

المجتمع المدني في الفكر الإسلامي : الاختلاف القديم والتعددية الحديثة

أحمد الموصلي *

أولاً: مقدمة في الاختلاف في الفكر القديم والوسيط

شهد تاريخ الإسلام خلافات عدة وتعدداً في الرؤى بسبب تعدد تفسيرات النص الديني الإلهي، وبسبب تغيير الظروف الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والسياسية. فقد تم تفسير النص الديني بتوجهات عدة ومستويات مختلفة ومن وجهات نظر متعددة. وهذه الأمور احتوت على الظواهر الخارجية والداخلية، والحقيقية والميتافيزيقية، والمتشابهة والمحكمة. كل هذه الأمور وظفت من أجل تبرير وجهة نظر دينية معينة أو غيرها، أو مدرسة معينة أو غيرها، أو تيار فكري ما أو غيره. فحوّل النص الديني، القرآن الكريم نشأت وتطورت واعتمدت ورفضت عدة علوم ومدارس في اللغة والتفسير والفقه وعلم الكلام والصوفية والأخلاق. فالنص لم يرتبط فقط بالفقه وعلم الكلام، ولم يكن بالإمكان استيعاب الحقائق القرآنية بشكل واحد ونهائي ولكل البشرية. فالمسلمون نظروا إلى النص على أنه أغنى من الحقيقة المرحلية التي هي في حال تحول وتطور دائم، ومن ثم فعلى المسلمين إعمال النص في هذه الحقيقة. إذ إن النص القرآني عند المسلمين هو مبدأ صالح لكل زمان ومكان.

يركز القرآن الكريم على مبدأ حرية الاعتقاد والالتزام الديني، وهناك العديد من الآيات التي تحرم إكراه إنسان ما على اعتقاد معين. ينص القرآن على أنه (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصال لها والله سميع عليم)، كما ينص القرآن في آية أخرى على أن (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)، (ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل)، (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين). (1)

إن مهمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم - هي هداية البشرية إلى الحقائق الميتافيزيقية وإلى دعوة الإنسانية إليها دون إكراه. وقد حدد القرآن مهمة النبي هذه بقوله (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أتوا الكتاب والأميين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد)، (فإن عرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ). (2) كما يوضح القرآن الكريم أحقية حرية المعتقد للجميع مع

إعلانه اختلافه مع بعض العقائد المسيحية واليهودية: فالقرآن لم يدع إلى إدخالهم في الإسلام بالقوة بل عبر الحوار والمجادلة. كما أنه سمح بإقامة دور العبادة وتسيير شؤونهم الدينية الشخصية والاجتماعية كجماعات مستقلة في الجماعة الكبرى. فالقرآن الكريم يقول: (كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين)، (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا- أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز)، "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون). (3)

ويحتوى القرآن الكريم -ككتاب للهداية- على أوامر وطرق وأسس التقييم والتصنيف. فهو يصنف الأشياء عموماً إلى مشروعة وغير مشروعة، أخلاقية وغير أخلاقية، وخيرة وشريرة. كما أنه يزود المؤمنين بالحجج التي يمكن توظيفها مع غير المؤمنين. إلا أن أهمية النص تتجاوز هذا المستوى الذي لا يمكن ربط النص فيه. وبالرغم من أن القرآن هو النص القطعي لدى المسلمين، إلا- أن الكثير من مضامينه ليست بالضرورة قطعية بل تحتل المرونة والتعددية. لكن لا يمكن فصل رؤية الإسلام للعالم وللثقافة التي تستخلص من النص عن واقع المسلمين في عصر ما.

إن الاستناد إلى النص عبر الاقتباس منه هو محاولة لشرعنة رأي ما في مقابل الآراء الأخرى، لكن هذا الرأي لا- يتحول إلى حكم قطعي بشكل كلي. إذ إن معنى النص قابل للتحويل ويبقى خاضعاً للنقاش والتبدل. إن مرونة النص، لا خاصيته، تبقى صالحاً عبر الأزمنة والأمكنة. ولذا، فإن كل محاولة من أجل الإدعاء بالصحة المطلقة في التعبير عن النص قابلتها في التاريخ الإسلامي ادعاءات مضادة. وهذا يعني أن النص لا يسمح بدعوى احتوائه على جميع المستويات، وخاصة مستوى المعرفة والفلسفة، وعبر طوائف أو مدارس معينة. ويمكننا القول إذاً إن المشروعية القرآنية لا يمكن لأي فئة من الناس أن تستحوذ عليها؛ فالتصنيف الدقيق للناس هو خارج إطار المؤسسات الدينية. فكل مسلم، من حيث المبدأ، هو قارئ للنص ومفسر له. أما اتفاق مجموعة معينة من الناس على تفسير أو قراءة ما لا يجعل منها التفسير أو القراءة الشرعية الوحيدة أو ذات الصحة المطلقة. ففي حال عدم رفض القارئ أو المفسر للنص أو تفسيره بما هو مخالف للنص، فله الحرية في قراءة النص حسب الظروف والشروط المفضية إلى خير الفرد والجماعة. فالقارئ قد يعتمد في قراءته على النص أساساً، فيما يعتمد آخر على الإجماع أو الرأي أو الدليل أو المصلحة. فكل هذه الطرق تتبع أساساً من النص.

ولأن النص كوحي إلهي هو مصدر التفسيرات أو القراءات المتعددة والالتزام، فهو يشرع عن الاختلاف والتنوع والتعدد. فهناك العديد من الآيات الكريمة التي تتحدث عن الاختلاف باعتباره أمراً طبيعياً. ومع أن القرآن لا يحبذ الانشقاقات السياسية والفتن، إلا أنه يتحدث بإيجابية عن التنوع القبلي والطائفي والأمني والشعبي وتنوع الأعراق واللغات

والحضارات. كما أن القرآن يعترف بالاختلافات الطبيعية الجسدية والفكرية للأفراد. فالتنوع في طرق المعاش هو جانب من الخلق الإلهي، وعليه، لا يجوز إجبار الناس على التوحد(4).

