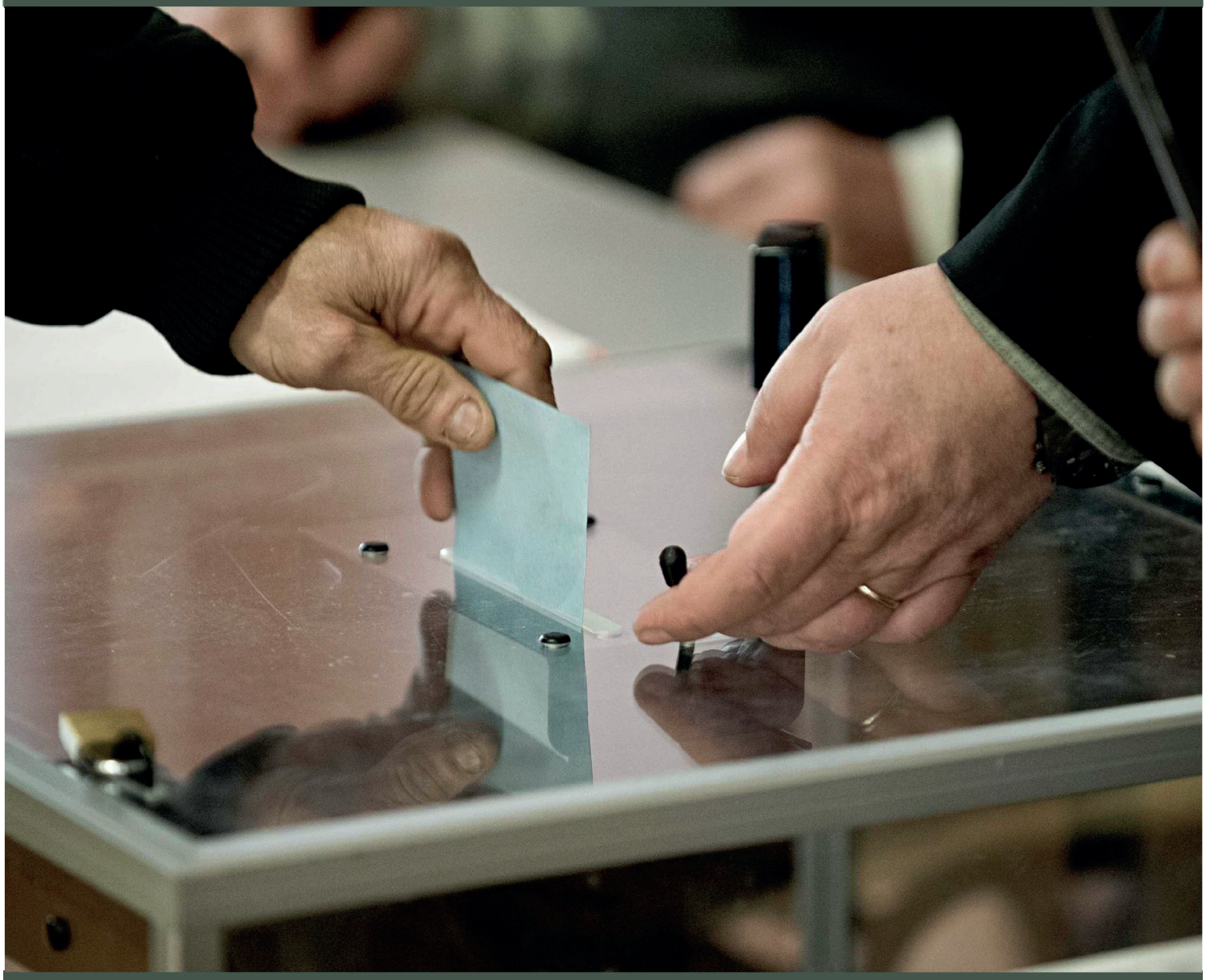
بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 07 مارس 2019

تطوّر النظر الإسلامي إلى المسألة الديمقراطيّة:
تعدّديّة الفهوم وإشكاليّات التّوظيف



فاطمة حافظ
باحثة مصرية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الملخّص:

تحتل المسألة الديمقراطية موقعا مركزيا ضمن النقاشات الدائرة حول مستقبل المنطقة العربية، وعلى الرغم من شروع العقل العربي في مقاربتها منذ القرن التاسع عشر إلا أن النقاشات والتطورات السياسية الأخيرة لتبرهن أن الديمقراطية لم تعد مجرد طرح نظري نخبوي ينهض به المنظّرون - وبخاصة ذوي الانتماءات الإسلامية- على اختلاف مشاربهم وتباين انتماءاتهم، وإنما باتت مطلبا يرفعه الشباب الطامح إلى التغيير من مختلف البلدان.

