ديمقراطية لا علمانية

محمد المختار الشنقيطي

الاستبداد ممكنٌ من غير إيمان، أما الحرية فلا."
(ألكسيس دي توكفيل)

مدخل:

يشيع اللبس الفكري في الجدالات الدائرة اليوم حول العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي، ومن جوانب هذا اللبس الربط بين الديمقراطية والعلمانية، رغم الانفكاك المنطقي والتاريخي بين الظاهرتين. وتشير المؤشرات الدولية التي تَزِن الدول بميزان المُثُل الديمقراطية إلى هذا الانفكاك بشكل لا لبس فيه. فالمؤشر السنوي للديمقراطية الذي تنشره مجلة الإيكونوميست البريطانية -وهو من أكثر المؤشرات مصداقية- صنَّف النرويج وإيسلندا والسويد على رأس أكثر الدول ديمقراطيةً في العالم للعام 2020، علما بأن اثنتين من الدول الثلاث تنص على المسيحية اللوثرية ديانة رسمية في دستورها، والثالثة تمنح الكنيسة اللوثرية وضعا دستوريا خاصا، كما سنفصله في ثنايا هذه الدراسة. وفي المقابل وضع المؤشر السنوي للديمقراطية كوريا الشمالية وجمهورية الكونغو وجمهورية وسط أفريقيا في أدنى السلَّم الديمقراطي في العالم، وكلها دول تنص دساتيرها على أنها دول علمانية.[1]

ومع ذلك يجادل بعض العلمانيين العرب بأن "عملية العلمنة وتعني تحييد الدين سياسيا، وعملية الدمقرطة وتعني تحييد الملَكية (أو بكلمات أخرى توسيع المشاركة السياسية) تشكِّلان سوية، من دون أدنى شك، عملية التحرير السياسي."[2] ونحن إذ نتَّفق مع الشِّق الثاني من هذه المقولة عن توسيع المشاركة

[1] The Economist Intelligence Unit, "The Democracy Index 2020: In sickness and in health?" 8, 11.

[2] عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، 188-189.

السياسية، فإننا نرى الشِّق الأول الداعي إلى "تحييد الدين سياسيا" مجرد موقف أيديولوجي لا تسنده الحجج المنطقية، ولا الوقائع العملية. وتنطلق هذه الدراسة من رفْض هذا الربط بين الديمقراطية والعلمانية. فغايتها الإسهام في رفع هذا اللبس، من خلال تناول هذا الموضوع من مَداخل جديدة، والدخول إليه عبر دروب غير مطروقة كثيرا في الخطاب العربي المعاصر. ومن هذه المداخل والدروب فلسفة الدين، وتاريخ الأديان، والفلسفة السياسية، والقانون الدستوري المقارن.

عن أي دين تتحدث؟

يبدأ اللبس عادة بالحديث عن العلاقة بين "الدين والدولة" بإطلاق، دون تحديد الدين المقصود، وكأن الأديان متساوية في بنيتها وتاريخها ونماذجها التأسيسية. وهنا يحسن الاستئناس بفلسفة الدين وتاريخ الأديان لوضع الأمور في نصابها، وتحديد نطاق الحديث بشكل أكثر دقة. فالأديان تختلف اختلافا كبيرا في مستوى شمولها واستيعابها لحركة الحياة. والمعروف في فلسفة الدين أن مكونات الحد الأدنى في أي ظاهرة ثقافية يمكن تسميتها دينا هي ثلاثة عناصر: عقيدة، وعبادة، وسردية كونية، أي قصة تشرح تصورا محددا لأصل الوجود ومغزى الحياة ومآلاتها.

ولا تزيد بعض الأديان على عناصر الحد الأدنى، فليس فيها تعاليم أخلاقية، ولا ضوابط قانونية، مثل بعض الديانات الأفريقية والأسترالية التقليدية. وبعضها يزيد على هذه العناصر الثلاثة عنصر التعاليم الأخلاقية، دون عنصر التشريع القانوني الملزم، كما هو الحال في البوذية والمسيحية. وبعضها -خصوصا الإسلام- يتَّسع مداه لكل جوانب الحياة، فهو يشمل العقيدة والعبادة والسردية الكونية والأخلاق والقوانين والهوية والقيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالخلط بين الأديان من حيث العناصر التكوينية، ومستوى الاتساع لحركة الحياة هو أول الانحراف في مناقشة قضية العلمانية والعلاقة بين الدين والدولة.

وسبب تخليط أغلب المخلِّطين في هذا الباب هو ضعف الإلمام بتاريخ الأديان وفلسفة الدين، أو القياس مع الفارق الناتج عن تأثير الخلفية الدينية المؤطِّرة لتفكير الباحثين في هذا الباب. فالباحث ذو الخلفية البوذية أو المسيحية -مثلا- قد يستغرب الحديث عن اتِّساع الإسلام لحركة الحياة بما فيها السياسة، ويرفض أي مقارنة للقيم السياسية الإسلامية مع القيم السياسية الديمقراطية -سلبية كانت أو إيجابية- لأنه يرى في ذلك -مع عزمي بشارة- مسعىً لجعْل الإسلام "أكثر من مجرد دين."[3] والواقع أن الأمر ليس تحويلا للإسلام إلى أكثر من دين، كما يدّعي بشارة هنا، بل هو تعامل مع الإسلام بمقتضى نموذجه التأسيسي، ومرجعيته الذاتية، ومنطقه الخاص. والحال أن أولئك الباحثين غير المسلمين يستبطنون تصوراتهم عن الدين، ثم يحملونها على الإسلام وهي غريبة عنه.

فقراءة الإسلام بمعايير ومصطلحات مسيحية الجذور لا تتَّسع لفهم التصور الإسلامي الرحب عن الكون والحياة، بل تؤدي أحيانا إلى قياسات كاريكاتورية، مثل حديث جورج طرابيشي عن "الإسلام المكي الروحي والإسلام المدني الزمني"[4]! في حين أن الإسلام المدني ظل مشحونا بالروحانيات رغم كثافة عنصر التشريع فيه، وأن الإسلام المكي كان مشحونا بالنصوص السياسية رغم كثافة العنصر الاعتقادي والروحي فيه، كما برهن على ذلك التيجاني عبد القادر في دراسته عن **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**.[5] ويكفي أن قيمة الشورى -وهي جذر القيم السياسية الإسلامية- وردت في سورة "الشورى" المكية.

إن خيرة العقول المسلمة -التي تشرّبت رسالة الإسلام وأدركت معناه ومغزاه- لا تسترِيب في أن الشأن السياسي جزء تكويني من الإسلام، وأن ذلك راجع إلى طبيعة التوحيد الإسلامي الذي لا يعني توحيد الخالق

---

[3] بشارة، **المجتمع المدني**، 318.

[4] جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية** (بيرت: دار الساقي، 2006)، 22.

[5] انظر: التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي** (عمّان: لمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، خصوصا مدخل الكتاب.

فحسب، بل يعني أيضا وحدة الإنسانية، وتوحيد مظاهر الحياة الروحية والمادية في سياق واحد ووجهة واحدة. وقد لاحظ الفقيه السياسي الغرناطي ابن الأزرق (1429-1493) الفارقَ السياسي بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان، حيث شؤون السلطة في الإسلام جزء من البناء التكويني ابتداءً، أما الأديان الأخرى فهو يرى أن ما لابسها من شؤون سياسية جاء تطوُّرا عرَضيا في مسارها التاريخي، لا عنصرا بِنائيا في تكوينها الأصلي، فالسياسة أمر جوهري من صميم ملة الإسلام، "ولا كذلك غيرُها من الملل، فلذلك لا ينبغي للقائم فيها [أي في تلك الملل] بأمر الدين شيءٌ من سياسة المُلْك، ووجودُه فيها إنما هو بالعرَض."[6] وما ذكره ابن الأزرق يَصْدق على البوذية والمسيحية أساساً من بين الأديان العالمية، وإلا فإن الإسلام لم يكن أول ديانة توحيدية ذات بُعد سياسي، وقد كتب باحثون يهود معاصرون -من أمثال جوليس غليتشر- باعتزاز عن امتزاج الدين والسياسة في التوراة العبرانية.[7]

بين البوذية والمسيحية والإسلام

ويحسن في هذا السياق أن نقارن بين البوذية والإسلام، وبين المسيحية والإسلام، من حيث المولد والنشأة والسياق التاريخي. فالمعروف عند مؤرخي الأديان أن الديانة البوذية ولدتْ في ظروف انسلاخٍ من السياسة والشأن العام، فمؤسس هذه الديانة سيدهارتا غوتاما بوذا -الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد- كان في بداية حياته أميرا، ثم انسلخ من الحياة السياسية ليعيش حياة حرمان وتقشف وتعذيب للنفس، أملاً في أن يصل إلى درجة "التنوير". فكانت مسيرة بوذا والنموذج التأسيسي الذي سنّه لمن بعده، هو الهروب

---

[6] محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك** (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، بلا تاريخ)، 97.

[7] انظر على سبيل المثال:

Jules Gleicher, *Political Themes in the Hebrew Scriptures* (New York: Palgrave Macmillan, 2010) and "Moses Politikos," *Interpretation* Volue 26, No 2 (Winter 1998): 149-181.