إن أحد العوامل المشرعنة للاختلاف والتعددية هو النص القرآني نفسه. فمعنى النص يحتمل التفسيرات المتعددة، فلا يمكن لأي سلطة أن تدعي ادعاءً قطعياً بتوصلها إلى المعنى الحقيقي للنص دون الإخلال بالالتزام الديني.(5) وهكذا، كانت التفسيرات المختلفة والاختلافات المنهجية نتائج طبيعية لطبيعة النص. وبينما وحد الإسلام كعقيدة وشريعة الجماعة، إلا أنه سمح بالتعدد والاختلاف وحتى بالمعارضة، وخاصة عند ربط النص في سياق معين. إذ أن النص يمكن أن يفهم في عملية مستمرة للتغير، كما أن القارئ لا يرتبط بالضرورة بالقراءات السابقة بل بسياق القارئ. ومع أن المسلمين مالوا إلى تقليد أسلافهم، إلا أن هذا التقليد لم يمكن مطلوباً بالنص بل عبر ضغوطات المجتمع والحنين إلى الماضي. ومع أن كل القراءات اعتمدت على النص، إلا أنها في الحقيقة كانت تفسيرات مختلفة، وفي بعض الأحيان تفسيرات وإيديولوجيات متعارضة.

إن الإشكالية الأساسية في التاريخ الفكري للإسلام لم تكمن في شرعنة التعدد والاختلاف بل في النهائية التي ادعتها مذاهب فقهية ومدارس فكرية وربط الالتزام الديني بها. وتحول اضطهاد المذاهب لبعضها البعض إلى مصدر للعداوة والبغضاء. فاعتبر كل مذهب أنه التجسيد العملي للنص، مع أنه لم يكن هناك مقياس موضوعي لقياس هذا الإدعاء. ومثل هذه الدعاوى أدت إلى تعميق الانشقاقات والاضطهاد وإلى النزاع والحروب وبالتالي إلى اختلافات سياسية وعقائد استتصالية.

وبهذه الطريقة رفضت معظم المدارس الفكرية رؤى الآخرين واعتبرت مدارسها السلطة الأساسية في الأمور الدينية. فهم لم يستأصلوا فقط الآخرين بل اتهموهم بالكفر أو الهرطقة وشككوا في التزامهم الديني. ومع أن كل المدارس تقبلت مفهوم الاختلاف من الناحية النظرية، إلا أنهم لم يطوروه حتى يصبح منهجاً فكرياً. إن الرؤية الأصلية للتعددية في الإسلام تقوم على قاعدة أن كل رأي نتج عن الاجتهاد فهو صحيح، إذ إن العقل البشري لا يمكنه التوصل إلى المطلق، فإن كل الاجتهادات لها طبيعة مؤقتة وخاضعة للصواب والخطأ.(6) وعندما يدعي أي مفكر أن رأيه صواب وأن الآخرين على خطأ، فهذا ينطبق فقط على الحجة المقدمة، ولهذا لا يمكن إلا أن يكون غير نهائي عند الإمام الغزالي.(7) واعتبر الفقهاء الاختلافات عند هذا المستوى على أنها آراء مختلفة في قضايا فقهية والتي يمكن أن تتغير من وقت إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. وهكذا، تم الاعتراف بأن الفقه هو علم تطبيقي ينطبق عليه تعدد الرؤى والآراء ويتعلق بالظروف العامة والسياقات المختلفة ويتعلق بالإرادة والمصلحة.

في المبدأ، لم يكن هناك تحفظ ديني حول تعدد التفسيرات المختلفة والتنوع والالتزام الديني. ومع أن الأصول الدينية اعتبرت أنها أساسية وليست عرضة للاختلاف، إلا أن

واقع الأمر أن علماء الكلام تقبلوا مبدأ تعدد التفسيرات حتى في قضايا علم الكلام. ولأن علماء الكلام اعترفوا بصعوبة قيام الدين على أصول أساسية خاضعة للاختلافات، فقد توافقوا على الحاجة إلى اعتماد تفسير أساسي واحد يتقبله عامة الجمهور والعلماء. إن العقل الديني الكلامي كان ذا طبيعة دفاعية وتوحيدية مما جعله يعتمد على التعريفات القاطعة. فهذا العقل هو الذي مثل التوجهات الإيديولوجية لتوحيد المجتمع ورفض الفتنة.

إن هذا الفكر لم يستطع إلا- أن ينتج خلافات حقيقية ومدارس كلامية مختلفة. وبسبب اعتبار كل مدرسة كلامية أنها تمتلك الحقيقة تقلصت إمكانية التبادل العقلاني والمنسق واستبدلتها بأحكام قطعية حول زيف الآخرين. فقد ماهت هذه المدارس فهمها لأسس الدين مع الدين نفسه وحاولت تشويه المدارس الأخرى. ومع أن الغزالي تقبل مبدأ الاختلاف في التفسير، إلا- أنه رفض رفضاً قطعياً تفاسير الآخرين، كالباطنية والفلاسفة الذين اتهمهم بالكفر. ومع أن الهدف الأول للغزالي كان دحض إدعاء الفلاسفة والباطنية بتوصلها إلى الحقيقة المطلقة، إلا أنه انتهى إلى رفض الآخرين في المبدأ (8) لذا، فإنه من الظاهر أنه كلما ادعى فرد أو مدرسة ما تمثيل الإسلام الحق فإن مثل هذا الإدعاء يفضي إلى رفض التعددية الفكرية لصالح الفكرة القائلة بأن للحقيقة معنى واحد فقط. ولهذا انتهت معظم الاختلافات في الفكر الإسلامي إلى تحولها إلى حركات معارضة تدعى إيديولوجيات مناوئة للسلطة. إن تاريخ علم الكلام وتاريخ الانشقاق هو التاريخ نفسه (9).

