

الدكتور عبد الوهاب الأفندي^(١)

إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟

في

"المواطنة والديمقراطية في البلاد العربية"

مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية

٢٩ يونيو/ حزيران ٢٠٠١

(١) محاضر في مركز دراسات الديمقراطية ومشرف على برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي جامعة ويستمنستر - لندن، ترجمة: الدكتور خالد ماهر.

يؤكد برنارد لويس بأن مفهوم المواطنة غريب تمامًا على الإسلام، ويمثل هذا الغياب بالنسبة للويس حقيقة تاريخية وثقافية مميزة في الفكر الإسلامي، وبحسب لويس فإنه لا توجد كلمة Citizen "مواطن" في اللغات العربية والفارسية والتركية وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إحياءات لكلمة Citizen "مواطن" الإنكليزية التي تنحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية. إن سبب غياب كلمة "مواطن" في اللغة العربية واللغات الأخرى يرجع إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة.⁽¹⁾

إن تأكيد لويس هذا كمثّل غيره من التأكيدات التي صدرت منه أخيراً حول الإسلام خاطئ تمامًا بالرغم من اتفاق آراء بعض الباحثين العرب معه حول غياب مفهوم المواطنة في الإسلام. يستنتج سمير أمين على سبيل المثال بأن "المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية"⁽²⁾، بينما يعبر محمد أركون عن رأي مماثل مفاده أن مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير "سياق للمواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة"⁽³⁾. نستطيع أن نؤكد بالرغم مما تقدم من آراء بأنه كان هناك ولا يزال مصطلح يمكن اعتباره معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربي "مواطن" بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة. ولو استطاع لويس أن يحرر ولو لبرهة وجيزة نفسه من تحيزه الأساسي واللاتاريخي ومن الوقوع في شرك مقارنة سطحية بين المصطلحات لتبين له بأن مطابق الكلمة العصرية "مواطن" في المصطلح الإسلامي التقليدي هو كلمة "مسلم" وليس "مواطن" التي تم ابتكارها حديثاً. ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي بل و(الجمهوري) للمواطنة النشطة. يحمل الحديث الشريف المشهور هذا المفهوم "المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بذمتهم أدناهم ومن أحقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" (رواه البخاري ومسلم). يناقش المعلق على البخاري بأن "أدنى المسلمين" تشمل نظرياً النساء والعبيد وحتى الأطفال ولكنه يستنتج بأن غالبية العلماء يستثنون الأطفال ويتفوقون على أن النساء والعبيد يجب أن يكون لهم نفس الامتيازات التي يتمتع بها الأحرار في التصرف نيابة عن كامل الجماعة. ومن المثير للاهتمام أيضاً هو أن المصطلح المستعمل في هذا الحديث الشريف للدلالة على الالتزام الجمعي هو كلمة (ذمة) التي أصبحت في الكتابات اللاحقة مرتبطة مع المكانة (المتدنية) لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وعلى أية حال تبدو

(1) Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," Journal of Democracy 7.2 (1996) 52-63.

(2) سمير أمين، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العرب، في كتاب "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" تأليف سعد الدين إبراهيم وآخرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤) ص ٣١٠-٣١١.

(3) Muhammad Arkoun, Religion and Democracy: A theoretical Approach, a paper presented at the conference on Religion and Democracy, organized by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 27 November 1998.

الإشارة واضحة: الفرد المسلم مشارك فعال ومتساوي في أمور الجماعة ويستطيع بمبادرة منه بأن يلزمها بالتزامات معينة تتكفل بها تجاه غير الأعضاء فيها.

إن هذه البلبلة التي وقع ضحيتها لويس والآخرين تنبع كما أشار طارق البشري من التشويش الحاصل في الإشارة إلى المجتمع السياسي كحقيقة ومفهوم. يستند المفهوم الإسلامي للجماعة السياسية على الدين⁽¹⁾ ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً وهذا هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية. وفي هذا لا يختلف الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام ١٩٤٨ من حيث المبدأ عما سبق ذكره، والفارق الوحيد هو في أساس المواطنة حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة. تأخذ آليات حقوق الإنسان العالمية ومنها ميثاق الحقوق المدنية والسياسية هذه الافتراضات كحقائق مسلم بها. ولا توجد حقوق متساوية لغير المواطنين في أي بلد.

الجماعة السياسية والجماعة الدينية

لم يثر موضوع المواطنة مشاكل كثيرة طوال الفترة التي لم يظهر فيها التمييز بين المجموعة السياسية والدينية كقضية للمناقشة والبحث. تمتع جميع المسلمين، نظرياً على الأقل، بحقوق متساوية كأعضاء في الجماعة السياسية وكان لزاماً عليهم المشاركة النشطة في إدارة أمور المجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه القرآن الكريم كخاصية مميزة للمجتمع الإسلامي وصفة تجعل منه أحسن المجتمعات. غير أن الحال لم يكن كذلك على صعيد الواقع حيث تم حرمان أغلبية المسلمين من المشاركة السياسية لأسباب عملية وسياسية. نجمت المشكلة العملية بسبب توسع الدولة الإسلامية لتشمل مساحات شاسعة حيث أصبحت الاتصالات مشكلة كبيرة. وطيلة المدة التي عاش فيها أكثرية المسلمين في المدينة كانت المشاركة التامة مضمونة لهم، إذ كان المجتمع بأكمله (بما في ذلك نسبة كبيرة من النساء) يلتقي خمس مرات يومياً في مسجد الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي هو أيضاً مقر الحكومة وبمقدور أي فرد (بما في ذلك النساء، كما تكشف بعض الرويات) إثارة أي قضية يرغبون فيها ويجبروا الحكومة على أخذ وجهة نظرهم في الحسبان. انهار هذا النظام بسبب توسع الدولة وطُبع عاجزاً عن استيعاب مطالب وتطلعات المواطنين في الأقطار البعيدة عن المركز مثل العراق ومصر مما اضطر هؤلاء المواطنين تصريف أمورهم بأيديهم وأدى إلى اللجوء للعنف والصراعات التي بلغت ذروتها في اغتيال الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه وانهيار نظام الخلافة الأصلي، كما أدت المكائد والدسائس السياسية اللاحقة إلى نشوء أنظمة سلطوية قيدت كثيراً حقوق وحرريات المواطنين.