من حركة الحياة العامة، والتركيز على الخلاص الفردي.[8] وهذا المسار مناقض تماما لحياة محمد صلى الله عليه وسلم، الذي بدأ حياته قبل الإسلام منعزلا عن حركة الحياة، لكن رسالة الإسلام هي التي أخرجته من عزلته في غار حراء، ودفعته للانخراط في مدافعات الحياة العامة: مبشرا ونذيرا وقائدا سياسيا وعسكريا، دون أن يفقد الألَق الروحي ولذة العبادة. فكان صلى الله عليه وسلم مثالا للإنسان الكامل الذي جمع بين جنبيه كل مظاهر الحياة الروحية والمادية، الخاصة والعامة، ولم يرض لأصحابه الانحراف عن هذا المنهج المتوازن المتكامل.

وإذا قارنا بين المسيحية والإسلام، فسنجد أن الدولة في تاريخ المسيحية جاءت متأخرة جدا، بعد أكثر من ثلاثة قرون من عهد المسيح عليه السلام، فهي بدعة مستحدثة طارئة على المسيحية. أما الإسلام فهو الذي وضع دعائم الدولة ورعاها وغذَّاها. وهذا أمر غدا مفهوما حتى من بعض الباحثين الغربيين في الفكر السياسي الإسلامي، ممن لا يحملون للإسلام وُداًّ، من أمثال باتريشيا كرونْ التي لاحظت أنه "في العالم الإسلامي كان الدين هو المصدر الأصلي للدولة،"[9] وشيْسْ روبنسون الذي اعتبر عام الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة بداية التاريخ السياسي للإسلام، حيث بنى النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة "جماعة سياسية."[10]

لقد وُلدت المسيحية من رحِم إمبراطورية راسخة -هي الإمبراطورية الرومانية- وتربَّت في أحضانها، فلم يواجه المسيح عليه السلام -وهو يبلِّغ رسالته- فراغاً سياسيا، بل واجه حاجزا سياسيا منيعا بينه وبين الناس. ولم تتحول المسيحية إلى دولة إلا بعد أكثر من ثلاثة قرون على ميلادها، وكان تحولها إلى مشروع سياسي بدعة مخالفة للنموذج التأسيسي التي سنَّهُ المسيح عليه السلام. أما الإسلام فقد وُلد في فراغ سياسي، وبنى دولة بعد ثلاثة عشر عاما فقط من مولده، وكان هذا البناء السياسي في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعلى

---

[8] للاطلاع على خلاصة كثيفة لحياة بوذا ومسيرته الروحية، راجع:

Michael Carrithers, The Buddha: A Very Short Introduction (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 2-5.

[9] Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), viii.

[10] Chase Robinson, "Civil War" in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Edited by Gerhard Bowering (Princeton: Princeton University Press, 2013), 101.

يديه. ومن دون أخذ هذين المولديْن المختلفيْن في الاعتبار يَعجِز العديد من الباحثين في الفكر السياسي والتاريخ السياسي عن فهم الاختلاف الجذري بين الإسلام والمسيحية في المسألة السياسية والقانونية.

فلم تبْنِ المسيحية دولة، بل خرجت من أحشاء دولة قائمة، ولم تأتِ بقانون جديد، بل ورِثَت القانون الروماني. بينما وُلد الإسلام في أرض بِكر، خالية من تقاليد السياسة والقانون، فبنى دولته الخاصة، وسنَّ قانونه الخاص، ولا شك في وجود حكمة إلهية من وراء ذلك في الحالتين: "الله أعلم حيث يجعل رسالته."[11] وظل القانون الإسلامي يحكم المجتمعات المسلمة إلى مطالع العصر الحديث، بينما كان القانون الروماني هو الذي حكم المجتمعات المسيحية طلية تاريخها، حتى عدَّلته أو استبدلت به قوانينها المعاصرة. فأول سؤال يجب أن يُجابَه به دعاة العلمانية في المجتمعات الإسلامية، سواء كانوا من أبناء الأقليات الدينية والأقليات اللادينية، هو أي دين تتحدثون، وإلى أي نموذج تأسيسي تشيرون؟!

إن الأديان تختلف في بنيتها وفي نماذجها التأسيسية، فليست البوذية كالمسيحية، ولا المسيحية كالإسلام. وليس النموذج التأسيسي الذي قدمه بوذا أو المسيح عليه السلام بأقواله وأفعاله شبيها بالنموذج التأسيسي الذي قدمه محمد صلى الله عليه وسلم بأقواله وأفعاله. فنبي الإسلام صلى الله عليه وسلم لم يعش حياته متبتلا مترهبا كما كان شأن بوذا الذي جاء برسالة هي في جوهرها "نظام أخلاقي دون مشرِّع،"[12] بل استنكف صلى الله عليه وسلم عن حياة الرهبانية ونهى أصحابه عنها. ولم تنحصر رسالته في سلطان الضمير بعيداً عن الإلزام بقوة الدولة والقانون، كما كان الشأن في رسالة المسيح عليه السلام. بل جاء برسالة تجعل العمل السياسي والعسكري الخادم للحق والعدل تعبُّداً لله تعالى، مثل الصلاة والصيام سواء بسواء. وقد انتبه

---

[11] سورة الأنعام، الآية 124.

[12] فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني** (دمشق: دار علاء الدين، 2002)، 26.

ابن تيمية لهذا المعنى فكتب: "الولاية -لمن يتخذها دينا يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان- من أفضل الأعمال الصالحة."[13]

ولم يتنكَّب محمد صلى الله عليه وسلم أمواج الحياة العاتية على نحو ما تنكَّبها كثير من الزهاد عبر تاريخ البشرية الطويل، ولا اكتفى بتحريك الضمائر من بعيد على نحو ما فعل بذلك عديد من المصلحين والوعاظ، بل أمسك بزمام الحياة، وأرغم القوة على الإذعان للحق، وقدَّم منهاجا أخلاقيا وتشريعيا وسياسيا متكاملا جمع بين سلطان الضمير وسلطان المجتمع وسلطان الدولة. وما كان الإسلام ليقف عند سلطة الضمير فقط، ويهمل سلطة المجتمع وسلطة الدولة، لأنه دين واقعي يتعامل مع بشر لا ملائكة. وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قول الله عز وجل: "قل لو كان في الأرض ملائكةٌ يمشون مطمئنين لنزَّلنا عليهم من السماء ملَكاً رسولا."[14]

الإسلام شريعةُ عدلٍ وفضلٍ

وبهذه الرحابة والواقعية لم يكن الإسلام مجرد مُلهم لعقيدة جديدة ومعنى جديد للحياة، ولا مجرد يقظة روحية وأخلاقية، بل كان أيضا -إلى جانب كل ذلك- حركة سياسية دائبة، ومبدأ سياسيا منظِّما لشؤون المجتمع، وصوتا مدويا منحازا للمظلوم ضد الظالم، ومصراً على إنصاف المحكوم من الحاكم. وقد أفضْتُ في تأصيل قيم الإسلام وأحكامه السياسية، من خلال نصوص القرآن والسنة، في دراسة سابقة يمكن الرجوع إليها.[15] ويكفي أن أقول هنا إن الإسلام بدَّل البنية الاجتماعية والسياسية للعرب وغيرهم من الشعوب التي اعتنقته، وغيَّر مصائرهم السياسية ومكانتهم في التاريخ، فـ"الإسلام حوَّل قبائل الجزيرة العربية من أعراب إلى

---

[13] ابن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، 65/28.

[14] سورة الإسراء، الآية 95.

[15] محمد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018)، الفصل الأول والثاني.

عرب،"[16] كما لاحظ جمدان حمدان بحق، لأنه صنع منهم أمة جديدة في بنائها السياسي وحضورها الدولي. وقبل حمدان بقرون لاحظ ابن خلدون ببصيرة ثاقبة أن "العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوَّة أو وَلاية، أو أثَرٍعظيم من الدين على الجملة.[17]" ومثل ذلك يقال عن كل الشعوب التي تدين للإسلام بإسهامها في التاريخ السياسي والعسكري العالمي، مثل الترك والكرد والأمازيغ وغيرهم.

فلم يختلف الإسلام عن المسيحية في التصور السياسي فقط، بل اختلف عنها في الإنجاز السياسي الناجز في بواكير كل من الرسالتين، ولا ينكر الباحثون الغربيون هذا الاختلاف. فقد "حقق الإسلام -بخلاف المسيحية- نجاحا سياسيا باهرا منذ بداياته" كما لاحظت لويز مارلو،[18] و"محمد -مثل موسى ولكن بخلاف بوذا أو المسيح- أوجد دولة،" كما أقرَّ بذلك مايكل كوك.[19] وبينما رحل المسيح عن هذا العالم وأتباعُه لا يزالون قلةً مضطهَدةً، "حوَّل محمد قبائل العرب الضعيفة إلى أمة عزيزة،" كما لاحظ غوستاف لوبون.[20]

وقد أحسن أبو يعرب المرزوقي فيما لاحظه من أنه "لما كانت رسالة عيسى مجرد دعوة تم إجهاضها قبل أن تكتمل، فإنها تحولت إلى عقيدة تابعة لدولة لا يَدَ لها في تكوينها... لذلك فكمال الرسالة لم يتحقق إلا في الإسلام."[21] فبينما لم تتحول المسيحية إلى دولة إلا بعد ثلاثة قرون وثلث قرن، لا يكاد يختلف أي دارس جادّ لتاريخ الإسلام مع رضوان السيد في أن "الدولة قامت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم،"[22] أو مع هشام جعيّط

---

[16] جمال حمدان، **صفحات من أوراقه الخاصة: مذكرات في الجغرافيا السياسية** (القاهرة: دار الغد العربي، 1996)، 140.

