

الديمقراطية في الإسلام

الكفاح من أجل التسامح
والحرية في العالم العربي



جودرون كريمر

الديمقراطية في الإسلام

الديمقراطية في الإسلام

الكفاح من أجل التسامح والحرية في العالم العربي

تأليف

جودرون كريمر

ترجمة

نيرمين الشرقاوي

الطبعة الأولى ٢٠١٥ م

رقم إيداع ٢٣٢٧٥ / ٢٠١٤

جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة

إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه

٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية

تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + فاكس: ٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

كريم، جودرون.

الديمقراطية في الإسلام: الكفاح من أجل التسامح والحرية في العالم العربي / تأليف جودرون كريمر.
تدمك: ٨ ٢١٣٨ ٧٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١-الإسلام والديمقراطية

أ-العنوان

٢١٤،٣٢١٤

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

يُمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية،
ويشمل ذلك التصوير الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مضغوطة أو استخدام أية وسيلة
نشر أخرى، بما في ذلك حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.
تُرجم هذا الكتاب بدعم من معهد جوته الألماني.

Arabic Language Translation Copyright © 2015 Hindawi Foundation for
Education and Culture.

Demokratie Im Islam

Copyright ©Verlag C.H.Beck oHG, München 2011.

The translation of this work was supported by a grant from the

Goethe-Institut which is funded by the German Ministry of Foreign Affairs.

All rights reserved.

المحتويات

٧	مقدمة
١١	١- الوحدة والتنوع: مدخل إلى الإسلام
٢٧	٢- الدولة الإسلامية: رؤية ونقد
٤٥	٣- سجل القيم
٦٣	٤- الدين والقانون والسياسة: العلمانية في الإسلام
٧٥	٥- الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية
٨٧	٦- ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟ التسامح الديني في الإسلام
١٠١	٧- معاداة السامية في العالم العربي
١٢١	٨- النقد والنقد الذاتي: الفكر الإصلاحي في الإسلام
١٣٣	ملاحظات

مقدمة

العالم العربي في حالة حركة، ولا يمكن لأحد الآن أن يقول إلى أين ستقوده هذه الحركة؛ إلى تحوُّل حقيقي يُعدُّ في ذاته إنجازاً كبيراً، لا يقوم فقط على إسقاط عدد من الديكتاتوريين وإنما يُدخِل الدول والمجتمعات في عملية تحوُّل ديمقراطي شامل؟ أم إلى تكْيُف الأنظمة التي سنتلقى عدداً قليلاً من مطالب المتظاهرين دون أن تغيّر من بنيتها تغييراً جذرياً؟ كلاً الاحتمالين واردٌ، وليس ثمة ما يقطع بأن التطور داخل نطاق العالم العربي برُمته وخارجه سيجري على نسقٍ مُوحَّد. لقد اتقدت شرارة الثورة في عام ٢٠١١ وانتقلت جذوتها من بلد لآخر. أما أثرها في المكان الذي اشتعلت فيه فيتعلَّق بالمعطيات المحلية، والهياكل المجتمعية، وارتباط كل دولة منفردة بتشابكات القوى على الصعيدين الإقليمي والعالمي. ورغم أن الترابطات الأفقية بين المجتمعات العربية ظاهرة للعيان، فإن نظرية تأثير الدومينو لا تمسُّ الأمر اليوم إلا قليلاً، وليس مثل زمن الانقلابات العسكرية التي انتشرت بعد الحرب العالمية الثانية وتأسيس دولة إسرائيل في سلسلة من البلدان العربية، حيث دفعت بأنماط جديدة إلى السلطة حكمت جميعها حكماً استبدادياً، إلا أنها اتخذت دروباً متفاوتة؛ نظراً لاختلاف دور الدين في الدولة والقانون والمجتمع، ف جاء بعضها علمانياً معلناً وجاء الآخر إسلامياً.

ورغم أن التطور واضح في كل بلد على حدة وفي المنطقة ككل، فإن ثمة عدة ملاحظات تفرض نفسها: إن الناس الذين قادوا الاحتجاجات ولا يزالون يقودونها في تونس ومصر والبحرين وسوريا؛ هم في غالبيتهم العظمى مسلمون إلا أن مطالبهم لا تحمل أي طابع إسلامي خاص، فلا هم يطالبون بالدولة الإسلامية ولا هم يطالبون «بتطبيق» الشريعة، وهم لا يُصيغون بتاتاً أي نموذج مؤسس ثقافياً أو دينياً يمثل نموذجاً مضاداً للنماذج

القائمة ولا حتى مضادًا للمفاهيم الغربية. إنهم يريدون أن يروا تحقيقًا للقيم والمبادئ والمؤسسات التي تُعدُّ عالميًا العنصر الرئيس لأي «حكم رشيد»: دولة القانون والدستور والمشاركة والشفافية ومحاربة الفساد في كافة مظاهره. وبشكل مبسَّط هم يطالبون بالحياة متمتعين بالأمن والاحترام والكرامة. إنهم مواطنون يطالبون بحقوق المواطنة. فهل تصوّر تلك البداهة التي يتظاهرون بها في شوارع تونس والقاهرة واللاذقية مطالبين بالعدل والحرية ختامًا لعمليات التحرر من الاحتلال؟

وبطبيعة الحال، فإن أي نظام ديمقراطي يؤمن بدولة القانون، إذا أمكن تحقيقه فعلاً، سيكون عليه التلاؤم مع المعطيات والتوقعات المحلية وسيتخذ أشكالاً متفاوتة من بلد لآخر. والأمر لا يختلف عن ذلك في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية أو أستراليا أو نيوزيلندا. فالصيحات المطالبة بتقرير المصير الثقافي والهوية والأصالة لن يتم إسكاتها بضربة واحدة، حتى في حال نجاح التحول أو الثورة. وسيتعلّق الأمر بالكيفية التي تُلبّي بها الحاجة إلى تقرير المصير وإلى الأصالة من حيث المضمون. ولا بد أن اللغة والأيقونات ذات المنحى القومي قد استلقت نظر كل من راقب الحركات الاحتجاجية العربية على مدار أسابيع وشهور: الأعلام، والشعارات، والصور، وإعلانات الانتماء للأمة وللوحدة الوطنية. إن القومية لم تَمُتْ في الشرق الأوسط. وهي تظهر أيضاً لدى الحركات الإسلامية/الإسلاموية، فمع استثناء شبكة تنظيم القاعدة العابرة للأمم، نجد أن هذه الحركات كانت دوماً متشابكة أكثر مع الطموحات القومية بصورة أكبر كثيراً؛ مما تشي به مرجعيتها المرتبطة بالإسلام «في ذاته» والتي تتميز بها أدبياتها البلاغية.

وتنبني الحركة الديمقراطية في مصر وتونس على قاعدة مجتمعية عريضة تضم كافة طبقات المجتمع الحضري. وقد شاركت النساء بصورة جليّة في الاحتجاجات بكلّ البلدين، كما شارك المسيحيون في مصر إلى جانب المسلمين. فالوحدة الوطنية التي ظهرت هنا على أفضل معنى حقيقي للكلمة لها تاريخ عريق؛ إذ كانت قد ظهرت على نحوٍ شبيهٍ بصورة مذهلة فيما سُمّيَت بالثورة الوطنية عام ١٩١٩ التي اندلعت في أعقاب الحرب العالمية الأولى ضد الوجود البريطاني في البلاد، وفي الوقت نفسه لم تكن مطالبها دينية وإنما وطنية. ومما يسترعي الانتباه أنه تقريباً في كل البلدان — قد يُشكّل اليمن ذو البنيات القبلية الواضحة استثناءً من نوع ما — لم يشارك سكان القرى في الحدث أو لم يشاركوا فيه بصورة ظاهرة للعيان إلا فيما ندر.

ويظهر أبطال حركات التحول الديمقراطي الحضريون في مصر وتونس وسوريا في المجمل على نحوٍ علمانيّ، إلا أنهم لا يُمتثلون — بحسب ما تسمح به هذه المرحلة المبكرة من

التعرف عليهم — خطأ علمانيًا قاطعًا. ففي مصر لم يتم رفع المادة الثانية من الدستور في أعقاب التعديلات الدستورية التي أُقرَّت من خلال الاستفتاء في مارس ٢٠١١، والتي تقضي بأن الإسلام هو دين الدولة وأن «مبادئ الشريعة» هي «المصدر الرئيس» للتشريع. كان طارق البشري هو مَنْ تولى رئاسة لجنة التعديلات الدستورية وهو يُعدُّ أحد القانونيين المحترمين لدى كافة المعسكرات. وكان قد استبدل توجُّهه الإسلامي المعتدل بتوجهاته القومية في أعقاب هزيمة العرب في حرب ١٩٦٧، ومنذ ذلك الحين وهو يدافع عن التوجهين كليهما: دولة القانون الحديثة، وتطبيق الشريعة. وعلى الأرجح سيظل الإسلام هو المرجعية في الوطن العربي. وسيتوقف الكثير على الكيفية التي تُعرِّفها بها الدوائر المؤثرة. وفي هذا الصدد ليست قابلية الإسلام للإصلاح هي موضع النقاش وإنما إرادة الإصلاح لدى النخب الاجتماعية والسياسية. والحاسم في المسألة هو النجاح في الحفاظ على ديناميكية الأسابيع والشهور الأولى والخروج من المواقف (المحافظة) التي تمس مجالات مركزية طالما تم تبرير اتخاذها — ليس فقط من جانب الإسلامويين — استنادًا إلى التقاليد والدين. وتأتي المساواة بين الرجل والمرأة، وبين المسلمين وغير المسلمين على رأس جدول الأعمال.

ولقد وقفت القوى الإسلامية/الإسلاموية المعتدلة، كما أثبتَ رجل القانون الذي ذكرناه آنفًا وغيره كثيرون في كلِّ من تونس ومصر، وراء الحركة الديمقراطية، وسيكون متوقعًا لها في انتخابات حرة الحصول على فرص معتبرة. فمنذ سنوات يقوم حزب النهضة في تونس، والإخوان المسلمون في مصر بالدعاية إلى نظام جمهوري يحترم دولة القانون في الوقت الذي يستهدف فيه الإخوان المسلمون تطبيق الشريعة بصورة أقوى من تلك التي يهدف إليها حزب النهضة. لكن يتعيَّن علينا الانتظار لمعرفة المقصود بالشريعة تفصيلًا. فالنقاش حول صيغة ووظيفة ومحتوى الشريعة لم يُعدْ يدور في الدوائر الدينية فحسب، وإنما في دوائر أوسع شملت الرأي العام المشتغل بالسياسة. فالحركة الديمقراطية لا تزال لا تتواكب مع التدبر المتعمق للتراث ونقده، التي يأمل البعض أن يتحقق تحت مسميات مثل الإصلاح والتنوير. ولكن من الممكن أن تنشأ في هذا المجال أيضًا ديناميكية لا يمكن لها أن تتطور في ظل بوادر أنظمة استبدادية تضع قيودًا ضيقة على حرية الرأي والتعبير. إن النصر لم ينعقد في هذا التوقيت للحركة الديمقراطية بَعْدُ. فثمة عوامل كثيرة تصعَّب الانتقال إلى النظام الديمقراطي ودولة القانون: استمرار مؤسسات الأنظمة القديمة ومن يمثلونها، وقصر الفترة الزمنية المتاحة للقوى ذات التوجهات المطالبة بالحرية والديمقراطية — وأحيانًا بالعلمانية — كي تعد نفسها للانتخابات، وأخيرًا

وليس آخرًا التوقعات العالية لدوائر ممتدة من الناس ورغبتها في التلبية السريعة لمطالبها واهتماماتها — التي هي غالبًا لكن ليس حصريًا — مطالب مادية. إلا أن الخبرة المكتسبة بأنه من الممكن بالشجاعة وبالإصرار إجبار حكام مستبدين على التنحي، بعد أن ظلوا لعقود يدافعون عن سلطانهم بكل الوسائل، هذه الخبرة لا يستطيع أحد أن يسلبها ثانية من المتظاهرين. لقد استعادوا «الوعي بالقدرة» التي سُلِبَتْ من العرب والمسلمين بطُرُق مختلفة، وأثبتوا في الوقت ذاته أن الإسلام لم يكن السبب الذي أعاق ولا يزال يعيق طموحهم إلى الحرية، وإنما هي الأنظمة القمعية وحلفاؤها الدوليون.

جودرون كريمر

برلين، ١ مايو ٢٠١١

الفصل الأول

الوحدة والتنوع: مدخل إلى الإسلام

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله.» تُلخّص هذه الكلمات المقتضبات الواضحات إعلان الإيمان لكافة المسلمين والمسلمات. وهي تشي بكل وضوح بأنهم يضعون أنفسهم في سياق مرتبط بتراث التوحيد الذي يمتد زمنياً إلى عهود بعيدة قبل الإسلام، كما توضح العبارة أيضاً رفض الممثلين الآخرين لتراث التوحيد نفسه؛ المسيحيين من ناحية («لا إله إلا الله») واليهود من ناحية أخرى («محمد رسول الله»). ففي إعلان الإيمان يكمن سلفاً ذلك التجاور بين الانسياق الواعي المتدبر تحت ميراث ديني وبين التمايز عن ممثليه الذين يتم إقصاؤهم إلى موقع محدّد بل — وكما يُظهر التأمل الأدق للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين والمؤمنين وغير المؤمنين — يتمّ نبذهم من هذا الميراث المشترك في نقاط محددة. إن هذا النموذج المركب من الاتصال والانفصال ليُعدّ خصيصة من خصائص الفهم الذاتي الإسلامي، كما هو أيضاً خصيصة من خصائص الفهم الذاتي المسيحي الذي على نحوٍ مشابهٍ يندرج تحت التراث الأقدم الإسرائيلي اليهودي، لكنه ينفرد عنه، ويُقضي ممثليه اليهود في نقاط مهمة.

إن الإسلام بوصفه ثالثٌ وأحدثٌ ممثّلٍ لتيار التوحيد العريض ليحوي شبكة من مرجعيات تحيل إلى اليهودية والمسيحية، وهي شبكة كثيفة الحبك، لكنها ليست جليّة دائماً، بل هي في كثيرٍ من الأمور غير قاطعة بصورة واضحة. وبسبب تعدد هذه الطبقات من الإحالات والارتباطات تنمو إمكانية بل وضرورة الانتقاء من بين التفسيرات التي بهذا من المحتمل أن تتعدد. إن التقابل بين وحدة وجلاء التعاليم الإسلامية (وهي وحدة ظاهرية يفترض وجودها عديداً من المسلمين بل ويسعون إليها) وبين تعددية أشكال تفكير وحياة المسلمين بكل التوترات التي تحويها أي تعددية، سيكون هو الموضوع الرئيس الذي ينسج هذا الكتاب على منواله.

(١) منطلقات

عن أي إسلام نتحدث هنا؟ الكلمة العربية «إسلام» تعني بشكل عام الخضوع، والمقصود هو الخضوع لله. كيف يتحقق هذا الخضوع؟ بم يسمح وماذا يتطلب؟ وأي أشكال التفكير والسلوك الديني يتخذ؟ هذه أسئلة تظل بداية مفتوحة. وأي أحد يسأل عن مفهوم الإسلام بهذه الطريقة فهو يُعرض نفسه أن يُعرف بكونه ممثلًا لعلوم إسلامية «نقدية». فهذا سؤال لا يطرحه كثيرٌ من المسلمين والمسلمات الذين يُوجد بالنسبة لهم إسلام واحد (فقط) حقيقي وأصلي، يُستدل عليه من أصوله النصية؛ أي القرآن، الذي هو وفق قناعتهم كلمة الله المباشرة التي لم تُحرّف، والسُنّة المتواترة عن محمد بوصفه النبي، التي استوحاها من الرسالة القرآنية، فهي القدوة وهي الملزمة لكل المسلمين في القول والفعل. إنه الموقف الذي يضرب بجذورٍ صُلبيّة في التراث الإسلامي وفي الوقت ذاته يبدو حديثًا على نحو خاص.

وإلى جانب فهم الإسلام المستند إلى النصوص فَرَضَتْ دومًا أشكالٌ أخرى من التفكير الديني والممارسات الدينية نَفَسَهَا، سواءً في الماضي أو في الحاضر. وهي بالفعل تعترف كذلك بالقرآن بوصفه كلمة الله وبالنبي محمد بوصفه قدوةً للمؤمنين، لكنها أيضًا تعتمد في توصيل البركة الدينية والعلم الديني على الشخصيات الكاريزمية، مثل أقطاب الصوفية، بوصفهم ممثلين للتصوف الإسلامي والأولياء بشكل عام من الرجال والنساء الذين يبرزون إلى جوار الكتاب، بل وفي بعض الأماكن بدلًا من الكتاب. ومنذ اللحظة الأولى تستطيع إثبات التنوع في أشكال حياة المسلمين، ومدارسهم الفكرية، وما يشعرون تجاهه بحساسية خاصة، بشكل لا يقتصر على التيارات الكبيرة للسنة والشيعة فحسب. ورغم ذلك لا ينبغي فيما يلي أن تستخدم الكلمة بصيغة الجمع فيقال الإسلامات أو ديانات الإسلام، مثلما قال البعض بوجود المسيحيات أو الديانات المسيحية. فالإسلام ينبغي أن يظل في صيغة المفرد دون التأكيد المرة بعد المرة أنه ليس ثمة طريقة واحدة في فهم الإسلام وفي معاشته، وأنه — خصوصًا لدى المسلمين والمسلمات الذين يحملون دينهم محمل الجد — قد وُجِدَتْ دائمًا وأبدًا إمكانات مختلفة للحديث عن الإسلام ولممارسته.

الإسلام هو واحد من ديانات العالم القليلة التي تواكب تطورها في ضوء التاريخ، والتي نستطيع أن نحدّد أصولها على نحو ما بشكل دقيق، حتى لو ثار الجدل حول ذلك في العلم؛ وهو جدلٌ قليلًا ما يُثار بين المؤمنين من جموع المسلمين والمسلمات. فغالبية المسلمين، وغالبية العلماء — يستوي في ذلك انتماؤهم لأي دين — ينطلقون من أنه في عام ٦١٠ بعد الميلاد ظهر رجل يُدعى محمد بن عبد الله (كلاهما من أسماء الأعلام العربية

المستقرة في زمانها) في مكة مسقط رأسه برسالة جديدة قدّمها لمعاصريه عبّدة الأصنام. وكانت الرسالة بالنسبة لهم مُزلزلة ومستفزة، إن لم تكن صادمة؛ حيث دَعَتْهم إلى التخلّي عن الدين المبني على تقاليدهم وارتباطهم بأسلافهم من أجل الإيمان بالإله الواحد الخالق الأعظم لهذا الكون، وإلى تغيير حياتهم وفقاً لتعاليم هذا المعتقد الجديد والاتجاه نحو هذا الإله الواحد.¹

إن ما سُمّي هنا «الرسالة» هو ما عايشه محمد، إن اتخذنا من القرآن على ذلك شاهداً، في صور متتابعة من الإشارات السمعية والبصرية التي، وبعْدَ تردُّدٍ أوليٍّ، فسَّرَها على أنها وحي السماء. وفي زمن يمتدُّ إلى عقدين تقريباً كان الوحي «ينزل» عليه بحسب التعبير باللغة العربية، وكان يتلوه على جماعة المؤمنين التي كان أفرادها في ازدياد. والمصطلح العربي لهذه النصوص المحوطة هو «القرآن»، الذي يعني حرفياً القراءة أو التلاوة. وهو الأمر الذي يؤكد خصيصة الإبلاغ الشفاهي. وبعض من هذه النصوص سُجِّلَ كتابة في حياة محمد بالفعل وُجِمِعَ في كتاب — مماثل لإنجيل اليهود والمسيحيين — ولكن لم يتم جمع القرآن كنص ملزم مشرع إلا بعد وفاة محمد (عام ٦٣٢ بعد الميلاد).

وفي وقتٍ مبكر، ومحمداً على قيد الحياة، وفي عهد الخلفاء اللاحقين عليه مباشرة كرؤساء للمجتمع الإسلامي، المسَمَّين الخلفاء الراشدين، أصبح الإسلام ينتشر في ارتباط بين الدعوة الدينية والفعل السياسي والقوة العسكرية خارج حدود مكة والمدينة. واستطاع أن يحرر نفسه على نحو ما من بداياته الضيقة. وبعد تعاقب أجيال قليلة نشأت مملكة في بداية القرن الثامن الميلادي تحت حكم الخلفاء الأمويين، تبدأ في أحد طرفيها من إسبانيا اليوم وتمتد حتى باكستان اليوم في طرفها الآخر، وانفتح الأفق أمام الفاتحين — وأغلبهم من المسلمين العرب — ليصل بهم إلى أماكن لم يكونوا يدرون بوجودها من قَبْلُ. جرت التوسعات حثيثة الخَطَى، وكانت الفتوحات تعتمد، مثلها مثل أي احتلال، على القوة أو التهديد بها. لكنها، مع غُضِّ الطرف عن بعض الاستثناءات، لم ترتبط بتغيير الدين قسراً، وإنما كانت تستهدف تأسيس حكم إسلامي. وكانت غالبية الرعية التابعة للخلفاء في ذلك الوقت من غير المسلمين. ولم يحدث تحوُّل الغالبية إلى الدين الإسلامي إلا في إطار عملية طويلة وبطيئة لن نتمكن هنا من تسجيل تفاصيلها، كل واحدة على حدة، لكن في مصر على سبيل المثال استمرَّت هذه العملية حتى القرن الرابع عشر الميلادي.²

أما انتشار الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وفي القوقاز ووسط آسيا، وفي شبه القارة الهندية؛ فلم ينطلق من البلاد العربية المحورية، كما لم يرتبط بشكل مباشر

بافتوحات المبكرة. بل كان حَمَلَة الدين في ذلك الوقت في غالبيتهم من التَّجَّار والوعَّاظ والصوفيين و«الأولياء»؛ الذين كانوا يتصرَّفون في حالات كثيرة انطلاقاً من دوافعهم الخاصة، لكنهم أيضاً في بعض الأحيان كانوا يضعون أنفسهم في خدمة السلطة المحلية التي كانت تُستخدم الإسلام لتوطيد مكانتها. وقد حَمَلَ مسلمو المغرب الإسلام إلى جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا، أما مسلمو إيران والأناضول فبشَّروا بالإسلام في وسط آسيا وآسيا الهندية، وفي جنوب شرق آسيا. ولقد تكاثفت هذه العمليةُ العاليةُ التعقيد من التبشير وتحويل الدين في القرن التاسع عشر في ظل البوادر الأولى للاستعمار، ثم عادت لتتسارع مرة أخرى في القرن العشرين بفعل حركات الهجرة. وفي بداية القرن الحادي والعشرين بلغت أعدادُ مَنْ يعتنقون الإسلام في كل أنحاء العالم، وليس فقط في الجزء الذي نُطلق عليه العالم الإسلامي، ما يزيد كثيراً عن المليار نسمة. وهو ما يطرح السؤالَ الأهمَّ عن كيفية تحديد العناصر الأساسية المُلزمة، في ظل كل هذا التنوع في العوالم، تلك العناصر التي تتجاوز كل الاختلافات لتؤسس الإسلام، على الأقل ذلك الإسلام الذي يعترف به غالبيةُ المسلمين.

(٢) الميراث الروماني المتأخر

من المعروف منذ مدة بعيدة أن الإسلام قد ظَهر في العصر الروماني المتأخر، لكنَّ العلم «الغربي» لم يُبرز هذه الحقيقةَ ذات المغزى الواسع المدى على نحوٍ صحيحٍ إلا في السنوات الأخيرة.³ لقد كان تأثيرُ العالم الروماني المتأخر على تطوُّر تعاليم وممارسات الإسلام تأثيراً جوهرياً بذات الطريقة التي أثَّرتُ بها الهيلينية على المسيحية المبكرة.

فمحمد والقرآن — على الأقل هذا ما يُنطلق منه أغلبُ الباحثين — يندرجان تحت العصر الروماني المتأخر في شمال غرب شبه الجزيرة العربية، في مجتمعٍ بعضُ أجزائه مستقرة، لكن البعض الأغلِب يسوده طابع البداوة، وكان مجتمعاً متصلاً، خصوصاً عبر التجارة، بالمناطق المتاخمة لشبه الجزيرة العربية من أثيوبيا (الحبشة) وجنوب شبه الجزيرة العربية حتى بيزنطة والمناطق الخاضعة لفارس الساسانية؛ وهي: فلسطين، وسوريا، ومصر، والعراق، وإيران. وقد تعيَّن على الإسلام أن يجد لنفسه أولاً موقِعاً داخل هذه البيئة الحيوية الخَلَقة، المنفتحة دينياً وثقافياً على عدة أصعدة من الشرق الأدنى في العصر الروماني المتأخر.

إن التفاعل الذي يقتضيه إيجاد الموقع يمكن التدليل عليه من القرآن؛⁴ فالقرآن يحتوي على عناصر تختلف في بنياتها؛ قصص خيالية مكثفة عن الخلق والحساب وعن الجنة والنار وقصص الأنبياء، وقواعد أخلاقية، وتعاليم لممارسات الحياة اليومية ولوائح تشريعية. وهو يتناول بجلاءٍ مطلقٍ قصص الإنجيل التي لا بد أنها كانت معروفة لمعاصري محمد – أولئك الذين يسميهم القرآن «مشركين» – حتى إنهم ليفهمون الإشارات المقتضبة إليها. وبالإضافة إلى اليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في مكة والمدينة، فلا بد أن تلك القصص كانت معروفة لقاعدة عريضة من الناس التي لا تؤمن بالربّ المذكور في الإنجيل ولا تعرف أن تقرأ كتب اليهود والمسيحيين. وكوّن القرآن لم يُشِرْ إلى حكايات العهد القديم/الإنجيل العبراني ثم العهد الجديد فحسب، وإنما أيضاً إلى الكتابات الأبوكريفية، لهُو أمر يستحق الانتباه، ولم يتم تسليط الضوء العلمي عليه بشكل كافٍ بعد.

وفي أعقاب الغزوات تشكّلت في النطاقات الخاضعة للنفوذ الإسلامي طبقةٌ مختصةٌ من العلماء لم تكن موجودةً في حياة محمد، ولم يكن لها أن توجد. وهؤلاء العلماء هم من طوّروا الملامح الرئيسة لما نعرفه اليوم باسم الإسلام: الثيولوجيا الإسلامية، والقانون الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي والإدارة الإسلامية، والتصورات الإسلامية عن العلاقة الصحيحة بين السياسة والقانون والدين. وكثيرٌ من هؤلاء العلماء كانوا ممن اعتنق الإسلام، أو أبناء من اعتنقوا الإسلام وتركوا دينهم. ومن البديهي أنهم أدخلوا خبراتهم السابقة إلى البيئة الجديدة، حتى لو كان ذلك بصياغة التعاليم الإسلامية لتبدو أنها تنقض العقائد المسيحية، أو اليهودية، أو المانوية، أو الزرادشتية. فالجدل هو جزء من التواصل بين الأديان وبين الثقافات تماماً شأنه شأن الحوار الذي يسعى إلى التفاهم. ولا يمكن أن يظل الإسلام يُفهم على أنه دينٌ تشكّل في شبه الجزيرة العربية بين البدو الوثنيين المحاربين (وهو فهم كان يتبنّاه ماكس فيبر في بداية القرن العشرين).⁵ فهو قد بُني على هذا الأساس العربي، لكنه ظلّ يتطوّر ويترقّى باستمرار في المراكز الحضرية في سوريا والعراق ومصر من خلال التبادل المستمر مع ممثلي التراث الروماني المتأخر. فتعاليم الإسلام هي نتاج عملياتٍ تبادُلٍ معقدة، ولا تختلف في هذا عن اليهودية أو المسيحية؛ ومن ثمّ هي مثال نموذجي يُضرب في سياقات كثيرة جداً على تاريخ العلاقات الهامّ.

(٣) الإله الواحد

تَرَدُّ الشهادة التي لا تقبل حلولاً وسطية: «لا إله إلا الله» عدة مرات في القرآن، وتلخص الآيتان الثالثة والرابعة من سورة الإخلاص هذه الحقيقة بطريقة مكثفة: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَأَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. كذلك فإن واحداً من النقوش الإسلامية المبكرة الموجودة على الجدار الخارجي لقبة الصخرة المبنية عام ٦٩٢ بعد الميلاد في القدس يقرر: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ (سورة الإسراء، الآية: ١١١). ولا يمكن إنكار أن هذا السهم مُسَدَّدٌ نحو المسيحيين ومعتقدهم بأبوة الرب لعيسى؛ فهذا أمرٌ رَفَضَهُ القرآن بحسم؛ فعند المسلمين ليس ثمة ربٌّ سوى الإله الواحد واسمه الله. والنظرة اللغوية، على الأقل في الفهم السائد، أن الله تعني الإله. والأسماء المركبة من مقطع يحوي اسم إله؛ مثل: عبد الله (وهو اسم أبي محمد بحسب الرواية الإسلامية المتواترة) تُبرهن أن أحد الآلهة كان يحمل هذا الاسم قبل العصر الإسلامي في شبه الجزيرة العربية، وربما كان يُعبد هناك بوصفه رباً أعلى. لكن الظلام يخيم على كثير من التفاصيل؛ نظراً للندرة في الشهادات المعاصرة المحايدة. وفي كل الأحوال، فإن كلمة «الله» هي التسمية التي سمى بها الرب نفسه في القرآن؛ الذي هو مرةً أخرى، وبعبارة حديثة، شهادة بذاته عن ذاته؛ لأنه الكلام الذي يتحدث به للناس عن نفسه وعن الخلق.

وتحوي شهادة الإيمان الإسلامي رفضاً صارماً لكل ما يُطلق عليه بالعربية «شرك»؛ وهي كلمة يمكن نقلها إلى اللغة الألمانية مع بعض الصعوبة فنقول «المزاوجة»، والمقصود بها: أي تصور ينطلق من أنه إلى جوار الإله توجد قوى أخرى، أو حتى وجود قوى أخرى مستقلة عنه، وأن لهذه القوى سلطاناً ما؛ مثل وجود آلهة أخرى في المجتمع العربي القديم الذي عبدَ الربَّات بنات الإله (اللات، مناة، العزى)، ويمكن أيضاً أن يكون مثال ذلك هو عقيدة التالوث المسيحي. وفي سياق حديث من الممكن أيضاً ضم الأيديولوجيات السياسية التي تُشرِّع تعاليم دون الرجوع للإله؛ فمن أمثلة الشرك أو المزاوجة، بالذات لدى طوائف من المسلمين والمسلمات من ذوي الصبغة الإسلامية، أن تُعطى الماركسية أو عبادة الاستهلاك، أو تحقيق الديمقراطية وحقوق الإنسان مكانة أعلى من مكانة الشريعة وأن يكون تطبيقها أولى.

والله، وفق العقيدة الإسلامية، متعالٍ متجاوز الحد المادي، ترانسندنتالي، لا يمكن فهمه، ولا يمكن وصفه بما يليق بجلاله، ولكنه في الوقت ذاته حاضر بلا واسطة، وهو — إن شئنا التعبير بصورة بليغة — أقرب للإنسان من حبل الوريد. ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ

مَنْ حَبَلَ الْوَرِيدِ ﴿ (سورة ق، الآية: ١٦). وإن كان الإله مختلفاً كلياً، ولا يمكن للإنسان استيعابه على الإطلاق، فكيف يمكن للغة البشرية في محدوديتها أن تجد مصطلحات تُسمِّي بها ما لا يُوصَف؟⁶ ينطلق المسلمون من أن القرآن يوفِّر المفردات التي يتحدث بها الإله عن نفسه بألفاظ مفهومة للبشر؛ فالله يُلحِق باسمه نوعاً (بحسب ما يفيدنا علم اللاهوت فإن الله يُعبَّر عن ذاته بصفاته)، فيسمِّي نفسه: العدل، الرحيم، القادر على كل شيء، الغفور... إلخ. ومن هذه الصفات التي وَصَفَ الله بها نفسه وتطوَّرت عند المسلمين ما يُسمَّى بأسماء الله الحسنى التسعة والتسعين. وفي الوقت نفسه فإن القرآن يستخدم صوراً لِيُيسِّرَ استيعابَ ما لا يُدرَكُ بذاته؛ فهي تتحدث عن الله، والله في القرآن دائماً هو: الملك، الرب، له عيون وأيدٍ، يَسَعُ عرشُه كلَّ شيء في السموات والأرض. لقد كانت هذه الصور مفهومة للمستمعين في العصر الروماني المتأخر، كما لا تزال مفهومة للمستمعين اليوم.

رغم ذلك أدرك المسلمون منذ وقت مبكر خطورة التجسيد، خطورة أن يُظنَّ أن الرب قد يحل في هيئة جسد، وبتعبير أدق: خطورة أن يحل في هيئة إنسان. وعن السؤال حول وضع الصور المستخدمة في القرآن، هل هي استعارة أم مجاز أم وصف محض، فقد دارت في علم اللاهوت الإسلامي مناقشات حامية لا نكاد نسمع منها اليوم سوى بعض من صداها؛ فالمناقشات المتعلقة بالألوهية في مفهومها الواسع لا تشكل مركز النقاش في العالم الإسلامي اليوم. ولقد صاغ العالم أبو الحسن الأشعري في القرن العاشر محاولةً لحلِّ الصراع المحتدم حول أسلوب لغة الصور؛ فقد أوصى بتقبُّل الصورة التي تحدَّثَ بها الله عن نفسه ببساطة دون طرح سؤال «كيف؟»؛ أي دون محاولة السعي وراء الكلمات والصور ومحاولة فك لغز معناها الحقيقي كما تفعل التفسيرات الفلسفية أو الصوفية للقرآن. وكأنها وصية من وصايا لودفيج فيتجينشتين التي توافينا بموقف مقارب لهذا بشكل لافت: «ما يمكن بالأساس التعبير عنه، يمكن التعبير عنه بوضوح؛ وما لا يُستطاع التحدث عنه، فالواجب السكوت عنه.» (رسالة منطقية فلسفية). إلا أن الصياغة الأشعرية لم تمنع أن يأتي المسلمون والمسلمات بما نُهوُّا عنه؛ ألا وهو محاولة الفهم للمعنى الأعمق لمعرفة قصد الله حين يقول إن عرشه وسع السموات والأرض، ولم يمنعهم من التفكير في كيف خُلِقَت هذه السموات والأرض، وأي علاقة تجمع بينهما.

والرب، وفق القرآن، مكتفٍ بذاته ولكنه متصل بالإنسان. وتلعب في هذا السياق قصة الرباط الأزلي، الذي عقَّده الإله مع الإنسان حتى قبل خلق الخلائق، دوراً مركزياً؛ إذ

جَمَعَهُمْ وَسَلَّمَهُمْ إِنْ كَانُوا يَشْهَدُونَ لَهُ بِالرَّبُّوبِيَّةِ، وَقَدْ شَهِدُوا لَهُ (كما في سورة الأعراف، الآية: ١٧٢). ومن هذا يستنتج اللاهوت الإسلامي فرضية أن كل الناس بجبلتهم الطبيعية (الفطرة) مسلمون (كما في سورة الروم، الآية: ٣٠). فالإسلام لا يعني هنا توصيف جماعة دينية معينة وإنما الخضوع للإله فحسب؛ وعليه، فإن الإسلام هو الدين الأصلي لكل الناس الذين يَنْحَوْنَ مَنَاحِيَّ أُخْرَى بِفَعْلِ الْبَيْئَةِ، وكثيراً ما ينحرفون عن الفطرة. وفي هذا المفهوم فإن اعتناق الإسلام يعني الرجوع، والمعتنق في الحقيقة ما هو إلا راجع.

(٤) القرآن وتفسيره

الإله يخبر البشر عن ذاته. وكثيراً ما كان عَبْرَ الأزمنة، وبحسب تعاليم القرآن، يصطفي رجالاً يرسلهم لأقوامهم ليلبغوا كلمته إليهم، بلغات مختلفة — كما ورد في القرآن — مأخوذة من الكتاب الأصلي (أم الكتب)، وفي هذا السياق فإن آخر الكلمات الموحاة هي الكلمة التي اصطَفِيَّ بها محمد ليلبغها قومه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (سورة الشعراء، الآية: ١٩٥)، (وكما في سورة النحل، الآية: ١٠٣). وهذا أمر يطرح عديداً من الأسئلة. بداءة السؤال الكبير: ما الذي يستتبعه وجود كتاب أصلي، مكتوب فيه مسبقاً كل ما سيقع، والذي خَرَجَتْ منه على نحو ما كتابات ذات لغاتٍ مختلفة أُرْسِلَتْ لشعوب معينة؟ ماذا يقول هذا عن القدر، وحرية الإرادة وحرية العمل؛ أحد الموضوعات الكبرى التي تُبَحِّثُ في علم اللاهوت، وليس اللاهوت الإسلامي فحسب؟ ماذا يخبرنا هذا عن العلاقة بين السياق التاريخي والصلاحية المستمرة أبداً للوحي؟

ماذا يعني كَوْنُ الوحي الأخير ذي الصلاحية قد تحقق ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾؟ على جانب التاريخ الثقافي والديني، ثمة أهمية لتلك القاعدة التي تقضي بأن جمال «لغة» القرآن العربية لا يمكن تقليده، بل لهذا خصوصاً قد اعتُبر في التراث الإسلامي معجزةً تصدق نبوة محمد.⁷ ومن الناحية التاريخية الثقافية أيضاً، ثمة أهمية لاستنتاج أن الوحي أصيل فقط في اللغة العربية، فلا يصح وفقاً لذلك نقل القرآن إلى لغات أخرى. رغم ذلك يمكن تصوُّر وجود «مقاربات» لمعاني القرآن الذي هو ملزم فقط في نصه العربي. وماذا يعني هذا إن كان غالبية المسلمين والمسلمات لا يتحدثون العربية، وهو أمر لم يبرز فحسب في ظل العولمة؟ ها هنا كثيراً ما يظهر موقف يكشف عن أحد أشكال المركزية العربية؛ حيث لا يحترم المسلمون العربُ تماماً المؤمنين من ذوي اللغات الأخرى الذين ليس لهم مدخل مباشر للنص القرآني؛ ومن ثَمَّ، من الممكن أنهم قد لا يفهمون كل شيء مما يفهمه

صاحب اللسان العربي مباشرة. لكن الحذر من الترجمات قد تمَّ تجاوزه بقدر كبير؛ علماً بأن المترجمين لا يسمُّون ترجماتهم ترجماتٍ، وإنما مقاربات لمعاني ألفاظ القرآن، عارفين بحق أن اللغة العربية لغة ثرية جداً لا تسمح بوجود معنىٍ موحدٍ.

لكن ما معنى لسان عربي «مبين»؟ مسلمون أكثر مقتنعون أنها تعني «حصرياً ونقياً»؛ ولهذا لا توجد في القرآن كلمات أجنبية، وهو الأمر الذي نقضه العلم دون أن يعني ذلك بالضرورة هزةً اعتقاد المسلمين. والمعنى الآخر الأهم يتمثل في فرضية أن نص القرآن واضح، وسهل، ويمكن أن يصل إليه أي إنسان حتى غير المتعلم دون الحاجة إلى وساطة المرجعيات الدينية والسياسية. وهذه مقولة واسعة الأثر؛ فهي قد تُفسَّر أولاً بوصفها مُعارضةً لأولئك الذين يعتقدون أن تفسير القرآن يتطلب معرفة وعلماً خاصين. وفي الحاضر اشتُقَّ من هذا الرفض مفهوم ديني ديمقراطي يحقق المساواة، يمكن أن نقول مع الفارق إنه يقترب من الفهم البروتستانتي؛ حيث يعترف لأي مسلم وأي مسلمة يتوفر لهما صدق النوايا وقدر من الذكاء، بالقدرة على تفسير القرآن، وليس ذلك فحسب، وإنما أيضاً بالحق في تفسير القرآن، وبأنهم ليسوا في حاجة إلى مؤسسات دينية ولا غيرها. وإن أهمية هذا المفهوم، بل قدرته التفجيرية، لتبرز اليوم أكثر من أي وقت سبق؛ إذ في ظل تأثير القوى الإسلامية (الإسلامية) التي تحوّل قراءتها المتطرفة للقرآن إلى ممارسة مسلحة، مستخدمةً القرآن ذاته في تبرير «الجهاد» حتى على المسلمين أنفسهم، تتعاظم أهمية السؤال عن مؤهلات من يفسر القرآن ومدى سطوته؛ فسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦)، مرشد الحركات الإسلامية المتطرفة، كان معلماً وناقداً للأدب، وأسامة بن لادن مهندساً وصاحب شركات بناء (بالمناسبة فالسوري محمد شحرور الذي تعتبره بعض الدوائر معتدلاً بل ليبرالياً هو مهندس أيضاً).^٨ أفلا ينبغي على المتطرفين قبل غيرهم أن يتعلموا على العلماء المؤهلين ليُرُوهم ما هو من الإسلام وما هو ليس من الإسلام؟ وخصوصاً في سبيل مقاومة الإسلام المسلح يرتفع النداء عالياً مطالباً بوجود مرجعيات من رجال الدين، ليس في صورة كنسية؛ إذ لا توجد كنيسة في الإسلام ولا حتى في التنويع الشيعية الإثني عشرية المهيمنة على إيران، لكن هي أقرب لمهمة الإرشاد يقوم عليها علماء الدين والشريعة. لكن بداءة تظلُّ الكيفية التي يُمكن أن تُحوّل عمل هذه المرجعيات إلى عملٍ مؤسسيٍّ وأن يتم تفعيلها على نطاق عريض أمراً لم يتضح بعد.^٩

(٥) دور النبي

لقد تم التوكيد المرة بعد الأخرى أنه في الإسلام — على خلاف المسيحية — كانت الرسالة هي المحور وليس مُبلِّغها؛ أي القرآن بوصفه كلام الله، وليس محمدًا بوصفه النبي أو رسول الله؛ أي النص لا الشخص. ومحمد يتمتع في التراث الإسلامي — وليس فقط فيما يُسمَّى التدين الشعبي — بمكانة عالية تكاد تبلغ في الماضي والحاضر ما كان يشبه عبادة الرسل؛¹⁰ فمحمد حسب تعاليم الإسلام هو القدوة، وكلُّ ما قاله وكلُّ ما فعله — ما دام قد قيلَ وفُعلَ تحت صفة النبوة — هو ملزم لكلِّ المسلمين عبر كل زمان ومكان؛ فهو الذي حدَّدَ الطريقة الصحيحة لفعل الشيء فيما يُسمَّى السنة (الطريق الممهد، «مثال معياري»). ومجموع كل ما قاله وعمله محمد يُسمَّى السنة (ونقصد هنا تراث النبي أي السنة النبوية) التي وصلت في أخبارٍ متفرقة تُسمَّى بالعربية الأحاديث، وتم جمعُها في مجموعات كتب ضخمة وإضفاءُ القداسة على نصها. ودراسات الحديث تشكّل دائمًا وأبدًا واحدًا من أهم المباحث في العلوم الإسلامية.¹¹

لكن توقير النبي شيء، وعبادة النبي عبادةً حقيقيةً شيء آخر. وقد حاول غالبية علماء اللاهوت وضع حدود لتوقير الأنبياء؛ فالله، حسبما يخبر القرآن، اختار محمدًا ليكون رسوله واصطفاه على العالمين (فاسم مصطفى — أحد أوصاف النبي — هو اسم علم عربي نائع الانتشار بين المسلمين ويعني «المختار» أو «المتان»)، لكن محمدًا إنسان مثل كل البشر؛ فهو يأكل، ويشرب، ويصيب ويخطئ، ولا يؤثر في الناس باستخدام المعجزات، كما أنه يموت مثل سائر البشر أيضًا. إنه الرسول الذي «أنزل» عليه الوحي، بل ويمكن القول إن الوحي مُرَّرَ عَبْرَهُ؛ فهو قد بلَّغ القرآن لكنه لم يؤلفه.

(٦) أهمية الشريعة

أرسل الله وحيه للبشر بحسب العقيدة الإسلامية، واختار محمدًا لإبلاغ آخر رسالاته بوصفه خاتم الأنبياء (كما في سورة الأحزاب، الآية: ٤٠). لكن الله لم ينسحب من العالم، وإنما يتدخل دومًا في خلقه الذي يبقى على قيد الحياة بفضل رعاية الله التي لا تتوقف وتتجدد باستمرار. لقد خلَقَ الله الإنسان من الطين والأرض، وسيبعثه يوم القيامة مرة أخرى، بل — إن شئنا الدقة — سيبعثه في جسد جديد بعدما تحلَّلَ جسده الأرضي في القبر. وقد سَخِرَ أهل مكة — بحسب ما أخبر القرآن — من قول محمد إن الله يحيي الموتى

الذين رأوا بأنفسهم أن عظامهم مدفونة في الرمال. والقرآن علّمهم أن الله — خلافاً لما يعتقدده اليهود والمسيحيون — لا يصيبه نَصَبٌ من الخلق، وأنه لم يكن يحتاج أن يرتاح في اليوم السابع، كما أنه ليس مُنْهَكًا، بل يقدر على بعث البشر جميعًا يوم القيامة في خلق جديد وجمعهم للحساب.

والإنسان هو خَلَقُ الله مثلما أن كلَّ ما يحيط به هو خلق الله، لكن الإنسان هو الذي أُعطي منحة أن يُدرك الخلق بحواسِّه، وأن يدرك بعقله الذي وَهَبَهُ اللهُ إياه أن الخلق هو صنع الله. ويحوي القرآنُ الكثيرَ من الحثِّ لقارئيه وسامعيه أن يتفكروا وأن يتدبروا، مسترشدين بمسارات الوحي لا يضلون عنها. والخلق بالنسبة لعلماء اللاهوت هو الدليل الحتمي على وجود الخالق. وإن المخلوق ملزمٌ أمام خالقه بالعرفان والطاعة؛ وهذا هو الإسلام. والطاعة تقتضي الالتزام بصالح العمل. أما عن أهمية هذا في العلاقة بين الإيمان والعمل، وبين المنة والخلص، فقد كانت ولا تزال محلَّ خلافٍ (ألا يُذكرنا هذا بإشكالية «بالإيمان فقط؟ أم بالرحمة فقط؟» المعروفة في مبادئ الإصلاح البروتستانتي؟)

وبحسب القرآن فإن الله رحيم، عفوٌ، وعادل، وفي الوقت ذاته له مطلق الحرية أن يَهْدِي من يشاء ويُضِلُّ من يشاء. ولقد شغَلَتِ الثيوديسيا، أو السؤال عن العدالة الإلهية، علماء اللاهوت الإسلامي أيضًا بشكلٍ مكثَّفٍ، وكنا قد تحدَّثنا آنفًا عن مشكلة حرية التصرف والجبرية القدرية. ولا يستطيع أحد أن يقول إن هذه الأسئلة وجدت أو ستجد إجاباتٍ شافية. وهذا يَسْرِي أيضًا على العلاقة بين الإيمان والعمل؛ فبحسب آراء علماء اللاهوت السائدة يكون المسلم مسلمًا حين ينطق بالشهادة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، لكن على المسلم أن يُدَلِّل على صحة إيمانه في كل وقت بصحيح العمل. ومجموع كل التعاليم الأخلاقية والمعنوية والقانونية التي ينبغي أتباعها تُلَخَّص تحت مصطلح الشريعة؛ أي الطريق الذي يهدي (ولا يجدر هنا الحديث عن «الخلص»؛ لأن فكرة الخلاص تقترن بفكرة الخطيئة الأصلية وبفكرة الذنب المتوارث، وهي فكرة لا يعرفها الإسلام.) ولم يُجِب علماء اللاهوت والقانون بشكلٍ موحَّدٍ عن سؤال ما إذا كانت الذنوب الخطيرة — ومن بينها التعدي العمدى على الشريعة أو تجاهلها — تؤدي إلى نبذ المسلم خارج جماعة المسلمين.

وترتكز الشريعة حسب القناعة الإسلامية على القرآن والسنة النبوية. وفي هذا السياق، فهي تُعْتَبَر القانون الإلهي.¹² والقانون الإسلامي الذي «اشتقَّ» وفق المفهوم المتداول من القرآن والسنة (مَيَّزَ المؤرخون والقانونيون عددًا من العناصر غير القرآنية، وحددوا أنها

مأخوذة من القانون اليهودي أو الروماني أو الساساني) يُسمّى بالعربية فقهاً، وهو اسم من الفعل «فَقَّه»؛ بمعنى فَمِّه، في إشارة واضحة إلى أن الأمر متعلق بشيء أنجزه الفهم الإنساني. والناس خطأون؛ ومن ثمَّ فإنَّ الفقه أيضاً ليس معصوماً من الخطأ. والآن نسمع خصوصاً من الإسلاميين — أي أولئك المسلمين الذين يَرَوْنَ في الإسلام أيديولوجية شاملة، ويرونه كنظام — أن الإسلام يتناول الإنسان في مجمله، وأن الشريعة تنظِّم كل ما يمكن أن يتعلق به؛ إذ ليس ثمة شيء لم يخبر عنه الله، وكلُّ شيء تناولته الشريعة ونظَّمته. وبرغم الحماسة التي يُنَافِحُ بها عن هذا المفهوم، فإنه لا يُمَثَلُ رغم ذلك العقيدة الوحيدة التي كَرَّسها التراث الإسلامي.

وبطبيعة الحال فإنَّ اللاهوت الإسلامي التقليدي والشريعة ينطلقان من أن الله هو القادر العليم، وأنه كَتَبَ على الناس قواعد ثابتة، عليهم أن يتمسكوا بها. وقد التزموا بذلك من قبل بداية الزمان، بحسب قصة العهد الذي أخذه عليهم منذ الأزل. إلا أن قدرة الله الشاملة وعلمه المحيط لا يستتبعان أن تكون الشريعة ذات صفةٍ شموليةٍ بالضرورة. وثمة أكثر من مدرسة لاهوتية وشرعية انطلقت من أنه تحديداً ثمة موضوعات ومجالات حياتية لم يُعْطِ الله (أو النبي) تعليمات واضحة ملزمة بصددها. وكل ما لا ينظمه الله بشكل ملزم يُعَدُّ أرضاً محايدة («مباح» بالمصطلح الإسلامي المتخصص) ويستطيع المسلمون التصرف بصدده — في إطار الإسلام والشريعة — بموجب معيار المنفعة. ومن هذا تتشكل مساحات حرية من الممكن أن يزدهر فيها رشد الحكم (المصلحة الوطنية) وحصافة الرأي (الفضيلة السليمة). وهنا يتطور وبشكل جذري مفهومٌ شرعيةٍ مغايرٌ لذلك الذي ينادي به المتأسلمون المتشددون، الذين يهتمون بأي الأمور أصوب: صبغ الشعر أم ائتمار الشعر المستعار؟ الذهاب إلى صناديق الانتخاب أم لا؟ وهل يسلمون باليد على غير المسلمين؟ وهل يبادرونهم بتحية «السلام عليكم»؟ إن ازدهار أدبيات الفتوى والإرشاد لَتَقَفَ شاهداً بليغاً على كَوْنِ البحث عن الهداية حتى في الأمور الصغيرة التافهة صار شغلاً شاغلاً لدى الكثيرين، وليس لدى المتشددین الإسلامويين فحسب. لكنَّ هناك مسلمون كُثُرٌ لا يعترفون بأن هذه المظاهر — التي يُطَلِّقون عليها الشكليات — تمثِّلُ جوهر دينهم.¹³

(٧) الثابت والمتغير

إن حقيقة المفهوم الذي يشترك فيه المسلمون كافةً، بأن القرآن نَزَلَ به الوحي في زمان محدد ومكان محدد، لَتعني أنه مصنَّفٌ في سياقٍ تاريخيٍّ. فهل يستتبع ذلك اعتباره أمراً

عارضًا؟ هذا سؤال مختلف تمامًا، ومن المرجح أن ترفضه غالبية المسلمين رفضًا باتًا. غير أن له سياقًا يرتبط به؛ ولهذا يواجه المسلمون نفس الإشكالية الأساسية التي يواجهها المسيحيون واليهود؛ ألا وهي صعوبة التوفيق بين أمرين: تصنيف الرسالة الموحاة في سياق تاريخي محدد لا يمكن الجدل فيه، وصلاحية الرسالة لكل زمان وكل مكان صلاحية غير قابلة للنقض، بصرف النظر عن التغيير الذي يكاد يكون تغيرًا جذريًا في ظروف الحياة وطرق التفكير والطموحات. لقد كان محمد عربيًا، من ساكني مكة والمدينة، أُبلِّغَ رسالة إلى معاصريه بلغة زمانهم من حيث إنها ناقشت تصورات وممارسات ووقائع تاريخية كانت مهمة بالنسبة لهم. ومن ذلك عادة وأد البنات التي أدانها القرآن؛ إذ بلغ رفض الآباء للبنات أن وجوههم كانت تسودُ حين يُبَلِّغُون بميلاد أنثى (كما في سورة النحل، الآيات: ٥٧-٥٩). وفي الوقت نفسه يتحدث القرآن بطبيعة الحال عن العلاقات بين الجنسين، والعبيد، والجواري؛ وهي أمور من الجليِّ ارتباطها بزمانها، إلا أن القرآن لم يُلغها.

كيف يمكن إذن لهذا النص، الذي من الممكن تصنيفه تاريخيًا والمصاغ باللغة العربية والموجه لجمهورٍ محدّد، أن يكون صالحًا لكل زمان وكل مكان؟ هناك طريقتان للتعامل مع هذه الإشكالية في الماضي وفي الحاضر؛ الأولى تتمثّل في محاولة تقليد المجتمع الأول في كل شيء بكل دقة ممكنة، ومحاولة التغيير بحسبه حتى لو كان الإنسان يعيش في عالم آخر. وكما جاهدت مجموعاتٌ مسيحيةٌ مُعيّنة من أجل إعادة إحياء المسيحية الأصلية، فكذلك حاول المسلمون استعادة روح السلف الصالح وبعثه للحياة من جديد. وفي الواقع وُجِدَت وتوجد مجموعات ترتدي لباسًا يتماشى مع معتقدتهم حول الطريقة التي كان يرتدي بها محمد لباسه، ويأكلون الطعام الذي يعتقدون أن محمدًا كان يتناوله، ولا يأكلون الأطعمة التي يفترضون أن محمدًا لم يأكل منها، أو كيما نسوق مثالًا يُستشهدُ به كثيرًا، فهُم لا يستعملون فرشاة الأسنان لأن محمدًا لم يكن لديه واحدة، وإنما يستعملون خُشبية صغيرة (مساوًا). وهم في حماسهم لتقليد هذه التفاصيل الدقيقة يطمحون إلى إعادة اكتساب روح المجتمع المبكر؛ ليساعدهم على إعادة العثور على العظمة والوحدة التي ميزت البدايات القوية للدين.

