

من الجهاد إلى التعايش السلمي:  
تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة  
والعلاقات الدولية

رجا بهلول

تعقيب

د. محسن يوسف

د. جورج حقممان

من الجهاد إلى التعايش السلمي:  
تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية

From *Jihad* to Peaceful Co-existence:  
The Development of Islamic Views on Politics and International Relations

تحرير وتدقيق: وسام رفيدي

الطبعة الأولى - آب/أغسطس - 2003

© جميع الحقوق محفوظة

ISBN 9950-316-06-5



معهد ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية  
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

Birzeit University  
Tel: +972 2 2982939  
Fax: +972 2 2982946  
E-mail:  
Website:  
P.O.Box 14, Birzeit  
Palestine

giis@birzeit.edu  
www.home.birzeit.edu/giis

جامعة بيرزيت  
هاتف: +972 2 2982939  
فاكس: +972 2 2982946  
بريد الكتروني:  
صفحة الكترونية:  
ص.ب ١٤، بيرزيت  
فلسطين

تم نشر هذا الكتاب بدعم من  
الوكالة السويسرية للتنمية والتعاون

تنفيذ مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان - رام الله

---

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها معهد  
ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية.

## هذه السلسلة

لأنه من المفترض كي يتم التوصل إلى قرارات سياسية رشيدة أن تكون عملية صنع القرار السياسي والسياسات مرتبطة بالمعرفة ومصادرها المجتمعية والأكاديمية، ولكون ذلك الارتباط يعاني من إشكاليات عديدة في الحالة الفلسطينية، مما يؤدي لأن يكون الكثير من القرارات السياسية وتلك المتعلقة بصنع السياسات إرتجالي وعشوائي، إرتأى معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية أن يباشر بمشروع طموح يحاول من خلاله الإسهام في سد الثغرة الموجودة في مجال الترابط بين صناعة القرار السياسي الفلسطيني والمعرفة. ولذلك تبنى المعهد مشروع (سلسلة أوراق إستراتيجية).

يقوم المشروع على إعداد أوراق تحليلية في مجالات سياسية وحول موضوعات تتطلب صنع سياسات، وتكون لذلك موجهة بذلك الإتجاه. وعند إعداد ورقة معينة يتم الطلب من إثنين أو ثلاثة من المختصين في المجال أن يقدموا تعقيبات عليها. ومن ثم تعقد ندوة متخصصة تجمع بين سياسيين وأكاديميين ومهتمين لعرض الورقة والتعقيبات. ويتم خلالها إجراء نقاش حول الموضوع المبحوث. بعد ذلك تنشر الورقة والتعقيبات ووقائع الندوة، وما يظهر عنها من مقالات صحفية، في كتاب يُوزع للمؤثرين في صنع السياسة المتعلقة بهذا الموضوع، ويكون في متناول المهتمين والجمهور أيضا.

وبالتالي فإن هدف هذا المشروع لا ينحصر فقط بإعداد أوراق بحثية تخصصية حول موضوعات حيوية، وإنما يحاول أيضا توفير منبر حر لإجراء حوار صريح، جدي، وموضوعي حول قضايا ذات أهمية عامة وإهتمام عام، علّ ذلك يكون مفيداً وذا أثرٍ إيجابي في تكريس تقليد يربط بين المعرفة وعملية صنع القرار السياسي والسياسات في البلاد.

## هذا الكتاب

تعالج هذه الورقة، كما يُظهر عنوانها، التطور الذي لحق بالمفاهيم الإسلامية في مجالي السياسة والعلاقات الدولية. ولإيفاء هذا التطور حقه من التحليل والرصد، فقد عمد معد الورقة د. رجا بهلول، على تحقيب هذا التطور للوقوف على مراحلِه وانعطافاته، مستعيناً بما كتبه الماوردي والغزالي وكذلك المعاهدات التي وقّعها الخلفاء العثمانيين مع الأوروبيين، وصولاً إلى كتابات ممثلي مختلف التيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

ورقة غنية، عمد الدكتور بهلول لتدعيم استنتاجاتها، لتحليل مترو لتطور النظرية الإسلامية في الحقب الثلاث التي اعتمدها، ليصل في النهاية إلى محاولة استشراف مآل الجدال الدائر داخل الفكر الإسلامي ممثلاً بتياراته الثلاثة (الأصولي، الوسطي والليبرالي) وأثر ذلك في الممارسة السياسية العملية.

أما تعقيباً د. محسن يوسف ود. جورج جقمان فقد أغنيا الورقة إن كان لجهة نقد منهجية التحقيب المعتمدة، أو لجهة نقد الاقتصار على ممثلي المدرسة السنية في النظرية السياسية دون أخذ المدرسة الشيعية بعين الاعتبار، لتحليل أوفى للتطور موضوع الورقة.

## المحتويات

من الجهاد إلى التعايش السلمي:

- تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية ..... ٩
- ١ . مقدمة ..... ١١
- ٢ . مدخل ..... ١٢
- ٣ . النظرية الإسلامية الكلاسيكية ..... ١٣
- ٤ . رحلة طويلة إلى الأزمنة الحديثة ..... ١٦
- ٥ . الفترة الحديثة والمعاصرة ..... ١٨
- ٦ . عبر وتفسيرات ..... ٢١
- تعقيب د. محسن يوسف ..... ٢٩
- تعقيب د. جورج جقمان ..... ٤٣



من الجهاد إلى التعايش السلمي:  
تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة  
والعلاقات الدولية

رجا بهلول\*

---

\* استاذ الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت.





## ١. مقدمة

يهدف البحث الذي قمت به بطلب من معهد الدراسات الدولية إلى طرح تصور معين للتطور الذي لحق بالمفاهيم الإسلامية في مجالي السياسة والعلاقات الدولية. مما لا شك فيه أن عدد المفكرين والأفكار والمذاهب التي تندرج تحت عنوان «الفكر السياسي الإسلامي» قديماً وحديثاً ليس بالقليل، ومن غير الممكن الحديث عنها بشكل نافع في وقت قصير كالوقت المتاح لنا. لذا يتوجب الاختيار. وعليه فإن انتقاء الموضوعات الملفتة للنظر بالنسبة لي سوف يكون محكوماً بأمرٍ واحد، ألا وهو مدى ارتباط أو «علائقية» الأفكار المطروحة للمناقشة بما يقوله المفكرون الإسلاميون المحدثون. مثلاً، لا أنوي التطرق إلى آراء الفارابي أو ابن المقفع أو ابن خلدون، وغيرهم، وذلك لأن المفكرين الإسلاميين المحدثين ممن لهم أثر يذكر في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر (مثل حسن البنا أو سيد قطب أو الغنوشي أو الترابي) غير متأثرين بهؤلاء، على الأقل ليس بالقدر الكافي لأن يجعلهم من نفس السلالة الفكرية. لذا سوف أركز على التطورات التي حصلت ضمن ما يشار إليه بالتراث الفقهي (The Juristic Tradition)، مستثنياً التراث الفلسفي الذي يمثله الفارابي، وتراث «الآداب السلطانية» المتمثل في بعض كتابات ابن المقفع، والكتابة التاريخية العلمية المتمثلة في فكر ابن خلدون (مع الاعتراف بأهمية هؤلاء جميعاً). كما أستثني أيضاً التطورات التي جرت في سياق الفكر السياسي الشيعي على مر القرون، ما عدا الفترة المعاصرة، حيث يستحيل على الإنسان تجاهل الأثر الذي أحدثته وتحديثه أفكار الإمام الخميني والثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

شيء آخر يجب قوله في البداية حتى لا يكون هناك سوء فهم عند من حضروا أو شاركوا في نقاش أبحاث سابقة في هذه السلسلة، مثل بحث د. علي الجرباوي المتعلق بكيفية تخطي الأزمة التي يمر بها العمل الفلسطيني، أو بحث د. فؤاد المغربي حول السياسة الخارجية للولايات المتحدة فيما يتعلق بفلسطين. لم يطلب المعهد مني كتابة ما يسمى «ورقة عمل» أو «ورقة سياسة» (action paper, policy paper)

وبالتالي ليس عندي نصائح أسديها لصناع القرار في السلطة الوطنية الفلسطينية أو الحركة الوطنية الفلسطينية (وهم الآن في وضع لا يحسدون عليه) بخصوص كيفية التعامل مع الحركات الإسلامية في فلسطين أو خارج فلسطين. لست معنياً باتخاذ موقف من هذا المعسكر أو ذلك، بل هدفي يقتصر على وصف تطور الفكر السياسي الإسلامي. قد يكون لهذا الأمر نتائج عملية ولكن ليس على المدى القريب. وعندما يدرك الجميع، الإسلاميون واليساريون والليبراليون، أن الفكر الإسلامي ليس قالباً متجمداً على مر العصور فربما يساهم هذا في خلق لغة حوار مشتركة بين الإسلاميين وخصومهم، بدلاً من أجواء الانغلاق المتبادل، حيث لا توجد لغة مشتركة ولا قواسم مشتركة باستثناء مصالح مرحلية.

## ٢. مدخل

أنتقل الآن إلى موضوع بحثي من خلال إستعراض تاريخي لثلاثة مراحل رئيسية تمثل مسيرة الفكر السياسي الإسلامي: مرحلة كلاسيكية تمتد من منتصف القرن السابع الميلادي إلى نهاية القرن العاشر، ومرحلة انتقالية طويلة تمتد إلى منتصف القرن التاسع عشر، وأخيراً مرحلة حديثة أو معاصرة لا تزال نعيش مجرياتها حتى هذه اللحظة. لا شك أن التواريخ المذكورة تقريبية واعتباطية إلى حد ما، شأنها شأن معظم تقسيمات الحقب في كتب التاريخ. لكن أمل أن لا يكون ذلك على حساب الصواب في وصف التطورات الحاصلة.

بوسعي تلخيص الأطروحة التي أنوي عرضها كالتالي. يصر الفكر السياسي الإسلامي في الفترة الكلاسيكية، وهي الفترة التي شهدت إنتصارات إسلامية متواصلة وذات أثر دائم، على عدم الفصل بين الدين والسياسة، سواءً في أمور السياسة الداخلية التي تعنى بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ضمن حدود دولة الإسلام، أو في أمور السياسة الخارجية التي تعنى بالعلاقات بين دولة الإسلام والدول أو الشعوب الأخرى.

في الفترة الانتقالية الطويلة يتفكك عقد المنظومة الفكرية الكلاسيكية

فتظهر الممارسة الفعلية في بداية الفترة أن نظام الحكم في دار الإسلام لا يلتزم بمتطلبات النظرية الكلاسيكية، كما تؤسس الممارسة الفعلية في أواخر الفترة نفسها للفصل بين الدين والسياسة في الأمور الخارجية، وذلك بعد فترة طويلة من الضعف المتواصل وإنحسار القوة الإسلامية.

وأما الفترة الحديثة والمعاصرة فتشهد تعددا كبيرا في المدارس والاجتهادات. ولكن هناك رأي واسع الإنتشار يتخذ موقفا وسطيا (معتدلا) بين أصولية إسلامية متشددة، وليبرالية إسلامية تبدو منفلته من عقالها، ينطوي هذا الرأي والذي يمكن تسميته بالرأي الغالب (mainstream) على مفارقة غريبة. ففي مجال السياسة الخارجية والعلاقات مع الثقافات والشعوب غير الإسلامية يبدي التيار الإسلامي الغالب استعدادا للتعامل مع الآخرين على أساس من الندية والاعتراف المتبادل، بل أنه فعليا لا يمانع في فصل الدين عن السياسة. ولكنه لا يقبل بالسير على هذا النهج فيما يتعلق بالسياسة الداخلية، بل لا يزال يتمسك بمعتقد الفرادة والحقيقة التي لا تقبل التفاوض إلا في حدود ضيقة نوعا ما.