وكما يشير فهمي هويدي فإن القضايا والمشاكل التي سببتها هذه الصراعات تتعلق بحقوق المسلمين، في حين كان غير المسلمين على قناعة بمكانتهم الفريدة المحمية من قبل

(1)Tarek Al-Bechri, Participation of Non-Muslims in Government in Contemporary Muslim Societies, in Abdelwahab El-Affendi (ed.) (forthcoming) Islam and Its Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman.

الدولة ولم يتأثروا بهذه الاضطرابات.⁽¹⁾ واستمر حالهم في التحسن باضطراب حيث ساعدتهم خبراتهم في مجالات الطب والمعرفة والإدارة تبوء مراكز ذات نفوذ واسع. استمر هذا الوضع قائماً طوال فترة اقتناع غير المسلمين بمكانة "المقيمين الأعراب" الذين لا مطامح سياسية لديهم. غير أن هذا الوضع ما كان ليستمز منذ مطلع العصر الحديث لأن قوة الغرب المتنامية وتدخلاته في الأقاليم الإسلامية أعطتهم الدافع والفرصة للمطالبة بمنزلة ذات امتيازات أكثر. وقد أعطى ما سمي بالامتيازات الأجنبية Capitulation المواطنين من غير المسلمين إستثناءات خاصة من قوانين البلاد.

غير أن ما حصل لم يكن بمثابة منح حقوق المواطنة الكاملة لهم بل العكس هو الصحيح إذ لهُ دفع بالمسألة بعيداً عن دائرة الضوء وأكد على أن غير المسلمين هم غرباء تحت حماية القوى الأجنبية. يشير خير الدين التونسي بتذمر واضح إلى أن هذا الإجراء سحب البساط من إمكانية قيام إصلاح سياسي حيث يتطلب الشروع بالإصلاح وخلق الظروف المواتية للتمتع بحقوق المواطنة تأسيس الدولة باعتبارها محور المجموعة السياسية ومعين ولاء المواطن. إن خلق طبقة ذات امتيازات مولية وخارج إطار المجتمع السياسي يقوض أساس التقدم نحو السياسة بمعناها الشمولي.

أدت تجاوزات القوى الغربية إلى البحث عن مفهوم جديد للمجتمع، ووجد المصلحون الإسلاميون الأوائل في الاستعمار تهديداً ليس للحقوق السياسية والهوية الدينية فحسب بل لإنسانية الأفراد في المجتمعات المتأثرة به. ورأى جمال الدين الأفغاني وزميله محمد عبده بأن الاستعمار وتنامي قوة الغرب سيعملان على تحويل شعوب كبيرة إلى قطعان من الماشية يقودها الأوربيون الأقوياء. وعليه فقد بدأ تصورهما للانتلاف عريض (عالم ثالث) مضاد للاستعمار وذلك بضم أكثرية الشعوب غير الأوربية إليه. كانت نشرة "العروة الوثقى" موجهة ليس فقط للمسلمين بل للشعوب الشرقية عامة، وفي ذلك الوقت كانت هناك مناقشة مستمرة حول الجماعة الشرقية بشكل عام في نفس الوقت الذي طرحت فيه الجماعة الإسلامية كشعار من قبل الإصلاحيين، يمثل هذا المفهوم تصويراً صادقاً للوضع الحقيقي لغير المسلمين المتمتعين بوجود ذاتي ومستقل موازٍ لما هو موجود في المجتمع الإسلامي إلا أنه غير تابع له. كشف استحضار هذه المبادئ عن شعور بالحاجة إلى تعريف الصلات القائمة بين المسلمين و"جيرانهم" بمفردات جديدة إزاء التحديات التي تواجهها المجتمعات ذات العلاقة والتي توحدت مصائرها وشعرت بالحاجة إلى التكاتف بوجه الأخطار المشتركة. قد وضع هذا الإدراك موضع التنفيذ عملياً من قبل قادة الحركة الوطنية في مصر الذين أكدوا على وحدة جميع المصريين بغض النظر عن الانتماء الديني.

اتجه المفكرون الإسلاميون المتأخرون إلى التأكيد على اعتبار المجتمع الإسلامي الموقع الأساس للولاء وقاعدة العمل السياسي. وقد رفض المتشددون من أمثال أبو الأعلى المودودي وسيد قطب الحلول الوسطية المبكرة وجادلوا باقتصار المجتمع على المسلمين. هاجم المودودي وبشدة القادة القوميون "للعصبة الإسلامية" الذين هبوا لتشكيل دولة إسلامية مستقلة في

(1) Fahmi Howaidi, Non-Muslims in Muslim Society, Abdelwahab El-Affendi (ed.), (forthcoming) Islam and Its Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman.

-انظر أيضاً كتاب فهمي هويدي، "مواطنون لا ذميون" (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).

الهند على أساس انتساب قومي وليس ديني وفند دعواهم بقدره وطن قومي للمسلمين وضع الأساس لجماعة إسلامية حقيقية. استخف المودودي بهذا المنطق في محاضرة مشهورة ألقاها في جامعة (عليكرة) في الهند عام ١٩٤٠ مشيراً إلى أن من المستحيل أن تؤدي الدولة القومية إلى قيام دولة إسلامية مثلما هو مستحيل على شجرة الليمون أن تحمل فاكهة الكمثرى.^(١)

إن مفهومي الدولتين متعارضان تمامًا لأن الدولة الإسلامية مجموعة سياسية تم إقرارها عقائديًا وتمتلك نظرة عامة لا تعترف بالعرق وما شابه من أسس كقاعدة للمواطنة. إن مجمل القاعدة الأخلاقية للدولة القومية الحديثة المستندة على مبادئ نفعية وولاءات عرقية وقومية ضيقة هو النقيض تمامًا للدولة الإسلامية الحقة التي تسمو فوق الولاءات الضيقة وتتوجه نحو عموم الإنسانية ولا تعترف بغير سلطة الله. إن عقلية الأفراد الذين ينشئون في ظل قيم ومفاهيم الدولة القومية تجعلهم غير ملائمين للعمل في ولأجل الدولة الإسلامية الحقة ناهيك عن العمل لتأسيسها. المؤمنون الحقيقيون فقط هم القادرون على إنشاء الدولة الإسلامية والعمل لأجلها والطريقة المثلى لإنشائها تتمثل في البدء بخلق مجتمع إسلامي حقيقي من خلال النضال والمعاناة الدائمة (وبنفس الطريقة التي أنشأ بها الرسول الكريم مجتمعه) ليعقب ذلك الدولة المناسبة كثمره الطبيعية (لهذا النوع من الاقتران) وقد عبر سيد قطب بدقة عن نفس الآراء في كتابه "معالم في الطريق" الذي صدر عام ١٩٦٤.