لكن دائمًا ما وُجِدَ نقادٌ لهذا التوجه الرجعي، لم يروا لِمَ ينبغي للمسلمين في جاكارتا أو القاهرة أو برلين التزيُّي بلباس أو تناول طعام كان محمد وصحبه (على نحو محتمل) قد تَزَيَّوْا به أو تناولوه. فالاتباع الصارم للقذوة النبوية لا بد أن يجزَّ وراءه نظامُ الرق، الذي من الثابت أن القرآن لا يشجّع عليه، لكنه تعامل معه بوصفه جزءًا من الواقع الذي

وَجِدَ من قبله. فمن وجهة النظر النقدية لن يأتي الحل بالاتباع الحرفي للنص، وإنما بمحاولة إدراك روح الرسالة الموحاة. إلا أن ذلك يقتضي درجةً معينةً من التجريد الذي قد يتخذ أشكالاً مختلفة.¹⁴

وتفيد إحدى المقاربات التي يمكن تتبعها — وبخاصة في السياق القانوني — أن القرآن يحوي العديدَ من التنظيمات المُفصلة، والعملية المرتبة للحياة اليومية، إلا أن الجوهر لا يكمن في هذه التنظيمات الملموسة، وإنما في المقاصد التي ترمي إليها والتي تستطيع أن تحتفظ بصلاحياتها حتى حين تتغير الظروف الإطارية. ومن هنا لا يتم تعطيل القاعدة القرآنية، وإنما يتم وضع ديناميتها محل الاختبار. وهنا قد يقتضي الأمر حتى تطبيقها بشكل مغاير من أجل الحفاظ على مقصدها الأصلي. والفقهاء يتحدثون هنا عمّا يُسمّى بـ «مقاصد الشريعة»؛ أي نهاياتها. ومنطق هذه الأقوال مُغرٍ لكنه يحوي مخاطر في الوقت نفسه؛ إذ يفتح بواباتٍ نحو مراجعات جذرية للفقهِ الموروث. علاوة على ذلك فهذه عملية تتسم بدرجة عالية من الانتقائية. والانتقائية هي أيضاً سمة من سمات دعاء التقليد الصارم لمحمد، الذين يدعون إلى استخدام المسواك لتنظيف الأسنان حقاً لكنهم في الحرب لا يدعون إلى استخدام القوس والسهم، وإنما إلى أحدث تقنيات الاتصال والتسليح. وليس سوى أقل القليل من التراثيين والمتأسلمين هم من يعزلون أنفسهم تماماً عن عالم الحياة الحديثة.

(٨) فتنة التعددية

إن كل هذه النقاشات تُحيل مرة أخرى إلى أهمية المرجعية الدينية؛ من في وسعه أن يحسم قراراً بأن طريقة معينة في قراءة القرآن أو في تطبيق الإسلام هي شرعية ومقبولة ومتوافقة مع الدين الإسلامي؟ لا يوجد في الإسلام كنيسة تقوم بدور المؤسسة المختصة بتقديم الخلاص أو التعليم مثل المؤسسة التي بناها المذهب الكاثوليكي، وإنما مجرد علماء دين وعلماء شريعة وشخصيات تتمتع بالكاريزما، يرون أنهم يقومون بدور المرجعية التي إما تستند إلى علم مُستقى من قراءة الكتب أو علم تقتصر أسراره على فئة مُعيّنة قد لا يستند بشكل أولي إلى معرفة الكتابة. فما زلنا إلى اليوم نجد صوفيين وأولياء، بل تمكّن بعضهم من توسيع نطاق شبكاتهم في ظل العولة بأكثر من أي وقت سبق. لكن لا يزال السؤال الكبير ملحاً، كيف يمكن اليوم التفاوض بشأن المرجعية الدينية؟ وأليس من المُجدي — خصوصاً على مستوى كل دولة على حدة — أن يوجد بها مؤسسات يكون

شغلها هو تنظيم المسألة؟ وقد بات الموضوع أكثر إلحاحًا في السنوات الماضية في الدول الأوروبية بما فيها جمهورية ألمانيا الاتحادية. لكن أيضًا المؤسسات المعترف بها تستطيع أن تلمّ شتات المتعدد وتنظمه، لكنها لن تقدر على إلغائه؛ إذ يتشارك المسلمون في قناعات مُعَيَّنة هي التي يرون أنها تُمثّل النواة الثابتة للإسلام. لكنهم متعددون في طرائق تفكيرهم وحياتهم. والتعددية هي إثراء، لكنها قد تكون مَدعاةً للتوتر المستمر على أكثر من صعيد.

الفصل الثاني

الدولة الإسلامية: رؤية ونقد

منذ سنوات والمراقب يواجه برؤى من مثل «البديل الإسلامي» الذي تمّ تطبيقه في بعض بلدان العالم الإسلامي؛ إذ تُمثّل إيران، أو السعودية، أو السودان، أو أفغانستان، أو باكستان النماذج الأبرز أو على الأقل الأكثر ذيوعًا. أما في بلدان أخرى مثل مصر، أو تركيا، أو اليمن، أو إندونيسيا فتمثّل هذه الرؤى على الأقل موضوعًا للجدل السياسي الداخلي. وهي تستحقّ الالتفات من وجهة النظر العلمية أو السياسية الاجتماعية، وهذا الالتفات هو ما حصلت عليه. إلا أن النقاشات الجادة حول مفاهيم الدولة والحكومة الإسلامية المعاصرة — المنبنية على المعرفة العميقة بالتراث الفكري الإسلامي السياسي، وبالمؤسسات والممارسات السياسية في المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية — جدّ نادرة. وفي الصفحات التالية ستكون النصوص مركز اهتمامنا، وليس الممارسة الإسلامية (الإسلامية) المرتبطة بها التي يأتي بها اللاعبون الفاعلون الإسلاميون في سياقات مختلفة (التي تتطلب بالضرورة معالجة نقدية مركّزة، حين يقتضي الأمر تحليل لاعبين فاعلين محددين أو مؤسسات أو هياكل وتقييم أدائها). وليس مدار الأمر في ذلك — على الأقل ليس في المقام الأول — هو السؤال الذي يُطرح كثيرًا ويُناقش من جوانب متناقضة، عن الإسلام أو الإسلام السياسي، الذي هو مختلف عنه بصورة بيّنة، وقابلية توفيقه مع الديمقراطية،¹ وهل يمكن وهل يجب إدخال الإسلاميين في العمليات الديمقراطية.² أيضًا ليس مدار الحديث هو تبيان قيمة وقوة نظريات عمليات التحول الديمقراطي وتوجهها الذي يبتعد صراحة عن الدين أو لا يرتبط به إلا لِمَا. الهدف هنا هو استخلاص بعض سمات «الدولة الإسلامية» كما يرسم صورتها بعضُ المنظرين واللاعبين الفاعلين المعاصرين.

إن مَنْ يشتغل بالموضوعات الإسلامية يجد نفسه مُعَرَّضًا لَكُمْ من التناقضات الحادة المُحَمَّلة بالمشاعر، ولخِطٍ كبيرٍ بين المصطلحات. لكن، وبدون شروح متعمقة في تاريخ المصطلحات، يمكن القطع بأن النماذج المطروحة للدولة الإسلامية تُفترض وجود مفاهيم أكثر شمولاً مثل «الحكم الرشيد»؛ ولذلك فإن الحديث عن مصطلح «الدولة» لهُوَ محض اجتزاء من كلِّ. والحديث هنا يدور حول الدولة «الإسلامية» ما دام مصممو هذه النماذج يريدون تمييزها بالخصيصة الإسلامية، دون أن يستفيضوا دوماً في مناقشة إن كانوا حقاً يريدون التعامل مع هذا الطموح بما يقتضيه من سعيٍّ، فثمة معايير ينبغي أولاً وضْعُها بوضوح (لكنهم بهذه الطريقة يتجنبون فرضيات يمكن أن تكون أساسية ولازمة)، فالنماذج ذات الخصوصية الإسلامية يُعَدُّها عادة مؤلفون إسلاميون يختارون «الإسلام» كنقطة ارتكاز تدور حولها أفكارهم وأفعالهم الاجتماعية السياسية؛ أي إنهم يفهمونه كأيديولوجية سياسية ويستخدمونه على هذا النحو حتى مع نفورهم من مصطلح الأيديولوجية باعتبارها تتعارض مع الإسلام.

ويعزف الإسلاميون (الذين يلعب الأصوليون منهم بحسب المصطلح المُستخدَم من بلد لآخر دوراً مهماً بينهم لكنه ليس الدور الرئيسي المهيمن على كل المناحي)³ النعمة الأعلى في النقاشات بين المسلمين بعضهم وبعض حول العلاقة المناسبة بين الدين والسياسة والقانون منذ سنوات. فَمِنْ موريتانيا وحتى ماليزيا يؤثر هؤلاء في الحياة الاجتماعية وفي النظم القانونية والدستورية لمجتمعاتهم؛ إذ منهم أكاديميون ومفكرون وأطباء ومحامون ومعلمون وأصحاب شركات ومدبرون. والإسلاموية تشكّل اليوم في معظم البلدان المسلمة تياراً عريضاً يأتي من وسط المجتمع ولا يقتصر بأي حال على شباب معزول معدوم الفرص ومُحْبَط. فالإسلاموية ليست ببساطة نتاج الفقر والتخلف بحيث يمكن التغلب عليها في المدى القريب أو البعيد بتطبيق سياسة اجتماعية واقتصادية معقولة. وبالمناسبة تجدر الإشارة إلى أنه ليس من السهل دائماً تحديد الفروق الداخلية؛ ذلك أن المواقف الإسلامية لا تقتصر فقط على دوائر المعارضة؛ إذ ليس من النادر أن نجدها ممثلة داخل المؤسسات الدينية وأحياناً السياسية. وبالرغم من وجود مجموعات مسلحة داخل هذا التيار العريض تخوض حرباً مقدسة (جهاداً) ضد أعداء الإسلام أو تريد أن تخوضها، لكنَّ الغالبية تتبع استراتيجية خالية من العنف، لا تعتمد على الكفاح المسلح،⁴ بل تقوم على الإقناع والعمل المجتمعي (نشاط التبشير يُطَلَق عليه بالعربية «الدعوة»).

(١) الإصلاح الإسلامي والهيمنة الغربية

إن حركة الإصلاح الإسلامي التي خرج منها الإسلاميون المعاصرون لها تاريخ لا يقل عن المائة عام. وطبقاً لذلك فهي متعددة الطبقات ومتعددة الأشكال. فالذي شغلها ويشغلها في المقام الأول هو الإصلاح الأخلاقي للفرد، وللجماعة، وللمجتمع. يشغلها العدالة الاجتماعية (وهو شاغل اشتهر بصعوبة تحديد مفهومه)، كما يشغلها وحدة وتوحيد الجماعة المسلمة (الأمة) التي اتَّسَمَتْ بالتعدد منذ نشأتها المبكرة ولا تزال تتشعب من جديد. ولقد كان الإصلاح من خلال التربية — ولا يزال — شاغلاً أساسياً لدى النشطاء والمُنظِّرين الإسلاميين في العصر الحديث. وهذا ينطبق تحديداً على الحداثة الهندية في القرن التاسع عشر وعلى الإسلام الإصلاحي العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والذي عُرِفَ باسم السلفية، وبالمناسبة فإن كلا الاتجاهين انبثق من تيار الأغلبية السنية (ولنقرّرُ بدايةً أن السلفية التاريخية لا تتطابق مع التيار الذي يحمل الاسم نفسه، ويمثل تياراً متطرفاً نسبياً، أو هو على كل حال تيار إسلامي متشدد ومحافظ بدأ يتشكّل منذ ثمانينيات القرن المنصرم).⁵ أما محاولات الإصلاح في الإثني عشرية الشيعية في إيران وفي المجتمعات الشيعية في البلدان العربية، تحديداً في لبنان والعراق والصفة الشرقية من شبه الجزيرة العربية؛ فقد حَمَلَتْ ملامح خاصة.⁶ وبهذا يمكن القول إن الإصلاح الإسلامي نشأ على نحو ما في ظل الكولونيالية والكولونيالية الجديدة (الحركات الاستعمارية) وبسبب الهيمنة الغربية. وحين نقول «في ظل» و«بسبب»، فإننا نستدعي إلى التفكير سياقاً محدداً نقوم بتحليله، لكننا لا نقصد وضع المتقابلات موضع الحتمية القطعية التي قد تُظهر أن الأطروحات الإسلامية ما هي إلا ردُّ فعلٍ وصورٌ مقابلة للنماذج الغربية.

إن كل حركة إصلاحية تهدف إلى تحسين الفرد والجماعة والمجتمع لها بُعد سياسي، حتى لو لم يكن مفهومها عن نفسها أنها حركة سياسية أو كانت تتجنب المسرح السياسي. وهذا ينطبق بصورة أكبر في إطار الوقوع تحت الاستعمار؛ حيث يتخذ الدفاع عن الهوية الإسلامية والمصالح الإسلامية ملامح مصادرة للاحتلال، ويبرز المصلحون الإسلاميون بوصفهم المنافحين عنها (حتى لو لم يقوموا بهذا الدور بالضرورة، أو حتى لو ثبت تواطؤهم مع قوى الاستعمار كما حدث مع بعض النشطاء الإسلاميين وبعض الحركات). ويمكن التعرف على البعد السياسي بأوضح ما يكون لدى حركات الإصلاح الإسلامية في الشرق الأدنى منذ ثلاثينيات القرن العشرين والتي لهذا السبب يُختَصَر

تعريفها منذ ذلك الوقت تحت مسمى «الإسلام السياسي». ويظهر ذلك بدرجة أقل لدى الجماعات الأخوية الصوفية (إن تعبير «التصوف» لا يسعفنا دائماً لإدراك دورها المجتمعي وممارساتها الدينية بشكل مناسب)،⁷ ولدى حركات التدين التي نشأت في الهند مثل «جماعات التبليغ» التي تنفي بحسم الصفة السياسية عن نفسها (وإن كان هذا لا يستبعد بطبيعة الحال تأثيرها السياسي).⁸ أما الممثل للإسلام السياسي الذي نشأ في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، فهو جماعة الإخوان المسلمين بمصر التي أنشئت عام ١٩٢٨، والتي لم يقتصر تأثير أيديولوجياتها وممارساتها منذ نشأتها المبكرة على مصر فحسب، وإنما ذاعت خارجها في العالم السُّني كله.

ولقد تبعت الشيعة الإثنا عشرية في إيران وبعض البلدان العربية، وفي مقدمتها لبنان، إيقاعها الخاص. وفي إيران اشتهر علماء الشيعة الدينيون بانخراطهم في مقاومة مؤثرات الهيمنة البريطانية والروسية؛ فثورة الدستور عام ١٩٠٥ حتى ١٩١١ كانت ثورة سياسية واضحة. ويستلفت النظر نقص الارتباطات العرضية التي قد ترجع بعض أسبابه إلى حواجز اللغة (وإن كان هذا ينطبق بوضوح على المصلحين العرب فقط؛ لأن العلماء الإيرانيين كانوا ولا يزالون متمكنين من اللغة العربية)، لكن الجزء الأكبر لهذا النقص مرجعه ذلك الاختلاف الذي يظهر بأبرز ما يكون في المجال السياسي خصوصاً، ونعني به الاختلاف بين عقيدتي نظام الخلافة السنية ونظام الإمامة الشيعية الإثني عشرية. لقد وصل الإسلام السني إلى صياغات متدرجة فيما يختص بمفهوم الدولة في تلك البلدان التي دخلت جدالات فكرية مع الغرب؛ في مصر حيث كان للإخوان المسلمين أكبر الأثر: حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، وسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦)، وعبد القادر عودة (المتوفى عام ١٩٥٤)؛ وفي الهند (وفي باكستان أيضاً بعد ١٩٤٧)، حيث نذكر أبا الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، ومحمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢). كما لا يمكن التقليل من الدور الذي لعبه العالم الهندي أبو الحسن علي الحسيني الندوي (١٩١٤-١٩٩٩) بوصفه مترجماً ووسيطاً، والذي لا يمكن نسبه ببساطة إلى الإسلام السياسي.⁹

لقد أرسلت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ موجات صدمة إلى العالم الإسلامي كله، وكان لها تأثيرها المشجع على الحركات الإسلامية، سواء كانت شيعية أم سنية. لكن ظلت تعاليم آية الله الخميني (١٩٠٢-١٩٨٩) محلّ جدال حتى بين علماء الدين والمفكرين الإيرانيين،¹⁰ رغم أنها تدور حول القيادة السياسية، حتى لو لم يُقَلَّ إن الحكم بيد علماء الشريعة الأكفاء (ولاية الفقيه)، ورغم تقدّمها لتُمثّل الأساس الذي

يقوم عليه الدستور الإيراني. كما لم تجد لها صدًى مؤيداً بين المسلمين السنة، وإنما تم رفضها بوضوح باعتبار أنها ذات خصوصية شيعية، وأنه لا يمكن التوفيق بينها وبين التراث السني. ولا يمكن التقليل من أهمية الشبكة الإسلامية المسلحة (القاعدة)، لا في مدى قوتها التفجيرية ولا في تأثيرها العريض، لكنها لم تسهم بشيء في صياغة مفهوم الدولة الإسلامية. ومن الراجح أنه قد تشكّل اتجاه جديد ناتج عن النقاشات حول العنف الإسلامي الشرعي وما يستند إليه من آيات في القرآن، هذا الاتجاه الذي يُسمّى الحركة «الوسطية» أو «الوسطية الجديدة» يدعو له علماء معروفون مثل يوسف القرضاوي (المولود عام ١٩٢٦) وغيره من مفكرين سياسيين ونشطاء في بلدان مختلفة تمام الاختلاف مثل: مصر، والأردن، والمملكة السعودية.¹¹

إن الإسلام السياسي — كما يريد هذا العرض المقتضب أن يبيّن — ديناميكي ومتحول؛ ولذلك فمن المطروح العودة إلى استخدام منهج لا تاريخي للنظر في الإسلام، أو حتى فقط في الإسلام السياسي. وهي النظرة التي هاجمها بقوة إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣) الذي دَرَسَ علوم الأدب في أمريكا تحت عنوان الاستشراق (عنوان الكتاب الذي نُشِرَ عام ١٩٧٨ وتجاوز تأثيره البالغ دائرة المتخصصين)، لكن هذا التعميم الذي نقابله حتى في كثيرٍ من المجالات التي يُعتد بجديتها ويحيل إلى بعض آيات القرآن، يسلب المسلمين والمسلمات في حالاتٍ ليست نادرة قدرتهم على الاندماج في نظام حديث يقيم دولة القانون. وهذا ما ينبغي معارضته بكل قوة. فمع كل التبسيط الذي تقتضيه النظرة العامة لا ينبغي تجاهل قدرة اللاعبين الفاعلين الإسلاميين (الإسلاميين) على التعلم وما ينتج عنه من تعديل، بل ومراجعات، لبعض الفرضيات واتساع نطاق التأويل.¹² وهذا يتحقق في أحسن صورة حين ترتبط المقولات فكرياً ولغوياً بكل الصياغات الممكنة لها.

(٢) بُنَيَات الدولة الإسلامية

إن النماذج الحديثة العربية السُنِّيَّة عن الدولة الإسلامية أو الحكم الإسلامي لَتَشِي بارتباطها الوثيق مع المفاهيم الإسلامية التي طَوَّرَهَا مُنظِّرون مثل أبي الأعلى المودودي ومحمد أسد أولاً في شبه القارة الهندية. وفي مقابل ذلك تَبْرز حقيقة أنه على الرغم من وجود اتصالات شخصية ومؤسسية مع المفكرين الإسلاميين من تركيا، فإنهم لم يُستقبلوا في البلدان الناطقة باللغة العربية إلا نادراً، وهو ما ينطبق أيضاً على المفكرين الإسلاميين من إندونيسيا أو ماليزيا. إنها المركزية العربية التي تنعكس أيضاً في الصورة

التاريخية المتداولة عن الإسلاميين العرب (وهي المسألة التي استدعاها مستشرقو الغرب في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بشكل مُلحّ) التي تربط «اضمحلال» الإسلام بتقدّم الفُرس والأتراك والمغول، ولا تزال حيةً اليومَ كما كانت بالأمس. والحركة الإسلامية في مصر تُقدّم مادة ثرية تستحقُّ التأمل، خصوصاً جماعة الإخوان المسلمين؛ إذ إن تصوراتهم وتحولاتهم التي لا يمكن تجاهلها قد تمّ توثيقها بشكل مكثّف نوعاً ما.¹³ وهي المادة التي تتشكّل من كتابات حسن البنا وسيد قطب أو عبد القادر عودة وبعض كتابات النشطاء الأقل شهرة، وحتى الأوراق الاستراتيجية وبرامج الانتخابات المعبرة عما يُسمّى الإخوان المسلمين الجدد الذين تشكّلوا منذ الثمانينيات من القرن الماضي. وقد حاز الاهتمام ليس فقط ممثلي الجماعات المحظورة المسلحة، وإنما أيضاً ممثلي الوسطية الجديدة التي لم يتمّ إقرار شرعيتها حتى إسقاط نظام مبارك عام ٢٠١١ مثل حزب الوسط. إن الاتهام الذي طالما وُجّه للإسلاميين (عن حق) بانعدام وجود ملامح محددة لهم — واعتمادهم على نداءات شعبية تُطالب بالتحول الأخلاقي وأن هذه الدعوة ينبغي أن تنتشر في المجتمع بدلاً من تقديم برامج تقترب من الواقع وتناسبه — نقول هذا الاتهام لن يتناسب مع الوضع الراهن، خصوصاً لو ظلّت كثيرٌ من النقاط معلقةً في دائرة المايين بين. لقد تحرّك الإسلاميون منذ الثمانينيات في إطار الشرعية المنقوصة، ولم يتمكنوا من ممارسة المسؤولية السياسية حتى على مستوى الدوائر المحلية؛ ولهذا فإن تصوراتهم اتخذت سمة المسودات والمطالبات، وتجنّبت لهذه الأسباب الخوصّ في النقاط الجدلية أو أن تقدّم لها تحديدات دقيقة. وخلافاً لحال الحركة الإسلامية في الأردن وفي اليمن، لا يمكن أن نقيس مصداقيتها التي تُناقش كثيراً على مقياس التطبيق بصورة مقنعة.

إن الفرضية الجوهرية، وفي ذات الوقت المُقدّمة التي ينطلق منها الإسلاميون عبر القرون، تُفيد بأن الإسلام نظام شامل يرتكز على الإرشادات الإلهية — التي أُثبتت في القرآن وفي السنة النبوية — وهو ينظّم حياة الفرد المؤمن مثلما يُرشد النظام الاجتماعي. وهذا يستتبع بالضرورة أن يكون الإسلام سياسياً؛ فالإيمان الصحيح لا بد أن يُترجم إلى السلوك المتديّن، إن أراد المسلمون والمسلمات أن يكونوا كما يقول القرآن شهداء على دينهم (وأشيرُ هنا إلى أهمية الحقل الدلالي المشتق من الفعل «شهد»؛ الذي يتسع ليشمل الإدلاء بشهادة، والنطق بالشهادتين، بل وحتى الاستشهاد).¹⁴ فالإسلام دين بمعنى أنه يربط المؤمنين بالله وفي نفس الوقت — على الأقل من وجهة نظر الإسلاميين — يحدّد

سلوكهم في العالم. ومن هذا يتضح أن ترجمة كلمة «دين» العربية في الكتابات الناطقة بالإنجليزية إلى «طريقة الإسلام في الحياة» لم تكن بلا مبرر.

إن فرضية الطبيعة الشاملة للإسلام لتحتوي معاني متعددة، اختلفت أفهام الناظرين فيها، سواء أكانوا من داخل العالم الإسلامي أو من خارجه. وبالنظر إلى الخبرة الأوروبية على وجه الخصوص يمكن افتراض كم هو مُغرِّ الدفَع بمفهوم شموليٍّ إلى المقدمة، بكل ما توحي به مصطلحاته من إحياءات إيجابية في السياق الأوروبي. وعلى خلفية كولونيالية — وقد تمَّ تطوير التصورات الخاصة بـ «النظام الإسلامي» على مثل هذه الخلفية — يجدر أيضًا إبراز عنصر الاستحقاق والتمكين؛ حيث يعتقد المسلمون بفعل انتمائهم للدين الإسلامي أنه من حقهم، بل من مسئوليتهم، أن يشتركوا في القرار السياسي، وهو الأمر الذي ترفضه قوى الاستعمار بدعوى تخلفهم. وعلاوة على هذا تكتسب لحظة الاستحقاق والتمكين خارج السياق الكولونيالي وفي إطار الحكم المستبد وزنًا كبيرًا؛ فالإسلاميون لا يتخلَّون عن حقهم في المشاركة السياسية، بل وإصدار القرار السياسي؛ استدعاءً لما كلَّفهم به الله ورسوله. وتوجُّههم هذا هو أحد أسباب الجاذبية التي يتمتعون بها في مجتمعاتهم التي تتبَّع الغربَ اتباعًا أعمى في مناحٍ متعددة.

ومفاهيم الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي ما هي إلا مسودات مضادة، تشكَّل خطابًا مضادًا. إنه خطاب يرتكز على إرادة العودة إلى الميراث الثقافي الخاص، والذي يتم مساواته بالإسلام على نحو يفسح المجال لإشكالياتٍ عدة: الإسلام بوصفه دينًا، الإسلام بوصفه ثقافةً وحضارةً ينتمي لها أيضًا غير المسلمين (وبالمناسبة فقد أسهموا فيها بشكل كبير). فمصطلح «المجتمعات ذات الطابع الإسلامي» المتداول في الدوائر التخصصية الناطقة بالألمانية يراعي حقيقة أن الثقافة الإسلامية لا تحوي فقط المسلمين ولا يشكِّلها المسلمون وحدهم. أما المصطلح الإنجليزي «التأسلم» الذي صكَّه عالم التاريخ الإسلامي مارشال هودجسون عام ١٩٦٨ للتفريق بين الانتماء الديني والانتماء الثقافي فلم يلقَ رواجًا.¹⁵ وعلى كل حال، فإن مفاهيم الدولة الإسلامية تُمثِّل جزءًا من خطاب الهوية والأصالة، الذي يشكِّل بصورة ظاهرة المناخ الثقافي والسياسي، خصوصًا في المرحلة الراهنة من العولمة (التي بدورها لا تُمثِّل مرحلتها الأولى).¹⁶

يشترط الخطاب المضادُّ التحدي من قِبَل الغرب والتمايز عنه، حتى لو لم يُعبَّر ممثلو الخطاب عن ذلك صراحة؛ إذ مما يلفت النظر حال قراءة المسودات كيف أنها صيغت بقوة لتبدو «مضادة» للنماذج الأخرى، وكيف يُجادل بها مؤلفوها بشكلٍ حادٍّ.

ف «الغرب» ومقلِّدوه الحقيقيون أو المفترضون في المجتمعات الإسلامية يشكِّلون قطب المرجعية وقطب التضاد في الخطاب الإسلامي، وبكثيرٍ من المبالغة نقول إن الخطاب الإسلامي يتمحور حول الصورة العدائية للعلمانية والعلمانيين.¹⁷ وفي هذه الإحالة المستمرة، سواء كانت إيجابية أم سلبية، صريحة أم مضمرة، فإنها تكشف السيميترية في الخطاب المهيمن الذي يميِّز العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي منذ قرون، علمًا بأن في استخدام هذه الثنائيات تبسيطًا، لا يَنْبني بحال على ترسيمٍ لحدودٍ جغرافيةٍ، لكن قد يجوز استخدامها في هذا الموضوع.

ولا يمكن فهم التيار الإسلامي (الإسلاموي) في القرنين العشرين والحادي والعشرين — وهو يختلف هنا عن مساعي الإصلاح الإسلامية في القرن الثامن عشر، وإن تَبَنَّت تشابُهات بينهما في مواضع أخرى — بدون مناقشة موضوع هيمنة الغرب وسيطرته؛ فالنقاشات تتضمَّن إلى جانب المقاومة، والدفاع، والتبرير، والهجوم، أيضًا تَبَنِّي مؤسسات مركزية، وإجراءات، وأفكار اتخذت أشكالًا مختلفة لكنها تطورت في الغرب أولًا. إن عملية التبادل هذه أمر مفروغ منه، وعلى نفس هذا المنوال يمكن إثبات أن مفاهيم ما قبل الحداثة، مثل المَلَكِيَّة، تطوَّرت في الغرب أولًا.¹⁸

وبالنظر إلى الحاضر يَبْز التناقض العميق في علاقة كثيرٍ من المسلمين وكثيرٍ من الإسلاميين بالغرب؛ فالصياغات الحديثة للنشاط الدعوي تشير إلى تماثلات واضحة مع الإرساليات المسيحية التي كانت تقدِّم مزيجًا من التعليم، والعمل الخيري، والتبشير. وليس ثمة فروقات كبيرة بين الفضائل الإسلامية الحديثة ومثيلاتها التي تتبناها الطبقات الوسطى المسيحية أو اليهودية في المجتمعات الأوروبية أو الأمريكية. أما المفاهيم الحديثة في الزواج الإسلامي بكل ما تقوم به من إعلاءٍ مثاليٍّ للأسرة النووية باعتبارها الخلية الجوهرية للدولة، فتحمَّل بعضًا من ملامح العصر الفيكتوري. ويتوقَّف إثمار تلك التماثلات التي لا يمكن نُكران إحالاتها الغربية على مدى تقبُّلها أو إنكارها أو حتى محاربتها في الجانب الإسلامي. وفي هذا الصدد أيضًا فإن التيار الإسلاموي لا يبدو موحَّدًا رغم أنه قد يبدو كذلك للوهلة الأولى.

وبشكلٍ أساسي فإن كل مفاهيم الدولة الإسلامية اليوم بكل مكوناتها، وتحديدها تلك التي تتسم بطابع الحداثة، يُعاد ربطها بـ «الميراث» الديني الثقافي الخاص؛ بما يعني إعادة ربطها بآيات القرآن والسنة أو بالأحداث التي وقعت في صدر الإسلام. وتستحقُّ «الكيفية» التي تتحقق بها هذه العملية اهتمامًا خاصًا (هل يتم ذلك من خلال

التمسك بحرفية الكلم وأسباب النزول، أم بالعودة إلى الأهداف والقيم والمبادئ العليا للإسلام؟) وعادةً ما يكون الهدفُ هو إيجادَ مسوغاتٍ لوجود المكونات الحديثة بجعلها متناغمةً مع الميراث الإسلامي. وليس من النادر أن يرتبط ذلك بالادّعاء بأن هذه الأفكار الخلفية أو الإجراءات أو المؤسسات ليست جديدة بحال، وأنها قد تطورت في الغرب، وأنها تُمَحَّصُ بعنايةٍ ليعاد تركيبها داخل نظام إسلامي أصيل؛ وإنما هي في أصلها إسلاميةٌ وإن أوروبا هي التي أخذتها عن المسلمين في قرون سابقة ثم تربّحت من ادّعاء أنها أوروبية-مسيحية-غربية أصيلة (ويتم هنا الإشارة مثلاً إلى العقد الاجتماعي أو إلى مؤسسة الدستور). وهذه الحُجج لا تنكر عملية التبادل وإنما تعكس اتجاهها.

وأى دراسة لغوية تفصيلية تريد أن تُفِي بمقتضيات تحليل الخطاب يمكن أن تُكشِفَ أن ما يميز الخطاب الإسلامي المعاصر هو ذلك التجاورُ الملحوظ بين المصطلحات الإسلامية الكلاسيكية الثابتة والمصطلحات المأخوذة بوضوح عن السياق الغربي الحديث.¹⁹ ويتضح هذا على نحوٍ خاصٍّ في سياق تعريفات الشأن العام (ما المقصود بالشعب؟ هل هي جماعة المسلمين، أم جماعة الناس والمواطنين التي تعيش على أرض إسلامية؟) ما وظيفة وكفاءات رأس الدولة (إمام، أم خليفة، أم ملك، أم رئيس)؟ وما جوانب المشاركة والمسئولية لمواطني الدولة؟ إن وظيفة إضفاء الشرعية من خلال العودة المستمرة لنصوص القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي الأول في إطار سياسة الهوية الراهنة لَهِي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إثبات تفصيلاتها.

وعلى هذه الخلفية يمكن أن تقتصر النظرة إلى الرؤى المعاصرة للدولة الإسلامية على بعض النقاط. لكننا نبدأ بتوضيح فرضيةٍ (يناقضها كثيرٌ من الإسلاميين، رغم أنه من الواضح أنهم لا يغترفون من مَعِين القرآن والسنة فحسب) مفادها أن القرآن قد احتوى عدة إشارات للسلوك «القيوم» ولبادئ النظام «العادل»، لكنه لم يقدِّم مفهوماً شاملاً للعلاقة بين الفرد والدولة والمجتمع، كما أنه لا يفرض على المسلمين شكلاً محدداً من أشكال الدولة. وعلى العكس من قناعة كثيرٍ من مسلمي اليوم ومن ادعاء بعض الدول، مثل السعودية، فإن القرآن لا يمكن لذلك أن يُستخدَم بوصفه «دستوراً» للدولة الإسلامية. وعلى صعيد أكبر يَسْرِي هذا أيضاً على السنّة التي يشتقون منها شعارات سياسية وقواعد سلوكية، لكن لا يمكن أن تُشتق منها ما يفهمه الناس اليوم تحت مسمى الدستور. وجديراً بالذكر أنه أيضاً لا توجد نظرية سياسية إسلامية موحدة فضلاً عن أن تكون مُلزِمة.²⁰

وتدور قواعد الحكم الإسلامي التي وَضَعَهَا المنظِّرون السُّنِّيون في العصر الوسيط، والتي لا تزال تُستدعى إلى اليوم في أعمال مهمة، حول قطبين: الشريعة من جانب، وشخص الخليفة أو الإمام من جانب آخر. وصحيح أن الحاكم قد يكون «ظِلَّ الله على الأرض»، وأن يدعى امتلاكه منةً إلهيةً من نوع خاص، أيضًا كانت هيمنته السيادية وفق القواعد الكلاسيكية مُطلَّقة، لكن كان بوسعه تفويض شخصيات مختلفة فيها (مثلًا الوزراء). إلا أن الخليفة كان شأنه شأن أي مسلم خاضعًا للقانون الإلهي، للشريعة، والشريعة هي التي يتولَّى تأويلها علماء الدين والقانون الذين يحملون «ميراث النبوة». وكان واجب الخليفة هو أن يقوم بتطبيق الشريعة في نطاق حكمه. ولهذا الغرض كان له كفاءات واسعة في تنظيم القضاء، لكنه لم يكن يملك — على الأقل نظريًا — سلطات تشريعية؛ فهذه السلطات لله وحده.

ومن هنا تم تناول العلاقة المتوترة بين المرجعية الدينية والسلطة السياسية التي وَسَمَتِ التاريخ الإسلامي كما وَسَمَتِ الأوروبي. ولكن بالطبع، بحسب الصيغ والترتيبات الخاصة بكل مجتمع، فمؤسسة الكنيسة لم ولا توجد في الإسلام السُّنِّي، وأيضًا في الإسلام الشيعي من الممكن القول بوجود هيئة من رجال الدين، لكن لا يمكن الحديث عن كنيسة بمنزلة مؤسسة مانحة للتعليم والخلص. وبالضرورة فإن عمليات العَلْمَنَة التي مرَّتْ بها أيضًا المجتمعات الإسلامية سارت وفق نماذج تخصُّها.

أما مؤسسات التمثيل السياسي وتشكيل الإرادة، مثل الأحزاب والهيئات والبرلمان، فظَلَّتْ بلا أهمية على مستوى النظرية والتطبيق، ولم يظهر نظامٌ إقطاعيٌّ إلا في أماكن قليلة محدودة. إلا أن الدور الأهم لِعِبَتِهِ المجموعات القادرة على الصراع؛ مثل: القبائل، والوحدات العسكرية، والنخب الحضرية، وأيضًا علماء الدين والقانون. وفي المجلل لا نُحْطِىْ إِنْ قَلْنَا — بالإحالة إلى ماكس فيبر — إِنْ الإمبراطوريات والإمارات الإسلامية في عصر ما قبل الحداثة اتَّسَمَتْ بتطبيق نظام التوريث أو نظام التوريث البيروقراطي. إلا أن هذا لا يُفيدنا كثيرًا في معرفة تشكيلها المادي أو صيغتها المموسة ومحدداتها المعيارية.

وبسبب الارتباط الأشمل بالأمر الإلهي الذي يَخضع له الجميع بحسب عقيدة الإسلام — حكامًا ومحكومين — تم وَصْفُ الإسلام بطرائق مختلفة لكونه يمثل «لاهوتية مركزية» أو نوموكراتية، وهو أمر يستتبع عواقب بعيدة الأثر في تأسيس حقوق وواجبات المواطنة والسياسة؛ ففكرة سيادة الشعب لن يكون لها محل لو اعتمدنا التفسير المتشدد.

فالسيادة لله وحده الذي حدّد قيم حياة البشر ومعاييرها وقوانينها، وجعلها مُلزمة لهم في كل زمان، ولا يمكن لأي حاكم ولا لأي أغلبية برلمانية أن تمسّها أو تلغيها. وهنا يأتي المصطلح الحديث الذي استعمله المودودي وبعده سيد قطب وتم استقباله بعد مقاومات أولية؛ ألا وهو الحاكمية، التي تعطي لله صفة السيادة وليس صفة رأس الدولة السياسي للأمة المسلمة. إلا أن التأسيس المعياري للحقوق والواجبات لا يُطعننا بالضرورة على فحواها. وبشكل أساسي تبقى إمكانية إدراج عناصر نظام حديث (ولا يعني هذا فقط عناصر نظام ديمقراطي ودولة قانون) تحت مظلة هذا السياق التأسيسي الديني.

(٢-١) الدولة الإسلامية بوصفها دولة قانون مؤسّسة على الشريعة

فالشريعة في جوهرها هي أمر الله؛ أي إنها قانون إلهي، وذلك ليس حسب المفهوم الإسلامي (الإسلاموي) فقط؛ ومن ثمّ هي معصومة من تدخّل المرجعيات الأرضية فيها بغضّ النظر عن الطريقة التي يبررون بها هذا التدخّل. وبالأساس لا تقول التصورات الغربية عن القانون الطبيعي والقانون الإنساني شيئاً مخالفاً؛ فصحيح أن هذه القوانين ارتبطت، باعتبارها فكرةً معترفاً بها، بسياق تاريخي، إلا أنها لا تزال نافذة بوصفها لا تمسّ وعالمية الصلاحية. وبهذا يحتل السؤال حول الشريعة محل المركز في المفاهيم الإسلامية (الإسلاموية) عن الدولة والإدارة في الدولة الإسلامية (الإسلاموية)، حتى إن لم تتم مناقشة هذه الإشكالية عادة بصورة تفصيلية، مكتفين بالإيحاء بأنّ سمّت وشكل الشريعة يُستدل عليه تلقائياً من القرآن والسنة. وحسب الفهم السائد؛ أي لدى المسلمين لا الإسلامويين وحدهم، تشمل الشريعة الأخلاق والأخلاقيات والحقوق، وهي — طالما يطبّقها الحاكم الإسلامي تحت مراقبة من الجماعة المسلمة والمرجعيات ذات الكفاءة — تضمّن القانون والنظام في المجتمع الإسلامي؛ ومن ثمّ فإن الدولة المؤسّسة على الشريعة هي أيضاً دولة قانون بصورة أساسية، ما لم يتم إعادة تأويل الشريعة من أساسها، حتى لو لم تكن دولة قانون وفق الفهم الغربي الحديث.²¹

تبدأ كل المحاولات العملية بـ «تطبيق» الشريعة في نطاقات محددة، لكن الأساسي فيها كلها هو التفرقة بين الجوانب أو الأبعاد المتعددة: الأوامر المرتبطة بالحقوق في القرآن والسنة، وتأويلها من قبل علماء الدين والقانون الأكفاء، وتحويلها إلى قانون إيجابي، وكيف يتم تقنينها على قاعدة الواقع. وبالفعل، صُنفت أعداد وفيرة من المعالجات القضائية والكتب الدراسية في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي. وبالتدرّج تشكّلت

المذاهب الفقهية بمنهجياتها ومصطلحاتها الخاصة، والتي استطاعت أن تقدّم حلولاً مختلفة للمسائل المتخصصة.²² ومنذ القرن التاسع عشر فصاعدًا بدأ تقنين الشريعة، بالأحرى الفقه المشتق منها، على قاعدة المادة المكتوبة الوفيرة الموروثة. ولقد بدأت هذه العملية في الإمبراطورية العثمانية؛ حيث نشأ التقنين تحت التأثير الغربي، بل والضغط الغربي، رغم أن تنفيذه تم بواسطة النخبة المحلية لا بواسطة سلطة الاحتلال. إن القداسة التي أُضفيت على الكتابات داخل بعض المذاهب، وتطبيق القانون من قبل القضاة المسلمين، والتقنين الحديث، لأمور تستند إلى اختيار وتقييم أدلة نصية من القرآن والسنة، وهي عملية رُوِعَتْ فيها باستمرار المبادئ والإجراءات والمؤسسات الجديدة. وهذه حقيقة حَبَّتْها الأصوات المعاصرة المناهية بـ «تطبيق الشريعة» لإيمانهم بأنها المخلص الشامل والوحيد من كل السُّوءات والأحوال الاجتماعية المزرية، وقناعتهم أن ذلك قد يسهم في توحيد الأمة المسلمة، وهذا يعني ببساطة أنهم لا يُقدِّرون التعقيد، ولا يُقدِّرون في الوقت نفسه الثراء، الذي يحويه تراثهم حق قدره.

ومن أهم الأصوات في النقاش المعاصر الدائر حول الدولة والقانون والأخلاقيات تلك الأصوات الرامية إلى «المبادئ العامة» للإسلام (المعروفة كذلك تحت مسمى غايات أو مقاصد الشريعة) وتعريف هذه المبادئ العامة على أنها قيم أساسية، وذلك بدلاً من تفسيرات القرآن والسنة الحرفية المحدودة القائمة على الفتوى.²³ وهذه الأصوات لا تمثّل فقط بعض المفكرين الذين يصنفهم الغرب على أنهم تقدّميون، وإنما أيضاً حكومات ومحكم الدولة وعلماء دين وقانون لهم وزنهم، رغم أنهم قد لا يحملون في العادة هذه الصفة ولا يستحقونها بالضرورة. إن هذه المقاربة لتستحق نظراً مدققاً؛ فصحيح أنها تتصل بالعناصر الموروثة عن التفاسير الثيولوجية (اللاهوتية) والقانونية التي تُحيل إلى «الركائز الأساسية» و«الصالح العام»، إلا أنها تتجاوز الموروثات بوضوح فعلياً ومنهجياً. وأما أكثر ما يستحق التأمل فهو «المبادئ الأساسية» أو «القيم» التي يتم تعريفها في هذا السياق على أنها إسلامية أصيلة؛ وهي عادةً: العدالة، والمساواة، والحرية، والمسئولية التي يُعبّر بين ما يُعبّر عنها تحت مسمى المشاركة أو المشاورة (الشورى). وواضحة هي قدرة هذه المبادئ والقيم على الاتصال بـ «قواعد الحكم الرشيد»، بل وأبعد من ذلك الاتصال مع الأفكار الخاصة بالحدثة مثل حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، ومع هذا ينبغي القول بأن القدرة على الاتصال هي وُصف لإمكانية متاحة وليست تلقائية التحقق.

(٢-٢) الدولة الإسلامية بوصفها دولة دستور

تلعب فكرة الدستور دورًا ملحوظًا في التاريخ الحديث للدول ذات الطابع الإسلامي في الشرق الأدنى؛ فقد تمَّ سنُّ الدساتير وفقًا لقواعد جغرافية أو قومية رغم وجود مسودات أبكر من ذلك أكثر شمولية؛ أي مكتوبة لتضم الأمة كلها.²⁴ والبداية كانت في تونس، التي كانت في ذلك الوقت ولاية عثمانية ذات حكم ذاتي، وأدخلت الدستور عام ١٨٦١. وفي الدولة العثمانية ذاتها اشتغلت مجموعة من المفكرين والبيروقراطيين في سبعينيات القرن التاسع عشر بتطوير دستور أُصِدِرَ عام ١٨٧٦، إلا أن السلطان أوقف العمل به بعد ذلك بعامين، لكنه تحت ضغط شباب حركة تركيا الفتاة اضطر إلى بعثه بعد ذلك بثلاث عقود (١٩٠٨). وكما الحال في عملية تقنين أوامر الشريعة، كذلك كانت الفكرة والحركة الدستورية، التي سارت بالتوازي معها، مستلهمة من النماذج الغربية ومصحوبة بضغط غربي، إلا أن تنفيذها تم بأيدي النخبة المحلية. ولهذا يقلل منتقدوها من قيمتها باعتبارها كولونيالية (استعمارية)، غير أصيلة، ومفروضة. وشبيه بذلك يسري أيضًا على الحركات الدستورية الإيرانية في سنوات ١٩٠٥، و١٩١١، والتي اشترك فيها علماء دينٍ وشريعةٍ شيعيةٍ رفيعو المكانة.

وفي الوقت التالي لذلك تبنت حركات إسلامية (إسلاموية)، مثل الإخوان المسلمين في مصر، الفكرة الدستورية وقدموا من جانبهم مسودات دستورية، وبطبيعة الحال كتبت الجمهورية الإسلامية الإيرانية دستورًا لنفسها. وفي العراق وأفغانستان كان، ولا يزال، وجود دستور يحفظ السمة الإسلامية للمجتمع موضوعًا للمفاوضات المستمرة. أما الاستثناء الكبير فتمثله منذ مدة بعيدة المملكة العربية السعودية، التي لم تُقرّر قياداتها اعتمادًا قانون أساسي إلا في أعقاب حرب الخليج الثانية عام ١٩٩٢.

وهدف التأصيل لا تخدمه فحسب الإشارة إلى ما يُسمّى نظام مجتمع المدينة (صحيفة المدينة) التي دخلت حيز التنفيذ نحو عام ٦٢٣/٦٢٤ ميلادية لتنظيم العيش المشترك بين الوحدات الدينية والعشائرية المختلفة؛ حيث يرى كثيرٌ من المسلمين في صحيفة المدينة أول دستور عرفه التاريخ الإنساني، وهي واحدة من الأمثلة التي تُساق للتدليل على أن الإسلام قدّم نظامًا سياسيًا، أخذه عنه الغرب بعد عدة قرون.²⁵ وبغض النظر عن هذه اللمة التبريرية، فإن صحيفة المدينة تقدّم حقًا نموذجًا تنظيميًا جديرًا بالاهتمام لمجتمع تتعدّد فيه القطاعات والشرائح الإثنية، حتى لو لم تكن العناصر الأساسية بها تصلح أن تكون ركيزة لدولة حديثة تؤسّس على حقوق المواطنة. فسكان

المدينة لم يكونوا «مواطنين» بالمعنى الحديث للكلمة؛ لأنهم كانوا سكاناً متجاورين في أرض ذات حدود (وطن) تعاهدوا على التضامن السياسي والمساندة العسكرية تحت لواء النبي محمد.

وليست كل دساتير القرنين التاسع عشر والعشرين تركز على الشريعة، ورغم ذلك فالشريعة تشكّل تلقائياً دعائمها المعيارية حسب المفهوم الإسلامي، وبها تلتزم كافة الهيئات الدستورية. واستقلال القضاء له وزن كبير في النصوص ذات الصلة؛ إذ تقع على عاتقه مراقبة الالتزام بالمعايير والقيم الدستورية اللازمة لقيام المجتمع والدولة. وتتباين الآراء حول الكيفية التي يتحقق بها ذلك تبايناً كبيراً؛ إذ تتفاوت التصورات ما بين تشكيل محكمة دستورية إسلامية لتصل في النموذج الإيراني إلى تشكيل مجلس رقابي من علماء الدين. والأمر الحاسم في التنفيذ العملي ليس فقط فهم الشريعة والفقهاء الذي يسعى القضاء إلى تطبيقهما، وإنما كذلك في طريقة انتخاب وعزل القضاة أنفسهم.

(٢-٣) المشاركة والتمثيل

الدولة الإسلامية — على الأقل في الفرضية الإسلامية الأولى — هي جزء من النظام الإسلامي، وفي نفس الوقت ضامن لتحقيق النظام الإسلامي، الذي تكون فيه الشريعة ركيزة وإطاراً ومقياساً للشريعة والسياسة. ومن ثمّ تصير الشريعة سمة من سمات الدولة الإسلامية، وبها تُقاس درجة انتمائها الإسلامي، وليس بالطريقة العملية التي تتشكل بها وتحدد توظيفها. (وهو ما يتلامس من جديد مع فرضية أن القرآن هو دستور الدولة الإسلامية. وهي فرضية تكتسب بعض المعقولية فقط حينما يتساوى القرآن بالشريعة وفي نفس الوقت يتم التوسع كثيراً في فهم الدستور.) وبقدر القناعة بأن الدولة كيان لا غنى عنه لإقامة النظام الإسلامي؛ إذ تتمسك به تقريباً كلّ النماذج المطروحة كمسودات للمشروع الإسلامي تمسكاً وثيقاً، بقدر ما تحُرص تلك النماذج على إقامة الدولة بما يتفق مع ظروف واحتياجات الجماعة المسلمة؛ فهي من ثمّ ديناميكية وقابلة للتغير. ويُعدُّ نظام الخلافة واحداً من الأشكال الممكنة للدولة الإسلامية لدى المؤلفين المعاصرين السُنِّيِّين، وفي بعض الأوقات ربما تُمثّل الإمكانية الوحيدة والصحيحة (شريطة الإبقاء على مبادئ أساسية محددة، مثل الانتخاب والشورى، كما سنعرض فيما بعد). ومن الممكن أن يوجد للوقت الحاضر شكل آخر شرعي ومناسب من أشكال الدولة

ما دام أنه يدرك الوظيفة الجوهرية للسيادة الإسلامية؛ ألا وهو تطبيق الشريعة على أراضيها وأن يُعنى وفق هذا المفهوم بتحقيق العدالة.

وقد قام الشيعة بتطوير بعض التصورات الخاصة حول المرجعية الدينية والسياسية في هيئة ما يُسمّى بتعاليم الإمامة. لكن التيار الشيعي انقسم مبكرًا ولم يُعدَّ يُقدِّم خطأً موحدًا في المسائل المركزية؛²⁶ فعند الشيعة الإثني عشرية لا يزال الاعتقاد في توارث كاريزما بيت النبوة الذي يقتصر على الرجال المنتسبين لأولاد السيدة فاطمة من علي بن أبي طالب، كما لا يزال الاعتقادُ في عصمة الأئمة ساريًا، ومنهم الإمام الثاني عشر، الذي «غُيب» في القرن التاسع الميلادي وسيعود في آخر الزمان مخلصًا، أو مهديًا منتظرًا ليؤسس دولة العدل. أما التجمعات الشيعية الأخرى، مثل الإسماعيلية (السبعية) أو الزيدية (الخمسة)، فتمثّل كلُّ واحدة منها مفاهيمها الخاصة حول الشرعية الإسلامية والنظام السياسي. ولقد اضطر الشيعةُ الإثنا عشرية، في ظل غيبة الإمام المهدي المخلص غيبةً اتصلت إلى ما يزيد عن ألف عام، إلى تطوير أشكال من النظام السياسي تكون شرعية بقدر ما هي فعّالة. وفي القرن التاسع عشر تكرّست تصورات قديمة حول الكفاءات الخاصة التي يتمتع بها علماء الدين والفقهاء بوصفهم قادة للجماعة، والتي تُحوّلهم سلطة على تابعيهم أكبر بكثيرٍ من تلك التي يتمتع بها مماثلوهم من العلماء السُنّيين. وقد زاد آية الله الخميني من حدة هذه العقيدة حينما منَحَ — في ظل غيبة الإمام الثاني عشر — أكثرَ علماء الفقه كفاءةً الحقَّ في الرئاسة السياسية (ولاية الفقيه). وبينما يتمسك البعض بولاية الفقيه اتباعًا للخميني، يبحث الآخرون عن نماذج للدستور جمهورية وديمقراطية ومتوافقة مع الإسلام؛ وذلك لعدة أسباب، ليس آخرها حماية الدين نفسه؛ حتى لا يُستخدم كأداة في السياسة أو فرض الوصاية.²⁷

ويُعدُّ الأمر القرآني بالشورى واحدًا من العناصر الجوهرية في مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة والحكم الرشيد؛ حيث يمكن تفسيره بأنه مداولة أو مشاورة أو مشاركة، ويمثّل حَجَرَ الزاوية لكلِّ من مبدئي الاستحقاق والتمكين الذي تحدّثنا عنه في مدخل هذا الفصل. وحتى لو لم يكن مبدأ سيادة الشعب معترفًا به بشكل عام، فإن الشعب وفق النظرة السائدة هو بالفعل مصدر السلطات وهو مكلف بالانتخاب وبمراقبة صانع القرار/الحاكم. لكن تظلُّ أمورٌ كثيرةٌ مُعلّقة على الصياغات المموسة للشورى:²⁸ هل هي حق أم واجب؟ (وهنا تظهر السمة المزدوجة لمصطلح حق العربي بما له من دلالات في السياقات القانونية واللاهوتية تشمل المستحقات كما تعني أيضًا

الالتزامات). من المخوّل بالمشاركة فيها؟ من هو الشعب؟ وكيف يُعبّر عن إرادته؟ هل ينبغي النظر للشورى بوصفها إجراء؟ أم هل يجدر تحويل شكلها إلى مؤسسات مثل الأحزاب والبرلمانات؟ هل قراراتها مُلزِمة لصانع القرار السياسي أو الحاكم؟ وكثيراً ما تُدوّر المناقشات داخل المجتمعات المسلمة حول العلاقة بين الشورى والديمقراطية؛ إذ يرى غالبية المفسرين — على الأقل خارج الممالك العربية — أن الشورى ممارسة ملزمة ويساويها بالهيئات البرلمانية. وبهذا يمكن اعتبار ديمقراطية الأغلبية القائمة على التمثيل النيابي شكلاً عصرياً للشورى، ما دام أنها تتحرّك على أرضية الإسلام وفي إطار الشريعة. وحتى الإخوان المسلمون في مصر يستعملون في الوقت الراهن صيغة أن الشعب في الإسلام هو مصدر السلطات.²⁹ ولا يظهر دائماً وبوضوح في مسودات نماذج المشاريع الإسلامية من المقصود بالشعب؛ هل هو كل الناس أو كل المواطنين الذين يعيشون على نفس الأرض، أم فقط المسلمون الذين يعيشون عليها، أو ربما المقصود هو المسلمون في الأمة الإسلامية كلها؟

وقد انتشرت في كل مكان تقريباً فكرة الديمقراطية النيابية، التي يُعبّر فيها نواب الشعب عن الإرادة الشعبية. ولا يتم رفض مؤسسة البرلمان لكونها غير أصيلة، بل كثيراً ما يتم تقديمها على أنها إسلامية المنشأ. وتختلف الآراء في مسألة من له الحق في تمثيل الشعب: النخب المجتمعية، الخبراء، علماء الدين والفقهاء، الرجال والنساء، المسلمون وغير المسلمين. والشيعية، على سبيل المثال، لا يجدون غضاضة في تولّي علماء الدين والفقهاء الأدوار الرئاسية، بينما يُعبّر السنّة كثيراً عن خشيتهم من أن وجود هيئة علماء إكليروسية قد يُفضي إلى تكوين كهنوت إسلامي، وهو أمر يرفضونه بحسم. كيف يمكن أخيراً التعبير عن تعددية الآراء (وأيضاً المصالح) الموجودة في الواقع فعلاً؟ إن هذه أمور لا تزال تثير الجدل. فهل مثلاً اتحادات المجتمع المدني وحدها هي فقط المعترف بشرعيتها ومرغوبيتها، أم يشمل ذلك أيضاً الأحزاب والنقابات؟

وبشكل عام، يبدو أن المفاهيم القادرة على الانتشار هي تلك التي تركّز على بناء المؤسسات، بعدما ظلّت الدوائر الإسلامية (الإسلاموية) لفترة طويلة تدفع بالشرعية الدينية أو الأخلاقية لممثليها إلى الصدارة بدلاً من فاعلية المؤسسات وقوتها. وفي عام ٢٠٠٤ طالب الإخوان المسلمون في مصر «بنظام جمهوري، برلماني، دستوري، ديمقراطي في إطار مبادئ الإسلام».³⁰ وبصورة أساسية يظل التصور الرامي إلى وحدة الجماعة المسلمة حاضراً، ربما بالذات بسبب التنوع القائم في الواقع، الذي لا يمكن القضاء عليه

في أماكن كثيرة دون اضطرابات. فثقافة الخلاف التي تُستدعى في المجتمعات الغربية، بل ويتم رعايتها في بعض المجالات، لا تُعتبر مثالية. أما المثال فقد كان — ولا يزال — هو مجتمع المؤمنين القائم على الوحدة والتضامن الذي يسمو فوق خلافات الرأي والمصالح. فالتعددية مقدرة في العادة، أما التشرذم فيُنذر بالفضيل الأثاني لمجموعة على حساب الآخرين.

