

A
h
m
e
d
M
a
d
y

مهتر بالله عبد الفتاح

المسلمون والديمقراطية

دراسة ميدانية

<http://www.makbttna2211.com/>

دار الشروق

المسلمون والديمقراطية

يقدم هذا الكتاب الجابات علمية وذات مصداقية عالية للكثير من الأسئلة المربكة لصناع السياسات، والأكاديميين، والرأى العام بصفة عامة. هذا كتاب لازم لكل المهتمين بشأن قضية الديمقراطية فى الدول المسلمة.

د. مصطفى كامل السيد، جامعة القاهرة

«استطلاع د. معتز بالله عبد الفتاح فى كتابه هذا أن يضيء الجوانب الغامضة من إشكالية علاقة الإسلام بالديمقراطية ببحث علمى رفيع المستوى أجراه لاستطلاع آراء الجماهير المسلمة فى بلاد شتى. والكتاب الذى يضم نتائج هذا البحث المنهاجى الرائد يعد إضافة بالغة القيمة لمكتبة العلم الاجتماعى العالمى».

السيد يس

«ما الذى يعتقده المسلمون بشأن الديمقراطية كقيم ومؤسّسات؟

هل معتقداتهم تزيد من فرص أو تنال من احتمالات التحول الديمقراطى فى المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة؟

هذه الأسئلة وغيرها يجب عنها هذا الكتاب المناسب فى توقيتته، السهل انقراء الذى يلى أيدينا. هذا الكتاب يستحق أن يقرأ.

نقلا عن مجلة «تشويس» الأكاديمية الأمريكية

«رغما عن أن المسلمين يشكلون أكثر من خمس البشرية، إلا أن عددا قليلا فقط من الدراسات الجادة هى التى وصلت إلى استنتاجات غير ضبابية وغير متناقضة عن معتقدات المسلمين

الدينية وكيف تنعكس على مواقفهم من الديمقراطية. فى هذا الكتاب، يمكن الداعم بأن هذه المشكلة قد حلت. إن تشريح الدكتور

معتز بالله عبد الفتاح لمعتقدات وتوجهات قطاع واسع من المسلمين فى أكثر من ثلاثين دولة من دول العالم تعطينا تصورا متماسكا منطقيا بشأن كيف يفكر هؤلاء بعيدا عن فخ التعميمات والأقوال المرسلة. هذا كتاب لا يمكن الاستغناء عن قراءته حتى لعنر المتخصصين».

د. بهجت قرنى، أستاذ العلوم السياسية

بالجامعة الأمريكية بالقاهرة

دار الشروق
www.shorouk.com

EL Shorouk

28 11 40 90
www.maktabatnaash.com

المسلمون والديمقراطية

ممتاز بالله عبد الفتاح

المسلمون والديمقراطية

دراسة ميدانية

دار الشروق

شكر

أتوجه بشكرى الجزيل لكل من أسهم بوقته وجهده لمساعدتى فى تجميع المادة العلمية لهذا الكتاب، سواءً بإطلاعى على خبراتهم فى مجال البحوث الميدانية، أم بتحذيرهم لى من الإقدام على دراسة هذا الموضوع، ثم بتشجيعى على إتمامه بعد أن تبين لهم إمكانية تنفيذه.

كما أودُّ التوجه بالشكر للأساتذة والمفكرين والباحثين والعاملين بثلاثة عشر مركز أبحاث علميا إسلاميا فى مصر وإيران وتركيا والسودان وليبيا والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة وماليزيا وباكستان وبنجلاديش، والذين عملوا معى بجدية فى مراقبة الاستبيانات وإدارة مجموعات النقاش المركزة وإجراء المقابلات مع صفوة المفكرين ورجال الدين.

كما أدينُ بالشكر لمجموعة الباحثين فى مركز أبحاث الشرق الأوسط ببيروت، ومعهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، ومركز دراسات الدول النامية، ومركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة: جزيل الشكر لتعاونكم المادى والعلمى لإتمام هذا البحث.

وفى «دار الشروق» وجدتُ دعماً وحرصاً على الجدية والإتقان من جميع العاملين، بدءاً بالمهندس إبراهيم المعلم الذى أعطانى شرف أن أكون «ابن الدار»، والأستاذ أحمد الزياى الذى تحمس منذ اللحظة الأولى لهذا الكتاب على صعوبة موضوعه ومنهجيته، وكذا الأستاذ ماهر فضل الذى أعد الكتاب للنشر.

ومن ناحية أخرى، فإننى مدين لأصدقائى الأعزاء: عمرو خفاجى وأحمد المسلمانى، بالكثير؛ لاقتناعهما بجودى هذا الكتاب، ولحرصهما على أن يرى

النور. وأدين بالكثير كذلك لزميلي الأستاذ أحمد محرم للمجهود الكبير الذى بذله فى إعداد هذا الكتاب للنشر. كما لا بد أن أنوّه بالحرفية والحماس والالتزام الذى تحلّت به أختى ومساعدتى العظيمة الأستاذة غادة فايق فؤاد. إن كل هؤلاء، وغيرهم كثير، كانوا بحقّ القوة الدافعة وراء هذا الكتاب، فأنا شديد التقدير لمجهوداتهم.

وفى النهاية أشكر زوجتى غادة، وأولادى زينة وأدهم، للسماح لى بالسفر والعمل بحرية لإتمام هذا المشروع. وتستحق غادة شكرًا خاصًا لكريم دعمها العاطفى والعملى بالسماح لى بالاستفادة من قدراتها الإحصائية.

وأخيرًا وليس آخرًا أحمد الله على كل نعمه التى أغدق بها علىّ.. ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

معتز بالله عبد الفتاح

المحتويات

٩	١- مقدمة
٢٧	٢- رؤى النخبة والمناظرات الكبرى حول الإسلام والديمقراطية
٧٥	٣- الرأى العام وقبول الديمقراطية: الأسباب والدوافع
١٢٣	٤- المسلمون والتعايش مع الاستبداد: الأسباب والدوافع
١٥٧	٥- آفاق الإصلاح السياسى فى المجتمعات الإسلامية
٢١١	٦- الخاتمة: ما العمل؟

ملاحق

٢٥٣	١ - ملخص دليل المقابلة والاستطلاع: الإسلام والسياسة
٢٦١	٢- إجراءات جمع البيانات
٢٧٥	٣- بناء المقاييس والتحليل العاملى
٢٧٦	٤ - معالجة البيانات ومعادلات الانحدار
٢٧٨	قائمة بالجداول والأشكال
٢٨١	المراجع

(١)

مقدمة

من المذهل حقا أن أول انتخابات حرة ونزيهة في تاريخ الأمة العربية تحدث في العراق تحت رعاية الاحتلال الأمريكي، وفي فلسطين تحت رعاية الاحتلال الإسرائيلي.

سلامة نعمات، الحياة، ٢٧ مارس ٢٠٠٥

التحول الديمقراطي في العالم الإسلامي هو في مصلحة الولايات المتحدة.... لدى البحرين، وقطر وإلى حد ما الأردن العديد من العناصر الإصلاحية. نريد أن نكون داعمين لهم.

كونداليزا رايس، ٢٣ سبتمبر ٢٠٠٢.

نحن في العالم العربي والإسلامي نعرف طريقنا. لنا إرادتنا ونتمسك بحقوقنا. عدا ذلك، لا نريد دروسا من أحد في كيفية إدارتنا لبلادنا.

أحمد ماهر، ردا على تعليقات رايس، الحياة، ٢٥ سبتمبر ٢٠٠٢.

هذا كتاب عنك أنت عزيزي القارئ. إنه ليس كتابا عن الإسلام العظيم، ولا عن نبيه الكريم، ولا عن النصوص وما حملت والتأويلات وما جمعت، وإنما عن المسلم وما وعى. إنه ليس كتابا في العقيدة وإنما في الاعتقاد، ليس كتابا في التنظير لعلاقة

الإسلام بالديمقراطية من باب ما ينبغي أن يكون، وإنما هو كتاب عن المسلمين، وإن شئت فقل شريحة منهم، وكيف يتعاملون مع الديمقراطية وبتأثيرها قبولاً أو رفضاً.

وكي يكون الكتاب أكثر تحديداً، فهو يجتهد في الإجابة عن السؤال التالي: هل هناك عداء حقيقى بين المسلمين والقيم الديمقراطية؟ فإذا كانت شعوب العالم الأخرى تناضل من أجل الديمقراطية على نحو ما رأينا في رومانيا وأوكرانيا وجورجيا وتشيلي وجنوب إفريقيا وفنزويلا وغيرها، فلماذا لا نفعل مثلهم؟ أم نحن نفعل؟

الأعراض الميدانية للمشكلة البحثية

هذا موضوع شديد التعقيد إذا ما وضعناه في سياق الرصد الميداني للتحوّل الديمقراطي في دول العالم. حيث مثلت الدول الإسلامية (أى الدول التى تسكنها أغلبية مسلمة) فى عام ١٩٧٥ حوالى ٢٥٪ من إجمالى الأنظمة غير الديمقراطية فى العالم (Potter et al. 1997)، وبحلول ٢٠٠٧ ارتفعت هذه النسبة لتصل إلى ٥٥٪. وكأن المسلمين قد فاتهم قطار الديمقراطية الذى انطلق فى موجته الثالثة بدءاً من سبعينيات القرن الفائت. فضلاً عن ذلك، لا توجد دولة إسلامية ترقى اليوم لأن تكون ديمقراطية راسخة (consolidated democracy) بالمقاييس المتعارف عليها عالمياً (Linz and Stephan 1996). ويذهب البعض إلى أن الدول الست ذات الأغلبية المسلمة الأقرب إلى الديمقراطية، وهى، دون ترتيب مقصود، تركيا ومالى وماليزيا والسنغال وألبانيا وإندونيسيا، قد تخلت عن الفهم التقليدى للإسلام منذ أن تولى إدارة شئونها نخب علمانية (Diamond, et al., 2003. Lewis. 2002). ولقد وجدت إحدى الدراسات أن غالبية الدول الإسلامية أكثر تسلطية بشكل ملحوظ من المجتمعات غير الإسلامية، حتى مع افتراض ثبات العوامل المؤثرة الأخرى (Fish 2002:37).

وكما صاغها أحد المعلقين «إن الديمقراطية الإسلامية كنظام سياسى ليس لها ملامح على أرض الواقع فهى حتى الآن تنظير لا نعرف له مثالا حيا». والأسوأ من ذلك أنه فى الوقت الذى شهدت فيه دول أمريكا اللاتينية وإفريقيا وشرقى ووسط أوروبا وجنوب وشرقى آسيا تحولاً ديموقراطياً ومزیداً من الحرية على مدار العشرين سنة الأخيرة شهد العالم الإسلامى تزايداً مساوياً فى عدد الأنظمة القمعية (Karatnycky 2002:103). وباستخدام تصنيف روبرت دال، الباحث الأشهر فى

مجال الديمقراطية، نجد أن الغالبية العظمى من الحكومات الإسلامية تصنف بكونها حكومات غير ديمقراطية. وفي حين أن ست دول إسلامية تعتبر ديمقراطيات حديثة، لا ترقى أى منها لأن تكون ديمقراطية راسخة (Dahl. 1998). ومفهوم الديمقراطية الراسخة صكه الباحثون؛ كى يفرقوا بينها وبين الديمقراطيات الناشئة التى يمكن أن تنكسر بسهولة، وأن ترتد إلى التسلطية نتيجة انقلاب عسكري أو حتى وصول نخب غير ملتزمة بالديمقراطية إلى سدة الحكم فترفع شعار «صوت واحد لكل فرد لكن مرة واحدة» على نحو ما فعلها هتلر فى ألمانيا، وكاد أن يفعلها بلحاج فى الجزائر (Budd. 2004. Ozbudun. 2000).

إذاً هناك ما يشبه الاتفاق على أعراض المشكلة، لكن المثير للتأمل والخلاف هو رصد أسبابها. فقد اندفع كثير من المحللين، بالذات الغربيين، إلى اعتبار أن الإسلام مسئول، صراحة أو ضمناً، عن عدم قبول الكثير من المجتمعات المسلمة للقيم الديمقراطية (Boroumand and Boroumand. 2002. Huntington. 1984. Kra). فهو منظومة قائمة بذاتها يبدأ من التسليم لله بكل ما يملكه المرء، والله ذاته يأمر المسلمين بأن يطيعوا ولى الأمر وأن يتجنبوا المعارضة السياسية للحاكم؛ لأنها مفضية للفتنة التى قد ترتبط بالخروج عليه، فولى الأمر فى الإسلام، كما يقول هؤلاء، ليس مجرد موظف عام يعين ويقال، وإنما هو صاحب وظيفة دينية مشفوعة بأمر إلهى له بطاعة الله وأمر إلهى آخر لرعيته بطاعته. وهكذا تبدو المنظومة أكثر تعقيداً مما يمكن أن تستوعبه النظم الديمقراطية المعاصرة التى لا ترى فى الحاكم سوى موظف عام بدرجة رئيس أو رئيس وزراء، يأتى ويذهب، وفقاً لقرار واعى (علمانى) ووفقاً لحسابات الدنيا وحسن إدارة شئون الدولة.

وعليه فقد ذهب هؤلاء إلى استخدام منهج جون ستيورت ميل فى الاستدلال، فلو ذهب عشرون شخصاً إلى مطعم وطلب كل منهم أكلته المفضلة، ثم طلبوا جميعاً آيس كريم. وبعد الانتهاء من الطعام، تبين أنهم جميعاً مصابون بتلبك معوى، فإن العقل سيذهب أولاً للبحث عن الوجبة المشتركة (وليس إلى الوجبات المتميزة) فيما بينهم كى يتهمها بأنها هى المسئولة عما أصابهم من مرض. ألا يقول المناطقة إن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً؟

وكذا الأمر مع علاقة الإسلام بالديمقراطية، فالمسلمون، كأغلبية، منتشرون في أكثر من ٥٠ دولة لا يجمع بينها تاريخ مشترك أو لغة مشتركة أو بنية طبقية مشتركة أو تركيبة سكانية مشتركة (إذاً هذه عناصر تمايز لا يمكن أن تفسر الخاصية المشتركة وهي غياب الديمقراطية أو ندرتها). ويكفى النظر إلى ما يجمع بين المسلمين الصوماليين والماليزيين والباكستان والبربر والكرد والعرب، فعند هؤلاء، إذا كانت هذه المجتمعات متفاوتة كل هذا التفاوت لكنها تجتمع في صفتين: الإسلام وندرة الديمقراطية، فلا بد أنها ليست فقط علاقة تزامن أو مصادفة وإنما هي علاقة سبب بنتيجة وعلّة بمعلول.

هذه ادعاءات شاعت ليس فقط في الغرب ولكن كذلك بين بعض المسلمين (Abu Zayd. 1994. Al-Sadawi. 2004. Arkoun. 1994. Mernissi. 1992) الذين أعملوا عقولهم الناقدة لأوضاع المسلمين لكن هؤلاء وأولئك ارتكنوا، بانتقائية واضحة، إلى حوادث التاريخ وما تقول به بعض النصوص الدينية من قرآن وسنة واجتهادات العلماء والفقهاء وتحدثوا عن المسلمين المعاصرين بلسان الغائب، وهي نقيصة غير مبررة إذا ما توفر للباحثين القدرة على استنطاق المسلمين، أى جعلهم ينطقون بما يعتقدون. فالمسلم المعاصر لا يفكر ولا يتصرف فقط بوحى من القرآن والسنة، اللذين هما فى الأصل يحملان كثيراً من أوجه التفسير والتأويل، وإنما كذلك بوحى من حساباته الشخصية وخبراته الذاتية التى تجعلنا بحاجة إلى أن نتفاعل مع المسلم الإنسان باعتباره حاضراً وفاعلاً مفكراً وصاحب رأى فيما يحدث حوله. وهذه ثغرة يسعى هذا العمل المتواضع إلى تجنبها بالحديث المباشر إلى المسلمين سواء باستطلاع الرأى أو بالمجموعات البحثية المركزة أو بالمقابلات الشخصية مع قادة الفكر والرأى، وكلها أدوات تصنف فى العلوم الاجتماعية على أنها أساليب سلوكية فى جمع وتحليل المادة العلمية. ومن أسف أنها ظلت نادرة فى الكتابات الأكاديمية التى اهتمت بهذا الموضوع.

إذاً موضوع هذا الكتاب هو مدى انسجام وتوافق العقلية المسلمة المعاصرة مع قيم ومؤسسات الحكم الديمقراطى. وما يدعو للدهشة أنه بالرغم من انتشار هذا التساؤل فى الدوائر العلمية والصحفية والسياسية إلا أن هناك ندرة واضحة فى الدراسات التى جعلت من الفرد المسلم وحدة التحليل، مقارنة بدراسات حول النصوص وحوادث

التاريخ أو بعض قادة الرأي والفكر أو حتى ما تبثه بعض مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية مثل ما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان فى المقررات الدراسية. لذا فهذا الكتاب يسعى لرصد بل والقياس الرقمى، متى استطاع إلى ذلك سبيلا، للتوجهات التى يتبناها المسلمون نحو الديمقراطية وبدائلها، محاولا أن يرصد مناطق الاتفاق ومساحات التمايز، إن وجدت، بين فئات المسلمين داخل المجتمع الواحد أو عبر المجتمعات المختلفة. وعساها تكون مزية أخرى فى هذا الكتاب أنه لا ينطلق من افتراضات معيارية مسبقة لصالح المسلمين أو ضدهم أو بتصويرهم على أنهم أسرى لرؤية إسلامية واحدة بشأن الديمقراطية كقيم ومؤسسات، كما أن الكتاب يتجنب الإجابات الصحفية التى كانت عادة سطحية، وقصصية، ومعيارية تقوم بدور المحامى المدافع عن قضية، وليس بدور القاضى النزىه، أو المحقق الأمين الذى يرصد ملامح الواقع كما هو دون أن ينتقى الأدلة، أو يخفى القرائن.

والمفيد فى هذا المقام أن نؤكد على أن القيم التى يتبناها جموع مواطنى دولة ما تشكل، بل وتضع قيودًا على احتمالات ومسارات حدوث التغيير السياسى والاجتماعى. وعلى هذا فلا يمكن فهم لماذا لا يحدث إصلاح ديمقراطى فى مجتمع ما دون أن نفهم قيم مواطنيه السياسية.

يحاول هذا الكتاب إذاً الإجابة على التساؤلات الآتية: هل قيم وتوجهات المسلمين تمثل عائقًا فى سبيل عملية التحول الديمقراطى فى الدول ذات الأغلبية المسلمة؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فلأى مدى ترتبط النظرة السلبية للديمقراطية بالإسلام كدين يعتنقه ويمارس شعائره المسلمون؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فما هى العوامل الأخرى التى تقف حجرة عثرة فى مواجهة تحول ديمقراطى حقيقى وأصيل فى العالم الإسلامى؟

ودون الدخول فى تفاصيل منهجية تم تضمينها فى ملاحق الكتاب، فإن هذا العمل يجمع بين أساليب ثلاثة فى جمع البيانات:

أولاً: بتحليل مضمون أكثر الكتابات التى تربط بين الإسلام ونظام الحكم وإجراء مقابلات شخصية مع مجموعة منتقاة من الكتاب؛ للتعرف المتعمق على العمليات الذهنية التى يقومون بها حتى يصلوا إلى المنتج الفكرى والموقف السياسى الذى يتبنونه.

ثانيًا: بالاعتماد على عدد من استطلاعات الرأي التي أجراها عدد من الباحثين للكشف عن التوجهات الفردية للمسلمين نحو الديمقراطية والعوامل التي تشكل هذه التوجهات.

ثالثًا: بالاعتماد على المناقشة المتعمقة في إطار ما يعرف باسم مجموعات النقاش المركز (focus group discussions) مع ممثلين لأحد عشر مجتمعًا ذا أغلبية مسلمة لإضافة عمق على استطلاعات الرأي وللتثبت من بعض الاستنتاجات التي تبدو منطقية لأول وهلة ولكن بشيء من البحث والمناقشة تنكشف عوامل أكثر أهمية مما يتراءى في الظاهر من الإجابات.

وفي الوقت الذي لا يعتبر فيه هذا الاستطلاع هو الأول من نوعه في عدد من المجتمعات المسلمة، إلا أن ما يميزه هو أن الأسئلة صُممت خصيصًا للجمهور المسلم، وملحق بها ردود لأسئلة مفتوحة من مناقشات مجموعات النقاش المركز بحيث توضع هذه الاستطلاعات، وتلك المناقشات في الإطار الأكبر للفكر السياسي الإسلامي المعاصر بمدارسه الثلاث الكبرى التي سيعرض لها الكتاب في جزئه الثاني.

وقد تم الاستعانة بنتائج استطلاعات الرأي الأخرى المنشورة كلما أمكن ذلك، وذلك لتعميق فهمنا لتوجهات المسلمين تجاه الديمقراطية وبدائلها. وبالرغم من أنه لا توجد دراسة واحدة يمكن الادعاء أنها الكلمة الفصل للتعبير عن الرأي العام أو الثقافة السياسية لدى المسلمين، إلا أن الطرق والمصادر المتعددة التي استُخدمت في جمع المادة العلمية لهذه الدراسة بإمكانها إعطاء القراء ثقة كبيرة في التعويل على النتائج التي توصلت إليها الدراسة. حيث يغطي هذا الاستطلاع ٣٨٠, ٣١ مسلمًا متعلمًا (أي يجيد القراءة والكتابة) في اثنتين وثلاثين دولة إسلامية (أي ذات أغلبية مسلمة) عبر الشرق الأوسط، بالإضافة إلى الأقليات المسلمة في الولايات المتحدة وأوروبا والهند.

وتسعى هذه الدراسة بالاستعانة بالتحليلات السابقة للديمقراطية إلى تحديد مكونين أساسيين لقيم الديمقراطية:

الأول يشتمل على القيم الديمقراطية، أو الالتزام العام بروح التسامح المفضية إلى استعداد المسلم لأن ينظر إلى أقرانه من المواطنين باعتبارهم مساوين له قانونيًا

وسياسيا. فقد أكد دارسو النظرية الديمقراطية على أن أهم قيمها على الإطلاق هو التسامح السياسى (political tolerance) الذى بدونه تصبح المنافسة السياسية الحقيقية مستحيلة. لذلك تلقى هذه الدراسة الضوء بالأخص على التسامح فى المشاركة السياسية للمرأة، والأقليات العرقية، والإثنية، والدينية لاختبار مدى التزام المواطنين بقيمة التسامح السياسى.

يتعلق المكون الثانى بمدى دعم المواطنين لمؤسسات، وممارسات المشاركة والتنافس السياسيين مثل وجود برلمان منتخب وبالتالى انتخابات وأحزاب سياسية تعبر عن مبادئ ومصالح متفاوتة داخل المجتمع. ورغم أن معظم أدبيات الديمقراطية تؤكد على أهمية بعض السمات الأخرى للديمقراطية مثل استقلال القضاء، والقيود القانونية على الدولة والفصل بين السلطات، والمجتمع المدنى القوى، والصحافة الحرة، إلا أن هذا الكتاب يؤكد على أن مؤسسات المشاركة والتنافس أولى بالاهتمام فى هذا المقام بحكم أنهما (أى التنافس السياسى والمشاركة السياسية) العنصران الأساسيان للديمقراطية التنافسية والمتطلب الأساسى لأى تحول ديمقراطى. ومن أجل نتائج أعمق من المعتقدات العامة فقط عن الديمقراطية، تقيس الدراسة كذلك التوجهات الفردية تجاه الحكام أصحاب المناصب وأيضاً مدى استعداد المسلمين للتضحية والكفاح من أجل حقوقهم السياسية.

وهنا يأتى السؤال، ما الذى تحاول هذه الدراسة أن تنقله لنا حول توجهات المسلمين نحو الديمقراطية؟

هناك العديد من الاستنتاجات المثيرة للتأمل؛ فدعم مؤسسات المشاركة والتنافس السياسى على سبيل المثال لا يعنى بالضرورة دعماً للتسامح السياسى، كما أن دعم الديمقراطية لا يعنى أن الشعوب على استعداد لتقديم تضحيات ثمينة فى سبيل تحقيقها. لهذا يجب ألا نقفز إلى استنتاجات عامة عن كل المجتمعات المسلمة وإنما لا بد من توضيح مراحل التطور الثقافى، والوعى السياسى لأبناء كل مجتمع على حدة ثم المقارنة عبر المجتمعات.

ومن الاستنتاجات الأخرى اللافتة للانتباه، أنه بغض النظر عما إذا كان المسلمون يدعمون الديمقراطية أم لا، فإن الخبرات الشخصية وكذلك الفوائد المتوقعة من

عملية الديمقراطية تلعب دورًا هامًا في تشكيل توجهات المسلمين نحو الديمقراطية. من هنا يمكن أن نستنتج أن المسلمين ليسوا ضد الديمقراطية بشكل غير عقلاني، أو انفعالي كما حاول بعض الدارسين إظهارهم ولكنهم ينظرون إلى الديمقراطية إيجابيا أو برية على حسب العوائد المتوقعة منها في ضوء خبراتهم السابقة، أو ما وصل إليهم من معلومات عن مميزات الديمقراطية وعيوبها. تعطى هذه النتيجة إذاً الأمل أنه بالدمج الصحيح بين الخبرات والحوافز سوف يرتفع طلب المسلمين على الديمقراطية بل وربما يطورون آليات تدفع حكاهم أكثر نحو إصلاحات ديمقراطية حقيقية.

ومن المثير للتأمل في هذا الكتاب أنه وجد أن الإسلام نفسه هو أحد العوامل البيئية المتعددة التي تشكل التوجهات نحو الديمقراطية، وأن ظهوره/ بروزه، وإن كان قويا نسبيا، يختلف من مجتمع إلى مجتمع، ومن شخص إلى شخص داخل المجتمع الواحد. ورغم أن أنها نتيجة تبدو بديهية إلا أن بعض البديهيات تحتاج تجميع بيانات منتظمة لتقديم الأدلة عليها، فالمسلمون ليسوا صورا مستنسخة من النصوص الدينية وإنما هناك دائما تفاعل العقل مع النص بما يفضي إليه من تباينات في الفكر والممارسة. وسيعرض الفصل الثاني لتقسيم مبدئي لمواقف قادة الرأي العام والمفكرين المسلمين تجاه قضايا السياسة والحكم وقد استند الكتاب في هذا التقسيم إلى مقابلات شخصية مع قادة الرأي وتحليل الخطاب المكتوب والمسموع لعدد من هؤلاء المفكرين. وتنقسم هذه المواقف إلى فئات ثلاث، مع تبسيط عساه ليس مخلا، وهي: مواقف الإسلاميين التقليديين، ومواقف الإسلاميين التحديثيين، ومواقف العلمانيين، وسوف تظهر هذه الفئات عدة مرات طوال الكتاب لإلقاء الضوء على الأسس الفكرية للمعتقدات التي يتبناها المسلمون العاديون تجاه قضية الديمقراطية والحكم. وهنا يؤكد الكتاب على أن هناك تأثيرا واضحا لما يتبناه قادة الرأي العام في المجتمعات المسلمة على توجهات عامة المسلمين الذين لا يختارون مواقفهم السياسية بصورة عشوائية، بل يعتمدون على قادة الرأي ليفهموا العالم الذي يعيشون فيه ومن ثم يستجيبون للتحديات التي تواجههم.

كما يركز الفصلان الثالث والرابع على العوامل (factors) والفاعلين (actors) الذين يشكلون توجهات المسلمين نحو مبادئ ومؤسسات الديمقراطية. ففي الفصل

الثالث يتم تحليل المعلومات المتاحة لمعرفة تأثير العوامل الديموجرافية مثل: الدخل والتعليم والسن والجنس على توجهات المسلمين تجاه عناصر الديمقراطية. كما يتم أيضًا اختبار مدى تأثير مستوى تدين الفرد وخبرته الشخصية مع الديمقراطية سواء في بلده، أم في خارج بلده على تأييده أو رفضه لها. أما الفصل الرابع فيختبر توجهات المسلمين نحو ثلاثة أنواع من الفاعلين: حكامهم والدول الغربية وعلماء الدين الإسلامى وذلك لمعرفة كيف تؤثر رؤية الإنسان المسلم لكل فاعل من هؤلاء الفاعلين على توجهاته بشأن الديمقراطية. وللبعد عن جفاء الأرقام وصعوبتها فقد تم تدعيم التحليل الإحصائي بتعليقات مفصلة وتفسيرات شخصية تم استخلاصها من مناقشات مجموعات النقاش المركز (Focus Group Discussions) التي تمت في أعقاب استطلاعات الرأي؛ وذلك لفهم أفضل لديناميكيات السببية بين المتغيرات المستقلة المختلفة (سواء العوامل أم الفواعل) والمتغير التابع (وهو موقف المسلمين من الديمقراطية).

أما الفصل الخامس فينتقل من التحليل على مستوى الفرد حيث نهتم بمعرفة كيف ولماذا تتفاوت آراء المسلمين داخل المجتمع الواحد؟ إلى كيف تتفاوت المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة فيما بينها؟ وبما قد يساهم في إلقاء الضوء على مستقبل الديمقراطية في كل مجتمع من المجتمعات الـ ٣٢ موضع الدراسة. ويلخص الفصل الأخير أهم النتائج التي تم التوصل إليها ويبرز ارتباطها بعملية التحول الديمقراطي وتعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامى.

ويعنى هذا الكتاب بمخاطبة فئة عريضة من القراء لذلك فإنه تم بذل أقصى جهد محاولة لتلبية احتياجات المتخصصين وغير المتخصصين بالمثل. وأيضًا لتدعيم الفهم الأوضح للكتاب؛ وللتركيز على تضمينات أكبر من وراء ثراء النتائج الإحصائية فقد تم وضع بعض المناقشات الإحصائية التقنية في الملاحق من واحد إلى خمسة. وفيها سوف يجد القراء معلومات مكثفة حول تجميع البيانات، واستطلاع الرأي وبعض الوسائل المختلفة للتحليل الإحصائي. كما تم الإشارة كذلك إلى بعض الموضوعات التقنية في الهوامش.

مدخل نظري: عن الديمقراطية

يعنى هذا المدخل النظرى بالإجابة عن سؤالين هامين:

١ - ما هى الديمقراطية؟

٢ - وكيف وصلت الدول المختلفة إليها؟

وهما قضيتان هامتان قبل أن ندخل للقضية الرئيسية والمرتبطة بتوجهات المسلمين تجاهها وارتباط ذلك بالتحول الديمقراطى فى المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة بصفة عامة، والعربية بصفة خاصة.

١- ماهى الديمقراطية ؟

إن مفهوم الديمقراطية مفهوم ملتبس. فخلا المملكة العربية السعودية، لا يوجد نظام حكم فى العالم لا يدعى قادته ورموزه وصلا بالديمقراطية بغض النظر عن مدى التزامهم بها. فألمانيا الشرقية كانت تلحق لفظة ديمقراطية باسمها الرسمى ولا تزال الجزائر فاعلة، كما يتحدث الخليجيون عن «ديمقراطية الصحراء» وابتدع محفوظ نوحناح مفهوم الـ Shuracracy كالبديل الإسلامى عن الديمقراطية العلمانية، وتحدث شيوعيو الاتحاد السوفيتى عن «الديمقراطية المركزية»، وروجت نظم الحزب الواحد فى إفريقيا لفكرة «ديمقراطية اتفاق الرأى» (unitary democracy). وقليلة هى الدول التى لا تنص فى دساتيرها، أو وثائقها الرسمية على أنها تتبنى الديمقراطية بما فى ذلك عراق صدام حسين، وبيرو فوجيمورى، وأوغندا عايدى أمين وغيرها. ومن هنا حدثت فجوة بين «الشيء» الذى يسمى الديمقراطية والمصطلح الذى أصبح أسيرا للاستخدام غير الرشيد إعلاميا وسياسيا (Sartori. 1962).

وفى مواجهة فوضى الاستخدام الدعائى للمفهوم، طفق الأكاديميون فى استنباط صفات adjectives يضعونها قبل كلمة ديمقراطية لوصف النظم التى كانوا معنيين بدراستها (Collier and Levitsky. 1997). فهناك من تحدث عن نظم هجين (hybrid regimes) (Karl. 1995) وهناك من تحدث عن نظم «شبه تسلطية» (semi-authoritarian) (Ottaway. et al.. 1998. WMD) أو استخدم وصف «التسلطية الناعمة» (soft authoritarianism) (Means, (1996) أو «الديمقراطية المزيفة» (pseudodemocracy).

(Case. 2001)، أو «أشباه الديمقراطية» (Case, 1996) semi-democracies، أو «ديمقراطية غير ليبرالية» (Zakaria. 1997) illiberal democracy، أو ديمقراطية تقديرية (Fish. 2001) virtual democracy (see Joseph.1998) أو «استبدادية انتخابية» (Fish. 2001) electoral authoritarianism أو «ديمقراطية انتخابية» electoral democracy (Freedom House. 2001. Schedler. 2000) إن توضيح المفهوم مهمة أساسية فى هذا المقام. فمحاولة تحديد ما الذى يقصده كل لاعب سياسى بكلمة ديمقراطية عند استخدامه لها ضرورة. فاللفظة واحدة والمصادقات متنوعة. والمفهوم، من فرط استخدامه، أطلق على الشئ ونقيضه.

وعلى مستوى نظرى، فإن للديمقراطية نسقا إجرائيا ينبغى أن نكون على وعى به حتى نفرق بين الديمقراطية وأخواتها، إن جاز التعبير، وحتى لا يقع الكتاب وقارئه فى فوضى اللفظ الواحد والدلالات المتعددة.

ولأغراض هذا الكتاب فإن «الديمقراطية وأخواتها» سبعة. الديمقراطية الليبرالية المستقرة ولها عناصر ستة، إن غاب واحد منها انحرفت لإحدى أخواتها. وهذا الانحراف يعنى خطوة أو أكثر نحو التسلطية. وهذه العناصر هى:

١ - حق التصويت مكفول للجميع بغض النظر عن النوع والعرق والدين، وإن شاب هذه الخصيصة عيب صارت «ديمقراطية انتقائية» (شرط الشمول Comprehensiveness condition). وكان المثال على ذلك الولايات المتحدة حتى عام ١٩٢٠ ثم ١٩٦٥ وسويسرا حتى عام ١٩٧١، وكاتنا منعنا المرأة من المشاركة فى الانتخابات، وبعض الأقليات الأخرى.

٢ - منافسة مكفولة لكل القوى السياسية التى تحترم قواعد اللعبة الديمقراطية، وإن شاب هذه الخصيصة عيب صارت «ديمقراطية غير تنافسية» (شرط التنافس Competition condition) وعلى هذا، فإن منع الإسلاميين المعتدلين فى الدول العربية من الدخول فى الانتخابات بحجة أنهم جميعا إرهابيون، أو منع العلمانيين من الدخول فى السباق من أجل مقاعد البرلمان فى إيران، أو السودان ينال من شرط التنافسية.

٣ - احترام للحقوق المدنية، وإلا تتحول إلى «ديمقراطية غير ليبرالية» (شرط الليبرالية Liberalism condition) وهو مثل نظامى الحكم العنصرى فى

جنوب إفريقيا، وناميبيا حيث كانت تجرى انتخابات حرة ونزيهة وتداول سلمى للسلطة فى ظل غياب واضح للحقوق، والحريات المدنية لقطاع واسع من المواطنين الأفارقة.

٤ - وجود تعدد لمراكز صنع القرار بما يتضمنه هذا من مساءلة ومستويات متوازنة، وإلا تحولت إلى «ديمقراطية انتخابية» (شرط المساءلة Accountability condition). والمثال على ذلك روسيا الاتحادية تحت ظل الرئيسين يلتسن، وبوتين حيث تجرى انتخابات فيها درجة عالية من التنافس بيد أنها لم تضع أيا منهما تحت مسؤولية حقيقية أمام البرلمان أو حتى العودة إليه فى كثير من القرارات.

٥ - قبول كافة القوى السياسية لقواعد اللعبة الديمقراطية بغض النظر عن نتائجها وإلا تحولت إلى ديمقراطية غير مستقرة (شرط الاستدامة Sustainability condition). فالتاريخ شهد عددا من القوى السياسية التى وصلت إلى سدة الحكم فى انتخابات حرة نزيهة، أو بوعود بإقامة نظم ديمقراطية لكنها لم تف بوعودها مثل هتلر فى ألمانيا النازية، أو جبهة الإنقاذ فى الجزائر أو نظام حكم مشرف فى باكستان. فمع انتفاء شرط الاستدامة تنتفى قدرة الديمقراطية على إنتاج آثارها الإيجابية.

٦ - المصدر الوحيد للشرعية هو أصوات الناخبين، ولا يقبل الناخبون بغير أصواتهم الحرة مصدرا للشرعية، وإلا تحولت إلى ديمقراطية نخبوية أو ديمقراطية بلا ديمقراطيين (شرط الثقافة الديمقراطية Democratic Culture condition). فالتاريخ يشهد بالعديد من حالات التراجع عن الديمقراطية بعد إقرارها لصالح نخب عسكرية تتبنى شعارات شعبية مثل مصر والعراق فى أعقاب الحقتين الليبراليتين تحت الاحتلال، والأرجنتين، والبرازيل فى السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات.

إذا الديمقراطية الليبرالية المستقرة هى التى تجمع العناصر الستة. وحقيقة فإن أدبيات علم السياسة ذخرت بنقاشات مستفيضة بشأن إطلاق لفظة ديمقراطية على نظام حكم يقتقد واحدا من هذه العناصر. فهناك من يرى أن الديمقراطية إما أن توجد

أو لا توجد. فما قيمة «ديمقراطية» مع غياب تنافس حقيقى بين القوى السياسية التى يتكون منها المجتمع بسبب سيطرة حزب واحد على الحكم عن طريق التزوير والترهيب؟ وما هى جدوى إطلاق لفظة «ديمقراطية» على نظام حكم تأبى قواه السياسية احترام إرادة الناخبين إذا أتوا بمنافسيهم إلى الحكم؟^(١).

ورغما عن وجاهة الطرح السابق، إلا أن منطق «إما ديمقراطية، أو لا ديمقراطية» له قيمة معيارية مفيدة لكن قوته التحليلية ضعيفة. فلا يمكن أن توضع نظم مثل كوريا الشمالية والصين وروسيا الاتحادية ومصر والمغرب وإيران وتونس وليبيا فى نفس الخانة؛ لأنهم لا يملكون عنصرا واحدا، أو أكثر من العناصر السابقة.

٢ - كيف وصلت الدول إلى الديمقراطية؟

لكل دولة نسختها من الديمقراطية أو غيابها. ولكل مجتمع عناصر الدفع التى أدت إليها أو أعاققتها وهذا التفاعل بين العناصر المختلفة هو الذى شكل لكل نظام ديمقراطى صيغته النهائية. بيد أن أنماطا خمسة، مع هامش من الخطأ فى التعميم، يمكن رصدتها فى أدبيات التحول الديمقراطى (Diamond, et al., 2003, Fattah and Butterfield, 2006, Hariq, 2001). وفى كل نمط من هذه الأنماط كان هناك عامل أساسى، وليس وحيدا، يدفع نحو التحول الديمقراطى إما من قاع المجتمع السياسى أو من قمته، إما من داخل النظام السياسى أو من خارجه.

فهناك أولا: التحول الديمقراطى فى أعقاب ثورات اجتماعية: ولهذه الثورات صيغتان: إحداها تاريخية والأخرى معاصرة. ففي الصيغة التاريخية، حدثت ثورات لأسباب اقتصادية بالأساس حدث فيها تحالف طبقى بين الطبقتين الوسطى (البرجوازية المتعلمة التى لم تقبل الجباية الملكية) والدنيا (التي كانت تعاني أوضاعا اقتصادية غير إنسانية) ضد النخب الحاكمة من ملوك وأمراء إقطاع فانتهدت إلى وضع قيود قانونية وسياسية على ممارسات هذه النخب. وأفضل النماذج الكلاسيكية لهذا النمط من التحول الديمقراطى نجده فى إنجلترا (القرن الـ ١٧) والولايات المتحدة وفرنسا (القرن الـ ١٨). فى الصيغة المعاصرة كان العامل السياسى غالبا مع رغبة أكيدة

(1) Przeworski, A. (1986) Some Problems In the Study of the Transition to Democracy. ed. P. C. S. a. L. W. Guillermo O'Donnell. Baltimore. MD. Johns Hopkins University Press.

ليس فقط فى التخلص من الحكام، ولكن بتغيير قواعد اللعبة السياسية والدستورية. فقد وصلت القوى السياسية المختلفة إلى درجة من القمع لم يعد ممكنا معها إلا أن تغامر بكل ما تملك من أجل إصلاحات ديمقراطية حقيقية. ويعد نموذج القضاء على تشاوشيسكو فى رومانيا أحد أهم هذه الأمثلة لكنها كانت لحد بعيد تكرارا لنماذج أخرى مثل ثورة كوستاريكا فى عام ١٩٤٨ وثورة بوليفيا عام ١٩٥٢. ويأتى نموذجا جورجيا وأوكرانيا الأخيران كمثالين حديثين لهذا المسار.

وهناك ثانيا: التحول الديمقراطى تحت سلطة الاحتلال أو بالتعاون معه: وأوضح الأمثلة التاريخية لهذا النمط هو دور الاحتلال البريطانى فى الهند والأمريكى فى اليابان وألمانيا الغربية؛ وهو كذلك النموذج الذى تزعم الإدارة الأمريكية الحالية أنها تسعى لتطبيقه فى العراق. ونجاح هذا النمط لا يتوقف على إرادة الدول المستعمرة وحدها ولكن بتبنى نخب ما بعد الاستقلال قيم الديمقراطية وإجراءاتها. فقد شهدت العديد من المستعمرات البريطانية السابقة تجارب انتخابات برلمانية، وتعددية حزبية كنوع من استنساخ التجربة البريطانية فالتزمتها نخب ما بعد الاستقلال فى الهند وأستراليا ونيوزيلندا وكندا وموريشيوس، وآثرت غيرها النخب الجديدة فى باكستان ومصر والعراق ونيجيريا. وكان تقديم الإنجليز لنموذجهم البرلماني للمستعمرات دافعا لأن اعتبر بعض علماء السياسة أن الخبرة الاستعمارية البريطانية من المتغيرات التى يمكن التعويل عليها للتنبؤ بالتحول الديمقراطى فى دول الجنوب (Lipset. 1983) وهو ما أثبتت الدراسات الكمية خطأه (Fish. 2002). بيد أن المتغير الخارجى قد يلعب دورا مساعدا عن طريق الضغوط الاقتصادية الدولية أو ما يعرف باسم المشروطة السياسية political conditionality أو عن طريق أثر المحاكاة demonstration effect.

التحول الديمقراطى تحت إدارة نخبة ديمقراطية مستنيرة يعد نمطا ثالثا شهدته عدد من الدول. وهو نموذج للتحول الديمقراطى يأتى بعد انهيار النظم الاستبدادية إما لموت الحاكم المستبد أو لهزيمة عسكرية تفقده شرعيته بما يؤدى إلى وصول نخب ديمقراطية تدير عملية التحول وتختار بنفسها أن تضع قيودا دستورية على ممارساتها. وهكذا كان حال النخب الجديدة فى البرازيل بدءا من عام ١٩٧٣، وإسبانيا بدءا من عام ١٩٧٦، وتايوان من عام ١٩٨٦، والمجر بدءا من عام ١٩٨٩. وهذا ما أملته

كثيرون فى حالات النخب الجديدة فى قطر والبحرين والأردن وسوريا والمغرب. وتعد الحالة الإسبانية مثالا شديدا للثراء فى هذا المقام. فموت الجنرال فرانكو فى إسبانيا أعطى الملك خوان كارلوس الفرصة لقيادة عملية التحول باقتدار من ملكية استبدادية إلى ملكية دستورية على النمط البريطانى. واكتملت عملية التحول فى عام ١٩٨٢ بعد أول تداول سلمى للسلطة فى أعقاب الانتخابات البرلمانية (Linz and Stepan. 1996).

الانفتاح السياسى التكتيكى الذى يفضى إلى مطالب ديمقراطية غير متوقعة هو النمط الرابع للتحول الديمقراطى. وهذا النمط من التحول يبدأ بمحاولة من النخب الحاكمة تمديد فترة بقائها فى السلطة من خلال قليل من الانفتاح السياسى التكتيكى (كالسماح بوجود أحزاب معارضة، ثم التضيق على حقها فى بناء قواعد شعبية مستقلة). لكن ما لم تتحسبه هذه النخب أن المعارضة تستغل هذا القدر من الانفتاح لخلق شرعية بديلة بما ينتهى بفقدان النخبة المستبدة القدرة على وقف عملية الانفتاح مثلما حدث فى الاتحاد السوفيتى فى ظل جورباتشوف وكوريا الجنوبية فى عام ١٩٨٧ وجنوب إفريقيا فى عام ١٩٩٠. ولنا فى مصر السادات مثال عكسى. فبعد الانفتاح السياسى فى منتصف السبعينيات شعر الرجل أنه سيكون من ضحاياه فراجع عن الكثير من الإصلاحات السياسية فى أواخر السبعينيات، وكان من ضحاياه أيضا. والمتغير الأهم هنا أن للانفتاح السياسى المحدود Limited Political Liberalization آثارا جانبية إيجابية بحيث يجرب الناس من الحرية ما يجعلهم يريدون مزيدا منها. بيد أن الشرط الجوهرى لنجاح هذا النمط هو أولا: وجود معارضة قوية وتمتع بمصداقية كافية لدى تيارات واسعة من المواطنين مع اتفاق القوى المعارضة على أن إبدال النظام السابق بغيره أولوية مطلقة تختفى أمامها كافة التناقضات البينية. ولعل هذا ما يفسر أن الانفتاح السياسى المصرى لم يفض إلى تحول ديمقراطى حقيقى حيث إن المعارضة المصرية كانت أقرب إلى معارضة «بعض الوقت»، فهى فى الواقع تعارض بعضها بعضا أكثر من معارضتها للنظام الحاكم.

هناك خامسا: تعاقد النخبة المستبدة على انسحابها من الحياة السياسية بعد ارتفاع تكلفة القمع. وهذا النموذج يعد نقيض النموذج السابق. فلا النخب قادرة على القمع

ولا تملك القدرة على إدارة عملية التحول الديمقراطي، ومن هنا يكون أفضل بديل ممكن لها أن تنسحب من الحياة السياسية بعد أن توقع عقدا يضمن لها عفوا سياسيا وبعض الامتيازات على ألا تقف حجر عثرة في مواجهة السلطة الحاكمة الجديدة مثلما حدث في اليونان في عام ١٩٧٣، وفي البرتغال في عام ١٩٧٤، وفي بيرو في عام ١٩٧٧، وفي الأرجنتين عام ١٩٨٢. والمثال الأكثر صراحة هو مثال انسحاب الرئيس بينوشيه من الحياة السياسية في شيلي في عام ١٩٩٠.

هناك ملاحظتان أساسيتان على الأنماط الخمسة المشار إليها. أولا: دائرية العلاقة بينها. بما يعنى أن الضغوط الخارجية يمكن أن تفضى إلى انفتاح سياسى محدود بما يفضى إلى تحول ديمقراطى حقيقى. أو أن يكون وصول نخبة مستنيرة إلى الحكم ناتجا من تعاقد النخبة المستبدة السابقة على انسحابها من الحياة السياسية. بعبارة أخرى لا توجد أنماط نقية أو مثالية من أى من هذه النماذج فى الواقع. ثانيا: مهما لعب المتغير الخارجى من أدوار فإن شروط نجاح التحول الديمقراطى تظل داخلية بالأساس. وهو ما يجعلنا نهتم بالثقافة السياسية السائدة فى المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والقابلية للديمقراطية.

الثقافة السياسية والقابلية للديمقراطية:

إن الثقافة السياسية متغير شديد الأهمية فى تفسير واستشراف مستقبل الديمقراطية فى العالم الإسلامى على أكثر من مستوى. فواحدة من أنماط التحول الديمقراطى هى الثورة الشعبية أو الضغوط من أسفل الهرم السياسى، وهذه الثورة لن تفضى إلى تحول ديمقراطى إلا إذا كان هناك يقين لدى قطاع واسع من المواطنين أن الديمقراطية هى أفضل نظام حكم متاح، مهما اعتوره من عيوب أو مشكلات وهو ما يفتح الطريق نحو التساؤل عن مرونة الطلب على الديمقراطية فى العالم الإسلامى.

كما أن استدامة الديمقراطية ورسوخها Democratic Consolidation يتطلب أن تكون التفضيلات السياسية تجاه الديمقراطية على حساب ما عداها من نظم مهما كانت التحديات. والحالة الإسبانية قدمت مثالا هاما فى هذا المقام. ففي ظل فرانكو كانت نسبة البطالة فى إسبانيا الأقل بين كافة دول أوروبا الغربية. ووصلت إلى حوالى

٢٠٪ خلال منتصف الثمانينيات لتصبح الأعلى بين كافة دول أوروبا الغربية إلا أن تمسك الإسبان نخبا وشعبا بالديمقراطية لم يتراجع وفقا لاستطلاعات الرأى التى أجريت آنذاك.^(١) وعلى هذا الأساس يكون من المفيد دراسة مدى استعداد وتمسك الثقافة الإسلامية بالديمقراطية قيما ومؤسسات بل ومعرفة مدارس الفكر والرأى التى تضع أطرا (frame) مرجعية ومعرفية تسهم فى تشكيل الرأى العام المسلم تجاه قضايا السياسة والحكم بصفة عامة. وهذا هو موضوع الفصل القادم.

(1) Linz, J. J., and A. Stepan. Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1996.p. 113.

(٢)

رؤى النخبة والمناظرات الكبرى حول الإسلام والديمقراطية

الآن نحن، المسلمين، الأكثر فقرا، الأكثر جهلا، الأكثر تخلفا، الأكثر فسادا، الأقل تنويرا، الأكثر حرمانا، الأضعف فى كل جنس البشر.
رئيس باكستان بيرفيز مشرف، بى بى سى، ١٦ فبراير ٢٠٠٢.

حينما غدا الاستبداد السمة الغالبة فى العالم الإسلامى، أدى ذلك إلى إغلاق باب الازدهار، أمام كل الدول الإسلامية.
رئيس إيران الأسبق، محمد خاتمي، فى رحاب الأزهر، ٢٩ مارس ٢٠٠٧.

يؤكد بعض المشككين فى الديمقراطية أن تقاليد الإسلام لا تلائم الحكومة التمثيلية. هذا «التثبيط الثقافى» كما سماه رونالد ريجان، له تاريخ طويل. فبعد استسلام اليابان عام ١٩٤٥ أكد خبير يابانى أن الديمقراطية فى الإمبراطورية السابقة «لن تنجح أبدا».

رئيس الولايات المتحدة جورج دبليو بوش، ٦ نوفمبر ٢٠٠٣.

كيف يكون المسلمون موافقهم السياسية؟ هل هى مواقف جاهزة يتبنونها نتيجة تعرضهم لرسائل اتصالية مباشرة من قادة الرأى العام سواء كانوا مثقفين أم ساسة أو علماء دين ومشايخ؟ أم هى جزء من علاقة جدلية فيها تأثير وتأثر وتفاعل بين مصادر مختلفة وآراء وتوجهات مختلفة يتفاعل معها الإنسان المسلم ثم ينتج موقفه السياسى

بناء على عمليات ذهنية ذاتية يقوم بها؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب أن نناقش أولاً المناظرات الكبرى السائدة في المجتمعات المسلمة تجاه قضية الديمقراطية، لاسيما وأن أحد الاستنتاجات الهامة التي توصل إليها هذا الكتاب من استطلاعات الرأي والمناقشات التي دارت أثناء مجموعات النقاش المركز التي اعتمد عليها هذا الكتاب أن عامة المسلمين المتعلمين متأثرون بشدة بقيادة الرأي الذين يقدمون وجبات فكرية وأيديولوجية جاهزة للاستهلاك الذهني الذي تبدي في العديد من المواقف التي رصدها الكتاب. وعليه فإنه بدون فهم هذه الوجبات، فإن الباحث المدقق يتجاهل مصدراً جوهرياً لمصادر المعرفة والتوجهات السياسية للمسلمين. وعلى هذا فإن هذا الفصل يقدم خارطة طريق لمدارس الفكر التي تُشكل التوجهات السياسية للمسلمين والوزن النسبي لمناصريها في كلٍ من الاثنين والثلاثين مجتمعاً محل الدراسة (باستبعاد العراق).

توضح البيانات الميدانية المتاحة أن قادة الرأي من مفكرين وسياسيين وعلماء ودعاة يعملون كمصادر أساسية للتنشئة السياسية في المجتمع حيث يشكل قادة الرأي هؤلاء، من خلال كتابتهم وظهورهم في أجهزة الإعلام ومشاركتهم في المناظرات العامة عن العلاقة بين الإسلام والسياسة، المخزون الثقافي الذي يحتوى على مجموعة من المواقف الأيديولوجية والتي يختار من بينها عامة المسلمين المتعلمين مواقفهم. وكما صاغها مهندس كمبيوتر سوري: «كل مطور برامج يجب أن يُصمم نموذجاً إرشادياً أو كتالوج للمستخدمين. وهو ما ينطبق على السياسة أيضاً. أحتاج لشخص ما ليشرح ماذا تعنى السياسة. أريد أن أعرف البدائل المتاحة أمامي. لهذا أقرأ وأسمع لهؤلاء المفكرين».

مع ذلك، وعلى عكس النماذج الإرشادية التي تأتي مع الأجهزة الإلكترونية، فالسياسة دائماً مفتوحة للجدل الذي قد لا ينتهي أبداً بين قادة الرأي. وتُظهر دراسات أخرى أن هذه المناظرات الفكرية بين كبار قادة الرأي العام، والمفكرين، والعلماء تقدم للمواطنين مجموعة من الرؤى التي يتأثر بها عامة المسلمين فيما يتعلق بقضايا السياسة والحكم. هذه المناظرات «نتعلم منها، نناقشها، ونتصرف على أساسها عبر عملية اختيار مدروسة بين المدارس الفكرية الكبرى» (Tilly 1995:42).

إذا سيكون من المفيد لغرض هذا الكتاب أن نتبع توجهات المسلمين نحو الديمقراطية بربطها بالعمليات الذهنية والاختيارات العملية، التي هي غالبا واعية، التي يقوم بها الأفراد للمقارنة بين الخيارات المقدمة لهم من قادة الرأي المعاصرين. وتعتبر حنان، طالبة أردنية شابة في الولايات المتحدة، مثالا جيدا لتأثير قادة الرأي هؤلاء. فكما تقول: «إن كان كل ما أسمعه عن الديمقراطية قادم من حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه تقى الدين النبهاني، فلا يوجد سبيل لأفكر بشكل إيجابي عن الديمقراطية»، وأضافت إنها لم تدرك بالفعل ماهية الديمقراطية إلا عندما سافرت إلى كندا ثم الولايات المتحدة. وحنان ليست الاستثناء. فهذه الدراسة تجد أن معظم المسلمين يتبنون مواقف سياسية بناءً على آراء مجموعة متجانسة من قادة الرأي الذين يثقون بهم، ويصرفون النظر عن مواقف قادة الرأي الذين يعبرون عن وجهات نظر أخرى.

وهكذا، فإذا لم يتعرض المسلمون لوجهات نظر متعددة عن الديمقراطية، فمن الأرجح أنهم سيتبنون تفسيرات قادة الرأي السياسى وتوجهاتهم على نحو مسلم به ودون التدقيق في مكوناتها. وعوضا عن سرد قائمة مطولة من قادة الرأي، سيلقى هذا الفصل الضوء على كل مدرسة فكرية وأهم ما تتبناه من رؤى وتوجهات تجاه علاقة الإسلام بالسياسة عموما والديمقراطية على وجه التخصيص.

صورة مجملة لمدارس الرأي السياسى فى المجتمعات المسلمة

تضمن استطلاع الرأي المستخدم فى هذه الدراسة سؤالا مباشرا عن أسماء ثلاثة من علماء الدين أو المفكرين، أو السياسيين الذين لهم التأثير الأكبر على المعرفة السياسية والمواقف السياسية التي يتبناها كل مبحوث.^(١) واتضح، بناء على التحليل النصي والمقابلات الشخصية مع بعض قادة الرأي المذكورين من قبل عامة المسلمين، أن هناك اتساقا ما بين التوجهات الفكرية لقادة الرأي والمواقف التي يتبناها عامة المسلمين المتعلمين بحكم أنهم يقرءون ما يكتبه قادة الرأي ويسمعون ما يقولون. والجديد فى هذا الأمر ليس كثيرا، فأدبيات التنشئة السياسية أشارت دائما إلى تأثير قادة الرأي على أتباعهم. وهو ما يؤكد هذا الكتاب أيضا.

(١) السؤال ٣٧ فى الاستطلاع. انظر الملحق الأول.

تقترح مناقشات مجموعات النقاش المركز وإجابات الاستطلاع ثلاثة أنماط عريضة لتوجهات المسلمين نحو الإسلام والديمقراطية يمكن وضعهم تحت أنماط: الإسلاميين التقليديين (Traditionalist Islamists)، والإسلاميين التحديثيين (Mo-ernist Islamists)، والعلمانيين (Secularists).

ومن المفيد أن أشير هنا إلى أن حرب المصطلحات بين هذه التيارات الفكرية تجعلنا أمام حيرة اختيار الاسم المناسب لكل نمط. فالإسلاميون التقليديون عادة ما يصفون أنفسهم بأنهم سلفيون أو أهل السنة والجماعة على اعتبار أنهم الأكثر التزاما بما خلفه عظام الصحابة والتابعين، بيد أن التيارين الآخرين يستخدمان أوصافا أخرى لهما مثل تيار الجمود والتخلف، والفكر المتطرف. وعادة ما يصف التحديثيون أنفسهم بصفات من قبيل تيار الوسطية أو تيار السلفية المجددة، في حين أنهم يوصفون من قبل الإسلاميين التقليديين بأنهم تيار «عقلاني» بل و«علماني» والعلمانية ليست هنا مصطلحا فنيا وإنما باعتبارهم يغلبون العقل على النقل ويجعلون العقل البشري معيارا للحكم على الآيات. ولا يرى العلمانيون فرقا كبيرا بين الإسلاميين التقليديين والإسلاميين التحديثيين، فيصفون التيارين بأنهما تيارات جمود وتخلف. وعادة ما يصف العلمانيون أنفسهم بأنهم «تنويريون» و«تقدميون» لكنهم يوصفون من قبل التيارين الآخرين باعتبارهم «خارجين عن الإسلام» لأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، أى أنهم آمنوا بالله ربا وكفروا به هاديا أو على أقل تقدير هم متغربون يريدون أن يجعلوا الإسلام كالمسيحية دين بلا دولة وأن يجعلوا المجتمعات الإسلامية ينحصر عنها الإسلام تحت حجة «الفصل بين الدين والدولة»، وحتى لا يقع الكتاب فريسة لحرب المصطلحات هذه فإن الكتاب سيلتزم بالمصطلحات الثلاثة لوصف التيارات الثلاث: إسلاميون تقليديون، إسلاميون تحديثيون، علمانيون. والأهم من المصطلحات هي المواقف والمنطلقات الفكرية التي يعبر عنها كل تيار.

وتباين الأنماط الفكرية فيما يتعلق بالديمقراطية؛ فالإسلاميون التحديثيون، بعد طول تلكؤ، يعتبرون أن الديمقراطية ما هي إلا التطبيق المعاصر لمبدأ الشورى الإسلامى حتى وإن كانت غير إسلامية بالنشأة أى لم تنبع من الإسلام ولكنها مازالت مقبولة فى الإسلام بحكم عدم تعارضها مع ثوابته الأصيلة وعليه فهي (Islamizable) أو قابلة لأن تكون جزءا من الإسلام. ويقبل العلمانيون التعدديون (الليبراليون) هذا

المنطق ولكن ليس من منظور ديني. وهناك مدرسة ترى أن الديمقراطية ضد الإسلام أي تتعارض مع قيمه ومبادئه وبالتالي هي ليست فقط دخيلة على الإسلام (un-Islamic) ولكنها ضد الإسلام (anti-Islamic) أيضا، وهو الموقف الذي يتبناه الإسلاميون التقليديون. ويتشابه مع الإسلاميين التقليديين، العلمانيون الدولانيون أو الذين يؤمنون بقوة الدولة حتى وإن كان يعنى ذلك تسلطها واستبدادها، أن الديمقراطية لا تصلح للمجتمعات العربية والإسلامية لأسباب خاصة ببنية هذه المجتمعات. والمثير للتأمل أن هذه المواقف موجودة، ليس فقط على مستوى النخبة، ولكنها موجودة كذلك على مستوى قطاع من الجماهير على نحو ما سنرى.

ولفهم العمليات الذهنية التي تتم في عقول المسلمين الذين يتبنون كلا من القراءات السابقة فإنه من المهم البدء بتصنيفهم وفقا لافتراضاتهم الأساسية. وعليه فالفرق الأول؛ وهم الإسلاميون التقليديون السلفيون، سيشار إليهم بالتقليديين، يعتبرون أن الحكومة الإسلامية تتعارض تماما مع قيم ومؤسسات الديمقراطية كما هي مطبقة في الغرب، حيث نشأتها الأولى. بعبارة أدق فإن لديهم من الأسباب ما يجعلهم يعتقدون أن الإسلام والديمقراطية نقيضان.

على النقيض من موقف التقليديين يبحث الإسلاميون التحديثيون، يشار إليهم لاحقا على أنهم التحديثيون، عن حكومة حديثة ديمقراطية تتوافق مع الإسلام ويلقبونها عادة بـ «الديمقراطية الإسلامية». وتختلف مثل هذه الحكومة عن نمط الحكم الذي أسسه الرسول ﷺ وصحابته في تشكيلها وإجراءاتها، ومع ذلك فهي مطابقة لها في أهدافها ومقاصدها.

ويرى الفريق الثالث من العلمانيين، والذين عادة ما يطلقون على أنفسهم اسم التنويريين، بأنه من العبث واللاجدوى الفلسفية والفكرية أن نبحث عن نظام حكم يتطابق مع النموذج المثالي الذي يتبناه الإسلاميون، سواء، التقليديون أم التحديثيون، حيث إنهم، أى العلمانيين، يعتبرون الإسلام، أو أى دين، من الممكن استخدامه لتبرير أى شكل من أشكال إدارة الدولة بغض النظر عن مدى ديمقراطيته أو تسلطيته.

والإسلاميون التقليديون ليسوا بنية مصممة من الأفكار، فهم ينقسمون بناء على رؤيتهم بشأن العنف إلى مسالمين أو دعاة للعنف السياسي. ويتضح لنا من خلال

اختبار توجهات المسلمين وقادة الرأي أن كلاً من الجماعات الفرعية، السلمية والعنيفة، تتبنى اتجاهات معادية للديمقراطية. تُعبر واحدة عن رفضها للديمقراطية بشكل عنيف والأخرى تعبر عن ذلك دون عنف. ويمكن تقسيم العلمانيين، على نفس الشاكلة، بين الدولانيين السلطويين والتعديدين الليبراليين، بناءً على موقفهم من التعددية السياسية. ويرفض كل من الإسلاميين التقليديين والعلمانيين السلطويين الديمقراطية، الفريق الأول لأسباب دينية والفريق الآخر على أسس علمانية.

ويقبل الإسلاميون التحديثيون والعلمانيون التعدديون بالديمقراطية ولكن أيضاً لأسباب مختلفة. الأول يراها آلية حديثة لتطبيق مبدأ الشورى الإسلامي، والأخير يراها ضرورة سياسية لتحقيق أهدافهم الليبرالية.

ومن المهم ملاحظة أن الإسلاميين التقليديين والإسلاميين التحديثيين كلاهما إسلاميون ولديهم افتراضات متشابهة، ليست بالضرورة متماثلة، بالنسبة لدور الإسلام في الحياة العامة إجمالاً وتجاه قضايا السياسة والحكم. الإسلام هو دين ودولة لكل من هاتين المدرستين الفكريتين. وعندما يرفع معظم العلمانيين وصف «الإسلام السياسي» فإنهم يقصدون بذلك الإسلاميين بغض النظر عن انقسامهم الداخلي تقليديين غير ديمقراطيين وتحديثيين يرون أنه من الممكن بل من المفيد الجمع بين الإسلام كإطار تأسيسي لحركة المجتمع وبين الديمقراطية كنظام لحكم الدولة وإدارة شئونها. وعادة ما يكون رد الإسلاميين على وصف «الإسلام السياسي» بأن الإسلام لا يمكن إلا أن يكون سياسياً بمعنى أنه معنى بشئون المسلمين جميعها بما في ذلك العقيدة والأخلاق والمعاملات والنظم (al-'Aawa 1989; al-Khalidi 1984; al-Qaradawi 2001a; No'amani 2002).

يرى العلمانيون، وهم ليسوا بالضرورة ملحدون أو كافرين، الإسلام كعلاقة شخصية خاصة، أي غير عامة، ما بين الإنسان وربه الذي يختاره بكامل إرادته. وهو ما يجعل هذه الفئة من المسلمين مختلفين تماماً مع الإسلاميين الذين يرون أن تمام الإيمان يقتضى أن يؤمن المسلم بالله رباً، وبالله هادياً بلا تفرقة. فالخالق ما خلق وترك، ولكنه خلق وهدى وعبر عن هدايته بمنهج يقتضى أن نفعل الواجبات والفروض وألا نفعل المحرمات والمكروهات كما قال العديد من الإسلاميين الذين التقيت بهم. بيد أن هذا لم يكن موقف الجميع، ففي أثناء وجودي في إيران التقيت

بمجموعة من الشباب الإيرانيين الذين يرتدون ملابس غربية في مظهرها وتعبّر بوضوح عن روح التمرد على أوضاع الحكم والمجتمع الإيراني. وقد رفض هؤلاء أن يقبلوا الإسلام الرسمي لدولتهم أي «الجمهورية الإسلامية الإيرانية». وقد انفعّل أحدهم وهو يقول: «أروني أين في القرآن أو في تعاليم سيدنا محمد ﷺ أو الإمام علي أن الإمام الخميني له الحق في أن يتكلم باسم الله»، يُسمّع نفس القول في العديد من الدول الإسلامية الأخرى. فيشير طالب في كلية الحقوق بجامعة القاهرة إلى أن العلمانية ليست انتقاصا من الإسلام لكنها تعكس احترام النصوص الدينية: فالقرآن كنص له العديد من التفسيرات، وآياته تعني تفسيرات عديدة لأشخاص عديدين على نحو يجعلنا لا ندري حقيقة ما المقصود ببعض آياته، وإقحامه في الحياة السياسية يجعل منه محورا للصراع أكثر منه أداة لتهدئة الصراع، ورغما عن أن الطالب لم يعط أمثلة واضحة لما يعنيه من تعدد التفسيرات إلا أننا سنرى في هذا الكتاب أمثلة عديدة لعلمانيين مسلمين يؤكدون على نفس المعنى (al-Sa'eed 2001; Baghdadi 1999; Khalaf Allah 1984; Mernissi 1992).

ويتضح من المادة البحثية المتاحة أن العلمانيين متأثرون بشدة بالتعليم غير الديني، المأخوذ من خارج العالم الإسلامي أو من الكتابات المترجمة. وعليه فإن هذه الاتجاهات العلمانية تقف موقف الشك، بل والرفض لوجود أو استمرار فئة دينية مغلقة من العلماء والمشايخ الذين ادعوا لأنفسهم، بل احتكروا بالفعل التعليم والنشاط الفكري في الكثير من المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة (Sharabi 1970). وليس غريبا أن يعتقد العديد ممن أجريت المقابلة معهم من الإسلاميين التقليديين أن العلمانيين غير مسلمين، أي خرجوا عن دائرة الإسلام إن كانوا قد دخلوها من الأصل، كما قال أحد الإسلاميين الجزائريين في حوار معه، في حين أن معظم التحديثيين يرونهم مسلمين ضالين. إذاً هناك مساحة كبيرة من عدم الثقة بين أنصار المدارس الثلاثة وهو ما يشير إلى وجود مساحة كبيرة من الاستقطاب العلماني الإسلامي (وحيد عبد المجيد، ١٩٩٣) يصل في بعض المجتمعات إلى ما أسماه المستشار طارق البشري «حرباً أهلية ثقافية». وقد اختبرت هاتين الموقولتين بالتطبيق على الحالة المصرية بما أثبت أن نظرة أتباع كل مدرسة فكرية للأخرى تحمل مساحة كبيرة من التشكك والرغبة في نفى الآخر (Fattah. 2005).

وقد كان من المفيد أن يسأل الباحث ممثلى كل مدرسة فكرية عن أهم قادة الرأى والفكر الذين تأثر بهم أنصار كل فريق. وقد حدد المبحوثون الإسلاميون التقليديون بعض العلماء والناشطين الإسلاميين كأكثر مصادرهم تأثيراً فى معرفتهم وأفكارهم السياسية. تضمنت الأسماء الأكثر عمومية ورمزية التى أثرت فى التقليديين: الإمام الخمينى (إيران، ١٩٠٠-١٩٨٩)^(١)، سيد قطب (مصر، ١٩٠٦-١٩٦٦)^(٢)، أبو بكر باعشير (إندونيسيا، ١٩٣٨-)^(٣)، السيد أبو الأعلى المودودى (باكستان، ١٩٠٣-١٩٧٩)^(٤)، الشيخ عبد الحميد كشك (مصر، ١٩٣٣-١٩٩٦)^(٥) ابن باز (السعودية، ١٩٠٩-١٩٩٩)^(٦). ذكر التقليديون هذه الأسماء كأكثر قادة الرأى تأثيراً فى تشكيل توجهاتهم نحو السياسة.

يمزج الإسلاميون التحديثيون الاستنتاج من النصوص المقدسة مع الاجتهاد الاستقرائى. فيرون الديمقراطية كامتداد حديث لمبدأ الشورى الإسلامى العظيم. حدد المسلمون السنة الذين أجابوا عن استطلاع الرأى والذين شاركوا فى المناقشات المركزة يوسف القرضاوى (مصر وقطر، ١٩٢٦-)^(٧) على أنه الأكثر تأثيراً، كقائد رأى إسلامى تحديثى.

-
- (١) الزعيم الروحى والفعل للثورة الإيرانية التى اشتعلت فى عام ١٩٧٩، وقد كانت أفكاره ثورة فى الفكر الشيعى الذى ظل مستقراً لأكثر من ألف عام على التقية وتجنب المواجهة مع الحاكم الظالم الجهول حين عودة الإمام الغائب. ولكنه أجاز الثورة وأن يحل محل الإمام الغائب أكثر الفقهاء علماً بما أدى إلى ظاهرة حكم الملأى فى إيران.
 - (٢) هو مفكر مصرى انتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين، وكتب منتقدا الحضارة الغربية، وانعكاساتها السلبية على المجتمعات المسلمة، وأعطى الأساس الفكرى، والفقهى للجاعات التى استخدمت العنف لاحقاً ضد الحكومات والمجتمعات المسلمة.
 - (٣) زعيم الجماعة الإسلامية الإندونيسية والذى اتهم من قبل الحكومة الإندونيسية بإصدار فتاوى تحرض على العنف الذى وقع بالفعل فى إندونيسيا.
 - (٤) واحد من أكثر علماء المسلمين المعاصرين تأثيراً فى ربط الإسلام بالعمل السياسى، وقد أسس الجماعة الإسلامية فى باكستان.
 - (٥) واحد من أكثر الدعاة المصرين شهرة، ونزعة نحو توجيه انتقادات حادة، ومباشرة للأوضاع السياسية والاجتماعية فى مصر والوطن العربى بسبب ابتعادها عن الإسلام.
 - (٦) كان يشغل منصب رئيس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، وهو ما يوازى المفتى الأكبر بالمملكة وله تأثير كبير على الاتجاه السلفى فى بلدان العالم المختلفة.
 - (٧) هو أحد أهم العلماء الأحياء تأثيراً فى الرأى العام المسلم، ويتمى بحكم التاريخ إلى حركة الإخوان المسلمين، ويحاول أن يجمع بين ثوابت الإسلام ومتغيرات المدنية الحديثة.

وقد كانت بعض الأسماء الأخرى التي ظهرت على قائمة قادة الرأي الذين أثروا في تشكيل اتجاهات الإسلاميين التحديثيين هي: محمد الغزالي (مصر، ١٩١٧-١٩٩٦)^(١)، محمد إقبال (الهند، ١٨٧٧-١٩٣٨)^(٢) عبد الكريم سوروش (إيران، ١٩٤٥-)^(٣)، راشد الغنوشي (تونس، ١٩٤١-)^(٤)، عبد الرحمن وحيد (إندونيسيا، ١٩٤٠-)^(٥)، والرئيس محمد خاتمي (إيران).

ذكر المسلمون العلمانيون أسماء بعض قادة الرأي الذين يرونهم قد أثروا في مواقفهم السياسية. بعض الأسماء المعروفة مثل مهاتير محمد (ماليزيا، ١٩٢٥-)^(٦)، سعيد العشماوي (مصر)^(٧)، أحمد بغدادى (الكويت)^(٨)، محمد أركون (الجزائر، فرنسا)^(٩)، محمد على جناح (باكستان، ١٨٧٦-١٩٤٨)^(١٠)، ويد الله صحابى (إيران، ١٩٠٦-٢٠٠٢)^(١١). ومن الجدير بالذكر أن الأسماء السابقة ليست فقط

-
- (١) أحد أكثر الدعاة الإسلاميين المصريين تأثيراً في مصر، وخارجها ويعود إليه كثير من الإسلاميين التحديثيين في إصدار فتاواهم.
 - (٢) شاعر ومفكر هندي مسلم أصله كشميرى، يعتبر من أكثر المنادين بوجود دولة مسلمة ينتظم فيها المسلمون وفقاً لشريعتهم والتي أصبحت باكستان لاحقاً.
 - (٣) مفكر إيراني اكتسب شهرة بمواقفه المؤيدة للاجتهاد الفقهي، والفكرى للخروج من القوالب التقليدية الجامدة، وفي استطلاع الرأي الذي استخدم في هذا الكتاب ذكر اسمه أكثر من التحديثيين الشيعة لكن بعض المسلمين السنة أشاروا إليه أيضاً.
 - (٤) زعيم حركة النهضة الإسلامية التونسية المنفى في أوروبا، والذي يعتبر واحداً من أهم زعماء الحركة الإسلامية في شمال إفريقيا.
 - (٥) وقد كان عالماً إسلامياً له احترامه في إندونيسيا، وكان زعيماً لجمعية نهضة العلماء، وتولى رئاسة البلاد بناء على انتخابه من قبل البرلمان لكنه ترك الحكم لاحقاً بعد سلسلة من القرارات الخاطئة.
 - (٦) رئيس وزراء ماليزيا الرابع منذ الاستقلال والذي يرتبط اسمه مباشرة بالنهضة الاقتصادية التي شهدتها ماليزيا في آخر ثلاثين عاماً، وقد ترك الحكم طواعية في عام ٢٠٠٣.
 - (٧) مستشار سابق معاصر بالمحكمة العليا بمصر، وكاتب مؤثر، ومن أهم أعلام الفكر العلماني العربى المعاصر.
 - (٨) أستاذ معاصر للعلوم الاجتماعية بالكويت.
 - (٩) هو فيلسوف فرنسي من أصل جزائري، له العديد من الكتابات التي تدافع عن الحداثة والليبرالية العلمانية.
 - (١٠) محمد على جناح مؤسس جمهورية باكستان.
 - (١١) يعتبر مصلحاً ومفكراً سياسياً إيرانياً سجن في عهد الشاه لمعارضته له، ثم سجن مرة أخرى تحت حكم الإمام الخميني لمعارضته له أيضاً، وفي الحالتين كان يدافع عن الحرية والديمقراطية في إيران.

الأسماء المذكورة من قبل المبحوثين أو المشاركين، ولكنها كانت لقادة الرأي الأكثر ذكرا.

ومن المهم أن يحاط القارئ علما بأن بعض الأسماء ذكرها بعض المبحوثين في أكثر من مدرسة وعلى رأس هؤلاء أبو الأعلى المودودي (باكستان) والإمام الخميني (إيران)، فقد ذكرا باعتبارهما من أكثر قادة الرأي والفكر تأثيرا من قبل بعض التحديثيين وبعض التقليديين على قدر سواء. وذكرهم من قبل التحديثيين والتقليديين يعبر عن تناقض لا بد من استجلائه بالعودة إلى كتاباتهما. وبالعودة إلى عدد من كتابات المودودي يتبين أن له آراء تبدو غير متسقة فيما يتعلق بالإسلام ونظام الحكم على نحو يرشحه بامتياز أن يكون إسلاميا تحديثيا يقبل بالديمقراطية وآلياتها على نحو ما ذكر بعض المبحوثين وتقليديا في نفس الوقت على نحو ما ذكر البعض الآخر. فبالنظر إلى كتابه مفاهيم الإسلام حول الدين والدولة (Mawdudi 1977a)، فمن السهل تصنيفه كتحديثي يحترم حقوق الأقليات والإجراءات الديمقراطية، مثل الانتخاب، والتصويت والتمثيل. بينما في كتب أخرى له والتي كتبت في نفس الفترة تقريبا، مثل الإسلام والحضارة الحديثة (Mawdudi 1977b) والإسلام في مواجهة التحديات الحديثة (Mawdudi 1980)، هناك ميل واضح لمهاجمة المبادئ والقيم الديمقراطية والآليات المماثلة التي أشاد بها في كتابات أخرى، مثل الانتخابات وقاعدة الأغلبية. والتقارب الزمني في الكتابات بل تقاطعها يجعلنا أميل للاعتقاد بأن الجمع بين المدح في بعض آليات الديمقراطية، والقدح في بعض ممارساتها باعتبارها خارجة عن الإسلام يجعل المحلل أقرب إلى الاستنتاج بأن الإمام المودودي لم يحط بكافة جوانب النظام الديمقراطي، وآليات عمله بما جعل أحكامه غير متسقة، بل ومتناقضة. وعليه فلا عجب أن ذكره بعض الإسلاميين التحديثيين بأنه من أكثر قادة الرأي والفكر تأثيرا فيهم وفي نفس الوقت كان من الكتاب المفضلين لدى الإسلاميين التقليديين.

والخميني بالمثل ترك قارئه والمطلعين على كتاباته في موقف مشابه. فمن الممكن أن تصنف بعض كتاباته على أنها توجهات فكرية تقليدية نصوصية تؤكد على فهم ضيق لعلاقة الإسلام بالديمقراطية، وكذلك يمكن أن يفهم ما كتبه على أنه يؤصل لوجهة نظر تحديثية تؤيد الإجراءات الديمقراطية، وتعلو من احترام حقوق الإنسان الأساسية.

ويعتمد تصنيفنا للرجل على أية اقتباسات يتم الاستشهاد بها؛ لأن بعض أفكاره تؤيد التحديثيين والبعض الآخر تؤيد التقليديين. يذكر عنه مثلاً قوله في عام ١٩٧٧ إن «الخطر الحقيقي على الإسلام لا يكون من الشاه... الخطر الحقيقي يأتي من تطبيق النظام الغربي للديمقراطية على الأراضي الإسلامية» (Taheri 2003). ويُذكر عنه، مع ذلك، حُثُّه للإيرانيين على المشاركة في «المسئولية الثقيلة» لانتخاب رؤساء وأعضاء مجلس الشورى كجزء من التزاماتهم الإسلامية (Esposito 1996:24).

لا يختلف الإسلاميون الكويتيون كثيراً عن المودودي والخميني، فلهم موقف شبه تقليدي وشبه تحديثي أيضاً. فيتصرف الإسلاميون الكويتيون كتحديثيين عندما يشاركون في الانتخابات ويشكلون أغلبية البرلمان، بينما يرفضون دائماً منح حق الاقتراع للمرأة بناءً على تفسير حرفي لتعاليم الإسلام والأقوال المحلية القبلية (al-Tabetba'i 2002). ومنح البرلمان الكويتي مؤخراً حق الاقتراع للمرأة، ولكن بعد ممانعة قوية عبر عنها الإسلاميون السلفيون.

يُمثل عبد الكريم سوروش (إيران) شخصية أخرى تُذكر أقواله من قبل كلٍ من التحديثيين والعلمانيين التعدديين. ولا نستغرب هذا التعارض بالنسبة لسوروش حيث إنه رجل ذو تعليم ديني ومنهج علماني كما وصف في أكثر من قراءة لأفكاره (Vakili 1996).

فهم العقلية الإسلامية التقليدية (السلفية)

بناءً على المناقشات والمقابلات التي أجريت مع الإسلاميين التقليديين يمكن القول: إنهم بنوا رفضهم للديمقراطية على ثلاث حجج:

١ - الديمقراطية تتعارض مع العقيدة الإسلامية

يعتبر التقليديون أنفسهم حراس المعتقدات والتقاليد الإسلامية. فما يميز المسلم عن غير المسلم، بالنسبة للتقليديين، هو أنهم يسرون على نهج الرسول الكريم وصحابته العظام دون قبول أن يدخل على هذا النهج ما هو غريب عنه، وأداتهم في الالتزام بهذا النهج هو ما يرونه طاعة مطلقة لما ذهب إليه الثقات من الأقدمين. وعليه فإن التقليديين يرون أن الاستنباطات التي وصل إليها الثقات من السلف الصالح من

القرآن والسنة تشكل جوهر الدين الإسلامى. وعلى هذا فقد نظر هؤلاء للديمقراطية: قيمها وآلياتها، كتبديل لإرادة الله بإرادة الشعب، فاعتبروها غير إسلامية. وطبقا لأحد الأئمة السلفيين فى السودان، والذي رفض أن يذكر اسمه صراحة فى هذا الكتاب، فإنه «ليس للإسلام صفة سابقة عليه أو لاحقة له. الإسلام جميل وكامل. فإلحاق كلمات مثل ديمقراطية بأن نقول ديمقراطية إسلامية، أو الاشتراكية فى الإسلام أو ما شابهها يأخذ من جماله ويجعله فى حاجة للبشر ليُجمَلوه. لا يوجد مثل ذلك فى الإسلام»، وكأنه يرى أن كمال الإسلام يقتضى ألا نلوث نقاءه بهذه الأمور التى تتناقض مع عقيدته.

وقد أظهرت النقاشات المركزة مع عدد من المسلمين أنه كلما كان المسلمون متحررين من سلطة النصوص الدينية والإعجاب بتقاليد السلف، انتقلوا من هذه النظرة التقليدية إلى قبول أفكار وقيم يمكن وصفها بالتحديثية والعلمانية. وعلى هذا فإن الإسلاميين التقليديين ينسبون إلى أنفسهم خاصية أنهم الأكثر تمسكا بصحيح الإسلام والأكثر تعلقا بالتفسيرات النصية، والحرفية للنصوص الإسلامية مثل القرآن، والسنة، وما ينسب إلى الصحابة، والعلماء. ولا يفهم موقف التقليديين إلا بوضعها فى مقارنة مع ما يدعيه التحديثيون والذين يرون أن تفسيرات العلماء السابقين لها دلالة مُعينة ولكن ليست ملزمة ومكبلة، وهى ليست فى حجية القرآن والسنة، بما يترك بعض الحرية للاستقراء من المذاهب الفقهية المختلفة بل وبلاستفادة من إنجازات الحضارات الأخرى. ويعتقد الإسلاميون التحديثيون، بناءً على ذلك، أنهم مسئولون عن تقديم قراءة معاصرة للنصوص المقدسة للعامة. ويدعى العلمانيون، على النقيض، قراءة أقل التزاما بحرفية النص، مدعين أنهم أكثر عقلانية ونسبية واستقرائية دون اعتبار لأى قيود يمكن أن تفرضها التفسيرات الموروثة على البدائل الفكرية المتاحة حاليا أمام العقل الإنسانى حتى وإن كان مسلما، فالمسلم قبل أن يكون مسلما هو إنسان يعيش التطور البشرى بما فيه من خير وشر، والتذرع بالخصوصية الإسلامية يفقد الإنسان المسلم تواصله مع منتجات العقل البشرى من أفكار ونظريات، بل واختراعات.

٢ - الديمقراطية مؤثر على نقص الشريعة الإسلامية

طبقا للتقليديين فإن الديمقراطية، وكذا الليبرالية، والرأسمالية، والاشتراكية، والشيوعية، والفاشية، والقومية لا يمكن أن يقبلها الإسلام كجزء من منظومته الفكرية

لأنها تتناقض مع ما هو أصيل وجوهري في الإسلام. فالأصل من وجهة نظر هؤلاء أنه من المحرم على المسلمين تقليد الكافرين أو غير المسلمين (al-Gazza'eri 1984). وقد استشهد أحد التقليديين أثناء مقابلي معه بحديثين يحذران المسلمين بوضوح من تقليد الكفار. قال الرسول ﷺ في الأول «لتبتعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع حتى لو دخل أحدهم جحر ضب لاتبعتموه قالوا: يا رسول الله، من اليهود والنصارى قال فمن إذا؟»! (رواه البخارى). والحديث الآخر يقول «ليس منا من تشبه بغيرنا، لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى» (رواه الإمام الترمذى وأبو داود).

وقد أخذ هذان الحديثان ضمن أحاديث أخرى من قبل التقليديين ليشكلا عقيدة الولاء والبراء (الولاء للمسلمين والبراء من غير المسلمين)، بمعنى أن المسلمين يجب أن يكونوا أولياء للمسلمين وأن يعادوا غيرهم «فلا يذكر ونهم بخير وأن يضيقوا عليهم فى الطرقات وألا يقرؤهم على دينهم». وقد أسست الكثير من الحركات الجهادية جهادهم ضد غير المسلمين ومن «يوالونهم» من المسلمين على أساس هذه العقيدة (Al-Howaini 1998; al-Zawahri 2002).

وطبقا للعديد من التقليديين الذين تمت مقابلتهم، فإن تقليد غير المسلمين (وتبنى الديمقراطية هي أحد الطرق لتقليدهم) كانت دائما جزءا من المؤامرة «لهدم الإسلام وتدمير أهله». ونصحني أحد المجيبين على استطلاع الرأى المستخدم أن أقرأ كتابا يُعرّف الديمقراطية كطريقة لجعل المسلمين «يطوفون حول الحضارة الغربية ويبعدون عن محمد ﷺ وكتابه». (al-'Alem 1975: 48-49) ويحذر الكتاب المسلمين من اتباع طريق تركيا، والتي تبنت «دستورا علمانيا بدلا من حكومتها المؤسسة على الشريعة» عندما يُشجع عامة المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم فى دستور مدنى. فالعلمانيون يريدون أن يغفوا المسلمين بترك منهج دينهم. فعند التقليديين، «لا إله إلا الله» تعنى حرفيا أنه لا مشرع غير الله (al-Badry 1983: 150; Qutb 1989). وهم فى هذا المقام كثيرا ما يشيرون إلى الآية التى يقول فيها الله لرسوله ﷺ ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَم أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ٤٩). يستدل عالم تقليدى من هذه الآية على أنه «من غير المناسب أن

نستخدم مصطلح «الإسلام الديمقراطي» أو «الديمقراطية فى الإسلام»: فالإسلام مكتفٍ ذاتيا ولا يحتاج إلى ابتداعات الآخرين... ليس فى الإسلام ديمقراطية أو شيوعية أو اشتراكية أو قومية. «وإن كان هناك شىء جيد فى أى من هذه المعتقدات، فالإسلام سبقهم وليس به التشوهات التى تحتويها» (al-Sawaf 1979:38).

إذا فتبنى أنظمة سياسية، أو اجتماعية اقتصادية نشأت خارج إطار «المرجعية الإسلامية» هو من الخطأ بحيث إنه يجعل الأفراد يتنافسون من أجل منافع دنيوية مثل السلطة السياسية أو المكانة الاجتماعية، وهو ما يتناقض تماما مع جوهر الإسلام من وجهة نظر الإسلاميين التقليديين؛ وعلى هذا فإن البيعة الإسلامية كنظام إسلامى مستقر لديهم مبنية على الطاعة للحاكم المؤمن التقى الذى يضمن لهم حراسة الدين وسياسة الدنيا كمعبر للآخرة. ونتيجة لذلك «يأمر الإسلام رعاياه عدم إعطاء البيعة إلا لرجل تقى» (al-Sharawi 1980:18).

٣- الديمقراطية أئمة لارتباطها بغير المسلمين

الديمقراطية غير إسلامية بالنسبة للتقليديين ليس فقط فى أصلها ولكن فى صلتها أيضا. إنها قادمة من الغرب اليهودى المسيحى بكل ما ينعتة التقليديون من انتقادات بما فى ذلك عدم احترام للدين والولع بالحريات الشخصية والمنافع الحسية. وعليه فإن التقليديين يحذرون المسلمين من زيارة الغرب؛ لأنها مجتمعات «كافرة» (al-Nadwi 1985). يرى أيمن الظواهري تصنيف مثل: «مسلم ديموقراطى» متناقضا مع ذاته. «من يصنف نفسه كمسلم ديموقراطى، أو مسلم ينادى بالديمقراطية فكأنما يقول: أنا مسلم يهودى أو مسلم مسيحى» (al-Zawahri n.d.: 22). لا يقتصر رفض الظواهري لمفهوم «الديمقراطية» ولكن يمتد لآلياته وافتراضاته. ويفسر ذلك عنوان رد كُتبه على فتوى أصدرها ابن باز تسمح للمسلمين للمشاركة فى البرلمانات «نصيحة للأمة لتجنب فتوى ابن باز للسماح بالانضمام إلى مجلس الأمة».

واللافت أن بعض المبحوثين المشاركين فى الاستطلاع أيدوا توجه الظواهري بشدة. فمثلا رفض أحد المبحوثين الباكستانيين الإجابة عن الاستطلاع. وقام بدلا من ذلك بكتابة صفحة كاملة تعليقا على استخدام لفظة الديمقراطية فى الاستطلاع؛ فرأى

استخدام هذه الكلمة نوعاً من الهرطقة «واعترافاً بدونية المسلمين مقابل الغرب». واتهم حتى الباحثين القائلين على الاستطلاع باللائم وطالب الآخرين بعدم الإجابة.

أنواع الإسلاميين التقليديين: دعاة العنف والمسالمون

كل الإسلاميين دعاة العنف ضد حكاهم ومجتمعاتهم إسلاميون تقليديون، ولكن ليس كل الإسلاميين التقليديين دعاة عنف (violent) ضد الحكام والمجتمعات؛ بعضهم في الحقيقة مسالمون (pacifists). مع ذلك فإن المسلمين بشكل عام بغض النظر عن تفضيلاتهم الأيديولوجية من الممكن أن يؤيدوا المقاومة العنيفة ضد الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية/الإسلامية، أو احتلال الولايات المتحدة للعراق وأفغانستان (al-'Abeykan 2003). فالعنف هنا ليس المقصود منه العنف بصفة عامة، وإنما العنف ضد المجتمع الذي يعيشون فيه وضد نظام الحكم الذي يحكمهم. أما العنف ضد المحتل الأجنبي فتساوى فيه المدارس الفكرية المختلفة. فالقوميون العرب، وهم إجمالاً علمانيون، بل وبعضهم غير مسلمين، مستعدون للصراع المسلح ضد إسرائيل، وضد الولايات المتحدة شأنهم في هذا شأن الإسلاميين.

ويعتمد الفرق ما بين التقليديين من دعاة العنف والتقليديين المسالمين على أي آيات اختاروها لتشكيل مفهومهم للجهاد، ولأي مدى ينطبق هذا الجهاد على الجهاد ضد الحاكم «الفاسق أو الظالم» الذي يدعى أنه مسلم، وضد المجتمع الذي يقبل أن يحكم بقانون وضعى يتناقض مع أحكام الشريعة الإسلامية. إجمالاً يمكن القول: إن التقليديين من دعاة العنف يختلفون عن التقليديين المسالمين (مثل الصوفيين) والإسلاميين التحديثيين في تحديد ماهية ومساحة تطبيق ما يسمى بآية السيف^(١).

ولفهم المنطق النصي خلف استخدام القوة من قبل التقليديين مثل أولئك الموجودين بالجماعة الإسلامية، والجهاد، والقاعدة، والسلفية الجهادية في باكستان، ومصر، والجزائر، وماليزيا، والمغرب، وإندونيسيا، والسعودية، وأخيراً العراق فإنه

(١) هناك اختلاف حول أي آية هي آية السيف. على الأرجح هي الآية المستشهد بها أو التالية، والتي عادة ما يستشهد بها معها من نفس سورة التوبة: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (٢٩).

من المهم معرفة أن هناك ثلاثة أنواع من الآيات فى القرآن والأحاديث التى تتعلق بقضية العنف.

الأولى، تطالب بعض الآيات المسلمين معاملة غير المسلمين بعدل ورحمة - مثلاً: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الممتحنة: الآية ٨)

ثانياً، هناك آيات تطلب من المسلمين أن يجنحوا نحو السلام إذا فعل ذلك الآخرون - مثلاً «وإن جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (الأنفال، ٦١)

يحت نوع ثالث من الآيات المسلمين على محاربة الكفار. فمثلاً آية السيف تقول: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (التوبة، ٥)

يعتقد التقليديون من دعاة العنف الذين تمت مقابلتهم، والعلماء الذين استشهدوا بهذه الآية الأخيرة فى أن هذه الآية ضمن آيات أخرى، تحت المسلمين المخلصين ليقوموا بالجهاد العنيف ضد جميع المشركين، كونهم مشركين. يتضمن هؤلاء المشركون جميع الحكام الذين استبدلوا شريعة الله بالقوانين الغربية وأضاعوا على الأمة الإسلامية أعظم ما تملك وهو حاكمية الله (Mawdudi 1977a; Qutb 1989).