### ٣. النظرية الإسلامية الكلاسيكية

يتفق أغلب الباحثين في تاريخ الفكر الإسلامي السياسي أن الأفكار الإسلامية الكلاسيكية المتعلقة بالدولة وبالعلاقات الخارجية ما هي إلا إنعكاس للطريقة التي خرجت بها الدولة الإسلامية الأولى إلى حيز الوجود، وللنجاح الساحق الذي حققه المسلمون في بناء دولة إسلامية شاسعة في غضون فترة قصيرة نسبيا.

عندما توفي الرسول الكريم عام ٦٣٢ ميلادية لم تكن الدولة الإسلامية والأمة الإسلامية الناشئة في كنفها سوى مجموعة من القبائل المتحالفة بقيادة الرسول. ولكن في غضون أقل من مئة سنة من هذا التاريخ كان المسلمون قد نجحوا في القضاء على الامبراطورية الفارسية، وانتزعوا مناطق شاسعة من الامبراطورية البيزنطية التي حاصروا عاصمتها لأول

مرة في ٦٧٤، وما أن حل عام ٧١٨ حتى كان المسلمون قد بسطوا سيطرتهم على منطقة تمتد من اسبانيا غربا إلى شبه القارة الهندية شرقا.

يعتقد الجميع أن ثمة علاقة وثيقة بين الإيديولوجيا والسياسية الداخلية في الدولة الإسلامية الأولى من جهة، والسياسة الخارجية التي أدت إلى تصادمها مع الامبراطوريات المحيطة بها في وقت مبكر من جهة أخرى. والحد الأوسط الذي يجمع بين هذين الصعيدين، الداخلي والخارجي، هو مفهوم الجهاد، الذي ظن بعض المؤرخين أنه لم يكن سوى صيغة مبررة دينيا لعادة غزو القبائل المعادية، والتي سادت بين بدو الصحارى العربية منذ قديم الزمان.

بالطبع لم يكن المفكرون السياسيون الأوائل ليعتقدوا أن أمة الإسلام كانت مجموعة من القبائل الغازية، أو أن سياساتها الخارجية كانت محكومة بعوامل اقتصادية أو توازنات قوى أو عادات ما قبل إسلامية، بل على العكس من ذلك، أمن هؤلاء أن وجود دولة الإسلام يقوم على اساس توجيه إلهي يقضي بأن يطيع المؤمنون الله ورسوله وأولي الأمر من بعد الرسول، وفي المقابل يعد الله المؤمنين بأحسن الجزاء في الدنيا وفي الآخرة. الخطاب الإلهي موجه بالدرجة الأولى إلى المؤمنين، الأمر الذي يعني ضمنا أن الهوية السياسية تتحدد على أساس الدين، وليس على أساس الانتماء القبلي، الذي ربما كان الشكل الوحيد من أشكال الهوية السياسية الذي عرفها العرب قبل الإسلام. (بالطبع العلاقة بين الإسلام والقبيلة علاقة شائكة جدا ومتعددة الجوانب، وهي قضية لا تزال نعاني منها. أعتقد لو أن الإسلام انتصر على القبيلة لكننا أفضل حال ألف مرة، ولكن بتقديري هذا لم يحدث).

بالعودة إلى موضوعنا، أعتقد بعدم وجود نصوص قرآنية صريحة تنص على ضرورة وجود منصب الخلافة أو الإمامة إلا أن الغالبية العظمى من الفقهاء والمجتهدين أجمعوا على هذه الضرورة، مستندين على حجج متفاوتة في القوة، بعضها عقلي وبعضها مستقى من النص الديني. بعض هذه الحجج يظهر من خلال الوصف الوظيفي الذي يقدمه أبو الحسن الماوردي (متوفي ١٠٥٨) لمنصب الخليفة أو الإمام.

تعتبر صياغة الماوردي للأفكار السياسية في كتابه «الأحكام السلطانية» أشهر بل أهم صياغة لما غدا يعرف بـ «النظرية الإسلامية الكلاسيكية» (عند أهل السنة طبعاً). حسب هذه النظرية يعتبر منصب الإمام منصبا انتخابيا، ينتخب له مسلم ذو نسب قرشي، من قبل جماعة من الناس يطلق عليهم الماوردي إسم «أهل الاختيار»، ولكن الماوردي يجيز أن تنعقد الإمامة لمن يوصي به الخليفة السابق، جريا على سنة أبو بكر الذي عهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب. وهذا بالطبع يفتح المجال، أو بالأحرى «يسوّغ»، لتحويل الخلافة إلى مؤسسة وراثية، وهو ما أصبح عليه الحال منذ بدء الخلافة الأموية في ٦٦١ ميلادية.

يحدد الماوردي للخليفة عشر وظائف، ثمان في الأمور الداخلية، واثنان في مجال ما يمكن تسميته بالسياسة الخارجية. تشتمل الفئة الأولى (الأمور الداخلية) على واجبات مثل «حفظ الدين» وتنفيذ الأحكام (إقامة الحدود)، وحفظ الأمن العام، جباية الصدقات وتوزيعها، وتعيين الولاة. أما الواجبات في السياسة الخارجية فواحد منها ذو طابع «دفاعي» يتمثل في تحصين الشعوب بغرض ردع الأعداء، وآخر ذو طابع «تدخلي» صريح، وهو يتمثل في «جهاد من عائد الإسلام حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله».

طبعاً، هذا سردٌ مقتضب ومختصر لدواعي ضيق الوقت. سوف أكتفي باختزال سمات الفكر الإسلامي الكلاسيكي إلى صفتين أو ثلاث يتوجب علينا إبقائها حاضرة في ذهن من أجل المقارنة مع التطورات اللاحقة.

في مجال السياسة الداخلية، الصفة البارزة هي تعريف الجماعة السياسية على أساس الدين، وبالتالي فتح حدودها بالملق بحيث قد تمتد لتشمل الجنس البشري كله. وهناك سمة أخرى تتمثل في غياب أي جهد حقيقي في مجال التنظير لمؤسسات من شأنها مسائلة الخليفة أو الإمام إن اقتضى الأمر، هذا على الرغم من إصرار الفكر الإسلامي الكلاسيكي على القول بأن «حكم الشريعة» (الذي يمكن إعتبره شكلاً دينياً لما يسميه المعاصرون «حكم القانون») يفرض حدوداً على الحاكم والمحكوم، وأن هناك أحوالاً تجيز عزل الخليفة من منصبه. أما في مجال

السياسة الخارجية فالصفة البارزة هي أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي يرفض النظر إلى الأمم والأديان الأخرى كأنداد يمكن التعامل معهم على أساس المساواة والمعاملة بالمثل. بالنسبة للمارودي، وكثيرون ممن سبقوه أو لحقوا به، كان من البديهي أن ينظروا إلى الإسلام كدين الحق الذي لا يمكن مقارنته مع غيره، واستتباعاً كان أيضاً من البديهي أن تشن الحروب على الآخرين بسبب بطلان معتقداتهم الدينية.

نقول هذا ليس من باب النقد أو الاعتراض، فمبادئ الندية والاعتراف المتبادل وعدم التدخل في شؤون الغير، كل هذا كان جزءاً من مبادئ قانون دولي حديث العهد، وما كان من الممكن أن تخطر على بال أحد في زمان المارودي أو قبل. ما يعيننا هو تغير نمط التفكير الإسلامي بخصوص هذه القضايا في الفترة الحديثة، والأسباب التي أدت إلى حصول هذا التغير....

#### ٤. رحلة طويلة إلى الأزمنة الحديثة

بسبب من ضيق الوقت يتوجب علي الاختصار، وهذا سهل عند الحديث عن الفترة الانتقالية لأنها على الرغم من طولها لم تكن زاخرة بالتطورات النظرية. أكتفي بذكر معلمين يعبران عن هذه المرحلة خير تعبير. أحدهما يتعلق بنظام الحكم أو السياسة الداخلية في ما كان يعرف بـ «دار الإسلام»، وهو عبارة عن التنازلات التي يقدمها الغزالي (متوفي ١١١١)، أي بعد المارودي بجيل واحد تقريباً) بخصوص مؤهلات الإمام، وثانيهما تلك المعاهدة التي عقدها سليمان القانوني مع ملك فرنسا عام ١٥٣٥.

تعبر أقوال الغزالي عن تفكك عقد النظرية الكلاسيكية في مواجهة التطورات التاريخية التي أظهرت بعد المسافة بين النظرية والواقع، فيما تعبر المعاهدة عن التغيرات الفعلية في موازين القوى بين دار الإسلام ودار الحرب، لا سيما وان المعاهدة المذكور أتت في أعقاب فشل العثمانيين في حصار فيينا الأول عام ١٥٢٩. وفي حين يشترط المارودي أن يتم «إنتخاب» الإمام ولو من قبل سلفه على الأقل، يجيز الغزالي أن يتولى الخليفة أو الإمام منصبه بناءً على اختياره من قبل ما

يسميه بـ «رجل ذي شوكة»، أي سلطان، أو قائد عسكري قادر على فرض إرادته على أرض الواقع. وفي حين يشترط الماوردي العدالة والعلم في من يتولى منصب الإمام أو الخليفة، فإن الغزالي لا يضيره أن يكون الإمام أو الخليفة ليس ذي تقوى وليس ذي علم، طالما أنه لا يأمر الناس بالمعصية، ويبيدي استعدادا لمشاورة الفقهاء. عاش الغزالي إبان الحروب الصليبية التي بدأت عام ١٠٩٥، وقد كان زمانه زمان ضعف وانحسار في القوة الإسلامية، وكان قد مضى وقت طويل منذ أن صار الخلفاء العباسيون ألعوبه في أيدي القادة العسكريين ذوي الأصول غير العربية. لذا يقدم الغزالي كل هذه التنازلات، معتقدا أن هذا كله أفضل من بقاء منصب الخلافة شاغرا، لأن هذا يعني الحياة خارج أحكام الشريعة النافذة، الأمر الذي يعني بدوره الحياة في حالة جاهلية أو ما هو أكثر سوءا.

أما المعاهدة التي عقدها سليمان القانوني، فقد كان فيها سوابق خطيرة، يصف أحد المؤرخين ثلاثاً منها على النحو التالي. (١) حقيقة أن أمد المعاهدة ليس عشر سنوات كما في السابق جريا على السنة النبوية التي تحددت في صلح الحديبية (٦٢٨)، وإنما طوال حياة الملك والسلطان. (٢) تعهد الطرفان بالتعامل مع بعضهما البعض على أساس من المساواة والمصالح المتبادلة. (٣) إعفاء المواطنين الفرنسيين في أنحاء الدولة العثمانية من دفع الجزية، ويسمح لهم بالتقاضي بموجب شرائعهم أمام قنصل فرنسي. وقد جرى تعديل هذه المعاهدة عام ١٧٤٠ لتشمل الرعاية والحماية الفرنسية رعايا السلطان المسيحيين من التابعة العثمانية.

ربما لا يجوز اعتبار هذه المعاهدة جزءا من الفكر السياسي الإسلامي، وذلك على خلاف المعاهدات والعهد التي أقرها الرسول والخلفاء الراشدين (السلف الصالح)، ولكن الإقرار بالندية الذي تنطوي عليه المعاهدة أخذ ينمو ويترسخ بالتدريج في ظل الضعف المتواصل للدولة العثمانية، حتى إذا وصلنا إلى القرن العشرين وجدنا العدد الأكبر من أعلام الفكر السياسي الإسلامي يقرون بهذا المبدأ (أعني مبدأ الندية والاعتراف المتبادل) ولا يطلبون من الغرب سوى أن يتركهم وحالهم.