(٣) هل الدولة الإسلامية هي البديل؟

يُطرح خيار الدولة الإسلامية بوضوح باعتباره بديلاً عن الدولة العلمانية. ومنه تنبع قوّتها السياسية الجاذبة (بل والطاردة). ويتعاضم الاهتمام بهذا البديل الإسلامي إذا تدبّرنا إمكانية وجود «حداثات متعددة».³¹ إلا أن النماذج المطروحة لا تعطينا صورة واضحة؛ فأشكال التعبير والتنظيم السياسي الحديثة ترتبط بتأسيس معياريّ وتحديد وظيفي، يسمح لها بأن تشكّل حقيقةً نموذجاً مضاداً للدولة العلمانية، لكن غالبية النماذج ترسم صورة دولة رئاسية برلمانية تركز على الشريعة في القانون والأخلاق مع تبني بعض المبادئ الأساسية للحكم الرشيد؛ مثل: دولة القانون، والمسئولية، والمساءلة، والمشاورة والمشاركة (الشورى) «في إطار الإسلام» أو «الشريعة». إلا أن الحاسم في المسألة هو ما يتعلّق بالسؤال عن من يحدد إطار الإسلام أو الشريعة هذا وكيف يُحدّده، وهي نقطة تتشعب عندها التصورات. ولا يمكن إغفال الثقل الذي يُعطى للدولة ذات المرجعية الإسلامية بوصفها قوة حفظ النظام؛ فالدولة الإسلامية هي دولة ذات رسالة، وهي ليست محايدة فيما يختص بالدين أو القيم كما أنها أيضاً ليست ليبرالية. فواجبها هو تأسيس دولة تقوم على الفضائل الإسلامية تضمّن داخلية الحق والعدالة (خصوصاً في الجانب الاجتماعي) وخارجياً تُدافع عن مصالح الأمة الإسلامية التي كثيراً ما يتم مساواتها بمصالح السكان والمواطنين في كل دولة على حدة. وللتصنيفات الأخلاقية التي تندرج تحت مصطلحات أخلاقيات المسئولية، والسياسة الأخلاقية، والاقتصاد الأخلاقي؛ ثقل كبير؛ حيث يَنحُو اللاعبون الفاعلون إلى إيلائها اهتماماً أكبر مما تناله الهياكل ذات الفاعلية. وفي الوقت نفسه ينمو الاهتمام بالمؤسسات التي من شأنها الحفاظ على المعايير والقيم التأسيسية. ولهذا فإن مشروع الدولة الإسلامية لم يكتمل، لا على المستوى النظري ولا العملي.

الفصل الثالث

سِجَالِ الْقِيَمِ

يُعاد التفكير بجدية حول القيم في أوروبا التي تتدبّر من جديد في إرثها الغربي المسيحي بعد سقوط سور برلين والإمبراطورية السوفييتية، وفي الولايات المتحدة التي شعرت على الأقل مؤقتاً أنها مضطرة لخوض حرب صليبية للدفاع عن الحرية، وفي آسيا التي تُصرّ على شخصيتها المتفردة. وحول القيم يتجادل العالم الإسلامي أيضاً مع نفسه ومع الآخرين. وهذا الخطاب الدائر هنا لا يخلو من سلطوية؛ إذ يبرز عدم التوازن بين القوى بشكلٍ جدّ جليّ؛ فالغرب يطالب بحسم الإسلام والمسلمين أن يَمروا بمرحلة «التنوير» التي تضمّن لهم للحاق بالحدثة، ليس الحدثة وكفى، تلك التي حدّدت ملامح القرن العشرين بعمق ولمدة طويلة، حدثة الفاشية والشمولية وجنون التمييز العنصري، وقتل الشعوب، والطرْد الجماعي؛ وإنما الجانب المضيء من الحدثة؛ قيّمها المنيرة. الغرب يطالب بسيادة القانون والإدارة الرشيدة، بالتسامح والحرية واحترام حقوق الإنسان. إنه يطالب بها أحياناً بعدة طُرُق، كما أنه بطُرُق أخرى يُعيق تنفيذها.

وهذا ما يدفع المسلمين إلى الوقوف موقف الدفاع عن النفس، وهو ما ينطبق حتى على أولئك الذين يؤيدون هذه القيم بشكلٍ أساسي. فهم لا يستطيعون فعل ذلك بدون تحديد علاقتهم بالغرب (بوصفه الآخر صاحب السلطة العليا)، وبدون تحديد علاقتهم بالإسلام (بافتراض أنه الذاتي). فقضية القيم لا تنفصل عن قضية البحث عن الهوية. وفي الوقت الذي تجري فيه مناقشات الهوية في البلدان الأوروبية والأمريكية دون ارتباطات (موجبة) بتقاليد ثقافية أخرى، فإن الغرب يدور دائماً مع المناقشات الدائرة في العالم الإسلامي. وحتى الإسهامات ذات الصيغة الإسلامية المتشددة، والتي ترفض أيّ تلقّ لمفاهيم «ليست إسلامية»؛ من الحق الطبيعي مروراً بالديمقراطية وحتى فكرة العقل المستقل، فإنها تفترض هذا التحدي مع الغرب وتشرط التمايز عنه. ومن الممكن فهم

«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» دون معرفة بالوثائق غير الغربية، أما بيانات حقوق الإنسان الإسلامية التي تبعتها على مر العقود، فلا يمكن فهمها دون معرفة بالإعلانات العامة» «الكونية».

وتتعدد المواقف المسلمة إزاء سجل القيم، وهي ليست مواقف إسلامية (إسلاموية) فحسب؛ فرغم كل شيء نحن لا نزال نتحدث عن أكثر من مليار نسمة، لا يقطن معظمهم في الشرق الأوسط حيث الجوار القريب من أوروبا، وإنما في جنوب وجنوب غرب آسيا. ولكن أقوى البواعث في هذا الجدل تأتي — الآن كما في السابق — من الشرق الأوسط، من تلك المنطقة التي تقع بين إيران وتركيا والمغرب. وفي تلك المنطقة — بحسب ما أظهر الربيع العربي — ثمة مسلمون لا يشعرون أن هويتهم مهددة حين يتوجهون في مطالبهم الاجتماعية السياسية نحو القيم الحديثة؛ وبالذات لأنها في عيونهم ليست حصراً محضاً غربية، وإنما لها صلاحية كونية. وبهذا فهم يُثبتون أنهم لا يسعون للانخراط تحت مظلة تقاليد الغرب وعوالم حياته. وباستثناء الذين أعلنوا إلحادهم (وهم قليلو العدد) يجتهد هؤلاء المسلمون أن يؤمنوا موقفهم «إسلامياً». وهنا يكمن النجاح الطاغي للخطاب الإسلامي الذي استمرّ لزمان طويل في عدة دوائر ولم يتمكن أحد من الإفلات منه حين يُراد اتخاذ موقف من قضايا المجتمع، والقانون، أو السياسة. هذا وثمة تنوعات عدة للخطاب الإسلامي. وفي السطور التالية سنتناول اتجاهًا تبدو فرضيته الأساسية غير لافتة للانتباه من الوهلة الأولى، بل وتبدو قليلة الابتكار؛ وهي فرضية أن الإسلام لا يشير إلى عدد كبير من قواعد الحياة والسلوك بما فيها الشعائر المفروضة فحسب، وإنما يحوي أيضاً مخزوناً من القيم الأساسية: العدالة، الحرية، المساواة، والمسئولية، والحق في المشاركة السياسية. وهي قيم يجدر أن تشكّل السياسة والمجتمع بصورة أكبر من الفضائل الأخرى التي تُعتبر دينية أكثر؛ مثل: النزاهة، والشفقة، واحترام الحياة. إن هذا الفهرس من القيم الأساسية الإسلامية لا يقدم نفسه منفصلاً عن المواقف ما قبل الحداثية (الكلاسيكية)، لكنه حداثيٌّ بصورة لا يمكن تجاهلها. أما كيف طُوّر وُبّر هذا الفهرس، فذلك ما يمكن التعرف عليه باختصارٍ تمثيلاً على قيمتي العدالة والمساواة.

(١) الإسلام باعتباره نصّاً

من المؤكّد أن الإسلام «ذو خصوصية»، إنه أمر أحاط به حتى كثيرٌ من منتقديه، وهو «مختلف»، وأحياناً «غريب»، لكنه ليس أحاديّ الصيغة، وليس غير قابل للتغير. وفي

هذا الصدد فإن النقد الذي وُجِّهَ للاستشراق (الذي يدَّعي أحادية الصيغة وينكر قابلية التغيير) قد بلغ أجزاءً من الرأي العام الغربي. وإذا حَمَلْنَا هذه النظرة النافذة محل الجِد، فلن يصبح ممكناً الوصول إلى قواعد مقدَّسة ثابتة خاصة بقيم الإسلام. نحن نستطيع أن نتحدَّث فقط عن تصورات قيمية، يُصيغها المسلمون والمسلمات بالرجوع إلى الإسلام (على النحو الذي يفهمونه). والمقصود بالإسلام في هذا السياق ليس مجموع المسلمين اليوم أو في أي وقت في الماضي، وكذا ممارساتهم الاجتماعية التي يَعتبرون أنها مؤسَّسة إسلامياً بطريقة أو أخرى، وإنما هو التراث الذي اعتبره المسلمون معيارياً في كل زمان ومكان. وهذا التراث يتكوَّن من نصوص، وهي في الحقيقة نصوص متفاوتة أنواعها؛¹ فالقرآن في المفهوم الإسلامي هو الوحي الإلهي الذي أنزله الله في صورته الختامية بلسان عربي على محمد الذي صار بفضل هذا التنزيل نبيّه ورسوله المصطفى. والقرآن يُعدُّ (بغض النظر عن جوانب السرد المختلفة التي يمكن تحديدها في نصه) حديثاً إلهياً مباشراً؛ وعليه، فكلُّ كلمة فيه هي كلمة الله. ولم يتم تثبيت نصٍّ موحَّدٍ وملزمٍ إلا بعد وفاة محمد ببعض الوقت، ولا يزال العلم الناقد مختلفاً حول متى تحديداً تمَّ ذلك، ومن قام به. ومنذ ذلك الحين والقرآن موجود على هيئة كتاب يمكن مقارنته بالكتب المقدسة لليهود والمسيحيين. ولم يكن النصُّ السليم القياسي متاحاً للعامة إلا في القرن العشرين، في إشارة واضحة إلى انتشار المطابع. ولا يُسمَح بتلاوته إلا بالنص العربي الأصلي. وثمة ترجمات لكنها كما ذكرنا تُعتبر مقاربات للمعنى المقصود من النص العربي المهيمن. ومن هنا تتأتَّى الأهمية المتضمنة للغة العربية باعتبارها لغة مقدَّسة لدى المسلمين، وهي ذاتها نقطة ضعف كل غير المتمكنين منها الراغبين في الإدلاء بدلائهم حول العقيدة والأخلاقيات الإسلامية.

والدخول إلى السنة أسهل لكن طريقها أكثر وعورة؛ إذ تتشكَّل من جسمٍ ضخِّم من الأحاديث المفردة، التي تمثلُّ كلام النبي الذي قاله والممارسات التي أتتها بوحى من الله؛ ولهذا نطلق عليها غالباً في اللغة الألمانية «تراث النبي».² وخلافاً للقرآن، فإن السنَّة ليست في هيئة كتاب، وإنما عدة مجموعات، يَعرَف السُنِّيون بشرعية ستِّ مجموعات منها، بينما يَعرَف الشيعة بأربعة (والتي تختلف عن السنة في أن الثقات من رواة الأحاديث ليسوا هم أقارب محمد، وزوجاته، وصحابته بمن فيهم الخلفاء الراشدون: أبو بكر، وعمر، وعثمان؛ وإنما علي وأئمة الشيعة المنبثقون من نسله). ويُستشهد بالسنَّة تفصيلاً — أيضاً في السياق المرتبط بالقيم — لكنها لا تتلَّى. وهي بالنسبة للمسلمين

جزء من الوحي؛ ومن ثَمَّ لا تُمَسُّ في الغالبية العظمى من أجزاءها. وإشكالية هذه القناعة واضحة؛ فالسنة تُسجَل المعايير الاجتماعية والممارسات الخاصة بشمال غرب شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، التي صاغتها ووجَّهتها الرسالة القرآنية بصورة أرقى، ولا يمكنها ببساطة أن تتعدى حدود الزمان والمكان. وهذا ما يعرفه أيضًا كثيرٌ من المسلمين. لكنَّ قليلون فقط هم من يستخلصون نتيجةً تُفيد بأن الممارسات النبوية ليست مرتبطة بجلاءٍ بالسياق فحسب، وإنما مرتبطة بهذا السياق التاريخي؛ ومن ثَمَّ فالسنة ليست — على الأقل ليست في كل أجزائها — ساريةً وملزمة لكلِّ زمان. وبشكل عام يتجنب المسلمون المنفتحون على فكرة الإصلاح الدخولَ في مناقشات نقدية مع العصر النبوي ذاته، ويبدعون نقدهم التاريخي من بعد ذلك العصر بعدة قرون؛ أي في الحقبة التي كان فيها بريق السنوات الأولى قد خبا فعليًا حسب المفهوم العام.

ويظهر انسدادُ أفقي التفكير والنقد بصورة أوضح فيما يختص بالقرآن؛ فالمراجعة العلنية لوضع القرآن بوصفه كلمة الله لا تكاد تكون ممكنة في أجزاء مترامية من العالم الإسلامي؛³ إذ تنطلق التأملات التي تطبَّق الأساسيات الحديثة في نقد النصوص فقط في حالات فردية، وحذرة، ودون أن تُشكَّك في أن الوحي هو كلمة الله، وبحسبها فإن كلمة الله صيغَت باللغة (البشرية) التي جعلها مفهومة للناس، وهي بذلك مرتبطة بزمانها ومكانها بصورة لا يمكن إنكارها. وقليل من المسلمين يشطُّون أبعد فيقولون بأن القرآن بذاته صامتٌ، لكن أسهل أن يُقال إن كلامه وصُورَه واستعاراته وقصصه لا تُبعث حية إلا في نفوس مستمعيه وقرَّائه بحسب أفق خبرتهم وتفكيرهم الذي يضعونه فيه. وهذا ما يتيح باستمرار إمكاناتٍ متنوعة للتأويل، تبدأ من المواقف المتطرفة التي تفهَم القرآن بوصفه وحي الله المصوغ بلغة بشرية، وأنه مرتبط بسياقه الزمني؛ ومن ثَمَّ يمكن — بل ينبغي — قراءته بكامله قراءة تاريخية ناقدة، كما تصل إلى بعض المفاهيم الأقل انتشارًا التي تشير إلى تعدُّد الطبقات في النص القرآني من ناحية، وإلى التغير المستمر في أفق التأويل لدى متلقيه من ناحية أخرى.

وحقوقي أنه حتى بحسب العقيدة الكلاسيكية فإن النص القرآني مكثف بصورة غير عادية، أحيانًا ما تتشابك ظلاله فتُظلم دلالته، ممتلئ بالمعاني لدرجة أن أحسن معرفة باللغة العربية لا تُجدي في إيضاح مراده ولا استخلاصه بشكل شامل. بل يجب التفكير في هذه المواضع في حد ذاتها بتأنٍ، ووضعها في السياق العام للخطاب القرآني، وأحيانًا أيضًا وزُنُّها في مقابل المقولات التي تتجه اتجاهاً آخر. فالقرآن نفسه يتحدث عن

إمكانية إبدال بعض التعليمات بأخرى «أفضل» منها (كما في سورة البقرة، الآية: ١٠٦)؛ حيث يكون منطقيًا أن الوحي المتأخر مصحح لما قبله أو مُلغياً له. ولأن القرآن لا يقدم قصصًا تامة، مرتبة زمنيًا، فلا يمكن بناء الوحي وفق ما يأتي قبلُ وما يأتي بعدُ من النص القرآني ذاته، وإنما — وفي كل الحالات — بمساعدة موادٍّ من خارج القرآن، ومن بينها وفي المقام الأول السنَّة وسيرة النبي. ويثير استعمالهما، باعتبارهما مصادر تاريخية، جدلاً واسعاً في الأوساط غير الإسلامية. أما علم القرآن الإسلامي فلم يتجرأ إلا في استثناءات نادرة على تفكيك النقل الموروث عن مسلمي العصر الإسلامي المبكر (إذن، وباعترافهم، هو إنجاز بشري غير معصوم من الخطأ). حتى باحثو علوم القرآن المبكرون الذين يشيرون إلى زمنية الوحي، يثقون ثقة عمياء بدرجة أو بأخرى في النقل الإسلامي، والذي لا ترجع أقدم نصوصه المحفوظة إلى زمن حياة النبي محمد. ولهذا فإن مشاكل تفسير القرآن التي لها بعض الأهمية في جدل القيم لتبدو لعلماء النصوص المتمرسين (ومن بينهم تحديداً الباحثون في الإنجيل) مشاكلَ مألوفةً أكثر من اللازم، بل وبدرجة تكاد تكون مبتذلة. لكنها ليست كذلك؛ فالإسلاميون ينكرونها حينما يعلنون بصراحةٍ واحديَّة المعنى في الرسالة القرآنية، أما نقاد الإسلام الذين يتحمسون للاستشهاد بآيات القرآن؛ ليثبتوا عدم قابلية التوفيق بين الإسلام والحادثة، فيفعلون نفس الشيء. وكلا الفريقين لا يُلقي بالاً لأبسط قواعد نقد النصوص.

(٢) الخطاب الإسلامي

يتضح كل ما قيلَ فيما سبق أكثر حين يراقب المرء «الخطاب الإسلامي» اليوم، والذي يدور رغم كل التنوع في صياغاته حول فرضية واحدة؛ هي: الإسلام هو ما هو موجود في القرآن والسنة. وليس ممكناً اعتباراً فكرةٍ ولا فعلٍ ولا فضيلةٍ ولا مؤسسةٍ إسلاميةٍ (وبذلك تكون مؤسسة شرعية وأصيلة) إن لم تكن مرجعيَّتها هي القرآن وأحياناً تستكمل من السنة. وخلافًا للنقاش حول الاستراتيجيات السياسية والموقف من العنف، يُظهر الجدلُ الدائر حول القيم بالذات الصعوبة التي كثيراً ما تُواجهنا في رسم حدِّ فاصلٍ بين الإسلاميين والمسلمين العاديين، المؤمنين الذين يستنكرون مثل هذه التسميات، وينطلق جميعهم من أن الإسلام أكثر من مجرد الشهادة لله الواحد ولسوله محمد؛ فالإيمان يتطلَّب أفعالاً تجعله يظهر أمام الناس،⁴ كما يؤسس لطريقة حياة معينة يتم فيها ترجمة القيم الدينية إلى عمل دنيوي. فالدين «يربط» الإنسان؛ ومن ثمَّ لا ينبغي ولا

يجوز أن يظل بلا تأثير اجتماعي. ولهذا السبب أيضاً لا يقتصر الدين على الدائرة الخاصة فحسب. وبهذا المفهوم ينطبق على الإسلام المقولة الكلاسيكية «إن الإسلام دين ودنيا».

أما الإسلاميون فيزيدون حدة هذا المفهوم المتداول في دوائر واسعة؛ أولاً من خلال قَصْره على القرآن والسنة بوصفهما الركيزة الفريدة والوحيدة لكل المعايير والقيم. وهذا يتوجّه من ناحية لأولئك المسلمين الذين يؤمنون بالقدرات فوق الطبيعية لبعض الأفراد التي تمكّنهم من الولوج المباشر للحقيقة الربانية التي لا يُعبد طريقها دَرْسُ النصوص وإنما الإشراق. من ناحية أخرى هم يتوجّهون بذلك ضد أولئك المسلمين الذين يقبلون بمصادر أخرى للإلهام والتوجيه في المجتمع الإسلامي إلى جوار القرآن والسنة، ما دام أنها لا تتعارض مع التعاليم الأساسية، وكما يُقال مراراً وتكراراً، لا تتعارض مع قيم الإسلام (وهو الأمر الذي يتعيّن التفاوض فيه، وقد يُتصارع حوله). ولماذا لا يُستفاد من خبرات الآخرين — خصوصاً وأنها ممارّسة مطروقة عبر التاريخ — حتى لو كان الإسلاميون لا يريدون الاعتراف بذلك؟

فالإسلاميون لا يعترفون بذلك المعين من القيم الإنسانية المشتركة إلا إن كان يتطابق مع القيم التي حدّدها هم على أنها إسلامية. وهذا يوضّح التشدد في هذا النهج وطوباويته (مثاليته) في الوقت ذاته، فهو نهجٌ يريد، في عصر العولمة والهجرات الجماعية، أن يحفظ الحد الفاصل بين الديانات (الثقافات، الحضارات)، بل يكاد يرسمه من جديد بناءً على التقسيم الأصلي للأرض إلى «دار الإسلام» التي تقوم فيها الدولة بتطبيق الشريعة، و«دار الحرب» التي لا تُطبّق فيها الشريعة؛ إما لأن حكامها ليسوا مسلمين، أو حتى لو كانوا مسلمين فإنهم لا يقومون على تطبيق الشريعة بشكل حصري و«شامل». وبحسب العقيدة المتشددة للإسلاميين يتعيّن تطهير دار الإسلام من أي تصورات وممارسات لا إسلامية، أما دار الحرب فينبغي محاربتها من خلال الجهاد، وعلى المسلمين القاطنين فيها اكتساب مناعة ضد أي طريقة لا إسلامية للحياة أو التفكير. ولا يخرق هذا المنطق القائم على تقسيم الأرض أيضاً أولئك الذين يعترفون بحقائق اليوم؛ إذ ينطلقون من طريق ثالث يتحدث عن «دار الصلح» أو «دار العهد»؛ أي المناطق غير الإسلامية التي تم وقف الحرب بينها وبين البلاد الإسلامية لمدة مؤقتة أو دائمة.

إن وجود ملايين المسلمين في الشتات — الذي يُطلق عليه «دار الحرب» في الكتابات الكلاسيكية أو «دار الصلح» في أحسن الأحوال — ليُطرح مجدداً قضية رسم الحد

الفاصل. وبطبيعة الحال يصطدم المسلمون اليوم أيضاً بحدود الأرض بما فيها تلك التي لم يرسموها بأنفسهم (حصن أوروبا مثلاً). لكنهم لا يستطيعون فكراً الهروب من الواقع ولا التلاقح مع المصطلحات والمفاهيم غير القرآنية التي تسود السوق العالمية للقيم والأفكار. إن مبدأ النقاء الإسلاموي لا يمكن الحفاظ عليه خارج بعض الجزر الصغيرة. وشبيهٌ بذلك ما ينطبق أيضاً على علامة مميزة أخرى للعقيدة الإسلامية؛ ألا وهي فرضية أن طريقة الحياة التي كتبها الله علينا لا يمكن تحققها على المستوى الفردي المحض، وإنما فقط في إطار نظام إسلامي تُطبَّق فيه أوامر الله ونواهيه بصورة ملزمة للجميع. فالإسلام يطالب بضرورة «تطبيق الشريعة» بوصفها نظام الحقوق والواجبات الذي فرضه الله، الصالح لكل زمان ومكان. إلا أن تطبيق الشريعة بوصفها النظام الإسلامي الوحيد الذي يصلح معياراً اجتماعياً يشترط وجود سيادة دولة إسلامية. وتطبيق ذلك يقتضي بالتبعية إضعاف مشكلة الحد الفاصل التي أوجزناها؛ إذ إن تأسيس دول إسلامية (حقّة)، أو دولة إسلامية موحدة في صورة خلافة كونية مثلاً، سيستتبع أن ينتقل كل المسلمين للعيش في دار الإسلام، وإلا فسيضطّرون إلى تحويل البلاد التي يقيمون فيها إلى دار إسلام. ويظل السؤال مطروحاً: كيف يحصّنون أنفسهم هناك ضد الاتجاهات العالمية؟ وبالمناسبة فإن كيفية «تطبيق» الشريعة وصياغة «النظام الإسلامي» من المسائل المختلف حولها بين الإسلامويين؛ فبلاد مثل إيران والسعودية والسودان تقدّم — على الأقل بنظر مَنْ هُم خارج حدودها حتى لو كانوا إسلامويين مقتنعين — نماذج طاردهة. وبذا فإن نموذج «النظام الإسلامي» الملزم لكل البلاد أو حتى مجرد الجذاب ليس متاحاً حالياً.

وخلاصة القول فإن مصطلح «الإسلامويين» يعبر عن جماعة في الخطاب السائد ولا يقصد أتباع منظمة سياسية أو استراتيجية معينة (غالباً معارضة). فالإسلامويون موجودون كما أوضحنا سالفاً في أشد الأماكن اختلافًا؛ في المعارضة كما في المؤسسة الحاكمة، بين المفكرين كما بين رجال الأعمال، والقضاة وأساتذة الجامعات، بين رجال الجيش والتجار والشباب العاطل. يشتركون في القناعة بأن الإسلام يمثل مجمعاً متفردًا، ومكتملاً وشاملاً من المعايير والقيم التي يجب أن تشكّل طريقة الحياة الفردية وكذا النظام العام. فهو مُنبئ على الأحكام الإلهية، وهو متاح لكل الناس ذوي النوايا الطيبة من خلال القرآن والسنة ليتمكنوا من تطبيقه في ممارساتهم العملية. إن هذا البناء من المعايير والقيم المثبتة في القرآن والسنة يحوّل الإسلام إلى نظامٍ فريدٍ، لا يمكن تغيير

جوهره، ومحموظ من أن يمسه بشر، وهو أعظم — على الأقل من الناحية الأخلاقية — من كل النظم الأخرى.

(٣) القيم الإسلامية الأساسية

يستخدم الخطاب الإسلامي القرآن والسنة في جعل المواقف الخاصة تبدو وكأنها محصنة ضد الهجوم قدر الإمكان. في الوقت نفسه فإنه يستخدم لغة الفقه في وصف الموضوعات الاجتماعية والسياسية، دون الإبقاء بالضرورة على منطقته وإجراءاته، ناهيك عن التزامه بفحواه. فانطباق التأصيل الثابت المتجذر في التراث هو انطباق مقصود وخادع. ومن يريد في العالم الإسلامي الحديث عن القيم اليوم لا يستطيع بالتبعية أن يلتزم الصمت إزاء الشريعة، وهذا — ولنعد القول — يصح حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يريدون «تطبيقها». قليل هم من يجروا على القول بأن الشريعة (على الأقل في الصيغة التي تقدم بها لمسلمي اليوم) غير مناسبة لمقتضيات الحياة الحديثة، وأنه قد تم تجاوزها ولم تعد عصرية. لكن من يبتغ نظرات أكثر ثراءً، فعليه بمناقشة ما الذي يتعين فهمه أصلاً تحت مسمى الشريعة؛ فالمناقشة هنا متقدمة وواعدة نوعاً.

فحسب المفهوم السائد (والذي لا يمثله بحال الإسلاميون وحدهم) فإن الشريعة هي القانون الإلهي؛ بمعنى أنها في ملامحها الرئيسية كما في بعض النقاط المفصلة قد كتبها الله (أو رسوله محمد رغم أن هذا لا يتم صياغته كثيراً) في القرآن والسنة لكل زمان غير قابلة للتغيير. فالقانون الإسلامي بحسب هذا المفهوم لا يُعدُّ بنيةً بشريةً، وإنما في جوهره حُكم إلهي، «فهمه» البشر، ومنه «يشتقون» و«يُنقذونه» بدرجات متفاوتة من الصحة والخطأ.⁵ ولهذا فإن التفرقة بين المعيار الرباني والحكم الرباني من ناحية (الشرع، الشريعة) وبين البحث البشري عن قانون (الفقه) من ناحية أخرى؛ هي تفرقة معترفٌ بها. أما التبعات الناتجة عن ذلك فخلافة، خصوصاً تلك المتعلقة بعلاقة الشريعة بالقانون الوضعي. ويؤكد الإسلاميون على امتداد طيف الشريعة (الإلهية) ليشمل كل حركات البشر، ويخلف بعض المساحات الحرة للتأويل البشري، الذي يستطيع أن يكون فعالاً — طبعاً في ضوء الوحي — في إطار التفسير وفق مقياس مما منحَ الله من قدرة على الحكم. أما النقاد أصحاب التوجهات الإصلاحية الذين يظهرون بمظهرٍ حداثيٍّ معلنٍ أحياناً، فيؤكدون عكس ما سبق؛ وهو أن القرآن يحوي عدداً قليلاً من المعايير

الملزمة قانونياً وسياسياً (الإشارة إلى السنّة من شأنها إضعاف هذه الحجة) ويوسّعون من نطاق التفسير البشري بحسب القدرات.

كذلك يظل التطوير الفقهي المستقل المسترشد بالعقل (الاجتهاد) مرتبطاً بالمصادر المعيارية، رغم أنه يلعب دوراً مركزياً في الجدل الدائر حول تجديد الإسلام والمجتمعات الإسلامية منذ القرن الثامن عشر؛ حيث تَمَّتِ المطالبة بـ «فتح» باب الاجتهاد الذي زعم أنه «أُغلق» في القرن العاشر. فالاجتهاد متحرّر فقط من الارتباط بمذهب محدّد من المذاهب الفقهية بمناهجها وعقائدها التي أثّرت في نظرية الفقه الإسلامي وتطبيقه حتى القرن العشرين.⁶ ولا تتطرق الدوائر السنّية إلى التدبر في الأهمية التي يمثلها «فتح باب الاجتهاد» لعقل الإنسان وحرّيته إلا بعد تردّد حذر. لكن هذه النقطة أسهل على الشيعة؛ حيث لَعِبَ العقل دوراً أكثر أهمية في تراثهم الفقهي. أما الاعتراف بحق الفرد في حكم ذاته في الأمور الأخلاقية، فصعبٌ على كلا الفريقين. كما أن ممثلي الخطاب الإسلامي لا ينكرون بالضرورة — وهذا أمر يستحق التسجيل — قيمة العقل البشري والحرية الإنسانية حينما يكون الأمر من وجهة نظرهم مؤسساً على إرادة الله لا على الحق الطبيعي.

ويسهل فهم التفريق ما بين الشريعة «غير المتغيرة، الإلهية» والقانون «المتغير، البشري» على الصعيد النظري بأكثر من التطبيق العملي. والاستعانة بعبارة «الفقه ليس هو الشريعة» قد تكون مفيدة في جو نقاشي متوتر من أجل تجنّب السجال مع الشريعة، الذي يمكن أن يفسّر بسهولة على أنه هجوم على ركيزة الإسلام وحصن الهوية الإسلامية فيتمّ تجريده من قيمته. لكن استراتيجية التجنب هذه لا توضح الكثير؛ ففي الأخير ثمة فقرات تبدو واضحة وذات معنى واحد في القرآن والسنة، ويتعيّن على الناس تلقّيها وفهّمها وتطبيقها في الواقع (وما الفقه إلا هذا، إنه الرغبة في الفهم، والفهم) كي تؤتي أكلها في المجتمع.

وثمة خطوات أبعد يخطوها أولئك الذين يشتغلون بمادة الشريعة نفسها ونطاق تطبيقها. ويبرز هنا خطآن في الحجاج؛ أحدهما سياقي، والآخر تجريدي؛ فالأول يتصل بنماذج التفسير التقليدية التي تحاول تلمّس الدقة في معرفة السياق التاريخي للحدث الذي نزلت فيه آيات من القرآن (يُعرّف هذا في التفاسير الكلاسيكية بـ «أسباب النزول»). وهدف هذه الممارسة ليس هو الجدلّ حول صحة الحكم القرآني، وإنما تثبيته في هذا السياق؛ ومن ثمّ الحد من إلزامه في العموم. ومثال على ذلك سورة النساء، الآية: ٣، التي

تسمح للرجال المسلمين بالزواج من النساء حتى أربع، وإلى جوار ذلك لهم اتخاذ ما بدا لهم من ملك اليمين والإماء.⁷ فالسورة تُفهم في العموم أنها التشريع القرآني بتعدد الزوجات. لكنها تفقد في حالة القراءة «الديناميكية» هذه المشروعية: فوفق «أسباب النزول» تنحصر الآيات المذكورة في موقف ما بعد المعركة التي يسقط فيها كثير من رجال المسلمين. وهذا يعني أنه بدلاً من استنتاج أن الآيات تقدّم تصريحاً عاماً للرجال المسلمين بالزواج من سيدات حتى أربع، فإن الآيات توصي رجال المسلمين الذين ظلوا على قيد الحياة برعاية المسلمات اللواتي مات عنهن أزواجهن. إن الإشارة المموسة هنا لا تُعلن أن الفهم السابق باطل، لكنها تقول إنه موقوت بزمنه. ومشكلة هذا الاتجاه الإصلاحية أنه يستند في تحديد «أسباب النزول» إلى التاريخ المنقول عن العصر الإسلامي المبكر دون نظر محص، لكن يبدو أنها مشكلة لا تلعب دوراً في النقاشات الدائرة بين المسلمين بعضهم وبعض.

أما النهج التجريدي فيقدّم وجهات نظر أبعد مرّمي، خصوصاً حين يربط بالنهج السياقي المعنيّ بنسبية المسائل. وهو نهج يرتكز على فرضية أن الشريعة (أو الإسلام) يحتوي على معين ثابت من المعايير والقيم العامة — العدالة، والحرية، والمساواة، والمسئولية والمشاركة (الشورى) — التي يجب أن تطبق بحساسية ومرونة بما يتناغم مع ظروف الحياة الدائمة المتغيّرة. وينبغي، وهنا تكمن حساسية هذا الطرح، تطبيق بعض أحكام الشريعة والفقه المتوارث أو تأكيد نسبتها أو تعطيلها مؤقتاً وفق ما تقتضي الحاجة.⁸ ومن الناحية التقنية يدور الحديث هنا عن «الشغل الشاغل» أو «النوايا»، ما يسمّى «مقاصد الشريعة» و«غاياتها»، التي شغلت بالفعل علماء الفقه واللاهوت الكلاسيكيين.⁹ فالمطلوب هو كشف القيم والمبادئ العامة الموجودة في القرآن والسنة من أجل إنصاف «روح» الشريعة وليس فقط حرفها. والمؤلفون الحداثيون يُحيلون إلى القضاء الإسلامي الكلاسيكي، الذي لم يتنازل عن التجريد المسترشد بنور العقل وهو يعمل على صياغة المعايير والقواعد الإيجابية، حتى في تلك المسائل التي أعلن فيها الاعتماد على النهج السياقي والالتزام الصارم بنص الكتاب.

ويشغل في هذا السياق مبدأ المصلحة العامة وفهرس ما يسمى الكليات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل أو الشرف) أهمية خاصة؛ فهي التي تُمثّل مقاصد الشريعة، وهي التي ينبغي إدراج حالات الريبة تحت أحكامها المتخصصة. ولا ينبغي أن نخدعنا بالإحالة إلى علماء كبار مثل أبي حامد الغزالي (المتوفى عام ١١١١)

وأبي إسحاق الشاطبي (المتوفى عام ١٣٨٨)، اللذين أفادا إفادات جوهرية في هذا الصدد عن حقيقة أن المؤلفين الحداثيين كثيراً ما يتجاوزون وبوضوح الحدود التي دافع عنها الكلاسيكيون. فهم يقررون المصلحة العامة بالنظر إلى الشروط المجتمعية ومتطلبات الحاضر، وهذا يعني أنهم يُعملون عقلهم هم، حتى لو كانوا يحيلون باستمرار إلى القرآن والسنة. ولا يزال العلماء الإسلاميون والمنظرون الإسلامويون يشككون على نحو ظاهر أو مُضمّر في العقل البشري والعقلانية ومذهب المنفعة؛ لأنهم يخشون على «القانون الإلهي» إذا سمح للناس بأن يوفقوا بينه وبين توقعاتهم وخبراتهم الخاصة. وعند الطرف الآخر لدى الطيف يقف أولئك الذين يعيرون على ذلك التعلق الخائف بالنصوص المجزوءة الذي يميز «الخطاب الإسلامي» من مثل الحماسة للاستشهاد بفقرات قصيرة أو طويلة من الكتاب، والإحالة الدائمة للأساتذة، حتى لو كان هؤلاء يقصدون قول شيء مختلف تماماً باستخدام نفس المصطلحات والأدلة. قليلون هم من يُصيغون نفاذ صبرهم مع تلك الروح غير الحرة، المتخلفة، الخارجة عن العصر، التي تميّز الخطاب الإسلامي؛ مثل الاقتصادي الإسلامي سيد نواب حيدر نقفي:¹⁰

هذه المقاصد (التي ذُكرت آنفاً تحت مسمى فهرس الكليات الخمس) وهي:
 (أ) الإيمان. (ب) الحياة. (ج) النسل. (د) العقل. (هـ) المال؛ قد أنتجت بالتأكيد قوائم أهداف مثيرة للاهتمام في العصر الذي صيغت فيه من أجل تناول المسائل الفقهية والميتافيزيقية، لكن من الضروري أن يُجدد مناط تركيزها وأن توسّع وأن تستكمل حتى يمكن توظيفها كمرشد مفيد للسلوك العام في عصر الحداثة. أما التأرجح بين الحقب والأزمنة المختلفة لاستخلاص ذخائر الحكمة المتوارثة، فمهمة لا يقال عنها في أحسن تقدير سوى أنها عقيمة.

الأمر الذي ينتقده نقفي هنا هو تلك الاستمرارية المتهمة عبر القرون، والإلزامية التي لم ينكسر قيدها بتصورات وممارسات العصر الإسلامي المبكر، ثم في الوقت نفسه رسم حد فاصل صارم حول الثقافة الخاصة المعرّفة دينياً على النحو الذي سبق الحديث عنه. إن التمسك بقناعة أن ما تستوجبه ظروف الحياة اليوم هو فقط ما فُكر فيه وأتاه محمد ومعاصروه في القرن السابع الميلادي في المحيط الضيق لمكة والمدينة، وليس ما يظن أناس اليوم أنه يستحق السعي؛ لهو أمرٌ يثير غضب المفكرين المسلمين أيضاً المتمسكين بأن قناعاتهم مبنية على أسس إسلامية.

(٤) العدالة والمساواة

يُعدُّ البحث عن العدالة من الشواغل الكلاسيكية التي اشتغل بها التفكير الأوروبي والإسلامي على حدٍّ سواء، ولم يكن من الضروري اختراعُه في عصر الحداثة من أجل التمكن من البقاء في عصر صراع الحضارات. والعدالة تأتي عادة على رأس فهرس القيم الأساسية المتصور أنها تحمل الخصيصة الإسلامية، وهذا ليس بين المسلمين فقط؛ فمثلاً يكتب عالم أمريكي متخصص في الأنثروبولوجيا القانونية:¹¹

تُمثِّل العدالة للمسلمين أكثرَ فضيلة داخلية، حتى لو كانت غيرَ قابلة للتحديد؛ لأنها تترك الباب مفتوحاً أمام السعي نحو تحقيق المساواة في القيمة، وهو سعي محوري لدى الطبيعة الإنسانية في عالم العقل والهوى، ولا يَقلُّ في أهميته عن تطبيق النظام الذي نَزَلَ به الوحي.

ويرى المسلمون المعاصرون أن العدالة هي القيمة الأساسية العليا والشاملة للإسلام في المطلق. وتبدو العدالة لأحد المؤلفين الإسلاميين هي «القطب الروحي للسياسة المشروعة التي تتناغم مع الشريعة»:¹²

جعل الله العدل والقسط — الذي يعني هنا أيضاً العدل — جوهرًا لكلِّ ما هو حقٌّ وخيرٌ؛ لأنه يمثِّل الركيزة لكل المبادئ الشاملة وكل القواعد العامة التي حددها الشارع الحكيم (الله جل وعلا) وقضى بها في أوامره الحكيمة. فهي بحقُّ نظامُ الله وشرعُه، وعلى قاعدتها مهَّد للإنسان على الأرض صراطاً مستقيماً يُرشده في آخرته.

وشبيه بذلك ما قاله واحدٌ من ممثلي الموقف الإسلامي الحداثي:¹³

العدالة قيمةٌ عليا، وهي في تجلّياتها المختلفة واحدةٌ من الشواغل المحددة في الإسلام. فعلى قائمة الأولويات نجدها تأتي مباشرة بعد الإيمان بالله الواحد وبصدق نبيِّه محمد ورسالته.

ويستطيع مؤلفو اليوم أن يستندوا إلى التراث الإسلامي، الذي بدوره قد تلقى تصورات رومانية متأخرة وإيرانية قديمة، إلا أنهم يُضفون على هذا المفهوم نغمة جديدة

لا يمكن إنكار أنها حدثية. والعدالة تغطي في الإسلام حقلاً دلالياً واسعاً، يتفاوت بحسب الناحية المطلوب إبرازها هل هي أخلاقية دينية، أم قانونية، أم اجتماعية، أم سياسية. وفيما يلي لن نتطرق إلى السؤال الكبير حول العدالة الإلهية؛ الأمر الذي شغَلَ المسلمين أيضاً، وإنما يدور حديثنا حول العدالة في النطاق ما بين البشر. والقرآن ذاته لا يقدم نظريةً للعدالة، وإنما إشاراتٍ للسلوك الصحيح في مواقف الحياة الملموسة التي يتحقق فيها التدين والإيمان. والقرآن يوصِّف ذلك بسلسلة من المصطلحات: القسط، مثلاً كما في سورة آل عمران، الآية: ١٨، وسورة الرحمن، الآية: ٩. ويضاف إلى ذلك لفظة الإنصاف القرآنية التي تصف المعاملة «المناسبة» «العادلة» مع الآخرين (العدل والإحسان)؛ ففي سورة النحل، الآية: ٩٠، يأمر الله بفعل ما هو عدل وإحسان (وشبيه بذلك سورة البقرة، الآية: ٨٣، وسورة النساء، الآية: ٥٨ و١٣٥، وسورة الحجرات، الآية: ٩، وسورة الممتحنة، الآية: ٨)، وهو يأمر المؤمنين بالسلوك الصحيح العادل (الإحسان) مع الوالدين والأقارب والفقراء والضعفاء والأيتام (مثلاً سورة البقرة، الآية: ٨٣) ... ومن هذا الالتزام تتمخَّض الزكاة (كما في سورة التوبة، الآية: ٦٠) التي تُعدُّ واحدة من الركائز الخمس التي بُني عليها الإسلام، علاوة على الصَّدَقَة؛ وهي أداء بعض المال طوعاً. كما أن أعمال البر هي واحدة من الأهداف التي تقوم عليها مؤسسة القضاء (الوقف، الحبوس)، والتي لها دور هامٌ حتى يومنا هذا.

واستناداً إلى المفاهيم القرآنية طوَّر القضاة وعلماء اللاهوت مفاهيم تجريدية راعت أيضاً التراثَ الأرسطيَّ الذي أصبح متاحاً لهم ابتداءً من القرن الثامن. فالعدل من هذا المنظور الواسع هو ما تطابَّق مع الإرادة الإلهية؛ ومن ثَمَّ هو العمل «الصحيح» «الحق» الذي في الوقت نفسه يتناغم مع فضيلة العدل والاعتدال. فالعدل يقتضي النزاهة والحيدة، والتوازن، والاستقامة. إنه مثال الوسط الذهبي الذي نتحدث عنه سورة البقرة، الآية: ١٤٣؛ حيث تقول إن الله جعل الجماعة المسلمة «أمة وسطاً». وبهذا يرتبط العدل على نحو حاسمٍ بكَراهية المبالغة في أيِّ أمرٍ من أمور الدين (الغُلُو في الدين)، وقد أصبح جزءاً من المادة التي يكرِّها علماء الإسلام المبكرون والكلاسيكيون، كما يوظَّف في عصر الحداثة كحُجَّةٍ ضد التعصب الديني واستخدام العنف غير المشروع. ويتحرك السلوك العادل في إطار الحدود التي شرعها الله، أما السلوك غير العادل فيتحرك خارجها. والمفاهيم المضادة للعدل هي وبحسب السياق: الرذيلة، الإثم، الظلم، البَغْي، الجور؛ وكلها تشير إلى العدوان على الحدود التي وضعها الله (الشريعة)، وتقود هذه الرذائل

في أسوأ الحالات إلى القلق، والثورة، والتمزق الداخلي، والفوضى، والحرب الأهلية؛ وهي الأمور التي يشملها المصطلح العام: فتنة.

«النظام العادل» يحافظ على الاتزان المتناغم للمجتمع، فهو يسمح، تمامًا وفق المفهوم الروماني المتأخر «لكل واحد ما يخصه» *suum cuique*، بأن يصل لكل ذي حقَّ حقه.¹⁴ والعدالة لذلك لا ينبغي أن تكون عمياء؛ فعليها أن تراعي الحالة والارتباط الاجتماعي للأفراد والجماعات حين تريد أن تكون غير قابلة للفساد، ونزيهة، ومنصفة.¹⁵ ومسئولية ذلك يتحملها الحاكم في المقام الأول؛ فبإيجاز، عليه أن يعمل على «أن تتوَلُّ الأشياء إلى المكان الذي تنتمي إليه.»¹⁶ أما إلى أين تنتمي، فهذا مذكور على ورقة أخرى. فالتصور حول النظام الصحيح للأشياء كان في المجتمعات المسلمة ما قبل الحداثية مرتبطًا بالمكان والزمان والجو العام، شأنها في ذلك شأن المجتمعات غير المسلمة. والقرآن والسنة لا يذكُرانها بالتفصيل. أما الشريعة فتخدم على الأقل مبدئيًا كأداة تصحيحية لتعسف السلطة. فبحسبها مكان الحاكم فوق رعيته، لكنه ليس فوق القانون. وحين يتجاوزه (وهذا ما حدث في الواقع كثيرًا)، فإنه يخالف هذا القانونَ الأعلى، ولا بد أن يعاقب حتى ولو في الآخرة.¹⁷

وتلعب الأهمية الرمزية للشريعة كضامن للحق، والنظام والعدل أيضًا، في الحاضر دورًا بارزًا. وفي هذا الصدد قد حظي السؤال عن اشتراطات وإمكانات المساواة الاجتماعية بوزن أكبر من الحال في الماضي. وتقف مفاهيم ما قبل الحداثة عن العدل في حالة توتر مع مثال المساواة الاجتماعية الذي يدعمه القرآن في بعض المواضع، ويبدو أنه يتعارض بوضوح مع القبول بعدم المساواة الاجتماعية مع أنه يتمسك بها في مواضع أخرى. الأمر الذي يسبب صعوبات لمسلمي اليوم.¹⁸ فكثيرون (ومن بينهم عبد الخالق الذي سبق الاستشهاد به يعد مثالًا جيدًا لذلك) يعلنون ببساطة أن الإسلام دين المساواة والعدالة، لكن سريعًا ما يتضح أنهم أيضًا يفرقون عادة بين أبعادها الدينية، والمدنية، والاجتماعية، والاقتصادية. وبشكل أساسي يصحُّ أن الكرامة التي منحها الله للإنسان والمساواة في القيمة (أو على الأقل حقه المبدئي فيها) لا تعني بالضرورة أنها تستتبع المساواة الاجتماعية بين الجماعات والأفراد المختلفين¹⁹ (وخير مثال على ذلك الجدول المثار حول حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية «في الإسلام»).

وفي هذا الصدد ليس من الضروري مناقشة أمر العبودية الذي ظل يمارس في أجزاء من العالم الإسلامي حتى القرن العشرين، لكنه الآن ممنوعٌ بحكم القانون في

كل مكان، رغم أن القرآن والسنة يتعاملان معها مثلما تعامل معها الإنجيل والتراث المسيحي المبكر على أنها ظاهرة اجتماعية لعصرِيهما.²⁰ فالقرآن لا يوصي بها لكنه لا يُلغِيها، وإنما يوطِّرها بسياج قواعد الأخلاقيات والأخلاق. وبنفس الطريقة تكتب السنة عتق العبيد تكفيراً عن مجموعة من الذنوب والآثام. وتُمثِّل العبودية واحدة من النقاط القليلة جداً التي يتحدث عنها المسلمون بانفتاح، مُقرِّرين أن أحكام القرآن والسنة فيها لم تُعدِّ ملائمة للعصر؛ ومن ثَمَّ فهي ليست معلَّقة (في كافة أشكالها، وإلا كان ذلك علامة على غطرسة البشر)، وإنما قد صارت غير ذات محل. وعادةً يتمُّ تجاوز الموضوع الشائك: لم تُعدِّ العبودية موجودة رسمياً؛ ومن ثَمَّ ليس ثمة ضرورة للحديث عنها. لكن لا يتم استكشاف ما يعنيه هذا بالنسبة للنصوص المعيارية الخاصة بمجال محدد، إنها النصوص التي تم إلغاؤها (لأن الواقع الاجتماعي تجاوزها)، أو أعلن إبطال فعاليتها (لأنها تتناقض مع مبدأ المساواة)، لكن النتيجة التي تبقى هي أنه قد تم تقديم الأخذ بالمعيار العام (ولو أنه تم ضمناً)، وهو مبدأ المساواة في الحالة التي معنا، على أحكام محددة من القرآن والسنة الخاصة بالتعامل مع العبيد.

لكن الوضع مختلف مع الموضوعات الشائكة محل الجدل المثار في العصر الحديث حول المساواة، وهي لا تزال مهمة في القرن الحادي والعشرين مثلما كانت مهمة في القرن السابع: إنها العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والعلاقة بين الرجل والمرأة. ويمكن عرض الملامح الأساسية لهذا الجدل بصورة جيدة تمثيلاً على إشكالية النوع (الجنس)، وهي بالمناسبة المشكلة السياسية الاجتماعية الوحيدة التي يتاح للسيدات فيها أن يعبرن عن أنفسهن بأعداد معتبرة. جوهر المسألة هو التمييز بين التساوي في القيمة بين الرجل والمرأة في الخلق؛ أي المساواة بينهما أمام الله من ناحية، ومن ناحية أخرى مساواتهما في المعاملة أمام القانون. وبكثافة نادرة يشدُّ السعي للوصول إلى المغزى والكفاية في المرجعيات القرآنية، والتي — كما يتضح — تتعدد دلالاتها أكثر بكثير مما يُفترض عادةً. والقرآن، شأنه شأن الإنجيل، لا يسهل هذه المهمة على المدافعين عن فكرة المساواة؛ فهو يُورد أقوالاً مختلفة في المواضيع المختلفة: فحسب سورة القيامة، الآيات: ٣٧-٣٩، خَلَقَ اللهُ الرَّجَلَ وَالرَّأَةَ (كزوجين شريكين) من نفس المادة، بل إنه يصفُ على نحو مقارب للطبيعة، مع إلغاء دور المرأة، أنه خلقهما من نطفة تطورت إلى جنين. وبحسب سورة النساء، الآية: ١، فقد خلق كليهما من نفس واحدة و«خلق منها زوجها»، كون آدم هو النفس التي خلقت أولاً وأن حواء هي زوجها، الذي خلق من ضلعه كما أخبر الإنجيل

من قبل، فهذا أيضاً جزء من التفسير (الذكوري) للقرآن، وليس بالضرورة أن يبقى بلا مسائلة عبر العصور.²¹ كذلك فإن الرجل والمرأة كليهما يتحملان مسئوليتهم أمام الله. ورغم ذلك يتمتع الرجال بالقوامة والأفضلية على النساء (سأفصل في هذه النقطة حالاً). وهذا يعكس صورة الدور المجتمعي الذي لا يختلف كثيراً عن صورة المجتمعات الأوروبية ما قبل الحديثة: فالمعيار هو توزيع الأدوار بالصورة التي تتطابق مع القدرات الجسمانية والنفسية واحتياجات الرجل والمرأة، والتي تنعكس في الواجبات الاجتماعية المختلفة، والتي تستتبع ترتيب حقوق وواجبات مختلفة في بعض المجالات. فالمساواة في القدر تترتب وفق تدرج المسئولية، بحيث يتقدم الرجال فيها على النساء.

يقول سعيد رمضان، المنتمي لجماعة الإخوان المسلمين في مصر — صهر مؤسس الجماعة حسن البنا ووالد الناشط الإسلامي المعروف طارق رمضان — في كتاب عنوانه له دلالة «معالم الطريق»، (وليس المقصود «معالم في الطريق»، وهي الرسالة الأشهر التي صنفها المفكر المصري الإسلامي الأشهر سيد قطب عام ١٩٦٦، والذي أُعدم بسبب نظرياته ونشاطاته):²²

حدّد الإسلام العلاقة بين الرجل والمرأة في العموم، كما حدد علاقتهما داخل الأسرة بوصفها شراكة تنبني على المساواة في الحقوق والواجبات (كما في سورة البقرة، الآية: ٢٢٨) والدرجة التي بينهما (التي تتحدث عنها السورة هنا في هذا السياق-المؤلفة) هي مثل التدرج الإداري الذي لا يمكن لأي مؤسسة اقتصادية أن تنجح بدونه. وبهذه الطريقة خلقت مؤسسة «الحياة» التي ستخرج الأجيال الجديدة لجماعة المؤمنين.

ويمكن تتبع نماذج مشابهة للتفكير والحجاج في ذلك الحوار الذي بلا شطآن حول الزواج، وإدارة المنزل والأسرة.²³ فإلى جوار العديد والعديد من الاستفاضات التقليدية، ثمة جهود جادة لإيجاد علاقة عادلة بين الرجل والمرأة، تتوافق مع المعطيات الحديثة، يتجلّى فيها مبدأ المساواة كمعيار أعلى مع الاعتراف الكامل بالاختلافات الجسمانية والنفسية. وفي هذا المفهوم تعبّر عالمة الإسلام الأمريكية أمينة ودود التي ترى أن المساواة مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية مع قدر يسمح بالاختلافات المجتمعية.²⁴ وبصورة أدق يبرز منطق «الناشطة النسوية الإسلامية» الأمريكية ذات الأصل الباكستاني، رفات حسان، التي تقول إن العدالة الإلهية تستتبع المساواة بين الجنسين. فبرأيها أن الممارسات الأبوية تصطدم

بتعاليم القرآن؛ إنها ممارساتٌ مسلمين لكنها ليست إسلامية²⁵ (تتناول العاملة هنا التفريق الشائع بين الممارسات الإسلامية (الخالصة) وبين ممارسات المسلمين الأخرى، المرتبطة بالزمان وبالظروف، والتي شوهتها الأحكام الخاطئة والأحكام المسبقة). أيضاً حيويةٌ جداً تلك المناقشة الدائرة حول تعدد الزوجات كإمكانية متاحة للرجال بنص القرآن وفق شروط محددة؛ إذ في وسع الرجل أن يعقد قرانه على نساء حرائر يصل عددهن حتى أربع (وله اتخاذ ما يشاء من الإماء وملك اليمين). ويمكن على المستوى النظري الإحالة كما أوضحنا إلى السياق المذكور في القرآن ذاته الذي يوصي برعاية يتامى النساء، والذي لا يرتب بالضرورة إذناً عاماً ولا حتى مطالبة بتعدد الزوجات. ومن المنظور العملي نجد أن تعدد الزوجات ليس له ذلك الشيوع الظاهر، بل قد تمّ تقييده قانونياً في كثير من المجتمعات المسلمة؛ لأنه يرتبط بنص السورة ذاتها بالعدل بين الزوجات في المعاملة.