وطبقًا لهذه النظرة فلا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين في جماعة سياسية على هذا الشكل لأن الدولة هنا تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط. أشار المودودي لاحقًا إلى حقوق غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية لكنه كرر الرأي التقليدي بأن باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة ولا يحق لها تبوأ المراتب المركزية فيها وبالأخص المناصب القيادية وعضوية مجلس الشورى الذي ينتخب رئيس الدولة.

جاء القادة الآخرون قبل إطلاقًا إذ قبل حسن البنا الدولة القومية الحديثة والنظام البرلماني كأساس للتطور نحو الدولة الإسلامية الحقيقية ووافقت الجماعة ولو ضمنا على الدولة القومية (مصر في هذه الحالة) كإطار للعمل السياسي مع الإشارة إلى قدر من المساواة.^(٢) لم يتبلور موقف الإخوان المسلمون بوضوح لحد الآن رغم التصريحات العلنية. وفي عام ١٩٩٩ أثار المرشد العام للإخوان المسلمون مصطفى مشهور عاصفة عندما صرح في مقابلة صحفية أنه لا ينبغي للمسيحيين الدخول في الجيش.^(٣)

قبول المساواة؟

بدأت المواقف الإسلامية بالتطور البطيء نحو إقرار أكثر صراحة للمواطنة الكاملة لغير المسلمين. وكان للعمل الريادي للدكتور فتحي عثمان في هذا المضمار الدور المهم في إعادة النظر هذه. ناقش عثمان المسلمين بضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة (عضو في أقلية محمية أو متعاقدة) وقبول غير المسلمين

(١) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي (القاهرة: دار الانصار، ١٩٧٧).

(٢) حسب اقتباس راشد الغنوشي في كتاب: "الحياة العامة في الدولة الإسلامية" (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣) ص ٢٦١.

(٣) انظر مقالة مرشد الإخوان مصطفى مشهور في صحيفة الشعب (٣ أكتوبر ١٩٩٣).

كمواطنين لهم جميع الحقوق.^(١) كما أشار أيضًا إلى أنه ليس بمقدور المسلمين بسبب العولمة تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات في الأقطار غير الإسلامية أو في أي مكان آخر في العالم أو في العلاقات الدولية عمومًا. وفي هذا السياق يصبح من الصعب جدًا على المسلمين الدفاع عن الأقليات المسلمة ضد التعصب إذا ما مارسوه هم أنفسهم.^(٢) على المسلمين إذن إقرار نوعًا من التبادلية والتعاون الدولي في هذا المضمار.

قام عدد من المفكرين الإسلاميين بتطوير عدد من الأفكار المماثلة من ضمنهم فهمي هويدي، طارق البشري، سليم العوا، أحمد كمال أبو المجد وراشد الغنوشي وآخرون. وبينما يعترف هويدي بأن هذه الصيغ الإسلامية كانت متقدمة بالنسبة إلى زمانها، يشير إلى أن هذه الصيغ والمفاهيم التقليدية تم تجاوزها من قبل التطورات الحديثة وظهور مفهوم المواطنة المتساوية.^(٣) دعا هويدي إلى تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتركمة والتفسيرات الأولية لهذه المصادر.

طور العوا في كتاباته أطروحة تعتمد على ما أسماه بالتضاد بين "شرعية الفتح" و"شرعية التحرير". تعاملت الجماعة السياسية التقليدية والإسلامية مع غير المسلمين كشعب مقهور لأن الدولة احتوت غير المسلمين داخل حدودها على أساس الفتح، وعلى أية حال فإن الدولة الإسلامية الحديثة جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق.^(٤)

يجادل راشد الغنوشي بأن المواطنة في الحياة السياسية الإسلامية تعتمد على معيارين الانتساب الديني والإقامة. المسلمون غير المقيمين في الدولة الإسلامية أو غير المسلمين المقيمين فيها لا يحق لهم أن يكونوا مواطنين بالكامل،^(٥) وقد يصبحوا مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية لكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل ولا يحق لهم تسلم مناصب رئيسية في الدولة.^(٦) يكرر الغنوشي الموقف التقليدي القاضي بحرمان غير المسلمين الذين هم أعضاء متساوون في المجتمع من تولي المناصب العليا كرئاسة الدولة أو قيادة الجيش، ومع هذا فإن الغنوشي يرفض الكثير من تقييدات المودودي بخصوص حقوق غير المسلمين وخاصة توصياته الداعية بعدم مشاركة غير المسلمين في البرلمان أو تسلم مناصب رئيسية في الدولة. يضيف الغنوشي أن لا ضرر في ذلك طالما أن الكثير من المناصب العليا في الدولة الحديثة لا تحمل سلطة مطلقة وهي مقيدة بالقانون وخاضعة لعملية توازن مضاد من قبل المؤسسات الأخرى.^(٧)

(١) فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور (القاهرة: ١٩٦٠).

(2) Fathi Osman (forthcoming), Islam and Human Rights: The Challenge to the Muslims and the World," in El-Affendi, Islam and its Modernity.

(٣) فهمي هويدي "مواطنون لا ذميون" وايضًا "The Right of non-Muslims"

(4) Salim al-'Awwa, Al-Nizam Al-Siyassi li'l-Dalwah al-Islamiyyah (Cairo: Dar al-Shorouk, 1989).

(5) Rashid al-Ghannoushi, al-Hurriyyat al-'Ammah, pp. 290-91.

(6) Rashid al-Ghannoushi, Huquq al-Muwatanah: Ghayr al-Muslim fi al-Mujtama' al-Islami.

(7) Ghannoushi, ibid., p. 128.