من المؤكد أن هذا ما كان ليحدث، ولم نكن لنمر عليه الآن مرور الكرام لولا ذلك التاريخ الطويل (نسبياً) من المعاهدات على نمط معاهدة سليمان القانوني أو المعاهدات الأكثر سوءاً. من المستحيل أن لا يتأثر الفكر السياسي بالممارسة العملية. هذا ما حصل مع الفكر الإسلامي السياسي، وهذا ما نراه بوضوح في الفترة الحديثة والمعاصرة التي أنتقل الآن لاستعراض أهم سماتها.

## ٥. الفترة الحديثة والمعاصرة

أحد السمات البارزة للفكر الإسلامي السياسي المعاصر هو تعدد التيارات. وفي الكتابات المتعلقة بالإسلام السياسي يمكننا أن نجد ما لا يقل عن اثني عشر مصطلحاً تستخدم في وصف التيارات المختلفة، من أمثال متطرف، أصولي، إحيائي، إصلاح، حدائ، معتدل، ليبرالي، محافظ وغيرها. هناك حاجة حقيقية لإيجاد منهج أو مناهج محددة لتصنيفها.

هناك طريقتان مفيدتان للتصنيف. الطريقة الأولى تعتمد على أسلوب العمل الذي تنادي به الحركات والإيديولوجيات المختلفة، وهنا يمكن تقسيمها إلى:

- (١) حركات مسلحة، لا تمنع في استخدام أساليب قتالية أو أساليب تتسم بالعنف من أجل الوصول إلى أهدافها، وهي حركات لا يتردد الغرب وكثير من الأنظمة العربية بنعتها بصفة الارهاب.
- (٢) حركات شعبية، تقوم بالعمل السياسي من خلال الاحزاب، أو من خلال المجتمع.
- (٣) حركات رسمية أو شبه رسمية مرتبطة بالمؤسسة الدينية الرسمية التابعة للنظام الحاكم، وهي تنشط في دعوتها بدعم حكومي أو بشكل قد يخدم الحكومات ويزكيها أمام الجمهور، وقد يكون ذلك من أجل منفعة متبادلة للحركة والحكومة معاً.

الطريقة الأخرى في التصنيف، وهي الطريقة الأكثر تداولاً، تعتمد على مضمون البرامج والمفاهيم المستخدمة. هنا يمكن الحديث عن:



(١) تيار أصولي متشدد يقرأ الإسلام بطريقة نصية، لا يعبأ بالتطورات والمستجدات التاريخية، ولا ينوي التصالح مع الحداثة، بل يعاديتها بشكل واضح.

(٢) تيار ليبرالي يقرأ الإسلام بطريقة عقلانية مبالغ فيها أحيانا، منفتح على الحداثة دون تحفظات، يفسر الدين بطريقة روحية - أخلاقية، ويفتح الباب أمام العلمانية دون كثير وجل.

(٣) بين هذا وذاك هناك تيار وسطي معتدل، ذو مشروع إصلاح، يجتهد في تفسير الدين من أجل موافقته مع التطورات الحديثة، لكن ضمن حدود.

لدى كل هذه الفئات مواقف فيما يتعلق بترتيب البيت الداخلي في دار الإسلام (بالأحرى في دور الإسلام)، وأيضا في مجال العلاقات الدولية. فمثلا يؤيد الأصوليون الجهاد بالمعنى الكلاسيكي، وقد لا يختلفون كثيرا مع الماوردي في نظريته السياسية حول طريقة اختيار الخليفة وواجباته. لذا فهم غير مستعدين للتعامل مع مفاهيم مثل الديمقراطية، وأفكار مثل السيادة الشعبية تسبب لهم كثيرا من الإزعاج. يمكن ذكر الإمام الخميني كمثال هذا عن النوع من التوجه، إضافة إلى جماعات مثل الجهاد وحزب التحرير وجماعة التكفير والهجرة في مصر، أو طالبان أو القاعدة في أفغانستان.

أما الليبراليون فعلى النقيض من ذلك. يعيد الليبراليون تفسير الجهاد بحيث يعنى الدفاع عن النفس ضد العدوان الخارجي، ومنهم من يربطه بنضال الشعوب ضد الاستعمار، ومنهم - كما آية الله مرتضى مطهري - من يعتبر أن نضال الإنسان غير المسلم ضد الاستعمار يعتبر جهادا (مع أن النظرية الكلاسيكية تجعل الجهاد حكرا على المسلمين). هنا يمكن الإشارة أيضا لأراء المفكر السوداني عبد الله النعيم الذي يقبل القانون الدولي لحقوق الإنسان بحذافيره، ويعتقد أن الشريعة الإسلامية التاريخية تتعارض مع القانون الدولي، ويجب التفكير في إصلاحها إصلاحا جذريا. أما في مجال السياسة الداخلية، فالليبراليون بالطبع إصلاحيون، يؤيدون التحديث بصور مختلفة، ربما من أهمها التحديث

السياسي بما يعنيه ذلك من بناء مجتمع مدني ومؤسسات حديثة تضمن الحرية ومساءلة الحاكم والتعاقب على الحكم. بل وأكثر من ذلك، يفتح بعضهم الباب على مصراعية أمام العلمانية، معتبرا أنها ليست ضد الإسلام، ولا الإسلام ينقاضها. بوسعنا اعتبار كل من علي عبد الرازق (صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم، ١٩٢٥) والمستشار سعيد العشماوي (معاصر) من أصحاب هذا الموقف، وهذا ما يستشف من تفسيرهم للإسلام كرسالة روحية وأخلاقية لا دخل لها بالسياسة.

لا يتمتع الأصوليون المتشددون ولا الليبراليون بقاعدة شعبية عريضة. أما الأقوى والأكثر شعبية وبروزا على الصعيد السياسي فهو تيار الوسط المعتدل. منهم حركات سياسية معروفة ربما أهمها حركة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عام ١٩٢٨، والتي كان لها أثر على كل من حسن الترابي (السودان) وراشد الغنوشي (تونس) وحافظ نحناح (الجزائر). ويتمثل التيار المعتدل أيضا من خلال شخصيات مستقلة مثل القرضاوي، ومحمد الغزالي وربما أيضا محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

في السياسة الداخلية ونظام الحكم، يختلف تيار الوسط عن التيار الليبرالي في أنه يريد إقامة دولة إسلامية، والعلمانية ليست خيارا مطروحا أمامه. ولكن مفهوم الدولة الإسلامية عندهم يختلف عن مفهوم الأصوليين الحقيقيين. تيار الوسط يؤمن بالانتخابات كوسيلة من وسائل السياسة، وبعض المفكرين من أمثال الغنوشي والترابي وخاتمي يقبلون بالديمقراطية حسب تصور إسلامي معين، وهذا طبعا إضافة إلى مواقفهم المعتدلة نوعا ما بالنسبة لقضايا المرأة وغير المسلمين في الدولة الإسلامية. (الغنوشي مثلا لا يحرم وجود أحزاب علمانية أو ماركسية في الدولة الإسلامية، ولكنه يعول ويأمل بأن المجتمع سوف يبقيا هامشية).

في مسائل السياسة الخارجية يختلف المعتدلون مع الأصوليين بخصوص معنى الجهاد الذي يفسره المعتدلون على منوال الدفاع عن النفس. وهم في هذا بالطبع على وفاق مع الليبراليين. ولكنهم يخالفون

الليبراليين في مسائل الأصالة والتراث والهوية الإسلامية والخصوصية الثقافية. هذه مسائل حيوية بالنسبة للمتعدلين، في حين من النادر أن يشعر الليبراليون بكثير من القلق بخصوصها. ربما يتفق المعتدلون مع الأصوليين هنا، لكن لا يجب المبالغة في هذا. أخيراً سأتناول عن بعض العبر والتفسيرات التي يمكن استخلاصها مما سبق.

## ٦. عبر وتفسيرات

لا ينبغي الظن أن التيارات الثلاثة (الأصولية، الوسط، والليبرالية) متساوية في الأهمية والأثر. ليس لدي وقت للمحاجة في هذا ولكن اعتقد أن تيار الوسط هو ما ينبغي اعتباره استمراراً بل وتطوراً للفكر الإسلامي السياسي. إن صح هذا يمكن القول بأن الفكر الإسلامي السياسي بدأ مسيرته الطويلة متناسقاً مع نفسه، غير فاصل بين الدين والسياسة لا في دار الإسلام نفسها ولا في العلاقات بين دار الإسلام وما جاورها من بلدان وشعوب. الآن وبعد ألف عام أو أكثر نجد الصورة على الوجه التالي تقريباً.

**أولاً:** هناك على وجه العموم اعتراف بأن العالم لم يعد مقسوماً إلى «دار إسلام» و «دار حرب»، بل إلى دول قومية، ذات سيادة وحدود. ولم يعد الجهاد يعني القتال في سبيل الله من أجل أن يعم الإسلام العالم كله. الدول والشعوب والحضارات غير الإسلامية معترف بوجودها، وهناك إمكانية للتعاون معها من أجل المصلحة المشتركة والخير العام. ولدعم هذا التفسير للنص يجري إبراز الآيات التي تحض على السلم، وعدم الإكراه في الدين، ويجري تجاهل أو إعادة تأويل آيات «حربية» طالما استشهد بها القديماء والأصوليون دفاعاً عن تفسير مغاير للجهاد.

**ثانياً:** على صعيد السياسة الداخلية ونظام الحكم، نجد الصورة مختلفة بعض الشيء.

أ) فيما يتعلق بما يمكن تسميته بـ «الأخر الداخلي»، فهو لا يحظى باعتراف كامل، على خلاف «الأخر الأجنبي». هذا يظهر من خلال الإصرار المستمر على إقامة الدولة على أساس إسلامي،

مما يعني الإصرار على عدم تنحية الدين جانبا فيما يتعلق بنظام الحكم، على عكس ما هو عليه الحال في السياسة الخارجية. هذا يعني أنه ليس بوسع الإسلامي المعتدل (حتى الآن، على الأقل) أن ينظر إلى الليبرالي أو العلماني أو الاشتراكي قائلا: «لي وجهة نظر، ولك وجهة نظر وله وجهة نظر، يمكننا جميعا التعايش في ظل دستور يضمن التعددية والحرية والمساواة بين المختلفين عقائديا».

(ب) من ناحية أخرى يوجد تقدم في بعض النواحي. هناك اعتراف بالدولة القومية، كما تبذل جهود فكرية للموائمة بين منطق القومية الذي يحدد الهوية السياسية على أساس لغوي أو إثني أو جهوي، ومنطق الإسلام الذي يحدد الهوية السياسية على أساس المعتقد الديني. هناك صعوبات بل ومفارقات تظهر جليا في مواد دستور جمهورية إيران الإسلامية. ويمكن النظر إلى ميثاق حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين (حماس) كمثال آخر عن محاولات التوفيق بين الإسلامي والوطني. ومن ناحية أخرى هناك استعداد لرفع سقف الحريات المدنية، واستعداداً للتعاون (ولو مرحليا ولأغراض تبدو تكتيكية في بعض الأحيان) مع المختلفين عقائديا، كما نرى عند منير شفيق وراشد الغنوشي.

يشهد الوقت الحاضر حوارات كثيرة، وتطورات مختلفة على الصعيد الفكري في أوساط الإسلاميين. ومن يدرى، فقد يحمل المستقبل مفاجآت بالنسبة لتفاعل الإسلاميين مع غيرهم على الساحة السياسية في الداخل. هناك نماذج متعددة لعمل الأحزاب الدينية، تركيا، جنوب شرق آسيا، وحتى إسرائيل نفسها.