قد يختلف المسلمون حول قضية ما حتى ولو كان هناك نصاً دينياً حول ذلك لأن الناس قد تقرأ معاني مختلفة في هذا النص وقد يكون لها خبرات متعددة. إن حق الناس في الاختلاف قد تقبله الفقه الإسلامي. كما أن التاريخ الإسلامي شاهد على تقبل الاختلاف في السياسة والفقه واللغة والتاريخ. وفي البيئة المتقبلة للتعدد كان الحاكم يقوم بدور الحكم بين الرؤى المتعددة والمختلفة. وكان لاختيار الحاكم لوجهة نظر معينة سياسية أو فقهية دوراً في جعل وجهة النظر هذه حكماً سياسياً أو فقهياً له دور في تقليص حدة الاختلافات. إلا أن هذا الحكم لم يتحول إلى تشريع نهائي في حد ذاته.

فتطور الخلافات في جباية الزكاة أيام أبي بكر (10)، وحول وضع الأراضي التي احتلها المسلمون بعد السيطرة على العراق وسوريا ومصر، وكذلك حول كيفية توزيعها. أحد هذه الآراء اعتبر وجوب توزيع الأراضي على المحاربين الذين استولوا على تلك الأراضي؛ ورأي رأي آخر أن هذه الأراضي هي أرض خراج ويجب أن يعود ريعها على سائر فئات المسلمين. وبينما قرر الخليفة عمر بن الخطاب أنها أرض خراج وأن هذا مجرد رأي، إلا أنه قام بتنفيذ قراره. وهنا أيضاً كان هذا القرار قراراً سياسياً نابعاً من السلطة السياسية للخليفة وعدم وجود حكم شرعي فقهي في مثل هذه الأراضي (11) وهكذا، ومع أن الشريعة الإسلامية كانت القانون الأعلى، إلا سكوتها في عدة قضايا قديمة وحديثة سمح للحاكم بتوسيع نطاق أحكامه وإلزام الجماعة بها. وكان هذا حقيقياً خاصة عندما لم يكن هناك تعارض مع الشريعة الإسلامية وعندما لم تكن المدارس الفقهية منظمة بشكل يسمح لها بالضغط على الحكام في قضايا معينة. وهذا أثر في مجمل نواحي الحياة الفقهية

وأثناء الخلافة الراشدة، كان أبو بكر وعمر يجتمعان مع رؤساء القبائل من أجل التشاور في الأمور الهامة. فإذا انتهوا إلى رأي واحد كان ملزماً للجميع، أما عند عدم الاتفاق فكان لكلٍ رأيه. إلا- أن الخليفة كان قادراً على فرض رأيه كسلطة سياسية. ومع أنه كان من الواضح أن الإجماع عند الصحابة كان مصدراً للتشريع، إلا أن غياب الاتفاق، وهو الحال عادة، شرع التعددية والتنوع. وفي الواقع كان إجماع أهل المدينة مهماً لكونها مستقر معظم الصحابة الفقهاء مما جعلها العاصمة الفقهية للمسلمين. وعكس إجماع المدينة توافق أغلب الفقهاء.

ومع هذا فقد حث الفقهاء الجماعة على التعبير عن آرائهم من أجل إتمام عملية الإجماع والابتعاد عن الانشقاق في المستقبل. يخبرنا ابن خلدون بأنه أثناء حياة النبي صلى الله عليه وسلم- كان القرآن والسنة مصدر التشريع. أما بعد وفاة النبي فقد وافق الصحابة على أن الإجماع هو مصدر تشريع كالقرآن والسنة. وقد نظر الفقهاء إلى الإجماع على أنه لا يقوم على ضلالة وهو ملزم لكل المسلمين. (12) إلا أن الإجماع القاطع لم يكن حقيقة في أغلب الأحيان، إذ غالباً ما كان هناك معارضة، وحتى في مسألة كجمع القرآن أو وظيفة الحاكم.

أما التابعون فنقبلوا الإجماع كمصدر أساسي إلى جانب القرآن والسنة. وكانت هناك نقاشات مطولة حول طبيعة الإجماع وإذا ما كان الإجماع هو إجماع الفقهاء أو الجمهور، حيث رأى عمر بن عبد العزيز استحالة إجماع الأمة أو إجماع بلد من البلاد. وهكذا، أباح عبد العزيز تعدد الرؤى الجماعية، أي توافق أهل مصر ما على رأي غالب. ورأى في هذا الإجماع الخطوة الأولى في عملية إجماع الأمة في قطر ما، ويشكل إجماع كل الأقطار إجماع الأمة. لذا لا يمكن لمجموعة من الناس الإدعاء بأنها تقوم مقام الجماعة. وفي فترات ما كانت أربع مدن مشهورة لمقامها الفقهي والعلمي- هي مناط الإجماع، وهي مكة والمدينة والبصرة والكوفة. وكان أغلبية علماء الأمصار في تلك الفترة قد اعترفوا بالدور التأسيسي للإجماع وبتعدد الآراء. وبعد تلك الفترة انتشرت في الدوائر العلمية والكتابات عبارات مثل "أئمة المسلمين" و"أجمعت الأمة" و"جمهور الفقهاء". (13)

وقد تمت مأسسة تعدد الفقه الإسلامي مع تحول المدارس الفقهية إلى أسس النظام القضائي للدولة الإسلامية. وخلال الفترة المملوكية، كان القضاة ذوي نفوذ كبير وأصبحوا مسؤولين عن المذاهب الفقهية وراقبوا التعيينات في أجهزة الدولة والمؤسسات الدينية.