يناقش البشري النقطة الأخيرة بإسهاب ويأخذ كمنطلق تمييز الماوردي بين مناصبي "وزير التفويض" و "وزير التنفيذ". فبينما يمتلك الأول سلطة القائد الأعلى التامة في ميدانه تقتصر مهمة الثاني على إطاعة الأوامر. يوافق الماوردي على تسلم غير المسلم المنصب الثاني وليس الأول أما البشري فيذكر أن لا منصب في الدولة الديمقراطية الحديثة (بما في ذلك منصب رئيس الدولة) يملك سلطه مطلقة. ونتيجة لذلك يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق.⁽¹⁾ يتبنى البشري وجهة نظر نقدية لمفهوم حقوق المواطنة في الفكر السياسي الحديث ويرى أن حقوق الإنسان العصرية وخصوصاً حق أشغال الوظائف العامة مرتبط بالمواطنة في دولة معينة. قد يستنتج المرء أن المساواة كمبدأ أساسي لحقوق الإنسان مرتبطة بشدة بالارتباط السياسي الذي تركز عليه فكرة الهوية والمفهوم الكلي للدولة الحديثة. يقرر هذا المفهوم وجود أو عدم وجود الأقليات ويحدد الإطار العام للمساواة.⁽²⁾ وبطريقة مماثلة تم منح الحقوق في الجماعة الإسلامية التقليدية إلى الأفراد والمجموعات مراعاة لعضويتهم في المجتمع السياسي وشروط تلك العضوية. كانت هذه الاعتبارات بصورة رئيسة سياسية وليست دينية. وبينما كان من الطبيعي تحديد العضوية في المجتمع الإسلامي السياسي التقليدي بالمسلمين سابقاً فإن الضرورات الحديثة تحتم معاملة الأقليات على أسس متساوية وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية.

(1) Tarek al-Bechri () Bayna al-Jami'a.

(2) Tarek al-Bechri, Participation of Non-Muslims in Government in Contemporary Muslim Societies.

التطبيق العملي:

لم يكن للرؤى الإسلامية حتى وقت قريب تأثير عملي كبير في الحياة السياسية الإسلامية الحديثة لأن أغلبية الدول الحديثة ظلت علمانية اعتمدت القومية وليس الدين أساساً لخصائصها الثقافية ونظمها الأخلاقية والقيمية. ومع ذلك عانت حقوق المواطنة من انتهاكات جدية في الغالبية من هذه المجمعات لغياب الديمقراطية في معظمها ولسوء معاملة الأقليات الإثنية فيها. ومن بين الدول القليلة التي استمرت على تسمية نفسها بالإسلامية، حاولت السعودية الالتزام الصارم بالعقيدة الإسلامية وحتى في هذه الحالة فإن المواطنة لم تظهر كمفهوم أو حتى كمبدأ للتطبيق. لم يكن للسعودية وإلى وقت متأخر دستور، والقوانين الأساسية الصادرة مؤخرًا لم تتوسع في حقوق المواطنة التي تمنح واقعيًا على أساس الولادة في المملكة من أبوين مواطنين. يعطي هذا الإجراء بعض الحقوق المدنية (كحق العيش والعمل وامتلاك العقار في المملكة) قليلًا من الحقوق السياسية وتدعي السلطات بأن هذا الموقف إسلامي كامل الشرعية، وحين حاولت مجموعة من الناشطين عام ١٩٩٤ تشكيل منظمة لحقوق الإنسان لغرض الدفاع عن حقوق المواطنين أعلنتها السلطات منظمة غير شرعية وأصدر العلماء فتوى تنص على أن منظمات على هذا الشكل لا تتمتع بالشرعية ما لم تحصل على موافقة السلطات المختصة.

استهلت ثورة ١٩٧٩ في إيران حقبة جديدة في التطور الإسلامي السياسي لأنها ثورة شعبية قادها ائتلاف من العلماء والمفكرين ودعت إلى الديمقراطية، أقامت الثورة منظومة من المؤسسات الديمقراطية بما فيها البرلمان ورئيس الجمهورية المنتخب. اعتمدت الهوية على التحدر "الإيراني". وواجه هذا الشرط في الدستور انتقادًا بأنه "غير إسلامي" لاستثنائه غير الإيرانيين من المسلمين لكنه بنفس الوقت شمل غير المسلمين من الإيرانيين في الجماعة السياسية. يسمح الدستور الإيراني لليهود والأقليات الأخرى المشاركة في البرلمان على أساس انتخابات خاصة. وعلى أية حال فالكثير من الشروط تطرح سلسلة من المشاكل. ويصر الدستور على أن المذهب الجعفري أساسًا للتشريع ويضع شروطًا خاصة لولاية الفقيه، أو حكم العلماء ويصبح من تم اختياره من العلماء القائد الأعلى والسلطة النهائية في جميع أمور الدولة، وبرغم انتخابه يصبح سلطة مستقلة. إن الجمع بين كل من اختيار مدرسة فكرية معينة وشخص معين ليستلم السلطة يقيد من حقوق عدد كبير من المواطنين وليس غير المسلمين فقط.

ومنذ انتخاب الرئيس محمد خاتمي في ١٩٩٧ بدأت الجماعة السياسية الإيرانية بالميل نحو تعددية أكثر من منصب هام، ومع ذلك فقد بقيت المبادئ والأسس كما هي، وبصورة ساخرة تبدو إيران وكأنها قد حصلت على أسوأ ما يمكن أن يحتويه هذان المصدران المتضادان. حيث يحقق تبني المدرسة الجعفرية كأساس للتشريع، الكثير من الامتيازات للأكثرية الشيعية إلا أنه فشل في دمج الشيعة غير الإيرانيين في الجماعة السياسية، فاللاجئون العراقيون محرومون حتى من بعض الحقوق المدنية التي تمتعوا بها ببسر في الأقطار غير الإسلامية مثل حق العمل أو السفر. وهكذا فإن الأساس الأيديولوجي للدولة يقيد من قابلية غير الشيعة للمشاركة التامة في الحكومة بينما تمنع شروط المواطنة الإيرانية غير الإيرانيين من لمشاركة منعًا باتًا.

هنالك تجربة إسلامية حديثة أخرى هي تجربة السودان، اتبع النظام الإسلامي الذي أتى إلى السلطة عقب الانقلاب العسكري لعام ١٩٨٩ وفي بدايات عهده، المثال السوداني في تقييد حقوق المواطنة لكل فرد. تم الحظر على الأحزاب السياسية وأصبحت الفعالية السياسية غير

مسموح بها إلا من خلال القنوات الحكومية ووضعت القيود على حرية التعبير والاجتماع، بدأت الحكومة ومنذ ١٩٩٨ بالسير نحو وضع أكثر انفتاحاً حيث يمنح دستور ١٩٩٨ مواطنة شاملة دون الإشارة للدين ويسمح بالمساواة المطلقة لجميع المواطنين في الحقوق والواجبات ولكنه على غرار مثيله الإيراني يحتوي الشروط الإسلامية التي قد تؤدي إلى حلول وسطية للمساواة النظرية. والأهم من ذلك على النظام السياسي أن يكيف هذه الشروط النظرية لأنه لا يزال نظاماً عسكرياً يقلل فرص المشاركة السياسية حتى لأكثر الناس إخلاصاً من مناصري الحكومة. ويكشف الانشقاق الذي حصل في قاعدة إسناد النظام أسلوب استخدام قوة الدولة لتحديد الحريات السياسية.