وعملنا في هذه الورقة ينصرف إلى بحث علاقة العقل الإسلامي بالديمقراطية، وكيف نظر الإسلاميون على تباينهم إلى المسألة الديمقراطية؟ وما هي العوامل التي حكمت هذا النظر؟ ولماذا أخفقوا في تحديد موقف واضح بشأنها؟

ولأجل هذا، تناول القسم الأول من الورقة المراحل التاريخية التي مر بها النظر الإسلامي إلى المنتج الديمقراطي، والتي رجحنا أنها ثلاث مراحل هي: مرحلة التوفيق والمواءمة التي اضطلع بها الإصلاحيون الإسلاميون، ومرحلة المفاصلة التي اقترنت بظهور الإحيائية الإسلامية، وأخيرا مرحلة التقعيد والتنظير الفقهي التي نهض بها الفقهاء والحركيون الإسلاميون على السواء.

أما القسم الثاني، وهو جوهر هذه الدراسة ومتنها الأساسيّ، فيدرس الخطابات الإسلامية المنتجة حول الديمقراطية، من خلال نماذج تحليلية تعبر عن كل خطاب، ويفتتح بدراسة الخطاب الإصلاحي ويقدم نماذج من كتابات الكواكبي ورشيد رضا وغيرهما، والخطاب الإحيائي ونمثل له بكتابات سيد قطب والمودودي، ثم الخطاب الحركي ونتخير منه كتابات حسن الترابي وراشد الغنوشي، وأخيرا الخطاب الفقهي ونحلل من خلاله بعض الفتاوى المتعلقة بالديمقراطية، ونختم بخلاصة حول كيفية دمج الديمقراطية ضمن السياق الإسلامي.

مقدّمة

أمضى العقل المسلم قرنا ونيف منذ شرع في مقاربة قضية الديمقراطية للمرة الأولى، ورغم ذلك لم يستطع الخلوص إلى رأي حاسم بشأنها، بل والتوافق على توصيف أقرب للدقة لأبنيتها الفكرية ومدلولاتها الفلسفية، وتلك النتيجة تغاير ما توصل إليه مع غيرها من منتجات الحداثة الغربية من ناحيتين: الأولى أنه استطاع حسم موقفه من هذه المنتجات بعيد فترات قد تطول أو تقصر، والثانية أن التفكير فيها اتخذ مسارا عكسيا، إذ بينما رفض العقل المسلم للوهلة الأولى منتجات الحداثة إلا أنه بعد إعمال نظر وتدقيق مال إلى القبول بها، ثم قام بعمليات تأصيل شرعي لها كما هو الحال مع التحديث الطبي، وذلك خلافًا للمسألة الديمقراطية التي تقع في القلب من التحديث السياسي، فقد انطلق العقل المسلم مؤيدا لها غير أنه ما لبث أن ارتد طاعنا ومتشككا ومتحفظا في أفضل الأحوال.

وذلك المسار المعكوس يدل على أن النظر الإسلامي تكتنفه إشكاليات عديدة، بعضها يتعلق بتعددية الفهوم وتباينها لمصطلح الديمقراطية، وبعضها الآخر يتعلق بغياب التأصيل الشرعي الجاد في المراحل الأولى وما استتبعه من افتقاد المشروعية الدينية، وبعضها يرتبط بالتوظيفات الأيديولوجية ومحاولات التعامل البراجماتي معها.

وفي هذه الدراسة، نحاول رصد كيفية تعاطي العقل الإسلامي مع الديمقراطية، وكيف تطور فهمه لها، ونعرض لأبرز إشكالاته معها، وبطبيعة الحال فإن الإحاطة الكاملة بكل ما صدر خلال أكثر من قرن يُعد عملا غير مستطاع في ورقة قصيرة كهذه، وخاصة أن معظم ما كتب وأُنتج حولها، وهو غزير، يشوبه التكرار والتشابه دون إضافات أو تطوير حقيقي، لذا فإننا سنناقش ذلك من خلال عمليتين أساسيتين:

الأولى: تقديم عرض تاريخي مكثف بأهم المراحل التي مر بها التفكير الإسلامي في الديمقراطية، وهو ينحو إلى التجريد ولا يروم إلى الغوص في التفاصيل مستهدفا وضع خارطة تضم أهم مراحل التفكير ونرجح أنها مرت بثلاث مراحل متعاقبة هي: التوفيق ومحاولة المواءمة، ثم المفاصلة، وأخيرا التقعيد والتنظير الفقهي.