كان تطور الفقه السياسي نتاج التفاعل الاجتماعي بين العلماء والفئات الأخرى في المجتمع. ومع أن الفقه كان مدنياً في طبيعته وبعيداً عن سيطرة الدولة، إلا أنه تناول بعمق مواضيع سياسية، سواء الدولة الصالحة أو الدفاع عن المجتمع. مثل هذه المواضيع كانت تدرس في المساجد. فإذا ما تمكن فقيها ما من جذب الأتباع إلى حضور دروسه، كان الفقيه يتحول إلى شخصية مؤثرة في المجتمع تتبع سلطته من القبول الاجتماعي لعمله وليس من

سلطة الدولة. وفي الواقع، كانت معظم المفاهيم السياسية والقضايا الدينية تتضج خارج إطار الحكم والحكومة. لهذا، لم يعمل المسلمون على مأسسة عملية التشريع والفقهاء بل أبقوها بعيدة على السلطات السياسية وآلياتها حتى القرن التاسع عشر. منذ ذلك الوقت، في العالم الإسلامي وفي غيره، تحول التشريع إلى جزء من عمل الدولة وآلياتها (14).

وبالرغم من هذا، لم يتمكن العثمانيون من الدمج الكلي لمؤسسة العلماء في أجهزة الدولة أو فرض مذهب فقهي واحد، أي الحنفي، إذ إن المجتمع تقبل صلاحية المذاهب الأربعة. وقد صد العلماء محاولات الاستيعاب أو التدمير حتى زوال الإمبراطورية العثمانية، مع أن البعض منهم أصبحوا موظفين في أجهزة الدولة، كشيخ الإسلام في تركيا و علماء الأزهر في مصر. فقد كان الدور التاريخي للعلماء هو لعب دور الوسيط بين الدولة وفئات المجتمع المدني، إذ إن معظم الفقهاء كانوا من أصحاب الحرف والتجارة وأصحاب سلطة مالية واقتصادية. (15)

كما أن واجب الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قام به المجتمع المدني، لا الدولة. وإذا ما أهمل المجتمع القيام بهذا الواجب كان دليلاً على أن المجتمع يعاني من عطل اجتماعية. وهذا الواجب يفترض حق المجتمع في المشاركة في النقاشات العامة عبر التعبير عن آرائه ونقد السياسات العامة وطريقة الحكم. وبهذا، تتخطى الحسبة المفهوم المجرد للمواطنة فتتطلب المشاركة الفعلية للمجتمع والدولة. ولكون هذا الواجب هو فريضة دينية فإن القائم بها له أجر كبير. أما الذي يمتنع عن القيام بها، بالرغم من قدرته عليها، فإنه يَأْتِمُ إثمًا كبيراً. (16)

ومن القوى الاجتماعية الأخرى كانت النقابات والحرف التي ربطت بينها وبين الأشراف شبكة من المصالح التجارية التي ساهمت في تطوير روابط اقتصادية واجتماعية محلية مهمة. ففي أغلب الأحيان، كان الأشراف يترأسون الكثير من الحرف ويسمون شيوخ الحرف. كل هذا أدى إلى تطور البنى المحلية للمجتمع وقواعد العمل التي وظفته الدولة لتسهيل ممارستها للسلطة وعلاقتها مع المجتمع. هذه البنى والقواعد بالإضافة إلى روابط الدم والعائلة لعبت دوراً مهماً في حماية الأفراد وفئات المجتمع من ممارسة السلطة السياسية بطريقة عشوائية. وكان شيخ الحرفة أو النقابة يمثلها أمام الدولة في رعاية شؤونها وحل المشاكل الناشئة والإشراف على العقود وحسن سير العمل. وعادة ما كان للشيخ قدرة على الاجتماع بالقضاة من أجل تسجيل العقود وإيصال الشكاوي التي تتعلق بالحرفة. كما كان الشيخ هو القناة التي يتمكن من خلالها الحاكم المحلي من الاتصال بأعضاء كل مهنة. من الناحية التنظيمية الداخلية كان التنظيم دقيقاً وهرمياً، بدءاً من الدخول في المهنة وحتى التوصل إلى الاحتراف. كانت تعقد الاحتفالات لإضفاء الحرفية على المتخرجين الذين يقسمون الولاء لشيوخ المهنة وللتمسك بقواعدها، التي اشتملت على الأمانة والكمال والسعر المعتدل والتضامن مع أفراد المهنة. وكانت المهن والحرف أشبه بالطرق الصوفية. (17)

كما كانت الطرق الصوفية مرتبطة بالحرف والأشراف. كل هذا عكس حق المجتمع المدني في إدارة قطاعاته كما يناسبه مما عنى ذلك أن حق ممارسة السلطة الاجتماعية كان للمجتمع المدني لا للسلطة السياسية. أوجد الوسطاء، سواء الحرفيون أو الأشراف أو المتصوفة منهم، إطار انتماء متعدد المستويات للمجتمع المحلي، كما ربطوا هذا الإطار بالمثل العليا للأمة. وتركزت العلاقات بين السلطات المحلية والدولة حول الضرائب وحفظ الأمن وتطبيق القانون، كما كان لهذا الترابط بين المهن والحرف دور مهم في حفظ الاستقرار العام. (18)