فى المقابل، يعتقد التقليديون المسالمون مع الإسلاميين التحديثيين أن هذه الآية استثناء للقاعدة العامة التى ذكرت فى موضع آخر من القرآن والتى تساوى ما بين الجهاد والدفاع عن النفس وتتطلب العدل والرحمة كطريق للتعايش: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات، ١٣) (Ibn Baaz 1992). يستخدم التقليديون المسالمون، علاوة على ذلك، معياراً شديداً الصرامة لقبول فكرة استخدام العنف ضد حكامهم أو ضد مجتمعاتهم حتى وإن كان فيها شيء من الخروج على بعض تقاليد الإسلام. فالحاكم لا يجوز استخدام العنف ضده إلا إذا ارتكب أفعالا تخرجه من

الدين مثل منع الصلاة، كما يقول أحد الأحاديث، أو أن ينكر آية من آيات القرآن الكريم أو الرفض العلني لأحكام الله واستبدالها بأخرى (Othaimen 1998).

وعليه فإن الإسلاميين التحديثيين يرفضون المفهوم الراديكالي للجهاد المتبنى من قبل التقليديين دعاة العنف. فإذا كان مفهوم الجهاد كما يقوله التقليديون دعاة العنف صحيحا وأصيلا، إذا فإن دعاة العنف يعطون حجة قوية للذين يهاجمون الدولة الإسلامية باعتبارها لا تقبل بالتعددية أو بالديمقراطية بل هي أكثر من ذلك دولة مستعمرة تهدف إلى نهب الأمم التي تحتلها (al-Ghazali 1985)، وهو ما لم يقبل به الإسلاميون التحديثيون على الإطلاق. ويؤكد محمد الغزالي أنه من غير المنطقي عقلا أن تأتي آية واحدة أو آيتان تحثان المسلمين على قتال أعدائهم فتتسخ ١٢٠ آية تحث المسلمين على التعايش السلمي مع غير المسلمين حتى، وإن اختلفت العقيدة. إذاً من المستحيل أن تكون آيات الجهاد مطلقة لا يحدها حد، ولا يضبطها ضابط. وهو ما جعل كثيرا من الإسلاميين التحديثيين يرفضون قبول التصور التقليدي السابق، بل إن أحد التحديثيين وصف موقف التقليديين من دعاة العنف على أنه «جهل وغباء بل وجنون» (al-Rikabi 2003).

ولفت إسلامي تحديثي باكستاني بارز الانتباه لنجاح الإسلاميين بشكل عام في إرشاد نسبة معقولة من الشباب، والشابات نحو تقدير جذورهم الإسلامية وزرع الهوية الدينية فيهم، لكن هذا النجاح صاحبه فشل واضح في تطوير عمق حضاري وفكري وفهم حديث لرسالة الإسلام السلمية والمتسامحة، فكان الأكثر تدينا في كثير من الأحيان، هو الأقل تسامحا والأكثر استعدادا لدعم العنف (Rahman 1982).

ويرى التقليديون من دعاة العنف ضد الحاكم والمجتمع، وهم في هذا يتمثلون كتابات سيد قطب، أن آية السيف لاحقة تاريخيا على كافة الآيات التي تدعو للصبر والتعايش مع غير المسلمين، ومع الخارجين على شريعة الله حتى، وإن ادعوا الإسلام، ولذلك فهي ناسخة للآيات السابقة (al - Azzam 1984; Zawahri 2002; Qutb 1989). وفي محاولة لفهم الذهنية التقليدية التي تبني العنف أكثر، سألت أحد الفلسطينيين التقليديين والذي ينتمي لجماعة الجهاد هناك عن تصورهم للجهاد فأشار إلى آيتين في سورة البقرة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» آية: ١٨٣. والآية حتما تفرض الصيام على كل

مسلم عاقل قادر ويوازيها، من وجهة نظره، آية أخرى تقول: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» آية: ٢١٦ وسأل «كيف يطيع المسلمون دون جدال ركن الصيام ويتساءلون ويتلكنون في تطبيق آيات القتال؟» وعليه فهو يرى أن «قتال أعداء الله، في الداخل والخارج، هو فرض على كل مسلم حتى قيام الساعة»، أو هكذا يعتقد واحد من التقليديين من دعاة العنف.

وفي المقابل يتردد التقليديون المسلمون وكذا التحديثيون في قبول فكرة أن آيات سورة التوبة قد نسخت فكرة التعايش بين المسلمين، وغيرهم والتي أكدت عليها ١٢٠ آية أخرى من آيات القرآن الكريم (al-Buraiq 1993). فهم يعطون أولوية أكبر للآيات التي تحث المسلمين على السلم، والتعايش مع المسلمين العصاة، وغير المسلمين عن تلك التي تأمر المسلمين بشن الحرب، والقتال ضد أعدائهم. وعليه يرفض الإسلاميون التحديثيون من جانبهم فكرة أن آية نسخت أخرى، وإنما يؤكدون أن الآيات نزلت في مواقف مختلفة لتعطي معالجات مختلفة ومن ثم مواقف شرعية مختلفة؛ ففي وقت الحرب لا بد من الحرب «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الأنفال ٦٠، وحين يجنحون للسلم فعلى المسلمين أن يجنحوا إليها دون أن يعنى ذلك أن واحدة نسخت الأخرى). (Aboal-Magd 1988; al-Ghannouchi 1993; al-Qaradawi 2001; (Anwar 1995; Howaidi 1999; al-Ghazali 1985).

لذلك فلا يعتقد التحديثيون «أن الحكام (المسلمين) كفار حتى لو لم يطبقوا الشريعة» (al-Din 2001: 85; al-Qaradawi 2001a).

وعليه فإن كلمة «جهاد» نفسها تحمل دلالات مختلفة لكل تيار من التيارات فالجهاد السياسي للتقليديين المسالمين هو الدعوة، دعوة المسلمين وغير المسلمين إلى فهم أفضل للإسلام؛ فيكرسون أنفسهم للإجابة عن الأسئلة، وتعليم القرآن، وشرح آياته، وإصدار الفتاوى، وإحياء القديم لتذكير المسلمين بقواعد دينهم (Ma'moon 2003) بل إن بعضهم يبالغ في رفضهم المشاركة في العمل السياسي لدرجة تحريم التظاهر أو الترشح في الانتخابات؛ لأنه تنافس على الدنيا التي وصفها الله بأنها «لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» الحديد ٢٠، وتبني مثل هذا الموقف جماعات أنصار السنة المحمدية والجمعيات الشرعية والصوفية في العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

ويمكننا القول: إن الإسلاميين التحديثيين والعلمانيين ينتقدون التقليديين بشدة أساساً بسبب عدائهم الواضح للتعددية الفكرية والفلسفية والابتكارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل ولرفضهم التقسيمات المذهبية داخل الإسلام، لأن كل هذا يدخل في إطار الابتداع والاختلافات المذمومة (Arabeyat 1998). وتعتبر الوهابية من وجهة نظر منتقديها أسوأ مثال للإسلاميين التقليديين أو الذين يصفون أنفسهم بأنهم سلفيون. وكما يقول أستاذ مشهور للقانون الإسلامي: إن الوهابيين لا يعتبرون أنفسهم مدرسة فكرية في الإسلام بل الإسلام (Abou El Fadl 2001).

فهم العقلية الإسلامية التحديثية (التجديدية)

لا يطلق الإسلاميون التحديثيون وصف «غير إسلامي» أو «معاد للإسلام» على ما تنتجه الحضارات الأخرى من اجتهادات طالما أنها لا تتعارض مع ما يعتبرونه ثوابت الإسلام. فموقف هؤلاء يؤكد على أن المسلم «إنسان» يجمعه جانب إنساني مشترك مع غيره من البشر، وعليه فإن المسلمين من الممكن أن يتعلموا أى شىء يعتقدون أنه صحيح لهم، ولمجتمعهم بغض النظر عن مصادره (Fasi 1972). إذا فالمسلمون التحديثيون لا يجدون أية مشكلة أخلاقية أو دينية فى تبني الآليات الديمقراطية طالما كانت داخل الإطار الإسلامى. ويبنى الإسلاميون التحديثيون قبولهم للآلية الديمقراطية على أساسين:

١ - تبني المسلمين الأوائل لابتكارات غير إسلامية

فى إطار تأكيد كثير من المسلمين السنة على اسم الشيخ يوسف القرضاوى باعتباره الاسم الأكثر شهرة فى المدرسة التحديثية، فإن العودة إلى كتاباته تكون مفيدة. يوضح القرضاوى أن المسلمين بحاجة لنوعين من الاجتهاد: اجتهاد انتقائى أى أن يقوم العالم المسلم بدوره فى الاختيار بين مدارس الاجتهاد، ومواقف الفقه المختلفة بحيث يفيد من تعدد الآراء والاجتهادات فى القضية الواحدة. وهناك كذلك الاجتهاد الإنشائى، وهو ما يقتضى أن يقدم العالم المسلم على ابتكار وإنشاء مواقف فقهية، وفتاوى تتناسب مع الظروف الحالية والمعاصرة فى حدود ما يسمح الشرع، أى فى حدود ما لا يتعارض مع ما هو قطعى الثبوت وقطعى الدلالة من نصوصه. (al-Qaradawi 1984).

وعليه فقد فتح الإسلاميون التحديثيون نافذة واسعة، لكنها محكومة بضوابط النصوص الشرعية، للاستفادة مما ابتكره غير المسلمين لا سيما مع قبولهم المبدئي بتعدد التفسيرات والتأويلات لنفس النص. وعليه فقد أظهر التحديثيون، نتيجة لذلك، درجة عالية من التسامح تجاه الأفكار والابتكارات غير الإسلامية طالما أنها لا تتعارض مع النواة الصلبة لتعاليم الإسلام، أو ما يسمونه قطعى الثبوت وقطعى الدلالة من الإسلام.

وهذا التسامح مع القادم من مصادر غير إسلامية يقف مناقضا تماما لما يذهب إليه الإسلاميون التقليديون من تأكيد على عقيدة الولاء والبراء كجزء من الشريعة. حيث يقبل الإسلاميون التحديثيون بالمبدأ لكنهم لا يبالغون في استخدامه لدرجة أن ينعزل الإنسان المسلم عن عالمه. فالولاء والبراء موقف فقهي له وجهته في مواقف محددة حين يكون الاختيار بين «الإسلام وبين أعدائه» لكن التفاعل مع الحضارات الأخرى، والاستفادة منها لا تعنى بحال أن الإنسان تخلي عن عقيدته، وعن تمسكه بالإسلام. إذاً الولاء والبراء لا ينبغي أن تكون عقبة ضد استفادة المسلم مما تنتجه الحضارات الأخرى (al-Qaradawi 2003). وعليه يعتقد التحديثيون أن كل ما يحقق العدل والإنصاف بين البشر، حتى لو لم يذكر صراحة في المصادر الرئيسية للشريعة هي جزء منها والعكس صحيح. هذا لأن الشريعة في أصلها ومقصدها مبنية على مصلحة الإنسان في حياته وآخرته. التحديثيون غالبا ما يستشهدون بمقوله شهيرة للجوزية من القرون الوسطى:

يشير ابن القيم إلى موازين الفتوى القسط من استناد السياسة إلى الشريعة وحسن تعلقها وارتباطها بها، وما يعنى ذلك من ضرورة أن يتسم المفتى بالوعى بحس الأمة وأصول مصالحها وأصول سياستها واستراتيجيتها.. وجرت في ذلك -كما يقول ابن القيم- مناظرة بين أبى الوفاء ابن عقيل وبعض الفقهاء، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى، وعليه لو قال أحدنا: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» كما قال أحد الشافعية على عهد ابن عقيل الحنبلى، فكان رد ابن عقيل إن هذه المقولة يمكن أن تحمل أحد معنيين: أحدهما صواب والآخر

خطأ. فإذا كان المعنى المقصود أن السياسة الشرعية هي كل شيء لا يتناقض مع ما نطق به الشرع فهذا صحيح وسليم. أما إذا كان المقصود هو أن السياسة الشرعية هي فقط ما نطق به الشرع فهذا غلط وتغليط للصحابة لأن الصحابة أنفسهم أتوا من المستحدثات، أى من الأمور الجديدة، ما لا يمكن أن ينكره عالم بالسنن فقتال أبى بكر للمرتدين رغما عن شهادتهم أن لا إله إلا الله، ونفى عمر لنصر بن حجاج، وجمع عثمان الناس على مصحف واحد رغما عن وفاة الرسول ﷺ والقرآن متفرق بين الصحابة، وتحريق على للزنادقة فى الأخاديد رغما عن النهى عن العقاب بالنار، كلها أمور لا تخالف ما نطق به الشرع وفى نفس الوقت هي ليست مما نطق به الشرع. وهنا عقب ابن القيم الجوزية بقوله «هذا موضع مزية أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك فى معترك صعب.. (فرط فيه) طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التى يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع والذى أوجب لهم ذلك نوع من التقصير فى معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها...». فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه (ليقوم الناس بالقسط)، وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض، فإذا (ظهرت) أمارات الحق وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه (بأى طريق كان) فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره^(١).

ولقد ذكر مدرس ثانوى بالجزائر يتبنى هذا الفكر الإسلامى التحديثى الممارسات الأولى للرسول، وصحابته الذين استعانوا بالكثير من الابتكارات من الفارسيين والرومانيين والمصريين طالما لم تتعارض مع نصوص واضحة قاطعة. وقد كانت استدلالاته تشير إلى اطمئنان داخلى فى قدرة الإسلام على التفاعل، والإفادة مما ابتكره الغربيون تحديدا. وهو ما يبدو واضحا حين يستشهد كثير من التحديثيين بحديث ضعيف «الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها». فإذا رفض المسلمون الداروينية والماركسية وإسهامات سيجموند فرويد أو إيمانويل كانت،

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب الدمشقى، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل بيروت ١٩٧٣م، (٤/ ٢٧٣)، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب الدمشقى، تحقيق: محمد حامد الفقى، دار الكتب العلمية بيروت، ص ١٣.

ليس ذلك بسبب أن كل ما فعله هؤلاء غير صحيح؛ فبعض مما يقولونه من الممكن أن يكون مفيداً ويستحق الدراسة. وتعكس الجملة التالية موقف التحديثيين من التبادل الثقافي: «أنا مسلم. قد أحب أن أكل خروفا مشويا عربيا سميّا أو سمكة مقلية على الطريقة الأوروبية. لا توجد مشكلة طالما سميت الله وأكلت مما يلينى طبقا لتعاليم الإسلام» (al-Ghazali 1985).

٢ - إمكانية أسلمة الديمقراطية

عندما سألت محفوظ نحنّاح رئيس حركة مجتمع السلم الجزائرية، كيف تختلف الديمقراطية الإسلامية عن أى نوع آخر من الديمقراطية؟ أجاب «الديمقراطية يجب أن تُؤسّم.... الديمقراطية الإسلامية لا تأمر بالمنكر ولا تنهى عن المعروف» قال إن ما يعرف أنه حرام يجب أن يكون أبعد من توافق الناس. وعليه فإن «الحكومة لا يمكن أن تشرع للزواج المثلى، والقمار، والسماح بالمشروبات الكحولية، وهكذا أى لا تستطيع أن تحل حراما أو تحرم حلال، إذا التشريع ممكن فيما ليس فيه نص مجمع على معناه. وهكذا ارتدى الشيخ محمد الغزالي عباءة التحديثيين، وهو حقيقة على قمتهم بالذات فى السنوات الأخيرة من عمره، حين رفض تماما الدستور «الإسلامى» شكلا الذى أعده تقى الدين النبهانى، السلفى التقليدى، مؤسس حزب التحرير الذى يدعو لإحياء الخلافة الإسلامية على نمط الخلافة الراشدة، لأنه لا يتضمن إجراءات قانونية ومؤسسية ضامنة لتطبيق الشورى الملزمة والمعلمة، ولا يتضمن الحريات السياسية الأساسية التى طالما ناضلت من أجلها الأمم الأخرى. وأشاد الغزالي بدستور عام ١٩٢٣ المأخوذ عن الدستور البلجيكي وقال إنه أكثر إسلامية من الكثير من الدساتير التى يقال عنها: إسلامية؛ لأنه يطبق الديمقراطية، ويحارب الاستبداد (al-Ghazali 1997: 156).

وطبقا لتفكير التحديثيين، من الممكن أن يقرأ المسلم الناضج الفلسفات غير الإسلامية ومن الممكن أن يصطفى ما يراه متوافقا مع أخلاقه وعقيدته. لا يمكن للمسلمين أن يدحضوا الحكمة الموجودة فى كتب «أهل الباطل» (al-Qaradawi 2000: 45). ويؤكد التحديثيون أن المسلمين الأوائل تعلموا من الآخرين وتعلموا

الغرب على يد الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، وعليه فإن على المسلمين اليوم أن يستردوا بضاعتهم بالتعلم من غير المسلمين شريطة ألا ينال ذلك من أخلاق المسلمين، وعقيدتهم. ولذلك قد يقبل المسلمون التكنولوجيا والمؤسسات الديمقراطية الغربية، ولا يقبلون العلمانية والتي تتعارض مع بنية الدولة الإسلامية القائمة على تطبيق شرع الله أصلاً. فالعلمانية، تحديداً، تمثل نقطة رفض مطلق بين الإسلاميين التحديثيين والإسلاميين التقليديين، رغماً عن أن المواقف المعلنة لكثير من التحديثيين تعطى الحق في الاجتهاد للعامة من الناس شريطة أن يكون اجتهادهم هو فقط اجتهاد في الاختيار بين ما اجتهدته العلماء الثقات (Arab 2003; al-Turabi- yat 1998)، وعليه فإن الديمقراطية أصبحت واحدة من تلك الاجتهادات المعاصرة التي ينبغي أن تكون متاحة للعقل المسلم حتى يختارها (Keddie 1972).

فهم العقلية العلمانية

العلمانيون، على النقيض من التقليديين والتحديثيين، ينطلقون عموماً من افتراضين مختلفين ولكنهما متوافقان. الأول أن الإسلام لا يوفر خريطة طريق محددة المعالم للسياسة والحكم. وكما يقول عادل، مسئول حكومي باكستاني يصف نفسه بأنه علماني، «النصوص المقدسة لا تقول للمسلمين الكثير عن كيفية إدارة مجتمعاتهم، بل هي مصادر ممتازة للعقيدة والأخلاق ولكن ليست للسياسة والاقتصاد، لكن الإسلاميين يتلاعبون بعقول الناس بتصوير أنفسهم عالمون بالمعاني الحقيقية للقرآن والأحاديث، وبالتالي فهم مؤهلون أكثر للحكم بالدين؛ وهذا هراء».

ويجد طالب سوداني درس في إنجلترا وعمل بها ثم انتقل إلى الولايات المتحدة ما يدعو للسخرية نتيجة التناقضات بين التفسيرات والاستنباطات المبنية على نفس الآيات والأحاديث. وتشير هذه التناقضات إلى حقيقة أن معظم الآيات، والأحاديث ليس لها معنى واحد، وإنما ما يحدث عملياً أن العقل الإنساني هو الذي يفرض فهمه على هذه النصوص ويبيعها للعامة على أنها المعاني الوحيدة للنصوص، «إنها تجارة بالدين».

الدكتور رفعت السعيد، رئيس حزب التجمع العلماني في مصر، هو مصدر مؤثر للغاية بالنسبة للأقوال العلمانية وذلك طبقاً للعديد من المبحوثين المصريين تحديداً.

ويرفض السعيد قول الإسلاميين: إن الإسلام لديه إجابة لكل الأسئلة. هو يقول: إن الرسول ﷺ أخبر المسلمين «أن يسوكوا أسنانهم قبل الصلاة ولكنه لم يخبرهم عن كيفية اختيار خليفته حين يموت»، وعليه فإن سكوت الشريعة عن الكثير من المواضيع السياسية علامة أن الله يريد المسلم المفكر والقادر على أن يتكر حلولاً جديدة لمشاكله دون ضوابط من النصوص التي هي بطبيعتها تاريخية أى نزلت لمعالجة قضايا ومشكلات بذاتها زمن الرسول ﷺ.

الافتراض الآخر الذى يتبناه العلمانيون، هو أن المسلمين بحاجة لاتباع طرق المجتمعات الأكثر نجاحاً حتى يتفوقوا عليها. وهذا هو ما فعله الغرب بالضبط من التعلم من المسلمين القدامى ومن الآخرين. يقول سعات، وهو طالب تركى من أصل كردى يدرس الصحافة فى إحدى الجامعات الخاصة التركية «إن الشعارات الإسلامية عن خصوصية المسلمين كانت عوائق بدلاً من أن تساعد على التنمية والتحديث». «يقول العلمانيون: إن التفاعل مع والتعلم من الحضارات الأخرى هى ضرورة إنسانية ولكنها لن تنجح حتى يتحرر الإسلاميون من الزعم بامتلاكهم التفسيرات والتأويلات التى يفترضون قدسيتها شأنها فى ذلك شأن النصوص المقدسة ذاتها (Arkoun 1994). يرى العلمانيون أن المسلمين إجمالاً قد سجنوا أنفسهم فى التراث، والذى هو، مهما كان مفيداً، غير قادر على أن يعالج مشكلاتهم التى يعيشونها الآن. وعلى عكس الإسلاميين التقليديين الذين يرفضون انتشار اللغات الأجنبية وسط الجماهير، يعتبر العلمانيون أن الترجمة من النصوص التى يبتكرها العلماء والأدباء والفلاسفة من أبناء الحضارات الأخرى مؤشر شديد الدلالة على استعداد المسلمين للتعلم وقدرتهم على اللحاق بما فاتهم. علاوة على ذلك، يستشهد أحد العلمانيين بمعلومة وردت فى تقرير التنمية الإنسانية لعام ٢٠٠٣ أن عدد الكتب التى ترجمها العرب إلى اللغة العربية منذ وقت الخليفة المأمون (١٠٠٠ عام مضى) حتى الآن حوالى ١٠,٠٠٠ كتاب فى حين أن الإسبان ترجموا نفس العدد إلى الإسبانية فى عام واحد (Bagabeer 2003).

وهكذا فإنه بالنسبة لبعض العلمانيين يكون كارل إيمانويل كانط الألمانى، وجون لوك الإنجليزى، ونيكولاى ميكيا فيللى الإيطالى، وجيمس ماديسون الأمريكى، وجان جاك روسو الفرنسى مصادر أهم وأفضل كمصادر للمعرفة والفضيلة عن

كثير من فقهاء الإسلام القدامى، لقدرة هؤلاء المفكرين الغربيين على التفكير الحر المستقل عن الكنيسة وعن اللاهوت. ويعتقدون أن إصلاحا مماثلا مطلوب للعقل المسلم (Barakah 2002). ومن هنا فإن المشروع الفكرى لمحمد أركون، كواحد من أهم العلمانيين المعاصرين، يسقط الأخاديد المصطنعة التى خلقها كل من الإسلاميين والمستشرقين بين الحضارتين والإرثين الثقافيين الإسلامى والغربى. كلا الحضارتين مبنيتان على المعتقدات والالتزامات الدينية، لكنهما تاريخيا مشتركان فى احترام الدين والاعتماد على العلم والفلسفة. ولن ينجح المسلمون فى إعادة بناء حضارتهم إلا إذا أدركوا أهمية أن يتأثروا بالغرب فى المجالات التى تفوق فيها وأن يستغلوا هذا التأثير فى إعادة بناء حضارتهم (Arkoun 1994).

ويتفق أحد المبحوثين، وهو محامى جزائرى علمانى مع هذا التشخيص. فيرى أن معضلات المسلمين الفكرية والسياسية المعاصرة تماثل العصور الوسطى فى الغرب. «لا يوجد فارق كبير بين البابا وقسيسيه (فى العصور الوسطى) وأطروحات علماء الدين والإسلاميين المحاولين القفز إلى السلطة»، ويتهم كريم، صديق جزائرى لمحمد، الإسلاميين بمحاولة فرض عصمتهم على عقول معظم المسلمين واعتبار أى نقض لسلطتهم نوعا من «الغزو الفكرى» من الغرب. وصف كل من محمد وكريم أنفسهما كأعضاء نشطين فى أحد الأحزاب الجزائرية العلمانية التى تكافح من أجل الديمقراطية. وتقول طالبة فلسفة فى القاهرة إن الإسلاميين يدفعون إلى الحنين إلى الماضى الذهبى ورفض الاختراعات والابتكارات الحديثة، ولهذا فهى تخشاهم وتعتقد أن الإخوان المسلمين فى مصر سيعودون بها إلى عصور الحرمان أو ما يشبه حكم طالبان. ربطت هذه الطالبة بين أفكارها تلك وأحد أساتذتها الذى اعتبرته مصدرها الأساسى فى المعرفة عن الإسلام والسياسة، وبمراجعة كتاباته وجدتها شديدة التأثير به (al-Eraqi 2002).

العلمانيون السلطويون (Statist Secularists)

بعض العلمانيين أكثر تعددية وليبرالية من غيرهم. وهكذا ينقسم العلمانيون إلى سلطويين دولانيين وليبراليين تعدديين. ويفضل العلمانيون السلطويون حكومة مركزية قوية تحمى وحدة الدولة، حتى لو لم تكن ديمقراطية. ووفقا لدبلوماسى تونسى مخضرم يقيم فى الجزائر، «تبنت معظم بلدان العالم الثالث ومن ضمنها الحكومات العربية والإسلامية، أشكالا من النموذج الصينى الحالى من خلال حكومة

مركزية قوية مصاحبة بتحرر سياسى محدود أو مؤجل». كان معظم الحكام فى تاريخ العالم الإسلامى أوتوقراطيين مسيطرين ذوى سيادة سياسية، وشخصية قوية، ولكن ليسوا بالضرورة ديكتاتوريين ظالمين. يجب أن تُفهم هذه التفرقة فى ضوء ملاحظة أوليفر روى أنه فى العالم الإسلامى الكلمة المناقضة للاستبداد لم تكن الحرية ولكن العدالة (Roy 1994). فكان الحلم الأكبر للمجتمع المسلم تاريخيا، سواء على مستوى الفقهاء أم العوام، هو أن يتولى زمامه حاكم عادل حتى وإن كان مستبدا وفقا لأطروحة الإمام محمد عبده «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل». أى أن يحكم المسلمين رجل يقوم بمصالح العباد بكفاءة ونزاهة حتى وإن كان شديد الشكيمة لا يقبل المعارضة أو الخروج على طاعته والولاء له.

إذا يتبنى العلمانيون السلطويون هذا العرف الذى لا يساوى بين الحكم الانفرادى السلطوى والديكتاتورية الغاشمة بالضرورة حتى وإن أصبحت هذه التفرقة غير منطقية فى عصرنا هذا. وينبنى تخوف العلمانيين السلطويين من الديمقراطية على أساس عاملين.

أولا: عدم الثقة فى الإسلاميين. العلمانيون السلطويون يرتابون من الإسلاميين دون تفرقة بين التقليديين والتحديثيين أكثر من احترامهم للمبادئ والإجراءات الديمقراطية. ولنضعها بشكل مختلف، هم يقولون: إنه إذا سمح بالديمقراطية الحقيقية فى الدول الإسلامية، سيستغل الإسلاميون الشعارات والرموز الدينية فى تعبئة وحشد بسطاء الناس بما يجعلهم يصلون إلى الحكم ولا يتركونه أبدا، وستكون ديمقراطية المرة الواحدة. فمثلا تساوى زبيدة، عضو فى الحزب الحاكم فى تونس بين الإسلاميين والمتعصبين الفاشيين ذوى الذقون الطويلة الذين يريدون إقامة الدولة الدينية الشمولية حين يصلون للسلطة. وحين سألتها إذا كانت ترى فرقا بين من يقبلون الديمقراطية ومن يرفضونها من الإسلاميين، كان ردها أنها لا ترى اختلافا بين الاثنين، وإن وجد «فهو اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع». وقد كانت هذه حجة الرئيس التونسى زين العابدين بن على ليحظر المعارضة الإسلامية (حزب النهضة) بعد فوزه فى انتخابات ١٩٩٣ بـ ٩٩,٩١ بالمائة من الأصوات (King 2003). الحجة نفسها قالها أنور السادات «الجماعات، الجهاد، الإخوان... كلها نفس الشئ» (الأهالى، ١٧ ديسمبر، ٢٠٠٢).

وهذا ما أكدته رئيس لجنة الشؤون الخارجية في البرلمان المصري «إذا فتحت الباب للديمقراطية حقيقية ستكون هناك فرصة أن يأتى الأصوليون للسلطة. ماذا سيفعل الأمريكان معهم؟» (Faki 2003). فى ذهن العلمانيين السلطويين، فإن الإبقاء على الوضع القائم، مع أنه غير ديمقراطى، أفضل من خطر الديكتاتورية الدينية التى ستنتج من الثقة الساذجة فى احترام الإسلاميين للديمقراطية (Fouda 1993).

يرتبط منهج العلمانيين السلطويين بالعديد من المفكرين الذين يعيشون على تمجيد والدفاع عن الحكام فى الدول الإسلامية (Abu Odeh 2003; Sharabi 1988)، وحتى وإن تحدثوا إيجابيا عن الديمقراطية فإنهم يفعلون ذلك على سبيل قبول التغيير التكييفى الشكلى (adaptive change) الذى يقلل من الضغوط من أجل التغيير البنويى (strucutral change) فى طبيعة العلاقة بين مؤسسات الدولة والمجتمع. إن هذه الدول والتى يغلب عليها نخب علمانية سلطوية تعلمت معظم هذه النظم كيف تلعب لعبة الانفتاح التكتيكى (tactical liberalization) من خلال إجراءات انفتاح سياسى مراقب من الدولة؛ لتعزز الإصلاحات التى تبدو تعددية ولكن تخدم بقاء البنية السلطوية للدولة. هذه النظم ماهرة جدا فى التحكم فى «الانتخابات والتلاعب بتكتيكات فرق تسد وضبط منظمات المجتمع المدنى، واعتراض سبيل النظم الحزبية ذات المعنى خلقوا نظما متجذرة وفاعلة على نحو مذهل فى مقاومة التغيير الديمقراطى» (Ottaway et al. 2002).

يواجه معظم العلمانيين السلطويين معضلة المصادقية عندما يرفعون شعارات ديمقراطية ومع ذلك يستبعدون بانتظام من يعتبرونهم أعداءهم السياسيين سواء من الإسلاميين أم غيرهم. لتجنب هذه المعضلة، تسمح العديد من الحكومات مثل تلك فى الجزائر، الكويت، وإندونيسيا، والنيجر، وباكستان، والأردن، ومصر، ولبنان واليمن، وماليزيا، والمغرب بترك مساحة للإسلاميين للمناورة طالما أنهم يلتزمون بسقف منخفض، ولكن ليس لدرجة أن يشكلوا تحديا حقيقيا لبنية الحكم القائمة (Esposito 1996; Etienne 1987). ويرى العلمانيون السلطويون أن أى تحول ديمقراطى سريع فى كثير من الدول الإسلامية يمكن أن يقلب التوازن سريعا لصالح القوى الأكثر تنظيما وهى الجماعات الإسلامية فى معظم الحالات» (Ottaway et al 2002).

ثانياً: خطر الديمقراطية الوليدة. وفقاً للعلمانيين السلطويين، فإن المسلمين ليسوا مستعدين للديمقراطية؛ حيث تتجمع فيهم الأمية، والقبلية واللامبالاة والعاطفية والتوق إلى الماضي لتبقى شروطاً معوقة لتحول ديمقراطى حقيقى. وعليه يرى العلمانيون السلطويون أن عوائق التحول الديمقراطي تلك ليست نتاجاً للسياسات المطبقة من الحكام المسيطرين أنفسهم، وإنما هي هشاشة بنية المجتمعات المسلمة نفسها (Mahathir and Hashim 2000)؛ بيد أن هذا المنطق يدحضه آخرون ليؤكدوا أن سياسات العلمانيين السلطويين في مرحلة ما بعد الاستقلال هي التي أدت إلى هذه المعوقات؛ فشهدت مجتمعات الجنوب إجمالاً انتقالاً إلى المدن (أى التمدن) بدون التصنيع، وتعليم بدون تدريب أو تفكير ابتكارى، وعلمانية بدون القدرة على التفكير العلمى، وجشع الرأسمالية بدون انضباط النظام الرأسمالى (Mazrui 1990:35).

وفقاً للعلمانيين السلطويين، تحتاج الديمقراطية إلى وقت، وليست بالضرورة المهمة الملحة للنخب الحاكمة في المجتمعات الإسلامية. يقول رئيس وزراء أردنى سابق «الديمقراطية هي كائن يولد وينمو ويكبر. ولا يخلق في لحظة. ومن يسأل عن شيء قبل أوانه سيعاقب بحرمانه. هذا الطفل الذى سيولد أكبر من حجمه الطبيعى سيموت، أو ستموت الأم أو كلاهما يموت» (al-Rawabda 2001).

منهج العلمانيين السلطويين مميز في دفاعهم عن الوضع الحالى. فحين يسألون إلى من يوجهون الاتهام بشأن غياب الديمقراطية في المجتمعات المسلمة فهل يمكن إرجاع استبداد الحكام بسبب الشعوب غير المستعدة للديمقراطية، أو أن الشعوب غير مستعدة للديمقراطية بسبب السياسات الحكومية التي تدعم الاستبداد؟ يشير العلمانيون السلطويون بالطبع إلى الجماهير غير المستعدة، للبنية المجتمعية غير المؤهلة للديمقراطية (Zartman 1982). وهذا هو منطق الجرعة جرعة التي قال بها الرئيس المصرى، حسنى مبارك، حين قال «نحن نعطي المجتمع جرعات من الديمقراطية بالتناسب مع قابلية المجتمع لاستيعابها» (Kassem 1999: 54).

وهناك من الحقائق الميدانية ما يدعم هذا التوجه؛ فالخبرة الديمقراطية اللبنانية انتهت بحرب أهلية قاسية (Fisk 2002). وشجع الانفتاح السياسى الديمقراطى فى مصر فى الثمانينيات على نمو الأصولية وما ارتبط بها من عنف (Mubarak 1992). أما الثورة ضد سياد برى فى الصومال؛ فلقد انتهت بدولة فاشلة فوضوية (Schofield 1996). وأدت

الانتخابات الحرة فى الجزائر إلى حرب أهلية بآلاف القتلى والجرحى (Martinez 2000). بينما استطاعت سياسات السيطرة لحافظ الأسد أن تحطم الدائرة المفرغة من الانقلابات خلال الاستئصال المنتظم لمعارضيه لـ «مصلحة السوريين والأمة العربية» (Assad and Talas 1990). وأدت التجارب الديمقراطية فى نيجيريا وباكستان، والجزائر، وكوت ديفوار، والسودان، من بين آخرين، إلى انقلابات عسكرية. إن منطق العلمانيين السلطويين، أن تسمح الحكومات بأعلى مستوى ممكن من الحرية مع اعتبار مخاطر عدم الاستقرار (Berberoglu 1999; Musharraf 1999; Soekarno 1959). وعليه فإن العلمانيين السلطويين، سواء من الحاكمين أم المحكومين، يعطون أولوية لتماسك بنية الدولة وللأمن والاستقرار على الديمقراطية. قال عمران، مؤيد باكستانى للرئيس مشرف، متبنيا هذا الموقف: «لا يريد الباكستانيون الديمقراطية. يريدون الوظائف، والخدمات، والتعليم. انظر لبنجلاديش: لديهم انتخابات ولكن حكومة ضعيفة جدًا. نحتاج لديكتاتور ذى أهداف نبيلة. صدقنى أخى لن تجدى الديمقراطية فى باكستان».

وهذه حجة تقليدية لدى العلمانيين السلطويين تؤكد على أن الانقسامات القبلية والعرقية، والدينية، واللغوية فى الدول الإسلامية فضلا عن اللامبالاة وعدم التعقل عند غالبية الجماهير تجعل مسئولية الحاكم أن يخلق الأغلبية حول شخصه وليس أن ينتظر من الأغلبية أن تأتى به إلى سدة الحكم وهو ما يجعل الحكام المسلمين مسئولين عن حشد الرموز والصور والشعارات التى تدعم أشخاصهم، وتؤكد على الولاء لهم، وباستئصال المنافسين المحتملين (Diamond. Plattner. Brumberg 2003).

العلمانيون التعدديون الليبراليون

يختلف العلمانيون التعدديون مع أطروحات العلمانيين السلطويين رغما عن اتفاقهم معهم على حتمية إبعاد الدين عن السياسة. وهم بهذا المعنى ليبراليون حقيقيون لذا فهم يرفضون السماح بأية حدود على حق أى فرد فى أن يكون جزءا من التنافس السياسى. لذلك فإن هدف نقدهم ومعارضتهم الأول ليس الإسلاميين، ولكن معركتهم الأساسية مع قادة الدولة المستبدين سواء كانوا إسلاميين تقليديين أم علمانيين سلطويين.

وقد أوضح أحد العلمانيين الليبراليين موقفه بقوله:

بعد الاستقلال، عطل معظم الحكام المستبدين الديمقراطية لعقود عديدة حتى يتم تحقيق الاستقلال الوطني؛ ثم حتى تتحرر فلسطين؛ ثم حتى يكون عندنا تنمية اقتصادية؛ ثم حتى نحقق التنمية الاجتماعية وهكذا. وبعد حرمان أنفسنا من الديمقراطية لمدة خمسين عاما، نجد أنفسنا دون أى من هذه الأشياء! ولم نعد قرييين من الديمقراطية... لا يجب أن نستمر فى السماح لأنفسنا أن نُستغل من قبل هذه الأوهام الخاطئة.... إننا نعلم الآن أننا كنا فريسة لهذه التكتيكات المعطلة التي كان يتبناها الطغاة

(سعد الدين إبراهيم، ٢٠٠٣).

العلمانيون التعدديون هم المسلمون القرييون سياسيا من المفهوم الغربى للبرالية الديمقراطية. هم يعتقدون أن كل المواطنين، مسلمين وغير مسلمين بالمثل، يجب أن يتمتعوا بكل الحقوق السياسية والإنسانية الأساسية، بما فى ذلك الإسلاميون طالما أنهم يلتزمون بالمبادئ الديمقراطية (Abul Khair 2003). إن العلمانيين التعدديين يؤسسون دفاعهم عن الديمقراطية الملحة على أساسين:

١- يجب ضم الإسلاميين التحديثيين فى العملية الديمقراطية

يرى العلمانيون التعدديون الأنظمة غير الديمقراطية كونها تحديا حاليا، وأكثر خطورة من الإسلاميين (Abdelrazeq 2001). ورغما عن أنهم يختلفون جذريا مع فكرة خلط الدين بالسياسة لكنهم مع ذلك على يقين من أن الشعبية الكبيرة التي يحظى بها الإسلاميون فى معظم البلدان العربية، والإسلامية يرجع إلى أنهم كانوا فى معظم الأحيان الضحايا، ولم تتح لهم فرص فى الحكم بحيث يظهر فشلهم فى إدارة الحكومات وشئون الدول (Hariq 2001). وعليه فكلما اقتربوا من السلطة وفشلوا فى تحويل شعاراتهم الديماجوجية إلى حلول عملية لمشكلات المجتمع، فإنهم سيفقدون تعاطف الناس معهم. يقول العلمانيون التعدديون: إن فشل الإسلاميين فى السودان، وإيران، وإندونيسيا، وفلسطين فى ظل حماس ضمن أماكن أخرى عن أن يقوموا بتحقيق المطالب الأساسية للقطاعات الأوسع من الفقراء، والمحتاجين من

ناحية فضلا عن القيود التي فرضوها على الحريات العامة جعلت كثيرين يفقدون تعاطفهم معهم. فالسياسة ليست شعارات أو رموزا ولكنها إدارة لشئون المجتمع بما يعنيه ذلك من تسيير القطارات، وبناء الجسور، وتوفير الخدمات العامة، ومحاربة الأمراض، ومحو الأمية (Ibrahim 1984). مع هذا النوع من المشاكل، فإن عدد المرات التي يصل إليها الإسلاميون كل يوم لن تكون العامل الأساسي في تحديد إعادة انتخابهم. وقد انتقد المستشار سعيد الجمل، عضو نشط في حزب الوفد المصري الليبرالي العلماني، الافتقاد الرسمي للتسامح مع أحزاب المعارضة، حتى لو كانوا معتدلين. أشار إلى مثال حزب الوسط. فهو إسلامي ليبرالي. مع ذلك «فالحكومة تعتقد أنه خطر فلذلك ترفض إعطاءه الإذن ليكون حزبا قانونيا. «هذا الحزب يؤيد التعددية السياسية وحقوق الإنسان(و)....وعنده سيدات وكان عنده قبضي في لجنته المركزية، فهو بعيد عن الجماعات الإسلامية الأخرى (Rouleau 2001) بل ويهدف تماما لأن يكون جزءا من البنية السياسية القائمة باتباع قواعدها الانتخابية كما يقول وكيل مؤسسيه أبو العلا ماضي في أكثر من لقاء لي معه. ومع ذلك، يعلق أكرم الذي يعمل محاميا وعضوا نشطا في مركز بحثي مصري «الحكومة المصرية لا ترى (أو لا تريد أن ترى) الفرق ما بين حزب الوسط والإسلاميين الآخرين».

وهكذا تعلّم الكثير من الإسلاميين التحديتين، إما عن اقتناع كما يقولون هم أنفسهم عن أنفسهم، أو عن انتهازية كما يقول العلمانيون السلطويون، كيف يشكلون دعايتهم السياسية من خلال إدانة «كل أشكال العنف مهما كانت مصادرها» (al-Nahda. quoted in Rouleau 2001)، لينأوا بأنفسهم عن نيران «الحرب العالمية على الإرهاب» وكى يحق لهم أن يكونوا جزءا من العملية الديمقراطية، وعليه فهم يطالبون بفرصة حقيقية تثبت التزامهم بالمبادئ الديمقراطية (Saad Eddin Ibrahim 2002). العلمانيون السلطويون مقتنعون بأن إعطاء هؤلاء الفرصة يعنى خطأ لا يمكن تحمل تبعاته أو وقف الزيف الناشئ عنه. والأمثلة دائما حاضرة من تجارب الإسلاميين في الجزائر وفلسطين وغيرهما.

٢- تأجيل الديمقراطية يضعف العلمانيين التعدديين

يدعى التعدديون أن ادعاء الحكام المستبدين، ومن يؤيدهم من المثقفين العلمانيين السلطويين، بأن بلادهم ليست مستعدة للديمقراطية بعد ما هي إلا حجة تخدم فقط

مصالح قائلها. وهذا ما عَقَّب به طالب علوم سياسية إندونيسى عبر الإنترنت على واحدة من أسئلة استطلاع الرأى حينما أشار: «طالما يعتقد الناس أن ثقافتهم ليست مستعدة للديمقراطية، سيكون احتمال ضغطهم من أجلها أقل، وسيكون دعمهم للمطالبين بالديمقراطية باهت وهش وستكون المحصلة هى علاقة دائرية تؤدى فيها عدم ثقة المواطن فى قابلية ثقافته للديمقراطية إلى مزيد من عدم الديمقراطية التى ترسخ مصالح أعداء الديمقراطية ونعيش، نحن المسلمين، فى ظل نظم حكم أقنعتنا بأن الديمقراطية لا تصلح لنا وأننا لسنا مؤهلين لها».

ويلقى علمانى تعددى باكستانى الضوء على مشكلة أخرى تواجه العلمانيين التعدديين، وهى أن الأحزاب الليبرالية لها من المؤيدين أعداد أقل كثيرا من الإسلاميين لأن قدرتهم للوصول إلى الجماهير أسهل. «فالإسلاميون لديهم المساجد والمدارس، والحكومة لديها الإعلام وشراء الأصوات، أما الليبراليون فلديهم قدرة أقل للنفاذ إلى أدوات مخاطبة الناس وتعبئتهم». تؤكد الدراسة الحالية ما وصلت إليه الدراسات الأخرى من أنه فى معظم الدول الإسلامية، يكون لدى العلمانيين التعدديين الصوت الأضعف والعدد الأقل أيضًا (Salamah 1994). فهم ليس لديهم البقشيش (الإكراميات والخدمات المجانية) التى يمتلكها حكام الدولة (Korany 1994). وليس لديهم قدرة عالية على استدعاء التراث، وادعاء الالتزام بمنهج أصولى سلفى. فلا عجب أن يكون برنامجهم للديمقراطية قد فشل حتى الآن. فكيف يكون هناك ديمقراطية بلا ديمقراطيين أو كما قال أحد الباحثين: «كيف تكون هناك مؤسسات ديمقراطية إذا كان المطالبون بالديمقراطية هم الأقلية؟» (Gerges 2001). وعلى هذا فإن هذا الكتاب معنى باختبار صحة هذا الادعاء: هل صحيح أن المطالبين بالديمقراطية والمستعدين لها هم الأقلية؟ وهل ينطبق هذا الحكم على كافة المجتمعات المسلمة؟

يلخص جدول (١) هذه المناقشة لمناظرات النخبة، فيعرض الجدول الثلاث مدارس حيث تواجه تحديات واهتمامات مشتركة ولكن تواجهها بشكل مختلف، كما يقدم الجزء اللاحق على الجدول قراءة أكثر تعمقا للعمليات الذهنية والفلسفية التى يقوم بها أنصار كل مدرسة فكرية وصولا إلى مواقفهم المعلنة تجاه الديمقراطية وغيرها من القضايا ذات الصلة.

جدول (١) موقف المدارس الفكرية الكبرى بشأن علاقة الإسلام بالديمقراطية

الإسلاميون التقليديون	الإسلاميون التحديثيون	العلمانيون	
له أصل تدل عليه الشريعة صراحة	لا يناقض الشريعة وإن لم يكن له أصل	في صالح المجتمع بصرف النظر عن النص الديني	(١) ليوصف الشيء بأنه إسلامي، يجب أن يكون
مستحيل	فرصة للاجتهاد	علامة لعدم قطعية الشريعة	(٢) صمت الشريعة
الشريعة والفقه	الشريعة	لا يوجد	(٣) الأصول المحمية من الشك والنقد
يعنى القضاء على وحدة وتميز الأمة	خطر ولكن محتمل	ضروري لتحرير العقل من الآراء النمطية	(٤) الاختلاف بين العلماء في القضايا الكبرى
يعنى تقليداً أعمى وبدعة	يعنى البحث عن الحكمة	أفضل من التقليد الأعمى للسابقين	(٥) التبادل الثقافي مع غير المسلمين
لا تجوز وفقاً للشريعة	مشروطة بحدود الشريعة	ليست خاضعة للشريعة: فهي مسألة ملائمة	(٦) الولاية السياسية للمرأة
ضد الإسلام	إسلامية/ قابلة للإسلامة	ضرورية غير عملية	(٧) الديمقراطية هي
يتبنون العنف	مسالمون	إسلاميون متعدديون	(٨) تقسيم فرعي
		ليبراليون	أنوقراطيون

(١) فيما يتعلق بتحديد ما هو «إسلامي» أو مقبول شرعاً، يقرر السلفيون أنه قاصر على ما أتى في القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ وحقق إجماعاً من العلماء وأصبح جزءاً من الشريعة. وعلى هذا فإن مظاهر التحديث التي لا أصل لها في الشرع تعتبر عندهم بدعة ابتداء. وبما أن «كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» فإن التحديث في أمور لم ينص عليها الشرع أو لم يفعلها الرسول أو أي من صحابته فهي من البدع التي ينبغي الوقوف ضدها بحذر وعليه يكون رفض القيم المرتبطة بالديمقراطية أو الاشتراكية أو الرأسمالية من باب سد الذرائع إن لم تكن من قبيل حرمة الابتداء.

ويذهب التيار الإسلامي التحديثي المعاصر إلى اعتبار أن وصف «إسلامي» يمكن أن يطلق ليس فقط على ما ورد نصاً في القرآن والسنة (كما يقول السلفيون التقليديون) ولكن أيضاً على كل ما لا يتعارض مع هذه الشريعة. وهي بالطبع دائرة أوسع من سابقتها فمثلاً استخدام الرسول المنجنيق (وهي أداة رومانية مستحدثة لم يبتدعها

المسلمون) فى إحدى الغزوات لم يعتبر بدعة وضلالة لأنه لا يخالف الشريعة. وهذا التعريف الواسع لما هو مقبول شرعا على نحو مما ذكرنا مما تبناه ابن عقيل الحنبلى حينما رد على محدثه الذى ادعى أن «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، وكان رد ابن عقيل بأن هذا الكلام يحمل على محملين: ضيق وواسع. فإذا كان المتحدث يقصد أن لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، وهو موقف السلفيين التقليديين السابق بيانه، فهو غلط وتغليب للصحابة لأن من الصحابة من أتى بمستحدثات من الأمور لم يكن قد فعلها الرسول ﷺ أو أقرها فى حياته. مثل ما فعله أبو بكر من محاربة مانعى الزكاة، أو نفى عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج، وإلغاء سهم المؤلفلة قلوبهم، أو من جمع عثمان الناس على مصحف واحد وإضافة أذان آخر لصلاة الجمعة مع اتساع المدينة، وتحريق على بن أبى طالب للزنادقة فى الأخاديد. ويعلق ابن القيم على قول ابن عقيل بأن قضية قبول الإسلام لما لم يرد فيه نص بالتحريم أو ثبت ضرره القطعى هو من المسائل التى تعتبر: «مزلة أقدام ومضلة أفهام ومعتك صعب فى مقام ضنك، فرط فيه طائفة فعمطوا الحدود وضيعوا الحقوق وجعلوا الشريعة قاصرة لا تنهض بمصالح العباد محتاجة لغيرها». فعند الإسلاميين التحديثيين، الأصل أن الشئ حلال ما لم يحرمه نص، وأن الشريعة تتسع لكل مفيد ونافع طالما لم يتعارض مع نص ثابت أو إجماع لا لبس فيه.

ويعترض السلفيون التقليديون على موقف الإسلاميين التحديثيين حيث إن قبول ما ليس من الشريعة يفضى إلى تباينات واختلافات بين المسلمين على نحو يظهر الفتن ويفرق الأمة ويشغل الناس عن أصول دينهم.

ويجد العلمانيون فى الخلاف بين الإسلاميين السلفيين والتحديثيين دليلا على عدم انعقاد تعريف محدد لما يدخل فى الشريعة مقارنة بما هو خارجها. فعند العلمانيين هناك تفاوت واضح فى التفسيرات على نحو يجعل الشريعة ليست واضحة بذاتها، وإنما العقل البشرى هو الذى يتحدث باسمها. ومن هنا تحدث بعض العلماء المسلمين عن الديمقراطية فى الإسلام وتحدث آخرون عن الديمقراطية باعتبارها خروجاً عن الإسلام. كما ذهب البعض للحديث عن الاشتراكية فى الإسلام ونعت الرسول بأنه إمام الاشتراكيين، وذهب آخرون إلى ظلم الاشتراكية الذى يتناقض مع عدل الإسلام وحرمة الملكية الخاصة (وهى جوهر نظام السوق) فيه؛ وهؤلاء

وأولئك دعموا وجهات نظرهم بالعودة إلى نصوص القرآن وأحاديث الرسول ﷺ وأقوال العلماء والتابعين. ويرى العلمانيون أنه باسم الإسلام يمكن تفسير الشيء ونقيضه. واستشهدوا بالشيخ المراغي، شيخ الأزهر السابق، الذي قال: «قل لى ما هو فيه خير المجتمع وأنا أجد لك ما يؤيده من القرآن والسنة» فالعلمانيون يعتقدون أنه لا يوجد معنى محدد بذاته لنصوص القرآن، والسنة حتى يفرض عليهما العقل البشرى هذا المعنى. فمجرد المحاولة أن تصنف هذا إسلامى وهذا غير إسلامى غير مقبولة؛ فالتناقض بين العلماء فى تفسير آيات القرآن المحورية مثل: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» فى مقابل آية أخرى مثل قوله تعالى: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها» يوضح تاريخية هذه النصوص بمعنى أنها نزلت لوقتها ولمعالجة وقائع بذاتها ولا يمكن تعميمها. كما أنه من المستحيل معرفة متى تطبق آية دون أخرى فى حالة بذاتها. وليس أدل على ذلك من الجدل الذى دار بين اثنين من كبار علماء المسلمين الشيخ ابن باز، مفتى المملكة العربية السعودية الذى أفتى بحق الحاكم المسلم فى أن يوقع صلحا مع إسرائيل فى مواجهة الفتوى التى تبناها، ولا يزال، الشيخ يوسف القرضاوى يقول بحرمة مثل هذا الصلح طالما أن الأرض المسلمة محتلة. ولكل منهما أدلة من القرآن والسنة.

٢) فيما يتعلق بمسألة صمت الشريعة الإسلامية عن إصدار حكم فى مسألة ما، يؤكد السلفيون على استحالة صمت الشريعة الإسلامية عن أى مسألة وذلك لسببين: نص القرآن الكريم الذى يؤكد أن الله أنزل الكتاب تبانيا لكل شىء؛ وثانيا بسبب وجود القياس الذى يعنى عندهم تطبيق حكم على أمر، أو نازلة لم يرد فيها نص قياسا على حكم، أو نازلة ورد فيها نص لاشتراكهما فى العلة. وعلى هذا فأى حدث معاصر يمكن أن يقاس على حدث فى الماضى لاستخلاص الحكم فيه. ومن هنا تحريم قيادة المرأة للسيارة لأنه كخروجها من المنزل بدون محرم، وتحريم الأحزاب السياسية قياسا على تحريم الفرقة والاختلاف من ناحية، وتحريم التكالب على المناصب السياسية من ناحية أخرى وهو ما لا يليق، عندهم، بكون «المؤمنين إخوة»، وتحريم فوائد البنوك على أنها الربا المعهر شرعا. وعلى هذا فمجال أعمال العقل البشرى محكوم ومحدود بنصوص الشريعة الإسلامية.

يرى الإسلاميون التحديثيون أن الشريعة يمكن أن تصمت كفرصة لاجتهاد البشر ولملء هذا الفراغ التشريعي، وكدليل على أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان. ومن هنا قول الرسول الكريم ﷺ: «ما وجدتم في الكتاب من حلال فهو حلال وما وجدتم في الكتاب من حرام فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا عافيته، فما كان الله لينسئ شيئا» ثم تلا قول الله تعالى: «وما كان ربك نسيا». وعلى هذا يرى الإسلاميون التحديثيون أن القياس مصدر من مصادر الشريعة لكنه لا يستخدم بإطلاقه. فنوازل ومخترعات الوقت الحالي لا تشترك في العلة بالضرورة مع ما كان عليه الحال في أيام الصحابة مثلاً. فقياس الأحزاب السياسية على أنه الفرقة والاختلاف المذمومان شرعا ليس من الصحة في شيء. فالأحزاب المعاصرة ليست وسيلة لإحداث الفرقة وإنما أداة لمأسسة، وتنظيم التنافس على المناصب السياسية. كما أن الإسلاميين التحديثيين يقفون موقف الناقد من مساواة فوائد البنوك بالربا على أساس أن فوائد البنوك المترتبة على الودائع البنكية معاملة مستحدثة لم يرد فيها نص بالاعتبار أو بالإلغاء. وعلى هذا فهي تدخل في باب المصالح المرسله التي يترك فيها الأمر لولي الأمر بما يحقق الصالح العام للمجتمع.

أما العلمانيون فلهم في صمت الشريعة دليل على أن الأحكام الشرعية الواردة في القرآن، والسنة نزلت لعلاج القضايا التي كانت مطروحة في ذاك الوقت دون غيرها وبالتالي محاولة الإسلاميين تصوير أن نصوص الشريعة المتناهية يمكن أن تحكم الحوادث غير المتناهية (أي التي لا يمكن التنبؤ بها) تتناقض مع أصل الأشياء. فالرسول قبل وفاته حثنا على استخدام السواك قبل الصلاة، ومع ذلك لم يوضح لنا كيفية اختيار الخليفة من بعده؛ وهي مسألة أجل وأهم. وهذا لا يمكن أن يكون عفو أو مصادفة. فهناك آيات تعالج قضايا بذاتها على نحو تفصيلي لا لبس فيه مثل آيات كتابة الدين، وصلاة الخوف، وغيرها. ومع ذلك هناك سكوت عن مسائل سياسية كثيرة كانت أولى بالاهتمام والتفصيل مثل التعامل مع المعارضة السياسية والحريات السياسية والعامة، وقواعد تداول السلطة. وعلى هذا فالعودة إلى نصوص الشريعة الإسلامية للبحث عن علاج للمشاكل المعاصرة ليس من الحكمة في شيء.

(٣) أما بشأن المساحة من الشريعة والفقه التي لا يسمح فيها للعقل البشرى بالنقد والتشكك فهي مساحة شديدة التباين بين المدارس الثلاث. فمن وجهة نظر السلفيين التقليديين، فإن العوام، أى غير أهل العلماء الثقافات وفقا لمعايير محددة يتبنونها، لا يحق لهم أن يعملوا عقولهم فيما ليس لهم اختصاص به. فمذهبهم هو مذهب من يفتيهم والأولى لهم ألا يرجحوا بين المذاهب والاجتهادات فى قضية بذاتها لأن الرأى، فى هذا المقام، هوى. وبالتالي لا يمكن للعقل البشرى غير المتخصص أن يصوب سهام النقد أو التشكك إلى نصوص الشريعة، أو حتى إلى ما ترتب عليها من أحكام فقهية استنبطها العلماء الثقافات من الأمة وكما قال أحدهم نسبة إلى ابن عساكر: «إن لحوم العلماء مسمومة» بما يعنى أن توجيه النقد لهم ليس من المباح أو المقبول فى شىء. فالذى يوجه النقد للعلماء الثقافات من العوام يستند فى رأيه إلى «رأى» والرأى عند السلفيين «هوى» يجب اجتنابه. وتجدر الإشارة إلى أن عوام المسلمين عند السلفيين قد يكونون علماء فى العلوم غير الشرعية. فعلماء التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والطب، والقانون، والسياسة وغيرهم عوام بالمعنى الشرعى وعليهم ألا يجترئوا على النقد، أو التشكك؛ لأنهم لا يملكون الأدوات الشرعية التى تعينهم على فهم النصوص الدينية.

ويضيق الإسلاميون التحديثيون من المساحة، أو المناطق المحصنة ضد النقد والتشكك لتنحصر فيما هو قطعى الثبوت وقطعى الدلالة. وهذه المساحة تشمل القرآن حيث إنه كله قطعى الثبوت ولا يستطيع أحد أن يشكك فى وجوده أو ثبوته بيد أن بعض آياته محكمة وبعضها متشابه بنص القرآن ذاته. كما أن القرآن ذاته طالب المؤمن أن يسأل أهل الذكر فى حالة جهله. أما ما ينسب للرسول الكريم من أحاديث فهو ليس قطعى الثبوت حيث إن الوضعاء أضافوا للحديث الشريف ما ليس منه وهو ما يتطلب من أهل الاختصاص، وغيرهم التدقيق، والتشكك فى إطار الهدف الأسمى وهو الحفاظ على شرع الله مما هو غريب عليه وضار به.

واتساقا مع مواقف العلمانيين السابقة فإنه لا توجد منطقة محصنة من النقد أو التشكك؛ لأن القرآن والسنة قد وجدا فى إطارهما التاريخى، وكانا يخاطبان الناس بلغتهم ولو كان نزل على قوم آخرين لكان نزل بلغتهم فى إطار آخر. وعلى هذا فالنقد والتشكك ضرورتان لاستيعاب مقتضيات النص والقضايا التى يثيرها.

(٤) وبشأن الاختلاف بين العلماء فى اجتهاداتهم الفقهية فهو خطر من وجهة نظر السلفيين؛ لأنه يهدد وحدة الأمة وتميزها عن غيرها من الأمم، كما أنه يخرج عن صريح توجيه القرآن للمسلمين بألا يختلفوا حتى لا تذهب ريحهم وتضيع قوتهم فى مواجهة أعدائهم. ويذهب السلفيون إلى أن حدوث الاختلاف بين العلماء عادة ما يرجع لخطأ فى استدلال أحدهم أو لغلبة الهوى عليه فى أمر ما. وعلى هذا فهم يفرقون بين العلماء الثقات، والعلماء الدخلاء، أو علماء السلطان الذى يضلون ويفسدون من حيث لا يشعرون. وعلى هذا فالتحوط منهم ضرورى.

ويشارك الإسلاميون التحديثيون الإسلاميين السلفيين التقليديين مخاوفهم من الاختلاف بشأن القضايا الكلية للأمة باعتباره خطرا داهما، ولكنهم أوسع صدرا وأكثر رحابة فى التعامل معه من باب أن المسلمين، علماءهم وعامتهم، لا بد أن يتعاونوا فيما اتفقوا عليه ويعذر بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه. فلا يمكن حمل الأمة على رأى واحد أو توجه واحد إلا بقمع شديد له مخاطر تفوق مخاطر الاختلاف.

ويرى العلمانيون أن الاختلاف بين العلماء فى القضايا الكبرى يعنى أن النص الدينى متجدد، ومتنوع على نحو يجعل العقل البشرى هو الفيصل فيه وليس تغليب نص على نص، أو الادعاء بنسخ نص لنص. فالعلماء يختلفون ويستدلون بنصوص متنوعة، وأحيانا متضاربة، على نحو يجعل من غير المنطقى الادعاء بأن الآراء النمطية التى يكررها الإسلاميون هى فقط ما يمكن استدلاله من النصوص الدينية وأكبر دليل على ذلك المقاومة التى يبديها الإسلاميون لأى رأى أو اجتهاد محدث بغض النظر عن وجاهته العلمية والمنطقية طالما أنه يتناقض مع تفسير ثابت عن أحد الفقهاء.

(٥) أما عن التبادل الثقافى بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم، يعتقد السلفيون أنه خطأ، وجريمة بسبب تعارضه مع عقيدة الولاء والبراء التى تعنى النيل من غير المسلمين، والتضييق عليهم وعدم ذكرهم بخير. بل يصلون فى ذلك إلى حد تحريم أن يهنئ مسلم مسيحيا بأعياد الميلاد لما يعنيه ذلك من إقرار له على عقيدته. ومن باب أولى فلا يجوز للمسلم أن يقف من غير المسلم موقف التلميذ بالذات إذا كان التعلم يعنى ضمنا، أو مسحة الاعتراف بتقدم وسبق غير المسلم. ويعترض السلفيون التقليديون على حجة الإسلاميين التحديثيين والعلمانيين بأن منفعة

المسلمين تتحقق بالاستيراد أو التعلم من الغرب. ويرى السلفيون أن منفعة المسلمين الحقيقية مرتبطة باعتزازهم بدينهم وتمسكهم به ويقينهم بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (المائدة: ٣).

أما عن التبادل الثقافي بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم، فالإسلاميون التحديثيون يعتقدون أن ضرورات الحياة العصرية تقتضى أن يتفاعل المسلم مع غيره ولسان حالهم الحديثان الموضوعان «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى بها» أو «اطلبوا العلم ولو فى الصين» والمحظور الوحيد على التبادل الثقافى مع غير المسلمين هو ألا يكون نتاج هذا التبادل ما يتعارض مع أصل من أصول العقيدة أو خلق كريم حض عليه الإسلام.

أما عن التبادل الثقافى بين المسلمين، وغير المسلمين، والتعلم منهم عند العلمانيين فهى مسألة خارج إطار الشريعة والدين، فالمسلم إنسان قبل أى اعتبار آخر. وتفاعله الإنسانى مع غير المسلمين من مقتضيات الحاجات البشرية والتفاعل الحضارى بين كافة الحضارات. كما أن أهم مؤشرات تكلس أى حضارة ومن ثم تراجعها هو توقفها عن التفاعل مع غيرها. فلا حرج من التعلم من غير المسلمين. وعند العلمانيين فإن تعلم أى شىء وكل شىء من غير المسلمين أفضل من الرجوع للوراء مئات السنين فى ظروف حياة مخالفة تماماً للوقت الحاضر. فعند العلمانيين، من المنطقى والأفضل أن يتعلم المسلمون من فلاسفة وعلماء أمثال أرسون، جون لوك، فولتير، روسو وغيرهم ممن هم على دراية بمشاكل العصر الحاضر عن الرجوع إلى اجتهادات ابن تيمية وابن القيم والغزالى. فمشاكل العصر تقتضى التعلم من الغرب والشرق وليس العودة إلى السلف.

٦) فى وضع المرأة من العمل العام كالخروج للتعليم والعمل فى مختلف الميادين يضع عليه التقليديون قيوداً كثيرة تقرب إلى التحريم مستشهدين بآيات مثل: ﴿وقرن فى بيوتكن....﴾ (الأحزاب: ٣٣)، و﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ (آل عمران: ٣٦)، وما شابهها. ويقف الإسلاميون التحديثيون موقف المعارض لما انتهى إليه السلفيون بشأن وضع المرأة من العمل العام حيث يرى التحديثيون أن آيات القرآن الملزمة للمرأة بالجلوس فى البيت إنما كانت موجهة إلى نساء الرسول فقط، وهى ليست

ملزمة لباقي النساء؛ كما أن الاستدلال بأن «ليس الذكر كالأنثى» مردود؛ لأنه قول منسوب إلى امرأة عمران وليس لله. كما أن آيات القوامة لم تنف عن المرأة دورها الاجتماعي بل والسياسي الذي تمثل في أخذ البيعة ومشاركتهم في المعارك. وقد ذكر ذلك البخاري في فصل بعنوان: «فصل في غزو النساء وقتالهن مع الرجال».

أما بشأن رؤية العلمانيين لحق المرأة في العمل العام فقد قرر العلمانيون، اتساقا مع مواقفهم السابقة، النزعة نحو تنحية النصوص الدينية عن المسألة على أساس أن إعطاء المرأة حقها الكامل مسألة تخضع لتطور كل مجتمع سياسي والاقتصادي والاجتماعي وليس مسألة تقررها النصوص التي نزلت لعلاج مشكلات اجتماعية تاريخية لم تعد بالضرورة ذات اتصال بالواقع المعاش. كما أن المرأة أثبتت نجاحا ملحوظا في مجالات عديدة تستحق منا الإشادة والتشجيع.

(٧) وفيما يتعلق بقضية الديمقراطية، يرى السلفيون التقليديون فيها خروجاً على صحيح الدين وعلى الممارسات الشرعية التي فعلها الرسول ﷺ وصحابته. فالديمقراطية استبدال إرادة البشر بإرادة الله ومناقضة مبدأ الحاكمية لله، وهي تقوم على مبدأ الأغلبية وهو ما يتناقض مع نصوص القرآن من وجهة نظر السلفيين التقليديين حيث يقول الحق سبحانه: ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾ (الأنعام: ١١٦)، ولا ننسى أن واحدة من أهم حجج أيمن الظواهري ضد الإخوان المسلمين أنهم قبلوا دخول الانتخابات، وعضوية البرلمانات التي لا تحكم بشرع الله. ولا شك أن تطورا كبيرا حدث في الفكر الإسلامي على نحو جعل الإسلاميين التحديثيين يميزون أنفسهم عن السلفيين التقليديين، وعلى رأسهم الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه الشهير «من فقه الدولة الإسلامية» والذي أعطى فيه للديمقراطية صك الغفران كي تكون التطبيق المعاصر لمبادئ الشورى والبيعة والرقابة على الحاكم. وقد كان الفكر الإسلامي سابقا على الفقه في هذا المقام فكانت كتابات الإسلاميين التحديثيين مثل محمد سليم العوا، وطارق البشري، وكمال أبو المجد، وفهمي هويدى مؤشرا على أن تطورا يحدث في فكر هؤلاء. وهو ما حدا بهم أن يعلنوا أن الديمقراطية مقدمة على تطبيق الشريعة ليس تقديم تفضيل وإنما تقديم ترتيب. ويبدو أن حزب الوسط الجديد يحاول أن يكون التطبيق الحركي لهذه المقولات.

وينقسم العلمانيون وفقا لموقفهم تجاه الديمقراطية والتعددية السياسية في المجتمع إلى ليبراليين وأتوقراطيين. فالفريق الأول من العلمانيين يقبلون بالوجود الرسمي، والشعبي لكافة التيارات السياسية والثقافية حتى تلك التي تختلف معهم في التوجهات، والمنطلقات طالما أن الجميع يقبل بالتعايش السلمي، وشعارهم في هذا أن الليبرالية الحقة تقبل كل فكر وتعايش مع كل وجهة وتحترم حق الاختلاف. بيد أن فريقا آخر من العلمانيين له رؤية مختلفة تؤكد على الاستقرار والوحدة، وتعلو من الانسجام، وترفض التباينات والاختلافات الأيديولوجية والسياسية. وهذا الفريق الأخير يرى في الاختلاف فرقة وفي التنوع خللا وفي التعدد خطرا. ومن هنا فهم يتبنون فكرة أن قمع الاختلاف ووجهات النظر المعارضة له ما يبرره من أجل أهداف أسمى مثل تحقيق التنمية الاقتصادية، أو قتال عدو خارجي، أو تحقيق الاستقلال الوطني. وتتبنى كثير من النخب الحاكمة في بلدان الجنوب مثل هذا الموقف الفكري والسياسي. وينقسم السلفيون التقليديون أيضا إلى فريقين بحكم مدى استعدادهم لاستخدام العنف ضد المجتمع أو للخروج على الحاكم إلى فريقين. فهناك فريق يسير على نهج سيد قطب في كتابه الأشهر معالم في الطريق، وأبرز الأمثلة جماعات الجهاد والقاعدة، وأخرى لا تزال ترفض الديمقراطية وآلياتها باعتبارها بدعا، مثل جماعة أنصار السنة المحمدية التي لم تزل على كثير من مواقفها التي تبناها مؤسسها الشيخ محمد الفقي في عام ١٩٢٦ من تحريم المظاهرات والانتخابات والأحزاب باعتبارها بدعا، رغما عن أن بعض المحللين أشاروا إلى دعم من أنصارها لمرشحي الحزب الوطني كنوع من درء غضب ولي الأمر وليس دعما له؛ لأن هدفها الأصلي ليس السياسة والحكم وإنما بناء المجتمع المسلم على حد تعبير بعض أنصارها.

من التنظير إلى التطبيق: تأثير قادة الرأي

بعد رصد المدارس الفكرية السابقة يكون من المفيد التعرف على أوزانها النسبية، ومن ثم حجم تأثيرها في كل من المجتمعات موضع الدراسة وذلك بالعودة للبيانات المتاحة من استطلاعات الرأي المختلفة، وما ارتبط بها من مجموعات النقاش المركزة.

وكان السؤال المطروح في هذا الجزء من الكتاب هو كيف أعرف أن شخصا ما ينتمى إلى أى من المدارس الفكرية السابقة؟ جدول (٢) يساعد في الإجابة عن هذا السؤال. فمثلا لتمييز الإسلاميين التقليديين عن غيرهم من الأفراد في العينة محل الدراسة؛ فإن البحث يحدد هؤلاء بأنهم الذين يرفضون على نحو ثابت المبادئ والمؤسسات الديمقراطية على أساس كونها غير إسلامية. المثال الأفضل لهذه الطريقة في التفكير هو على بن حاج، قائد جبهة الإنقاذ الجزائرية، والتي حققت نجاحا كبيرا في انتخابات ١٩٨٨: «عندما نكون في السلطة، لن يكون هناك انتخابات أخرى لأن الله سيحكم». كرر هادي حوانج من الحزب الإسلامى الماليزى نفس الطريقة في التفكير «لست مهتما بالديمقراطية. الإسلام ليس الديمقراطية، الإسلام هو الإسلام» (quoted in Pipes 1995).

وعلى هذا فإن الإسلاميين التقليديين يجمعون بين ثلاث خصائص تم رصدها مباشرة من إجاباتهم في استطلاعات الرأي؛ هذه الخصائص هي: (١) يعتقدون أن الإسلام دين ودولة (شعار رفع من قبل الجماعات الإسلامية عبر العالم الإسلامى)، (٢) لهم تعريف سلبى للديموقراطية (سؤال مفتوح)، و(٣) يعتقدون أن الإسلام يتناقض مع فكرة الحكومة المنتخبة من الشعب والمسئولة أمامه.

جدول (٢) تصنيف توجهات المبحوثين نحو الديمقراطية

تعريف الديمقراطية (سؤال مفتوح) (السؤال ٤٧)	ربط الديمقراطية بالآراء السلبية؟ (السؤال ٢٥)	هل يتوافق الإسلام مع الحكومة المنتخبة؟ (السؤال ٢٨)	الإسلام دين ودولة (السؤال ٢٦)	
سلبى (جداً)	أوافق (بشدة)	لا أوافق (بشدة)	أوافق (بشدة)	الإسلاميون التقليديون
سلبى (جداً)	أوافق (بشدة)		لا أوافق (بشدة)	العلمانيون السلطويون

الإسلاميون التحديثيون	أوافق (بشدة)	أوافق (بشدة)	لا أوافق (بشدة)	إيجابي (جداً)
العلمانيون التعديون	لا أوافق (بشدة)		لا أوافق (بشدة)	إيجابي (جداً)

الإسلاميون التحديثيون، على عكس الإسلاميين التقليديين، يمكن تعريفهم بأنهم الذين قبلوا على نحو ثابت كلا من مبادئ ومؤسسات الديمقراطية (حيث إنها إسلامية Islamic أو قابلة للإسلمة Islamizable) في كل من تعريفهم للديموقراطية وإجاباتهم عن أسئلة الاستطلاع. يقول التحديثيون الإسلاميون بصفة عامة إن للديموقراطية أولوية على الشريعة - ليست أولوية تفوق وتفضيل ولكن أولوية تقديم وترتيب. وعلى نحو مشابه الطريق مقدم على الجامع، حيث إنك تحتاج أن تمشي في الطريق لتصل إلى الجامع. وعليه فلا بد أن يعطى للناس الحق في اختيار من يحكمونهم، حينئذ يمكن لهم أن يختاروا الشريعة أو غيرها. ومن هنا فهم يعارضون إجبار الناس على الشريعة؛ لأنك بهذا لا تخلق أمة من المؤمنين، ولكن أمة من المنافقين على حد تعبير أحدهم (ماهر حتوت، قناة الجزيرة، ٢٠٠٦).

وعلى هذا فإن الإسلاميين التحديثيين يجمعون بين ثلاث خصائص: (١) يعتقدون أن الإسلام دين ودولة، (٢) لهم تعريف إيجابي للديمقراطية، (٣) يعتقدون أن الإسلام يتقبل فكرة الحكومة المنتخبة والمسئولة من الشعب.

جدول (٣) الوزن النسبي لأتباع كل مدرسة فكرية في المجتمعات موضع الدراسة

	١	٢	٣	٤	٣+١	٤+٣	
الإسلاميون التقليديون	العلمانيون السلطويون	الإسلاميون التحديثيون	العلمانيون التعديون	الإسلاميون	الديمقراطيون	قبول الديمقراطية	
تركيا	١	٥	٣١	٦٣	٣٢	٩٤	عالية
السنغال	٩	٠	٦٨	٢٣	٧٧	٩١	عالية
المغرب	٩	٠	٧٢	١٩	٨٠	٩١	عالية

ألبانيا	٥	٦	٣٣	٥٧	٣٨	٩٠	عالية
مصر	٣	٧	٦٣	٢٧	٦٦	٨٩	عالية
تونس	٦	٨	٣٧	٥٠	٤٢	٨٧	عالية
إيران	٢	١٢	٧٩	٧	٨١	٨٦	عالية
مسلمو أمريكا	١٠	٨	٣٣	٥٠	٥٣	٨٣	عالية
مالي	٢	١٥	٥٠	٣٣	٤٣	٨٣	عالية
جامبيا	٣	١٥	٥٤	٢٩	٥٦	٨٢	عالية
تركمنستان	١١	٩	٣١	٤٩	٤٢	٨١	عالية
ماليزيا	١٤	٦	٦٢	١٨	٧٦	٨٠	عالية
مسلمو أوروبا	١٥	٥	٤٧	٣٣	٦٢	٨٠	عالية
مسلمو الهند	١٠	١٦	٥٠	٢٣	٦١	٧٣	متوسطة
الكويت	١٧	١١	٤١	٣٢	٥٨	٧٣	متوسطة
بنجلاديش	٢٠	٨	٤٨	٢٤	٦٨	٧٢	متوسطة
الأردن	٢٠	٩	٤٨	٢٣	٦٨	٧١	متوسطة
قطر	٢٣	٨	٤٥	٢٤	٦٨	٦٩	متوسطة
البحرين	٢٣	١٠	٥٨	١٠	٨١	٦٧	متوسطة
سوريا	٢٦	٧	٤٠	٢٧	٦٦	٦٧	متوسطة
الإمارات	٣٠	٣	٦٠	٧	٩٠	٦٧	متوسطة
لبنان	٢٠	١٤	٣١	٣٥	٥١	٦٧	متوسطة
الجزائر	٢٥	١٠	٣٣	٣٣	٥٨	٦٦	متوسطة
إندونيسيا	٢٨	٧	٤٠	٢٥	٦٨	٦٥	متوسطة
عمان	٣١	٥	٤٦	١٨	٧٧	٦٤	منخفضة
ليبيا	٢٧	٩	٥٩	٥	٨٦	٦٤	منخفضة
اليمن	٣٥	١	٤٦	١٧	٨١	٦٣	منخفضة

السودان	٢٦	١٢	٥٥	٧	٨٠	٦٢	منخفضة
باكستان	٢٤	١٥	٤٢	١٩	٦٦	٦١	منخفضة
نيجيريا	٣١	١٤	٣٨	١٧	٦٩	٥٥	منخفضة
طاجيكستان	١١	٣٦	٣٥	١٩	٤٥	٥٤	منخفضة
السعودية	٤٦	٢	٤٨	٤	٩٥	٥٢	منخفضة
المتوسط	١٧,٥٩	٩,١٦	٤٧,٥٩	٢٥,٨٤	٦٥,١٣	٧٣,٤١	متوسطة

المصدر: استطلاع الرأي ٢٠٠٢.

يزودنا جدول (٣) باستنتاجات كثيرة من البيانات المتاحة: أولاً، يرصد الجدول المذكور أن أغلب المسلمين الذين أجابوا عن استطلاع الرأي إسلاميون (كما يوضح العمود السادس تحت عنوان «٣+١»). وهو ما يعطى ترجيحاً معقولاً لدعاء الإسلاميين بأن لهم قواعد شعبية واسعة في معظم المجتمعات المسلمة. ولا يشكل العلمانيون الأغلبية إلا في ستة مجتمعات: طاجيكستان (٥٥ بالمائة)، تركمنستان (٥٨ بالمائة)، مالى (٤٨ بالمائة)، تونس (٥٨ بالمائة)، ألبانيا (٦٣ بالمائة)، وتركيا (٦٨ بالمائة).

ثانياً، هناك عامل مشترك يميز كل الدول ذات الأغلبية العلمانية. في كل من هذه الدول، أُجبر المسلمون من خلال السياسات الحكومية على أن يكونوا علمانيين، من خلال نظام علماني للتعليم، إعلام علماني، وتحكم حكومي بالمؤسسات الإسلامية إما بواسطة الأنظمة الشيوعية (مثل ألبانيا، وطاجيكستان وتركمنستان) أو من خلال الحكام المسلمين الذين تبنا استراتيجيات تغريبية قسرية (مثل تركيا ومالى وتونس)، وكما هو واضح من الجدول حكام هذه الدول كانوا جلياً غير ناجحين في إقناع الشريحة الأكبر من المجتمع بأن يكونوا سلطويين مثل حكامهم، ومن هنا كان يغلب حتى على العلمانيين النزعة التعددية الديمقراطية في خمس من الحالات الست السابقة بما في ذلك قبول أن يشارك الإسلاميون في السلطة شريطة أن يلتزموا بقواعد الحياة السياسية الديمقراطية. أى أن أغلبية المتعلمين العلمانيين في المجتمعات موضع الدراسة، وفي حدود البيانات المتاحة، كانوا أكثر ليبرالية من حكامهم السلطويين في كل من ألبانيا وتركمنستان وتركيا ومالى وتونس، وكانت طاجيكستان استثناءً. وهذه النتيجة لافتة للنظر حيث يبدو أن الهواجس التي تخلقها

النظم العلمانية السلطوية لم تكن بالتأثير الكافى حتى على العلمانيين داخل مجتمعاتهم، فظل هؤلاء أكثر قبولا للعملية الديمقراطية من الحكام أنفسهم.

ثالثًا، بقياس الوزن النسبى للإسلاميين التحديثيين والعلمانيين التعدديين فى كل مجتمع من المجتمعات موضع الدراسة، يمكننا رصد مؤشر، غير كاف بذاته، على مدى قبول قيم الديمقراطية ومؤسساتها. ويظهر حاصل جمع نسب المجموعتين فى العمود السابع المسمى «٣+٤» وتشير أرقام هذا العمود إلى أن مسلمى تركيا والسنغال والمغرب وألبانيا ومصر وتونس وإيران وأمريكا ومالى وجامبيا وتركمنستان وماليزيا والاتحاد الأوروبى هم الأكثر قبولا لقيم الديمقراطية بغض النظر عن موقفهم من علاقة الإسلام بالدولة، وهى نتيجة سنحلل تفاصيلها لاحقا.

رابعًا، يقدم هذا الجدول دليلا معقولا ضد أكذوبة المجتمعات المتجانسة أيديولوجيا، فلا يكاد يوجد مجتمع بلا تضاريس حادة لدرجة قد تصل لحد الاستقطاب فى بعض الحالات. وهو الاستقطاب الذى يمكن أن يكون فى ذاته عقبة ضد قبول ثقافة الديمقراطية التى تتضمن بالضرورة التعايش مع المخالفين والتسامح مع أفكارهم. ويبدو المجتمع الباكستانى فى مواجهة استقطاب واضح بين الإسلاميين التقليديين (٢٤ بالمائة من المبحوثين) والعلمانيين السلطويين (١٥ بالمائة من المبحوثين) بما يجعل فكرة التحول الديمقراطى السريع محفوفة بالمخاطر؛ لأن البنية الثقافية غير مؤهلة بعد لقبول التعايش بين الفرقاء الأيديولوجيين. ويبدو هذا الاستقطاب واضحا أيضا بين مسلمى السودان وطاجيكستان والجزائر ولبنان ونيجيريا.

أخيرا، يقترح آخر صف فى جدول (٣) أن المسلمين الذين أجابوا عن استطلاع الرأى، ليسوا أعداء للديمقراطية بالضرورة؛ ف ٧٣ بالمائة من عموم المبحوثين (بغض النظر عن الدولة) هم إما إسلاميون تحديثيون، أو علمانيون تعدديون يقبلون بالديمقراطية من حيث المبدأ.

ملاحظات خاتمة

يظهر التحليل الوارد فى هذا الفصل أن المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة فيها من التباينات، والانقسامات الداخلية، والتضاريس الأيديولوجية، صعودا وهبوطا،

ما يجعل أى وصف نمطى لهذه المجتمعات لا يقف طويلا أمام البحث العلمى الرصين. وهذه التباينات الأيديولوجية والفكرية ليست حديثة بل تعود على الأقل إلى بدايات القرن العشرين، عندما اكتشف المسلمون الفجوة الواسعة بين نصوصهم المقدسة التى تصفهم بأنهم «خير أمة أخرجت للناس» ووقائع الحياة التى تجافى هذا الوصف. واستجابة لهذه الفجوة اضطر المسلمون لمناقشة قضايا المجتمع بصفة عامة وفى القلب منها قضايا الحكم والسياسة. كانت النتيجة نشوء ثلاث مدارس للرأى والفكر والأيديولوجيا: الإسلاميون التقليديون، الإسلاميون التحديثيون والعلمانيون بفرقيهم من السلطويين ومن التعدديين. ولكل مجتمع مسلم نصيبه من كل مدرسة. ويختلف الوزن النسبى لكل مجموعة فى المجتمعات الإسلامية. ولكن هذه النتيجة تطرح سؤالاً آخر، ربما أكثر إثارة للتأمل، وهو: ما الذى يدفع الأفراد المسلمين من أبناء نفس المجتمع إلى أن تكون لهم مواقف مختلفة، دعماً أو رفضاً، تأييداً أو توجساً من الديمقراطية كمبادئ ومؤسسات.

وهو ما سيكون موضوع النقاش فى الفصلين التاليين.

(٣)

الرأى العام وقبول الديمقراطية: الأسباب والدوافع

تكافح العديد من المجتمعات فى المنطقة ضد الفقر والامية، ولدى الكثير من حكام المنطقة عادات تحكم طويلة الأمد، فترسخ عند العديد من الأشخاص فى المنطقة عادة الخوف. وبدت الكثير من فرص التقدم الديمقراطى متجمدة لعقود. ولكن أخيرا وفجأة بدأ الذوبان.

الرئيس الأمريكى جورج دبليو بوش ١١ مارس ٢٠٠٥.

لا نستطيع، منطقيا، أن نفسر متغيرا بثابت أو ثابتا بمتغير أى لا نستطيع تفسير صفة متغيرة عند عدد كبير من البشر بصفة ثابتة يشتركون جميعا فيها كأن نقول: إن سبب إقدام بعض المصريين على التدخين أنهم مصريون؛ فصفة المصرية ثابتة فى كل من يحملون الجنسية المصرية لكن بعضهم يدخن والبعض الآخر لا يدخن، فلا يمكن تفسير ذلك بتلك؛ لأن العلة أى السبب ينبغى أن يدور مع معلوله أى نتيجته وجودا وعدما. فإن ظهرت صفة التدخين عند البعض واختفت عند البعض الآخر فإنها ينبغى أن تفسر بصفة تظهر كذلك عند البعض وتختفى عند البعض الآخر. وهكذا فإنه ليس من المنطق فى شىء أن ننسب توجهات المسلمين المتفاوتة تجاه الديمقراطية وهى متغيرة كما رصدنا فى الفصل السابق إلى الصفة المشتركة بينهم وهى أنهم جميعا مسلمون. إذا لا بد من البحث عن صفات أخرى توجد عند من يؤيدون الديمقراطية وتغيب عند من لا يؤيدونها حتى، وإن كان بعض هذه الصفات تتطلب البحث عن متغيرات وسيطة تجمع بين الإسلام كمتغير، وكيف يفسره المسلمون. وهذا ما

يجعلنا ننقل بوحدة التحليل من المدارس الفكرية والأيدولوجية التي ينتمى إليها المسلمون إلى وحدة تحليل أدنى، وهى الفرد المسلم، كل فى مجتمعه.

وعليه يختبر هذا الفصل عددا من المتغيرات الممكنة التي تؤدي بالمسلمين إلى تبني توجهات مختلفة للديمقراطية كمبادئ ومؤسسات. ولتنظيم عملية اختبار المتغيرات الممكنة فإننا نقسمها إلى مجموعتين رئيسيتين: المجموعة الأولى من الأسباب المحتملة تركز على العوامل الشخصية، مثل الخصائص الديموجرافية، الخبرات الشخصية، والانتماءات والالتزام الدينى. ونسمى هذه المجموعة «العوامل». وتتمركز الأسباب الأخرى على توجهات المسلمين نحو الفاعلين السياسيين الممكن أن يكونوا مسئولين عن افتقار الديمقراطية. ونسمى هذه المجموعة «الفواعل». وتتوافق التفرقة بين العوامل الشخصية والتوجهات نحو الفاعلين السياسيين مع تحول فى أدبيات التحول الديمقراطى التي كانت تركز سابقا على الشروط والمتطلبات (conditions and requirements) والظروف الهيكلية الموائمة للتحول الديمقراطى، مثل العوامل الاقتصادية والاجتماعية إلى الاهتمام بدراسة على العمليات والاختيارات الاستراتيجية (actions and processes) من قبل الفاعلين.

إذاً يبحث هذا الفصل فى العوامل المحتملة التي تعمل فى صالح أو ضد تبني المبحوثين للمبادئ، والقيم الديمقراطية من ناحية، والمؤسسات، والإجراءات الديمقراطية من ناحية أخرى. وابتداء تم تطوير مقياسين indexes باستخدام أسلوب التحليل العاملى (factor analysis)، على النحو الموضح فى الملحق الرابع. وبعيدا عن التعقيدات الفنية، يكفى أن أشير إلى أن دعم المؤسسات الديمقراطية هو متغير مركب يتكون من ثلاثة مؤشرات تتضمن: تأييد فكرة التصويت فى الانتخابات، وتأييد فكرة وجود أحزاب سياسية وتأييد فكرة وجود برلمان منتخب مباشرة من الشعب. ويكون من الأفضل عادة استخدام عدة مؤشرات لقياس نفس المتغير أفضل من الاعتماد على مؤشر واحد. وحال الباحث الاجتماعى فى هذا الصدد لا يختلف عن الطبيب الذى يعتمد على حزمة من الأشعة والتحليل لتشخيص مرض ما. وهذا ما لجأت إليه كذلك عند قياس مدى تأييد المبحوثين للقيم والمبادئ الديمقراطية

من خلال قياس مدى تأييد المبحوثين لإدماج العديد من الجماعات الأقل تمثيلاً في العملية السياسية من الأقليات مثل المسيحيين، واليهود، والنساء، والعديد من الجماعات الفرعية المسلمة مثل الشيعة في المجتمعات ذات الأغلبية السنية.

ويلخص جدول (٤) نتائج اختبار العلاقة بين العوامل المختلفة وتأييد المبادئ والمؤسسات الديمقراطية. وبالنظر لهذا الجدول أفقياً، نلاحظ أنه يسجل المتغيرات المحتملة للتأثير على توجهات المسلمين نحو المبادئ والمؤسسات الديمقراطية. ويتم عرض تأثير كل متغير في عمودين: واحد لقياس تأثير المتغير المستقل (مثل الدخل والتعليم والعمر) على المبادئ والقيم الديمقراطية والآخر للتأثير على المؤسسات والإجراءات الديمقراطية. هذا التأثير ربما يكون إيجابياً (زيادة تأييد المرء للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية) ويعطى إذا العلامة (+) أو سلبى (بتناقص التأييد للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية) ولذلك يعطى العلامة (-). الخلايا إما خالية (إشارة لعدم وجود تأثير ذي معنوية إحصائية) أو بها نجوم (إشارة إلى وجود علاقة يمكن إثباتها وفقاً للبيانات والتحليل الإحصائي المستخدم). هذه النجوم تم الحصول عليها من أداتين إحصائيتين وهما: the seemingly unrelated regression (sur) and multiple logistic regression models. tests of significance. وعليه فإن وجود ثلاثة نجوم (***) في جسد الجدول يعنى أن المتغير المستقل له دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١ (***) عند ٠,٠٥ (*) وعند ٠,٠١. باختصار، كلما ظهرت نجوم أكثر، كان الباحث أكثر يقيناً في وجود تأثير حقيقى للمتغيرات المستقلة على أحد المتغيرين التابعين (الذين نريد تفسيرهما): دعم المبادئ والقيم الديمقراطية (متغير تابع أول) ودعم المؤسسات والإجراءات الديمقراطية (متغير تابع ثان).

ويستطيع القارئ متابعة هذا الجدول أفقياً لمقارنة قدرة المتغيرات المقترحة على تفسير توجهات المسلمين، قبولاً ورفضاً لقيم الديمقراطية ومؤسساتها. مثلاً، فى حالة ألبانيا كلما ارتفع دخل المواطن الألبانى زاد دعمه وتأييده للمبادئ الديمقراطية بيد أنه لم يكن هناك تأثير لمستوى الدخل على المؤسسات الديمقراطية. كما تؤيد المسلمات الألبانيات المبادئ الديمقراطية أكثر من المسلمين من الذكور. كما أن فى الجزائر، هناك ميل لدى الجزائريين المتعلمين أن يكونوا أكثر دعماً للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية من الجزائريين الأقل تعليماً. كما أنه بالنظر إلى العمود

الخاص بـ «الإقامة فى دولة ديمقراطية» والتى تعنى أن المبحوث قد أقام فى دولة ديمقراطية لمدة عام أو أكثر (مثل الإقامة فى أوروبا الغربية أو شمال أمريكا أو اليابان) نجد أن هناك ميلا عاما لأن يؤيد من كانت لديه هذه الخبرة مبادئ الديمقراطية ومؤسساتها فى كل المجتمعات المسلمة. وهكذا مع بقية المتغيرات.

كما نستطيع قراءة الجدول رأسيا لمعرفة مدى الاتساق والتناقض بين تأثير المتغيرات المختلفة على مسلمى المجتمعات المختلفة. مثلا، متغير الدخل له تأثير متناقض على توجهات المسلمين نحو المؤسسات الديمقراطية عبر المجتمعات المسلمة. ففى حين مال البحرينيون الأغنياء نسبيا إلى أن يكونوا أقل تأييدا للمؤسسات الديمقراطية من البحرينيين المحرومين نسبيا، على العكس من ذلك فإن المسلمين الهنود أكثر تأييدا للمؤسسات الديمقراطية كلما زاد دخلهم.