ومناقشة دور الرجل في الأسرة لها القدر ذاته من الثراء والأهمية؛ لارتباطها بالتطبيق العملي، وقد وردت في سورة النساء، الآية: ٣٤، تحت مسمى القوامة التي تتعدّد تفسيراتها القانونية كما تتعدد ترجماتها؛ إذ يتّسع نطاقها بدءاً من السيطرة الذكورية، التي تتطابق مع خضوع النساء للرجال (﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾)، وصولاً إلى علاقة الحماية التي يتولى الرجل بموجبها مسئولية زوجاته وأطفاله (﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾). لكن تظل المسألة في إطار دور الرجل كراعٍ للأسرة، ورئيس البيت ورب العائلة. وفي الوقت ذاته تبقى صورة الزواج التشاركي — حتى لو لم يكن مبنياً على المساواة — بعيدة حقاً عن النماذج التقليدية في توزيع الأدوار، والتي فيها يتحرك الرجال والنساء في دوائر منفصلة إلى أبعد حد، لدرجة يبدو معها ذلك التساوي في الأهلية، الذي قصده سعيد رمضان وغيره، غير ممكن على الإطلاق. وبخلاف الصيغة الإنجليزية «منفصل لكن متساو» يتم هنا تصميم مثال يُنبئني على الشراكة وعلى التمييز في الوقت نفسه. ومرةً جديدةً يتم التأكيد على أن النظام الإسلامي لا ينفى الاختلافات (التي خلقت بمشيئة الله وتجدّرت في المجتمع) وإنما يراعيها بطريقة مناسبة.

أما المناقشات الدائرة حول ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي، فهي أقلّ احتداماً، رغم الأهمية الكبرى التي ينبغي أن تحظى بها في سياق العدالة والمساواة.²⁶ ومما يثير الاهتمام عدم وجود صوت نسائي واحد — على حد علمي — يشارك في هذا النقاش. وبحقّ يتم الإشارة إلى أن هذا الأمر في جوهره يقوم على اقتصاد أخلاقي، تلعب المسائل

الأخلاقية فيه دورًا أكبر من المفاهيم أو المؤسسات ذات التخصص الإسلامي، التي لم يتبَقَّ منها الكثير، سوى تحريم الأرباح والتأمينات، وهي قضايا تمَّ توفيقها فعلاً؛ إما مع ممارسات قديمة معروفة، أو أخرى أُعيدَ تعريفُها من جديد. وقد ساد منذ السبعينيات ممثُّو نوعٍ من «اقتصاد السوق الاجتماعي» الإسلامي، الذي يؤيد الارتباط الاجتماعي للملكية، ويثمنون العدالة التوزيعية أعلى من المساواة في الفرص. ويبرز هنا الخطاب الأخلاقي الذي يجسده على نحوٍ نموذجي «الاقتصادي الإسلامي» خورشيد أحمد — باكستاني الأصل — العامل في جامعة ليسبيستر البريطانية وغيرها من الجامعات، والذي يُثني مرة أخرى على مثال الوسط الذهبي:²⁷

وهكذا يكون الطريقُ الأوسطُ هو الخيارَ الصحيحَ؛ فالإيمان والثبات والصدق في التعامل مع المبادئ المقررة من الله، لا بد أن تتواكب يدًا بيد مع الإبداع والمرونة والقدرة على مواجهة التحديات الدائمة التغيير على المستوى الفكري والاقتصادي والتقني والحضاري. ربما يكون ما نحتاجه الآن هو الإيمان مرتبطاً بالثبات، والثقة بالنفس متحدةً مع التواضع، والصدق مع الانفتاح، والتجديدات التي لها جذور في التراث. ينبغي أن يكون هذا هو الملمح المحدد للمناقشات الإسلامية المعاصرة.

وليس التشابه بين ذلك الكلام وموعظة الأحد بلا مبرر: العقل نعم، لكن بلا تجرؤ؛ العقلانية أيضًا، لكن في إطار الحدود التي وضعها الله؛ الإبداع أكيد، لكن مع الإقرار بمحدودية قدرة الإنسان؛ الحركة ضرورية، لكن بلا إبطاء سخي ولا إسراع شديد. فهنا يتحدث الخوف من ديناميكية التفكير النقدي التي لا يمكن السيطرة عليها، التي لا تَقِفُ أمام حدود «الإسلام»، وفي كل الأحوال لا تقف عند الحدود التي وضعها مفسروه في الماضي. والروح العقلانية التي يتنفسها أيضًا ممثُّو الخطاب الإسلامي بمجرد أن يتحدثوا عن القيم العامة، والمعايير العليا التي ينبغي أن تحظى بالأفضلية على أحكام الشريعة التفصيلية والفقهاء الموروث، قد تعدنا بالكثير. إن التطبيق العملي — والذي من المؤكد أنه لن يكون موحَّدًا — هو فقط ما سيُنَبِّت إلى أي مدى هم يُطيقون أو يريدون السير في الإطار الذي وضعوه لأنفسهم، وإن كان سائر المسلمين سيَتَفَقَّون مع ما يطرحه هؤلاء من رؤية للشريعة المحددة للهوية.

الفصل الرابع

الدين والقانون والسياسة: العلمانية في الإسلام

يتم منذ بضع سنوات التفرقة بين الإسلام والإسلامية في النقاش العام بصورة أوضح مما كان يحدث في السابق، وهذا عن حق؛ فالأمر الأكيد أن الإسلام، شأنه شأن المسيحية، متعدد الصيغ، كان هذا حاله منذ نشأته المبكرة، خصوصاً بالنظر للتصورات التي صاغها المسلمون والمسلمات لأنفسهم في الماضي، أو تلك التي يطرحونها اليوم المتعلقة بالجماعة والمجتمع، وبالحياة السليمة والحكم الرشيد. فالسنة يختلفون في بعض المسائل عن الشيعة، والمسلمون المتمسكون بالنص المكتوب يختلفون عن الليبراليين؛ البعض يبحث عن طريقٍ روحيٍّ إلى الله، بينما آخرون بعيدون عن التصوف؛ البعض يعيش حياة متزمتة صارمة، والآخرون مُقبلون على الحياة ومباهجها؛ يرى بعضهم في السياسة بعداً هاماً من دينهم، وآخرون يرفضون السياسة باسم الإسلام رفضاً قاطعاً. ولذا فإن الإسلاموية التي حظيت باهتمام كبير في المناقشات العامة لا تمثل سوى إمكانية واحدة فقط من إمكانيات متعددة لتطبيق تعاليم الإسلام على الحياة الفردية والنظام الاجتماعي. وبالطبع ليس من السهل دائماً رسم الحد الفاصل بين الإسلام والإسلاموية. فلسنوات سيطر الإسلامويون على الأحداث لدرجة بدا معها أنهم فعلاً الممثلون الشرعيون الوحيدون للإسلام أكثر من الآخرين. وهذا ينطبق بدرجة خاصة على القضايا ذات الأهمية الخاصة بالمجتمع والقانون والسياسة والثقافة، وهي القضايا التي — وبكل ما في التعبير من معنى — يعزف الإسلامويون نغمتها. إذن لا يمكن الحديث هنا عن «فشل الإسلام السياسي» الذي اعتقد فيه بعض المراقبين قبل عدة سنوات¹، وموضوع العلمانية يؤكد ذلك بوضوح.

ولا تزال الفرضيات الإسلامية تُحدد الإدراك العام (حتى وبالذات في الغرب) وعلى رأسها الصيغة الإسلامية عن «وحدة الدين والدولة»، التي تجعل بداية الاتجاهات العلمانية تبدو غير مقبولة إن لم تبدُ غيرَ ممكنة. فمن وجهة النظر الإسلامية، لا يمكن ولا ينبغي فصلُ الأمرين أحدهما عن الآخر؛ فبحسب زعمهم فإن أي فصل، يصطدم بالإسلام ويُفسد في الوقت نفسه — على المستويين الفردي والجمعي — هويةَ المسلمين؛ فالارتباط بين الدين والهوية والأصالة يحظى بأهمية تأسيسية في هذا السياق؛ فالإسلام — ولنوضح مرة أخرى — يشكّل بحسب قول الإسلاميين مَجْمَعًا تامًا مغلقًا على ذاته شاملًا من المعايير والقيم — أي الشريعة للاختصار — التي ينبغي أن ترسم شكل الحياة الفردية والنظام الاجتماعي في الاقتصاد، والقانون، والسياسة. ويستند هذا المجمع من المعايير والقيم إلى التكليف الإلهي الذي يُستنتج من القرآن، الذي هو كلمة الله التي لم تُحرّف، ومن السنة النبوية. ولأن الله هو الذي أنزل الشريعة، وأن النبي هو الذي عاشها بشكل نموذجي، فإن الشريعة في جوهرها غير قابلة للتبديل، ولا ينبغي ليد بشر أن تمسّها (وهي حُجة من المعروف أنها تُساق كثيرًا في وجه طموحات السيادة الاستبدادية؛ ولذلك تبدو لكثير من المسلمين والمسلمات، حتى من غير ذوي الميول الإسلامية، على قدر من الجاذبية).

ويعني الإسلام لكثير من المسلمين الانتماءَ لجماعة المسلمين، أو للغة العربية الأم. فبالنسبة لهم أن تكون مسلمًا يعني أنك جزء من جماعة المؤمنين المنتشرين حول العالم، وهي جماعة تجتاز حدود المكان أو المجتمع القومي، دون أن تدخل بالضرورة في صراع معه. فالإيمان يؤسّس الانتماء، ولا بد من إظهار الاثنين من خلال العمل الصالح. لكنّ معظم الإسلاميين يخطؤون خطوة أبعَد من هذا الموضوع؛ فوفقًا لما يقولون فإن الإسلام لا يتحقق إلا في إطار «النظام الإسلامي» الذي تُعدُّ فيه أوامرُ الله مُلزمة للجميع، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، وكذلك للمسلمين غير الملتزمين، واللاأدرين وغير المسلمين، يخضعون وفق ذلك لحكم الشريعة التي تكفل لغير المسلمين بعض مساحات الحرية في مجالات محددة مثل قوانين الزواج والأسرة. و«تطبيق الشريعة» يشترط وجود سلطة الدولة الإسلامية. والإسلام لذلك — وكما فصلنا القول في موضع سابق — ليس فقط «دينًا ودنيا»، وإنما «دين ودولة».

وما وَرَدَ هنا بوصفه قولاً فصلًا عن الإسلام، ومعيارًا أيده التاريخ، هو في الواقع حُجة تُساق في نقاش سياسي، بل في صراع ثقافي بحق. فمن ناحية يقف عدوُّ الإسلاميين

بالخارج: إنه «الغرب» الذي قام — على الأقل كما يعتقدون هم — بتحجيم المعايير والقيم والمؤسسات الإسلامية وقت الاستعمار،² والذي يظهر الآن في صورة الملتزم بالدفاع عن حقوق الإنسان والمبادئ الأساسية للحكم الرشيد مطالبًا المسلمين بالتنوير، والإصلاح، بل وكشروط من شروط دخول الحداثة يطالبهم بالخضوع لعملية علمنة، بل وأكثر من ذلك تأييد مبدأ العلمانية. من ناحية أخرى ثمة عدو بالداخل الذي يظهر في صورة «العلمانيين» الذين يجادلون ويحاربون بضرارة، لكن نادرًا ما يتم تعريفهم؛ فهم يعدّون إلى جوار بعض المفكرين والأدباء أولًا سياسيين، مثل كمال أتاتورك أو حبيب بورقيبة، اللذين سَعَيًا بطريقة استبدادية إلى علمنة الدولة والقضاء والمجتمع، ونجحا في مساعهما إلى حد كبير. ويضاف إلى الأعداء أيضًا أولئك الذين يعارضون التطبيق «المتكامل» للشريعة.

وتبدو الاتهامات مألوفة؛ فالعلمانية تعني الإلحاد، ولا تُعرَف القيم ولا تعترف بالحدود التي يقرُّها العرف وآداب السلوك.³ وفي الوقت ذاته — وهنا ما يميز النقاش في البلدان غير الأوروبية خصوصًا التي لها تاريخ مع الاحتلال — يُدفع بأن الأفكار والطموحات العلمانية ليست أصيلة، وهي إما مستوحاة من الغرب، أو هو الذي يديرها عن بعد، ولا يمكن تطبيقها في المجتمعات الإسلامية إلا عن طريق الاستبداد. وهكذا لا يتم الربط ما بين ممثل الرأي السياسي المعارض في الداخل وبين العدو الخارجي فحسب، وإنما أيضًا بينه وبين أعداء الديمقراطية.⁴

إن العلمنة والعلمانية (نادرًا ما يتم التفريق بين الاثنتين في النقاش السياسي؛ وأندرُ منه التفريق بين العلمانية واللاينية) محبوبتان برهن، وهو رهن يتعذر الوفاء به حتى على المؤيدين.⁵ فالمنتقدون يهاجمون فكرةً وعمليةً العلمنة بوصفها في جوهرها عملية مفروضة من الخارج لإلحاق المجتمعات المسلمة بالحداثة، وهو أمر يضرب «هويتها» إن لم يدمرها لصالح أعدائها. إن هذه الحجة السياسية — ألا وهي أن العلمنة والعلمانية هما أداتي الاستعمار والعزلة، والعلمانيين هم الممثلون والتابعون المخلصون للأنظمة المستبدة — هي حجة تُساوي الكثير في هذا السياق، وبالذات في عصر العولمة. ومن يتجاهل ذلك لا يفهم صخب السجال الذي يُدار بقدر ضئيل من الاستعداد لتقبُّل التمايز. ويبدو ذلك أوضح ما يكون في العالم العربي وإيران؛⁶ إذ من الجلي أن العلاقات تتشكّل على نحو مختلف في تركيا والدول التي نشأت في وسط آسيا تبعًا لتفكُّك الاتحاد السوفييتي أو المجتمعات المسلمة في جنوب شرق آسيا.⁷

ولأسباب كثيرة نَمِيل لاستخدام اقتراح خوسيه كازانوفاً⁸ في التفريق بين الأبعاد المختلفة للعلمنة، لكن مع تعديلات طفيفة:

أولاً: العلمنة بوصفها فقداً لأهمية الدين في تفسير الفرد للعالم وأسلوب إدارة الحياة، والذي قد يُفضي إلى اللادينية أو في مرحلة متقدمة إلى الإلحاد، وهو بهذا المعنى يتطابق مع مخاوف الإسلاميين. (صحيح أن معنى الدين المقصود هنا لا ينبغي تعميمه، لكنه يبدو مناسباً لديانات التوحيد أو الديانات التي لها تصورات خاصة عن الله والتي يعد الإسلام واحداً منها.) فالعلمنة تعني هنا التناقص في الأهمية والقوة الملزمة للمعايير والقيم الدينية، والدينية القانونية في الحياة اليومية والتوجه السياسي والنظام العام.

ثانياً: العلمنة بوصفها دفعاً بالدين أو تراجع الدين إلى الدائرة الخاصة (ثمة فارق جلي⁹ فيما بينهما؛ إذ يتعين توضيح الكيفية التي عرّفت بها الثقافات والمجتمعات الدائرتين «العامّة» و«الخاصة» في العصور المختلفة، وربما كيف رسمت ولا تزال ترسم الحدود بينهما).

ثالثاً: العلمنة بوصفها فصلاً مؤسسياً وتشريعياً بين الكنيسة والدولة (وعلى نحو خاص يظهر للعيان أن المقصود هنا هو ضبط الوجهة نحو المجتمعات ذات الصبغة المسيحية في أوروبا وأمريكا؛ الأمر الذي يستدعي مقارنة الثقافة والمجتمع من حيث الشكل).

(١) الفصل بين الكنيسة والدولة

قد نسهّل الأمر على أنفسنا ونقول بالنظر إلى الإسلام فإن البعد المؤسسي غير ذي محل؛ فالإسلام لا يعرف كنيسة مؤلفة كمؤسسة منظمة هرمياً ذات سلطة تعاليمية مثبتة؛ ومن ثمّ لا يعرف أيضاً الكرازة الكنسية كمكان مرتبط بخدمات الخلاص.⁹ لم يسبق أن طوّر مؤسسه مثل هذه قط، وليس في الحاضر ثمة اتجاه نحوها. فالتناقض مع الكنيسة الكاثوليكية صارخ، وكثيراً ما يتم تناوله في المناقشات الإسلامية الداخلية. أما الاختلافات مع الكنيسة البروتستانتية فهي أقل وضوحاً، بينما التوازيات مع اليهودية كبيرة بصورة جلية.¹⁰ لكن، وفي وقت مبكر، برز العلماء والفقهاء يحذوهم أمل الإحاطة بتعاليم الإسلام الدينية والتشريعية ووضّع نظام لها وإبلاغها لجماعة المسلمين.¹¹ وكان السواد الأعظم منهم رجالاً، بينما ظهرت النساء أيضاً في بضع مجالات مثل الحديث والسنة. وفي الأساس

رَكَّز هؤلاء عملهم، ليس في التبشير بالخلاص، وإنما في تفسير النصوص المعيارية، وكذا شَرَحَ الكتابات المرجعية التي انبثقت على الشريعة. على الأقل هذا ما ينطبق على غالبية المسلمين السنة؛ وبهذا هم مختلفون عن تعاليم الهداية والإمامة الشيعية، وعن التصورات الصوفية حول الطريق الروحي غير المبني على علم الكتاب للوصول إلى معرفة الله.

وبالتدرج تمَّ ضبط تفسير النصوص وتناقل العلم الديني بما يشترط كلاهما من تمكُّن من اللغة العربية الكلاسيكية، ومما يُضفي عليهما الطابع الاحترافي. وليس قبل القرن الحادي عشر والثاني عشر من التقويم الميلادي؛ أي بعد عدة قرون من وفاة النبي، نشأت المدارس الخاصة والأوقاف التابعة لِوَلَاةِ الأمر كمؤسسات لتحصيل وتوصيل العلوم الدينية.¹² ويظهر تعليمهم ودينتهم بجلاء أنه حيثما تقدّمت المهنة صار «العلماء» مجموعة مجتمعية خاصة تتميز عن سائر المجموعات الأخرى. بل ويمكن في حالاتٍ فردية الحديث عما يُشبه نظامَ الإكليروس الذي لا يقتصر على امتلاك العلم الديني، وإنما يرتبط بأداء واجبات دينية مثل صلاة الجمعة، والخطبة، والتوجيه الديني في العموم، وكذلك إدارة الأوقاف الدينية، كما يتحكم فيما لذلك من مؤسسات وأموال؛ وهذا ينطبق على «علماء» الشيعة في إيران منذ القرن السادس عشر، وينطبق عليهم أيضاً منذ قيام الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ لكن بطريقة مختلفة. لكن لم تُبنَ في إيران مؤسسةٌ كنسيةٌ هرميةٌ التدرج إطلاقاً؛ فالتدرج الهرمي للعلماء في ظل الدولة العثمانية لم يترك الفرصة لإنشاء كنيسة مستقلة، وإنما جهاز بيروقراطي ضمَّ أولئك الذين وضعوا أنفسهم في خدمة السلطان. وحتى اليوم يعرف العالمُ السنِّيُّ مؤسساتٍ تعليميةً لها بريق عالمي مثل جامعة الأزهر في القاهرة، لكنه لا يعرف أي شكل قد يطابق مؤسسة مؤلفة مثل الكنيسة.¹³

وإذا ما نظرنا الآن إلى الجانب الآخر من المعادلة؛ ألا وهو الدولة أو السلطة الفوقية، فنسجد أن التناقض بين المجتمعات الإسلامية ما قبل الحداثية والأوروبية ما قبل الحداثية ليس صارخاً؛ فالدين والسلطة لم يكونا أوثق اتصالاً في المجتمعات التي يغلب عليها الطابع الإسلامي من الحال في المجتمعات الأوروبية. ومن المعروف أن مدى الإمكانيات هناك أيضاً كان واسعاً في الربط ما بين الدين والدولة، أو العرش والمذبح. أما محمد بوصفه نبياً وقائداً كاريزمياً لمجتمعه، فقد كان وسيظل استثناءً واقعيّاً، ويُنحصر العهد النبوي في العقد الذي تلا الهجرة من مكة حين كان محمد رأس الجماعة في المدينة (٦٢٢-٦٣٢م). ويبقى أن نرى إن كان الدين والقانون والسياسة متشابكةً بعضها

بالبعض تشابكًا غير قابل للفصل على النحو الذي يفترضه المسلمون المؤمنون أو يقبله كثير من غير المسلمين بدون تدبير.

وبالتأكيد ارتبط الدين والقانون والسياسة ببعضها ببعض تحت مظلة الخلفاء الأوائل (ال خليفة هو التابع أو الممثل)، لكن أحدها لم يذُب في الآخر (وهنا — كما الحال آنفًا — يدور الحديث عن تيار الأغلبية السننية وليس عن تعاليم الشيعة الإمامية التي تستحقُّ نظرًا مستقلًّا). وصحيح أن الخليفة كان يُعتبر نفسه ظل الله على الأرض، وأيضًا العالم السُّني يعرف مبدأ المنة الإلهية¹⁴ (حق الملوك الإلهي)، لكنه وفق التعاليم السننية لا نَصيبَ له من الرسالة النبوية التي انتهت بمحمد بوصفه «خاتم المرسلين»¹⁵. وعلى الخليفة أن يحمي الدين من خلال الدفاع عن حدود الإسلام ضد العدوان الخارجي، أو يوسعها في الحال المتألية (ومن هنا أهمية الجهاد بمعنى الصراع المسلح من أجل «أمر الله»)¹⁶. أما داخليًا فكان الخليفة مسئولًا عن حفظ القانون والنظام، وهذا يعني الحفاظ على الشريعة (التي في الأغلب الأعم لا يشتغل بها الخليفة، وإنما علماء الدين والفقهاء)، وكان تأثيره أوسع مدى على القانون والتعليم، وفيهما لَبِعت الرعاية الأبوية دورًا مركزيًا؛ فقد كان الخليفة يعيّن القضاة على الأقل في مراكز الخلافة الكبرى، وكان له تأثير على شغل المناصب التعليمية في المدارس، وكان يؤسس الأوقاف لعلماء الدين والفقهاء وكذلك للطرق الصوفية؛ ومن ثمَّ كان يتحكّم بشكل مباشر أو غير مباشر في نشر أو تهميش المدارس اللاهوتية أو الفقهية. وكونه «حامي العقيدة»، جعلَ من سلطته المباشرة قَمَعَ الزندقة ومحاربة الردة وأشكال التفكير الحر وغيرها من المعتقدات أو الممارسات التي يحكم عليها بأنها لا إسلامية أو تزدري الدين الإسلامي. وقد أدى هذا بشكل حتمي إلى علاقة متوترة مع علماء الدين والفقهاء الذين أعلنوا بدءًا من القرن التاسع بكل حسم وثقة في النفس أنهم «جميعًا» فيما يخص كفاءة العقيدة «ورثة الأنبياء»¹⁷، وذلك في محاولة لمقاومة نزعات الخليفة للسيطرة.

أثبت أيضًا مصطلحُ «دين الدولة» الذي يَرِدُ مرارًا وتكرارًا في السياق الإسلامي أنه يَحْمِلُ إشكاليات كثيرة. لقد كان الحاكم مسلمًا على الأقل داخل «دار الإسلام». وُعِدَّت الشريعة ركيزة الأخلاق والقانون، وكان الحاكم يدعم في المقام الأول إنشاء الأبنية الإسلامية من المساجد إلى أضرحة الأولياء ومساكن الطرق الصوفية وحتى المدارس الإسلامية. إلا أن الرعية كثيرًا ما كانت تنحرف عن القناعات الدينية للحكام؛ إما لكونهم غير مسلمين بالأساس، أو أنهم يتبعون مذهبًا إسلاميًا مغايرًا. ومثال الحالة الأولى

(حين يكون غالبية الشعب من غير المسلمين) نجده في صدر الإسلام، أو في الدولة العثمانية أو أيضاً في دولة المغول في الهند، التي تُشكّل مع وجود الهندوس جماعةً دينية ما كان ينبغي لها أن تظل باقية وفق التعاليم الإسلامية التقليدية؛ فهم لا يُعدّون من أهل الكتاب أصحاب ديانات التوحيد الذين من الممكن أن يطبّق عليهم مبدأ حماية أهل الذمة. إذن لم تكن الجماعة المسلمة، والمجتمع المصبوغ بالطابع الإسلامي، والدولة الإسلامية، شيئاً واحداً في هذه الحالة. أما المثال النموذجي للحالة الثانية (أن تكون الغالبية تتبع مذهباً مخالفاً لمذهب الحاكم) فتمثّلها بلدان المغرب العربي ومصر تحت حكم الدولة الفاطمية الإسماعيلية من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر.

إن المبدأ المعروف «الذي يحكم، يحدد الدين» الذي انبثق عن إعلان أوجسبورج للسلام الديني عام ١٥٥٥، الذي يتعيّن على الرعية بموجبه اتباع المذهب الديني لحاكمها، لم يمثّل في الإسلام شعاراً رائداً. لكن أقرب ما يكون للدولة الدينية هو فرض الشريعة الإثني عشرية تحت مظلة الحكم الصّفوي في إيران في القرنين السادس عشر والسابع عشر، الذي صاحبه اضطهادٌ للمسلمين الذين يتّبعون مذهباً آخر.¹⁸ ومثلما لم يُحدّد نظامُ القيصرية البابوية علاقةَ العرش بالمذبح في المسيحية إلا قليلاً، لا تُعدّ التجربة الصفوية معبرةً عن الدول الإسلامية وتحالفاتها السيادية في عصور ما قبل الحداثة. ولم يكن السلطان العثماني على سبيل المثال — حتى في القرن السادس عشر حين صار أكثر من استعمال لقب الخليفة — بأكثر «إسلامية» من كون ملك فرنسا أو إسبانيا أكثر «مسيحية» (رغم حملهما ألقاب فخامة المسيحي الأعظم). ولم يكن لدى السلطان (الخليفة) إمكانيات التأثير الديني على رعيّته بالذات بسبب غياب مؤسسة مثل الكنيسة. وبالقضاء على نظام الخلافة في الجمهورية التركية، التي أُسّست عام ١٩٢٤، قضت تلك المؤسسةُ نَحْبَهَا رسمياً، بعد أن ظلّت لقرون تتزف. ومما يستحق الاهتمام هو رغبة العاهل المغربي في حيافة المرجعية الدينية، والتي يستقيها بموجب انحداره (المزعوم) من سلالة النبي التي تُضفي عليه البركة ويحاول إظهارها في مجال الفقه الإسلامي (ليس آخرها تطبيق إصلاحات قانونية مناصرة للمرأة). إنه أمر غير مألوف إطلاقاً في عالم الإسلام السنّي، ولم يُعدّ يطالب به اليوم أيُّ من الملوك المسلمين الآخرين.¹⁹

(٢) تطبيق الشريعة

حين نلقي نظرة على الإسلام في الماضي والحاضر لا نجد أن مؤسسات مثل الكنيسة (أو الإكليروس) والدولة التي بارتباطها بها أو انفصالها عنها تُظهر درجة التمايز أو العلمنة في المجتمع. وإنما تأتي في الصدارة بدرجة أكبر صلاحية الشريعة كركيزة ورابط وإطار لنمط الحياة الفردي والنظام المجتمعي والفعل السياسي. ولا يشكُّ غالبية المسلمين مبدئيًّا في صلاحية الشريعة. إلا أنهم يَفهمون تحت الشريعة أشياء مختلفة (يتفاوت الفهم من الطبقة، والأخلاق، والعدالة، بشكل عام، مرورًا باقتصاد نظيف ومجتمع نظيف، وصولًا إلى قانون ونظام صارمين وسياسة)، ولا يسعون جميعهم إلى «تطبيقها» المتكامل. وهذا ما يفعله — كما ذكّرنا آنفًا — الإسلاميون المعاصرون؛ فمؤيدو «تطبيق الشريعة» يتحدثون عادة فقط عن معاييرهم وقِيمهم الخاصة، وليس عن تنويعات في تفسيرها وفي تطبيقها الفعلي، وكذلك ليس عن الأفراد المؤهلين لذلك.

نستطيع أن نتحدث هنا عن «تخيُّل ما هو ظاهر» الذي يتَّضح هنا بجلاء؛ ألا وهو افتراض أن القرآن والسنة لهما معانٍ واحدة ومفهومة مباشرة لكل «مؤمن» وهي ممكنة التطبيق العملي بلا صعوبة. وتنطوي هذه الفرضية على إشكاليات عديدة في ظل الشروط اللغوية والمنهجية لفهم النصوص. وفي هذه النقطة — خصوصًا لدى السُّنة — يحذر نقاد الفرضيات الإسلامية من خطورة التعاطي البشري مع المعايير «الإلهية»، ويشيرون مرارًا وتكرارًا إلى عدم وجود سيادة كنسية في الإسلام، أو كما يؤكدون دائمًا ليس ثمة كهنوت في الإسلام، ولا ينبغي أن يكون. وبالمناسبة فإن نقاد الشيعة في جمهورية إيران الإسلامية يُحاججون بحُجج مشابهة.²⁰

فالنقد يطرح سؤال المرجعية الدينية بقوة جديدة، بالذات اليوم؛ حيث أُلغيت الخلافة السنية منذ عهد بعيد، كما أن الإمام — وفقًا لتعاليم الشيعة الإثني عشرية — «غيب» لأكثر من ألف عام ليعود في آخر الزمان بوصفه «المهدي»؛ من بوسعه إذن وبطريقة شرعية في ظل هذا الموقف تفسير المعايير الدينية والدينية الفقهيّة التي تُصوّر عادة على أنها «إلهية»؟ الإجابة ليست بالسهلة حين يتدبر المرء فيما قيل آنفًا حول الكهنوت والكنيسة وفي تناقض الفرضية التي تناقش تصاعد الاتجاه الفردي في القنوات والممارسات الدينية في الأوساط والمجتمعات المسلمة المختلفة.²¹ وقد استقر في النقاش

العلمي أنه ثمة تجزئ للمرجعية الدينية في عصر الحداثة. لكن يبدو أن الأكثر مناسبة هو استخدام مصطلحٍ متعدد؛ حتى نتجنب إثارة الانطباع بأن السلطة الدينية ظلت في العصور المبكرة غير قابلة للمساءلة وموحدة؛ ولذلك ليست «مُجزأة». لكن ليست هذه هي الحال. لكن في العادة لم يملك إلا قليلون مدخلاً إلى مفاهيم إسلام بديلة، ومرجعيات متنافسة وإمكانات مستقلة لجمع المعلومات وبناء الرأي. فهذه توسعت بشكل ملحوظ في ظل تزايد قاعدة التعليم وقدرات الانتقال العالية والاتصالات الكونية، ومعها تزايدت المطالبة بالاستقلالية الدينية للفرد وحقه في صياغة مرجعية دينية ذاتية.²²

ورغم أن الإسلاميين يرفعون عقيرتهم مُنادين بفرض الشريعة، إلا أن معظم البلاد المسلمة لا تطبقها اليوم بشكل متكامل وحصري، ولا حتى في جمهورية إيران الإسلامية ولا في المملكة العربية السعودية.²³ لكن المعايير المشتقة من القرآن والسنة، والتي تم توفيقها مع الشريعة، تَصْبِحُ قوانين الزواج والأسرة في كثير من الدول الإسلامية. لكن دورها أقل أهمية في مجالات الاقتصاد (منع الأرباح والتأمينات)، والأمن الاجتماعي (الزكاة)، والسياسة. ودول قليلة هي التي تطبق معايير الشريعة القانونية العقابية بشكل أو بآخر. وملاحظة جانبية نقول إن التفرجات في هذه الحقول تتطابق مع النظرة الحداثية، لا مع هيكل الفقه الإسلامي التقليدي نفسه ولا الادعاء بصلاحيته. وفيما عدا استثناءات قليلة، لا يمكن الحديث عن تطبيق متكامل للشريعة (بغض النظر عما يعنيه هذا بدقة) كما لا يمكن الحديث عن ردة تامة عن معايير الفقه الإسلامي؛ إذ المميز هنا على نحو أكبر هي استراتيجيات الانحراف والتجنب التي تتخذ طريق معايير الفقه المتوارث في مادتها أو إجراءاتها. لكن التعليق أو الإبطال الرسمي لمعايير الفقه الإسلامي نادر الحدوث، خصوصاً لو ارتبطت بنصوص قرآنية صريحة.²⁴ ولم تبطل صلاحية الشريعة بصورة رسمية إلا في دول قليلة مثل تركيا وجمهوريات وسط آسيا التي كانت تابعة للاتحاد السوفييتي.

ويحظى كل ما يمكن اختصاره تحت مفهوم الآداب العامة بالمعنى الموسع للكلمة بأهمية مركزية فيما يُسمى بتطبيق الشريعة، وهو مجال لا يشمل فقط موضوعات مثل المخدرات والكحوليات والدعارة، وكذا صيغ الحياة البديلة ونماذجها ونماذج السلوك غير التقليدي عامة، وإنما أيضاً حرية الإعلام، والعلم والفن. كما تُمثل حرية العقيدة — إن شئنا الدقة حرية المسلمين في تغيير دينهم — نقطة حاسمة، ليس لأن هذا الأمر

يحدث كثيرًا، وإنما لأنه يصور القوة الإلزامية للمعايير الدينية والانتماء الديني. إن مجال «أخلاق السياسة» يقدم لنا مَعْبَرًا سلسًا إلى البعد الثالث:

(٣) الدين ونمط الحياة الفردي

يتمسك غالبية المسلمين والمسلمات بدينهم، حتى لو كانوا لا يتدبرونه باستمرار. والنقد العلني لفرضيات الدين الأساسية مستهجنٌ بصرامة. ولا تزال التصورات المحافظة عن العادات والمكانة الاجتماعية — التي تُحال بحق وبغير حق إلى الإسلام — مُزمنة. وصحيح أن هذا لا يعني بأي حال الامتثال المستمر لأحكامها، لكنه يسهّل الرقابة على التعبيرات والتصرفات غير المستحبة. ويتصل ذلك أولاً بسياق أشكال الحياة البديلة والتفضيلات الجنسية والحرية الفنية والأكاديمية. فاعتناق الإسلام يرتبط غالبًا بإظهار الامتثال للواجبات الدينية (تلك المسماة أعمدة الإسلام: إعلان الإيمان، الصلاة الشعائرية، الزكاة، صوم رمضان، رحلة الحج إلى مكة)، وكذلك مراعاة التعاليم الخاصة بالطعام والملابس، وكذلك معايير سلوكية تفصيلية أخرى رغم اعتقاد غالبية المسلمين بأنها لم يُنصّ عليها بهذه الطريقة في القرآن ولا في السنة، والتي تُمارَس أو تُطلب في حالات فردية. وبالمناسبة هي صالحة للرجال والنساء؛ فنجد هنا في الصدارة الاستغناء عن الكحول، والفصل بين الجنسين في الحياة العامة، و«الملابس المحتشمة»، تحديداً الحجاب في صورته المختلفة، بدءاً من غطاء الرأس حتى البرقع والشادور. وتظهر العودة إلى الإسلام التي لُوْحِظَتْ بكثافة تحت شعار «إعادة الأُسمة» (حتى لو لم يتمّ توثيقها بشكل يغطي كافة المناطق)، في انتشار وسائل إعلام إسلامية وثقافة استهلاك «إسلامية» وثقافة جماهيرية «إسلامية» تصل بوضوح إلى أماكن لا تطولها ذراع الإسلام السياسي.²⁵

الإسلام دين علنيّ بامتياز. ووفق المفهوم الفقهي التقليدي ينبغي أن تعلق المنئذنة في ارتفاعها عن أي مبنى آخر، وصحيح أن هذا ليس هو الحال اليوم ومن مدة طويلة، فحتى في الرياض عاصمة المملكة السعودية تعلق ناطحات السحاب الحديثة كل المآذن، لكن جوارها المباشر للمسجد والكنيسة، والمعبّد أو الهيكل لا يزال موضوعاً للنقاش الآن كما كان في السابق. وفي معظم المجتمعات ذات الغالبية المسلمة يرتفع الأذان علانية معلناً حقيقة الرسالة الإسلامية. أما الممارسات الماثلة للجماعات الدينية الأخرى فهي مقيدة بصرامة، هذا إن كان معترفاً بها من الأساس. في الوقت ذاته فإن الأماكن والعلامات غير الإسلامية (الملابس، تصفيفة الشعر، أغطية الرأس) جزء طبيعي من نمط الحياة اليومي في معظم المجتمعات المسلمة.

ثمة نقطتان يَظهر فيهما بوضوح استحقاقُ هيمنة الإسلام على «الأرض الإسلامية»: ويتمثل ذلك في منع الإرساليات غير المسلمة وفي تقييد التغيير غير المنضبط للدين، وهما نقطتان ساريتان فعلياً في كل مكان، حتى في الأماكن التي لا تنصُّ قوانينها على عقوبة لمن يفعل ذلك. صحيح أنه قد وقَّع عدد كبير من الدول ذات الطابع الإسلامي على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ وما تلاه من معاهدات حقوق الإنسان، لكنَّ من عبَّروا عن تحفظهم حول الحق في تغيير الدين لم يكن عددهم قليلاً؛ فهذا من شأنه أن يعطي للمسلمين أيضاً الحق في التخلي عن دينهم (الردة). وتضمن كثير من الدساتير الحرية في الاعتقاد لمواطنيها، إلا أنها تعود فتقيدها في مواضع أخرى، وليس من الممكن دائماً التعرف على هذه التقييدات بسهولة (مثال ذلك فسخ الزواج في حالة الردة). وبهذا أيضاً يتلاشى الحد الفاصل بين العام والخاص، أو يُعرف ابتداءً على هذا النحو: أن فعل تغيير الدين (الذي هو في ذاته خاص) يبدو فعلاً (عاماً، وسياسياً) من أفعال خيانة الوطن والجماعة المسلمة؛ ف«الإسلام» — كما نسمع في هذا السياق — «هو وطن المسلم».²⁶

ولا يتعلق هذا الأمر بقيود تضعها الدولة فحسب؛ إذ إن غالبية المجتمع في كثير من البلدان أقل ليبرالية فيما يتعلق بهذه الأمور. أما الحق في التعبير الحر فنادراً ما يُمنح في الوقت الراهن؛ لأنه يتضمن أيضاً النقد العلني للعقائد الدينية، إن لم يتَّجه النقد لدين الإسلام أساساً. وقد قدّم لنا النزاع الذي أثارته الرسوم الكاريكاتيرية عام ٢٠٠٥/٢٠٠٦ نظرة في مشاعر الناس التي تنطلق (أو يمكن للدوائر ذات المصالح أن تستثيرها عمداً) إذا ما أهينت قيم الإسلام الدينية، وفي هذه الحالة كانت الإهانة في شكل الإساءة للرسول؛ «فسبُّ النبي» يُعدُّ وفق تعاليم الفقه التقليدي جريمة رديّة تستتبع توقيع العقوبات المدنية والجنايئة المقررة في مثل هذه الحالات. وخلافاً للمجتمعات الأوروبية، وبالذات خلافاً للحال في الولايات المتحدة، لا توجد في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة سوقٌ حرّةٌ للديانات تفتح أبوابها لعدد كبير من التيارات والحركات المسلمة إلى جوار الديانات والطوائف غير المسلمة. وأيضاً لا تطمح غالبية المسلمين إلى وجود مثل هذه السوق الحرة. فالتنافس قائم فقط في داخل «إطار الإسلام»، وهو من جانبه إطار يتطلب التفسير بطبيعة الحال.

(٤) المسلمون في الدولة العلمانية

إن كل هذا لا يُستنتج بالضرورة وبالطبيعة تلقائيًا من الإسلام — أو إن شئنا الدقة من النصوص الأساسية المعيارية للقرآن والسنة — وإنما يعكس أكثر تأويلات معاصرة، تتحدث من بين ما تتحدث عن خبرات وتوقعات سياسية. ولو ألقينا نظرة ولو عابرة على التاريخ، لرأينا أن الدين والدولة «في الإسلام» لم يكونا قط مرتبطين (بصرف النظر عن النبي وقيادته الكاريزمية للجماعة المسلمة) أحدهما بالآخر بأوثق مما كانت الحال في أوروبا العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، بل والعصر الحديث في بضع حالات فردية. إن ما يتصدر النقاش المعاصر في المجتمعات المطبوعة بالطابع الإسلامي هو الأهمية والفهم للنظام القانوني والقيمي؛ أي للشريعة؛ ومن ثمّ ليس الموضوع هو الفصل بين الكنيسة والدولة، وإنما العلاقة بين الشريعة والنظام العام ونمط الحياة الفردي.

وتكشف نظرة عابرة أخرى على الحاضر أن المسلمين (المؤمنين والممارسين) يستطيعون العيش جيدًا في المجتمعات العلمانية. وهم لا يفعلون ذلك فقط في غرب أوروبا والولايات المتحدة وكندا وأستراليا، حيث تسري قواعد أخرى مختلفة عن المفاهيم التقليدية في الأراضي التابعة للسيادة الإسلامية (دار الإسلام)، وإنما يفعلون ذلك حتى في المجتمعات الهند، حيث استمر الحكم الإسلامي هناك لقرون. كما يفعلون ذلك حتى في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة مثل تركيا وجمهورية وسط آسيا الإسلامية أو في تونس، وهي بلدان تَمَّت علمنتها (على الأقل جزئيًا) بطريقة استبدادية «من فوق»، وأيضًا في إندونيسيا، حيث يمثل الإسلام واحدًا من ديانات متعددة معترف بها في «بانكاسيلا» إندونيسيا. والبعض يؤيد المزيد من العلمنة المعلنة للدستور والقانون والسياسة، أملين أن ذلك قد يضع حدًا أمام الاستعمال السياسي للدين ويواجه العنف الذي يمارس باسمه. إلا أن الأغلبية لديها تحفظات ضد مبدأ العلمانية؛ لأنها تراه محملاً ومشحونًا سياسيًا. وهكذا يبقى الصراع بلا حل، ويظل الموضوع مثارًا.

الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية

تتعالى النداءات في العالم الإسلامي مطالبة بـ «الحكم الرشيد»، ودولة القانون، واحترام حقوق الإنسان، حتى في الدوائر الإسلامية، المعروفة برفضها لكل ما هو أجنبي «غير أصيل». إذن كيف يتصور الإسلاميون «النظام الإسلامي» المتوافق مع ظروف الحياة الحديثة؟ هل يمكن أن تتشكل فيه عناصر دستور حر ديمقراطي، حتى لو لم يستخدم مصطلح الديمقراطية أو حتى لو رَفَضَها لكونها «لا إسلامية»؟

(١) الإسلام والإسلاموية

تكمّن صعوبة من الصعوبات الجمة في التعامل مع الإسلام والعالم الإسلامي، في اختلاف التصورات القيمية، وطرائق السلوك، والبنى الاجتماعية والأفعال السياسية، التي يعرفها المسلمون أنفسهم عادة بأنها «إسلامية» أو أنها تعبر عن «الإسلام» (أو يقولون الإسلام «الحقيقي» وأيضاً أحياناً يقولون الإسلام «الخاطيء»)، فينشأ الانطباع لدى المراقبين حتى الحياديين منهم أن «الإسلام» هو السبب والهدف لكل الظواهر الممكنة بدءاً من التماسك الوثيق للأسرة إلى قهر المرأة، ومن تمجيد القادة السياسيين إلى نقد الغرب. ولهذا لا ينبغي أن نستغرب حينما يُطرح السؤال مراراً وتكراراً عما إذا كان الإسلام هو السبب في بؤس الظروف الاجتماعية، والنظم الاستبدادية وكل صور العنف، التي تصل إلى الرأي العام العالمي من خلال وسائل الإعلام: العنف ضد غير المؤمنين، العنف ضد الأقليات، العنف ضد المرأة. وهكذا نصل إلى ذات الطريقة في النظر الأساسي التي يُحاكم بها بقسوة نقادُ الاستشراق منذ إدوارد سعيد.¹

ويثور جدلٌ محتدمٌ في الأوساط العلمية حول معنى الإسلام، وحول سؤال هل تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المسلمة في ضوء الإسلام هو أمر شرعي وذو

مغزى أم لا. وفي الواقع يجُمَل التفريق بين أبعاد متعددة من التفكير الإسلامي وسلوك المسلمين، والتي قد يرتبط بعضها ببعض في الحالات المموسة بصور شتى: الإسلام في سياقه التاريخي؛ لأنه تراث معياري استخلصه بشر (رجال في الأغلب) بناءً على نصوص «مقدسة»؛ ثم التطبيق العملي للمسلمات والمسلمين المحكوم بالمكان، وبالزمان، وبالبيئة في الماضي والحاضر، الذي ليس من الضروري بأي حال أن يتحدد من خلال النصوص المعيارية المثبتة في التراث؛ وأخيراً التصورات المتنوعة، التي يضعها المسلمون والمسلمات حول الحياة الإسلامية «الصحيحة»، والتي من الممكن أن تسترشد بالتراث المعياري وبالممارسة الحياتية الذاتية، لكنها قد تحيد عن ذلك أيضاً في حالات ليست نادرة. ومن الواضح بجلاء أن الإسلام ليس له دلالة واحدة قاطعة، وهذا يسري على النظرية وعلى التطبيق كليهما. وأياً ما كانت طريقة فهمه ومعايشته، لا يمكن للإسلام وحده أن يفسر كل الظروف القائمة في مختلف المجتمعات المسلمة؛ فهو لا يمثل في أفضل الحالات إلا واحداً من عديد من المحدّات.

وفي الحالة المطروحة التي تتناول العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية، يُستدعى التراث المعياري أولاً الذي يبني في جوهره على نصين: القرآن بوصفه كلام الله المباشر (الوحي) وفق الفهم المسلم، والسنة وهي أقوال النبي وأفعاله التي استلهمها من الوحي الإلهي (الأحاديث النبوية). ويعتبر المسلمون أن لكليهما حرمة لا تنتهك. إذ — وكما ذكرنا آنفاً — يكاد يكون مستحيلًا في الوقت الراهن في أجزاء واسعة من العالم الإسلامي أن تجرَى مناقشة علنية حول وضع القرآن ككلمة الله، أو اتباع نموذج النقد التاريخي للإنجيل وتحليله على أنه نص أدبي.² أما التعامل مع السنة فلا يحمل نفس القدر من التابوهات وإن كان لا يخلو من مخاطر، باعتبار السنة هي مجموعة أقوال وأفعال النبي محمد الملزمة للأجيال اللاحقة، بل قد يكون إلزامها قانونيًا في بعض أجزائها. وخلافًا للقرآن لا تقع السنة في شكل كتاب واحد وإنما في صورة عدة مجموعات تحوي عديدًا من الأحاديث المتفق على صحتها، والتي جمعها العلماء المسلمون بين القرنين الثامن والتاسع من التقويم الميلادي.³ أما القرآن فيمثل تحديًا أكبر؛ نظرًا للغته وتركيبه وبنيته؛ لذلك يتطلب تفسيرًا في كل نقطة، حتى في تلك المواضع التي قد تبدو واضحة وجلية من النظرة الأولى. وهذا يسري على مسائل العقيدة كما يسري على المسائل ذات الصلة بالفقه. إنه أمر كان ولا يزال معروفًا بصفة عامة للعلماء المسلمين، لكن الإسلاميين يتجاهلون هذا ببساطة، بل قد ينكرونه كلية.

إن كلاً من القرآن والسنة يدفع بأنه حقيقي. وهما يشكلان الركيزة التي تنبني عليها العقيدة، ليس فقط عند الأصوليين. وهما يؤسسان إطاراً مرجعياً ملزماً ويقدمان في الوقت نفسه ذخيرة من الأقوال والتعاليم والإرشادات والصور والاستعارات التي يعود إليها المسلمون حين يبحثون عن توجيه نحو الحياة الإسلامية. لكن تبقى الحاجة إلى التفسير الذي لا ينجح بدون الاختيار والترجيح للأقوال المختلفة التي يقدمها القرآن والسنة. إذن لا يتم الأمر بغير التفسير. وهذا يطرح في الوقت نفسه السؤال حول المرجعية أو المرجعيات الدينية «في الإسلام»، وهو سؤال طُرح منذ العهد المبكر لظهور الإسلام ونادراً ما حظي بإجابة موحدة. وفي الوقت الحاضر أصبح هذا السؤال أكثر إلحاحاً من ذي قبل؛ نظراً للتوسع السريع في إمكانيات التعليم، والاتصالات التي تتقارب باطراد، والتي بفضلها يتمكن العديد والمزيد من الناس من تحصيل العلم الديني، وبناءً على هذا العلم يدفعون باستحقاقهم سلطة ذاتية في التفسير.

إن السؤال عن العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية يعني قراءة القرآن والسنة بعيون معاصرة. وهذا لن يكون جائزاً إلا لو كانت النصوص المعيارية تقول فيها أقوالاً جلية. لكن — وكما ذُكر — ليست هذه هي الحال.

وعليه، فلن نستطيع أن نسأل إلا عما يقول مسلمو ومسلمات اليوم بالرجوع إلى القرآن والسنة عن حقوق الإنسان والديمقراطية، وهذا الأمر ليس واحداً في كل مكان. ومن بينهم يستحق أولئك المنظرّون والنشطاء الثقاتاً خاصاً، الذين يرمون بوضوح إلى بناء «نظام إسلامي»؛ ومن ثمّ يُطلق عليهم اسم «الإسلاميين»؛ من أجل التفرقة بينهم وبين غالبية المسلمين الذين يتوجهون في سلوكهم بشكل عام نحو المعايير والقيم الإسلامية، لكنهم لا يَتَمَنُّون بالضرورة إقامة دولة إسلامية. والعلامة المميزة «للنظام الإسلامي» بحسب مفهوم الإسلاميين هي الارتباط الذي لا ينفصم بين الدين والقانون والسياسة، (وهو ما يعبر عنه اختصاراً بشعار «الإسلام دين ودولة»)، وأن «القانون الإلهي» هو الأساس الوحيد الذي ينبني عليه التصرف الفردي أو النظام العام (هنا يتجلى شعار «تطبيق الشريعة»).

إن الشعارات كبيرة وفضفاضة ومثيرة للجدل، والأفضل فهمها على أنها جزء من السجال الثقافي والسياسي الاجتماعي يقوم فيه الإسلامويون بتمييز الحدود بينهم وبين معارضيهم سواء في الداخل أو الخارج. ففي الداخل ثمة نقاد يرفضون الربط ما بين القناعة الدينية والنظام العام، سواء تم ذلك بالعودة للقرآن والسنة مما يجعل جدلهم

يتسم بالطابع الديني، أو كان حجاجهم يتسم بطابع علماني صريح دون الاعتماد على التراث الإسلامي في تأمين موقفهم الخاص. أما «الخارج» فهو «الغرب» بكل المعايير والقيم التي يُقيم لها حملات دعائية (ولا يُطبَّقها باستمرار أو بأمانة) بدءاً من التسامح، عبوراً بحقوق الإنسان، وصولاً إلى الديمقراطية. إنه الغرب الذي يطالب المسلمين بالتنوير وبنظام علماني بوصفهما الركيزة التي لا غنى عنها لأي حداثة مراعية للحريات.

ومنذ سنوات والتفكير جارٍ في الدوائر الإسلامية حول شكل ومضمون «النظام الإسلامي» والذي ينبغي أن يحل محل النماذج «المستوردة»، «غير الأصيلة» بحسب الفرضية المتداولة، المتمثلة في النماذج الغربية للنظام الاجتماعي والسياسي. فالأصالة الثقافية، والعدالة الاجتماعية، والوحدة الجماعية والقوة هي التي ستحقق النظام الإسلامي؛ ولهذا هي الشغل الشاغل للإسلاميين. وفي هذا الصدد تلعب مبادئ دولة القانون والمشاركة السياسية دوراً أكبر مما قد يبدو أولاً، ورغم ذلك وفي العموم يُعتبر الإسلامويون الذين يصرون إصراراً على «الأصالة» في ظل الإسلام خصوصاً معلّنين للقيم وتصورات النظم الغربية. وهذا بذاته كان يقتضي ضم الديمقراطية وفكرة حقوق الإنسان. أما الأكثر إثارة للاهتمام فهي كل الاعتبارات التي تتوجه نحو إدراج مبادئ الديمقراطية ودولة القانون داخل إطار إسلامي صريح. وبشكل ملحوظ يشغل السؤال حول مشروعية النموذج الديمقراطي داخل إطار التراث الديني الفقهي الخاص مركز الاهتمام لدى الإسلامويين، بأكثر مما ينشغلون بالسؤال حول كفاءة النموذج الديمقراطي في التغلب على المشكلات الاجتماعية والثقافية والسياسية الجسيمة التي يتعيّن على مجتمعاتهم التغلب عليها. وبسبب العولة تحظى الأصالة الثقافية باهتمام أكثر من أي وقت مضى. وعلى أي حال فإن الإسلام في نظر الإسلامويين هو المقياس الذي ينبغي الاحتكام إليه في كل شيء، وليس العكس.

وكثيراً ما اتهم الإسلامويون بأنهم يكتفون بإطلاق صيحات عامة تنادي بالعودة الأخلاقية («الإسلام هو الحل») دون تقديم أيّ تصوّر مدروسٍ ومتناسكٍ عن «النظام الإسلامي» المتوائم مع متطلبات الحياة الحديثة. فغالبية المسلمين لا تعتبر الجمهورية الإسلامية الإيرانية قدوةً في هذا الصدد (وهذا الكلام ينطبق حتى على الشيعة)، والأقل منها المملكة العربية السعودية؛ أما دول السودان وباكستان وموريتانيا التي تقدم نفسها بوصفها دولاً إسلامية فلا يرد ذكرها أصلاً في النقاشات؛ إذن ليس ثمة «نظام إسلامي» جُربَ نمودجه في الممارسة الفعلية وقُبِلَ عمومًا. وحين نستعرض فيما يلي بعضاً من

الموضوعات والفرضيات الواردة في النقاش الإسلامي الداخلي، ستكون مستندة في المقام الأول إلى مساهمات الإسلامويين السُّنة، والتي يبرز فيها إسهام الإخوان المسلمين في مصر.