أمر واحد يحتاج إلى تفسير، أطرحه من خلال سؤال أقترح أن يكون جزءا من نقاشنا. وهو: لماذا كان من السهل نسبيا على الفكر الإسلامي السياسي التقدم إلى مرحلة الإعتراف بالآخر على صعيد العلاقات الخارجية (أي الصعيد الدولي)، إلى درجة فصل الدين عن

السياسة، في حين أن هذا غير حاصل (أو أنه يحصل ببطء شديد) على صعيد العلاقات الداخلية (أي الصعيد الوطني)؟ كيف يمكن تفسير هذه الظاهرة؟

هناك تفسير يطفو على السطح بسرعة، وهو - كغيره من تفسيرات الظواهر والصورات التاريخية الكبيرة - لا يمكن الزعم بأنه التفسير الوحيد الممكن في هذا السياق. في زمن الإنتصارات الإسلامية المتلاحقة كان الموقف من الآخر قائماً على حقيقة الإنتصارات نفسها، ولم يكن هناك ما يدعو أو ما يلزم التعامل مع الآخر كما لو كان «نذا» أو طرفاً مساوياً من الناحية الأخلاقية. ولكن منذ فترة الحروب الصليبية (التي بدأت عام ١٠٩٥)، وباستثناء فترات قصيرة نسبياً (سقطت القسطنطينية بأيدي العثمانيين عام ١٤٥٣، ولكن حصارهم الأول لمدينة فيينا عام ١٥٢٩، أي بعد سقوط القسطنطينية بأقل من قرن، إنتهى بالفشل) بدأت موازين القوى تتغير وبشكل تدريجي ومتصاعد على وجه العموم لصالح «دار الحرب». هذا التغير بالذات هو العامل الذي حتم على دار الإسلام القبول بالتعايش (ولو على مضض) مع حقيقة وجود وصمود دار الحرب في الجوار. تم هذا الأمر بالتدريج وعبر قرون طويلة من التحديات: الدويلات الصليبية والاحتلال الصليبي الذي دام أكثر من مئتي عام، جلاء العرب عن الأندلس بحلول عام ١٤٩٢، والإنحسار المستمر في قوة الدولة العثمانية التي سميت في أواخر عهدها بـ «رجل أوروبا المريض»، وأخيراً وقوع معظم الأقطار الإسلامية في براثن الاستعمار قبل وبعد سقوط الدولة العثمانية نفسها. هذه الأمور بمجملها أوصلت المسلمين إلى تقييم واقعي وموضوعي لمحدودية القوة الإسلامية، وبالتالي لضرورة التعامل مع الآخر كند إن لم يكن أكثر من ذلك.

إذا كان هذا تفسيراً معقولاً (أو جزءاً من تفسير أوسع) للتغير الذي ألم بالمفاهيم الإسلامية في مجال العلاقات الدولية فإن السؤال الذي يطرح نفسه حالاً هو ما إذا كانت «دار الإسلام» نفسها قد شهدت صراعات وتساويات من النوع الذي قد يقود إلى إقرافات متبادلة و«تعايش سلمي» بين الأطراف المختلفة.

هذا سؤال يستحق البحث بالتفصيل، ولكن المناسبة الحالية لا تترك لنا مجالاً للخوض فيه. نكتفي بالإشارة إلى بعض الملامح العامة للعلاقات الداخلية في دار الإسلام نفسها، حيث لا يبدو هناك أي أثر لوجود نموذج «التحدي الذي يتبعه إعترا ف متبادل» بين المتخاصمين.

لنأخذ على سبيل المثال التحدي الذي كان يمكن أن تشكله الأديان والثقافات المحلية للمسلمين الفاتحين، حين كان لتلك الأديان والحضارات ما يكفي من الحضور التاريخي ومن الأتباع لتشكيل تحدٍ خطير للدين الجديد. هذا لم يحدث أبداً، وهناك أسباب متداولة لتفسير هذا الأمر. ما حصل بالفعل هو أن صيرورة التعريب والأسلمة في المناطق المفتوحة كانت في مجملها عملية سلمية وناحية بنسبة كبيرة. أسلم الكثير من الناس وصارت اللغة العربية لغة الشعوب في البلدان الخاضعة للحكم الإسلامي. ومن لم يُسلم رضي بالعيش في الدولة الإسلامية، متمتعاً بفوائد وإمميزات وخاضعاً لبعض القيود.

نعم، إقتبس المسلمون عادات ومفاهيم وممارسات كثيرة من الحضارات الفارسية والهندية واليونانية والرومانية، ولكن تم استيعاب هذه المجرىات بصورة جعلت منها جزءاً من نسيج إسلامي ثقافي متماسك، حيث يعترف الجميع بفرادة الصوت الإسلامي وسلطته غير القابلة للمنازعة. ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة السريعة لما يسمى بالحركة الشعبية، التي كانت (حسب قول أحد الكتاب) صراعاً حول توجه الحضارة الإسلامية. فعلى خلاف العرب الذين إعتادوا على المساواة بين الشرف والكرم من ناحية، ونسب الإنسان من ناحية أخرى، لم يجرؤ الشعوبيون على التعبير عن إعتزازهم بأصولهم العرقية بطريقة مشابهة. لذلك فضلوا المزاجية ما بين الشرف أو الكرم من ناحية، والتقوى من ناحية أخرى، مرتكزين على الآية الكريمة التي تقول «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، والحديث النبوي الشريف الذي يقول «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى».

على هذا المنوال درجت معظم الحركات والتوجهات والفلسفات ذات الأصول غير الإسلامية: فلم تكن هذه الحركات والتوجهات لتحظى بأي

إعتراف في المجتمع إلا من خلال تقديمها لنفسها بصورة إسلامية. وهذا ينطبق على المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين الذين يبديون شغفا كبيرا بأفكار الديمقراطية والقومية، والاشتراكية وحقوق المرأة، وهي بمجملها أفكار وفدت إلينا من الغرب، وهم من هذه الناحية يشبهون الفلاسفة المسلمين القدماء الذي أعجبوا بالفلسفة اليونانية، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. والمصاعب التي يواجهها المفكرون المعاصرون، وخصوصتهم المستمرة مع العلماء ودارسي العلوم الدينية التقليدية تذكرنا بالصعوبات التي واجهها فلاسفة الإسلام القدماء.

وعلى سبيل المقارنة يمكن تناول وضع المسيحية في أوروبا، فبالنسبة لها لم يكن الوضع على هذه الصورة. فقد تعرضت الديانة المسيحية لتحديات إيديولوجية لم تنقطع يوما ما: تحديات نابعة من الغرب نفسه (الإصلاح البروتستانتي)، ومن الخارج (الإسلام): تحديات من الماضي البعيد (التراث اليوناني الروماني) ومن الماضي القريب (الثورة العلمية منذ القرن السابع عشر). كان من شأن هذه التحديات الخطيرة والمتواصلة أن تقنع الجميع أن الدين هو مجرد وجهة نظر واحدة من بين عدة وجهات نظر ممكنة. ولا تزال وجهة النظر المسيحية مسموعة في النقاشات السياسية والاجتماعية المحتمدة في الغرب، ولكن بعد أن خسرت المسيحية المعركة ضد العلمانية قدمت الكثير من التنازلات ولم يعد بوسعها أن تطلب أو أن تتوقع من الآخرين الخضوع لإختبار الحقيقية الدينية المطلقة التي اعتادت أن تطلب من الآخرين الخضوع لها في حقبة العصور الوسطى.

في سياق الفكر السياسي الغربي المعاصر يجهد جون رولز نفسه بحثا عن جواب لسؤال يبدو غريبا بعض الشيء في سياق الحضارة العربية الإسلامية المعاصرة. يتساءل الكاتب قائلا:

كيف يمكن أن يخرج إلى حيز الوجود مجتمع يحظى بالإستقرار والديمومة على الرغم من أنه يتألف من مواطنين أحرار ومتساويين ومنقسمين على بعضهم البعض بسبب معتقدات دينية وأخلاقية وفلسفية متعارضة؟

يفترض رولز بكل سهولة ويسر أن المتعقدات الدينية والأخلاقية والفلسفية التي تقسم المواطنين إلى شيع وفرق مختلفة، هي متساوية في القيمة والأهمية والإعتبار، سواء كانت هذه المعتقدات إسلامية أو مسيحية أو هندوسية أو ماركسية أو ليبرالية أو مادية أو روحانية أو ما شئت. والسؤال المعقد هو: على أي أساس، ووفق أيه قواعد سياسية يمكن أن يتفق هؤلاء على تأسيس مجتمع يحافظ على حريتهم ومساواتهم واستقلاليتهم؟ لا أظن أن مثل هذا السؤال يلقي إستقبالا حسنا عندنا، والسبب هو أن افتراض المساواة أو الندية بين المعتقدات والمذاهب هو افتراض مرفوض، وربما لا يحظى بأية درجة من الشعبية أو الشبوع باستثناء فئات قليلة العدد من المثقفين المطلعين على الثقافة الغربية الحديثة.

يوجد إسم ووصف بسيط لتلك الصيرورة التاريخية الطويلة التي أدت بالأمور إلى ما هي عليه في الغرب المعاصر من النواحي الفكرية والسياسية: سيرورة الحداثة (Modernity)، التي أحدثت أنواعا مختلفة من القطيعة مع الماضي، في الاقتصاد، والبنى الإجتماعية، والعلم والفكر والقيم، والنظرة إلى معنى ومكانة الدين في المجتمع.

هل تحدث الحداثة عندنا، وهل هذا من المرغوب فيه - هذه وغيرها أسئلة شائكة لن نخوض فيها الآن. أمر واحد بوسعنا تأكيده هنا، ألا وهو أن إنتصار التيار الليبرالي، وحلوله محل التيار الغالب، تيار الوسط المعتدل، سوف يكون مؤشرا على ذلك النوع من التراجع الديني الذي حصل في الغرب، والذي تزامن مع صعود العلمانية إلى سطح الحياة العامة والحياة السياسية. لذا يساند بعض الكتاب في الغرب التوجه الليبرالي في الإسلام من منطلق أن صعود هذا التيار سوف يسهل عملية الإنتقال إلى نظام ديمقراطي ليبرالي من النوع المعهود في الغرب.

ليس واضحا الآن ما إذا كان من المقدر لإستراتيجية حسان طروادة هذه أن تنجح. إذا قدر لها ذلك وأصبح التيار الليبرالي هو التيار الغالب، فسوف يستعيد الفكر السياسي الإسلامي تناسقه الداخلي الذي انطلق منه في البداية على صعيدي العلاقات الداخلية والخارجية. ولكن المفارقة سوف تكمن هذه المرة في الفرق الشاسع بين القديم والجديد.



**تعقيب**



### د. محسن يوسف\*

هدفت الدراسة الى توضيح وقياس مدى التطور التاريخي الذي حدث على الفكر الإسلامي في مجالات السياسة الداخلية والعلاقات الخارجية على مر العصور. وقد استنتج المؤلف أن الزمن كان كفيلا بإحداث تطور كبير في الفكر السياسي الإسلامي فيما يتعلق بالعلاقات الدولية في حين ان التطور في مجال السياسة الداخلية كان محدودا الى حد بعيد.

لإنجاز هذه الدراسة ذات الصبغة الشمولية اضطر المؤلف الى الرجوع الى عدد كبير من المصادر العربية الإسلامية الأولية ومراجع نقدية كثيرة من تأليف باحثين عرب ومسلمين ومستشرقين. ومما يلفت الانتباه ان المؤلف قد اطلع واستوعب بشكل جيد المعلومات والمصادر الإسلامية القديمة المتعلقة بموضوع دراسته رغم أن تلك الحقبة تقع خارج نطاق تخصصه ورغم أن الموضوع الذي عالجتة الدراسة متشعب جدا.

قبل ان أبدأ بنقد الدراسة ربما كان من الملائم أن أشير الى أن مجال

---

\* استاذ التاريخ في جامعة بيرزيت.

تخصصي الأكاديمي هو التاريخ الإسلامي، الذي يحتل مكانة ثانوية نسبيا من الدراسة، في حين يقع موضوع تاريخ العرب والمسلمين في العصر الحديث والمعاصر، الذي يعتبر العنصر الأهم في الدراسة، على أطراف تخصصي.