نظرة رأسية سريعة على الجدول تقترح أن بعض المتغيرات لها قدرة تفسيرية أكثر من أخرى. مثلا، تأثير النوع، ووجود خبرة مباشرة مع الديمقراطية من خلال الإقامة فى دولة ديمقراطية لمدة عام أو أكثر، واعتقاد المبحوثين بوجود توافق بين الشورى والديمقراطية لها قدرة تفسيرية عالية لتوجهات المبحوثين تجاه الديمقراطية. أما ثقة المبحوثين فى رغبة الغرب فى حدوث تحول ديمقراطى فى المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة لا يبدو أن لها أثرا يذكر على توجهات المسلمين نحو الديمقراطية. فيما يلى نقاش مفصل لتأثير العوامل الرئيسية موضع الدراسة.

جدول (٤) شرح توجهات المسلمين نحو الديمقراطية: العوامل والفاعلون

[illegible]

العوامل الديموجرافية

الخصائص الديموجرافية للأفراد مثل الدخل والتعليم والنوع والعمر من بين أكثر العوامل التي تهتم الدراسات الميدانية برصد واختبار تأثيرها على توجهات الأفراد نحو العديد من القضايا السياسية، ومن ضمنها مبادئ ومؤسسات الديمقراطية. وقد نسبت بعض الدراسات عداة المسلمين للغرب إلى جوانب ديموجرافية مثل الفقر والأوضاع الصحية السيئة والعدد المتزايد من الشباب كنسبة من إجمالي السكان والفشل في التنمية والافتقار إلى التعليم (Abootalebi 2000; Sachs 2001; Stern 1999; Stern 2003)، وهو ما جعل الكثير من الباحثين يجعلون اختبار تأثير هذه المتغيرات واحدة من أهم القضايا موضع التحليل. وقياسا على الخبرة الغربية فإنه كلما ارتفع الوضع الاقتصادي الاجتماعي (مقاسا بمستوى التعليم والدخل) فإنهم يميلون إلى دعم الديمقراطية والحرص على استمرارها (Bermeo 1997; Kaufman and Haggard 1997). مع ذلك، أظهر فحص عميق للإسلاميين الراديكاليين المصريين المسجونين في ١٩٨٠ أن العضو النموذجي هو شاب (أوائل العشرينيات) من خلفية ريفية ومن الطبقة الوسطى أو تحت الوسطى، ولديه رغبة في الإنجاز والطموح وفي الانتقال إلى قمة الهرم الطبقي، ومعظمهم نالوا تعليما عالي المستوى لاسيما في الهندسة أو الطب، ومن عائلة مترابطة. بشكل آخر، هم بشكل ملحوظ أعلى ممن هم في جيلهم بينما هم الأكثر تطرفا بحيث إنهم ينتمون إلى فئة الإسلاميين التقليديين من دعاة العنف بل وممارسيه (Ibrahim 1980)، وعلى هذا فإن الخبرة القادمة من المجتمعات المسلمة تؤكد على أن تأثير العوامل الديموجرافية قد تكون مختلفة تماما عن نظيرتها في المجتمعات الغربية.

بهذه الحسابات المتضاربة، تستطيع البيانات هنا أن تساعد في اختبار كيفية تأثير الخصائص الديموجرافية على المسلمين عبر المجتمعات المختلفة التي يعيشون فيها. وللمساعدة في هذا التحليل، طرحت أكثر الخصائص الديموجرافية أهمية المقترحة من الأدبيات - الدخل، التعليم، العمر والنوع - في جدول (٤).

تأثير الدخل

طُوّر مقياس من تسع نقاط لقياس دخل المبحوثين. إنه مقياس صمم لإيجاد تأثير الوضع الاجتماعي الاقتصادي الممكن على توجهات الأفراد نحو الديمقراطية. هناك تفسيرات متنافسة حول كيف يؤثر الدخل على تأييد الديمقراطية.

كما ذكر يؤكد العديد من المنظرين الديمقراطيين أن الطبقات الوسطى هي الأكثر تأييدا للديمقراطية بل هي أكثر استعدادا للتضحية من أجل التحول الديمقراطي. يقول دال، مع ذلك، إن هذا التأيد ربما يزول إذا فشلت الديمقراطيات أن تلبي الحاجات الأساسية للمواطنين، كما كانت حالة أنظمة ما قبل الحرب العالمية الثانية لإيطاليا، وألمانيا وإسبانيا حيث انخفض التأيد للديمقراطية حين فشلت نظم ما قبل الحرب في الوفاء بالحد الأدنى من المطالب الاقتصادية والاجتماعية للطبقة الوسطى (Dahl 1971).

ربما تكون الطبقات الوسطى أيضا أقل تأييدا للديمقراطية إذا كانت ثروتهم قادمة، وتعتمد أساسا على المزايا الحكومية بما في ذلك غياب الضريبة الحكومية. فالطبقة الوسطى الغربية، بالذات في الولايات المتحدة، كانت القوة الأساسية خلف الديمقراطية حين رفضت أن تدفع الضرائب إلا إذا كان هناك تمثيل لهم في البرلمان الذي يفرض هذه الضرائب تحت شعار (no representation. no taxation) أما الحالة العكسية، حيث تنشأ الطبقة الوسطى في كنف الحكومة، فتكون طبقة وسطى من الموظفين الذين يتعيشون على المزايا المادية التي تقدمها الحكومات، وهنا تكون الحكومات السلطوية قادرة على شراء الشرعية بلا ديمقراطية (Luciani 1995). أو كما صاغها برنارد لويس «طالما أن الدولة لا تفرض الضرائب، فلن يطلب المواطنون أن يكون لهم برلمانات تمثل فيها مصالحهم» (Lewis 1993: 54-55). يعتقد العديد أن هذه الحجة الكلاسيكية للدولة صاحبة الربيع (rentier state) تنطبق تماما على الدول العربية الأغنى المصدرة للبتروول ولغيره من المواد الأولية، والتي تمثل عددا هاما بين الدول الإسلامية في العالم (Sherman 1998) حيث يكفي أن ١١ من الدول الأعضاء الـ ١٢ في الأوبك هي دول ذات أغلبية مسلمة، وعليه فهي دول تملك عوائد في حوزة الدول تتحكم فيها الحكومات، وليست في حوزة الأفراد الذين تعتمد عليهم دولهم في تحصيل ضرائبها. فالدول أقوى وأغنى كثيرا من مجتمعاتها؛ فهي مجتمعات من الموظفين التابعين للدولة أكثر ما هي من رجال الأعمال المستقلين عن إرادة أفراد جهاز الدولة بما يوفر مناخا مواتيا للديمقراطية.

وعلى مستوى آخر لا يبدو أن وجود الثروة في المجتمعات الإسلامية أو غيابها له تأثير إيجابي، أو سلبي على الديمقراطية وهي بهذا استثناء واضح على اتجاه عام في دول العالم التي تزدهر فيها الديمقراطية مع ارتفاع مستوى الدخل (Pipes 2002).

القسم التالي يختبر مدى تأثير الانتماء الطبقي، مقاسا بالدخل ومستوى التعليم، وغيره من الخصائص الديموجرافية على توجهات المبحوثين تجاه الديمقراطية. وبدلاً من تقييم التأييد العام للديمقراطية، فسيتم تفكيك مفهوم الديمقراطية إلى المكونين اللذين أشرنا إليهما سلفاً: تأييد المبادئ والقيم الديمقراطية، وعلى رأسها التسامح السياسى، وتأييد المؤسسات والإجراءات الديمقراطية مثل قبول وتأييد الانتخابات والتصويت والأحزاب والبرلمانات على وجه خاص. تفكيك الديمقراطية بهذا النمط يسمح بفهم أفضل للطرق المتعددة التي تؤثر بها الخصائص الديموجرافية على توجهات المبحوثين تجاه الديمقراطية.

تأثير مستوى دخل الفرد على توجهه نحو المبادئ الديمقراطية

كما يوضح جدول (٤) يترابط الدخل العالى نسبياً بالتأييد الأكثر للمبادئ الديمقراطية فى ألبانيا، وأوروبا، وجامبيا، والهند، وإندونيسيا، والأردن وتركيا. بعبارة أخرى، فإن الأشخاص الأغنى يميلون أن يكونوا أكثر تسامحاً سياسياً مع الحقوق السياسية للنساء والأقليات (سواء من الشيعة أم من غير المسلمين). بيد أن الدخل يفقد قدرته التأثيرية فى حالتى إندونيسيا والأردن إذا ما عزلنا تأثير التعليم (control). أى أن التعليم يعمل كمتغير وسيط بين الدخل، وتأييد المبادئ الديمقراطية فى الحالتين بما يجعلنا غير قادرين على تحديد تأثير الدخل فى ذاته.

ومما يعطى دليلاً على التباين بين المجتمعات الإسلامية، فإن الدخل العالى كان له التأثير العكسى فى دولتين أخريين: الكويت ونيجيريا. وبصيغة أخرى، مال المسلمون الأغنياء الذين أجابوا عن الاستطلاع أن يكونوا أقل تأييداً للمبادئ الديمقراطية فى كلتا الدولتين. لم يؤثر التحكم فى تأثير الدخل على أهمية المتغيرات الأخرى، والتي تقترح أن التأثير السلبى للدخل على المبادئ الديمقراطية فى الكويت ونيجيريا ليست بسبب أى تفاعل مع المتغيرات الأخرى. وبطرح هذه النتائج على مجموعة من المبحوثين، اندهش أحمد، مهندس كويتى، من هذه النتيجة ولكن استطاع أن يتخيل أن عدداً من الأغنياء فى عائلته ساندوا الوضع الحالى حيث «التغيير مرعب».

بتحديد الآليات السببية بين الدخل والتأييد السلبي للمبادئ الديمقراطية سنحتاج لمزيد من التحليل لما هو متاح من بيانات ميدانية حيث إنه لا توجد علاقة بارزة بين الغنى النسبي، والمبادئ الديمقراطية فى الاثنين والثلاثين حالة الأخرى، حتى لو تحكمنا بتأثير المتغيرات الأخرى. بعبارة أخرى، فى معظم الحالات، حالة المسلمين الاقتصادية النسبية لا تساعد فى تفسير توجهاتهم السياسية نحو حقوق الأقليات والنساء.

تأثير دخل الفرد على توجهاته نحو المؤسسات الديمقراطية.

إن متغير الدخل النسبي للمبحوثين أكثر قدرة على تفسير توجهات المسلمين نحو المؤسسات الديمقراطية أكثر من تفسير توجهاتهم نحو المبادئ الديمقراطية، حيث يؤدى الدخل المرتفع نسبيا إلى تأييد أكبر للمؤسسات الديمقراطية فى أوروبا، وجامبيا والهند، والكويت، وماليزيا، والمغرب، وتركيا، وأمريكا. وما يجعلنا أكثر قبولا لأن هذا التأثير يعود إلى الدخل هو أن هذه الدول تشترك فى القليل من الخصائص الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية. فمعظم الدول الرأسمالية والغنية فى العالم (الولايات المتحدة وأوروبا)، وفى عدد من الاقتصادات الفقيرة فى العالم (جامبيا والهند) من الممكن أن يكون هناك آليات مختلفة تؤدى بالمسلمين الأغنياء، نسبيا، فى هذه الدول لتأييد الإجراءات والآليات الديمقراطية. كما أشار د. بهجت قرنى من جامعة مونتريال فى مقابلة بالقاهرة، أن الأغنى نسبيا تكون لديه الرغبة فى التمتع بمزايا الديمقراطية بعد أن وصل إلى درجة عالية من الإشباع الاقتصادى، بينما الفقير نسبيا غير قادر على أن يرتفع أفقه الثقافى والفكرى للربط بين الديمقراطية وعلاج مشاكله المباشرة، وهو تفسير وجد الكثير من التأييد من المشاركين فى النقاشات المركزة.

ومع ذلك، تؤدى الدخول العالية نسبيا إلى تأييد أقل للمؤسسات الديمقراطية فى حالات الأردن، وعمان، والسعودية، والإمارات، والبحرين. وتشير هذه النتيجة أنه باستثناء الكويت والدول العربية الريفية وشبه الريفية فإن الأفراد الأكثر دخلا أقل دعما للمؤسسات الديمقراطية. تمثل دول الخليج العربى بشكل عام أمثلة واضحة للدول صاحبة الدخل التى تعمل كـ «بيروقراطيات البقشيش» (Korany 1994) حيث مواطنوها يتلقون مباشرة، أو عن طريق غير مباشر لبقشيش الدولة. يأتى غنى

المواطنين في المقام الأول ليس من أنشطتهم الإنتاجية، ولكن بالأحرى من حقول النفط الحكومية. أى أن أغلب المواطنين إما يعملون لدى الدوائر الحكومية أو لدى شركات تعتمد اعتمادا كبيرا على مصادر الثروة التي تتحكم فيها الحكومة. وعليه فإن هؤلاء المواطنين نادرا ما يطلبون من الحكومة حقوق التمثيل النيابي حيث إنهم لم يُطالبوا من قبل الدولة بدفع ضرائب، إذا هم مطالبون بالصمت السياسي، إن جاز التعبير، لقاء الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية التي يحصلون عليها في صورة بقبشيش. وعليه فإن هذه الدراسة تشير إلى أن كثيرا ما يكون الأكثر غنى في هذه المجتمعات أقل حماسا للديمقراطية، خوفا من أن تؤدي الديمقراطية إلى سياسات إعادة توزيع الدخل التي قد تقلل من امتيازاتهم. هذه النتيجة تضيف دليلا آخر إلى حجة أن الثروة النفطية تعيق الديمقراطية (Ross 2001).

إذا كانت هذه هي الحالة، مع ذلك، لماذا كان المواطنون الكويتيون الأغنياء نسبيا أكثر تأييدا للمؤسسات الديمقراطية وأقل تأييدا للمبادئ الديمقراطية؟ بالرغم من القبول النسبي للمؤسسات الديمقراطية، فإن التوجهات المحافظة اجتماعيا أثرت سلبا على دعم المبادئ الديمقراطية التي تقوم على التسامح مع النساء، والأقليات وربما يفسر ذلك أن نحو ٥٨ بالمائة من المبحوثين الكويتيين ينطبق عليهم وصف الإسلاميين التقليديين على النحو الذي أوضحته في الفصل السابق. ووفقا لكلام أحد المبحوثين ينزع الرجال الكويتيون إلى أن يعتقدوا بأن «النساء الكويتيات لسن مؤهلات لمواجهة تحديات المجتمع».

أما فيما يتعلق بتأييد الأغنياء نسبيا للمؤسسات الديمقراطية من الأفقر نسبيا، فإن تاريخ عملية التمثيل السياسي في الكويت منذ تبني دستور ١٩٦٢، وما ارتبط به من برلمانات منتخبة ربما يلقي الضوء على جانب من هذه القضية حيث عرفت الكويت دائما بعض ملامح الديمقراطية التمثيلية دون أن يؤدي ذلك إلى تغيرات مفاجئة تعرض المكانة المميزة للمواطنين الكويتيين الأغنياء نسبيا للخطر (Byman and Green 1999).

في المجتمعات الإسلامية الأخرى التي أُجريت فيها هذا الاستطلاع، لم يظهر كون المرء غنيا أم فقيرا ارتباطا كبيرا بتوجهات المسلمين نحو المؤسسات الديمقراطية.

تأثير التعليم

كان ولم يزل التعليم أحد أهم العوامل التي يثور بشأنها الجدل في تشكيل التوجهات السياسية للأفراد. ولقد قيل إن تكلفة الحصول على المعلومات وتحليلها عن النظام السياسي، وأشخاصه، ومؤسساته والبدائل المتاحة أمامه بالنسبة للأكثر تعليماً تكون تكلفة أقل. وعليه يكون الأشخاص الأكثر تعليماً أكثر تأييداً للديمقراطية كمبادئ ومؤسسات حتى، وإن كانوا أكثر نقداً للسياسات، والأشخاص القائمين على إدارة شئون الدولة. ويميل الأفراد المتعلمون أيضاً لامتلاك إحساس أكبر بالفاعلية ولذلك يسعون لأن يكونوا أطرافاً مباشرة في إدارة شئون مجتمعاتهم من خلال المشاركة السياسية، وبالتالي يكونون أقل لامبالاة، وهو ما ينعكس إيجابياً في نظرتهم لمبادئ ومؤسسات الديمقراطية. وفي نفس الاتجاه، يمكن أن يشكل الأقل تعليماً خطراً على الديمقراطية في وجه أى تخطيط اجتماعي اقتصادي (Lipset 1983). ويفترض أيضاً أن التعليم يغرس ويقوى المبادئ الليبرالية، والديمقراطية مثل المساواة والتسامح السياسي الاجتماعي والحرية الشخصية والمؤسسات الديمقراطية كما قالت بذلك النظريات والدراسات الميدانية التي أجريت في ثقافات مختلفة (Semali 1995). ويقال في السياق الإسلامي إن المستويات المنخفضة نسبياً من التعليم تفسر ضعف المجتمع المدني والممارسات الديمقراطية (Diamond, Plattner, and Brumberg 2003).

وأمام هذه الأهمية الواضحة لمتغير التعليم، فقد قمت بتطوير مقياس من خمس نقاط لقياس مستوى تعليم المبحوثين مع ملاحظة أن هذه الدراسة قاصرة فقط، كما أوضحت سلفاً، على المسلمين الذين يجيدون القراءة والكتابة. وكما يظهر في جدول (٤)، تجد هذه الدراسة أن التعليم له تأثير بارز على التوجهات نحو المبادئ والمؤسسات الديمقراطية في كل المجتمعات الإسلامية خلا جامبيا، وعمان. وفيما يلي بعض التفصيل.

تأثير مستوى تعليم الفرد على توجهاته نحو المبادئ الديمقراطية

إن لارتفاع مستوى التعليم تأثيراً سلبياً على توجهات المبحوثين تجاه المبادئ الديمقراطية، وفي القلب منها قضية التسامح مع غير المسلمين، أو المسلمين من طوائف أخرى أو النساء، في حالتى السعودية، والإمارات. وهذا لا يبدو مفاجئاً في

حالة المملكة العربية السعودية، إذا أخذنا في الاعتبار الانتقادات التي وجهت من قبل سعوديين، وغير سعوديين لمناهجها. «أدت سيطرة العلماء على التعليم العالي إلى زيادة عامة في الشكاوى من الطلاب السعوديين، عن افتقار المناهج للصلة بالاحتياجات اليومية العملية (Yamani 2000). انتقد المفكرون السعوديون الذين قابلتهم الأولوية المعطاة للتعليم عن طريق الحفظ عن ظهر قلب على حساب التفكير النقدي. ومع نفى العلماء السعوديين العلاقة ما بين التعليم والتعصب (al-Buraiq 2002; Ibn Baaz 1994). يؤكد شيعي سعودي: «يُعلّم المنهج الديني في السعودية أن الناس فريقان بالأساس: السلفيون، وهم الفائزون، والمختارون، الداخلون الجنة بقدر التزامهم بكتاب الله وسنة رسوله، والآخرين. الآخرون هم الرافضة (أى الشيعة) والمسيحيون واليهود وآخرون» (al-Ahmed 2002). ولقد اتهم أستاذ ليبرالى سعودي، خرج من السجن بمرسوم خاص من ولى العهد، نظام التعليم المحلى بالمسؤولية عن إنتاج معظم المتشددين السعوديين (Mazyanni 2005). ورغم عن جهود المملكة، لا سيما فى ظل الملك عبد الله، فى تنقية المناهج التعليمية من التشدد إلا أن نتائج مثل هذه التنقية ستأخذ عدة سنوات قبل أن تؤتى أكلها فى خريجي مدارس، وجامعات أكثر تسامحا، وأكثر استعدادا للقبول بالمساواة.

ويأتى التأثير السلبي للتعليم فيما يتعلق بالمبادئ الديمقراطية فى حالة الإمارات العربية المتحدة كمفاجأة حقيقية إذا نظرنا إلى أن ٧٢ بالمائة من الطلاب الإماراتيين المسجلين فى التعليم العالى من الإناث. مع ذلك فإن التفسير المحتمل لهذا التأثير السلبي من الممكن أن نجده فى دور العمر. بالتحكم فى تأثير العمر إحصائيا، نجد أن التعليم يفقد تأثيره السلبي. هذا يوضح أن التعليم ليس العامل الأصيل فى تحديد الافتقار إلى المبادئ الديمقراطية، ولكن بالأحرى عمر الشخص. يميل الأشخاص الأكبر سنا بغض النظر عن مستوى تعليمهم إلى أن يكونوا أقل دعما للمساواة بين الجميع، والتسامح مع الجميع بغض النظر عن النوع والدين والطائفة. علاوة على ذلك، فإنه على الرغم من شغل المرأة الإماراتية لأماكن أكثر من الرجال فى المدارس والكليات (النسبة فى المدارس الثانوية فى ٢٠٠٢ كانت ٧٠، ٢: ١)، يجد معظم خبراء التعليم أن مجتمع الإمارات مازال لا يشجع المرأة للعمل خارج مجالات التعليم وبعض المناصب الحكومية (AbdelGalil 2003).

نتيجة شائقة أخرى هي أن خريجي نظام التعليم الباكستاني لا يظهرون في الاستطلاع على أنهم بالأخص متعصبين، بالرغم من وجود ٨٠٠٠ مدرسة دينية لم تزل حكومة الرئيس مشرف تحاول تصفيتها والتي تعتبر من قبل العديد كحُصَّانات للمتطرفين الإسلاميين (Iqbal 2003). هذا يمكن شرحه بحقيقة أن، وعلى عكس المتعلمين السعوديين، معظم المتعلمين الباكستانيين لا يرسلون أولادهم إلى المدارس الدينية، حيث إنه من الصعب جدا للطلاب الخريجين منها أن يلتحقوا بالكلية فيما بعد. هذه المدارس تميل أن تعمل كنظام تعليمي مواز ليس تحت إشراف، أو سيطرة الحكومة المركزية.

تأثير مستوى تعليم الفرد على توجهاته نحو المؤسسات الديمقراطية

كما في حالة تأثير مستوى تعليم الفرد على المبادئ الديمقراطية، طبقا لبيانات هذه الدراسة، فإن تعليما أكثر يؤدي إلى تأييد أكثر للمؤسسات الديمقراطية في كل حالات المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة ماعدا في حالات السعودية والإمارات. وتدعم النتائج ادعاءات بعض الباحثين أن افتقاد المسلمين لدعم الديمقراطية ليس عملا مميزا لتأثير الإسلام على الثقافة السياسية للمسلمين، ولكنها مشكلة عامة تتقاسمها المجتمعات الإسلامية مع الدول النامية الأخرى (Abootalebi 2000). وتعطى النتائج الدعم للقول بأن الثقافة الجماهيرية، والتحديث الاقتصادي، والتمدن، وتدفع المعلومات المصطحب بثورة الاتصالات تؤدي كلها إلى صعود الطبقة الوسطى، والتي هي عادة مؤيدة للإجراءات والآليات الديمقراطية (Sivan 1997). وبناء على تحليل مشابه، تصور باحث بارز أن التعليم العام بمصاحبة الإعلام المستقل سيكون له نفس التأثير على المسلمين كما كان للصحافة المطبوعة على القرن السادس عشر في أوروبا (Eickelman 1999).

وعليه فإن التوصيات المقترحة من هذه النتائج هو أنه إذا كانت الحكومات الإسلامية تنوى عمل إصلاحات ديمقراطية حقيقية، فهي تحتاج لمراجعة مناهجها لتؤكد أنها لا تنشئ المواطنين على مبادئ تقف حجر عثرة ضد الديمقراطية. كما أن القضية ليست فقط الترقى في سلم التعليم، وإنما كذلك طبيعة المقررات التعليمية وسلم القيم الذي تبثه وتدرّب الطلاب عليه. فمثلا، أدركت القيادة السياسية السعودية

حاجتها إلى مراجعة المقررات التعليمية؛ حتى ينتج النظام التعليمي مواطنين أكثر استعدادا لتقبل الآخر حتى وإن لم يكن الهدف النهائي هو الديمقراطية. ومن ناحية أخرى لا يكفي محو الأمية كي نتحدث عن تعليم مفضٍ للتسامح السياسى، ولدعم المؤسسات الديمقراطية، وإنما الحاجة ملحة إلى نشر التعليم الأساسى المنظم وصولا إلى التعليم الثانوى وما وراءه، فالمزيد من التعليم يعنى إجمالا مزيدا من فرص إنتاج مواطن مقتنع بمزايا الديمقراطية وربما مستعد للتضحية من أجلها.

تأثير متغير العمر

بينما ينزع الشباب إلى الحماسة من أجل التغيير (Inglehart 1997)، فإن ذلك لا يمتد بالضرورة إلى الديمقراطية. تذكر بعض التقارير أن هناك ميلا بين شباب المسلمين، الذين يمثلون سكان معظم الدول الإسلامية، أن يكونوا أكثر التزاما بالدين. هذا الميل أقلق الغرب حيث يستاء هؤلاء الشباب المتدينون من القيم الغربية بل، قد يسعون لمقاومتها، ولأن الديمقراطية ارتبطت فى العقل المسلم بالمنظومة الفكرية الغربية فقد اعتقد كثيرون أنها تقف نقيضا للشورى الإسلامية حتى وإن لم تكن الشورى نفسها مطبقة (al-'Affifi 2002).

طورت هذه الدراسة مقياسا ذا خمس نقاط لقياس متغير العمر. وقد تبين أن متغير العمر لا يرتبط بشكل واضح بتوجهات المسلمين تجاه المؤسسات، أو المبادئ الديمقراطية فى أربع عشرة حالة، ولكن يظهر تأثيره فى حالات أخرى على التفصيل التالى.

تأثير متغير العمر على توجهات الأفراد نحو المبادئ الديمقراطية

مع افتراض ثبات العوامل الأخرى، أى افتراض أن لا تأثير لها، فإن للعمر تأثيرا إيجابيا على دعم المبادئ الديمقراطية فى الهند، الكويت، ولبنان، وباكستان، والسعودية، وطاجيكستان، وتونس، والإمارات. كانوا الأكبر سنا الذين تم استطلاعهم، فى هذه الحالات، هم الأكثر تسامحا تجاه غير المسلمين، والمسلمين من الطوائف الأخرى، والمرأة وذلك مقارنة بالأقل عمرا. وتقدم هذه النتيجة إنذارا

شديدا. فإذا استمر هذا الاتجاه في المستقبل، ستنتهي هذه المجتمعات إلى ثقافات أقل تسامحا وأكثر رغبة في استبعاد الآخر، وبالتالي أقل قدرة على استيعاب قيم الديمقراطية ومؤسساتها. ولقد لاحظ بعض الدارسين التآكل النسبي للتسامح في الهند مع صعود الحزب الهندوسي بهاراتيا جاناتا، بالمقارنة بالجيل الأقدم الذي مال لدعم حزب المؤتمر العلماني (Jayal 2001). وفي لبنان، الأشخاص الأكبر عمرا الذين عايشوا حرب الخمسة عشر عاما أكثر تسامحا مع الأقليات والمرأة من الأقل عمرا. يشير سمير سلماني، عالم اجتماع لبناني، إلى أنه بينما الأشخاص الأكبر عمرا لا يريدون أن يكرروا الأخطاء التي أفضت إلى الحرب الأهلية، فإن الجيل الأصغر يعيش بإحساس متزايد من الطائفية التي تجعلهم يشعرون أنهم لا يعاملون بعدل وفقا لكفاءتهم، وإنما وفقا لتوازنات طائفية لم يكونوا قط طرفا فيها.

يؤيد المسلمون الأكبر سنا، في الولايات المتحدة فقط، المبادئ الديمقراطية بمعدل أقل من الأصغر سنا. ولحسن الحظ، كان حوالي ٧٣ بالمائة من المبحوثين من الولايات المتحدة تحت سن الثلاثين، وردودهم أعطت دلالة قوية أنهم يستوعبون الثقافة السياسية المتسامحة نسبيا في الولايات المتحدة. لم يكن لعمر المبحوثين في الحالات المتبقية أي أثر على مستوى التسامح تجاه الأقليات والمرأة، وحتى حين تم التحكم في تأثيرات المتغيرات الأخرى.

تأثير متغير العمر على توجه الأفراد نحو المؤسسات الديمقراطية

لم يكن هناك تأثير واضح لعمر المبحوثين على توجهاتهم نحو المؤسسات الديمقراطية في ثلثي الدول التي تمت دراستها. ولكن لا يزال المسلمون الأكبر سنا في جامبيا، وإندونيسيا، والكويت، ومالي، ونيجيريا، وتونس يميلون إلى أن يكونوا أكثر تأييدا للمؤسسات الديمقراطية من المسلمين الأصغر في هذه الدول، بينما المسلمون الأكبر سنا في إيران، والسعودية، وتركيا، وتركمنستان، والإمارات أقل تأييدا للمؤسسات الديمقراطية من الأجيال الأصغر. ولا يمكن أن ننسب الفارق ما بين المجموعتين من الدول بسهولة إلى الاختلافات في الخبرة مع الديمقراطية، مع الأخذ في الاعتبار أن الأغلبية الكبرى للمسلمين ولدوا وعاشوا في نظم تسلطية. حتى محاولات الحكومات أن تطلق برامج طامحة للتعليم العام فشلت في خدمة

غاية التنمية السياسية، أساسا بسبب منطق التعبئة الشاملة والتجنيد السلطوى، والذي لم يسمح بالتركيز على الحريات الأساسية والحقوق المدنية (Eickelman 1992).

وقد يجد الباحثون بشكل عام سهولة نسبية فى تفسير لماذا يكون الأشخاص الأكبر سنا أكثر مقاومة، وتحفظا تجاه المؤسسات، والإجراءات الديمقراطية بالإشارة للخبرات التاريخية التى تركت الأشخاص الأكبر سنا أقل قناعة، وأقل ارتياحا للتحديث الذى ارتبط تاريخيا إما بالاستعمار، أو بمقاومته. وكلتا التجريبتين لم تعليا من الحريات والحقوق السياسية والمدنية. ومع ذلك تملك الأجيال الجديدة، على النقيض، حرية أكثر للوصول للاتصالات الإلكترونية والإعلام والتى من الممكن أن تعلمهم أكثر عن الممارسات الديمقراطية بيد أن هذا لا يعنى بالضرورة أنهم يملكون القيم الأساسية اللازمة لها مثل التسامح وقبول الآخر، والرغبة فى العيش على قدم المساواة معهم.

تأثير النوع

وُصف الإسلام فى مقالة عام ١٩٢٠ كـ «دين ينكر وجود جنس كامل»، ويقصد بذلك المرأة (Kinross 1920). وقد قاد ذلك البعض إلى الاعتقاد بأن أى «تفسير للإسلام يُنزل المرأة إلى كونها مواطنة من الدرجة الثانية» له تأثير مؤذ على التحول الديمقراطى فى العالم الإسلامى (Karatnycky 2002). ورغمما عن اتفاق عدة دراسات على أن المكانة المتدنية للمرأة كطرف مباشر فى العملية السياسية، تصويتا وترشيحا وانتخابا وتمثيلا ومشاركة فى صنع القرار قد أضرت بعملية التحول الديمقراطى فى معظم البلدان المسلمة، إلا أنه من غير الواضح هل المرأة المسلمة، إجمالا، مجبرة على وضع «المفعول المطلق» سياسيا لأنها ليس بيدها حيلة وكأنها قابلة لوضع هى لا ترضاه، أم أن مؤسسات التنشئة فى المجتمعات المسلمة قد نجحت فى أن تخلق من المرأة كائنا راضيا وقانعا بأن مكانتها الطبيعية هى أن تكون فى صف ثانٍ خلف الرجل وليست شريكا، أو ندا له فى ساحات العمل العام سواء الاقتصادى أم السياسى.

وبينما يؤكد ستيفن فيش هذا التأثير (Fish 2002)، فليس من الواضح إلى أى مدى شكّلت النساء أو أجبرت على أن تدعن إلى عدم إعطائها حق الاقتراع. ولنضعها بشكل مختلف، هل تدرك النساء المسلمات أدوارها السياسية كما يدركها الرجال

المسلمون؟ يقترح تحليلي على نحو طبقى أن النساء المسلمات المتعلّقات في كل البلاد أكثر تأييدا للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية من الرجال المسلمين. وهو ما سنحاول رصده في دراستنا هذه مع الأخذ في الاعتبار أن الاستطلاع رصد توجهات النساء المتعلّقات فقط وهن يشكلن نسبة تصل إلى ٤٥ بالمائة من النساء المسلمات في العالم وفقا للتقارير الدولية (World Bank 2001b).

يقترح العديد من الدارسين بناء على البحث الإثنوجرافي أي المرتبط بالدراسات المتعمقة في جماعات، أو تجمعات صغيرة والمعرفة العميقة لمجتمعات بعينها (Ahmed 1992; Ahmed 2001; Barakah and Nasif 2001; Bayes and Tohidi 2001;) على وعى باللامساواة التي يعيش فيها، بل ولديهن قبول يصل أحيانا إلى حد الرضا بواقع عدم حصولهن على حقوق تتناسب مع عددهن في المجتمعات اللاتي يتبعن إليها. وتقترح دراسات أخرى أن الرجال إجمالا أكثر تأييدا للديمقراطية من النساء في مصر والمغرب (Tessler 2002a).

لكن مناقشات المجموعات المركزة أظهرت اتجاهاً عاماً متحيزاً في غير صالح المرأة؛ فحتى الرجال الأكثر حداثة وتعددية من العلمانيين تكلموا بلغة أقرب إلى لغة التقليديين عندما تناول النقاش وضع المرأة. وقد قدّم حوالي ٧٨ بالمائة من الرجال الذين شاركوا في مناقشات المجموعات المركزة حججاً شتى لصالح واجبات المرأة المنزلية، مثل الاعتناء بالأطفال وتربية أسرة جيدة. وتُظهر البيانات الحالية، في نفس الوقت، أن هناك وعياً عاماً بين النساء المسلمات المتعلّقات لواقع التمييز ضدهن ومن ثم لم أجد دعماً لقول بعض الباحثين أن النساء مسؤولات عن محتتهن؛ لأنهن يجعلن بناتهن يعتقدن أن دورهن في الحياة ثانوي بالنسبة لأدوار الرجال (Farjani 2002b; Hijab 1988; Mernissi 2003). وإن كان يمكن انطباق مسألة تنشئة النساء لبناتهن على قبول اللامساواة على النساء الأميات، فإن الدراسة التي بين أيدينا لا تقدم دليلاً ينهض على أن هذه التنشئة تحدث بين المتعلّقات.

ومما يدعم غياب هذا الدليل أن مناقشات المجموعات المركزة أوضحت أن رؤية النساء لمكانتهن في المجتمع تتصف بعدم الرضا؛ حيث إنهن يعتقدن أن النساء لا يعاملن بعدل اجتماعي، أو اقتصادي من قبل الرجال، ولكنهن لم يرجعن ذلك إلى

الإسلام بل العكس اتهمن المجتمع، عاداته وتقاليده، بحرمانهن من الحقوق التي أعطتها لهن الشريعة. وبالتفريق ما بين الإسلام كعقيدة وثقافات المجتمعات، وافقت النساء اللاتي تمت مقابلاتهن شخصياً أن المبادئ الثقافية الذكورية لا تعطى المرأة حصّة عادلة حتى بالمعايير الإسلامية. وقد ذكرت شابة سعودية متخرجة في الجامعة بشهادة في التسويق، دفاعاً عن دينها: «أحكام الشريعة محترمة وسوف تظل تحترم في المملكة (السعودية). نحن (النساء) لا نريد أن نرتدى بشكل غير لائق في الشوارع أو أن نمزح على نحو غير مهذب مع الرجال في المكاتب... يجب أن تظل النساء مرتديات للعباءات؛ لأن الله أمرنا بالعفة، وليس لأن الرجال قرروا ذلك. سعت فاطمة نور من إيران إلى دحض الانتقادات الغربية لمعاملة الإسلام للمرأة: «كمسلمة ملتزمة، من الممكن أن أرتدى بيكيني، أسمع الموسيقى، وأغنى... ولكن ليس أمام الرجال. فالإسلام أعطى المرأة الكثير والكثير من الحقوق لكن لا يريد بعض الرجال (المسلمين) أن يفهموا الإسلام أو الالتزام بأحكامه فيما يتعلق بحقوق المرأة. وهم بهذا يؤذون صورة الإسلام، وهناك دائماً أشخاص مستعدون لإرجاع كل شيء يؤدي للخطأ إلى ديننا، مع أن المشكلة ليست في الدين، ولكن في أولئك الذين يسيئون إليه».

حتى بين أكثر النساء علمانية، فهناك رفض واضح لربط تواضع الدور الذي تلعبه النساء المسلمات في الحياة العامة بالشريعة. بدلاً من ذلك يركزن على مدارس الفقه المتمحورة حول الذكور والتي تحط من منزلة المرأة. هم يطالبون بنسخة إسلامية لحقوق وتسهيلات مساوية ولكن منفصلة (equal but separate rights). وعلى مستوى آخر فإن معظم النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات، حتى العلمانيات منهن، تقفن منتقدات للنموذج الغربي لعلاقة الرجل بالمرأة. وكما علقت عالمة اجتماع تركية «تخيف الأفلام الأمريكية المسلمين المحافظين. هم قلقون من أنهم إذا أعطوا النساء حقوقهن، ستكون المجتمعات الإسلامية مثل المجتمعات الغربية» وقد اعتقدت، كمؤيدة للحزب الإسلامي الحاكم في تركيا، أن مهمتها هي تثقيف الجماهير حيث إن المرأة المسلمة من الممكن أن تكون حرة بطريقة إسلامية دون اتباع طريق المرأة الغربية، أو المرأة المضطرة للحجاب في أفغانستان. أكدت معظم من تمت المقابلة معهن أن المبادئ الإسلامية تعطيهن بعض الحريات الحامية لهن والتي تطمح لها

أى امرأة مثل الحرية من التحرش الجنسي، والحرية من الفن الإباحي، والحرية من بيع أجسادهن كسلع فى السوق. التحدى الحقيقى الذى يواجههن هو الحصول على الحريات الإيجابية التى وعدهن بها الإسلام ولكن الرجال المسلمين أبعدوها عنهن. الأول ضمن هذه الحريات ستكون الفرص المتكافئة مع الرجال فى أماكن العمل، وفى المناصب العامة. وكما صاغتها النسوية إقبال بركة، تستحق النساء «الفرصة لإصلاح ما أفسده الرجال».

وقد أبدت أقلية واضحة من المشاركات فى مجموعات النقاش المركز تذرهن تجاه مناقشة قضية تولى امرأة منصب رئاسة الدولة. وقد استشهدت ما يقرب من خمس من المشاركات بالفتاوى التى تمنع النساء من الترقى على الرجال فى شئون الولايات العامة. ولكن فى المقابل كان معظم النساء المسلمات المتعلّقات اللاتى شاركن فى الاستطلاع ينتمين إلى الإسلام التحديثى (٦٠ بالمائة)، أو العلمانية التعددية (١٥ بالمائة) وطالبن بدور أكثر فاعلية للنساء فى السياسة. اختلفت النماذج التى نظرت إليها هؤلاء النساء، مع ذلك، تبعاً لتوجههن الأيديولوجى. فعلى عكس النساء العلمانيات التعدديات، أشارت النساء الإسلاميات التحديثيات بالكاد إلى أمثلة غريبة؛ وبدلاً من ذلك ذكروا أمثلة لنساء مسلمات حكموا بلاداً إسلامية مهمة بنفس كفاءة الرجال.

هل هناك من آليات الهندسة المؤسسية ما قد يساعد على تمكين المرأة فى المجالات المختلفة، وعلى رأسها المجال السياسى وسط ثقافة توصف بأنها ذكورية ولا تتعاطف مع قضايا المرأة؟ لقد أظهرت المناقشات المركزة أن النساء المتعلّقات يتوقعن حلولاً ممكنة نتيجة تبنى مثل هذه الآليات. فبعض المشاركات اقترحن تمكين المرأة من خلال نظام الحصص فى المناصب السياسية. وتحمست لوجهة النظر هذه محامية جزائرية وصفت نفسها بأنها علمانية ليبرالية وناشطة فى مجال حقوق الإنسان. وأوضح النقاش أن تفضيل مثل هذه الآلية ليس قاصراً على العلمانيات، وإنما تبنته مشاركات إسلاميات تحديثيات كذلك فى العديد من البلدان التى تمت فيها مناقشة قضية التمكين السياسى للمرأة. وقد ألقى معظم هؤلاء اللوم على النظم الإسلامية الحاكمة فى أنها لا تفعل ما يكفى من أجل مساندة قضايا المرأة وحقوقها وتوفير المناخ اللازم لها؛ حتى تستطيع أن تثبت قدراتها ومن ثم تحتل المكانة اللائقة

بها رغما عن أنهن يثبتن كفاءة عالية في الدراسة والتعليم. بيد أن بعدا آخر قد ظهر أثناء النقاش من قبل بعض المشاركات اللائي أكدن، كما قالت طالبة طب سودانية، أن معظم النساء لا يدركن قدراتهن ولا يعلمن كيف يدافعن عن حقوقهن السياسية بما يجعل النخب الحاكمة غير مضطرة أو ملتزمة تجاه قضاياهن، لكن إن رفعت المرأة مطالبها بوضوح فإنها مسئولة الحكومات في المجتمعات الإسلامية أن تتدخل لتوزيع المناصب السياسية بما يضمن نصيبا عادلا للمرأة، وبالتالي فالمسئولية الأكبر تقع على المرأة نفسها.

وفي جوهر هذا الجدل تقدم لنا المغرب وإيران خبرتين مثيرتين للتأمل في هذا الصدد. فبالرغم من أن النساء الإيرانيات ناشطات في معظم المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مازلن أقل تمثيلاً في الهيئة التشريعية - تحتل ٤ بالمائة من مقاعد البرلمان الإيراني. وفي المقابل رَفَعَ تطبيق نظام الحصص في المغرب عدد النساء في البرلمان المغربي من اثنتين إلى خمس وثلاثين وفازت خمس نساء بمقاعد كانت مفتوحة للجنسين (١١ بالمائة من المقاعد).

أظهرت لنا بعض التطورات المؤخرة أنه بالرغم من أن الممارسات والمعتقدات الثقافية مهمة، إلا أنه يمكن تخطيها إذا قررت النخبة السياسية اتخاذ خطوات جادة نحو تمكين المرأة. وتقدم قطر مثالا واضحا في هذا الصدد. ففي تباين واضح للتقاليد المحافظة جدا للجزيرة العربية، يذكر الدستور القطري ليس فقط المساواة بين الجنسين (المادة ٣٤)، ولكن يؤكد على مسئولية الحكومة لتمكين المرأة (المادة ١٩). وعملت الحكومة القطرية بكد في السنين الأخيرة لسد الفجوة بين النساء والرجال في التعليم وعُينت عميدة لكلية الشريعة، حيث يعمل ويدرس المئات من العلماء الذكور. من وجهة نظر إسلامية، إذا استطاعت امرأة أن تدير شئون كلية الشيوخ والعلماء دون اعتراض منهم، فهي مخولة أيضا لأداء مهام وإدارة مؤسسات أخرى لا تقل أهمية.

والمذهل أنه لم تكن هناك فروق كبيرة بين القيم الثقافية السائدة في قطر وتلك السائدة في السعودية، حيث لا يسمح للنساء بقيادة السيارات وحتى ديسمبر ٢٠٠١ لم يكن لديهن بطاقات شخصية؛ لأن وجوههن لم تكن لتكشف على غرباء. كل الأعضاء المعيّنين في مجلس الشورى السعودي ذكور، والمناصب المنتخبية في

الغرف التجارية مقصورة على الرجال. لكن من الواضح أن الفرق لا يعود فقط إلى الموروث الثقافي، وإنما إلى أن النخب الحاكمة لم تسع إلى إعادة هيكلة سلم القيم بما يسمح بتمكين المرأة. أرانى مواطن سعودي كتيباً مجانياً (بدون كاتب أو ناشر) فيه اقتباس منسوب إلى العالم الإسلامى المشهور أبو حامد الغزالي (القرن الثانى عشر) ثم كان التعقيب عليه من قبل مؤلف الكتاب «إن أصول الشريعة تقتضى أن تظل المرأة فى البيت، وألا ترى أو يراها الرجال، وإن خرجت المرأة فلا بد أن تخرج فى ملابس خشنة سميكة لا تصف جسمها ولا تعرف منها».

ورغماً عن غلبة الثقافة الإسلامية التقليدية (السلفية الوهابية) لكن إرادة النخبة الحاكمة فتحت نافذة لمشاركة المرأة فى الحوار الوطنى للإصلاح وذلك عبر التواصل التلقائى من غرف منفصلة. وهى لاشك خطوة تظهر احتراماً متزايداً لدورهن فى المجتمع بيد أنها لم تزل خطوة خجولة تحتاج أن يتبعها خطوات. هناك مناقشات متزايدة بين السياسيين السعوديين والعلماء عن كيفية إيجاد «طريقة إسلامية» للسماح للنساء بالمشاركة فى السياسة إذا اتخذ قرار سياسى فى هذا الاتجاه.

وتأثير القيم الثقافية الموروثة قضية لا يمكن إغفالها، ولكنها ليست حتماً مقضياً وإنما الثقافة هى أقرب إلى الرجل العجوز الذى يتحرك بتؤدة وبطء ولكنه قابل للتغير إذا ما وجدت الإرادة السياسية لتطورها. ولأهمية هذا الموضوع فسأفرد له مناقشة موسعة. فالثقافة المنغلقة والقبلية السائدة فى الكويت كانت المتغير الأساسى فى تفسير لماذا رفض البرلمان الذى يسيطر عليه التقليديون الإسلاميون أن تنال المرأة الكويتية حقوقها السياسية. هذه القرارات أبطلت مرسومًا أصدره الأمير عام ١٩٩٩ بإعطاء المرأة حق الاقتراع. مع ذلك قال أحد المبحوثين الكويتيين إن الأمير لم يكن جاداً تماماً بإعطاء حق الاقتراع للمرأة. «إذا كان مسانداً بالكامل لحقوق المرأة، كانت ستحصل المرأة على حقها»، ولكن الجهود التى بذلتها الناشطات الكويتيات بمساندة الليبراليين وكذلك الإسلاميين التحديثيين رفع عن المرأة الكويتية الظلم الذى كان واقعا عليها. وهو ما يشير إلى حتمية أن يتعاون أنصار الديمقراطية سواء من العلمانيين الليبراليين أم الإسلاميين التحديثيين لمواجهة أعداء الديمقراطية من العلمانيين السلطويين، والإسلاميين التقليديين. فقد نجحت المرأة الكويتية، حتى قبل أن تحصل على حقوقها السياسية مؤخراً، أن تصل إلى مناصب عليا كبير وقراطيات،

وأكاديميات، وصحفيات، ودبلوماسيات، لكنهن منعهن من حقهن بالتصويت في الانتخابات العامة والمشاركة في تحديد مصير المجتمع في الكثير من القضايا؛ لأن البعض تذرع بالدين والقبلية.

إذا التذرع بالثقافة لا يكفي لتفسير الاختلافات بين المجتمعات الخليجية (السعودية، وقطر مثلاً)؛ لأنها في الأصل ذات ثقافة مشتركة ولا التذرع بالثقافة لأن داخل المجتمع الواحد أمكن أن يحدث تحول حقيقي في النظر لحدود دور المرأة ونوعيته (الكويت مثلاً).

ولأهمية هذا الموضوع تحديداً فإننا يمكن أن نتيين دليلاً إضافياً على أن التزام الفاعلين السياسيين أكثر حسماً من العوامل الثقافية/ الدينية في قضايا تمكين المرأة. وعنوان هذا الدليل هو المرأة كقاضية. فهناك أكثر من ١٠٠٠ قاضية عربية، وهن يشكلن تقريباً ٥٠ بالمائة من قضاة العراق و٦٧ بالمائة من قضاة السودان (Somaya Ibrahim 2002). واعتلت المرأة منصة القضاء في المغرب منذ ١٩٥٩، وفي السودان منذ ١٩٦٢، ولبنان منذ ١٩٦٦، وتونس منذ ١٩٧٥، واليمن منذ ١٩٩٠، والأردن منذ ١٩٩٥. وعينت مصر أول قاضية فقط في ٢٠٠٣ ثم تبعته أخريات في عام ٢٠٠٦. ولا يمكن بحال أن نعزى تأخر الدولة المصرية في السير على خط شقيقاتها العربيات إلى عوامل ثقافية؛ فالمرأة المصرية حصلت على حقوقها السياسية منذ عام ١٩٥٦ كما أن الثقافة المصرية أكثر انفتاحاً على قضايا المرأة ودعمها لها من دول كثيرة سبقتها في هذا الأمر. إذا قيم النخبة قد تكون المحدد الأساسي في كثير من القضايا التي تبدو كما لو أنها عصية على التغيير بسبب الثقافة الشعبية.

وجدير بالذكر أن السنغال والمغرب (١٩ و ١١ بالمائة على التوالي) هما الأعلى بين الدول الإسلامية في نسبة تمثيل المرأة في البرلمان، وهو ما يرجع أساساً إلى الدعم السياسي الذي تلقاه قضايا المرأة من النخب الحاكمة. ومن الملاحظ أن محاولات تمكين المرأة في هذه الدول تمت رغماً عن وجود تفسيرات تقليدية لآيات معينة من القرآن والسنة تنال من حقوق المرأة ومكانتها في الحياة العامة لكن إرادة النخبة ورغبتها في تمكين المرأة من حقوقها كان له اليد الطولى بما سمح بتغيرات نوعية في قدرة المرأة على التمتع بحقوق منعت منها لعقود طويلة تحت ستار دخاني من التشبث بالقيم الثقافية.

الخبرة مع الديمقراطية

يقال إن الديمقراطية تخلق الثقافة التي تدعمها لأن من يعرف الديمقراطية يحب أن يعيش فيها، بل وأن يضحى من أجلها (Dahl 1971. Lipset 1983)، وهو ما سنختبر مدى انطباقه على المبحوثين الذين يمثلون عينة متنوعة من مسلمى مجتمعات مختلفة. وسنختبر الخبرة مع الديمقراطية عبر مؤشرين اثنين: المشاركة السياسية السابقة عن طريق التصويت فى الانتخابات، وعن طريق الإقامة فى دولة ديمقراطية لمدة عام على الأقل سواء كانت هذه الإقامة فى دول غربية مثلاً أو إذا كان المسلم ينتمى إلى أقلية مسلمة فى دول ديمقراطية مثل الهند.

المشاركة السياسية السابقة

تم الاستدلال على المشاركة السياسية السابقة بإقدام المبحوث على التصويت فى أى انتخابات عامة سابقة، وهو ما يتفق مع نظرية الديمقراطية الإجرائية، أو ديمقراطية الحد الأدنى (minimilist procedural democracy) كما قالت به العديد من الاجتهادات النظرية (Dahl 1989; Downs 1956; Sartori 1962; Schumpeter 1976)، ومن هنا سئل المبحوثون عن خبرتهم التصويتية صراحة فى السؤال السابع من استطلاع الرأى الموجود فى الملحق الأول من هذا الكتاب. والتحفظ الأساسى على الاستدلال بالتصويت فى الانتخابات على المشاركة السياسية أن التصويت لم يكن قريناً للديمقراطية بالضرورة، وإنما عرفت العديد من الدول التسلطية درجة عالية من التصويت القائم على التعبئة والحشد أكثر من الاختيار الواعى من قبل المواطنين للمشاركة فى الحياة السياسية، وهو ما أظهرته حالات عديدة فى السبعينيات فى دول مثل كوريا الشمالية، ورومانيا، وبلغاريا (Bollen 1980) حيث كانت هذه الدول من أكثر دول العالم فى معدلات التصويت ولكنها لم تكن ديمقراطية بأى معيار أكاديمى متعارف عليه. وهذا التحفظ مفيد فى هذه الدراسة حيث إنه من المهم أن نرصد تأثير الخبرة التصويتية للمبحوث على رؤيته بشأن الديمقراطية حتى لو كانت مشاركته تلك نابعة من الطبيعة التعبوية للنظام السياسى. ويكون من المفيد التأكيد على أن تركيا فقط كانت الحالة الدراسية الوحيدة التى كان بها تصويت إجبارى مطبق فعلاً.

ولم يستخدم متغير التصويت فى حالات السعودية، والإمارات، وعمان، وقطر، والبحرين، وليبيا لأن الانتخابات لم تكن قد أجريت فى هذه البلدان فى العام الذى تم فيه تجميع البيانات أى عام ٢٠٠٢.

تأثير الخبرة التصويتية للمبحوث على توجهاته نحو المبادئ الديمقراطية

من المتوقع، بداهة، أن الأفراد الذين قاموا بالتصويت فى الانتخابات العامة عادة يكونون أكثر ميلا لمساندة حقوق الأقليات والمرأة؛ كى يكونوا مساوين لهم فى العملية الديمقراطية. ومن متابعة ردود المبحوثين على استطلاع الرأى تبين أن الأكثر مشاركة فى التصويت كان الأكثر استعدادا لتقبل المبادئ الديمقراطية وعلى رأسها التسامح مع الآخرين بين مسلمى ألبانيا، وبنجلاديش، وأوروبا، والهند، وإيران، وماليزيا، والمغرب، وتركيا، والولايات المتحدة. هذه الدول تجمعها خاصية مشتركة فيما يشبه نمطا يستحق التأمل. فكل هذه النظم السياسية لديها تقليد طويل نسبيا من الانتخابات المستقرة مع فرص حقيقية لأقليات والمرأة. بما يعطى ترجيحاً لمقولة إن الممارسات الديمقراطية الجادة يمكن أن تؤدى فعلاً إلى إنتاج القيم الثقافية التى تدعم وجودها.

وبتأمل طبيعة الأشخاص الذين اعتادوا على التصويت فى الانتخابات العامة وفى نفس الوقت دعم المبادئ الديمقراطية فإن هؤلاء الأشخاص كانوا إما علمانيين تعدديين أو إسلاميين تحديثيين يتبنون فكراً يتعارض تماماً مع مواقف الإسلاميين التقليديين حيث يرى هؤلاء أن مشاركة المسلمين فى الانتخابات نوع من البدعة التى هى ضلالة. ويرى بعض هؤلاء التقليديين أنه حتى لو قبلت فكرة التصويت فى الانتخابات من وجهة النظر الشرعية فلا بد أن توضع فى إطار من الشروط الصارمة كأن يصوت المسلمون لصالح المسلمين الذين يتبنون نفس الاتجاه للمسلمين حتى لو بدا غير المسلم كمرشح أفضل، بالتوافق مع بعض الآيات فى القرآن مثل الآية ٢٢١ من سورة البقرة التى تنص على ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم﴾ ورغماً عن أن الآية الكريمة نزلت فى اختيار الزوج والزوجة لكنها استخدمت من قبل

بعض التقليديين الذين قبلوا بالتصويت فى الانتخابات كأداة للوصول إلى السلطة لتعنى قاعدة للمفاضلة بين المرشحين فى الانتخابات^(١).

ويؤكد هذا النقاش على أن هناك بالفعل علاقة جدلية إيجابية (أى علاقة تأثير وتأثر) بين الإجراءات والمؤسسات الديمقراطية من ناحية، والقيم الثقافية التى تنشأ لدعم هذه الإجراءات والمؤسسات، بما يعنى أن لدى المؤسسات الديمقراطية القدرة على خلق البيئة الثقافية المؤدية إلى تقبل الديمقراطية، بل والاستعداد للحفاظ عليها حيث يميل الأشخاص المدركون لأهمية المؤسسات الديمقراطية والمشاركين فى ديناميكياتها إلى دعم الروح المدنية التى تدعم حقوق الأفراد فى المشاركة فى السياسة على قدم المساواة وبدرجة أعلى من التسامح. بالإضافة لذلك، يميل الأشخاص المتسامحون سياسياً مع الأقليات، والمرأة إلى دعم الآليات الديمقراطية كمنافذ مقبولة للأقليات والمرأة للتعبير عن مصالحهم.

تأثير الخبرة التصويتية للمبحوث على

توجهاته نحو المؤسسات الديمقراطية

يبدو منطقياً أن الأشخاص الذين لهم خبرة تصويتية عالية يميلون للثقة فى المؤسسات الديمقراطية مثل الأحزاب والانتخابات والبرلمانات. وقد وجدت الدراسة ما يدعم هذا الاتجاه بين مسلمى كل من ألبانيا، وبنجلاديش، والهند، ومالى، والمغرب، ونيجيريا، والولايات المتحدة، وتركيا، والسنغال، وإيران، وأوروبا. لكن ما يبدو مثيراً للتأمل أكثر هو لماذا لم يكن هناك تأثير إيجابى للخبرة التصويتية للمبحوثين على ثقتهم فى المؤسسات الديمقراطية إلا فى إحدى عشرة حالة فقط؟ لماذا لا يكون لمشاركة بعض الأفراد فى الانتخابات تأثير إيجابى على تأييدهم للمؤسسات الديمقراطية طالما أنهم قد شاركوا فيها؟ تأتى الإجابة من العديد من المراقبين الذين لاحظوا أن الانتخابات المعروفة نتائجها سلفاً، أو التى ترتفع فيها معدلات الفساد، وشراء الأصوات تجعل الأشخاص الذين شاركوا فيها أقل ثقة ودعمًا للمؤسسات الديمقراطية اسماً (nominally democratic)؛ لأنها «لا تغير أى

(1) www.Islamicweb.net/fatwas.Fatwa5141

شئ في الواقع العملي» كما علق أحمد موفتا من نيجيريا. وهذا ليس بمستغرب، فمن ٥٣ دولة ذات أغلبية مسلمة، توجد حوالي ٥٠ دولة تعلن أنها تعقد نوعاً ما من الانتخابات أو الاستفتاءات العامة لكنها مع ذلك لا تعبر عن إرادة حقيقية للتداول السلمي للسلطة إلا في حالات معدودة جداً. أما ما دون ذلك فهذه الانتخابات تبدو وكأنها «مناسبات دورية يعلن فيها صاحب السيادة الحقيقية، وهو الشعب عن إذعانه وعن تخليه عن سيادته» (Sartori 1962: 24). وحتى الدول التي تبدو فيها درجة عالية من التنافس، مثل الكويت، والأردن، وإيران، ومصر، والمغرب، فإن الانتخابات تبدو وكأنها تعمل تحت سقف محدد من قبل رأس الدولة مدعوماً بالمؤسسة العسكرية بحيث لا تخرج النتيجة النهائية للانتخابات عن إطارها المرسوم. وعليه إذا طبقنا معيار آدم برزورسكي بصرامة من أنه «لا توجد دولة ديمقراطية يفوز بها حزب بستين بالمائة من الأصوات مرتين متتاليتين» (Przeworski 1992: 126)، سنستنتج أن الانتخابات التي تجرى في معظم المجتمعات المسلمة قد تقترب من هذا المعيار فقط في سبع دول إسلامية: ألبانيا، وإيران، والسنغال، وبنجلاديش، ومالي، وتركيا وإندونيسيا. وكما يتوقع أن هذه القائمة تشبه إلى حد بعيد قائمة الدول الإسلامية التي وجدت هذه الدراسة أن مشاركة مواطنيها في الانتخابات العامة تنعكس على دعمهم للمؤسسات الديمقراطية إيجاباً.

ولنأخذ حالة إيران بالقليل من التفصيل حيث تظهر نتائج التحليل الكمي أن هناك علاقة إيجابية بين التصويت في الانتخابات، ومساندة المؤسسات الديمقراطية بيد أن كثيراً من المشاركين في مجموعات النقاش المركز أشاروا إلى أن استمرار سيطرة المرشد الأعلى للثورة ورجاله على الكثير من مؤسسات الدولة بما في ذلك المؤسسة العسكرية، والقضاء، والإعلام بل والعملية الانتخابية ذاتها قد يؤدي إلى تراجع حقيقي في دعم وتأييد من شاركوا في الانتخابات السابقة للمؤسسات والإجراءات الديمقراطية لا سيما من بين الليبراليين. وهو ما تدعمه دراسات أخرى اهتمت بنفس الظاهرة (Jahanbegloo 2003).

وفي بنجلاديش، تبدو الانتخابات مناسبة لتبادل المقاعد بين الشيخة حسينة (ابنة مجيب الرحمن، مؤسس بنجلاديش) وخالدة ضياء (أرملة ضياء الرحمن، رئيس باكستان في السبعينيات). قد وصف أحد المبحوثين من مواطني بنجلاديش

الانتخابات البنجلاديشية على أنها «مراسمية شكلية» في تأثيرها، ولكن مع ذلك هي أفضل، من وجهة نظره مما يحدث في باكستان، حيث إن البنجلاديشيين يقولون لمن في السلطة «إنه بإمكاننا تغييرك».

التصويت من قبل مسلمي باكستان لم يكن له تأثير على تأييدهم للمؤسسات السياسية، على الرغم من أن الانتخابات كانت لفترة مناسبة دورية لتغيير منصب رئيس الوزراء بين نواز شريف، وبنظير بوتو. بيد أن ترحيب معظم الباكستانيين بانقلاب مشرف كان راجعاً لأن الديمقراطية في باكستان لم ترتبط بالحكم الرشيد good governance ومن ثم إحداث تحسن في نوعية الحياة عند الباكستانيين. ومن هنا فقد الأمل كثيرون في أن «الجيش سيؤسس إصلاحات هيكلية منتظرة بعد أحد عشر عاماً من سوء الحكم تحت ما اعتبره معظم الخبراء الباكستانيين الحكم الديمقراطي حتى ١٩٩٩» (Shah 2002: 72).

لا توجد ديمقراطية دون انتخابات، ولكن في معظم الدول الإسلامية هناك انتخابات دون ديمقراطية، انتخابات أشبه بحائط الدخان الذي يخفي وراءه الديكتاتورية. وقد رفض صحفي إيراني بشدة وصف حكومة بلده بديمقراطية، على الرغم من اشتراكه في كل الانتخابات التي حدثت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولقد قاس كصحفي الديمقراطية بحرية التعبير وحرية الصحافة. وأحالتني إلى التقارير الدولية عن حرية الصحافة. وطبقاً لمراسلين بلا حدود، أول مؤشر على مستوى العالم لحرية الصحافة، فحتى الدول الإسلامية التي تجرى انتخابات منتظمة مراتها سيئة للغاية. فإندونيسيا رقم ٥٧، تركيا ٩٩، بنجلاديش ١١٨، باكستان ١١٩ وإيران ١٢٢. تدل هذه المؤشرات بوضوح أن الانتخابات لم تترجم إلى احترام حقيقي للحريات والحقوق^(١).

وتزداد سخرية قطاع من المبحوثين من حقيقة أن الكثير من الأجهزة المنتخبة في الدول الإسلامية الأكثر ديمقراطية لا تملك قوة سياسية تجعلها قادرة على تغيير الكثير؛ لأن هناك سيطرة لتحالف التسلط، والاستبداد على مجريات الأمور. قالت محامية جزائرية إن التحدي الحقيقي الذي يواجهه الدول الإسلامية ليس إعطاء النساء حق التصويت والمشاركة السياسية؛ وإنما التحدي هو ماذا بعد

(١) متوفر على شبكة المعلومات: www.rsf.fr/article.php3?id_article=4116.

وقد ساعدت بعض المناقشات المركزة مع عدد من المسلمين الذين أقاموا في الولايات المتحدة على شرح أثر الإقامة في دولة ديمقراطية على المسلمين القادمين من دول غير ديمقراطية. كان معظم المسلمين الذين تمت مقابلتهم يعبرون عن تقديرهم للكثير من الممارسات الديمقراطية التي شهدوها؛ لكنهم كانوا أكثر تقديرا للتداول السلمي للسلطة. علق طالب باكستاني كان في الولايات المتحدة لثلاث سنوات إن الديمقراطية تعني «أن يستطيع الأشخاص اختيار حاكمهم ولا ينتظرون حتى يموت»؛ كما عبر طالب باكستاني آخر قضى أربع سنوات في كندا وبريطانيا عن تقديره الشديد للحرية الدينية في كندا، قائلا: «أصلى دون الخوف من القبض على بسبب إطلاق لحيتي» بينما اقترح طالب سعودي في الولايات المتحدة منذ خمس سنوات أن «حكام الدول الإسلامية يجب أن يأتوا ويقيموا في الولايات المتحدة لستين؛ ليتعلموا كيف يحكمون بلدانهم». واعتقد مدير لبناني عاش لثلاث سنوات بالولايات المتحدة «أن النظام الديمقراطي هو نظام إسلامي بامتياز». ويرى أنه «إذا كانت هناك خلافة عصرية، ستكون مثل الولايات المتحدة». كان في ذهنه جانبان، الفيدرالية والديمقراطية، ولكن مع توضيح واحد. لم يوافق على استخدام كلمة ديمقراطية التي ستلوث العقل المسلم بما ليس منه «أراد بدلا من ذلك تسميتها نظام الشورى».

وقد اعتقد مهندس مصري عمل في مصر، والعراق، والسعودية، وألمانيا والولايات المتحدة (أربع سنوات في ألمانيا والولايات المتحدة) أن الولايات المتحدة لديها النظام الأكثر عدلا. «لا يوجد تفرقة في الولايات المتحدة بين الناس أمام القانون. إن كنت أكثر كفاءة من أمريكي مولود في الولايات المتحدة، سأحصل على الوظيفة وأكون رئيس الأمريكيين الآخرين. لا يمكن لذلك أن يحدث في العراق أو السعودية... النظام الأمريكي أكثر إسلامية من الدول العربية الإسلامية اسما». كان لطالب إماراتي (ثمانية عشر شهرا في الولايات المتحدة) الكثير من التحفظات على ما أسماه «الحرية المفرطة» ولكن لم يزل منبها بالانتخابات، والكونجرس، والدور الذي تلعبه المحكمة العليا. وحكى كيف أنه استمتع بمقرر دراسي عن النظام السياسي الأمريكي، والذي وصف له ما يجب على المسلمين فعله في بلادنا. علق طالب سوداني آخر (أربعة عشر شهرا في الولايات المتحدة) بالإيجاب على قدرة المجتمع الأمريكي على التعامل مع ديانات وجماعات إثنية ولغات مختلفة.

فى السعودية والإمارات أنفسهم فى المقام الأول كـ«مسلمين»، بالمقارنة بمواطن من البلد، أو «عربى» أو «مواطن للعالم». أوضح ذلك، طبقاً لتلحمى، صعوداً بارزاً فى الوعى الإسلامى بالمقارنة بالاستطلاعات الأخرى، واقترح أن ذلك يعد دليلاً على «حركة ارتجاعية» ضد السياسة الخارجية للولايات المتحدة، والى ترى بشكل متزايد على أنها موجهة ضد «المسلمين» (OneWorld 2004). كما أظهر استطلاع لـ Pew Project لعام ٢٠٠٣ أن ٨٦ بالمائة من الباكستانيين، و٨٢ بالمائة من الإندونيسيين، و٧٣ بالمائة من الأردنيين، و٤١ بالمائة من الأتراك اعتقدوا أنه «يجب أن يلعب الإسلام دوراً رئيسياً فى الحياة السياسية لدولتهم». تم مساندة هذه الرؤية فقط من ثلث الأشخاص فى دول بتقاليد أكثر علمانية، مثل السنغال ومالى وهما دولتان ذاتاً أغلبية مسلمة أيضاً (Allen 2005).

فى هذا الكتاب سأستعين بالبيانات المتاحة كى أقيّم تأثير الإسلام بتفكيك تأثيره إلى ثلاثة أبعاد، وإلقاء الضوء على الاتساق والخلافات بين اتجاهات المبحوثين تجاه الديمقراطية عبر المجتمعات المختلفة محل الدراسة. البعد الأول يرتبط بمدى التزام المسلمين بشعائر الدين وفقاً للإسلام كمؤشر على تدينهم، أو على الأقل كمؤشر على رغبتهم فى أن يعطوا لأنفسهم واجهة متدينة، ثانياً مدى تأثير توجهات المسلمين نحو الديمقراطية برؤيتهم بشأن العلاقة بين الشورى والديمقراطية، وثالثاً مدى تأثير توجهات المسلمين بقبولهم للطبيعة السياسية للإسلام أى بقبولهم بالإسلام كمصدر للأيديولوجية السياسية أو كدين ودولة.

تأثير التدين

يعرف التدين فى هذا المشروع على أنه استعداد المبحوث لأن يعطى صورة عن نفسه باعتباره ملتزماً بشعائر الإسلام وهو ما سيتم قياسه بالعامل المجمع (index) المكون من مؤشرين: الامتناع عن المشروبات الكحولية، والتقيد بالصلوات اليومية^(١) (ألفا = ٩٢٦، ٠، كما تم توضيحه فى الملحق الثالث).

(١) ويكون تحديد مؤشرات التدين بالعودة إلى الدين نفسه. فالصلاة عند المسلمين، وفقاً لنصوص القرآن والأحاديث، من أهم الفروض التى يتبغى أن يلتزم بها كل مسلم يومياً بغض النظر عن السفر والمرضى وغيرها كما أن شرب الخمر من الكبائر التى نهى الإسلام عنها.

تأثير التمسك بمظاهر التدين على توجهات

المبحوثين نحو المبادئ الديمقراطية

يوضح جدول (٤) أنه كلما أعلن المسلمون أنهم يتقيدون بمظاهر التدين، قل تأييدهم للمبادئ الديمقراطية بين مسلمي البحرين، وبنجلاديش، وأوروبا، وجامبيا، والهند، وإندونيسيا، والأردن، والكويت، ونيجيريا، وعمان، وباكستان، وقطر، والسعودية، وتركمنستان، والإمارات، واليمن. وقد بدت النتيجة في حالة مصر غير واضحة حيث أشارت بعض الاختبارات الإحصائية بأن الأكثر تمسكا بمظاهر التدين أقل دعما للمبادئ الديمقراطية، وأوضحت بعض الاختبارات الأخرى عدم وجود تأثير لمظاهر التدين على المبادئ الديمقراطية. وحتى أتأكد أن هذه النتيجة ليست خادعة (spurious)، خصوصا أنها منتظمة عبر عدد ضخم من الدول شديدة الاختلاف فيما يتعلق بتاريخها، ووضعها الاقتصادي، وخبراتها السياسية. فقد اختبرت إذا كان هؤلاء الذين أعطوا صورة متدنية عن أنفسهم هم أيضا إسلاميون تقليديون يفقون موقف النقض والرفض للديمقراطية كمبادئ ومؤسسات. ولا بد من توضيح أن التقليديين في كل هذه الدول جمعاء كانوا حوالي ١٦ بالمائة من المبحوثين، بينما المبحوثون الذين أعطوا صورة متدنية عن أنفسهم (أي الذين تقيدوا على الأقل بـ ٨٠ بالمائة من الشعائر) شكلوا حوالي ٢٧ بالمائة من المبحوثين. وعليه فليس كل متدين إسلامي تقليدي سلفي.

وبالتالي كان استخدام مجموعات النقاش المركز ضرورة ليظهر لماذا يبدو المسلمون الملتزمون دينيا، أو هكذا قالوا عن أنفسهم، أقل تسامحا مع المرأة والأقليات من المسلمين الأقل التزاما. وقد كان هناك توافق بين المبحوثين أن المسلمين الملتزمين دينيا، يميلون لسماع خطب وشرائط إسلامية تعرضهم إلى نوع معين من الخطاب الإسلامي، وليس للإسلام نفسه حيث يقف وسطاء الدين من علماء ومشايخ ودعاة موقف الوسيط الذي يشرح للناس المكتوب في القرآن وكتب الأحاديث والفقه. فتعصب بعض المسلمين ليس نتيجة لاتصالهم المباشر مع النصوص المقدسة، وإنما نتيجة لتعرضهم لخطاب وسيط في شكل محاضرات ودروس وخطب وعظات يستمعون إليها أو يقرءونها.

لماذا لم يظهر هذا النوع من التأثير بنفس الدرجة من الوضوح فى دول مثل مصر وإيران، خصوصا لأنهم معروفون بوجود علماء أكفاء ومسموعين جدًا، رسميا وغير رسميا؟ أخذت هذا السؤال إلى سليم العوا، المفكر الإسلامى المشهور وهو باحث من مصر له صلات قوية مع العلماء والمفكرين الإسلاميين عبر العالم الإسلامى. ومن خلال معرفته بمعظم الدول المدروسة هنا، لم يُظهر أى اندهاش من هذه النتائج. لاحظ هو أن منهج السعودية ودول الخليج الدينى لم يكن تعدديا فى الماضى. يتغير المنهج حاليا، ولكن ستأخذ هذه التغييرات وقتا ليكون لها تأثير على تفكير الأشخاص. معظم المسلمين الملتزمين، على النقيض، فى مصر وإيران ليسوا من المتعسفين؛ لأنهم تعرضوا لمنهج دينية متعددة للعلماء السلفيين (التقليديين والمحافظين) والتقدميين. هم جزء من التيار العام، بمنطق «عش ودع الآخرين يعيشون» كقراءة للإسلام. وعليه فإن التدين، معرّفا فى حالتنا هذه بالتمسك ببعض مظاهر الإسلام، فى بعض الدول يكون له تأثير سلبى على المبادئ الديمقراطية لكن هذا التأثير ليس حتميا. ورغم أن دراسة حديثة قمت بها أوضحت أن مصر ليست بعيدة عن هذه الآفة، آفة التدين المفضى إلى رفض قيم المواطنة، إلا أن التحدى الحقيقى ليس مصدره الدين وإنما مصدره النصوص التابعة التى ينتجها الخطاب الدينى على سبيل الشرح والتفسير. وعليه ليس التدين فى ذاته هو الذى يقف عائقا ضد تبنى المسلمين لقيم الديمقراطية وإنما ارتباط هذا التدين بخطاب متشدد، أو منغلق يعلى من الولاء، والبراء فى غير محله ويزيد الفجوة بين أبناء الوطن الواحد.

تأثير التمسك بمظاهر التدين على توجهات

المبحوثين نحو المؤسسات الديمقراطية

المسلمون الذين أوضحوا أنهم أكثر التزاما بالشعائر الدينية كانوا أقل تأييدا للمؤسسات الديمقراطية فى أوروبا، وإندونيسيا، ولبنان، وماليزيا، والمغرب، وعمان، وقطر، والسنغال، والسودان، وتركيا. أما فى الدول الباقية، لا توجد علاقة أصيلة بين التدين ومساندة المؤسسات والإجراءات الديمقراطية. وهذه نتيجة تستحق الكثير من التأمل، فالمسلمون ليسوا كيانا واحدا متجانسا لا يحكمهم إلا الإسلام. كما أن بعض هذه الدول بالفعل دول ديمقراطية يعيش فيها المسلمون ومع ذلك كان تأثير التمسك

بمظاهر التدين أقوى من تأثير خبرتهم مع الديمقراطية. وهو ما قد يفسر بأن البعض قد خلق عالمه الخاص من القيم والمبادئ المستندة إلى الدين، والتي يرفض معها أن يستوعب مميزات الديمقراطية. ولكن عدم وجود علاقة في العديد من الحالات الأخرى يدحض الرؤية القائلة بأن المسلمين يرفضون الحرية لأنها تقرر «الزواج المدني، وترخص للجنس وتشيع الإجهاض تحت الطلب كما تقرر حكم الذات وحكم القانون بمعزل عن الشرائع السماوية» (Pipes 2003). فالمسلمون في هذا المقام جد متفاوتون، ولا يبدو أنهم جميعاً أسرى لفكر تقليدي سلفى جامد يرفض الديمقراطية كمبادئ ومؤسسات بغض النظر عن الخبرات الشخصية والمؤثرات الأخرى.

النظر للإسلام كدين ودولة

يناقش هذا القسم تأثير الإسلام في توجهات المبحوثين ليس باعتبارهم متدينين أو غير متدينين، وإنما كإسلاميين، أو غير إسلاميين أى موقفهم من الإسلام كأيدولوجية سياسية. وبالتالي كلما أيد المبحوثون شعار «الإسلام دين ودولة» اعتبر البحث هذا مؤشراً على قبولهم للإسلام كمصدر للأيدولوجية الإسلامية. وكلما قل تأييدهم لهذا الشعار، اعتبرناهم أكثر علمانية. وهذا المتغير من الأهمية بحيث إن بعض الباحثين جعلوا من العلمانية شرطاً ضرورياً، حتى وإن لم يكن كافياً للديمقراطية (Binder 1988; Gellner 1991. Gellner 1992; Sharabi 1988; Tibi 1998). يعتقد معظم الباحثين في الغرب، والعلمانيين في العالم الإسلامى أن وصول الإسلاميين إلى السلطة السياسية سيعيق بشدة عملية التحول الديمقراطي في الدول ذات الأغلبية المسلمة. يُقدم أنصار هذا الرأي عادة سببين. الأول، الإسلاميون يعتبرون التجسيد الأوضح للطبيعة المناهضة للديمقراطية للإسلام. فعند كثيرين منهم الإسلام بصورته التي فهمها الفقهاء المسلمون بطبعه مناهض للديمقراطية، ولأن الإسلاميين هم أكثر المسلمين التزاماً بالفهم السلفى للإسلام فهم الأكثر مناهضة للديمقراطية. ثانياً، أثبت بعض الإسلاميين الذين حصلوا على السلطة أنهم أقل ديمقراطية مما ادعوا وقت كانوا في المعارضة، خاصة المُلْك في إيران وحسن الترابي في السودان وطالبان في أفغانستان وحماس في فلسطين وجهة الإنقاذ الإسلامى في الجزائر والتي أعلن أحد زعمائها البارزين، على بلحاج، رسالة واضحة بأنهم لن يلتزموا في المستقبل بانتخابات عادلة وحرّة. وقد تنبأ بعض المعلقين بمستقبل مظلم للديمقراطية في العالم الإسلامى بسبب شيوع ظاهرة

إقحام الإسلام فى السياسة، بل فى كل مجالات العمل العام الاقتصادية والاجتماعية، خصوصا بين الشباب، والنساء. ويعلل العلمانيون المسلمون الدعم الذى يلقاه الإسلام السياسى بفشل برامج النظم العلمانية للتنمية السياسية والاقتصادية، وما صاحب ذلك الفشل الداخلى من هزائم عسكرية فى الحروب الكبرى منذ الاستقلال فى الخمسينيات والستينيات. ولتأمل كلمات مفكر مصرى علمانى أجريت معه مقابلة من النيويورك تايمز فى القاهرة: «من السهل للمصرى العادى أن يقول، جربنا الحداثة ولكن لم تأخذنا إلى أى شىء ولم نصبح أوروبا» قال ذلك طارق حجى، رجل أعمال ثرى من القاهرة ومحلل سياسى. «من السهل عليه أن يقول ذلك، جربنا القومية العربية ولم تنجح. وإن كان رجلا ساذجا، من الممكن أن يقول: إنها لم تنجح لأن الله لم يكن معنا» (Sachsa 2001). يتلاقى آخرون مع هذا الرأى: المسلمون أقل تأثرا بـ «المبادئ القرآنية من الاحتياجات العاجلة السياسية، والاجتماعية والاقتصادية التى يتعاملون معها يوميا» (Abrahamian 1993).

يقول بعض العلمانيين أيضا إن العلماء، والشيوخ، وأئمة المساجد سمموا سمعة العلمانية وشوهوها فى المجتمعات المسلمة بـ «استشهادهم ببعض الآيات التى أدت بالمسلمين إلى اعتقاد أن العلمانية مساوية للكفر والإلحاد» كما شرحت ربة بيت إيرانية. ما يدعو للضحك أن جورج هوليوكى صاغ مصطلح العلمانية فى ١٨٥٤ ليتجنب ما انتهى إليه الوضع الحالى فى المجتمعات المسلمة فأراد أن يفرق بين ما هو دينى دون أن يصل إلى مساواة «اللا دينى» بالكفر والهرطقة والإلحاد (Holyoke 1860). وبقدر ما نجح هوليوكى فى الغرب، فشل تلاميذه فى المجتمعات المسلمة، حيث لفظت الجماهير المصطلح على أساس أنه دخيل ويتناقض مع الإسلام نفسه، وعليه انتصر الإسلاميون فى حرب المصطلحات.

تأثير نظرة المبحوثين للإسلام كدين ودولة

على توجهاتهم نحو المبادئ الديمقراطية

نتائج التحليل الإحصائى (seemingly unrelated regression) كما لُخصت فى جدول (٤)، تشير إلى أن الربط بين الإسلام السياسى والافتقار إلى التسامح مع المرأة والأقليات له ما يبرره فى بعض المجتمعات ولكن ليس فى كل المجتمعات. كلما

زاد تأييد الأشخاص للدور السياسى للإسلام فى مصر، والهند، وتونس، وتركيا زاد تأييدهم أيضا للمبادئ الديمقراطية. أما الإسلاميون فى الجزائر، وإندونيسيا، ولبنان، ومالى، ونيجيريا، وباكستان، والسعودية، والسودان، والإمارات واليمن على النقيض من ذلك، فهم أقل تسامحا تجاه المرأة والأقليات من العلمانيين فى نفس المجتمعات. هذا التناقض يفهم فى ضوء التاريخ الحديث للمجموعتين من الدول. يقول العديد من الإسلاميين التحديثيين - الذين لهم حضور أكبر فى المجموعة الأولى من الدول - ببساطة إن التسامح هو جوهر الإسلام. يعلل طارق البشرى إن الإسلام «له تاريخ طويل من العدالة، والتعددية والتعايش، والحفاظ على حقوق غير المسلمين».

يُلاحظ أيضا، مع ذلك، أن العديد من المجتمعات الأكثر تسامحا تعرضت لنوع من العلمنة المتخبطة أى التى هاجمت الإسلاميين أكثر ما نجحت فى أن تؤسس لشرعية بديلة. والمثال الواضح هو تصويت معظم الماليزيين، بمن فيهم من المسلمين لأحزاب علمانية أكثر من تصويتهم للأحزاب الإسلامية بما يعطى مؤشرا لأن الأحزاب العلمانية التى تنجح فى إدارة شئون البلاد وتلتزم بقواعد الحكم الرشيد يمكن أن تسحب البساط من تحت أقدام الأحزاب والتيارات الإسلامية. ولكن التجربة الماليزية نادرة فى المجتمعات المسلمة. وظل الصراع بين الحكومات العلمانية السلطوية والإسلاميين التحديثيين الذين يسيطرون على عقول وقلوب الكثير من أبناء هذه المجتمعات، مع تفاوت بين المجتمعات المختلفة، يأخذ أشكال التنكيل المادى، والمعنوى بالتحديثيين بما فى ذلك مساواتهم بالإرهابيين. وكان رد فعل الإسلاميين التحديثيين أنهم اتجهوا إلى إنكار بل إدانة أية أفعال إرهابية فى مجتمعاتهم، بل يظهرون الكثير من علامات التسامح تجاه غير المسلمين مثل تهنتهم فى أعيادهم الدينية، وترشيح النساء للمناصب العامة كدليل على تسامحهم مع النساء، والإعلان صراحة عن احترامهم للديمقراطية والتعهد بالالتزام بها إذا وصلوا للسلطة، وتبنى التفسيرات الأكثر ليبرالية للآيات والأحاديث محل الجدل. ويخرج عن قدرتنا فى هذا الكتاب التنبؤ بمدى التزام الإسلاميين التحديثيين بالديمقراطية، ولكن من المؤكد أنهم يتغيرون أو يغيرون خطابهم المعلن لإبطال الهجمات العلمانية عليهم، وحتى ينأوا بأنفسهم عن الحرب العالمية على الإرهاب.

وقد بدا واضحا لى أثناء مناقشة النتائج السابقة مع عدد من المبحوثين أن هناك رفضا واضحا لفكرة فرض العلمانية من فوق كمقدمة لتعزيز المبادئ الديمقراطية

على النمط التركي، خصوصا لأن المسلمين يرون الإسلام كمكون متمم لأي نظام ديمقراطي سوف يدعمونه. وكما صاغها حامد رمضان من السودان: «عندما تقرأ القرآن تجد العديد من الآيات تناقش مسائل الحكم مثل الحدود، والشورى، ومستولية المسلمين عن تطبيق شرع الله. ماذا سنفعل بهذه الآيات؟ هل نتجاهلها ونعيد صياغة القرآن لتُسعد العلمانيين؟» بل يرى أحد المفكرين الإسلاميين البارزين أن «العلمانية هي بالضرورة إلحادية أو مفضية للإلحاد» (Rahman 1982: 15) وقد أظهر استطلاع عام ٢٠٠٣ في العراق أنه بينما يفضل ٩٠ بالمائة من العراقيين الديمقراطية على الأشكال الأخرى للحكم، إلا أن الثلثين اعتقدوا أن الإسلام يجب أن يلعب دورا رئيسيا في الحكم وإدارة شئون البلاد، و٦١ بالمائة وافقوا على أن الحكومة يجب أن تكون أساسا من القادة الدينيين (ORI 2003). وهي نتيجة توحى بأن استبعاد الإسلام والإسلاميين من الحكم مسألة موضع جدل وشك إذا كنا جادين في إيجاد نظم حكم ديمقراطية تحظى بالشرعية بين آحاد الناس.

إن النظم العلمانية السلطوية لم تنجح في أن تخلق كتلا تاريخية من المؤيدين لها لأنها اعتمدت في الأصل على اضطهاد الحقوق الأساسية السياسية والحقوق المدنية. «ففي تركيا، أغلق أتاتورك كل المدارس الدينية وأجبر الصوفيون على التخفي، وأجبر الرجال والنساء على ارتداء الزي الغربي. في مثل هذه البيئة، فقدت العلمانية جاذبيتها وأصبح المزاج العام أكثر تقبلا إلى العودة إلى مرحلة ما قبل العلمانية» (Armstrong 2002). .. بل إن هذه الدراسة توضح أن دوام النظم العلمانية وشبه العلمانية في العالم الإسلامي هو موضع شك إذا نظرنا إلى سقوط النظام البلشفي في إيران والنجاح الانتخابي للأحزاب الإسلامية في تركيا وفلسطين والجزائر (مع أنه تم إبطال النتائج في الحالة الأخيرة). الإسلاميون، في الحقيقة، هم المجموعة المعارضة الرئيسية في - تقريبا - كل الدول العلمانية رسميا ذات الأغلبية المسلمة، من إندونيسيا وحتى موريتانيا، وقد انتقلت لهم الكتلة التاريخية من التأييد الشعبي بين صفوف العمال والطلاب على وجه الخصوص بما يعنى أن إدماج الإسلاميين في السلطة قد يكون مسألة بحاجة لنقاش جاد من النخب العلمانية إذا كانت جادة في التحول الديمقراطي.

ولكن كيف نفسر الافتقار إلى التسامح السياسى بين الإسلاميين في المجموعة الأخيرة من الدول؟ باستثناء الإمارات، مرت كل هذه الدول في الثلاثين سنة الماضية بتوترات داخلية عنيفة حيث كان الإسلام إما طرفا في الصراع بحكم انتماء إحدى

الفئات المتنازعة له أو بحكم استخدامه كعامل تبرير وتعبئة فى الصراع. ويبدو أن لهذه التوترات آثارا سلبية على مستوى التسامح والتأييد للحقوق السياسية للأقليات.

تأثير نظرة المبحوثين للإسلام كدين ودولة على توجهاتهم نحو المؤسسات الديمقراطية

على عكس التأثير المتنوع لمساندة المبحوثين للدور السياسى للإسلام على توجهاتهم نحو المبادئ الديمقراطية، لا يجد هذا الكتاب أية اختلافات إحصائية بارزة بين توجهات الأفراد الإسلاميين وغير الإسلاميين نحو المؤسسات الديمقراطية فى أى من الحالات محل الدراسة. وتؤكد هذه النتيجة منطق التفرقة بين المبادئ والقيم الديمقراطية من ناحية والمؤسسات والإجراءات الديمقراطية من ناحية أخرى. كما تؤكد أنه مثلما أن العلمانيين متفاوتين بين سلطويين يرفضون المؤسسات الديمقراطية وآلياتها بحكم عدم تناسبها مع أوضاع مجتمعاتنا السياسية وبين علمانيين ليبراليين تعددين يقبلون الديمقراطية بل ويدافعون عنها، كذلك فالإسلاميون متفاوتون فى تقييمهم لمدى ملاءمة الديمقراطية للتقاليد والتعاليم الدينية الإسلامية، فمنهم تقليديون جامدون يرفضونها على أنها بدعة وآخرون يرون ملاءمتها، بل يرفعون من شأنها وأولئك هم الإسلاميون التحديثيون. وبالتالي هناك أعداء للديمقراطية بين العلمانيين وكذا أصدقاء لها وهناك أنصار للديمقراطية بين الإسلاميين وكذا رافضون لها، وبالتالي لم يوجد فرق ذو معنوية إحصائية بين موقف المبحوثين من الدور السياسى للإسلام وبين توجهاتهم نحو المؤسسات الديمقراطية.

توافق الإسلام والديمقراطية

هذا هو البعد الثالث من أبعاد دراسة تأثير الإسلام على توجهات المسلمين نحو الديمقراطية حيث يميل أغلب المسلمين إلى التفكير فى الشورى كأساس لنظام سياسى إسلامى مثالى بغض النظر عن تطابقه مع الديمقراطية أو ابتعاده عنها. وقد رَوَّج بعض المفكرين لمفهوم «حكم الشورى» Shuracracy ليشيروا إلى النظام السياسى الإسلامى الأمثل من وجهة نظرهم (Nehnah 1999). وقد سأل استطلاعى بصراحة عن علاقة الشورى بالديمقراطية (السؤال ٢١، الملحق الأول). المنطق

وراء هذا السؤال تعبر عنه الجملة التالية: «يعتمد وجود الديمقراطية ... على تصور الناس عن الديمقراطية وتقييمهم لها، حيث يكون استيعابهم لمميزاتها شرطا أساسيا لاحترامها وللتصرف على أساسها (مع أنه ليس الشرط الوحيد). لأن الأفكار الخاطئة عن الديمقراطية تجعل الديمقراطية سيئة السمعة وغير قابلة للتحقيق» (Sartori 1962: 5).

وقد وجد هذا الكتاب أنه كلما اعتقد المبحوثون أن الديمقراطية هي تطبيق معاصر لمبدأ الشورى، زاد تأييدهم لمبادئ الديمقراطية ومؤسساتها. ولم يكن مستغربا أن الأفراد الذين يعتقدون في توافق الشورى والديمقراطية هم الأكثر تأييدا للمؤسسات والمبادئ الديمقراطية. وهو ما وجدته في معظم الحالات، ولكن يلاحظ قوة هذه العلاقة فيما يتعلق بدعم المؤسسات الديمقراطية (مثل الانتخابات، والأحزاب والبرلمانات) أكثر من دعم المبادئ الديمقراطية (مثل التسامح السياسى). المبحوثون في دول مثل إندونيسيا، ولبنان، وليبيا، ونيجيريا، وطاجيكستان، وتركمنستان، والإمارات كانوا أكثر تأييدا للمؤسسات الديمقراطية كلما كانوا مقتنعين بأن حكم الشورى يتطابق في جوهره مع مؤسسات المساءلة المنتخبة من قبل الشعب. ومع ذلك لم يكن الاعتقاد بتوافق الديمقراطية والشورى في مثل تلك الدول له أى تأثير بالنسبة للمبادئ الديمقراطية. وهذا يثير إشكالية ترتبط بأن حتى المسلمون الذين يريدون تطبيق الشورى في ثوبها الديمقراطى (أى من خلال مؤسساتها المتعارف عليها) ليسوا بالضرورة على استعداد لأن يتسع هذا الثوب للجميع بما في ذلك النساء والأقليات، وهو ما يأخذنا إلى نمط الديمقراطية غير الليبرالية التى تحدثنا عنها فى الفصل الأول.

بيد أن هناك تفسيراً آخر أشار إليه الشيخ منذر وهو داعية سورى يقبل المؤسسات الديمقراطية؛ لكنه يرفض جنوحها الذى قد يؤدى إلى تحريم ما أحل الله، أو العكس. يرى الشيخ منذر أن عملية الشورى الإسلامية كما مارسها الرسول الكريم ومعه الصحابة العظام كانت غالبا ما تكون مقصورة على أهل الحل والعقد وهم الثقة والورعون من المسلمين ولم تتسع لتشمل غير المسلمين أو عامة الناس. وحتى حينما استشار الرسول ﷺ النساء، وغير المسلمين فى بعض القضايا فكانت مشورتهم غير ملزمة له. وحينما اتسعت الدولة الإسلامية وزاد الخوف من المكائد، والمؤامرات التى يحكيها المنافقون ومدعو الإسلام وغير المسلمين تم حصر، بل وضع قيود على أهل الحل والعقد أى أهل الشورى كى يكونوا من أهل الثقة. وأيا ما كان استعدادنا لتقبل هذه الرؤية فإنها

موجودة بين الكثيرين من المسلمين الذين يدعمون المؤسسات والآليات الديمقراطية كتطبيقات حديثة لمفهوم الشورى؛ لكنهم فى نفس الوقت لا يدعمون بالضرورة حقوقا متساوية لغير المسلمين، أو المسلمين من طوائف أخرى، أو النساء.