إعادة تقييم المواطنة

تحتل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيسياً في النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة وينبع تعريف المواطنة نفسه من الطريقة التي يمنح بها هذا النظام حقوق المواطنة للجميع. وعلى النقيض من الملكية (حكم فرد واحد) والأرستقراطية (حكم نخبة تقليدية) والاوليغارشية (حكم القلة)، ترمز الديمقراطية إلى نظام يكون كل فرد فيه، نظرياً، عضواً في المجموعة الحاكمة وطبقاً لطارق البشري وللمنظرين الديمقراطيين عموماً فإن الفرد الذي يعتبر جزءاً من الأمة يختلف من نظام إلى آخر. اعتبر أهل أثينا الأحرار من الذكور الإغريق من ساكني أثينا فقط كشعب واستثنوا العبيد والأجانب والنساء.... الخ. استمرت غالبية الجماعات السياسية الحديثة في تطبيق قدر ما من التمييز وخاصة ضد النساء والفقراء والأقليات العرقية والدينية.

أظهرت الممارسة الديمقراطية ميلاً نحو توسيع مفهوم وحقوق المواطنة تدريجياً، جعل التمييز ضد المجموعات المتضررة في حالة ممارسته أمراً مرفوضاً. أصبح من المقبول الآن عموماً وجوب السماح لجميع الأفراد المقيمين داخل حدود قطر معين بالتمتع بالعضوية الكاملة للمجتمع السياسي لذلك القطر. وعلى الصعيد النظري يجب اعتبار أعضاء كهؤلاء مؤسسين مشاركين للمجتمع السياسي مما سيتيح لهم فرصة التأثير في الطريقة التي يتشكل فيها.

قد لا يبدو هذا الأمر سهلاً لأن جماعات مختلفة قد تفرض مطالب متناقضة على الحياة السياسية. كيف يمكن احتواء هذه المطالب وكيف تستطيع المجتمعات السياسية المتعددة الثقافات أن تعمل؟ الجواب الواضح هو: لكي يستطيع أي مجتمع أن يعمل يجب أن يكون مستنداً على قاعدة من القيم المشتركة التي تتقيد بها كل الجماعات المؤسسة له. وهناك من يصر على أن التضامن وروح الجماعة في المجتمعات الحديثة يعتمدان على شعور مشترك نابع من المعرفة والتبصر في الممارسات التي تعضد طريقة حياة يتركز اهتمامها على القيم المشتركة ومع ذلك فمن غير الضروري، لأجل الحصول على هذا التضامن أن تصنف هذه القيم المشتركة طبقاً لما هو الأكثر أهمية فيها.⁽¹⁾ هنالك دائماً وفي أي مجتمع تعددي مجال للاختلاف في مسألة ترتيب القيم لأن ترتيب القيم مسألة تخص السياسة بينما القيم الحية التي يملكها الفرد مسألة تخص التضامن.⁽²⁾ يتفق تالكوت بارسونز مع هذا التحليل ويناقش بأن المجتمع بالضرورة هو نظام أخلاقي مستند على الدين⁽³⁾ ويحصل مجتمع متعدد الثقافات مثل المجتمع الأمريكي على تماسكه من حقيقة أن القيم اليهودية المسيحية المعتمدة على الدين تم تأسيسها في البنى الاجتماعية وعرسها ذاتياً في شخصيات الأفراد للحد الذي أصبح فيه طبيعياً اعتبار التزامات الفرد لأي من المجموعات الدينية الرئيسية أو للجماعات العلمانية الصورية متوافقة مع الأنماط المؤسسة للقيم،⁽⁴⁾ ولا يمكن للمجتمع أن يقوم بدون هذه الرابطة المشتركة للقيم المعتمدة على الدين.

(1) Spinoza et al., 1995: 40,44.

(2) Spinoza et al., 1995: 44, (emphasis original).

(3) Fenn, Richard K., "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View," Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 9, no. 2, Summer 1970, pp.117.

(4) ibid, pp. 118-132.

يخالف عدد متزايد من المحللين هذا الرأي إذ يصر ريتشارد رورتي على أن تلاحم المجتمعات المتعددة الثقافات هو ضربة حظ حيث توسعت الوحدات الاجتماعية لتشمل العائلة التي تسكن الكهف المجاور ثم القبيلة عبر النهر ثم اتحاد القبائل خلف الجبل ثم الوحدات الاجتماعية لغير المؤمنين فيما وراء البحار (وربما وبالنهاية جميع الخدم الذين قاموا طوال الوقت بأعمالنا القذرة).⁽¹⁾ إن أي محاولة لتأسيس التلاحم الاجتماعي بمفردات مثل الالتزامات الأخلاقية نحو الرفاق من البشر ومن المخلوقات العقلانية ... الخ ستدفع بنا إلى عمل غير مجدي تحتمه الطبيعة المميزة وغير النافعة لمفردات مثل "حالة المرء الجوهريّة" و"الجوهر" و"الطبيعة" و"الأساس" ... الخ،⁽²⁾ وسنكون أكثر اطمئنانًا لو نظرنا إلى أن التلاحم لا يمكن إيجاده بل إنه يبنى وينتج خلال مجرى التاريخ ويجب عدم اعتباره حقيقة غير تاريخية.

وترى شانتل موف بأن الولاء للمؤسسات الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية هو إحدى مهام الاندماج مع الممارسات والالتزام بقواعد اللعبة وبالمؤسسات التي تكون نمط حياتنا. إن التضامن في مجتمعات كهذه يقرره "خارج مؤسسي" أو "آخر" أو "هم" والتي تتناقض مع (نحن): الهوية التي يجري تأكيدها. وبسبب هذا جزئيًا يصبح الفصل بين سياق التضامن (قيم مشتركة) وسياق السياسة (اختلافات محتملة بخصوص ترتيب وتصنيف القيم) أمرًا لا يمكن الدفاع عنه، يعتبر ما هو سياسي متأصل في جميع الممارسات الإنسانية إذ أن الإقرار بالقيم كملك خاص بالفرد يستوجب على الفرد إقرار "خارجها المؤسس لها" وكذلك القيم التي ينبغي استثنائها.⁽³⁾