والثانية: فحص الخطابات التي أنتجها العقل المسلم - السني تحديدا- بشأن الديمقراطية، وهو يشمل السياقات والأفكار المركزية والأدوات المنهجية والتوظيفات، وهذه الخطابات هي: الخطاب الإصلاحي، الخطاب الإحيائي، الخطاب الحركي، الخطاب الفقهي.

ولسنا ندعي أنها تحصي كافة الخطابات المنتجة حول الديمقراطية[1]* لكنها تغطي مجمل هذه الخطابات، وربما نلحظ نوعا من التداخل بينها، فالخطاب الحركي يعد امتدادا للخطاب الإحيائي والخطاب الحركي قد يكون فقهيا كذلك، غير أن ثمة فوارق بنيوية يمكن تلمسها تفصل بينهم سنبينها لاحقا.

ونسعى من خلال هذا إلى طرح بعض التساؤلات من قبيل: كيف نظر المفكرون الإسلاميون إلى الديمقراطية، وما هي مراحل هذا النظر وكيف تأثر بالعلاقة مع الآخر والموقف منه، وكيف عكست الخطابات الفهوم المتعددة للديمقراطية، ولماذا لم يستطع العقل المسلم حسم موقفه منها، وما إمكانيات إنتاج ديمقراطية إسلامية، وما هي شروطها وكيف تتحقق.

أوّلا: مراحل النظر الإسلامي إلى المسألة الديمقراطية

أمضى العقل الإسلامي ما يربو عن قرن في النظر إلى الديمقراطية ومحاولة تحديد موقف منها، وقد مر التفكير فيها بمراحل معينة يمكن تمييزها عن بعضها البعض، وهذه المراحل يمكن إجمالها في ثلاث مراحل تاريخية أساسية، وهي كالتالي:

1- مرحلة التوفيق والمواءمة

ويؤرخ لها بأخريات القرن التاسع عشر؛ حين افتتح مفكرو عصر النهضة التفكير في المسألة الديمقراطية، وفي الكتابات المبكرة للنهضويين لا نجد استخداما صريحا للمصطلح، رغم الحديث عن لوازمه كالانتخابات والمجالس التمثيلية، لكنه سرعان ما استخدم في كتابات الكواكبي وأعقبه رشيد رضا وتواتر استخدامه بعدها.

وخلال هذه المرحلة التي تمتد إلى أواسط القرن العشرين تقريبا، والتي تختتم بما كتبه الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي عام 1960، سادت فكرة جوهرية هي أن الإسلام لم يعرف مصطلح الديمقراطية، إلا أنه ليس في نصوصه المقدسة أو في قيمه وتعاليمه ما يتنافى معها، وعلى هذا جرت عدة محاولات نظرية للتقريب بينهما انحصرت في تقديم تأويلات لبعض الوقائع التاريخية على نحو يستشف منه وجود نوع من الممارسة الديمقراطية في الخبرة الإسلامية، وعقد المقارنات بين مفهوم الديمقراطية، وبين بعض المفاهيم الإسلامية كالشورى أو الإجماع لإثبات عدم وجود تعارض جوهري بينهما، لكنها لم تذهب قط إلى الاستخدام التعسفي لبعض النصوص الدينية أو اللجوء إلى التقنيات الفقهية لتسويغ القبول بالديمقراطية.

1* لم نتطرق -مثلا- إلى الخطاب المؤسسي الرسمي أو شبه الرسمي.

وساعد على ذيوع فكرة التوفيق المُناخ شبه الليبرالي الذي ساد مصر وبعض البلدان العربية وأقر بالتعددية الحزبية والانتخابات البرلمانية وما إليها من أدوات وركائز النظام الديمقراطي، وبالتالي لم يكن منطقيا رفض الفكرة الديمقراطية بعد اعتمادها تطبيقا، فضلا عن أن العقل الإسلامي المنشغل بقضية كيفية بلوغ النهضة كان يعتقد إمكانية تحققها إن أخذنا بالشروط التي سبق إليها الغرب وبمنتجاته الحضارية التي لا يعوزها سوى بعض الإضافات الإسلامية اليسيرة، حتى تلائم البيئة الإسلامية وتتخلص من الصبغة الأوروبية.

وقد وجدت هذه الفكرة أنصارا كُثرا موزعين على مختلف المشارب فليس هناك تيار إيديولوجي ناصرها دون بقية التيارات، فقد دعمها الإصلاحيون الإسلاميون كرشيد رضا، وبعض السياسيين والمشرعين من ذوي الميول الإسلامية كعبد الرزاق السنهوري، وبعض رجال الفكر والثقافة والأدب كعباس محمود العقاد وخالد محمد خالد ومالك بن نبي، وعدد من شيوخ الأزهر كمحمد البهي وعبد المتعال الصعيدي.