وقد كانت المناقشات المركزة مع عدد من المبحوثين مصدرا لا غنى عنه للمعلومات فيما يتعلق بالأسباب الضمنية لنتيجة الاستطلاع. ولكى نعلم كيف يربط المسلمون الشورى بالديمقراطية سعيت إلى آراء المشاركين عن تصورهم لماذا لم يطبق نظام الشورى خلال التاريخ الإسلامى ووظف فقط على نحو انتقائى طبقا لإرادة ولى الأمر. أشار معظمهم إلى أن نظام الشورى يفترض درجة معينة من الإيمان أو الاستعداد للالتزام بأحكام الشرع بالنسبة للحاكم والمحكوم. ولكن كان هناك توافق تام بين المبحوثين على لوم الحكام وبطانتهم الفاسدة ومن ضمنهم بعض علماء السلطان لإفساد ذلك المبدأ النبيل.

لم يفكر معظم المسلمين الذين تمت مقابلتهم فى الخلفاء الراشدين كحكام بمعنى (rulers) أى من يصنع القوانين. هؤلاء الخلفاء حكام لا يصنعون القوانين أو يضعون القواعد، أى أنهم يحكمون بمعنى (governors) لأنهم فقط يحكمون طبقا لقواعد الشريعة التى أنزلت إليهم. وإذا كانت هناك تفسيرات مختلفة لقواعد الشريعة فإنهم يختارون الحكم الأوفق بناء على التشاور فيما بينهم. إذا فلا يوجد فى الشريعة الإسلامية مكان للسلطة الاستبدادية دون انتهاك للمبادئ الإسلامية. فالمستبد يمارس استبداده ليس بسبب الإسلام ولكن رغما عن رفض الإسلام للاستبداد، أو هكذا قال معظم المشاركين.

ولتأكيد المبحوثين على البعد الإيمانى فى المشير والمستشير فقد كان من المهم أن نناقش قضية ما العمل إذا غاب مثل هذا البعد الإيمانى؟ وعليه فقد كان سؤالاً مكرراً فى كل مجموعات النقاش المركز أن نطرح هذه القضية: «هل يمكن أن تحل الديمقراطية بمؤسساتها ومبادئها محل الشورى؟» وقد انقسمت إجابات المشاركين إلى بدائل أربعة:

١ - الشورى أسمى من الديمقراطية؛ ولكن بعض آليات الديمقراطية من الممكن الاستفادة منها فى حدود ضيقة للغاية وقد تبنى هذا التوجه ٣٦ بالمائة من المبحوثين.

٢ - الشورى تعادل الديمقراطية حيث إن الديمقراطية ما هي إلا تطبيقات حديثة ومعاصرة لمبدأ الشورى. وقد تبني هذا الاتجاه ٣٣ بالمائة من المبحوثين.

٣ - الشورى والديمقراطية نقيضان، حيث إن الشورى أسمى من الديمقراطية. وقد تبني هذا الاتجاه ٢٢ بالمائة من المبحوثين.

٤ - الديمقراطية أسمى من الشورى بحكم إلزامية الديمقراطية وفعالية مؤسساتها. وقد تبني هذا الاتجاه ١١ بالمائة من المبحوثين.

اعتقدت المجموعتان الأوليان واللذان شكلتا الأغلبية، أن الديمقراطية إجمالاً متوافقة مع مبدأ الشورى الإسلامى ولكن ليس بالضرورة من وجهة نظر إسلامية. ولذلك يعتقد بعض العلمانيين الليبراليين أن مبدأ الشورى الإسلامى، والذي كان يمارس من قبل العرب قبل الإسلام، يجعل أصل الإسلام التعددية. ويقول الإسلاميون التحديثيون في هذا المقام: إن بعض جوانب الديمقراطية قابلة للأسلمة باعتبارها مقدمات ضرورية لمحاربة الاستبداد.

وتعتقد المجموعة الأولى (٣٦ ٪ من المشاركين في مجموعات النقاش) أن الشورى أسمى من الديمقراطية لسببين. الأول أن الشورى مبدأ دينى واجتماعى واقتصادى. فالديمقراطية من وجهة نظرهم هي نظام سياسى فقط. ذكر مشارك من ليبيا أن «المسلمين مطالبون بأن يستشيروا في أى شىء يفعلونه، حتى الرجل مطالب بأن يستشير امرأته في زواج ابنته»، كما أن استشارة الزوج لزوجته في قضايا الأسرة هو مبدأ إسلامى. ومما يدعو للتأمل هو أن أصحاب هذا الرأى لم يكونوا على معرفة كافية بالآليات التى ابتكرتها النظرية والنظم الديمقراطية؛ ولكن من الواضح أن حتى معرفتهم بهذه الآليات لا يغير كثيراً من يقينهم بأن الشورى «الإسلامية» تسمو على الديمقراطية «الغربية».

ثانياً: أشار بعض المبحوثين إلى الجذور الفلسفية المتباينة للنظامين. ففي الديمقراطية هناك افتراض أساسى وهو أن الإنسان هو سيد الكون. ما يظنه عقل الإنسان أنه صحيح يصبح «صحيحاً» حتى دون الإشارة، أو الالتزام بأى قانون روحى أو مرجعية أخلاقية. وعليه فالشعب هو مصدر القانون والقانون يعكس إرادة الأغلبية حتى لو تحدثت المبادئ الأخلاقية، أو الإلهية. ذكر طبيب سورى تمت مقابلته في

السعودية حالات الاستعمار والعبودية والعنصرية عبر أوروبا وشمال إفريقيا كأمثلة لكيفية أن حكم الأغلبية من الممكن أن يقود إلى نتائج غير أخلاقية. والشورى، على النقيض، محدودة بالمجالات التي لم ينزل فيها وحى إلهي. في هذه المساحة التي سكنت فيها الوحى فإنه من الممكن للمسلمين أن يستشيروا، ويأخذوا قرارات بشرط واحد: ألا ينتهكوا قواعد الله.

وبالرغم من اعتقادهم بأن الشورى أسمى من الديمقراطية، قبلت المجموعة الأولى بعضاً من المؤسسات، والآليات الديمقراطية كأدوات مقبولة لتنفيذ مبدأ الشورى العظيم. استخدمت طالبة جزائرية مثال العربة بالمقارنة بالحصان الذى استخدمه المسلمون الأوائل فى التنقل. وحسب كلامها: «استخدم الرسول محمد ﷺ وصحابته الجمال والأحصنة. وإذا كانت هناك العربات والقطارات كانوا سيستخدمونها. وبالمثل فإذا عرفوا الانتخابات والبرلمان كانوا سيطبقونها».

أكدت المجموعة الثانية من المسلمين (٣٣٪ من المبحوثين) الذين اعتقدوا فى التوافق التام بين الشورى والديمقراطية على التشابه الجوهرى بين الاثنين. واعتبروا كلا من الحكم المقيد، وإمضاء حكم القانون أهدافاً مشتركة لكل من الشورى والديمقراطية. وعليه فهما متشابهان لأقصى درجة، بل إن الكلمتين يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى.

«إذا كان الرسول ﷺ يعيش فى القرن العشرين كان سيصف لنا حكماً ديمقراطياً كالذى تحكم به الدول المتقدمة» كما قال مهندس إسلامي تحديثي جزائري. وأشار طالب وناشط إيراني: «خلال فترة الرسول كانت الشريعة قانوناً أخلاقياً كاملاً يلائم كل الظروف بسبب وجود حضرة الرسول نفسه. المسلمون يتداولون الأمر والرسول يقرر بعد أن يستشيرهم طالما لا يوجد هناك وحى. الآن لم يعد هناك الرسول، وبالتالي على المسلمين أن يتباحثوا فى أمورهم ويقرروا من خلال الأساليب الديمقراطية؛ لأنها تعبر عن نفس الروح التى كانت سائدة أيام الرسول» ورغم عدم اتفاقى الشخصى مع هذه المقارنة، إلا أننى لاحظت أن كثيرين من الإيرانيين يستخدمون المصطلحات وأسماء المؤسسات الديمقراطية بلا أى حرج، بل وكأنهم يتعاملون معها على أنها مؤسسات إسلامية، وهذا قد يعنى انفتاحاً فكرياً لم أجده بين المبحوثين الآخرين. وهو اتجاه وجدت أفضل تمثيل له عند الشيخ محفوظ نحاح

ومصطلحه حكم الشورى أو الـ shuracracy كـ «زواج كاثوليكي ما بين الشورى والديمقراطية» (Kutty 1998). والذي قصد به أن يكون نظام الحكم الإسلامى متطابقا مع نظيره الفرنسى، أو الأمريكى مع فارق أساسى؛ وهو أن الدستور الإسلامى لا بد أن يتضمن كل المحرمات التى أجمعت عليها الأمة أما ما دون ذلك فيدخل فى دائرة المباح ويخضع لقواعد الحكم الديمقراطى الشورى السليم.

المجموعة الثالثة من المبحوثين (١٢ ٪) يفكرون فى علاقة الشورى بالديمقراطية كنوع من مفاضلة ما بين سيادة الله (الممثلة فى الشريعة) وسيادة البشر، وكأن قبول الديمقراطية يقتضى نقل صناعة القرار من الخالق إلى المخلوق. وقد قال سلفى سودانى عبارة تحمل الكثير من الدلالات بشأن كيف يفهم الإسلاميون التقليديون هذه القضية: «الديمقراطية تعنى إرضاء ملايين البشر الذين انتخبوا حكاهم أما نحن فلا نرضى إلا واحدا فردا وهو الله حتى لو غضب كل هؤلاء الملايين»، وعليه فالحساب الكمى للمؤيدين والمعارضين، الذى يعتقده هؤلاء، لا اعتبار له عند حكم الشورى. المعيار الوحيد هو الامتثال لما يعتبرونه إرادة الله. ولم يستطع أحد من المبحوثين أن يأتى بطريقة قابلة للإثبات إمبريقيا لنحكم ما إذا كان رأى أى شخص يرضى الله، بطبيعة الحال دون افتراض أن بعض الأشخاص لهم اتصال مباشر مع الله. لأنه إذا كان هناك مثل هؤلاء الأشخاص بيننا، فلماذا نريد الاستشارة لاسيما أن الكثير ممن يعتبرونهم ثقات هذه الأمة يختلفون فيما بينهم بشأن العديد من القضايا سواء الفردية أم الجماعية؟ وقد اتهمنى شاب سلفى جزائرى، مستخدما صوته الحاد، أننى «أكرر المنطق الغربى فى التفكير، وهو منطق خاطئ ومردود عليه» على حد تعبيره^(١).

وجدت المجموعة الرابعة الديمقراطية، بما فيها من فصل للسلطات وما لديها من آليات مؤسسة للرقابة والتوازن بين السلطات، أنها أسمى من الشورى واعتبرتها فى أصلها ممارسة عربية نشأت قبل الإسلام وكانت تلائم جيدا الطبيعة القبلية للجزيرة العربية. هذا الموقف لا يعنى أن الإسلام غير متوافق مع الديمقراطية لكن الإسلام ترك مساحة هائلة للعقل البشرى كى يملأها. ردد هؤلاء المبحوثون الموقف العلمانى التقليدى أن الإسلام كدين استخدم لتبرير الأنظمة السياسية، والاقتصادية المختلفة بناء على اختيار الفرد لنصوص مقدسة وتفسيرات متنوعة.

(١) حرصا على سلامتى الشخصية غيرت الموضوع وقبلت إجابته على أنها الرد الأخير.

ثلاث مشاهدات من الممكن أن تُجمل تأثير الإسلام على إدراك المسلمين للديمقراطية على المستوى الفردي. أولاً، كل المبحوثين حتى العلمانيين، رأوا الإسلام بمصطلحات مطلقة. الإسلام فى عقول المسلمين مساو للحق، والخير والجمال، والعدل. وعليه إذا كانت الديمقراطية تؤدي إلى خير المسلمين فهي إسلامية. إذا كانت سيئة فهي غير إسلامية. والقضية فى جانب منها أن البعض يتصور أن الديمقراطية شر بالفعل ويستخدم فى هذا كافة الحجج الدينية والميدانية المتاحة. فالإسلام فى هذا المقام لا يبدو متغيراً مستقلاً بالضرورة، وإنما هو متغير وسيط يستخدم لتبرير الموقف المبدئى الذى اتخذه المبحوث على أساس معلوماته وربما مصالحه. أما الإسلام فهو فوق مستوى الشبهات وعليه، كما قال مبحوث تونسى، «المسلم الصالح لا يمكن أن يشارك فى هجمات الحادى عشر من سبتمبر. وإذا كانت هذه الهجمات قد ارتكبتها مسلمون إذا فهم مسلمون غير صالحين»، فإذا كان الشئ غير مقبول من وجهة نظر المسلمين، إذا فهو غير إسلامى. وقد دعم هذه الملاحظة استطلاع لجالوب جاء فيه أن ٦١ بالمائة من الـ ١٠٠٠ مسلم المبحوثين لا يعتقدون أن جماعات مسلمة قامت بهجمات الحادى عشر من سبتمبر الإرهابية، وحوالى ٢١ بالمائة قالوا إنهم غير متأكدين؛ لأنهم لا يعتقدون أن أحدا يرفع شعارات إسلامية ويرتكب مثل هذه الأفعال التى تتناقض مع صحيح الإسلام من وجهة نظرهم (Gallup 2002).

ثانياً: الإسلام أداة إقناع مهمة عند عوام المسلمين، حتى المتعلمين منهم تعليماً جامعياً. يقول مقتدر خان «الإسلام فطرة وحس (common sense). ولكن لكى تقنع بعض المسلمين ببعض الأمور لا بد أن تقوم بطلانها باللون الأخضر كناية عن تقديم حجج دينية». بعبارة أخرى يكتسب أى موقف ذى منطق وحجة إسلامية شرعية أكثر وجاذبية أعلى بين المسلمين بغض النظر عن النوع ومستوى التعليم والدولة التى ينتمى إليها المسلم بل وحتى درجة التزام الشخص بمظاهر الدين المختلفة. وعليه فإن أسلمة الديمقراطية بمعنى إعطائها مبررات ودعمها من الإسلام سيكون له تأثير إيجابى أكبر من محاولة ديمقراطية الإسلام بعلمنته وتحديد دوره. السؤال المعقد كيف؟ وهو ما سأحاول الإجابة عنه فى خاتمة الدراسة.

ثالثاً: تأثير الإسلام على نظرة المسلمين للديمقراطية ليست ظاهرة تلقائية. بالأحرى هى نتاج جهود العلماء والشيوخ، والأئمة العاملين كوسطاء ثقافيين يقومون

بمهام التنشئة السياسية. فالأغلبية الساحقة من المسلمين الذى يقرءون القرآن نادرا ما يربطون آياته بالقضايا اليومية. وهم عادة يحتاجون العلماء والأئمة لتفسير الآيات لهم. وإذا لُفّن المسلم أن الديمقراطية متناقضة مع مبدأ الشورى الإسلامى، وهو ما يتم عادة مع العديد من الحجج الصادقة أو المصطنعة، فإن فرصة رفضه للديمقراطية ستكون عالية للغاية (Maddy-Weitzman 1997).

تعليقات ختامية:

يقترح التحليل السابق نتيجتين كبيرتين بشأن رؤية المسلمين كأفراد لقضية الديمقراطية. النتيجة الأولى: أن المسلم النموذجى الذى يقبل الديمقراطية (typical pro-democracy Muslim) هو امرأة أكثر منه رجلا غنيا نسبيا ومتعلما وقد سبق له ممارسة الديمقراطية من خلال إما تصويت سابق فى انتخابات نتيجتها لم تكن معروفة سلفا، أو من خلال العيش فى دولة ديمقراطية لعام أو أكثر، ويعتقد هذا المسلم أن الديمقراطية هى امتداد، أو تطبيق لمبدأ الشورى الإسلامى.

ثانيا: إن المسلمين الذين يعيشون فى نفس المجتمع ومع ذلك يتبنون مواقف مختلفة تجاه الديمقراطية يفعلون ذلك بسبب التباين فى العوامل الشخصية التى تؤثر فيهم مثل الدخل، والسن، والتدين رغما عن وجود العوامل المجتمعية المشتركة. وعليه فإنه حتى لو كان للمتغيرات المجتمعية تأثيرها، فإن هذا التأثير يتباين بين أفراد المجتمع الواحد وفقا للمتغيرات الشخصية لكل واحد فينا. وعليه فإن أى تفسير كلى (macro) لا يضع فى اعتباره أن المسلمين متفاوتون فى المتغيرات المستقلة التى تحكم سلوكهم وفى رؤاهم بشأن الديمقراطية ويركز فقط على العوامل المشتركة بحكم انتمائهم لنفس المجتمع سيكون تفسيراً بعيداً عن جادة الصواب.

سيركز الفصل التالى على أهم الفاعلين السياسيين الذين يعتقد المبحوثون أنهم إما مسئولون عن استمرار التسلط أو فاعلون مهمون من أجل العبور نحو الديمقراطية وسيكون التركيز على ثلاثة فاعلين: الحكام والغرب وعلماء الدين.

(٤)

المسلمون والتعايش مع الاستبداد

الأسباب والدوافع

منذ الآن يجب أن يكون واضحاً أن العقود التي قُدمت فيها الأعذار والتكيف مع الاستبداد (فى الشرق الأوسط) حتى نصل للاستقرار لم تؤد إلا إلى الظلم، وعدم الاستقرار، وإلى مأساة.

الرئيس الأمريكى جورج دبليو بوش ٨ مارس ٢٠٠٥

من هم الفاعلون السياسيون المسئولون عن شح الديمقراطية فى العالم الإسلامى من وجهة نظر المبحوثين؟ وهل من الممكن أن يتحول هؤلاء إلى وكلاء، أو وسطاء، أو عوامل مساعدة للتحويل الديمقراطى فى مجتمعاتنا؟ السؤالان مترابطان. يستكشف الفصل قراءة المبحوثين، والذي أذكر بأنهم مسلمون يجيدون القراءة والكتابة من اثنتين وثلاثين دولة، لأهم الفاعلين الأساسيين الذين تؤكد إجابات المبحوثين على دورهم فى الإبقاء على أوضاع ما دون الديمقراطية فى كثير من المجتمعات المسلمة. اختار المبحوثون بدرجات متفاوتة من دولة إلى أخرى ثلاثة فاعلين سياسيين باعتبارهم المسئولين عن الاستبداد فى المجتمعات المسلمة: وهؤلاء هم الحكام والغرب، وعلماء الدين. بيد أن تعامل المبحوثين مع كل فئة من هؤلاء الفاعلين كانت لها حساباتها.

أولاً: الحكام

حتى نفهم آراء المسلمين عن الصفوة الحاكمة سألت المبحوثين أن يفاضلوا بين أن يحكموا من قبل حكام منتخبين ديمقراطياً أو استمرار الأوضاع على ما هي عليه تحت إدارة من هم بالفعل في السلطة (السؤال ٤٣، الملحق الأول). وكما يظهر في الجدول، يتضح أن معظم حكومات المسلمين تعاني من أزمة شرعية، ٢٠ بالمائة فقط من المسلمين مؤيدون للحكام الحاليين، طبقاً للاستطلاع، وذلك يمثل ١٠ بالمائة من المشاركين في مجموعات النقاش المركز. ولا بد من ملاحظة أن حوالي ثلث المبحوثين رفضوا الإجابة عن هذا السؤال وهو أعلى نسبة امتناع عن الإجابة في كل الاستطلاع. وفي حدود من أجابوا كان الأقل مساندة للحكام الحاليين من الكويتيين، والمصريين، والسوريين، والمغربيين، والسودانيين، والجامبيين والماليين قبل تنحي الرئيس مهاتير محمد حيث كانت شعبيته قد وصلت إلى أدنى مستوياتها. ويجدر بنا أن نؤكد مرة أخرى أن كل الذين أجابوا عن هذا الاستطلاع كانوا ممن يجيدون القراءة والكتابة أو من حصلوا على تعليم نظامي وصولاً إلى التعليم الجامعي.

جدول (٥) مؤيدو الحكام الحاليين مقارنة بمؤيدي انتخاب حكام ديمقراطيين (نسب مئوية)

الدولة	مؤيدو الحكام الحاليين	غير متأكد	مؤيدو انتخاب حكام ديمقراطيين
الإمارات	٩٣	٣	٤
عمان	٦٥	١٧	١٨
تركيا	٣٧	٦	٥٧
ألبانيا	٣٥	٧	٥٨
الهند	٣٤	١١	٥٥
قطر	٣٤	١٨	٤٨
السنگال	٣٤	١٤	٥٢
مالي	٣٢	١١	٥٧
الأردن	١٦	٢٨	٥٦
ليبيا	١٥	٣٠	٥٥
باكستان	١٥	٣٥	٥٠

الدولة	مؤيدو الحكام الحاليين	غير متأكد	مؤيدو انتخاب حكام ديمقراطيين
طاجيكستان	١٤	٣١	٥٥
الجزائر	١٣	٣٥	٥٢
إندونيسيا	١٣	٣٨	٤٩
لبنان	١٣	١٨	٦٩
السعودية	١٢	٥١	٣١
البحرين	١٢	٢٩	٥٩
بنجلاديش	١٢	٢٧	٦١
ماليزيا	١٢	٤٨	٤٠
إيران	١١	٣٦	٥٣
نيجيريا	١١	٣٦	٥٣
تونس	١١	٣٤	٥٥
تركمنستان	١٠	٢١	٦٩
اليمن	١٠	٤٣	٤٧
جامبيا	٦	٢٤	٧٠
المغرب	٦	٣١	٦٣
السودان	٦	٢٦	٦٨
سوريا	٦	٢٣	٧١
مصر	٥	٢٠	٧٥
الكويت	٤	٨	٨٨
المتوسط	٢٠	٢٥	٥٥

المصدر: استطلاع أجرى من خلال مقابلات وعبر الرسائل الإلكترونية ٢٠٠٢.

يمكن اعتبار أن الإمارات هي الأعلى في الدعم الشعبى الذى يحشده مواطنوها للحكام الحاليين فى مقابل نظام آخر يعتمد على الانتخاب الديمقراطى حيث أكد ٩٣ بالمائة من المبحوثين الإماراتيين أن الوضع الحالى أفضل من أن يكون نظام الحكم بالانتخاب الحر المباشر. إذاً كان هناك دعم واضح بين مواطنى الإمارات

لنظام القائم، وعلى رأسه الشيخ زايد آل نهيان المؤسس للإمارات المتحدة الذي كان حاكم الإمارات آنذاك، وأتصور أن هذا الدعم لم يزل مستمرا. وبناء على المقابلات مع المواطنين الإماراتيين يتضح أن الديمقراطية ليست فى أولويات المواطن الإماراتى. وكما وضع ذلك أحد المبحوثين بقوله: «الغرب... لا يفهمون نظامنا. لا نحتاج أن نصوت لنراجع الحكومة ونحل المشكلات. التصويت قد يخل بالتوازن الاجتماعى ويقسم الناس على أساس قبائل وفئات».

فالديمقراطية للإماراتيين، ومعهم العمانيون كما سنرى، أقرب إلى دواء لمرض هم لا يعانون منه. وعلى الرغم من أن الإمارات هى الدولة العربية الخليجية الوحيدة التى لم يكن لديها أى نوع من التمثيل السياسى المنتخب وقت إجراء المقابلات فى عام ٢٠٠٢، وهو ما نعلم أنه بدأ فى التغير بالإعلان عن مجلس نصفه منتخب يقوم بمهام الشورى على النمط السعودى، إلا أنها كانت ولم تزال تتمتع بدرجة عالية من الاستقرار السياسى. يُعزى هذا جزئيا إلى غنى الدولة حيث متوسط دخل الفرد كان يصل إلى ٢٢,٨٠٠ دولار عام ٢٠٠٢ ليكون المواطن الإماراتى فى المتوسط هو الأغنى بين مسلمى الاثنين وثلاثين مجتمعا الذين أُجريت فيهم المقابلات. قد يُعزى الاستقرار أيضا إلى الحريات الاجتماعية الواسعة التى يتمتع بها الإماراتيون بالمقارنة بمواطنى الدول المجاورة. وهناك قضية ديموجرافية أيضا تستحق الإشارة وهى أن ٧٢ بالمائة من المقيمين فى الإمارات ليسوا مواطنين. وهناك انقسام بين الأغلبية السنية والأقلية الشيعية التى تقدر بحوالى ٧ بالمائة من السكان.

وتأتى عمان فى المركز الثانى بعد الإمارات بـ ٦٥٪ من المبحوثين يفضلون الحكم الحاليين على أن يكون نظام الحكم بالانتخاب الحر المباشر. شخصية قابوس ابن سعيد الجذابة وجهوده التحديثية أثمرت عن مساندة حقيقية له بين العمانيين. نقلت بعض الإصلاحات السياسية، مثل مجلس الشورى المنتخب رغما عن سلطاته المحدودة ومنح حق الاقتراع للسيدات، الدولة خطوة فى طريق الإصلاح السياسى وإن كانت لم تزال بعيدة عن التحول الديمقراطى الذى يحدث تغييرا هيكليا فى بنية نظام الحكم. ومثل الإمارات، ساعد غنى عمان النسبى، بـ ٨,٢٠٠ \$ كمتوسط لدخل الفرد عام ٢٠٠٢، على موازنة تأثير التعددية الدينية ضمن طوائف الإسلام المختلفة المهدد للاستقرار.

وبدا كل من الماليزيين واليمنيين والسعوديين، مع عدم رضاهم عن الأوضاع السياسية في عام ٢٠٠٢، متشككين مما ستجلبه الديمقراطية لتصحيح الوضع الحالي. وكانت نسب المتشككين في عواقب الديمقراطية ٤٨، ٤٣، ٥١ على التوالي. ولكن مع صرامة المجتمع السعودي فإن نسبة الـ ٣١ بالمائة التي تفضل إجراء انتخابات ديمقراطية في المجتمع السعودي تعد مفاجئة. ومحاولة لشرح هذه الأرقام علق أستاذ جامعة سعودى «معظم السعوديين يريدون التغيير ولكن ليس بالضرورة الديمقراطية. إذا كانت الديمقراطية ستؤدى إلى التغيير من الممكن أن يقبلوا على مضض كليهما».

ومع أن المؤيدين للحكام الذين كانوا فى السلطة لم يزالوا أقلية بشكل واضح فى معظم المجتمعات موضع الدراسة، فمن المفيد أن نفهم لماذا يؤيد هؤلاء الناس الحكام غير الديمقراطيين؟ تناولت المناقشات المركزة هذه الظاهرة. إحدى الحقائق المهمة أن معظم هؤلاء المؤيدين للأوضاع الراهنة تبنوا منطق «مستبد ولكن...» أى أن هناك ميلا ضمنيا ليبرروا للممارسات التسلطية لحكامهم على أساس أنه تسلط يمكن تبريره فى ضوء أن هؤلاء الحكام يحاربون أعداء خارجيين أو يضطرون للممارسات القمعية من أجل المحافظة على الوحدة الوطنية (مثل بعض المبحوثين السودانيين)، أو تحقيق الاستقرار المحلى فى مواجهة الإرهاب (مثل بعض المبحوثين السودانيين) أو من أجل إعادة توزيع الموارد بطريقة عادلة (مثل بعض المبحوثين الليبيين والخليجيين بصفة عامة) أو الحصول على الاستقلال (مثل بعض المبحوثين من الجزائر) أو تطبيق الشريعة الإسلامية (مثل بعض السعوديين والإيرانيين).

وهكذا فإن المسلمين الذين يتبنون منطق «ديكتاتور ولكن» لا يقبلون مبدأ «آثم ولكن».. أو مبدأ «زنديق ولكن» أى عندما سئل المبحوثون المؤيدون للحكام الحاليين هل يساندون حاكما غير تقى (دائما ما ذكر الرئيس بيل كلينتون كمثال) حتى لو حقق لهم الأهداف السابقة، أجابوا بصراحة لا، وتبدو هذه معضلة فالمسلم يقبل الاستبداد ثمنا لتحقيق الأهداف التى يعتبرها أولى بالتقديم ولكنه لا يقبل أن يكون هذا الثمن عدم التزام الحاكم بما يعتبره قيم الدين الأساسية. وقد رفض الإسلاميون التحديثيون ما رأوه تقسيما خاطئا بين «آثم ولكن» و«مستبد ولكن». وقدموا بديلا ثالثا: مسلم تقى يعمل بناء على الشريعة ويحترم إرادة الأمة وفقا لما تمليه الديمقراطية. العلمانيون لا

يأبهون بموضوع الورع الشخصي أو الالتزام الديني للحاكم. ويعلق أمريكي من أصل لبناني على هذه القضية بتفضيله «حاكما ليبراليا ديمقراطيا على شيخ دين غير منتخب من العامة. فمعلوماته الدينية مفيدة لنفسه أما هو فيريد الحاكم المنتخب ديمقراطيا حتى يستطيع تغييره إن استبد، أو أساء». والحق أن هذا المنطق كان يمثل الاستثناء بين أغلب المبحوثين من الإسلاميين الذين كانت قضية التقوى، والإيمان، والالتزام بأحكام الشريعة مقدمة لحد بعيد عن قضية الديمقراطية.

ومن المفيد في هذا المقام توضيح أن تأييد الحكام الحاليين له تأثير سلبي مع تأييد المسلمين للمؤسسات، والمبادئ الديمقراطية على نحو ما سيتم تفصيله.

تأثير تأييد الحكام على توجهات

المبحوثين نحو المبادئ الديمقراطية

يقترح جدول (٤) علاقة إحصائية بارزة بين توجهات المسلمين نحو شرعية الحكام الحاليين، ودعم المبادئ الديمقراطية المتمثلة في التسامح السياسي تجاه الأقليات والمرأة، أما في بقية الحالات موضع الدراسة فإن المبحوثين الذين فضلوا الحكام المنتخبين ديمقراطيا على من يتولون الحكم في بلدانهم كانوا كذلك أكثر ميلا للتسامح مع الحقوق السياسية للأقليات والمرأة. بيد أن البيانات المتاحة لا توضح اتجاه سهم السببية، فهل هؤلاء يؤيدون الحكام المنتخبين ديمقراطيا؛ لأنهم يؤيدون الحقوق السياسية للأقليات والمرأة أم العكس. والحقيقة أن الجانبين يعدان وجهين لعملة واحدة. وإن كان من الممكن التمييز بينهما نظريا لكنهما متلازمان عمليا.

تأثير تأييد الحكام الحاليين على توجهات

المبحوثين نحو المؤسسات الديمقراطية

لم تكن هناك علاقة بين توجهات المبحوثين نحو حكاهم وتفضيلاتهم السياسية تجاه المؤسسات الديمقراطية في حالات الهند، وإندونيسيا، وليبيا، والسعودية وتركمنستان. ومال المبحوثون في الإمارات وعمان، وهم الأكثر دعما لحكاهم

بغض النظر عن عدم انتخابهم ديمقراطياً، لأن يكونوا أقل تشجيعاً للمؤسسات الديمقراطية. أما في الحالات الأخرى موضع الدراسة، فقد مال المسلمون إلى تأييد المؤسسات والإجراءات الديمقراطية كلما كان تأييدهم للحكام الحاليين في دولهم أقل، وهي نتيجة تبدو منطقية ومتوقعة.

وقد أوضحت المناقشات المركزة ثلاثة أنماط بين اتجاهات المسلمين تجاه حكامهم. الأول، أشار المتقدون العلمانيون للمجتمعات الإسلامية التسلطية إلى التأثير السلبي لتأسيس الدين من أجل مكاسب سياسية. هم يقولون إن المسلمين سلبيون ومحدودو الأفق؛ لأن الإسلام يعودهم على الطاعة ويلقنهم الخوف. يقول أحد المتقدين، من هذا الاتجاه:

حكم محمد ﷺ وفقاً لإرادة الله كما أوحى إليه وترجم مشيئته إلى أرض الواقع. وقد كان البديل الوحيد أمام المسلمين هو طاعته. لم تكن هناك مساحة لـ «نحن الشعب» أو لتشريع من قبل ممثلين منتخبين؛ لأن القوانين كلها مرتبطة بالشرعية الإلهية التي نزلت لكل الأوقات. ولهذا فإن البرلمانات في الدولة الإسلامية هي ظاهرة دخيلة ولن تتمكن من أن تلعب دوراً حقيقياً طالما أن المسلمين يلتزمون بما جاء في ممارسات رسولهم ... حيث يأمر الإسلام المسلمين بطاعة الله والرسول وأولى الأمر، ويأمر المرأة بطاعة الرجل؛ لأن الرجال قوامون على النساء. كل هذا يجعل مساحة الجدل، والنقاش محدودة للغاية في المجتمعات المسلمة. (Ali 2000)

ويرجع ميرزا أغا كيرمانى أنه قال «صعود القوى الغربية كأسىاد للعالم، وانحطاط الأمم الإسلامية إلى العبودية المُدَلَّة إلى حقيقة واحدة فقط. في أوروبا الحكومات تخاف الشعب. في الإسلام الشعب يخاف الحكومة» (Quoted in Taheri 2003)

وقال آخر «من جنوب آسيا إلى شمال إفريقيا يقع عدد مهول من المثقفين المسلمين تحت خطر الاتهام بالزندقة؛ لأنهم مارسوا حرية العقيدة والتعبير: الكثير قتلوا، أو أسكتوا، أو تم نفيهم» (Ahmad and Rosen 2002).

كما أن السلبية واللامبالاة تجاه الحكم وشئونه نبعت تاريخياً من الإحساس بالواجب الدينى الذى جعل وظيفة المسلم الأساسية هي البيعة للحاكم سواء بالصمت أم بقوله «أمين» حينما يدعو إمام المسجد للخليفة (al-'Azm 1969; Lewis 1988). وقد

قال معظم الفقهاء السنة إن «الحاكم لا يعزل من السلطة حتى يرتكب كبيرة واضحة قابلة للملاحظة بالعين لنا فيها من الله برهان» (Abou El Fadl 2003).

وقد أشار بعض المبحوثين، وكلهم من المسلمين السنة، أن المسلمين السنة دأبوا على الالتزام بهذه التعاليم، بما أعطى الفرصة لتلاعب الحكام بهم من أجل بقائهم في السلطة ويبدو أن هذه الألاعيب قد آتت ثمارها مع كثير من المسلمين فلم يترجموا حقنهم الشخصى إلى احتجاج سياسى فاعل، اللهم إلا إذا اعتبرنا عزوفهم ولا مبالاتهم نوعا من الاحتجاج. والحق يقال: إنه كان لمعظم المبحوثين - رجالا ونساء، شبابا وشيوخا - إحساس واضح بعدم الرضا عن حكامهم. وبالرغم من ذلك يعتقدون أن لديهم بدائل قليلة للتأثير على واقعهم السياسى.

ويقف د. حسن حنفى، رئيس قسم الفلسفة فى جامعة القاهرة سابقا، ضد هذا القول بأن السلبية صفة لصيقة بالمسلمين بسبب أمر الطاعة الوارد فى النصوص الدينية، أو خوفهم من بطش الحاكم. فهذا التعميم لا يصمد بالضرورة أمام التاريخ الطويل لحركات الاحتجاج التى شهدتها العالم الإسلامى. وقد فرق د. حنفى ببراعة بين أربعة أنواع من ردود الأفعال المتمردة، بل والثورية فى التاريخ الإسلامى منذ القرن الثامن ولازال لها مظاهرها فى معظم المجتمعات الإسلامية.

أولا: هناك المعارضة العسكرية مثل الخوارج وجماعات العنف المسلح. ثانيا: المعارضة الظاهرة طبقا لمبدأ الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، والذى أسس فى مؤسسة الحسبة القديمة مثل (مراقبة القوانين الأخلاقية فى السوق). ومازال المسلمون المعاصرون يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر من خلال أحزاب المعارضة الحديثة، ومنابر التعبير عن الفكر المستقل. ثالثا: الحركات السرية التى تنتظر الفرصة لتقتنص السلطة، مثل الشيعة تحت الخلافة الإسلامية. رابعا، يجنح آخرون إلى الصبر والطاعة المستكينة مثل الجماعات الصوفية والباطنية.

ويأتى تحليل د. حنفى متفقا مع الآراء التى عبر عنها قطاع من المبحوثين، فمن ١٨٨ مسلما شاركوا فى مجموعات النقاش المركز وافق واحد فقط على فكرة الطاعة المسبقة للحاكم كواجب دينى بغض النظر عن التزام الحاكم بالشرعية. وأظهرت هذه المناقشات كذلك أن بعض المبحوثين يعارضون الحكام الحاليين ويساندون فكرة انتخاب الحكام عن طريق أساليب ديمقراطية ليس التزاما بالديمقراطية بقدر رغبتهم

فى تغيير الأوضاع القائمة. وقد قال أستاذ تونسى تمت مقابلته فى الولايات المتحدة إن الديمقراطية أو غيرها من الطرق العنيفة مقبولة للتخلص من الحكام المستبدين. ومع أن ذلك يندرج بخير للديمقراطية من جانب، فإنه من المقلق أن الديمقراطية تبدو أكثر كوسيلة لغاية مؤقتة وهى التخلص من حاكم بذاته أكثر من أنها النظام الأمثل. وبنفس المنطق أعرب طالب سودانى عن أنه سيحكم على الديمقراطية كنظام للحكم بنتيجتها. وقال مشيراً إلى مجتمعه: «الديمقراطية التى تجلب الميرغنى (شخصية معارضة) للسلطة لن تكون مقبولة من قبيلتى». إذاً هذا تفكير انتهازى للديمقراطية أكثر من رغبة حقيقية فى الحياة فى ظل نظام ديمقراطى راسخ.

ومن المثير للتأمل أن الأغلبية الساحقة من المبحوثين بما فى ذلك أولئك الذين يفضلون حكاهم غير المنتخبين ديمقراطياً لا يثقون فى أن أصحاب السلطة سيتنازلون عن السلطة بإرادتهم أو من خلال صناديق الانتخابات. «الحكام لا يتنازلون عن السلطة إلا إذا أجبروا على ذلك» وفقاً لمدرس ثانوى جزائرى. كما ردد مهندس كمبيوتر سعودى نفس القول: «أحلف بالله، يعتبرون أنفسهم فوق الاستجواب والمساءلة... الطريقة الوحيدة لإصلاح النظام هى بتهديد عروشهم. فيتجهون بعد ذلك إلى مطالب العامة». والحقيقة أن هذه المقولة الأخيرة تستحق مزيداً من النقاش لا سيما وأن واحدة من طرق التحول الديمقراطى التى أشرت إليها فى الفصل الأول هى المطالب الشعبية التى قد تصل إلى حد الثورة على النظام الحاكم. وبما أن صاحب المقولة من السعودية فلنأخذ المملكة كحالة دراسية مختصرة. فى السعودية، دفعت اضطرابات ١٩٧٩ بمكة الحكومة لاقتراح إنشاء مجلس شورى يعبر عن مطالب الفئات التى لها مطالب خاصة. وبعد أن خَفَّتْ الاضطرابات ونُسِيت ذكرياتها، ضاع الاقتراح بإنشاء مجلس الشورى. وقد أدت أحداث حرب تحرير الكويت وما ارتبط بها من جدل داخلى حول قبول قوات أجنبية على الأراضى المقدسة إلى طرح الفكرة من جديد ولأن الاضطرابات كانت أكبر والانقسام كان أعنى فخرجت الفكرة إلى النور بعد ١٤ عاماً من طرحها أول مرة رغماً عن أن المجلس عملياً ضعيف من ناحية آلياته الرقابية، التى هى عملياً شبه غير موجودة. وبعد تفجيرات الرياض (١٢ مايو ٢٠٠٣) نوقشت وقدمت إصلاحات أكثر (al-Khazen 2003) بدت، وكأنها دائماً تغييرات تكيفية (adaptive changes) الهدف منها تجنب التغييرات الهيكلية (structural changes) فى

مكونات النظام أو فى بنية مؤسساته. ثم كانت الانتخابات المحلية الجزئية فى أوائل ٢٠٠٥ وعود لانتخابات جزئية أكثر فى الجامعات والنوادر الرياضية والاجتماعية. وهكذا نجح النظام فى إدخال بعض التعديلات التى تجعله يستمر فترة أطول ويتجنب الضغوط الأكبر من أجل تحول ديمقراطى حقيقى. والحقيقة أن هذه الاستراتيجية ناجحة فى معظم الدول ذات الأغلبية المسلمة حتى الآن على الأقل.

أجريت مقابلة مع أستاذ صحافة سورى شيعى نُفِيت أسرته إلى ألمانيا لأحد عشر عاما لأسباب سياسية. وهو يلوم الحكام العلمانيين السلطويين على «مجاعة الديمقراطية» التى تعيشها البلدان العربية. قال «فى أربعة شهور بعد عزل صدام حسين، أصدر العراقيون ١٩٠ صحيفة تمثل كل الاتجاهات، والتيارات الإسلامية (السنية والشيعية)، والماركسية، والليبرالية، والقومية، والعربية، والمناهضة للعربية، والكردية والمستقلة» واستنتج أن: الحكام العلمانيين السلطويين هم العامل الأساسى خلف مجاعة الحريات فى الدول العربية. أشارت شاعرة ليبرالية وأستاذة أدب إنجليزى فى إحدى الجامعات الباكستانية إلى مسئولية الحكام عن حالة المسلمين. «الحكام العرب والمسلمون مقيمون بسياسات نابليون، وبيسمارك، وميكافيللى أكثر من أن يكونوا تلاميذ لواشنطن، ولوك أو جون ميل».

ثانياً: الغرب كدافع للتحول الديمقراطى فى الدول الإسلامية

صعدت الولايات المتحدة، لسنوات عدة، حملات قوية كلامية، دبلوماسية وعسكرية من أجل التحول الديمقراطى للدول الإسلامية. وأعلن بوش متغطرسا فى ٢٠٠٣ أن «بعد هزيمة الأعداء، لم نترك خلفنا جيوشا محتلة، تركنا دساتير وبرلمانات». تفترض الولايات المتحدة أن شرق أوسط ديمقراطيا سيكون أكثر أمنا وأقل عداوة فى آخر الأمر للغرب، باتباع المقولة الكانطية، نسبة إلى الفيلسوف الألمانى كانط، المشهورة بأن «الديمقراطيات لا تحارب بعضها البعض» بحكم أن القرارات السياسية تكون أكثر رشادة فى الدول الديمقراطية فضلا عن أن مصالح الجماهير تقتضى ألا يزجوا بأنفسهم فى حروب تستنزفهم. وتثير الحملة الأمريكية الحالية سؤاليين: الأول، هل الغرب موضع ثقة من المسلمين ليكون عاملا حقيقيا للتحول الديمقراطى؟ ثانيا، هل صحيح أن عالما إسلاميا أكثر ديمقراطية سيكون أقل عداوة للغرب؟

تم التحرى عن هذه الأسئلة باستخدام بيانات الاستطلاع، والمناقشات المركزة مع المبحوثين فضلا عن المقابلات الشخصية مع النخب. أولا، سئل المبحوثون فى الاستطلاع أن يوافقوا (بشدة) أو لا يوافقوا (بشدة) على الجملة التالية ذات الخمس نقاط: «لا يريد الغرب (أمريكا وحلفاؤها مثل بريطانيا) المسلمين أن يختاروا حكاهم بحرية» (السؤال ٢٩، الملحق الأول). وعلى الرغم من أن هذا الاستطلاع كان قد تم قبل غزو أمريكا للعراق، فلا زالت النتائج تقدم بعض المؤشرات للعمليات الذهنية التى تشكل توجهات المسلمين تجاه الغرب بما فى ذلك ادعاءات نخبه الحاكمة بالسعى لإقامة دساتير وبرلمانات ديمقراطية فى العالم الإسلامى. ويظهر الاستطلاع أن المسلمين متشككون جدا من مصداقية توجه الغرب فى تشجيع تغيرات ديمقراطية فى العالم الإسلامى .

فبالأرقام هناك ٨ بالمائة فقط ممن تم استطلاعهم يثقون أن الولايات المتحدة وحلفاءها يساندون فكرة إقامة نظم ديمقراطية فى العالم الإسلامى. ومن المثير للتأمل أن ١٧ بالمائة فقط من مسلمى أمريكا وثقوا فى أن بلدهم الذى يتتبعون إليه (أى الولايات المتحدة) جادة فى سعيها لمساندة التحولات الديمقراطية فى الدول الإسلامية. ذلك الارتياح من الالتزام الغربى بالديمقراطية وصل إلى أعلى مستوياته فى الدول العربية، ولم تكن أى منها مفاجأة حيث كان عدم الثقة فى قمته عند مسلمى سوريا، والسودان، وليبيا، واليمن. وقد وافق بين ٧٢ و٧٣ بالمائة من المسلمين المتعلمين فى هذه الدول الأربع بشدة على أن الغرب (الولايات المتحدة وحلفاؤها) لا يريد المسلمين أن ينتخبوا حكاهم بحرية.

وهذا الاستطلاع يدعم استطلاع رأى آخر قامت به مؤسسة جالوب فى عام ٢٠٠٢ الذى أكد أن «غالبية مواطنى الدول الإسلامية يعتقدون أن الدول الغربية لا تحترم العرب أو القيم الإسلامية التى يمثلونها، وأن الدول الغربية لا تساند القضايا العربية، وأنها ليست عادلة مع قضايا العرب والمسلمين لاسيما تجاه الوضع فى فلسطين».

تم تكثيف هذه المشاعر على الأرجح منذ حملات الرئيس بوش العامة والدبلوماسية لدمقرطة الشرق الأوسط والعالم الإسلامى. وأطلقت الصحف عبر الوطن العربى لشهور العديد من المقالات الغاضبة التى استنكرت موقف إدارة بوش من الديمقراطية، وتساءلت عن صدقها واتهامها بأنها ما هى إلا حاجب صمم لصرف

الانتباه عن أجندة بوش الحقيقية: أن يستولى على البترول العراقي وأن يؤمن لشارون الحرية في التعامل مع الفلسطينيين. (Ottaway 2003)

والطريف أن الكثير من المشروعات البحثية أكدت للحكام الغربيين أن الديمقراطية في الشرق الأوسط ستأتي بأعداء الغرب إلى الحكم سواء كان هؤلاء من الإسلاميين أو من القوميين. وهذا ما أكدته تماما استطلاع الرأي لمشروع بيو (Pew Project) حيث أكد أنه «لا يوجد دليل على أن دعم الغرب للديمقراطية في العالم الإسلامي سوف يقلل من المناهضة الواسعة للولايات المتحدة بين مواطني الدول الإسلامية. في باكستان. أولئك الذين يؤيدون بشدة القيم الديمقراطية... هم تماما المعادون للولايات المتحدة وهؤلاء المعادون للديمقراطية لا يختلفون في عدائهم للولايات المتحدة عن المتحمسين للديمقراطية» (Allen 2005).

حتى إدارة بوش اعترفت بتاريخ أمريكا الطويل للسياسات الانتهازية في العالم الإسلامي. أشارت وزيرة الخارجية كونداليزا رايس إلى قول العديد من الدارسين العرب، والمسلمين إن الولايات المتحدة نشرت بهمة الأوتوقراطية والاستبداد في الشرق الأوسط. وقد قالت وزيرة الخارجية الأمريكية بوضوح موضحة موقف هؤلاء الدارسين العرب «أنتم (الحكومة الأمريكية) تتكلمون عن الديمقراطية في أمريكا اللاتينية، تتكلمون عن الديمقراطية في أوروبا، تتكلمون عن الديمقراطية في آسيا وإفريقيا، ولكن لم تتكلموا أبدا عن الديمقراطية في الشرق الأوسط»، ثم عقت قائلة «وبالطبع أصاب هؤلاء كبد الحقيقة لأن الأولوية في واشنطن كانت للاستقرار وليس للديمقراطية، لكننا بهذه السياسة لم نحصل لا على الاستقرار ولا على الديمقراطية» (Rice 2005).

وعلى سبيل الملاحظة المباشرة، فقد كنت حاضرا لنقاش دار بين مجموعة من المسلمين التحديثيين حول تصريح للسيئاتور الجمهوري جون ماكين، تسأل فيه لماذا لا تجبر الولايات المتحدة السعوديين أن «يفعلوا شيئا ثوريا مثل السماح للنساء بالجلوس في مقعد قيادة السيارة (McCain 2002) ومع انتقادهم الشديد لأوضاع النساء في الدول الإسلامية، فإن المشاهدين المسلمين استاءوا بشدة أكبر من تعليق السيئاتور، حيث إنه عكس جانبا كبيرا من عدم الاحترام لتقاليدهم، وهو ما عكس ربيتهم من العقلية التي تتعامل بها الولايات المتحدة مع المجتمعات العربية والمسلمة من وجهة نظرهم.

ظهر ارتباط شديد بين المسلمين في كل مكان تجاه المؤسسات الغربية، هذه المشاعر لم تترجم إلى الارتياح من الديمقراطية. تُظهر نتائج التحليل الإحصائي المعروضة في الجدول (٤) أن متغير الثقة أو التشكك في مصداقية الغرب تجاه التحول الديمقراطي في العالم الإسلامي ليس له تأثير يذكر على موقف المسلمين من القيم والمؤسسات الديمقراطية. ولم يكن غياب تأثير مدى ثقة أو تشكك المسلمين من مصداقية الغرب على مواقفهم من الديمقراطية مفاجئاً حيث إنني أوضحت من قبل أننا لا نستطيع أن نفسر متغيراً بثابت. فالارتياح من الولايات المتحدة وحلفائها موقف ثابت بين الأغلبية الكاسحة من المسلمين، بينما موقف المسلمين من الديمقراطية شديد التغير والتباين من مجتمع لآخر وداخل نفس المجتمع بين شخص وآخر.

وخوفاً من أن تكون هذه النتيجة متحيزة لتحيز في صيغة السؤال المستخدم في استطلاع الرأي، فقد استخدمت سؤالاً آخر ذا مقياس من ثلاث نقاط والذي عُنِيَ بقياس، ضمن أشياء أخرى، العلاقة بين الغرب والاستبداد في العالم الإسلامي (السؤال ٤٢ الملحق الأول). يقول السؤال: - أي من الأسباب التالية تفسر بشكل أفضل لماذا لم تظهر الديمقراطية في معظم دول العالم الإسلامي؟ (اختر ما ينطبق). وقد كان أحد الخيارات الممكنة هو «الغرب» (بدعمه للحكام السلطويين). وعليه فقد طورت مقياساً من ثلاث نقاط لقياس اختيار المبحوثين بين «سبب هام جداً» «سبب هام إلى حد ما» «ليس سبباً على الإطلاق».

عندما استخدم المقياس ذو الثلاث نقاط بدلاً من المقياس السابق ذي الخمس نقاط في نماذج الانحدار، ظهرت اختلافات لثلاث مجموعات. كان الماليزيون والسنغاليون أكثر تأييداً للمؤسسات الديمقراطية كلما لامت أكثر الغرب لدعمه للحكام السلطويين. أيضاً، اختفت العلاقة البارزة بين الوثوق بالغرب وتأييد المبادئ الديمقراطية بين الألبانيين. أي تظهر الإحصاءات الوصفية لسؤال المقياس ذي الثلاث نقاط نزعة متسقة جداً بين المسلمين إلى لوم الغرب لدعمه حكام المسلمين السلطويين.

كيف يدافع المسلمون عن الحجة بأن الغرب هو من وراء مأزقهم السياسي؟ يكفي أن تجلس مع مسلم لتبين فيضاً من الأسباب والدوافع التي تجعل المسلمين

يعتقدون أن الغرب يتربص بالإسلام والمسلمين منذ الحملات الصليبية في القرون الوسطى، ثم الاستعمار الحديث والتدخل لصالح الأقليات من أجل فرض الوصاية على الدول الإسلامية، والتحالف مع الحكام المستبدين ودعم إسرائيل من بين أشياء أخرى. وقد ذكر مبحوث إندونيسى يعيش فى الولايات المتحدة أن الغرب يخلق أعداءه فى العالم الإسلامى برفعه شعارات لا يلتزم بها أو ما يمكن تسميته «الكيل بمكيالين» وقد أعطى مثالا واضحا فى دعم الغرب لحق قاطنى تيمور الشرقية فى الاستقلال مع عدم دعم حق الفلسطينيين أو الشيشانيين فى الاستقلال.

يمكن استنتاج أربع نتائج رئيسية من مناقشات المجموعات المركزة للمسلمين عن الدور الذى يلعبه الغرب فى الواقع السياسى للواقع العربى، والإسلامى، وقدرة الغرب للعمل كعامل للتحويل الديمقراطى. أولا، لا ينظر معظم المشاركين بإيجابية إلى الدعم الغربى سواء فى شكل معونات اقتصادية أو عسكرية. ويشير هؤلاء إلى أن الغرب بمعوناته هذه يشتري ولاء الحكام المسلمين وتصبح الشرعية الأهم هى الشرعية الخارجية. وبدأت رؤية معظم المشاركين فى النقاشات المركزة أن سيطرة الغرب على مجتمعات العالم الإسلامى تقتضى أن تظل القوى السياسية المعادية للغرب خارج السلطة وأن تظل القوى السياسية الموالية للغرب على قمة السلطة. فالمشاركون أكدوا أن الغرب سيعمل بجد ليتأكد من أن الانتخابات، إن وجدت، لن تأتى بأعدائه للسلطة. فباستثناء أغلب الإماراتيين المشاركين فى النقاشات، كان هناك إحساس واضح بالاستياء والافتقار للثقة بين المشاركين والدور الذى يلعبه الغرب فى بلادهم. وقد تساءل أحد المشاركين «لماذا دعم الغرب كلا من إيران والعراق فى حربهما بأن يبيع السلاح لأحدهما ويسرب المعلومات للآخر عن أماكن وجود السلاح؟ لماذا تجاهل الغرب تدخل الجيش فى الجزائر؟ لماذا يساند الغرب المجاهدين ويدمرهم بعد ذلك؟ لماذا يشجع الغرب صدام على غزو الكويت وبعد ذلك يدفعه للخروج؟ هم يعلمون ما يريدونه. قل لهم إننا نعلم ما يريدونه أيضا». قال مدرس علوم مصرى «للغرب أجندة أكبر من العالم الإسلامى. وسيحققونها قدر ما يساعدكم حكمانا». قال سورى يعمل فى مجال أنظمة المعلومات بالولايات المتحدة «هم (الغرب) يريدون نموذجهم الخاص بهم من الديمقراطية الذى يخدم

مصالحهم». إذا شجع الغرب الديمقراطية، في هذه الأذهان، فإنها نوع من الديمقراطية التي تستبعد القوميين والإسلاميين.

ثانيا: هذا الافتقار للثقة يتعلق بشدة بالإحساس بالمهانة بين معظم المتعلمين من المسلمين. وفقا لمُدْرسة لبنانية: «لم يعد المسلمون مسلمين. طعامنا غربي، سياراتنا يابانية، قمصاننا صينية، حدودنا (السياسية) لم تقرر من خلالنا... أعتقد أن هذه هي الحقبة الأسوأ في تاريخ المسلمين» يقول القرآن للمسلمين إنهم خير أمة أخرجت للناس بسبب قدرتها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومع ذلك «بدلا من أن يكونوا قادة للحضارة العالمية، يجد المسلمون أنفسهم مختزلين بسرعة وباستمرار إلى كتلة تابعة لأوروبا وبعد ذلك للسيطرة العسكرية والاقتصادية، والثقافية، والسياسية للولايات المتحدة» (Armstrong 2000: 21).

يعزو معظم المسلمين هذا الموقف إلى الاضطهاد الغربي. في الحقيقة، عندما يتكلم المسلمون عن صراع الحضارات بين الغرب والعالم الإسلامي، يرونها كحرب الغرب على الإسلام أكثر من حرب الإسلام على الغرب. قال مواطن ليبي يعمل أستاذا لإدارة الأعمال وقد عاش لأحد عشر عاما في خمس دول أوروبية وشمال أمريكا: «كان المسلمون هدفا للغرب منذ القرن الثامن. يعرف الغرب أن هناك ديننا وراءنا يعلمنا ألا نكون مثلهم في عبادتهم للدولار». أراد أن يعلمني هذا الدرس: «الغرب ليس مسيحيا. ليس له إله. إلههم الوحيد هو الدولار والفرنك. مكان عبادتهم هو سوق المال» كان هذا الأستاذ واضحا جدا، مثل العديد من المسلمين الذين قابلتهم، في وصف القادة العرب والمسلمين بأنهم حماة المصالح الغربية في العالم الإسلامي. من الممكن أن نختلف أو نتفق مع صحة هذا الادعاء، ولكن ما لا مفر منه أن هذا الرأي واسع الانتشار بين قطاع واسع من المسلمين.

وقد تدمر مجموعة من التونسيين ذوى التعليم العالى أن في بلدهم يجب خلق ذقونهم وأن لا يتواجدوا في المساجد بشكل متكرر خوفا من الاشتباه بهم كإسلاميين. وقد تخلص الرئيس بن علي من كل المعارضة الإسلامية بما ترتب عليه تأمين المساجد ومراقبة صلوات الجمعة التي يؤمها أئمة تعيينهم الحكومة. ويرى هؤلاء أن النخبة الحاكمة تحاول «تغريب» المجتمع بالقوة. ويفاقم هذا الشعور بالسخط لدى

الكثير من المسلمين أنهم لا يشاركون في الاختيار، وإنما هم فقط تابعون لما يمليه عليهم حكامهم.

ويرى معظم المسلمين المؤيدين للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية الغربية أن الغرب يعلم أن الديمقراطية مفتاح للتقدم في المجتمعات المسلمة. وقد أشار سائق تاكسي جزائري عاش في أوروبا لست سنوات إلى أن «الديمقراطية مثل خريطة الطريق التي تؤدي إلى التقدم. من يمتلك هذه الخريطة فقد حصل على مفتاح النهضة. والغرب يلعب لعبة مزدوجة. فهم لا يريدوننا أن نصل إلى الديمقراطية وفي نفس الوقت يلوموننا على عدم قدرتنا على الحصول عليها». ويؤيد هذا التوجه أستاذ قانون من البحرين موضحاً أن الولايات المتحدة لن تدعم الديمقراطية في الدول المنتجة للبترول إذا كان ذلك يعنى زيادة في أسعار النفط. يعترف حتى جراهام فولر، النائب السابق لمجلس الأمن القومى فى وكالة المخابرات المركزية أن «العديد من المسلمين غاضبون لأنهم يفضلون تبنى القيم الغربية للديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتعددية ولكنهم لا يستطيعون بسبب حكامهم المستبدن الذين ندعمهم».

لا يقتصر العداء للولايات المتحدة على دعاة العنف من الإسلاميين التقليديين. ومع ذلك يضع الإسلاميون التقليديون الغرب وحكام الدول الإسلامية، بل والمسلمين الذين لا يعارضون حكامهم فى سلة واحدة. تدهشنا جدا جملة مشهورة للظواهري «اخترنا أن نفجر السفارة المصرية فى باكستان بدلا من السفارة الأمريكية لعجز الموارد» (al-Zawahri 2001).

ثالثا: المسلمون بشكل عام يفكرون فى الغرب كمتآمرين ضد الإسلام والمسلمين. وكما صاغها باحثان إيرانيان علمانيان يعيشان فى الولايات المتحدة: «يشكل الغرب للمسلمين أسطورة القوى الشرير العصى على الفهم ... ولكن للأسف الأعمال الرائعة، والعظيمة للمستشرقين الغربيين لم تجد صدًى فى المدرسة الإسلامية للاستغراب» (Boroumand and Boroumand 2002: 15-16). وعلى هذا فإن المسلمين ينظرون إلى التطورات الكبرى والقرارات الهامة التى تتخذ فى العواصم الغربية موجهة ضدهم. فمثلا عندما وجه الغرب اللوم للقاعدة على هجمات الحادى عشر من سبتمبر، رصدت التقارير أن «العديد من الأشخاص فى القاهرة تفاعلوا بغضب واستنكار معها رافضين الحدث لدمويته لكنهم غير قابلين لنسبته لمجموعة

من العرب والمسلمين. صرخت آمال عبد ربه، ربة بيت ٤٢ عاما، «كل مرة يوجه اللوم للمسلمين، كل مرة! دمنا رخيص، أليس كذلك؟ لا، دمنا عزيز ودم الأمريكي كالماء. ابن لادن لم يفعلها (تعنى أحداث سبتمبر) هو فقط حجة أمريكية لغزو أفغانستان» (Sachs 2001a).

لا يعتقد العديد من المسلمين أن وصف الحرب على الإرهاب بأنها حرب صليبية من قبل الرئيس الأمريكي أنها زلة لسان؛ بل هي وصف دقيق لرؤية الغرب للمسلمين. استعجب مصطفى من الجزائر قائلا: «لبعض الآلاف من الأشخاص ماتوا في نيويورك، يموت العشرات من الآلاف من المسلمين في أفغانستان. ماذا عن الذين يموتون في فلسطين، والعراق، والصومال، والسودان، وكشمير؟» بل إن هذه النظرة التآمرية السائدة عن العرب والمسلمين بشأن الغرب كانت أساسا لتبرير بعضهم لاستخدام العنف ضد الغرب. وقد وجد استطلاع لـ بيو في مارس ٢٠٠٤ أن «٧٠٪ من الأردنيين و٦٦٪ من المغاربة يعتقدون أن التفجيرات الانتحارية ضد الأمريكيين والغربيين الآخرين مبررة» (Allen 2005).

يبدأ عادة المسلمون المؤمنون بالمؤامرة الصهيونية-الغربية ضدهم التفكير بأن أى هدف مختار من قبل الولايات المتحدة، وحلفائها سيكون في صالح إسرائيل وبذلك ضد مصلحة المسلمين. استخدمت ربة منزل أردنية في الإمارات مثال حملة الحكومة الأردنية لتحديد النسل؛ لتظهر أن الحكومة الأمريكية تضع ضغطا على الحكومة الأردنية حتى تساعد على خفض عدد المواليد المسلمين كخدمة للمشروع الصهيوني في المنطقة.

نظرية المؤامرة المستعملة من قبل معظم المسلمين لها في الحقيقة بعض الأسس، فوفقا لعبد الله النفيسي، أستاذ العلوم السياسية من الكويت، الذي يشير إلى خطة غربية من خمس مراحل لتشويه نمو العالم الإسلامى واستئصاله من جذوره. المراحل هي كالتالي: العنف ضد المسلمين وقت الاحتلال العسكرى، تمزيق العالم الإسلامى إلى دول غير متجانسة؛ تقوية هذه الانقسامات من خلال خلق العواصم والإعلام والاعتراف الدبلوماسى، وفرض التغريب اللغوى بتحريم استخدام العربى وخلق اعتماد اقتصادى على الغرب ودعم إسرائيل للمحافظة على مكاسب المراحل الأربع السابقة (Al-Nefessi 2002).

رابعاً، هناك عدااء خاص ضد الولايات المتحدة. ساوى معظم المبحوثين الغرب بقائده، الولايات المتحدة. مثلاً، وجد استطلاع لجالوب أجرى قبل غزو أمريكا لأفغانستان والعراق أن جملة آراء المسلمين عن الولايات المتحدة لم تكن إيجابية: ٥٣ بالمائة من الذين سئلوا من المسلمين كان لهم آراء غير مستحسنة عن الولايات المتحدة، بينما ٢٢ بالمائة كان لهم آراء مستحسنة (Gallup 2002). ذكر طالب فى جامعة أسيوط فى صعيد مصر المسرحية المصرية المشهورة ماما أمريكا، والى وصفت فيها الولايات المتحدة كالأم الشريرة للفقراء العرب. ترى الولايات المتحدة فى المسرحية مشروعا لحقوق الحمير بينما تنتهك بوضوح حقوق الإنسان العربى بسرقة ثروتهم ودعم أعدائهم، ونشر صورة لهم كإرهابيين.

ويوضح المفكر المصرى الإسلامى محمد عمارة أن المسلمين ليسوا ضد العلوم والقيم، والتكنولوجيا، أو الأفراد الأمريكيين. هم ضد مشروع الولايات المتحدة للتحكم وتشكيل عقول المسلمين. يعتقد بنفسه كإسلامى تحديثى أن مهمته هى أن يكشف هذا المشروع بالتنبيه والتحذير من مخاطره وتطوير بديل إسلامى له.

وحتى تكون عناصر الصورة مكتملة فإن الموقف السلبي من الولايات المتحدة ليست مقصورة على المسلمين. «حتى عند الحلفاء المقربين من الولايات المتحدة مثل كوريا الجنوبية كانت هناك نبرة عميقة من الغضب بين عامة الناس ضد العجرفة والطيش والاستبداد الأمريكى المفرط (Kristof 2002b). قال سفير الولايات المتحدة فى كوريا الجنوبية، توماس سى. هوبارد، إن الولايات المتحدة ستكون فى وضع أفضل فى علاقتها بحلفائها وأعدائها إذا سمحت حكومات الدول المختلفة لمواطنيها بالتعبير عن مشاعر غضبهم من الولايات المتحدة» عندما كان الكوريون قادرين على التعبير عن غضبهم فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، فلقد سمح تعبيرهم عن غضبهم تجاهنا بأن نبذل الغليان واليأس وكنا قادرين على أن ندافع عن أنفسنا» (Kristof (quoted in 2006).

نظرا لجهلى بالثقافة الكورية، لا يمكن أن أستقى الكثير من الدروس من كلام السفير الأمريكى فى كوريا، ومع ذلك، يمكن أن أقول باطمئنان إن الصورة الذهنية للولايات المتحدة عبر العالم الإسلامى تتلخص فى أنها «حليفة للحكام وعدوة الشعوب»، حتى لو ركزنا فقط على سجل الولايات المتحدة كعامل للتحويل

الديمقراطى ومبشر بحقوق الإنسان فى المنطقة، فإن الولايات المتحدة لها مصداقية ضئيلة جدا بين المسلمين.

فعندما قدم بول ولفويتز، نائب وزير الدفاع الأسبق بالولايات المتحدة ورئيس البنك الدولى السابق، تركيا كنموذج للديمقراطية إلى العالم الإسلامى (Wolfowitz 2002)، فإن الكثيرين من المسلمين الذين شاركوا فى مجموعات النقاش المركزة رفضوا أن تتدخل الولايات المتحدة فى تحديد من يصلح نموذجا للمجتمعات المسلمة؛ لأنهم يعلمون أنها حين تفعل ذلك فهى تفعله عن سوء طوية.

وقد أوضح معلق آخر، ذاكر أفعال الولايات المتحدة، أن موقف أمريكا نحو الديمقراطية هو انتهازى للغاية. عندما بحث مركز زايد للأبحاث الإماراتى فى سياسات الولايات المتحدة فى الشرق الأوسط ودعا باحثين شككوا فى دور القاعدة فى هجمات الحادى عشر من سبتمبر، ضغطت الولايات المتحدة على الحكومة الإماراتية لغلق المركز. وخضعت الحكومة الإماراتية لذلك. فى غضون ذلك، ضغطت الولايات المتحدة على الحكومة المصرية لتطلق سراح عالم الاجتماع المصرى-الأمريكى سعد الدين إبراهيم، والذى كان موقفه موازيا لمصالح الولايات المتحدة فى المنطقة (Howaidi 2003b).

ولأهمية هذا الموضوع فقد قررت أن أفرد جزءا لاختبار مدى جدية الولايات المتحدة أو انتهازيتها وهى تعتبر نفسها دافعا نحو التحول الديمقراطى فى منطقة الشرق الأوسط (خطاب بوش ١٢ نوفمبر ٢٠٠٤). فالرئيس بوش وكبار مساعديه يتعاملون مع مصطلح «الديمقراطية» على أنه واضح بذاته self-evident بما يجعل المتابعين لموقف الإدارة الأمريكية شديدي التشكك مما يقصدونه عندما يتحدثون عن الديمقراطية. والغريب أن مساعدى الرئيس لم يقدموا تفصيلا لما أجمل رئيسهم باستثناء التأكيد على أن الولايات المتحدة لا تعترف غزو دول أخرى، أو فرض نمط بذاته على دول المنطقة كما قالت وزيرة الخارجية كوندليزا رايس فى أكثر من موضع وذلك بقولها «ينبغى أن يترك لكل مجتمع أن يختار نمط الديمقراطية التى تناسبه».^(١) وحتى حينما صرح ديك تشينى نائب الرئيس بأن الولايات المتحدة ستقبل أى نظام

(1) Washington Post. 19 January 2005.

حكم يختاره العراقيون حتى لو كانوا إسلاميين؛ فإن بعضاً من المراقبين الأمريكيين اعتبروه «مثالية لا تنطلي على أحد».^(١)

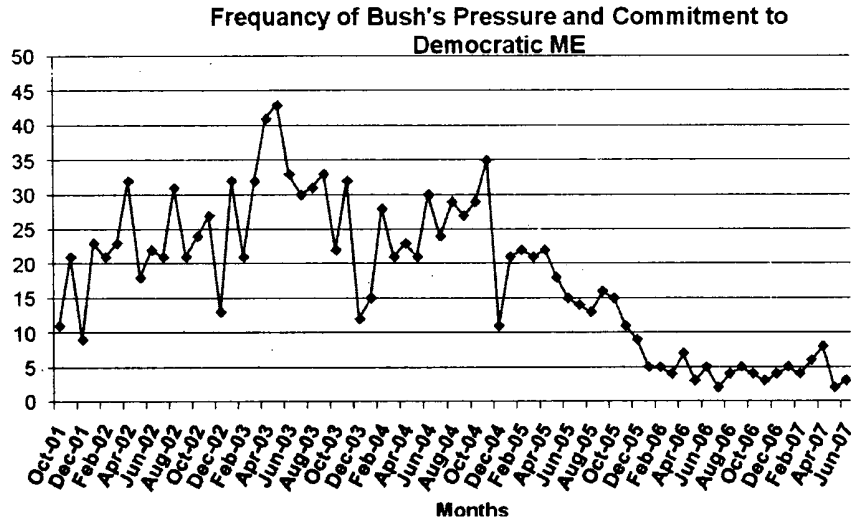
هناك مدخلان متكاملان لاختبار مدى صحة التشكك الذي يتبناه القطاع الأوسع من المسلمين تجاه جدية الولايات المتحدة في الضغط من أجل تحول ديمقراطي في المنطقة العربية. الأول هو الرصد العددي لمرات تكرار الرئيس بوش لتعهده بإحلال الديمقراطية في الشرق الأوسط وما ارتبط به من ضغط علني، أو انتقادات صريحة لما اعتاد على وصفه بدول فاشلة «Failed States» في الشرق الأوسط والثاني هو مقارنة درجة التزام الإدارة الأمريكية الحالية بالضغط من أجل الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية مقارنة بالإدارات السابقة.

وبالعودة لخطب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن الموجودة على موقع البيت الأبيض الأمريكي (٩١٨ خطبة) خلال الفترة من أول أكتوبر ٢٠٠١ إلى آخر يونيو ٢٠٠٧، فإنه قد استخدم لفظة ديمقراطية حوالي ١٤٦٧ مرة وبعض مشتقاتها مثل: «المجتمعات الحرة» أو «الحرية» أو «شعوب تختار من يحكمونها...» حوالي ٩٢٥ مرة. وقد قال هذه التعبيرات في سياق حديثه عن الدول الإسلامية والعربية في حوالي ١٤٣٢ مرة (أي في حوالي ٦٠٪ من السياقات) بمتوسط حوالي ١٨ مرة في كل شهر، وفي أغلبيتها الكاسحة كان هناك ذكر للعراق وأفغانستان باعتبارهما نقطة الانطلاق لشرق أوسط ديمقراطي.

بيد أنه في آخر عامين لم يتحدث عن الديمقراطية في الشرق الأوسط أو أحد مشتقاتها بنفس وتيرة التكرار وإنما انخفضت إلى حوالي النصف؛ ففي نوفمبر ٢٠٠٥ على سبيل المثال ذكرها فقط ١١ مرة ثم تراجع تماماً في الشهور اللاحقة لتصبح عدد المرات لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة إلا نادراً. ويوضح الرسم البياني التالي التراجع في عدد مرات استخدام ألفاظ تؤكد ضغوطه اللفظية المعلنة، والتزامه بالديمقراطية في الشرق الأوسط في الخطب الموجودة على الموقع الرسمي للبيت الأبيض.

(1) Orlando Clayton. Lost Angeles Times. 18 August 2005.

شكل (١) عدد مرات إعلان دعم الرئيس الأمريكي لشرق أوسط ديمقراطي
(حسب الشهور من أكتوبر ٢٠٠١ حتى يونيو ٢٠٠٧)



Source: Moataz Fattah and Patrick Johnson. The US Foreign Policy and Commitment to Democracy. Work in Progress.

بيد أن الإدارة الحالية كانت بحق الأكثر ضغطاً وانتقاداً للأوضاع السياسية في الدول العربية والإسلامية. ففي الفترة من عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٨٠ وجه الرؤساء الأمريكيون انتقادات مباشرة لأوضاع حقوق الإنسان وغياب الديمقراطية العربية والإسلامية حوالي ١٢٧ مرة فقط. وفي خلال الفترة من ١٩٨٠ حتى ١٩٨٨ (إدارة ريغان) بلغت الانتقادات حوالي ٢٣١ مرة على لسان الرئيس الأمريكي وهو ما يشكل نصف الانتقادات التي وجهها ريغان لأوضاع حقوق الإنسان والديمقراطية في دول أمريكا اللاتينية في نفس الفترة.^(١) أما الرئيس بوش الابن فقد وجه هذه الانتقادات إلى الدول العربية والإسلامية حوالي ١١٦٠ مرة كما أسلفت.

ورغم أن الانتقادات الأمريكية للدول اللاتينية في عهد ريغان أحدثت انفراجة ديمقراطية واضحة في الثمانينيات، فإن الانتقادات الموجهة للدول العربية والإسلامية لم تكن بالحدة أو

(١) لم تزل عملية تحليل مضمون خطب الرئيسين بوش الأب وكليتون جارية.

بالتكرار الذى يحدث تأثيرا ملحوظا حتى جاءت الإدارة الحالية. فقط فى حالة الدول العربية والإسلامية، كانت هذه الانتقادات والضغط تأخذ شكل الموجات التى ترتفع ثم تنحسر بدون تحولات هيكلية على أرض الواقع. وهو ما يبدو منطبقا على الإدارة الحالية أيضا.

وقد رصد جميل مطر ببراعة المأزق الذى واجهته الولايات المتحدة بإعلان التزامها بالديمقراطية فى الشرق الأوسط، فعلق قائلا: «يقول عضوان بارزان فى مؤسسة أميركان إنتربرايز، القاعدة الفكرية والأيدولوجية لليمين المحافظ الحاكم فى واشنطن، إنهما بعد تفكير عميق توصلا إلى أن الديمقراطية فى الشرق الأوسط قد تأتى بحكومات مناهضة للولايات المتحدة ومعادية للصهيونية، وأنهما اكتشفا التناقض الذى وقعت فيه حملة التبشير بالديمقراطية عندما ووجهت باحتمال أن تصل منظمة حماس فى فلسطين وكل من السلفيين السنة والبعث والمقاومة المسلحة فى العراق والإخوان المسلمون فى مصر وسوريا والأردن إلى الحكم فى هذه الدول»^(١). وقد أفاض جميل مطر فى تحليل أسباب التراجع الأمريكى عن الضغط اللفظى على الأقل من أجل شرق أوسط ديمقراطى، فأشار إلى: المشاكل الداخلية التى تواجهها الإدارة الأمريكية الحالية، وتحديات بناء عراق ديمقراطى، وأزمة سوريا، وتأثير أحمدى نجاد الذى انتخب شعبيا ليكون أكثر راديكالية من عشرات الحكام العرب الذين يلعبون دور الصديق دون فضيلة الانتخابات التنافسية. وأضيف إلى ذلك أربعة عوامل أخرى: أولا أن الحكومات العربية كانت فعالة للغاية فى استرضاء الولايات المتحدة من خلال دعمها فى حربها على الإرهاب، بل وبالمبادرة بالتعاون معها فى قضايا مثل تسليم أسلحتها لها، وثانيا أن الدعم الأوروبى فى معظمه لم يزد عن ساحة الخطابة والبلاغة بما جعل الإدارة الأمريكية تدرك أن عليها أن تدفع الفاتورة وحدها، وثالثا تأثير الانتخابات المصرية الأخيرة التى أفضت إلى نتيجة بمثابة جرس إنذار للإدارة الأمريكية، بل وإسرائيل التى لا تتمنى أن تجد نفسها بجوار مصر تحت حكم إخوانى. رابعا إن الإدارة الأمريكية أدركت أن سهم السببية له رأسان. فالعراق كان العراق جزئيا بسبب صدام وصدام كان صدام جزئيا بسبب العراق. ونموذج العراق هو القاعدة بين أغلب دول المنطقة العربية. فسلطة الحاكم شديدة التلاحم والتداخل مع شرعية نظام الحكم التى إما صنعها، أو أتت به إلى السلطة وكلاهما

(١) جميل مطر، الإصلاح مؤجلا؟، الحياة، ٢١ نوفمبر ٢٠٠٥.

شديدا الارتباط بوحدة الدولة وسيادتها. فخلا مصر وتونس، تبقى كل الدول العربية فى وضع مجتمعى شديد الضعف نتيجة التوازى فى أشكال الانقسامات السياسية والاجتماعية والثقافية والإثنية التى يمكن أن تؤدى إلى انفجارات طائفية وعرقية ودينية إذا ما حدثت صدمات عنيفة مثل الغزو الخارجى.

وعلى هذا فإن الموجة الأخيرة من الضغوط الأمريكية كانت الأعلى لكنها لم تكن مختلفة عن سابقتها فى حقيقة انحسارها.

هذا بشأن الإدارة الحالية مقارنة بالسابقات عليها، أما إذا عدنا إلى تاريخ الولايات المتحدة فى غزو واحتلال الدول الأخرى يتبين لنا أن الولايات المتحدة قد تدخلت عسكريا فى شئون الدول الأخرى فى الفترة من ١٨٠٠ حتى ٢٠٠٥ على الأقل ١٧٨ مرة. وقد أعلنت الإدارات الأمريكية المتعاقبة التزامها بالديمقراطية والدفاع عن الحرية فى معظم هذه الحالات. إلا أن التزامها لم يكن حقيقة بالديمقراطية الليبرالية وفقا للمعايير الستة المشار إليها والتي هى أقرب إلى قواعد عامة عادلة تترك للمواطنين الحق فى اختيار من يحكمهم، لكن فى ٨٠٪ من الحالات تم رصد تدخل أمريكى فى سير العملية الانتخابية ذاتها؛ من أجل دعم قوى بذاتها دون أخرى وهو ما جعلنى فى سياق آخر أفرق بين التدخل من أجل «ديمقراطية النتائج» Democracy of outcomes و«ديمقراطية الفرص المتاحة للجميع» Democracy of opportunity^(١) فتدخل الولايات المتحدة الأمريكية كان فى ٨٠٪ من الحالات لصالح بناء نظم انتخابية electoral polities معها تفضيلات محددة ودعم مباشر لبعض القوى من أجل أن تفوز فى الانتخابات، وليس من أجل الديمقراطية بمعناها المجرد. وأبرز هذه الأمثلة صياغة الدستور الألمانى الغربى على نحو يمنع وجود أحزاب نازية أو شيوعية. وعلى هذا فإن ما يتوفر لنا من أدلة، سواء بحكم تاريخ الولايات المتحدة أو سلوك الإدارة الحالية يؤكد على أن الإدارة الحالية ليست ملتزمة بالديمقراطية بمعناها الليبرالى المجرد، ولكنها معنية بأخواتها؛ أى بنوع من الانفتاح السياسى الذى يزيد من جرعة الديمقراطية دون أن تكون تامة البناء والتكوين، إلا إذا ضمنت أن أعداءها لن يفيدوا من هذه الديمقراطية فى غير مصلحتها.

(1) Moataz Fattah and Patrick Johnson. The US Foreign Policy and Commitment to Democracy. Work in Progress.

وليس بعيدا عنا موقف الإدارة الأمريكية الحالية من رفض التعاون مع الراحل ياسر عرفات تحت ذريعة أنه لا يعبر عن الشعب الفلسطيني ولفساده واستبداده في الوقت الذي تعلم فيه الإدارة الأمريكية أنه ليس أسوأ كثيرا من غيره من الحكام العرب. ثم موقفها من رفض مشاركة حماس في الانتخابات التشريعية الفلسطينية رغما عما يحمله هذا الموقف من تناقض مع مواقفها المعلنة تجاه دعم التحول الديمقراطي في كل الأحوال.

خلاصة الأمر، يوجد من الواقع العملي ما يدعم توجهات قطاع واسع من المسلمين بأن الولايات المتحدة وحلفاءها ليسوا جادين في دعم التحول الديمقراطي في الدول ذات الأغلبية المسلمة إلا إذا كانت هذه الديمقراطية تخدم مصالحها أولا. فليس من المنطقي أن تضغط الدول الغربية من أجل تغيير الصديق بالعدو المحتمل.

ثالثاً: علماء الدين كعامل للتحول الديمقراطي

هناك نقاش بين الباحثين في الإسلام عن الأدوار التي تلعبها المساجد والعلماء والخطباء والشيوخ أو الأئمة في تشكيل توجهات المسلمين السياسية. يقول البعض «المسلمون مرتبطون بدينهم لأقصى درجة. فأى محاولة لإصلاح أحوال المسلمين ستفشل إذا لم تنبع من الإسلام» (Omara 2002).

المنطق بأن الإسلام يجب أن يكون أساس أى حكومة شرعية هو جوهر الرسالة التي يغذيها ويعلمها الإسلاميون لجموع المسلمين (al-Buraiq 1994; al-Gazza'eri 1984; al-Qaradawi 1984). وهو ما يجعل الكثير من المحللين يعتقدون أن المساجد والجوامع والزوايا الصغيرة التي يرتادها المسلمون ستظل دائما من أهم عوامل التنشئة السياسية، والقيمية في العالم الإسلامي (Neusner 1996; Sharot 2001; Zaman 2002). وهو ما يتفق مع التحليل التاريخي (Ismail 2003; Tamimi 2001) الذي يجعل من علماء الدين والمشايخ حراس الإسلام والمدافعين عن تراثه، بل ومعلمي الأخلاق للشعوب المسلمة (Marsot 1972: 149). بيد أن تحولا هاما حدث في الدور السياسي للعلماء بعد إلغاء نظام الوقف الخاص بهم وتحولهم إلى موظفين تكنولوجيين من ذوى الرواتب الحكومية (Mohamed 1989; Nettler, Mahmoud and Cooper 2000; No'man 2003).

وقد كان جزءاً من الدور التقليدي للعلماء والمشايخ أن ينقلوا مطالب الجماهير إلى الحكام، وأن يسدوا النصح لولاة الأمر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنذ أن أصبح معظم علماء المسلمين موظفين ذوى رواتب فى معظم الدول الإسلامية سواء كانت علمانية أم تدعى تطبيق الشريعة الإسلامية، فقد الكثير من المسلمين الثقة بالعلماء والمشايخ المعينين من قبل الدولة؛ لأنهم أصبحوا ينظرون إليهم على أنهم يحاولون أن يصفوا الشرعية على الحكام وتبرير سياساتهم. يملأ الإسلاميون هذا الفراغ الناتج عن تخلى العلماء والمشايخ عن استقلاليتهم (Anderson 1997; Esposito 1992; Shariati and Rajaei 1986).. وكما شاع فى الأدبيات، أصبح من المهم التفرقة بين الإسلام الشعبى والإسلام الرسمى.

وعليه فإن هذا الجزء من الكتاب يناقش إلى أى مدى يثق المبحوثون فى الدور الذى يمكن أن يلعبه علماء الدين فى قضية دعم الديمقراطية أو مقاومتها فضلاً عن المكانة التى يحتلونها باعتبارهم مصدراً موثقاً به للتنشئة فى العالم الإسلامى. وإذا كان مازال لهم دور، فكيف يؤثر هذا الدور فى دعم المسلمين للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية؟ هناك سؤالان استُخدما لقياس تأثير العلماء والشيخ والأئمة كفواعل مؤثرة فى التنشئة الاجتماعية. يعتمد السؤال الأول تجنب مناقشة قضية الديمقراطية على الإطلاق وذلك بسؤال المبحوثين عن مصادر معلوماتهم التى يثقون بها بشأن «الصراع العربى الإسرائيلى» (السؤال ٣٣، الملحق الأول) أعطى المجيبون خمسة خيارات وفرصة لذكر إجابات «أخرى». كانت الخمسة خيارات هى الحكومة أو العلماء الرسميون أو العلماء المستقلون، أو المفكرون المستقلون أو لا أحد. يلخص جدول (٦) الإجابات التى تدعم الملاحظات السابقة.

بالنسبة للقضية الفلسطينية، أجوبة المسلمين من كل البلدان ما عدا ألبانيا، وتركمنستان، والهند، ومالى وثقت بعلماء الدين أكثر من المصادر الأخرى بما فى ذلك المسئولون الحكوميون والمفكرون المستقلون. ما شد الانتباه مع ذلك، أن المسلمين يثقون فى العلماء المستقلين الممثلين للإسلام الشعبى أكثر من أولئك الممثلين للإسلام الرسمى دون أى استثناء. وقد كان هذا متوقفاً فى الدول التى لا تتبنى الإسلام كأيدولوجية رسمية مثل الدول العلمانية، ولكن وجدنا ذلك صحيحاً حتى فى إيران والسودان، وكلاهما يؤسس شرعيته على الأيدولوجية الإسلامية وكلاهما لديه مواقف صارمة جداً معادية لإسرائيل وداعمة لحقوق الشعب الفلسطينى.

جدول (٦) قادة الرأي الموثوق بهم بشأن الصراع العربي - الإسرائيلي

البلد	الحكومة	مفكرون مستقلون	علماء رسميون	علماء مستقلون	مجموع العلماء
قطر	٩	٣٠	٣٠	٣١	٦١
السنگال	١٩	١٨	٢٦	٣٧	٦٣
طاجيكستان	٢٣	٢٦	٢٤	٢٧	٥١
إيران	٣١	١١	٢٤	٣٤	٥٨
السعودية	١٧	١٦	٢٤	٤٣	٦٧
الإمارات	٣١	١٨	٢٣	٢٨	٥١
جامبيا	٢١	٢٥	٢٣	٣١	٥٤
نيجيريا	١٧	٢٠	٢٢	٤١	٦٣
بنجلاديش	١١	٣٤	٢١	٣٤	٥٥
المغرب	١٩	١٩	٢١	٤١	٦٢
ألبانيا	٢١	٣٢	٢٠	٢٧	٤٧
تركمستان	١٣	٣٩	١٩	٢٩	٤٨
ماليزيا	١٣	٣٣	١٩	٣٥	٥٤
تونس	١٣	٢٩	١٩	٣٩	٥٨
الأردن	١١	٢٦	١٩	٤٤	٦٣
الجزائر	١٩	٢٤	١٨	٣٩	٥٧
باكستان	١٤	٢٦	١٨	٤٢	٦٠
الكويت	١٦	١٨	١٨	٤٨	٦٦
مصر	١٣	٢٢	١٧	٤٨	٦٥
تركيا	٣	٣٧	١٧	٤٣	٦٠
مالي	١٣	٤٠	١٦	٣١	٤٧
ليبيا	١١	٣٦	١٥	٣٨	٥٣
اليمن	١٨	٢٧	١٤	٤١	٥٥
لبنان	١٩	٢٥	١٤	٤٢	٥٦
سوريا	٢٠	٢٢	١٣	٤٥	٥٨
السودان	١٣	١٨	١٢	٥٧	٦٩
إندونيسيا	١٨	٣٠	١١	٤١	٥٢
الاتحاد الأوروبي	١	٤٢	٨	٤٩	٥٧
أمريكا	٠,٤٢	٤٧	٤	٤٩	٥٣
الهند	٤	٥٣	٢	٤١	٥٣

المصدر: استطلاع مكتوب وعبر الرسائل الإلكترونية ٢٠٠٢.

وتجنباً للانحيازات التي يتضمنها السؤال عن النزاع العربي الإسرائيلي، ركز سؤال آخر (السؤال ٤٢، الملحق الأول) على قضية الديمقراطية. وقد طُلب من المشاركين اختيار من هو المسئول عن نشر واستمرار الديكتاتورية في معظم الدول ذات الأغلبية الإسلامية. وقد كان من حق المشاركين في الاستطلاع أن يختاروا بين - الغرب بسبب دعمه للاستبداد، والأفراد المسلمين؛ لأنهم غير مستعدين للديمقراطية، والحكام بسبب مقاومتهم للتطور الديمقراطي، وعدم توافق الإسلام كدين مع الديمقراطية كنظام حكم، والعلماء بسبب تراخيهم في تربية المواطنين على الديمقراطية. وكان من المتاح للمشاركين أن يختاروا بين ثلاثة اختيارات للتعبير عن وجهة نظرهم تجاه كل عامل من العوامل الخمسة المشار إليها. وهذه الاختيارات هي «سبب مهم جداً»، «سبب مهم إلى حد ما»، «ليس سبباً على الإطلاق».

وقد كانت الإجابات عن هذا السؤال تشير إلى أهمية المكانة التي يلعبها علماء الدين في العقل المسلم، حيث أشار أغلبية المسلمين لأهمية الدور الذي لم يقيم به علماء الدين في تربية الناس على الديمقراطية في معظم المجتمعات لاسيما في تركيا، والهند. وقد قال عالم دين شاب من الجزائر إن هذه كانت «إجابة عادلة.... لأن العلماء يحملون الأمانة؛ ليقودوا المسلمين في طريق الله، وأغلبهم لم يستطيعوا توصيلها».

أضاف إمام تركي، في مسجد كبير في اسطنبول، بعداً آخر: أول مكان يتعلم فيه صغار المسلمين عن «الرسول وصحابته والأكثر أهمية عن ماهية مرجعهم الأساسي الروحاني» هو المسجد. هذا الإطار المرجعي الروحاني هو مفهوم مهم جداً لفهم تأثير العلماء. يؤكد الشيخ التركي: «يناقش العلماء المسلمون الأشياء في إطار ما هو حلال، وحرام أكثر من كونهم يناقشون الأمور في إطار القانون، أو الدستور وإذا لم تكن مقاومة الاستبداد أصل من أصول الدين منذ أن يتعلم الطفل مبادئ الإسلام فإن تعلمه لاحقاً يبدو كالحاق الجديد والمبتدع على الأصيل والقديم».

وهذه فجوة مهمة بين ما تريده الدولة وما يقول به الدين في الكثير من المجتمعات المسلمة. فليس كل ما يعتبر حلالاً من قبل العلماء يعد قانونياً من قبل الدولة. مثلاً ارتداء الحجاب في المباني الحكومية هو فرض طبقاً لجمهور العلماء ولكنه يعتبر غير قانوني في تونس وتركيا. ويعد شرب الكحوليات، والسماح بالفوائد على القروض

والودائع وعرض الأفلام والأغاني غير اللائقة على التلفزيون الوطنى مسموح بها قانونا ولكنها حرام دينيا. وذلك لا يتلاءم على الإطلاق للفهم التقليدى للإسلام كدين ودولة. لدى العلماء مصطلح يستخدمونه لتفسير وجود كل هذه التناقضات وهو «العلمانية».

ينتقد علماء الدين مؤسسات التنشئة «العلمانية» كما يصفونها مثل المدارس الحكومية والمحطات التلفزيونية والصحف الموجهة من قبل الدولة فى معظم الدول الإسلامية باعتبارها خلقت أزمة قيم وهوية لدى قطاع واسع من المسلمين. ويرى بعض علماء الدين الذين تمت مقابلتهم أن معظم المسلمين يتعرضون لفيض من المناهج التغريبية العلمانية فى المدارس فضلا عن ما تذيبه وسائل الإعلام والفضائيات من قيم تدخل الأطفال والشباب فى صراع بين ما هو دنيوى، وما هو آخرى.

ويؤكد معظم العلماء أن الإسلام الحقيقى، وليس ذلك الذى يدرس بالمدارس الحكومية، أو الذى يعظ به العلماء الرسميون، متنافرا مع العلمانية؛ لأن فى الدولة العلمانية لا يوجد مكان للقوانين الإلهية (وهى صلب الإسلام). وعليه فقد وقف علماء المسلمين فى موقف المناهض للديموقراطية فى العالم الإسلامى كدواء غربى علمانى غريب على المجتمع، والعقل المسلم. وأصبح على الكثير من العلماء المفاضلة بين الديمقراطية ومعها الثمن الغالى بقبول العلمانية أيضا، أو العودة إلى القيم النبيلة للإسلام التى تبدو للعلماء منطقة آمنة يسهل عليهم انتقاء منها ما يؤكد وجهة نظرهم.

ولقد انتقد محسن العوجى، عالم إسلامى تحديتى مستقل من السعودية، العلماء الرسميين؛ لأنهم فى الخطب والدروس يقودهم الخوف من الحكومة أكثر من تطبيق الحديث: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»؛ فهؤلاء «انتقدوا بشدة مرتكبى أحداث الحادى عشر من سبتمبر دون أن يكونوا على نفس المستوى من الشجاعة فى نقدهم ما يحدث فى فلسطين، وكشمير، وأفغانستان أو فى مكان آخر؛ لأن الحكومات تمنعهم من ذلك».