[17] عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: دار الفكر، 1988)، 189/1.

[18] Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1.

[19] مايكل كوك، **أديان قديمة وسياسة حديثة: الحالة الإسلامية من منظور مقارِن**، ترجمة محمد مراس المرزوقي (بيروت: الشبكة العربية، 2017)، 474.

[20] غوستاف لوبون، **روح الثورات والثورة الفرنسية**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: كلمات عربية، 2013)، 37.

[21] أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الهادي، 2006)، 26.

[22] رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: جداول، 2001)، 9.

في أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد أورث أمَّته والعالم "دينا مكتملا ودولة مهيمنة على الجزيرة العربية كلها، مترابطيْن بشكل لا يقبل الانفكاك."[23]

وقد أحسن ابن تيمية إذ بيَّن -في مقارناته للإسلام مع اليهودية والمسيحية- طبيعة الشمول والاستيعاب لجميع جوانب الحياة التي اتسم بها الإسلام، فقال: "موسى جاء [في شريعته] بالعدل، وعيسى جاء بتكميلها بالفضل، وهو صلى الله عليه وسلم قد جمع في شريعته بين العدل والفضل."[24] ثم شرح الأمر بشكل أكثر تدقيقا وإنصافا لرسالات الأنبياء السابقين، فقال:

> "الشرائع ثلاثة: شريعةُ عدلٍ فقط، وشريعةُ فضلٍ فقط، وشريعةٌ تجمع العدل والفضل، فتوجب العدل وتندب إلى الفضل، وهذه أكمل الشرائع الثلاث، وهي شريعة القرآن جمع فيه بين العدل والفضل. مع أنا لا ننكر أن يكون موسى -عليه السلام- أوجب العدل وندب إلى الفضل، وكذلك المسيح أيضا أوجب العدل وندب إلى الفضل. وأما من يقول: إن المسيح أوجب الفضل وحرم على كل مظلوم أن يقتص من ظالمه، أو أن موسى لم يندب إلى الإحسان، فهذا فيه غضاضة بشريعة المرسلين. لكن قد يقال: إن ذكر العدل في التوراة أكثر، وذكر الفضل في الإنجيل أكثر، والقرآن جمع بينهما على غاية الكمال."[25]
>
> ولعل ابن تيمية هنا يستلهم الآية القرآنية: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان."[26] وقد ترتب على هذا الجمع بين العدل والإحسان في الإسلام ضرورة الجمع بين الحق والقوة، بين الدين والدولة، "فلا وجود في الإسلام لسيفيْن، أحدهما روحي والثاني زمني"[27] كما هو الحال في المسيحية الكلاسيكية، بل يوجد سيف واحد ومملكة لله واحدة، والدين والدولة توأمان في أذهان علماء الإسلام. فالدولة ضرورة لنقل أحكام الإسلام العملية ذات

---

[23] هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، 33.

[24] تقي الدين ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** (الرياض: دار العاصمة، 1999)، 23/2.

[25] ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، 85/5.

[26] سورة النحل، الآية 90.

[27] E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*: an Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 23.

الصلة بحقوق الناس من دائرة الالتزام الطوعي إلى دائرة الإلزام القانوني. والدين ضرورة للدولة لتغذيتها بالشرعية السياسية التي تجعل طاعة الناس لسلطتهم نابعة من اقتناع لا من إكراه.

على أن هذا الاختلاف العميق بين الإسلام والمسيحية لا يعني أن الإسلام - في بُعده السياسي- كان بِدْعاً من الديانات التوحيدية، بل وجُد من أنبياء بني إسرائيل قبل الإسلام من كانت رسالتهم متضمنة بُعداً سياسيا صُراحا، ومن هؤلاء يوسف موسى وداود وسليمان عليهم السلام، وقد لاحظ ذلك ابن خلدون، فقال: "وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما المُلْك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرمِ الخلق عنده."[28] ومثل ذلك يقال عن يوسف في تولّيه خزائن الأرض، وعن موسى في تحريره بني إسرائيل من الطغيان الفرعوني. بل إن بعض النصوص الإسلامية توحي بأن الجمع بين النبوة والسياسة هو الأصل في الأنبياء من سلالة إبراهيم، ومنهم جميع أنبياء بني إسرائيل. إذْ ورد في القرآن الكريم: "فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما."[29] كما ورد في الحديث النبوي: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي..."[30]

سنَّةٌ في المسيحية، بدعةٌ في الإسلام

إن الإسلام هو وارث هذا التاريخ العريق من المزج بين النبوة والسياسة لدى الشعوب السامية، ولذلك "كان محمد صلى الله عليه وسلم مقاتلا... ومن هذه الناحية نجد محمدا صلى الله عليه وسلم يشبه موسى، النبيّ المقاتل" كما لاحظ السياسي المفكر علي عزت بيغوفيتيش،[31] أما المسيحية فهي الاستثناء في تراث النبوَّات السامية، وليست القاعدة فيه. ومع كل ذلك تبقى للإسلام خصوصيته من بين الأديان السماوية -حتى السامية

---

[28] ابن خلدون، **كتاب العبر**، 241/1.

[29] سورة النساء، الآية 54.

[30] محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (بيروت: دار طوق النجاة، 1422 ه)، 169/4.

[31] علي عزت بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب** (بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1994)، 286.

منها- في مسألتين: أولاهما منْحُه مساحةً واسعة من تعاليمه وتشريعه ونموذجه الإنساني لمسألة السلطة بما لا يُقارن مع المساحة السياسية في الرسالات السابقة، والثانية نقله للمسؤولية السياسية إلى يد الجماعة المؤمنة باعتبار ختم النبوة مانعاً من انتظار أي نبي جديد يقود الأمة على طريق الحق والعدل. ووضع الشأن العام بيد المجتمع عامة، دون وصاية سلطانية أو رهبانية، هو أساس كل فكرة ديمقراطية حقة.

لقد جاء محمد صلى الله عليه وسلم برسالة جامعة بين "العدل والفضل" بتعبير ابن تيمية، وعاش حياة كثيفة ملْأَى بالصراع، واجه فيها كثافة المادة وبطشَها بقوة الروح والمادة معا، وقهَر القوة الغاشمة بسلطان الحق والقوة معا، وألجم الظلم بلجام الكتاب والسيف معا. ولذلك كانت السياسة في عمق رسالة الإسلام منذ البداية، ابتداء من تأسيس الدولة في المدينة المنورة بعد الهجرة، ثم ما تلا تلك الخطوة التأسيسية بعد ذلك من تأمير الأمراء، وتعيين القضاة، وتسيير الجيوش، ومراسلة الملوك، وتنفيذ العقوبات، وتوقيع المعاهدات، والتصرف في المال العام بحقه، وإدارة المصالح العامة للجماعة... إلخ. وهذه السنَّة السياسية العملية جزء أصيل من البيان النبوي لمعاني الوحي بيانا تطبيقيا، وجانب أساسي من حياته التي أمر الله تعالى المؤمنين بالتأسِّي بها.

ويدل كل ذلك على أن بناء الدولة وإدارتها بالعدل مقصد شرعي من مقاصد الإسلام، بل هو من أول المقاصد وأعلاها مرتبة، نظرا لما يترتب عليه من حفظ المقاصد الشرعية الأخرى. كما تدل الخلفية التاريخية التي ذكرناها على أن العلمانية سُنَّة في المسيحية، بدعةٌ في الإسلام. فهي سنّة في المسيحية، لأنها رجوع إلى نموذجها التأسيسي قبل أن تغشاه غواشي التاريخ الكنَسي والامبراطوري. وهي بدعة في الإسلام، لأنها خروج على نموذجه التأسيسي الذي جمع بين العبادة والسياسة، الروح والمادة، المصحف والسيف. فالداعية المسيحي للعلمانية اليوم داعية دينيٌّ في ثوب علماني حتى وإن أنكر ذلك. وهو وإن لم يكن متدينا في حياته الشخصية، فهو ينطلق من هويته وتاريخه وتشكُّله الثقافي.

وقد لاحظ الدكتور حسن حنفي بنباهة جذور العلمانية في الديانة المسيحية، وأنها أصلٌ ثابت فيها، لا بدعة طارئة عليها: "فما تمَّ في العصر الحديث من الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية هو عوْدٌ إلى روح المسيحية الأولى."[32] وأوضح أن الأمر مختلف في الإسلام اختلافا كليا، فـ"هذا الموضوع لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ غربي صرف."[33] ثم بيَّن حنفي أن استعارة المسلمين المعاصرين لمفاهيم مثل "العلمانية" للتعبير عن مطامحهم وأمانيهم السياسية هو "عجْزٌ منا عن إبداع طريق جديدة للتقدم، من وحْي الواقع، وإمكانيات الفكر، وخِبرات الشعوب، وثِقَلها التاريخي."[34] ونبَّه حنفي على أن رواد الفكر العلماني في العالم العربي في جلِّهم مسيحيون، فكتب: "قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميِّل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، ووليّ الدين يكن، ولويس عوض، وغيرهم.. يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي: فصْل الدين عن الدولة، والدين لله والوطن للجميع. والملاحَظ أنهم كلهم كانوا من النصارى وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة، وتربَّوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير..."[35]

وكان المفكر المغربي محمد عابد الجابري قد وضع أصبعه على الجرح حين أوضح أن "العَلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تُفصل عن الدولة،"[36] وأن "القول بأن الإسلام دين لا دولة هو في رأيي قولٌ يتجاهل التاريخ."[37] وهذا تقرير دقيق لحقيقة ماثلة في النص

---

[32] حسن حنفي، "العلمانية والإسلام: الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية،" ضمن كتاب: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، 34.