(٢) «النظام الإسلامي» و«تطبيق الشريعة»

الإسلام — ويتفق على ذلك كل مسلمي اليوم — هو أكثر من مجرد النطق بالشهادتين؛ فالإيمان يقتضي العمل. إنه يؤسس نمطاً معيناً من الحياة تتجلى فيه القيم والمعايير الدينية على السلوك الدنيوي. فلا يمكن ولا ينبغي أن تظل الأخلاقيات الدينية دون تأثير مجتمعي. ولا بد لهذا أن يؤثر بطريقة أو أخرى في مجال السياسة التي تنبني دائماً على قيمٍ معينة وتعكس صوراً محددة عن العالم. ويمضي الإسلامويون في هذه النقطة خطوات أبعد؛ إذ يدعون أن النظام الذي شرعه الله لنمط الحياة الصحيحة لا يتحقق فقط على المستوى الفردي وحده، وإنما فقط في إطار «نظام إسلامي» ينفذ أوامر الله ونواهيه بلا قيد. فوفق قناعتهم يشترط تطبيق الشريعة أن تكون سلطة الدولة إسلامية. إلا أن هذا الرأي — ولنقله بشكل واضح — لا يحظى بإجماع كافة المسلمين حول العالم. صحيح أن كل المسلمين ينطلقون من أنه ينبغي ربط الإيمان والعمل معاً بصورة جلية، وعلى هذا النحو يقع على عاتقهم واجب الحفاظ على «الأركان الخمسة» للإسلام. لكن ليس كلهم يطالبون بدولة إسلامية. وكثيراً ما يتم في الدوائر المسلمة توجيه النقد إلى تركيز الإسلامويين على العمل الدنيوي، وعلى مسائل القانون والسياسة، وبالترتبة على السلطة.⁴

وعلى أساس الرباط العام بالقانون الإلهي الذي يخضع له الجميع «حكماً» و«محكومين»، فقد وُصف الإسلام في مواضع مختلفة أنه «نوموقراطية». وينجم عن ذلك توابع واسعة المدى فيما يخص تأسيس الحقوق والواجبات المدنية والسياسية؛ ففكرة سيادة الشعب مثلاً التي يشتقُّ منها حقوق وواجبات مدنية وسياسية ليس لها مكان في نظام مؤسس على النوموقراطية وقانون الله ومشيئته. فالسيادة وفق المفهوم الإسلامي (الإسلاموي) لله وحده؛ لأنه الذي شرع القيم والمعايير والقواعد الملزمة التي تهدي حياة الناس، والتي لا يمكن لحاكم أو لأغلبية برلمانية أن تُغيِّرها أو تُبطل مفعولها. ورغم ذلك فإن اشتقاق الحقوق والواجبات لا يخرننا بالضرورة شيئاً عن فحواها. وبشكل أساسي تظل الإمكانية قائمة في تضمين عناصر نظام ديمقراطي قانوني داخل سياق التأسيس الديني. ومن هذه العناصر: فكرة حقوق الإنسان، ومبدأ المساواة، ومبدأ الأغلبية،

والفصل بين السلطات التي تنبني على الاستقلالية والحرية الفردية — المثبتة مؤسسياً — وكذلك تعددية الآراء والمصالح والمجموعات الاجتماعية، المتجذرة في أي نظام مؤسس على دولة القانون. فالديمقراطية لا يمكن اختصارها في بنّيات وإجراءات شكلية (انتخابات، برلمانات، تقليص مدد الرئاسة)، وإنما تشترط وجود تصورات حقوقية وقيمية محددة. وليس بالضرورة أنها لا تزدهر إلا على أرض غربية مسيحية.

(٣) مسألة حقوق الإنسان

يجد المسلمون — بمن فيهم الإسلامويون الصُّراح — لكل عنصر من العناصر المذكورة نقاط اتصال بالتراث الإسلامي. إلا أن تكييف هذه القيم الإسلامية الأساسية مثل العدالة والمساواة والصالح العام مع المعايير الحديثة يشترط تحديداً جديداً متعمقاً لهذه القيم الموروثة أو التي تم اكتشافها في التراث. فالأمر يتعلق بتفسيرات جديدة لا يمثلها كل المسلمين في العادة، بله كل الإسلامويين. كثير من الأمور ما زالت مائعة، وعلى أي حال هي لا تزال قيد النقاش. وهذا ينطبق على حقوق الإنسان تماماً كما ينطبق على تعريفات النظام المؤسس على دولة القانون.⁵

وفكرة حقوق الإنسان تُشتق كثيراً من القرآن؛ حيث سورة الإسراء، الآية: ٧٠، تتحدث عن «كرامة» بني آدم (بصيغة الجمع). ومن هذا الاعتراف المبدئي بكرامة الإنسان، والذي يمكن تعميمه بدون صعوبات كبيرة من العام الذي يشمل الناس أجمعين إلى الأفراد من أجل إبراز كرامة الإنسان المستقل، لكن بصراحة هذا لا يستتبع بالضرورة مفهوماً محدداً عن حق الإنسان أو حقوق الإنسان. رغم هذا يسعى كثير من الإسلامويين من أجل اشتقاق حقوق إنسان «إسلامية» من تعاليم القرآن. وفي هذا نجد عموماً أن مسؤولية الإنسان تُلقي توكيداً أقوى من حريته؛ إذ يؤكد المنظرّون الإسلامويون بالذات على مسؤولية الفرد الدينية والاجتماعية التي تُشتق من العبارات القرآنية، والتي بموجبها يُعتبر الإنسان ممثلاً عن الله ووصيه في الأرض. والمصطلح العربي لذلك هو «خليفة»؛ وبهذا المفهوم، ووفق تعاليم الخلافة التقليدية، فكل الناس خلفاء الله على الأرض وليس فقط الرئيس الشرعي للجماعة المسلمة.

ليس صحيحاً إذن أن التعاليم الإسلامية السائدة والفهم الإسلاموي الحديث يُخضعان الفرد كلياً لجماعة المسلمين «الأمة» أو حتى يضحّيان به لصالحها. فحقوق وواجبات الفرد توضع بعناية. والفقهاء الإسلاموي التقليدي ينطلق من أهلية الفرد الذي

يتحمل المسؤولية أمام الله والناس، ولا ينطلق من الأهلية الجماعية للأمة. لكن يتعين على الأفراد أن ينخرطوا في الجماعة بتناغم، وتقديم «الصالح العام» على تفضيلاتهم ورغباتهم الذاتية في حالة الشك؛ فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة. وهذا يتطابق مع التصورات ما قبل الحداثية عن العدالة التي تنشأ من التفاعل المتوازن بين الأجزاء غير المتماثلة، والتي لكل واحد فيها مكانه، وينبغي التمسك بهذا المكان حين يراد الإبقاء على النظام والعدالة.⁶ وفي ظل هذا النظام يجد الفرد مساحة جيدة. أما الفردانية فترفض بوصفها أنانية، ممزقة، وهدامة. وفكرة الفرد المستقل بذاته، المنفصل عن القانون الإلهي، المتابع لتطوره الحر، فكرة غريبة على هذا التفكير؛ إذ ينبغي تحجيم الحرية من خلال الحاجز الداخلي الذي هو الضمير، والخارجي الذي هو القانون الذي يعلو فوق كل الحقوق الفردية.

وتضيق الحدود في مجال الحرية الجنسية والفنية والأكاديمية بشكل خاص؛ إذ تحظى الأخلاق بأهمية كبرى لدى الإسلاميين؛ ولهذا فهم يشتبكون في صراع ضد أي صورة من صور «اللاأخلاق» و«الفجور» و«الفساد» الذي لا يقتصر في رأيهم على الناحية الاقتصادية فقط. وتعد «أخلاق السياسة» بالتأكيد واحدة من الهموم التي يشغل بها الإسلاميون، وهم نشطاء على نحو خاص في هذا الحقل. وهذا يوضح في الوقت ذاته لماذا تحتل العلاقة بين الجنسين بشكل عام، ودور المرأة بشكل خاص، أهمية قصوى لدى الإسلاميين على مستوى النظرية والتطبيق. فصحيح أنه يتم تأييد الحرية مبدئياً على أنها قيمة أساسية من قيم النظام الإسلامي، لكن على الصعيد المادي نجدها تقيد حقاً إلى حد كبير، وليس فقط من الإسلاميين ولكن أيضاً من كثير من المسلمين «العاديين» الذين ليس لديهم توجهات إسلاموية لكنهم في الوقت نفسه يتبنون في مسائل الأخلاق الجنسية آراءً متشددة، ويرفضون بحسم العلاقات خارج الزواج أو العلاقات الجنسية المثلية التي يتسامح معها الغرب بوصفها تعبيراً عن الحرية الفردية، بل وقد تُسنُّ لها التشريعات.

ومن ثمَّ تنشأ حال تعريف الحرية المشروعة تمايزات عن المفهوم الحديث لحقوق الإنسان، والذي لم يعد مجرد مفهوم «غربي» منذ مدة طويلة. وشبيه بذلك يسري على مبدأ المساواة؛ فحسب العقيدة الإسلامية، التي يمكن أن تستند إلى أقوال متنوعة من القرآن والسنة، كلُّ البشر (على الأقل كل المؤمنين) أمام الله سواء.⁷ وكلهم حامل أمانة أو مستخلف من الله، وبهذا فالكلُّ يتمتع بداءة بالمساواة في الكرامة. ويختلف علماء

المسلمين والمنظرون الإسلامويون فيما إذا كان غير المؤمنين يخسرون هذه الكرامة بسبب عدم إيمانهم. والمساواة أمام الله لا تعني بالضرورة المساواة أمام القانون؛ فحسب الفقه الإسلامي لا يتساوى غير المسلمين، والعبيد، والنساء في مجالات معينة — على الأخص في فقه الأسرة والمواريث أو الشهادة أمام القضاء — بأحرار الرجال المسلمين.

ولأسباب واضحة، تتصدر العلاقة بين الجنسين مركز الاهتمام العام. صحيح أنه تُبذل جهود في كثير من البلدان الإسلامية من أجل مكافحة اللامساواة، منها على سبيل المثال تغيير قانون الطلاق ليصبح في صالح المرأة؛ لكن أيضًا يدي الإسلامويون والإسلامويات كثيرًا بدلًا منهم في هذا الاتجاه.⁸ رغم ذلك يظل الرأي السائد أن العلاقة بين الرجل والمرأة علاقةٌ تُساوٍ في القيمة لا علاقة مساواة كاملة في الحقوق؛ فالرجل والمرأة يُكمل كلٌّ منهما دور الآخر، لكن ينظر للمرأة للنظرة التقليدية؛ أي إنها في المقام الأول ربةٌ منزل وأمٌّ لا ينبغي لها الاضطلاع بواجبات أخرى إلا بعد الوفاء بواجباتها المنزلية والزوجية ومع موافقة الزوج. وهذا التفكير يأتي في إطار علاقة شراكة تتعارض مع النماذج التقليدية للأدوار التي وفقًا لها يتحرك الرجال والنساء في دوائر منفصلة، إلا أنها تتمسك بمكانة الرجل كَرَبِّ المنزل ورأس الأسرة. وفي هذا الصدد يوافي القرآن كمرجعية؛ حيث الموضوع الذي يتحدث عن أن الرجال أعلى من النساء أو متقدمون عليهم (اللفظ العربي «قوامون» سورة النساء، الآية: ٣٤، قابل للتفسير في الاتجاهين)، ولا ترضى كافة المسلمات (ولا حتى كافة الإسلامويات) عن تقسيم الأدوار هذا؛ إذ يحاول البعض تأسيس مساواة قانونية كاملة بين الرجل والمرأة في كافة مجالات الحياة الخاصة والعامة بناءً على القرآن. ورغم ذلك فإن تحرير المرأة وفق المفهوم الغربي أمر لا تطمح إليه معظم الإسلامويات، ولا حتى كثير من المسلمات من غير نوات التوجهات الإسلامية؛ لأنهن يَرَيْنَ فيه خطر تفسُّخ الزواج والأسرة والنظام الاجتماعي والأخلاق.

وإلى جانب موضوع النوع (الجندر) يلعب وضع غير المسلمين في «النظام الإسلامي» دورًا كبيرًا، ولكن وبشكل عام يغلب الحديث عن اليهود والمسيحيين؛ إذ يُحدد الفقه الإسلامي إلى حدٍّ ما وضعهم بدقة كونهم «أهل كتاب» (أي أتباع ديانة توحيد مؤسَّسة على الوحي).⁹ ولا يكاد الحديث يدور عن الهنودوس والبوذيين والكونفوشيوسيين، الذين يعيشون خارج الشرق الأدنى والشرق الأقصى، ويلعبون عمليًا دورًا أكبر بكثير في التعايش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين، بله أتباع «الجماعات الدينية» الجديدة مثل البهائية أو الحركة الأحمدية، والتي نَمَت على أرض إسلامية في القرن التاسع عشر؛

إذ يصنفهم غالبية المسلمين على أنهم «مرتدّون» ولا يتسامحون معهم ولا يكاد يأتي ذكرهم في أي نقاشات نظرية.¹⁰ وكثيراً ما يعترف الإسلامويون لغير المسلمين (المقصود عادة هم المسيحيون واليهود) بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية بما فيها الحق في التصويت، رغم ذلك ينبغي أن يظل غير المسلمين بعيدين عن هيئات محددة، لأنها في معناها الواسع «دينية»؛ منها هيئة القضاء لأنها منوطة بتطبيق الشريعة، ووظيفة رئيس الدولة لأنه يمثل جماعة المسلمين ويقودهم. إن هذا يسبق بوضوح مفاهيم مجتمعات ما قبل الحداثة حول التسامح، فقد صُمِنَت المجتمعات المسلمة لزمن طويل وبقدر أكبر من الغرب المسيحي الذي يتفاخر بتسامحه كثيراً. رغم ذلك فإن هذا لا يستوفي مبدأ المساواة.

(٤) هل يمكن لنظام إسلامي أن يؤسّس ديمقراطياً؟

رغم قناعة الإسلامويين أن الدولة الإسلامية لا غنى عنها لإقامة حياة إسلامية حقة، لكنهم لا يرون صيغتها العملية بالضرورة في الشكل التاريخي لنظام الخلافة. على الأقل يسري هذا على غالبية الإسلامويين السُّنة. أما الشيعة فقد طوّروا عبر القرون تصورات خاصة عن المرجعية الدينية والسياسية، تختلف عن التعاليم السنية في جوانب مهمة.¹¹ وعبر زمن طويل شغَلَ الإسلامويون السُّنة في المقام الأول بالانتصار للشريعة على أساس فردي لكل دولة على حدة، ولم يركّزوا على توحيد المسلمين على المستوى العولي للأمة وإعادة تأسيس نظام الخلافة الذي يطوّق العالم. فما دامت تُطبَّق الشريعة، يبدو لهم أن شكل الدولة أمر جانبي. ويبدو أن هذا أخذ في التغيير التدريجي، دون أن يظهر مفهوم مدروس يمكن التعرف على أيٍّ من تفاصيله. ويمثل غالبية الإسلامويين المفهوم الذي يدفع بأن القرآن والسنة يحددان للمسلمين فقط بشكل عام بعض المبادئ العامة في الأمور السياسية: مبدأ الشورى، حق المشاركة السياسية، إن لم يكن هناك حتى تأسيس إسلامي لديمقراطية نيابية؛ ثم مساءلة الحكام أمام الله والناس، التي هي أساس الحاسبة المنظّمة التي قد تؤدي إلى عزل سلمي «للحاكم» (الرئيس أو الإمام أو الخليفة)؛ ثم استقلال القضاء الذي يُشتق من عدم السماح لأي سلطة دنيوية بالتعدي على القانون الإلهي. وبهذا يكون قد تمّ تناوُل القواعد الأساسية للحكم الرشيد (الإدارة الصالحة) التي تنادي بها منذ سنوات المؤسسات العالمية، من البنك الدولي وحتى صندوق النقد الدولي، فما هي هنا تُصاغ، وتشرّع وتؤمّن إسلامياً إلى حد ما.¹² فالتوابت والقيم الأساسية المثبتة في القرآن والسنة التي على المسلمين فقط «اكتشافها» فيهما — بحسب الحجاج المُسوّق

— يجب أن يتم توفيقها مع متغيرات ظروف العصر، وأن تطبَّق بالطريقة المناسبة له. وهذا يمكن أن يحدث في إطار خلافة يعاد إحيائها من جديد، لكنه أيضاً ممكن في ظل جمهورية أو ملكية إسلامية.

وعلى أية حال، فإن التوجه نحو الشريعة يعطي مساحة أوسع يتحرك فيها تغير مقتضيات والاحتياجات الاجتماعية بأكثر مما يفعله التركيز على نظام الخلافة. فهو يسمح بتوفيق أكثر مرونة مع معطيات الظروف، بل وإدخال صيغ جديدة من التعبير والتنظيم السياسي تم تطويرها أولاً خارج الإسلام. لكن سيادة الشعب — كما ذكر آنفاً — لا يمكن أن توجد إلا في الإطار المقيّد بأن الله قد منح البشر تفويضات محددة لتنظيم شؤونهم، ليعود الشعب فيفوض فيها «الحاكم»، وهو تصوّر يمكن بعد التوسع فيه أن يتناغم مع المبادئ البرلمانية. وحول المشاركة السياسية يقدم التراث الإسلامي بحق عدة نقاط انطلاق. في المركز نجد هنا مبدأ الشورى، والذي ينصح القرآن به المسلمين فعلاً.¹³ والمقصود به هو تبادل المشورة حول كل أمور الحياة، والتي من بينها أيضاً إبداء المشورة للحاكم التي تناولها القرآن، وكذلك تعاملت معها الممارسة التاريخية كإجراء لا كمؤسسة إلا فيما ندر. ويفهم كلُّ المفسرين خارج النظام الملكي الشورى على أنها ممارسة ملزمة، وأنها أساس ديمقراطية إسلامية خاصة. وهم يرون أن ديمقراطية الأغلبية النيابية تصلح أن تكون صيغة عصرية ملائمة من الشورى، إذا ما كانت تتحرك في إطار الإسلام والشريعة.

إن تعددية الآراء والاهتمامات والمجموعات الاجتماعية لهي أمر طالما وجد في العالم الإسلامي. ووفقاً للقول المأثور عن النبي محمد يمكن لهذا التنوع في الآراء حتى أن يُعدَّ «رحمة» للمجتمع. وفي الفقه تتجاوز المدارس الفقهية وتتساوى في القدر مبدئياً (حتى لو لم يظهر هذا دائماً في التطبيق)، وكذلك الحال في التيارات الكبرى السنية والشيعية التي في الغالب الأعم يعترف ببعضها البعض، بما يثبت أن مبدأ التعددية قد اتخذ شكلاً ملموساً. وفي المطلق يبدو أن الميزان التاريخي، فيما يتعلق بالتعددية المعاشة والتسامح المطبق، يميل لصالح العالم الإسلامي أكثر من أوروبا؛ إذ لم يحدث قطُّ في العالم الإسلامي ذلك الاضطهادُ المنهَج للمخالفين في التفكير وللأقليات على النحو الذي مورس في أوروبا العصور الوسطى وحتى الحداثة. فهنا لم تُقدِّم الدولة أو الكنيسة ملاحظات للمهرطقين وللساحرات، ولم تُنصّب محاكم تفتيش.

إلا أن الإسلاميين المعاصرين يريدون قصر اختلافات الرأي «في إطار الإسلام»؛ الأمر الذي يقتضي التعريف لكل حالة، والتعريف بطبيعة الحال هو تعبير عن علاقات القوة الاجتماعية والسياسية. فيتم التسامح مع الكفر والشك والإلحاد حين يتراءى للدوائر الحاكمة أنها تخدم أهدافها؛ أما كونها تعبيراً مشروعاً عن حرية الاختيار والقرار الفردي فهنا لا يتم الاعتراف بها. وفي «إطار الإسلام» يمكن ضمان حريات التعبير والتجمع والاتحاد في نقابات ما دام ذلك يستبعد القوى «المعادية للإسلام» عموماً. وهذا أمر يطرح طبعاً مشكلات في مجتمع الحداثة الذي لا يتألف فقط من المواطنين المؤمنين. وخارج نطاق المدارس الفقهية لم يحدث قط في الماضي أن عُولجت التفسيرات المختلفة للقيم والمعايير الإسلامية بشكل مؤسسي. وحتى في الحاضر يرفض بعض الإسلاميين الاتحادات السياسية والأحزاب والنقابات؛ فالمشاركة السياسية والمشورة ينبغي أن تقتصر بحسب رأيهم على الأفراد. ويظل مثال وحدة الجماعة المسلمة مثلاً طاعياً.

وليس لمبدأ الأغلبية تراث في الإسلام؛ إلا أن كثيراً من المنظرين المعاصرين يفضلونه، ما دام أن الأغلبية لا تتخذ قرارات «مضادة للإسلام». أما ما هو المصادم للإسلام فيظل طبعاً في حاجة للتوضيح. وبحسب النظرية التقليدية ليس ثمة فصل حقيقي ما بين السلطات، إلا أن الحاكم من حقه أن يفوض من سلطته التي لا تتجزأ لتابعيه. وهذا ما يبني عليه المنظرون المعاصرون حُجَّتْهم، وهم الذين يجدون الفصل الدائم بين السلطات أمراً شرعياً بل وضرورياً. صحيح أنه بحسب التفسير المتشدد للنظرية لا توجد سلطة تشريعية؛ حيث إن الله هو الشارع الأعظم لكل المعايير والقيم والقوانين في الحياة الأرضية، وهي ملزمة لكل زمان، وإن الناس يقومون فقط بتفسير تفاصيلها ليتمكّنوا من تطبيقها على ظروف حياتهم اليومية. إلا أن ذلك ممكن أن يحدث حسب المفهوم الحديث في إطار نظام برلماني من خلال نواب منتخبتين وليس فقط من خلال علماء الدين والفقهاء المسلمين. وأخيراً فإن دولة القانون مضمونة مبدئياً في إطار نظام إسلامي مُنْبَن على الشريعة لكنها لا تحتوي بالضرورة، كما أوضحنا سابقاً، على تطبيق حريات المواطنة والمساواة.

إن السياسة تخدم الإسلاميين عامة كوسيلة لغاية؛ والغاية هي إقامة نظام إسلامي مؤسّس على الشريعة، وبهذا تقام «دولة الفضيلة» بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة. وهذه الرؤية تعكس نظرةً متفردة لا سياسية للسياسة، يتم فيها التعامي عن عناصر السياسة الأصلية مثل السلطة والمصلحة والمنافسة؛ على الأقل يسري هذا على الآراء النظرية المهمة؛

أما الممارسة العملية فيبدو الحال فيها هنا أيضًا مختلفًا في العادة. وتحتل التصنيفات الدينية الأخلاقية مثل المعروف والمنكر،¹⁴ الحق والباطل، الحلال والحرام، وكذلك المصلحة العامة التي يتم أيضًا تعريفها دينيًا، والتي يتم على مقياسها معايرة قيمة ومشروعية كلِّ القناعات والإجراءات والقرارات السياسية؛ فالإسلام هو مقياس كل الأشياء. وقد ظلت آليات وإجراءات ممارسة السلطة السياسية، والرقابة البرلمانية، والمشاركة الديمقراطية، مهملةً لوقت طويل؛ ونادرًا ما تُنوّلت وظيفه وحدود المعارضة بشكل منهجي؛ أما الموقف من نظام تعدد الأحزاب فظلّ مزدوجًا؛ إذ كثيرًا ما حلَّ الخطاب الأخلاقي محل التحليل السياسي. ورغم ذلك يبدو هنا أن تغييرًا آخذًا في الحدوث، كما ألمحنا، ويستتبع ذلك أن حتى المؤيدين «للنظام الإسلامي» مستعدون وبشكل متزايد للاعتراف بحقائق المجتمعات الجماهيرية الحديثة والمنطق الخاص للسياسة.

ومن هنا يقتضي الأمر ملاحظاتٍ ختاميةً حول العلاقة بين النظرية والتطبيق، وأعني هنا النظرية الإسلامية والواقع السياسي؛ فالإسلاميون يحاجون في العموم بالرجوع المستمر إلى القرآن والسنة، ويصورون آراءهم الخاصة على أنها «موقف الإسلام». إلا أن البيئة المحيطة بهم تصبغهم طبعًا بطابعها الخاص كما تفعل كل القوى الاجتماعية الأخرى. فتصوراتهم حول «النظام الإسلامي» والحكم الرشيد ودولة القانون والمشاركة، تتأثر بذات الظروف السياسية المعاصرة، التي تؤثر في ناقدتهم الذين يستندون في آرائهم إلى مرجعيات ليست دينية، بل قد تكون مبادئ علمانية صريحة في أحيان غير قليلة. وهم كلُّهم قد عاشوا فترات طويلة تحت رزح أنظمة استبدادية لا تمنح مواطنيها الحماية القانونية إلا نادرًا، كما أنها في الغالب تمنع مواطنيها من حق المشاركة السياسية، هذا رغم أنها تتعاون مع الغرب في السياسات الاقتصادية والخارجية والأمنية. وسترينا الأيام إن كان الشرق الأوسط سيُطوّر إطارًا أكثر حرية في المستقبل المنظور، وكيف سيتكيف الإسلاميون مع الإطار المرجعي المتغير.

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟ التسامح الديني في الإسلام

يطالب العالم الغربي بالتسامح رجوعًا إلى التراث المسيحي الغربي، وعصر التنوير والتاريخ الحديث؛ التسامح مع أنماط حياة مختلفة، وآراء وقناعات دينية مخالفة. وهو يطالب نفسه والآخرين بذلك. ومنذ بعض الوقت يتزايد الحديث أيضًا حول حدود التسامح الذي ينبغي أن يُعامل به أولئك الذين هم أنفسهم لا يراعونه. والمعنى في المقام الأول هنا هو الإسلام والمسلمون؛ لأن علاقتهم بالتسامح عمومًا والتسامح الديني خصوصًا — بحسب ما يفهم من هذا النقاش — علاقة تقتضي التفسير بطريقة خاصة جدًّا، إن لم نقل إنها مشحونة. في الواقع إن هذا الموضوع خلقيًّا بصورة واضحة؛ ففي الوقت الذي يرى فيه البعض أن الإسلام دين التسامح المطلق، لا يرى الآخرون سوى تعصُّب المسلمين، الذين يحاربون غير المؤمنين «بالحديد والنار»، وليسوا — في أحسن الحالات — على استعداد لتحمل غير المسلمين إلا باعتبارهم «مواطنين من الدرجة الثانية». وكلا الجانبين يُحاجج بالقرآن، وكلاهما يُحيل إلى التاريخ؛ إذ تحكي «الأساطير الذهبية» عن أزمنة كلُّها تعايُش سلمي وازدهار ثقافي في إسبانيا الأمويين (الأندلس)، أو مصر الفاطمية، أو بغداد عشرينيات القرن العشرين. بينما تحيل «الأساطير السوداء» إلى تدمير المعابد الهندوسية في شبه القارة الهندية، أو المصادمات الدموية في نيجيريا، أو القمع الديني في المملكة العربية السعودية، وليس آخرًا هجمات القاعدة ومحيطها المسلح، ففي ظل ذلك وَقَفَ ولدة طويلة تقريبًا كلُّ ما قيل أو كتب عن الإسلام.

ومصطلح التسامح يمتد ليشمل أفقاً عريضاً؛ فهو يبدأ من القبول، فالتحمل، فتأمين الآخر الأجنبي بقناعاته وسلوكياته المختلفة، وصولاً إلى تقدير هذه القناعات والسلوكيات على أن لها القدرَ ذاته من القيمة والمقام مثل القناعات والسلوكيات الخاصة.¹ ويمكن أن يستند تسامح التحمل إلى دوافع براجماتية ترتبط باشتراطات معينة تجعل من الممكن الرجوع فيها، إلا أنه يمكن أن يؤسس على اقتناعنا بعدم امتلاك اليقين الكامل في أي معرفة دينية، وهذا من شأنه أن يتيح للآخر بشكل مبدئي إمكانية البحث عن الحقيقة، أو حتى العثور عليها. ومن الجائز ربط التحمل والتقدير أحدهما بالآخر، لكنه ليس لازماً؛ فالتحمل البراجماتي يمكن أن يمارس دون تدبر فلسفي.

أما تسامح التقدير فيرتبط اليوم على الأقل بفكرة حقوق الإنسان، التي بموجبها تشمل الحق في تقرير الفرد لنفسه بنفسه، وكذلك حقه في الاختيار الحر للمعتقد الديني، وقابليته للتغيير في أي وقت. ويتم التوسع في حرية الإيمان والاعتقاد من خلال الحق في حرية الممارسة الدينية (حرية العبادة)، وكذلك رصيده من الحقوق الثقافية للأقليات إن وجدت. وبهذا تشمل الحرية الدينية الدائرتين الفردية والجماعية، الخاصة والعامة. وهذا يربطها في الوقت ذاته بمقومات سياسية وقانونية؛ إذ يمكن ممارسة تسامح التحمل في إطار الدولة المؤيدة للحكم المطلق والاستبدادية، والتي تسمح لرعاياها أو مواطنيها ببعض الحقوق المستقلة عن قناعات الدولة نفسها. أما تسامح التقدير فيشترط فضلاً واسع المدى بين الدين والقانون والسياسة (وهم ليسوا منفصلين تماماً بعضهم عن بعض حتى في النظام العلماني)؛ ومن ثم يشترط في عاقبته الأخيرة دولة القانون العلمانية.

(١) وضع غير المسلمين «في الإسلام»

ورغم أن الموضوع يمس بشدة حرية الدين للمسلمين أنفسهم، لكن في قلبه وضع غير المسلمين «في الإسلام»، والذي يمكن النظر إليه عمومًا تحت مظلة قضية الأقليات. «الأقلية» لا تعني بالضرورة أقلية العدد؛ فالأقلية يمكن أن تكون أيضًا مجموعات لا تنتمي للطبقة الاجتماعية المهيمنة، سواء تم تعريفها عرقياً، أو اجتماعياً أو سياسياً أو ثقافياً. لكن دائماً ما يلوح مع تعبير الأقلية فكرة التبعية أو على الأقل التهميش. وهذا ينطبق أيضاً على الإسلام. فتحت الحكم الإسلامي كان غير المسلمين يشكلون عبر القرون الأكثرية من ناحية العدد؛ وذلك في الشرق الأوسط حتى العصور الوسطى وفي الخلافة العثمانية حتى العصر الحديث، وفي شبه القارة الهندية حتى سقوط المملكة

المغولية في بداية القرن الثامن عشر. إلا أنَّ وضعهم كان وضع المجموعات الخاضعة، وكانت أحكام الفقه الإسلامي تعكس الهرم السلطوي المجتمعي، والذي يقف على قمته المسلمون (الرجال). ولا تزال المعايير الفقهية تلعب إلى اليوم دورًا كبيرًا، حتى لو كان النقاش يُدار بالرجوع إلى القرآن والسنة كركيزة للحياة والتفكير الإسلامي. وفي الواقع فإن ما يقوله القرآن فيما يتعلق بموضوع التسامح الديني لَجِدُّ مهمٌّ؛ لما يقول وللكيفية التي بها يقول.

(٢) اللاهوت والقانون

القرآن — بحسب قناعة المسلمين المؤمنين — هو وحيُّ الله الذي «أنزله» على محمد في مدة زمنية تمتدُّ إلى أكثر من عشرين عامًا. وبخلاف ما يفترضه كثير من المسلمين اليوم، لا هو يمثل دستورًا ولا هو كتاب قانون. وفيه نبحت بلا جدوى عن نظرية للتسامح أو لكرامة الإنسان أو لحقوق الإنسان، كما لا نجد فيه توصيفات محددة للمجموعات الدينية المتفرقة. إن ما يقدمه القرآن هو إرشادات للسلوك القويم في سياقات ملموسة وتهديدات بالعقاب في الدنيا والآخرة على السلوك الخاطيء. ويحدد القرآن الإسلام بأنه كتاب دين توحيد. ووفقًا له فإن محمدًا هو الحلقة الأخيرة في سلسلة طويلة سبقتَه من الأنبياء، الذين أرسلهم الله لأقوام متفرقة ليعرّفوهم بحقيقة الله أو لتذكيرهم بهذه الحقيقة (محمد «خاتم الأنبياء»). وبعض هؤلاء الأقوام — بحسب القرآن — رَفَضُوا هذه الرسالة فأهلكوا، والبعض الآخر — من بينهم اليهود والمسيحيون — قَبِلُوهَا، إلا أنهم حَرَفُوهَا بمرور الزمن. والقرآن يُعيد ديانة التوحيد التي أعلنها إبراهيم في الأصل إلى صورتها النقية؛ وبعد محمد لم تعد نبوة ممكنة ولا أنبياء، وإنما فقط تحريفٌ وهرطقةٌ وَرِدَّةٌ. الإسلام هو الألف والياء، هو بدايةٌ ونهايةٌ تاريخ الوحي وتاريخ الخلاص، الذي للآخرين نصيب فيه حين يجدون خاتمتهم في الإسلام.

إن عنصرَي التوحيد والوحي يقومان أيضًا مقام المعايير التي يتمُّ بها تصنيف التراث الديني للآخرين. وفي هذا الإطار يتم التفرقة بصورة عامة بين المؤمنين وغير المؤمنين، الذين يُعاد تقسيمهم ثانية إلى أهل كتاب، وثنيين ومنافقين. والقرآن يشير في مواضع عدة (وفي سياقات مختلفة) للمؤمنين (وللمسلمين الذين لا يتطابقون بالضرورة مع المؤمنين)، وللكفار (أو الكافرين؛ مفردهما كافر، من كفر؛ أي اللاإيمان، علمًا بأن الكفر لغويًا يشير للجحود وفي هذا السياق يعني جحود نعمة الله في الخلق). ويذكر

القرآن الإسرائيليين (بني إسرائيل) واليهود (هود، يهود)، ويميل المفسرون هنا إلى اعتبار أن الإسرائيليين تعني هنا القبائل التاريخية لإسرائيل، أما اليهود فهم معاصرو محمد، أما المسيحيون فهم النصارى (على الأرجح مشتقة من الناصرة)، ثم الصابئة الذين لم يتمّ تحديدهم بشكل قاطع. يتحدث القرآن عن أهل الكتاب على أنهم من أتباع ديانة التوحيد المكتوبة، والتي تشمل عادة اليهود والنصارى والصابئة والمجوس الذين ذكروا أيضًا في موضع واحد، والمنافقين الذين يدعون اعتناقهم للإسلام بينما هم في الحقيقة يتآمرون ضد محمد وضد جماعة المسلمين.²

وفي كل هذا فإن ترتيب هذه المصطلحات ليس موحدًا؛ فشأنه شأن العهد القديم/الإنجيل العبري يصور القرآن الوثنيين (المشركين) بصورة سلبية؛ إذ هم — على العكس من المؤمنين — يعبدون عدة آلهة. وفي مواضع كثيرة يتم التفريق بوضوح ما بين اليهود والنصارى وبين المشركين؛ لأنهم — شأنهم شأن المسلمين — يؤمنون بالإله الواحد، واليوم الآخر، والجنة والنار، والملائكة والأنبياء. وفي مواضع أخرى يُعتبرون هم أنفسهم مشركين؛ لأن المسيحيين قالوا إن عيسى ابنُ الله، واليهود قالوا إنَّ عزيرًا (عزرا) ابنُ الله، وبهذا فهم أيضًا يُعدُّون غير مؤمنين. كما يصوّر القرآن مرارًا مجموعات متفرقة من اليهود والنصارى على أنهم إما مؤمنون أو آثمون. وبهذا نقول إن التقييم الديني لغير المسلمين متعدد الطبقات، حتى لا نقول إنه مشتمت. وبصعوبة يمكن تجميع الإشارات القرآنية تحت صورة شاملة موحدة. ومن يركّب هذه الصورة عليه دائمًا أن يعدّ نفسه للانفعال بجزئيات معيقة.

وينطبق هذا بنفس الطريقة في التعامل مع غير المؤمنين من كل صنف. لكن بشكل عام عليه أن يحدد موقفه بناءً على طريقة تصرفهم؛ إن كانوا عدوانيين يجب محاربتهم (بالسلاح)، وإن لم يكونوا كذلك تسري القواعد المألوفة المتعلقة بالعبادات والمكانة. ولا بد من الوفاء بالعهد في كل الحالات. بصراحة إن «مبدأ رد الفعل» ليس مصاعًا على نحو مجرد، وإنما يستنتج بعد نظرات مجمعة في عدد من المقولات المتفرقة التي تتادي أحيانًا بالتعامل السلمي مع غير المؤمنين، وإلى الجهاد الحاسم ضدهم في أحيان أخرى. وبعض الإشارات تكفي لتوضيح ذلك: بإيجاز ترسم الآية ٦ من سورة الكافرون الحدّ بين المؤمنين وغير المؤمنين دون إشارة إلى كيفية المعاملات: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. أما سورة البقرة وسورة المائدة فتناقشان أوجه التشابه والاختلاف بين ديانات التوحيد

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟ التسامح الديني في الإسلام

الثلاث، التي أيضاً يتم تسميتها الأديان السماوية، والتي سيحكم الله بينها يوم القيامة. وفي هذا السياق يأتي الاستشهاد بسورة البقرة، الآية: ١٣٩:

﴿قُلْ أَتَّحَابُونََنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾.

وتشكل سورة المائدة، الآية ٤٨ دوراً مركزياً؛ حيث تشير إلى أن التعددية الدينية، على الأقل في إطار الديانات السماوية المبنية على الوحي، إنما هي إرادة الله:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْنَا أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

وهذا لا يؤثر في قناعة الإسلام بأن له المكانة العليا، لكنه يفسح المجال لتسامح التحمل، بل وفي بعض الأحيان لتسامح التقدير. وفي هذا الاتجاه يأتي منع الإجبار في الدين بحسب سورة البقرة، الآية ٢٥٦ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وهو هنا — بخلاف التأويل اللاحق في الفقه الإسلامي — غير محدود ولا هو مشروط بأي شرط. إلا أنه وفق القرآن سورة التوبة، الآية: ٢٩، لا بد من محاربة غير المؤمنين من أهل الكتاب (وهو تعبير إشكالي على نحو خاص) حتى يصغر شأنهم ويعطوا بأيديهم الجزية، التي لا يعرفها على نحو أدق، وهو الأمر الذي فسر لاحقاً بأنه ضريبة رأس:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

فالنص في حد ذاته ليس واضحاً، من هم المعنيون بذلك تحديداً؟ وعلى أي نحو ينبغي فهم القول بأنه بعد إخضاع غير المؤمنين ينبغي أن يكونوا «صاغرون» وأن يدفعوا «عن يد» الجزية؟ (وهذا المصطلح العربي المستخدم هنا كان قد استشكل حتى للشرح الأوائل للقرآن)، وظل الأمر خلافياً؛ هل يقول هذا الجزء إن عليهم أن يعترفوا بوضعهم الأدنى أم أن على المسلمين أن يُشعروهم بذلك بل وأن يُذُلُّوهم بحسب الظروف؟ ولكلا التأويلين مؤيدون. سورة آل عمران، الآية: ٢٨، وسورة المائدة، الآية: ٥٧، أو كذلك سورة

المتحنة، الآيات: ١-٣، تطالب المسلمین المؤمنین ألا یصادقوا الكفار ولا یتخذوا منهم شركاء؛ وذلك لأنهم بحسب سورة البقرة، الآیة: ١٢٠ والآیة: ٢١٧، لن یرتاحوا حتى یجعلوا المؤمنین یرتدون عن دینهم. فعلى المسلمین أن یظهروا تضامنهم مع مجتمعهم المسلم. وسورة المتحنة، الآیة: ٨-٩، تُلزم المسلمین بأن یقابِلوا بالعدل والتوقیر أولئك الذین لم یحاربوهم فی دینهم ولم یخرجوهم من ديارهم أو قدموا لهم المساعدة، لكن یحذر فی الوقت نفسه من اتباعهم:

﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

وهذا يُلمح لـ «مشركي» مكة الذین أُجبروا المسلمین، بحسب النقل الإسلامي، على الهجرة إلى المدينة سنة ٦٢٢م، وهي بداية التقويم الإسلامي. واكتسبت السورة دلالات عصرية جديدة في هجمات الإسلاميين على الأهداف المدنية، والناس غير المشتركين في شيء، تحت اسم المقاومة الإسلامية في فلسطين، ولبنان، وأفغانستان، والعراق. فالجهاد «في سبيل الله» بلا تحفظ يظهر في القرآن في مواضع عديدة كواجب ديني على المسلمین، حتى لو لم يكن الكفاح المسلح هو المقصود دائماً، لكن هذا هو ما يعنيه القرآن على الأرجح. لكن مصطلح «الحرب المقدسة» ليس قرآنياً.³

وبالمناسبة ليس ثمة تفرقة لاهوتية يفرّقها القرآن بين اليهود والمسيحيين، ومع هذا يُصوّر اليهود بصورة أكثر سلبية من المسيحيين.⁴ وهذه الصورة السلبية تدعمها السيرة النبوية (السنة) التي تعكس وقائع التاريخ أوضح من القرآن: فمحمد حارب في المدينة القبائل اليهودية الحقيقية التي لم تعترف بالنبوة ولا بالسيادة السياسية، بحسب ما أورد النقل الإسلامي، ثم أخيراً طردهم منها؛ ولهذا فإن التراث الإسلامي يصور «اليهود» على أنهم أعداء النبي وجماعته. وواضح أن هذا التراث تم تجديده على خلفية السجال مع إسرائيل والصهيونية.

وفي سياق آخر ثمة عبارات ستبدو صادمة حين نتجاوز تسامح التحمل منتظرين تسامح التقدير: فالقرآن يخبر في ثلاثة مواضع عن الآثمين من أهل الكتاب (أي اليهود والنصارى) الذین لعنهم الله وحولهم إلى قردة وخنزير وعبدة الطاغوت (كما في سورة

المائدة، الآية: ٦٠)، وأنه أمر بتحويل الذين اعتدوا في السبت من بني إسرائيل أن يكونوا قردة خاسئين (كما في سورة البقرة، الآية: ٦٥؛ وسورة الأعراف، الآية: ١٦٦)؛ أي بحسب القرآن فإن هذه العقوبة لم تشمل اليهود والنصارى جميعهم وإنما الأثمين منهم. وشبيه بهذا يتهدد أيضاً المسلمين الذين يتعدون حدود الله. إلا أن هذا التصور لا يلعب دوراً أساسياً في المراجع الجدلية الكلاسيكية.⁵

(٣) الممارسة التاريخية

إن ممارسات المسلمين الأوائل الذين تحقّق لهم نصر مبين غير متوقع على القوى الكبرى في عصرهم، وجعل الإسلام دين السادة في المنطقة الممتدة من إيران وحتى إسبانيا؛ توجّهت أكثر حسب قوتهم وسلوكهم هم أنفسهم لا حسب المعايير الدينية الفقهية التي قيّم بها القرآن غير المسلمين؛⁶ إذ كانت الفتوحات في القرنين السابع والثامن تخدم في المقام الأول نشر السيادة الإسلامية، وليس أن تقوم الشعوب المحلية بتغيير دينها قسرياً. وبهذا صدع الفاتحون بالأمر القرآني، وكذلك وفي الوقت نفسه للاعتبارات العملية. وعادة ما كانوا يقدمون للشعب المحلي، بغض النظر عن انتمائه الديني، معاهدةً تشمل: الحماية (الذمة، المشتق منها تعبير ذمي عن غير المسلمين الذين يعيشون تحت حماية الحكم الإسلامي)؛ حماية الجسد والحياة والممتلكات والشعائر التعبدية، في حدود ترك تنظيمها الداخلي للمجموعات المتفرقة في مقابل ضرائب الأرض وضرائب الرأس (الجزية) التي ترجع إلى الممارسات القانونية الفارسية (الساسانية) والبيزنطية. وينطبق الأمر نفسه على الهنودوس، والبوذيين، وأتباع الجاينية أو الكونفوشيوسية الذين لم يذكرهم القرآن؛ وقد اعتبرهم المسلمون الفاتحون إما أصحاب كتاب أو منحوم — حتى بدون هذه المكانة الدينية — حق الحماية. وبشكل عامّ لم تكن الاختلافات المذهبية تعني لهم الكثير. ولهذا فإن بعض الجماعات الدينية تمكّنت من الازدهار بحريّة أكبر من ذي قبل تحت الحكم البيزنطي أو الساساني.

وفي القرنين الثامن والتاسع تأسّس في حواضر الخلافة الإسلامية — إلى جانب المدينة والحاميات الجديدة في البصرة والكوفة بالعراق، والفسطاط (القاهرة اليوم) بمصر — اثنان من أعمدة التراث الإسلامي: سنّة النبي والفقه الإسلامي. إن مبدأ «انتظار رد فعل الآخر» يعكس أحوال السنوات الأولى التي كان فيها المسلمون يشكّلون أقلية صغيرة مهدّدة تقف في مواجهة أكثرية متفوقة من غير المسلمين. لقد عاش علماء المسلمين الذين

وَضَعُوا الفقه الإسلامي استنادًا على القرآن والسنة والعادات المحلية، وصاغوا اللاهوت الإسلامي تحت ظروف مغايرة تمامًا؛ وكثير منهم ولدوا لآباء لم يعتنقوا الإسلام. وطبيعي أنهم تشكلوا وفق أنماط التفكير والخبرات ومقتضيات الحياة عامة في عصرهم. لكن — وهنا تكمن الإشكالية — إن الحلول التي اقترحوها مرتبطة بعصرهم وأجوائهم، غير أن المسلمين المؤمنين اليوم لا يزالون يعتبرونها مرشدة إن لم يقولوا بأنها ملزمة.

وقد ترجم علماء الدين والفقه المكانة الدينية العليا للمسلمين المنصوص عليها في القرآن إلى قواعد الهيمنة الاجتماعية والسياسية. أما الحق في الوجود تحت إمرة الحكم الإسلامي فلم يسمحوا به إلا لأهل الكتاب. أما الوثنيون فأعطوهم حق الاختيار ما بين اعتناق الإسلام أو الموت أو العبودية.⁷ وفي الأماكن التي تُعَدُّ فيها تنفيذُ هذا التفسير المتشدد (في شبه القارة الهندية لاحقًا أو في أفريقيا جنوب الصحراء)، كان الواجب على الأقل ألا يحدث أيُّ تقاربٍ اجتماعي؛ مثل التشارك في تناول الطعام أو الزواج بينهم وبين المسلمين. أما اليهود والنصارى والصابئة وعلى الأرجح أيضًا الزرادشت، فكان لهم وضع قانوني واضح ومحدد، وحق حماية واجب التنفيذ. وكان يتم تصنيفهم بوصفهم ذميين منتمين للمجتمع الإسلامي، وفي هذا الصدد أيضًا خاضعين للشرعية التي تربط بين مبدئي الفرد والأرض. فالشرعية وبشكل مبدئي تسري في جميع الأماكن الخاضعة للسيادة الإسلامية، وتترك لغير المسلمين في بعض المجالات، خصوصًا قانون الأسرة (الزواج، الطلاق، التبني، الميراث)، حريات كبيرة يستطيعون من خلالها تطبيق قوانين دينهم هم. وتُعَرِّضُ المنازعات القانونية لأتباع المذاهب المختلفة بشكل أساسي على القاضي المسلم. وهنا أيضًا يلعب اعتناق الإسلام الدور الأعلَى. وقد اختلفت المذاهب الفقهية الإسلامية في تفاصيل تحديد الأهلية القانونية وأهلية التصرف للذميين؛ فمثلًا يختلف وضعهم في المغرب حسب المذهب المالكي عن وضعهم في اليمن حسب المذهب الزيدي، كما يختلف عن الشيعة الإثني عشرية في إيران. وكانت حماية الذميين ترتبط بدفع الجزية والرسوم والضرائب، وأولها ضريبة الرأس (الجزية) التي تتحدث عنها سورة التوبة، الآية: ٢٩.

وكأقلية فاتحة أبدى المسلمون أولًا اهتمامًا خاصًا بجعل الفرق بينهم وبين جموع غير المسلمين ظاهرًا للعيان من النظرة الأولى. وحدث ذلك بالطريقة المجربة من خلال الملابس وطريقة تصفيف الشعر وإطالة اللحية. إلا أن هدف التمايز تحوّل في كتابات الفقهاء بشكل واضح إلى إظهار علو الكعب على الآخرين الذين اعتبروهم أقلّ مكانة.

إن ما يسمى بمعاهدة عمر التي تمت صياغتها على الأرجح في القرن الثامن بغرض إسباغ الشرعية على الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (استمر حكمه من ٦٣٤-٦٤٤) مَنعت المسيحيين من ارتداء ملابس تشبه ملابس المسلمين أو قص شعورهم بالطريقة التي يتبعها المسلمون، ومنعهم من ركوب الخيل، وإلزامهم بإفساح المكان للمسلمين إن التقوهم في الطريق.⁸ وسمحت المعاهدة لهم بممارسة شعائر دينهم لكن في صوامعهم و/أو غرفهم المغلقة. وكان يسمح بقرع الأجراس والمواكب الكنسية وغيرها فقط في الأماكن التي لا يعيش فيها المسلمون، وهناك فقط كان يسمح ببناء وتجديد الكنائس والأديرة والمعابد والمقابر ... إلخ، و فقط بموافقة السلطة المسلمة؛ الأمر الذي كان يهدد استمرار العبادة على المدى القصير أو الطويل. ولا يزال بناء غير المسلمين لمؤسساتهم الدينية وصيانتها موضوعًا للصراع حتى يومنا هذا.

وبينما كان — ولا يزال — المسلمون يلتزمون بالدعوة (السلمية) لدينهم، يُمنع غير المسلمين من الأمر نفسه، على الأقل لو كانوا يستهدفون المسلمين خصوصًا، وهذا أيضًا تعبير عن السيادة الهرمية فيما يختص بالدين. وحتى يومنا هذا فإنَّ منع التبشير نافذ تقريبًا في كل الدول ذات الأغلبية المسلمة. وهذا يتماشى أيضًا مع تقليص الحريات الدينية المشدد الذي يمارس على المسلمين المتمثل في منع الردة؛ فالقرآن يُدين بوضوح «السقوط» من الإسلام أو الردة بما يصوّر لغويًا المكانة الدينية العليا، إلا أن هذا غير مقترن بعقوبة أرضية.⁹ إن عقوبة الإعدام، أو على الأقل العقوبات الثقيلة المتعلقة بالحقوق المدنية مثل إبطال الزواج أو المنع من الشهادة أو الإرث، التي يهدد بها المشرع في كثير من الدول الإسلامية أولئك الذين يعلنون رِدَّتَهُم عن الإسلام، هي عقوبات سنَّها علماء الدين والفقهاء الذين ساووا بين الردة وبين الخيانة العظمى.¹⁰

(٤) أشكال التعايش

لقد انحرف الواقع كثيرًا عن المواصفات التي وضعها علماء الدين والفقهاء دون أن تتغير المعايير الفقهية أو التصورات المتوارثة عن العلاقة المعقولة بين المسلمين وغير المسلمين في صياغاتها الكلية، والتي أتاحت لغير المسلمين مكانًا آمنًا لكنه أقل مكانة في النظام المجتمعي. وكانت العوامل الحاسمة التي تحدد وضعهم الحقيقي هي: فائدتهم للحاكم المعني أو للمجتمع المسلم المعني، الوضع الداخلي العام للمناطق الخاضعة للسيادة الإسلامية (في الإسلام أيضًا اعتبرت الأقليات كبش فداء في أزمنة الطوارئ الداخلية أو

التهديد الخارجي) وأخيراً علاقة منطقة السيادة بالقوى المؤثرة في زمانها. فالحروب ضد الدولة البيزنطية في عصر الإسلام المبكر، والتهديد من قبل الصليبيين والمغول في العصور الوسطى، والاحتلال الأوروبي في العصر الحديث كلها تركت آثاراً على المسيحيين المحليين، أما الصراع مع إسرائيل والصهيونية فقد سمم العلاقة مع اليهود المحليين. وقد كان التعاون مع العدو هو المبرر لإقصاء الجماعات غير المسلمة من أراضيها، حتى لو كانوا هم يحددون هويتهم وفق انتمائهم للأمة ولمسقط رأسهم وينأون بأنفسهم عن العدو. إن عدم التمييز ما بين الولاء الديني والسياسي كان ولا يزال — كما هو الحال في أوروبا — أمراً مُشككاً.

ورغم ذلك فقد عاش المسلمون وغير المسلمين حتى العصر الحديث في معظم المناطق في سلام بعضهم مع بعض، أو على الأقل إلى جوار بعض.¹¹ مكانياً لم يكن ثمة فاصل صارم بينهم في العادة، وكذلك مهنيّاً؛ إذ كانت التجارة والاقتصاد متاحين بغض النظر عن حدود الطائفة، وكذلك الصلات الاجتماعية؛ أيضاً الثقافة المادية والمعايير الاجتماعية والتصورات الدينية (الشعبوية) كانت مشتركة. بل حتى الزيجات بين الطوائف كانت متاحة، إلا أن السيادة الإسلامية تعود لتظهر هنا مرة أخرى: يستطيع المسلم أن يتزوج يهودية أو مسيحية فينتسب أولادهما إلى الدين الإسلامي، أما في الهند المغولية فوصل الأمر لتناقض واضح مع القرآن: سورة البقرة، الآية: ٢٢١ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ حيث تم الزواج بالنساء الهندوس. وقد اعتبر الزواج المختلط خسارة للمجتمع غير المسلم؛ ولهذا كانت العقوبات التي تهدد سلطاتهم المرجعية بتوقيعها عليهم عسيرة. يضاف إلى ما سبق — من جانب كل الأطراف — تصورات خاصة حول الطهارة والندس التي رسمت حدوداً حول الأماكن الدينية (المساجد، الكنائس، المعابد، والمعابد اليهودية). ويوضح تلك الخصيصة في إيران الفقه المشتق من الإمامية (الإثني عشرية) الشيعية، التي على الأرجح تعكس تعليمات الطهارة الزرادشتية، حيث يعتبرون غير المسلمين نجساً، رغم أن مفاهيم مشابهة معروفة أيضاً في الإسلام السني.

ونجد أن ما يُعرف باسم التدين الشعبي قد وُحِدَ ما بين المؤمنين من الديانات المختلفة، سواء كانوا يهوداً أم مسيحيين أم مسلمين، على أمرٍ؛ ألا وهو توقيير الأولياء من الرجال والنساء، حتى لو لم يكونوا من نفس جماعتهم الدينية، فكانوا يزورون مزاراتهم ومقابرهم وأضرحتهم، ويحتفلون معاً بموالد الأولياء؛ فالقوى الساحرة يتجاوز تأثيرها

حدود المذهب الديني. وقد كان اليوغيون الهندوس والمسلمون المتصوفة يتعلّمون بعضهم من بعض. وبعض (وليس كل!) المتصوفين اعترفوا بانتقاء اليقين عن المعرفة الدينية وبالإمكانية المبدئية في الوصول إلى الحقيقة الإلهية بسلوك طرق مختلفة، وهي واحدة من مقتضيات تسامح التقدير. إلا أن هذه المناطق التي تتجاوز فيها البيانات حدودها كانت في العادة قَدَى في عين المصلحين الدينيين.