يساند (توربون تانسو) نموذجًا علمانيًا للتضامن حيث يشعر الناس، ذوو الآراء المختلفة حول العالم والأفكار المختلفة التي تجعل الحياة تستحق العيش، بالمشاركة في مجهود مشترك لإنقاذ المؤسسات الديمقراطية المحببة لهم. يشعر كل من هؤلاء بل قيمهم المهمة جدًا معرضة للخطر،⁽⁴⁾ ومع ذلك لا يرى المشاركون هويتهم مرتبطة ارتباطًا لا خلاص منه مع "الأمة" أو "الشعب" بل قد يجده معنى لحياتهم في الانتماء إلى قرية أو كنيسة أو حزب سياسي أو نقابة ... الخ. ومن المحتمل أن يغيروا ولاءاتهم من الأمة إلى وحدات أكبر (مثل الاتحاد الأوروبي) أو أصغر بدون الشعور بفقدان هام للهوية.⁽⁵⁾

ويتم طرح مفهوم مشابه لمفهوم (تانسو) من قبل (فين) الذي ينتقد بعنف رؤية (بارسونز) للمجتمع كنظام أخلاقي مبني على الدين ويناقش بل المجتمعات الحديثة تتميز حقًا بتنوع محير من مراكز الولاء وينقض مجال أية منظومة من القيم والمعايير فيها⁽⁶⁾ يخفف تمايز تمايز وعزل مختلف دوائر العمل من المطالب المتصارعة للحصول على ولاء الفرد.⁽⁷⁾ يجب النظر إلى التمييز ليس كانهراف عن معايير نظام يستند على الأخلاق وإنما كعنصر من

(1) Rorty, Richard, Contingency, Irony and Solidarity (Cambridge:Cambridge University Press, 1989) pp196.

(2) ibid, p189.

(3) Mouffe, Chantal, "Politics, Democratic Action and Solidarity," Inquiry, vol. 38, 1995, pp. 104-105.

(4) Tannsjo, 1995: 113-117

(5) ibid.

(6) Fenn, Richard K., op.cit., pp. 117,129.

(7) ibid., p. 127.

"مكونات المجتمع الحديث". يعتبر وجود "بضعة أنظمة وأنظمة تحتية مميزة ذات طبيعة قيمية ومعادلة الواحدة للأخرى" من خصائص المجتمع العلماني ويوضح حدوث الصراعات الأيديولوجية داخله. ولم ينشأ هذا المعتمد على أساس تعميق الالتزام بالقيم اليهودية المسيحية كما يدعي (بارسون) بل نتاج ظهور الفرد المستقل ذاتياً والذي يستبطن الأوساط القيمية التي لم يتم تأسيسها بصورة حقيقية في أي مكان، إن هذا الشخص هو نتاج تمييز المستويات الثقافية والشخصية من المستويات التركيبية في النظام الاجتماعي.⁽¹⁾

يتصف المجتمع العلماني الحديث بنقص في الأساس الذي يستطيع مطاولة النظام الأخلاقي وبصفة جمعية من الأنظمة ذات الأهمية النهائية وكذلك بالتمييز الحاصل داخل النظامين الثقافي والتركيبى وبين المستويين اللذين هما أساس النظام الاجتماعي. إن تجزئة الولاء بين عدد من الارتباطات المتضاعفة والأنظمة التحتية يخفف من الميل نحو العنف الناجم عن تأسيس الأنظمة المختلفة ذات المرجعية النهائية. يطرح (روجان كيرش) رأياً مثلاً ويجادل (والاقتباس من برنارد كريج) بأن الجامعات المختلفة تتوحد لأنها تمارس السياسة وليس لأنها تتفق على "الأساسيات" أو بعض المفاهيم. الإجماع الأخلاقي للدولة الحرة لا يسبق السياسة أو يكون فوقها: إن الفعالية هي التي تعطي المدنية للسياسة نفسها.⁽²⁾ هذه الملاحظات جميعها ذات أهمية مزدوجة: فهي تقريرية ووضعية تحاول اقتناص الخصائص المميزة للمجتمعات التعددية الحديثة، وتجادل نحو مفهوم مثالي معين لهذه المجتمعات. وبرغم التناقض الواضح بين مجموعتي الآراء (تلك التي تدعي بأن المجتمعات الحديثة قائمة على قيم مشتركة وتلك التي تنفي هذا الادعاء) هنالك اتفاق بين مرتكزات وأسس المجموعتين، يمكن تلخيص هذا بالزعم أن المجتمعات التعددية تعتمد أساساً على قيمة المجتمع نفسه وأن قيمها المركزية هي الالتزام بالتوفيق بينهما وصيانة المجتمع والعمل على تقدمه. يستطيع كل مجتمع مقارنة هذا المشروع من منظور مختلف والانطلاق للدفاع من مجموعات قيم مختلفة.

يؤدي هذا إلى ما يدعوه جون رولز "بالإجماع المتداخل Overlapping Consensus" كقاعدة وحيدة ذات مصداقية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة. وبالنسبة إلى (رولز) فالمجتمع الديمقراطي كنظام تعاون عادل بين مواطنين أحرار ومتساوين، يجب أن يعتمد على مفهوم يضمن لجميع المواطنين الحقوق والحريات الأساسية كحالة لشعورهم بالأمن وبالاعتراف المسالم والمشارك بهم.

ولما كان من غير الممكن لجميع المواطنين الاتفاق على رأي معين وشامل للعالم ولما يصنع الحياة الطيبة فإن هذا المفهوم يجب أن يتأسس بصورة مستقلة عن جميع العقائد الشمولية. ومع ذلك فإن المبادئ التي يتضمنها قد تبدو شرعية ومقبولة ضمن كل فلسفة حياة شاملة (أو مفهوم عام للعالم) وذات وزن كاف لتهيمن على القيم الأخرى التي قد تدخل في صراع معها.⁽³⁾

(1) ibid., p. 134-135.

(2) Kersh, Rogan, "Explaining Old Worlds," Inquiry, vol. 38, 1995, pp. 83-97.

(3) Rawls, John, The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in Robert M Stewart (ed.) Readings in Social and Political Philosophy (Oxford) Oxford University Press, 1996, pp. 315-329.