إلا- أن الدور المدني للمهن والحرف والحركات الدينية أخذ بالتراجع في أواخر القرن التاسع عشر، وانتهى نهائياً مع ظهور الدولة الحديثة والنقابات المهنية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فتم استيعاب الأسواق الإسلامية في الأسواق العالمية مما أدى إلى زوالها وزوال المجتمع المدني الذي بنته. وشهدت المدينة الإسلامية ضمور المؤسسات الحقيقية للمجتمع المدني واستبدالها بمؤسسات حكومية لم تتمكن من القيام مقام المؤسسات الأولى ذات الاستقلالية من حرف ومهن وأشراف وصوفية. (19)

ومن مؤسسات المجتمع المدني المهمة التي وجدت في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات أو أهل الذمة الذين حافظوا على كياناتهم عبر حرية الالتزام بتعاليمهم وقوانينهم ونصوصهم. فقد لعب رؤساء طوائف الأقليات دوراً محورياً مشابهاً لدور شيوخ الحرف والمهن والصوفية وكان لهم حرية كبيرة في تسيير شؤونهم الداخلية.

ثانياً: الخطابات الإسلامية الحديثة عن التعددية والمجتمع المدني

في أثناء الحكم العثماني أصبحت تعددية علماء الدين في خطر، ومع أن الدولة اعترفت بالمذاهب السنية الأربعة، إلا- أنها حاولت فرض المذهب الحنفي عبر مؤسسات الدولة والقضاء. وكانت محاولة توحيد تنظيمات العلماء في نظام عثماني واحد ناجحة نسبياً لكنها لم تتمكن من التخلص من تعددية المذاهب في المراكز العلمية في العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال، لم تخضع مصر للمذهب الحنفي وعززت موقعها العلمي في الأزهر. وفي نفس الوقت توقفت الخطط التنظيمية للعثمانيين على إعادة تنظيم المجتمع حسب المهن والأديان والمناطق مع الاعتراف بخصائص كل مجموعة. ومن النتائج المباشرة لهذا التنظيم كان ظهور الجمعيات الحرفية التي وضعت قواعد دقيقة لأعضائها، وهذا شمل أيضاً علماء الدين. (20)

كما أن علماء مصر وسوريا وغيرهم رفضوا تنظيم مهنتهم حسب مقتضيات الدولة العثمانية- وتوجهاتها الإثنية والسياسية والطائفية. وفي القرن العشرين ارتبطت قوانين المدن بمذاهبها التي راجت في السوق والمسجد والمجتمع. كان تطور المدينة مطابق لتطور الفقه. إلا أن التنظيمات الجديدة للدولة العثمانية قسمت المدينة إلى مجموعات دينية وحرفية صغيرة. فالتناقض بين قوانين الدولة والشريعة أفضى إلى تهميش المذاهب وعلمائها والفقهاء، ووجدت المدينة نفسها تخضع للتنظيمات الجديدة سياسياً واجتماعياً.

كما أفضت تنظيمات الدولة إلى تكبير الفروقات في المدينة والتأثير سلباً في وحدة المدينة. ومن الطبيعي أن يعارض الفقهاء السياسات التي تضعف الوحدة، حتى ولو كانوا هم أنفسهم قد أصبحوا مجموعة مهنية لها مصالحها وتركيباتها. فعلى سبيل المثال، كانت العائلات التي لها جذور في المؤسسة الدينية قادرة على توريث مهنتها إلى أولادها. (21)

كما كان لتدخل القوى الغربية لصالح الأقليات الدينية غير الإسلامية دور في تغيير توازن القوى في الدولة العثمانية وأدى إلى تعكير العلاقات بين طوائف المجتمع. علاوة عن ذلك فقد كان لانتشار التعليم الغربي، وعلى رأسه المدارس التبشيرية، تأثير في إظهار الفوارق بين المسلمين والمسيحيين. والأكثر أهمية أن القوى الغربية شجعت الدعوات الدينية والعنصرية كدعوات الأرمن والأكراد من أجل إضعاف الدولة الإسلامية. (22)

وكان العثمانيون، الذين قاتلوا الدولة البيزنطية وقوى غربية أخرى فاستولوا على القسطنطينية وتوسعوا في أوروبا وإفريقيا ومناطق أخرى، عانوا أيضاً من مشاكل داخلية لها علاقة بشرعية الحكم. وبينما ادعى العثمانيون أن العباسيين تنازلوا عن الخلافة، إلا أن العثمانيين حصلوا عليها بالقوة بالإضافة إلى تبني نماذج إمارة الاستعلاء. فحكم العثمانيون كسلطين وكخلفاء فجمعوا ما بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وبينما اعتمد العثمانيون على الشريعة إلا أنهم أدخلوا فيها القوانين المدنية. فالقانون كان يعبر عن إرادة الحاكم، لا الإرادة الإلهية أو إرادة الجماعة. وأزال سليمان القانوني قضاة المذاهب الأربعة في مصر ووضع مكانهم قاضي العساكر العثمانية باعتباره قاضياً للقضاة. (23)

وتعتبر ولاية السلطان سليمان العهد الذهبي للإمبراطورية العثمانية بسبب تفوقها العلمي ونهضتها على الغرب. وقد امتدت السلطنة حتى سيبيريا والعراق وأرمينيا ومناطق أخرى، وطورت قوة بحرية كبيرة سيطرت على البحار. إلا أن العثمانيين ضعفوا بسبب الحروب مع الأوربيين والصعوبات التي واجهوها في السيطرة على الجماعات الدينية والإثنية المتعددة.