ووفقاً لوجهات النظر الحديثة يظل جانب إضافي على قدر كبير من الأهمية: فحسب الفقه الإسلامي تتمتع الجماعات غير المسلمة في مجالات حياتية مهمة بقدر كبير من الاستقلالية؛ أولاً في ممارسة شعائرها العبادية؛ حيث لا تتدخل السلطات المسلمة فيها ما دامت لم تمارس بطريقة تستفز شعور الرأي العام (المسلم). أما الحكم على ما هو المستفز وما هو ليس كذلك فقد كان — وما زال — في يد الأغلبية المسيطرة. وعلوّة على ذلك، ظهرت الاستقلالية في قانون الأسرة والتعليم والتربية، وأخيراً وليس آخراً في الأعمال الخيرية والرعاية الاجتماعية؛ بحيث تدعم كل جماعة الفقراء المنتميين إليها.¹² وفي العصر العثماني المتأخر ترسّخ مبدأ الاستقلالية تحت ما يسمى بالنظام المِلِّيّ (الكلمة مشتقة من «ملة» العربية، و«ملت» التركية أي جماعة)، الذي كان ينظم الاستقلالية الجزئية في الشئون القانونية، وأيضاً تمثّل الجماعات غير المسلمة أمام الباب العالي. وبعد عام ١٨٥٦ في ركاب الإصلاحات المسماة «تنظيمات» تمّت المساواة بين المسلمين وغير المسلمين أمام القانون. وفيها تمّ إلغاء نظام الجزية، ولم يتم إلغاء الاستقلالية فيما يخص قانون الأسرة والتعليم والتربية.

وحتى يومنا هذا يمتدُّ النقاش حول النظام المِلِّي الذي يقدم نموذجاً محتملاً للعيش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين، سواء أكان غير المسلمين يعيشون في قلب مجتمع غالبية من المسلمين ويحصلون على نظام ملي معدل، أو كان المسلمون أنفسهم هم أصحاب الملة التي يتعين إدماجها داخل مجتمع غالبية غير مسلمة. لكنّ ثمة أمر يظل غير واضح؛ ألا وهو الكيفية التي سيتم بها التوفيق بين ضمان الحقوق الثقافية وغيرها للمجموعة وبين حماية الحرية الفردية وحقوق المساواة.

(٥) من ذميين إلى مواطنين

في الجمل ظلّ تطبيق الأحكام الإسلامية مسألةً ملائمةً، وخضوع غير المسلمين للإسلام (وهذا يعني تحديداً للنخبة الحاكمة) أمراً غير متنازع عليه بالأساس؛ فبخلاف أوروبا لا

ينطوي تاريخ العالم الإسلامي على اضطهادٍ ممنهجٍ للأقليات والمهرطقين والساحرات. كانت ثمة استثناءات، لكنها ظلّت استثناءات. ويشير المسلمون إلى تراثٍ تسامحٍ الممارسة حين يحاول الأوروبيون بالذات بتاريخهم في التعصب الديني الدموي، الذي أفضى (بعد عصر التنوير) إلى إفناء اليهود، حين يحاول الأوروبيون توحيدهم في مسألة التسامح. إلا أن تسامح التحمل ليس هو ذاته المساواة المدنية، وهذا هو المعيار الذي يتعين على كثير من الدول الإسلامية أن تقيس نفسها به.

ونظرةً على النظم الدستورية والقانونية تُظهر مدى واسعاً فيما يخص الحرية الدينية والحقوق المدنية وحقوق الأقليات؛ ففي طرفٍ نجدُ إندونيسيا، التي تُعدُّ أكبر دولة من حيث عدد المسلمين، وفيها يتمتع أصحاب ديانات التوحيد (والتي يُعتبرون من بينها هنا الهندوسية والبوذية) بحقوق متساوية حسب تعاليم الـ «بنكاسيلا»؛ أما التوترات بين المسيحيين والمسلمين في جزر الملوك، فهي ترتبط أولاً بمشكلات الهجرة. أما على الطرف الثاني فنجد المملكة العربية السعودية التي تمنع غير المسلمين (الذين هم غالباً وحصراً من الأجانب) والمسلمين المحليين مثل الشيعة الذين ينحرفون عن المذهب الوهابي السائد؛ تمنعهم من حق الحرية في الممارسة الدينية. فهنا لا تعترف الدولة من البداية بمبدأ الحرية الدينية حتى على أراضيها. أما ممارسة الحقوق في تركيا فهي تقييدية؛ حيث يتم تقييد الحرية الدينية لغير المسلمين، تحديداً للآراميين والمسيحيين اليونان الأورثوذكس، ويزيد تقييد حرياتهم بشكل خطير.

ومرة أخرى يبدو الوضع مختلفاً في مصر؛ حيث أدى بناء الكنائس القبطية أو تجديدها إلى صراعات دموية مراراً، والتي — وبصراحة — لا تدعمها الدولة كما تُدينها أغلبية عريضة من الشعب، فهذه الأغلبية تفهم أن هويتها المصرية تكمن في «وحدة الهلال مع الصليب». وهذا لا يعني عدم التمييز ضد الأقباط في التعليم أو الخدمة العامة، بيدَ أنه أمر غير منصوص عليه قانوناً. ولا يتمتع بالحرية الدينية أتباع ما يطلق عليهم الجماعات الدينية الجديدة، مثل البهائية أو شهود يهوه. وفي مصر يُعدُّ مجرد استخدام مصطلح «أقلية» نوعاً من العدوان على الأمة الموحدة غير القابلة للتقسيم؛ لذا فهو محظور، بينما يطبَّق في لبنان والأردن وإيران النظام النسبي الذي يضمن لجماعات دينية معينة نسبةً محددة من الوظائف العامة والتمثيل النيابي.

إلا أن مبدأ المساواة يقرُّه الدستور تقريباً في كل مكان. غير أن الإسلام يكاد يكون تقريباً في كل مكان دين الدولة؛ وفي عدد من الدول المسلمة تُعدُّ الشريعة هي الأساس، أو

على الأقل واحدًا من الأسس، للتشريع والقضاء. لكن لا بد من إعادة تفسير الشريعة إن كانت ستسمح بالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في كافة مجالات الحياة. وتقع ثلاثة مجالات إشكالية هنا في مركز الاهتمام: مساواة غير المسلمين بالمسلمين أمام القضاء، وإتاحة تولّي الوظائف العامة، والحرية الدينية غير المحدودة.

وإن ألقينا نظرة على الشرق الأدنى؛ نجد أنه في جنوب آسيا وجنوب شرق آسيا وفي أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى تُطبّق شروط إيطارية أخرى؛ فمن الأوجب التفرقة بين مجموعات إنسانية مختلفة: يُمنح المسلمون من الحق في حرية تغيير الدين في ظلّ منع الردة؛ وعليه فإنّ الجهر بترك الإسلام أمر يعاقب عليه القانون المدني. لذا فإنّ البهائيين والبابيين والأحمدية محظورون ببساطة ومستحقون للعقاب القانوني بوصفهم مرتدّين، وهي مذاهب نبّئت في وسط إسلامي في القرن التاسع عشر، وفي الوقت الذي يُعدّ البابيون والأحمدية أنفسهم من المسلمين فإنّ البهائيين يعتقدون أنهم طوّروا جماعة دينية خاصة جديدة. ويتمتع أتباع «الديانات السماوية»، في كل مكان تقريبًا من الحدود التي ذكرناها، بالحرية الدينية، إلا أن التبشير غير مسموح لهم بخلاف المسلمين. ولا تعترف الدولة بـ «الجماعات الدينية الجديدة» (وهو أمر يتناغم مع مطالب الكنائس المسيحية الراسخة والجماعات اليهودية؛ لأنها تبشّر بشكل أساسي في تلك الأماكن)، ولا تُجيز لهم الحقّ في حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر. ولم يُعدّ يوجد في الشرق الأدنى «وثنيون» بشكل رسمي، أما في جنوب وشرق آسيا فقد تم إيجاد طرق مختلفة لتنظيم أوضاعهم. وبالمناسبة فإنّ مفاهيم التسامح الإسلاموية تغطّي أيضًا مدى عريضًا؛¹³ ففي طرفٍ نجد أولئك الذين يتعاملون مع غير المسلمين بوصفهم أهل زمة في البلاد التي يسود فيها الإسلام، وهم مستعدون لتحملهم ومطالبتهم بضريبة الرأس، واستبعاد غير المسلمين من كل الوظائف السيادية، واعتبارهم طابورًا خامسًا «للفرسان الصليبيين واليهود» خاضعين للاشتباه العام. أما في الطرف الآخر فنجد أولئك الذين يعترفون — انطلاقًا من الدولة الحديثة — بغير المسلمين كمواطنين «لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات»، ويتركون لهم استقلالهم فيما يتعلق بمسائل الأحوال الشخصية، لكنهم يستبعدونهم (كما يستبعدون النساء) فقط من وظيفة رئاسة الدولة. أما الخط المتشدد فيمثله الموقف من الأقليات الذي يتخذه الإسلامويون، ومنهم المسلحون داخل وحول تنظيم القاعدة، إلا أن الخط المنفتح أكثر انتشارًا منه. ولا ينبغي النظر إلى مواقف الإسلامويين من اليهود في ضوء التسامح الديني، وإنما الصراع السياسي؛ فمُنطَلَقهم هو

وجود وسياسات إسرائيل كدولة يهودية، وهذا بالفعل يطابق ما تُعرضه إسرائيل عن نفسها، وليس إدراكًا للأخر مبنياً على موقف معادٍ للسامية. وبغير حق يُستنتج على الأقل الإسلامويون المسلحون أن كل اليهود يدعمون سياسات إسرائيل التي تحارب بها المؤمنين في دينهم وتخرجهم من ديارهم (كما في سورة الممتحنة، الآية: ٨، ٩). وفي الوقت ذاته ثمة تصورات إسلاموية نمطية عنصرية ومعادية للسامية بوضوح عن إسرائيل واليهود قد وَجَدَتْ مدخلاً لها خارج الدوائر الإسلامية وأحدثت فيها أثرها.¹⁴

وبالنظر لمبدأ التسامح فإن الميزان التاريخي تميل كفته نحو المجتمعات المسلمة وليس نحو أوروبا المسيحية، حتى أوروبا العصر الحديث؛ إذ من الممكن من القرآن استنتاج أن التعددية الدينية أمر أراد الله، كما أن تسامح التحمل استقر فقهيًا منذ وقت مبكر وتَمَّت ممارسته عبر القرون. أما التقدير الكامل لكل الديانات والمذاهب والفلسفات الأخرى في الحياة باعتبارها مساوية للإسلام ولها نفس مكانته، فنقف في طريقه تحفظاتٌ دينية أثرت وتؤثر في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة على النظام القضائي والدستور وتحقيقه في الواقع. وهنا فحسب — وليس في قوة الحُجج الدينية والأصوات والقوى في المجال العام — يكمن الفرق الحاسم بين الدول الإسلامية والنظام القانوني العلماني في الغرب. وهذا أمر ليس من المحتم وجوده، وليس من المحتم استمراره. إلا أن القوى التي تدفع لتغيير هذه النقطة كانت ضعيفة حتى وقت قريب.

معادة السامية في العالم العربي

لا يكاد موضوع يتصف بهذا القدر من الحساسية وفي نفس الوقت يكون مثيراً للجدل مثل معادة السامية في الأوساط والمجتمعات المسلمة أو كما يقال عادة: في الإسلام. وقد تردّد العلماء المتخصصون لمدة طويلة في أن يتناولوا هذا الموضوع، سواء كان ذلك بسبب الخوف من أن يُتَّهَمُوا بمعادة الإسلام، أو حتى لا يوصموا بمعادة السامية، أو كان ذلك لأنهم وجدوا أن الموضوع لم يتم بحثه بشكل وافٍ يؤهّله أن يكون محلّ النقاش الجاد.¹ إلا أن المتخصصين لا يملكون أن يظلوا صامتين حين يقوم آخرون — بناءً على معلومات منقوصة ومعارف محدودة — برفع أصواتهم بالكلام في النقاش العام، فيصكون صوراً ويصنعون أنماطاً تستطيع أن تصمد أمام النقد بطريقة أفضل كلما تعمق توغلها في الوعي العام. وكما كان الوضع سابقاً، يجري الجدل أولاً في الغرب وفي إسرائيل، ويُحدّث صدّى مدويّاً في ألمانيا لأسباب يسهل توقُّعها. إذن ثمة أسباب وجيهة تجعلنا ننشغل بهذا الموضوع؛ ليس فقط بغرض تعميق بعض المسائل الخلافية، وإنما أيضاً بغرض أن يتجاوز الجدلُ حدودَ وضعه الحالي.

صحيح أن الخوف من تنامي معادة السامية في الشرق الأوسط وفي العالم الإسلامي عامة ليس جديداً كلية، إلا أنه قوي بشدة بعد بداية الانتفاضة الثانية عام ٢٠٠٠ وموجة العنف الإسلامي قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ وبعدها.² ولهذا نشّر «المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية ورهاب الأجانب»، بالتعاون مع معهد برلين لأبحاث معادة السامية في عام ٢٠٠٣، توثيقاً عن الآراء والأنشطة المعادية للسامية بين المسلمين في بلدان الاتحاد الأوروبي. ونظراً لحساسية النتائج وتصاعد التوترات في الشرق الأوسط، قرّر المركز عدم نشر هذا التوثيق. إلا أن بعض المنظمات اليهودية وضعته على الإنترنت، وبهذا صار متاحاً لشريحة كبيرة من الرأي العام. كما توثّق تقاريرٌ مشابهةٌ حوادث

عنصريةً معاديةً لليهودية ومعادية للسامية في مختلف بلدان الاتحاد الأوروبي.³ في الوقت نفسه سجّلت تعبيرات معادية لليهودية وللسامية في الشرق الأدنى وفي أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، خصوصاً في إيران والعالم العربي.

ولم يكن مفاجئاً أن اللوم والنقد من الغرب أطلق موجة من ردود الأفعال التبريرية بين العرب والمسلمين. ومنذ ذلك الوقت ظل الطرفان أسيرين لنموذج معين: فبينما يقوم جانب ليس فقط بالهجوم على المسلمين وإنما على الإسلام ذاته، يدّعي الجانب الآخر أن الإسلام بريء تماماً من العنصرية بشكل عام ومن معاداة السامية بشكل خاص؛ فلقد تمتع اليهود تحت حكم الإسلام دائماً بالحماية والسلام، وبما أن العرب أنفسهم ساميون فلا يمكن أن يكونوا معادين للسامية (هذه الحجة تتجاهل حقيقة أن «الجنس السامي» ذاته تعبير عنصري، وأن ليس كل سكان الشرق الأوسط من المسلمين، ناهيك عن أنه ليس كل المسلمين عرباً).⁴

ولا يمكن للتبرير أن يمضي بنا بعيداً. ومما لا شك فيه أن الآراء والأحداث التي تمّ توثيقها في أوروبا والشرق الأوسط والمناطق الأخرى قد وقعت فعلاً، وأنها تمس مسلمين من مختلف الأصول والجنسيات. إلا أن تأويل النتائج هو الأمر الخلافية عادة. ويكمن لبُّ المشكلة في السياق، وتصنيف التعبيرات والحوادث الفردية داخل سياق سياسي أكبر (الاستعمار، الصراع العربي الإسرائيلي)، وفي الوقت نفسه في مسألة إلى أي مدى يُستخدم هذا السياق أو يمكن استخدامه من أجل التهوين من الظاهرة بدلاً من مواجهتها على كافة المستويات. وحتى الآن تركز النقاش حول عدة موضوعات: حول وضع اليهود «في الإسلام»، وهذا يعني في القرآن وسنة النبي وفي التراث الإسلامي عامة، وكذلك وضعهم «تحت حكم الإسلام»؛ أي في تلك المجتمعات التي خضعت على مرّ العصور للحكم الإسلامي (وأحياناً يصعب الفصل بين الأمرين فصلاً واضحاً)؛ وحول الصراع العربي الإسرائيلي وتوابعه المؤثرة على الاستيعاب المتبادل للآخر؛ ومعاداة اليهودية ومعاداة الصهيونية؛ وحول النقد الموجه لدولة إسرائيل والسياسة الإسرائيلية؛ وحول موقف العرب والمسلمين من الهولوكوست (المحرقة)؛ وحول الإسلام، والجهاد والعنف؛ وكذلك حول الإسلام السياسي وتصنيفه داخل أيديولوجية شمولية (ويمكن الرجوع هنا للشعار المثير للجدل «الفاشية الإسلامية»).

حتى حين ينحو المجادلون للحديث حول الإسلام كلية وعن المسلمين حول العالم، تظلّ النقطة الأساسية عادة هي أوروبا والشرق الأوسط؛ إذ يبدو أن المسلمين في الولايات

المتحدة الأمريكية مثلاً لم يتمّ ضمهم بعدُ بشكل منهجي في هذا السياق. أيضاً المراجع العلمية تضع الدول العربية الأكثر تورطاً في الصراع العربي الإسرائيلي موضعَ الصدارة. وفي كل ذلك يسود التعميم كثيراً، أما القاعدة الإمبريقية فضئيلة بحق.

(١) اليهود في الإسلام؛ اليهود تحت الحكم الإسلامي

على الباحث الذي ينشغل بوضع «اليهود في الإسلام» و«اليهود تحت حكم الإسلام» أن يعلم أولاً أن اليهود في معظم الأحوال قد شكّلوا واحدة من عدة جماعات دينية غير مسلمة، وأن الأحكام والتدابير المعينة لم تكن تُتخذُ بنظر مصوّب تجاه اليهود، وإنما كانت تخص كافة غير المسلمين بحسب الأرض الإسلامية التي عاشوا عليها.⁵ وقد توافر عدد من دراسات الحالة الخاصة بالعصر الحديث المبكر والعصر الحديث. ولهذا فعلى الباحث ألا يتوقف طويلاً عند الجدل القديم الذي دار حول كون غير المسلمين عموماً قد اضطهدوا تحت السيادة الإسلامية بوصفهم «مواطنين من الدرجة الثانية» وعانوا من التعصب الإسلامي والاستبداد الشرقي، أو أنه وفي المقابل قد كان التسامح هو السمة الحاسمة للإسلام وكان غير المسلمين هم أول المنتفعين بهذا؛ فلا «الأسطورة السوداء»، ولا «الأسطورة الذهبية» تُجدي نفعاً في محاولة فهم تعقيدات الحقيقة التاريخية، والتي يغلب عليها — على نحو لا يفاجئنا كثيراً — ظلال رمادية.⁶

وتقترب من هذا الموضوع مسألة أهمية الدين للتماسك الاجتماعي والنظام الاجتماعي والتبادل الاجتماعي في المجتمعات المسلمة (أو بصيغة أدق: في المجتمعات الخاضعة للسيادة الإسلامية)، ثم مسألة أهمية الدين والقانون في الممارسات الاجتماعية، وكذا مسألة العلاقة بين الاختلافات الدينية والاجتماعية من ناحية، والاضطرابات الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى. فحتى القرن العشرين (بل وتجاوز ذلك إلى ما بعده) كان الانتماء الديني مؤشراً هاماً لتحديد هوية المجموعات في الشرق الأدنى شأنه شأن مجتمعات أخرى كثيرة. ولهذا السبب لعب دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية والفضاء الاجتماعي. ومثل الثقافات والمجتمعات الأخرى عكست المعايير القانونية والممارسات الاجتماعية نسبَ القوة القائمة، وفي هذا الصدد كان غير المسلمين هم الأضعف عادة. صحيح أن علامات التمييز الظاهرية، مثل الملابس وتصفيفة الشعر، كانت تميّز أيضاً مجموعات أخرى في المجتمع، إلا أن بعضها كان إما يُفرض أو يُمنع عن أضعف الفئات؛ ألا وهم غير المسلمين، والنساء، والمجموعات المسلمة الخاضعة. على أن التفريق لا يعني

التوتر الاجتماعي كما لا يعني القمع. بل لقد تمّ الدفع بحجة أن هذه الحقيقة بالذات — وهي أن الفروق العرقية والدينية كانت في العادة ظاهرة وتمّ تقبلها على أنها من طبيعة الحال — قد سمحت للناس من ذوي المكانة الاجتماعية الدنيا أو من أتباع الديانات الأخرى أن يتحركوا بحرية في الحياة العامة؛ شريطة أن يلزموا «مكانهم» بالتعبير المجازي.⁷

وتتنوع حالة ومكانة غير المسلمين في المجتمعات المسلمة بشدة باختلاف المكان والعصر. فالمفاهيم الفقهية الإسلامية والآراء المتداولة تركز على آيات قرآنية غير واضحة ومتناقضة جزئياً، والتي تعكس بدورها العلاقات المتغيرة بين جماعة المسلمين وجيرانهم غير المسلمين في فجر الإسلام. وهذا ما سمح للمعلقين المتأخرين بأن يتخيروا الآيات التي تتوافق مع تصوراتهم.⁸ بينما حرص المسلمون في الفتوحات الإسلامية في القرنين السابع والثامن على التكيف مع الأوضاع المحلية السائدة؛ ولهذا اختلفت ممارساتهم من مكان لآخر. لكن يبدو أن دعتهم الحاجة إلى رسم حدود واضحة بين المسلمين وغير المسلمين، وذلك من خلال استخدام العلامات الظاهرة بأكثر من الفصل المكاني — مثل قواعد اللباس، وتغطية الرأس أو تصفيفة الشعر — التي تبيّن هوية الأشخاص، مسلمين وغير مسلمين. وقد حاول القضاء الإسلامي، الذي تشكّل بعد استتباب الأمر للسادة المسلمين على أراضي المسيحيين والزرادشت، أن يفرض قواعد أشد صرامة على الممارسات المتداولة. وبحسب نقاد اللاهوت، فقد قام الفقهاء المسلمون بالأساس بالترقية بين فئتين من غير المؤمنين: الأولى هي الوثنيون أو المشركون الذين يعبدون عدة آلهة ولا يملكون كتاباً موحياً، فمع هؤلاء يتمتع التبادل الاجتماعي، بل الأولى محاربتهم حتى يدخلوا في الإسلام أو يتم قتلهم أو اتخاذهم عبيداً. أما الفئة الثانية فتُمثّل «أهل الكتاب» — المسيحيين، واليهود، والصابئة الذين لا نستطيع تحديدهم بشكل واضح والزرادشت (الذين ظل وضعهم الديني خلافياً) — فهؤلاء كان التبادل الاجتماعي معهم أمراً مسموحاً به.

وانطلاقاً من الآية القرآنية لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (سورة البقرة، الآية: ٢٥٦) تمّ تأمين وضع أهل الكتاب من خلال عهد الحماية (الذمة) الذي ضمن لهم حفظ النفس والجسد والممتلكات والحرية في ممارسة الشعائر العبادية ضمن حدود مرسومة. وبمرور الزمن حصلت جماعات دينية مثل البوذية والهندوس والجانية في جنوب وشرق آسيا على حقوق حماية؛ وعليه تم التعامل معهم بوصفهم ذميين. وقد وُضع ما يسمى «عهد عمر» قيوداً على حرّيتهم في الحركة والتصرف، وخصوصاً فيما يتعلق بالملابس

والشعر، واستخدام الأسلحة والخيل، والممارسة العلنية للدين، وارتفاع منازلهم، وكذلك بناء وتوسعة وصيانة الكنائس والأديرة والصوامع والمعابد. إن هذه التعليمات لم تكن فقط بغرض التعرف على الذميين بمجرد النظر إليهم، وإنما أيضاً لتكريس مكانتهم الاجتماعية الدنيا.⁹ لقد كانت التعليمات الخاصة باللباس واحدة من الوسائل المتداولة لتمييز الناس في مجتمعات ما قبل الحداثة، حتى في أوروبا. لكن مساواة هذا بالنجمة الذهبية التي اضطر اليهود إلى وضعها تحت حكم النازية أمر مفضل وعفا عليه الزمن. وكانت الحماية تُمنح مقابل دفع الإتاوات، والرسوم والضرائب بأشكالها المختلفة، والتي منها ضريبة الرأس (الجزية، بناءً على سورة التوبة، الآية: ٢٩)، التي كان على كل الرجال الذميين الأحرار سليمي الجسم أن يدفعوها بما يتناسب مع ثرواتهم. ولقد اختلفت المذاهب الفقهية الإسلامية في تحديد حقوق وواجبات الذميين. ففقهاء الشيعة الإثني عشرية أعلنوا أن أي غير مسلم (إن لم يكن أي غير شيعي) هو نجس، وهو الحكم الذي اكتسب أهمية كبرى في الدولة الصفوية بدءاً من عام ١٥٠١. ولا بد في هذا السياق أن نذكر أن مسألة الطهارة والنجاسة انشغل بها أيضاً اليهود والزرادشت، الذين كانوا من جانبهم أيضاً يدافعون عن حدود مجتمعهم المغلق، شأنهم شأن فقهاء الشيعة.

(٢) النظرية والتطبيق

إذن لم تكن النظريات موحدة، لكن أيضاً الممارسة العملية لم تكن تتماشى في أغلب الأحيان مع التعليمات القانونية؛ فأحياناً تكون أكثر تسامحاً وأحياناً تكون أكثر صرامة. والتعليمات الفوقية لم تكن تطبق على المستوى المحلي، ولم يكن على الحاكم أن يتبع بالضرورة سياسات سابقه. فالوضع الفعلي للذميين كان يتعلق بالمتغيرات الاقتصادية والسياسية. في الوقت نفسه احتفظت التعاليم الدينية والفقهية بقوتها المعيارية وأثّرت في الآراء السائدة. وحين كان غير المسلمين يتعدّون على الحدود المقررة سلفاً، كان يتم إيداع ذلك الأمر بوصفه خرقاً للقانون. وكانت اللغة هي لغة الخطاب الأخلاقي؛ إذ كان يُعتبر على غير المسلمين غطرستهم وسلوكهم المتعجرف (وهو جانب اكتسب أهمية جديدة في سياق تفوق إسرائيل على العرب والمسلمين).

وبمرور الزمن أصبح غير المسلمين تقريباً في كل أنحاء الشرق الأوسط أقلية ديموجرافية. وفي مقابل خضوعهم للسيادة الإسلامية تمتعوا بمساحات حرية واسعة فيما يختص بأحوالهم الشخصية والاجتماعية والتعليم والشعائر العبادية. وهذا ما

حوّلهم إلى مجتمعات محكومة ذاتياً إلى حد كبير، لها مؤسساتها الدينية والقانونية والاجتماعية الخاصة، وكذلك مؤسساتها التعليمية والخيرية الخاصة. وعند اليهود شكّلت الجماعات المحلية التابعة للمعبد وحدةً تحدّد شكل الحياة اليومية والعلاقات مع الجماعات الأخرى. أما الحكم الذاتي المعترف به، فقد بلغ ذروته فيما يسمى نظام الملل تحت الحكم العثماني، والذي لم يكتمل تطوره تماماً إلا في القرن التاسع عشر. والحكم الذاتي لا يساوي في المعنى الفصلَ على النحو الذي يوحي به تصوّر «الموزاييك العرقي»، الذي يدّعى أنه وصف نمطي للإسلام. وقد كان يُتاح لغير المسلمين الانضمام إلى أيّ من الوحدات القائمة في المجتمع، سواء أكانت على مستوى الحي السكني بالمدينة أم كانت نقابات أو اتحادات الحرفيين؛ بما يعني أن الارتباطات داخل الجماعة لم تكن تنفي العلاقات مع الآخرين من خارجها؛ فحدود الجماعات الدينية لم تكن منيعة بحال.

وعلى الرغم من أنه لم يكن ثمة فصلٌ مفروض في معظم أجزاء الشرق الأوسط، فإن التخصص في مهن معينة وتركز الإقامة في أحياء بعينها كان أمراً شائعاً يسير بحذاء الحدود العرقية والدينية. فالتخصص المهني صار يعد «تقسيمًا عرقيًا» للعمل، تَخَصَّص بسببه غير المسلمين في أدوار ووظائف اقتصادية محددة، كان بعضها غير لائق بمكانة المسلمين أو يعدونه نجسًا. ومن الأمثلة التي يكثر الاستشهاد بها مثال يهود اليمن الذين أُجبروا على العمل في تنظيف المراحيض والتخلص من النفايات، ومثلهم جامعو القمامة المسيحيون في القاهرة الحديثة.¹⁰ إلا أنه هنا أيضًا تسود فروقات كبيرة بحسب الزمان والمكان؛ فشأنهم شأن كثير من الأقليات حول العالم، انخرط اليهود والمسيحيون بقوة في التجارة الدولية، وأبرز الأمثلة على ذلك هي البيوت التجارية لليهود والأرمن في مصر الفاطمية، وإيران الصفوية، والدولة العثمانية. وبهذا كانوا من أغنى المجموعات في مجتمعاتهم، لكنهم في الوقت ذاته كانوا معرّضين للهجوم؛ فقد كانوا أغنياء دون أرضية سلطوية مستقلة، ولعبوا دورًا يشبه دور يهود البلاط الأوروبيين. وكان الذميون مدرّكين لمواطن ضعفهم، فتصرفوا على هذا الأساس: ظلوا غير لافتين للنظر، وتجنبوا استعراض ثروتهم، ووطّدوا علاقاتهم بالنخب السياسية التي ما كانوا يقدرّون على الانضمام لها إلا باعتناق الإسلام.

وقد ساد فصل مكاني على نحو ما في كل أجزاء الشرق الأوسط تقريباً وفق الانتماء الديني والعرقي والوضع الاجتماعي والمهني. وفي العادة تشكّلت «جيرات» على أساس عرقي أو ديني حول المؤسسات الدينية بحذاء شوارع معينة أو أجزاء منها في داخل

الأحياء السكنية. وقد كانت الأحياء أو الجيريات اليهودية في كل أجزاء الشرق الأوسط تتميز بوضوح عن المناطق السكنية المحيطة بها، ولم يكن من النادر إحاطتها بالأسوار والبوابات، ليس فقط لأسباب أمنية، وإنما كذلك بسبب الاعتبارات العملية؛ إذ يتعين أن يسهل السير على الأقدام إلى المعبد يوم السبت. أما الأحياء اليهودية المغلقة أو الجيتو في المغرب إبان العصر الحديث المبكر، وفي اليمن، وفي بعض المدن الإيرانية، فقد كانت تشكل الاستثناء بأكثر مما تشكل القاعدة.¹¹

لقد ظلت التصورات المتوارثة عن الكيفية التي يتعين على غير المسلمين أن يعيشوا ويتصرفوا وفقها في المجتمع المسلم منتشرة على نطاق واسع، حتى بدأت أوضاعهم وأدوارهم ومنظمااتهم الداخلية في التغيير في ظل الدولة العثمانية بدءاً من القرن التاسع عشر. ولم ييسر التغيير وفق نمط موحد؛ فنادراً ما تبدلت الجماعة ككل، وإنما في العادة كانت أحوال ومكانة الأفراد وعائلاتهم هي التي تتبدل. لقد استفادوا من الفرص الجديدة في التعليم والاقتصاد، وحصلوا على حماية قانونية وامتيازات قدمتها لهم القوى الأوروبية في إطار ما سُمي بالامتيازات الأجنبية.¹² وكان نجاحهم أو إخفاقهم ينعكس على الجماعة التي ينتمون إليها والتي صاروا يمثلونها. وفي القرن التاسع عشر لم يكن الأفراد فقط هم من يتمتعون بحماية القوى الأجنبية، وإنما جماعات غير مسلمة بكاملها؛ فقد تكفلت فرنسا بالكنيسة الكاثوليكية أو المسيحيين اللاتينيين، بينما كفل قيصر روسيا الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية. ولم يكن لليهود قوة حامية رسمية إلا أنهم في الوقت ذاته تمتعوا بحماية قنصل الدول الأوروبية والأمريكية في مناطق عديدة. وكان هذا يسري خصوصاً على فلسطين (إذ صدر وعد بلفور في نوفمبر ١٩١٧ تحت الحماية البريطانية؛ أي بعد انهيار الدولة العثمانية، ووعد بتقديم الدعم البريطاني لإقامة وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين). وفي ظل الخلافة العثمانية، كما ذكرنا من قبل، في ركاب الحركة الإصلاحية التي سميت بالتنظيمات ١٨٥٥-١٨٥٦، تم إلغاء ضريبة الرأس أو الجزية وإعلان المساواة في الحقوق القانونية، لكن نظام الملل لم يُغ.¹³

وقد أدّى تحسُّن الوضع القانوني الذي ارتبط بالنجاح الاقتصادي إلى زيادة ثقة غير المسلمين في أنفسهم وإعطائهم إحساساً بالأمان. لكن هذا لم يكن يعني نهاية التصورات المتعلقة بالتفوق والخضوع والحماية التي تم توارثها عبر القرون، وكانت تُحدّد شكل العلاقات ما بين المسلمين وغير المسلمين. فكثيراً ما كانت تُقابل هذه الإصلاحات بالرفض من قبل المسلمين؛ لأن ارتباطها بالتدخل الأوروبي كان جدّ جليّ. وفي لبنان وفي دمشق

وصلت الأمور إلى عنف واسع النطاق ما بين المسلمين والمسيحيين والدروز في الأربعينيات والستينيات من القرن التاسع عشر، لكن ظل اليهود بعيدين عنه إلى حد بعيد.¹⁴ وبغض النظر عن كون غير المسلمين المحليين قد تمتعوا فعلاً بالحماية الأجنبية، تزايد الشعور تجاههم أنهم إنما يمثلون «أقليات أجنبية محلية». وقد أدى تصاعد المؤثرات الاستعمارية إلى تقوية هذا الشعور.

(٣) نشأة الصور النمطية

خضعت معظم الولايات العربية التي كانت تابعة للدولة العثمانية المنهارة للسيادة الأوروبية تحت أشكال الحماية أو المفوضيات، بل وأحياناً تحت إشراف عصبة الأمم. فحتى الدول التي كانت مستقلة اسمًا لم تكن حرة في سياستها الداخلية فيما يخص الأقليات من غير المسلمين. وتعدُّ مصر مثلاً جيداً على هذا؛ فقد احتفظت بريطانيا العظمى لنفسها بوضوح — حتى بعد منح الاستقلال الاسمي في عام ١٩٢٢ — بحق «حماية» الأقليات المحلية الذين هم في غالبيتهم من المسيحيين الأقباط، وأيضاً اليهود من أصول وجنسيات مختلفة. وما كان لهذا إلا أن يَصْرَّ بهؤلاء في عصر قُوِيَتْ فيه الروح القومية. وشبيه بذلك حدث في العراق، وسوريا، ولبنان، وبلدان المغرب. أما إيران وتركيا فقد تحتمَّ التعامل معهما معاملة خاصة. وفي السنوات التالية أثرت ثلاث ظواهر على وضع وصورة اليهود في الشرق الأوسط العربي: انتشار الأفكار المعادية للسامية في المنطقة، وسطوع الفاشية في أوروبا، وتنامي التوترات في فلسطين. وقد تكاثفت الظواهر الثلاث وقوى بعضها بعضاً لدرجة أصبح يصعب معها الفصل فيما بينها بوضوح.

(١-٣) معاداة سامية مستوردة

يسود اتفاق عام في المراجع العلمية على أن العناصر الجوهرية في معاداة المسيحيين لليهودية ولمعاداة السامية في العصر الحديث نجحت في الشرق الأوسط بسبب الاتصال بأوروبا، سواء كان ذلك بسبب أن زوار أوروبا من بلدان الشرق الأوسط تعرفوا على هذه الأفكار هناك، أو كان ذلك بسبب أن الأوروبيين حملوها إلى الشرق الأوسط. إن المواد المكتوبة والمصورة المعادية لليهودية وللسامية في اللغات الأوروبية انتشرت لأول مرة في أوائل القرن التاسع عشر بين المسيحيين المحليين التابعين للكنائس الكاثوليكية

والبابوية. أيضًا في الشرق الأوسط كانت العلاقات بين الكنائس المسيحية المتفرقة وأيضًا بين المسيحيين واليهود مشحونة عبر العصور المختلفة بالتنافس وسوء الظن والأحكام الدينية المسبقة. ويثبت هذا في طقوس القتل التعبدي و«المطالبة بالدم» التي مورست ضد اليهود (والتي كثيرًا ما حظيت بالدعم الفعلي من جانب قناصل الدول الأوروبية والمعلمين والمبشرين) في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ولقد كانت فضيحة دمشق عام ١٨٤٠ أشهرَ مثال على ذلك.¹⁵ وتثبت دراسات الشعر والأدب العربي أن مسرحية شكسبير «تاجر البندقية» ساهمت في نشر صورة نمطية عن اليهودي القاسي الجشع من خلال شخصية شايوك.¹⁶ ونستطيع أن ننطلق من أن شهرة شكسبير بوصفه واحدًا من أهم الكتاب الأوروبيين قد أضفت على هذه الصورة النمطية ثقلًا خاصًا.

ولقد ركزت الدراسات التي أُجريت حول موتيفات معاداة السامية الأوروبية على المصادر المكتوبة، وخصوصًا «بروتوكولات حكماء صهيون» وكتاب هتزر «كفاحي» وكذلك ترجماتهم إلى العربية. ولا نعلم إلا القليل عن انتشار أعمال أخرى معادية للسامية سواء في لغاتها الأصلية أو في الترجمة. ولم ينمَّ بحث إلى أي مدى تأثر صنع الصور المعادية للسامية بالمنشورات، والملصقات، والكاريكاتير، والأفلام، أو الرسائل الإخبارية السينمائية قبل الحرب العالمية الثانية في الشرق الأوسط. كما ينقص أيضًا البحث المتعمق للآداب والمصادر التركية والإيرانية، ناهيك عن السواحلية، والهندية، والبنجابية، والأردية، والأوزبكية أو الملايوية. وحتى إن وُجدت هذه الدراسات تظل نتائجها في المراجع العلمية حول معاداة اليهودية أو السامية (في الإسلام) غير مُدرجة بشكل منهجي.

نُشر كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون»، أو نسخته المزيفة سيئة السمعة، والتي ينسج وفق روايتها أحرارُ المغرب واليهود مؤامرةً للسيطرة على العالم، في روسيا لأول مرة عام ١٩٠٣، ثم انتشر بسرعة عام ١٩١٧ بعد ثورة أكتوبر خارج الأراضي الروسية.¹⁷ وفي عام ١٩٢٠ تُرجم إلى الإنجليزية والألمانية. ويقال إن النسخة العربية الأولى صدرت عام ١٩٢١ في فلسطين الخاضعة للحماية البريطانية، وتنسب إلى الناشر اليوناني الأورثوذوكسي عيسى داوود العيسى (١٨٧٨-١٩٥٠)، وهو ناشر صحيفة «فلسطين» ذات التوجُّه القومي. أما الترجمة العربية المثبتة الأولى فهي الصادرة في يناير ١٩٢٦ في الصحيفة الكاثوليكية «رقيب صهيون» في القدس، وفي ١٩٢٧ و١٩٢٨ تَبِعَتْهَا ترجمات أخرى في مصر. يُخمن شتيفان فيلد — الذي ندين له بالفضل في أبحاث رائدة كثيرة

بخصوص هذا الموضوع — أن النصوص لم تصلُ لشريحة واسعة من القراء العرب لأن المترجمين كانوا مسيحيين. ومع ذلك فإن ذلك العصر شهد إصدار عديد من الصحف والمجلات على يد المسيحيين العرب، وعلى رأسهم صحيفة «فلسطين» نفسها، من دون أن يحد ذلك من حجم قرائهم.¹⁸ وفي الثلاثينيات كان يتم بالفعل تداولُ ترجمات (غالبًا مصادرة أو منقحة) من كتاب «كفاحي»: باللغة الإنجليزية منذ عام ١٩٣٣، وباللغة الفرنسية منذ عام ١٩٣٨، وباللغة العربية في ترجمات مجتزأة أو مجمعة من عدة فقرات بالصحف اللبنانية منذ عام ١٩٣٤.¹⁹ فبالمناسبة ليست كل طبعات الكتاب التي تحمّل عنوان «كفاحي» هي حقًا ترجمة للكتاب الأصلي؛ فبعضها يضم كتابات متفرقة عن هتلر أو حياته مع فقرات من خطبه وكتاباته.

ومن الصعب تقدير أهمية هذه المنشورات؛ فقد يحالفنا الحظ لنجد بيانات سنّة النشر، ومكانه، وعدد النسخ في الطبعة، وعدد الطبعات اللاحقة أو الطبعات المنقحة. بيد أن هذا أيضًا لا يُطلعنا على جمهور القراء الفعلين، ولا على تلقّي الجمهور العريض لهذه الكتابات، أو إن كانت تمثل لديهم أي أهمية. لهذا لا يدهشنا أن يظل الحكم على تلقّي المواد المعادية للسامية لدى الجمهور في الشرق الأوسط مثيرًا للخلاف مثلما كان في السابق.²⁰ وتشير الدراسات التي أُجريت حول مصر في فترة ما بين الحربين العالميتين إلى أن تأثير هذه الكتابات ظل محدودًا، حتى بين الدوائر القومية التي كانت تقاوم بحسم الوجود الاستعماري البريطاني. كما تؤكد ذلك الدراسات التي أُجريت على الأقلية اليهودية في مصر.²¹

إلا أن هذا التقييم ينبغي تعديله بالنظر إلى الدائرة الإسلامية، خصوصًا بالنظر إلى جماعة الإخوان المسلمين في مصر، التي كان قائدها حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) مفتونًا تمامًا بالأفكار الفاشية عن الوحدة والقيادة القوية، لكنه كان يُدين العنصرية لأنها لا يمكن أن تندمج مع الإسلام.²² وفي الأربعينيات هيّج الإخوان المسلمون الرأي العام ضد اليهود المقيمين بمصر على أنهم الطابور الخامس للصهيونية. وفي هذا فقد جمعوا ما بين الموتيفات المعادية لليهود والمتوارثة في الدين الإسلامي، والصور النمطية المعادية للسامية المنقولة عن المصادر الأوروبية. ويُعد الإخوان المسلمون من أوائل من أيد المقاومة الفلسطينية ١٩٣٦-١٩٣٩ ضد البريطانيين والصهاينة. وعلى الرغم من ذلك لم تقم أي حكومة عربية في كل المدة التي ما بين الحربين باتخاذ أية إجراءات، سواء كانت قانونية أو غير ذلك، تتسم بمعاداة اليهودية أو معاداة السامية.

(٢-٣) جاذبية الفاشية

لقد أُجريتْ أبحاث مكثفة بحق عن العلاقات ما بين اللاعبين الفاعلين في الشرق الأوسط وألمانيا النازية، سواء من الجانب الألماني أو من الجانب المحلي المعني.²³ وينصبُّ التركيز مرة أخرى على الدول العربية من المغرب حتى العراق؛ أما الأبحاث فيما يخص إيران وتركيا فأقل جودة.²⁴ ووفق هذه الدراسات استند التعاطف العربي لألمانيا، سواء في مرحلة حكم القيصِر فيلهيلم الثاني أو فترة حكم هتلر (وتبدو جمهورية فايمر منبئة الصلة عن هذا السياق)، بشكل كبير على علاقاتها التنافسية مع بريطانيا العظمى وفرنسا لكونهما أكبر قوتين استعماريّتين في الشرق الأوسط («عدو عدوي صديقي»); أي إن الحاسم في تلك المسألة كانت الاعتبارات السياسية والاستراتيجية وليس التقارب الأيديولوجي. أما إيطاليا، التي ضمت ليبيا عام ١٩١١-١٩١٢ وأخضعتها بوحشية في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ثم سقطت في الحبشة عام ١٩٣٥، بدت للقوميين العرب المضادين للاحتلال وللنشطاء الإسلاميين أقلَّ جاذبية.²⁵

إلا أن الأمور لم تكن تتعلق بحسابات القوة فحسب؛ ففي الثلاثينيات والأربعينيات ارتبط التعاطف مع ألمانيا كثيرًا بالإعجاب بعناصر معينة من الأيديولوجية الفاشية وتنظيمها وسياستها الرمزية؛ تأكيد الوحدة والنظام والقوة، فكرة النهضة القومية تحت لواء قائد قوي يُعلي الصالح العام فوق مصلحته الشخصية. وتحديدًا في سوريا ولبنان والعراق برز نقد الانتماء المذهبي الذي مثل عائقًا في طريق الوحدة السياسية والتماسك الاجتماعي. وفي عيون الكثيرين كانت الفاشية والنازية مثالاً على الحداثة، والديناميكية، والقوة، والإرادة؛ وهي كلها أمور في غاية الجاذبية بالنسبة للمنظرين القوميين والنشطاء في الصراع ضد سلطة الاحتلال الغربي.

وفي معظم الحالات لم يؤدِّ الافتتان بالأفكار الفاشية (وبعناصر السياسة الفاشية، والتي لم تكن في مجملها ذات طبيعة رمزية) إلى العنصرية ومعادة السامية.²⁶ ودراسات الحالة عن حركات الشباب شبه العسكرية — مثل منظمة مصر الفتاة في مصر، والكتائب المسيحية في لبنان، أو الحزب السوري الاشتراكي القومي ومؤسسه أنطون سعادة (١٩٠٤-١٠٤٩) — توضح هذه الحقيقة.²⁷ أما الأبحاث التي أُجريت حول العراق في فترة ما بين الحربين العالميتين وحول الحركة المضادة للاحتلال البريطاني بقيادة رشيد عالي الكيلاني (الجيلاني) في ربيع عام ١٩٤١؛ فتطلعنا على نتائج أقل وضوحًا؛ فرغم أن بغداد في العشرينيات شهدت «عصرًا ذهبيًا» للتعايش بين المسلمين

واليهود، فإنه قد وقعت هنا أول مذبة لليهود في الشرق الأوسط في العصر الحديث (والتي عرفت باسم فرهود بغداد). ولقد اندلع العنف تحت أعين حكومة الكيلاني؛ لذا وَجِبَ وَصُفِّه بأنه مذبة منظمة.²⁸ أما الدراسات حول بلدان المغرب العربي تحت حكومة فيشي، فتؤكد التأثير الضئيل للإجراءات المعادية لليهودية وللسامية التي اتخذتها سلطات فيشي.²⁹ ويجدر دراسة الحركة العربية المضادة للفاشية بصورة أكثر دقة.³⁰ وفي الجمل فإن كل شيء يشير إلى أن الآراء المضادة لليهودية والمعادية للسامية، وكذلك الاعتداءات الفعلية على اليهود وممتلكاتهم، تُعزَى في جزء كبير منها إلى تصاعد الصراع بين اليهود (الصهاينة) والعرب في فلسطين.

(٣-٣) الصراع حول فلسطين

تتمتع فلسطين بأهمية خاصة في سياق الأحداث الجارية، ليس فقط لأنه تم التوافق على تأسيس وطن قومي لليهود بها في فترة الحماية البريطانية (١٩٢٠-١٩٤٨)، وهو الأمر الذي تابعه العالم العربي والإسلامي بقلق متزايد، وإنما أيضاً بسبب الدور الذي لعبه مفتي القدس حاج أمين الحسيني (١٨٩٥-١٩٧٤).³¹ فتعاطف أمين الحسيني مع الفاشية الإيطالية وألمانيا النازية قبل أو بعد عزله من وظيفة رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، وهروبه من القدس عام ١٩٣٧؛ قد تمّ توثيقه بشكل جيد، وكذلك اشتراكه في الحروب الألمانية في أثناء سنوات إقامته ببرلين ١٩٤١-١٩٤٥. ومقارنة دوره بغيره من المتواطئين مع النظام النازي داخل أوروبا وخارجها (مثل صبحاز شاندرابوزيه في الهند) يمكن أن يساعدنا كثيراً؛ فليس ثمة مؤرخ جاد لا يذكر أن الحسيني لجأ إلى دول المحور وحلفائهم من الأوروبيين ليمنع هجرة اليهود الأوروبيين إلى فلسطين (حيث عدّ ذلك تهديداً مباشراً للمصالح الفلسطينية). إلا أنه لم يساهم بشكل فعال في إبادة اليهود، ولم يَقم بزيارة أيِّ من معسكرات الإبادة النازية على عكس ما يُذكر في تقارير مغايرة.³² وينبغي النظر إلى تعاون المفتي مع النظام النازي في سياق المقاومة العربية ضد المشروع الصهيوني، وهجرة اليهود وتضامن يهود فلسطين، وهو المشروع الذي نفذته القيادة الصهيونية. إنَّ وُضِع أمر ما في سياقه لا يعني تبريره؛ فأمين الحسيني لم يكن يمثل بعد هروبه من فلسطين مواقف معادية للصهيونية فحسب، وإنما أيضاً مواقف معادية للسامية. وهذا الأمر ألقى بظلاله على حركة المقاومة الفلسطينية إن لم يكن أثر ذلك على مجمل المجتمع الفلسطيني، وخصوصاً أن تواطؤه مع النظام النازي في ألمانيا

لم يشوّه صورته في أعين القوميين العرب حتى بعد انهيار الرايخ الثالث. لكن يظل دوره في السياسة الفلسطينية والعربية بعد عام ١٩٣٧ في حاجة إلى مزيد من الدرس المفصل. صحيح أن أمين الحسيني في أواخر العشرينيات وفي الثلاثينيات، خصوصًا في أثناء الانتفاضة العربية ما بين ١٩٣٦ و١٩٣٩، قد سعد نجمه بوصفه قائدًا عربيًا، وصحيح أيضًا أنه ادعى ذلك، كيما يترك لدى النازيين انطباعًا بأنه إنما يتحدث باسم فلسطين العربية. بل وباسم العالم العربي أجمع. لكن هنا تختلف الحقيقة عن الادعاء؛ فأمين الحسيني لم يكن هو الحركة القومية كما لم يكن إطلاقًا هو المجتمع الفلسطيني.³³ ونجد في مركز المناقشات الدائرة حول آراء العرب (والمسلمين) حول اليهود وإسرائيل ذلك التمييز الصعب بين اليهود والصهاينة من ناحية، وبين معاداة الصهيونية ومعاداة اليهودية ومعاداة السامية من ناحية أخرى. فحتى سنة ١٩٤٨ لم يكن سوى عدد قليل من الصحفيين والكتاب والنشطاء السياسيين العرب يفرقون ما بين اليهود والصهاينة، ولم يكن يفعل ذلك إلا اليسار، لكن ليس بشكل دائم. لقد كانت الأغلبية تتحدث عن اليهود حتى وإن لم تكن تعني سوى الصهاينة. فقد أُلّف نجيب عزوري (المتوفى عام ١٩١٦) في عام ١٩٠٥ واحدًا من أوائل الكتب ضد ما يسمى «الخطر اليهودي». وقد حذوه بعد ذلك عدد من النشطاء القوميين والإسلاميين. وقد أضحت التفرقة أكثر صعوبة حين بدأ الصهاينة أنفسهم في الادعاء بأنهم يمثلون الشعب اليهودي ويهدفون إلى إقامة دولة يهودية وليست دولة صهيونية. ورغم أن اتحادهم العالمي الأهم سمّى نفسه «المنظمة الصهيونية العالمية»، فإن أنجح المؤسسات في فلسطين وأكثرها نشاطًا كانت «الوكالة اليهودية»، والصندوق القومي اليهودي. ومن ثمّ لا يثير تعجبنا أن التمييز بين الصهيونية واليهودية لم يستمر، ولم تبذل جهود لمناقضة أو سحب الثقة من القيادات الصهيونية.

أما الأدب العربي — وأكثره شعر، والروايات والمسرحيات — الذي نشر في فلسطين في فترة ما بين الحربين، فيشير في هذا الصدد إلى مساحة عريضة؛ فبعض المؤلفين فرقوا بدقة كبيرة ما بين اليهود والصهاينة، بل حتى ما بين اليهود من ذوي الأصول العربية أو الشرقية أو الأوروبية، بينما لم يفعل ذلك آخرون أو لم يلتزموا بذلك دومًا. إن المقاومة العربية للمشروع الصهيوني وللحماية البريطانية لم تكن بأي حال مقتصرة على المؤسسات الصهيونية والبريطانية، وإنما شملت أيضًا — بغض النظر عن قناعاتها وأنشطتها الخاصة — اعتداءً على اليهود الأفراد والمؤسسات اليهودية والجيرات اليهودية.

وهذا ما توضحه انتفاضات أعوام ١٩٢٠، و١٩٢١، و١٩٢٩، و١٩٣٦-١٩٣٩؛ حيث تم فيها الاعتداء عليهم من قبل «العصابات» العربية دون تفرقة ما بين اليهود الصهاينة واليهود المعادين للصهيونية.³⁴ وفي الوقت ذاته فإن المقابلات اليومية في العمل أو في الشارع أو في السوق تشمل فروقات أكثر وأغنى مما تبرزه المراجع السياسية. ففي الحياة اليومية كان يتم التبادل الاجتماعي بصورة أكبر مما يفترض عادة، بكل ما يحمل هذا من إمكانيات أن تكون المقابلات إيجابية أو سلبية.

ولقد سجّل تأسيس دولة إسرائيل في مايو ١٩٤٨، وكرثته هزيمة العرب في حربهم الأولى ضد إسرائيل، ثم الهروب الجماعي والتهجير القسري للفلسطينيين؛ نقطة تحوّل في التاريخ الفلسطيني والعربي عرفت باسم النكبة (أي «الكارثة»)، واستتبعّت ولادة جنس أدبي خاص بها أطلق عليه «أدب النكبة». وقد اشتغل هذا الأدب بالنقد الذاتي، وحاول أن يحلّل الأسباب التي أدت إليها وتوابع ذلك على السياسة والثقافة العربية والمجتمع العربي.³⁵ كما ساهمت الانقلابات العسكرية في الأربعينيات والخمسينيات في إحداث تغييرات على المستوى القومي والإقليمي، تركتْ بدورها آثارًا عميقة على المناخ الثقافي والسياسي. وقد كانت القومية العربية، التي يمثلها جمال عبد الناصر وحزب البعث في كل من سوريا والعراق، ذات توجّهات مضادة للإمبريالية وللصهيونية، وكانت تهدف إلى تدمير دولة إسرائيل (أي البناء الصهيوني).

إن السعي وراء التحرر الوطني من الهيمنة الغربية (والذي لم يؤثر على اليهود فقط وإنما أيضًا وبالأساس على الأقليات المسيحية في العالم العربي) والمواجهات السياسية مع إسرائيل (والتي أدت إلى اعتبار اليهود طابورًا خامسًا للصهيونية ولدولة إسرائيل)؛ صاغت شكل المناخ العام. وفي عام ١٩٥١ — أي قبل عام واحد من الانقلاب العسكري الذي قام به الضباط الأحرار في يوليو ١٩٥٢ — ظهرت في القاهرة ترجمة عربية لكتاب «بروتوكولات حكماء صهيون»، في وقت كانت صورة اليهود في أوروبا قد شوّهت نهائيًا. وقد كانت هذه الترجمة أول ترجمة يقوم بها مسلم مع مقدمة للكاتب المصري المرموق عباس محمود العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤). وفي العقود اللاحقة توالى طبعات عديدة من كتاب «كفاحي» لهتلر.

وقد تزايدت أعداد المنشورات المصحوبة برسومات متعطشة للدم مأخوذة عن موتيفات أوروبية معادية للسامية، فساهمت في شيطنة اليهود بوصفهم عنصرًا مفسدًا في المجتمع. أما دور المنظمات اليهودية العالمية في تنفيذ المشروع الصهيوني ودعم

دولة إسرائيل، فقد سهّل من نشر نظريات المؤامرة. و«بروتوكولات حكماء صهيون» تدعي وجود مثل هذه المؤامرة؛ ومن هنا تنبع جاذبية هذا العمل والسير وراء إغراء أن نجاح «اليهود» وضغف «العرب» إنما يرجع إلى مؤامرة يهودية عالمية يدعمها الاستعمار الغربي. وقد أدى غياب التفرقة الواضحة بين المجموعات المختلفة من اليهود والصهاينة برؤاها واستراتيجياتها المتفاوتة إلى زيادة صعوبة التفرقة بين معاداة الصهيونية ومعاداة اليهودية.