ولقد قابلت أحد علماء الدين التونسيين وهو إمام مسجد وحافظ للقرآن وقد انتقد بشدة الحكومة التونسية لأنها أسست نظاما تعليميا فرنسيا فى تونس. وطبقا لما ذكره

«فحصت الحكومة جميع المناهج الدراسية من الحضانة إلى الجامعات حتى تؤكد على المساواة ما بين الأديان، كأن الإسلام ما هو إلا أحد الخيارات أمام المسلمين». وواصل حديثه قائلاً «جميع الآيات التي تحث على العفة، والنساء كأمهات وربات بيوت وتعدد الزوجات حذفت من جميع الكتب المدرسية كأن الحكومة تصحح ما قاله الله». وعندما سُئل هل ذكر هذه الاعتراضات في بلده أجاب بالطبع لا، هو يفعل أقصى ما يكون كمسلم صالح من خلال الأطر الحكومية المفروضة.

ولكى تُقلَّل المعارضة من قبل علماء الدين، قامت معظم الحكومات العلمانية بتأميم المنافذ الإسلامية مثل الجوامع؛ ودور النشر الإسلامية والوقف الإسلامي. وحتى الحكومات الإسلامية استطاعت منع العلماء غير الرسميين المعارضين لها من الظهور على أجهزة الإعلام الرسمية ولكنها لم تستطع إسكاتهم حيث إن برامجهم على الفضائيات وأشرطتهم في الطرقات وكتبهم أمام المساجد متوفرة وتسمع وتقرأ جيداً ويتعاطف معها الكثير من شباب المسلمين.

وبافتراض أن تأثير العلماء مازال هاما على معظم المتعلمين من المسلمين، فهل يساعد أم يعوق هذا التأثير على قضية الديمقراطية؟ يُظهر العمود ١٢ في جدول (٤) الأهمية الإحصائية لتأثير العلماء على المبادئ والمؤسسات الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية. ولقياس محورية العلماء كعوامل محل ثقة للتنشئة السياسية، تم تكويد متغير صوري (dummy variable) حيث (١) يدل على ثقة أكبر في علماء الدين مقارنة بغيرهم و(٠) يمثل مساحة أكبر من الثقة يعطيها المبحوث لغير العلماء.

ومن المثير أن التحليل الإحصائي يوضح أنه كلما وثق المبحوثون في علماء الدين كمصادر للتنشئة السياسية، قل تأييدهم للمؤسسات والمبادئ الديمقراطية في معظم الحالات ما عدا طاجيكستان، وتونس، وتركيا، وتركمنستان (حيث لا يوجد له تأثير معنوي إحصائي) فضلا عن جامبيا، ومالي، وقطر، والسنغال (حيث مزيد من الثقة في علماء الدين يؤدي إلى مزيد من الدعم للمبادئ، والمؤسسات الديمقراطية). ومن المثير للتأمل أن كل النظم السياسية السابقة لا تعلن تطبيق الشريعة الإسلامية رسمياً خلا قطر والتي تسمح لعلماء الدين المستقلين بحرية التعبير عن آرائهم التي قد تعارض المواقف الرسمية للحكومة.

ودور علماء الدين الإسلامى فى «السكوت» عن الحديث فى قضايا الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان يبدو أنه أسهم ولو جزئيا فى تراجع أولوية هذه القضايا عند قطاع واسع من المسلمين. وقد سألت بعض علماء الدين عن إمكانية أن يناقشوا مسائل مثل الديمقراطية والانتخابات والمساواة السياسية مع غير المسلمين فى خطب الجمعة. الإجابة فى معظم الحالات كانت بلا. وقد كانت إجابة شيخ من السعودية الأكثر وضوحا: «لا يستطيع أى خطيب فعل ذلك، حيث إن هذا منبر رسول الله ولا نجرؤ أن نقول ما لم يقله».

وأوضح شيخ مسجد كبير من مساجد القاهرة أنه لا يستطيع أن يستخدم كلمة ديمقراطية فى خطبة الجمعة إلا ناقضا لها وإنما يستخدم كلمة الشورى لأنها هى ما فعله الرسول وصحابته العظام حيث إن الديمقراطية من الممكن أن تؤدى إلى الضلال ولكن الشورى محكمة بأوامر الله. وفى تعبير واضح على تأثير الشيوخ على أتباعهم فإن محاولتى لإظهار أن الديمقراطية لها جوانب إيجابية يجب على المسلمين مراعاتها قوبلت بالمعارضة. وعند مناقشتى لمثل هذه الأمور مع المشاركين فى مجموعات النقاش المركز أظهر ثلاثة من الحضور دعما صارما لقول المشايخ بحتمية أن يلتزم المسلمون بالشورى وليس بالديمقراطية. وقد استشهدوا بالعديد من الآيات، معظمها خارج السياق، ليدينوا تأثير الغرب على المسلمين المغتربين مثلى. وهذه المناقشة ذكرتني برأى أحمد نوفل، عضو بجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن والذى قال فيه: «إن كان لنا خيار بين الديمقراطية والديكتاتورية، سنختار الديمقراطية. ولكن إن كان بين الإسلام والديمقراطية سنختار الإسلام». وهو ما يؤكد أن قضية الديمقراطية وإن تراجعت عن الأجندة اليومية لقطاع واسع من المسلمين فهذا لا يرجع إلى الإسلام كنصوص ولكن للأجندة التى يتبناها علماء المسلمين، والتى يبدو واضحا أنها تتجاهل الديمقراطية وما يرتبط بها من مبادئ ومؤسسات.

ومن الملاحظ كذلك أن بعض المبحوثين نزعوا إلى الدفاع عن دور العلماء بحكم كونهم مقيدون وعليهم ضغوط من الحكام المسيطرين. واستشهد العديد منهم بأسماء العديد من العلماء والشيوخ الذين تم سجنهم بسبب نقدهم للحكام أو إثارة الجماهير من حولهم. فاضطهاد العلماء والشيوخ أعاق مهمتهم كإصلاحيين وزود ميلهم نحو

المحافظة. وهكذا نظر بعض المبحوثين لتحليلي على أنه عملية تحميل لعلماء الدين المسؤولية لاستمرار الاستبداد في العديد من المجتمعات المسلمة باعتبار أن هذا التحليل أقرب إلى اتهام للضحايا؛ لأنهم لم تتح لهم السبل للدفاع عن أنفسهم.

وطبقا للنتائج الكلية لهذه الدراسة، فإنه حتى وإن كان هناك العديد من العلماء الذين لا يبدو عليهم أنهم مؤيدون للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية، إلا أن هؤلاء العلماء لم يعودوا في موضع احتكار لأدوات التعليم والتنشئة بحكم التوسع في التعليم ودور أجهزة الإعلام التي لا تقع تحت السيطرة الحكومية بالضرورة (Eickelman 1999).

وقد أكد طبيب هندي مسلم، مقيم بالولايات المتحدة ووالده إمام مسجد في أحمد آباد، بالتعاطف مع العلماء الذين يتفوقون في حفظ القرآن، وكتب الحديث، والكثير من التفسيرات القديمة دون دراسة متعمقة للجغرافيا، والعلوم الأساسية، والفلسفة والحساب. وعليه فإنهم غير قادرين على أن يحملوا المسلمين إلى المستقبل؛ لأنهم غير مهئين علميا لذلك. الديمقراطية لهؤلاء العلماء «غريبة وغير ملائمة... فهؤلاء العلماء لا يعرفون إلا فضائل حكم الثلاثين عاما للخلفاء الراشدين، والعصر الذهبي للإسلام». ويتشابه هذا التعليق مع ملاحظة شديدة الحدة لكنها لا تخلو من صحة قالت بها كارين أرمسترونج أن المجتمعات الإسلامية «مقسمة وممزقة ما بين طبقة الصفوة وذوى التعليم الغربى والمدركين لما يجرى من حولهم وآخرين متروكين ليتعفنوا في أشياء عفى عليها الزمن» (Armstrong 2002).

وقد كان بعض العلماء الذين حصلوا على تعليم حديث لا سيما في الغرب أكثر نقدا للدور الذى يلعبه علماء المسلمين من نظرائهم الذين لم يحصلوا على نفس الخبرة. فقد قرر مهندس من إندونيسيا، والذي يبدو أنه لم يعد مسلما، أن يتوقف عن حضور خطبة الجمعة. الخطيب، فى رأيه، سطحي ولا يواجه التحديات الجسيمة للمسلمين. «لماذا نناقش حتى الآن قضية الحجاب، وتطبيق الحدود مع أنه لا توجد وظائف ولا مال ولا نظافة ولا نظام ولا أمل؟» هو يعتقد أن هؤلاء الخطباء ليسوا فقط غير مناسبين للواقع الذى نعيشه ولكنهم مضرون؛ لأنهم يجعلون الناس منشغلين بأشياء عديمة الجدوى.

ويعتقد مواطن أمريكي من أصل باكستاني أن الإسلام أصبح أفيون المسلمين: «يعظ الخطباء بأننا يجب أن نطيع الحكام ماداموا لم ينهونا عن الصلاة. كيف؟ هم فاسدون، وخونة، وجاهلة. كيف أستمع لموظف حكومي ينصحننا بلا شيء؟».

وتوافق مفكرة إيرانية ليبرالية على أن الحكام يستخدمون العلماء كأدوات لإضفاء الشرعية على حكمهم. كونها شيعية، تقول إن العلماء يقولون: إن الإمام الثاني عشر المعصوم اختفى وأنه سيظهر. وظل الشيعة يعانون من الاضطهاد السياسي والظلم و ينتظرون عودة الإمام الثاني عشر المنقذ. والأسوأ من وجهة نظرها أن علماء الدين لا يقبلون بتفسيرات متعددة «هذه حماقة» من وجهة نظرها.

هذا التعليق على الموقف السلبي من التعددية في الدين يبدو مألوفا لدارسي الديانات المقارنة. فلدى مايكل جيلسينان قول مشابه عن الأصولية الدينية: «التي تجعل من فهم النص الديني مقصورا على العلماء، الذين يعرفون أنفسهم بأنهم الوحيدون القادرون على فهمه. ويصبح النص أداة لممارسة السلطة وطريقة لوقف قدرة الآخرين على فهم النص وعلى ضبط تعاملهم معه» (Gilsenan 1982: 31).

ولنأخذ إيران كحالة مهمة بحكم أنها ملتزمة نصا بالمذهب الشيعي في دستورها وكافة قوانينها في الوقت الذي كانت فيه دولة علمانية لقراءة سبعين سنة قبل الثورة الإسلامية. فقد ظل الإيرانيون لفترة طويلة أسرى فهم معين لفكرة عودة الإمام المهدي لدرجة أنهم كانوا يقبلون أي نوع من نظم الحكم مهما كانت استبدادية بحكم أن أي نظام سياسي لن يكون شرعيا مادام لا يقف على قمته الإمام الغائب وهو تقليد استقر في المذهب الشيعي لحوالي اثني عشر قرنا وظل علماء الدين يبشرون به طوال هذه الفترة. ومع ذلك، انقلبت هذه العقيدة رأسا على عقب عندما مارس الإمام الخميني الاجتهاد وصاغ مفهومه لولاية الفقيه والذي تم تلخيصه في المادة الخامسة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية:

«في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بيد الفقيه العادل المتقّي العالم بأمور زمانه، الشجاع الكفء في الإدارة والتدبير الذي يتولّى هذا المنصب وفقاً للمادة ١٠٧».

وعليه فإن علماء الدين أصبحوا الآن ييشرون بعقيدة الخومينى بما تحمله من فكر جديد يقوم على ولاية الفقيه حتى يعود الإمام المهدي ليتحول علماء الدين ١٨٠ درجة فى خدمة الفكر الجديد. ويذكر الدور المساند لولاية الفقيه إلى أن يعود الإمام الغائب بالدور الذى لعبه قساوسة الكنائس فى المجتمعات الكاثوليكية. لم تتضمن خريطة العالم بعد الحرب العالمية الثانية حكومة ديمقراطية واحدة فى المجتمعات ذات الأغلبية الكاثوليكية. ولكن بحلول الستينيات «ساعدت القيم الديمقراطية التى بشر بها رجال الدين الكاثوليكيون» على إضعاف شرعية النظم السلطانية (Karatnycky 2002: 105).

ومن الممكن استنتاج أن محاربة التسلط السياسى لم تكن جزءا أصيلا من أولويات الخطاب الدينى المعاصر.

ملاحظات خاتمة

يوضح هذا الفصل أن المسلمين لديهم درجة عالية من عدم الرضا عن النخب الحاكمة. فمن بين ٣٢ دولة يعيش فيها المسلمون كان لدى المجيبين فى ٢٤ منها الرغبة فى أن يتولى شئون الحكم حكام منتخبون ديمقراطيا أكثر من بقاء الأوضاع على ما هى عليه. أما المجيبون من الدول الثمانى المتبقية، فقط مواطنو دولتين (الإمارات وعمان) كانوا مؤيدين للحكام الحاليين ولا يعتقدون فى أهمية تطبيق النظم والقواعد الديمقراطية فى مجتمعاتهم. أما الدول الست الأخرى فبدوا أكثر ترددا فى قبول، أو رفض الديمقراطية التى يمكن أن تفضى إلى تغيير حكامهم.

وتدل تعليقات المجيبين على أنهم لا يرون الغرب مصدرا لحل مشاكلهم السياسية. أولا، هم يميلون للوم الغرب بحكم دعمه للحكام التسلطيين فى بلادهم ويرون ادعاء الغرب بمساندة الديمقراطية فى المجتمعات المسلمة نوعا من الهراء. وهم حذرون، نتيجة لذلك، من أى نوع من التأثير الغربى فى بلادهم كما أنهم يقفون موقف الحذر من تطبيق النماذج الغربية للحكم. ثانيا، يعتقد العديد من المسلمين أن الديمقراطية الغربية تحتاج أن تتكيف مع الواقع المسلم بحيث تأخذ فى اعتبارها

مساحات الحلال والحرام التي استقرت في الإسلام، ولكن من المهم كذلك أن يعاد طرح الديمقراطية باعتبارها ضرورة إسلامية لمواجهة التسلط.

ويوضح هذا الفصل كذلك أن علماء المسلمين المستقلين عن الدولة يلعبون دوراً مهماً في تشكيل العقل المسلم. ولقد وثق المجيبون، في ست وعشرين دولة تم الاستطلاع فيها، في العلماء أكثر من المفكرين والمثقفين والمسؤولين الحكوميين فضلاً عن علماء الدين الذين تعينهم الحكومة؛ لأنهم يعتبرونهم موظفين رسميين.

(٥)

آفاق الإصلاح السياسى فى المجتمعات الإسلامية

لا يتوقع أن تنجو الديمقراطية من الأزمات الحتمية التى تواجهها، إلا إذا كانت الديمقراطية راسخة فى عقول قطاع واسع من المواطنين بحيث يفضلونها على أى بديل غير ديموقراطى فضلا عن تأييد القادة السياسيين للممارسات الديمقراطية.

- روبرت دال ١٩٩٨، أكثر الباحثين الغربيين كتابة فى النظرية الديمقراطية

باستعراض الأدبيات التى تناولت التحول الديمقراطى يتضح لنا أن الديمقراطية لم تكن بالضرورة البديل الأكثر تفضيلا للجميع عبر الزمن. بل على العكس فقد ظلت الديمقراطية كنظام حكم تحظى بالكثير من الرفض من قبل المفكرين والفلاسفة السياسيين منذ أفلاطون فى القرن الخامس قبل الميلاد باعتبارها تقوم على حكم العامة، وغير المؤهلين سياسيا بما يؤدى إلى عدم الاستقرار السياسى. وظل البديل الأمثل لها هو الأرستقراطية متمثلة فى ملكيات مستقرة. بيد أن سوء أداء هذه الملكيات، لاسيما فى ما يتعلق بقرارات الحرب وما يترتب عليها من عواقب، جعل الكثير من المفكرين يفضل بديلا قرب الإنسانية خطوة من الديمقراطية وهو فكرة إنشاء جمهوريات يشارك فيها المواطنون فى عملية الحكم من خلال ممثليهم، ومع ذلك ظلت هناك مساحة كبيرة من التشكك فى صلاحية المواطن العادى فى المشاركة فى الحياة السياسية وكان البديل الآخر، هو الإبقاء على الملكيات لكن مع تحويلها إلى ملكيات منضبطة دستوريا. وظل

الصراع قائما بين الأرستقراطية وأنصارها من ناحية وأعدائهما من ناحية أخرى. وأخذت الديمقراطية كما نعرفها الآن دفعة كبيرة مع نشأة الولايات المتحدة الأمريكية فى أواخر القرن الثامن عشر حيث رسمت صورة جديدة تجمع بين ما كان الفلاسفة يعتبرونه متناقضات. فهى جمهورية ممتدة بحجم إمبراطورية لكنها فى نفس الوقت تسمح لقطاع واسع من مواطنيها بالمشاركة الانتخابية على النحو الذى كان معهودا فقط فى مدن المدنية مثل أثينا القديمة أو جينيف فى القرنين السابع والثامن عشر. ورغمما عن أن الآباء المؤسسين للولايات المتحدة لم يكونوا يطلقون لفظة ديمقراطية على نظام الحكم الذى صمموه، لكن الكلمة بدأت تجد صدى لها للتعبير عن المشاركة السياسية التى يقوم بها المواطنون الأمريكيون فى مدنهم الصغيرة فى ظل النظام الفيدرالى الذى أسس له عبرى الولايات المتحدة جيمس ماديسون والذى أصبح لاحقا الرئيس الرابع للولايات المتحدة. ومع مطلع القرن العشرين، بدأ الفلاسفة والمفكرون يسمون الأشياء بمسمياتها وحظيت لفظة ديمقراطية بمكانة لم تعرفها فى تاريخها حتى وصلنا إلى استنتاج أن الديمقراطية هى نظام الحكم الوحيد الذى يحظى بجاذبية عالمية مع استثناءات ضعيفة للغاية (Inglehart 2000). إلا أن الديمقراطية، مع ذلك، تحتاج إلى ثقافة سياسية تسمح لها ليس فقط أن تولد وإنما أن تقاوم اختبارات الزمان والخلافات السياسية وكذلك الكوارث التى قد تتعرض لها. فالديمقراطية بدون ثقافة سياسية ديمقراطية تصبح هشّة، ضعيفة، سريعة الزوال، ويسهل النيل منها، حتى إنه «يكفى أقلية متحمسة من دعاة العنف السياسى المسلحين ومناهضى الديمقراطية لهدم قدرة الدولة للحفاظ على المؤسسات الديمقراطية» (Dahl 1998:158).

كما أشرت من قبل فإن تاريخ التحول الديمقراطى فى المئة عام الأخيرة يوضح لنا أن أنماطا خمسة، مع هامش من الخطأ فى التعميم، يمكن رصدها فى أدبيات التحول الديمقراطى والتى بها وصلت الدول للديمقراطية. وهذه الأنماط هى أولا: التحول الديمقراطى تحت سلطة الاحتلال، أو بالتعاون معه ومثال على ذلك: الهند وأستراليا، وكندا، وموريشيوس، واليابان، وألمانيا. ثانيا: التحول الديمقراطى تحت إدارة نخبة ديمقراطية مستنيرة ومثال ذلك إسبانيا، والمجر، وتايوان، والبرازيل. ثالثا:

التحول الديمقراطي في أعقاب ثورات اجتماعية مثل رومانيا، وبيرو، وجورجيا، وأوكرانيا. رابعاً: الانفتاح السياسي التكتيكي الذي يفضي إلى مطالب ديمقراطية غير متوقعة مثل ما حدث في الاتحاد السوفيتي وكوريا الجنوبية وجنوب إفريقيا. خامساً: تعاقد النخبة المستبدة على انسحابها من الحياة السياسية بعد ارتفاع تكلفة القمع ومثال ذلك شيلي، واليونان، والبرتغال، وبيرو.

وبغض النظر عما يأخذ على عاتقه المبادرة بعملية التحول الديمقراطي، فإن مبادئ الديمقراطية ومؤسساتها يجب أن تحظى بالقبول العام عند أغلبية الناس وإلا لن نجد أنفسنا إلا أمام استبدال نظام أوتوقراطي بآخر. ولهذا يحتاج التقييم الجدي لآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي إلى اختبار ثلاثة موضوعات: الأول، كيف يدرك مسلمو كل مجتمع المؤسسات، والمبادئ الديمقراطية؟ الثاني، كيف يحدد المسلمون تفضيلاتهم إذا تم إعطاؤهم الاختيار بين الحكومات التي تطبق الشريعة بدون الديمقراطية والحكومات الديمقراطية التي لا تطبق الشريعة، وأخرى تتضمن الاثنين؟ الثالث، إذا كان التحرك الجماهيري من خلال التماسات واحتجاجات ومظاهرات هو الطريقة الوحيدة للمسلمين لتحقيق الديمقراطية، ما هو استعدادهم للتضحية من أجلها؟ بشكل آخر، ما مدى مرونة طلبهم على حقوقهم السياسية؟

الإدراكات الكلية للديمقراطية

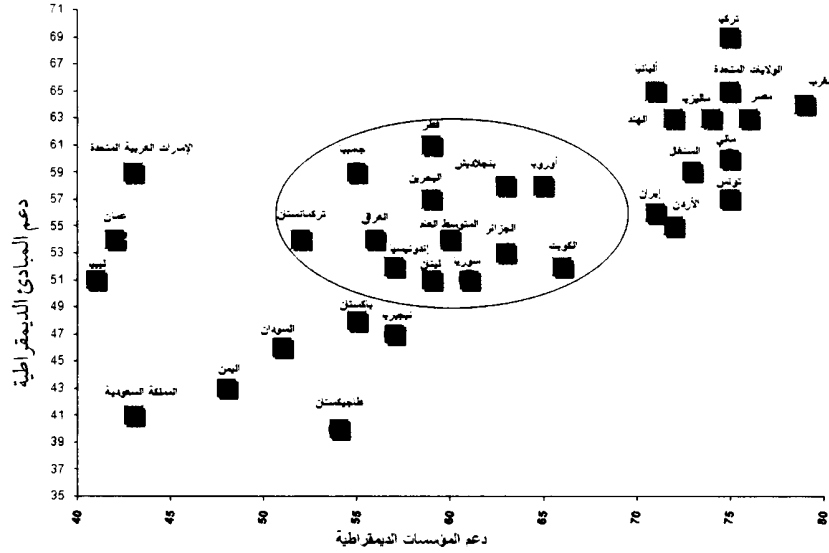
مع أن كل المسلمين في الأصل يتسبون لدين واحد، إلا أن اختلافهم في تفسير الإسلام (من بين عوامل أخرى) يعني أنه سيكون غير مجد على الإطلاق بناء أي نظرية كبرى وشاملة تفترض أن المسلمين يمثلون صورة نمطية واحدة تعكس فهما واحدا للإسلام. وعليه فإن الشكل (٢) يرسم خريطة لتوجهات المبحوثين في ثلاثة وثلاثين مجتمعاً من العالم (من ضمنهم العراقيون المقيمون في دول عربية) بما يوضح لأي مدى هناك تفاوت بين المسلمين في رؤيتهم للديمقراطية كمبادئ ومؤسسات. على المحور الأفقي، طرحت توجهات المسلمين نحو مؤسسات وإجراءات الديمقراطية

(المؤسسات الديمقراطية) على مقياس من ١٠٠ نقطة. على المحور الرأسي، عرض مقياس من ١٠٠ نقطة للتسامح الاجتماعي السياسي (المبادئ الديمقراطية). وهو ما يعنى أن هناك تنوعا واضحا فى التوجهات الكلية للمبحوثين عبر المجتمعات المختلفة. وهذا التنوع يعد مفاجأة لكثير من المسلمين أنفسهم.

فمن أقصى اليمين نجد أن مسلمى تركيا والمغرب ومصر يحتلون الركن العلوى من الدعم لمبادئ الديمقراطية، ومؤسساتها فى حين يحتل مسلمو السعودية، واليمن وليبيا الركن السفلى فى أقصى يسار الشكل بما يؤكد ابتداء أن هناك تفاوتاً واضحاً بين هؤلاء، وأولئك فى رؤيتهم لقضية الديمقراطية. الملاحظة الأولى فيما يتعلق بهذه الخريطة أنه إذا جعلنا من عدد المجتمعات التى حصلت على ٥٠ نقطة أو أكثر فى تأييد المؤسسات والمبادئ الديمقراطية (الدول فوق الخط الأفقى على يمين الخط الرأسى المنقوط) فإننا يمكن أن نستدل ابتداء أن أغلبية المجتمعات العربية لديها قطاع واسع من المواطنين الذين يقبلون بالقيم الديمقراطية. هذه النتيجة بشكل عام، تتوافق مع نتائج بيبا نوريس، ورونالد إنجليهارت (Norris and Inglehart 2002) فى بحثهما المقارن بين المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة وغيرها. ولتجنب التعميم المفرط، من الممكن استخدام الخريطة الثقافية كأداة مناسبة لتصنيف المجتمعات الإسلامية إلى أربع مجموعات كبيرة:

- ١- المجتمعات التى تؤيد المبادئ الديمقراطية تأييدا كبيرا إلا أن المؤسسات الديمقراطية لا تحظى بنفس درجة التأييد.
- ٢- المجتمعات التى سجلت انخفاضا فى التأييد على مقياسى تأييد المبادئ والمؤسسات الديمقراطية.
- ٣- المجتمعات التى سجلت درجات متوسطة على المقياسين.
- ٤- المجتمعات التى سجلت تأييدا عاليا على المقياسين.

شكل (٢) خريطة الثقافة السياسية العربية والإسلامية
تجاه مبادئ الديمقراطية ومؤسساتها



Source: Fattah's e-mail and written survey of Muslims in the World 2002 .
verified by World Value Survey (different years).⁽¹⁾

كل واحدة من هذه الفئات سوف تناقش باستفاضة.

التأييد العالي للمبادئ الديمقراطية والتأييد المنخفض للمؤسسات الديمقراطية

تمثل الفئة الأولى من الثقافة الإسلامية بدقة الإمارات، وعمان، وليبيا. فبالنسبة للتسامح الاجتماعي السياسي، حصلت ليبيا، وعمان، والإمارات على نقاط معتدلة ٥١، ٥٤ و ٥٩ على التوالي. ولكن فيما يتعلق بتأييدهم للمؤسسات الديمقراطية فقد سجلوا نقاطا منخفضة بشكل كبير نحو ٤١-٤٣ نقطة.

(1) Moataz A. Fattah. Democratic Values in the Muslim World. Colorado: Lynn Rienner Publications. 2006 or www.aladl.net/data.

فى ليبيا، كواحدة من أكثر البلدان تجانسا فى العالم الإسلامى، أظهرت مناقشات المجموعات المركزة أن التوجهات التمييزية عند المبحوثين الليبيين، أى التوجهات التى تؤكد على غياب التسامح السياسى والاجتماعى، تركز على فئتين: أولا، على المقيمين من غير الليبيين، مثلا تجاه النصف مليون من الأفارقة السود والذين يمثلون نحو ١٠٪ من السكان ويعيشون ويعملون هناك، وثانيا، ضد المرأة؛ فالتقاليد القبلية تسيطر على تفكير الرجال حتى المتعلمين منهم تجاه النساء (Bianci 2003). ويوضح ذلك قيمة الـ ٤٨ بالمائة فقط من المبحوثين الليبيين الذكور الذين اعتقدوا أن النساء يجب أن يشاركن فى السياسة وفقا لاستطلاع هذه الدراسة. بل وأظهر استطلاع آخر أن ٢٩ بالمائة فقط من الرجال سيسمحون للنساء بعمل يتضمن سلطة على الرجال (Bianci 2003).

ما يعزز بوضوح نقاط التسامح الليبى هو التوجهات السياسية والاجتماعية للبيات المتعلمات، اللاتى هن أكثر تسامحا سياسيا واجتماعيا فى التفكير من نظرائهن الرجال. فهن يتمتعن اليوم بمستوى أعلى من توكير الذات وإحساس بالفاعلية السياسية بالمقارنة بعقد مضى (Obeidi 2001). ويعتقد نحو ٦٤ بالمائة من النساء المتعلمات الليبيات أن النساء يجب أن يتساوين فى حق الاقتراع مع الرجال، وأن لديهن القدرة لاعتلاء المناصب التنفيذية العليا. هذه النتيجة مماثلة تقريبا لاستطلاع آخر أجرى فى ليبيا، حيث اعتقدت ٦٣ بالمائة من النساء الليبيات أنهن يستطعن الحصول على مناصب تتضمن سلطة على الرجال (Obeidi 2001).

أظهرت النساء المتعلمات الإماراتيات ثقة أكثر بالنفس فى استطلاع هذه الدراسة، فحوالى ٧٣ بالمائة منهن يدافعن عن حقوقهن كفاعلين سياسيين و٢٥ بالمائة يقبلن أن النساء يجب أن يعتلين مناصب تنفيذية عليا. وعلى عكس الرجال الليبيين، وافق معظم الرجال الإماراتيين المتعلمين (نحو ٦٠ بالمائة) على أن النساء يجب أن يشاركن فى السياسة كممثلات تشريعات، بالرغم من أن ٧ بالمائة فقط سيمنحونهن حق اعتلاء المناصب التنفيذية العليا. وما القرار الأخير الذى اتخذته القيادة الإماراتية بتشكيل مجلس استشارى نصف أعضائه منتخبون إلا خطوة مهمة نحو دعم ثقافة تحتاج أولا أن تتعرف على المؤسسات الديمقراطية قبل أن تتأكد من جدواها.

تنظر النساء في عمان لأنفسهن كما ينظر إليهن الرجال، على أنهن يتمتعن بمكانة أعلى بكثير من نظرائهن في ليبيا والإمارات. ففي العينة المبحوثة، وافق نحو ٣٣ بالمائة من المبحوثين العمانيين (الرجال والنساء) على إعطاء المرأة المناصب العليا التشريعية والتنفيذية؛ هذه النسبة كانت ٢٦ بالمائة فقط في حالة ليبيا، و ١٠ بالمائة فقط في حالة الإمارات. ومع أن قيم المسلمين ليست بالضرورة أداة تنبؤ جيدة للسياسات الرسمية للأنظمة الإسلامية، إلا أنه يجدر ملاحظة أن السلطان قابوس سلطان عمان في ١٩٩٤، ولأول مرة في تاريخ الدول الخليجية أعطى النساء الحق في التصويت والمشاركة في الانتخابات؛ وفي مارس ٢٠٠٣ عين أول وزيرة في تاريخ المنطقة.

بالرغم من هذه الثقافة المؤيدة لحقوق المرأة، إلا أن عمان سجلت تأييدا أقل بكثير من الإمارات فيما يتعلق بالمؤسسات الديمقراطية. هذه المرتبة المنخفضة من الممكن أن تنسب إلى التأثير السلبي للانقسامات بين الطوائف الدينية والانتماءات القبلية (Beasant 2002). ومع ذلك، فالنمو في القطاع الذي تديره الحكومة يرتبط إيجابيا بمستوى الثقة والإحساس بالمساواة مقارنة بأواخر الستينيات تحت ثورة ظفار، والتي انتهت عام ١٩٧٥ (Economist 1998).

لماذا لا تترجم المستويات العالية نسبياً من التسامح السياسي في هذه الدول الثلاث إلى تأييد أكبر للمؤسسات الديمقراطية؟ هناك عوامل مختلفة يمكن أن تساعدنا في تفسير هذا التفاوت وعلى رأسها الطبيعة الريعية (rentier) للاقتصادات التي تجعل معظم أفراد المجتمع موظفين لدى الدولة وليسوا مستقلين عنها في دخولهم وبالتالي فهم ليسوا أصحاب قرارات مستقلة فيما يتعلق بحقوقهم السياسية (Beblawi and Kechichian and Grunebaum 2001; Luciani 1987).

وتمثل ليبيا مثالا جيدا للشرعية التسلطية (Tahir and Qaddafi 1996; Zartman 1982) حيث يدعى النظام الليبي المشاركة الكاملة لكل الليبيين في الحياة السياسية من خلال المؤتمرات الشعبية ولكن دون منافسة سياسية، أو برامج منافسة واضحة، أو أحزاب سياسية. ووفقا لمفكر فضل عدم ذكر اسمه «معظم الليبيين لا يعرفون حتى على أي أساس يُسألون عن آرائهم؟ وما الفرق الذي يحدث إذا عبروا عنها؟». لا شفافية ولا معارضة ولا حزبية، مع ذلك مازال حكما من قبل الشعب طبقا للكتاب الأخضر والذي يتضمن نظرية السياسة لمعمر القذافي .

ليس الهدف هنا القول بأن الليبيين مخدوعون. ففي الاستطلاع الذي أجرى في سياق هذا البحث، عندما سئل الليبيون عن مدى رضاهم بأداء النظام، عبر ٢٠ بالمائة فقط عن مستوى ملحوظ من الاقتناع. أما الباقي فكانوا إما مستاءين، أو غير متأكدين. حتى مع الاستياء الملاحظ بين تقريبا نصف الستة وعشرين ليبيا المشاركين في المجموعات النقاشية المركزة، فإن الحل من وجهة نظرهم لم يكن ثوريا كنظام جديد للحكم ولكن على المسؤولين أن يكونوا «عادلين وأن يعملوا وفقا لأوامر الله».

أظهر مسلمو الإمارات وعمان تأييدا كبيرا لحكامهم الحاليين في كل من الاستطلاع المكتوب (في حالة الإمارات) والاستطلاعات عبر البريد الإلكتروني. فقد أظهر نحو ٨٠ بالمائة من الإماراتيين اقتناعا بنظامهم السياسي، بينما نحو ٥٢ بالمائة من العُمانيين كانت لهم توجهات مماثلة. تلك النتيجةان هما الأعلى في كل العينة. فمن بين عشر مشاركين في مناقشات المجموعات المركزة في الإمارات، لم يكن هناك مؤيد واحد لفكرة استيراد المؤسسات الديمقراطية الغربية. ووفقا لسعيد، أحد المقابليين في الإمارات الذي عاش في بريطانيا لستين، «الديمقراطية نظام جيد للحكم لا نحتاجه في الإمارات»، وكأنه يقول إنها علاج عبقرى لمرض لا يعانيه الإماراتيون.

تصنف الإجابات من أشخاص الدول الباقية إلى ثلاث فئات تعبر عن تماثل أكبر بين التأييد للمؤسسات الديمقراطية والتأييد للمبادئ السياسية.

التأييد المنخفض للمؤسسات والمبادئ الديمقراطية

من الممكن إطلاق لفظة الثقافات الأقل قابلية للتحول الديمقراطي على كل من السعودية، واليمن، وطاجيكستان، والسودان، وربما باكستان، ونيجيريا، أخذا في الاعتبار توجهات مواطنيهم نحو المؤسسات الديمقراطية للمشاركة، والمنافسة، والتسامح الاجتماعي السياسي، والثقة. تحتل هذه الدول الركن الأسفل ناحية الشمال في الشكل (٢) والذي يضعهم في نفس الفئة وإن يكن لأسباب مختلفة.

من الممكن فهم دعم المبحوثين السعوديين الضعيف للمؤسسات الديمقراطية في ضوء تاريخ المملكة، والتي لم تشهد حكومة منتخبة على النمط المعاصر من «العوام» على حد التعبير الفقهي من أي نوع منذ نشأتها الحديثة في الثلاثينيات من

القرن الماضى (أو حتى منذ السنوات الأولى للإسلام منذ ١٤٠٠ سنة). فى المملكة العربية السعودية، من النادر أن تستخدم كلمة الديمقراطية أو حتى أن يساء استخدامها على المستوى الرسمى أو حتى أن تتسلل إلى مناهج المدارس العامة، وهو ما يمكن أن يساعد جزئيا على تفسير الاستقرار السياسى النسبى الذى تعيشه المملكة. ولم تزل المملكة السعودية تحظر رسميا أى معارضة سواء حزبية أم غير ذلك فالأحزاب، ابتداء، ممنوعة على أساس أنها قد تؤدي إلى الفتنة (internal division; Fandy 1999) والمعارضة تكون أقرب إلى مفهوم الخيانة وشق عصا الطاعة، بما يعنى أن الأسرة المالكة السعودية بتحالفها مع علماء الدين عملت على تدعيم وإرساء قيمة الوحدة على حساب كل القيم الأخرى.

وبالرغم من أننى لم أستطع أن أجرى مناقشات مع المجموعات البحثية المركزة فى السعودية، إلا أنه كان لى بعض أحاديث غير مقننة منهاجيا مع سعوديين لم يسبق لهم زيارة الغرب من قبل ومع آخرين عاشوا فى الغرب لبعض الوقت.

قال الكثيرون إن المؤسسات التقليدية للعائلة والقبيلة تقوم بالأدوار السياسية التى تقوم بها المؤسسات الحديثة فى المجتمعات المعاصرة من تجميع المصالح وتمثيلها والتى تليها جماعات المصالح واللوبي فى الغرب. أما الأحزاب السياسية كمنظمات جماعية تنافس من أجل السلطة وتشكل إما الحكومة، أو المعارضة فلا يوجد مثل لها فى الثقافة السعودية. قال صحفى سعودى موال للحكومة، «إنه خطر كبير على استقرار المملكة أن تسمح بالأحزاب السياسية. فالانقسامات القبلية والعائلية ستتحول تلقائيا إلى منافسة حزبية وحملات سياسية تجلب الكثير من الصراعات، والأضرار. وفى دولة تسمى باسم عائلة واحدة، فستصبح العائلات الأخرى غير الراضية خارج السيطرة». وعليه فإن اقتراح الأمير طلال آل سعود بإنشاء حزب سياسى فى المملكة فى منتصف عام ٢٠٠٧ ذهب أدراج الرياح.

إن السيطرة السياسية التى يمارسها النظام السعودى تبدو ناجحة من خلال توجيه النظام التعليمى السعودى لتبنى نفس الرسائل الاتصالية التى تعتقدها المؤسسة الدينية، ويؤكد ذلك الاعتقاد الشديد لنحو ٧٤ بالمائة من المبحوثين السعوديين فى الاستطلاع بأن المؤسسات، والإجراءات الديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والبرلمان والانتخابات متعارضة مع الشريعة الإسلامية كما يفهمونها.

هناك بالطبع حدود للقدرة الإقناعية للدولة السعودية، ويبدو أن العامة في السعودية على علم تام بنواقص نظام الحكم السائد عندهم؛ فحتى لو كان هناك مجلس شورى، فإن السعوديين يميلون لاعتباره عنواناً بلا مضمون. ووفقاً لمهندس سعودي، فإنه كثيراً ما يشار إليه بمصطلح المنشقة. لأن هذا المجلس يقدم للعائلة الملكية طريقة لتنظيف أو تمرير القرارات التي يعتقد مجلس الوزراء أو القصر الحاكم أنها قرارات غير شعبية. ومن خلاله تستطيع أن تصنع العائلة الملكية مسافة سياسية بينها وبين القرارات غير الشعبية، بالرغم من حقيقة أن المجلس يُعين بالكامل من قبل الملك والذي يمثل هيئته الناجبة الوحيدة.

الصورة السلبية للسنة عند الشيعة والعكس والمنزلة المنخفضة للمرأة تعمل أيضاً ضد التسامح السياسي كأهم مبادئ الديمقراطية. فقد اعتقد نحو ٤٠ بالمائة من المبحوثين السعوديين أن المرأة لا يجب أن تعطى حق الاقتراع، وفضل ٣٤ بالمائة أن يحددوا مشاركتها في التصويت وقتما تطبق السعودية نوعاً من الانتخابات. تظهر البيانات أيضاً أنه نحو ٣٥ بالمائة من النساء السعوديات لم يعتقدن بأنفسهن كفاعلين سياسيين على أي مستوى، و٣٣ بالمائة لا يرون أن للمرأة حقاً في المشاركة في الحياة السياسية إلا كناخبات وبالتالي لا يفضلن أن يكن ممثلات في مجالس منتخبة، أو يحتلين مناصب تنفيذية عليا. وهذا الموقف من المرأة السعودية المتعلمة يعد مؤشراً جيداً على فعالية مؤسسات التنشئة التي جعلت المرأة نفسها لا تعترف بدورها السياسي.

وتعزى هذه التوجهات إلى القيود القانونية من جانب، وإلى التقاليد الاجتماعية والثقافية من جانب آخر. فمن الناحية القانونية والمالية لا تعتبر النساء مواطنات كاملات ويجب إذاً أن يعتمدن على الرجال. فهن في منزلة أقل «عقليا وسيكولوجيا» ولذلك «فهن دائماً في حاجة إلى وصاية الرجل» (al-Fassi 2003).

وقد أخذت الحكومة السعودية مؤخراً خطوات قليلة لتحسين وضع المرأة. بل والتزم ولي العهد السعودي بإصلاحات تدريجية تعطي المرأة المزيد من الحقوق السياسية. ويعتبر النظام التعليمي هو أكثر مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية نجاحاً في الحد من طموحات المرأة السعودية السياسية. يذكّر مفكر سعودي وعالم سياسي أن معظم المبادئ الإسلامية التي يتعلمها الطلاب مصدرها الأساسي من

السلفية (المعلمون التقليديون) الذين لا يدربون طلابهم على التفكير النقدي بل على الحفظ والتصديق الأعمى ودون أى وعى بالمقولات والأفكار التى لا تؤيد التعددية أو التسامح أو التفكير النسبى (al-Hamad 2003a). والأسوأ، أنهم يتعلمون أن الإسلام الأصلى والصحيح فقط هو الإسلام السلفى للمملكة السعودية.

لا يطالب المذهب السلفى فقط بخضوع المرأة، ولكنه يصف المذاهب الإسلامية الأخرى (ولندع غير المسلمين جانباً) بأنها ضالة ويجدر تجنبها وليس دراستها وفهمها. ويصف الشيعة، بالأخص، بأنهم بدعة تلعن الخلفاء العظام الأوائل للإسلام وتهاجم أم المؤمنين، عائشة، كما صاغ ذلك عالم سعودى. ويبدو التعصب الشديد السائد فى السعودية فى عنوان خطبة للشيخ عبد الرحمن الحذيفى: «أخرجوا اليهود والنصارى والروافض من جزيرة العرب» (١٩٩٨)^(١).

وبالرغم من إظهار اليمنيين والسودانيين والطاجيك تسامحاً دينياً ملحوظاً نحو غير المسلمين (خاصة المسيحيين واليهود) فيما يتعلق بحقوقهم فى بناء دور العبادة (أكثر من ٧٥ بالمائة وافقوا، أو وافقوا بشدة)، يراجع هذا التسامح عند الحديث عن الحقوق السياسية. فنجد فقط ٤-٧ بالمائة من المبحوثين فى اليمن، ٢-١٢ بالمائة من السودانيين و ٧-١١ بالمائة من الطاجيك وافقوا أنه يجب أن يتمتع غير المسلمين والمسلمين من المذاهب الأخرى بالحق فى المشاركة الكاملة فى الانتخابات وتولى أعلى المناصب التنفيذية، والتشريعية.

وفى اليمن تظهر نتائج الاستطلاع أن التوجهات شديدة المحافظة تجاه النساء والمسلمين من الفرق والمذاهب الأخرى هى سبب ضعف مؤشر تأييد المبادئ الديمقراطية. وبالرغم من الادعاءات القائلة بأن القبلية فى طريقها للاضمحلال والضعف إلا أنها لا تزال تلعب دوراً كبيراً فى إثارة التعصب السياسى (al-Iryani 1998; Othman 1998). وبشكل عام، فإن المزج ما بين سكان غير متجانسين وانقسامات اجتماعية عميقة يعتبر بيئة خصبة للتعصب، خاصة حينما تكون نتيجة هذه الانقسامات هى أقصى درجات العنف.

(1) http://www.islamway.com/?iw_s=Lesson&iw_a=view&lesson_id=56067

أما في طاجيكستان، والسودان فإن الحروب الأهلية تقدم تفسيراً واضحاً للمستوى المنخفض نسبياً لدعم قيم التسامح السياسى الضرورية للتحويل الديمقراطى. فالحرب الأهلية الطويلة فى السودان (١٩٥٥-٢٠٠٤) قد محت الثقة والتسامح على نحو خطير ما بين السودانيين الشماليين والجنوبيين فضلاً عن المشاكل الأخرى مع القبائل، والإثنيات الأخرى، وخاصة تعميق الانشقاقات التى تفرق العرب، والذين هم أغلبهم من النخب السياسية المسلمة فى الشمال، عن بقية السكان فى الجنوب. أما الحرب الأهلية فى طاجيكستان فقد كانت أقصر (١٩٩٢-١٩٩٥) ولكن دموية بكل ما تحمله الكلمة من معان، فقد سقط ضحيتها أكثر من ١٠٠ ألف قتيل. وقد دمر العنف الثقة بين العديد من الجماعات المحلية والفصائل مثل كولوب وخوجاند وهيسار الذين حاربوا على جانب وبعد ذلك شكلوا الحكومة ومعارضيه من الطاجيك من قاراتيجين وباداخسان. وقد أدت المبالغة فى الانتماءات المحلية والافتقار للوحدة الوطنية إلى الوصول بالمجتمع (الطاجيكى) والدولة إلى حافة الانهيار التام (Abdoullaev 1998).

يرجع التأييد الضعيف للمؤسسات الديمقراطية بين المبحوثين فى اليمن والسودان وطاجيكستان إلى سيطرة الحكومات على الخطاب السياسى وإساءة استخدام الآليات الديمقراطية لتدعيم سلطتهم وشرعيتهم. وإن كانت الديمقراطية بالفعل تمثل مشكلة بسبب ارتباطها بالغرب، فإن التلاعب بالديمقراطية من قبل النخب السياسية يؤدى إلى تفاقم هذه المشكلة. وقد اعتقد ١٠ بالمائة فقط من المبحوثين السودانيين و١٢ بالمائة من الطاجيك أن الانتخابات والاستفتاءات على التوالى، حرة ونزيهة. وفرق أربعة طلاب سودانيين فى مجموعتى نقاش مختلفتين بين «الديمقراطية السائدة» بالإشارة إلى نظام حكمهم السياسى والديمقراطيات الحقيقية. وقد عبر المبحوثون السودانيون عن انتقادهم الشديد لظاهرة وضع جميع الشخصيات المعارضة فى السجن أو نفيهم وهى الظاهرة المنتشرة فى معظم الدول الإسلامية ثم بعد ذلك يتم إجراء ما تدعى الحكومات أنها انتخابات حرة. وقد أدت كل من الحرب الأهلية وأربع محاولات انقلاب عسكرية فاشلة والتوتر ما بين النخب السياسية والفكرية، إلى تضاؤل الأمل فى أى تحول ديمقراطى حقيقى فى السودان.

وفى انتخابات عام ٢٠٠٠ قرر السودانيون معاقبة الحكومة بمقاطعة كل من الانتخابات الرئاسية والبرلمانية، والتي انتهت بصناديق اقتراع فارغة فى معظم المقاطعات، ومع ذلك لا يزال الرئيس المنتخب عمر البشير يدعى انتصارا بأغلبية ساحقة، وهو الأمر الذى شجع الحزب الحاكم على اقتراح تعديل للدستور يسمح للرئيس أن يعاد انتخابه لعدد غير محدد من المرات حتى يضمن استقرار البلاد.

اشترك المبحوثون من باكستان ونيجيريا مع مواطنى السعودية واليمن والإمارات فى المستويات المنخفضة نسبيا من التسامح السياسى. وكما يظهر الشكل (٢) فلقد أظهروا تأييدا للمؤسسات، والإجراءات الديمقراطية (حوالى ٥٥ نقطة)، القابلة للمقارنة مع مستويات إندونيسيا وجامبيا. ويتضح من ملاحظة الاستجابات الفردية للمشاركين فى الاستطلاع من الثقافتين، انعدام الثقة بين النيجيريين والباكستانيين المسلمين وغير المسلمين فى دولهم. ولا يخفى كل من السنة، والشيعة والأحمديين فى باكستان توجهاتهم السلبية تجاه الآخرين: فقد أبدى ٧٣ بالمائة رفضهم الزواج من المذاهب الأخرى. وكما هو متوقع من معظم الأقليات التى تسعى للتعايش مع الأغلبية فلقد مالت الأقليات الشيعية والأحمدية أن يكون لها توجهات أكثر تسامحا نحو الأغلبية السنية. وتبدو التوترات ما بين مختلف الإثنيات الباكستانية، مثل البنجاب، السندى، الباشتون، ذات أهمية ثانوية أو غير ذات أهمية على الإطلاق ماعدا عندما تتوافق مع الانشقاقات الدينية بين المذاهب المختلفة للمسلمين وبين المسلمين وغير المسلمين (٧٧ بالمائة من السنة، ٢٠ بالمائة من الشيعة والأحمدية، والمسيحيين، والهنود، و٣ بالمائة أخرى). وتؤكد هذه النتيجة فعليا الأدبيات الأخرى التى تحدثت عن النسيج الاجتماعى غير المستقر لباكستان. (Chaudhri. Ahmad. and Ahmadiyya Muslim Association 1989).

وعلى الرغم من الانقسامات الإثنية والدينية الباكستانية، تتمتع المرأة بمكانة عالية مقارنة بالمجتمعات الأخرى التى تمت مناقشتها سابقا فى هذا الباب. ففي باكستان، حوالى ٦٨ بالمائة من المبحوثين لا يعارضون فكرة مشاركة النساء فى الحياة السياسية كوزراء (٣٣ بالمائة) وأعضاء فى البرلمان (٣٥ بالمائة). وطبقا لاستطلاع بيو، يعتقد فقط ٥٢ بالمائة من الباكستانيين أن النساء يجب أن يقررن لأنفسهن ارتداء الحجاب (Pew 2003a). لا تتعارض هذه النتائج مع النتيجة السابقة عن مشاركة النساء

فى الحياة السياسية، حيث إن الحجاب لكل من التقليديين والتحديثيين الإسلاميين فرض من الشريعة أكثر منه موضوعا يدخل ضمن التفضيلات الشخصية. وتعتبر هذه النسبة الكبيرة من الباكستانيين المؤمنين بحق المرأة فى اتخاذ قرار الحجاب نسبة مفاجئة جدا. وإجمالا، فإن العجز فى وجهات نظر المبحوثين عن المبادئ الديمقراطية الباكستانية من الممكن أن يعزى أساسا إلى مواضيع دينية غير متعلقة بالنوع.

وفى نيجيريا، ربما تفسر الانقسامات الدينية والإثنية المتداخلة الافتقار إلى التسامح الاجتماعى السياسى بين المبحوثين (Suberu 1996). فقد وافق أو وافق بشدة نحو ٧٥ بالمائة من المبحوثين النيجيريين على حق المسيحيين واليهود فى بناء أماكن عبادتهم (وهو الحق الذى أعطى لهم فعليا من الكتاب والسنة)، واعتقد ٣٤ بالمائة من المبحوثين النيجيريين أن المسيحيين واليهود يجب ألا يعطوا حق الاقتراع، واعتقد ٣٢ بالمائة أن مشاركتهم يجب أن تحدد فى الانتخاب وليس أكثر. وتعليقا على هذه النتيجة، قال طالب نيجيرى يدرس الفقه الإسلامى فى الأزهر «يعيق المسيحيون المسلمين عن العيش وفقا لتعاليم الإسلام. وسيحارب مسلمى نيجيريا من أجل الشريعة مهما كانت التكلفة، حتى لو تطلب الأمر أن يكون لهم دولتهم الإسلامية فى شمال نيجيريا».

تقترح النتيجة أن الثقافة العامة لمسلمى نيجيريا (٥٠ بالمائة من السكان) تمثل مشكلة ليس فقط لأمال الدولة لكى تصبح ديمقراطية طويلة البقاء ولكن بالأساس لوحدة الدولة. وبالنظر لتاريخ نيجيريا من النزاعات الانتخابية، والتى صاحبها العنف الإثنى والانقلاب العسكرى فى الستينيات، فإن بناء الدولة يبدو هدفا عاجلا ومحيرا (Aborisade 2002).

وعلى عكس المبحوثين الباكستانيين، قد أوضحت البيانات وجود فجوة نوعية بارزة بين النيجيريين، فقد رفض حوالى ١٧ بالمائة من المبحوثين مشاركة النساء فى الحياة السياسية، و٥٧ بالمائة حددوا مشاركتهم فى حق الانتخاب، وقد وثق ٢ بالمائة فقط فى النساء لاعتلاء المناصب التنفيذية العليا مثل الوزراء. مرة أخرى، يؤكد استطلاع لـ بيو هذا التوجه تجاه النساء ولكن من وجهة نظر مختلفة، بإظهار أن ٥٣ بالمائة من النيجيريين (النسبة الأكبر من بين الدول الإسلامية الذين تم

استطلاعهم في هذه العينة) عارضوا صراحة السماح للنساء أن يتخذن بأنفسهن قرار الحجاب (Pew 2003a).

كان للتجارب السلبية للتدخلات العسكرية، والمستويات العالية من الفساد والتلاعب بالانتخابات في كلتا الدولتين تأثيرا سلبيا على توجهات عامة المسلمين تجاه الانتخابات والإجراءات الديمقراطية (Aborisade 2002; Jafri 2002; Jawed 1999; Ujo 2000). فقد أظهر ٢٠ بالمائة فقط من المبحوثين من نيجيريا وباكستان بعض الرضا عن أداء الأحزاب السياسية والمسؤولين المنتخبين. وقد علق مبحث باكستاني ٥٧ عاما على نسخة من الاستطلاع على البريد الإلكتروني بقوله «قد أغفل الاستطلاع دور الجيش... فلم أصوت لحكومة مطلقا دون أن تسقط بانقلاب... إذا لا توجد حاجة للانتخابات إذا كان العسكريون يرون أنفسهم سياسيين أفضل». ولم يزل الجدل سائدا في انتخابات عام ٢٠٠٧ بشأن إمكانية أن يحتفظ الرئيس مشرف بمنصبه رئاسة الجمهورية وقيادة الجيش بما يعني أن الجيش هو الورقة الرابحة في الحياة السياسية الباكستانية.

كما وصف مبحث نيجيري الانتخابات كـ «مجال للرشوة والفساد» مما يجعلها غير ديمقراطية، وغير إسلامية على الإطلاق. وقد قال مبحث نيجيري، وأربع باكستانيين آخرين تعليقات مشابهة. هذا الانتقاد للمؤسسات الديمقراطية دارج جدا في كلتا الدولتين. بل والأكثر من ذلك، أن نحو ٧٠ بالمائة من المبحوثين في كلتا الدولتين غير واثقين من مدى توافق المؤسسات الديمقراطية مثل البرلمانات والانتخابات مع الشريعة الإسلامية. في الواقع هناك دور واضح تلعبه التفسيرات المحافظة والتقليدية للدين الإسلامي في صورة الديمقراطية في أذهان الكثيرين من أبناء المجتمعات المسلمة. حيث تجد هذه الدراسة أن ستين بالمائة من السعوديين، و٥٠ بالمائة من اليمنيين، و٥٣ بالمائة من العمانيين عارضوا أو عارضوا بشدة فكرة أن «الديمقراطية» من الممكن أن تكون متوافقة مع النظام الإسلامي للشورى، والذي يفضلونه بشدة. هذه النسبة كانت منخفضة أكثر بين المبحوثين من ليبيا (٤٠ بالمائة) وطاجيكستان (٢٥ بالمائة) وباكستان (٢٧ بالمائة)، ونيجيريا (٣٠ بالمائة)، حيث كلمة الديمقراطية تستخدم بشكل عام ودارج من قبل المفكرين المتغربين والسياسيين.

إن عدم الثقة فى المؤسسات الديمقراطية لا يرجع فقط إلى التدليس وغلبة التفسير التقليدى على الآراء الدينية ولكن يرجع كذلك لتأثيرها السلبى على المجتمعات الشديدة الانقسام عرقيا وإثنيا ودينيا. ففى هذه المجتمعات، والتى من ضمنها السودان، وباكستان، واليمن، ونيجيريا فإن الطريقة الأسهل للمنافسين السياسيين للفوز بالأصوات الانتخابية هو اجتذاب الناخبين إثنيا وقبليا ودينيا وبذلك تعمق الانقسامات بطريقة هادمة للنسيج الاجتماعى وتقلل كلا من التسامح السياسى والتأييد للمؤسسات الديمقراطية.

إن مشكلة صورة الديمقراطية فى العالم الإسلامى نشهدها فى المحصلة الضعيفة لأصوات الناخبين. ففى ثلاث من سبع دول تجرى فيها الانتخابات بشكل دائم، كانت نسبة المشاركة فى معظم الانتخابات حول ٣٥-٤١ بالمائة، طبقا للمصادر الرسمية والتى تتسم عادة بالمبالغة الشديدة (World Bank 2001a).

ما هى آفاق الإصلاح الديمقراطى فى الدول ضعيفة التأييد للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية؟ دون تحولات ثقافية رئيسية، فإن أى جهود لإحداث تحولات ديمقراطية من قبل النخبة ستحتاج أن تواجه مشاكل ترتبط بعدم التسامح تجاه النساء (مثل السعودية، اليمن، نيجيريا، وليبيا) والمذاهب الإسلامية الأخرى (السعودية، اليمن، باكستان، الإمارات) وغير المسلمين (باكستان، نيجيريا، اليمن). وبثبيت العوامل غير الثقافية الأخرى، من الممكن أن يتوقع المرء أنه حتى إذا قررت نخبة حاكمة إدارة نقلة ديمقراطية واقعية، أو حتى لو حاولت القوات المحتلة أن توجه إحدى هذه الدول نحو الديمقراطية، فإنهم على الأرجح سيَجبرون على تبني إحدى استراتيجيتين:

١ - أن تتبنى، على الأقل على المدى القصير، شكل ما من الديمقراطية باستبعاد بعض القطاعات من المجتمع، كما لم تعط معظم الديمقراطيات الغربية حق الاقتراع للنساء والأقليات لبعض الوقت، حتى يكون هناك مستوى عال من التأييد للجوانب الإجرائية للديمقراطية بين هؤلاء الذين لهم حق الاقتراع أساسا.

٢ - أن يتبنوا نظام الحصص، بتوزيع رقم محدد من المقاعد على النساء والأقليات الأخرى. وربما عدد المقاعد لن يكون متوافقا مع نسبة النساء والأقليات بالنسبة

للعدد الأصلي للسكان، هذا بالأخذ فى الاعتبار الحاجة إلى تهدئة الأغلبية غير الليبرالية على المدى القصير.

قد تساعد هاتان الاستراتيجيتان الدول على تخفيف التوترات المحلية بل من الممكن أيضا أن تمنع حربا أهلية قد تعوق التحولات الديمقراطية. وتفترض هذه الاستراتيجيات أن المؤسسات الديمقراطية القوية من الممكن تواجدها وتعايشها مع المبادئ الديمقراطية الضعيفة. ويأتى دعم هذا الافتراض من ديمقراطيات مؤسسة نجحت أن تبقى حتى مع المستوى الضعيف من المبادئ الديمقراطية. وتعتبر إسرائيل مثالا نموذجيا. فطبقا لاستطلاع أجراه معهد الديمقراطية الإسرائيلى، فإن ٥٧ بالمائة من المواطنين اليهود الإسرائيليين يؤيدون إجبار عرب إسرائيل (قنائهم المواطنين) على الرحيل من إسرائيل، بينما ٥٣ بالمائة منهم عارضوا إعطاء العرب الجنسية الكاملة. بالإضافة لذلك يعتقد ٧٧ بالمائة أن العرب لا يجب أن يكونوا جزءا من «القرارات الجوهرية» (الحياة، ١٨ مايو ٢٠٠٣). وإذا أخذنا كل هذه المؤشرات فى الاعتبار، سنجد أن تأييد الإسرائيليين للمبادئ الديمقراطية، لا يختلف كثيرا عن السودانيين والطاجيك. وبناء على خبرة إسرائيل، فإن النصيحة التى توجه لبناء الديمقراطية فى الدول الإسلامية المذكورة آنفا هى أن يستمروا بحذر ويقدموا الإصلاحات الديمقراطية المؤسسية تدريجيا، دون إقلاق النسيج الاجتماعى الهش، والتى هى مقلقة بالفعل بسبب المستويات المنخفضة من التسامح والمساواة والثقة.

التأييد المتوسط للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية

تزداد مستويات احترام القيم الديمقراطية كلما تحركنا نحو اليمين فى الشكل (٢) حيث يزداد التأييد للمؤسسات الديمقراطية أساسا. وتتضمن الدائرة فى المنتصف بالشكل (٢) ما يمكن أن يطلق عليه متوسط الثقافات الإسلامية: هؤلاء الذين يبدون تسامحا أكثر مع الاختلافات الاجتماعية، والسياسية، والأكثر تكيفا مع المؤسسات والإجراءات الديمقراطية؛ ولكنهم لم يصلوا بعد إلى مستويات عالية من دعمهم للديمقراطية. تتضمن هذه الثقافات إحدى عشرة مجموعة من المسلمين (متضمنا الواحد والتسعين مبحوثا عراقيا) وبشكل خاص مسلمو الدول الأوروبية. فقد تعرض مسلمو هذه الدول لخطوات مبدئية للتحول الديمقراطى (مثل جامبيا،

وإندونيسيا، وبنجلاديش) أو على الأقل بعض عمليات الانفتاح السياسى المحدود (مثل الكويت، وقطر، والبحرين، وتركمنستان) فى العشرين سنة الماضية. بالمقارنة بثقافات المجموعة الأولى، والتي هى أقل دعما للديمقراطية على أسس إما مؤسسية/ إجرائية أو ثقة/ تسامح اجتماعى اقتصادى، يبدو أن المسلمين أكثر استعدادا لتقبل وممارسة الديمقراطية إذا كانت على أساس من النزاهة والأمانة. وقد قال مفكر سورى، «السوريون مستعدون أن يموتوا من أجل حافظ الأسد وبشار الأسد على شرط واحد: أعطهم الحق أن يختاروا ذلك بأنفسهم... من خلال انتخابات حرة».

معظم هذه الحالات، باستثناء مسلمى دول الاتحاد الأوروبى، هم نتاج الموجة الثالثة من التحول الديمقراطى، وهم تجسيد مباشر لمقولة صامويل هنتنجتون: «يبدو أن هناك نزعة عامة لدول الموجة الثالثة من الديمقراطيات لتصبح شيئا آخر غير الديمقراطية الحقيقية الراسخة»، بمعنى أن الخطوات الأولى للتحول تحدث، لكنها لا تكتمل. فكل هذه الدول التى ينتمى إليها مسلمو هذه الفئة من المجتمعات المسلمة تعرف نوعا من الانتخابات العامة. بعضها جديد على الانتخابات، مثل قطر والبحرين، بينما لم يشهد آخرون أى انتخابات تنافسية تعددية مثل سوريا والعراق حتى وقت قريب. مجموعة ثالثة شهدت الانتخابات بها أحداثا دامية وعدم استقرار سياسى مثل لبنان والجزائر. وبين هذه المجموعة من المجتمعات، تقف الكويت وحيدة لأنها الدولة التى لم تكن تعطى حق الاقتراع للمرأة حتى وقت قريب، وذلك بخلاف إندونيسيا وبنجلاديش اللتين لهما تاريخ من السماح للمرأة بأن تحتل النساء أعلى المناصب الحكومية. إن جامبيا جمهورية رئاسية وفقا للدستور، ولكن بالرغم من مؤسساتها الديمقراطية، لا تتمتع المعارضة بفرص كبيرة لمحاسبة الحكومة أو منافستها على الحكم. أما تركمنستان، فهى دولة ديكتاتورية، وقد أظهرت تأييدا أقل للمؤسسات الديمقراطية فى هذه المجموعة (٥٣ نقطة). وباستثناء مسلمى تركمنستان وأوروبا، فإن حوالى ٤٠-٤٦ بالمائة من المبحوثين من الدول الأخرى فى هذه المجموعة وصفوا نظامهم السياسى الحالى أنه فى الوسط ما بين الديمقراطية والديكتاتورية؛ ويعكس هذا ميلا لرؤية محاسن وعيوب الوضع الحالى ومقارنته بالديمقراطية الحقيقية. يعلق أستاذ علم اجتماع جزائرى على هذه النتيجة بقوله «معظم الأشخاص فى هذه الدول، باستثناء سوريا وتركمنستان من الممكن أن يعبروا عن آرائهم ويتكلموا بحرية، ومع ذلك ليسوا مؤثرين سياسيا، هم كالأعور. فلا هم

يستطيعون القول بأنهم لا يبصرون، ولا يستطيعون كذلك أن يقولوا إنهم يبصرون على نحو جيد».

وبالرغم من أن الإجابات كانت في المنتصف بين حرية جزئيا وديكتاتورية جزئيا، فإن ١٠ بالمائة فقط من المبحوثين في العراق وسوريا والجزائر رأوا بلدانهم حرية أو حرية جزئيا. هذه النسبة تزداد بشكل كبير يصل إلى نحو ٤٠ بالمائة في حالة المسلمين في الدول الأوروبية ولبنان. ونحو ٢٠-٣٠ بالمائة من المبحوثين في باقي الدول اعتبروا بلدانهم حرية، أو حرية جزئيا.

ومن المثير للدهشة أن البيانات توضح، أن معدل التأييد للمبادئ الديمقراطية في قطر هو الأعلى بين هذه المجموعة من الثقافات (نحو ٦٢ نقطة). ولطالما ذكرت قطر، إلى جانب البحرين، كمجتمعين يعلوهما نخبة تحديثية وليبرالية. وقد استغلت قطر تجانسها وقلة عدد سكانها لتواجه وتتعامل مع قضايا المرأة منذ اعتلاء حمد بن خليفة آل ثان الحكومة عام ١٩٩٥، رغما عن أنها الدولة الوحيدة في العالم التي تتبنى نفس المذهب الوهابي مع المملكة العربية السعودية. ومن الجدير بالذكر أن عدد النساء القطريات في الجامعات أكبر من عدد القطريين أصحاب الحقوق السياسية الكاملة. ولقد وافق نحو ٤٩ بالمائة من المبحوثين القطريين، وهي النسبة الأعلى بين دول الخليج، على انتخاب المرأة القطرية في البرلمان بل وتوليها المناصب الوزارية. وتقدم هذه النتيجة إجابة عن سؤال طرح في النيويورك في ٢٠٠٢. تحت عنوان «الديمقراطية بالفرمان» سألت المراسلة ماري أن ويفر، «هل من الممكن لشخص واحد أن يدفع بدولة نحو المستقبل؟» (Weaver 2000) إن الإجابة تبدو بنعم. وعلى الرغم من عدم توافر بيانات عن توجهات القطريين نحو الديمقراطية قبل عام ١٩٩٥، فإن قطر الآن هي الأعلى بين دول الخليج في مساندتها للمبادئ الديمقراطية والثانية بعد الكويت في مساندتها للمؤسسات الديمقراطية. فبالنسبة للمبادئ الديمقراطية، فهي تعد أعلى حتى من الأردن، وتونس، وإيران، والسنغال، ومالي، برغم من أنهم سبقوها جميعا في تحولاتهم الليبرالية/ الديمقراطية. أما الكويت فقد شهدت صراعا طويلا حتى تعطى المرأة حق الانتخاب، وقد سجل حوالى ٤٥ بالمائة من المبحوثين رفضهم تأييد حق المرأة في المشاركة السياسية على الإطلاق.

لا يمكن إرجاع هذا العجز في المبادئ الديمقراطية في كل من لبنان وإندونيسيا وسوريا إلى توجهات العامة نحو المرأة. فقط ٥ بالمائة من المبحوثين في إندونيسيا، و٧ بالمائة في لبنان، و١٣ بالمائة في سوريا رفضوا إعطاء النساء حق الاقتراع في الانتخابات العامة. وقد أظهر مشروع لـ بيو، علاوة على ذلك، أن ٨٦ بالمائة من المسلمين في إندونيسيا و ٩٠ بالمائة من المسلمين في لبنان يقرون بحق المرأة في أن تقرر ارتداء الحجاب، وهو التوجه الذي من الممكن وصفه بأنه تحديثي أو تعددي.

ومع ذلك، فإن هناك مستوىً عاليًا من التعصب، والافتقار إلى الثقة تجاه غير المسلمين وبين المذاهب الإسلامية المختلفة في هذه الدول وخاصة في لبنان. فإن تأثير الحرب الأهلية اللبنانية واضح إلى حد كبير على المستوى المنخفض للتسامح مع غير المسلمين من اللبنانيين. وعلى الرغم من ذلك، لا يزال تسامح اللبنانيين عاليًا مقارنة بدول أخرى مرت بمأس مشابهة، مثل طاجيكستان، ونيجيريا وباكستان، فقد وافق ٣٣ بالمائة من مسلمي لبنان المجيبين عن هذا الاستطلاع على سحب حق الاقتراع من غير المسلمين كلهم، و فقط خمسة بالمائة وافقوا على حق غير المسلمين في أن يحتلوا المناصب التنفيذية العليا مثل الوزراء، وهم بهذه النسبة يعتبرون أقل تسامحًا من الإندونيسيين. إن ظلال الحرب الأهلية لا تزال موجودة حتى الآن في لبنان، حتى خلال مباريات كرة السلة تسمع الهتافات العنصرية والعصبية الدينية. ومن الجدير بالذكر أنه كان من المألوف تقليدياً أثناء مباريات كرة السلة بين فريقين الرياضيين والذي أغلب مشجعيه من المسلمين وفريق الحكمة والذي أغلب مشجعيه من المسيحيين، يأخذ مشجعو الرياضيين بالهتاف «سوريا.. سوريا»، معبرين عن دعمهم للجيش السوري الذي ساند مسلمي لبنان. وردا على ذلك يأخذ مشجعو الحكمة بالهتاف «أمريكا.. أمريكا» و«حكيم.. حكيم» بالإشارة إلى القائد المسيحي للقوات اللبنانية الذي اشتهر بقتل معارضييه المسلمين خلال الحرب الأهلية. ولم يزل الاستقواء بالخارج الإقليمي (مثل سوريا وإيران) أو الخارج الدولي (مثل الولايات المتحدة وفرنسا) مسألة شائعة على المستويين الرسمي والشعبي.

يبدو أن مسلمي لبنان أكثر تسامحًا في رؤيتهم للمسلمين من أبناء المذاهب والفرق الأخرى (سنة وشيعة) منهم نحو المختلفين معهم في الدين تمامًا (أي تجاه المسيحيين والدروز)، فنحو ٢٧ بالمائة أيدوا سحب حق الاقتراع من المسلمين من

المذاهب والفرق الأخرى، بينما ٦ بالمائة فقط وافقوا على إعطائهم حقوقاً سياسية كاملة. كان المبحوثون السوريون نوعاً ما مشابهين اللبنانيين فيما يتعلق بالتوجهات نحو المسلمين من المذاهب الأخرى، ولكن السوريين كانوا أقل تسامحاً على نحو غريب مع غير المسلمين، خاصة اليهود، فنحو ٦٠ بالمائة أيدوا السحب الكامل لحق الاقتراع من اليهود. وتعتبر الحرب الطويلة ضد إسرائيل هي العامل الأول الذي يتبادر إلى الذهن لشرح هذه النتيجة. ولكن ينخفض مستوى هذا التعصب بشكل ملحوظ إلى ١٦ بالمائة من المبحوثين المؤيدين لسحب حق الاقتراع من المسيحيين. بينما وافق ١٠ بالمائة فقط من مسلمي سوريا المشاركين في الاستطلاع على أن المسلمين من المذاهب الأخرى يجب أن يحرموا حقوقهم السياسية. أما الإندونيسيون فلم يوافقوا على الإطلاق على إعطاء المسيحيين واليهود الحق في المشاركة في الحياة السياسية بشكل عام بينما وافق ثلاثة بالمائة فقط على إعطائهم حقوقهم السياسية كاملة بما في ذلك المشاركة كوزراء. ولكنهم من ناحية أخرى كانوا أكثر تسامحاً تجاه المسلمين من المذاهب الأخرى، فقد وافق فقط خمسة بالمائة من المبحوثين الإندونيسيين على حرمان المسلمين من المذاهب الإسلامية الأخرى من حقوقهم السياسية.

إن لم نأخذ العوامل الأخرى في الاعتبار، فإن انتقالاً ديمقراطياً ينشأ أساساً من القوى السياسية المعارضة بالتحالف مع الجماهير قد يكون محتملاً في الدول التي تحتل الدائرة الوسطى للشكل (٢)؛ إلا أن احتمالاته لا تزال ضعيفة بالنظر إلى التأييد الفاتر للمؤسسات الديمقراطية. هذا لا يعني أنه ليس هناك مطالب لإصلاحات اجتماعية أو سياسية. ولكن هذه المطالب على الأرجح لن تصل إلى الدعوة لتحول ديمقراطي حقيقي. أي يمكننا القول، بأنه لن يواجه أي تحول ديمقراطي تقوده النخبة الكثير من المقاومة من الجماهير، بشرط أن تصمم المؤسسات لتقليل التوترات الاجتماعية في هذه المجتمعات (Hadenius 2001).

وتعتبر حالة العراق متميزة من هذه الناحية. أظهر الواحد وتسعون عراقياً المشاركين في هذا الاستطلاع درجة من التسامح والثقة تجاه بعضهم البعض (٥٣ نقطة) والتي هي بالفعل أعلى من المستويات التي أظهرها المبحوثون في إندونيسيا وسوريا والجزائر ولبنان والكويت. ولا يوجد أي شيء في البيانات الحالية يظهر أن

العراقيين ضد الديمقراطية على سبيل الاستثناء. ولكن الاهتمام الأساسى الذى عبر عنه المبحوثون العراقيون العرب (السنة والشيعة) هو النزعة الانفصالية للقوميين الأكراد. فقد فضل العديد من العراقيين العرب وحدة دولتهم على ديمقراطية بعراق مقسم. يدعم استطلاع لعام ٢٠٠٥ لطلاب الكليات العراقيين هذه النتيجة: «بينما وافق ستون بالمائة مع مقولة أن الديمقراطية مفضلة على أى نوع آخر من أنواع الحكم، فقد اعتقد نحو ٢٧ بالمائة، أنه فى أوقات أخرى فضلت الحكومات غير الديمقراطية. وقد أوضح الاستطلاع كذلك أن ١٣ بالمائة من المبحوثين غير مباينين لنوع الحكومة التى تحكمهم» (Latif 2005: 4). أيد معلق ليبرالى عراقى تردد قوات التحالف فى إجراء انتخابات مبكرة فى العراق بقوله: «يجب على العراقيين أن يسيروا نحو الديمقراطية بحذر وتدرجياً.... ومع أن إمكانيات عراق ديمقراطى عالية، فإن الديمقراطية تحتاج إلى تدريب» (al-Qashtini 2003). هذه النصيحة تتوافق مع استنتاجى السابق أن دول الدائرة الوسطى لا يظهرون بالضرورة مستوى التسامح الذى يجعل اللجوء السريع للانتخابات فكرة نبهة. ومع ذلك، كما ذكر المتحدث باسم آية الله على السيستانى، القائد الروحى للشيعة العراقيين، «الانتخابات طريقنا للوصول إلى الاستقلال. سنظهر تسامحنا للعراقيين بغض النظر عن الدين أو الإثنية. لا نريد أن نعطى أى دولة أجنبية الحجة لتحديد مستقبل العراق» (Al-Watan, September 15, 2004). وتبدو التطورات على الأرض بأن الاحتمالات كلها مفتوحة بما فى ذلك أى من الاحتمالات الخمسة التالية:

أولاً: سيناريو العراق الديمقراطى الموحد، وهو الحلم الأبعد عن متناول أيدينا الآن لأسباب ثلاثة تتعلق بالسياق العام للمنطقة، ولبنية الدولة والمجتمع العراقيين وللافتراضات الخاطئة التى تبنتها الولايات المتحدة الأمريكية. أما فيما يتعلق بالسياق، فمنطقة الشرق الأوسط، خلا تركيا وإسرائيل، لم تكن تاريخياً بيئة رحبة لقيم الديمقراطية من تسامح وثقة فى مؤسسات الدولة وتقاليدها تداول السلطة وتعدد مراكزها. كما أن بنية الدولة العراقية فى مرحلة ما قبل الغزو جعلت من الدوائر الثلاثة لسلطة الرئيس ولشريعة نظام الحكم ولوحدية الدولة متطابقة على نحو يجعل أى عبث بأى منها تهديدا وربما تدميرا لكل بنية الدولة. وهذا ما حدث، فalcضاء على صدام حسين كان يعنى

انهيار نظام الحكم بما فى ذلك الحزب، والجيش، والشرطة، ومن ثم وحدة العراق كدولة. هذا عكس دولة مثل مصر، فغياب رئيس الجمهورية أو انهيار الحزب الوطنى لن يعنى انهيارا للنظام الجمهورى أو لوحدة الدولة المصرية. أما الافتراض الخاطئ الذى تبنته الولايات المتحدة وهو أن العراق هو العراق بسبب طبيعة صدام حسين فى حين أننا جميعا نكتشف أن صدام كان صدام بسبب طبيعة العراق، وبالتالي عواقب ما بعد صدام لم تكن جزءا من الحسابات الأمريكية على الإطلاق.

ثانيا: سيناريو الفيدرالية الرخوة على نمط تقسيم السلطة فى البوسنة أو فى دولة الإمارات حيث تتعايش دويلات تتمتع بما يشبه الحكم الذاتى لكنها تظل ملتزمة بعلم واحد وعملة واحدة وجيش واحد مع حكومة مركزية ضعيفة نسبيا. والحقيقة أن مثل هذا البديل يبدو ممكنا على المدى المتوسط إذا ما نجحت الدولة العراقية فى أن تطور آلياتها الخاصة فى حفظ الأمن من خلال جيش عراقى، وشرطة وطنية، وبهذا تخلق حالة من التراضى بين الأطراف المختلفة على توزيع السلطة والثروة مع عدم تدخل أى من المحافظات العراقية المختلفة فى شئون بعضها البعض. بيد أن الشرط الثانى الضرورى فى هذا المقام هو أن تنسحب القوات الأمريكية وهو ما يبدو شديد التعقيد بحكم أن الأجندة الأمريكية تفقد قدرتها على تحقيق أهدافها هدفا هدفا. فها هى تتخلى عن حلم الديمقراطية وعن حلم الوحدة وربما عن حلم الحكومة الصديقة لها أيضا.

ثالثا: سيناريو الاستقرار غير الديمقراطى، ويتحرك هذا النموذج فى اتجاه استعادة نمط صدام حسين لكن بوجه أقل وحشية، أى نموذج أقرب إلى الجنرال مشرف فى باكستان، وذلك من خلال شخصية قوية تحظى بالتقدير داخل العراق من أغلب فصائله كى يقوم بإعادة الهبة للحكومة المركزية فى العاصمة بالاعتماد على قدرات العراقيين الذاتية. ومثل هذه الشخصية تبدو غائبة عن الساحة السياسية العراقية حتى الآن. وإن غاب الاسم عنا، لكن الملامح العامة تشير إلى أرجحية أن يكون سياسيا سابقا، أو جنرالا مرموقا فى الجيش العراقى المنحل شريطة ألا يكون له سابق عهد بممارسة العنف ضد المدنيين. والجزء الأصعب فى وجود مثل هذه الشخصية هو طبيعة علاقته بالولايات المتحدة، فشنأ أم أبينا لا بد أن يكون وجهها مقبولا فى واشنطن لأنها هى القابضة على زمام الأمور الآن، كما ينبغى أن يكون قادرا على إقناع

إيران وسوريا بأنه ليس معولا في يد واشنطن أو عميلا لها. بتعبير أكثر صرامة أى لا بد أن يتمتع بالاستقلال النسبي عن الأطراف الإقليمية المختلفة.

رابعاً: سيناريو استمرار الأوضاع الراهنة من عنف متوسط الحدة لكنه لا يصل لدرجة الحرب الأهلية والعاملان الأساسيان الدافعان لاستمرار هذا السيناريو هو حقيقة اعتماد الحكومة العراقية على الوجود الأمريكي من ناحية وضعف العوامل التي تؤدي إلى سيناريو الحرب الأهلية من ناحية أخرى. والأصل في الدولة، كما يذهب ماكس فيبر، أنها المؤسسة الأكبر التي تحتكر ممارسة القهر المشروع أى أنها الجهة الوحيدة التي يمكن أن يعطى لها الأفراد طوعية الحق في ممارسة القهر بل والعنف تجاههم. وهم مع ذلك مقتنعون بأن البديل هو الفوضى الشاملة وحرب الجميع ضد الجميع. بيد أن الدولة العراقية الحالية لا تملك تلك الشرعية أو تلك القدرة على ممارسة القهر لضعف بنيته وهشاشة قواعدها لهذا فهي تعتمد على القوات الأجنبية التي وإن كانت أحد أسباب المقاومة لكن لها دورا ملحوظا في الحفاظ على الأمن في المناطق التي تتواجد فيها بكثافة عالية مما يجعل استمرار الأوضاع على ما هي عليه بديلا محتملا.

خامساً: سيناريو الحرب الأهلية، وهو الأسوأ بكل تأكيد وما يغذى هذا السيناريو هو النزعة الطائفية التي تتبدى في نزعة متطرفي الشيعة العرب ومتطرفي السنة العرب فضلا عن الطموحات الانفصالية لقطاع واسع من الأكراد وبترجم كل ذلك الاعتداءات المتبادلة بين كافة الأطراف على نحو يقتل الشعور بالهوية المشتركة. وكى يتحقق سيناريو الحرب الأهلية فلا بد من وجود شرطين: أولا استمرار معدلات القتل على الهوية المستمر الآن (حوالي ١٣٠٠ قتيل عراقي في الشهر على الأقل). فلو أن ضحايا العمليات الإرهابية من الطرفين على قدم المساواة وبدون تفرقة، فإنها ستخلق شعورا بالهوية المشتركة والعمل المشترك من أجل تحقيق هدف واحد وهو القضاء على العنف. الشرط الثاني: أن تقل الفجوة بين طوائف السنة وطوائف الشيعة فيبدءون في التفكير بمنطق «نحن» الشيعة في مواجهة «هم» السنة. فرغما عن آثارها السلبية إلا أن الانقسامات داخل الشيعة وداخل السنة جعلت بعض السنة أقرب في أجندتهم السياسية من بعض الشيعة. فجماعة مقتدى الصدر تبدو وكأنها لديها نفس الرغبة في استخدام العنف المسلح مثل بقايا القوميين السنة الذين لا يزالون يرفعون

شعارات بعثية. فداخل الشيعة من الانقسامات ما يجعلهم غير مستعدين لأن يقفوا صفا واحدا ضد السنة الذين هم أنفسهم منقسمون.

تحتوى الدائرة فى المنتصف أيضا على متوسط جميع المسلمين، ومن ضمنهم أيضا الذين أطلق عليهم «آخرون»؛ لأن عدد المبحوثين من دولهم لا يصل لمعيار ٤٨٠ مبحوثا للدولة. إن المسلمين فى المتوسط، بغض النظر عن موطنهم الأصلي، متسامحون نسبيا ولكن ليس بدرجة كبيرة مع النساء، وغير المسلمين والمسلمين من المذاهب الأخرى بحاصل ٥٤ نقطة. بعبارة أخرى فإن متوسط المسلمين يشير إلى أن المسلم فى المتوسط ليس متعصبا أو غير متسامح كما هى الصورة النمطية المأخوذة عنهم. علاوة على ذلك، فإن متوسط المسلمين المؤيدين نسبيا للمؤسسات والإجراءات الديمقراطية تصل إلى ٦٠ نقطة.

التأييد المرتفع للمؤسسات والمبادئ الديمقراطية

يستمر التماثل ما بين تأييد المؤسسات، والمبادئ الديمقراطية مع مجموعة الحالات فى الركن العلوى ناحية اليمين للشكل (٢) والذى أظهر أعلى مستويات الدعم للمؤسسات، والمبادئ الديمقراطية. تؤكد مراتب الدول إلى حد بعيد ما وصلت إليه استطلاعات مشروع بيو لعامى ٢٠٠٢ و٢٠٠٣، والذى اعتبر مسلمى الأردن، ولبنان، والمغرب، ومالى من بين الأكثر تأييدا للديمقراطية (Allen 2005).

وعندما يأتى الأمر لتفسير لماذا لم تحقق بعض هذه الدول حكومات ديمقراطية مستقرة، تقترح البيانات ضرورة البحث عن تفسيرات غير ثقافية. فلدى المغاربة على سبيل المثال أعلى نسبة تأييد للمؤسسات الديمقراطية ومستوى عال نسبيا من التسامح السياسى، ومع ذلك فالمغرب ليست ملكية دستورية وفقا للنموذج البريطانى حيث الملكة تستشار وتشجع وتحذر لكنها لا تملك ولا توجه النظام السياسى (مع أن دستور ١٩٦٢ يسمح بحكومة تمثيلية، وبرلمان منتخب ونظام متعدد الأحزاب). إن القوة الجامعة للملكية تختزل الأحزاب السياسية إلى وحدات إدارية لكل الأهداف والأغراض (Gillespie and Youngs 2002). وعلى الرغم من ذلك، يفهم تأييد المبحوثين المغاربة للمؤسسات الديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والبرلمان بالنظر إلى حقيقة أنه تم الحصول على الاستقلال أساسا بجهود حزب الاستقلال

والذى أسس عام ١٩٤٤ ومن خلال العديد من المفاوضات والتحالفات داخل البرلمان المنتخب. وتقرح البيانات أن افتقار المغرب لنظام ديمقراطى مستقل لا يمكن أن يعزى إلى توجهات الأفراد، ولكن إلى الدور الذى لعبه الملك (Bourqia and Miller 1999; Layachi 1998). ورغمما عن جهود الملك محمد الخامس فى إعطاء مسحة ديمقراطية للنظام بالتزامه بنتائج الانتخابات، وإقدامه على احترام إرادة الناخبين فى انتخابات ٢٠٠٧ بتعيين رئيس الحزب الذى يحصل على الأغلبية من الأحزاب الثلاثة والثلاثين الذين شاركوا فى الانتخابات إلا أن المعلوم أن الملك يملك فى أى لحظة أن يغير من توجهه وأن يعين من يشاء على قمة الحكومة.

أبدى المبحوثون من تركيا، أعلى مستوى من التسامح الاجتماعى السياسى فيما يتعلق بالثقافة ومستوى عاليا جدا من التأييد للمؤسسات الديمقراطية. إلا أن التدخلات العسكرية لحماية وصون النظام العلمانى إلى جانب دستور غير ليبرالى إلى حد ما، يمثلان عقبة كبيرة أمام تحول ديمقراطى كامل.

تقرح كل من بيانات الاستطلاع ومجموعات النقاش المركزة أن تركيا لديها ثقافة عامة متسامحة لا تعكس ممارسات الحكومة، خاصة ممارسات الجناح العسكرى. ومن الجدير بالذكر أن الأتراك قد انتخبوا بالفعل امرأة محجبة فى البرلمان. ولكن الحكومة العلمانية، بتحريض ومساندة الجيش، هى التى حرمتها حق التمثيل (Saktanber 2002).. حتى القضية الكردية فإنها لا تبدو كمعركة بين الأتراك ولكنها تبدو حالة من حث القوات المسلحة على الاضطهاد الحكومى منذ عام ١٩٢٤ (Ibrahim and Gèurbey 2000).

ووفقا لطالب هندسة تركى، «لا يوجد ما يضمن أن الجيش قد لا يجرد الرئيس نفسه من حقوقه الدستورية. بإمكانهم تغيير الدستور أو حتى تمزيقه فى ساعة». تتوافق هذه القراءة للثقافة التركية مع النتيجة القائلة بأن الديمقراطية لم تكن الأولوية رقم واحد عند المسئولين والسياسيين الأتراك (Heper and Sayari 2002). وقد عكست انتخابات ٢٠٠٢ يأس الأتراك من كل الأحزاب التى اعتلت السلطة منذ أن تخلى الجيش عنها فى أوائل عام ١٩٨٣ (Kedourie 1996).

وبشأن تركيا تحديدا، فقد أفضت عملية انتخاب الرئيس الحادى عشر للبلاد إلى صراع بين عوالم الأشخاص والمؤسسات والأفكار، والمنتج النهائى لهذا الصراع

سيحدد صيغة العلمانية التركية القادمة. ولتبسيط الصراع السياسى هناك يمكن التركيز على شخص، ومؤسسة، وفكرة. أما الشخص فهو رجب طيب أردوغان والذي أصبح، كما يقول العديد من المحللين السياسيين الأتراك، أهم شخصية سياسية تركية بعد كمال أتاتورك نفسه، وأما المؤسسة فهي مؤسسة الرئاسة بما تحمله من قيمة كبرى فى تغيير بوصلة الدولة التركية، وأما الفكرة فهي العلمانية والتي استقرت كمادة فى الدساتير التركية المتعاقبة لكنها تأخذ صيغا ثلاثا وفقا لتفاعلات الأشخاص والمؤسسات على نحو ما سيرد تفصيله.

ولنبداً بالشخص، فهو رئيس الوزراء الحالى، الذى نجح ورفاقه أن يتوغلوا برفق فى مؤسسات الدولة التركية بحنكة تحسب لهم كجزء من استراتيجية ثنائية الأبعاد تجمع بين تجنب الصدام وتراكم المكسب البطيء. فقد تجنب أردوغان كافة المواقف الصدامية التى يمكن أن تعطى للقوى العلمانية الفرصة للنيل منه والقضاء عليه. فقد كان الرجل قادرا على التوغل دون أن يسقط فى الشرك أو أن يضبط متلبسا بـ «إسلاميته». فرغما عن أنه كان من أشد المعارضين للعلمانية صراحة قبل عام ٢٠٠٠ وكان جزءا من برنامجه الانتخابى رفع القيود على الحجاب، لكنه لم يدخل فى صدام حقيقى من أجل تحقيق هذا الهدف، بل قال صراحة: «لقد تغيرت». ومع أن الرئيس الحالى، نجدت سيزار، ضرب الرقم القياسى فى الفيتو ضد مشروعات القوانين ومع ذلك رفض أردوغان الاقتراحات بالتصعيد ضد الرئيس بالذهاب إلى الاستفتاء مثلا. بل إن خروج المظاهرات ضد ترشيحه رئيسا للجمهورية لم يقابل منه إلا بالتخلى طوعية عن حلمه القديم بأن يجلس على مقعد أتاتورك، وفضل أن تنتصر الفكرة على أن ينتصر الفرد. وقد رشح نائبه عبد الله جول للمنصب الرفيع والذى حصل عليه فى أعقاب انتخابات عام ٢٠٠٧.

وتبنى الرجل بحنكة أيضا استراتيجية المكسب البطيء بأن أغرق الإدارات الحكومية بآلاف الموالين لحزبه، واستغل النزعة العالمية نحو رفع شعارات حقوق الإنسان بما فيها حرية الاعتقاد والتدين فضلا عن سعى تركيا نحو الانضمام إلى أوروبا الموحدة منذ أكثر من أربعين عاما فى دعم حقوق المواطنين المتدينين فى تركيا. بل إنه اتخذ من إعلان الالتزام الصارم بمعايير كوينهاجن أساسا لتقليص دور المؤسسات غير المنتخبة ديمقراطيا، مثل المؤسسة العسكرية، فى تعطيل قرارات

المؤسسات المنتخبة ديمقراطيا. وتجنب حزب العدالة وصف نفسه بأنه حزب «إسلامي» وإنما هو حزب «محافظ» يدافع عن التقاليد الثقافية للمواطن التركي الذي انتخبه في إطار النظام العلماني. ومن هنا جعل أردوغان هدفه المعلن إقامة «علمانية حقيقية تضمن الحريات الدينية والشخصية» باعتبارها جزءا من سعي تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي. ولا شك أن أردوغان سياسى غير مرغوب فيه من العلمانيين الكمالين الذين لا يريدون سماع مثل هذه الأفكار لأنها لا تجعل منه امتدادا للخطر الأصولي يسهل استهدافه.

هذا عن الشخص، فماذا عن المؤسسة؟

بنية نظام الحكم في تركيا تجعلنا أمام خمس مؤسسات كبرى: الرئاسة، البرلمان، الحكومة، الجيش، المحكمة العليا. يحكم علاقة هذه المؤسسات ببعضها بعض الدساتير التي أقرت منذ دستور ١٩٢٨ وبإجماع البرلمان تعديل بعض مواده وعلى رأسها إلغاء عبارة «الإسلام دين الدولة» وتعديل نص القسم الذي يؤديه رئيس الجمهورية والنواب بحذف لفظ الجلالة «الله» من القسم واستبدالها بكلمة «بشرى» وهو نفس العام الذي تم فيه تغيير الحروف والأرقام إلى اللاتينية. وفي عام ١٩٣٧ أقر البرلمان التركي إضافة وصف «علمانية» للدستور. واستمرت الدساتير التركية اللاحقة (١٩٦١ و ١٩٨٢) تؤكد على نفس الصفة في المادة الثانية. وقد جعلت من الجيش في المادة ٣٥ حاميا لهذه القيم. وقد حل البرلمان، بمباركة من رئيس الجمهورية والمحكمة العليا، ثلاث مرات في أعوام ١٩٦٠، ١٩٧١، وفي عام ١٩٨٠ تحت شعار حماية العلمانية.