وكان للتنافس التجاري مع أوروبا في وقت حدوث تغيرات اقتصادية وسياسية كبيرة كالكشف أميركا وضعف الاقتصاد العثماني تأثير واضح في سوء إدارة أقاليم السلطنة. وبدأت الإمبراطورية بالتخلف عن أوروبا والتنازل لها تدريجياً بعد توقيع معاهدات سلام مع قوى أوروبية وإعطائها بعض الامتيازات. فوظف الأوروبيون قضية أهل الذمة من أجل الحصول على امتيازات لا- في قضايا الأقليات فقط بل في مصالح الأوروبيين في السلطنة كذلك. كما أحييت أوروبا قضية التمييز العنصري بين الأتراك وغيرهم، وخاصة أن الأتراك ميزوا ما بين القوميات لحقب طويلة. وفي نشرة عام 1916 للحركة الثورية ضد العثمانيين في الحجاز في الجزيرة العربية، تركزت شكاوى العديد من العرب على محاولة الأتراك لوقف تعليم العربية في المدارس واستعمالها في الوزارات والمحاكم من أجل التقليل من نفوذ العرب الأدبي والفكري والعسكري. (24)

وقد عمل العثمانيون على إدخال المثقفين في المؤسسة السياسية، كما كان الوضع مع

السلاجقة. إلا- أن الصراع وقع بين الدولة والعديد من العلماء، بينما انخرط آخرون في التركيبات الاجتماعية المحلية. ومع أن العثمانيين زادوا من مركزية الدولة، كانت السياسة غالباً ما تخضع لمجموعة من الضغوطات من جماعات متعددة شكلت الإمبراطورية. في مرحلتها الأولى كانت الإمبراطورية مقبولة حتى في أوروبا؛ ففي شرق أوروبا والبلقان خلصت الإمبراطورية العثمانية الناس من نظام الإقطاع الأوروبي. وحيثما توسعت الإمبراطورية، حاول العثمانيون فرض حكم المؤسسات التي حكمتها الشريعة. (25)

ودلّ قبول العثمانيين لدستور 1876 والذي ألغي عام 1878 والذي أعيد العمل به عام 1908 أن تغيراً كبيراً في التفكير السياسي قد حدث مع تبني الدولة للمؤسسات التمثيلية والانتخابات. (26) وبينما لم يكن للجماعة خبرة في العملية الانتخابية، فقد أظهرت الانتخابات التناغم بين صورة الجماعات عن نفسها والتعبير عن قواها عبر الشورى والإجماع. هذه الصورة معاكسة بطبيعة الحاكم العثماني إلا أن عبرت عن التغير الحاصل تجاه مواطنيها. فقد تم إجراء ستة انتخابات برلمانية؛ ومع أنهم لم تجر بصورة مثالية إلا أنها عكست مطالبة الناس بالمشاركة في أخذ القرارات في الحياة السياسية. ومع أن الدستور أعاد ترتيب نظام الملة، لم تُثر أي اعتراضات سياسية أو دينية ذات مغزى، باستثناء معارضة السلطان نفسه وجماعته الذين فضلوا الطريقة القديمة في الحكم. وفي عام 1912 كانت الانتخابات في سوريا، على سبيل المثال شديدة الحدة، ليس فقط بسبب وجود أرضية جديدة للخطاب الجديد للأقليات والتي وظفت الدين بل كانت كذلك بسبب أن النسب بين الفرقاء كانت متقاربة. وقد دخل الخطاب الديني الطائفي في الحملات الانتخابية بشكل سلبي عبر حشد الرأي العام الإسلامي. فالطائفية كانت أقوى في تلك الأجزاء من الإمبراطورية حيث كان المسلمون هم العدد الأقل. وهذا الاهتمام في جذب الأقليات تحول إلى حملات ضد الأقليات بسبب عدم الاهتمام بالمفاهيم الدينية. (27)

وحتى عندما قام العثمانيون بتقنين الشريعة حسب المذاهب الأربعة، سمحت السلطات العثمانية للسلطات المحلية بتقرير المذهب الذي يجب إتباعه؛ إذ إن الإمبراطورية اشتملت على روابط عرقية ودينية متعددة. وقد اعترف العثمانيون بحق الأقليات في تسيير شؤونها الدينية وقوانين الأحوال الشخصية والأوقاف الدينية حسب قوانين هذه الأقليات. هذا الوضع أعطى رؤساء الطوائف الدينية، والذين عملوا كوسطاء مع الدولة، امتيازات مهمة لدى الدولة، وخاصة أن المذهب الحنفي الذي اتبعه العثمانيون اعتبر أن أهل الكتاب هم جزء من الجماعة.

وبعد الحرب العالمية الثانية، قام الغرب بالتوسع أكثر في العالم من أجل زيادة سيطرته على المواد الخام والأسواق. وهذه الميزة الاقتصادية ترافقت مع الاستعمار العسكري للشرق الأوسط، مما أدى إلى صعود القومية كأيديولوجية مقاومة. تمكن القوميون في النهاية من تحرير الأرض لكنهم أخفقوا في بناء الديمقراطية والليبرالية. وقد قامت الأنظمة العلمانية الاستبدادية بالحد من إصلاحات التيار الليبرالي العلماني والإسلامي الإصلاحي.

لكن ما يجب لفت النظر إليه أن معظم وسائل الإعلام في الغرب وفي العالم الإسلامي وكذلك العلماء اعتبروا أن الخطابات الإسلامية الأصولية لا تتشكل إلا من تفسيرات متشددة سلبية للدين الإسلامي. وأسوأ من هذا أن كثيراً من المحللين والسياسيين يجعلون الإسلام موازي للأصولية، فيحولون الإسلام إلى هدف سهل وخطر استراتيجي للغرب. ومن الرائج اليوم أن نسمع عن الخطر الأخضر أو الخطر الإسلامي الذي حل محل الخطر الأحمر أو الشيوعي. ومع أن بعض الحركات الإسلامية متشددة فعلا وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، إلا أن الغالبية العظمى من الحركات الإسلامية هي معتدلة ومنفتحة على الحوار ومرتبطة بشكل إيجابي مع مجتمعاتها. إلا أن الأصوليات الإسلامية ومعها الإسلام لا ينظر لها إلا من منظور الراديكالية الإسلامية، مع أن الأديان التي لديها أيضا أصولياتها، لا ينظر لها من منظور خطاباتها المعتدلة.