لقد جدّ عنصران في هذا السياق: حقيقة أن المواد المعادية للسامية كانت يتم نشرها وتوزيعها بدعم من الدولة في مصر تحت حكم عبد الناصر،³⁶ وتعاظّم دور المؤلفين الإسلاميين/الإسلامويين والحركات الإسلامية/الإسلاموية، التي أضفت على الصورة السلبية لليهود قطعاً لمسّة دينية. أما هزيمة الجيوش العربية في حرب يونيو ١٩٦٧ فغيرت الخريطة السياسة مرة أخرى تغييراً شاملاً. إن احتلال إسرائيل لقطاع غزة وللضفة الغربية بما فيها القدس ومعبد الهيكل والمسجد الأقصى وقبة الصخرة، واندحار القومية العربية وصعود الإسلام السياسي، صنعت واقعاً جديداً أثر بدوره على العلاقة بين اليهود والعرب.

(٤) أسلمة معاداة السامية

إن الكتاب الإسلاميين الذين — بغض النظر عن رغبتهم في تأسيس دولة إسلامية قائمة على تطبيق الشريعة من عدمها — يحاجون باستخدام مرجعيات إسلامية واضحة، يتحركون حتى يومنا هذا — كما قال شتيفان فيلد — «في منطقة رمادية ما بين تفسير القرآن والثيولوجيا التاريخية، والإثارة الدينية السياسية»³⁷ فهم يستطيعون العودة إلى تراث ديني جدلي استقر عبر قرون في التعامل مع غير المسلمين (الذين بدورهم طوروا أيضاً أدبيات جدلية ضد الإسلام والمسلمين). ولليهود نصيب مهم — حتى لو لم يكن غير متفرد — في هذا الجدل. فالقرآن والسنة يمثلان، كما أشرنا من قبل، بإشارات عديدة إلى العيوب الدينية والأخلاقية المزعومة لليهود، وإلى معارضتهم لمحمد كنبّي وقائد للمجتمع المسلم في المدينة (الأمة). ورغم ذلك، وعلى عكس ما يدعي كثير من المعلقين، فإن القرآن لا يرسم صورة سلبية تماماً عن اليهود. بل ونضيف: الصورة التي يرسمها القرآن والسنة لم تكن تمثل أهمية كبيرة في التطبيق العملي فيما يخص التعايش ما بين المسلمين واليهود عبر القرون.³⁸

لكن تغيّر هذا مع صعود الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل والانتصارات الإسرائيلية على الجيوش العربية («المسلمة»); وهذا ما أدى إلى تغيير الإطار المرجعي للمؤلفين المسلمين الذين كانوا يكتبون بوضوح عن الموقف الإسلامي من اليهودية واليهود. وحين يتحدث رونالد نيتلر عن «الأنماط التاريخية لليهود واليهودية»، التي تأثرت بالخبرة في المدينة وأسست «صورة ثابتة عن اليهود»،³⁹ فإنه يتجاهل عنصر التحول والتجدد؛ فالتحول والتجدد يؤكدهما أولئك المراقبون الذين يصرون على ضرورة فهم الأمور في سياقها دون التهوين من الملامح الرئيسية للصورة العدائية الحديثة المتكوّنة عن «اليهودي»، ناهيك عن الرغبة في تبريرها بوصفها تعبر تعبيراً مشروعاً عن الدفاع عن النفس في مواجهة عدو متفوق.

ويمكن التفرقة بين نمط إسلامي وآخر إسلاموي بين مؤلّفي العناوين المعادية لليهودية، والمعادية للصهيونية، والمعادية للسامية. وقد ظهر بقلم المؤلفين «الإسلاميين» قبل هزيمة ٦٧ وبعدها بقليل كتابان مؤثران: ١٩٦٦ أصدر شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي دراسة بعنوان «بنو إسرائيل في القرآن والسنة»،⁴⁰ وبعدها بعامين نُشرت أوراق مؤتمر أكاديمية الأزهر للدراسات الإسلامية في سبتمبر ١٩٦٨.⁴¹ ولم يكن لكتاب طنطاوي أن يصل لقطاع عريض لو لم يكن قد ترقى لاحقاً إلى الوظائف العليا في المؤسسة الدينية المصرية؛ فمن ١٩٨٦-١٩٩٦ كان مفتي الجمهورية، ومنذ عام ١٩٩٦ حتى وفاته في ٢٠١٠ تولى مشيخة الأزهر. كذلك نشر ممثلو رابطة العالم الإسلامي، ومقرّها مكة، سلسلة من الكتب والمقالات يظهر فيها اليهود على أنهم أعداء الإسلام، بل وأعداء الإنسانية.⁴²

وفي نفس الوقت أضاف النشطاء والمنظرون الإسلامويون جوانب جديدة على صورة اليهود خاصتهم، التي كانت في الوقت نفسه مصبوغة وبوضوح بصبغة الصراع العربي الإسرائيلي. فمقال سيد قطب «معركتنا مع اليهود» الذي نُشر في القاهرة في أوائل الخمسينيات يعدّ واحداً من أشهر الكتابات في هذا المجال لعدة أسباب، ليس آخرها شهرة صاحبه الذي يعد أول شهيد من جماعة الإخوان المسلمين؛ حيث تم إعدامه على يد نظام ناصر. أيضاً يقوم علماء ودعاة مبرّزون — مثل يوسف القرضاوي (المولود عام ١٩٢٦) مصري الأصل، والعضو السابق في جماعة الإخوان المسلمين، الذي بلغ صيته جمهوراً خارج حدود الشرق الأوسط — بتضييق المسافة بين المواقف الإسلامية والإسلاموية ويقوم بالدعاية للتصورات «الإسلامية» المتداولة عن اليهود.⁴³

إن الصورة التي يرسمونها صورة سلبية ومتأثرة بنظرية المؤامرة التي وصفها كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون». وميثاق حركة حماس الصادر عام ١٩٨٨، الذي نُشر بعد الانتفاضة الأولى بمدّة وجيزة وبعد تأسيس حركة حماس نفسها، يوضح هذا الاتجاه.⁴⁴ كما أن منشورات حركة حماس تُستخدم لغة مشابهة. ومن هذه الكتابات تُظهر قناعتهم بأن الإسلام محاط ومحاصر بأعداء أكثر قوة: الإمبريالية الغربية (التي تظهر في هذه النظرة كتكملة للحروب الصليبية المسيحية)، والشيوعية الموحدة (التي في ذات الوقت تمثّل الفساد الأخلاقي)، والصهيونية و«اليهودية العالمية». وهذا التحالف غير المقدس يمثل من وجهة النظر الإسلامية (الإسلاموية) تحالف قوى الظلام، بل محور الشر. ورؤى نهاية العالم لدى الكتّاب الإسلاميين والإسلامويين تنتمي إلى نفس السياق.⁴⁵ ومن الطبيعي أن يشكل فارقاً، السؤالُ عما إذا كان التراث الفكري المُعادي لليهودية وللسامية سينتقل إلى السياسة العملية أم لا. فأيضاً الإسلامويون لديهم بوضوح أولويات مختلفة؛ فعند الجماعات المسلحة في مصر، مثل «التكفير والهجرة» أو «الجماعة الإسلامية»، ظلّ التحرر من ربقة الحكم غير الإسلامي في نفس البلد أهمّ من تحرير الأراضي الإسلامية في مناطق أخرى بما فيها فلسطين. وصحيح أن أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة والجماعات المرتبطة بهما يُعدّون ضمن النشطاء الإسلامويين الذين يرفعون أصواتهم مطالبين بالجهاد ضد اليهود والصليبيين، إلا أنهم لم يخوضوا ولا يخوضون صراعاً ضد إسرائيل، على الأقلّ ليس بشكل مباشر. وهذا يختلف كما هو معروف عن الحركات الإسلامية في لبنان وفلسطين نفسها.

(٥) ذكرى إبادة اليهود

تلعب ذكرى إبادة اليهود (في أوروبا) دوراً مهمّاً في النقاش الدائر في العالم الإسلامي حول معاداة السامية؛ فالنظرة إلى معاداة السامية في أوروبا، وخاصة في ألمانيا، تحدّد بشكل لا يمكن تجنّبُه من خلال الخبرة التاريخية الخاصة؛ حيث تمثّل معاداة اليهودية من قبل المسيحيين ومعاداة السامية في العصر الحديث، التي انتهت إلى الهولوكوست أو المحرقة، أهمّ نقاط الارتكاز. وهذا الأمر ينطبق في جوهره أيضاً على إسرائيل.⁴⁶ ويميل المراقبون الغربيون والإسرائيليون إلى تفسير الآراء والتصريحات والتصرفات الصادرة عن العرب والمسلمين على خلفية الخبرة الأوروبية. لكن خبرات الشعوب التي يمثل المسلمون غالبيتها في منطقة الشرق الأوسط مختلفة؛ فليس ثمة سبب يدعو إلى أن تلعب الصور

النمطية الخاصة بالمسيحيين المُعَادِين لليهودية دورًا بارزًا، ولماذا يمكن لإبادة اليهود أن تشكّل مقومًا أساسيًا للهوية الجمعية فيما يتعلق برواياتهم ومفاهيمهم التاريخية.⁴⁷ ومنذ مدة طويلة يعدُّ تبادل الاتهامات بالتعاطف والعمالة مع الفاشية والنازية جزءًا أساسيًا في الجدل المتبادل؛ ففي الغرب وفي إسرائيل يتم مقارنة السياسيين في الشرق الأوسط بهتلر: حاج أمين الحسيني، وناصر، وعرفات وصدام حسين؛ يمثلون أشهر الأمثلة. ويشير المصطلح الذي تم صكه حديثًا وهو الفاشية الإسلامية إلى نفس الاتجاه. وقد تمَّ فعلاً إثبات الصلات ما بين الجماعات الإسلامية ومنظمات اليمين المتطرف في الغرب، لكنها في حاجة إلى تحليل دقيق بالنظر إلى وزنها الفعلي. وفي بعض الدوائر يعدُّ كل نقد للصهيونية وإسرائيل مساويًا لمعاداة السامية؛ بهدف واضح هو إبطال هذا النقد لأنه مرفوض. والعرب — ومن بينهم أيضًا قوميون يدعون للعلمانية — يَرُدُّون الكَرَّةَ إليهم ويتهمون الصهاينة بالتواطؤ مع النازيين (خلفية هذا الموضوع تستند إلى اتفاق هافرا عام ١٩٣٣ الذي بموجبه تم تسهيل هجرة اليهود ونقل ممتلكاتهم من الرايخ الألماني إلى فلسطين).⁴⁸ وفي هذا الطرح يتم المساواة ما بين الصهيونية والعنصرية أو حتى النازية، ويتم وصم سياسة إسرائيل بأنها فاشية وعنصرية.⁴⁹

وينادي الكُتَّاب الغربيون والإسرائيليون العربَ والمسلمين بالاعتراف «بالهولوكوست أو المحرقة» وأهميته للهوية وللتاريخ اليهوديين، بدلاً من قياس أبعادها للتقليل من شأنها أو حتى إنكارها. إلا أن الاعتراف بإبادة اليهود يمثل لكثير من العرب والفلسطينيين اعترافًا بشرعية دولة إسرائيل؛ وهي معضلة، يمكن مقارنتها بمعضلة العرب الفلسطينيين بعد الحرب العالمية الأولى حين كان الاعتراف بوعده بلفور يعني القبول بفرض الحماية البريطانية على الأراضي الفلسطينية. والكتَّاب الغربيون — مثل روجيه جارودي أو ديفيد إيرفينج — الذين ينكرون الهولوكوست جزئيًا أو كليًا يتمتعون بشعبية في الشرق الأوسط (وهنا للأسف تنقص المعلومات الإمبريقية الموثوقة). وكثيرون يعتقدون أن كِتَاب «بروتوكولات حكماء صهيون» يقول الحقيقة عن الخطط اليهودية وعن جوهر الصهيونية ودولة إسرائيل حتى لو كان مزورًا.⁵⁰ وقد بدأ عدد من المفكرين والخبراء والنشطاء السياسيين العرب في النقاش نقاشًا جادًا وعمامًا حول إبادة اليهود؛ باعتبارها حقيقة مهمة تتعلق بالتاريخ والهوية اليهودية كما تتعلق بالتاريخ والهوية العربية الفلسطينية.⁵¹ ونالهم كثيرٌ من النقد من الصفوف العربية. وعادة يكون الموقف المعاكس هو: لا يتعين على العرب والمسلمين أن يناقشوا جريمة لا يد لهم فيها، بل الأوروبيون

هم من ارتكبوها، كما أن هذه الجريمة هم أنفسهم واقعون تحت رزحها ولو بشكل غير مباشر (فالفلسطينيون هم «ضحية الضحية»). ومرارًا وتكرارًا يتم إيدانة استخدام المنظمات اليهودية والإسرائيلية للهولوكوست، التي تستخدمه كما يرون من أجل الحصول على دعم الدول والمجتمعات الغربية التي تعاني (عن حق) من تأنيب الضمير، ومن أجل إخماد أي نقد موجّه إلى السياسة الإسرائيلية في مَهْدِه.

ولا يزال النقاش دائرًا بينما الكثيرون يتعرضون للخطر. ونغمة الحديث عادةً حادّة بل واتهامية في أحيان ليست نادرة. وعلى الرغم من ذلك تنطبق حقيقة: إنه لا يمكن تجنبه.

(ترجمت ريتا زويس هذا الفصل من الإنجليزية إلى الألمانية.)

النقد والنقد الذاتي: الفكر الإصلاحى فى الإسلام

إن تجديد المجتمع بقوة الإيمان الخالص يُعدُّ واحدًا من الهموم التقليدية التى شغل الإصلاحيون الإسلاميون بها فى مختلف العصور والأمكنة. وهو وثيق الصلة بالوعى بالأزمة فى العصر الحديث. «أزمة العالم العربى» وثقافته ومجتمعه، واقتصاده، ودستوره السياسى، ونظامه الإقليمى وموقفه من السياسة الدولية؛ هى أزمة يستشعرها المفكرون بعمق، ويرددونها مرارًا كأنها تعويذة؛ فهى تحرك دوائر أوسع من ذى قبل، رغم كونها نتيجة من نتائج عمليات التحديث التى يعتبرها كثيرٌ من المسلمين إشكالية¹.

وتعود الجذور الفكرية للحركة الإصلاحية الإسلامية إلى ما قبل القرن التاسع عشر؛ أى قبل المواجهة المباشرة مع أوروبا.² لكن هل كانت بدايات ذلك فى القرن الثامن عشر انطلاقًا من فكر التصوف الذى حاول أن يُطوّر عملية تنوير إسلامية مستقلة؟ وهو الأمر الذى حاول أن يُثبتته علماء الإسلام الغربيون، وستظل إجابته مفتوحة ما دام أن الأبحاث لم تُلقِ ضوءًا على تلك السياقات.³ وفى كل الأحوال فإن الإصلاح الإسلامى لا يتطابق مع التنوير؛ لأنه لا يُعنى بالمراجعة المنهجية، ولا التشكك الجذرى فى القنوات والممارسات الدينية الخاصة، وإنما يعنى أكثر بالبحث عن استمرارية حتى لو متخيلة تجعل القيم الداخلية للإسلام «الحقيقى» و«النقى» مجددًا هى المرشد للحياة الفردية والنظام المجتمعى. ومنذ القرن التاسع عشر صار الإصلاح الإسلامى دائمًا أيضًا عبارة عن مواجهة واعية مع أوروبا؛ وقد كانت المراكز الإقليمية لتلك المواجهة هى المناطق التى انخرطت فيها مبكرًا وبكثافة خاصة: فى شبه القارة الهندية، وفى مصر وبلاد الشام، وبلدان المغرب، تحديدًا الجزائر وتونس. وهذا لا يجعلها مجرد ردِّ فعل للأفكار الأوروبية،

بل يمكن تحديد ملامح التميز في مناهج الإصلاح الإسلامية من خلال إلقاء نظرة عامة على النقاش العربي.

(١) «الغزو الفكري» الغربي أو: القوة عبر النقاء

على عكس التصورات السائدة، فإن الحركات الإسلامية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين لا تعبر عن طموحات عدوانية توسعية للمسلمين بقدر ما هي محاولاتهم في تحقيق الذات في عالم لم يعد محكومًا بالقوى والأفكار الإسلامية. لقد أحدثت تقدم الاستعمار الأوروبي هزاتٍ لدى عدد كبير من المسلمين في وعيهم بذاتهم وثقتهم بأنفسهم. وبعد نهاية فترة هيمنة الاستعمار وفرض الحماية تَلَّتْ في منتصف القرن العشرين أشكالٌ جديدة من المؤثرات والتوغل الغربي، الذي بدا لكثير من العرب والمسلمين أكثر خسةً؛ لأنه أصعب في فهمه ومواجهته من الهجوم العسكري السياسي المباشر الذي وقع في الماضي. ومن أجل هذا النوع من الصراعات الذي يتهدد الهوية، أو كما يقال كثيرًا اليوم يتهدد «الأصالة» من خلال توغل القيم والسلع ونماذج السلوك الغربية، تم صكُّ مصطلح «الغزو الفكري». إن الغزو الفكري الغربي كما يراه الكثيرون يترك المسلمين بلا حماية؛ حيث ينخر في قدرتهم على المقاومة؛ مما يجعلهم مقلّدين برغبتهم للنموذج الغربي المسيطر في الثقافة والاقتصاد والمجتمع.

وكرّد على هذا التهديد للهوية الإسلامية ولنمط الحياة الإسلامية، ظهر باستمرار موقف الرفض المتشدد، وهو موقف موجود دائمًا بين النشطاء السياسيين وأتباع الحركات غير السياسية التي تركز على «رسالتها الداخلية»، والتي تريد أن تؤثر على إحياء الإيمان الإسلامي الأول المتمثل في تقليد النبي محمد. وإن كان من الممكن على الإطلاق تحقيق ذلك النقاء الإسلامي في نمط الحياة الذي يسعون إليه في ظل مقتضيات الحياة في عالم اليوم، فسيحقق بالأساس في المجال غير السياسي؛ فالتنظيمات السياسية تشي على أي حال بوجود تأثيرات حديثة في نماذج التفكير والتنظيم بأكثر مما يدركون هم أو يحبون. وبالنسبة للرافضين فإن معنى الأصالة مساوٍ لمعنى الاكتفاء الذاتي؛ فالإسلام بالنسبة لهم بناء ثابت غير متغير، بُني في القرن السابع على ركيزة من الوحي، ومنذ ذلك الحين تعرضت بعض أجزائه للتهدم، ويجب اليوم إعادة بنائه على صورته القديمة غير مدنّس بالأفكار والقيم وأنماط السلوك الأجنبية. وهم يرفضون مصطلحات مثل الحرية وحقوق الإنسان والاشتراكية والديمقراطية لا لشيء إلا لأنها آتية من الخارج. ولا يمكن تجاهل

ممثلى الاكتفاء الذاتى؛ فإن عدم مئلهم للحلول الوسط يجعلهم لافتن للأنظار. لكنهم لا يسيطرون على المعسكر الإسلامى لا فكراً ولا عددياً. فالسائد فى هذا المعسكر ليس الرفض وإنما النقاش النقدي حول التراث الفكرى الإسلامى وأشكال التفكير والحياة الغربية.

(٢) النقد والأزمة

«لماذا تخلف المسلمون؟»⁴ هذا سؤال فيما بعد صاغه المفكر الدورى ذو التوجه الوحوى الإسلامى شكىب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦). لماذا لا يستطيع أولئك الذين ورثوا مملكة عالية وحضارة مزدهرة أن يقفوا فى وجه خصومهم الفرنسىين، والبريطانىين، والإيطالىين فى الماضى، والأمريكىين والإسرائيلىين فى الحاضر؟ هل هذا بسبب الإسلام أم العكس؛ أى بسبب أنهم ابتعدوا عن الإسلام واغتربوا عنه؟ لقد وجدت كل فرضية أتباعاً، وفى كل منهما يرتبط نقد التراث الذاتى ارتباطاً لا ينفصل بنقد الأحوال الاجتماعىة والسياسىة السائدة. وحتى فى السنوات التى انتشرت فيها ظاهرة «إعادة الأسلمة» على نحو مكثف واستعراضى، لم يصمت أولئك الذين ينادون بالوحدة والقوة والتقدم فقط من خلال التحرر من الوصاية، كما قال كانط، التى يتحملون هم وزر فرضها على أنفسهم، فيما يخص أنماط السلوك والتفكير التقليدىة ذات المشروعية الدينىة. أما أن دحر الإسلام هو وحده ما سيجلب الخلاص، فقد كانت فكرة ثابتة لدى المراقبين الأوروبىين منذ وقت مبكر. وقد أعلن عن ذلك عالم الدين إيرنىست رينان عام ١٨٨٠ فى المحاضرة التى ألقاها فى السوربون بباريس حين قال باستحالة التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث.⁵ وفى الخمسنىيات صاغ العالم المتخصص فى عمليات الحدائة دانيال ليرنر أزمة المسلمىين بشكل أكثر اقتضاباً: «مكة أم الميكنة؟» فهذا هو البديل من وجهة نظره.⁶

وتتكرر منذ ذلك الوقت فى تنويعات عديدة فرضىة أن الإسلام يجعل المسلمىين غير قادرىين على التفكير العقلانى ولا العمل، ولا التقدم ولا الديمقراطىة. وإن إصلاح الموروث الدينى — بحسب قولهم — لا يمكن له أن ينقذ المسلمىين، وإنما يمكن أن تنقذهم حركة إصلاح دينى حقيقىة تؤدى إلى التنوير الذى يصب فى النهاىة فى نظام علمانى فى الدولة والمجتمع وفق النموذج الأوروبى. إلا أن أعداد من يمثلون الفصل الصارم بين الدين والسياسة قد صارت ضئيلة فى العالم العربى نفسه — كما ذكرنا — فى السنوات الأخرىة؛⁷ إذ تصدّر المشهد اليوم أولئك الذين يمثلون فكرة أن السبب فى ضعف المسلمىين

هو بعدهم عن الإيمان، ولن يمكن أن يعودوا لسابق قوتهم إلا بعد العودة إلى الإسلام. والإسلام المقصود ليس هو الإسلام القائم حالياً المنتهك بالشرك والتراخي والانقسامات، وإنما الإسلام النقي، الأصلي، إسلام العصور المبكرة في عهد الرسول والسلف الصالح، بالطريقة التي يتخلون بها. «الإسلام هو الحل» شعار ترفعه عدة حركات سياسية إسلامية منذ الثمانينيات في مختلف البلاد العربية، وخاضت به جدليات فكرية وحملات انتخابية كاملة. فتزكية الفرد أخلاقياً والإصلاح الاجتماعي والقوة الجمعية تأتي وفق هذا الفكر فقط من الإسلام، لكنه بدوره إسلام مُنقّى؛ لذا فإن ما شغلهم ويشغلهم هو نوعان من التجديد: تجديد المجتمع بالإسلام، وتجديد الإسلام نفسه بنفسه.

(٣) بناء الأسوار

ومهما اختلفت الإجابات حول سبل الخروج من الأزمة التي نعاني منها في الثقافة والمجتمع، فإنها تشترك في أمر واحد: هو أنها تفهم الإسلام بطريقة أو بأخرى على أنه سور، يمثل للبعض عائقاً عن التقدم والحرية والتطور، بينما يمثل للآخرين حائط حماية من الاعترا ب والضعف والانبطاح الأعمى أمام التصورات القيمية وأنماط السلوك الأجنبية. وبينما يُحاجج البعض — كما ذكرنا — بأنه لا يمكن للعالم الإسلامي أن يتقدم دون حركة إصلاح وتنوير وعلمنة، فإن موقف الآخرين عادة أكثر حساسية، لكنه في الوقت نفسه لم يتم التفكير فيه بالدقة المطلوبة ناهيك عن صعوبته في التصنيف؛ ذلك لأن الإصلاح والتجديد المأمولين من الممكن أن يتبعا اتجاهات مختلفة كلياً؛ إذ من الممكن أن تكون حدثية أو أيضاً من الممكن أن تؤكد الملامح الترميمية.

إن الحركة الإسلامية المعاصرة تضم كل الاتجاهات المختلفة. لكن التيارات المحافظة طوّرت عبر سنوات طويلة التأثير السياسي في القاعدة العريضة، وهذه التيارات المحافظة يمثلها الإخوان المسلمون في مصر وسوريا والأردن والسودان وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وحزب النهضة في تونس، الذين يطالبون بتطبيق الشريعة من أجل الدفاع عن «القيم» وحماية الأسرة ومواجهة التبعية الأجنبية. إلا أن المنظمات المسلحة لفتت الأنظار بصورة أكبر، ومن بينها «حزب التحرير» الذي يريد — انطلاقاً من فهمه الثوري للرسالة الإسلامية — تغيير سلوك الأفراد ونظام المجتمع بالقوة؛ ومن ثمّ لا يمكن تصنيفها على أنها حركة إصلاحية. وفي مقابل هؤلاء تظهر دوائر حدثية، أو كما

يطلقون على أنفسهم أحياناً متنورةً (الإسلاميون المستنيرون)، علماً بأن تأثيرهم أدبى أكثر منه سياسى مباشر.⁸

يبحث الإصلاحيون طريق الأصالة والقوة من خلال المراجعة النقدية للتراث الدينى الثقافى سواء الأجنبى أو الذاتى، وتطوير مناهج فكرية ومبادئ نظامية خاصة تشمل أيضاً الاقتباس والتكيف المدرس للأفكار والتقنيات وأشكال التنظيم أجنبية الأصل، بصورة أكبر كثيراً من انشغالهم بالتمايز عن المعايير وصيغ الحياة غير الإسلامية. فبالنسبة لهم هم أيضاً يمثل «الإسلام» جوهر هويتهم الخاصة، وهم أيضاً يرفضون العلمنة وفق النموذج الغربى ويناوون بأنفسهم عن الإلحاد. إلا أن حدود البناء الإسلامى الثابت تتلاشى تحت أعينهم، فالسور يعاد بناؤه أو على الأغلب يعاد تصميمه من جديد. ثم هناك السؤال الذى يُطرح كثيراً: «كيف يمكن للمسلم التوفيق بين الأصالة والمعاصرة؟» أى كيف يمكن له أن ينضمَّ إلى العالم المصبوغ بالقيم والقوى والبنىات الغربية الحداثية دون أن يتنكَّر لهويته أو أن يتخلَّى عنها؟ يجب الإصلاحيون: من خلال التطوير المستمر للتراث الدينى الثقافى، الذى يمكن أن يتم توفيقه مع معطيات العالم الحديث دون الإخلال بجوهره، وهى عملية إشكالية كانت وستظل خلافية. إذ ما الذى يشكل جوهر الدين الإسلامى والهوية الإسلامية؟ وما الذى يخضع لتغير المكان والعصر؟ بتعبير آخر حديث نسأل ما هو «الثابت» وما هو «المتغير» فى الإسلام؟ تظل الإجابة مثيرة للجدل. أما الصيغة التى يكثر استخدامها، فمفادها أن العلم الغربى والتقنية الغربية يمكن اقتباسهما بلا مشاكل، أما القيم الغربية فلا؛ فهى تطرح أسئلة تظل مفتوحة بأكثر مما تقدم من إجابات. ولهذا تظل الحدود المشروعة للإصلاح والنقد والتجديد موضع خلاف. أيضاً السؤال عن من بوسعه تعيين الحدود وتعريف التجاوزات والمعاقبة عليها إن لزم الأمر هو سؤال خلافى.

إن الحدود — وهذا ما يجعل المسألة صعبة — ليست محددة بموضوعية وليست مثبتة «موضوعياً» من خلال البحث الشامل للتراث الإسلامى. إنَّ كلَّ الجدل حول الأصالة والإسلام والإصلاح الاجتماعى هو فى جوهره جدل سياسى إلى حدِّ كبير كما كان دائماً. كما أن النقد العنيف للإسلام من جانب غير المسلمين أدى إلى تدعيم المقاومة والتبرير على نحو لا يمكن تجنبه، وزاد من صعوبة النقاش المفتوح بين المسلمين. ويعتبر هؤلاء المبررون النقد والنقد الذاتى نوعاً من التلوين أو الذخيرة التى يتخذها «أعداء الإسلام»، سواء كانوا فى داخل المجتمع نفسه أو خارجه. إن الشروط الإطارية الصعبة شوَّهت كثيراً

الجدلَ حول الإصلاح؛ فنقد التراث الإسلامي صار مُلغزًا، بينما يتم التوكيد على التمسك بالعميقة، ويتم الاستشهاد بحماسة بالمرجعيات التقليدية كُلُّ بحسب اختياره لنفسه. ورغم صعوبة الشروط ورغم علُو نبرة النقد، فإن نظرة على العالم العربي تُثبت أنهم لم يتمكنوا من إسكات الإصلاحيين.

(٤) إصلاح الأصول

إن التوفيق ما بين القيم ومعايير السلوك المؤسَّسة دينيًّا وبين الظروف المتغيرة بحكم الزمان والمكان لا يُعدُّ أمرًا جديدًا من الناحية التاريخية؛ فالمراجعة النقدية للتراث الديني بنيةً إثبات صلاحيته للمجتمع تتم فعلًا، وأيضًا عكسها. أما الجديد تمامًا فهو نية إثبات إمكانية التوفيق بينه وبين التصورات القيمة التي تطوّرت على الأقل تاريخيًّا في الغرب، وهي القيم التي ينادي بها الجانب الغربي بوصفها القيم التي تستحق التحصيل؛ مثلًا التقدم والعلم، والعقل والتنوير، والحرية، والمساواة، وكرامة الإنسان، والاشتراكية والديمقراطية. إن السعي نحو التوفيق بين الإسلام والحداثة يميز كتابات الإصلاحيين في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. أما أهمية ما يسمى بالحركة السلفية التي تسعى نحو إصلاح الإسلام والدولة والمجتمع استنادًا لفكر «السلف الصالح»؛ فمُعترف بها اليوم على نطاق واسع؛ فإليها يرجع كل من الإخوان المسلمين والمفكرين «المستنيرين» على قدر سواء. إلا أن ممثلي السلفية وتابعيها رأوا ويرون أنهم معرَّضون لاتهام مُفادته أنهم ساروا بعيدًا في طريق التوفيق، لدرجة جعلوا بها الإسلام يُقِيم قياسًا على القيم الأجنبية؛ أي إنهم لم يقدموا إلا — بتعبير الصحفي فهمي هويدي ذي التوجه المتعاطف مع الحركة الإسلامية — «إجابات إسلامية على أسئلة أوروبية»⁹.

ولا يقف في مركز الجهود الإصلاحية الإسلامية مؤسسات مثل الكنيسة أو الإكليروس أو البابوية خلفًا للمسيحية. فالمصدر المعياري والمرجعي في التعاليم العقائدية الإسلامية ليس المؤسسات، وإنما النصوص، وأولها كلمة الله التي أوحاها — أي القرآن — تليها سنة النبي محمد، والتي تُمثَّل بالنسبة للمسلم المؤمن قُدوته في التطبيق العملي للكلمة التي أوحاها الله، وأخيرًا ذلك التراث التشريعي من المأثورات الأخلاقية والأحكام الفقهية الذي انبنى على القرآن والسنة؛ أي الشريعة. والشغل الشاغل للإصلاحيين كان — ولا يزال — تجديد الأخلاقيات والعقائد والمجتمع من خلال الرجوع المباشر لأساسيات النصوص. وبهذا المفهوم فكلهم يُعدُّون أصوليين، لكنهم لا يريدون مطلقًا العودة إلى

العصور الوسطى؛ ولا حتى بالمعنى المجازى وفق ما يقول به الحدائون منهم؛ فالأمر الأكثر حسماً هو: أى مضامين يبحثون عنها داخل النصوص؟ وكيف يقرءونها؟ أو بتعبير هابرماس مع التصرف نسأل ما الذى يوجّه خبرتهم المعرفية؟ إن مجرد النظرة الخاطفة تكشف عن تنوع المواقف التى تنبنى كلها على ذات الركيزة.

إلا أن لحرية التفسير حدوداً؛ فإن نص القرآن بذاته غير قابل للمساس به وفق العقيدة الملزمة. وهذا ما يؤكد عليه أيضاً أتباع الحركة السلفية. فمن يشكك فى هذا يُخرج نفسه عن جماعة المؤمنين، ولا يعد مصلحاً وإنما مُجدفاً. أما الذى يمكن أن يخضع للتغيير فهو الفهم، والتفسير، والتطبيق العملى للعبارات القرآنية. إذن يوجد — هذا على الأقل الموقف الواضح للمسلمين من أصحاب الاتجاه الحدائى — نص ملزم لا يمكن تغيير حرفه لكنه يسمح بقراءات مختلفة. وكممثل لهذا التيار لَفَتَ الأنظارَ على الأقل فى الغرب محمد أركون المتوفى عام ٢٠١٠، الذى كان ينشر كتاباته أولاً باللغة الفرنسية واصطدمت كتاباته بكثير من التحفظات فى العالم الإسلامى؛ لكونه مفكراً مُستغرباً حسب زعمهم.¹⁰ وهذا لا يُنقص من قيمته الفكرية، التى كُرمت فى الدوائر الإصلاحية الضيقة التى لا تسعى إلى التأثير السياسى فى القاعدة العريضة، وإنما يهملها فى المقام الأول البحث الفكرى فى الأصول.

وأصعب مما سبق تجاهل المجال الخاص بالتفسير الجدى للسنة التى هى العماد الثانى للشريعة الإسلامية، والتى اتَّخذت على مر التاريخ قيمةً مقاربةً للقرآن كمصدر للتشريع.¹¹ وعلى العكس من القرآن، يتعامل غالبية الإصلاحيين هنا من منطلق أن السنة عمل بشرى بالمعنى المزدوج؛ فهى كلمات وأفعال إنسان مهما كان توقيير المسلمين له كقدوة لهم جميعاً، كما أن هذه الكلمات والأفعال استقبلها وجمَّعها وتناقلها بشر. ولقد أدرك علماء المسلمين منذ وقت مبكر أن السنة تختلف عن القرآن بكونها مشروطة بسياقها التاريخى، لكنها بصورة أخرى معرضة لأخطاء وتزييف محتمل؛ ولهذا فقد سَعَوْا إلى تكوين مجموعة نصوص نقية باستخدام منهجيات النقد بغرض جمع الأحاديث غير القابلة للطعن. وكان أول ما شغلوا به هو سلسلة الرواة، وقدموا بذلك إسهاماً بارزاً فى مناهج تاريخ علماء الحديث وليس فى مناهج نقد النصوص التاريخية. وعلى كل حال لا تزال السنة النبوية فى انتظار مراجعة منهجية بالنظر للأسئلة والمهموم المعاصرة.

وأخيراً تلعب الشريعة — أو ما نطلق عليه القانون الإسلامى — دوراً مركزياً فى النقاشات الحدائية الدائرة حول الإصلاح. إنه ذلك القانون الذى أخذ يتجدد عبر القرون

الأولى للتاريخ الإسلامي وفق القواعد التي كانت تستقر بالتدرج وتصفى باستمرار لتطوّر على قاعدة القرآن والسنة والعادات والمعايير المحلية، إنها «الشريعة القديمة الجميلة» التي قد يقول عنها المسلم المؤمن إنها مشتقة من القرآن والسنة، أما المراقب الناقد فيفضل عناصر التفكير المستقل، المسترشد بالعقل، المرتبط بالممارسة العملية. صحيح أن الشريعة تركز على نص القرآن والافتداء بالرسول محمد، إلا أن تفاصيلها تطوّرت بشكل مستقل عن طريق الاجتهاد الذي كان يمارسه على نطاق واسع أصحاب الرسول والتابعون الأوائل وكذلك الخلفاء الراشدون. ويُعدُّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (الذي حكم من ٦٣٤-٦٤٤) السند الأول للإصلاحيين الحديثيين. وقد اتبع هؤلاء عدداً من الفقهاء البارزين الذين وضعوا لهذه التفسيرات قواعد وحدوداً معينة وطوّروا منهجية خاصة للتشريع الإسلامي (أصول الفقه).

وفي القرن العاشر - حسب التصور الذي انتشر لاحقاً - تمّ تعطيل مجال النشاط البشري من خلال «غلق باب الاجتهاد»، والتعامل مع التنظيمات التي سنّها الممثلون البارزون للمدارس الفقهية المختلفة على أنها ملزمة ولم تترك مكاناً إلا للتقليد للأحكام التي سبق إقرارها. إلا أن هذه الفرضية لا تصمد أمام الاختبار التاريخي، فطبيعي أن يظهر على مر الأزمنة مشاكل جديدة لم تكن معروفة لدى المرجعيات المبكرة، وأن تتطلب المقتضيات السياسية والاجتماعية المتغيرة تشريعات فقهية جديدة. والواقع يقول إن تطبيق الشريعة الإسلامية فيما يسمى عصور الاضمحلال لم يقف عند حد التمثل والتقليد العقيم. لكن لم يتم الإعلان الصريح عن التغيير بوصفه تجديداً؛ إذ إن مصطلح التجديد أو «بدعة» ظل في علوم اللاهوت والفقه والممارسة الدينية يعنى الانحراف عن مثال العصر الأول، وصار محملاً بمعانٍ سلبية، وتمتّ التفرقة الحاسمة بينه وبين تجديد العقيدة المأمول.

إذن الشريعة التي «يطالب» النشطاء الإسلاميون بـ «تطبيقها» بكل حماسة، بوصفها علامة أساسية على تأسيس النظام الإسلامي، تحتوي في جوهرها على مقولات قرآنية، إلا أنها مبنية في جزئها الأغلب الأعم على الاجتهاد البشري؛ ومن ثمّ هي في أغلبها فقه، وتشريعات سنّها فقهاء. والفقه لكونه نتاج تفكير بشري لا يمكن أن يدعي أن له صلاحية فوق زمانية، وهو معرّض للنقد والمراجعة المستمرين. ولقد تم التغافل عن التفرقة بين الشريعة والفقه لدرجة أن تفاسير علماء القرآن والأحاديث المعروفين اعترفت به واتبعته بوصفه تفسيراً ملزماً للنص. إلا أن هذه التفرقة أساسية عند معارضي

«تطبيق الشريعة»: إنهم لا يرون سوى فقه فى المادة التى يعرضها علماء الفقه المسلمون والنشطاء الإسلامويون تحت مسمى الشريعة، وهذا الفقه لا هو مقدس ولا هو ملزم. وهم لا ينكرون صلاحية الشريعة على الإطلاق، لكنهم لا يرون جوهرها فى القانون وإنما فى الأخلاق. وهذا الموقف الذى يمثّلونه يُفسح من جديد مجالاً للتنظيمات العملية فى شتى المجالات، بل وحتى للعلمنة، فالمجتمع الإسلامى بالنسبة لهم هو مجتمع من المسلمين، وليس مجتمعاً تحكمه الشريعة.

(٥) التابوهات وكيفية تجنبها

غالبية المصلحين لا تتبعهم فى هذا، إلا أن السبل المفضية إلى نموذج المجتمع العلمانى أكثر سهولة مما قد يبدو للعيان لأول وهلة. فالهجوم المباشر على فرضيات مركزية مثل حرمة كلمة الله التى لا تُمسّ، والإلزام الشامل للمعايير الإسلامية الأخلاقية والعقائدية والسلوكية («الإسلام دين ودينا») لم يثمر إلى اليوم إلا قليلاً. ويقدم عالم الأزهر على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) أشهر مثال على ذلك؛ ففي عام ١٩٢٥؛ أى بعد مدة وجيزة من اندحار الخلافة على يد الحكومة التركية، أثار فضيحة بفرضية أن الرسول لم يكن له رسالة سياسية من أى نوع، وأن المجتمع الإسلامى لم يكن مجتمعاً ذا طبيعة سياسية وإنما طبيعة دينية، وبهذا فقد تكلم فعلاً بحديث العلمانية. فقد عبد الرازق حقه فى التدريس بالأزهر، وما زالت قصته حتى اليوم تُزّدى كل من تسوّل له نفسه الإعراب عن نفس الرأى. فلقد كشفت عن الحدود التى لا يمكن إجراء أى نقاش إن تمّ تجاوزها؛ إذ إن تخطي المحظورات (التابوهات) فى التفكير الإسلامى يُثير ضجة.¹² وهذا ما عانى منه علماء ومفكرون لاحقون، مثل طه حسين أو محمد أحمد خلف الله، حين حاولوا أن يطبقوا منهجيات نقد النص على القرآن نفسه. أما المصلح السودانى محمود محمد طه — مؤسس ورئيس «الإخوان الجمهوريين» — فقد مضى خطوات أبعد، وذلك حين قام بالترفة ما بين عصر المدينة الذى كانت تحكمه السياسة بقوة؛ لذا هو ليس ملزماً للأجيال اللاحقة، وبين المرحلة المكية من الوحي الملزمة دينياً لكل العصور («الرسالة الثانية للإسلام»).¹³ ولقد أدين بتحريض من علماء السنة وخصومه فى الإخوان المسلمين بتهمة الردّة وتأليب الشعب، وحكم عليه بالإعدام فى يناير ١٩٨٥، قبل شهور قليلة من إسقاط نظام النميرى.

إن غالبية المنادين في العالم العربي بتفسير حديث للإسلام منفتح وموائم للعصر قد تعلموا من هذه التجارب؛ حتى إن أكبر نقاد الحركة الإسلامية الذين يطالبون بالفصل ما بين الدين والسياسة يتجنبون الجدل العلني حول موضوعات ذات حساسية مثل القرآن والنبي وأصحابه. ويتعبير بسيط فإن النهج الإصلاحية يهدف إلى التأكيد على الصلاحية الأساسية والشاملة للمعايير الإسلامية، لكنه فيما يخص التشريع يحدد بنفسه أي العناصر ينبغي أن تكون صلاحيتها دائمة وأنها عليه المواءمة بين متطلبات المكان والزمان. ومفتاح ذلك يكمن في تَبْنِي توجُّه تاريخية النصوص المنقولة، والذي يقوم على إدراج مقولات القرآن والسنة تحت سياقها التاريخي المحدد، وبذلك تصبح صلاحيتها العامة أمرًا نسبيًا. إن الإسلام — هذا ما يتم التأكيد عليه — هو دين وسياسة، والنبي كانت له رسالة دينية وسياسية، والقرآن والسنة يبينان أساس نمط الحياة المسلمة. لكنهما لا يفرضان كل التفاصيل بشكل ملزم؛ فإله أفسح للإنسان مساحة لتشكيل حياته.¹⁴

إن القواعد الملزمة — بحسب خط المصلحين — هي تلك العلاقات بين الرب والإنسان (العبادات) والتي في المقام الأول تشمل الالتزامات الدينية من صلاة وصيام ... إلخ، ولا تشمل العلاقات بين الناس (المعاملات) ومجالاتها الواسعة، مثل فقه الأسرة والزواج والنظام الاقتصادي والدستور السياسي والعلاقات الدولية للمجتمع المسلم. أما سنة النبي فتنقسم إلى قسمين: قسم ملزم بما يحوي من قواعد، وآخر غير ملزم للأجيال اللاحقة (سنة تشريعية وغير تشريعية). والشريعة هي في غالبيتها فقه، وحتى جوهر الأوامر والنواهي الإلهية التي لا يمكن تغييرها (النص) لا يمكن تطبيقها عملياً إلا حين لا تلحق الضرر بالفرد أو المجتمع وهي تقوم بعلاجه.

أي إن المبدأ وفق ما سبق هو: الموافقة المبدئية وبعد ذلك التقييد. فهم يُقرُّون بلزومية وبنفاذية الأوامر الإلهية، ثم يعلقون تطبيقها الفعلي على شروط تحفظ الصالح العام للمسلمين، وبهذا فهي مقيدة في حدود العقل البشري. صحيح أن المفاهيم المستخدمة في إصدار الأحكام المسترشدة بالعقل لها جذورها في الفقه التقليدي، إلا أنها تكتسب في النقاش الإصلاحية الحدائي قيمة أخرى مركزية.

إن ما يميز الشريعة من وجهة النظر هذه إذن ليس هو جمودها وانغلاقها المزعوم، وإنما اتسامها بالمرونة التي يُشيد بها أكثر علماء الفقه تشدداً، والتي تجعلها — بحسب الصياغة الشائعة — صالحة لكل زمان ومكان. إلا أن مرونة الشريعة تعني أيضاً

صياغاتها المتنوعة. وبعض المبالغة يمكن القول إن مشكلة الإصلاح الإسلامى تكمن فى الربط ما بين الصلاحية والتعسف الذى يتمُّ به تفسير وتطبيق القوانين التى تم قبولها. والسؤال هو من يضع حدود التفسير المشروع: الحاكم، أم البرلمان، أم الفقهاء؟ يُلَفَت النظر أن هذا الأمر يظل لا يلقى الاهتمام الكافى من النقاش؛ مع العلم بأن السؤال المطروح طوال الوقت ينصبُّ على القوة المجتمعية بأكثر من الأخلاقيات الفردية. يضاف إلى ذلك عامل آخر: لقد كان أمل المصلحين السلفيين حين عادوا للمصادر «النقية» من القرآن والسنة أن يتمكَّنوا من القضاء على الانقسامات فى المجتمع المسلم إلى تيارات مختلفة (على رأسها السنة والشيعة)، والمذاهب الفقهية والفرق، ومن إعادة إقامة الوحدة الأصلية للأمة. وحين يصر المعاصرون الحداثيون على قدرة الشريعة على التكيف مع العصر وعلى ضرورة أن يعاش الإسلام وفق المجتمع الذى هو فيه، وأن يتطور جدلياً؛ فإن هذا يتبعه بالضرورة تعددية التأويلات؛ أى إن نية المصلحين الأوائل انقلبت إلى عكسها على الأقل فى هذه النقطة تحديداً.

(٦) نقد ذاتى

إن المناقشات الإسلامية حول الإصلاح والتجديد تجرى على قدم وساقٍ ووفق النماذج التقليدية: كل جانب يقول إنه يرجع إلى النصوص المعيارية، وكلُّ يفسرها بطريقة مختلفة، وكلُّ يستند إلى اختياره الخاص من المرجعيات الكلاسيكية. «الإسلام» يطالب — هذه هى الحجة المتداولة — حسب الفهم الصحيح، بهذا الموقف أو ذاك فى مسألة الجهاد، أو دور المرأة، أو الضرائب، أو قانون العقوبات. ويتم مواجهة النقد بتهم الانحراف عن «صحيح الدين» أو حتى الردة. وبينما يقول جانب بالتكفير مثلما تفعل الجماعات المتشددة المسلحة، يكون رد فعل الجانب الآخر هو الاتهام بالفتنة التى تمرِّق المجتمع المسلم وتضعفه، بل وتتساوى فى عاقبتها الأخيرة بالخيانة العظمى.

إن الضعف الذى تتصف به على الأقل الحركة العربية الإسلامية، التى تسعى من وجهة نظرها إلى إبدال النظم «غير المؤمنة» بنظام إسلامى حقيقى يقوم على الشريعة، أسفر عن نقد ذاتى إلى جوار النقد الذى عُرف مراراً والموجَّه للحكام ولأولئك الواقفين خارج دوائرهم وللخصوم السياسيين؛ أى نقد موجَّه للمنطلقات الفكرية الذاتية وصيغ التنظيم والعمل، وهو ما لا يوجهونه فقط نحو التنظيمات المتشددة والمسلحة، وإنما أيضاً ضد ممثلي التيار المعتدل السائد بما فىهم جماعة الإخوان المسلمين المصرية.¹⁵

وقد تمَّ انتقاد تركيز كثير من النشطاء على السياسة وطلب السلطة، والتي أيضاً تطبع فهمهم عن العلاقة بين الله والإنسان. أيضاً يُنتقد — خارج الدوائر الصوفية — افتقار هذه الحركات للروحانية، واقتصارها على جانب الإسلام التشريعي، والهوس الأجوف بالشكليات، والتوقير لشخص القيادات التي لا تنتقد مثل أبي الأعلى المودودي أو حسن البنا أو سيد قطب وحتى روح الله الخميني، وجهلهم بالتاريخ، وأميتهم الدينية وطوباويتهم غير المسئولة.¹⁶ إن النقد الذاتي من هذا النوع الذي نادى به ومارسه منذ سنوات مَصَّتْ نشطاءً، مثل السوري خالص جلبي، والكويتي عبد الله النفيسي، والتونسي راشد الغنوشي؛ كان ولا يزال محدود الأثر.¹⁷ والجهود التي تسعى نحو مواقف إسلامية جديدة في أساسها مصاغة بعناية حول مسائل نظام الأخلاق والدولة والمجتمع، وحول دور المرأة والأقليات، وحول الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ لا تزال تتركز في دوائر المفكرين.¹⁸ إلا أنهم يستحقون الاهتمام الذي يسحبه منهم ممثلو المواقف المتشددة، مثل المودودي أو قطب أو الخميني أو أتباعهم من الجماعات المسلحة، إن كانت المطالبة بإجراء حوار مع «الإسلام» بالأحرى مع العالم العربي سوف تحمل على محمل الجد.

ملاحظات

الفصل الأول: الوحدة والتنوع: مدخل إلى الإسلام

(1) Über Muhammad ist in der jüngeren Vergangenheit viel publiziert worden; vgl. namentlich die Arbeiten von Tilman Nagel, darunter: Mohammed. Leben und Legende, München 2008, sowie Tarif Khalidi, Images of Muhammad. Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries, New York 2009; zur Einführung in Forschungsfragen und Forschungsstand eignet sich Jonathan Brockopp (Hg.), The Cambridge Companion to Muhammad, Cambridge 2010.

(2) Vgl. die Überblicksdarstellungen von Jonathan P. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800, Cambridge 2003, und meine Geschichte des Islam, München 2005 (leicht überarb. Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M. 2008).

(3) Engagiert Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010; mit anderer Stoßrichtung Ludwig Ammann, Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung, Göttingen 2001.

(4) Vgl. Michael Cook, The Koran. A Very Short Introduction, Oxford 2000; gut lesbar sind auch Hartmut Bobzin, Der Koran. Eine Einführung,

München 1999; Tilman Seidensticker, Koran, in: Udo Tworuschka (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, S. 111–130. Zur wissenschaftlichen Vertiefung sind zu empfehlen: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), The Cambridge Companion to the Qur'an, Cambridge 2006, und dies. (Hg.), Encyclopaedia of the Qur'an, 6 Bde., Leiden 2001–2006. Unter den neueren Übersetzungen ragen hervor: Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010, und The Qur'an. A New Translation by Tarif Khalidi, London 2008.

(5) Vgl. Bryan S. Turner, Weber and Islam. A Critical Study, London/Boston 1974; Wolfgang Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1987.

(6) Vgl. Stefan Wild, Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne, Münster 2001. Als Einführungen eignen sich Ulrich Rudolph, Islamische Philosophie, München 2004; Lutz Berger, Islamische Theologie, Wien 2010.

(7) Vgl. Matthias Radscheit, Die koranische Herausforderung, Berlin 1996; Navid Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999. Zur Koranexegese vgl. neben den Titeln oben, Anm. 3, 4, 6, vor allem Claude Gilliot/Rotraud Wielandt, Exegesis of the Qur'an, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), Encyclopaedia of the Qur'an, Bd. 2, Leiden/Boston 2002, S. 99–142.

(8) Vgl. Andreas Christmann (Hg.), The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur, Leiden/Boston 2009; Thomas Amberg, Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik. Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien, Würzburg 2009.

(9) Ausführlicher hierzu Gudrun Krämer/Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden/Boston 2006, bes. die Einführung.

(10) Vgl. als gut lesbaren Überblick: Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf/Köln 1981; für Fortgeschrittene Fritz Meier, *Nachgelassene Schriften*, hg. von Gudrun Schubert. *Bemerkungen zur Mohammedverehrung*, Bd. 1, Teil 1 und 2, Leiden 2002/2005.

(11) Vgl. die Titel oben, Anm. 1, sowie Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996; Mohammad Hashim Kamali, *Hadith Methodology*, Kuala Lumpur 2002.

(12) Ausführlicher zu Scharia und *fiqh* unten, Kap. 3: Wettstreit der Werte. Aus der umfangreichen Literatur vgl. einführend Mathias Rohe, *Das islamische Recht*, München 2009, sowie die Titel unten, Anm. 35.

(13) Vgl. Suha Taji-Farouki (Hg.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford/London 2004; Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg 2006.

(14) Ausführlicher hierzu unten, Kap. 3: Wettstreit der Werte.

الفصل الثاني: الدولة الإسلامية: رؤية ونقد

(1) Die Literatur wächst rasch an. Internationale Beachtung finden vor allem englischsprachige Veröffentlichungen; vgl. John L. Esposito/John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York/Oxford 1996; Robert W. Hefner (Hg.), *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton/Oxford 2005, oder auch Noah Feldman, *The Rise and Fall*

of the Islamic State, Princeton 2008; aus politikwissenschaftlicher Perspektive: Kai Hafez, Heiliger Krieg und Demokratie. Radikalität und politischer Wandel im islamisch-westlichen Vergleich, Bielefeld 2009. Meine eigenen Ideen finden sich in meiner Studie: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999. Vgl. auch unten, Kap. 5: Islam, Menschenrechte und Demokratie.

(2) Unter den zahlreicher werdenden Titeln vgl. James Piscatori, Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East, Leiden 2000; Gudrun Krämer, The Integration of the Integrists. A Comparative Study of Egypt, Jordan and Tunisia, in: Ghassan Salamé (Hg.), Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World, London/New York 1994, S. 200–226; Jillian Schwedler, Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen, Cambridge 2006; oder, basierend auf dem selten durchgeführten Vergleich zwischen Ägypten und Iran, Asef Bayat, Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn, Stanford 2007. Materialreich und weit gespannt sind: Ivesa Lübben, 'Der Islam ist die Lösung'? Moderate islamistische Parteien in der MENA-Region und Fragen ihrer politischen Integration, hg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 2006; Muriel Asseburg (Hg.), Moderate Islamisten als Reformakteure?, Bonn 2008.

(3) Zur Definition von Islamismus, Fundamentalismus und politischem Islam vgl. ausführlicher meine Arbeit: Gottes Staat als Republik, Baden-Baden 1999, insbes. Kap. 1.

(4) Zum *jihad* in Theorie und Praxis vgl. Ella Landau-Tasseron, Jihad, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), Encyclopaedia of the Qur'an, Bd. 3, Leiden 2003, S. 35–43; David Cook, Understanding Jihad, Berkeley 2005; ders., Martyrdom in Islam, Cambridge 2007; stärker historisch orientiert ist Michael Bonner, Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice,

Princeton/Oxford 2006; als einschlägige Fallstudie vgl. Sabine Damir-Geilsdorf, Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption, Würzburg 2003.

(5) Vgl. Henri Lauzière, The Construction of the *Salafiyya*, in: International Journal of Middle East Studies 42,3 (2010), S. 369–389; Bernard Rougier (Hg.), Qu'est-ce que le Salafisme?, Paris 2008; Roel Meijer (Hg.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, London 2009.

(6) Aus ideengeschichtlicher Sicht vgl. Malcolm H. Kerr, Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida, Berkeley/Los Angeles 1966. Am Beispiel Syriens und Libanons lassen sich die unterschiedlichen Pfade islamischer Reform illustrieren; zum sunnitischen Milieu vgl. David Dean Commins, Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York/Oxford 1990; Itzhak Weismann, Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leiden 2001; zum schiitischen Milieu vgl. Sabrina Mervin, Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban, Paris 2000.