[33] حنفي، "العلمانية والإسلام،" 35.

[34] حنفي، "العلمانية والإسلام،" 35.

[35] حنفي، "العلمانية والإسلام،" 35-36.

[36] الجابري، "الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة،" ضمن كتاب: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، 44.

[37] الجابري، "الإسلام ليس كنيسة،" 40-41.

الإسلامي، وواقعٌ معلوم في التاريخ الإسلامي. ثم توصَّل الجابري إلى أن "مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيَّفة... وفي رأيي أنه يجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاريْ الديمقراطية والعقلانية."[38]

وبعد وضع الأمور في نصابها، من حيث الفارق بين الأديان في مولدها ونموذجها التأسيسي، يبقى أن نقول إنه حتى الديانات غير السياسية في مولدها وبنائها التأسيسي قد تؤثر في السياسة والدستور والقانون تأثيرا بليغا، نظرا لعمق حضور الدين في هوية المجتمعات وقيمها. وسنرى كثافة حضور الدين في دساتير دول غير مسلمة في ثنايا هذه الدراسة. وهو أمر يؤكد -من باب أولى- ضرورة المرجعية الإسلامية في الدساتير، باعتبار الإسلام ديانة ذات بعد سياسي تكويني في مولدها ومنشئها ونموذجها التأسيسي.

الدين في دساتير دول غير مسلمة

إن من حق الأكثريات المسلمة أن تنص على الإسلام دينا رسميا للدولة، بما يترتب على ذلك من مرجعية ثقافية ورمزية، ومن حقها التنصيص في دساتيرها على مرجعية الإسلام القانونية والأخلاقية. وليس المسلمون في ذلك استثناء، فقد اتخذت العديد من الدول ذات الغالبية غير المسلمة ديانات رسمية لها، بل ونصت على ذلك في دساتيرها، وبعض هذه الدول حدد مذهبا معينا في دينه، احتراما لاختيار الأغلبية من شعبه، رغم أن ديانات بعض تلك الشعوب ليس في نموذجها التأسيسي بعدٌ سياسي. ولو كانت ديانات شعوب تلك الدول تشبه الإسلام في ثرائه التشريعي والسياسي لوجدنا التنصيص على في دساتيرها على تلك الديانات مصدرا للقوانين أيضا. وفيما يلي مجرد نماذج -وليست جردا حصريا- لوضع الدين في دساتير عدد من الدول غير المسلمة، وبعضها دول غربية عريقة في الديمقراطية.

[38] الجابري، "الإسلام ليس كنيسة،" 39.

فالنرويج التي حازت الرقم الأول في المؤشر السنوي للديمقراطية عام 2020 ينص دستورها على أن "قيَمنا ستظل تراثنا الإنساني والمسيحي،" وعلى أنه "يجب أن يظل الملك دائما مؤمنا بالديانة الإنجيلية اللوثرية." (المادتان 2 و4 على التوالي). وإيسلندا الحاصلة على الموقع الثاني في المؤشر الديمقراطي ينص دستورها على أن "الكنيسة الإنجيلية اللوثرية هي الكنيسة الرسمية في إيسلندا، وبصفتها هذه يجب أن تدعمها الدولة وتحميها" (المادة 62). والسويد الحاصلة على الموقع الثالث في المؤشر الديمقراطي ينص دستورها على أن "الملك يجب أن يؤمن دائما بالعقيدة الإنجيلية النقيَّة... وأي عضو في الأسرة المالكة لا يؤمن بهذه العقيدة فهو محروم من جميع الحقوق في توارث العرش." (المادة 4). ويمنح دستورها صلاحيات خاصة لـ"كنيسة السويد" -وهي على المذهب اللوثري- في إصدار بعض الوثائق الرسمية التي لا تصدرها سوى الجهات الحكومية عادة (المادة 17)، كما ينص على حق الدولة في تقييد حرية الأجانب الدينية (المادة 25).

أما المسيحية الكاثوليكية فقد نصت عليها عدد من الدساتير ديانة رسمية. فقد نص دستور الأرجنتين على أن "تدعم الحكومة الفيدرالية العقيدة الرومية الكاثوليكية الرسولية" (المادة 2). ونص الدستور المالطي على أن "ديانة مالطا هي الديانة الرومية الكاثوليكية الرسولية. على سلطات الكنيسة الرومية الكاثوليكية الرسولية الواجب، ولها الحق، في تحديد الحق والباطل من المبادئ، وتعليم ذلك للناس. يجب توفير تعاليم الكنيسة الرومية الكاثولية الرسولية في جميع مدارس الدولة، باعتباره جزءا من البرنامج التربوي الإلزامي" (المادة 2). واعتبر دستور موناكو "الديانة الكاثوليكية الرسولية الرومية ديانة الدولة" (المادة 9).

ولم تجعل بعض الدول الكاثوليكية ديانة رسمية حصرية، لكنها منحتها مكانة دستورية خاصة، ومن هذه الدول السلفادور التي نص دستورها على أن "الشخصية القانونية للكنيسة الكاثوليكية معترف بها" (المادة 26)، وكذلك الأورغواي التي منحت الكنيسة الكاثولكية الحق في تملُّك "جميع أماكن العبادة التي أُنفِق على بنائها -كليا أو جزئيا- من الخزينة العامة..." (المادة 5). واعترف دستور البيرو بالكنيسة الكاثوليكية "باعتبارها

عنصراً مهما في التكوين التاريخي والثقافي والأخلاقي للبيرو..." (المادة 50). وتشبث دستور أندورا بـ"المحافظة على علاقات التعاون الخاص بين هذه الكنيسة [الكاثوليكية] والدولة طبقا لتقاليد أندورا (المادة 11). أما بنَما فقد اشترطت في ممارسة جميع الأديان "احترام الأخلاق المسيحية والنظام العام" (المادة 35)، ونص دستورها أيضا على أن "يتم تدريس الديانة الكاثوليكية في المدارس العامة، لكن بطلب من الوالدين أو أولياء الأطفال..." (المادة 107). وأكد دستور زامبيا على أنها "أمة مسيحية" (الديباجة)، ومنع دستور هندوراس زواج الشواذ، حتى وإن تم إشهاره والاعتراف في قوانين دول أخرى (المادة 112).

ولا يختلف الأمر بالنسبة للمسيحية الأوثودوكسية، التي تبناها عدد من الدول ديانة رسمية أو ديانة ذات مكانة دستورية خاصة. فاليونان -مثلا- ينص دستورها على أن "الديانة السائدة في اليونان هي كنيسة المسيح الشرقية الأوثودوكسية" (المادة 3، الفقرة 1)، مع تفصيل ممل -وغير معتاد في نصوص الدساتير- عن عقائد هذه الكنيسة وخصائصها وتاريخها. ومنع الدستور اليوناني "الإساءة إلى الديانة المسيحية، أو أي ديانة أخرى معترف بها" (المادة 14). كما امتاز دستور اليونان بأمر آخر لا مثيل له في الدساتير وهو أنه "يجب الحفاظ على نص الكتاب المقدَّس دون تحريف، وأي ترجمة رسمية لهذا النص إلى أي لغة أخرى، دون ترخيص من كنيسة اليونان وكنيسة المسيح العظمى في القسطنطينية، فهي محظورة." (المادة 3، الفقرة 3).

وجعل دستور بلغاريا "المسيحية الشرقية الأورثودوكسية هي الديانة التقليدية لجمهورية بلغاريا" (المادة 13). ونص دستور أرمينيا على أن "جمهورية أرمينيا تعترف بالرسالة الاستثنائية للكنيسة الأرمنية الرسولية المقدسة، باعتبارها الكنيسة الوطنية، في الحياة الروحية للشعب الأرمني، وفي تطور الثقافة الوطنية، وفي المحافظة على الهوية الوطنية" (المادة 17). علما بأن المسيحية الأرمنية فرع قومي من فروع المسيحية الأورثودوكسية، مثله مثل المسيحية القبطية. وقد افتخرت المجَر بأنها "جزء من أوروبا المسيحية" منذ ألف عام (الديباجة)، وأشادت بـ"دور المسيحية في المحافظة على الهوية الوطنية" (الديباجة). ومثلها لاتفيا التي أكدت

على أن مكانتها "في الفضاء الثقافي الأوروبي" قد صاغتها "القيم المسيحية" (الديباجة). وكذلك بولندا التي نص دستورها على أن "ثقافتنا ترجع جذورها إلى تراثنا المسيحي" (الديباجة)، وجعل علاقة الدولة بالكنيسة الكاثوليكية محكومة باتفاقيات بين بولندا والفاتكان (المادة 25).