ورغم أنني أقيم الدراسة على أنها دراسة جيدة بشكل عام إلا أنها لا تخلو من نقاط ضعف، وأهمها تكمن في المنهج العلمي الذي استخدمه المؤلف في اعداده للدراسة وفي عدم وضوح بل ضبابية بعض المصطلحات والمفاهيم وفي عدم الدقة في بعض المعلومات.

لقد استنتج المؤلف أن الفكر السياسي الإسلامي قد قطع شوطا كبيرا خلال تاريخه الطويل الذي امتد لأكثر من أربعة عشر قرنا في مجال العلاقات الدولية في حين لم تحظ السياسة الداخلية الا على مستوى متدن من التطور. في اعتقادي كان يتوجب على المؤلف ان يحدد المقياس الذي يقيس عليه مدى التطور والتغيير الذي تحدث عنه لكي نحكم فيما إذا حدث فعلا تطور كبير أم صغير. ولكي نؤسس استنتاجنا على أسس صحيحة كان على المؤلف أن يوضح لنا ولو برؤوس أقلام العناصر المهمة التي يتألف منها مصطلحي «علاقات خارجية» و«سياسة داخلية» ذات الصلة بالدراسة الحالية. فهل المقصود بمصطلح «العلاقات الخارجية» أن يكون هناك اعتراف متبادل بين الدول وان يكون هناك تمثيل دبلوماسي وعقد اتفاقيات ومعاهدات صلح وعلاقات تجارية وانتقال المواطنين من دولة الى أخرى؟ فإذا كان هذا هو المقصود فلا بد من الإشارة هنا الى أنه كانت في العصور الوسطى تجارة كبيرة بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية، وقد اتصفت تلك التجارة بالحرية التامة حيث كانت البضائع تنتقل من مكان الى آخر بحرية تامة ودون أية عائق، بشكل أفضل مما هو عليه الوضع الآن. وبشأن حرية تنقل السكان بين الدول فكانت أيضا متوفرة بشكل أفضل بكثير مما عليها الأوضاع في الوقت الحاضر، حتى أن السكان لم يحتاجوا الى جوازات سفر أو تأشيرات دخول كما هو معمول به الآن. وأفضل مثال على ذلك ما صرح به الرحالة العربي الأندلسي ابن جبير عندما كان في طريقه من دمشق الأيوبية الى عكا الصليبية حين شد انتباهه كثرة القوافل

التجارية وعدد المسافرين الكبير الذين كانوا يخترقون الحدود بين المدينتين المذكورتين في منطقة بانياس في نفس الوقت عندما كانت تدور حرب ضروس بين جيوش السلطان صلاح الدين الأيوبي والجيوش الصليبية بالقرب من قلعة الكرك الصليبية التي لا تبعد عن بانياس سوى ٢٠٠ كم.

وبالنسبة لعقد اتفاقيات ومعاهدات صلح فالمؤلف نفسه ذكر عدداً من هذه الاتفاقيات التي عقدت بين المسلمين وغير المسلمين مثل صلح الحديبية الذي عقد بين الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبين قريش. علماً أنه تتوفر لدينا معلومات عن عقد اتفاقيات ومعاهدات كثيرة جداً بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية. وقد وقعت تلك الإتفاقيات على مر فترة العصور الوسطى ولم تقتصر على فترة محددة. ولكن لا بد لنا في هذا المقام من الإشارة الى أن جميع دول عالم العصور الوسطى، وليس العالم الإسلامي فقط، لم تكن تعقد اتفاقيات ومعاهدات فيما بينها إلا في الحالات المهمة جداً. وبالنسبة لهذه الدول فإن التجارة الخارجية وتنقل السكان عبر الحدود المشتركة، على سبيل المثال لا الحصر، لم تكن تعتبر من المسائل المهمة التي تحتاج الى معاهدات واتفاقيات.

وفيما يتعلق بالإعتراف المتبادل بين الدول فهو ظاهرة حديثة لم تكن معروفة في عالم العصور الوسطى، ولا في العالم الإسلامي ولا في مناطق أخرى من العالم. في الواقع كان عالم العصور الوسطى أكثر واقعية من عالمنا المعاصر حيث كانت الدول تتعامل (بكلمات أخرى تعترف) مع الواقع بواقعية. فبالنسبة لهم كانوا يتعاملون ويتعاطون، بمعنى آخر يعترفون، بكل الدول التي كانت موجودة وقائمة على أرض الواقع.

وبالنسبة للتمثيل الدبلوماسي فكان موجوداً في العصور الوسطى بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية ولكن أسلوبه كان يختلف بشكل جذري عن أسلوبنا في الوقت الحاضر. في تلك الفترة استعملوا أسلوب البعثات الدبلوماسية التي كانت تزور بلد الآخر لفترة قصيرة وكانت تحمل معها الهدايا وتتوصل الى تفاهات شفوية على أمور عديدة ولم يعتمدوا

أسلوب البعثات الدبلوماسية الدائمة كما نفع الآن. والمصادر العربية الإسلامية تزخر بالمعلومات التي تشير إلى إرسال أو استقبال بعثات دبلوماسية من العالم الإسلامي وإليه، ولم تقتصر تلك البعثات على فترة معينة معينة دون الأخرى.

فإذا كانت العناصر سابقة الذكر هي المقياس الذي نقيس عليه العلاقات الخارجية بين الدول يتبين لنا بأن العالم الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن بمعزل عن العالم غير الإسلامي ولم يتعامل مع الآخرين بأسلوب استعلائي وعدم الرغبة بالإعتراف بوجود الآخرين. وكل ما يمكن قوله في هذا الجانب أن العلاقات الخارجية لعالم العصور الوسطى كانت تختلف عن العلاقات الخارجية لدول العالم المعاصر، حيث أن هذه العلاقات قد شهدت تطورا كبيرا على مستوى العالم بأسره خلال القرون القليلة الماضية.

أما بالنسبة لمصطلح «السياسة الداخلية» الذي استعمله المؤلف في دراسته فكان أكثر غموضا من مصطلح «العلاقات الخارجية». الشيء الوحيد الذي ذكره المؤلف بشكل صريح في هذا المجال كان كلمة «الأخر». وأعتقد أن المقصود بـ «الأخر» هم كل المجموعات السكانية المحكومة أو ما كان يطلق عليه «الرعية». ولكننا لا نعرف على وجه التحديد هوية تلك المجموعات فهل هي احزاب سياسية أم مجموعات عرقية أو دينية أو اقتصادية أو اجتماعية؟ أم أن المقصود هو الحقوق العامة للرعية، مثل حرية التعبير وحقوق التعلم والصحة والرفاه الاجتماعي وغيرها من حقوق؟

من الصعب علينا أن نحكم على النتائج التي توصل إليها المؤلف في هذا المجال دون أن نعرف مكونات السياسة الداخلية المقصودة بهذه الدراسة. فالمؤلف اعلمنا بان مدى التطور الذي حدث في الفكر السياسي الإسلامي في مجال السياسة الداخلية كان محدودا وأقل من التطور الذي حدث في مجال العلاقات الخارجية. على جميع الأحوال أريد أن أوضح في هذا المجال بعض الأمور التي أعتقد أنها تندرج تحت بند السياسة الداخلية والتي حظيت بتطور كبير جدا في العصر الحديث والمعاصر والتي لم تنل اهتمام المؤلف الا بشكل عابر جدا.

في اعتقادي أنه جرى خلال القرنين الماضيين تطور جذري وهائل على موقف الحكومات العربية والإسلامية والى حد كبير على موقف المنظرين المسلمين في كل ما يتعلق بحقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين وبطريقة التعامل معهم، علما ان عدد غير المسلمين في الدول العربية والإسلامية كبير جدا لدرجة تقترب من نصف السكان في بعض الدول. فكما هو معروف فإن الشريعة الإسلامية والحكومات الإسلامية في العصور الوسطى قد عاملت غير المسلمين كمواطنين من الدرجة الثانية. فعلى سبيل المثال أجبر أهل الذمة والمجوس وغيرهم من غير المسلمين على دفع ضرائب تفوق بكثير ما دفعه المسلمون مثل ضرائب الخراج والجزية والجمرك، وقد منعوا من اشغال عدد من المناصب المهمة في الدولة. وفي بعض الأحيان منعوا من بناء اماكن عبادة جديدة لهم ومنعوا أيضا من اظهار الصلبان وغيرها من الرموز الدينية في شوارع المدن. كل هذا أصبح في خبر كان ولم يعد له وجود على أرض الواقع حتى في الدول التي تدعي بأن القرآن الكريم دستورها وان الشرع الإسلامي قانونها مثل المملكة العربية السعودية وايران والسودان. اضافة الى ذلك قلما نجد اليوم من بين المنظرين المسلمين من يطالب باعادة العجلة الى الوراء في هذا المجال حتى في ظل إنشاء دولة الخلافة.

وفي المجالات الأخرى نجد أيضا تطورا مهما، فأصبحت الآن الحكومات تسمح بوجود احزاب سياسية ودينية معارضة تهدف للوصول إلى الحكم، في حين ان هذا الأمر كان مستحيلا في العصور الوسطى. وأصبح المواطنون على مختلف اطيافهم يتمتعون بحقوق أفضل من الحقوق التي كانوا يتمتعون بها في العصور الوسطى.

في اعتقادي أن الحكومات الإسلامية والى حد ما المنظرين المسلمين لم يطوروا من موقفهم وسياستهم المبدئية في مجال العلاقات الخارجية إلا بشكل محدود لأن حكومات ومنظري العصور الوسطى كانوا أصلا يقبلون بالغير ويتعاملون معه بندية وأن الفارق الذي نجده اليوم بين شح العلاقات الخارجية في العصور الوسطى وزخمها في الوقت الحاضر مرده التطور الموضوعي الذي حدث في العالم في هذا المجال خلال

القرون القليلة الماضية والعولمة التي أصبحت تكتسح الكرة الأرضية في الوقت الحاضر. وفي مجال السياسة الداخلية فأدعي بأن تطورا كبيرا قد حدث فعلا خلال القرون القليلة الماضية في جميع المجالات وعلى وجه الخصوص في كل ما يتعلق بمساواة المواطنين غير المسلمين بالمواطنين المسلمين، إلا أنني أوافق الآخرين بأن المشوار ما زال طويلا في هذا المجال.

يشير عنوان الدراسة الى أن الموضوع الرئيس الذي تعالجه الدراسة هو «تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية». لقد بينا سابقا أنه كانت هناك ضرورة لتوضيح مكونات مفهوم «السياسة الداخلية» ومكونات مفهوم «العلاقات الخارجية». وهنا أشير الى أنه كان مطلوباً من الباحث أيضاً أن يوضح ما هو المقصود من مصطلح «النظرة الإسلامية» Islamic views. فهل كلمة «نظرة» تعني الفكر والنظرية أم تشمل أيضاً الممارسة؟ فإذا كانت تعني الفكر والنظرية فقط فإن الباحث يكون قد أخطأ حين اهتم بالممارسة الفعلية للسلطات الحاكمة أكثر من اهتمامه بالجانب النظري. بناء على ذلك استنتج أن المؤلف قد قصد الجانبين النظري والعملي. وإذا كان هذا هو المقصود فاعتقد أنه كان يتوجب عليه أن يعالج كل جانب بشكل منفصل عن الجانب الآخر أو على الأقل أن تكون المعالجة بشكل أوضح مما فعل المؤلف.