2- مرحلة المفاصلة

وقد بدأت منذ أواسط القرن وتزامنت مع صعود حركات الإسلام السياسي وانتشارها شرقًا وغربًا، وسيطرت خلالها فكرة أن الإسلام منظومة مكتملة ومكتفية بذاتها تضم العقائد والتشريعات والأخلاق والنظم الحياتية المختلفة، وهي تقف على طرف النقيض من المنظومة الغربية النسبية التي وضعها البشر ويعتورها النقصان والخطأ، ولما كانت المنظومة الإسلامية ربانية المصدر ومبرأة عن الخطأ وتتسم بالإطلاق، فهي تفضل المنظومة الغربية وليس لها أن تحاكيها أو تقتبس عنها.

وهكذا أصبح الهجوم على المنظومة الغربية وأفكارها وفي مقدمتها الديمقراطية يشكل جوهر الخطاب الإسلامي الذي تمحور حول فكرة الاستكفاء والاستغناء؛ أي كفاية المنظومة الإسلامية وأصالة مكوناتها وغنائها عن الاستعانة بأفكار من خارجها، كما برر ذلك في أدبيات منظري الحركات الإسلامية سيد قطب وأبو الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني.

وساعد على ذيوع تلك الفكرة بعض العوامل الموضوعية؛ فعلى الصعيد السياسي كان وصول نخب سياسية تنحدر من أصول عسكرية إلى الحكم في عدد من البلدان إيذانا بانتهاء التجربة الديمقراطية القصيرة وسيطرة خطاب سياسي مناوئ للديمقراطية ومقيد الحريات. وعلى الصعيد الثقافي، كان صعود خطاب القومية العربية الذي يتمحور حول الأنا/ الذات العربية يعني بشكل أو بآخر وضع الذات في مواجهة الآخر ومحاولة تأكيد أفضليتها في مواجهته، ولعلنا نجد تشابها بين خطاب القوميّة وبين الفكرة الإسلامية الحركية؛

فكلاهما يدور حول مركز واحد العروبة أو الإسلام، ويعتقد بخيرية الأنا وأنها مجمع الفضائل في مواجهة الآخر الذي يتم تأثيمه في الحالة الإسلامية أو الحط من قدره في الحالة العربية، وكلاهما يعمد إلى استدعاء التاريخ التليد وتوظيفه أيديولوجيا وسياسيا، وهي الفكرة التي بدأت تخبو تدريجيا مع هزيمة حزيران وما تلاها من حوادث سياسية وتطورات اجتماعية وفكرية.

3- مرحلة التقعيد والتنظير الفقهي

وقد برزت منذ مطلع الألفية-وإن أمكن رصدها قبل ذلك في بعض الفتاوى-ويجسدها ظهور عدد كبير من الكتابات الفقهية والفتاوى المعنية ببيان الموقف الإسلامي من الديمقراطية، وهي تأتي كرد فعل على غياب التأصيل الشرعي للديمقراطية خلال المرحلتين السابقتين؛ وثمة عوامل موضوعية تقف وراء الاهتمام بالتنظير الفقهي؛ فمن جهة شكل الغزو الأمريكي للعراق عام 2003 وما تبعه من محاولات خارجية للترويج للديمقراطية في المنطقة العربية تساؤلات عديدة حول حقيقة الديمقراطية التي يُراد فرضها والموقف الشرعي منها، وخاصة أن بعض البلدان الخليجية قد أخذت في ممارسة الديمقراطية بفعل تلك الضغوط، ومن جهة أخرى أدى التوسع الكبير في وسائل التواصل الاجتماعي إلى تيسير سبل التواصل المباشر بين الجمهور، وبين فقهاء الشريعة وازداد عدد المواقع الإسلامية التي تقدم خدمة الفتوى، وبصفة عامة هناك فريقان ينهضان بمهمة التنظير الفقهي:

فقهاء المؤسسة الدينية الرسمية وخاصة من ينتمون إلى بلدان لا تزال تحظر الممارسة السياسية وترفض الأخذ بالآليات الديمقراطية، وربما تلجأ إلى علماء الدين لإضفاء بعض المشروعية على توجهاتها الرافضة للديمقراطية، وعلى هذا هناك رصيد ضخم من الكتابات والفتاوى لفقهاء من شبه الجزيرة العربية ترفض الديمقراطية، وترى عدم مشروعيتها.