الأصولية الإسلامية هي تعبير فضفاض لجماعات ذات خطابات متعددة ومختلفة تتراوح ما بين الليبرالية المعتدلة، ومن ثم تبني الديمقراطية، إلى الراديكالية الجذرية، إلى التسامح العقدي بالنص من أجل الأفراد بالمرجعية الدينية والسياسية ورفض المجتمع المدني. وبينما هناك جماعات إسلامية تعددية تقبل بالآخر المسلم وغير المسلم، هناك جماعات تكفر الجميع. وكذلك، فبينما هناك جماعات تدعو إلى التعددية السياسية وترفض التعددية الدينية، هناك جماعات أخرى يقبلون التعددية الدينية لكنهم يرفضون التعددية السياسية. وحتى على مستوى العلوم التقنية، ترفض بعض الجماعات التقدم العلمي، بينما تدعو جماعات أخرى إلى الأخذ عن الغرب والتواصل معه. ومع أن الأغلبية العظمى من الإسلاميين هم مع ممارسة الديمقراطية التعددية، إلا أن هناك جماعات استئصالية تعتبر الديمقراطية شكلاً من أشكال الكفر.

في مقابل هذه الرؤى هناك يتخطون مقولات الجزئيات ويعالجون بشكل مباشر قضية التعددية ويقولون بالضرورة المطلقة للديموقراطية والتعددية. ويرون أن الإسلام متهم بشكل خاطئ بأنه معاد للتعددية والمجتمع التعددي. ويعتبرون أن التعددية هي تقبل الاختلاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي وغيرها، لأن مثل هذا الاختلاف هو طبيعي، كما أنه مسموح به دينياً. (28)

ويحدد البعض مفاهيم في الإسلام تجعل منه فكراً تعددياً ومتسامحاً، منها أن الإسلام لا يحدد نظاماً سياسياً واجتماعياً محدداً بل مبادئ عامة، كوجوب انتخاب الحاكم من الجماعة عبر الشورى، كما أن الإسلام يسمح بالحريات الدينية، وأن الناس متساوون في الحقوق والواجبات.

الخاتمة:

إن الدور المدني للمهن والحرف والحركات الدينية أخذ بالتراجع، كما أسلفنا، منذ أواخر القرن التاسع عشر وانتهى نهائياً مع ظهور الدولة الحديثة والنقابات المهنية في القرنين التاسع عشر والعشرين. فتم استيعاب الأسواق الإسلامية في الأسواق العالمية مما أدى إلى

زوالها وزوال المجتمع المدني الذي بنته. وشهدت المدينة الإسلامية ضمور المؤسسات الحقيقية للمجتمع المدني واستبدالها بمؤسسات حكومية لم تتمكن من القيام مقام المؤسسات الأولى ذات الاستقلالية من حرف ومهن وصوفية. (29) ومن مؤسسات المجتمع المدني المهمة التي وجدت في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات الذين حافظوا على كياناتهم عبر حرية الالتزام بتعاليمهم وقوانينهم ونصوصهم. فقد لعب رؤساء طوائف الأقليات دوراً محورياً مشابهاً لدور شيوخ الحرف والمهن والصوفية وكان لهم حرية كبيرة في إدارة الشؤون الداخلية.

وللتعددية أهمية كبيرة في بناء الهوية، والتي تتطلب الاعتراف بحق الاختلاف بين فرد وآخر وبين جماعة وأخرى. وهي اليوم من الأمور المطروحة على المستوى العالمي. فكل جماعة بشرية تخزن تعدداً في الآراء مما يعكس حالة طبيعية بين البشرية. إلا أن مفهوم الوحدة هو بناء عقلي. بهذا المعنى، كل ثقافة هي مشروع لتنظيم الجماعة في وحدة معينة. ويظهر التاريخ أن التعدد هو مبدأ التطور وأصله.

إن رفض صحة التعددية السياسية والاختلاف هو إحدى الإشكاليات الكبرى في الفكر الإسلامي. فالاختلاف -لا- التوحيد- هو الخاصية الأساسية للفكر والتنظيم السياسي الإسلامي. فبعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- مباشرة بدأت الاختلافات حول طبيعة الحكم السياسي وتطورت فيما بعد إلى رؤى أيديولوجية متكاملة وإلى تيارات سياسية مازالت قائمة في الوعي الإسلامي الاجتماعي حتى اليوم. فالاختلافات حول الخلافة أنتجت تعدداً في الرؤى حول طبيعة الخلافة وارتباطها مع المجتمع السياسي. فالمشروعية السياسية لم تنبع من القوة بل توقفت على الروابط الاجتماعية. وبالرغم من هذا، تحتاج المشروعية السياسية في الإسلام تبريراتها الدينية والعقلية. فالقرآن الكريم، النص الإسلامي الأول، تحول إلى أداة للمشروعية السياسية في مقابل توظيف القوة المجردة. وعبر القرون الغابرة كان هذا النص مشروعاً للتعددية والخطابات المختلفة التي ارتبطت بالقوة ومصالح المجموعات المختلفة وتنظيماتهم الاجتماعية. وبما أنه لم يكن هناك جماعة لها حق الحكم التلقائي، كان هذا الحق يعود للجميع الذين كان عليهم التفكير في الطرق المثلى للحكم وصفات الحاكم والطبيعة السياسية للتنظيم الاجتماعي والالتزام الديني والحرية العامة.