وتبنت دول آسيوية البوذية ديانة رسمية للدولة، ومن هذه الدول سيريلانكا، التي نص دستورها على أن "جمهورية سريلانكا تمنح المقام الأول للديانة البوذية، وبناء على ذلك فإن من واجب الدولة حماية ونشر تعاليم بوذا" (المادة 9). ومنها كمبوديا التي جعل دستورها "البوذية هي الديانة الرسمية للدولة" (المادة 43)، وألزم الدولة بدعم وتطوير المدارس والمعاهد البوذية (المادة 68). بل وجعل دستور كمبوديا قادة الرهبان البوذيين أعضاء في مجلس العرش الذي يختار ملك البلاد (المادة 13). ونص دستور تايلاند على أن "الملك يجب أن يكون بوذيا، وهو حامي الأديان." (المادة 7)، كما نص على إلزام الدولة بحماية الديانة البوذية، و"اتخاذ كافة التدابير والإجراءات التي تضمن أن لا تتضرر هذه الديانة بأي شكل من الأشكال" (المادة 67). أما بوتان فقد أعلن دستورها أن "النظام الديني والسياسي يتجسد في الملك، الذي هو بصفته بوذيا، يجمع بين الدين والسياسة." (المادة 2)، وعلى أن "البوذية هي التراث الروحي لشعب بوتان." (المادة 3).

الأقليات المدلَّلة والأكثريات المغفَّلة

وتوجد نماذج أخرى من حضور الدين في النظام الدستوري للدول، لا يتسع المقام لسردها هنا. ويكفي ما أوردناه هنا على وجود ديانات رسمية ووطنية في دساتير العديد من دول العالم، ومنها ديمقراطيات عريقة في أوربا الغربية، مصنَّفة في أعلى سلَّم التطور الديمقراطي في العالم، وأن هذا الحضور الديني في الأنظمة الدستورية لا يؤثر سلبا في حقوق الأقليات الدينية والجماعات اللادينية في هذه الدول. فلا عجب في وجود إجماع على التنصيص على الإسلام ديانة رسمية، ومصدرا للتشريع في دساتير كل الدول العربية، باستثناء لبنان ذي التركيبة الخاصة.

ومع ذلك تستكثر بعض الجماعات العلمانية، وبعض الكنائس المسيحية في المشرق العربي على الغالبية الساحقة من المسلمين النص على الإسلام ديانة رسمية، أو التنصيص على الإسلام مرجعية قيمة وتشريعية، فتجْهد تلك الجماعات وهذه الكنائس في فرض الخيار العلماني على الغالبية المسلمة. وبعض هذه الكنائس -مثل الكنيسة القبطية في مصر- تتشبث بالصلاحيات التي منحها إياها نظام الملة القديم -حتى صارت أشبه ما تكون بدولة داخل الدولة- مع دعوتها إلى المواطنة المتساوية في الوقت ذاته!! وهذا أمر أدركه المرحوم طارق البشري، فلاحظ "ظهور الإدارة الكنسية بمظهر من يمارس سلطة الدولة على بعض رعايا هذه الدولة من المسيحيين،"[39] وأوضح مخاطر "هذا المسلك الانسلاخي"[40] على تماسك الجماعة الوطنية المصرية، الذي يناقض تاريخا طويلا من التعايش والتماسك في ظل المرجعية الإسلامية التي تدين بها غالبية المصريين، فهذه "أول مرة يبرز هذا الموقف القبطي المنافي لإسلامية الدولة والمجتمع."[41]

إن إنصاف الأقليات غير المسلمة في الدول العربية والإسلامية غير متاح دون إنصاف الأكثريات المسلمة. ومن إنصاف الأكثريات احترامُ خيارها في صياغة بناء دستوري وسياسي منسجم مع منظورها الاعتقادي والأخلاقي. فأكبر خطأ يمكن أن يقع فيه الأقليات غير المسلمة في العالم العربي والإسلامي هو اعتبار كل قوة سياسية إسلامية عدواً، واعتبار كل أسلمة للفضاء العام اضطهاداً. والواقع أن الوحي الإسلامي هو الذي يضمن أساسا أخلاقيا صلبا لحقوق الأقليات غير المسلمة، كما بيّناه بتفصيل في دراسات سابقة.[42] وبيناً أن الحل هو المواطنة المتساوية ضمن الجماعة الوطنية، بعيدا عن مواريث الفقه الإمبراطوري القديم، وعن نوازع العزلة الطائفية الجديدة. فلا بديل عن المواطنة المتساوية التي لا منَّة فيها من حاكم على محكوم، أو من

---

[39] طارق البشري، **الدولة والكنيسة** (القاهرة: دار الشروق، 2011)، 21.

[40] البشري، **الدولة والكنيسة**، 25.

[41] البشري، **الدولة والكنيسة**، 63.

[42] انظر: محمد المختار الشنقيطي، "الفقه الامبراطوري والدولة العقارية المعاصرة" ضمن كتاب: **الدولة والمجتمع: نظرة مقاصدية**، تحرير محمود مصري (اسطنبول: جامعة السلطان محمد الفاتح، 2015)، 2/95-109.

أغلبية على أقلية، لكنها مواطَنة تحترم الخيار الشعبي الذي تعبر عنه غالبية المجتمع، كما هو الحال في كل الديمقراطيات الحقة.

أما استعلاء الأقليات على الغالبية الساحقة من المجتمع، وتمسكها بامتيازات موروثة عن عهد الوصاية الاستعمارية الغربية على المنطقة، فهو يقود إلى مزيد من التشظي المجتمعي والتفتت السياسي. ومن المعترف به تاريخيا أن الاستعمار الغربي -لدوافعه الاستراتيجية والثقافية الخاصة- قد آثر الأقليات على الأكثريات في المجتمعات العربية، حيث "طوَّر الاستعمار أيضا خطابَ تحالفٍ مع الأقليات ضد الأكثرية. وقد عقَّد هذا الخطاب التوازن المطلوب لبناء المجتمع المدني في العلاقة بين الأكثرية والأقلية، وأدى إلى إحداث الانشقاقات الطائفية والإثنية والإقليمية، عن طريق سياسة التعيينات، وطريقة بناء الجيش والأجهزة الأمنية."[43]

فمشكلة الأقليات لا تنفك عن مشكلة الأكثريات، إذ المعركة واحدة، والمصير واحد. لكنّ بعض العلمانيين العرب يكرهون الإسلام أكثر مما يحبون الحرية، ويدافعون عن حقوق الأقليات ويهدرون حقوق الأكثريات. أما شعار العلمانية والليبرالية الذي يرفعه هؤلاء فيكون -أحيانا- مجرد غطاء شفَّاف، تتستر به الأقلياتُ المدلَّلة، لتمتطيَ ظهْر الأكثريات المغفَّلة. ومثل النخب العلمانية العربية في هذا الموقف قادة القوى الدولية الطامعة، الذين يؤرقهم الاضطهاد المحتمَل للأقليات أكثر مما يهمُّهم الاضطهاد الواقع على الأكثريات.

ومهما يكن من أمر، فإن التمييز والتحريش بين الأكثريات والأقليات، وزرع الطائفية في المجتمعات، امتدادٌ لمنهج فرعونيٍّ استعباديٍّ قديم: "إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيَعًا يستضعف طائفة منهم."[44] فأقصرُ طريق لحصول الأقليات على حقوقها هو تبني حقوق الجميع، وأطولُ طريق إلى ذلك هو بناء هوية

---

[43] بشارة، **المجتمع المدني**، 347.

[44] سورة القصص، الآية 4.

حقوقية منفصلة عن بقية المجتمع، ومنسلخة من الرابطة الوطنية الجامعة والفضاء الحضاري المشترك. لكن بعض العلمانيين العرب يرفعون شعار "الدولة المدنية" ويدعمون الدولة العسكرية، ويرفعون شعار "المواطنة المتساوية" ويفكرون بعقلية القلعة الصليبية المتعالية على محيطها!!

إن العدل كلٌّ لا يتجزأ، وميزانٌ لا يُحابِي، ومطالبة الأقليات بالعدل معينٌ للأكثريات على توسيع أفقها الإنساني، إذا قرأتها الأكثريات تحدياً إيجابيا، لا خطراً وجوديا. لكن من المهم أن تدرك الأقليات الدينية والأقليات اللادينية في العالم العربي أن كل الديمقراطيات في العالم متأثرة بدين الأغلبية، ومنقوعة في منظومة القيم التي تؤمن بها الأغلبية، وأن الديمقراطية في العالم العربي لن تكون استثناء من ذلك.

الانفكاك بين الديمقراطية والعلمانية

وقد صدرت دراسات غربية معاصرة تبرهن على الانفكاك النظري والتاريخي والعملي بين الديمقراطية والعلمانية. وبخلاف التسويق للعلمانية على أيدي بعض النخب العربية المنبتَّة عن وجدان شعوبها، فإن هذه الدراسات الرصينة تظهر بشكل لا لبس فيه أن لا علاقة بين الديمقراطية والعلمانية. بل إن أفظع الدكتاتوريات في القرن العشرين كانت أكثرها علمانية، كما حال سلطة ستالين وهتلر وموسوليني، أو نسخهم العربية المشوهة، مثل حافظ الأسد وبشار الأسد وصدام حسين. فأغلب من يربط بين الديمقراطية والعلمانية في العالم العربي يتجاهلون هذا التاريخ الدموي، وهم إلى ذلك غير مطَّلعين على الجدل النظري في الغرب حول هذا الموضوع، ولا على مكانة الدين في دساتير دول العالم المختلفة.