وقد كان العلمانيون التركيون في حالة قبول نسبي لفكرة أن يسيطر حزب العدالة والتنمية على اثنتين من المؤسسات الخمس (البرلمان والحكومة)، لكن إعلان الحزب عن اتجاهه لترشيح أحد قياداته رئيسا للجمهورية أشعرهم بالخطر على التقاليد العلمانية. وهم في هذا محقون، فمعكس ما يشاع عن أن منصب رئيس الدولة في تركيا منصب شرفي، لكنه، رمزيا، الموقع الذي احتله مصطفى كمال أبو الأتراك كما أنه، فعليا، المنصب الذي يملك الفيتو على قرارات البرلمان بحيث تحتاج أغلبية الثلثين لإعادة تمريرها، ويلعب دورا محوريا في تعيين قضاة المحكمة الدستورية (وهي معقل هام من معقل الكمالين)، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة (اليد

الباطشة للكماليين)، وهو الذى يصادق على تعيين السفراء، وهو الذى يعين مجلس التعليم الأعلى ورؤساء الجامعات، وهؤلاء كانوا تاريخيا تلاميذ مخلصين للتقاليد الكمالية والمحافظين على واحدة من أهم مؤسسات التنشئة العلمانية فى المجتمع.

هذا عن مؤسسة الرئاسة، ماذا عن الفكرة؟

إن العلمانية التركية مستمرة لا محالة لكنها سترتدى ثوبا جديدا إذا وصل عبد الله جول إلى منصب رئيس الجمهورية. فهي مستمرة بحكم أن العلمانية منصوص عليها فى الدستور فى واحدة من مواد ثلاث يطلق عليها اسم مواد «فوق دستورية» أى لا يمكن تعديلها دستوريا. لكنها سترتدى ثوبا جديدا لتتحول من علمانية «ضد الدين» (against religion) بصيغتها السوفيتية، والتركى الكمالية التى ترى أن الدين فى ذاته خطر وأن التدين مؤشر تخلف. وهى الصيغة التى سادت طوال حكم أتاتورك، والتى لحقت بها «علمانية بعيدة عن الدين» (from religion) وهى صيغة علمانية لاحقة على الفترة الكمالية تخشى من أن الدين لا يمكن أن يظل بعيدا عن المجال العام وبالتالي لا بد أن تتدخل الدولة من آن لآخر كى تضمن أن يلازم الدين مجاله الخاص. ومثال ذلك تحريم الحجاب فى المؤسسات العامة على النمط الفرنسى. ولكن وصول جول المحتمل إلى الرئاسة سيفتح المجال إلى تعديلات كثيرة يمكن أن تنقل تركيا إلى نمط ثالث من العلمانية وهو نمط العلمانية الليبرالية التى تؤكد على «حرية الدين» (freedom of religion) وهى النموذج الليبرالى الأصيل كما هو فى الصيغة الأمريكية حيث تحترم الدولة المجالين الخاص والعام تماما بضابطتين اثنتين وهما ألا تشترع الدولة باسم دين، أو مذهب على حساب غيرهما، ولا تسمح الدولة بأن يكره المجال العام شخصا على الشعور بالحرَج من التعبير عن رموزه الدينية أو تبنى دين دون آخر. فالدولة تتدخل بالتشريع لحماية حقوق الأفراد ولا ترى أن عليها مسئولية إجبار أحد على التخلّى عن رموزه ومعتقداته ولكنها تهدف إلى التعايش بين الجميع. إن هذا التحول فى العلمانية التركية يبدو تصحيحا للعلمنة المفتعلة التى جاء بها أتاتورك حيث إنها لم تكن نتيجة عصر تنوير يشبه النمط الأوروبى. وهكذا تتفاعل حنكة الشخص مع البنية المؤسسية فى إعادة إنتاج الفكرة العلمانية التركية. لكن تهديد الجيش الضمنى بأنه «مدافع شرس عن العلمانية» وأنه «سيتدخل فى حالة الضرورة» لا يزيد الأمور إلا تعقيدا. فهو قد يحافظ على العلمانية غير الليبرالية ولكن بضمن باهظ للغاية، وهو تدمير الديمقراطية التركية والابتعاد أكثر عن هدف الانضمام

للاتحاد الأوروبي بل وخسارة السمعة العالمية التي حققتها تركيا كدولة مدنية حديثة. كما أن المحكمة العليا وجدت نفسها مدفوعة بالحكم فى القضية بلا جريمة أو جناة حقيقيين. فأردوغان ورجاله لم يخرجوا عن أى قاعدة دستورية مستقرة، بل إنهم قد كسبوا فى السنوات الأربع الأخيرة دعما داخليا وخارجيا بما جعلهم فى موقف الاختيار الأمثل لأغلبية الأتراك والكثير من حلفاء تركيا فى الخارج فى انتخابات ٢٠٠٧، لا سيما مع التشرذم الشديد الذى تشهده الأحزاب العلمانية الأخرى.

إن المسلمين فى الولايات المتحدة أكثر تأييدا للديموقراطية من الأقليات المسلمة الأخرى فى الهند، وأوروبا ولبنان. فعلى سبيل المثال، يعتقد ٥٧ بالمائة من مسلمى الولايات المتحدة أن النساء يجب أن يعطوا كل الحقوق السياسية دون أى تحفظ، وتنخفض هذه النسبة لتصل إلى ٥١ بالمائة لمسلمى أوروبا و ٤١ بالمائة بين مسلمى الهند. وباستثناء إيران، فإن كل المجتمعات الأخرى تقريبا فى هذه المجموعة، لديها دساتير وبرامج حكومية شبه علمانية. ويؤيد هذه النتيجة قول البعض، إنه عندما تقدم العلمانية إلى المجتمعات المسلمة، سيزيد هذا من مستوى التسامح والتعايش السلمى بين الأديان والمذاهب (Baghdadi 1999). يؤيد هذا الافتراض أيضا حقيقة أن إيران، تقع فى المركز الثانى كأقل مستوى من التأييد للمبادئ الديمقراطية بين أكثر الدول الإسلامية ديمقراطية (تقع الأردن فقط أقل من إيران فى هذه المجموعة) وتفسر محامية إصلاحية إيرانية مجهولة أن هذا ليس بسبب أن الإيرانيين ليسوا متسامحين، ولكنه بسبب «أنهم ليسوا متسامحين للدرجة التى قد تصل لمستوى انتهاك جذور دينهم». ويجد هذا التحليل دعما من البيانات المجمعة. ففى الأسئلة الأربع المتعلقة بالحقوق السياسية للمسيحيين، واليهود والآخرين من غير المسلمين والنساء والمسلمين من المذاهب الأخرى، كان الاختيار الأكثر تفضيلا هو السماح لهم جميعا أن ينتخبوا وأن يصبحوا أعضاء فى البرلمان. والخيار الثانى الأكثر تفضيلا هو إعطاؤهم الحقوق السياسية الكاملة، وتقلدهم المناصب التنفيذية العليا، والذى يوضح أن الإيرانيين بصفة عامة متسامحون ولكنهم حذرون.

ويرجع افتقار الأردن للمبادئ الديمقراطية أساسا إلى وجهات النظر المستقطبة المتعلقة بالحقوق السياسية للنساء. ففى أقصى أحد أطراف هذا المقياس، ٣٣ بالمائة من المبحوثين يرفضون إعطاء المرأة أى حقوق سياسية. وعلى الطرف الآخر يقبل ٤٢ بالمائة إعطاء المرأة حقوقها السياسية كاملة. ويبدو أن عاملا آخر مسئول عن هذا

الافتقار النسبي للمبادئ الديمقراطية في الأردن وهو توجهات الأردنيين نحو المسلمين من المذاهب المختلفة: حيث يرفض ٥٥ بالمائة من المبحوثين إعطاء الآخرين أية حقوق سياسية. وكما علق أحد المبحوثين، ربما يكون ذلك بسبب الخوف من تأثير القبلية والطائفية على وحدة الدولة أكثر من فكرة التحامل، أو التعصب.

تظهر البيانات أيضا التوجهات نحو التسامح السياسي المشتركة بوضوح عبر المجتمعات الإسلامية. تقترح البيانات المجمعة أن التسامح نحو اليهود أقل كثيرا من التسامح نحو المسيحيين في كل الدول المسلمة، ماعدا في المغرب، حيث كان اليهود دائما جزءا من النسيج الاجتماعي للدولة (كما يظهر في الجداول (٧) و(٨)). ففي جدول (٧) نلاحظ القيمة العالية لاختبار T (٣٩, ٣) بما يشير إلى رفض الفرض القائل بأن المسلمين يعاملون المسيحيين واليهود بالمثل وقبول الفرض القائل بأن المسلمين أكثر تسامحا مع المسيحيين منهم مع اليهود. كان هناك توافق تام بين كل المبحوثين، العلمانيين والإسلاميين بالمثل، إن هذا التناقض في التسامح بين اليهود والمسيحيين يرجع إلى نقد القرآن الصريح لليهود وحث المسلمين على التعاطف والتضامن مع إخوانهم وأخواتهم في فلسطين. ومرة أخرى تعتبر المغرب هي الاستثناء الوحيد، حيث لم يكن هناك اختلاف إحصائي في إدراك المغاربة المسلمين لحقوق المسيحيين واليهود (انظر جدول (٨)).

وكما يظهر جدول (٩) فالمسلمون لديهم نزعة لإظهار تسامح أكثر نحو إخوانهم المسلمين من المذاهب الأخرى أكثر من غير المسلمين. ويبدو ذلك صحيحا للمبحوثين من إندونيسيا، جامبيا، ومصر، ونيجيريا، والهند، وماليزيا، وتركيا، وقطر وبنجلاديش. ومن الملاحظ أن ما يفصل بين هذه الدول وبين العديد من المجتمعات الإسلامية الأخرى هو الافتقار للخلافات العميقة بين المذاهب الإسلامية. ولكن يسود التعصب الطائفي، مع ذلك، في السعودية والكويت (حيث السنة هم الأغلبية) بالإضافة إلى البحرين وإيران (حيث الشيعة هم الأغلبية). ليس بين المسلمين في المغرب، والسنغال، ومالي، ولبنان، والإمارات، وعمان، وباكستان، والسودان فارق إحصائي بارز بين تسامح المسلمين نحو المذاهب الأخرى والتسامح مع الأقليات غير المسلمة. وكما يظهر الشكل (٢)، مع ذلك، هذا قد يعنى درجة عالية من التسامح من كلتا المجموعتين أو مستوى أقل للتسامح، كما في حالات باكستان والسودان.

جدول (٧) التوجهات نحو اليهود والمسيحيين في كل العينة (T-Test)

	المتوسط	الخطأ المعياري	الانحراف المعياري	قيمة اختبار T
المسيحيون	٢,٧٩٩	٠,٠٠٧	١,٠٥٢	٣٩,٣١٦
اليهود	٢,٦٣٩	٠,٠٠٨	١,١١١	

ملاحظة: حين تكون قيمة اختبار T أعلى من ١,٩٦ فهذا يعني أنه يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين المتوسطات عند مستوى معنوية ٠,٩٥ بعينة إجمالية قيمتها ٢٠,٤٥٧.

جدول (٨) الفارق في التسامح نحو اليهود والمسيحيين في المغرب (T-Test)

	المتوسط	الخطأ المعياري	الانحراف المعياري	قيمة اختبار T
المسيحيون	٣,٣٥١	٠,٠٢٩	٠,٦٨٥	١,٢٦٥
اليهود	٣,٣٤٤	٠,٠٢٩	٠,٦٩٦	

ملاحظة: حين تكون قيمة اختبار T أعلى من ١,٩٦ فهذا يعني أنه يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين المتوسطات عند مستوى معنوية ٠,٩٥ بعينة إجمالية قيمتها ٥٥٨.

جدول (٩) الفارق في التسامح نحو الأقليات المسلمة وغير المسلمة (T-Test)

	المتوسط	الخطأ المعياري	الانحراف المعياري	قيمة اختبار T
غير المسلمين	٢,٦٢٥	٠,٠١٠	١,٠٦٥	٨,٦٩٦٦-
المسلمون من مذاهب و فرق أخرى	٢,٧٢٧	٠,٠٠٩	١,٠٥٢	

ملاحظة: حين تكون قيمة اختبار T أعلى من ١,٩٦ فهذا يعني أنه يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين المتوسطات عند مستوى معنوية ٠,٩٥ بعينة إجمالية قيمتها ١١,١٦٨.

يعتبر الكثير من الباحثين أن الانقسامات الطائفية في دول مثل السعودية وباكستان عقبة كبيرة أمام التحول الديمقراطي. هذه الانقسامات لا شك تضع عقبات جدية أمام تقاسم السلطة وتداولها وفقا للمقتضيات الديمقراطية. ولكن كما هو الحال في إسرائيل، كثيرا ما تنجح الديمقراطيات في إيجاد آليات مؤسسية لتضمن بقاءها على الرغم من المستويات العالية من التعصب العام نحو الأقليات. دليل آخر على ذلك أظهره استطلاع بيو أن تقريبا أربعة من كل عشرة مواطنين أمريكيين «لن يصوتوا لمسلم كفاء لمنصب الرئاسة». كما لن تصوت نسبة عالية من الأمريكيين لإنجيلي كفاء (١٥ بالمائة) أو ملحد (٥٢ بالمائة). إذا فالتوترات الدينية ليست ظاهرة إسلامية بشكل خاص، ولو أنها من الممكن أن تكون أكثر حدة وقلقا في بعض الدول الإسلامية.

جدول (١٠) الفارق في التسامح نحو المرأة (T-Test)

	إجمالي العينة	المتوسط	الخطأ المعياري	الانحراف المعياري	قيمة اختبار T
ذكور	١٥٤٧٦	٢,٦٩٦	٠,٠٠٨	١,٠٥٠	٣٤,١٣١-
إناث	٧٧٣٨	٣,١٧٦	٠,٠١٠	٠,٩٠٩	

ملاحظة: حين تكون قيمة اختبار T أعلى من ١,٩٦ فهذا يعني أنه يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين المتوسطات عند مستوى معنوية ٠,٩٥ بعينة إجمالية قيمتها ١٥,٨٣٥.

إن التوجهات الصارمة نحو الفاعلية السياسية للنساء بشكل عام هي ظاهرة ذكورية أكثر منها ظاهرة نسوية كما يظهر في جدول (١٠). أي يمكننا القول أنه باستثناء تركيا وطاجيكستان، كل البيانات توضح النزعة العامة بين النساء لمساندة حقوقهم السياسية أكثر من دعم الرجال للحقوق السياسية للنساء. ولكن ليس هناك اختلافات إحصائية بارزة بين الرجال الأتراك والنساء في تأييدهم لحقوق المرأة؛ ولقد عبر أيضا، كل من الطاجيك الرجال والنساء عن تأييد منخفض نسبيا لحقوق المرأة السياسية. ولا تزال النساء حتى في الدول المنخفضة في تأييدها لحصول المرأة على حقوقها السياسية في المتوسط أكثر تسامحا من الرجال.

المسلمون والنظام السياسي «النموذجي»

إن دعم الديمقراطية يعني أن المرء لديه فكرة عن كيفية عملها في الواقع. أي أن الأشخاص الذين يعارضون الديمقراطية يجب أن يكون عندهم بديل واضح. ولقياس هذه التفضيلات، أعطى المبحوثون قائمة من ثلاث عشرة دولة تمثل العديد من الأنظمة السياسية وطلب منهم اختيار النظام «الأفضل / المثالي / المفضل» من وجهة نظرهم. كما أعطوا أيضا خيار «لا شيء مما سبق» أي أن أيا من النظم المعروضة عليهم لا تمثل النظام الأفضل من وجهة نظرهم. وفي السؤال التالي للاستطلاع، طلب منهم أن يذكروا لماذا اختاروا ذلك النظام السياسي أو ذاك، ويوضح جدول (١١) هذه النتائج مع ملاحظة تصنيف المبحوثين على أساس كونهم إسلاميين تحديثيين، أو إسلاميين تقليديين، أو علمانيين سلطويين، أو علمانيين تعدديين.

جدول (١١) النظم السياسية الأفضل من وجهة نظر المبحوثين (النسبة)

	التكرار	المجموع	نظام حكم دولة المبحوث	التحديثيون	التقليديون	السلطويون	التعدديون
العراق	٤٣	٠, ١٨	٠	٠	٠	١١	٠
تركيا	١٠٢	٠, ٤٢	١٢	١٨	١	٥	٢٢
الأردن	١٧٣	٠, ٧١	١١	٥	٢	٢١	١٠
باكستان	٣١١	١, ٢٨	٨	١	٤	١٨	٤
مصر	٣٩٥	١, ٦٢	٣	٢	١	١٩	٦
السودان	٣٩٨	١, ٦٣	١٥	٥	١٢	٩	٣
السعودية	٤٠١	١, ٦٥	١٤	١	١٤	١	٠
المملكة المتحدة	٥٠٣	٢, ٠٦	٣٤	١٠	١	١	١٤
الهند	٥٤٦	٢, ٢٤	٢٣	٦	٠	٢	١٢
فرنسا	٩٥٥	٣, ٩٢	٣١	٧	٠	١	١٠
أفغانستان	٢, ٩٨٩	١٢, ٢٧	-	٣	١٤	٢	٠
إيران	٣, ٣٧٢	١٣, ٨٤	٢٧	١٧	٣	٦	٦
الولايات المتحدة	٤, ٠٧٢	١٦, ٧١	٣٧	١١	٠	٢	١٢
رفض كل البدائل	٩, ٨٨٣	٤٠, ٥٦	-	١٤	٤٨	٢	١
المجموع	٢٤, ٣٦٥	١٠٠		١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
دعم الديمقراطية		٢٤, ٩٣		٣٤	١	٦	٤٨

المصدر: الرسائل الإلكترونية واستقصاء مكتوب ٢٠٠٢

يظهر الجدول عددا من التوجهات الجديرة بالتأمل بين المسلمين. فنسبة الذين اختاروا «لا شيء مما سبق» أى رفضوا كل البدائل المقترحة عليه هي ٦, ٤٠٪. وهى نسبة مدهشة للغاية أخذنا فى الاعتبار أن الثلاث عشرة دولة الذين أمكن للمبجوثين الاختيار من بينهم يمثلون فعليا كل الأنواع فى العالم الحديث، من الملكية المطلقة (السعودية) إلى الملكية الدستورية (بريطانيا)، من الأكثر شمولية (العراق تحت حكم صدام حسين) إلى الأكثر ديمقراطية (أمريكا وفرنسا)، من الأكثر علمانية (الهند وتركيا) إلى الأقل علمانية (أفغانستان تحت طالبان وإيران)؛ كما كان من الممكن أيضا أن يختاروا بعض الأنظمة التى تجمع بعض المتناقضات مثل الأردن ومصر والسودان.

عندما علم معظم المفكرين والناشطين الذين قابلتهم أن أربعة من كل عشرة مسلمين متعلمين لم يفضلوا أى من الثلاثة عشر نظاما سياسيا سابق ذكرهم، قدموا تفسيرات مختلفة، مثل الافتقار إلى المعلومات عن هذه الأنظمة، وغموض السؤال والجهل والتوق إلى العصور الذهبية للإسلام. ويبدو هذا التفسير الأخير بالأخص مقنعا لأن الذين رفضوا جميع الأنظمة السياسية الحالية كانوا إسلاميين تقليديين أو تحديثيين. على الأقل ٤٨ بالمائة من السابق و١٤ بالمائة من اللاحق يدخلون فى هذه الفئة. أما العلمانيون، على العكس، كانوا أكثر تحديدا لما يريدون بالفعل: فقط ٢ بالمائة من مؤيدى الدولة المسيطرة و١ بالمائة من التعدديين حلموا بنظام ليس على القائمة.

إن الإسلاميين التقليديين يعتبرون الديمقراطية نظاما متناقضا تمام التناقض مع النظام الإسلامى للحكم؛ لذلك فإنه من البديهي أن هؤلاء الذين اختاروا نظاما سياسيا موجودا على القائمة قد اختاروا السودان والسعودية وأفغانستان تحت حكم طالبان. فإن هذه النظم الثلاثة تنسب لنفسها دور الدفاع عن الإسلام والالتزام بالشرعية الإسلامية. وقد كان تأييد طالبان عاليا نسبيا بين ١٤ بالمائة فقط من الإسلاميين التقليديين، ومع ذلك كان تأييدها ضعيفا جدا خارج إطار هذه الفئة. وقد حاولت مدرسة إماراتية أن تقدم تفسيراً لانخفاض شعبية طالبان بقولها إن الحكم فى أفغانستان لم يكن أبدا مثل عصر السلف على عهد الصحابة العظام. ومن الجدير بالذكر أنه من الـ ١٤ بالمائة الذين اختاروا السعودية كنظامهم السياسى المفضل، ٢ بالمائة كانوا فى الواقع سعوديين. وقد نسب شيخ سعودى تقليدى ينتقد النظام بصورة شخصية، افتقار

التأييد للنظام السياسي السعودي إلى «نفاق ولاية الأمر... حيث إن النظام السعودي يؤسس شرعيته على الإسلام، ولكن المواطنين ليسوا مقتنعين لوجود العديد من الممارسات المتناقضة مع شرع الله».

وقد اعتبر النظام السياسي السعودي أكثر شرعية من العراقي والمصري والباكستاني بنسبة ٠ بالمائة من العراقيين، وقد اعتقد ٣ بالمائة من المصريين، و ٨ بالمائة من الباكستانيين أن نظامهم السياسي هو النظام المثالي. ولم يكن الأردنيون والسودانيون والأتراك، أكثر إيجابية بكثير في آرائهم عن نظامهم السياسي، وهو الأمر الذي يدعم فكرة أن الشرعية تمثل مشكلة خطيرة في العديد من الدول الإسلامية. وفي الحقيقة، قد أوضحت مجموعات النقاش المركزة أن معظم المبحوثين لم يتمكنوا من التفرقة بين توجهاتهم نحو نظام دولتهم السياسي وبين آرائهم في حكومتهم الحالية. «فهم عندما يكرهون الحكومة، يصبح من الصعب عليهم تقبل قواعد ومؤسسات النظام» كما قال بذلك أستاذ جامعي سعودي.

إن المكانة المتميزة التي تحتلها إيران بين الإسلاميين التقليديين عبر العالم الإسلامي وشعوبه تستحق الدراسة. فبالرغم من أنها تطلق على نفسها دولة إسلامية، فلم يتم اختيارها من قبل الإسلاميين التقليديين بشكل واسع ككونها الدولة ذات النظام السياسي الأمثل. وقد رفض السبعة وعشرون من الإسلاميين التقليديين السنة الذين أجريت معهم مقابلات اختيار إيران كنظامهم الأمثل لأنها دولة شيعية. وعلى نفس النهج، قال طالب إماراتي «من لا يتبنى نظام حياة وحكم الرسول ﷺ وصحابته لا يمكن أن يكون على الطريق الصحيح». وقد أشار الطالب الإماراتي إلى الانتقادات الحادة، بل والشتائم، التي يطلقها بعض الشيعة على زوجة الرسول ﷺ عائشة والخلفاء الأوائل الذين اغتصبوا الخلافة من على ابن عم الرسول ﷺ، وفقاً للمسلمين الشيعة. فيبدو أن الإيرانيين هم الأكثر اقتناعاً بنظامهم السياسي من كل المسلمين المقيمين في الدول الإسلامية؛ حيث يعتقد ٢٧ بالمائة أنه أفضل نظام للحكم، إلا أن ٩٠ بالمائة من هؤلاء المبحوثين كانوا من الإسلاميين التقليديين. وقد قالت طالبة تقليدية «الله جعل إيران ملجأ كل المسلمين الصادقين... لا يريد الغرب وشركاؤه من الدول المجاورة الأخرى إيران كما هي حيث هي ترمز إلى خوائهم القيمي. هم يريدوننا (الإيرانيين) أن نكون مثلهم. ولكن إن شاء الله لن يحدث ذلك أبداً».

يميل التقليديون الإيرانيون مثل هذه الطالبة إلى اعتبار أنفسهم حراسا لرسالة الله ضد أعداء الله. عندما تحررت عن من هم أعداء الله بالضبط، وجدت أنهم نسيج واسع، من الغرب إلى الشرق، لديهم هدف واحد مشترك وهو «إبادة الإسلام» من وجهة نظر الإسلاميين التقليديين الإيرانيين. ولا تخلو دائرة الأعداء هذه من بعض الإيرانيين، «الذين يفضلون الأسلوب الغربي للحياة والغذاء والأغاني والثياب، والعلاقات الاجتماعية على طريقة الله في الحياة» كما قال ذلك طالب إيراني آخر.

فضل كل من ١٨ بالمائة من الإسلاميين التحديثيين و٢٢ بالمائة من العمانيين التعدديين النموذج التركي. وقد أثنى عصام العريان القيادي بجماعة الإخوان المسلمين بمصر على النظام التركي واقترحه كنظام قابل للتطبيق يسمح لكل الأصوات أن تُسمع بنفس المقدار ولكنه انتقد بالطبع دور الجيش في هذا الشأن. ولكنه فضله بوضوح عن النموذج الإيراني، والذي كان بالنسبة له مثالا آخر لنظام سلطوى يكتسى بالإسلام. ولأن النظام التركي يبدو أنه محل اتفاق ممكن بين الإسلاميين والعلمانيين، فمن الممكن أن يكون هو النموذج المرجو للدول الإسلامية الراغبة في التحول الديمقراطي. وقد فضل التعدديون كذلك النظام الأردني وذلك لقدرته على الاستيعاب السلمي للإسلاميين داخل النظام السياسى.

ولذلك، يبدو أن أى جهد لتحول ديمقراطى سيتطلب تحالفا بين التحديثيين والتعدديين، حيث إنهم، قد اختاروا النظام الديمقراطى كنموذجهم السياسى الأمثل بنسبة ٣٤ بالمائة للتحديثيين و٤٨ بالمائة للتعدديين. هذا التحالف المحتمل يظهر وزنه النسبى فى الصف الأخير لجدول (١٤) وتم حسابه بجمع نسبة المؤيدين للأربع ديمقراطيات المستقرة فى الجدول (١١).

يبدو أن الإقامة فى ظل نظام سياسى ديمقراطى يؤثر تأثيرا إيجابيا على نظرة المسلمين للديمقراطية. فهؤلاء الذين عاشوا كأقليات فى ديمقراطيات، حتى وإن كان بها بعض التوترات مثل الهند، يبدو أنهم أكثر اقتناعا بنظامهم السياسى. هذا الاقتناع وصل لقمته فى الولايات المتحدة بنسبة ٣٧ بالمائة وكان فى أدناه فى حالة الهند بنسبة ٢٣ بالمائة. أخذا فى الاعتبار أن هذه البيانات جمعت مباشرة قبل الإجراءات الجديدة المطبقة من قبل الحكومة الأمريكية تجاه المسلمين فى الولايات المتحدة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، ومن المتوقع بالطبع أن تقل هذه النسبة بشكل

كبير إذا أجرينا هذا الاستطلاع مرة أخرى. ولكن بشكل عام فإن النتائج تظهر أن المسلمين غير قانعين بنظامهم السياسى وفى بحث دائم عن نظام أفضل.

فضل علمانيو الدولة المسيطرة فى الأغلب الأردن، ربما بسبب أنها أكثر استقرارا باضطرابات اجتماعية نادرة، بالمقارنة بالأنظمة المسيطرة الأخرى. ومن الجدير بالذكر أنه فى الأردن يسمح للإسلاميين بالمشاركة فى الانتخابات وامتلاك جمعياتهم السياسية الخاصة. بالطبع لدى الإسلاميين تدمير مشروع فيما يتعلق باستبعادهم من الحكومة، بغض النظر عن عدد المقاعد التى يحصلون عليها، ومن الدعم الذى يعطيه الملك لجمعياته السياسية المفضلة. وطبقا لمصطفى كامل السيد الأستاذ بجامعة القاهرة، فإن مصر تعتبر مثالا جيدا لبلد مستقر وليبرالى نسبيا حيث الجماهير تُترك لإدارة شئونها، إن لم يكونوا نشطاء سياسيين.

ظهر التأييد للنموذج العراقى فقط بين مؤيدى الدولة المسيطرة (كما سيوضح الجدول (١٢)، أن التأييد للعراق تحت صدام ليس له أى أسباب ديمقراطية أو إسلامية). تماما مثل مؤيدى الدولة المسيطرة الذين أيدوا النظام الديمقراطى فى الغرب. هذا التأييد ليس له أى علاقة بالديمقراطية؛ ولكنه تأييد يتعلق بالحريات الشخصية وليست السياسية فضلا عن التقدم الاقتصادى والتكنولوجى.

طلب من المبحوثين أن يوضحوا لماذا اختاروا هذه الأجوبة. ويقدم الجدول (١٢) ملخصا لهذه الأسباب. فى الجدول، صنف المبحوثون الذين اختاروا أيا من النظم إلى واحد من أربعة أسباب: أسباب ديمقراطية محضة، أو أسباب إسلامية محضة، أو مزيج من أسباب ديمقراطية وإسلامية، وأسباب أخرى (مثل سعى الدولة لتحرير أراض محتلة، أو التعلق بالمكان، أو التقدم الاقتصادى). حوالى ٧٤ بالمائة من المسلمين الذين لم يجدوا أيا من الثلاثة عشر نظاما جذابا كانوا مدفوعين بأسباب إسلامية. ووفقا لمواطنى إماراتى لم يختار أيا من الأنظمة المذكورة، «لا تقترب أى من الأنظمة المذكورة من الدولة الإسلامية التى أسسها الرسول ﷺ». فهذه الأنظمة لم تصمم لتكون كلمة الله الأعلى على الكلمات الأخرى» كان هذا التفكير شائعا جدا بين التقليديين بنسبة حوالى ٩٣ بالمائة وإلى حد ما بين التحديثيين بنسبة حوالى ٦ بالمائة.

يدعم هذا التفكير حجة العلمانيين أن العديد من المسلمين تواقون إلى العصور الذهبية للإسلام وتسيطر عليهم عقلية ماضوية؛ ولكنهم يفتقرون إلى القدرة العملية لتطوير نظم اجتماعية سياسية تتلاءم مع الحياة الحديثة. ووفقاً لمفكر علماني، «يجب معرفة أن الأموات هم المتحكمون في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة... حتى تاريخنا هذا، لم نحل المشكلة ما بين على ومعاوية أو بين الحسين ويزيد بل قد فشلنا حتى في التغاضي عنها» (Saleh 2003). تدعم البيانات بالتأكيد هذا الادعاء فيما يتعلق بكيفية إدراك ٤٠ بالمائة من المسلمين المتعلمين العالم الذين يعيشون فيه.

جدول (١٢) تفسير اختيار المبحوثين للنظام السياسي الأفضل من وجهة نظرهم

		(١)	(٢)	(٣)	(٤)	(٥)
		النسبة	أسباب ديمقراطية	أسباب إسلامية	مزيج	أسباب أخرى
العراق	٤٣	٠, ١٨			١٠٠	
تركيا	١٠٢	٠, ٤٢	٣٢	١١	٢١	٣٦
الأردن	١٧٣	٠, ٧١	٣	٥	٣١	٦١
باكستان	٣١١	١, ٢٨	١٠	٨	٢٢	٦٠
مصر	٣٩٥	١, ٦٢	٩	١٥	٢١	٥٥
السودان	٣٩٨	١, ٦٣	٥	٧٢	١١	١٢
السعودية	٤٠١	١, ٦٥	١	٨٢	٣	١٤
بريطانيا	٥٠٣	٢, ٠٦	٥٥	١١	٢٣	١١
الهند	٥٤٦	٢, ٢٤	٤٧	١٢	٢٠	٢١
فرنسا	٩٥٥	٣, ٩٢	٥١	٧	٢٨	١٤
أفغانستان	٢, ٩٨٩	١٢, ٢٧	٠	٦٨	٠	٣٢
إيران	٣, ٣٧٢	١٣, ٨٤	٥	١١	٧٨	٦
أمريكا	٤, ٠٧٢	١٦, ٧١	٥٢	١٣	٢٥	١٠
لا أحد	٩, ٨٨٣	٤٠, ٥٦	٢	٧٤	١٨	٦
المجموع	٢٤, ٣٦٥	١٠٠	٢٠, ٩	٢٩, ٩	٢٣, ٢	٢٦, ٠

المصدر: الرسائل الإلكترونية واستقصاء مكتوب ٢٠٠٢.

مع ذلك، يبدو أن المسلمين ليسوا نسخة مكررة من بعضهم البعض مثلما قال ذلك بعض المفكرين والناشطين الذين قابلتهم. بالأحرى، العديد منهم جاء بتركيبته الخاصة للإسلام والديمقراطية. مثلاً، معظم الذين اختاروا ديمقراطيات مستقرة كنظامهم السياسى المفضل لم يكونوا أسرى الافتراض الخاطئ «إما إسلامى أو ديمقراطى»، فقد قدموا حججاً بناء على أسانيد إسلامية وديمقراطية فى نفس الوقت، كما هو واضح من العمود ٤ فى جدول (١٢).

إن الأكثر جذباً للانتباه هو ميل العديد من الإسلاميين التحديثيين للقول بأن الأنظمة السياسية البريطانية والهندية والفرنسية والأمريكية هى أنظمة إسلامية بالنظر للطريقة التى تعمل بها. فقد قال مبحث تونسى «إن كان للمسلمين القدرة على تطوير أنظمة حكمهم باستقلالية، كانوا سيأتون بنظام فرنسى للحكم وسيكون الرئيس كالخليفة والوزراء كمساعديه، بينما البرلمان يمثل أهل الحل والعقد». وقال مبحث ماليزى «شوه العصر الاستعماري التطور الطبيعي للخلافة الإسلامية. بدأت الإمبراطورية العثمانية الإصلاحات السياسية فى القرن التاسع عشر، ولكن الغرب لم يسمح لنا أن نتفوق عليهم». وقال مبحث إيرانى «الإسلام هو العدالة. ما يحقق العدالة هو إسلامى. إذا فالديمقراطية إسلامية مثل الصلاة والصوم». وقال مبحث نيجيرى «النظام البريطانى هو الأكثر ملاءمة للدولة الإسلامية الحديثة».

مرونة الطلب على الديمقراطية

يُستدل من جدول (٥) أن حوالى ٥٥ بالمائة من جميع المبحوثين المسلمين يؤيدون الديمقراطية كبديل للأنظمة الحالية غير الديمقراطية. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام، هل المسلمون مستعدون لدفع ثمن الديمقراطية؟ أى أنه إذا افترضنا أن الطريقة الوحيدة للمسلمين لاكتساب الديمقراطية ستكون عن طريق المظاهرات الجماهيرية، والإضرابات، والمطالب العامة وذلك على طريقة الرومانيين والجورجيين والأوكرانيين، فهل هم مستعدون لذلك؟

إن عبارة «مرونة الطلب على الديمقراطية» مفيدة فى هذا السياق. فهى تشير إلى درجة استعداد الأشخاص للتضحية من أجل الديمقراطية. وفى الاقتصاد الجزئى، يستخدم مصطلح «مرونة الطلب» ليعكس مدى تأثر الكمية المطلوبة من سلعة أو

خدمة ما إلى التغير في السعر. أى إلى أى مدى يكون الأشخاص مستعدين للتضحية بمالهم، وفي حالة الطلب على الديمقراطية قد يكونون مضطرين للتضحية بحريتهم وحياتهم، ليحصلوا على السلعة أو الخدمة المطلوبة؟

فعلى سبيل المثال، طلب المدمنين على المخدرات ليس مرناً: أى مهما ارتفع سعرها ليس أمام الشخص المدمن خيار آخر سوى دفع ما هو مطلوب. ولكن الطلب على الزهور، أو العطور مثلاً مرناً جداً. فأى زيادة بسيطة فى ثمن هذه السلع من الممكن أن يؤدي إلى انخفاض حاد فى الطلب عليها.

كيف ينظر المسلمون لحقوقهم السياسية؟ كضرورة المخدرات أم كترف الزهور؟ ولمعرفة الإجابة عن هذا السؤال تم وضع السؤالين (٣٢ و ٣٩) لإلقاء بعض الضوء على هذا الموضوع.

السؤال الأول «لبنال المسلمون حقوقهم السياسية (مثل حرية التعبير وحرية التجمع) يجب عليهم أن (أربعة خيارات)، حيث قدمت أربعة خيارات تتدرج من المعارضة العنيفة للحكام إلى الصبر والدعاء إلى الله. ويسأل الثانى: «هناك من الأشخاص من يقتلون أو يزج بهم فى السجون لأنهم طالبوا بحقوقهم السياسية علانية. هل تتفق أو تختلف مع ما يفعلونه؟ أعطى المبحوثون خمسة خيارات بداية من أوافق بشدة وتدرج إلى أختلف بشدة. وقد استخدمت أداة Confirmatory factor analysis للتأكد من قياس السؤالين لنفس البعد. كما أظهر كل من varimax rotation و Cronbach's test & أن الإجابات عبرت عن مستوى عال من الاتساق الداخلى (alpha = 0.91). تم الجمع بين إجابات السؤالين فى مقياس واحد كما يظهر فى الجدول (١٣). فالثقافات ذات النقاط الأعلى أكثر استعداداً للتضحية من أجل الديمقراطية، فالطلب على الديمقراطية أقل مرونة فى مثل هذه المجتمعات أى هناك استعداد لدفع ثمن الديمقراطية عند القطاع الأوسع من مواطنى المجتمعات التى حققت قيمة أعلى فى الجدول المشار إليه.

وبتأمل الجدول المشار إليه، تبدو بعض الثقافات أكثر استعداداً للتضحية من أجل الديمقراطية من غيرها. فتوحى القيمة المعبرة عن المبحوثين من إيران وتركيا ومالى والسنغال وماليزيا أنهم الأكثر استعداداً لدفع ثمن الديمقراطية. ويبدو أن العرب

المسلمين هم الأقل استعدادا للتضحية من أجل الديمقراطية. تدعم هذه النتيجة حجة ما قيل عن أنه «استثناء عربي». حيث بعض الأبحاث وصفت الدول غير العربية، بأنها حققت إنجازات غير متوقعة في الأداء الديمقراطي أى (overachievers)، فى حين كانت الدول العربية المسلمة، على النقيض، تصنف بوضوح بأنها ذات أداء ضعيف على مستوى التحول الديمقراطى (Stepan and Robertson 2003).

تشير هذه الدراسة إلى أن عدم وجود تحول ديمقراطى فى العالم العربى من الممكن نسبه جزئيا إلى عدم استعداد العرب للتضحية من أجل حقوقهم السياسية. فتحتل دول مثل المغرب ومصر، واللذان سجلتا تأييدا شعبيا قويا للمؤسسات والمبادئ الديمقراطية هذا بالإضافة لثقافات ليبرالية نسبيا، المراتب الـ ١٦ و ٢٤ على التوالي فى قائمة من اثنين وثلاثين دولة. يبدو إذاً أنه إذا أعطى العرب حقوقهم السياسية كهبة من حكاهم فإنهم سيقبلونها، ولكن فرص التحول الديمقراطى من أسفل إلى أعلى أى من قبل الجماهير التى تدعم القوى السياسية التى تعمل من أجل التحول الديمقراطى هى فرص منخفضة نسبيا بالمقارنة بالفرص فى دول مثل إيران وتركيا.

جدول (١٣) مرونة الطلب على الحقوق السياسية

المرونة	العينة	المتوسط	الانحراف المعياري	الحد الأدنى	الحد الأقصى	مقياس من ١٠٠ إلى ٢٨
المملكة العربية السعودية	٧٤٣	٢,٢٧-	١,٥٣	٣,٦٢-	١,٩٢	٢٨,٠٦
الإمارات العربية	٥٤٥	٢,٢٠-	١,٩٥	٣,٦٢-	٢,٦٤	٢٩,٥٣
اليمن	٣٩٦	١,٨٩-	١,٥٥	٣,٦٢-	٢,٦٤	٣٥,٨٣
ليبيا	٥١٢	١,٥٨-	٢,٠٦	٣,٦٢-	٢,٦٤	٤١,٨٩
عمان	٤٥٨	١,٥٢-	١,٩٥	٣,٦٢-	٢,٦٤	٤٣,٢٠
قطر	٤٦٤	١,٠١-	١,٤٦	٣,٦٢-	٢,٦٤	٥٣,٤٦
تونس	٤٩٥	٠,٨٦-	١,٧٤	٣,٦٢-	٢,٦٤	٥٦,٣٢
طاجيكستان	٤٤٩	٠,٨١-	١,٦٢	٣,٦٢-	٢,٦٤	٥٧,٤٨
المغرب	٥٧٥	٠,٦٩-	١,٧٠	٣,٦٢-	٢,٦٤	٥٩,٨١

المرونة	العينة	المتوسط	الانحراف المعياري	الحد الأدنى	الحد الأقصى	مقياس من ٢٨ إلى ١٠٠
تركمنستان	٤٧٨	٠,٦٨-	١,٦٤	٣,٦٢-	١,٥٢	٥٩,٩٩
الأردن	٦٣٤	٠,٦٥-	١,٦٩	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦٠,٥٦
باكستان	١٤٧٣	٠,٦٠-	١,٧٧	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦١,٦٥
سوريا	٥٧٧	٠,٥٥-	١,٤٨	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦٢,٦١
الكويت	٤٣٨	٠,٥٢-	١,٩٠	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦٣,٢٢
البحرين	٣٩٥	٠,٥١-	١,٨٠	٣,٦٢-	١,٥٢	٦٣,٤٣
السودان	٥٣٢	٠,٤٩-	١,٤٤	٣,٦٢-	١,٥٢	٦٣,٨٢
مصر	١٢٧٧	٠,٤٣-	١,٤٧	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦٥,٠٣
لبنان	٤٣٠	٠,٣٠-	١,٩٦	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦٧,٦٩
نيجيريا	٥٤٣	٠,٢٥-	١,٩٧	٣,٦٢-	٢,٦٤	٦٨,٦٤
الجزائر	٥١٥	٠,٠٦-	٢,٤٢	٣,٦٢-	٢,٦٤	٧٢,٤٣
الاتحاد الأوروبي	٧٠٨	٠,٥٧	١,٧٣	٣,٦٢-	٢,٦٤	٨٥,١٣
إندونيسيا	١٢٠٨	٠,٦١	١,٦٦	٣,٦٢-	٢,٦٤	٨٥,٨٧
بنجلاديش	٨٢٥	٠,٨٢	١,٧٢	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٠,٠٧
الولايات المتحدة	٩٨٤	٠,٨٥	١,٤٦	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٠,٦٣
ألبانيا	٤٤٧	٠,٩٥	١,٤١	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٢,٧٤
الهند	١٣٥٧	٠,٩٨	١,٤٨	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٣,٣٣
جامبيا	٤٧٨	٠,٩٩	١,٤١	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٣,٤٨
ماليزيا	١٠٧٢	١,١٤	١,٣١	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٦,٤٣
السنگال	٥١٧	١,١٩	١,٢٥	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٧,٦٠
مالي	٥١٠	١,٢١	١,٢٠	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٧,٨٩
تركيا	٩٤٨	١,٢٦	١,١٠	٣,٦٢-	٢,٦٤	٩٩,٠١
إيران	١٠٣١	١,٣١	١,١٦	٣,٦٢-	٢,٦٤	١٠٠,٠٠

المصدر: الرسائل الإلكترونية واستقصاء مكتوب ٢٠٠٢.

إن الوضع في إيران يستحق دراسة أبعاد؛ لأن الثورة الإسلامية تحت حكم الإمام الخميني ربطت الفاعلية السياسية بالواجب الديني. إذا أمكن تصنيف المواضيع والأشياء في الإسلام كواجب، أو مستحب، أو مندوب، أو مكروه، أو حرام فإن

الواجبات السياسية لمسلمى إيران تدرك بشكل كبير كالالتزام، مثل الصلاة والصيام. ووفقا لصحفي إيراني «إذا مت من أجل حقى لأنشر ما أعتقد بحرية، سأموت شهيدا» إن مظاهرات الطلاب ذات شعارات «الموت للديكتاتورية!» وإدانة منع صحف الإصلاحيين مثل صحيفة السلام هي بالأساس ظاهرة إيرانية، فنادرا ما يتظاهر المسلمون في البلدان المسلمة من أجل حقوقهم السياسية أو الديمقراطية؛ بل هي إما مناهضة لأمريكا أو مناهضة لإسرائيل، أو لتدميرهم بسبب مشاكل اقتصادية يواجهونها. ولكنها للأسف لا تفي بالغرض. وقد لاحظت طالبة سودانية أن معظم زملائها يتظاهرون لمواضيع غير سياسية بينما «المشكلة بأكملها سياسية... فنحن نُعطى الحق للتظاهر ولكن ليس لنؤثر، لنضيع وقتنا، وطاقتنا بالصباح ولكن ليس فى الواقع لنغير أى شىء. لذلك تخليت عن عادة المظاهرات».

وقد وجد استطلاع أجرى بواسطة مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية أن نحو ٧٥ بالمائة من المصريين اختاروا الديمقراطية كنظامهم السياسى المفضل، ولكن عندما سئلوا عن أولوياتهم، وضع ٧ بالمائة فقط الإصلاح السياسى كأولويتهم الأولى مقارنة بمواجهة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية وتحقيق الوحدة العربية أو الإسلامية، وتحرير فلسطين (Sa'eed 2003). ولقد انزعجت كثيرا من هذه النتيجة، مما أدى بى إلى سؤال كل المشاركين فى المجموعات النقاشية المركزة فى الدول التى قمت بزيارتها السؤال الافتراضى التالى «هل ستوافق على عقد صفقة مع حاكم مثل صدام حسين تعطيه حق الحكم مدى الحياة بشرط أن يحرر فلسطين؟» وما يدعوا للدهشة أن الأغلبية العظمى ممن سألتهم -نحو ٧٣ بالمائة- أجابوا بالإيجاب. وقد مال العرب أكثر إلى قبول صفقة صدام/ فلسطين، بنسبة حوالى ٨٩ بالمائة. وأظهر ١٦ بالمائة تقريبا من غير المسلمين تأييدا لها، والتى لاتزال أغلبية قوية. وبالنظر إلى أننى أعطيتهم سؤالا مرهقا، تبعته بشرط: «صدام حسين مدى الحياة تعنى لا حقوق سياسية طوال حياتك». ولكن لم تغير هذه الحقيقة الكثير. وقد رفض معظم المبحوثين المسلمين العقد المقترح فقط فى تركيا وإيران والولايات المتحدة.

كيف نفهم هذه الإجابة المذهلة؟ أولا، فإن القضية الفلسطينية تعد هى القضية الأولى فى عقول كل العرب ومعظم المسلمين. وبما أن فى الجسد المسلم جرحا دائما، فإنه من الصعوبة بمكان التركيز فى أى موضوع أو قضية أخرى. وينبع جزء من هذا الالتزام من الواجب الدينى، كما يشرح المستشار البشرى «فى العقل المسلم،

تأتى مواضيع الحرية الشخصية تالية لمواضيع حرية الأمة». يأتى تقييم مشابه من إماراتية فى العشرين من عمرها تقول معلقة على الصفقة الافتراضية فلسطين/ صدام «على الأقل مع تحرير فلسطين نستطيع أن نقول إننا حققنا شيئاً ذا معنى لدينا». ويعتقد البشرى أن تركيز المسلمين على الواجبات الدينية يفسر لماذا الحركة الاستقلالية المصرية، رغم أنها نجحت فى تحقيق الاستقلال، إلا أنها فشلت فى تحقيق حكومة دستورية، وهو الموقف المشترك بين معظم الدول الإسلامية تقريباً..

من مناقشات مجموعات النقاش المركزة، ينبع تفسير ثان يتعلق بتأييد المسلمين للميثاق المفترض. إن صدام لا يرى على أنه أسوأ من إسرائيل. قال مهندس باكستانى «صدام حسين ليس عدواً للمسلمين. هو عدو الكويت. إسرائيل هى عدو المسلمين». وعندما شرحت له ولبقية المشاركين أن صدام قد قتل من المسلمين أكثر ممن قتلت إسرائيل من المسلمين، اتهمه بأنه أداة فى يد إسرائيل والولايات المتحدة. ولكن خالفه فى ذلك بقية المقابلين الباكستانيين، واتفقوا على أن صدام يشكل خطراً أقل بالنسبة لهم من إسرائيل. تحتاج هذه الإجابة إلى فهمها فى الإطار القومى للمبحوثين. فباستثناء الإعلام الكويتى والسعودى بعد ١٩٩١، امتنعت معظم وسائل الإعلام العربية الحكومية من بث الغسيل القدر للحكومات العربية الأخرى، إلا إن كان سيلقى الضوء على مثيلاتها عندهم أيضاً. ولكن هذا التقييد بالطبع لا ينطبق على نشر المعلومات عن استخدام إسرائيل للأسلحة الغربية (الأمريكية بالأساس) لقتل إخوانهم وأخواتهم فى فلسطين. وفقاً للإحصاءات، قد قتل صدام حسين من المسلمين أكثر مما فعلت كل الحروب الإسرائيلية مع العرب. ولكن هذه المعلومة ليست متاحة لكل المسلمين وحتى وإن كانت موجودة فإن التركيز عليها ليس ذا أولوية.

المبحوثون المسلمون (٢٧ بالمائة) الذين رفضوا أن يقبلوا صفقة صدام/ فلسطين كانت لهم حجة شائعة. قال طالب مصرى بكلية تجارة «تنتصر إسرائيل لأنها ديمقراطية؛ فلن نهزم إسرائيل بصدام فى السلطة». عبر مقابلون آخرون عن أفكار مشابهة. وقد اتفق معظم المقابلين على أهمية الديمقراطية كوسيلة جوهرية لحياة أفضل ودولة فلسطينية حرة، ذلك باستثناء ثلاثة مبحوثين لم يكونوا مهتمين بالقضية الفلسطينية. ومما سبق يمكن القول بأن المسلمين على أتم استعداد للتضحية من أجل الاستقلال القومى من قوى غير مسلمة أكثر من استعدادهم للتضحية من أجل مقاومة حكامهم الفاسدين المسيطرين.

ملاحظات خاتمة

هذا القسم الختامي له غرضان: أولاً، مناقشة الاختلافات فى التوجهات نحو المؤسسات، والمبادئ الديمقراطية على مستوى كل مجتمع مسلم، وثانياً، إلقاء بعض الضوء على آفاق التحول الديمقراطى فى هذه الدول بناء على البيانات الواردة فى هذا الباب، والسابق عليه.

شرح التغيير على مستوى المجتمع

لإلقاء الضوء على الأسباب التى تجعل بعض المجتمعات فى وضع تبدو فيه أكثر دعماً للديمقراطية من مجتمعات أخرى، يجب إعادة طرح التحليلات السابقة معاً بطريقة تظهر بعض الانتظامات. يظهر الجدول (١٤) أن هناك ارتباطاً بارزاً بين تأييد المجتمعات الكلية للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية من ناحية، وتوجهات المسلمين الكلية داخل مجتمعاتهم من ناحية أخرى. تسجل المجتمعات المسلمة أعلى تأييد على مقاييس المؤسسات، والمبادئ الديمقراطية عندما تتواجد الشروط التالية:

١ - يشير توزيع التوجهات التى يتبناها الأفراد إلى أن مؤيدى الدولة السلطوية سواء من الإسلاميين التقليديين أو من العلمانيين السلطويين هم الأقلية والتحديثيون الإسلاميون والتعدديون العلمانيون هم الأغلبية (وهو ما يمكن استنتاجه من الصف الأول فى جدول (١٤) حيث كلما زادت نسبة العلمانيين السلطويين والإسلاميين التقليديين فى المجتمع، قلت نسبة المؤيدين للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية).

٢ - لدى المسلمين توجهات سلبية نحو أصحاب المناصب السياسية المنتخبين بطريقة غير ديمقراطية.

٣ - المسلمون مستعدون للتضحية ودفع الثمن الباهظ لحصولهم على حقوقهم السياسية من حكاهم الذين يأبون عليهم ممارسة حقوقهم تلك.

٤ - لا يفضل المسلمون الأفكار الخيالية المبالغ فى المثالية، أو التواقة إلى الماضى عن ما يجب أن يكون عليه شكل الحكومة وخصائص القائمين عليها. أى أنهم يقبلون نظاماً ديمقراطياً للحكم باعتباره الممكن المستحب وليس المستحيل الأمثل.

جدول (١٤) المتغيرات المسببة للتأييد الكلى للديمقراطية
على مستوى المجتمعات المسلمة

المؤسسات الديمقراطية	المبادئ الديمقراطية	
****٠,٧٦-	****٠,٧٢-	% العلمانيون السلطويون والإسلاميون التقليديون
****٠,٨١-	****٠,٦٩-	% المسلمون المؤيدون للوضع الحالى / الحكام
***٠,٣١	***٠,٢٧	% المسلمون المستعدون للتضحية من أجل الحقوق السياسية
****٠,٨٣	****٠,٧٤	% المسلمون المختارون للديمقراطيات كالنظام الأمثل

المصدر: الاستطلاع المكتوب وعبر البريد الإلكتروني ٢٠٠٢.

ملاحظات: عدد الحالات، ٣٢ دولة، النجوم الثلاثة تشير إلى مستوى معنوية ٩٩% (أكثر ثقة فى سلامة العلاقة)، نجمتان تشيران إلى مستوى معنوية ٩٥%، ونجمة واحدة تشير إلى مستوى معنوية ٩٠%.

آفاق التحول الديمقراطي

فى محاولة لشرح ظهور وقبول المبادئ الجديدة فى النظام العالمى، حددت مارثا فينيمور وكاثرين سيكينك دورة من ثلاث مراحل:

(١) ظهور المبدأ (principle emergence)

(٢) قبول المبدأ (principle acceptance)

(٣) هضم المبدأ والتوحد معه (principle internalization)

واستنادا لهذا التحليل فقد فرقت بين أربعة أنواع من الثقافة السياسية المنتشرة فى المجتمعات المسلمة: أولا، بعض المجتمعات فى مرحلة رفض المبادئ

والمؤسسات الديمقراطية لأنها تُعتبر إما لا تناسبها أو تدخل في باب الحرام شرعا. ثانيا، هناك مجتمعات مسلمة ظهرت فيها القيم الديمقراطية من خلال الدور الذي يلعبه بعض المفكرين والعلماء ولكنها لم تحظ بعد بالتأييد الواسع بين الجماهير. ويتميز النوع الثالث من المجتمعات المسلمة بدرجة واسعة من تأييد الديمقراطية، على الرغم من أن العامة ليسوا ملتزمين بشدة بها وليسوا مستعدين لأن يقاتلوا من أجلها. إن قبول الديمقراطية، من الممكن أن ننسبه إلى جهود علماء الدين الذين يؤكدون على الشورى وتطبيقاتها الديمقراطية المعاصرة بالإضافة إلى النشاط السياسيين الذين يجعلون من الديمقراطية أولوية لديهم. لكن القطاع الأوسع من المواطنين لم يصل بعد إلى درجة اعتبارها حلا حقيقيا لأي مشكلة يواجهونها على نحو شخصي. يصل النوع الرابع إلى مستوى أعلى من هضم واستيعاب الديمقراطية بحيث لا تكون الديمقراطية مطلبا نخبويا أو رفاهية لا يقدر عليها لكنهم ينظرون إليها كحل للمشاكل الضاغطة التي تواجههم من فساد وغلاء ومشاكل تنجم عن غياب الرقابة وانتشار المحسوبية، وهذا يتطلب من العامة أن يعلنوا عن رغبتهم في الديمقراطية واستعدادهم للتضحية من أجلها حتى لو صادف ذلك مخاطر شديدة.

ولنلخص ذلك، من الممكن تقسيم المجتمعات الإسلامية إلى أربعة أنواع من الثقافات (١) الثقافات التي ترفض مبادئ ومؤسسات الديمقراطية (٢) الثقافات التي ظهرت فيها المبادئ الديمقراطية للحكم ولكن لم تتجذر في المجتمع، (٣) ثقافات تقبل فيها الديمقراطية بشكل عام ولكن لا تعتبرها ذات أولوية قصوى، و(٤) ثقافات دمجت فيها الديمقراطية مع الذات واستبطنها القطاع الأوسع من المواطنين كحل حقيقي للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تواجههم.

وعليه فإن أغلبية مواطني بعض المجتمعات ترى نفسها أنها غير ديمقراطية ولا تريد أن تكون تصنيف هؤلاء كرافضين مستمرين للديمقراطية. وبعض المجتمعات تعيش في مفارقة الأمل غير المفضى للعمل: فهناك رغبة كبرى للتغيير وتأييد قليل لأصحاب المناصب، لكنهم مع ذلك غير مستعدين للإقدام على فعل المشاركة والاحتجاج من أجل تغيير هذا الواقع، فهم يريدون التغيير ولكنه من غير الواضح إذا كان هذا التغيير يعنى الديمقراطية أم فقط تغير حكام مستبدين بغيرهم أقل استبدادا أو أكثر استبدادا ولكن أكثر كفاءة في إدارة موارد المجتمع، ولكنهم يتفقون على عدم

الرضا عن الوضع الحالى. فهم يعرفون ما الذى يرفضونه لكنهم على غير اتفاق بشأن ما الذى يريدونه.

تقسم المجتمعات الاثنيين والثلاثين المبحوثة فى هذا الاستطلاع، فى جدول (١٥)، إلى أربعة أنواع من الثقافة السياسية، توصف (١) رافضة للحكم الديمقراطى (٢) تأييد ضعيف للديمقراطية (٣) قبول واسع للديمقراطية أو (٤) اقتناع تام بالقيم الديمقراطية. وتصنيف كل مجتمع مبنى على قياس مركب يدمج خمسة مؤشرات: (١) تأييد المبادئ الديمقراطية، (٢) تأييد المؤسسات الديمقراطية، (٣) القابلية للتحويل الديمقراطى (٤) مرونة الطلب على الديمقراطية (أى الاستعداد لدفع ثمنها من خلال المشاركة الفعالة فيها والمطالبة العلنية بها) و(٥) النظام السياسى المثالى (أى لأى مدى يرى هؤلاء أن النظام الأمثل لهم هو نظام ديمقراطى بحكم بنيته ومؤسسته). وقد تم عمل تمييز آخر لثلاث من الأربع ثقافات المشار إليها، حيث توجد مجتمعات شديدة الصرامة والثبات فى رفضها للديمقراطية، أو فى قبولها لها، ومجتمعات أخرى تبدو فيها القيم فى حالة سيولة نتيجة للتغيرات الشديدة التى تلحق بها.

فهناك خمسة مجتمعات تظهر فى العمودين الأول والثانى من الجدول (١٥) لديها ثقافة سياسية توصف برفضها للديمقراطية بحكم اعتبارات مختلفة. هذه الدول هى الإمارات، عمان، ليبيا، السعودية، واليمن. مع ذلك هناك اختلاف دقيق بينها. أول ثلاث مجتمعات ترفض بشدة الديمقراطية بينما الاثنان الآخران أقل رفضاً. من الممكن أن نستدل على هذا الاختلاف عندما يقارن المرء درجات الاتساق ما بين الستة مؤشرات لكل مجتمع. مثلاً، توضح معظم المؤشرات أن دولة الإمارات لا تواجه أى مطالب حقيقية للأخذ بأى مظهر من مظاهر الديمقراطية فى المستقبل القريب. فهى دولة ذات مستوى عال نسبياً من القبول الاجتماعى والسياسى للأقليات ولكن ذات تأييد قليل جداً لما لا يمتلكونه، وهى المؤسسات الديمقراطية. علاوة على ذلك فإن مرونة الطلب على الديمقراطية مرتفعة، بمعنى أن لدى الإماراتيين رغبة متواضعة للغاية للتضحية من أجل حقوقهم السياسية. وأخيراً فهم مقتنعون جداً ببنية الحكم ويتمتع حكامهم بدرجة عالية من الشرعية. على النقيض فإن السعودية واليمن أقل تأكداً فى رفضهم للديمقراطية لأنه على الرغم من تفضيل الأغلبية لنظم غير ديمقراطية (لأسباب دينية) فهناك مستوى منخفض من التأييد للوضع الراهن حتى وإن كان هناك قبول لبعض أصحاب المناصب الرفيعة فى البلدين.

تحتاج الدول في العمود الثالث من جدول (١٥) لبعض الشرح. فما الذي يجعل السودان، وباكستان، ونيجيريا، وإندونيسيا، وطاجيكستان ديموقراطيات ذات تأييد ضعيف للديمقراطية وليسوا مثل الفئتين السابقتين من الرافضين للديمقراطية؟ الإجابة: إن تأييدهم للمؤسسات الديمقراطية أعلى بوضوح من الفئتين السابقتين كما أنهم إلى حد ما أكثر استعدادا للتضحية للتعبير عن حقوقهم السياسية، حتى لو لم يكن التزامهم كبيرا بالديمقراطية، فبحكم الضغوط السياسية والاقتصادية والاجتماعية هم أكثر استعدادا لأن يتبنوا خطابا علنيا ينتقد الأوضاع الراهنة لكنهم في نفس الوقت ليسوا بالضرورة راغبين في استبدال الوضع الراهن بوضع أكثر ديمقراطية، وإنما ربما يريدون حكاما أكثر كفاءة وأكثر استجابة للمطالب الشعبية الاقتصادية والاجتماعية حتى لو كان الحكام الجدد أكثر استبدادا. والمثير للتأمل أن مواطني هذه المجتمعات، حتى وإن كانوا يؤيدون نظاما سياسية ديمقراطية باعتبارها النظم المثلى للحكم، لكنهم لم يظهروا مستويات عالية من التسامح السياسى مع الجماعات الأضعف في المجتمع سواء من الأقليات أم المرأة. وعليه فإن هذه المجتمعات قد تحتاج إلى التريث قليلا في التحول الديمقراطي؛ لأن الديمقراطية تعنى بالضرورة إضعافا لقبضة الحكومات المسيطرة بما قد يعنى تعميق التوترات الإثنية والدينية في هذه المجتمعات. وهذا لا يعنى أن هذه المجتمعات لن تعرف أى تحول ديمقراطى وإنما هناك حاجة لأن يتم استيعاب المطالب السياسية المتضاربة من قبل الأقليات والفئات المختلفة بحيث يتم استيعاب هذه المطالب في المؤسسات السياسية بحيث لا ينتهى التحول الديمقراطى إلى مشروع لتدمير الدولة والقضاء على الحكومة المركزية على نحو ما حدث في العراق. فبناء المؤسسات الديمقراطية عن طريق هندسة مؤسسية محكمة له أولوية على القفز نحو الانتخابات، وحكم الأغلبية، لأن بناء الدول لا يحتاج إلى استبداد الأغلبية بمقاليد الحكم بقدر ما يتطلب درجة عالية من التوافق الوطنى، أو ما يسمى بالديمقراطية التوافقية (consensual democracy) وليس (majoritarian democracy). يتضح، مع ذلك، أن أغلبية المتعلمين المسلمين فى معظم الدول المبحوثة يفضلون النظام السياسى الديمقراطى، أخذا فى الاعتبار إجابات الأسئلة عن نظامهم المثالى للحكم.

جدول (١٥) سلسلة المعتقدات الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية

رفض الحكم الديمقراطي		قبول واسع للديمقراطية		تأييد ضعيف للديمقراطية		اقتناع تام بالقيم الديمقراطية	
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	
على نحو ثابت	أقل تأكيداً		ثابت	أقل تأكيداً	ثابت	أقل تأكيداً	
المجتمعات	الإمارات عمان ليبيا	السعودية اليمن	السودان باكستان نيجيريا إندونيسيا طاجيكستان	قطر البحرين المغرب تونس الأردن الجزائر	جامبيا لبنان تركمنستان الكويت سوريا مصر بنغلاديش	تركيا مالي السنغال الهند ألبانيا أمريكا الاتحاد الأوروبي	إيران ماليزيا
تأييد المبادئ الديمقراطية	م/ع	ض	ض/م	ع	م/ع	ع	م/ع
تأييد المؤسسات الديمقراطية	ض/م	ض	م	م/ع	م/ع	ع	ع
القابلية للتحويل الديمقراطي	ض	ض	ض/م	م/ع	م/ع	ع	ع
تأييد الوضع الحالي	ع	ض	ض/م	م/ع	ض/م	ع	ض/م
مرونة الطلب على الديمقراطية	ع	ع	م/ع	م	ض/م	ض	ض
نظام الحكم المثالي	ديمقراطي	غير ديمقراطي	ديمقراطي	ديمقراطي	ديمقراطي	ديمقراطي	ديمقراطي

المصدر: الاستطلاع المكتوب وعبر البريد الإلكتروني ٢٠٠٢.

ملاحظات: «ض» تعني «ضعيف»، «م» تعني «متوسط»، «ع» تعني «عالي».

من بين هذه الفئة من الدول (العمود الثالث في الجدول المشار إليه) التي تظهر صعود تأييد مواطنيها للديمقراطية، تبدو إندونيسيا الأرجح أن تمر بتحول ديمقراطي ناجح. وتظهر البيانات أن مرونة الطلب على الديمقراطية للإندونيسيين هي ٨٥ نقطة على مقياس ٠-١٠٠، والذي يعني، نسبياً، أن الإندونيسيين المسلمين مستعدون للتضحية من أجل حقوقهم السياسية أكثر من المسلمين في كل البلدان الأخرى في هذه الفئة. وهو ما يصدقه الواقع بحكم أن حصيلة التصويت في الجولة الأولى

من انتخابات الرئاسة الإندونيسية في يوليو ٢٠٠٤ صدقت على التزام الإندونيسيين بالديمقراطية. فقد صوتت نسبة مؤثرة ٧٨ بالمائة من السكان، والتي تدل على أهمية الانتخابات للمواطن الإندونيسي في المتوسط، بالرغم من المشاكل الاجتماعية والسياسية للبلد.

قبلت ثلاث عشرة دولة بوضوح المبادئ والإجراءات الديمقراطية ولكنها لا تراها الأولوية العليا (العمودان الرابع والخامس). تبدو ستة من هذه المجتمعات لديها التزام عال، وثابت بالديمقراطية نظرا لمستوياتهم المرتفعة نسبيا من التأييد للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية وتفضيلهم لنظام سياسى ديمقراطى على غيره من النظم غير الديمقراطية. ونتيجة لأن الوضع الحالى ليس سيئا لدرجة كافية فإنهم غير راغبين على الإقدام على فعل تحريك مطالبهم من أجل التحول الديمقراطى، وعليه فإن الأغلب أن هذه الدول من الممكن أن تتقدم نحو ديموقراطية حقيقية فقط إذا بادرت النخب الحاكمة بالتحول. لكن الملاحظ عمليا أن هذه النخب لا تقدم على إجراءات التغيير السياسى من باب التحول الديمقراطى الحقيقى وإنما هى أدوات لتهديئة غضب العامة أو للتنصل من تغييرات ديمقراطية حقيقية. وإذا لم تبادر النخب الحاكمة بالتحول الديمقراطى، فإنهم لن يجدوا ما يدفعهم نحو التحول الديمقراطى لأن الضغوط الشعبية ضعيفة وفئوية وتتجه نحو مطالب اقتصادية واجتماعية وليست سياسية. ويصف د. أحمد يوسف أحمد مدير معهد البحوث العربية بجامعة الدول العربية فى مقابلة معى أن الكثيرين من مواطنى هذه الدول أقرب إلى نموذج «العبد السعيد».

يعبر العمودان السادس والسابع عن تسعة مجتمعات أخرى يسيطر عليها تأييد كبير وتقدير أعلى للديمقراطية، على نحو مستقر وثابت فى سبعة منها، وعدم استقرار وعدم تيقن فى اثنين منها (إيران وماليزيا). فقد شهدت كل المجتمعات الظاهرة فى هذين العمودين نوعا ما من التداول السلمى للسلطة فى العقد الماضى. هذه الملاحظة يمكن أن تقترح أن هناك علاقة دائرية بين الديمقراطية والثقافة المؤيدة لها. بعبارة أخرى، عندما تظهر ملامح الديمقراطية (متمثلة فى نخبة قابلة بترك السلطة فى انتخابات حرة نزيهة) فإن الديمقراطية تبدأ فى خلق الثقافة المؤيدة لها، بما يؤدى إلى رسوخها فى المستقبل. تبدو مثل هذه النظرية صحيحة باعتبار حقيقة أن المسلمين

فى هذه الدول يظهرىن درجة عالية من التأييد للمؤسسات، والمبادئ الديمقراطية، فهم لديهم بشكل عام توجهات ليبرالية تجاه الأيديولوجيات «الأخرى»، وتعبر عن تأييد نسبى للوضع الحالى الذى يعرف درجة مقبولة من احترام آليات الديمقراطية متمثلة فى آلية الانتخاب وما يرتبط بها من ترشح ودعاية وتصويت؛ إضافة إلى أن مرونة طلبهم على الديمقراطية منخفض بما يعنى أنهم قبلوها وعلى استعداد لأن يضحوا للبقاء عليها، أو لتعميقها وترسيخها، لكن الملاحظ أن كل هذه الدول التى تعرف مستوى أعلى من الثقافة السياسية الديمقراطية بين المجتمعات موضع الدراسة هى مجتمعات غير عربية.

(٦)

الخاتمة

ما العمل ؟

إنه غريب بالنسبة لى أن أقول ذلك، ولكن هذه العملية من التغيير بدأت بسبب الغزو الأمريكي للعراق. لقد كنت متشائماً بشأن العراق. ولكن عندما رأيت العراقيين يصوتون، ٨ ملايين منهم، كانت بداية لعالم عربى جديد. السوريون، المصريون، الكل قال إن شيئاً يتغير. سقط جدار برلين. نستطيع رؤية ذلك.

السياسى اللبنانى وليد جنبلاط، واشنطن بوست، ٢٣ فبراير ٢٠٠٥.

مع أن نقاط الاتفاق قليلة فى العلوم الاجتماعية الحديثة، فإن تعارض الإسلام والديمقراطية ظلت واحدة من المقولات المستقرة فى علم السياسة الغربى منذ أكثر من ١٠٠ سنة ولم تزل حتى الآن.

ويذهب هؤلاء إلى أن المسلمين لديهم عقيدة واحدة وهى الإسلام، وعليه فهم يشتركون فى قيم ثقافية متقاربة ولديهم ازدهار مشترك للعلمانية والديمقراطية. ومما يميز الكتاب الذى بين أيدينا أنه يتجاوز المنطق الذى ساد فى الغرب والشرق على حد سواء من الاعتماد على المناقشات الدينية، والفقهية والفلسفية إما لربط الإسلام بالتسلطية فى علاقة سببية، و أو فى دحض وجود مثل هذه العلاقة. فهذا الكتاب يذهب إلى الجزء الحى من الإسلام وهم المسلمون أنفسهم يخطابهم ويناقشهم،

يستطلع آراءهم ويحدد العمليات الذهنية التي تعتمل في عقول قطاع واسع منهم على أمل أن نرسم طريقاً أقل وعورة وأكثر استقامة في حربنا ضد الاستبداد. هذه الدراسة تخرج عن أطر المصادر الثانوية التي تفترض أن المسلمين سجناء ثقافة واحدة خالدة تطبع تفكيرهم بمبادئها، ويحكم أن الثقافة بالكاد تتغير، أو تتطور بحكم اتصالها الأصل بالعقيدة الإسلامية، فإن المسلمين لن يستطيعوا أن يفهموا أو يتفاعلوا مع مخترعات العصر الحديث التي تبدو لهم متناقضة مع أصول عقيدتهم إلا بالتخلي عن طريقتهم التقليدية في فهم دينهم، وأن يسيروا على نهج المجتمعات الأكثر تقدماً على نحو ما فعلت تركيا.

لم يسر هذا الكتاب خلف مثل هذه النوعية من الدراسات، وإن كان أخذ منها أهم المقولات التي عمل على اختبارها من خلال تحليل ردود قادة الرأي العام، وقطاع واسع من المسلمين على أسئلة مرتبطة بها. وعليه فقد كانت المنهجية الجامعة في هذا الكتاب هي التحليل الإمبريقي لاتجاهات المسلمين المعاصرين وإعطائها أولوية مطلقة على دراسة علاقة الإسلام بالديمقراطية من خلال التركيز على ما تورده النصوص، وما أسهم به الفقهاء القدامى. ويصل الكتاب إلى واحد من أهم استنتاجاته بأن المسلمين من الاختلاف والتنوع بحيث يستحيل استخدام العبارات العامة والاستنتاجات التي تتجاهل ما في المجتمع المسلم من تضاريس فكرية، وتباينات أيديولوجية. فالمسلمون بحق متباينون في توجهاتهم نحو الديمقراطية مبادئ ومؤسسات والأهم أنهم متباينون لأسباب مختلفة. على أن هذا الاستنتاج لا يعنى أن المسلمين ليس لديهم اهتمامات مشتركة وجذور ثقافية مقاربة بما في ذلك تعرضهم لقطاع من قادة الرأي العام الذين يمكن النظر إليهم باعتبارهم مسئولين جزئياً عن الافتقار للديمقراطية في معظم المجتمعات الإسلامية، نظراً لقراءاتهم المتصلبة للإسلام والديمقراطية وفقدان التوافق على كون الإصلاحات الديمقراطية ملحة.

ويمكننى القول بأن الاختلاف الذى وجدته فى المعتقدات الدينية للأفراد المسلمين داخل الدول تدحض فرضية Fish القائلة بأن «التقاليد الدينية دائماً ثابتة داخل المجتمعات وتختلف فقط عبر المجتمعات» (Fish 2002). يوضح هذا المشروع فى الحقيقة اختلافات بارزة عبر، وداخل المجتمعات. فبنظرة سريعة على الجداول (١٢) - (١٣) - (١٤) - (١٥) يظهر أن بداخل كل مجتمع مسلم،

بغض النظر عما إن كان ديمقراطياً، أم غير ديمقراطي، ممثلين للمدارس الفكرية الأربعة: الإسلاميون التقليديون، والإسلاميون التحديثيون، والعلمانيون التعدديون والعلمانيون السلطويون. تذكرنا هذه النتيجة أيضاً أنه ليس كل العلمانيين المسلمين ليبراليين، حيث إن هناك بعض السلطويين الذين يفضلون الاستبداد على ديمقراطية تخلط الدين بالسياسة من وجهة نظرهم، وليس كل الإسلاميين تقليديين يعملون ضد الديمقراطية، حيث إن هناك بعض التحديثيين الذين يرون أن الديمقراطية الإسلامية ليست فقط ممكنة ولكنها كذلك ضرورية .

على مستوى المجتمع ذى الأغلبية المسلمة، فإن المجتمع المسلم يسجل درجة عالية على مقاييس المبادئ والمؤسسات الديمقراطية، ومدى قابليتها للتحول الديمقراطي إذا توافرت بعض الشروط:

- أن يشكل الإسلاميون التقليديون، والعلمانيون السلطويون، وفقاً للتعريفات التي تبنتها الدراسة، الأقلية في المجتمعات التي ينتمون إليها وفي المقابل يكون الإسلاميون التحديثيون والعلمانيون التعدديون هم الأغلبية.
- أن يكون لدى أغلبية المسلمين توجهات سلبية نحو النخب السياسية الحاكمة غير المنتخبة، أو المنتخبة بطرق غير ديمقراطية.
- ألا يكون لدى أغلبية المسلمين أفكار طوباوية مبالغ في المثالية عن شكل الحكومة وعن طبيعة المهام الموكلة إليها، فهذه المثالية تجعلهم أحياناً لا يقبلون النظام الديمقراطي بحكم أنه لا ينطبق على طموحاتهم غير الواقعية؛ فالديمقراطية هي البديل الممكن لصعوبة الوصول إلى المستحب المستحيل.
- أن يكون هناك أغلبية من المسلمين المستعدين للمطالبة الصريحة بحقوقهم السياسية، بل والتضحية من أجلها إن تطلب الأمر ذلك.

وعليه فإن نظرة الإسلاميين التقليديين المعادية للديمقراطية ليست إلا واحدة من الطرق الأربعة التي ينظر بها المسلمون للديمقراطية، ومع ذلك فهي تشكل الأقلية في معظم المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. المجتمعات السعودية، واليمنية، والسودانية، والنيجيرية هي الأكثر إصابة بهذه النظرة المتأصلة في معاداتها

للمبادئ والمؤسسات الديمقراطية. وهكذا فإن الثقافة السياسية لهذه المجتمعات فى وضعها الراهن، ودون الولوج إلى أى حديث عن الحتمية التاريخية، أو مصادرة على المستقبل الطويل، هى عقبات واضحة أمام التحول الديمقراطى. ومع أنه ليس كل الإسلاميين التقليديين مستعدين لاستخدام العنف ضد مجتمعاتهم أو حكامهم، فإن خطر التقليديين من دعاة العنف يكمن فى حقيقة أنهم، وليس من المهم كونهم قلة، يستطيعون أن يعطلوا كل التحول الديمقراطى ومطالب الديمقراطية بممارساتهم العنيفة. ففى دول مسلمة مثل الجزائر، ولبنان، ومصر، وإندونيسيا، وباكستان، ونيجيريا والسودان حيث الممارسات الديمقراطية مازالت وليدة وربما مشوهة، يعطى العنف حكومات المنطقة السلطوية الحجة لتضييق الحريات، وفرض قانون الطوارئ وانتهاك الحقوق الرئيسية، وادعاء عدم توافق الديمقراطية وظروف المجتمع، بعبارة أخرى لا يمكن أن نطالب بما يطالب به فيلسوف الحرية لوك قبل أن نحقق ما كان يطالب به فيلسوف الاستقرار والبطش هوبز. وتشير الخبرات الأخرى إلى أن التحول الديمقراطى يمكن أن يساعد على خفض التوتر والعنف. كانت إسبانيا، على سبيل المثال، قادرة على بناء تجربتها الديمقراطية رغما عن كل العنف الذى كانت تمارسه حركة إيتا (ETA Euskadi Ta Askatasuna) (Linz and Stepan 1996).

إن بعض المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة شهدت مستويات عالية من تأييد مبادئ، ومؤسسات الديمقراطية. فالمجتمعات (أو الأقليات المسلمة داخل المجتمعات) التى لديها أغلبية من الإسلاميين التحديثيين/ أو العلمانيين التعدديين مثل تركيا، والولايات المتحدة، والاتحاد الأوروبى، وألبانيا، والهند، وماليزيا، ومالى، والسنغال، وتونس، وإيران، ومصر، والمغرب لديها قابلية للتحول الديمقراطى والاستعداد للمشاركة الديمقراطية متى أتاحت لها. وعليه فمن الصعب القول بأن قيم المواطنين، وثقافتهم السياسية تقف كعقبة أمام الديمقراطية. فإذا كانت هذه الدول غير ديمقراطية، أو غير قادرة على القضاء على الممارسات غير الديمقراطية التى تتخللها فإن هذه الدراسة توضح أن الخلل لن يكون ثقافيا بالأساس، وإنما ربما يعود إلى عوامل أخرى مثل ممارسات النخب الحاكمة، أو الخلل فى البنية المؤسسية للدولة.

ورغما عن أن فكر الإسلاميين التقليديين المعادين للديمقراطية له حضوره بنسب مختلفة في كل مجتمع من المجتمعات موضع الدراسة، إلا أن النخب المثقفة سواء من العلمانيين الليبراليين أم الإسلاميين التحديثيين نجحت في أن تضع قضية الديمقراطية على الأجندة السياسية لمجتمعاتهم. وتقترح الشواهد أن بعض المجتمعات تتحرك نحو قبول أكثر للمبادئ الديمقراطية ولكن مازال يجب عليها أن تستوعبها. هذه الشواهد كانت بارزة في قطر، والبحرين، والمغرب، وتونس، والأردن، والجزائر، وجامبيا، ولبنان، وتركمنستان، والكويت، وسوريا، ومصر وبنجلاديش. مع ذلك مازالت الدول الأخرى مثل السودان، وباكستان، وإندونيسيا، وطاجيكستان في حالة «النشأة المبدئية» وتبدو القيم الديمقراطية شديدة الهشاشة.

أيما تظهر الديمقراطية في العالم الإسلامي، فمن المرجح أن يكون لها مكون ديني قوى. في ستة وعشرين من الاثنين وثلاثين مجتمعا موضع الدراسة، أيدت الأغلبية المطلقة من المبحوثين فكرة أن يكون هناك دور للدين في توجيه العمل السياسي (الجدول (٣)). كانت الاستثناءات هي طاجيكستان، وتركمنستان، ومالي، وتونس، وألبانيا وتركيا. لهذه النتيجة درسان مهمان: (١) على الأقل في المدى القصير أو المتوسط، لن تنشأ ديمقراطية بتهميش الإسلام كمصدر للأيدولوجية السياسية أو الإسلاميين كفاعلين سياسيين. (٢) ستأتى الانتخابات الحرة والنزيهة في معظم الدول الإسلامية بالإسلاميين للسلطة، ليس فقط بسبب مهارتهم التنظيمية كما يزعم الكثيرون؛ ولكن لأن لهم وجودا حقيقيا في الشارع السياسى أمام القطاع الواسع من المسلمين الصامت، بفرض ثبات المتغيرات الأخرى وعلى رأسها عدم تدخل الدولة بالقمع والتزوير. فتؤكد هذه الدراسة القول بأن الإسلاميين سيكونون من بين المتفيعين بعملية التحول الديمقراطي على المدى القصير (Feldman 2003).

يجب فهم النقطة الأخيرة ضمن إطار الفجوة الضخمة بين الحكام المسلمين والشعوب، كما يظهر في الجدول (٥). ويؤكد هذا الجدول أن هناك أزمة شرعية في العالم الإسلامي. في الحقيقة، إذا أعطى معظم المسلمين الفرصة لتغيير حكاهم سيفعلون مع استثناءات نادرة. وتؤكد الاستطلاعات الأخرى النتائج ذاتها. وجد استطلاع لـ بيو أن ٩٠ بالمائة، و٨٥ بالمائة، و٨٥ بالمائة، و٧٢ بالمائة من المواطنين من المغرب، والأردن، وفلسطين، والكويت على التوالي، لا يتفقون مع المواقف

الرسمية لحكوماتهم (Borting 2003). لا يؤدي هذا الاستياء، مع ذلك، بالضرورة إلى الثورة. في المتوسط، العرب أقل استعداداً للتضحية من أجل حقوقهم السياسية من المسلمين غير العرب في دول مثل إيران، وتركيا، ومالي.

وفي محاولة لفهم لماذا تتباين توجهات المسلمين الذين يعيشون في نفس المجتمع نحو الديمقراطية، فإن هذه الدراسة وجدت أن هناك بعض المتغيرات التي تختلف بين الأشخاص ولكن لها تأثير واسع في أغلب، إن لم يكن كل المجتمعات:

١ - خلا مواطني السعودية والإمارات، المسلمون الأكثر تعلماً يؤيدون الديمقراطية كمبادئ، وكمؤسسات أكثر من الأقل تعلماً.

٢ - النساء المسلمات المتعلّمات أكثر تأييداً للديمقراطية من الرجال المتعلّمين في كل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة.

٣ - المسلمون الذين أقاموا في دولة ديمقراطية لمدة عام أو أكثر يميلون إلى دعم المبادئ، والمؤسسات الديمقراطية أكثر من المسلمين الذين لم يخوضوا هذه التجربة.

٤ - الإسلاميون التحديثيون، والعلمانيون التعدديون الذين يعتقدون بتوافق الديمقراطية والشورى يميلون إلى دعم الديمقراطية بمعدل أكبر من أولئك الذين لديهم شكوك بشأن هذا التوافق.

٥ - يميل المسلمون غير الراضين بالحكام الحاليين إلى أن يكونوا أكثر تأييداً للديموقراطية من نظرائهم الذين يعبرون عن رضاهم بالقائمين على شؤون الحكم في مجتمعاتهم.

٦ - في معظم الحالات، كلما زادت خبرة المسلمين بالمشاركة السياسية من خلال التصويت، زاد تأييدهم للمؤسسات، والمبادئ الديمقراطية مقارنة بأولئك الذين لم يشاركوا بالتصويت في أي انتخابات سابقة في بلدانهم.

وعليه فإن هذه الاستنتاجات السابقة تؤكد على أن المسلمين ليسوا جماعة متجانسة تحكمهم قراءة دينية واحدة، وإنما هناك العديد من العمليات الذهنية والتأثيرات المجتمعية التي تؤثر في توجهاتهم السياسية.

كما أظهرت هذه الدراسة أن متغيرات معينة لها تأثيرات متناقضة عبر المجتمعات الإسلامية. كان ذلك صحيحا في حالة متغيرات الدخل، والعمر، والتدين بما يعنى أن هناك حاجة لمزيد من التعمق؛ لإلقاء الضوء على أسباب هذه المتناقضات.

نتيجة مهمة أخرى تستحق النقاش وهى أن لوم الغرب لاستمرار ونشر الديكتاتورية فى العالم الإسلامى، وبالتالي رفضها كعامل موثوق به للتحول الديمقراطى، هو موقف ثابت لحد بعيد بين المسلمين المؤيدين والمناهضين للديمقراطية على السواء والذي أدى فى النهاية إلى عدم وجود أى تأثير إحصائى على توجهات المسلمين نحو الديمقراطية، ماعدا حالات الولايات المتحدة وألبانيا. وكما قلنا من قبل فإنه لا يمكن تفسير متغير، وهو موقف المسلمين من الديمقراطية، بثابت وهو النظرة السلبية للغرب.

ما العمل ؟

إذا المرء أراد أن يلخص الخريطة الثقافية الكلية للمجتمعات الإسلامية فيما يتعلق بالديمقراطية والاستبداد، فيمكن القول: إن هناك نوعين رئيسيين من الثقافات الفرعية فى العالم الإسلامى ثقافة «مستبد، ولكن...» وثقافة «الديمقراطية كضرورة». الأولى هى ثقافة مجموعتين من المسلمين (١) التقليديون الإسلاميون القائلون بأن الحاكم العادل المسيطر الذى يلتزم بالشرعية ويدافع عن معتقداتها هو الحاكم الأكثر شرعية على الإطلاق بغض النظر عن مدى التزامه بمبادئ الديمقراطية ومؤسساتها، أو نمط «المستبد العادل» الذى قال به محمد عبده، و(٢) العلمانيون السلطويون الحاللون بحاكم من نوع المستبد القائم على حق الناس فى الحياة، حتى وإن لم تكن حياة كريمة، طالما أنه يضمن لهم أن يظلوا أحياء على نمط ما ذهب الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز أو ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي بقوله «حكم غشوم أفضل من فتنة تدوم» وكأن الوظيفة الأساسية، وربما الوحيدة، للحاكم هو المحافظة على سيادة الدولة ويدافع عنها ضد الأعداء الداخليين والخارجيين. حتى وإن كان الثمن هو خفض سقف الحريات السياسية، والمدنية فى المجتمع. ويبدو أن المسلمين فى كلتا الحالتين يتصرفون بنوع من الرشاد المتأثر بالقيم الثقافية التى عاشوا عليها (culturally embedded rationalism) وعليه فهم يجدون أن مزايا الحاكم شديد

الشكيمة تفوق مزايا الحاكم المنتخب ديمقراطيًا، ولهم أسبابهم التي رصدناها في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب.

أما ثقافة «الديمقراطية كضرورة» فهي التي يتبناها الإسلاميون التحديثيون والعلمانيون التعدديون. فالإسلاميون التعدديون يرون أن الديمقراطية لا تتعارض مع الأسس الثابتة للإسلام بل هي ضرورة لمحاربة الاستبداد الذي جاء الإسلام، بل وكل الأديان لمحاربته. يرى العلمانيون التعدديون أن الديمقراطية هي المكون الأساسي للحدثة والتقدم ويجب أن يتم تبنيها على أسس علمانية تجعل للدين مكانته اللائقة. ليس للديمقراطية مستقبل في المجتمعات الإسلامية إلى أن تسود ثقافة «الديمقراطية كضرورة» وتراجع ثقافة تبرير الاستبداد تحت شعار «مستبد... ولكن» لا بد للديمقراطية أن تنتصر في النظرية قبل أن تُحقق في الممارسة. يجب على المسلمين أن يقبلوا بشكل واسع وصريح أن الإسلام والديمقراطية متوافقان وأن الإيمان الحقيقي لا يستقيم إلا في ظل مناخ من الحرية» (Khan 2003).

لهؤلاء الذين يريدون أن يساعدوا على سيادة «الديمقراطية كضرورة» كثقافة فرعية، فهناك بعض الدروس العملية نتعلمها من هذا البحث. أولاً، يجب على مؤيدي الديمقراطية في العالم الإسلامي بذل الجهد لأسلمة الديمقراطية أكثر من ديمقراطية الإسلام. أسلمة الديمقراطية تتطلب جهداً فلسفياً فكرياً دينياً، وفقهاً يهدف إلى إيجاد الجذور الإسلامية للمبادئ والتطبيقات الديمقراطية، فالإسلام أقر المبدأ، ولكن الجهد النظري الذي كان ينبغي أن ينشأ ويستقر في أعقابه بشأن كيف نحارب الاستبداد كان ضعيفاً للغاية، بحيث إن المؤسسات الديمقراطية بدت كما لو أنها غريبة ومرفوضة.

وعلى أن نمتلك من الشجاعة ما يجعلنا نؤكد على أن فقهاء المسلمين ومفكرهم تقاعسوا عن أن يطوروا نظريات خمس كانت لازمة لإعمال المبادئ العظيمة التي جاء بها الدين الإسلامي. فالمسلمون كانوا بحاجة لنظرية في المشاركة السياسية تكون أكثر استقراراً، ودورية من فكرة البيعة للحاكم والتي تكون مرة واحدة عند بداية حكمه ولا توجد دورية في المشاركة التصويتية إلا بعد موت الحاكم، ونظرية في التداول السلمي للسلطة بدلا من الحق الإلهي للحكام في أن يظلوا في الحكم إلى آخر عمرهم، ونظرية في المعارضة السياسية بدلا من اعتبار أن أي معارضة هي نوع

من الفتنة، ونظرية رابعة فى تعدد مراكز صنع القرار بدلا من الشورى الواجبة المعلمة التى لم تكف لردع أى مستبد عن استبداده، ونظرية خامسة فى التعايش السياسى ترفع بشكل منتظم حق غير المسلمين فى المشاركة السياسية عند المستوى الذى أقرته الآية الكريمة والتى تؤكد على واجب المسلم فى أن «ير» وأن «يقسط» فى تعامله معهم. ويؤكد نفس المعنى الشيخ محمد الغزالي فى كتابه «مشكلات فى طريق الدعوة الإسلامية» أنقل نصه: «ولا بد من الاعتراف ابتداء بأن فقه العبادات، وجوانب من فقه المعاملات اتسع عندنا اتساعا أكثر من اللازم، وأن الاستبحار التشريعى فى أمور الطهارة والصلاة والحج والزكاة وما إلى ذلك كان أكثر مما يطيقه الفرد المسلم أو المجتمع المسلم، وقليل من هذا كان يكفى الناس... لكن لاشك أن فى الأمة تخلفا فى سياسة الحكم وسياسة المال».

وعليه لا بد من أن يعاد تفسير أقوال وأفعال الرسول الكريم محمد ﷺ كبذور إسلامية لعمليات، وإجراءات الحكم الديمقراطى بما فى ذلك إقرار شرعية وحتمية مبادئ (principles) وإجراءات (procedures) وعمليات (processes) مثل قاعدة حكم الأغلبية مع عدم الافتتات على حقوق الأقليات، والمساواة الأخلاقية والسياسية للنساء وغير المسلمين، والشورى التى تجمع بين خاصيتين الوجوب والإلزام، واستئصال اللامبالاة وثقافة «ديكتاتور ولكن...». باعتبارها جميعا شروطا مستقرة لسيادة الديمقراطية، وتراجع أصدادها (processes 2005).

لقد عُرِفَ الإسلام على نطاق واسع على أنه أكثر تعددية من العديد من الديانات الأخرى. ولذلك يحتاج الديمقراطيون الإسلاميون إلى إعادة اكتشاف دينهم وإعادة تقييم أين التحديات والمشكلات التى تواجه المجتمعات المسلمة. ولقد أظهر هذا البحث أن نفس الآية من القرآن الكريم تعنى أشياء مختلفة وربما متناقضة لأشخاص مختلفين، ويكون ميزان القوى السياسى هو المحدد النهائى لأى تفسير يسود، وليس الحجة، والعقل، والمنطق، والبرهان. ويكفى أن نشير إلى أن الدولة الوحيدة فى العالم التى تبنت المذهب الوهابى، شأنها فى هذا شأن المملكة العربية السعودية، هى قطر. ولكننا نلاحظ بشدة مدى التفاوت فى الحقوق التى تتمتع بها المرأة والأجانب وغير المسلمين فى كل من الدولتين مع أنهما يلتزمان نفس الإطار الدينى والأيدىولوجى. وعليه فيجب على الإسلاميين التحديثيين والعلمانيين التعدديين أن ينخرطوا فى

حوارات جادة تهدف إلى البحث عن مساحة مشتركة تجمع بين الفصيلين. يحتاج العلمانيون، من جانبهم، إعادة فحص استراتيجيتهم القائمة على الربط القصرى بين العلمنة والدمقرطة أى بين العلمانية كشرط ضرورى للديمقراطية لما فى ذلك من تصعيد الحرب الأهلية الثقافية داخل المجتمعات المسلمة. فالكثير من المبحوثين ينظرون بريية تجاه العلمانية باعتبارها جزءا من هجمة غربية على تراثهم وهويتهم. ويبدو أن استخدام تعاليم الإسلام ذاتها لإصلاح ثقافة المسلمين هى الاستراتيجية الأكثر ملاءمة فى معظم المجتمعات موضع الدراسة فى هذا الكتاب.