وينضاف إليهم الفقهاء الحركيون المنتمون إلى جماعات الإسلام السياسي أو المتعاطفون معها كالشيخ يوسف القرضاوي والدكتور أحمد الريسوني، وقد اضطروا بعد انفتاح المجال السياسي للإسلاميين في معظم البلدان العربية إلى تسويغ مشاركتهم السياسية لافتقادهم إلى سند شرعي في مواجهة الانتقادات السلفية التي لا تجيز المشاركة، ولذلك يمكن القول إنه رغم اعتناء هذا الخطاب بالتنظير الفقهي، إلا أنه محمل بالتوظيفات الأيديولوجية، سواء من مؤسسة الدولة أو من التيارات الإسلامية على حد سواء.

ثانيا: الخطابات الإسلامية بشأن الديمقراطية

أفضى البحث الممتد في المسألة الديمقراطية إلى بروز عدد من الخطابات التي استخدمت في مقاربتها، وسنجمل الحديث هنا عن عدد منها يستوعب مجمل النظر الإسلامي، وسنحاول قدر المستطاع أن نعرض لها بما يتوافق مع تحقيبنا التاريخي السابق.

1- الخطاب الإصلاحي

وهو أعرق الخطابات التي أنتجها العقل المسلم في مقاربته للديمقراطية، حيث ظهر في كتابات النهضويين الإسلاميين منذ أواخر القرن التاسع عشر، وهو يقيم قاعدته على إمكانية النهوض من خلال التوفيق بين الإسلام والمنتج الحداثي الغربي شريطة عدم اصطدامه بأي من الأصول الإسلامية، وهو يؤسس محاولته التوفيقية على مرتكزين: الأول صلاحية المنتج الحداثي في ذاته وقابليته للاحتذاء والمحاكاة مطلقا، وكما نلحظ ليس هناك أية محاولة جدية لفحص المنتج أو تقييم أسسه المعرفية أو حتى الوقوف على مضامينه بدقة، فقد استخدم الإصلاحيون مصطلح الديمقراطية دون محاولة لتعريفه وتطويره. والثاني التعامل مع التراث الإسلامي وفق قاعدة الاستبقاء والاستبعاد أي انتقاء ما يصلح للتأسيس الحداثي في التراث من مفاهيم وقيم وخبرات تاريخية -وهو قليل- والضرب صفحا عن الغالبية العظمى من هذا التراث الذي لا يصلح في مجمله، ليكون متكأ للحداثة أو على الأقل لإنجاح المحاولة التوفيقية.

وعلى الرغم من هذا تميز الخطاب الإصلاحي بما لم تتميز به الخطابات اللاحقة عليه، فلم يطغ عليه الطابع الأيديولوجي وظلت الصفة المعرفية غالبة عليه، لأنه لم يوضع لنصرة تيار أو فريق بعينه، ولم يبتغ تحقيق أهداف سياسية معينة، كما يميزه عدم اللجوء إلى التقنيات الفقهية واستصدار الفتاوى لإكساب اجتهاداته الفكرية لبوسا دينية، رغم أن بعض دعاته كانوا فقهاء كرشيد رضا وعلال الفاسي.

ويعد خير الدين التونسي (ت: 1890م) من أوائل الذين تناولوا الديمقراطية، وقد ناقش في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» قضية التمدن الأوروبي وكيف يمكن للمسلمين اللحاق به، ورجح أن ذلك يكون بكف أيدي حكام المسلمين عن الاستبداد والاستئثار المطلق في تصريف شؤون الدولة والعباد، وهو ما وصل إليه الأوروبيون عن طريق: تأسيس المجالس النيابية التي تشترك في إدارة البلاد وإطلاق حرية الصحافة والفكر، وهاتان السُلطتان تماثلان لديه «سلطة أهل الحل والعقد» وسلطة «المغيرون للمنكر»

الإسلاميتين، ومقصود الجميع واحد وهو «الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة لذلك».[2]

وبمقتضى ذلك، دافع خير الدين عن وجوب مشاورة الحاكم لأهل الحل والعقد «في كليات السياسة» ودحض الرأي القائل بأنها تضيق من صلاحيات الإمام وتصرفه العام مستدلا بشواهد عديدة من الكتب الفقهية، ولم يكتف بذلك لكنه ارتأى جواز تشكيل مجالس نيابية من أهل الحل والعقد على غرار التجربة الأوروبية، وامتدح الخديوي إسماعيل لإقدامه على تأسيس «مجلس شورى النواب»، وهو أول مجلس نيابي منتخب أهليا في تاريخ مصر الحديث، ورجح حصول «الفوائد الجمة» به شريطة قيام الأهالي بواجبهم، فيتخيروا له أهل الفضل والمروءة وأرباب التجربة والفطنة[3].