فرغم أن المسيحية ديانة غير سياسية في منشئها وأصلها التكويني، فإنها كمنظور فلسفي وأخلاقي أثرت تأثيرا عميقا في التطور الديمقراطي في الغرب، خصوصا لدى الشعوب ذات الخلفية البروتستنتية، على عكس ما تقول به السردية العلمانية التي تُرجع جذور الفكرة الديمقراطية حصراً إلى التراث اليوناني والروماني السابق على العصر المسيحي. وبسبب المنحى التركيبي بين الديني والدنيوي في المذهب البروتستنتي تصالحت

الديمقراطية مع الدين في هذا المذهب المسيحي المتخفف من الكهنوت البابوي والوصاية على ضمائر الناس. لذلك نجد هذا التلاحم بين الدين والحرية في الثورة الإنكليزية التي هي أُوَلى الثورات السياسية الحديثة. فقد كانت الشعارات المكتوبة على راية ويليام أوف أورانج -وهو يقتحم إنكلترا لإقامة أول ملكية دستورية في التاريخ- هي: "من أجل الحرية، من أجل الدين البروتستنتي، من أجل البرلمان."[45]

وتكرر التلاحم ذاته بين الدين والحرية في الثورة الأميركية، وقد لاحظ ذلك أحد أهم الدارسين للتاريخ الديني الأميركي، وهو توماس كيدْ. ففي كتابه **ربُّ الحرية: تاريخ ديني للثورة الأميركية** أوضح هذا البحاثة الأميركي كيف كان الثوار الأميركيون يرون "التمرد على الطغاة طاعة لله،"[46] وكيف أن "الدين -قبل الثورة وبعدها- وفَّر المبادئ الأخلاقية والسياسية للثوار، وصاغ الأمة الأميركية الجديدة."[47] فلا عجب أن ينص إعلان الاستقلال الأميركي في صدره على أن الحقوق الإنسانية الطبيعية "منحة إلهية." وقد سبق الفقيه السياسي الفرنسي ألكسيس دي توكفيل (1808-1859) إلى ملاحظة هذا التركيب بين الديني والدنيوي في ميلاد الجمهورية الأميركية، وتوصل إلى القول: "إن الاستبداد ممكنٌ من غير إيمان، أما الحرية فلا."[48]

وفي السنوات الأخيرة انبرى عدد من المفكرين الغربيين للكشف عن الجذور المسيحية لليبرالية الغربية، وتوضيح الخلفيات المسيحية الموجِّهة لبعض فلاسفة السياسة الغربيين من رواد الفكر الديمقراطي، أمثال الإنكليزي جون لوك (1632-1704) مثلا. وتندرج في هذا الباب دراسة كيم يان باركر: **سياسة جون لوك**

---

[45] جان جاك شوفاليه، **أمهات الكتب السياسية من مكيافيلي إلى أيامنا**، ترجمة جورج صدقني (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980)، 155/1.

[46] Thomas S. Kidd, *God of liberty: A Religious History of the American Revolution* (New York: Basic Books, 2010), 4.

[47] Kidd, *God of liberty*, 5.

[48] Kidd, *God of liberty*, 246.

الإنجيلية[49] وهي من أعمال الأكاديمية الكندية للدراسات الدينية. ولم يعُد الكثير من المتدينين المسيحيين في الغرب يقبلون تهميش الدين المسيحي في الفضاء العام، بل أصبحوا يطالبون بكسر احتكار الخطاب العلماني للحيز العام، ومنح الخطاب الديني والقوى المتدينة حقهما الطبيعي في المجتمع الديقراطي، بل أصبح بعضهم يجاهر بالدعوة إلى ديمقراطية غير علمانية في المحتمعات الغربية ذات الخلفية المسيحية.

وفي هذا السياق تأتي دراسة دانيل مولّينْ: "ديمقراطية من غير علمانية: نقد براغماتي لهابرماس."[50] وفيها يدافع مولّين بحزمٍ عن حق الدين المسيحي في التعبير عن نفسه في الحيّز العام، وعن حق القوى السياسية المسيحية في الحديث عن خياراتها السياسية ذات المرجعية المسيحية دون لف أو دوران، ودون "ترجمة" تلك الخيارات إلى لغة علمانية، على النحو الذي يشترطه الفيلسوف الألماني هابرماس.[51] وقد أكد هذا الباحث صعود الدين في الفضاء العام الغربي خلال العقود الأخيرة، وردة الفعل العلمانية المتشنجة على ذلك، وجادل بقوة ضد العلمانية القهرية التي تحتكر الخطاب السياسي، وتسعى لحشر الخطاب الديني في الزاوية، واعتبرها خطرا على الديمقراطية الليبرالية.[52] وكانت النتيجة الأبرز التي توصل إليها مولّين هي أن "الديمقراطية غير العلمانية تمنحنا فضاء أكثر ليبرالية" من الديمقراطية العلمانية.[53]

وفي السياق العربي بيّن المفكر الفلسطيني رجا بهلول -بنباهة- أن لا ترابط بين الديمقراطية والعلمانية، وفكَّك في عدد من دراساته وأبحاثه التعارض الوهمي بين حكم الله وحكم الشعب في أذهان البعض. ومن هذه

---

[49] Kim Ian Parker, *The biblical politics of John Locke* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2004).

[50] أصل الدراسة رسالة للدكتوراه بجامعة بروكسل الحرة عام 2012، وقد صدرت الدراسة في كتاب، لكننا لم نستطع الحصول على الكتاب اثناء كتابة هذا البحث، فنحن نرجع هنا إلى نص الرسالة الجامعية:

Daniel Michael Mullin, "Democracy without Secularism: A Pragmatist Critique of Habermas" (a Ph.D. dissertation offered by the Institute for Christian Studies, Toronto and the VU University, Amsterdam 2012),

[51] Mullin, "Democracy without Secularism," 336-337.

[52] Mullin, "Democracy without Secularism," 340.

[53] Mullin, "Democracy without Secularism," 333.

الدراسات: بحث "ديمقراطية دون علمانية: تأملات في فكرة الديمقراطة الإسلامية،" ومقال: "هل الديمقراطية تستلزم العلمانية؟" ودراسة "الشعب مقابل الربّ: منطق الحاكمية الإلهية في الخطاب الديمقراطي الإسلامي."[54]

مزيدٌ من الحرية مزيدٌ من الإسلام

وعلى عكس الزعم بتلازم الديمقراطية والعلمانية، أكدت دراسات دستورية صادرة في الأعوام الأخيرة التلازمَ بين توسع مساحة الحرية السياسية ومكانة الإسلام في الشأن العام. ومن ذلك ما لاحظه داود أحمد من "جاذبية الإسلام في لحظات التحول الديمقراطي."[55] وقد كتب داود أحمد نفسه دراسة مشتركة مع توم جينسبرغ وكلاهما منخرط في "مشروع الدساتير المقارنة"، وهو أوسع مشروع لمقارنة الدساتير في العالم اليوم.[56] وتوصل الباحثان في دراستهما المهمة عن "الأسلمة الدستورية وحقوق الإنسان" إلى نتائج معبِّرة، تدل على مركزية الإسلام في معركة التحول الديمقراطي التي تخوضها الشعوب اليوم. ومن النتائج التي توصل إليها الباحثان بعد تتبعهما مكانة الإسلام والشريعة الإسلامية في الدساتير لأكثر من قرن ونصف قرن، من عام 1861 إلى عام 2014، ما يلي:

---

[54] انظر: رجا بهلول، "هل الديمقراطية تستلزم العلمانية؟" مجلة العربي، العدد 524، يناير 2004. وكذلك:
Raja Bahlul, "Democracy without Secularism? Reflections on the Idea of Islamic Democracy," in John Bunzl (ed.), Islam, *Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East* (Gainesville: University Press of Florida, 2004), 99-117; Raja Bahlul, "People vs God: The logic of 'divine sovereignty' in Islamic democratic discourse," *Islam and Christian–Muslim Relations*, 11:3, 287-297.

[55] Dawood Ahmed, "Democracy under God: Constitutional Islamization and Human Rights," a Dissertation for Doctorate of Jurisprudence (The University of Chicago, 2014), 28.

[56] موقع "مشروع الدساتير المقارنَة" على الإنترنت هو: https://www.constituteproject.org/

أولا: أن مسار التحديث السياسي في المجتمعات المسلمة لن يسير في الاتجاه الذي سار فيه التحديث في الغرب، وأن المسلمين سيأخذون من الغرب الآليات الدستورية، لكنهم لن يأخذوا منه القيم، لأنهم حريصون على "الاستقلال الثقافي."[57]

ثانيا: أن النص على الإسلام أكثرُ في دساتير الدول ذات الماضي الاستعماري البريطاني، منه في دساتير الدول ذات الماضي الاستعماري الفرنسي. وهذه نتيجة تعكس خشونة العلمانية الفرنسية، وطبيعة الاستعمار الفرنسي الشمولية الاستبدادية.

ثالثا: أن ارتفاع عدد المسلمين بين سكان أي دولة يجعل احتمال وجود هذه المواد الإسلامية في الدساتير أكبر، لأنه مطلب شعبي. حتى الدساتير المكتوبة تحت الاحتلال الأميركي (في أفغانستان والعراق) تضمنت التنصيص على منع أي قانون مناقض للإسلام.[58]

رابعا: أن إدخال المرجعية التشريعية الإسلامية في الدساتير صاحبَه إفساحُ مساحة أكبر من حقوق الإنسان في العالم الإسلامي.[59] وهذا يناقض انطباعا شائعا يسوقه العلمانيون العرب، ويربط بين الأسلمة الدستورية وتراجع الحريات والحقوق.