فيما يتعلق بالجانب الفكري أو النظري كان على المؤلف أن يحدد الجهة أو الجهات التي يعتبرها تمثل الفكر الإسلامي في العصر الوسيط والمجموعة أو المجموعات التي تمثل هذا الفكر في العصر الحديث والمعاصر. فهل مجموعة العصر الوسيط هي مجموعة فقهاء أهل السنة أم مجموعة المتكلمين أم مجموعات أخرى؟ في الواقع استشهد المؤلف بآراء عدد قليل من فقهاء مسلمي أهل السنة فقط علماً ان منظري الفرق الإسلامية الأخرى قد كانت لهم آراء مهمة في هذا المجال وتختلف بشكل كبير عن آراء منظري أهل السنة. وبالنسبة للمنظرين والمفكرين المسلمين في العصر الحديث والمعاصر فقد استشهد المؤلف بآراء بعض المفكرين الإسلاميين أمثال الشيخ القرضاوي وبفكر بعض



الأحزاب والجماعات الإسلامية مثل حركة الإخوان المسلمين إلا أن هذه الأمثلة كانت قليلة وربما لا تعكس فكر غالبية التيارات والحركات الإسلامية. إضافة إلى ذلك لم يهتم المؤلف بآراء المفكرين المسلمين المعاصرين العلمانيين المتأثرين بالفكر الغربي والعالمي الحديث، فإذا قيل أن هذه المجموعة من المفكرين تقع خارج إطار الدراسة لأن الدراسة تعالج الفكر الإسلامي وليس فكر المسلمين فلماذا تحدث المؤلف مطولا عن ممارسة الحكومات العربية والإسلامية في الفترة الحديثة والمعاصرة رغم أنها تعتبر حكومات علمانية وليس حكومات إسلامية؟

باختصار شديد كنت أفضل ان تتم معالجة التطور والمقارنة بين آراء علماء (رجال الدين) العصور الوسطى مع علماء العصر الحديث والمعاصر أو بين آراء مفكري مسلمي العصور الوسطى مع آراء مفكري مسلمي العصر الحديث والمعاصر، وبين ممارسات حكومات العصور الوسطى الإسلامية مع حكومات العصر الحديث والمعاصر الإسلامية مثل السودان والسعودية وإيران، أو بين حكومات المنطقة في العصور الوسطى مع حكومات المنطقة في العصر الحديث والمعاصر.

### بين النظرية والممارسة

هناك مسألة مهمة لا بد من تناولها عند دراسة موضوع الفكر السياسي الإسلامي وهي العلاقة المتبادلة بين النظرية السياسية الإسلامية وممارسة السياسة من قبل السلطات الإسلامية الحاكمة، وإلى أي مدى أثر كل جانب على الجانب الآخر، وأي منهما سبق الآخر من ناحية تاريخية. رغم أهمية هذا الموضوع إلا أنه لم يعالج بالشكل الكافي من قبل مؤلف الدراسة التي بين أيدينا ولا من قبل المؤرخين الآخرين. لأول وهلة يعتقد المرء أن نظرية الحكم الإسلامية قد سبقت الممارسة الفعلية للحكم وهي التي شكلت وتحكمت وصاغت أنظمة الحكم الإسلامية وفلسفتها على مر التاريخ الإسلامي. ورغم أنني لا أنفي وجود تأثير قوي للنظرية على الممارسة الفعلية إلا أنني اعتقد بأن تأثير الممارسة الفعلية على النظرية والجانب الفكري ليس فقط لم يقل عن تأثير النظرية على جانب الممارسة بل ان الممارسة كانت أساس النظرية وأصلها

وكانت أيضا السبب الرئيس في اجراء التعديلات اللاحقة عليها. وعلينا في هذا المقام أن نذكّر بأن القرآن الكريم لم يحدد طبيعة أنظمة الحكم الإسلامية والمؤسسات الحكومية التي يجب إنشاؤها وإنما ترك الأمر لاجتهاد المسلمين ليختاروا ما يناسبهم. ولم تتبلور نظرية الحكم الإسلامية ولم يكتمل تطورها الا في القرن الخامس هجري/ حادي عشر ميلادي، أي بعد فترة طويلة من ممارسة الحكم.

عند دراسة نظرية الحكم الإسلامية المكتملة عند الماوردي والغزالي (قرن ١١م) وغيرهم من المنظرين اللاحقين نجد أنها اعتبرت ممارسة الحكم في عهد الرسول وفترة الخلفاء الراشدين أساسا وأصلا لهذه النظرية، وقد تم تعميم ذلك بممارسات السلطات الإسلامية اللاحقة. فرغم أن الماوردي قد تحدث عن صلاحيات الخليفة الواسعة والمطلقة، مثلما كان عليه الوضع خلال القرنين الأولين من التاريخ الإسلامي، إلا أنه «أجاز» للخليفة أن يفوض سلطته في اقليم بعيد لقائد عسكري ولوزير تفويض في وسط الدولة، وهذا يشير الى اعتراف واضح من قبله بالممارسات الفعلية التي كانت تحدث في القرون ٩ - ١١ ميلادي. وبالنسبة للغزالي الذي توفي بعد الماوردي بحوالي نصف قرن فقد أجاز تعيين الخليفة من قبل رجل ذي شوكة (المقصود به قائد عسكري) وهو أمر يعكس الواقع الذي ساد في دولة الخلافة ابتداء من القرن العاشر ميلادي.

أما بدر الدين بن جماعة الذي عاش في القرن الرابع عشر ميلادي فقد ذهب الى أبعد من ذلك بكثير حيث تحدث عن الضرورة القصوى لوجود الحاكم أو السلطة، والمقصود بذلك أي سلطة وليس بالضرورة سلطة الخليفة، وصرح بأن الحاكم (وليس بالضرورة الخليفة) هو ظل الله في أرضه، كما أنه صرح بأنه يؤيد الحاكم، أي حاكم، بغض النظر عن طريقة وصوله للحكم حيث قال «نحن مع الفاتح». ولكي نفهم مسببات هذه «التنازلات» الجارفة من قبل ابن أبي الربيع علينا العودة الى الواقع الذي كان يسود العالم الإسلامي وعلى وجه الخصوص الذي كان يسود مصر آنذاك. في تلك الفترة تنافس قادة الجيش المماليك فيما بينهم على السلطنة بشكل لم يسبق له مثيل. فقد استخدم هؤلاء القادة

أشرس أنواع الخدع والمؤامرات ضد بعضهم البعض الأمر الذي أدى إلى الإطاحة بالسلطين بشكل متسارع حتى أن أكثرهم لم يحكموا أكثر من سنة واحدة فقط. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن انتقال الخلافة العباسية من بغداد إلى القاهرة بعد سقوط بغداد بيد المغول عام ١٢٥٨م لم يضع حدا لهذه المنازعات والمؤامرات بل على العكس من ذلك فإن قادة الممالك استخدموا الخلفاء في صراعاتهم الداخلية الأمر الذي حط من هيبة الخلافة ومنصب الخليفة بشكل لم يسبق له مثيل.

لقد أحسن المؤلف صنعا حين حاول تأطير أو تحديد المراحل التاريخية للتاريخ الإسلامي. لقد قسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسية: المرحلة الكلاسيكية وتمتد منذ بداية التاريخ الإسلامي وحتى عام ٩٠٠م، والمرحلة الانتقالية التي حدها بالفترة الممتدة بين بداية القرن العاشر وحتى بداية القرن التاسع عشر ميلادي، والمرحلة الحديثة التي بدأت مع بداية القرن التاسع عشر والتي ما زالت أحداثها تتفاعل حتى اليوم.

رغم أن هذا التقسيم لا يتفق مع التقسيمات الكلاسيكية المقبولة على المؤرخين إلا أنه لا بأس من إعادة النظر في التقسيمات القديمة علما أن التقسيمات التي تلائم موضوعات بحثية معينة لا تلائم بالضرورة كل الموضوعات. ورغم أنني اعتقد أن من حق المؤلف أن يؤطر التاريخ الإسلامي حسب ما تقتضيه دراسته إلا أنني اعتقد بأن التأطير الذي حدده المؤلف في دراسته الحالية غير مقنع. فالمؤلف اعتبر عام ٩٠٠م (أو بداية القرن العاشر أو نهاية القرن التاسع ميلادي) عاما مفصليا بالنسبة للعلاقات الخارجية والسياسة الداخلية للدول الإسلامية. في الواقع لا أجد أن هذا التاريخ أو أي تاريخ قريب منه يمكن اعتباره تاريخا مفصليا بالنسبة لموضوع الدراسة. فإذا كان المقصود أن هذا التاريخ هو الحد الفاصل بين فترة الفتوحات الإسلامية والفترة التي تلتها فهذا التاريخ غير دقيق لأن عملية الفتوحات قد توقفت بشكل كامل قبل هذا التاريخ بأكثر من قرن من الزمان.

الأحداث المهمة التي حدثت خلال هذه الفترة والتي أثرت على العالم الإسلامي تأثيرا كبيرا نسبيا يمكن اجمالها بالنقاط التالية:

١- لقد شهدت هذه الفترة انشاء دول شيعية مهمة مثل الدولة الفاطمية والدولة البويهية والدولة الحمدانية على حساب الدولة العباسية السنية.

٢- لقد أحرزت الإمبراطورية البيزنطية في هذه الفترة بعض الانتصارات على الدولة الحمدانية التي كانت تحكم شمال بلاد الشام وقد فرضت عليها في بعض الحالات شروطا مهينة.

٣- لقد انتزعت العديد من ولايات الخلافة العباسية الاستقلال عن الدولة العباسية خلال هذه الفترة الأمر الذي اضطر الخليفة العباسي للإعتراف بهذه الدول مقابل تقديم الدول المستقلة هذه ولاء شكليا للخليفة.

٤- منذ مطلع القرن التاسع اخذت صلاحيات الخليفة بالتدهور أمام صلاحيات القادة العسكريين الذين سلبوا الخليفة صلاحياته وأصبحوا هم الذين ينصبون ويقيلون الخلفاء.

في اعتقادي أن الحدثين الأولين لم يتركا بصمات مهمة على تطور السياسة الداخلية أو الخارجية للدول الإسلامية ولا أعتقد أنه ترك أثرا كبيرا على وجهة نظر المنظرين المسلمين بهذا الشأن. أما الظاهرتين الثالثة والرابعة فقد أثرتا على مكانة الخلافة وعلاقة الخليفة بالدول الإسلامية المستقلة، وقد انعكس ذلك بشكل كبير على موقف المنظرين المسلمين الذين لم يعد يهمهم أسلوب تعيين الخليفة والصلاحيات التي يتمتع بها بقدر المحافظة على منصب الخليفة والخلافة ولو كان ذلك المنصب شكليا وخاليا من الصلاحيات. حسب رأيي تندرج هذه الأحداث تحت بند السياسة الداخلية أكثر من اندراجها تحت بند السياسة الخارجية وهكذا أيضا فهمها المنظرون المسلمون في حينه. ولكن تطورا من هذا النوع، رغم أهميته، لم ينل اهتمام المؤلف، ربما لأنه كان معنيا بالعلاقات الخارجية أكثر من اعتناؤه بالسياسة الداخلية.

علاوة على ذلك عندما استشهد المؤلف بمنظرين مسلمين ممن يمثلون الفترة الكلاسيكية أي التي سبقت عام ٩٠٠م استشهد بفقهاء من أمثال

الماوردي إلا أن هؤلاء المنظرين عاشوا في المرحلة الثانية حسب تقسيم المؤلف وهي المرحلة الإنتقالية وليس في المرحلة الكلاسيكية. فقد توفي الماوردي عام ١٠٥٨م أي بعد أكثر من قرن ونصف من التاريخ الذي اعتبره المؤلف الحد الفاصل بين الفترتين. في الواقع لا يوجد منظرون مهمون عاصروا المرحلة الكلاسيكية.