وقد ربط خير الدين بوضوح بين الأخذ بالأساليب الديمقراطية (كالانتخاب وإنشاء المجالس النيابية) وبين حصول التمدن للأمة الإسلامية؛ ووجدت أفكاره صداها لدى عبد الرحمن الكواكبي (ت: 1902م)الذي هاجم سلطة الحكام المطلقة؛ وذهب إلى ضرورة مشورة أهل الحل والعقد وإعمال قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وممّا يلفت النظر أن الكواكبي استخدم مصطلح الديمقراطية مرتين؛ أحدهما في كتابه طبائع الاستبداد والأخرى في كتابه أم القرى؛ وفي الحالتين جاء الاستخدام مشحونا بالدلالات الإيجابية؛ إذ تحدث في الأولى عن كون الإسلام أسس حكومته على «الشورى الارستقراطية، وأنه جعل أصول إدارة الأمة التشريع الديمقراطي».[4]

أما الثانية، فقد وردت أثناء تحليله لدواعي الفتور العام الذي أصاب العالم الإسلامي، والذي أرجعه في أحد أسبابه إلى التحول الذي طرأ على السياسة الإسلامية «التي كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماما فصارت بعد الراشدين .. ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمُطلقة».[5]

وما ذهب إليه الكواكبي في الجزئية الأخيرة يُعد امتدادًا وتطويرًا لفكرة خير الدين السالفة، إذ بينما افترض خير الدين أن ثمة علاقة بين الأخذ بالآليات الديمقراطية الحديثة، وبين حصول التمدن فقد ذهب الكواكبي بالفكرة إلى مداها الأبعد واستنتج أن غياب الديمقراطية عن الحكومة الإسلامية كان سببا من

2 خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك؛ تقديم محمد الحداد، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011، ص 21

3 خير الدين التونسي، المرجع السابق، ص 173

4 عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي؛ دراسة وتحقيق محمد جمال الطحان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2003، ص 450

5 عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى وهو ضبط مفاوضات وقرارات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة سنة 1316هـ؛ تقديم فاطمة حافظ، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2014، ص 28

أسباب الفتور العام، وإذا ما أردنا إزالة أسبابه ينبغي عودة الحكومة الإسلامية ديمقراطية شورية كما كانت في الأصل.

لقيت فكرة الكواكبي عن ديمقراطية الحكومة الإسلامية الأولى قبولا ورواجا كبيرين، وأصبحت إحدى الأفكار الرئيسة للخطاب الإصلاحي، فالسيد رشيد رضا (ت: 1935م) يكرر ذات الفكرة في مقال مبكر مؤرخ عام (1903م) لكنه يضيف إليها مقارنة بين الديمقراطية الغربية والديمقراطية الإسلامية، ويخلص إلى أنها تفضلها مستدلا على ذلك بالممارسات الإنجليزية في الهند، والتي تميز بين الإنجليز ومن عداهم من السكان الأصليين، حتى أنها تفضل «الصعلوك الإنجليزي» على الأمير الهندي على حين ساوى عمر بن الخطاب بين «الصعلوك القبطي» وبين فاتح مصر ووالييها واقتص له منه[6].

وموقف رشيد رضا من الديمقراطية شابه بعض الاضطراب الناتج عن عدم الفهم الدقيق للمصطلح وسياقاته الحضارية؛ فبعد إقراره ديمقراطية الحكومة الإسلامية الأولى، إلا أنه عاد أدراجه بعد عامين فقط، ليقرر أنها تعدُ وسطًا بين الديمقراطية والأرستقراطية المتطرفتين[7]. ويبدو الارتباك على أشده حين يعلن أنه من أشد أنصار الديمقراطية ودعاتها، ثم لا يلبث أن يتنكب بعدها مباشرة لجوهر الديمقراطية القاضي بعدم استئثار فرد أو أسرة أو جماعة بالحكم دون الآخرين، ليعلن تفضيله أن تكون زعامة وطنه في يد زعمائه ووجهائه على أن تكون في يد العامة والدهماء الذين ربما تأتي بهم الديمقراطية وليسوا مؤهّلين للحكم، وحجته أن هؤلاء لا يشبهون السياسيين الفرنسيين الذين وصلوا إلى الحكم بعد الثورة، وأن الأمة الإنجليزية، رغم أنها أعرق الأمم ديمقراطية، إلا أنها حافظت على كرامة نبلائها وحرمة بيوتاتهم.[8]

غير أن تبدلا جوهريا طرأ على رؤيته مع تأصل المكون الديمقراطي في الحياة السياسية المصرية وانفتاح المجال العام وإطلاق حرية الفكر وكلها عوامل دفعته نحو التأييد المطلق للديمقراطية فالحكومة الإسلامية لم تعد وسطا بين الديمقراطية والأرستقراطية، بل أصبحت «أكمل مثال لما يسمونه الديمقراطية»[9]، وليس هذا فحسب، بل إن الدين الإسلامي هو «دين ديمقراطي» حسب توصيفه[10].