يعتقد راشد الغنوشى، مؤسس حركة النهضة الإسلامية التونسية، أنه «عندما يأخذ الإسلاميون الفرصة ليفهموا قيم الحداثة الغربية، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان، سيعملون على إيجاد مكان لها فى القيم الإسلامية لأنها فى الأصل موجودة، وإن كان بعضها ليس موجودا فسيغرسونها، ويرعونها مثلما فعل الغربيون من قبل، عندما غرسوا هذه القيم فى أرض أقل خصوبة» (al-Ghannouchi 1996).

وعليه فإن عملية أسلمة الديمقراطية مبنية على ثلاثة افتراضات.

أولا: المبادئ والتطبيقات الديمقراطية ليست غربية بالكامل. هى جهود مشتركة بين الجنس البشرى لمحاربة الطغاة والمستبدين فى أى مكان وفى أى وقت. هى نوع من قهر القهر، أى وضع قيود قانونية ودستورية وعملية على صانع القرار بغض النظر عن دينه أو نوعه أو عرقه. وقد قام المسلمون بإسهامات هامة فى فلسفة الديمقراطية بالتأكيد على قيم الوحدة، واحترام النظام، والمساواة، والتعايش السلمى، والتعددية وعملوا أيضا لإلغاء العبودية وتحرير جنس البشر عبر تاريخ الإسلام.

ثانيا: «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى بها». وهو قول يعتقد كثير من المسلمين فى نسبته للرسول ﷺ. ورغم أن عدم صحة نسبة هذا القول لنبي الإسلام لم يجد المسلمون الأوائل حرجا فى أن يتعلموا نظم الإدارة من الفرس، والرى من المصريين، والفلسفة من اليونانيين. وعليه فالفاعل الحضارى مع غير المسلمين ليس خروجا عن تعاليم الإسلام ولا ممارساته الأولى.

ثالثا: العديد من إخفاقات المسلمين فى تطوير نظم حكم وآليات إدارة حديثة تعود بالأساس إلى فترة الحكم العثمانى ثم الاستعمار الأوروبى لمعظم المجتمعات

المسلمة. فقد شهد الغرب انطلاقته الكبرى نحو حكم القانون والديمقراطية ثم الليبرالية في مرحلة ما بعد مكيافيلي في القرن السادس عشر وصولاً إلى استقرارها بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن هذه الفترة كانت الفترة التي شهدت سقوط معظم الدول الإسلامية تحت السيطرة الاستعمارية للأوروبيين بما أدى إلى تشويه هيكل الطبقات، والأولويات الثقافية للمجتمعات الإسلامية والتطور الطبيعي لآليات الحكم فيها. إذاً فإن الطريقة المثلى لتصحيح هذا الارتداد التاريخي هو محاولة اللحاق وتعلم ما كان على المسلمين أن يخترعوه أو يطوروه لو لم يحدث الانقطاع التاريخي بسبب الحكم العثماني ثم الاحتلال الأوروبي.

حتى هذه النقطة، فلقد ركز الكتاب على احتمالات تغيير توجهات المواطنين المسلمين لخلق أرض خصبة للديمقراطية، لكن هناك بعداً هاماً يرتبط بالفاعلين الآخرين الذين يمكن لهم أن يؤثروا على توجهات المواطنين المسلمين تجاه الديمقراطية بل على وتيرة التحول الديمقراطي إن حدث من الأصل. فهناك أولاً: قادة الرأي العام في المجتمعات المسلمة، وعلى رأسهم علماء الدين الإسلامي والدعاة الذين يشكلون، وفقاً لهذه الدراسة، أهم مصادر المعرفة السياسية لأكثرية المسلمين، حتى وإن لم يكونوا بالضرورة الأغلبية. وهناك كذلك الدور الذي تلعبه النخب السياسية الحاكمة في تسريع أو تعطيل عملية التحول الديمقراطي.

دور علماء الدين والدعاة المسلمين

كان هناك دائماً نقاشات حية في التراث الإسلامي على من له الحق التاريخي لتفسير الإسلام، وتعاليمه (Wright 1992). هذا النقاش التاريخي، وربما الخالد، راسخ في عقول معظم المتعلمين المسلمين، الذين يثقون في العلماء أكثر من المفكرين الموصوفين بأنهم علمانيون. لكن المثير للتأمل أن الأغلبية الكاسحة من العلماء الدينيين والدعاة يناقشون قضايا العقيدة والأخلاق والفقه لكنهم لا يميلون كثيراً لمناقشة القضايا الشائكة الخاصة بالحكم والدولة، في حين يميل المثقفون العلمانيون لأن يجعلوا قضايا الاستبداد وسوء توزيع الدخل وحقوق الإنسان على قمة أولوياتهم. وتلك المفارقة ربما تفسر جزئياً لماذا يبدو أن هناك فجوة بين الثقة في العلماء وعدم التعامل مع الديمقراطية كواحدة من الأولويات القصوى لكثير من المبحوثين في هذه الدراسة.

ولقد أشار الكثير من المبحوثين إلى جهود الشيخ يوسف القرضاوى ذى الثمانين عاما باعتبارها من أكثر المحاولات نجاحا لأسلمة الديمقراطية. ويعد كتابه من فقه الدولة الإسلامية (٢٠٠١) محاولة بارزة لإظهار الأسس الإسلامية للديمقراطية فى العالم الإسلامى السنى. يُستشهد كثيرا بهذا الكتاب من قبل بعض العلماء التحديثيين الآخرين والمفكرين فى كتبهم وكتيباتهم وخطبهم. فلقد أعطى إذنا غير رسمى للعديد من العلماء لاستخدام كلمة الديمقراطية الغربية فى أصلها، وكأنها ليست بعيدة عن صحيح الخطاب الإسلامى.

وقد نجح الشيخ القرضاوى، بمصاحبة جهود آخرين، فى أن يجعل الديمقراطية مقبولة للعديد من المسلمين، ولكنها لم تزل بعيدة عن أن تكون أولوية حتى عند مريدى الشيخ نفسه. فلم يزل هؤلاء يعتقدون أن الجهاد ضد إسرائيل، أو القوات الأمريكية فى العراق أو أفغانستان تعنى «الجهاد الحقيقى» المفضى إلى الجنة، ولكن لا توجد أولوية مماثلة لمن يقف ضد استبداد المستبدين.

ولنضرب مثالا آخر بأية الله على السيستانى الزعيم الروحى للشيعة العراقيين والذى تبنى منذ الغزو الأمريكى للعراق وحتى نهاية عام ٢٠٠٧ توجهها غير عنيف تجاه قوات التحالف فى العراق، ومع ذلك فقد أيد مشاركة الشيعة فى الانتخابات على أساس أنها مقدمة مهمة لسيطرة الشيعة على مؤسسات الدولة العراقية الجديدة. ويعتقد الكثير من العراقيين أن السيستانى قائد بارع. عندما سأله بعض الشيعة «ماذا نفعل عندما تطلب القوات الأجنبية مساعدتنا أو التعاون معنا؟» فتوى السيستانى لم تكن فى اتجاه استخدام العنف، ولكن قال على كل شيعى أن يكون لطيفاً ومهذباً، ولكنه عليه أن يسأل القوات الأجنبية: «متى سترحلون؟» أصدر السيستانى فتوى أخرى يشبه التصويت فى الانتخابات بالجهاد من أجل الوصول إلى عراق أفضل. وأكد على أهمية أن يكون العراق وطننا واحدا لكل الأديان والإثنيات وعليه فقد كانت مواقفه سببا مباشرا لعدم تدهور الأمور لحرب أهلية شاملة حتى الآن. هو يمثل للعديد من الشيعة النقيض الموضوعى لصدام حسين (al-Saffar 2005).

وقد افتقدت سوريا، على النقيض، بشدة للعلماء المؤازرين لنداءات الديمقراطية. نشر ٩٩ مفكراً سوريا، عام ٢٠٠٠، طلباً لديمقراطية أرحب وحرية رأى فى محاولة مباشرة نادرة للإصلاح السياسى فى بلدهم. يطلب الالتماس من الحكومة السورية

أن تشارك العالم في «لغته المشتركة» للديمقراطية «بتوسيع الحريات المدنية، وتحرير الصحافة وإطلاق صراح المعتقلين السياسيين» (Schneider 2000)، لكن علماء الدين سواء السوريين أم غيرهم يتأون بأنفسهم عن مناقشة تلك القضايا على نحو يجعلنا نستبعد أن نشهد في المجتمعات المسلمة نمط الرهبان البورميين الذين خرجوا بالآلاف في الشوارع بلا نعال يصيحون بلا كلل أو نصب «الديمقراطية... الديمقراطية». نستطيع القول، بناء على نتائج البحث الحالي، أنه إذا تبنى علماء الدين والدعاة المطالب الديمقراطية فإنهم الفئة الأكثر قدرة على تحريك ما أسماه جرامشي بالكتلة التاريخية (وتحديدا الطلاب والعمال) التماسا للديمقراطية وطلبا لحقوقهم السياسية. وبدون دعم قوى من جانب العلماء، فإن مثل هذه الالتماسات من أجل الديمقراطية سيعتبرها معظم المسلمين كمطالب للنخبة لمصالحهم الضيقة، وليست واجبا دينيا أو مصلحة عامة.

ولفهم أجندة العلماء والدعاة المسلمين وجدت من ضمن ٧٨٢٩ شريطا مسموعا موجودا على موقعي islamway.com و islamweb.net، ١٥ شريطا فقط يهاجم الديكتاتورية في العالم الإسلامي. ومن ضمنها شريط ليوسف القرضاوي بعنوان الديمقراطية في الإسلام، يدافع بوضوح عن الديمقراطية، وما تتضمنه من الاقتراع العام، والانتخابات، والتصويت، والحكومة التمثيلية. شريط آخر، للشيخ سعيد مروي، ينتقد الديمقراطية ولكنه يؤكد أنها أفضل من الاستبداد: «حرية بلا إسلام أفضل من غياب الإسلام والحرية معا». لسوء الحظ، فإن محاولات العلماء لأسلمة الديمقراطية مازالت قليلة في عددها وسطحية في تأثيرها.

ندرة الشرائط التي تنشد أسلمة الديمقراطية ربما تفسر جزئيا ضعف الطلب على الديمقراطية في العديد من المجتمعات المسلمة، ويوضح حجم المسؤولية الملقاة على علماء ودعاة المسلمين من أجل وضع الديمقراطية على أجندة المسلمين اليومية.

ويصور ببلاغة جون اسبوزيتو التحدي الذي يواجه العلماء والمفكرين المسلمين: «إن التحدي الرئيسي الذي يواجه التحول الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية يرتبط بمدى نجاح العلماء والقادة بالتحول من سرد «المبادئ الديمقراطية للإسلام» إلى خلق نظريات متماسكة وهياكل للديمقراطية الإسلامية والتي هي ليست ببساطة إعادة صياغة للممارسات الغربية في بعض العبارات الإسلامية».

دور الضغوط الخارجية: الولايات المتحدة نموذجا

بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، فإن فهم الإسلام والمسلمين أصبح موضوعاً للأمن القومى للولايات المتحدة، خاصة إذا أخذ فى الاعتبار أن العديد من المسلمين أدركوا الحرب على الإرهاب كحرب صليبية أمريكية ضد الدول الإسلامية. فأكثر من ٧٠ بالمائة من المسلمين فى تركيا، وإندونيسيا، وباكستان، ولبنان، والأردن والمغرب وفلسطين كانوا مستائين من أن العراقيين لم يحاربوا الغزو الأمريكى ولم يظهروا التأييد الكافى للعمليات العسكرية ضد القوات الأمريكية فى العراق (Borting 2003). أكد استطلاع شبلى تلحى على الارتياح الشديد الذى يشعر به المسلمون نحو الولايات المتحدة. طُلب منهم أن يرتبوا خمسة من ثمانية بواعث ممكنة للحرب العراقية، ذكرت أربعة من قبل إدارة بوش وذكر أربعة من منتقديه كالبواعث الحقيقية على الأرجح لواشنطن، الأغلبية فى كل دولة ماعدا السعودية أشارت إلى «التحكم بالنفط» كواحدة من البواعث، بجانب «حماية إسرائيل». الباعث الحاصل على المرتبة الثانية - اختير من قبل ثلث المبحوثين - فضلا عن اختيارات أخرى مثل: «إضعاف» أو «الهيمنة» على العالم الإسلامى (OneWorld 2004). يسأل وزير الخارجية المصرى أحمد أبو الغيط تعقياً على محاولة الولايات المتحدة خلق ديمقراطية فى الشرق الأوسط بدءاً من العراق: «ماهو النموذج الذى تتكلم عليه فى العراق؟ تنفجر القنابل فى كل مكان، والعراقيون يموتون كل يوم فى الشوارع؟ الانتخابات الفلسطينية؟ كانت هناك انتخابات قبل سبع سنوات» (Williams 2005). فى الحقيقة، عدم الثقة فى الولايات المتحدة تمتد عبر كل التقسيمات الأيديولوجية، والديموجرافية، والاجتماعية فى العالم الإسلامى.

مع ذلك بالرغم من صعوبة غرس الديمقراطية الماديسونية (نسبة إلى جيمس ماديسون الرئيس الرابع للولايات المتحدة وأحد أعظم فلاسفة الغرب على الإطلاق) فى العالم الإسلامى بدون فهم واف للثقافة الإسلامية، فإن الحرب على الإرهاب وضعت فى مرحلة ما ضغوطاً حقيقية على عدد من الحكام المسلمين كى يتخذوا عدة خطوات، كانت فى معظمها شكلية، من أجل تجنب التحول الديمقراطى الحقيقى. وكما صاغها كنعان مكى الكاتب العراقى الشهير «بدلاً من الاعتراف بخطئنا وضعفنا، ظنننا نحن، المفكرين العرب - العلمانيين وغير العلمانيين على السواء - نتقن فى الربع

الآخر من القرن لغة تلوم الآخرين على مشاكل هي في الأغلب - وليس بالكامل - من صنعنا» (Makiya 2002).

يعى الحكام المسلمون، من جانبهم، أن أى دولة إسلامية ممكن أن تكون مثل العراق إذا تحدث المصالح الأمريكية، أو الإسرائيلية (al-Khouri 2003). كان بعض المفكرين العرب متفائلين بالغزو الأمريكى للعراق عام ٢٠٠٣ على اعتبار أنه شبيه بغزو نابليون لمصر عام ١٩٧٨، والذي أيقظ المصريين من عقلية العصور الوسطى. وعليه كان أمل هؤلاء أن يطرح الغزو الأمريكى للعراق تحديا مدمرا للأيديولوجيات الشمولية المحصنة فى المنطقة، بحكم جذورها القومية العربية أو الأصولية الإسلامية (Saleh 2004). وكان منطق هؤلاء أنه من المستحيل أن تنتشر الديمقراطية فى المجتمعات العربية تحديدا إلا إذا واجهت النخب العربية بتحديات أكبر منها إلا أن الإحباط كان كبيرا عندما تبين لهم أن الولايات المتحدة كانت تضغط على النخب الحاكمة بانتهازية مرتبطة ببعض المكاسب التكتيكية. وأدرك الكثير من أساطين الاستبداد أن الولايات المتحدة لن تستمر طويلا فى ضغوطها لأنها تعرف أن إجراءات الديمقراطية ستأتى بأعدائها من الإسلاميين، أو القوميين إلى الحكم بما سيجعلهم أكثر تحديا وتهديدا لمصالح الولايات المتحدة وحلفائها فى الشرق الأوسط (Darwish 2005).

من المرجح أن تتعلم الولايات المتحدة وحلفاؤها عدة دروس من الحرب فى العراق. أولا، تستطيع الضغوط الخارجية أن تمنع المسلمين من فعل أشياء معينة، ولكن لا تستطيع أن تجبرهم على فعل أشياء أخرى. مثلا، بذلت الولايات المتحدة ضغطا كافيا على الحكومة الباكستانية لوقف الـ ٢٠٠ ألف مدرسة دينية الممولة ذاتيا، ولكن لا تستطيع أن تجبر الباكستانيين أن يكونوا أكثر تسامحا مع بعضهم البعض. لن تنشأ وتزدهر الديمقراطية فى مجتمع ما دون أن تكون الديمقراطية هى الخيار الأمثل من وجهة نظر الأطراف الداخلية وتدعمها العوامل الداخلية. هذه العوامل لا يمكن أن تُصنع فى الخارج ثم تُصدر للعالم الإسلامى. تحتاج الديمقراطية المزيفة فقط إلى ديمقراطيين مزيفين، بينما الديمقراطية الليبرالية تحتاج إلى ديمقراطيين ليبراليين. الديمقراطيون الليبراليون موجودون بالعالم الإسلامى، ولكنهم يحتاجون إلى دعم خارجى بالتأكيد. «يستطيع الدعم المعنوى من المجتمع الدولى والولايات المتحدة

أن يكون له تأثير على تقوية حركة الديمقراطية. التدخل المباشر والمناورة ستكون فقط ذات أثر عكسي» (Harb 2005).

تشير خبرة السنوات الأخيرة أن الولايات المتحدة لا يمكن أن تخلق ديمقراطيين حقيقيين في الواقع، ولكن تستطيع أن تضع الأنظمة الإسلامية التسلطية تحت ضغط ودفاع دائم عن النفس. وعليه فالمسألة ليست إما بديل اللافعل، أو بديل التدخل المباشر وكأن عليها أن تفعل كل شيء انتهاء بالقفز نحو الانتخابات الآن، ولكن هناك بديلا ثالثا منطقيا وهو الدعم التدريجي والمستمر للديمقراطيين الحقيقيين. (Mustafa and Makovsky 2003)

فلا شك أن الالتزام العالمي بالديمقراطية في العالم الإسلام يقوى الديمقراطيين المسلمين. وكما صاغها ناصري مصري خلال مظاهرة ضد مبارك في مارس ٢٠٠٥، «لم تصدمنا قوات البوليس كما تفعل دائما... توجد هنا العديد من القنوات الأجنبية. الحكومة لا تريد أن تظهر بمظهر سيئ». ولكن بعد عدة انتخابات في أكثر من دولة مسلمة، حيث فاز الإسلاميون بنسبة غير متوقعة من مقاعد البرلمان، بدا واضحا أن الديمقراطية السريعة ستعنى وصول أعداء الولايات المتحدة إلى السلطة بما جعل الولايات المتحدة تخفض من ضغوطها وتقلل من اكترائها بانتهاكات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي.

واحد من الدروس الأخرى التي ينبغي أن تتعلمها الولايات المتحدة أن المسلمين لن يقبلوا بشكل عام ديمقراطية تحت العلم الأمريكي بل أكثر من ذلك فيجب على الولايات المتحدة أن تتوقف عن الزج بنفسها في خلق ديمقراطيين «صناعة الولايات المتحدة». بل إنه أصبح من المؤكد أن الطريقة الأسلم من أجل تدمير أى سياسى أخلاقيا في العالم الإسلامى هو ربطه مباشرة بالعمالة للولايات المتحدة أو الارتباط بالمخابرات المركزية الأمريكية، وقد شاع في أجهزة الإعلام العربية تعبير «المفكرين المارينز» لوصف هؤلاء.

أخيرا، تمتلك الولايات المتحدة القدرة لتشكيل تحديا للحكام المسلمين غير الديمقراطيين، ولكن ليس لديها السيطرة الكاملة على ما سيحدث إذا كان سيفقد هؤلاء الحكام السلطة. الوضع في العراق معبر جدا في هذا السياق. لا تملك الولايات

المتحدة السيطرة على قرارات أعضائها، لكن تستطيع أن تلعب لعبة العصا والجزرة مع حلفائها. الأمور من الممكن أن تتدهور بسهولة جدا، إن لم يتصرف الفاعلون بطريقة مسئولة، وهو ما لا يبدو متوقعا حيث إن الكل يهدف إلى مصالحه الضيقة.

أميال في ماراتون التحول الديمقراطي

الإسلام أصغر عمرا من المسيحية بـ ٦٠٠ عام، وإذا أخذنا هذه العبارة الأخيرة لتحمل أى دلالة تاريخية، فإن هذا يعنى أن المسيحية من ٦٠٠ سنة كانت فى عصورها الوسطى: عصور الظلام، وسيطرة الكهنوت على العقل البشرى من خلال صكوك الغفران وبيع البابوات الكاثوليك للجنة لمن يدفع أكثر ومحاكم التفتيش وقتل روح الإبداع والتفكير عند كل من يسعى لأن يختبر صحة أية مقولة خرجت عن أى من باباوات الكنيسة. وإذا صح القياس، فإن المسلمين اليوم يعيشون مرحلة ليست بعيدة فى مظاهرها، حتى وإن كانت مختلفة فى أسبابها، عن العصور الوسطى التى كانت تعيشها مجتمعات الغرب. وعليه فإن المسلمين يعيشون مرحلة ما قبل الفجر الحضارى، وعليه فهى مرحلة من أحلك مراحل تاريخهم. ومثل نظرائهم المسيحيين، سيحتاج المسلمون بعض الوقت لإعادة اكتشاف دينهم على نحو يجعلهم أكثر ديمقراطية ومسلمين فى نفس الوقت دون الحاجة لأن يضحوا بأى منهما. والزمن ليس مرتبطا بالإسلام كدين شاب نسبيا مقارنة بالمسيحية (٢٠ قرنا) واليهودية (٣٣ قرنا)، ولكنه مرتبط كذلك بحقيقة أن معظم الدول الإسلامية حققت استقلالها الوطنى فقط فى النصف قرن الأخير. فى حين أن بريطانيا، أخذت سبع قرون بعد الماجنا كارتا لتشكيل النظام النيابى الذى نعرفه الآن، كما أخذت الولايات المتحدة ١٥٠ عاما لتعطى المرأة حق التصويت. وعليه فلا ينبغى التعجل فى الحكم بأن أفضل أيام المسلمين قد ذهبت، وأن أجمل ما فىنا ماضينا. وإنما الأمم والشعوب والمجتمعات تمر بفترات انكسار وانحدار ثم تتلوها فترات تطور وازدهار وفقا لقدرة كل مجتمع على التفاعل مع بيئته، وإعادة اكتشاف قيم النهضة فى ثقافته ثم ابتكار حلول خلاقة للمشاكل التى تواجهه.

كما ينبغى ألا نتعجل فى استنتاج أن التخلص من النخبة المستبدة سيعنى بالضرورة التحول الآلى إلى ديمقراطية تامة الصنع. ارتكبت الولايات المتحدة هذا الخطأ

بافتراض أن العراق هو العراق بسبب صدام حسين، في حين أننا نكتشف أن صدام حسين كان صدام حسين بسبب العراق أى بسبب حاجة العراق لحكومة مركزية قوية والأمر ليس مختلفا في أفغانستان.

إن انهيار مؤسسات الدولة في أفغانستان والعراق والصومال، بعد طالبان وخلع صدام والرئيس محمد سياد بري، لم تكن مجرد صدفة. هناك عوامل هيكلية وثقافية خلف هذه الحالات الثلاث. في معظم الدول الإسلامية سلطة الحكام (authority)، وشرعية الأنظمة الحاكمة (legitimacy)، وسيادة ووحدة الدول (sovereignty) متشابكة ومتراصة لدرجة لا سبيل للفكك منها. تقريبا في معظم الدول في المنطقة، لم يقلص التحول المفاجئ في السلطة من سلطة الحاكم فقط ولكنه هدد شرعية نظام الحكم وقواعده وعرض وحدة الدولة نفسها للخطر. ورغم أن التخلص من الحكام المستبدين مسألة صعبة، لكن الأصعب بلا شك هو جلب ديمقراطيين حقيقيين للسلطة يكون عليهم القيام بمهام الحفاظ على وحدة الدولة ضد النزاعات الانفصالية والممارسات غير الديمقراطية لبعض القوى السياسية ثم إدارة شئون البلاد على نحو يضمن قواعد الحكم الديمقراطي السليم. فبنية المجتمعات العربية والإسلامية فيها الكثير من الهشاشة وهو ما كان واضحا في حالة الصومال بعد إسقاط حكومة محمد سياد بري في عام ١٩٩١، وبعد إسقاط طالبان في ٢٠٠١، وفي العراق بعدما عزل صدام من منصبه في ٢٠٠٣. لقد أدى اختفاء صدام حسين من على مسرح السياسة العراقية إلى انهيار شرعية نظام الحكم البعثي وهدد وجود ووحدة العراق كدولة. وعليه فإنه ليس من قبيل المبالغة في الخيال تصور أن ضغطا مشابها من قبل الولايات المتحدة على السلطة الحاكمة في المملكة السعودية، مثلا، يمكن أن يؤدي إلى انهيار سلطة القائمين على نظام الحكم وإنما على شرعية أسرة آل سعود ووحدة الدولة السعودية. خلا مصر وتونس، بحكم ما لهما من نسيج اجتماعي متماسك تاريخيا رغما عن بعض القلاقل هنا وهناك، فإن التحليل السابق يمكن تطبيقه على كل الدول الإسلامية الأخرى.

لهذا فإن الضغط على الأنظمة الإسلامية من الداخل والخارج قد تكون له نتائج جيدة بحكم إنتاجها لمساحة من الانفتاح السياسي الذي يمكن أن يفضي لاحقا إلى مساحة أكبر من المطالب الديمقراطية. فمثلا عرفت المملكة السعودية بامتلاكها

أحد الأنظمة السياسية والاجتماعية الأقل ديمقراطية في العالم الإسلامى بحكم أن المؤسسات والمبادئ الديمقراطية لم تكن قط مصدرا من مصادر شرعية نظام الحكم هناك إلا أنه فى مرحلة ما بعد الحادى عشر من سبتمبر «أصبحت كلمة إصلاح على الشفاه» (al-Fassi 2003). وعليه أعلن المسئولون السعوديون عن خطوات محددة نحو السماح بمساحة أكبر من المشاركة الشعبية فى المملكة. وقد وعد الأمير سلطان ابن عبد العزيز، نائب رئيس الوزراء السعودى حينذاك، بإصلاحات سياسية حقيقية، رغمًا عن أنها تظل بطيئة ودون المطلوب من وجهة نظر الإصلاحيين السعوديين. وقد رفض الأمير سلطان بن عبد العزيز نتائج انتخابات الـ ٩٩ بالمائة سيئة السمعة للدول العربية الأخرى، ووفقا له: «التلاعب بالانتخابات أسهل شىء تستطيع المملكة فعله».

وقد وعد الملك عبد الله، حين كان وليا للعهد، بتوسعة دور مجلس الشورى ورفع سقف المساءلة والشفافية وجدد عودته بعدما أصبح الملك فى ٢٠٠٥. وقد شهدت البلاد أول انتخابات محلية أوائل ٢٠٠٥، وبدأ ثم خبا الحوار الوطنى تحت رعاية ولى العهد استجابة للعديد من الالتماسات الشفهية والمكتوبة من الأكاديميين السعوديين، والإسلاميين التحديثيين، والمفكرين الليبراليين، ورجال الأعمال والنساء، وقادة القبائل. طالب بالأخص التماسان شهيران وقعا من ١٠٠ و ٤٥٠ شخصية عامة سعودية فى يناير وإبريل ٢٠٠٣ بإصلاحات سياسية، وبيروقراطية واقتصادية، من ضمنها صياغة دستور مكتوب للمملكة ورفض الادعاء بأن القرآن هو الدستور. لم تمثل الانتخابات المحلية فى ٢٠٠٥ رحيل عنيف من الحكم السلطوى، حيث مُنعت النساء من الاشتراك ونصف المجالس المحلية كانت بالتعيين. إذا لم تنتج عن الانتخابات إعادة توزيع للسلطة السياسية فى المملكة. مع ذلك كان له أثر كبير وبارز كمثال لكيفية إدخال الإصلاحات الديمقراطية لدولة لديها تقليد طويل من نبذ التحديث بحجج دينية. المهم، أن شيوخ وعلماء السعودية حثوا جميع السعوديين على المشاركة فى الانتخابات على أساس خدمة الأمة الإسلامية والتعاون من أجل مصلحة الدولة. وعندما طرحت قضية التصويت فى الانتخابات بحكم أنه بدعة، تراجع العديد من العلماء السعوديين عن ما سبق وأن أفتوا به من حرمتها من قبل. أحد العلماء الذى عرف بتأييده للإصلاح ولكن ليس على أسس ديمقراطية، الشيخ عائض

القرنى، يرى الآن التصويت فى الانتخابات المحلية كمثال للـ «المصالح المرسلـة التى من الممكن استخدامها لمصلحة الإسلام والمسلمين». قال إن السلفيين الذين قاطعوا الانتخابات على أساس أن التصويت بدعة كانوا «ملتزمين باجتهادهم» ولكنه شجع كل المسلمين على التصويت. وعليه فإن التوليفة السليمة من القيادة المستنيرة ومن قادة الرأى العام والدعاة التقدميين يمكن أن تجلب جرعات متزايدة من التطور الديمقراطى فى أكثر المجتمعات العربية والإسلامية محافظة.

أعتقد أن المسلمين يسرون على طريق التحول عن الأشكال التقليدية للتسلطية حتى وإن لم يكن يعنى هذا التحول الديمقراطى الحقيقى. وحتى فى المجتمعات العربية فإن هناك شروخا قابلة للتوسع فى بنية الاستبداد العربى المعاصر.

شروخ فى بنية الاستبداد العربى المعاصر

إن للاستبداد فى المنطقة العربية آباء كثيرين. بيد أن تطورات خمسة فى العشرين سنة الأخيرة ترجح أن يكون مستقبل الأوضاع السياسية فى الوطن العربى مختلفا عن الماضى والحاضر. فأولا هناك عملية إحلال وتجديد فى قمة هرم السلطة السياسية لأسباب طبيعية بيولوجية. فالقادة التاريخيون يتركون الساحة لمن هم دونهم سواء من الأبناء أو الشركاء. وثانيا، فإن الاعتماد على النفط وحده لم يعد كافيا لشراء الشرعية السياسية. وثالثا، فإن البون بين الحركات الإسلامية المتطرفة والحركات الإسلامية المعتدلة يزداد وضوحا بفضل جهود هذه الأخيرة من أجل مصالح تاريخية مع مؤسسات النظام الديمقراطى وبعض قيمه. ورابعا، فإن الفضاء العام غير الحكومى يزداد اتساعا بسبب ما وفرته تكنولوجيا الاتصالات من سهولة ويسر فى نقل المعلومات والأفكار بل وحتى الشائعات بسرعة فائقة. وهناك خامسا، تراجع الأيديولوجية القومية العربية فى صيغتها الناصرية والبعثية التقليدية التى كانت تعلى من قضية الوحدة على حساب قضية الديمقراطية.

إنها تطورات خمسة على أصعدة خمسة تتفاعل لتحداث شروخا قد تزداد اتساعا بما ينال من بنية هذا الاستبداد. وعلى سبيل الفانتازيا التبسيطية فإنى أطلق على هذه الشروخ: تأثير البيولوجيا، والجيولوجيا، والثيولوجيا، والتكنولوجيا، والأيديولوجية. وفى ما يلى تفصيل ما أجملت.

١ - بيولوجيا الموت السياسى (مصادر شرعية جديدة)

لأسباب بيولوجية طبيعية يموت القادة التاريخيون ويحل محلهم قيادات أكثر شبابا نسبيا. وقد يكون لهذا الإحلال والتجديد البيولوجى بعض العواقب الإيجابية على مستقبل النظم السياسية العربية. فبقاء الحكام العرب لفترة طويلة فى السلطة (متوسط ٢٣ سنة) كما يمكن تلخيصه فى جدول (١) يؤدى إلى مركزية السلطة وتراجع دور المؤسسات فى مواجهة دور القيادة السياسية التى عادة ما تصف نفسها بأنها «أبوية». وفى المقابل فإن المؤسسات القوية تضع قيودا على صناع القرار السياسى وتخضعهم للمساءلة وهو ما أثبتته وتأباه معظم القيادات التاريخية التى تعتبر نفسها فوق القانون والمساءلة. وهو ما حدا بكثير من المراقبين للشأن العربى إلى اعتبار أن التحدى الأكبر الذى يواجه الدولة العربية أنها تدار بمنطق القبيلة. فالبيروقراطية العسكرية والمدنية ترى نفسها امتدادا لسلطة الحاكم وليس امتدادا لسلطة الدولة.^(١) والحاكم العربى لا يأتى برضاء الأغلبية ولكنه مطالب بصنع هذا الرضا حتى لو كان رضا شكليا وهو ما حدا بإحدى الباحثات أن تطلق عليه اسم «acting-as-if legitimacy» أى تحكم النظم العربية كما لو كانت شرعية.^(٢)

هل موت القيادات التاريخية وفتح الآفاق أمام قيادات أصغر ضمانا لتحولات ديمقراطية؟ الإجابة يمكن أن يكون فيها خليط من التفاؤل والحذر. فعمليات الانفتاح السياسى المحدود (Limited Political Liberalization LPL) الذى شهدته البحرين وقطر والمغرب والأردن، وبدرجة أقل سوريا، تشير إلى أن القيادات الجديدة تريد أن تؤسس شرعيتها على أساس الإصلاحات السياسية التى تقدمها. بيد أن الإفراط فى التفاؤل ليس له ما يبرره. فهذه القيادات لم تنتقل بمجتمعاتها إلى ديمقراطيات ليبرالية وإنما إلى مجتمعات أقل تسلطية مع احتفاظ بحقها فى التدخل والنكوص عن هذه الإصلاحات عند الحاجة.

(1) Sharabi. H. Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change In Arab Society. New York: Oxford University Press. 1988.

(2) Wedeen. L. Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria. Chicago: University of Chicago Press. 1999.

الدولة	الحاكم	سنة الميلاد	العمر	سنة تولي الحكم	مدة الحكم
	حمد بن خليفة آل ثاني	١٩٥٠	٥٧	١٩٩٥	١٢
السعودية	الملك فهد	١٩٢٣	٨٤	١٩٨٢	٢٣
	عبد الله بن عبد العزيز	١٩٢١	٨٦	٢٠٠٥	٢
الصومال	محمد سياد بري	١٩١٩	٨٨	١٩٦٩	٢٢
السودان	عمر حسن البشير	١٩٤٤	٦٣	١٩٨٩	١٨
سوريا	حافظ الأسد	١٩٢٨	٧٩	١٩٧١	٢٩
	بشار الأسد	١٩٦٥	٤٢	٢٠٠٠	٧
تونس	حبيب بورقيبة	١٩٠٣	١٠٤	١٩٥٧	٣٠
	زين العابدين بن علي	١٩٣٦	٧١	١٩٨٧	٢٠
الإمارات	زايد آل نهيان	١٩١٨	٨٩	١٩٧١	٣٣
	خليفة بن زايد آل نهيان	١٩٤٨	٥٩	٢٠٠٤	٣
اليمن	علي عبد الله صالح	١٩٤٢	٦٥	١٩٨٧	٢٠
	المتوسط		٧١,٥		٢٣

وقد عول جرامشي كثيرا على أثر تغير القيادات السياسية في طرح رؤى جديدة وأفكار مبتكرة للتعامل مع المشكلات التقليدية. إن الانتقال من نظام حكم إلى آخر قد يوفر فرصا لتحولات سياسية قد تساعد على تحول ديمقراطي حقيقي على المدى الأطول^(١). فخلال السنوات الـ ١٠ السابقة حدث تغير بيولوجي في القيادات في البحرين، والمغرب، والأردن، وفلسطين، والسعودية، والإمارات نحو قيادات لا تستدعي مصادر شرعية تاريخية من كفاح ضد محتل أو ضد الشيوعية. كما أن الكثيرين منهم قد تلقوا جانبا من تعليمهم في مجتمعات ديمقراطية بما يجعلهم يدركون على الأقل أن الاستقرار يمكن أن يتحقق مع درجة أعلى من الحقوق والحريات السياسية.

(1) Gramsci: « [T]he old is dying, the new is being born, and in the interregnum there are many morbid symptoms». Gill. S. (1996) Globalization, Democratization and the Politics of Indifference. ed. J. Mittelman. London. Lynne Rienner Publishers.

وإذا حدثت تغيرات بوتيرة أعلى خلال العشر سنوات القادمة فإن شرح القيادات التاريخية سيزداد في بنية الاستبداد العربية.

٢ - جيولوجيا شرعية النفط

كثيرة هي الكتابات التي تناولت دور النفط الإيجابي اقتصاديا والسلبى سياسيا. وقد وجدت الدراسات الكمية التي أجريت فى هذا الصدد أن كافة السلع الأولية مثل الفوسفات والمنجنيز، والمطاط، وغيرها لها نفس التأثير السلبى على احتمالات التحول الديمقراطي^(١). يضاف إلى ذلك أنها غير قاصرة على البلدان النفطية العربية بل على كل البلدان كما أن التأثير السلبى يمتد للدول الكبيرة كما الصغيرة طالما أن أغلب مواردها الاقتصادية تعتمد على سلعة أساسية تحتكرها الحكومات. وهذا التأثير السلبى للسلع الأولية له ثلاثة ميكانزمات تأثير على الأقل. فهناك تأثير الدولة الرعية والنتاج عن شراء النخب الحاكمة لشرعيتها عن طريق خفض الضرائب وزيادة الإنفاق الاجتماعى ودعم الخدمات الأساسية من صحة وتعليم من أجل تقليص مطالب المعارضة بإجراء إصلاحات ديمقراطية، وهو النمط الذى أطلق عليه بهجت قرنى «دولة البقشيش»^(٢). وهناك ثانيا تأثير القمع الناتج عن توافر مداخل اقتصادية ضخمة تسمح لحكومات الدول المعتمدة على السلع الأولية بأن تبني آلة أمنية قوية لا تقوى قوى المعارضة على تجنبها أو الوقوف فى وجهها. وهناك ثالثا تأثير ضعف التحديث الصناعى غير الحكومى الذى عولت عليه نظرية التحديث فى الستينيات لنشأة طبقة وسطى قوية.

بعبارة أخرى إن النفط يوفر للحكومات الذهب لشراء الشرعية والعصا لقهر قوى المعارضة وفى الحالتين يكون هناك ما يشبه العقد الاجتماعى غير المكتوب يتحول بموجبه الأفراد إلى رعايا اقتصادية فوق العادة بلا حقوق سياسية تقريبا. فتضمن لهم الدولة السلع الرخيصة والوظيفة المناسبة والتعليم والعلاج المجانيين مقابل أن تتراجع كافة المطالب السياسية بالديمقراطية والحكم الرشيد. ويستمر العقد طالما

(1) Ross. M. L. «Does Oil Hinder Democracy?» World Politics 53. no. 3(2001): 325-361.

(2) Korany. B. «Arab Democratization: A Poor Cousin?» Political Science and Politics 27. no. 3(1994): 511-513.

تراضى الطرفان عليه. بيد أن فترة الثمانينيات والتسعينيات شهدت تطورين هامين أثبتا صعوبة استمرار هذا العقد بشروطه السابقة.

فأولاً: هناك زيادة كبيرة فى الطلب على الخدمات المجانية الحكومية سواء فى الدول النفطية أم غير النفطية، فقد بلغ إجمالى سكان الدول العربية فى عام ٢٠٠٢ حوالى ٢٩٥ مليون نسمة، وهم يتزايدون بمعدل ٣,٢٪ سنوياً. وهى من أعلى معدلات الزيادة فى العالم. وقد بلغ تعداد القوى العاملة فى الدول العربية حوالى ١٠٨ مليون فرد فى عام ٢٠٠٤. وأكثر من ٥٠٪ من العرب تحت سن العشرين وأكثر من ٦٠٪ منهم دون الثلاثين مقابل ٢٥٪ تحت العشرين فى الدول الأعضاء فى منظمة التنمية، والتعاون الاقتصادى بما يعنى أن الطلب على العمل، والخدمات الحكومية ليس فقط كبيراً ولكنه يتزايد بمعدل متسارع. وقددر التقرير متوسط البطالة فى الدول العربية مجتمعة بحوالى ٣,٢١٪^(١).

هناك ثانياً: التراجع الواضح فى أسعار النفط فى الثمانينيات والتسعينيات ثم ارتفاعها فى آخر ثلاث سنوات بما يجعل هذه النظم تحت رحمة متغيرات ليست تحت سيطرتها. فقد كان الاستهلاك العالمى للنفط فى حدود ٥١ مليون برميل يومياً فى عام ٢٠٠١، وهو الآن فى حدود ٨٠ مليون برميل يومياً وسيكون ٨٥ مليون برميل يومياً فى عام ٢٠٢٥. وقد كان سعر برميل النفط فى عام ٢٠٠٠ فى حدود ١٨ دولاراً لكنه وصل إلى ٥٠ دولاراً فى عام ٢٠٠٥، بعد أن كانت ٦٠ دولاراً فى أواخر ٢٠٠٤. وهذا يعنى زيادة فى دخول الدول النفطية فى الـ ٣ سنوات الأخيرة فى حدود ٦٠ مليار دولار. وهو ما يطلق عليه دارسو اقتصاديات النفط «ثورة نفطية جديدة»، فبدأ من عام ٢٠٠٣ بدأت تتحول معظم الدول الخليجية إلى دول فائض لأول مرة منذ عام ١٩٩٠ حيث كانت دائماً ما تعاني من عجز ميزانياتها. فقد بلغ فائض موازنتها ١٦,١ مليار دولار، مقابل عجز معلن بحوالى ٦,٢٤ مليار دولار فى مطلع السنة. وحسب تقرير أصدره «مصرف الإمارات الصناعى»، فإن إيرادات الموازنة السعودية فى عام ٢٠٠٣ بلغت ٧٨,٥ مليار دولار، مقابل نفقات فعلية بحوالى ٦٦,٥ مليار دولار. وفى الإمارات بلغت إيرادات الموازنة الاتحادية ٦,٥ مليار دولار مقابل

(1) <http://www.ahram.org.eg/Index.asp?CurFN=repo1.htm&DID=8034>

نفقات مماثلة. فيما بلغت إيرادات الموازنة الكويتية ١٩ مليار دولار، مقابل ١٤ مليار دولار كنفقات فعلية. في حين سجلت الموازنة العُمانية إيرادات بحوالي ٦,٨ مليار دولار، مقابل نفقات بحوالي ٧,٨ مليار دولار. وحققت الموازنة القطرية فائضا بلغ ١,١ مليار دولار، إذ بلغت إيراداتها ٧,٣ مليار دولار. أما الموازنة البحرينية فبلغت إيراداتها ٢,١ مليار دولار، مقابل نفقات بنحو ٣,١ مليار دولار. وستستخدم معظم دول الخليج عوائدها النفطية لخفض الدين العام. فالمملكة العربية السعودية تعتمز استخدام قسم من فائضها لخفض الدين العام من ٦٦٠ مليار ريال (١٧٦ مليار دولار) الى ٦١٤ مليار ريال (١٦٣,٧٣ مليار دولار)^(١).

ورغما عن أن القدرة على التنبؤ في سوق النفط محدودة للغاية، إلا أن الزيادة الكبيرة في طلب الصين، والهند على النفط من ناحية مع زيادة المخاوف الدولية من الإرهاب والتخريب والحروب من ناحية ثانية ترجح أن أسعار النفط قد لا تنخفض كثيرا في السنوات الخمس القادمة بيد أن دوام الحال من المحال في سوق النفط مع الاتجاه نحو البحث عن بدائل للنفط من ناحية ومع اندماج روسيا في الاقتصاد العالمي للنفط، والسعى للبحث عن مصادر غير خليجية له من قبل دول العالم المختلفة.

وعلى هذا؛ فإن التذبذب في الأسعار يمكن أن يقلب الفوائض عجزا من خلال صدمات العرض، والطلب غير المتوقعة بما يجعل الصيغة القديمة غير قادرة على الاستمرار وبما يحدث شرخا آخر في بنية الاستبداد العربي المعاصر.

٣- ثيولوجيا الإسلام الديمقراطي

«فزاعة الجماعات الإسلامية» هو التوصيف الإعلامي لاستخدام النخب الحاكمة لخوف الغرب من وصول جماعات إسلامية إلى سدة الحكم في الدول الإسلامية. بيد أن تغيرا حادًا في تعاطي الجماعات الإسلامية المعتدلة، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين مع النظم السياسية، ومع النخبة الإسلامية المثقفة جعلت منهم طرفا قابلا بمؤسسات الديمقراطية وإجراءاتها. وإن كانوا يتحفظون على واحدة من أهم ملامحها في الغرب وهو العلمانية. فرغما عن أن كليهما غربي إلا أنهم قبلوا

(١) الشرق الأوسط، ١٨ ديسمبر ٢٠٠٤.

بآليات الديمقراطية، ورفضوا العلمانية باعتبارها إطارا معرفيا، وأخلاقيا يتناقض مع المرجعية الإسلامية.

ورغما عن أن قبول الإخوان تحديدا لممارسات المنافسة السياسية من ترشيح وتصويت، وانتخاب وتمثيل للأمة يرجع إلى عصر مؤسسهم لكنهم جددوا الالتزام تجاه هذه الجوانب المؤسسية والميكانيكية للإجراءات الديمقراطية. بيد أن تطورا آخر يحدث نتيجة تفاعلهم مع مفكرين إسلاميين، وإن لم يكونوا رسميا أعضاء في الجماعة، مثل الشيخ القرضاوى ود. محمد سليم العوا، ود. محمد عمارة، والمستشار طارق البشرى وأ. فهمى هويدى وراشد الغنوشى، وحسن الترابى. فقد كانت إسهامات هؤلاء الفكرية موضع اعتبار من قادة الجماعة. فكتاب القرضاوى «فى فقه الدولة الإسلامية» أعطى للجماعة صك الغفران للتعامل مع الديمقراطية على أنها إسلامية بقدر ما هى أداة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أعطى مبررات عملية ونصية لقبول فكرة التصويت على اعتبار أن عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) فعلها وأن المشاركة فى الانتخابات شهادة «ومن يكتمها فإنه آثم قلبه» والتنافس الحزبى كنوع من مأسسة الخلافات السياسية والتعاون على البر والتقوى، وأن «المسلمين عند شروطهم» من باب «وأوفوا بالعقود» كما نص القرآن. فإن خسر الإسلاميون انتخابات حرة نزيهة فواجب عليهم شرعا أن يتركوا مناصبهم؛ لأنهم أقسموا على احترام الدستور وتعهدها على ذلك.

كما كانت جهود المستشار البشرى بارزة فى تبنى صيغة مدنية للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فى المجتمع المسلم وتجاوز الصيغة التقليدية لأهل الذمة كما أن ولاية غير المسلم على المسلم لم تعد قضية ذات محل على اعتبار أن المجتمعات الحديثة هى مجتمعات بيروقراطية تقوم على المؤسسات والتي تكون هى صاحبة الولاية على الفرد.

كما قبل الإخوان بالعديد من المقولات التى تدعو إلى أن السلطة للشعب بشرط ألا يقرر الشعب ما يتعارض صراحة مع نص قطعى الثبوت وقطعى الدلالة من القرآن والسنة. وكان محمد سليم العوا وراشد الغنوشى وحسن الترابى من رواد الفكر الإسلامى المعاصر الذين قدموا هذا الطرح. وفى هذا مغادرة واضحة لمفهوم الحاكمية الذى روج له سيد قطب.

ورغما عن أن الإخوان لم يقدموا بعد رؤية متكاملة بشأن العديد من القضايا إلا أنهم مدفوعون لأن يقدموا رؤى متكاملة بحكم المواقع السياسية التي يحتلونها. فهم الآن الأكثر حضورا بين قوى المعارضة فى كافة البلدان العربية التى فيها برلمانات والتى تسمح لهم بالوجود.

على مستوى آخر فإن الإخوان المسلمين يجتهدون فى أن يتميزوا عن الجماعات المتشددة التى تتبنى العنف ضد حكوماتها ومجتمعاتها. فالإخوان، حتى الآن على الأقل، لم تضعهم الدول الغربية على لائحة الجماعات الإرهابية رغما عن أنهم الأكبر عددا والأقدم تاريخا والأكثر تأثيرا والتى خرجت منها الكثير من الجماعات المتشددة الأخرى. وأكبر دليل على ذلك الانتقادات التى يوجهها أعلام الجماعات المتشددة إلى الإخوان. ومن ذلك انتقادات أيمن الظواهري الشديدة للإخوان المسلمين.

وقد ذهب أحد الباحثين إلى القول إن: «الانعطاف الديمقراطى لدى فريق من الإسلاميين، نحو الأساليب السلمية فى الكفاح السياسى هو دليل على اتجاه الحركة الإسلامية نحو الاعتدال، الأمر الذى يعنى تضيق مساحة الاختلاف بين قسم مهم من الحركة الإسلامية والفرق والاتجاهات السياسية الأخرى»^(١). وإن صحت هذه الملاحظة، وأعتقد أنها صحيحة، فإن شرخا آخر فى بنية الاستبداد العربى يأخذ فى الاتساع بسبب اتجاه الفصيل الإسلامى الرئيسى نحو تبنى الإجراءات الديمقراطية، بحكم اضطراب الحركات الإسلامية للتعايش فى بيئة تعددية لا تستطيع أن تفرض إرادتها المنفردة عليه.

٤ - تكنولوجيا الفضاء العام

إن مفهوم الفضاء العام الذى طرحه هيرماس يشير إلى تلك المساحة الذهنية الرحبة التى لا تسيطر عليها المؤسسات الحكومية فيتمكن فيها المرء من التأمل والتدبر والمداولة مع أقرانه. هى مساحة للتفكير فى اللامفكر فيه سياسيا ودينيا. وبدون الدخول فى التفصيلات النظرية للمفهوم إلا أن المجتمعات العربية، مع تفاوت واضح فى الدرجة، بدأت تشهد اتساعا لهذه المساحة من الفضاء العام. والعامل الدافع لهذا

(١) جمال عبد الجواد، الشرق الأوسط، ١٧ نوفمبر ٢٠٠٣.

الفضاء الآخذ في الاتساع هو تكنولوجيا الاتصالات التي وفرت للمواطن العربي القنوات الفضائية والمواقع التفاعلية على الإنترنت. فقد بلغ عدد القنوات الفضائية العربية ١٢٠ قناة يتم بثها بواسطة القمر الصناعي العربي «عربسات» والقمر الصناعي المصري «نايلسات». وحسب تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣ الذي يصدر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، فإن ٧٠ في المئة من هذه القنوات تابعة رسمياً لحكومات عربية.^(١) أما نسبة القنوات الفضائية العربية المملوكة لقطاع خاص عربي والتي تبث إرسالها باللغة العربية من خارج الوطن العربي، فتصل إلى ١٥ في المئة من إجمالي القنوات الفضائية العربية. بينما وصلت نسبة القنوات الفضائية الخاصة التي تبث إرسالها من داخل الوطن العربي إلى ١٠ في المئة، ما يعني أن الفضائيات العربية الرسمية ما زالت هي المهيمنة على البث الفضائي العربي. ومع ذلك فإن العودة إلى نسب المشاهدة تشير إلى أن القنوات الفضائية المملوكة للحكومات العربية هي الأقل مشاهدة في ما يتعلق بالقضايا السياسية وتأتي قناة الجزيرة باعتبارها الأكثر مشاهدة بين كافة الفضائيات الإخبارية العربية. ويرجعها بعض الباحثين إلى أنها الأكثر راديكالية في رفضها للأوضاع القائمة.^(٢)

كما وفر الإنترنت فرصة ممتازة لخلق فضاء عام أرحب للتفاعل بين المواطنين العرب لا سيما الشباب منهم. وبالعودة إلى مواقع الحوار التي يوفرها موقع هيئة الإذاعة البريطانية على الإنترنت في آخر شهرين، كانت هناك جرأة شديدة في نقد الأوضاع العربية. ففي المساحة الخاصة بالانتخابات التشريعية المصرية كان هناك حوالي ١٨٤ مشاركة منشورة. كانت معظمها (حوالي ٦٤٪) شديدة النقد للحزب الحاكم في مصر ومحاولات الحزب للسيطرة على كافة جوانب الحياة السياسية من أجل الإعداد للتوريث. وكان الكثير منها (٤٢٪) متعاطفة مع الإخوان المسلمين وحقهم في أن يصلوا إلى الحكم. المثير في هذه المساحة أن الأقباط، هكذا برزوا من أسمائهم، كانوا شديدي النقد للإخوان وللحكومة معا وكأنها مؤامرة إسلامية ضد أقباط مصر وهو تحد لا يمكن تجاهله لوحدة الأمة المصرية يبرزه هذا الفضاء

(1) Arab Human Development Report 2003. UNDP.

(2) El-Nawawy. M., and A. Iskander. Al-Jazeera: the story of the network that is rattling go - ernments and redefining modern journalism. Boulder. Colo.: Westview. 2003.

العام. وكان هناك قبول عام (٨٩٪ من المداخلات) للديمقراطية من حيث المبدأ مع انتقاد الأوضاع الراهنة باعتبارها غير ديمقراطية. إن مثل هذه المساحة من الفضاء العام تكشف عن نزعة نحو نقد الأوضاع الحالية، والرغبة في مجتمعات أكثر ديمقراطية.

وبالنظر إلى نوعية المداخلات، فإن بعضها يشير إلى أن الدور الذي تلعبه تكنولوجيا الاتصالات في خلق هذا الفضاء العام وما يرتبط به من ثقافة يغلب عليها التمرد. قال علاء من مصر: «لقد كنت في قمة الخجل وأنا أشاهد الناخبين المصريين على إحدى الفضائيات وهم يستخدمون السلالم الخشبية للقفز إلى إحدى المدارس للتصويت في الوقت الذي كان يقف فيه العراقيون في طوابير منتظمة بكل احترام كي يدلوا بأصواتهم...».

إن الفضاء العام ولد، واتسع وهو آخذ في الاتساع ورغم أن فقط ٦٪ من المواطنين العرب (فوق سنة ١٨) يملكون القدرة على الوصول إلى الفضائيات وأن نصف هذه النسبة فقط لديها القدرة على الوصول إلى شبكة الإنترنت^(١) إلا أن المستقبل سيشهد زيادة كمية وكيفية ستشكل حتما شروخا جديدا في بنية الاستبداد العربي.

٥ - نهاية الأيديولوجيا الشعبوية

إن تراجع الأيديولوجيات الشعبوية - القومية تحديدا في نسختها البعثية والناصرية المصرية واليمنية والليبية - القائمة على التعبئة السياسية والتماهي في مشروع قومي يقوده حزب على قمته قائد ترك فراغا ضخما يسمح بإعادة التفكير في بنية النظم السياسية العربية. فالحركة القومية العربية لم تصل إلى الحكم في أي دولة عربية عن طريق انتخابات حرة نزيهة بل كان دائما عن طريق الانقلاب العسكري (مصر، سوريا، العراق، اليمن، وليبيا، السودان) أو عن طريق الثورات الشعبية ضد الاستعمار (الجزائر، اليمن الجنوبي) ولكنها مع الأسف ضحت بالديمقراطية وحقوق الإنسان في مقابل الوحدة العربية والانتصار على الاستعمار والصهيونية.

(١) تقدر مواقع الإنترنت المتخصصة عدد مستخدمي الإنترنت في الوطن العربي بحوالي ٢١,٤٢٢,٥٠٠ ولوحظ أن عدد المستخدمين خلال الفترة من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٧ قد زادت بنسبة ٧٥٠٪. انظر:

<http://www.internetworldstats.com/middle.htm>

إن مأزق الأيديولوجية القومية العربية، أنها كانت أقرب إلى النموذج العضوي الذي جسده التجربتان الألمانية (بسمارك) والإيطالية (غاريبالى) حول أولوية العنصر الإثنى واللغة والتاريخ والثقافة فى تحديد الهوية القومية والتعويل على دور القائد والزعيم الملهم^(١). وكان الطرح السائد فى ظل هذه الصيغة الأيديولوجية هو «إما / أو» فإما الحقوق المدنية والسياسية أو الوحدة والاستقلال والتنمية الاقتصادية. وكان يغلف هذا، مع الأسف الشديد، الممارسات القمعية والفساد وتهميش المعارضين وإقصاؤهم عن الحياة العامة.

إن مراجعات فكرية تحدث على الأيديولوجية القومية التقليدية لتبنى المكونات الديمقراطية وحقوق الإنسان بحيث ألا يشعر أبناء الأقليات غير العربية أنهم مواطنون من الدرجة الثانية. وهذه المراجعات تقترب بالقومية العربية من النمطين الفرنسى والإنجليزى، والذى يعلى من مكانة الدولة الأمة بمفهومها القانونى، والدستورى ويسمح بحرية تكوين المؤسسات المدنية على قدم المساواة بين كافة الجماعات الفرعية الإثنية والدينية على أساس المساواة الكاملة فى الحقوق، والواجبات بين المواطنين جميعا.^(٢) وأهم ما تنتجه هذه المراجعات هو ما يمكن تسميته عامل «الواو» والمقصود به انتفاء نموذج الاختيار بين الوحدة ومقاومة المستعمر والعدالة الاجتماعية من ناحية «أو» الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والحريات. إننا أمام محاولة لاستيعاب عامل «الإضافة والتكامل» بين الأهداف دون الحاجة للتضحية بالديمقراطية من أجل غيرها.

فالناصريون فى مصر واليمن من أكثر القوى السياسية مطالبة بالديمقراطية والمواطنة الكاملة بيد أن هذه المراجعات ظلت فكرية دون أن تجد ماصدقات (انعكاسات على أرض الواقع) لها على أرض الواقع حتى الآن. إن تراجع الأيديولوجيات الشعبوية عن سدة الحكم فى عدد من البلدان العربية وحدوث مراجعات فكرية تتصالح مع قيم الديمقراطية ومؤسساتها وآلياتها شرخ آخر فى بنية الاستبداد العربى.

(1) Greenfeld. L. Nationalism: five roads to modernity. Cambridge. Mass.: Harvard University Press. 1992.

(٢) نجيب الحنيزى، نقد الخطاب القومى الشعبوى: شعارات كبيرة وطريق مسدود، الحياة، ١٣ أغسطس ٢٠٠٢.

مستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي

إن معطيات حالة الديمقراطية في الوطن العربي ترجح أن التسلطية التقليدية تتراجع عن مكانها التقليدي إلا أن هذا لا يعنى بالضرورة الانتقال إلى مصاف الدول الديمقراطية. إن للديمقراطية عناصرها ومكوناتها الأساسية بيد أن هناك نزعة عند الكثير من الحكام العرب لإدخال تعديلات شكلية لا تغير من حقيقة بنية الاستبداد السياسى الكثير، وهو ما جعل فهمى هويدى يصفها بأنها «ديمقراطية سياحية» بمعنى أنها تغييرات شكلية لإرضاء الوفود الأجنبية التى تزور المنطقة العربية. وعلى هذا الأساس فإن الضغوط الدولية المنحسرة مع تشبث النظم الحاكمة بسيطرتها على الحكم مع الضعف الشديد من قوى المعارضة ستؤدى على أفضل التقديرات إلى انفتاح سياسى محدود يمكن أن يفضى إلى نوع من «التسلطية التنافسية» على النمط الروسى. وهو ما يعبر عنه الجدول التالى والذى يوضح جوانب المفارقة بين التسلطية التقليدية والتسلطية التنافسية والديمقراطية الليبرالية. فالديمقراطية فى الممارسة العملية تتضمن:

- ١ - إجراءات (procedures) لتأسيس الحكم على أساس انتخابات حرة نزيهة تنافسية ودورية على كل المناصب الحكومية التنفيذية والتشريعية.
- ٢ - عمليات (processes) للضبط السياسى وضمان تعدد مراكز صنع القرار بما تعنيه من مساءلة برلمانية وشفافية إدارية وفعالية قضائية.
- ٣ - ثم الحقوق، والحريات السياسية، وعلى رأسها حرية التعبير الفردى، والجماعى وعبر كافة أجهزة الإعلام عن التوجهات السياسية للمواطنين.
- ٤ - وإذا أضفنا إلى ذلك التزام النخب السياسية والبديلة (المعارضة) بمبادئ (prin-ciples) وقيم الديمقراطية واحترامها لنتائجها فإننا يمكن أن نفرق بين ثلاثة نظم على الأقل وهى التسلطية التقليدية، والتسلطية التنافسية، والديمقراطية الليبرالية. وهو ما يوضحه الجدول والشكل التالى.

جدول (١٧) البدائل السياسية المتاحة أمام الدول العربية والإسلامية

الديمقراطية الليبرالية	التسلطية التنافسية	التسلطية التقليدية	
تنافسية تنتج تداولاً سلمياً للسلطة	تنافسية متوترة	مزورة أو غير تنافسية إن وجدت	إجراءات تأسيس الحكم (انتخابات حرة نزيهة دورية تنافسية)
وجود لكل العمليات المشار إليها	غياب واضح لعمليات النقاش السياسي الحر والمؤثر على نحو ينال من القدرة على كشف الحقائق، مكافحة الفساد، توسيع البدائل، أو تحديد المسؤولية السياسية.	عمليات الضبط السياسي وتعدد مراكز صنع القرار (المساءلة البرلمانية، الشفافية الإدارية، الفعالية القضائية)	
متوفرة	محدودة ومشروطة	ضعيفة إن وجدت	الحقوق السياسية (حرية التعبير الفردي، والجماعي والإعلامي)
عال/أو استجابة لضغوط داخلية / أو خارجية قوية.	شكلى ويأتى كاستجابة لضغوط خارجية وداخلية ضعيفة (انفتاح سياسى محدود أو LPL).	ضعيف	درجة التزام النخبة بالقيم الديمقراطية

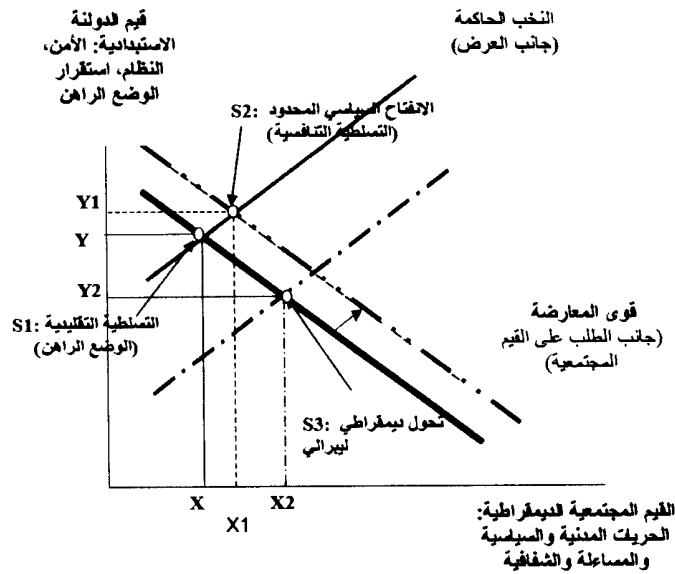
إن الإشارات الصادرة من عدد من النخب العربية الحاكمة تشير إلى أن البديل المفضل لديها هو التحول عن التسلطية التقليدية إلى نوع من التسلطية التنافسية Competitive Authoritarianism^(١) وهو مفهوم يحتاج درجة أعلى من الإيضاح. ففي هذا النظام توجد مؤسسات ديمقراطية قانونية تتراضى أطراف العملية السياسية على أنها مصدر الشرعية بيد أن النخبة الحاكمة تنتهك هذه المؤسسات عندما تجد نفسها بحاجة لهذا مثل حاجتها لتمرير قانون غير مقبول شعبياً أو من المعارضة. وأمثلة ذلك النظام متنوعة بين كرواتيا تحت حكم Tudjman و صربيا تحت حكم Milosevic وروسيا تحت حكم Putin وأوكرانيا تحت حكم Kravchuck ثم Kuchma وبيرو تحت حكم Fujimori وماليزيا تحت حكم مهاتير محمد.

(1) Levitsky, S., and L. A. Way. «The Rise of Competitive Authoritarianism». «Journal of Democracy» 13, no. 2(2002): 51-65.

فهذه النظم تبنت استراتيجية الانفتاح السياسى المحدود أو التكتيكى (limited political liberalization LPL)⁽¹⁾ كمحاولة للتكيف مع الضغوط الداخلية والخارجية بإعطاء بعض التنازلات الشكلية مع زيادة إنفاقها على الأمن، وإفساد القضاة وأجهزة الإعلام والصحافة واهتمامها بآليات الضبط السياسى. شكل (٣) يوضح كيف تعمل هذه الاستراتيجية.

فلو تصورنا أن هناك قيما مجتمعية ديمقراطية تعبر عن مطالب تتعلق بالحريات المدنية، والسياسية، والمساءلة، والشفافية (يعبر عنها المحور الأفقى) فى مواجهة مطالب دولانية (statist) تركز على قيم الأمن، والنظام، والاستقرار، والحفاظ على الوضع الراهن (يعبر عنها المحور الرأسى). ولو تصورنا أن هناك قوى المعارضة التى تطالب بمزيد من القوى الاجتماعية (جانب الطلب) وهناك النخب الحاكمة التى هى مسئولة عن جانب العرض لأنها فى النهاية إما ترفع سقف قيم الدولة على حساب القيم المجتمعية أو العكس (جانب العرض).

شكل (٣) النخب العربية والطريق إلى التسلطية التنافسية



(1) Brynen, R. (1995) Introduction: Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization. ed. R. Brynen, B. Korany, and P. Noble. Boulder, Lynne Rienner Publishers.

كما يوضح الشكل (٣) فإن التسلطية التقليدية تكون في حالة توازنية إذا لم تكن هناك مطالب حقيقية للتغيير مع استعداد لدفع الثمن وإذا ما كانت النخب الحاكمة تسيطر على الأوضاع السياسية على نحو يجعل قيم الدولة (نقطة Y) على درجة من الارتفاع بحيث إنها تضبط القيم المجتمعية (X). فهذه نظم استبدادية مستقرة على استبدادها طالما أنه لا توجد ضغوط حقيقية من أجل التغيير. ومن أمثلة هذه النظم في واقعنا العربي، نظم دول الخليج في الثمانينيات.

بيد أن وضعا غير توازني (انتقاليا) ينشأ عند زيادة مطالب المعارضة بالقيم المجتمعية مع استعدادها لدفع ثمن التغيير (تغيير من أدنى) أو رغبة النخب الحاكمة في تبني صيغة ديمقراطية (على النمط الإسباني في عهد خوان كارلوس من قبيل التغيير من أعلى). فعند الاستجابة الأمينة لهذه المطالب يمكن أن تفضى إلى تحول ديمقراطي حقيقي بالانتقال إلى نقطة (S3) حيث ترتفع القيم المجتمعية وتنخفض الممارسات والقيم الدولية. بيد أن النخب الحاكمة في كثير من البلدان العربية أثبت أن تسير في هذا الاتجاه فاتجهت إلى تبني صيغة التسلطية التنافسية كاستجابة للمطالبة بالتغيير. فإذا كانت هناك مطالب جادة بالتغيير الديمقراطي فهناك ثلاثة احتمالات: إما استلهاها (وصولاً إلى تحول ديمقراطي ليبرالي) أو قمعها (استمرار التسلطية التقليدية) أو استلهاها وقمعها في آن معاً وهو ما يحدث في حالة الانفتاح السياسي المحدود الذي يؤدي إلى نوع من التسلطية التنافسية التي تعنى (كما تمثله النقطة S2) زيادة طفيفة في القيم المجتمعية (كالانتقال من النقطة X إلى النقطة X1) بيد أنها تتبعه بزيادة في القيم والممارسات القمعية (بما يعنى الانتقال من النقطة Y إلى النقطة Y1). ومثال ذلك السماح بوجود أحزاب ثم التضييق عليها أمنياً أو السماح بإجراء انتخابات حرة غير نزيهة بمعنى أن يكون للناخب الحرية في اختيار من يشاء دون تزوير لإرادته لكن الدولة تتدخل في اختيار من لهم حق المنافسة الانتخابية، أو تعديل مواد دستورية بحيث تفصل من أجل استبعاد القوى التي يمكن أن تشكل منافسة حقيقية لصالح القوى التي لا تشكل أى ثقل انتخابي (تعديل المادة ٧٦ في مصر نموذجاً).

إن النظم التسلطية التنافسية تختلف عن التسلطية التقليدية في أن نظم الحكم لا تستطيع، لأسباب داخلية/أو خارجية، أن تتخلص من المعارضة تماماً كما أنها

لا تملك الالتزام الكافى بالقيم والمبادئ الديمقراطية بما يجعلها تقود بلدانها إلى الديمقراطية الليبرالية.

إن التسلطية التنافسية، بحكم التزامها الشكلى بالمؤسسات، والإجراءات الديمقراطية، تعطى انطبعا زائفا بالديمقراطية لكنها ليست كذلك. وهى بهذا تضع نفسها فى حالة توتر دائم بما قد يعجل بفنائها لاحقا إذا نجحت القوى المعارضة والمستقلة عن الحكومة أن تقدم شرعية بديلة. والتوتر المشار إليه يمكن رصده فى أربعة مجالات.

١- هناك توتر انتخابى حقيقى. ففى النظم التسلطية التقليدية قد لا توجد انتخابات تنافسية على الإطلاق (كوبا والصين وكازخستان وأوزباكستان وليبيا وسوريا) حيث تحظر الأحزاب المعارضة وينكل بالمتقفين المعارضين. كما أن الانتخابات مناسبة لإعلان إذعان الجميع للسلطة الحاكمة. وواحد من أهم مؤشرات غياب التنافسية هو فوز الرؤساء بأغلبية تفوق الـ ٨٠٪ من الأصوات مثل فوز إسلام كاريموف فى أوزباكستان بـ ٩٢٪ من الأصوات فى عام ٢٠٠٠^(١) والأمثلة العربية متعددة.

إن النظم التسلطية التنافسية عادة ما تتسم بدرجة عالية من التنافس بين القوى السياسية المختلفة ومع ذلك تتسم بدرجة عالية من إساءة استغلال السلطة وعدم احترام نزاهة الانتخابات من خلال استغلال أجهزة الإعلام فى اتجاه دون آخر، الاعتداء المعنوى والبدنى على المعارضين، إساءة استغلال مؤسسات الدولة الرسمية مع غياب الشفافية عن عملية الاقتراع برمتها ومع ذلك الانتخابات تجرى فى موعدها وتقبل عليها المعارضة كفرصتها الأساسية للضغط على الحكومات. ومن هنا فإن النخب الحاكمة التى تريد إعادة إنتاج نفسها وأنصارها تقبل عليها باهتمام شديد لاسيما مع وجود مراقبين دوليين وضغوط خارجية. ويكفى أن نشير إلى أن الرئيس بوريس يلتسن فى ١٩٩٦ والرئيس كوشما فى أوكرانيا فى ١٩٩٩ قد واجها منافسة شرسة من الأحزاب الشيوعية. ورغمما عن كل محاولات التلاعب والسيطرة على العملية الانتخابية فاز كوشما بـ ٣٥٪ من الأصوات فى الجولة الأولى و٥٦٪ من الأصوات فى الجولة الثانية.

(1) Schedler, A. "Elections Without Democracy: The Menu of Manipulation". "Journal of Democracy 13, no.2 (2002): 36-50.

الأهم في هذه الصيغة إصرار المعارضة على أن تكسب نقاطا من النخب الحاكمة عسى أن تكون هذه النقاط مقدمة لهزيمة الخصوم في مرحلة لاحقة. ففي بيرو نجح فوجيمورى في الفوز في انتخابات ٢٠٠٠ لكنها جاءت في أعقاب انتخابات صورية وتصاعدت المعارضة الداخلية والضغط الدولية عليه إلى أن اضطر إلى الفرار، والتجربة تكررت في عام ٢٠٠٣ مع شفرنادزه في جورجيا ومؤخرا في أوكرانيا مع الرئيس كوشما^(١).

٢- التوتر في العلاقة بين النخبة الحاكمة والمؤسسة التشريعية: الأصل في النظم السلطوية التقليدية أنها لا تعرف مؤسسة تشريعية تقوم بمهام الرقابة الحقيقية على أعمال السلطة التنفيذية إلا أن النظم السلطوية التنافسية تعرف معارضة قوية نسبيا تنجح في أن تثير موجات من الرفض لسياسات النخبة الحاكمة في بعض الأحيان. ففي عهد كل من يلتسن وكوشما كانت المعارضة الشيوعية واليسارية بصفة عامة شديدة الوطأة لدرجة أنها أخرجت الرئيسين في أكثر من مرة رغما عن أنهما في النهاية مررا معظم القوانين التي طرحوها. ولكن في لحظة بذاتها يبدو أن البرلمان قوى وقادر على أن يقف حجر عثرة في مواجهة سياسات الحكومة. ومثال ذلك نجاح البرلمان الأوكراني في وقف اقتراح الرئيس بعقد استفتاء لتقليص سلطات البرلمان^(٢) وعادة ما تلجأ النخب الحاكمة، للتخلص من البرلمان بالدعوة لانتخابات جديدة لكن التجربة عادة ما تأتي في غير صالح النخب الحاكمة إلا إذا ارتدت إلى السلطوية التقليدية بالتخلص الفعلي من المعارضة. ففي حالتى فوجيمورى و يلتسن فإنهما عقدا انتخابات جديدة خلال ثلاث سنوات من الانتخابات التي أدت إلى انتخاب معارضين أشداء لهم في البرلمان ومع ذلك عادت معظم وجوه المعارضة في الانتخابات الجديدة واستمر التوتر قائما بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. الأهم في هذا الإطار هو إدراك أن المعارضة في هذه النظم حققت بعض النقاط في معركة السلطة ضد السلطة التنفيذية والنخبة الحاكمة من خلال استغلال البرلمان كمكان للقاء والتنظيم، أو من أجل إرسال رسائل واضحة للرأى العام بمدى التزامهم بالدفاع عن الصالح العام.

(1) Ibid.

(2) Levitsky, S., and L. A. Way. «The Rise of Competitive Authoritarianism. »Journal of Democracy 13, no. 2(2002): 51-65.

٣ - التوتر بين النخب الحاكمة، والسلطة القضائية هو مظهر ثالث من مظاهر التوتر في النظم التسلطية التنافسية حيث تسعى النخب الحاكمة إلى «تدجين القضاء» بحيل كثيرة مثل التخلص من القضاة المعارضين أو رشوتهم (مكافأتهم) على حسن خدمتهم «للعدالة» أو حتى الابتزاز. إن دولة مثل بيرو تحت حكم فوجيموري عرفت أعلى معدلات فساد القضاء في أمريكا اللاتينية ومن الأعلى في العالم بيقين^(١). وفي عام ١٩٩٣ حينما أعلنت المحكمة الدستورية العليا أن قرار يلتسن بحل البرلمان غير دستوري، قطع عن المحكمة خطوط التليفون وسحب منهم حراسهم الشخصيين.

ومع ذلك يظل الاستقلال النسبي للسلطة القضائية في وجه السلطة التنفيذية واحداً من أهم خصائص التسلطية التنافسية. وعادة ما تلجأ المعارضة إلى القضاء المستقل نسبياً لتحقيق مزيد من المكاسب السياسية. ففي أوكرانيا دعمت المحكمة العليا موقف المعارضة التي اعتبرت أن نتائج الاستفتاء الذي يحد من صلاحيات البرلمان مزيفة، ولا تعبر عن إرادة الأوكرانيين. وكان هذا دعماً مهولاً لمطالب المعارضة الأوكرانية. وفي صربيا دعمت المحاكم الانتصارات التي حققتها المعارضة في العديد من الدوائر في انتخابات عام ١٩٩٦. كما أمرت المحكمة العليا الماليزية في ٢٠٠١ بالإفراج عن عدد من المعارضين السياسيين الذين قبضت عليهم الحكومة لسنوات بلا سند كاف.

والملاحظ أن محاولات النخب الحاكمة التنكيل بالقضاة تأتي بخسائر ضخمة لها لما يتمتع به القاضي المستقل من تعاطف شعبي وعالمي، وهو ما قدمته خبرة بيرو تحت حكم فوجيموري الذي نجح برلمانه في عزل ثلاثة قضاة أعلنوا عدم دستورية قراره بالتمديد لفترة ثالثة. وكانت هذه واحدة من أخطائه التي تصاعدت بسببها الضغوط الدولية والشعبية ضده.

٤ - التوتر الإعلامي: في النظم التسلطية التقليدية تكون أجهزة الاتصال الجماهيري إما مملوكة بالكامل للدولة أو تخضع لرقابة شديدة وعقوبات رادعة وعلى هذا لا توجد صحف مستقلة على الإطلاق (مثل كوبا) أو عملها غير موجود. في النظم التسلطية

(1) Lederman, D., et al. Accountability and corruption: political institutions matter. Washington, D.C.: World Bank Latin America and the Caribbean Region Office of the Chief Economist. 2001.

التنافسية، على عكس مما سبق، تكون هناك مساحة لأجهزة الإعلام المستقلة بل فى كثير من الأحيان تكون مؤثرة. بل إن كثيرا من الصحفيين يصبحون معارضين أقوياء لما يلاقونه من تنكيل وعقوبات. على سبيل المثال كشفت واحدة من المحطات المستقلة فى بىرو عددا من انتهاكات حقوق الإنسان فى ظل حكم فوجيمورى فضلا عن تزوير بعض قيادات حزب فوجيمورى لتوقيعات مواطنين لضمان ترشحه لانتخابات سنة ٢٠٠٠ وتحول المحررون والإعلاميون القائمون على هذه القناة المستقلة إلى أبطال شعبيين عند الرأى العام البيروفى. وفى روسيا كشفت محطات التلفزيون المستقلة العديد من انتهاكات حقوق الإنسان التى ارتكبها يلتسن فى مناطق عديدة من روسيا بما فى ذلك الشيشان مما عجل بخروجه من السلطة.

ولأن هناك هامشا لا يمكن إزالته من الاستقلال النسبى لأجهزة الإعلام فى الدول التنافسية التسلطية فإن النخب الحاكمة عادة ما تسعى إلى شراء الإعلاميين (عن طريق الإعلانات والإعانات، أو تخفيف الديون)، أو إلى تخويفهم من خلال توجيه اتهامات لهم بإساءة استخدام مناصبهم ورفع قضايا ضد الصحف ومحطات التلفزيون والإذاعة من أجل إغلاقها أو تعطيلها عن العمل لفترات طويلة نسبيا. ففى أرمينيا، استخدمت الحكومة عشرات قضايا القذف والتشهير ضد الإعلاميين الذين كشفوا حجم التزوير فى انتخابات عام ١٩٩٦. ولجأ فوجيمورى إلى التخلص من مالك إحدى القنوات التلفزيونية المستقلة بنزع الجنسية البيروفية عنه بسبب خطأ فى إجراءات الحصول عليها.

والأهم فى هذا الصدد أن مثل هذه الإجراءات تكون لها نتائج سلبية على النخبة الحاكمة على المدى الطويل إن أحسنت المعارضة وأجهزة الإعلام استغلالها عن طريق التضامن معا ضد إجراءات السلطة الحاكمة. فواحدة من أسباب تراجع شعبية نظام تودجمان فى كرواتيا سنة ١٩٩٦ كانت محاولته إلغاء تصريح إحدى محطات الإذاعة التى كانت تسخر منه شخصيا. بيد أن هذه المحاولة من قبله أدت إلى تحالف غير مسبوق بين قادة الرأى وقوى المعارضة، بل وأدت إلى انقسام حاد فى حزب الرئيس سرعان ما عولج بعد تراجعه عن قرار إلغاء التصريح. وكانت هذه مناسبة هامة لتوحد المعارضة وممارسة ضغوط شعبية، وخارجية على الحكومة من أجل إحداث تحول ديمقراطى حقيقى. كما أن الكشف عن محاولة الرئيس الأوكرانى،

كوشما، قتل أحد الصحفيين فى عام ٢٠٠٠ أدت إلى مظاهرات هائلة وعزلة نسبية عن الغرب^(١).

لقد أشرت سلفا إلى أن واحدة من أنماط التحول الديمقراطي تكون عبر الانفتاح السياسى المحدود الذى يأتى كاستجابة تكتيكية لضغوط خارجية، أو داخلية بيد أنه يمكن أن يفضى إلى تحول ديمقراطى حقيقى إذا ما نجحت قوى الطلب على القيم الديمقراطية من توحيد صفوفها وممارسة ضغط شعبى قوى على نخبها. ومع وجود درجة عالية من عدم التزام النخب العربية بالقيم الديمقراطية فإن التساؤل الملح هو عن مدى قابلية الشعوب العربية للتعبئة من أجل ضغوط شعبية عربية على حكامها من أجل مزيد من الإصلاحات السياسية.

(1) Juan J. Linz. Totalitarian and Authoritarian Regimes (Boulder. Colo.: Lynne Rienner. 2000).

ملاحق

الملحق الأول

ملخص دليل المقابلة والاستطلاع: الإسلام والسياسة^(١)

الجزء الأول

سيطلب منك في ذلك القسم بعض المعلومات عن سنك، تعليمك، جنسيتك... إلخ.

١ - كيف علمت عن هذا الاستطلاع؟

٢ - هل أنت: () أنثى (بنت/ سيدة)، () ذكر (ولد/ رجل)

٣ - ما عمرك؟

٤ - إلى أي مرحلة وصلت في تعليمك؟

() أقل من الثانوية العامة.

() الثانوية العامة.

() لم أكمل دراستي في الجامعة.

() تخرجت في الجامعة.

() حصلت على شهادة دراسات عليا.

() دون إجابة.

٥ - ما هو راتبك الشخصي السنوي مقيما بعملة بلد الإقامة (إذا كنت لازلت تعيش

مع أسرتك اذكر دخل الأسرة)؟

(توافرت عشرة خيارات مصنفة).

(١) كان للمجيبين خيار الإجابة عن الاستطلاع بالإنجليزية، العربية، الفارسية، الفرنسية والأردية، ولم يسمح ببعض الأسئلة في بعض البلدان، فكان هناك بعض التعديلات على الاستطلاع من بلد لآخر.

- ٦ - ما العملة التي استخدمتها للإجابة عن السؤال السابق؟
أتيحت الخيارات طبقا للدولة.
- ٧ - هل تعتقد أن الانتخابات أو الاستفتاءات (البرلمانية، الرئاسية أو النقابية) التي تحدث في بلدك، إن وجدت، هي حرة ونزيهة؟
نزيهة جدا وحرّة، نزيهة إلى حد ما وحرّة، ليست نزيهة أو حرة على الإطلاق، لا توجد في بلدي انتخابات أو استفتاءات
- ٨ - إذا كانت لديك جنسية بلد إسلامي. اخترها من القائمة التالية. (إن لم تكن من بلد إسلامي انتقل إلى السؤال التالي. كونك من بلد إسلامي أجب عن هذا السؤال وارك التالى).
- ٩ - إذا كنت مسلما أو لديك جنسية دولة غير إسلامية، فاذكر تلك الدولة؟
- ١٠ - ما هو بلد مولدك؟
- ١١ - ما هي لغتك الأم/ الأصلية؟
- ١٢ - أى من التالى يصف حالتك؟ (اختر كل ما ينطبق).
- أنا عربى مسلم، أنا إفريقى (غير أمريكى) مسلم، أنا أمريكى أبيض مسلم، أنا إفريقى أمريكى مسلم، أنا مسلم أحمل جنسية أوروبية، أنا آسيوى مسلم غير متكلم العربية، أنا مسلم لا تناسبه التصنيفات السابقة، أنا لست مسلما، أخرى، اذكرها من فضلك.
- ١٣ - أى من الآتى يصفك؟
- مسلم سنى، مسلم شيعى، آخر، من فضلك اذكره.
- ١٤ - اذكر أسماء ثلاث دول غير إسلامية أقمت بها لسنة، أو أكثر. إذا لم يوجد اترك الفراغات خالية.
- ١٥ - كم مرة تصلى يوميا؟
- أنا أصلى خمس مرات فى اليوم دون تأخير.
- أنا أصلى خمس مرات ولكن ليس بالضرورة فى توقيتاتها
- أنا أصلى من مرتين إلى أربع مرات يوميا

- أصلى مرة يوميا

- قلما أصلى

- لا أصلى مطلقا

- آخر، اذكره من فضلك.

١٦- هل أنت راض عن أداء الأحزاب السياسية والممثلين المنتخبين فى بلدك
الأصلى؟

- راض جدا، راض، غير متأكد، غير راض، غير راض بشدة.

١٧- كم مرة صوّت فى انتخابات عامة أو استفتاءات (رئاسية، برلمانية أو نقابية)؟

توجد فى بلادى انتخابات، ولكن لم أصوت أبدا، صوت مرة واحدة، مرتين أو
أكثر، لم أصوت لأن بلادى ليس بها انتخابات.

١٨ - كم عدد المرات التى تناولت فيها أى نوع من المشروبات الكحولية أو الخمر؟
لم أتناولها أبدا فى حياتى، مرة واحدة فى حياتى، بعض الأحيان، مرة فى الأسبوع
أو أكثر، آخر، اذكره من فضلك.

الجزء الثانى

ستسأل فى هذا القسم عما هو أفضل شكل للحكومة من وجهة نظرك.

الأسئلة من ١٩ إلى ٢٩ اذكر ما إذا كنت موافقا أم لا مع المقولات فى كل
سؤال.

١٩ - يجب السماح لغير المسلمين (مثلا: المسيحيين، اليهود، والهندوس) لبناء
كنائسهم، أو معابدهم، أو ممارسة دينهم فى الدول الإسلامية.

مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».

٢٠ - تعطى الشريعة غير المسلمين (المسيحيين، اليهود، أو الهندوس) حق وجود
أماكن للعبادة فى الدول الإسلامية.

مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».

- ٢١ - الديمقراطية قريبة جدا من الشورى ويمكن تكييفها لتلائم الشريعة الإسلامية.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٢ - عندما يمكن الناس من صنع قوانين لهم، فإننا بذلك نستبدل بإرادة الله إرادة الناس؛ إذا فهو نوع من الكفر.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٣ - يجب السماح للجماعات الإسلامية أن تشكل أحزابا سياسية، وتخوض الانتخابات.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٤ - تعد المشاركة السياسية نوعا من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٥ - إذا مكنا المسلمين من انتخاب حكامهم ستؤدي الانتخابات إلى الشذوذ وشرب المشروبات الكحولية والعلمانية.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٦ - أحد أشهر المقولات أن «الإسلام دين ودولة» هل توافق على ذلك؟
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٧ - إذا وصل الإسلاميون للحكم من خلال الانتخابات فى الدول الإسلامية، سيظلون مستقبلا فى السلطة حتى لو لم يردهم الشعب فى السلطة.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٨ - تعتبر المؤسسات والعمليات السياسية مثل الانتخابات، البرلمان والأحزاب السياسية ضد الشريعة الإسلامية.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».
- ٢٩ - لا يريد الغرب (أمريكا وحلفاؤها مثل بريطانيا وآخرين) للمسلمين أن ينتخبوا حكامهم بحرية.
مقياس من خمس نقاط: من «أوافق بشدة» إلى «أرفض بشدة».

٣٠ - أى من الدول التالية تكون قريبة من نظامك السياسى الأفضل (المثالى / المحبب)؟

قائمة من ثلاث عشرة دولة من العالم بالإضافة إلى: ليس من الخيارات السابقة.

٣١ - لماذا اخترت هذه الدولة لتكون الأقرب لنظامك السياسى المفضل (المثالى / المحبب)؟

٣٢ - لينال المسلمون حقوقهم السياسية (مثل حرية التعبير وحرية الاجتماع) يجب عليهم أن:

- يواجهوا حكامهم السلطويين بعنف حتى لو سيقتلون أو يسجنون.
- يواجهوا حكامهم السلطويين سلمياً حتى لو سيقتلون أو يسجنون.
- يعبروا عن شعورهم السلبى تجاه حكامهم ولكن ليس علنياً.
- أن يصبروا ويدعوا الله أن يهبهم حكاماً أفضل.

٣٣ - بالنسبة للصراع العربى الإسرائيلى، أى الآراء تثق بها أكثر؟

حكومتك الإسلامية، علماء الدين الرسميون (المعينون من قبل الحكومة)، علماء الدين غير الرسميين (الشيوخ المستقلون)، المفكرون (الصحافة الحرة)، آخر، اذكره من فضلك.

٣٤ - يوجد فى بعض الدول الإسلامية أقليات مسيحية تريد أن تشارك فى العملية السياسية كناخبين، أعضاء برلمان / أو وزراء. إذا كان فى يدك القرار فى هذا الخصوص هل ستسمح لهم؟

- لا يجب السماح لهم أن يكونوا جزءاً من العملية السياسية على الإطلاق.
- يجب السماح لهم أن ينتخبوا فى الانتخابات العامة فقط.
- يجب السماح لهم بجانب الانتخاب أن يكونوا أعضاء فى البرلمان.
- يجب السماح لهم بجانب الانتخاب، وكونهم أعضاء فى البرلمان أن يكونوا وزراء.

٣٥- لدى بعض الدول الإسلامية أقليات يهودية تريد أن تشارك في العملية السياسية كناخبين، أعضاء في البرلمان/ أو وزراء إذا كان في يدك القرار في هذا الخصوص هل ستسمح لهم؟

- لا يجب السماح لهم أن يكونوا جزءا من العملية السياسية على الإطلاق.
- يجب السماح لهم أن ينتخبوا في الانتخابات العامة فقط.
- يجب السماح لهم بجانب الانتخاب أن يكونوا أعضاء في البرلمان.
- يجب السماح لهم بجانب الانتخاب، وكونهم أعضاء في البرلمان أن يكونوا وزراء.

٣٦- هل تعتقد أنه يجب السماح للنساء المسلمات المشاركة في العملية السياسية كناخبين، أعضاء برلمان / أو وزراء؟ إذا كان في يدك القرار في هذا الخصوص هل ستسمح لهن؟

- لا يجب السماح أن يكن جزءا من العملية السياسية على الإطلاق.
- يجب السماح لهن أن ينتخبن في الانتخابات العامة فقط.
- يجب السماح لهن بجانب الانتخاب أن يكن أعضاء في البرلمان.
- يجب السماح لهن بجانب الانتخاب، وكونهن أعضاء في البرلمان أن يكن وزراء.

٣٧- اذكر من فضلك أسماء ثلاثة علماء أو مفكرين أو سياسيين لديهم الأثر الأكبر على مواقفك ومعرفتك السياسية.

٣٨- على مقياس الحرية السياسية من ١ إلى ٥، حيث ١ يمثل استبداد (غير ديمقراطية/ ديكتاتورية) و ٥ نظام سياسي حر، ما موقع دولتك على هذا المقياس؟

١ - ديكتاتورية شاملة.

٢ - ديكتاتورية جزئية.

٣ - في المنتصف .

٤ - حرية جزئية.

٥ - حرية كاملة.

٣٩- هناك من الأشخاص من يقتلون أو يزج بهم فى السجون؛ لأنهم طالبوا بحقوقهم السياسية علانية. هل تتفق، أو تختلف مع ما يفعلونه ؟

٤٠ - أين تضع بلدك الأصل على المقياس التالى، طبقا للشريعة الإسلامية؟

١ - حكومة غير إسلامية على الإطلاق.

٢ - حكومة غير إسلامية جزئيا.

٣ - فى المنتصف.

٤ - حكومة إسلامية جزئيا.

٥ - حكومة إسلامية تماما.

٤١ - إذا سُمح لك الاختيار ما بين ثلاثة حكام لبلدك الأصلى، أى من التالى تفضله؟

- حاكم مسلم يطبق حدود الإسلام ولكن لا يستطيع المواطنون الاختلاف معه أو مساءلته عن أفعاله.

- حاكم مسلم يطبق حدود الإسلام ولكن يستطيع المواطنون أن يختلفوا معه ويسائلونه عن أفعاله.

- حاكم جيد ليس بالضرورة أن يكون مسلما جيدا لكن مستعدا للتنازل عن السلطة إذا فقد التأييد الشعبى.

٤٢ - أى من الأسباب التالية تشرح بشكل أفضل لماذا لم تظهر الديمقراطية فى معظم العالم الإسلامى؟ (علّم على كل ما ينطبق وحدد أى منها سبب هام جدا، سبب هام، ليس سببا على الإطلاق، أو لا تعرف).

الغرب (بدعمه للحكام السلطويين)، الأفراد (ليسوا مستعدين للديمقراطية)، الحكام (لا يتركون مناصبهم)، يتعارض الإسلام مع الديمقراطية، العلماء (الشيوخ المعارضون للديمقراطية).

- ٤٣ - هل تعتقد أن الدول الإسلامية يجب أن يكون لها حكام ديمقراطيين بدلا من الحاليين؟ نعم، لا، لست متأكدا
- ٤٤ - هل تقبل زواج ابنك/ أخيك من امرأة ذات ديانة أخرى (مسيحية، يهودية، إلخ)؟ نعم، لا، لست متأكدا، آخر، اذكره من فضلك.
- ٤٥ - هل تعتقد أنه من المقبول أن يتزوج السنة من الشيعة والعكس؟ نعم، لا، لست متأكدا، آخر، اذكره من فضلك.
- ٤٦ - المسلمون المعتنقون لأيدولوجيات غربية مثل الليبرالية، الاشتراكية، أو الشيوعية يجب أن يُسمح لهم بتشكيل أحزاب وخوض الانتخابات.
- مقياس من خمس نقاط يتدرج من: «أوافق بشدة» إلى «أعارض بشدة».
- ٤٧ - ما هي الديمقراطية في رأيك؟
- سؤال مفتوح.
- ٤٨ - ما هو الإسلام في رأيك؟
- سؤال مفتوح.
- ٤٩ - بعض الدول الإسلامية لديها أقليات مسلمة (مثلا: شيعي، وأحمدي) تريد أن تشارك في العملية السياسية كناخبين، أعضاء في البرلمان/ أو وزراء إذا كان في يدك القرار في هذا الخصوص هل ستسمح لهم؟
- لا يجب السماح لهم أن يكونوا جزءا من العملية السياسية على الإطلاق.
 - يجب السماح لهم أن ينتخبوا في الانتخابات العامة فقط.
 - يجب السماح لهم بجانب الانتخاب أن يكونوا أعضاء في البرلمان.
 - يجب السماح لهم بجانب الانتخاب وكونهم أعضاء في البرلمان أن يكونوا وزراء.
- ٥٠ - أضيف تعليقات إذا أردت.