إن قبولنا هذا التوصيف يدفعنا لاعتبار المجتمع الديمقراطي الحديث (بيدائاً) أصبحت فيه القوة فراغاً شاغراً معزولاً عن القانون والمعرفة، لذا لم يعد ممكناً إعطاء ضمانة نهائية، أو تشريع محدد، إن المجيء بفكرة عن (الصالح العام) يصبح أمراً غير ممكن. (1) هذا المفهوم يفنده "الجماعيون" Communities الذين يجادلون بحاجة المجتمع إلى قيم أخلاقية مشتركة لكي يستحق أن يسمى كذلك وإلا فسيكون مجرد خليط من الأفراد لا يربط بينهم رابط. (2)

اقترح بعض الكتاب طريقة ثالثة للنظر في المسألة تجمع جوانب من الأفكار المجتمعية والليبرالية وبالرغم من قبولهم باستحالة تنظيم مجتمع سياسي وديمقراطي حديث حول فكرة واحدة حقيقية ومستقلة للصالح العام إلا أنهم اعتقدوا بضرورة تماسكه من خلال بعض القيم المشتركة، ربما لا تكون هذه فكرة حقيقية ومستقلة للصالح العام لكنها تعطي رباطاً مشتركاً يتمثل في اهتمام عام وخضوع للقواعد المتفق عليها. إن مجتمع كهذا سيكون بدون هوية محددة وفي حالة تشكل مستمر. (3) يطرح (يوركن هابرماس) فكرة مماثلة مجادلاً نحو (تضامن الدستور) كرابطة وحيدة ممكنة بمقدورها تأمين الانسجام في المجتمعات الحديثة. الحدائة طبقاً لها برماس مترادفة مع تفكك المعايير الممنوحة سلفاً وضرورة أن يكشف كل فرد معايير الخاصة به. إن هذا هو جوهر التأكيد على الحرية كتقرير للمصير.

ومن الناحية الأخرى وعقب التجارب الكارثية لهذا القرن "فان الحياة بمعنى الشعور أو الوعي والإدراك بها لم تعد ممكنة دون الشك في تلك الاستمراريات المقبولة بدون تساؤل" والتي زودت سابقاً التكوينات الراسخة للتضامن في تعاملنا وجهاً لوجه مع الآخرين. "وكننتيجة في بلد مثل ألمانيا تكون الوطنية الدستورية هي الصيغة الوحيدة للوطنية." (4)

(1) Mouffe, Chantal, The Return of the Political (London: Verso, 1993).

(2) ipid, p.62.

- Taylor, Charles, Modes of Secularism, in Rejeev Bhargava (ed.) Secularism and its Critics, 1998, pp. 40.

(3) Mouffe, Chantal, op.cit., pp 62,67.

(4) Haberman, Jurgen, Autonomy and Solidarity (edited by Peter Dews) (London: Verso, 1992).

الخاتمة

يبدو من المناقشة السابقة أن عدداً متزايداً من مفكري الإسلام حاول التصدي مباشرة لما يتعلق بالأقليات غير الإسلامية بتطوير مفاهيم المواطنة التي تقر المساواة للجميع. لم تكن الصيغ المطروحة مثل تلك التي تقدم بها البشري وتلك التي احتواها الدستور السوداني كافية للوفاء بمطالب غير المسلمين (وحتى بعض المسلمين) للحرية غير المقيدة. وعلى كل حال فإن تبريرات هذه العروض تفصح عن التمييز الضمني. تطرح طبيعة الدولة الديمقراطية الحديثة طبقاً للبشري، تحديدات وضوابط كثيرة على جميع المناصب العليا بما فيها منصب رئيس الدولة، مما ينفي وجود أي ضرر في تسلم غير المسلمين لها لأن سلطاتهم ستكون محددة ومراقبة من قبل المؤسسات الأخرى الأمر الذي يعني ضمناً أن تسلم المنصب نابع من الأهمية المتضائلة للمنصب. لا يطرح السودانيون هذه المشكلة في العلن لكنهم يبررون في أحاديثهم الخاصة إقرارهم لحقوق غير المسلمين للمناصب الانتخابية العليا بسبب أن السودان بلد مسلم بالأكثرية (٧٠ %) وعليه فانتخاب غير المسلم لقيادته أمر بعيد الاحتمال.

قد يعتبر غير المسلمين هذه المناقشات مجرد نقاش أكاديمي لا صلة له بالموضوع لأن ما يطلبونه هو حقوق مؤكدة ومطلقة وبغض النظر عما يعتقده المسلمون. من المحتمل أن تساعد هذه المناقشة الداخلية بين المسلمين على دفع المجتمع للحصول على "إجماع متداخل" على مذهب رولز يحقق مساواة المواطنة. يهتم غير المسلمين بالنتيجة وليس بالطريقة وبالرغم مما حصل من تقدم لا تزال الهوة واسعة بين مفهوم الإسلاميين للمواطنة والاجتماع المنبثق من المنظرين الديمقراطيين حول مفهوم المواطنة الذي لا يفترض مسبقاً حتى الحد الأدنى من الموافقة على القيم المشتركة ناهيك عن الاعتقادات الدينية.

وجد الإسلاميون بعض الإلهام الذي يسهل أمر التعاون في هذا الصدد، في التجارب الإسلامية الماضية مثل (صحيفة المدينة) التي أسست مجتمعاً متعدد دينياً توحد فيه المسلمون واليهود وغيرهم. وبوسع المرء أن يشير هنا إلى (تضامن الصحيفة) بالمعنى الذي يقصده (هابرماس) أساساً لمجتمع متعدد الثقافات يوحد المسلمين مع الآخرين. وربما تكون (صحيفة الحديبية) أكثر تناسباً من (صحيفة المدينة) مع التجارب الحديثة، لإعتراف الثانية بالرسول الكريم قائداً أعلى للمجتمع المتنامي وحكماً نهائياً في جميع النزاعات التي تنشأ بين الجماعات المؤسسة الأمر الذي لم تفره صحيفة الحديبية التي لم تعترف للنبي حتى بأنه رسول الله. سيحاول غير المسلمين في المجتمعات الحديثة فرض حقوق ماثلة بسبب عدم التزامهم بالاعتراف بشرعية الإسلام أو ارتباطه بإدارة الشؤون العامة. ولو صدقنا المنظرين الليبراليين الذين استشهدنا بهم لتبين أنهم لا يرغبون بالالتزام المسبق بأي شيء، إن حصيلة اجتماع يتوصل إلى مشاركون متساوون وبحرية هو الأمر الوحيد الذي يعتبر شرعياً وملزماً.