فالشريعة الإسلامية تطالب بتغيير المنكر في الحياة الإنسانية سواء كان الذي يسببه شخصاً أو جماعة أو نظام ما. فالنبي -صلى الله عليه وسلم- أمر المؤمنين بتغيير أحوالهم لما هو أفضل. وعلى الجماعة واجب المشاركة في معالجة قضايا المجتمع. من أفضل الأمثلة على هذا هو تطور المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية والطرق الصوفية، وهي تماثل اليوم في وظيفتها الأحزاب السياسية. فالأحزاب التي تُعتبر طرقاً حديثة في معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية وتهدف إلى خير المجتمع هي ضرورة حديثة.

إن مصطلح "الحزب" كمجموعة سياسية لم يكن معتمداً في الأدبيات السياسية الإسلامية

حتى أواخر القرن التاسع عشر، مع أن مصطلح الحزب في دستور المدينة كان له مدلول سياسي. كما أنه مذكور في القرآن الكريم للتفرقة بين حزب الله وحزب الشيطان. فحزب الله يشتمل على المؤمنين بالله ورسله وهم حزب التوحيد، أما حزب الشيطان فيشتمل على من لا يؤمنون بالتوحيد أو تناسوه وحاربوا النبي صلى الله عليه وسلم. وحاولوا تفتيت المجتمع(30). فمصطلح الحزب إذا، كان مقتصرأ على قضايا الإيمان والكفر.

أما اليوم فالحزب هو من أهم مقومات المجتمع المدني وخصائصه.

الهوامش

(* أستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسلامية بالجامعة الأمريكية في بيروت.

1- البقرة:256، يونس: 19، الأنعام: 107، هود: 118.

2- آل عمران: 20، الشورى: 48.

3- التوبة: 6، الحج: 40، العنكبوت: 46.

4- راجع الآيات في سورة البقرة: 213، ويونس: 19، والمائدة: 48، والسجدة: 25. راجع أيضا علي حرب، "في -الاختلاف"، منبر الحوار، سنة 3، عدد 12، 1988-1989، ص18-26.

5- الزركشي: البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، لا.ت)، الجزء الأول، 9-5.

6- الشهرستاني: الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، 1961)، 201.

7- الغزالي: فضائح الباطنية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964)، 96-98.

8- المصدر نفسه، 2-4. ابن تيمية، فتاوى (المغرب: مكتبة المعرفة، لا.ت)، الجزء 21، 304-10. أبو بكر الجصاص: الإجماع: دراسة في فكره: باب الاجتهاد، حققه وقدمه زهير كبي، (بيروت: دار المنتخب، 1993) - 30-40؛

9- فضل الرحمن: الإسلام (نيويورك: هولت وراينهارت وونستون، 1966)، 85-99.

10- محمد سعيد عشاوي: الخلافة الإسلامية (القاهرة: سيناء للنشر، 1992)، 105-108.

أبو يوسف: كتاب الخراج (القاهرة: بولاق، لا.ت)، 14-15؛ 81-82.

11- محمود خالدي: معالم - الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي (بيروت: دار الجيل، 1984)، 348-436.

- 12- المصدر نفسه، 11-12؛ ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار القلم: 1978)، الجزء الأول، 453.
- 13- المصدر نفسه، 15-16.
- 14- في موضوع تطور التشريع الإسلامي، انظر طارق البشري، "عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية" منبر الحوار، 19، صيف 1989، 79-82؛ رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام (بيروت: دار التنوير، 1984)، 41-42؛ الاجتهاد، سنة 5، عدد 19، 1993، 23-55. وانظر الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: الوطن، لا.ت)، ص3.
- 15- محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (القاهرة: مكتبة مدبولي 90؛ 156؛ والبشري "عن مؤسسات الدولة"، 83-154، 1988).
- 16- من أجل تفاصيل أكثر راجع كوثراني، السلطة والمجتمع (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، 46؛ إسماعيل، سوسيولوجيا، 140-143؛ والسيد، مفاهيم، 77-91-94-96.
- 17- كوثراني، السلطة والمجتمع، 47-49؛ السيد، مفاهيم، 100-101. وحول حدود الحكم السياسي، محمد كمال.
- "The Approved and Disapproved Varieties of Ra'y in Islam" American Journal of Islamic Social Sciences 7, no. 1 (1990): 39-65..
- 18- السيد: مفاهيم، 110-111.
- 19- كوثراني: السلطة والمجتمع، 35-38، 67-72. والسيد، مفاهيم، 119-129.
- 20- زيادة، كاتب السلطان، 56-60.
- 21- المصدر نفسه، 62-70. [1]
- 22- متري: "الأقليات في الشرق الأوسط"، 60-64.
- 23- العثماوي: الخلافة الإسلامية، 219-223.
- 24- بني المرجة: صحوة الرجل المريض، 39-43.
- 25- الضيقة: أهل العرفان وشوكة السلطان، 35-75.
- 26- كيالي: "الانتخابات والعملية الانتخابية في الإمبراطورية العثمانية، 1876-1919".

27- المصدر نفسه، 275.

28- انظر: خلف الله، الحركة الإسلامية، ص37، وشرف الدين، الدين والأحزاب، ص180.

29- كوثراني: السلطة والمجتمع، 35-38، 67-72. والسيد، مفاهيم، 119-129.

30- انظر الآيات التالية: المجادلة: 19-20، الأحزاب: 20 و22، غافر: 5 و30، ص: 13، الرعد: 36، هود: 17، والمؤمنون: 50-51.