خامسا: أن الدول لا تتراجع -ولا تستطيع أن تتراجع- عن هذا التنصيص على الإسلام أو الشريعة بعد أن يصبح واقعا دستوريا. والاستثناء الوحيد كان أفغانستان بعد الغزو السوفييتي عام 1979. وهنا نجد مثالا آخر على الاستعمار الاستبدادي وأثره.

---

[57] Ahmed and Ginsberg, "Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions," *Virginia Journal of International Law* (54): 14.

[58] Ahmed and Ginsberg, "Constitutional Islamization," 73-75.

[59] Ahmed and Ginsberg, "Constitutional Islamization," 83.

سادسا: أن إدراج مواد المرجعية الإسلامية في الدستور يأتي دائما استجابة لمطلب شعبي، وهو تتم في أجواء مصالحات ومساومات سياسية خلال مراحل الانتقال السياسي، وكلما اتسع نطاق التداول الشعبي والمشاركة الشعبية في اختيار مبادئ الدستور زادت مساحة هذه المواد.

لكن النتيجة الأهم لدراسة داود أحمد وتوم جينسبرغ هي أنه "في حالات كثيرة يمكن لمزيد من الديمقراطية في العالم الإسلامي أن يقود إلى توسُّع في تفعيل الحقوق في الدساتير، ولكنه يقود أيضا في الغالب إلى أسلمة أكبرَ للدساتير. فالاثنان غالبا ما يسيران يداً بيدٍ، ويمكن أن يكونا مترابطين بالفعل."[60] وهي النتيجة ذاتها التي توصل إليها اثنان من الفقهاء الدستوريين الأميركيين هما نوح فيلدمان ورومان مارتينيز؛ فكتبا: "المسألة ببساطةٍ هي أن مزيداً من الديمقراطية يعني مزيداً من الإسلام."[61] وهكذا يتبين أن تطور دول العالم الإسلامي طبقا لقوانينها الطبيعية الخاصة يؤدي تلقائيا إلى الأسلمة الدستورية والسياسية، ما لم يحُلْ دون ذلك قهر داخلي، أو تدخُّل خارجي، أو هيمنةٌ للأقليات الدينية واللادينية على الخطاب السياسي، وعلى سرديات الهوية والذاكرة والمستقبل.

لقد أدى توسع حضور الإسلام في الشأن العام إلى توسّع مساحة الحرية السياسية والحقوق الأساسية، وهذا الحضور الإسلامي في الشأن العام لا يحتاج سلطة قهرية، بل يحتاج شعوبا حرة مؤمنة بالإسلام وبإنسانية الإنسان. فالمفارقة بين التدين المجتمعي والعلمانية السياسية ظاهرة مفتعلة في المجتمعات الإسلامية. وتوجد تجارب إسلامية ديمقراطية رائدة، تعتبر من أنجح الديمقراطيات، وأكثرها استقرارا، وأصونها لحقوق الأقليات، كما هو حال ماليزيا -مثلا- التي ينص دستورها على "الإسلام هو دين الفيدرالية، ويمكن ممارسة الأديان الأخرى بسلام وانسجام في كل أنحاء الفيدرالية" (المادة 3)، وأن ملك ماليزيا هو قائد الدين

---

[60] Ahmed and Ginsberg, "Constitutional Islamization," 13.

[61] Noah Feldman and Roman Martinez, "Constitutional Politics and Text in the New Iraq: An Experiment in Islamic Democracy," *Fordham Law Review*, Volume 75, no 2 (Nov. 2006): 884.

الإسلامي في البلاد (نفس المادة)، علما بأن نسبة المسلمين في ماليزيا أقل بكثير من نسبة المسلمين في أي دولة عربية (باستثناء لبنان).

وربما يسأل سائل عن مدى إفادة النصوص الدستورية على الإسلام، دينا رسميا أو مرجعية أخلاقية وتشريعية، إذا كان هذا التنصيص لا يغير من واقع الأمر شيئا، في ظل أنظمة استبدادية لا تلتزم بالدساتير. وهذا سؤال وجيه، لكن من يطرحه يُغفل حكمة مهمة عند علماء الإسلام، وهي أن الحق الذي يراد به الباطل لا يجعل الحق باطلا، ولا ينبغي أن يزهِّدنا في الحق. فكون الأنظمة الطغيانية تنافق شعوبها بالتنصيص على الإسلام في الدستور دون أي التزام عملي بمقتضيات ذلك التنصيص لا يعني أن التنصيص على الإسلام خطأ في ذاته. بل هو من الحق الذي أريد به الباطل، وعلاجه التمسك بالحق، وتجريده من التوظيف في سبيل الباطل. وهذا أمر ينطبق على كل المبادئ الدستورية دينية أو غير دينية.

فكون الدستور السوري الذي أصدره بشار الأسد عام 2012 هو الدستور الوحيد في العالم الذي ينص على أن "الحرية حقٌ مقدَّس" (المادة ٣٣، الفقرة ١)، منافَقةً للشعب والتفافاً على مطالبه بالحرية في بداية الثورة السورية، لا يعني أن يتخلى الشعب السوري عن مطلب الحرية. وكون الدستور الإماراتي يدعو إلى بناء "حكم ديمقراطي نيابي متكامل الأركان، في مجتمع عربي إسلامي متحرر من الخوف والقلق" (ديباجة الدستور) مع كل ما نعرفه من سياسات مناقضة لذلك في سلوك حكام الإمارات، لا يعني أن الحكم النيابي خطأ، ولا أن تحرير المجتمع العربي الإسلامي من الخوف والقلق ليس أمرا مرغوبا ومشروعا. ومثل ذلك يقال عن التنصيص على المرجعية الإسلامية في دساتير الدول العربية، فهو حق يجب التشبث به، مع العمل على تجريد هذا الحق مما يلابسه اليوم من توظيف سيء على أيدي الأنظمة الاستبدادية.

الأغلبية الدينية والأغلبية السياسية

يحرص بعض العلمانيين العرب، من المنتمين إلى الأقليات الدينية والأقليات اللادينية، إلى التمييز بين الأغلبية الدينية والأغلبية السياسية، ويجادلون بأن الذي يحكم في الدول الديمقراطية هو الأغلبية السياسية، وأن ليس للأغلبية الدينية أهمية سياسية في ذاتها. وفي هذا السياق يأتي رد عزمي بشارة على الجابري في قوله: "لا يمكن أن نقبل خلط الجابري بين الأكثرية والأقلية الطائفية وبين الأكثرية والأقلية في النظام الديمقراطي. فالديمقراطية لا تعني حكْم الأغلبية الدينية وإنما حكْم الأغلبية فحسب."[62] وكلام بشارة قد تكون له وجاهة إذا أُخذ في سياق إجرائي وتجريدي، لكنه في السياق العملي والقيَمي كلام لا يستقيم على إطلاقه، بل يحتاج إلى استدراكين اثنين على الأقل.

أما الاستدراك الأول فهو أن الديمقراطية لا تنبت في فراغ ثقافي واجتماعي، والدولة ليست كيانا إجرائيا مجردا، بل هي حصاد تدافعات وتوافقات اجتماعية، منقوعة في الهوية الثقافية والتاريخية لكل مجتمع. والديمقراطيات التي لا تنحاز لدين الأغلبية في نصوص دساتيرها، تنحاز له في نصوص القوانين، وفي المراسيم الإدارية، وفي الانتخابات الدورية. وكل ذلك ناتج عن ترجيحات واختيارات مرتبطة بثقافة الناخبين، وعقائدهم، وقيَمهم، فضلا عن مصالهم المادية المتعيِّنة. فليس غريبا أن أكثر من قرنين وثلث القرن من الديمقراطية الأميركية الراسخة لم يجلب للرئاسة سوى رئيسين كاثوليكيين من أصل خمسة وأربعين رئيسا، هما الرئيس القتيل جون كينيدي (1917-1963)، والرئيس الحالي جو بايدن. ورغم أن الدستور الأميركي لا يميِّز ضد الكاثوليك، وهم مسيحيون ويصل تعدادهم نحو خمس السكان البالغين، فإن كل الرؤساء الاميركيين -باستثناء هذين- ينتمون إلى الغالبية البروتستنتية بأطيافها المختلفة: معمدانيةً ومنهجيةً ومشْيخيةً.. وغيرها.

---

[62] عزمي بشارة، "مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين" ضمن كتاب: **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**، لمجموعة من المؤلفين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، 84.

وأما الاستدراك الثاني -وهو الأهمّ- فهو الفرق بين السياسة العملية المجردة من صراع القيم، كتصويت البرلمان على تمويل شَقّ طريق أو بناء جسر، وبين السياسة القيَمية التأسيسية التي يظهر فيها التمايز بين الهويات الدينية والثقافية والقومية للمواطنين، مثل كتابة دستور جديد، أو سنّ قوانين جديدة تتعلق بالهوية والانتماء ومنظومة القيم الاجتماعية. وفي هذه السياقات القيَمية التأسيسية تحديداً يكون ادِّعاء الفصل بين الأغلبية الدينية والأغلبية السياسية ادّعاءً هشًّا في أحسن الأحوال، وانحيازاً أقلّويًّا في أسوئها. والطريف أن من يسعون لتجاهل الأغلبية الدينية، يرفعون شعار الأغلبية القومية، مما يعني أن مشكلتهم ليست مع حكم الأغلبية غير السياسية في ذاته، بل مع ما تحمله الأغلبية المسلمة من عقائد وهوية وقيم.