والسؤال من وجهة النظر الإسلامية هو: ما الذي يدفع المسلم الملتزم للانضمام إلى مجتمع سياسي كهذا؟ إن قبولنا لآراء المودودي وقطب حول طبيعة وهدف الحياة السياسية الإسلامية المثالية التي تعتبر عبادة الله الهدف الأساسي للوجود الإنساني، تؤدي إلى عدم قبول المسلمين أي ارتباط دنيوي يحقق هذا الهدف. وهكذا فالقضايا المتعددة المطروحة تصبح غير ذات علاقة بالموضوع. لأي هذا الموقف إلى الخمول وليس العنف كما زعم البعض مراراً

وتكراراً وأوجب على المسلمين تعليق أي جهد سياسي لحين ظهور هذا المجتمع المثالي مثلما تحتم على الشيعة انتظار عودة الإمام الغائب لبدأ أية فعالية سياسية ذات جدوى.

تسبب هذا الموقف، في حالة المودودي، في عدد من التناقضات الذاتية: نبذ المودودي الباكستان لكنه اضطر إلى اللجوء إليها وساهم هو وأبعاده مؤخرًا في الحياة السياسية واستمروا في ذلك الأمر الذي يثير السؤال التالي: إذا كان لا مناص من الانغماس في العمل السياسي فما هي أحسن الظروف لتنفيذ هذه السياسة؟ يكمن الجواب الواضح في السياسة الديمقراطية والضمانات التي تطرحها من أجل حرية الجميع. وحتى البعض الملتزم بالتهرب من السياسة وانتظار الإمام الغائب أو المجتمع المثالي سوف يجد فرصة في تأييد نظام يمنح الحد الأدنى من حرية الفكر والاعتقاد والعمل. إن النظام الديمقراطي بالضرورة هو الذي يضمن للمواطن حقوق متساوية دون الإشارة إلى المعتقدات الدينية والسياسية والعرق والأصول.

من حق المسلمين الملتزمين طلب تأكيد واحد على الأقل: يجب أن لا تستخدم الترتيبات الجديدة للحد من التصور المستقبلي للمجموعة الإسلامية نحو هدفها الأعلى ومن حق المسلمين في تقرير مصيرهم. وخلال مناقشات (الأسلمة) في السودان في السبعينيات اقترح أحد القادة الجنوبيين حلاً وسطاً: إقامة دولة علمانية تستطيع فيها الوحدات المؤسسة لها اختيار تنفيذ القوانين الإسلامية في أقاليمها الخاصة. يشابه هذا الترتيب النظام الفيدرالي المعمول به حالياً في ماليزيا حيث أنتجت بعض الولايات أحزاب إسلامية لتقودها بينما تستمر الدولة بوضعها العلماني والمتعدد العرقيات. وحتى في ماليزيا تستمر الدولة في تحديد حرية الوحدات الفيدرالية في هذا الخصوص وحديثاً جداً اعتبرت الحكومة النيجيرية تحرك عدد من الولايات الشمالية لتبني الشريعة الإسلامية انتهاكاً للدستور العلماني وهو ما يطابق واقع الحال. إن أي نظام منصف وحقيقي يجب أن يبدي مرونة كافية لاحتواء مطالب كهذه وإلا فإن صراعات كثيرة سوف تنشأ.

إجمالاً نقول إن المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير في الاتجاه الصحيح لكنها لا تبلغ حتى الآن المدى المقبول. ويلزم مبدأ المشاركة المسلمين بمنح المواطنين غير المسلمين نفس الحقوق التي يتوقع منحها من قبل المواطنين في الجانب الآخر وهذا يعني عدم أخذ الانتساب الديني كلياً عند التفكير في هذه القضية. يفرض نفس المبدأ للمسلمين إن رغبوا بذلك الحق في تنظيم حياتهم السياسية بالطريقة التي يلزمون أنفسهم بها. وهذا يستدعي ضرورة وجود نظام سياسي واسع الأفق والتصور والمرونة قد يستحيل إدراكه ضمن حدود فهمنا لكيفية عمل الدولة الحديثة، لكن هذا يجب ألا يكون سبباً في إعاقة النضال لتحقيق هذه الفكرة.

Bibliography

- 1- Anderson, Benedict, Imagined Communities (London: Verso, 1991).
- 2- Borgman, Albert "Theory, Practice, Reality," Inquiry, vol. 38, 1995, pp. 143-56.
- 3- Clarke, Paul Barry, Citizenship (London: Pluto Press, 1994).
- 4- Dews, Peter "Editor's Introduction," in Habermas, Autonomy and Solidarity, 1992.
- 5- El-Affendi, Abdelwahab " 'Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa," African Affairs, vol. 89 (1990), no. 356, pp. 371-389.
- 6- Fenn, Richard K. "The Process of Secularization" A Post-Parsonian View," Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 9, no. 2, Summer 1970, pp. 117-136.
- 7- Garang, John, The Call for Democracy in Sudan (ed. Mansour Khalid) (London: Kegan Paul International, 1992).
- 8- Gellner, Ernest, Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals (London: Penguin, 1994).
- 9- Haberman, Jurgen, Autonomy and Solidarity (edited by Peter Dews) (London: Verso, 1992).
- 10- Held, David, Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance (Cambridge: Polity Press, 1995).
- 11- Kersh, Rogan "Explaining Old Worlds," Inquiry, vol. 38, 1995, pp. 83-97.
- 12- Kymlicka, Will, Multicultural Citizenship (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- 13- Malwal, Bona, People & Power in Sudan (London: Ithaca Press, 1981).
- 14- Mouffe, Chantal (ed.), Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community (London: Verso, 1992).
- 15- _____ The Return of the Political (London: Verso, 1993).

- 16- _____ "Politics, Democratic Action and Solidarity," Inquiry, vol. 38, 1995, pp. 99-108.
- 17- Parsons, Talcott "On the Concept of Value Commitments", Sociological Inquiry, vol 38, no. 2, (Spring 1968), pp.
- 18- Rawls, John, The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in Robert M Stewart (ed.) Readings in Social and Political Philosophy (Oxford" Oxford University Press, 1996), pp. 315-329.
- 19- _____ "The Idea of an Overlapping Consensus" Oxford Journal of Legal Studies vol. 7, no. 1, 1987, pp. 1-25.
- 20- Rorty, Richard, Contingency, irony and solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- 21- Sandel, Michael J., Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience, in Rejeev Bhargava (ed.) Secularism and its Critics (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 73-93.
- 22- Spinosa, Charles and Fernando Flores and Hubert Dreyfus "Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action and the Cultivation of Solidarity", Inquiry, vol. 38, 1995, pp.3-63.
- 23- Taylor, Charles, Modes of Secularism, in Rejeev Bhargava (ed.) Secularism and its Critics, 1998, pp. 31-53.