الملحق الثانى

إجراءات جمع البيانات

تم تمويل جمع البيانات التى تم تحليلها هنا بالأساس من مجلس بحوث الشرق الأوسط ببيروت، ودعّمه لوجيستياً مركز دراسات الدول النامية ومركز الدراسات والبحوث السياسية، القاهرة، مصر. وقد كان الهدف الأسمى للبحث أن يتم تطبيق المقابلات والاستطلاع على قطاع واسع من المسلمين المتعلمين وغير المتعلمين. لكن تم قصره على المسلمين المتعلمين بسبب الصعوبات اللوجيستية الحادة التى من الممكن أن تقابل الباحثين فى استطلاع المسلمين غير المتعلمين. فقد كان أمام الباحثين اختيار صعب؛ حيث إن إجراء مقابلات مع غير المتعلمين كان سيعنى استثناء الأسئلة الأكثر تعقيداً وحساسية. وقد أظهرت استشارة بعض الباحثين والخبراء بالمنطقة تفضيلاً راجحاً للذهاب لـ «الفصل السياسى» بين المتعلمين وغير المتعلمين باعتبار أن المتعلمين هم الفئة التى يعول عليها أكثر فى فهم واستيعاب معنى الديمقراطية، ومبادئها فضلاً عن احتمالات قبولهم الأكبر للإجابة بصراحة عن الأسئلة الأكثر تعقيداً وحساسية كما أن آراءهم قد تقدم مؤشرات أفضل لتوجهات المسلمين المستقبلية. لهذه الأسباب، فالمعلومات التى تم الحصول عليها من المسلمين الأميين، ولو أنها نادرة، تم نبذها.

كان على التفكير ملياً، أيضاً، فى كيفية الاقتراب من المسلمين المتعلمين. وبالرغم من أن استطلاعات البريد والتليفون هى الوسائل الأكثر عمومية لاستطلاع آراء الناس فى المجتمعات المفتوحة، أظهر الكثير من الباحثين الذين استشرتهم فى العالم الإسلامى قلقاً من أن هذه الأدوات سوف تؤثر بشكل معاكس على معدلات التعويل والإجابة عن الاستطلاع، أخذاً فى الحسبان حساسية الأسئلة. أدت استشاراتى إلى أن أستنتج أن الاستطلاعات وجهاً لوجه المكتوبة تُفضل على استطلاعات التليفون

والبريد لسبيين: أولاً، سيكون هناك احتمال شرح أى من أسئلة الاستطلاع وطمأنة المبحوثين. ثانياً، سيفتح هذا احتمالية وجود مناقشات مجموعات بؤرية يضيف بعض المبحوثين بها تفسيرات عميقة لنتائج الاستطلاع. وبينما أعرب المراقبون والمشاركون فى الدراسة الأولية عن قلقهم من أنه فى بعض الدول سيقلق المبحوثون من كونهم مراقبين بالفعل من عملاء الحكومة، فلقد تم إعطاء وعد صارم بعدم ذكر أسمائهم وعهود شفوية بالسرية قبل الاستطلاع حتى تساعد فى إقناع المبحوثين بالتعاون. سعت أيضاً لزيادة الثقة بجعل المراكز البحثية والأكاديميين المحليين يديرون الاستطلاعات وقتما وأينما كان ذلك ممكناً. كلاهما اعتبراً محل ثقة وبعيدين عن احتمال كونهم عملاء حكوميين.

وللتأكد بانتظام من تأثير شبهة المراقبة الحكومية، تم تطوير استطلاع آخر. تمت إدارته من خلال الإنترنت من خلال إرسال رسائل إلكترونية تتضمن الـ URL لموقع إلكتروني وتطلب منهم الإجابة عن نفس الأسئلة الموجودة فى الاستطلاع المكتوب. هذا النوع من الاستطلاعات عبر البريد الإلكتروني يأتى من عينة nonprobabilistic controlled-quota بمعنى أنه ليس هناك احتمالية معروفة لإمكانية تضمين جميع المسلمين ممن لديهم حرية الوصول للإنترنت فى إطار المبحوثين. مع ذلك، ممكن أن يكون أحد الاستطلاعات nonprobabilistic أكثر تفسيراً من آخر إذا كانت هناك مصادر محتملة معروفة للتحيزات (Scheaffer 2005).

يطرح الحصول على إجابات الاستطلاع بأداتين مختلفتين تحدياً منهجياً ويزودنا بفرصة منهجية لاختبار فعالية الأداتين بالمثل. تبنى الاستطلاع عبر البريد الإلكتروني تقنية أخذ عينة غير محتملة nonprobabilistic sampling technique لا يضمن أن العناصر مختارة بطريقة عشوائية. من الصعوبة أن تضمن أن بعض الأقسام من السكان لم تُقص من العينة، حيث لا تملك العناصر فرصاً مساوية ليتم اختيارها. ولنلاحظ أنه من الممكن تماماً ألا تختلف العناصر التى لم يتم اختيارها من العناصر المختارة، ولكن يمكن تحديد ذلك فقط من خلال فحص لمجموعتين من العناصر. إذا، سيكون هناك أحد سيناريوهين رئيسيين فى هذا الحال: (١) الأدوات فى تعارض فى المقام الأول بسبب حقيقة أن المسلمين المطلعين على الإنترنت هم مجموعة متجانسة من المسلمين يفكرون على قدم المساواة، ولذلك لا يمثلون القسم الأكبر

من المسلمين المتعلمين. (٢) الأدوات متكاملتان في قياس توجهات المسلمين حيث العيتان من نفس السكان.

ولاختبار السيناريوهين الرئيسيين: أضيف سؤال على الاستطلاع المكتوب عن عدد المرات التي يتصفح فيها المبحوثون الإنترنت. وعلى عكس توقعي الأولى، فإن تحليل التباين (ANOVA) لا يظهر اختلافات هامة بين وسائل هؤلاء ممن يتصفحون بانتظام وهؤلاء ممن لا يقومون بذلك. (مستوى معنوية ٩٠, ٠). ولتأكيد النتيجة السابقة، استخدمت (ANOVA) مرة ثانية لمقارنة الإجابات من العيتين فيما يتعلق بالأسئلة المناسبة لهدف المشروع. مرة أخرى، لم توجد أية اختلافات إحصائية في أى حالة (مستوى معنوية ٩٠, ٠). وكخطوة ثالثة لتأكيد الطبيعة التكاملية لهذه الأدوات، استخدمت تحليل regression أولى للتأكد من أن الإحصاءات الديموجرافية لا تختلف بين هاتين المجموعتين من المبحوثين. ماعدا العمر، لم يكن هناك اختلاف بين المعاملات coefficients التي حصلنا عليها من استطلاع البريد الإلكتروني والاستطلاع المكتوب. تقترح الاختبارات الأولية الوقائية السابقة أن تقنية أخذ العينة لم تنتج انحيازًا منتظمًا في البيانات، والتي هي شرط أساسي للاعتماد على البيانات فيما يتعلق بالعلاقة بين توجهات المسلمين نحو الديمقراطية والعوامل التي من المحتمل تأثيرها على هذه التوجهات. تدعم هذه النتيجة استنتاجا مماثلا مبنيًا على استطلاع في ثمانى دول عربية، والذي أظهر أنه «في المجمل، يظهر تصفح الإنترنت أنه يؤدي لاختلاف بسيط في الاهتمامات الشخصية للعرب. حتى مع اختلاف المنزلة والتقدير، فإن الاختلافات قليلة» (Zogby 2002).

ذكر أن «العلاقة المعبر عنها بافتراضات نظرية يفترض أنها موجودة على مستوى العالم... في كل من العينات التمثيلية وغير التمثيلية. من هنا فمن الممكن رفض أو إثبات وجودها في أى نوع من العينة - المتحيزة أو غير المتحيزة» (Zetterberg 1963). مع ذلك، فباستخدام عينة متحيزة للتحقق، «يجب أن نتأكد أن العلاقة التي نريد أن نثبتها غير مقدمة في بياناتنا عبر أخذ انتقائي للعينة... أيضا، عند استخدام العينة المتحيزة للتحقق، يجب أن ندرك أنه ليس لدينا أى معرفة بالسكان الذين سيتم تعميم النتيجة عليهم» (Zetterberg 1963).

لم توجد تناقضات تذكر فى النتائج التى حصلنا عليها بسبب استخدام أداتين مختلفتين للوصول إلى جمهور المبحوثين (الاستطلاعات عبر البريد الإلكتروني ووجهها لوجه) والتى استهدفت تقريبا نفس السكان من المسلمين المتمدين، المتعلمين، وغير الفقراء. مع ذلك تقترح (ANOVA) أن بعض المبحوثين أظهروا قليلا من ضبط النفس فى نقدهم لحكومتهم وتأييدهم للحكومات المنتخبة المساءلة فى استطلاع البريد الإلكتروني بالمقارنة بالاستطلاعات ووجهها لوجه. أكدت هذه النتيجة بحقيقة أنه باستثناء سؤال ٤٣، «هل تعتقد أن البلاد الإسلامية يجب أن يكون لها حكام ديمقراطيون بدلا من الحكام السياسيين الحاليين؟» فلقد كان المبحوثون فى استطلاع البريد الإلكتروني أكثر نقدا لحكامهم من المبحوثين عبر الاستطلاع ووجهها لوجه، ومناقشات المجموعة البؤرية فى السعودية، السودان، وليبيا.

الاستطلاعات المدارة بالبريد الإلكتروني

تمت عملية مطولة من أربع خطوات لجمع الرسائل الإلكترونية للمبحوثين المحتملين وبعد ذلك لتقسيمهم.

١ - جمع العينة الملائمة: اختيرت الأداة الأولية للبريد الإلكتروني من أكثر من ٢٠٠ موقع إلكترونى عام (مثل: غرف المحادثة chat rooms، مواقع تقديم الالتماسات، المجموعات البريدية، التعليقات على المقالات والأخبار من الجرائد المختلفة) فى نفس الخمس لغات التى أعطى بها الأشخاص عناوينهم البريدية. نتجت العملية الأولية عن حوالى ٤٩٠٠٠ إجابة عبر البريد الإلكتروني. استغرقت عملية جمع رسائل البريد الإلكتروني نحو تسعة أشهر (يوليو ٢٠٠١ - مارس ٢٠٠٢).

٢ - توسيع إطار عينة الشبكة: أرسلت لهؤلاء الأشخاص رسائل إلكترونية فى الأسبوع الأول من مايو ٢٠٠٢ بدعوة للمشاركة على نحو مجهول فى استطلاع عالمى للمسلمين عن المواضيع السياسية. بناء على موافقتهم، طلب منهم زيارة الموقع الذى من خلاله سيزودوننا بمعلومات أولية فيما يتعلق بالديموجرافيات (النوع، والعمر، والدخل، والتعليم)، والدولة الأم والجنسية، والإقامة (إذا اختلفت)، والطائفة الدينية

(سنى، شيعى أو أحمدى) فى أى من اللغات التالية: العربية والإنجليزية والفرنسية،
والفارسية، والأردية.

سئلوا، بالإضافة لذلك، بتمرير الرسائل الإلكترونية الأولية للمسلمين الآخرين
الواقع عمرهم بين ثمانى عشرة إلى ما فوق. بحلول نهاية مايو ٢٠٠٢ نحو ٦١٧٠٠
رسالة إلكترونية من ستة وأربعين دولة حول العالم أرسلوا من مسلمين يعبرون عن
رغبتهم فى المشاركة بالاستطلاع. هذه الـ ٦١٧٠٠ رسالة إلكترونية أصبحت شبكة
أو الإطار المتضاعف لأخذ العينة. الميزة الرئيسية لأخذ العينة من الشبكة هو زيادة
التنوع، ومع ذلك ممكن أن تنتج عينات غير تمثيلية. ولهذا فإن تصنيف الرسائل
الإلكترونية طبقا لخواص معروفة داخل كل بلد كانت مهمة.

٣- تصنيف عينة الشبكة: مثلت الـ ٦١٧٠٠ رسالة إلكترونية أفرادا فى مجتمعات
إسلامية، وغير إسلامية متنوعة؛ مع ذلك، فإن التمثيلية ظلت تقنيا غير معروفة. حيث
إن الاختبارات الإحصائية مناسبة فقط للعينات الاحتمالية، فإن the seemingly
unrelated regressions and multiple logistic regressions التى وظفت فى هذا
الكتاب يجب أن تفهم كإرشادات تقريبية.

وعلى الرغم من اتباع العديد من الاقتراحات الموجودة فى الأدبيات للتغلب
جزئيا على موضوع عدم الاحتمالية، فلقد قمت بتقسيم فرعى للرسائل الإلكترونية
ببلد الجنسية أو الأم، إذا اختلف. قمت بحذف الرسائل من الدول التى بلغ العدد
الإجمالى لرسائلها أقل من ٤٨٠ كحد أدنى. تضمنت القائمة المتبقية ثلاثة وتسعين دولة
حيث المسلمون لهم وجود ملحوظ. بناء على استشارة مع العديد من المتخصصين
 بالمنطقة، قررت التعامل مع كل دولة على حدة. استنتجت عينات عشوائية مناسبة
مصنفة من الرسائل الإلكترونية، بناء على ثلاثة إحصاءات ديموجرافية وطنية للسكان
بكل مجتمع. كان التوافق بين خبراء المنطقة على استخدام مستوى التعليم، الدخل،
والمذهب الدينى (سنى، شيعى، أحمدى) كالتبقيات الثلاث. تم الحصول على هذه
الإحصاءات الديموجرافية القومية من الإحصاء القومى، ومؤشرات البنك الدولى،
وصندوق النقد الدولى، والكتاب المعلوماتى لوكالة المخابرات الأمريكية CIA

الموجود على شبكة النت مجاناً والذي يتم تحديثه بمعدل أسرع من أى مصدر معلومات آخر على مستوى العالم، وتقارير التنمية البشرية الصادرة عن الأمم المتحدة بالتعاون مع الدول المختلفة.

عندما صنفت الرسائل الإلكترونية لكل دولة طبقاً للديموجرافيات، والمذهب الإسلامى إلى طبقات متميزة متجانسة (مع التباين بين المجموعات الفرعية)، وجدت أن المبحوثين يمثلون المسلمين المتعلمين للطبقات الوسطى / أو العليا لثلاث وثلاثين دولة فقط. إذًا، بناءً على النسبة النسبية من السكان، اخترت بطريقة عشوائية الرسائل الإلكترونية التى تمثل المسلمين المتعلمين بين ثمانى عشرة وخمس وخمسين. الميزة الرئيسية لهذه التقنية هو التأكد من التمثيل المناسب لتصنيف المتغيرات، والتى تباعاً «تعزز تمثيل المتغيرات الأخرى المرتبطة بها» (Babbie 2004: 206).

إرسال الاستطلاع النهائى. أرسل نحو ٥٥١٠٠ رسالة إلكترونية لتمثيل العينات المصنفة إلى ثلاث وتسعين دولة. بلغت الردود ٦٨١, ٢٤ (بنسبة ٤٥٪) كمعدل استجابة). يوجد حجم العينات بكل مجتمع فى جدول (٤). مرة أخرى، استبعدت الرسائل الإلكترونية من الدول أقل من ٤٨٠ مبحوثاً. كان ما تبقى العينة النهائية لـ ٣٢ دولة بـ ٤٨٠ مبحوثاً أو أكثر. وبالرغم من أن العراق لم تلائم شرط حجم العينة، فلقد تم ضمها فى التحليل الكلى لصلتها الوثيقة. كان على المبحوثين من نسخة الرسالة الإلكترونية أن يجيبوا عن الأسئلة الخمسين كما كانت فى الاستطلاع المكتوب خلال نفس الفترة. بمقارنة فجوة الدخل بين متوسط المواطن (تم قياسه بـ GDP per capita) والدخل المتوسط للمجيبين على الاستطلاع يظهر أن المبحوثين أغنى نسبياً من المتوسط. أخذت هذه الفجوة لأدلل ضمناً على أن المبحوثين ينتمون إلى الطبقات العليا والمتوسطة. ولكن هناك اختلاف فى الدرجة. مثلاً، من أجابوا عن الاستطلاع من ألبانيا، كما أشير إليهم فى العمود الأخير للجدول التالى وهم ٢١ بالمائة أغنى من متوسط الألبانيين. ومع ذلك، الفجوة الاقتصادية المتوازية مع معدل المعرفة تزداد على نحو مثير فى حالات جامبيا، والعراق، ومالى، ونيجيريا، والسنغال، وسوريا، وطاجيكستان واليمن. تشير هذه الفجوة الكبيرة إلى أن البيانات المجمعة تمثل فقط الطبقة العليا.

جدول مقارنة لخصائص العينة والمجتمعات التي خرجت منها

البلد	عينة البريد الإلكتروني	المجموع	الالتحاق بالكلية * (%)	معدل الأمية ** (%)	متوسط دخل المجتمع ***	متوسط الدخل بالمدينة \$	% فجوة GDP per capita	% الإناث
ألبانيا	٥٠٠	٥٠٠	١٥	٨٥	٧٦٠	٩٢١	١٢١	٥٢
الجزائر	١٩٨	٧٦٨	١٥	٦٠	٥,٩٠٠	٧,٠٥٠	١١٩	٤٣
البحرين	١٠٢	٦٣٢	٢١	٨٦	١٥,١٠٠	١٦,٣٠٠	١٠٨	٤٢
بنجلاديش	١٩٦	١,١٣١	٧	٣٩	١,٧٥٠	٣,١٤١	١٧٩	٤٢
مصر	١,٦١٧	٢,٩٦٣	٣٨	٥٣	٢,٩٠٠	٤,١٣٩	١٤٣	٤٥
الاتحاد الأوروبي	١١٨	٨٩٢	٤٠	٩٩	٢٤,٠٠٠	٢٥,١٤٩	١٠٥	٤٩
جامبيا		٤٨٩	NA	٣٣	١,٤٥٠	٦,٧٦٩	٤٦٧	٤٣
الهند		١,٤٩٧	١١	٥٧	٢,٥٠٠	٣,٦٩٠	١٤٨	٤٤
إندونيسيا	١٥٤	١,٤٨٥	١٥	٨٥	٣,٠٠٠	٦,٤٩٢	٢١٦	٤٧
إيران	٣٤٢	١,١٣٨	٢١	٧٧	٦,٠٠٠	٨,٣٩٩	١٤٠	٤٥
العراق		٩١	١٤	٥٨	١,٦٠٠	٦,٩٢١	١٤٣٣	٤١
الأردن		٦٨٧	٣١	٨٨	٣,٨٠٠	٨,٠١٢	٢١١	٤٣
الكويت	١١٣	٦٤٦	٢١	٨٢	١٨,١٠٠	١٨,٩١٩	١٠٥	٤٢
لبنان		٥٣٤	٤٥	٨٦	٤,٤٠٠	٥,٥٠٥	١٢٥	٤٢
ليبيا	٢٦٦	٨٦٣	٥٨	٨٠	٦,٠٠٠	٧,٦٠٩	١٢٧	٣٧
مالي		٥٢١	٢٩	٤٦	٧٦٠	١,٩١٩	١٥١٦	٤٥
ماليزيا	٦٨٣	١,١٧٧	٢٨	٨٨	٨,٥٠٠	٩,٧٢١	١١٤	٥١
المغرب	١٢٥	٧٥٢	١٠	٥٠	٣,٨٠٠	٧,٠٣٥	١٨٥	٤٧
نيجيريا	١٣٨	٧١٧	٢٧	٦٤	٦٥٠	٢,٨٨٩	١٤٤٤	٤٣
عمان		٤٩٤	١١	٧٢	١٣,٠٠٠	١٣,٢٣١	١٠٢	٤٣
باكستان	٨٧٢	٢,٥٥٧	٥	٤٥	٢,٠٠٠	٣,٣٩٨	١٧٠	٤٤
قطر		٥٦٨	٢٧	٨١	٢٠,٠٠٠	٢٠,٤٤١	١٠٢	٤٣
السعودية	١٨٢	١,١٢٤	٢٢	٧٣	١١,٠٠٠	١١,٦٩٢	١٠٦	٣٦
السنغال	١٨٧	٧٥٦	٤	٣٩	١,٣٠٠	٦,٥٠١	١٥٠٠	٤٣
السودان	٤٤٧	١,٠٣٠	٧	٥٣	١,٥٠٠	٢,٣٠٦	١٥٤	٣٤
سوريا		٦١٣	١٨	٧٥	٣,٠٠٠	٣,٩٩١	١٣٢٣	٤٤
طاجيكستان		٤٩٧	١٥	٩٩	١,٠٠٠	٤,٤٩٢	٤٤٩	٤٢
تركمنستان		٥٠٤	NA	٩٨	٥,٠٠٠	٥,٨٩٨	١١٨	٤١
تونس	١١٩	٦٦٥	٢٣	٧٣	٦,٣٠٠	٧,٤٨٩	١١٩	٤٥
تركيا	٢٦٤	١,٣٢٢	٢٥	٨٥	٦,٥٠٠	٧,٧٤٩	١١٩	٤٦
الإمارات	١٨٥	٧٨٠	١٢	٧٦	٢١,٠٠٠	٢١,١٣٩	١٠١	٤١
أمريكا	٢٢٣	١,٠٨٣	٧١	٩٧	٣٧,٠٠٠	٣٦,٦٤٩	٩٩	٥١
اليمن	١٦٨	٦٥٦	١١	٥٠	٨٥٠	٣,٢٧١	١٣٨٥	٣٢
المجموع	٦,٦٩٩	٢٤,٦٨١	٣١,٣٨٠					
المتوسط			٢٢,٤٨٧	٧٠,٧	٨,٩٢١	٨,٩٢١	٤٣	
الانحراف المعياري			١٥	١٩	٧,٦٦٧	٧,٦٦٧	٤,٣	

ملاحظات:

بمقارنة إحصاءات GDP per capita والالتحاق بالكلية ومعدلات التعليم بين البيانات المجمعة وبيانات السكان، وبناء على استشارة مع خبراء المنطقة في معظم هذه الدول، يجب القول بأن البيانات المتوفرة أتت من الطبقة العليا للمسلمين المتعلمين فقط في حالات اليمن، وطاجيكستان، ونيجيريا، وسوريا، والعراق، وجامبيا، والسنغال، ومالي (المائلون بالجدول). باقى البيانات أتت من الطبقتين الوسطى والعليا للمسلمين المتعلمين في الدول الأخرى.

* تقرير اليونسكو عن التعليم على مستوى العالم موجود على الرابط التالى:

www.uis.unesco.org/TEMPLATE/html/Excetables/education/enrol_tertiary.xls

** البنك الدولي، تقرير التنمية البشرية، ٢٠٠٢.

*** يظهر هذا المدخل الناتج المحلى الإجمالى على أساس التماثل بالقوة الشرائية مقسومة على السكان كما فى أول يوليو من نفس العام. البنك الدولي، تقرير التنمية البشرية، ٢٠٠٢ و CIA World Factbook

ومع الاعتراف بعدم التماثل التام، فإن جمع البيانات من استطلاع البريد الإلكتروني والاستطلاع المكتوب يخدم ثلاثة أغراض. (١) تقدم حجم عينة كبير مع تمثيل أوسع لعدد أكبر من الدول الإسلامية وبذلك تؤكد على تنوع أكثر في مذاهب وأعمار أنواع الأيديولوجيات السياسية للمسلمين. (٢) تحقق توازنا بين مميزات الاستطلاع المكتوب الذى يتلوه مناقشات مستغرقة للبؤرة البحثية واستطلاع البريد الإلكتروني حيث يبعد الباحثون أنفسهم من أى تأثير على المبحوثين (Smith 2002; Solomon 2001). (٣) يتحكم بأثر الخوف من الإجابة عن الأسئلة الحساسة جدا سياسيا، نظرا إلى أن الاستطلاع الإلكتروني لا يمر بنفس النوع من الرقابة والتي قد يواجهها الاستطلاع وجها لوجه.

أى أننى لا أجد أية اختلافات إحصائية هامة في المواقف السياسية التى يتبناها كل من المسلمين المتعلمين المتصفحين للإنترنت، والمسلمين المتعلمين غير المتصفحين للإنترنت. ومع كل هذه المقاييس للتأكد من ملاءمة وصحة البيانات، يجب أن نتعامل مع هذه البيانات والنتائج النابعة منها كمحاولة لإعطاء بيانات قاعدية ستساعد على اكتشاف لغز إمبيريقى، والذى تم التعامل معه فقط من وجهة ثيولوجية وتاريخية.

هناك ملاحظة فنية عن انتقاء عينة لا نعرف مدى تمثيلها لمجتمع البحث عبر البريد الإلكتروني. وفقا لكريستين ب سميث، «ربما المشكلة الأكثر خطورة مع البحث بناء على البريد الإلكتروني هي الاستحالة العملية لتبني عينة احتمالية» (Smith 2002) «probability sampling». لكن سميث نفسها وصلت إلى استنتاج أن المشاكل الموجودة باستخدام البريد الإلكتروني قائمة حتى في أدوات الاستطلاع الأخرى فعلى حد قولها: «نحن نفعل ذلك طوال الوقت» حتى عندما نستخدم الاستطلاعات عبر البريد الإلكتروني، أو التليفون، أو الاستطلاعات الورقية. لا شيء منها عشوائي أو احتمالي بالكامل. الحل الذي تقدمه سميث هو أن «نتعلم أكثر عن الإحصاءات الديموجرافية (للمبحوثين)»، والتي سوف تمكننا من «قدرة التعميم على قطاعات مدروسة من كل السكان». تقترح أخرى أن العينات غير المحتملة أفضل لفهم العلاقة بين المتغيرات أكثر من صنع تقديرات وصفية نحو الأجزاء من السكان المستهدفة

(Lehtonen and Allen 2002, Babbies Pahkinen 2004, scmpath 2001, wingard-Nelson 2004)

ولقد بحث خبيران في الاقتصاد القياسى جهود خمسة عقود من اختيار العينات حسابيا ونظريا وقالوا إن الأغلبية العظمى من مناهج أخذ العينة والتي لا يستخدمها علماء الاجتماع لا تنتج فعليا عينات عشوائية إلا إذا تجاهلنا عدم عملية معظم الافتراضات الضمنية في العينات الاحتمالية (Ullah and Breunig 1998).

الاستطلاعات وجها لوجه

استُخدمت نفس الأسئلة باستطلاع البريد الإلكتروني في الاستطلاع المكتوب وجها لوجه في مصر، والإمارات، وباكستان، والجزائر، وليبيا، وماليزيا، وإيران، وتركيا بالإضافة لطلبة مسلمين درسوا في ثلاث جامعات أمريكية (جامعة غرب ميتشجان وجامعة كولورادو وجامعة ميتشجان) والمسلمون الذين حضروا أربعة مراكز إسلامية في ميتشجان في منتصف إبريل ٢٠٠٢. فشلت محاولة لإدارة الاستطلاع وجها لوجه في السعودية بسبب دواعى أمنية بالأساس على جانب الأكاديميين السعوديين الذين تطوعوا للمساعدة في إدارة الاستطلاع. كانت مصر والولايات المتحدة على الأخص مهمتان لهذه الدراسة، إذا نظرنا إلى تنوع المسلمين غير المحليين المقيمين في كل منهما.

العينة كانت ذات تصميم متعدد المراحل. كان المستوى الأول من التصنيف الأكثر وضوحاً: قسمنا كل السكان محل الدراسة إلى ثمانى دول. ولذا كل دولة تمثل طبقة فى التصميم. حددت المنطقة المدنية داخل كل دولة. وسعينا لتضييق تعريفنا لـ «المنطقة المدنية» إلى المناطق ذات التركيز السكانى المرتفع. كانت عينات الدول بتصميم احتمالى (probbabilistic) للمنطقة. فى كل دولة، استخدمت بيانات الإحصاء السكانى الأحداث لتصنيف المناطق المدنية إلى مستوى اقتصادى اجتماعى منخفض ومتوسط ومرتفع (socio-economic status). تم وضع حجم العينة لكل طبقة بناء على هذه التقديرات للوضع الاقتصادى الاجتماعى. داخل كل طبقة، استخدمت خرائط إحصائية لاختيار، عشوائياً، عدد مناسب للتقسيمات الفرعية السياسية. (مثل: المقاطعات والأقاليم)، ومن داخل كل تقسيم فرعى، استخدمت الخرائط الإحصائية لاختيار عدد مناسب من الأجزاء نصمم منها المقابلات الشخصية. قمت بأحكام شخصية فى ليبيا والسودان (والتي يتفقدونها الخبراء الإقليميون) فيما يتعلق بالتوقع الأفضل لأى من المدن الكبيرة، والصغيرة، والمناطق، والمدارس، والجامعات التي يجب أن تختار لتكون ممثلة لكل دولة.

وكما هو الحال دائماً، السكان المستهدفون (السكان المطلوب عنهم المعلومات) وسكان الاستطلاع (السكان المبحوثون بالفعل) يختلفون لأسباب عملية، حتى مع أنهم نظرياً يجب أن يكونوا متطابقين. كان صعباً للغاية الحصول على عينة متوازنة لكل المسلمين المتعلمين من كل الأقسام فى كل دولة. ولهذا كان من الضروري فرض قيود جغرافية مهنية باستبعاد بعض الأقسام من السكان المستهدفين لأنهم كانوا من غير الممكن الوصول إليهم. ولذلك كان المبحوثون للاستطلاع وجهاً لوجه أساساً من الطلاب الجامعيين والخريجين.

يوضح الجدول السابق قائمة بعدد المشاركين الذين أجابوا عن الاستطلاع المكتوب. ولقد وفر الكاتب معلومات أخرى عن الاستطلاع. وكما لوحظ من قبل، أضيف سؤال للاستطلاع المكتوب، يسأل المبحوثين عن كم مرة يتصفحون فيها الإنترنت ليساعد ذلك على التحكم فى تأثير الإنترنت واختبار الخصائص الديموجرافية والمواقفية للأفراد ممن يتصفحون الإنترنت. الثلاثة آثار الأساسية المشتركة بين مستخدمى الإنترنت بانتظام هى الذكورة والغنى والشباب.

استخدم الاستطلاع المكتوب ليس فقط للتحقق من اتساق وجدارة استطلاع البريد الإلكتروني ولكن أيضا لتوسيع قابلية النتائج على التعميم على أناس لا يتصفحون بالضرورة الإنترنت.

أجرت أيضا مؤسسة جالوب واستطلاع القيم العالمية ومشروع استطلاع بيو وزغبي الدولية استطلاعات وجهها لوجه في مجتمعات إسلامية مختلفة في الأعوام ٢٠٠٢ و ٢٠٠٣ (Gallup 2002; Inglehart 2003; Pew 2003a; Pew 2003b; Tessler 2002b; Zogby 2002). وبمقارنة البيانات الديموجرافية للمبحوثين الذين تم الوصول إليهم عبر البريد الإلكتروني مع المبحوثين المسلمين المتعلمين الذين وصلت إليهم الاستطلاعات الأخرى المشار إليها كانت أكثر تمثيلا oversampling للأغنياء نسيبا والأفراد تحت سن الأربعين أكثر من غيرهم ٤٠.

ولم يهتم هذا البحث بالاعتماد كثيرا على التقديرات الوصفية (descriptives) لكل المسلمين المؤيدين أو المعارضين للديمقراطية، لقلة أهمية ما إذا كانت البيانات المجمعة هي عينة تمثيلية لكل المسلمين في العالم أم لا. يكفي أنها تمثل المسلمين المتعلمين من الطبقة الوسطى، والعليا.

مجموعات النقاش المركز

كان جزءا هاما من هذا المشروع أن اختار عشوائيا مجموعات من ثلاث إلى أحد عشر مبحثا للاستطلاع المكتوب وعمل مناقشات مجموعة بؤرية بينهم. أجريت هذه المناقشات بين المسلمين في ثمانية مجتمعات: مصر، وليبيا، السودان، والإمارات، وإيران، وتركيا، والجزائر، والولايات المتحدة.

اختيرت المواضيع عشوائيا. قدمت لغرض الاستطلاع والفوائد المحتملة. أعطى المبحوثون الفرصة للتعبير عن آرائهم لحوالي ثلاثين دقيقة في جلسة ودية وتم تقديم المشروعات. كان عدد من دُعوا إلى المشاركة في مناقشات المجموعة البؤرية أكثر من ٦٠٠ ولكن وافق ١٨٨ فقط.

كان لهذه المناقشات ثلاث مزايا من إجراء مقابلات شخصية مكثفة في مجموعات النقاش المركز.

١ - سمحت هذه الطريقة للمبحوثين أن يذكروا عناصر الشك والريبة أو الدعم والتأييد للديمقراطية بعناصرها ومبادئها فضلا عن العمليات الذهنية التي قاموا بها وصولا للاستنتاجات، وانفعالاتهم العاطفية، ومدى معرفتهم أو لامبالاتهم بالقضايا المطروحة للنقاش، بما أضاف عمقا للبحث.

٢ - نتج عن الاستطلاع بعض النتائج التي أثبتت خلال مناقشات المجموعة البؤرية. مثلا، فهم تأييد المرأة للديمقراطية بشكل أفضل في ضوء المقولات التي ذكرتها النساء المقابلات اللاتي اعتقدن أن الديمقراطية تدعم مركزهن الاجتماعي السياسي. سمحت المقابلات الشخصية المكثفة بالنقاش مع المبحوثات لما يتوقعنه من تأثير للديمقراطية على حياتهن. وبسبب أن نفس الاستنتاج يأتي من أنواع مختلفة من البيانات المجمعة بطرق مختلفة، يمكن أن نتق أكثر في صحتها.

٣ - سمحت أيضا المقابلات الشخصية المكثفة ومناقشات المجموعة البؤرية بالانتباه لبعض البيانات التي لم تلاحظ بالأدوات الكمية. على سبيل المثال، ماذا لو قامت امرأة شيعية بذكر حجة جديدة ضد الديمقراطية؟ فإن التحليل الكمي لن يرصد حجتها، كما أن هناك دليلا إحصائيا كافيا بأن معظم النساء الشيعية المتعلقات هن من مؤيدي الديمقراطية. المقابلات الشخصية المكثفة ومناقشات المجموعة البؤرية شددت انتباه الباحث لهذه الأمور غير المألوفة.

العيب الأساسي لمناقشات المجموعة البؤرية هو أنها ليست متنوعة وتمثيلية مثل الاستطلاع. مع ذلك، هذا العيب تقل أهميته بالنسبة لأغراض هذا المشروع، نظرا لاعتمادى الأولى على البيانات المجمعة للاستطلاع لتصميم الاستدلالات. استخدمت مناقشات المجموعة البؤرية لمجرد إثراء الاختبارات الإحصائية.

مقابلات النخبة

تمت خمس إلى تسع مقابلات مع علماء وناشطين ومفكرين خلال الزيارات إلى كل من الدول الثمانية المذكورة مسبقا، بالإضافة إلى السعودية. اختير المقابلون بناء على معيارين: أن يمثلوا مواقف أيديولوجية متنوعة نحو الديمقراطية وبسبب ذكر أسمائهم إما في الاستطلاع المكتوب أو خلال مناقشات المجموعة البؤرية كقادة

رأى مؤثرين فى بلدهم. سئل المقابلون للتعليق على الرسومات البيانية الوصفية لاستطلاعات البريد الإلكتروني. طُلب بعض منهم أن ترسل إليهم النتائج قبل المقابلة وكانت لهم تعليقات واسعة عليها. فسر آخرون النتائج واستخدموها لاحقاً للدفاع عن دوافعهم السياسية.

اختيار الدول

كانت هناك أربع محددات أساسية لاختيار الدول التى تُجرى فيها الاستطلاعات المكتوبة ومناقشات المجموعة البؤرية ومقابلات النخبة. يجب أن:

- ١ - يمثلوا التنوع الجغرافى، والدينى للشرق الأوسط والعالم الإسلامى.
- ٢ - يمثلوا مصفوفة واسعة من الخبرات لتعكس التباينات فى رؤية الجماهير والصفوة بشأن علاقة الإسلام والديمقراطية، إن كانت هناك علاقة من وجهة نظرهم.
- ٣ - تعطى للباحث ما يكفى من معلومات تمكنه من تجويد استطلاع الرأى الإلكتروني والمقابلات الشخصية.
- ٤ - تعطى الباحث فرصة تحديد كيفية تكوين جماعات النقاش المركز ونوعية الأسئلة الإضافية التى يمكن أن تستخدم معهم.

ملاحظات:

- ١ - تسأل معظم الاستطلاعات الأخرى مثل بيو واستطلاع القيم العالمية أسئلة عامة جداً مثل هل يفضل المرء الديمقراطية مقابل قيادة قوية جداً. هذا النوع من الأسئلة، مع أنها قياسية، لا تصل إلى: من أى جانب يؤيد المسلمون الديمقراطية بالإضافة إلى أنها لا تحصل على تأثير الإسلام على التوجهات السياسية للمبحوثين.
- ٢ - أنا مدين لغادة شرف من مصر، عبد الحق الجندى من سوريا، محمد الأمين من السنغال، حافظ نعمان وعتيق ممتاز من باكستان، حميد صدقى من ماليزيا، حسين مهدى وعزت منصورى من إيران ومى سومانى من إندونيسيا لجهدهم الذى لا غنى

عنه لجمع هذه الرسائل الإلكترونية وقيادة الفرق التي ترجمت واختبرت النسخ المترجمة من الاستطلاعات.

أنا مدين بشدة للزملاء الأعزاء والأساتذة المتميزين Suzan Carlson (قسم علم الاجتماع) و Kevin Corder (قسم العلوم السياسية) و Matthew Higgins (قسم الاقتصاد) لجامعة غرب ميتشيجان. قدم علماء المنهجية الثلاثة نصائح قيمة وتوجيهات سديدة أثناء مراحل مختلفة من هذا البحث ومراجعة الخطوات المنهجية الخاصة بهذا البحث.

الملحق الثالث

بناء المقاييس والتحليل العاُملي Principal component factor analysis

السؤال	التدين (سؤالان)	المؤسسات الديمقراطية	المبادئ الديمقراطية	مرونة الطلب على الحقوق السياسية (سؤالان)
15 18	١- كم مرة تصلى يوميا؟ ٢- كم عدد المرات التي تناولت فيها أى نوع من المشروبات الكحولية أو الخمر؟ ألفا=0.926	(ثلاثة أسئلة)	(أربعة أسئلة)	(سؤالان)
24 25 28	١- التصويت نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢- إذا مكنا المسلمين من انتخاب حكاهم ستؤدى الانتخابات العامة لانتخاب حكام لا يطبقون شرع الله. ٣- المؤسسات والإجراءات الديمقراطية ضد الشريعة.	ألفا = 0.875	ألفا = 0.763	ألفا = 0.91
34 35 36 49	١- التوجه نحو مشاركة الأقليات المسيحية فى العملية السياسية. ٢- التوجه نحو مشاركة الأقليات اليهودية فى العملية السياسية. ٣- التوجه نحو مشاركة النساء المسلمات فى العملية السياسية. ٤- التوجه نحو مشاركة الأقليات الإسلامية فى العملية السياسية.			
32 39	١- الخطر الذى يتعرض له المسلمون ليعبروا عن مطالبهم بحقوقهم السياسية. ٢- تقدير هؤلاء الذين قتلوا أو سجنوا بسبب مطالبهم السياسية.			

Note: Principal component factor analysis was used with Varimax rotation and Kaiser normalization. The total model predicts 78.8 percent of cumulative variance. The religiosity and support for democratic institutions scales were reversed. so that a positive response expresses more religiosity and greater support for democratic institutions. Cronbach's estimate of reliability and internal consistency is reported as Alpha.

الملحق الرابع

معالجة البيانات ومعادلات الانحدار

Data Processing and Regressions Models

إعداد البيانات على المستوى الفردي

باستخدام الإجراءات القاعدية الإحصائية، تحققت من البيانات المفقودة، outliers، perfect collinearity بين المتغيرات، و nonnormality للمتغيرات. بالنسبة للبيانات المفقودة، فباستخدام the SAS 8.2 command of PROC MI يظهر أن هناك بعض المتغيرات تحتوى على نسبة عالية من الإجابات المفقودة. الإجابات المفقودة كان من الواضح أنها فقدت عشوائيا أو ما يسمى عند الإحصائيين بـ (افترض MAR).

للتعامل مع مشكلة البيانات المفقودة، آثر الباحث أن يختار تقنية multiple imputation. فبدلاً من إضافة قيمة واحدة لكل قيمة مفقودة، يستبدل إجراء روبن multiple imputation كل قيمة مفقودة بمجموعة من القيم المحتملة والتي تمثل الشكل فى القيمة الصحيحة التى ينسب إليها (Rubin 1987). هذه المجموعات من البيانات multiple imputed تحلل بعد ذلك باستخدام إجراءات قاعدية للبيانات الكاملة وجمع البيانات من هذا التحليل. يؤدي هذا إلى استنتاجات إحصائية صحيحة والتي تعكس بدقة الشك بسبب القيم المفقودة. لدى SAS 8.2 إجراء MI والذي يخلق multiple imputed data sets for incomplete p-dimensional multivariate data. هى تستخدم الطرق التى تدمج المتغيرة عبر m imputations. وقتما تحلل الم مجموعات البيانات الكاملة باستخدام إجراءات SAS/STAT، نستطيع استخدام PROC MIANALYZE لتوليد استدالات إحصائية صحيحة عن هذه parameters. أخذت متوسط الـ parameters عبر مجموعات البيانات للوصول لتقديرات بنقطة واحدة وقيمت بحساب الأخطاء القياسية باستخدام التغير داخل وبين مجموعات البيانات. استخدمت هذه المعادلة for scalar point estimates.

وحيث إننى استخدمت العديد من المؤشرات لقياس نفس المتغيرات، فقد كانت مشكلة التزامن الخطى (collinearity) ملحوظة. ساعد التحليل العاملى

factor analysis على حل هذه المشكلة بتجميع المؤشرات المتزامنة خطيا في مقياس واحد أشمل مثل مقياس التدين أو مرونة الطلب على الديمقراطية . لم تكن هناك حالات متطرفة تنال من دقة الاختبارات الإحصائية outliers وعدم وجود مشكلة الحالات المتطرفة مسألة مألوفة في البحوث الاستطلاعية.

وقد عانت كل نماذج الانحدار المستخدمة في هذا الكتاب من مشكلة Heteroskedasticity أو التفاوت في تباين الجزء غير المفسر من المتغيرات التابعة، وقد تم علاجها باستخدام White's Robust Standard Errors في كل نماذج الانحدار سواء الـ Seemingly-Unrelated Regressions أو الـ Multiple Logit Regressions على نحو ما أوضحت في كتابي التحليل السياسي الإمبريقي بالتحليل على أساليب التحليل الكمي باستخدام STATA 8.2 الصادر عن مركز البحوث والدراسات السياسية، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

الجداول والأشكال

الجداول

٥٩	(١) موقف المدارس الفكرية الكبرى بشأن علاقة الإسلام بالديمقراطية
٦٨	(٢) تصنيف توجهات المبحوثين نحو الديمقراطية
٦٩	(٣) الوزن النسبي لاتباع كل مدرسة فكرية فى المجتمعات موضع الدراسة
٧٩	(٤) شرح توجهات المسلمين نحو الديمقراطية: العوامل والفاعلون
١٢٤	(٥) مؤيدو الحكام الحاليين مقارنة بمؤيدى انتخاب حكام ديمقراطيين (نسب مئوية)
١٤٨	(٦) قادة الرأى الموثوق بهم بشأن الصراع العربى - الإسرائيلى
١٨٨	(٧) التوجهات نحو اليهود والمسيحيين فى كل العينة
١٨٨	(٨) الفارق فى التسامح نحو اليهود والمسيحيين فى المغرب
١٨٨	(٩) الفارق فى التسامح نحو الأقليات المسلمة وغير المسلمة
١٨٩	(١٠) الفارق فى التسامح نحو المرأة
١٩٠	(١١) النظم السياسية الأفضل من وجهة نظر المبحوثين
١٩٥	(١٢) تفسير اختيار المبحوثين للنظام السياسى الأفضل من وجهة نظرهم
١٩٨	(١٣) مرونة الطلب على الحقوق السياسية
٢٠٣	(١٤) المتغيرات المسببة للتأييد الكلى للديموقراطية على مستوى المجتمعات المسلمة
٢٠٧	(١٥) سلسلة المعتقدات الديمقراطية فى المجتمعات الإسلامية
٢٣٢	(١٦) أعمار الحكام العرب وفترات بقائهم فى السلطة
٢٤٣	(١٧) البدائل السياسية المتاحة أمام الدول العربية والإسلامية
٢٦٧	ملحق ٢ جدول مقارن لخصائص العينة والمجتمعات التى خرجت منها

الأشكال

- (١) عدد مرات إعلان دعم الرئيس الأمريكي لشرق أوسط ديمقراطي
(حسب الشهور من أكتوبر ٢٠٠١ حتى يونيو ٢٠٠٧) ١٤٣
- (٢) خريطة الثقافة السياسية العربية والإسلامية تجاه مبادئ الديمقراطية
ومؤسساتها ١٦١
- (٣) النخب العربية والطريق إلى التسلطية التنافسية ٢٤٤

المراجع العربية والإنجليزية

- 'Aawa, Mohamed S. al-. 1989. *On the Political System of the Islamic State*(Arabic). Cairo: Dar-Alshorouk.
- محمد سليم العوا. عن النظام السياسي للدولة الإسلامية. ١٩٨٩. القاهرة: دار الشروق.
- AbdelGalil, Maher. 2003. «Emerati Women: Education Is the Only Path to Freedom.» *Al-Hayat*. May 3.
- Abdelrazeq, Hussain. 2003. «Forum on Democracy in the Arab World» (Arabic: «Al-Democrateya fi al-Watan al-Arabi»). *Jazeera.net*. available at www.aljazeera.net/programs/opinions/articles/2001/11/11-29-6.htm.
- حسين عبد الرازق. ٢٠٠٣. «الديمقراطية في الوطن العربي» *Jazeera.net*. available at www.aljazeera.net/programs/opinions/articles/2001/11/11-29-6.htm.
- Abdoulleev, Kamoloudin. 1998. «The Civil War in Tajikistan.» *Peace and Policy: TODA Institute for Global Peace and Policy Research* 3. no. 1.
- 'Abeykan, Abdelmohsen al-. 2003. «Suicide Operations.» *Al-Sharq al-Awssat*. July 6.
- Abo al-Magd, Kamal. 1988. *Dialogue. Not Confrontation: Studies on Islam and Modern Times* (Arabic). Cairo: Dar Al-Shorouq.
- كمال أبو المجد. ١٩٨٨. حوار لا مواجهة. دراسات عن الإسلام والأزمة المعاصرة. القاهرة: دار الشروق.
- Abbootalebi, Ali R. 2000. *Islam and Democracy: State-Society Relations in Developing Countries. 1980–1994*. New York: Garland.
- Aborisade, Oladimeji. 2002. *Politics in Nigeria*. New York: Longman.
- Abou El Fadl, Khaled. 2001. «Islam: Images, Politics, and Paradox.» *Middle East Report* 221 (Winter).
- — —. 2003. «Islam and the Challenge of Democracy.» *Boston Review*. April/May.
- Abrahamian, Ervand. 1993. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press.

- Abu Odeh. Adnan. 2003. «Interview with Anthony Shadid: Restrictive Arab Nations Feel Pressure from Within.» *Washington Post*. February 27.
- Abul Khair. Ali. 2003. «Political Islam and Democracy» (Arabic). *Al-Wafd*. February 2.
على أبو الخير. ٢٠٠٣. «الإسلام السياسي والديمقراطية». الوغد، ٢ فبراير.
- 'Affifi. Mayadda al-. 2002. *Al-Ahram al-Arabi*. January 5.
- Ahmad. Akbar. and Lawrence Rosen. 2002. «Islam. Academe. and Freedom of the Mind.» *Chronicle of Higher Education*. February 8.
- Ahmed. Ali al-. 2002. Interview. *Frontline*. PBS. March 19.
- Ahmed. Leila. 1992. *Women and Gender and Islam*. New Haven. CT: Yale University Press.
- Ahmed. Rafiuddin. 2001. *Understanding the Bengal Muslims: Interpretative Essays*. New Delhi: Oxford University Press.
- 'Alem. Galal al-. 1975. «Leaders of the West Say: Destroy Islam. Annihilate Its People» (Arabic: «Kaddat al-Gharb Yakoloon: Damero al-Islam wa Abeedo Ahlaho»). Transcript. Tripoli. Lebanon.
- Ali. Ausaf. 2000. «Can Fundamentalist Islam and Democracy Coexist in a Country?» *Los Angeles Times*. March 20.
- Allen. Jack. 2002. *Randomness and Optimal Estimation in Data Sampling*. Rehoboth. NM: American Research Press.
- Allen. Jodie. 2005. «Iraqi Vote Mirrors Desire for Democracy in Muslim World.» In *The Pew Global Attitudes Project*.
- 'Alyan. Lubna Solayman al-. 2003. Interview. *Al-Sharq al-Awssat*. June 7.
- Amirahmadi. Hooshang. 2002. «Iran. Islam. and the Perceived Threat.» *Worlddialogue.org*.
- Anderson. Lisa. 1997. «Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism.» In *Political Islam: Revolution. Radicalism. or Reform?* Edited by John L. Esposito. London: Lynne Rienner Publishers.
- Ansari. Abdelhamid al-. 2003. «A Woman Invades the Household of Shaikhs» (Arabic). *Al-Sharq al-Awssat*. November 23.
عبد الحميد الأنصاري. ٢٠٠٣. «امرأة تغزو الشيوخ» الشرق الأوسط. ٢٣ نوفمبر.
- Ansary. Abou Filali. 2003. «The Sources of Enlightened Muslim Thought.» *Journal of Democracy* 14. no. 2.
- Anwar. Ibrahim. 1995. *The Need for Civilizational Dialogue*. Washington. D.C.: Georgetown University. Center for Muslim-Christian Understanding. History and International Affairs.

- Arabeyat, Abdel Latif. 1998. «Contemporary Political Islamic Fiqh» (Arabic: «Al-Fiqh al-Islami al-Mo'asser»). Al-Jazeera.net. available at www.aljazeera.net/programs/shareea/articles/2002/7/7-27-5.htm.
- عبد اللطيف عرييات. ١٩٩٨. «الفقه الإسلامى المعاصر». Al-Jazeera.net. available at www.aljazeera.net/programs/shareea/articles/2002/7/7-27-5.htm.
- Arkoun, Mohamed. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions. Uncommon Answers*. Edited and translated by Robert D. Lee. Boulder: Westview.
- Armstrong, Karen. 2000. *Islam: A Short History*. Modern Library Chronicles. New York: Modern Library.
- — —. 2002. Interview by Max Garrone. Salon.com.
- Asfoor, Gaber. 2003. «Awareness of the Future and the Prerequisites of Progress (Arabic).» Al-Ahram. March 31.
- جابر عصفور. ٢٠٠٣. «الوعى بالمستقبل ومتطلبات التقدم» الأهرام، ٣١ مارس.
- Aslan, Reza. 2005. «From Islam. Pluralist Democracies Will Surely Grow». Chronicle Review. March 11.
- Assad, Hafez al-. and Mustafa Talas. 1990. *That Is What Assad Said* (Arabic: *Kadhaliqa qala al-Asad*). Dimashq, Syria.
- حافظ الأسد ومصطفى طلاس. ١٩٩٠. كذلك قاله الأسد. دمشق. سوريا.
- 'Azm, Sadek J. al-. 1969. *Critique of Religious Thought* (Arabic). Beirut: Dar al-Qalam.
- صادق العظم. ١٩٦٩. نقد الفكر الدينى. بيروت: دار القلم.
- Azzam, Abdullah. 1984. *Interpretation of Surat al-Tawba* (Arabic: *Fi Zelal Surat al-Tawba*). Peshawar, Pakistan: Markez al-Shaheed Azzam.
- عبد الله عزام. ١٩٨٤. فى ظلال سورة التوبة. بيشاور. باكستان: مركز الشهيد عزام.
- Babbie, Earl R. 2004. *The Practice of Social Research*. 10th ed. Belmont, CA: Thomson/Wadsworth.
- Badry, Abdel Azeez -al. 1983. *Islam's Verdict on Socialism* (Arabic: *Hokm al-Islam Fi al-Eshtrakyya*). Al-Madeena al-Monawara. Saudi Arabia: Al-Makttabba al-'Elmmya.
- عبد العزيز البدرى. ١٩٨٣. حكم الإسلام فى الاشتراكية. المدينة المنورة، السعودية: المكتبة العلمية.
- Bagabeer, Abdullah. 2003. «Cultural Indicators» (Arabic: «Mo'asserat Thaqqfeyya»). Al-Sharq al-Awssat. June 22.
- عبد الله باجابير. ٢٠٠٣. «مؤشرات ثقافية». الشرق الأوسط، ٢٢ يونيو.

Baghdadi, Ahmad. 1999. *Renovation of Religious Thought* (Arabic: *Tagdid al-Fikr al-Dini*). Damascus: Al Mada.

أحمد بغدادى. ١٩٩٩. تجديد الفكر الدينى. دمشق: المادة.

Barakah, Iqbal. 2002. «*Democracy and Freedom of Women*» (Arabic: «*Al-Democratia and Horreyat al-Mara'a*»). Al-Ahram. June 12.

إقبال بركة. ٢٠٠٢. «الديمقراطية، وحرية المرأة». الأهرام، ١٢ يونيو.

Barakah, Iqbal. and Malak Hifni Nasif. 2001. *Muslim Women in the Lifetime of the Prophet* (Arabic: *Al-Mar'ah al-Muslimah fi Sira*). Cairo: Dar Qaba'.

Barnett, Tracy. 2003. *Oman. Modern Middle East Nations. and Their Strategic Place in the World*. Philadelphia: Mason Crest.

Basham, Patrick. 2004. «*Can Iraq Be Democratic?*» *Policy Analysis*. January. no. 505.

Bayes, Jane H.. and Nayereh Esfahlani Tohidi. 2001. *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave.

Beasant, John. 2002. *Oman: The True-Life Drama and Intrigue of an Arab State*. Edinburgh: Mainstream.

Beblawi, Hazem, and Giacomo Luciani (eds). 1987. *The Rentier State*. vol. 2 of *Nation, State, and Integration in the Arab World*. London: Croom Helm.

Berberoglu, Berch. 1999. *Turmoil in the Middle East: Imperialism, War, and Political Instability*. Albany: State University of New York Press.

Bermeo, Nancy. 1997. «*Transitions to Democracy: A Special Issue in Memory of Dankwart A. Rustow*.» *Comparative Politics* 29. no. 3: 305–322.

Bianci, Steven. 2003. *Libya: Current Issues and Historical Background*. New York: Nova Science.

Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Bollen, Kenneth A. 1980. «*Issues in the Comparative Measurement of Political Democracy*.» *American Sociological Review* 45.

Boroujerdi, Mehrzad. 1994. «*Can Islam Be Secularized?*» In *In Transition: Essays on Culture and Identity in the Middle Eastern Society*. edited by M.R. Ghanoonparvar and F. Farrokh. Laredo: Texas A&M International University.

Boroumand, Ladan, and Roya Boroumand. 2002. «*Terror, Islam, and Democracy*.» *Journal of Democracy* 13. no. 2.

Borting, Meg. 2003. «Muslims Lament Israel's Existence.» *International Herald Tribune*. June 3.

Bourqia, R., and Susan Gilson Miller. 1999. *In the Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco*. Harvard Middle Eastern Monographs 31. Cambridge, Mass.: Harvard University Press and Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.

Buraiq, Sa'd al-. 1993. «The Rights of Rulers» (Arabic audio: «Hoqoq Wolat al-Amr»). *Islamweb.net*.

سعد البريق. ١٩٩٣. «حقوق ولاية الأمر» . *Islamweb.net* .

———. 1994. «The Intellectual Invasion» (Arabic audio: «Al-Ghazow al-Fikri»). *Islamweb.net*.

_____ . ١٩٩٤. «الغزو الفكري» . *Islamweb.net* .

Burma, Ian. 2004. «An Islamic Democracy for Iraq?» *New York Times*. December 5.

Bush, George W. 2003. «Freedom and the Future.» *Speech at the American Enterprise Institute's annual dinner*. February 27.

Byman, Daniel L., and Jerrold D. Green. 1999. «The Enigma of Political Stability in the Persian Gulf Monarchies.» *Middle East Review of International Affairs* 3. no. 3.

Chaudhri, Rashid Ahmad, Shamim Ahmad, and Ahmadiyya Muslim Association. 1989. *Persecution of Ahmadi Muslims and Their Response*. London: Press and Publication Desk, Ahmadiyya Muslim Association.

Dahl, Robert. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.

———. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven, CT: Yale University Press.

———. 1998. *On Democracy*. New Haven, CT: Yale University Press.

Darwish, Adel. 2005. *Relevant Numbers for Iraq and the Region*. *Al-Sharq al-Awssat*. March 26.

Diamond, Larry Jay, Marc F. Plattner, and Daniel Brumberg. 2003. *Islam and Democracy in the Middle East. A Journal of Democracy Book*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Din, Mohamed Mahdi Shams al-. 2001. *The Jurisprudence of Military Violence in Islam* (Arabic: *Fiqh al-'onf al-Mossalah fi al-Islam*). Beirut: Al-

Mo'assassa al-Dawleyah Leldrassat wa al-Nashr (International Institute for Studies and Publications).

- Downs. Anthony. 1956. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper.
- The Economist. 1998. «Country Report. Oman.» London: Intelligence Unit. Great Britain. Available at: <http://store.eiu.com/cart>
- Eickelman. Dale F. 1992. «Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies.» *American Ethnologist* 19, 4: 1–13.
- . 1999. «The Coming Transformation of the Muslim World.» *Middle East Review of International Affairs* 3, no. 3.
- Engineer. Asgharali. 2001. *Islam. Women. and Gender Justice*. New Delhi: Gyan.
- Eraqi. 'Atef al-. 2002. «Ethical Values Between Scientific Progress and the Achievements of Civilization» (Arabic). *Al-Ahram*. December 29.
- Esposito. John L. 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- . 1996. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Etienne. B. 1987. *L'Islamisme radicale*. Paris: Hachette.
- Faisal. Togan al-. 2003. Interview. *Al-Sharaq al-Awssat*. December 7.
- Faki. Mostafa. 2003. «Interview with Anthony Shadid: Restrictive Arab Nations Feel Pressure from Within.» *Washington Post*. February 27.
- Fandy. Mamoun. 1999. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York: St.Martin's.
- Farjani. Nadir. 2002a. *The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. New York: United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States.
- . 2002b. Interview. *Al-Sharq al-Awssat*. November 25.
- Fasi. All'al. 1972. *Defending Sharia* (Arabic: *Difa' an al-Shariah*). Rabat. Morocco: Muassasat 'Allal al-Fasi.
- علال الفاسي. ١٩٧٢. دفاعا عن الشريعة. الرباط، المغرب: مؤسسة علال الفاسي.
- Fassi. Haton al-. 2003. «Saudi Woman: New Arguments and Reforming Visions.» *Al-Sharq al-Awssat*. June 14.
- Fattah. Moataz A. 2006. «Educated Muslims and the Elasticity of Demand for Democracy.» Available at <http://personal.cmich.edu/fatta1ma/islam/sur.pdf>.
- Feldman. Noah. 2003. «Islamist Democracies: The West's Worst Nightmare?» *Globalist*. November 23.
- Finnemore. Martha. and Kathryn Sikkink. 1998. «International Norm Dynamics and Political Change.» *International Organization* no. 52: 887–917.

- Fish, M. Steven. 2002. «Islam and Authoritarianism.» *World Politics* no.55:4–37.
- Fisher, Yoshka. 2002. «German Minister of Foreign Affairs.» *Al-Sharq al-Awssat*. April 26.
- Fisk, Robert. 2002. *Pity the Nation: The Abduction of Lebanon*. 4th new American ed. New York: Thunder's Mouth / Nation Books.
- Fouda, Farag. 1993. *A Dialogue on Secularism* (Arabic). Cairo: Dar Al-Fikr for Research and Studies.
- فرج فودة. ١٩٩٣. حوار عن العلمانية. القاهرة: دار الفكر للبحوث والدراسات.
- Fuller, Graham. 2001. *The Future of US Hegemony over the World*. *Al-Jazeera*. November 28.
- Gallup editors. 2002. *The 2002 Gallup Poll of the Islamic World*. Princeton, NJ: Gallup Press.
- Gardels, Nathan. 2003. «Osama Bin Laden Has Given Common Identity Back to the West.» *New Perspectives Quarterly* 20, no. 2.
- Gawad, Ghanim. 2003. «Religious Secularism as a System of Government in Iraq.» *Al-Sharq al-Awssat*. July 30.
- Gazza'eri, Abo Bakr al-. 1984. *Who Is Responsible for the Loss of Islam?* (Arabic). Cairo: Maktabat al-Kolleyat al-Azhareya.
- أبو بكر الجزائري. ١٩٨٤. من المسئول عن فقدان الإسلام؟. القاهرة: مكتبة الكلية الأزهرية.
- Gellner, Ernest. 1991. «Islam and Marxism: Some Comparisons.» *International Affairs* 67, no. 1.
- . 1992. *Postmodernism. Reason and Religion*. London; New York: Routledge.
- Gerges, Fawaz. 2001. Quoted in Margot Patterson. «Islam on the Defensive.» *National Catholic Reporter*. December 14.
- Ghannouchi, Rachid al-. 1993. *Public Freedoms in the Islamic State* (Arabic). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- راشد الغنوشي. ١٩٩٣. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- . 1996. *Lecture at Chatham House, London (May 9, 1995)*. in Robin Wright. «Two Visions of Reformism.» *Journal of Democracy*. vol. 7, no. 2: 64–75.
- . 2003. Interview. *Jazeera.net*. December 19.
- Ghazali, Mohamed al-. 1985. «Muslims' Halal Choices» (Arabic: «Kheyarat al-Muslim al-Halal»). *Qatar National Radio*. March 15.
- محمد الغزالي. ١٩٨٥. «خيارات المسلم الحلال». الإذاعة الوطنية القطرية. ١٥ مارس.

- . 1997. *Constitution of Unity Among Muslims* (Arabic: *Dustor al-Wehda al-Thaqqafeya Bayn al-Muslmeen*). Cairo: Dar al-Shorouq.
- _____. ١٩٩٧. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. القاهرة. دار الشروق.
- Gillespie, Richard. and Richard Youngs. 2002. *The European Union and Democracy Promotion: The Case of North Africa*. Democratization Studies. Portland. OR: Frank Cass.
- Gilsenan, Michael. 1982. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon Books.
- Greene, William H. 2000. *Econometric Analysis*. 4th ed. Upper Saddle River. N.J.: Prentice-Hall.
- Hadenius, Axel. 2001. *Institutions and Democratic Citizenship*. Oxford Studies in Democratization. Oxford: Oxford University Press.
- Hamad, Turki al-. 2003a. «Beyond Brainwashing» (Arabic). *Al-Sharq al - Awssat*. May 12.
- _____. ٢٠٠٣. «ما بعد غسيل المخ». الشرق الأوسط، ١٢ مايو.
- . 2003b. «The Winner and the Losers in Today's World» (Arabic). *Al-Sharq al-Awssat*. June. 9.
- _____. ٢٠٠٣. ب. «الرابع والخاسر في عالم اليوم». الشرق الأوسط، ٩ يونيو.
- Hamid, Shadi. 2005. «Democracy Also Means That Islamists Are Allowed to Vote.» *Daily Star*. March 12.
- Harb, Osama El-Ghazali. 2005. «Inside and Out.» *Al-Ahram Weekly*. April 6.
- Hariq, Elya. 2001. *Democracy and the Challenges of Modernity Between the East and the West* (Arabic: *Al-Democratyya wa Tahdeyat al-Hadatha*). Beirut: Dar Al Saqi.
- إليا حريق. ٢٠٠١. الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب. بيروت: دار الساقي.
- Hassan, Riaz. 2002. *Faithlines: Muslim Conceptions of Islam and Society*. New York: Oxford University Press.
- Hayat Newspaper*. May 18. 2003.
- Heper, Metin. and Sabri Sayari. 2002. *Political Leaders and Democracy in Turkey*. Lanham. MD: Lexington.
- Hijab, Nadia. 1988. *Woman Power: The Arab Debate on Women at Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hochschild, Jennifer L. 1981. *What's Fair? American Beliefs About Distributive Justice*. Cambridge. MA: Harvard University Press.

Holyoake, George J. 1860. *The Principles of Secularism Briefly Explained*. 2nd ed. N.p.: n.p.

Howaidi, Fahmi. 1999. *Confirming the Truth* (Arabic: *Ihqaq al-Haq*). Cairo: Dar al-Shorouq.

فهمى هويدى. إحقاق الحق. القاهرة: دار الشروق.

———. 2003a. «The Message of the Elections of the Egyptian Syndicate of Journalism.» *Al-Sharq al-Awssat*. August 4.

———. 2003b. *Encouraging Moderates is the Best Mechanism to Fight Extremists*. *Al-Sharq al-Awssat*. June 2.

Howaini, Abu Is'haq al-. 1998. «Alliance and Clearance» (Arabic: «Al-Wala' wa al-Bara'a»). *Islamway.com*.

أبو إسحاق الحوينى. «الولاء والبراء». *Islamway.com*.

Hozzeffi, Abdulrahman al-. 1998. *Wipe Out the Jews, Christians, and Shiites from Arabia*. Available at: <http://www.alsalafyoon.com/ArabicPosts/RawafedHuthiefy.htm>.

Huntington, Samuel. 1984. «Will More Countries Become Democratic? "Political Science Quarterly 99: 193–218.

———. 1996. «Democracy for the Long Haul.» *Journal of Democracy* 7, no. 2: 3–13.

Hussein, Saddam. 1988. Interview by Kuwaiti press. *Dar al-Mamun*. Baghdad. February 20.

Ibn Baaz, Abdelaziz. 1992. *The Obligation of Enjoining the Good and Forbidding the Evil*. Riyadh: Dar al-Essma.

Ibn Baaz, Ahmad. 2002. «Dialogue with Extremists» (Arabic). *Al-Sharq al-Awssat*. April 19.

أحمد بن باز. ٢٠٠٢. «حوار مع المتطرفين». الشرق الأوسط. ١٩ إبريل.

Ibrahim, Ferhad, and Gèulistan Gèurbey. 2000. *The Kurdish Conflict in Turkey: Obstacles and Chances for Peace and Democracy*. New York: St. Martin's.

Ibrahim, Saad Eddin. 1980. «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups.» *International Journal of Middle East Studies* 12: 423–453.

———. 1984. *The Crisis of Democracy in the Arab World* (Arabic: *Azmat aldimuqratiyah fi al-watan al-'Arabi*). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

سعد الدين إبراهيم. ١٩٨٤. أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- . 2002. *Egypt. Islam. and Democracy: Critical Essays. with a New Postscript.* Cairo: American University in Cairo Press.
- . 2003. *Democracy and Human Rights in the Middle East Today.* Washington. DC: Center for the Study of Islam and Democracy.
- Ibrahim. Somaya. 2002. «Female Justices.» *Al-Sharq al-Awssat.* November 25.
- Inglehart. Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural. Economic. and Political Change in Forty-three Societies.* Princeton. NJ: Princeton University Press.
- . 2000. «Political Culture and Democratic Institutions: Russia in Global Perspective.» Paper read at the annual meeting of the American Political Science Association. August 31–September 3.
- . 2003. *Islam. Gender. Culture. and Democracy: Findings from the World Values Survey and the European Values Survey.* International Studies in Social Science 4. Willowdale. ON: De Sitter.
- Iqbal. Anwar. 2003. «Mastering the Madrassas.» *Washington Times.* August 17.
- Iryani. Abd al-Karim al-. 1998. «The Role of the State in a Traditional Society» *Yemen Gateway.* Available at: <http://www.al-bab.com/yemen/gov/iryani1.htm>.
- Ismail. Salwa. 2003. *Rethinking Islamist Politics: Culture. the State and Islamism.* London: I. B. Tauris.
- Jafri. A. B. S. 2002. *The Political Parties of Pakistan.* Karachi: Royal Book.
- Jahanbegloo. Ramin. 2003. *Iran Between Tradition and Modernity.* Lanham. MD: Lexington Books.
- Jawed. Nasim. 1999. *Islam's Political Culture: Religion and Politics in Predivided Pakistan.* Austin: University of Texas.
- Jawziyah. Ibn Qayyim al-. 1969. *A'lam al-Muwaqqi'in.* Cairo.
- Jayal. Niraja Gopal. 2001. *Democracy in India. Themes in Politics Series.* Oxford: Oxford University Press.
- Johnson. Paul. 2001. «Relentlessly and Thoroughly: The Only Way to Respond.» *National Review.* October.
- Karatnycky. Adrian. 2002. «The 2001 Freedom House Survey: Muslim Countries and the Democracy Gap.» *Journal of Democracy* 13. no. 1: 99–112.
- Karl. Terry Lynn. 1990. «Dilemmas of Democratization in Latin America» *Comparative Politics* 23. no. 1: 1–21.

- Kassem. Maye. 1999. *In the Guise of Democracy: Governance in Contemporary Egypt*. London: Ithaca.
- Kaufman. Stephan. and Robert R. Haggard. 1997. «The Political Economy of Democratic Transitions.» *Comparative Politics* 29, no. 3: 263–283.
- Kechichian. Joseph A.. and Gustave E. von Grunebaum. 2001. *Iran, Iraq, and the Arab Gulf States*. New York: Palgrave.
- Keddie. Nikki R. 1972. «Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration.» *Daedalus* no. 44.
- Kedourie. Sylvia. 1996. *Turkey: Identity, Democracy, Politics*. London: Frank Cass.
- Khalaf Allah. Mohamed. 1984. *The Quranic Foundations of Progress (Arabic)*. Cairo: Ketab al-Ahali.
- محمد خلف الله. ١٩٨٤. الأسس القرآنية للتقدم. القاهرة. كتاب الأهالي.
- Khaledi. S. al-. 1987. *America from Inside Through the Lenses of Sayyid Qutb (Arabic)*. Jeddah: Dar al-Manar.
- س الخالدي. ١٩٨٧. أمريكا من الداخل عبر عدسات سيد قطب. جدة: دار المنار.
- Khalidi. M. al-. 1984. *Criticism of the Democratic System (Arabic: Naqdh al-Nizzam al-Democratie)*. Beirut: Dar Al-Jeel.
- م الخالدي. ١٩٨٤. نقد النظام الديمقراطي. بيروت: دار الجيل.
- Khan. Muqtedar. 2003. «The Priority of Politics.» *Boston Review*. Available at: <http://www.bostonreview.net/BR28.2/khan.html>.
- Khazen. Jihad al-. 2003. «Ahl Mecca Adra Be-She'abbeha.» *Al-Hayat*. June 4.
- Khoury. Ragih al-. 2003. «Ghodo al-Democratya Sa-yessel.» *Al-Sharq al-Awssat*. June 13.
- King. Stephen J. 2003. *Liberalization Against Democracy: The Local Politics of Economic Reform in Tunisia. Indiana Series in Middle East Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kinross. Albert. 1920. «Islam.» *Atlantic Monthly*. November.
- Korany. Bahgat. 1994. «Arab Democratization: A Poor Cousin?» *Political Science and Politics* 27, no. 3: 511–513.
- Kristof. Nicholas D. 2002a. «Can This Marriage Be Saved?» *New York Times*. November 1.
- . 2002b. «Saudis in Bikinis.» *New York Times*. October 25.

- Kutty, Faisla. 1998. «Algerian Islamist Sheikh Mahfoud Nahnah Addresses ISNA Conference.» *Canadian Chronicle*. July. 75–76.
- Latif, Ali. 2005. *Iraqi Constitution: Attitudes Towards Democracy*. Baghdad: Iraqi Prospect Organization.
- Layachi, Azzedine. 1998. *State, Society and Democracy in Morocco: The Limits of Associative Life*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University.
- Lehtonen, Risto, and Erkki Pahkinen. 2004. *Practical Methods for Design and Analysis of Complex Surveys*. 2nd ed. Hoboken, NJ: John Wiley.
- Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1993. «Islam and Liberal Democracy.» *Atlantic Monthly*. February.
- . 1999. *The Multiple Identities of the Middle East*. 1st American ed. New York: Schocken.
- Linz, Juan J., and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1983. *Political Man: The Social Bases of Politics*. London: Heinemann.
- Luciani, Giacomo. 1995. «Resources, Revenues, and Authoritarianism in the Arab World: Beyond the Rentier State.» In *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, edited by R. Brynen, B. Korany, and P. Noble. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Ma'moon, Khalil. 2003. «Islamic Fundamentalism in Mauritania» (Arabic). *Al-Sharq al-Awssat*. June 14.
- خليل مأمون. ٢٠٠٣. «الأصولية الإسلامية في موريتانيا» الشرق الأوسط، ١٤ يونيو.
- Maddy-Weitzman, Bruce. 1997. «The Islamic Challenge in North Africa.» *Middle East Review of International Affairs* 1, no. 2.
- Mahathir bin, Mohamad, and Makaruddin Hashim. 2000. *Politics, Democracy and the New Asia: Selected Speeches*. Subang Jaya, Selangor Darul Ehsan, Malaysia: Pelanduk, for the Prime Minister's Office of Malaysia.
- Mahmoud, Mostapha. 2001. «The Tale of September the 11th.» *Al-Ahram*. December 22.

- Makiya, Kanan. 2002. «Can Tolerance Be Born of Cruelty in the Arab World?» *New Perspectives Quarterly*. Winter.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. 1972. «The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Century.» In *Scholars, Saints, and Sufis*, edited by N. Keddi. Berkeley: University of California Press.
- Martinez, Luis. 2000. *The Algerian Civil War, 1990–1998*. CERI Series in Comparative Politics and International Studies. New York: Columbia University Press and Centre d'Etudes et de Recherches Internationales.
- Mawdudi, Abo Al-A'laa. 1977a. *Concepts of Islam Regarding Religion and State*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- . 1977b. *Islam and Modern Civilization (Arabic)*. Cairo: Dar al-Ansar.
- أبو الأعلى المودودي. ١٩٧٧ ب. الإسلام والحضارة المعاصرة. القاهرة: دار الأنصار.
- . 1980. *Islam Facing Modern Challenges (Arabic)*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- أبو الأعلى المودودي. الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة. الكويت: دار القلم.
- Mazrui, Ali. 1990. *Cultural Forces in World Politics*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Mazyanni, Hamza. 2005. Interview. *Al-Hayat*. June 18.
- McCain, John. 2002. Talk on State-sponsored Terrorism. American Jewish Committee. New York. May 10.
- McFaul, Michael. 2003. «War with Iraq: Tinderbox.» *Hoover Digest*. Spring. 2.
- Mernissi, Fatima. 1991. *Can We Women Head a Muslim State? Lahore*. Pakistan: Simorgh. Women's Resource and Publications Centre.
- . 1992. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- . 2003. *The Forgotten Queens of Islam*. Karachi, Pakistan: Oxford University Press.
- Mohamed, Mahathir. 1989. «Islamization of Knowledge and Future of Islamic Ummah.» In *Toward Islamization of Disciplines*, edited by International Institute of Islamic Thought. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Mubarak, Hosni. 1992. Speech on the G-15. Cairo: Ministry of Information. State Information Service.
- Murri, Aaisha al-. 2005. *The Union Council Between Elections and Appointment*. Wajhat. March 16.

- Musharraf, Pervez. 1999. *Speeches*. Islamabad: Directorate General of Films and Publications.
- Mustafa, Hala, and David Makovsky. 2003. «Building Arab Democracy». *Washington Post*. November 18.
- Nadwi, Abo Al-Hassan al-. 1985. *The Coming Western Civilization (Arabic)*. Cairo: Dar al-Sahwa.
- Nefessi, Abdullah al-. 2002. Interview. *Al-Jazeera*. available at www.aljazeera.net/programs/opinions/articles/2002/11/11-27-1.htm.
- Nehnah, Mahfouz. 1999. *The Desired Algeria (Arabic)*. Algiers: Dar Annaba'.
محفوظ نختاح. ١٩٩٩. الجزائر: دار أنباء.
- Nettler, Ronald L., Mohamed Mahmoud, and John Cooper. 2000. *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London: I. B. Tauris.
- Neusner, Jacob. 1996. *Religion and the Political Order: Politics in Classical and Contemporary Christianity*. Islam, and Judaism. Atlanta: Scholars.
- No'amani, Mohamed Said. 2002. «The Feasibility of Dialogue Among Cultures» (Arabic). *Al-Jazeera.net*.
محمد سعيد نعماني. ٢٠٠٢. «جدوى الحوار بين الثقافات». *Al-Jazeera.net*.
- No'man, Mustapha. 2003. «Scholars of Satellite Networks and the Explosions of Riyadh». *Al-Sharq al-Awssat*. May 17.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. 2002. «Islam and the West: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis». Available from the authors: pippa_norris@harvard.edu or www.pippanorris.com.
- Obeidi, Amal. 2001. *Political Culture in Libya*. Richmond, UK: Curzon.
- Omara, Mohamed. 2002. «Facing the Western Modernist Model». *Al-Sharq al-Awssat*. February 2.
- OneWorld. 2004. «Iraq War Deepens Hostility to U.S. Policies in Arab World». www.wbai.org/index.php?option=content&task=view&id=3114&Itemid=2.
- ORI (Oxford Research International). 2003. «Iraqis Welcome 'Fall of Saddam.'» *BBC*. December 1. Available at http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3254028.stm.
- Othaimeen, Mohamed. 1998. *Fatawa (Arabic audio)*. Binothaimeen.com.
محمد بن عثيمين. ١٩٩٨. فتاوى (صوتى). *Binothaimeen.com*.
- Othman, Abdo Ali. 1998. «Tribe and Society in Yemen». *Yemeni Times* 8:23.

- Ottaway, Marina. 2003. «Thinking Big: Democratizing the Middle East». *Boston Globe*. January 5.
- Ottaway, Marina, Thomas Carothers, Amy Hawthorne, and Daniel Brumberg. 2002. «Democratic Mirage in the Middle East.» *Carnegie Endowment Policy Brief*. no. 20.
- Pew Research Center. 2003a. *Views of a Changing World 2003*. Washington, DC: Pew Research Center.
- . 2003b. *Religion and Politics: Contention and Consensus*. Washington, DC: Pew Research Center.
- Pipes, Daniel. 1995. «There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam.» *National Interest*. Fall.
- . 2002. «God and Mammon: Does Poverty Cause Militant Islam?» *National Interest*. Winter.
- . 2003. «After Saddam? Remaking of the Mideast.» *New York Post*. February 11.
- Potter, David, et al., eds. 1997. *Democratization*. London: Open University.
- Przeworski, Adam. 1992. «The Games of Transition.» In *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective*, edited by S. Mainwaring, G. O'Donnell and J. S. Valenzuela. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Qablan, Marawan. 2005. «Ba'athism and State.» *Al-Hayat*. March 28.
- Qaradawi, Yusuf al-. 1980. *The Islamic Solution and the Imported Solutions* (Arabic: *Al-Hal al-Islamy wal-Hol al-Mustawrada*). Beirut: Mu'assat al-Risalah.
- يوسف القرضاوى. ١٩٨٠. *الحل الإسلامى والحلول المستوردة*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- . 1984. *Ijtihad in Islam* (Arabic: *Al-Ijtihad in Islam*). Cairo: Dar al-Shorouq.
- _____ . ١٩٨٤. *الاجتهاد فى الإسلام*. القاهرة: دار الشروق.
- _____ . ٢٠٠٠. *أمتنا بين قرنين*. القاهرة: دار الشروق.
- _____ . ٢٠٠١. *من فقه الدولة فى الإسلام*. القاهرة: دار الشروق.
- . 2000. *Our Nation Between Two Centuries* (Arabic: *Omatona Bayen Qarnayen*). Cairo: Dar al-Shorouq.
- . 2001. *On the Fiqh of the Islamic State* (Arabic: *Min Fiqh al-Dawla Fil-Islam*). Cairo: Dar al-Shorouq.

———. 2003. «The Relationship with Non-Muslims» (Arabic: «Al-'Elaqqama'a Ghayer al-Moslemeen»). Al-Jazeera.net. Available at www.aljazeera.net/programs/shareea/articles/2003/6/6-25-1.htm.

_____ . ٢٠٠٣. «العلاقة مع غير المسلمين»

Al-Jazeera.net. Available at www.aljazeera.net/programs/shareea/articles/2003/6/6-25-1.htm.

Qarni. A'ed. 2005. Interview. Al-Sharq al-Awssat. February 9.

Qashtini. Khaled al-. 2003. «Step by Step. Move by Move.» Al-Sharq al-Awssat. June 22.

Qutb. Sayyid. 1989. Signposts (Arabic). Cairo: Dar al-Shuruq.

سيد قطب. ١٩٨٩. معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق.

Rahman. Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Publications of the Center for Middle Eastern Studies 15.* Chicago: University of Chicago Press.

Rashid. Abdulrahman al-. 2001. «Arab Representatives and Their Shameful Attitude» (Arabic). Al-Sharq al-Awssat. December 30.

Rawabda. Abdelraouf al-. 2003. «Forum on Democracy in the Arab World» (Arabic: «Al-Democrateya fi al-Watan al-Arabi»). Jazeera.net. Available at www.aljazeera.net/programs/opinions/articles/2001/11/11-29-6.htm.

عبد الرؤوف الراواضبة. ٢٠٠٣. «الديمقراطية في الوطن العربي» متوفر على www.aljazeera.net/programs/opinions/articles/2001/11/11-29-6.htm.

Rice. Condoleezza. 2005. Interview. Washington Post. March 25.

Rikabi. Zain al-'Abedin al-. 2003. «Source of Violence: Distortion of 'Jihad'» (Arabic). Al-Sharq al-Awssat. May 24.

زين العابدين بن علي. ٢٠٠٣. «مصدر العنف: تحريف الجهاد». الشرق الأوسط، ٢٤ مايو.

Rosen. Lawrence. 2002. *The Culture of Islam: Changing Aspects of Contemporary Muslim Life.* Chicago: University of Chicago Press.

Ross. Michael Lewin. 2001. «Does Oil Hinder Democracy?» *World Politics* 53. no. 3: 325–361.

Rouleau. Eric. 2001. «Politics in the Name of the Prophet.» *Le monde diplomatique.* November.

- Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rubin, Donald B. 1987. *Multiple Imputation for Nonresponse in Surveys*. Wiley Series in Probability and Mathematical Statistics. Applied Probability and Statistics. New York: Wiley.
- Sachs, Susan. 2001a. «The Despair Beneath the Arab World's Growing Rage». *New York Times*. October 14.
- . 2001b. «In One Muslim Land, an Effort to Enforce Lessons of Tolerance». *New York Times*. December 16.
- Sa'eed, Abdelmone'm. 2003. «Egypt the Democratic State» (Arabic). *Al-Ahram*. August 18.
- Sa'eed, Ref'at al-. 2001. *Secularism Between Islam and Fake Islamization* (Arabic: *Al-'Alamnya Bayyeen al-Islam Wa al-Ta'sloulum*). Cairo: Al-Tagou' Party in Egypt.
- Saffar, Hassan Moussa al-. 2005. «Shiite Between Religion and Politics.» *Al-Jazeera.net*.
- Saktanber, Ayse. 2002. *Living Islam: Women, Religion, and the Politicization of Culture in Turkey*. London: I. B. Tauris.
- Salamah, Ghassan. 1994. *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. New York: I. B. Tauris.
- Saleh, Hashem. 2003. «Arab Intellectuals Between Zionism and Fundamentalism» (Arabic). *Al-Sharq al-Awssat*. September 5.
- . 2004. «2004 Spurs a New Revolution.» *Al-Sharq al-Awssat*. January 9.
- Sampath, S. 2001. *Sampling Theory and Methods*. New Delhi: Narosa.
- Sartori, Giovanni. 1962. *Democratic Theory*. Detroit: Wayne State University Press.
- Sawaf, Mohamed Mahmoud al-. 1979. *No Socialism in Islam* (Arabic). Cairo: Dar al-Anssar.
- Scheaffer, Richard L. 2005. *Elementary Survey Sampling*. 6th ed. Belmont, CA: Wadsworth Thomson.
- Schedler, Andreas. 2002. «Elections Without Democracy: The Menu of Manipulation.» *Journal of Democracy* 13, no. 2: 36–50.
- Schneider, Howard. 2000. «Syrian Intellectuals Call for Democracy». *Washington Post*. September 28.

- Schofield. James. 1996. *Silent over Africa: Stories of War and Genocide*. Sydney. NSW: HarperCollins.
- Schumpeter. Joseph A. 1976. *Capitalism. Socialism. and Democracy*. New York: Harper and Row.
- Semali. Ladislaus. 1995. *Postliteracy in the Age of Democracy: A Comparative Study of China and Tanzania*. San Francisco: Austin & Winfield.
- Shah. Aqil. 2002. «Democracy on Hold in Pakistan.» *Journal of Democracy* 13. no. 1: 67–75.
- Shahidian. Hammed. 2002. *Women in Iran. Contributions in Women's Studies* 197. Westport. CT: Greenwood.
- Sharabi. Hesham. 1970. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years. 1875–1914*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1988. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press.
- Sharawi. Mohamed Motwali al-. 1980. *Al-Shura and Legislation in Islam* (Arabic). Cairo: Dar Thabet.
- Shariati. Ali. and Farhang Rajaei. 1986. *What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.
- Sharot. Stephen. 2001. *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos. Priests. and Popular Religion*. New York: New York University Press.
- Sherman. Martin. 1998. «Paradigms of Peace for the Middle East.» *Ariel Center for Policy Research* 19.
- Sivan. Emmanuel. 1997. «Constraints and Opportunities in the Arab World.» *Journal of Democracy* 8. no. 2: 103–113.
- Smith. Christine B. 2002. «Casting the Net: Surveying an Internet Population.» Available at www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue1/smith.html (02/22).
- Soekarno. 1959. *Guided Democracy: A Volume of Basic Speeches and Documents*. New Delhi: Unity Book Club of India.
- Solomon. D. J. 2001. «Conducting Web-Based Surveys.» *Practical Assessment. Research. and Evaluation* 7. no. 19.
- Srivastava. Virendra K.. and David E. A. Giles. 1987. *Seemingly Unrelated Regression Equations Models: Estimation and Inference. Statistics. Textbooks. and Monographs* 80. New York: Dekker.

- Stepan, Alfred. and Graeme Robertson. 2003. «An Arab More Than Muslim Electoral Gap.» *Journal of Democracy* 14, no. 3. Available at journalofdemocracy.org.
- Stern, Jessica. 1999. *The Ultimate Terrorists*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — —. 2003. *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: Ecco.
- Suberu, Rotimi T. 1996. *Ethnic Minority Conflicts and Governance in Nigeria*. Ibadan, Nigeria: Spectrum / French Institutes for Research in Africa (IFRA).
- Tabetba'i, Basseri. 2002. «Kuwait Women: Deputy Minister, Ambassador and University Director but Not Allowed in Parliament» (Arabic). *Al-Sharq al-Awssat*, February 6.
- بصيرى طبطباى. ٢٠٠٢. المرأة الكويتية: نائب وزير، سفير، ورئيس جامعة، ولكن ليس غير مسموح به فى البرلمان». الشرق الأوسط، ٦ فبراير.
- Taheri, Amir. 2003. «Democracy in Arabia.» *Wall Street Journal Europe*, January 20.
- Tahir, Umar. and Muammar Qaddafi. 1996. *Al-Qaddhafi wa-al-Thawrah al-Faransiyah. 1789–1969*. Beirut: Al-Multaq lil-Tibaah wa-al-Nashr.
- Tamimi, Azzam. 2001. *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism. Religion and Global Politics*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Tarah, Ali al-. 2005. *Kuwait and the Ramifications of the Greater Middle East Project*. Wajhat, March 16.
- Tessler, Mark. 2002a. «Do Islamic Orientations Influence Attitudes Toward Democracy in the Arab World? Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, and Algeria.» *International Journal of Comparative Sociology* 43, no. 3–5: 229–249.
- — —. 2002b. «Islam and Democracy in the Middle East: The Impact of Religious Orientations on Attitudes Toward Democracy in Four Arab Countries.» *Comparative Politics* 34, no. 3: 337–354.
- Tibi, Bassam. 1998. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Order*. Berkeley: University of California Press.
- Tilly, Charles. 1995. *Popular Contention in Great Britain. 1758–1834*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Turabi, Hassan al-. 2003. *Politics and Governance* (Arabic: *Al-Seyassa walHokm*). London: Dar al-Saqqi.

حسن ترابى. ٢٠٠٣. السياسة والحكم. لندن: دار الصدقى.

Ujo. A. A. 2000. *Understanding Political Parties in Nigeria*. Kaduna. Nigeria:Klamidas.

Ullah. Aman. and Robert V. Breunig. 1998. *Econometric Analysis in Complex Surveys*. In *Handbook of Applied Economic Statistics*, edited by A. Ullah and D. E. A. Giles. New York: Marcel Dekker.

Vakili. Valla. 1996. *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*. New York: Council on Foreign Relations.

Weaver. Mary Anne. 2000. «Democracy by Decree: Can One Man Propel a Country into the Future?» *New Yorker*. November. 54–61.

White. Jenny B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. *Studies in Modernity and National Identity*. Seattle: University of Washington Press.

Williams. Daniel. 2005. «Egyptian Diplomat Rebuts Bush's Views on Mideast». *Washington Post*. March 9.

Wingard-Nelson. Rebecca. 2004. *Data. Graphing. and Statistics. Math Success*. Berkeley Heights. NJ: Enslow.

Wolfowitz. Paul. 2002. Interview. *Al-Jazeera.net*.

World Bank. 2001a. *Engendering Development: Through Gender Equality in Rights. Resources. and Voice*. New York: World Bank.

— — —. 2001b. *World Development Report*. Washington. DC: World Bank.

Wright. Robin. 1992. «Islam. Democracy. and the West.» *Foreign Affairs* 71:131–145.

Yamani. Mai. 2000. *Changed Identities: The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*. London: Royal Institute of International Affairs.

Zakaria. Fareed. 1997. «The Rise of Illiberal Democracy.» *Foreign Affairs* 76:22–41.

— — —. 2001. *How to Save the Arab World*. *Newsweek*. December 24.

Zaman. Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. *Princeton Studies in Muslim Politics*. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Zartman. I. William. 1982. *Political Elites in Arab North Africa: Morocco. Algeria. Tunisia. Libya. and Egypt*. New York: Longman.

- Zawahri, Ayman al-. 2001. *The Final Will* (Arabic: *Al-Wasseyya al-Akheera*). N.p.: n.p.
- أيمن الظواهري. ٢٠٠١. الوصية الأخيرة. د.د.ت.
- . 2002. «*Alliance and Clearance*» (Arabic: «*Al-Wala' wa al-Bara'a*»). *Al-Quds al-Arabi*. December 25.
- . ٢٠٠٢. «الولاء والبراء». القدس العربي، ٢٥ ديسمبر.
- . n.d. *The Bitter Harvest of Muslim Brotherhood in Sixty Years* (Arabic: *Al-Hassad al-Mor: Al-Ekhwān al-Moslmūn fī Sateen 'Amah*). N.p.: n.p.
- . ن.د. الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاما. د.ن.
- Zetterberg, Hans L. 1963. *On Theory and Verification in Sociology*. Totowa. NJ:Bedminster Press.
- Zogby, James J. 2002. *What Arabs Think: Values, Beliefs, and Concerns*. NewYork: Zogby International.

عن المؤلف

د. معتز بالله عبد الفتاح

مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة وعمل أستاذا زائرا في عدد من الجامعات الأمريكية منها الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعتي ميشيجان ووسط ميشيجان بالولايات المتحدة. حصل على ماجستير العلوم السياسية من جامعة القاهرة، ثم على ماجستير الاقتصاد ودكتوراه العلوم السياسية من جامعة غرب ميشيجان بالولايات المتحدة. حصلت رسالته للدكتوراه حول الإسلام والديمقراطية على جائزة خاصة من رابطة دراسات الشرق الأوسط بأمريكا الشمالية في عام ٢٠٠٦.

كما عمل في مركز استطلاع الرأي بجامعة ميشيجان والعديد من مراكز الأبحاث في الولايات المتحدة ومصر، له أربعة كتب والعديد من الأبحاث الأكاديمية المنشورة باللغتين الإنجليزية والعربية في المجلات الدورية فضلا عن كتاباته الصحفية المتخصصة.

ويدير حاليا وحدة دراسات الإسلام والشرق الأوسط في جامعة وسط ميشيجان في الولايات المتحدة.

موقعه الإلكتروني: WWW.ALADL.NET