وحتى في صياغة الدساتير، قد يختلف الأمر في صياغة الفصول الدستورية، من حيث الدلالة السياسية للأغلبيات والأقليات الدينية في ذلك. فقد ميز بعض علماء القانون الدستوري بين ما دعوه "الِشق الكثيف" من الدستور المتعلق بالقيم الكبرى والهوية والمرجعية، و"الشِّق الخفيف" من الدستور المتعلق بالمؤسسات والصلاحيات والإجراءات. وتظهر أهمية الأغلبية الدينية في أوقات صياغة "الِشق الكثيف" من الدستور تحديدا، لأنها لحظة تأسيسية، يتم فيها تحديد المبادئ الكبرى، والقيم الناظمة للاجتماع السياسي. وهي لحظة يكون للأغلبية الدينية وزنها ودلالتها السياسية الصريحة.

فمن الأكيد -مثلاً- أن الذين صوتوا لمنح المسيحية اللوثرية مكانة خاصة في دستور النرويج والسويد -مثلا- ليسوا المواطنين الكاثوليك أو اليهود في هاتين الدولتين، بل الأغلبية اللوثرية، وهي أغلبية دينية، لا "أغلبية فحسب." ومن الأكيد كذلك أن الذين صوتوا لمنح البوذية مكانة خاصة في دساتير سريلانكا وكمبوديا ليسوا المواطنين المسلمين أو الهندوس في هاتين الدولتين، بل الأغلبية البوذية، وهي أغلبية دينية، لا "أغلبية فحسب." ومثل ذلك يقال عن كل التنصيص على الهوية والمرجعية الدينية في دساتير العديد من دول العالم الذي

استعرضناه فيما سلف من هذه الدراسة، فلماذا نتوقع من الأغلبية الدينية الإسلامية أن تتجرد من تصوراتها وقيمها إذا انخرطت في السياسة ومارست الديمقراطية؟!

أمَّا بعدُ..

إن الموقف الإسلامي والإنساني المبدئي يقتضي التصدي لاضطهاد أي فرد أو جماعة دينية أو سياسية، مهما تناقضت أطروحاتها مع رؤيتنا الإسلامية، والوقوف في وجه احتكار السلطة، ورفض حرمان أي كتلة اجتماعية -متدينة أو علمانية- من حقها في العدل والحرية، وفي عرْض بضاعتها السياسية على الشعوب لتحكم لها أو عليها. كما أن الموقف المبدئي يستلزم التصدي لأي سلطة قهرية، سواء حكمت باسم الدين أو باسم العلمانية. لكن الديمقراطية الحقة في نهاية المطاف انعكاسٌ لوجدان الشعوب تديُّناً أو غيرَ تدين، والصيرورة التاريخية هي التي تحدد التشكل الثقافي لأي مجتمع وما ينتج عن ذلك التشكل من توجهات دستورية.

وفي هذا السياق من المهم أن ندرك أيضا أن الهوية غير المهدَّدة ليست بحاجة إلى حصانة دستورية وحماية سياسية، لذلك فإن الولايات المتحدة -مثلا- ليست لديها لغة رسمية، لأن اللغة الإنكليزية التي تغزو كل ركن من أركان العالم اليوم ليست مهددة في عقر دارها بطبيعة الحال. لكن الأمر مختلف بالنسبة لعدد من اللغات الأخرى، ومنها اللغة العربية اليوم مثلا. وتواجه الهوية الإسلامية اليوم تهديدات وجودية، تتعاضد فيها القوى الدولية ذات الذاكرة التاريخية المعادية للإسلام، مع القوى العلمانية المحلية، وبعض أبناء الأقليات الدينية والأقليات اللادينية، الساعين إلى احتلال الفضاء الثقافي العربي وتوجيهه حسب تحيزاتهم الدينية وأهوائهم اللادينية.

وإذا كان الرادع الخارجي قد حصَّن عددا من الأقليات الدينية في العالم العربي ضد الظلم والاضطهاد، منذ التدخل الأوروبي في شؤون الدولة العثمانية في مطالع القرن التاسع عشر حتى اليوم، فإن الأكثريات المسلمة ليست محصَّنة ضد أنماط العدوان والتسلط الداخلي والخارجي. فتحتاج هذه الأكثريات المسلمة إلى

احترام ذاتها وإنصاف نفسها، دون أن تقع في غبنٍ أو ظلم للأقليات غير المسلمة، التي تجمعها مع المسلمين أرحامٌ وثيقة من النسب والثقافة والتاريخ والجغرافيا. وفي إنصاف الأكثريات لنفسها مصلحةٌ للجميع: أقليةً وأكثريةً، إذ لا استقرارَ سياسيا على حساب الأكثرية، وأي نظام سياسي يُبني على حساب الأكثرية فهو بركان خامد، ومشروع حرب أهلية مؤجلة.

على أن مفاهيم الأقلية والأكثرية تبقى مفاهيم نسبية، وهي تتغير بحسب الاعتبار، فالكردي السوري -مثلا- جزء من الغالبية المسلمة رغم انتمائه إلى أقلية قومية، والمسيحي السوري جزء من الأغلبية العربية رغم انتمائه إلى أقلية دينية. فالواجب مراعاة دوائر الانتماء المتعددة، واحترام الهويات المتراكمة والمتزاحمة في الفضاء العام، وإعطاء كل ذي حق حقه، بعيدا عن استعلاء الأقليات، وطغيان الأكثريات. ويبقى واجب الوقت على كل مسلم حرّ، في الزمن السياسي العربي الراهن، هو التصدي لمن يستغلون حالة الإنهاك والتمزق في مجتمعاتنا لفرض سوابق دستورية على حساب الإسلام، فهذا وقت التشبُّث بالمرجعية الإسلامية السمحة، التي تسع الجميع بروحها الإنسانية الرحبة، وقاعدتها الأخلاقية الصلبة.

المراجع

بالعربية:

ابن الأزرق، محمد بن علي. **بدائع السلك في طبائع الملك.** بغداد: وزارة الإعلام العراقية، بلا تاريخ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحيلم. مجموع الفتاوى. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

---. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. الرياض: دار العاصمة، 1999.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **كتاب العبرودیوان المبتدأ والخبرفي أيام العرب والعجم والبربرومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.** بيروت: دار الفكر، 1988.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. بيروت: دار طوق النجاة، 1422 هـ.

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

البشري، طارق. **الدولة والكنيسة**. القاهرة: دار الشروق، 2011.

بهلول، رجا. "هل الديمقراطية تستلزم العلمانية؟" **مجلة العربي**، العدد 524، يناير 2004.

بيغوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**. بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1994.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر.** بيروت: دار الطليعة، 2000.

حمدان، جمال. **صفحات من أوراقه الخاصة: مذكرات في الجغرافيا السياسية**. القاهرة: در الغد العربي، 1996.

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

السواح، فراس. **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني.** دمشق: دار علاء الدين، 2002.
السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: جداول، 2001.

الشنقيطي، محمد المختار. **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.** الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018.

طرابيشي، جورج. **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية.** بيرت: دار الساقي، 2006.

شوفاليه، جان جاك. **أمهات الكتب السياسية من مكيافيلي إلى أيامنا**، ترجمة جورج صدقني. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980.

عبد القادر، التيجاني. **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**. عمّان: لمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

كوك، مايكل. **أديان قديمة وسياسة حديثة: الحالة الإسلامية من منظور مقارِن**، ترجمة محمد مراس المرزوقي. بيروت: الشبكة العربية، 2017.

لوبون، غوستاف. **روح الثورات والثورة الفرنسية**، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: كلمات عربية، 2013.

مجموعة من المؤلفين، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

المرزوقي، أبو يعرب. **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي.** بيروت: دار الهادي، 2006.

مصري. محمود (محرر). **الدولة والمجتمع: نظرة مقاصدية**. اسطنبول: جامعة السلطان محمد الفاتح، 2015.

بالإنكليزية:

Ahmed, Dawood. "Democracy under God: Constitutional Islamization and Human Rights," a Dissertation for Doctorate of Jurisprudence. The University of Chicago, 2014.

Bahlul, Raja. "People vs God: The logic of 'divine sovereignty' in Islamic democratic discourse," *Islam and Christian–Muslim Relations*, 11:3, 287-297.

Bunzl, John (ed.), Islam, *Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East* (Gainesville: University Press of Florida, 2004), 99-117.

Carrithers, Michael. The Buddha: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 1996.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.

Feldman, Noah and Roman Martinez, "Constitutional Politics and Text in the New Iraq: An Experiment in Islamic Democracy," *Fordham Law Review*, Volume 75, no 2 (Nov. 2006): 883-920.

Gleicher, Jules. *Political Themes in the Hebrew Scriptures*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

---. "Moses Politikos," *Interpretation* Volue 26, No 2 (Winter 1998): 149-181.

Kidd, Thomas S. *God of liberty: A Religious History of the American Revolution* (New York: Basic Books, 2010.

Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Mullin, Daniel Michael. "Democracy without Secularism: A Pragmatist Critique of Habermas" (a Ph.D. dissertation offered by the Institute for Christian Studies, Toronto and the VU University, Amsterdam 2012),

Robinson, Chase. "Civil War" in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*: An Introductory Outline .Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

The Economist Intelligence Unit, "The Democracy Index 2020: In sickness and in health?"