6 محمد رشيد رضا، الإسلام والمسلمون، القاهرة: مجلة المنار، مج 6 (16 شعبان 1321هـ/6 نوفمبر 1903م)، ص 640

7 محمد رشيد رضا، دعوة اليابان إلى الإسلام، القاهرة: مجلة المنار، مج 6 (16 رمضان 1323هـ/6 نوفمبر 1905م)، ص 707

8 محمد رشيد رضا، رحلة صاحب المجلة في سورية (4)، القاهرة: مجلة المنار، مج 12 (29 صفر 1327هـ/22 مارس 1909م)، ص 154

9 محمد رشيد رضا، مدنية القوانين وسعي المتفرنجين لهدم الشريعة (3)، القاهرة: مجلة المنار، مج 23 (ذو الحجة 1340هـ/أكتوبر 1922)، ص 626

10 محمد رشيد رضا، إثبات شهر رمضان، القاهرة: مجلة المنار، مج 28 (شعبان 1345هـ/مارس 1927م)، ص 67

وليس الاضطراب في فهم الديمقراطية قاصرا على رشيد رضا، بل وسم معظم الإصلاحيين كمحمد كرد علي (ت: 1953) الذي تعامل في مجلته المقتبس مع طائفة من النقول المترجمة حول الديمقراطية تحمل قدرا كبيرا من التناقض، ومحمد بهجة البيطار (ت: 1976) الذي نعت الخلافة الإسلامية بالديمقراطية، واستدعى عددًا من الشواهد التاريخية للبرهنة على ذلك وتعامل معها، باعتبارها نقيضا للثيوقراطية. ولعل منبع هذا الاضطراب هو أن جميع من ذكرنا من الإصلاحيين استخدموا مصطلح الديمقراطية دون تعريف واضح، رغم أنه يستخدم للمرة الأولى، وقد انعكس ذلك على عدم الفهم الدقيق لمحتواه فمرة يتم وضعه في مقابلة الأرستقراطية ومرة إزاء الثيوقراطية ومرة ثالثة إزاء الاستبداد. ويرتبط هذا بغياب محاولات التأصيل الجادة التي اقتصرت حتى ذلك الحين على استدعاء بعض شواهد تاريخية قليلة تم التركيز عليها لإثبات وجوب محاربة الديمقراطية في الإسلام أو الربط السطحي بين بعض المفاهيم الإسلامية كالشورى والأمر بالمعروف وبين الديمقراطية.

ومرد غياب التأصيل فيما نظن هو إدراك الإصلاحيين أن ليس هناك نص ديني في مسألة الديمقراطية؛ وهي بهذا المعنى من المباحات التي لا يحكمها منطق الحل والتحريم بل منطق المنافع والمضار التي تتحقق من ورائها. وبالتالي فإن محاولة التأصيل «الشرعي» وفق شروطها العلمية الدقيقة ستصبح غير ذات جدوى.

غير أننا لا نعدم بعض المحاولات التأصيلية في هذا الخطاب؛ وهناك محاولتان متأخرتان ألجأت إليهما الحاجة؛ الأولى تعود للمفكر المغربي محمد الحسن الحجوي (ت: 1956) الذي شدد في مقال له عام 1931 على أن الشريعة الإسلامية ديمقراطية؛ مستدلا بأنها رغم إجازتها الرق إلا أنها خيرت الإمام بين المن أو الفداء أو الاسترقاق وحبذت العتق وجعلته كفارة لعدد من المحرمات القطعية، وبأن الأحكام الشرعية بنيت على العدل والمساواة ذلك أن خطاباتها عامة للذكر والأنثى والحر والعبد دون تمييز إلا ما قام دليلا على استثناء أو خصوصية؛ والاستثناءات ضرورية في جميع الشرائع -كما يقول- ولا تنفي الديمقراطية أو الأصل المساواتي[11].

أما المحاولة الثانية، فهي لمالك بن نبي (ت: 1973) وتكاد تكون أول محاولة جادة لمقاربة مفهوم الديموقراطية فلسفيا يقدمها الخطاب الإصلاحي وهي تأتي كرد فعل على أدبيات الخطاب الإحيائي آنذاك التي نقض فيها الأسس الفلسفية للديمقراطية، وفي محاضرة له ألقاها عام 1960 ذهب إلى أن السطحية تسود الفهم الإسلامي للديمقراطية حين يختزلها في عملية سياسية تفضي إلى تسلم الجماهير السلطة[12]. ويرجع ذلك

11 محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، الشريعة الإسلامية ديمقراطية، القاهرة: مجلة المحاماة الشرعية، 19 محرم 1350هـ، ص 784

12 مالك ابن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، 2000، ص 143

إلى الربط المفهومي المتعسف بين مفهومين لا تربطهما صلة أو جهة مقارنة «مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير سلطة الإنسان في نظام اجتماعي معين، ومفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله خضوع الإنسان إلى سلطة الله في هذا النظام أو غيره»[13].