لقد حدثت أحداث كثيرة على مر التاريخ الإسلامي منذ بدايته وحتى الوقت الراهن وكان من شأنها أن تؤثر على سياسات الدول الإسلامية وعلى فكر المنظرين المسلمين ولكن هذا التأثير بقي محدودا وبطيئا حتى القرن الثامن عشر ميلادي. وعليه لا أجد مبررا لإعتبار عام ٩٩٠م حدا فاصلا بين فترتين مختلفتين. في الواقع لا أجد ما يبرر تقسيم الفترة التي سبقت العهد الحديث إلى فترتين منفصلتين بل يجب اعتبار كل التاريخ الإسلامي الذي سبق العهد الحديث فترة واحدة. صحيح أن المسلمين عقدوا اتفاقيات مهينة مع أعدائهم خلال الفترة التي دعاها المؤلف باسم الفترة الإنتقالية (على سبيل المثال خلال فترة الصراع الأيوبي الصليبي) ولكنهم أيضا فعلوا نفس الشيء خلال الفترة التي أطلق عليها المؤلف اسم الفترة الكلاسيكية وعلى وجه الخصوص في الفترة الاموية والفترة العباسية بل وفي فترة الرسول (صلى الله عليه وسلم). وفيما يتعلق بظاهرة انفصال الولايات عن دولة الخلافة العباسية واعتراف الخليفة العباسي «باستقلالها» فصحيح أنها تفشت بعد عام ٩٠٠م إلا ان بداياتها كانت قبل ذلك العام. وفيما يتعلق بمعاملة السلطات للرعية (الجماعات المحكومة) فلم تتغير تلك السياسة منذ بداية التاريخ الإسلامي وحتى الفترة الحديثة.

في اعتقادي أنه كان من الأفضل تقسيم التاريخ الإسلامي لأغراض البحث الذي بين أيدينا الى حقتين رئيسيتين فقط: حقبة العصور الوسطى وحقبة العصر الحديث والمعاصر. بمعنى آخر نفس التقسيم الكلاسيكي والمقبول على غالبية المؤرخين إن لم يكن على جميعهم.

وفيما يتعلق بتعيين الحد الفاصل بين فترة العصور الوسطى والفترة الحديثة الملائم لموضوع الدراسة فهو أمر أسهل من تحديد الحد

الفاصل بين الفترة الكلاسيكية والفترة الإنتقالية ولكن الأمر لا يخلو من بعض التعقيدات. في هذا المجال يتبادر الى ذهني ثلاثة تواريخ أو بالأحرى ثلاث ظواهر مهمة وهي:

١- ظاهرة المعاهدات التي عقدت بين الدولة العثمانية من جهة والدول الأوروبية من جهة أخرى. وقد بدأت هذه الظاهرة في القرن السادس عشر واستمرت لعدة قرون، وكان أخطر ما جاء بهذه المعاهدات أنها سمحت للدول الأوروبية بفرض حمايتها على الأقليات المسيحية العثمانية.

٢- ظاهرة انتصار الجيوش الأوروبية على جيوش المسلمين في غالبية إن لم يكن جميع المعارك. وقد بدأت هذه الظاهرة في القرن الثامن عشر في منطقة البلقان لتنتشر مع مرور الزمن الى شبه القارة الهندية وأفريقيا جنوب الصحراء. وقد نتج عن التراجع العسكري الإسلامي هذا انكماش ما يمكن أن نطلق عليه «دار الإسلام» لصالح «دار الحرب» وفرض معاهدات مهينة ومذلة على المسلمين.

٣- أما الظاهرة الثالثة فهي ظاهرة تدخل الدول الأوروبية الإستعمارية بالشؤون الداخلية للدول الإسلامية وفرضها أنظمة «حديثة» تتعارض بعضها مع الشريعة الإسلامية، حسب مفهوم المنظرين المسلمين، خصوصا في مجال التعامل مع الأقليات الطائفية، وقد بدأت هذه المرحلة مع بداية القرن التاسع عشر.

في اعتقادي أن الظاهرة الأولى يجب ان لا تكون الحد الفاصل بين الحقبتين لأنها جوهرها ليست ظاهرة جديدة، فهارون الرشيد الخليفة العباسي الشهير وقع اتفاقية متعلقة بمدينة القدس مع الملك الفرنسي في نهاية القرن الثامن ميلادي شبيهة بعض الشيء بهذه الإتفاقيات. والمصادر العربية الإسلامية تحتوي على العديد من المعلومات التي تشير الى وجود علاقات مميزة بين الأقليات المسيحية مع ملوك أوروبا المسيحيين وعلى وجه الخصوص مع الامبراطور البيزنطي، وقد حدث ذلك بمعرفة ومباركة الخلفاء والسلطات الحاكمة المسلمة. علاوة على

ذلك فإن الخلفاء المسلمين كانوا يعتبرون أنفسهم حماة المسلمين أينما كانوا حتى لو كانوا مواطني دول «دار الحرب». بكلمات أخرى فإن المعاهدات التي وقعت في القرن السادس عشر لم تكن بنظر الحكومات الإسلامية تنم عن ضعف بقدر ما كانت فلسفة حكم تختلف عن فلسفتنا الحالية.

أما فيما يتعلق بالظاهرة الثالثة فأجدها متعلقة بالظاهرة الثانية وهي نتيجة لها لذلك لا بد من ربطهما مع بعضهما البعض. وبما أنه قد تمخض عن هاتين الظاهرتين تحولات جذرية في مجال السياسة الداخلية والخارجية للدول الإسلامية فأرى ان يكون منتصف القرن الثامن عشر ميلادي هو الحد الفاصل بين الحقتين.

في الواقع تركز تعقيبي على الدراسة، على الجانب المنهجي وليس على الجانب المعلوماتي. بشكل عام جاءت معلومات الدراسة غنية ودقيقة إلا أنه يوجد بعض المآخذ على بعض المعلومات.

على سبيل المثال جاء في الدراسة: أنه تم اختيار الخلفاء الأوائل حسب الطريقة القبلية، ولكن المؤلف لم يوضح معالم ومكونات تلك الطريقة. المشكلة الرئيسية في هذه المقولة تكمن في حقيقة أن كل واحد من الخلفاء الخمسة الأوائل قد وصل للحكم بطريقة تختلف عن الآخر. فتم اختيار الخليفة الأول (أبو بكر) في اجتماع سقيفة بني ساعدة، وقد لعب عنصر الصدفة دورا كبيرا في ذلك الاختيار. وتم اختيار الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب) بواسطة الخليفة السابق. والخليفة الثالث (عثمان بن عفان) تم اختياره من قبل مجلس الحل والعقد المكون من ستة مرشحين للخلافة كان قد عينهم الخليفة السابق ليختاروا خليفة من بينهم. والخليفة الرابع (علي بن أبي طالب) رفض أن يُعين من قبل الثوار الذين قتلوا الخليفة السابق فعينه أعيان المدينة المنورة. أما الخليفة الخامس (معاوية بن أبي سفيان) فقد نصب نفسه بعد حرب أهلية مستغلا دهاه وحنكته السياسية. والسؤال الذي يطرح نفسه أي من طرق الاختيار هذه هي الطريقة الشبيهة بالطريقة القبلية؟

إن ما تحدثتُ عنه في هذا التعقيب يوضح الحاجة لدراسة الموضوع

بشكل موسع ومفصل ومتعمق، وهي مواصفات كان من شأنها أن تخرج الدراسة الحالية عن حيزها وحجمها، لذلك أستسمح المؤلف عذرا إذا ما أثقلت عليه. بشكل عام وجدت الدراسة جيدة لأنها غنية بالمعلومات وتثير تساؤلات كثيرة، لعل هذه التساؤلات تحفز الآخرين على معالجة الموضوع بشكل مستفيض.



### د. جورج جقمان \*

ان موضوع الورقة البحثية للدكتور رجا بهلول مطروق منذ فترة خاصة في السنوات الأخيرة والتي أزداد فيها الاهتمام بدور الإسلام والمسلمين في عالم اليوم، وتحديداً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، ووجود حركات اجتماعية إسلامية تأخذ طابعا مناهضا للهيمنة الأمريكية خاصة في الوطن العربي.

وفي لبنان وفلسطين، توجد خصوصية واضحة وبينه للحركات الإسلامية، كمقاومة للاحتلال وكاستمرار للدور الذي لعبته حركة التحرير العربية قبل ذلك، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. ولكن، حتى في هذا السياق، ان التساؤل عن نظرة هذه الحركات للسياسة الداخلية والعلاقات الدولية مطروح بشكل مباشر وأني، سواء في فلسطين أو في لبنان. وكذلك الأمر بالنسبة لايران وللحزب الإسلامي الحاكم في تركيا، ناهيك عن باكستان واندونيسيا ودول إسلامية أخرى.

---

\* استاذ الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت.

والسؤال المنهجي هنا هو: كيف يمكن استقراء مواقف وتصورات هذه الحركات أو التيارات أو الدول أو الأحزاب عن السياسة الداخلية والعلاقات الخارجية في عالم اليوم؟

يتناول الكاتب الموضوع من منظور تاريخي واسع محددًا ثلاث مراحل أساسية، ويخصص نصف البحث تقريبًا للفترة الحديثة أي من أوائل القرن التاسع عشر حتى وقتنا الحاضر. ويميز فيها بين تيارات وتوجهات مختلفة وأسس ومراحل التصنيفات المعتمدة لوضع هذه التيارات في إطار تحليلي معين.

ويقدم الكاتب هنا خدمة جلى للقارئ من خلال توفيره ما يمكن ان يسمى بخارطة طريق فكرية، تسهم في وضع مواقف هذه التيارات والحركات في إطار واضح، يمكن الركون إليه، بخلاف خرائط طرق أخرى.

واشير ايضا الى اتصاف هذا البحث، بكافة الصفات الحميدة لكتابات د. بهلول الاخرى، من وضوح في العرض وتسلسل منطقي في الربط والتحليل، ودقة في التمييز بين المداخل والاسس المختلفة. وهذا ليس امرا شكليا يتعلق بأساليب الكتابة، وانما بمضمون الفكر والمجهود الذهني المطلوب. فكل من مارس الكتابة يعرف ان غموض النص يعكس غموض وضبابية الفكر والفهم والتحليل هذا، مصدر الضعف الاساسي للكتابة التي تقع دون مستوى النقد.

هذا ليس اطراء من زميل لآخر، وانما تنويها للقارئ بان وضوح النص يعكس مجهودا ذهنيا لا يستهان به.

انتقل الان الى الجانب الاساسي الذي ارغب بالتعرض له وان كان بايجاز، والمتعلق بقضايا المنهج او مداخل التحليل والمعطيات المناسبة لذلك. وهي في رأبي القضية الأهم في معالجة هذا الموضوع، وهي ايضا القضية الأهم في تفسير الظواهر الاجتماعية المختلفة حتى وان كانت موضع نقاش وجدال مستمرين. واوزم ملاحظاتي في ثلاث جوانب: الاول، يتعلق بالنصوص واختيارها، والثاني، يعنى بالعلاقة بين النصوص

والممارسة الفعلية، والثالث، يركز على الحركات والتيارات الإسلامية المعاصرة، بين النصوص والممارسة.