(7) Vgl. Martin van Bruinessen/Julia Day Howell (Hg.), Sufism and the 'Modern' in Islam, London/New York 2007; eine interessante Feldstudie liefert 'Ammar 'Ali Hasan, As-sufiyya wa-s-siyasa fi misr (Sufismus und Politik in Ägypten), Kairo 1997.

(8) Muhammad Khalid Masud (Hg.), Travellers in Faith. Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal, Leiden 2000; Thomas K. Gugler, Mission Medina. *Da'wat-e Islami* und *Tabligi Gama'at*, Würzburg 2011.

(9) Vgl. Jan-Peter Hartung, Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abu l-Hasan Ali al-Hasani Nadwi (1914–1999), Würzburg 2004.

(10) Vgl. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York/London 1993; Feroz Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953–2000)*, Leiden/Boston 2001; Katajun Amirpur, *A Doctrine in the Making? Velayat-e faqih in Post-Revolutionary Islam*, in: Gudrun Krämer/Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam*, Leiden/Boston 2006, S. 218–240.

(11) Vgl. Bettina Gräf, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin 2010; dies./Jakob Skovgaard-Petersen (Hg.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London 2009, sowie meinen Aufsatz: *Drawing Boundaries: Yusuf al-Qaradawi on Apostasy*, in: dies./Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam*, Leiden/Boston 2006, S. 181–217.

(12) Die libanesische Hizbullah beispielsweise übernahm als eine arabische zwölferschiitische Gruppierung zunächst Khomeinis Doktrin, wandte sich dann jedoch schrittweise von ihr ab und belegt damit die Lernfähigkeit auch solcher islamistischer Bewegungen, die gemeinhin als radikal bezeichnet werden; vgl. Stephan Rosiny, *Islamismus bei den Schiiten im Libanon*, Berlin 1996; vgl. mit breiterem Fokus: Dale F. Eickelman/James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton 1996; Gudrun Krämer, *The Integration of the Integrists*, in: Ghassan Salamé (Hg.), *Democracy Without Democrats?*, London/New York 1994, S. 200–226. Vgl. auch unten, Kap. 8: Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam.

(13) Ausführlicher hierzu meine Monographien: *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999; Hasan al-Banna, Oxford 2010, sowie meine Beiträge: *Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten*, in: Clemens Six/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck 2004,

S. 185–200; Gute Regierungsführung. Neue Stimmen aus der islamischen Welt, in: Verfassung und Recht in Übersee 38,3 (2005), S. 258–275. Zum Hintergrund vgl. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York/Oxford 1969, 1993; Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt*, Reading 1998; Ulrike Dufner, *Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: Ein Vergleich ihrer politischen Vorstellungen vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund*, Opladen 1998.

(14) Zur aktivistischen Dimension, die im Folgenden nicht im Mittelpunkt steht, vgl. Michael Cook, *Commanding Right and Prohibiting Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, und die Literatur zum *jihad*, oben, Anm. 18.

(15) Marshall G. D. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, 3 Bde., Chicago/London 1961, 1974; ders., *Rethinking World History*, hg. von Edmund Burke III, Cambridge 1993.

(16) Birgit Schaebler/Leif Stenberg (Hg.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*, Syracuse 2004.

(17) Vgl. unten, Kap. 4: Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam.

(18) Vgl. Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London/New York 1997, 2001; Jocelyne Dakhli, *Le divan des rois. Le religieux et le politique dans l'islam*, Paris 1998.

(19) Vgl. Helga Rebhan, *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882)*, Wiesbaden 1986; Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East*, New York/Oxford 1987; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago/London 1988; Heidemarie Doganalp-Votzi/Claudia Römer,

Herrschaft und Staat. Politische Terminologie des Osmanischen Reiches der Tanzimatzeit, Wien 2008.

(20) Einführend vgl. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982; Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Islamic Political Rule*, New York 2004.

(21) Gut lesbar sind Peter Scholz, *Scharia in Tradition und Moderne—Eine Einführung in das islamische Recht*, in: *Jura. Juristische Ausbildung* 23,8 (2001), S. 525–534, und Mathias Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2009; vgl. aus unterschiedlichen Perspektiven auch: Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997; Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens/London 1998.

(22) Vgl. Peri Bearman/Rudolph Peters/Frank E. Vogel (Hg.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge 2005; Muhammad Khalid Masud/Rudolph Peters/David S. Powers (Hg.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgments*, Leiden/Boston 2006. Ein Fallbeispiel diskutiert Bülent Ucar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005.

(23) Vgl. unten, Kap. 3: Wettstreit der Werte, und Kap. 5: Islam, Menschenrechte und Demokratie.

(24) Einen guten Überblick bietet Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World. Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*, Albany 2000.

(25) Vgl. Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999, S. 175–179. Zuletzt ist recht viel zur "Gemeindeordnung" publiziert worden; vgl. Michael Lecker, *The 'Constitution of Medina'. Muhammad's*

First Legal Document, Princeton 2004; Said Amir Arjomand, The Constitution of Medina. A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Act of Foundation of the Umma, in: International Journal of Middle East Studies 41 (2009), S. 555–575.

(26) Eine gute Einführung bieten die Studien von Heinz Halm: Die Schia, Darmstadt 1988; Die Schiiten, München 2005.

(27) Vgl. Stephan Rosiny, Islamismus bei den Schiiten im Libanon, Berlin 1996; Forough Jahanbaksh, Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953–2000), Leiden/Boston 2001.

(28) Vgl. Roswitha Badry, Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (*šūrā*) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten, Stuttgart 1998.

(29) Vgl. meinen Beitrag: Gute Regierungsführung. Neue Stimmen aus der islamischen Welt, in: Verfassung und Recht in Übersee 38,3 (2005), S. 258–275.

(30) Ebd., S. 272.

(31) Vgl. meinen Beitrag: The Importance of Being Modern. Islamic Reform, Hasan al-Banna, and the Muslim Brotherhood (i. Vorb).

الفصل الثالث: سِجَالُ الْقِيَمِ

(1) Vgl. neben den oben, Anm. 4, genannten Titeln: Stefan Wild (Hg.), The Qur'an as Text, Leiden 1996; Hans Zirker, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999; Neal Robinson, Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text, London²2003.

(2) Vgl. die Titel oben, Anm. 1 und 11.

(3) Vgl. neben den Titeln oben, Anm. 4 und 7, Suha Taji-Farouki (Hg.), Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Oxford/London 2004; Johanna Pink, Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt.

Akademische Traditionen, Popularisierungen und nationalstaatliche Interessen, Leiden/Boston 2011. Aufsehen erregte international der Fall des 2010 verstorbenen ägyptischen Literatur—und Islamwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid, der in den 1990er Jahren wegen seiner literaturkritischen Arbeiten über den Koran der Apostasie beschuldigt, aus der Universität verdrängt und schließlich sogar von seiner Frau zwangsgeschieden wurde; er fand in Europa Asyl. Unter seinen ins Deutsche übersetzten Werken vgl. Islam und Politik. Kritik eines religiösen Diskurses, Frankfurt a. M. 1996.

(4) Davon prinzipiell unabhängig ist die Frage zu behandeln, ob das Glaubensbekenntnis (*shahada*) ausreicht, um als Muslim gelten zu können, oder ob es nicht durch Handeln unablässig bestätigt werden muss, und ob schwere Sünden zum Ausschluss des durch sie ungläubig Gewordenen aus der Gemeinschaft der Muslime führen (arab. *takfir*, etwas unzureichend mit “Exkommunikation” übersetzt) und gegen ihn oder gegebenenfalls auch sie der *jihad* geführt werden muss, der unter Muslimen nicht geführt werden darf (vgl. oben, Anm. 18). Die Fragen der Werkgerechtigkeit, der Definition schwerer Sünden und des Umgangs mit den Sündern—ein großes Thema der frühislamischen Theologie und Politik—sind für die heutige Auseinandersetzung mit dem militanten Islamismus noch immer zentral.

(5) Vgl. oben, Anm. 35. Zu der Frage, ob der Mensch auch unabhängig von der Offenbarung sicheres Wissen über das Gute erlangen kann, vgl. A. Kevin Reinhart, Ethics and the Qur’an, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), Encyclopaedia of the Qur’an, Bd. 2, Leiden/Boston 2002, S. 55–79; ders., Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought, Albany 1995; zu islamischer Ethik generell vgl. Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur’an, Montreal 1966; Richard G. Hovannisian

(Hg.), *Ethics in Islam*. Ninth Giorgio della Vida Biennial Conference, Malibu 1985; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden ²1994; Daniel Brown, *Islamic Ethics in Comparative Perspective*, in: *The Muslim World* 89,2 (1999), S. 181–192.

(6) Vgl. oben, Anm. 36.

(7) Vgl. Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge 2008, und die Studien des Netzwerks *musawah* (“Gleichheit/Gleichberechtigung”; getragen von der Gruppe *Sisters in Islam*, Selangor, Malaysia): *Home Truths. A Global Report on Equality in the Muslim Family*, 2009; *CEDAW and Muslim Family Laws. In Search of Common Ground*, 2011; Zainah Anwar (Hg.), *Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family*, 2009; ferner die Titel unten, Anm. 68–70.

(8) Dazu ausführlicher meine Studie: *Gottes Staat als Republik*, Baden–Baden 1999, bes. Kap. 3 und 6 mit der Diskussion sunnitisch-arabischer islamistischer Autoren. Den nicht-islamistischen Ansatz repräsentiert besonders gut der aus Afghanistan stammende und in Kuala Lumpur lehrende (sunnitische) Jurist Mohammad Hashim Kamali, der mit einer Reihe von Arbeiten zu dem Thema hervorgetreten ist, darunter namentlich: *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge 1997; *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Cambridge 2002; *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam*, Cambridge 2008.

(9) Vgl. von Seiten engagierter Vertreter des Prinzips: Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah. A Beginner’s Guide*; Muhammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari’ah Made Simple*, beide London/Washington 1429/2008; aus der Perspektive der kritischen Wissenschaft vgl. Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002.

(10) Syed Nawab Haider Naqvi, *Perspectives on Morality and Human Well-Being. A Contribution to Islamic Economics*, Leicester 2003, S. 129 (Übersetzung GK).

(11) Lawrence Rosen, Justice, in: John L. Esposito (Hg.), The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Bd. 2, New York/Oxford 1995, S. 388–391, hier: S. 391; ähnlich seine Studien: The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society, Cambridge 1989; The Justice of Islam, Oxford 2000. Vgl. auch meinen Aufsatz: Justice in Modern Islamic Thought, in: Abbas Amanat/Frank Griffel (Hg.), Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007, S. 20–37. Breit angelegt, aber ahistorisch ist Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice, Baltimore/London 1984. Die historische Einbettung muslimischer Gerechtigkeitsideale illustrieren Franz Rosenthal, Political Justice and the Just Ruler, in: Israel Oriental Studies 10 (1982), S. 92–101; Boğaç A. Ergene, On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600–1800), in: Islamic Law and Society 8,1 (2001), S. 52–87.

(12) Farid 'Abd al-Khaliq, Fi l-fiqh as-siyasi al-islami. Mabadi' d-usuriyya. Ash-shura, al-'adl, al-musawat (Über die islamische politische Doktrin. Verfassungsgrundsätze: Konsultation, Gerechtigkeit, Gleichheit), Kairo/Beirut 1998, S. 195, 196 f.

(13) Mohammad Hashim Kamali, Freedom, Equality and Justice in Islam, Cambridge 2002, S. 107. Kamali hebt im Übrigen die Gemeinsamkeiten von islamischen und nicht-islamischen Gerechtigkeitsidealen hervor.

(14) Vom römischen Juristen Domitius Ulpianus (um 170–228 n. Chr.) formuliert und in Justinians Corpus Iuris Civilis aufgenommen, lautete die Maxime: *Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (ehrlieh leben, anderen nicht schaden, jedem das Seine zuteilen); vgl. Otfried Höffe, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001, S. 49–53.

(15) Vgl. hierzu auch Michael Stolleis, Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher, München 2004.

(16) Zum sogenannten Zirkel der Gerechtigkeit vgl. Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton 1980, bes. Kap. 4; Jocelyne Dakhli, *Le divan des rois*, Paris 1998; Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, London/New York 1997, 2001.

(17) Prägnant formuliert dies am Beispiel einer Rebellion im frühen 18. Jahrhundert Boğaç A. Ergene, *On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600–1800)*, in: *Islamic Law and Society* 8,1 (2001), S. 52–87, hier: S. 86 f.

(18) Vgl. Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge 1997; Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Cambridge 2002, Kap. 2 und 3.

(19) Vgl. Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge 2002; auch Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik*, Baden–Baden 1999, S. 74–76.

(20) Vgl. William Gervase Clarence–Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, Oxford 2006; Ehud R. Toledano, *As if Silent and Absent. Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven/London 2007.

(21) Vgl. Cornelia Schöck, Adam and Eve, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 1, Leiden/Boston 2001, S. 22–26.

(22) Sa'īd Ramadan, *Ma'alim at-tariq* (Wegmarken), Kairo 1987, S. 44.

(23) Einen guten Überblick vermittelt Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York/Oxford 1994; anregend der Beitrag der ägyptischen Islamistin Umaima Abu Bakr in: dies./Shirin Shukri, *Al-mar'a wa-l-gender. Ilgha' at-tamyiz ath-thaqafi wa-l-ijtima'i baina l-jinsain* (Frau und Gender. Aufhebung der kulturellen und sozialen Diskriminierung zwischen den Geschlechtern), Damaskus/Beirut 1423/2002, S. 11–77; in der Tendenz ähnlich, wenn

auch mit anderer Argumentation Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Cambridge 2002, S. 61–78. Zur aktuellen Rechtslage vgl. Abdullahi A. An-Na'im (Hg.), *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, London/New York 2002, und die Studien der Gruppe *musawah/Sisters in Islam* (vgl. oben, Anm. 52).

(24) Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York/Oxford 1999, bes. S. 66–78, 82–85. Ähnlich die in den USA lehrende Asma Barlas, "Believing Women" in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin 2002, bes. S. 184–202; lesenswert ist auch Azizah Yahia Al-Hibri, *Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities*, in: *Journal of Law and Religion* 15 (2000–2001), S. 37–66.

(25) Riffat Hassan, *Challenging the Stereotypes of Fundamentalism. An Islamic Feminist Perspective*, in: *The Muslim World* 91,1 (2001), S. 55–69; dies., *Rights of Women Within Islamic Communities*, in: John Witte, Jr./Johan D. van der Vyver (Hg.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, Den Haag/Boston/London 1996, S. 361–386.

(26) Eine gut lesbare Einführung bietet Khurshid Ahmad (Hg.), *Studies in Islamic Economics*, Leicester 1400/1980. Knapp und kritisch Timur Kuran, *On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought*, in: *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989), S. 171–191; ausführlicher ders., *Islam and Mammon. The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton/Oxford 2004; Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism*, Cambridge 2006.

(27) Khurshid Ahmad, Vorwort, in: Syed Nawab Haider Naqvi, *Perspectives on Morality and Human Well-Being*, Leicester 2003, S. xiii.

الفصل الرابع: الدين والقانون والسياسة: العلمانية في الإسلام

(1) Am meisten Aufmerksamkeit haben die französischen Politikwissenschaftler Roy und Kepel gefunden; vgl. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge 1996; Gilles Kepel, *Das Schwarzbuch des Islam. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München 2002. Der 11. September 2001 hat auf breiter Front zu einer Neubewertung des politischen Islam geführt.

(2) Dies ist nicht der Ort, um die Religionspolitik der europäischen Kolonialmächte zu durchleuchten, die im Allgemeinen eher eine Politik der Nichteinmischung in religiöse Angelegenheiten verfolgten, um auf diesem so sensiblen Feld Konflikten vorzubeugen. In Indien allerdings griffen die Briten mit der Einführung des sogenannten Anglo-Muhammadan Law nachhaltig in die bestehende Rechtsordnung ein. Im Osmanischen Reich hingegen, das nie direkt kolonisiert wurde, gingen die Reformen von Recht, Verfassung und Verwaltung im Zeitalter der *Tanzimat* (1839–1878), die einzeln und in ihrer Gesamtheit einen Säkularisierungsschub bewirkten, von den osmanischen Eliten aus, die sich von europäischen Vorbildern lediglich inspirieren ließen.

(3) Der im Arabischen lange vorherrschende Terminus für Säkularismus, *la-diniyya*, macht dies deutlich: Er verweist auf die "Abwesenheit" oder "Verleugnung" der Religion. Heute ist im Arabischen *'almaniyya* üblicher, das, sprachlich nicht ganz überzeugend, meist mit *'ilm*, Wissen, in Verbindung gebracht wird.

(4) Die säkularismuskritische, vielfach polemische Literatur ist umfangreich; stellvertretend sei eine Schrift des einflussreichen Muftis und Predigers Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926) genannt: *At-tatarruf al-'almani fi muwajahat al-islam (namuzaj turkiya wa-tunis)* (Der säkularistische Extremismus in Konfrontation mit dem Islam. Das Beispiel Türkei

und Tunesien), Kairo 2001. Kritische Einblicke in die Diskussion bieten: Kate Zebiri, Muslim Anti-Secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9,1 (1998), S. 47–64; Ibrahim Abu Rabi, *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, London 2004.

(5) Nicht wenige arabische Säkularisten publizieren in französischer Sprache; vgl. Fouad Zakariya (Ägypten), *Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix*, Paris 1991; Mohamed-Chérif Ferjani (Tunesien), *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris 1991, oder, mit anderer Stoßrichtung, der in Europa wirkende islamische Aktivist und Intellektuelle Tariq Ramadan, *Les Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon 1994. Zu den bekanntesten Vertretern säkularen Denkens zählt der aus Syrien stammende Islamwissenschaftler Aziz Al-Azmeh; vgl. seine Schriften: *Al-asala au siyasat al-hurub min alwaqi'* (Authentizität oder die Politik der Flucht vor der Wirklichkeit), London/Beirut 1992; *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt a. M./New York 1996.

(6) Säkularistische Positionen sind am besten für Ägypten untersucht; vgl. Rotraud Wielandt, *Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik*, in: *Die Welt des Islams* 22 (1982), S. 117–133; Fritz Steppat, *Säkularisten und Islamisten. Ein Kategorisierungsversuch in Ägypten*, in: *Asien, Afrika, Lateinamerika* 19 (1991), S. 699–704; Alexander Flores, *Secularism, Integralism and Political Islam. The Egyptian Debate*, in: *Middle East Report* 183 (1993), S. 32–38; Talal Asad, *Thinking About Secularism and Law in Egypt*, Leiden 2001.

(7) Vgl. Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, New Delhi 1999; Azzam Tamimi/John Esposito (Hg.), *Islam and Secularism in the*

Middle East, London 2000; Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

(8) José Casanova, *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a. M. 1996, S. 181–210; ders., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994. Besonders einflussreich daneben Charles Taylor: *Drei Formen des Säkularismus*, in: Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen*, S. 217–246; ders., *Modes of Secularism*, in: Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, New Delhi 1999, S. 31–53. Anregend auch Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, sowie, im deutschen Kontext viel diskutiert, Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

(9) Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, München 2004.

(10) Ein Vergleich mit nicht-monotheistischen Religionen (der Religionsbegriff kann hier nicht problematisiert werden) findet in der Regel weder in der innermuslimischen Diskussion noch in der wissenschaftlichen Literatur statt.

(11) Vgl. hierzu Dominique Iogna-Prat/Gilles Veinstein (Hg.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris 2003; Marc Gaborieau/Malika Zeghal (Hg.), *Autorités religieuses en Islam* (*Archives de Sciences Sociales des Religions* 49/125), Paris 2004; Gudrun Krämer/Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden/Boston 2006, insbes. die Einführung; einen knappen Überblick bietet auch *meine Geschichte des Islam*, München 2005.

(12) Vgl. Hasan Elboudrari (Hg.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Kairo 1993; Nicole Grandin/Marc Gaborieau (Hg.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris 1997.

(13) Vgl. Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris 1996; Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifra*, Leiden 1997.

(14) Grundlegend ist noch immer Patricia Crone/Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986; weiter gespannt ist Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam*, New York 2004; zur monarchischen Tradition vgl. die Titel oben, Anm. 32.

(15) Tatsächlich sind in der islamischen Geschichte wiederholt charismatische Figuren aufgetreten, die, zum Teil unter Rückgriff auf zyklische Geschichtsvorstellungen, für sich prophetischen Rang beanspruchten oder diesen Rang von ihren Anhängern zugesprochen bekamen. Die Mehrheit ging aus schiitischen Milieus hervor, wobei gerade die Schia sich früh in unterschiedliche Gruppierungen auffächerte. Vor allem im 14./15. und im 19. Jahrhundert kam es zur Gründung neuer Gemeinschaften, die sich in einigen Fällen sogar in aller Form von der islamischen *umma* lösten (zu nennen sind vor allem die Babis und Baha'is, während die Aleviten und die Ahmadis nach eigenem Verständnis nach wie vor Muslime sind und die Drusen sich je nach Lage und Interessen der muslimischen Gemeinschaft zurechnen oder auch nicht).

(16) Vgl. oben, Anm. 18.

(17) Vgl. Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden 1997; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophet in the Age of al-Ma'mun*, Cambridge 2000.

(18) Vgl. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago/London 1984; Rula J. Abisaab, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London/New York 2004; für gegenläufige Tendenzen vgl. Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge/London 2002.

(19) Vgl. Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple*, Chicago 1997; Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris ²1999; weiter gefasst auch mein Beitrag: *Good Counsel to the King: The Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco*, in: Joseph Kostiner (Hg.), *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, Boulder 2000, S. 257–287.

(20) Vgl. hierzu meine Studie: *Gottes Staat als Republik*, Baden–Baden 1999, S. 80–86; Katajun Amirpur, *A Doctrine in the Making? Velayat-e faqih in Post–Revolutionary Iran*, in: Gudrun Krämer/Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam*, Leiden/Boston 2006, S. 218–240.

(21) Vgl. Armando Salvatore/Schirin Amir-Moazami, *Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12,3 (2002), S. 309–330; Levent Tezcan, *Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 32,3 (2003), S. 237–261.

(22) Vgl. Dale F. Eickelman, *Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism. New Religious Writings and their Audiences*, in: *Journal of Islamic Studies* 8 (1997), S. 43–62; ders./Jon W. Anderson (Hg.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington/Indianapolis 1999; Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London 2003; auch Matthias

Brückner/Johanna Pink (Hg.), Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive, Würzburg 2009.

(23) Vgl. Jan Michiel Otto (Hg.), *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden 2010; Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twentyfirst Century*, Cambridge 2005; zum Ehe- und Familienrecht vgl. die mehrfach zit. Studien von *musawah/Sisters in Islam*, An-Na'im und Tucker.

(24) Musterbeispiele bilden hier die Modifikationen des Eheschließungs- und Scheidungsrechts, die zum einen die Möglichkeiten muslimischer Männer einengen, bis zu vier Frauen zu ehelichen oder sich von ihrer Ehefrau jederzeit und ohne Angabe von Gründen scheiden zu lassen. Zum anderen erweitern sie die Möglichkeiten von Ehefrauen, eigenständig die Scheidung einzureichen, und verbessern ihren Rechtsanspruch auf Unterhalt und das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder.

(25) Die vom *International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM)* herausgegebene Zeitschrift *ISIM Report* berichtete bis zu ihrer Einstellung regelmäßig und mit beachtlicher geographischer Streuung über diese Themen. Die einschlägige Literatur wächst stetig; vgl. Günter Seufert, *Politischer Islam in der Türkei*, Istanbul/Stuttgart 1997; Mona Abaza, *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt*, Leiden/Boston 2006; Johanna Pink (Hg.), *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption. Politics, Culture and Identity between the Local and the Global*, Cambridge 2009.

(26) Gudrun Krämer, *Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasy*, in: dies./Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam*, Leiden/Boston 2006, S. 181–217; Armin Hasemann, *Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten*, in: *Die Welt des Islams* 42 (2002), S. 72–121;

Abdullah Saeed/Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Aldershot 2004. Vgl. auch unten, Kap. 6: "Kein Zwang in der Religion"?

الفصل الخامس: الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية

(1) Die sogenannte Orientalismus-Debatte, die Edward Saids 1978 erschienenen Buch "Orientalism" entfachte, hat nicht nur in Fachkreisen lebhaftes, zum Teil recht polemische Kontroversen ausgelöst. Für einen Orientalismus-kritischen Ansatz steht die Studie von Aziz Al-Azmeh, Die Islamisierung des Islam, Frankfurt/New York 1996. Meine eigene Position ist knapp zusammengefasst in: Unterscheiden und Verstehen: Über Nutzen und Missbrauch der Islamwissenschaft, in: Abbas Poya/Maurus Reinkowski (Hg.), Das Unbehagen in der Islamwissenschaft, Bielefeld 2008, S. 263–270.

(2) Zu Möglichkeiten und Problemen der Koranexegese vgl. oben, Anm. 7, 8, 13.

(3) Vgl. oben, Anm. 1, 11.

(4) Vgl. unten, Kap. 8: Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam.

(5) Zur allgemeinen Diskussion vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998; zu den Debatten im sunnitisch-arabischen Islam vgl. meine Studie: Gottes Staat als Republik, Baden-Baden 1999, bes. Kap. 3 und 6; einen breiten Überblick bietet: Hatem Ellisie (Hg.), Beiträge zum islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte/Islam and Human Rights/al-islam wa-huquq al-insan, Frankfurt a. M. 2010.

(6) Ausführlicher hierzu mein Beitrag: Justice in Modern Islamic Thought, in: Abbas Amanat/Frank Griffel (Hg.): Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007, S. 20–37.

(7) Vgl. Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge 1997. Die Diskussion um die Sklaverei illustriert die Problematik; vgl. oben, Anm. 65.

(8) Vgl. oben, Kap. 3: Wettstreit der Werte, den Abschnitt Gerechtigkeit und Gleichheit.

(9) Ausführlicher unten, Kap. 6: "Kein Zwang in der Religion"?

(10) Eine interessante Fallstudie bietet Johanna Pink, *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*, Würzburg 2003.

(11) Vgl. oben, Anm. 40.

(12) Zum Folgenden vgl. eingehender meine Studie: *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999, bes. Kap. 4 und 5, und meinen Aufsatz: *Good Counsel to the King: the Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco*, in: Joseph Kostiner (Hg.), *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, Boulder 2000, S. 257–287; von der prinzipiellen Vereinbarkeit demokratischer und (zumindest bestimmter) islamistischer Ordnungsvorstellungen geht Ahmad S. Moussalli aus; vgl. ders., *Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy*, in: Augustus Richard Norton (Hg.), *Civil Society in the Middle East*, Bd. 1, Leiden/Boston 1995, S. 79–119. Auf empirischer Basis beruhen: Jillian Schwedler, *Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge 2006; Asef Bayat, *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford 2007.

(13) Hierzu informiert umfassend Roswitha Badry, *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*, Stuttgart 1998.

(14) Das koranische Gebot, "das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verhindern" (*al-amr bil-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar*),

das alle Abstufungen von engagiertem Bürgersinn bis hin zu umfassender Zensur und repressivem Vigilantentum umfassen kann, hat Michael Cook in seiner Studie: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, erschöpfend behandelt.

الفصل السادس: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟ التسامح الديني في الإسلام

(1) Mit Blick auf Europa vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003. Forst unterscheidet vier Konzeptionen von Toleranz mit je eigener Begründung und Tragweite: Erlaubnis, Koexistenz, Respekt und Wertschätzung, die auch mit Blick auf den Islam interessieren.

(2) Einen guten Überblick bieten Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003. Zur Definition der "Gläubigen" in zeitgenössischen Korankommentaren vgl. Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsir in der modernen Welt*, Leiden/Boston 2011. Die Koranübersetzungen in diesem Kapitel folgen (abzüglich diverser Klammern) weitgehend Rudi Paret, *Der Koran. Übersetzung, Kommentar und Konkordanz*, 2 Bde., Stuttgart ²1980.

(3) Vgl. oben, Anm. 18.

(4) Zum Folgenden vgl. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991; Johan Bouman, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990; Hava Lazarus-Yafeh (Hg.), *Muslim Authors on Jews and Judaism. The Jews Among Their Muslim Neighbours*, Jerusalem 1996; Uri Rubin, *Between Bible and Qur'an. The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton 1999. Vgl. ausführlicher unten, Kap. 7: Antisemitismus in der arabischen Welt.

(5) Vgl. Uri Rubin, Apes, Pigs, and the Islamic Identity, in: *Israel Oriental Studies* 107 (1997), S. 89–105; Michael Cook, Ibn Qutayba and the Monkeys, in: *Studia Islamica* 89 (1999), S. 43–74.

(6) Zum Folgenden vgl. meine *Geschichte des Islam*, München 2005, Kap. 1 und 2, und meinen Aufsatz: *Moving Out of Place. Minorities in Middle Eastern Urban Societies, 1800–1914*, in: Peter Sluglett (Hg.), *The Urban Social History of the Middle East, 1750–1950*, Syracuse 2008, S. 182–223.

(7) Vgl. Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beirut 1958; Adel Th. Khoury, *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg 1994; weitgehend Fuad I. Khuri, *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*, London/Beirut 1990; zur koranischen Grundlage vgl. oben, Anm. 114.

(8) Vgl. Mark R. Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München 2005 (engl. Original 1994), Kap. 4; ders., *What was the Pact of ‘Umar? A Literary–Historical Study*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), S. 100–157; Albrecht Noth, *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die ‘Bedingungen ‘Umars (aš-šurūt al-‘umariyya) unter einem anderen Aspekt gelesen*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), S. 290–315.

(9) Vgl. oben, Anm. 98.

(10) Exemplarisch sei hier auf den mehrfach erwähnten ägyptischen Prediger und Gelehrten Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926) verwiesen (vgl. oben, Anm. 25); vgl. meine Beiträge: *Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasy*, in: dies./Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam*, Leiden/Boston 2006, S. 181–217; “*New fiqh*” applied: Yusuf al-Qaradawi on Non-Muslims in Islamic Society, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), S. 489–515.

(11) Aus der reichen Literatur vgl. Mark R. Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München 2005; François Geor-geon/Paul Dumont (Hg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIe–XXe siècles)*, Paris 1997; Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, New York 1989; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001. Einen Einblick in wechselseitige Wahrnehmungen vermitteln: Camilla Adang/Sabine Schmidtke (Hg.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Würzburg 2010.

(12) Vgl. Bruce L. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman World*, Cambridge 2001, Kap. 1 und 2, bes. S. 61–67; Benjamin Braude, *Foundation Myths of the Millet-System*, in: ders./Bernard Lewis (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York 1982, Bd. 1, S. 69–88. Im safawidischen und qajarischen Iran genossen Christen, Juden und Zoroastrier gleichfalls ein hohes Maß an Autonomie; vgl. David Yeroushalmi, *The Jews of Iran in the Nineteenth Century. Aspects of History, Community, and Culture*, Leiden/Boston 2010.

(13) Eingehender hierzu meine Arbeiten: *Gottes Staat als Republik*, Baden–Baden 1999, S. 162–179; *Gute Regierungsführung: Neue Stimmen aus der islamischen Welt*, in: *Verfassung und Recht in Übersee* 38,3 (2005), S. 258–275, sowie die Studien zu Qaradawi, oben, Anm. 25, 122.

(14) Vgl. unten, Kap. 7: Antisemitismus in der arabischen Welt.

الفصل السابع: معاداة السامية في العالم العربي

(1) Zum weiteren Umfeld vgl. zwei von Thorsten Gerald Schneiders herausgegebene Sammelbände: *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der*

Kritik verschwimmen, Wiesbaden 2009; Islamverherrlichung. Wenn die Kritik ein Tabu wird, Wiesbaden 2010.

(2) Aus der stetig wachsenden Literatur vgl. Sylvia G. Haim, *Arabic Anti-Semitic Literature. Some Preliminary Notes*, in: *Journal of Jewish Social Studies* 17 (1955), S. 307–312; Michael Curtis (Hg.), *Antisemitism in the Contemporary Arab World*, Boulder/London 1986; Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York 1986 (Neuaufgabe 1999); Robert S. Wistrich (Hg.), *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporary World*, New York 1990; Michael Kiefer, *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer des Feindbildes*, Düsseldorf 2002; Klaus Holz, *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg 2005. Einige Autoren sind unverblümt polemisch; so Matthias Küntzel, *Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg*, Freiburg 2003; Robert S. Wistrich, *Muslim Anti-Semitism: A Clear and Present Danger*, The American Jewish Committee, 2002.

(3) Werner Bergmann/Juliane Wetzel, *Manifestations of Anti-Semitism in the European Union. First Semester 2002. Synthesis Report*, Wien 2003; vgl. auch Juliane Wetzel, *Neuer Antisemitismus oder Aktualisierung eines alten Phänomens? Eine Bestandsaufnahme*, in: Hansjörg Schmid/Britta Frede-Wenger (Hg.), *Neuer Antisemitismus? Eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog*, Berlin 2006, S. 9–30.

(4) Kritisch zu diesen Argumentationsmustern auch Hillel Schwenker/Ziad Abu-Zayyad (Hg.), *Islamophobia and Anti-Semitism*, Princeton 2006.

(5) Diese Tatsache negieren Autoren wie Bat Ye'or (Pseud.), *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, Rutherford/New Jersey 1985,

und Martin Gilbert, *The Jews of Arab Lands. Their History in Maps*, Oxford 1975. Beide haben mit ihrer These von einem tief verwurzelten islamischen Fanatismus, Antijudaismus, ja Antisemitismus die westliche Sicht auf den Status der Juden im Islam stark beeinflusst.

(6) Zum Folgenden vgl. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge 2001, Kap. 1 und 2; Gudrun Krämer, *Moving Out of Place. Minorities in Middle Eastern Urban Societies, 1800–1914*, in: Peter Sluglett (Hg.), *The Urban Social History of the Middle East, 1750–1950*, Syracuse 2008, S. 182–223; sowie oben, Kap. 6: “Kein Zwang in der Religion”?

(7) Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, New York 1989, S. 39–48, hier: S. 43.

(8) Vgl. oben, Anm. 114, 119, 120.

(9) Vgl. oben, Anm. 120.

(10) Vgl. den (erstmal 1917 veröffentlichten) Aufsatz von A. J. Sussnitzki, *Ethnic Division of Labor*, in: Charles Issawi (Hg.), *The Economic History of the Middle East, 1800–1914*, Chicago 1966, S. 114–125; Robert Brunschvig, *Métiers vils en Islam*, in: *Studia Islamica* 16 (1962), S. 21–50.

(11) Vgl. Daniel Schroeter, *Jewish Quarters in the Arab–Islamic Cities of the Ottoman Empire*, in: Avigdor Levy (Hg.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton 1994, S. 287–300; Gudrun Krämer, *Moving Out of Place*, in: Peter Sluglett (Hg.), *The Urban Social History of the Middle East*, Syracuse 2008, S. 182–223, hier: S. 194–199.

(12) Vgl. Maurits van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Courts and Beratlis in the 18th Century*, Leiden/Boston 2005. Zum Verhältnis von Identität und Rechtsstatus vgl. Robert Ilbert, *Alexandrie 1830–1930*, Bd. 1, Kairo 1996, Kap. 3 und 7.

(13) Zur selben Zeit verbesserte die iranische Regierung den Status einheimischer Nichtmuslime, ohne ihnen die rechtliche Gleichstellung zu

gewähren; vgl. Daniel Tsadik, *The Legal Status of Religious Minorities. Imami Shi'i Law and Iran's Constitutional Revolution*, in: *Islamic Law and Society* 10 (2003), S. 376–408; David Yeroushalmi, *The Jews of Iran in the Nineteenth Century*, Leiden/Boston 2010.

(14) Vgl. Leila Fawaz, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley/Los Angeles 1994.

(15) Vgl. Jonathan Frankel, *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997. Zu Ägypten vgl. Jacob M. Landau, *Ritual Murder Accusations in Nineteenth-Century Egypt*, in: ders. (Hg.), *Middle Eastern Themes*, London 1973, S. 99–142; Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*, London 1989.

(16) Stefan Wild, *Judentum, Christentum und Islam in der palästinensischen Poesie*, in: *Die Welt des Islams* 23/24 (1984), S. 259–297; Adel al-Osta, *Die Juden in der palästinensischen Literatur zwischen 1913 und 1987*, Berlin 1993. Einen breiten Überblick über die Literatur und die ikonographischen Stereotypen geben Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, Frankfurt a. M. 2000.

(17) Vgl. Wolfgang Benz, *Die Protokolle der Weisen von Zion*, München 2007; Jeffrey L. Sammons (Hg.), *Die Protokolle der Weisen von Zion. Text und Kommentar*, Göttingen 1998; für den arabischen Raum vgl. Stefan Wild, *Die arabische Rezeption der 'Protokolle der Weisen von Zion'*, in: Rainer Brunner u. a. (Hg.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, S. 517–528.

(18) Vgl. Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East. A History*, Oxford 1995; ders., *Reading Palestine. Printing and Literacy, 1900–1948*, Austin 2004.

(19) Stefan Wild, *'Mein Kampf' in arabischer Übersetzung*, in: *Die Welt des Islams* 9 (1964), S. 207–211; ders., *National Socialism in the Arab Near*

East between 1933 and 1939, in: Die Welt des Islams 25 (1985), S. 126–173; Edmond Cao-Van-Hoa, Der Feind meines Feindes ... Darstellungen des nationalsozialistischen Deutschland in ägyptischen Schriften, Frankfurt a.M. 1990, S. 78, 104 und 105, Anm. 8.

(20) Bernard Lewis (Semites and Anti-Semites, New York 1986, S. 256) beschreibt den großen Einfluss antisemitischer europäischer Literatur im arabischen Nahen Osten; Edward Said (The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969–1994, London 1995, S. 337–340) widerspricht ihm.

(21) Israel Gershoni/James Jankowski, Confronting Fascism in Egypt. Dictatorship versus Democracy in the 1930s, Stanford 2010; Gudrun Krämer, The Jews in Modern Egypt, 1914–1952, London 1989; Michael M. Laskier, The Jews of Egypt, 1920–1970. In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict, New York 1992. Zum größeren Kontext vgl. Basheer M. Nafi, Arabism, Islamism and the Palestine Question 1908–1941. A Political History, Reading 1998.

(22) Vgl. meine Studien: The Jews in Modern Egypt, 1914–1952, London 1989, insbes. Kap. 3, und Hasan al-Banna, Oxford 2010.

(23) Vgl. Gerhard Höpp/Peter Wien/René Wildangel (Hg.), Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus, Berlin 2004; Francis Nicosia, Arab Nationalism and National Socialist Germany, 1933–1945. Ideological and Strategic Incompatibility, in: International Journal for Middle East Studies 12 (1980), S. 351–372; Stefan Wild, National Socialism in the Arab Near East between 1933 and 1939, in: Die Welt des Islams 25 (1985), S. 126–173; Fritz Steppat, Das Jahr 1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients, in: Gerhard Schulz (Hg.), Die Große Krise der dreißiger Jahre, Göttingen 1985, S. 261–278; Basheer M. Nafi, The Arabs and the Axis: 1933–1940, in: Arab Studies Quarterly 19 (1997), S. 1–24.

(24) Yair P. Hirschfeld, Deutschland und Iran im Spielfeld der Mächte. Internationale Beziehungen unter Reza Shah 1912–1941, Düsseldorf 1980; Tuvia Friling, Between Friendly and Hostile Neutrality. Turkey and the Jews during World War II, in: Minna Rozen (Hg.), The Last Ottoman Century and Beyond. The Jews in Turkey and the Balkans 1808–1945, Tel Aviv 2002, S. 309–423.

(25) Juliette Bessis, La Méditerranée fasciste. L'Italie mussolinienne et la Tunisie, Paris 1981; Renzo de Felice, Il fascismo e l'Oriente, Bologna 1988.

(26) Vgl. neben den oben zitierten Arbeiten von Stefan Wild die Beiträge von Christoph Schumann und Peter Wien in: Gerhard Höpp/Peter Wien/René Wildangel (Hg.), Blind für die Geschichte?, Berlin 2004; Israel Gershoni/James Jankowski (Hg.), Confronting Fascism in Egypt, Stanford 2010. Die Gegenposition vertritt Jeffrey Herf, Nazi Propaganda for the Arab World, New Haven/London 2009.

(27) Vgl. James P. Jankowski, Egypt's Young Rebels. 'Young Egypt', 1933–1952, Stanford 1975; Christoph Schumann, Radikalnationalismus in Syrien und Libanon. Politische Sozialisation und Elitenbildung, 1930–1958, Hamburg 2001; Götz Nordbruch, Nazism in Syria and Lebanon. The Ambivalence of the German Option, 1933–1945, London/New York 2009.

(28) Vgl. Peter Wien, Iraqi Arab Nationalism. Authoritarian, Totalitarian and Pro-Fascist Inclinations, 1932–1941, London/New York 2006; Walid M. S. Hamdi, Rashid Ali al-Gailani and the Nationalist Movement in Iraq 1939–1941, London 1987; Renate Dieterich, Rashid 'Ali al-Kailani in Berlin–ein irakischer Nationalist in NS-Deutschland, in: Peter Heine (Hg.), Al Rafidayn. Jahrbuch zu Geschichte und Kultur des modernen Iraq, Bd. 3, Würzburg 1995, S. 47–79.

(29) Michel Abitbol, Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy, Paris 1983; Stefano Fabei, La politica maghrebina del Terzo Reich, Parma 1989;

Jamaa Baida, Das Bild des Nationalsozialismus in der Presse Marokkos, in: Gerhard Höpp/Peter Wien/René Wildangel (Hg.), *Blind für die Geschichte?*, Berlin 2004, S. 19–38.

(30) Vgl. ‘Abdallah Hanna, *Al-haraka al-munahida li-l-fashiyya fi suriya wa-lubnan 1933–1945* (Die anti-faschistische Bewegung in Syrien und Libanon 1933–1945), Beirut 1975.

(31) Alexander Flores, *Judeophobia in Context. Antisemitism among Modern Palestinians*, in: *Die Welt des Islams* 46,3 (2006), S. 306–330; Moshe Zuckermann (Hg.), *Antisemitismus—Antizionismus—Israelkritik*, Göttingen 2005; ‘Abd ar-Rahman ‘Abd al-Ghani, *Almaniya an-naziyya wa-filastin 1933–1945* (Nazideutschland und Palästina 1933–1945), Beirut 1995; Francis R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine Question*, Austin 1985.

(32) Gerhard Höpp, *Der Gefangene im Dreieck. Zum Bild Amin al-Husseinis in Wissenschaft und Publizistik seit 1941. Ein biobibliographischer Abriss*, in: Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Eine umstrittene Figur: Hadj Amin al-Husseini, Mufti von Jerusalem*, Trier 1999, S. 5–23; ders., *Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amin al-Hussainis aus dem Exil, 1940–1945*, Berlin 2001. Aus der umfangreichen Literatur vgl. Klaus Gensicke, *Der Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, und die Nationalsozialisten*, Frankfurt a. M. 1988; Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem. Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian Arab National Movement*, New York ²1992; Zvi Elpeleg, *The Grand Mufti. Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, London 1993.

(33) So René Wildangel, dessen Studie auf einer intensiven Auswertung der arabischen Presse beruht (*Zwischen Achse und Mandatsmacht*.

Palästina und der Nationalsozialismus, Berlin 2008), gegen die—ohne arabisches Primärmaterial—von Klaus-Michael Mallmann und Martin Cüppers vertretene Position (Halbmond und Hakenkreuz. Das "Dritte Reich", die Araber und Palästina, Darmstadt 2006).

(34) Vgl. im Überblick: Gudrun Krämer, *A History of Palestine*, Princeton 2008 (überarb. Fassung des dt. Originals: *Geschichte Palästinas*, München 2002); zum Arabischen Aufstand von 1936–1939 vgl. Ted Swedenburg, *Memories of Revolt*, Minneapolis 1995.

(35) Vgl. die Schriften des syrischen Intellektuellen Sadiq al-'Azm, darunter: *An-naqd adh-dhati ba'da l-hazima* (Selbstkritik nach der Niederlage), Beirut 1968; Fouad Ajami, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Action since 1967*, Cambridge 1981; Daryush Shayegan, *La déchirure*, in: Hamid Algar u. a., *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Paris 1991, S. 259–296; Ibrahim Abu Rabi, *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, London 2004.

(36) Michael Kiefer, *Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?*, in: *Die Welt des Islams* 46,3 (2006), S. 277–306. Einen Überblick über die Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg geben Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, Jerusalem 1972; Rivka Yadlin, *An Arrogant Oppressive Spirit. Anti-Zionism as Anti-Judaism in Egypt*, Oxford 1989; Yossef Bodansky, *Islamic Anti-Semitism as a Political Instrument*, Houston/Shaaarei Tikva 1999; Jan Goldberg, *A Lesson from Egypt on the Origins of Modern Anti-Semitism in the Middle East*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 16 (2003), S. 127–148, bes. S. 138–140.

(37) Stefan Wild, *Die arabische Rezeption der 'Protokolle der Weisen von Zion'*, in: Rainer Brunner u. a. (Hg.), *Islamstudien ohne Ende*, Würzburg 2002, S. 517–528, hier: S. 524. Der Begriff der Islamisierung des Antisemitismus wurde maßgeblich von Michael Kiefer geprägt; vgl. oben, Anm. 162.

(38) Das gilt auch für die Verunglimpfung von Juden und Christen als Affen und Schweine, die auf einer entstellenden Lesart der einschlägigen Koranverse beruht; vgl. die Titel oben, Anm. 117.

(39) Ronald L. Nettler, *Islamic Archetypes of the Jews. Then and Now*, in: Robert S. Wistrich (Hg.), *Anti-Zionism and Anti-Semitism in the Contemporary World*, New York 1990, S. 63–73, bes. S. 64; vgl. auch ders., *Past Trials and Present Tribulations. A Muslim Fundamentalist's View of the Jews*, Oxford 1987.

(40) Vgl. Suha Taji-Farouki, *A Contemporary Construction of the Jews in the Qur'an. A Review of Muhammad Sayyid Tantawi's 'Banu Isra'il fi al-Qur'an wa-l-Sunna' and 'Afif 'Abd al-Fattah Tabbara's 'Al-Yahud fi al-Qur'an'*, in: Ronald L. Nettler/dies. (Hg.), *Muslim-Jewish Encounters. Intellectual Traditions and Modern Politics*, Amsterdam 1998, S. 15–37; Wolfgang Driesch, *Islam, Judentum und Israel. Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischer Perspektive*, Hamburg 2003.

(41) D. F. Green (Hg.), *Arabische Theologen über die Juden und Israel. Auszüge aus den Akten der vierten Konferenz der Akademie für islamische Forschung*, Genf 1976.

(42) Vgl. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990, Kap. 3, bes. S. 397–408.

(43) Vgl. meinen Beitrag: "New *fiqh*" applied: Yusuf al-Qaradawi on Non-Muslims in Islamic Society, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), S. 489–515.

(44) Die arabische Fassung ist online verfügbar; englische Übersetzung: *The Charter of the Islamic Resistance Movement*, in: *Journal of Palestine Studies* 22 (1993), S. 122–134. Vgl. mit unterschiedlichen Bewertungen Esther Webman, *Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hizballah*

and Hamas, Tel Aviv 1994; Andrea Nüsse, *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas*, Amsterdam 1998; Ian Pappé, *Understanding the Enemy. A Comparative Analysis of Palestinian Islamist and Nationalist Leaflets, 1920s–1980s*, in: Robert S. Wistrich (Hg.), *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporary World*, New York 1990, S. 87–107, bes. S. 97–105.

(45) Vgl. Stefan Reichmuth, *The Second Intifada and the 'Day of Wrath': Safar al-Hawali and his Anti-Semitic Reading of Biblical Prophecy*, in: *Die Welt des Islams* 46,3 (2006), S. 331–351; David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse 2005; Jean-Pierre Filiu, *L'Apocalypse dans l'islam*, Paris 2008.

(46) Aus einer Vielzahl von Veröffentlichungen vgl. Yael Zerubavel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago/London 1995; Moshe Zuckermann, *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*, Göttingen 1998; Dan Diner, „Gedächtniszeiten“. Über jüdische und andere Geschichte, München 2003.

(47) Karin Joggerst, *Getrennte Welten—getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Münster 2002; Juliane Hammer, *Homeland Palestine. Lost in the Catastrophe of 1948 and Recreated in Memories and Art*, in: Angelika Neuwirth/Andreas Pflitsch (Hg.), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut/Würzburg 2001, S. 453–481; Birgit Embalo/Angelika Neuwirth/Friederike Pannewick (Hg.), *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser. Survey der Modernen Palästinensischen Dichtung*, Beirut/Würzburg 2001.

(48) Werner Feilchenfeld/Dolf Michaelis/Ludwig Pinner, *Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939*, Tübingen 1972; Edwin Black, *The Transfer Agreement. The Untold Story*

of the Secret Agreement between the Third Reich and Jewish Palestine, New York 1984.

(49) Vgl. Edmond Cao-Van-Hoa, Zionismus und Nationalsozialismus Vergleiche bei arabischen Autoren, in: Die Welt des Islams 27 (1987), S. 250–260. Die Veröffentlichungen von ‘Abd al-Wahhab al-Masiri (El-Messiri) verdienen besondere Aufmerksamkeit; vgl. Omar Kamil, Arabische Stimmen zur modernen jüdischen Geschichte, Leipzig 2006, S. 31–40.

(50) Vgl. Stefan Wild, Die arabische Rezeption der ‘Protokolle der Weisen von Zion’, in: Rainer Brunner u. a. (Hg.), Islamstudien ohne Ende, Würzburg 2002, S. 517–528, hier: S. 523. Zu der bekannten Fernsehserie ‘Horseman without a Horse’ (*Faris bi-la jawad*), die teilweise auf den *Protokollen* basiert und in Ägypten und anderen arabischen Ländern während des Ramadan 2002 ausgestrahlt wurde, vgl. Michael Kiefer, Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?, in: Die Welt des Islams 36 (2006), S. 277–306.

(51) Vgl. mit unterschiedlichen Bewertungen: Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), Die Araber und die Schoa. Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion, Trier 2000; Meir Litvak/Esther Webman, From Empathy to Denial. Arab Responses to the Holocaust, London 2009; Gilbert Achcar, The Arabs and the Holocaust. The Arab-Israeli War of Narratives, New York 2010.

الفصل الثامن: النقد والنقد الذاتي: الفكر الإصلاحى في الإسلام

(1) Vgl. Gilles Kepel/Yann Richard (Hg.), Intellectuels et militants de l’Islam contemporain, Paris 1990; Ibrahim Abu Rabi, Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History, London 2004.

(2) Vgl. Ali Merad/Hamid Algar/Niyazi Berkes/Aziz Ahmad, Islah, in: The Encyclopaedia of Islam, Bd. IV, Leiden 1997, S. 141–171; John O. Voll, Islam. Continuity and Change in the Modern World, Boulder/Essex

1982; Rudolph Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 91–131.

(3) Vgl. Reinhard Schulze, Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik, in: Die Welt des Islams 30 (1990), S. 140–159; eine andere Position vertritt der tunesische Historiker Hichem Djait, La pensée arabo-musulmane et les Lumières, in: Hamid Algar u. a., Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui, Paris 1991, S. 32–52.

(4) Shakib Arslan, Limadha ta'akhhara l-muslimun wa-limadha taqaddama ghairuhum? (Warum sind die Muslime zurückgeblieben und warum sind die anderen vorangeschritten?), Kairo ³1939.

(5) Ernest Renan, L'Islamisme et la science, Vorlesung gehalten am 29. 3. 1883, zit. nach: Ali Merad, Islah, in: The Encyclopaedia of Islam, Bd. IV, Leiden 1997, S. 143; auch Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939, Cambridge 1962.

(6) Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East, New York/London 1958, S. 405.

(7) Vgl. oben, Kap. 4: Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, bes. Anm. 77–79.

(8) Zu den wichtigsten Zeitschriften "aufgeklärter" islamischer Intellektueller zählten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts *Fikr* (Idee, Kairo), *al-Hiwar* (Dialog) und *al-Ijtihad* (beide Beirut), *15/21* (15. Jahrhundert islamischer, 21. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, Tunis) und *al-Insan* (Der Mensch, Paris). In Masqat, der Hauptstadt Omans, erscheint *at-Tasamuh* (Toleranz).

(9) Fahmi Huwaidi, Al-qur'an wa-s-sultan (Koran und Herrschaft), Beirut/Kairo 21982, S. 137. Zur Salafiyya vgl. oben, Anm. 19.

(10) Vgl. Ursula Günther, Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft, Würzburg 2004. Unter seinen Schriften vgl. vor allem: Lectures du Coran, Paris 1982; Pour une critique de la raison islamique, Paris 1984.

(11) Vgl. oben, Anm. 11.

(12) So Leonard Binder, Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies, Chicago/London 1988, S. 22.

(13) Vgl. Mahmoud Mohamed Taha, The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed an-Na'im, Syracuse 1987; Abdullahi Ahmed An-Na'im, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse 1990.

(14) Vgl. oben, Kap. 3: Wettstreit der Werte, bes. Anm. 53, 54.

(15) Vgl. meinen Beitrag: Die Korrektur der Irrtümer. Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. 10: XXV. Deutscher Orientalistentag in München, Vorträge, 8.–13. 4. 1991, hg. von Cornelia Wunsch, Stuttgart 1994, S. 183–191. Seitdem ist vor allem aus den Kreisen ehemals militanter ägyptischer Islamisten in arabischer Sprache eine beachtliche Zahl kritischer Schriften zu Theorie und Praxis militanter Bewegungen einschließlich *al-Qa'id* erschienen.

(16) Aus der reichhaltigen Literatur vgl. Abu l-Hasan 'Ali an-Nadwi, Attafsir as-siyasi lil-islam fi mir'at kitabat al-ustadh Abi l-A'la l-Maududi wa-sh-shahid Sayyid Qutb (Die politische Interpretation des Islam im Spiegel der Schriften von Abu l-A'la Maududi und Sayyid Qutb), Kairo ²1980; und die der ägyptischen Muslimbruderschaft nahestehenden Autoren Salim al-Bahnasawi, Al-hukm waqadiyyat takfir al-muslim (Die Regierung und die Frage der Exkommunikation des Muslims), Kairo

1977; Yusuf al-Qaradawi, *As-sahwa al-islamiyya baina l-juhud wa-t-tatarruf* (Das islamische Erwachen zwischen Erstarrung und Extremismus), Kairo/Beirut ²1984; vor allem aber 'Abdallah an-Nafisi (Hg.), *Al-haraka al-islamiyya. Ru'ya mustaqbaliyya. Auraq fi n-naqd adh-dhati* (Die islamische Bewegung. Ein Blick in die Zukunft. Schriften zur Selbstkritik), Kairo 1989.

(17) Khalis Jalabi, *Fi n-naqd adh-dhati. Darurat an-naqd adh-dhati lil-haraka al-islamiyya* (Über Selbstkritik. Die Notwendigkeit der Selbstkritik für die islamische Bewegung), Beirut ³1985; Rashid al-Ghannushi, *Maqalat* (Aufsätze), Tunis 1988; *ders.*, *Mahawir islamiyya* (Islamische Achsen), Kairo 1989.

(18) Breite Beachtung finden die ideologie- und gesellschaftskritischen Arbeiten des 2010 verstorbenen marokkanischen Philosophen Muhammad 'Abid al-Jabiri, darunter die dreibändige Studie: *Naqd al-'aql al-'arabi* (Kritik der arabischen Vernunft), Beirut 1984 ff.; Mohammed Abed Al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-'aql al-'arabi*. Die Einführung, Berlin 2009.