فيما يتعلق بالنصوص، لا شك بأن هناك أعمالاً كلاسيكية تشكل مدخلا هاما لبحث موضوع السياسة الداخلية والخارجية. وفي هذا السياق فإن الماوردي والغزالي وابن الربيع وآخرين مفكرون هامون يجب الرجوع الى كتبهم لانهم يمثلون تيارات اساسية في الفكر الإسلامي السني. ولكن هنا تبدأ الاسئلة: لماذا تعتبر هذه الكتب أعمالاً كلاسيكية؟ ووجهة نظر من تمثل؟ لماذا بقيت كتبهم ولم تبقى كتب أخرى؟ ماذا عن التيارات الأخرى التي نعرف عنها ولكن بقيت منها شذرات او تليخيصات على لسان من اختلف معهم؟

وهذا يثير السؤال عن العلاقة بين الفكر والسياسة، بين النظرية السياسية والقوى المجتمعية المساندة لها أو المناهضة لها. وبهذا المعنى ان «كلاسيكية» بعض هذه الاعمال هو نجاح سياسي قبل ان يكون نجاحاً فكرياً. فعلى سبيل المثال، ان احد اهم المراجع عن فكر المعتزلة هو كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، مؤسس التيار الأشعري الذي ينتمي إليه الغزالي، والمناهض للتيار المعتزلي. واذ كان التيار «الكلاسيكي» الذي ينتمي إليه كتاب «الاحكام السلطانية» للماوردي، يوصف عادة بأنه تيار محافظ يدعو الى اطاعة اولي الامر، وان كان بشروط يوردها الباحث، فإن ما يجيء على لسان الأشعري من مواقف للمعتزلة مغايرة نوعا ما، وان كانت غير مكتملة التفاصيل. وكما هو معروف، ان الضعف النسبي لتأثير الفكر المعتزلي تم بعد فقدان الدعم السياسي الذي وفره المأمون ومن بعده المعتصم والواثق، بعد تولي مقاليد الحكم من قبل المتوكل في اواسط القرن التاسع الميلادي، والذي رد الاعتبار لابن حنبل بعد محنته الشهيرة.

مرة أخرى، هذه الاعترافات لا تنتقص بأي قدر من أهمية الماوردي والغزالي، لكن السؤال هنا هو عن التمثيل وارتباط ذلك بالقوى المجتمعية المساندة. فليس من قبيل المصادفة مثلا، ان يكون الفكر السياسي الشيعي اقرب الى بعض توجهات المعتزلة، وان لم يكن جميعها، خاصة

في الإصرار على ابقاء باب الاجتهاد مفتوحا. ويرى البعض ان مرد ذلك هو كون الشيعة معارضة سياسية، ان جاز التعبير. والخلاف اساسا فيما يتعلق بالشيعة، هو حول التمثيل السياسي والأحقية في ذلك كما هو معروف.

والخلاصة هنا هي ان الفكر السياسي الإسلامي من ناحية تاريخية يتسم بتعددية كبيرة حتى وان كان لبعض التيارات الغلبة على تيارات أخرى، والسؤال عن التمثيل ينشأ من واقع مضمون العناصر المؤثرة لغلبة تيار على آخر، وموقف الباحث من هذه التعددية.

### في العلاقة بين النص والممارسة

أما بخصوص العلاقة بين النصوص التي يبني عليها الكاتب في البحث، والممارسة السياسية الفعلية عبر العصور، فيقول د. بهلول ان النظرية السياسية فيما يتعلق بالعلاقات الخارجية لا بد ان تأخذ الواقع المتغير بعين الاعتبار، ثم يقتبس من كاتب آخر ما فحواه انه من المفضل دراسة النظريات الإسلامية في العلاقات الدولية رجوعا الى ممارسة الدول والحكام في علاقاتهم مع دول أخرى. وبالرغم من التمييز التقليدي بين «دار الإسلام» و«دار الحرب»، فان الممارسة الفعلية كانت مختلفة في كثير من الاحيان بما يتوافق مع مصلحة الدولة السياسية في حينه، ذلك أن مجال التأويل والتفسير للمفاهيم والمبادئ الإسلامية العامة المتعلقة بالموضوع كان دائما متاحا بحيث يتلائم مع المستجدات والحاجات الواقعية العينية والتي تحكم سلوك الدول في نهاية الامر.

لا شك ان الكاتب أثار هنا نقطة هامة وأن كانت معروفة، وما زال الامر على حاله حتى اليوم.

واستذكر هنا الحرب الأولى ضد العراق في العام ١٩٩١ وصدور فتاوى مختلفة ومتباينة حول التحالف بين دول عربية إسلامية مع دول غربية، بمعنى أي أن الأمر لا يتعلق بالنصوص اساسا وانما بتفسيرها وتنزيلها على الواقع المعين.

وإذا كانت النصوص بحرفيتها أو بغموضها مستقلة عن الممارسة، أو مغتربة أحيانا عنها، أو جرى تطويعها وتسويغها خدمة للمنافع أو المصالح المباشرة، فبأي معنى تصلح كدليل للمفاهيم الإسلامية في العلاقات الخارجية أو حتى الداخلية؟

ومن الواضح انه لا يمكن تجاهل النصوص، لكن عدم الالتفات إلى الجانب الآخر، أي فهمها وتفسيرها ارتباطاً بحقيقتها التاريخية، يؤدي إلى ما اتهم به الكثير من المستشرقين من نظرة جوهرائية للفكر الإسلامي، لا علاقة لها بالتاريخ أو بحركته، أو بأمال وطموح وحاجات المسلمين كبشر، حكاما كانوا أو مستضعفين، عبر الأزمان والأصقاع، وعلى مدى القرون.

وليس المقصود هنا ان الكاتب غافل عن هذه الاعتبارات، وهو يتعامل بحذر مع النصوص خاصة المعاصرة منها. لكنه يبدو أحيانا في حيرة ما أيضا عند التعرض للحركات الإسلامية المعاصرة. ففي تصنيفه الثاني للتيارات المعاصرة والذي يتضمن ثلاث توجهات، الاصولية والوسطية والليبرالية، يقتبس من الدستور الإيراني في نطاق تحديد معالم التيار الاصولي المتشدد، ويقتبس أيضا من خطاب للامام الخميني بنفس الاتجاه، أي جهادا مستمرا لاعلاء سيادة الله في الأرض وفي كافة أرجاء المعمورة، وإعداداً للعدة والجنود. حرب معلنة وعراك مستديم (ص ٢٣).

وانا لا احسد الكاتب على مهمته، فهو بحكم الضرورة لا بد ان ينطلق من النصوص، لكن ماذا اذا كان النص مغتربا عن الممارسة؟ هل يصلح كمدخل للموقف الاصولي في العلاقات الدولية خاصة في اطار الدول وليس في اطار حركات مثل التكفير والهجرة؟

لنأخذ ايران كمثال. كيف نفسر موقف ايران خلال العدوان الأخير على العراق واحتلاله من قبل «الشيطان الأكبر»؟ لقد وقفت ايران موقفا محايدا تجاه العدو الاول الذي اصبح الان على حدودها، وإضافة لذلك، كيف سُمح لمحمد باقر الحكيم الانتقال من ايران الى العراق، وهو يمثل تيارا شيعيا رئيسيا مواليا لايران؟

تلاقي مصالح؟ نعم. هدنه في الصراع الكوني المستديم؟ ربما. لكن، ما علاقة هذا بقطعية واطلاقية النص؟ هذا هو السؤال. وإذا كان التيار الاصولي بتشدده وعقائديته وغلوه المفترض يسمح بهذه المرونة الفائقة والتعامل السلس والكياسة السياسية وحسن الجوار المبني على تبادل المنافع والمصالح مع ألد أعداءه، فماذا يمكن ان يقال عن التيارات الاقل تشددا الوسطية منها، ناهيك عن الليبرالية، والتي بهذه المعايير لا بد ان تخرج كليا عن نطاق التصنيف كحركات إسلامية، من منظور النصوص المقتبسة، كما تثبت حرفيا بقطعيته وصرامتها؟

اذن، لدينا هنا مفارقة تستلزم التفسير، على الاقل في حالة الدول. كيف يبقى النص على حاله بوجود افتراق بينه وبين الممارسة؟ هل يلزم تفكيك الخطاب الايديولوجي من خلال فهمه بالاقتران مع خصوصية تاريخية محددة، مثل الدستور الايراني وظروف صياغته؟ لماذا لم يتغير النص ليتوافق مع حاجات الدول وحاجات العالم المعاصر؟

### حادثة في الممارسة السياسية

إن إجابة الكاتب الأعم والتي ترى ان التيار الليبرالي يسير في هذا الاتجاه، هي غياب الحادثة خاصة في النطاق الداخلي، بما في ذلك من تقبل للاختلاف والتعددية السياسية والفكرية والعقائدية.

ويمكن ان تكون هذه الاجابة مقبولة على مستوى معين من التجريد، ولكنها لا تكفي. ذلك انه يمكن النظر ضمن هذا الاطار التحليلي الى الثورة الايرانية والحركات الإسلامية السياسية خاصة الراديكالية منها، على انها حداثية ايضا بمعنى عدم تقبلها اطاعة اولي الأمر، وأيضاً وبشكل أكثر تحديداً بافتراضها الضمني لأحد أهم أركان الحادثة الفكرية كما عرفت في الغرب، وهو: انه يمكن للانسان ان يأخذ مصيره المجتمعي بيديه وان يسعى لتغييره ورسم معالم مستقبله بنفسه.

وما يحدث في ايران اليوم، وهي دولة اسلامية، شاهد اضافي على ذلك. فالمظاهرات الصاخبة في الشوارع التي اندلعت في الاسبوع الثاني من حزيران الحالي ضد مواقف وسلطة المرجعيات الدينية للنظام، بما في

ذلك رئيس الجمهورية محمد خاتمي بسبب ضعف انجازه في الإصلاح والتغيير، يشكل تحدياً مباشراً لمبدأ ولاية الفقيه، او على الاقل لتفسير الفقهاء لما هو مقبول او غير مقبول من سلوك وحرىات اجتماعية وحرية رأي وصحافة، وانماط حياة مبتغاة، هذا سلوك حدائي ضمن اطار إسلامي حتى لو كان شيعياً، ولن يضره ذلك اصلا من منظور هذا البحث.

ان تساؤل الكاتب عن مستقبل التيار الليبرالي تساؤل مشروع باعتبار هذا التيار محرك لعناصر حدائية إضافية في المجتمعات الإسلامية، غير أن الاشارة الى غياب عناصر حدائية غير كاف لتفسير ما يراه الكاتب من ضعف في تقبل التعددية الداخلية قبولاً نهائياً في المجتمعات الإسلامية. ومن باب الانصاف يجب القول ان الكاتب ينوه الى ان هذا الموضوع يخرج عن نطاق البحث، وهذا بالطبع من حق الكاتب.

لكن الامر الاساسي هنا فيما يتعلق بالتيارات الفكرية في الحضارة الإسلامية، وأسوة بالتيارات الاصلاحية في المرحلة الثالثة من تزمين الكاتب، حاملة عناصر الحدائة بالمعنى المقصود في نهاية البحث، ان هذه التيارات لها تاريخ طويل في الحضارة الإسلامية.

واذا كانت احدى عناصر الحدائة تتعلق بدور العقل في حياة الانسان، بما في ذلك في تفسير النصوص الدينية، فإن هذا الجانب موجود بوضوح في كتابات ابن رشد وابن خلدون وابن طفيل وسائر الفلاسفة المسلمين، بما في ذلك الغزالي من حيث قبوله بالاحتكام للعقل كمرجع اساسي ووحيد في سجالة مع الفلاسفة.

وموقف الغزالي هذا واضح تمام الوضوح كما يجيء في كتابه «المنقذ من الضلال» من بين كتب أخرى.

ختاماً، ان الامر الاساسي هنا لا يتعلق بغياب الحدائة وانما بشروط وجودها او عدمها، ومقومات استمرارها وتجذرها في المجتمع، ونطاق ذلك.

ان اسباب فشل الاصلاحيين، هي اسباب تاريخية اجتماعية أو سياسية، مردها أما طبيعة النظم السياسية، أو غياب قوى مجتمعية ترى في

افكارهم مصلحة لها فتوفر الدعم السياسي والمجتمعي الضروري لكي تترك هذه الافكار اثرا مستمرا وممأسسا.

لكن هذا موضوع آخر، قيل فيه الكثير واستصلح منه القليل. ولي في عذر الكاتب قدوة. فهذا الموضوع ايضا يخرج عن نطاق ما انيط بي من مهمة.