وعلى هذا يقارب مصطلح الديمقراطية مقاربة محايدة من منظور علم النفس، ويقوم بتحليله تحليلا ذا ثلاثة مستويات: كشعور نحو الذات، وكشعور نحو الآخرين، وجملة الشروط الموضوعة التي تسهم في خلق وتنمية الشعور الديمقراطي؛ وهو يعتقد أن هذه الأخيرة يمكن أن تحفز الشعور الديمقراطي في أية بيئة حضارية، فهي التي تساعد على نمو الديمقراطية وتهيئ لها المناخ المناسب للاستمرار، ويخلص من هذا إلى تقديم تعريف جديد للديمقراطية، باعتبارها حدّا وسطا بين طرفين نقيضين شعور العبودية وشعور الاستعباد. أما الإنسان الحر الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية، فهو» الحد الإيجابي بين نافيتين نافية العبودية ونافية الاستعباد»[14].

ويفترض مالك بن نبي أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية ينبغي أن يؤطرها سؤال هل يتكفل الإسلام بخلق الشروط الموضوعية والذاتية التي تسمح بنمو الديمقراطية، وهل يشجع على نمو الشعور الديمقراطي؟ ويجيب عليه بالإيجاب استنادا إلى عدم اكتفاء الإسلام منح الإنسان امتيازات سياسية أو ضمانات اجتماعية وإنما منحه «التكريم الإلهي» الذي يفوق أي منحه سياسية أو اجتماعية فهو الشرط الأساسي الذي يتخلق في نفس الفرد للتعبير عن الأنا وللشعور بالمسؤولية تجاه الآخر، بينما ما وضعه القرآن من آيات كثيرة يجعله ينفر من الاستبداد والعبودية وهو بهذا يساعد على نشوء «الديمقراطية الإسلامية» وغايتها تطعيم الإنسان وتحصينه ضد النزعات المنافية للشعور الديمقراطي وتصفية هذه النزاعات في نفسه[15]، وهي ديمقراطيّة تفضل برأيه الديمقراطية الغربية، لأن الأخيرة تترك الإنسان ضحية تكتلات رأسمالية ضخمة أو توقعه تحت ديكتاتورية طبقية[16].

2- الخطاب الإحيائي:

وهو الخطاب الذي شق طريقه مع انتصاف القرن العشرين وأفول عصر النهضة وصعود الحركة الإسلامية، ومرتكزه الفكري يتأسس على قاعدة الإحياء؛ أي إحياء الأصول الإسلامية النقية والإقصاء

13 نفس المرجع السابق، ص 163
14 نفس المرجع السابق، ص 139
15 نفس المرجع السابق، ص 148
16 نفس المرجع السابق، ص 148

المزدوج لكل من البدع والمستحدثات التي سادت الحياة الاجتماعية والقيم والأفكار الغربية المستوردة التي تسللت إلى الحياة الفكرية. والإحياء لا يعني انتخاب بعض الأفكار والعادات الذاتية وتفعيلها في الحياة المعاصرة، لكنه يشمل إحياء منظومة كاملة بثقافتها وممارستها وإسقاطها على واقع مغاير ومفارق لها كل المفارقة؛ والإحياء بهذا المعنى هو المرجعية العليا التي تتضاءل إزاءها كل المرجعيات الأخرى كالاجتهاد والتفكير الحر.

ومن البديهي أن يرفض الخطاب الإحيائي الديمقراطية، ويؤسس رفضه على كفاية المنظومة الإسلامية وأفضليتها؛ ولعل ما يميزه أن معالجته للديمقراطية تجاوزت النظر السطحي فقد رأى فيها ما هو أكثر من كونها جملة من الآليات السياسية، بل رأى فيها رؤية فلسفية كلية world view تعيد صياغة علاقة الإنسان بالإله وبالعالم المحيط به، ولذلك اتسم تعامله معها بالكلية فاستخدم لتوصيفها مصطلحات مركزية مثل "الحاكمية" و"الجاهلية" ولجأ لاستخدام النص القرآني للتعاطي معها، وهكذا لم يكن هناك نزوع نحو النظر الفقهي الذي يقتضي التعامل بمنهج جزئي تفصيلي، وهو ما لا يصلح للتعامل مع مفهوم كلي كالديمقراطية، وضمن هذا الخطاب يمكن أن نتحدث عن محاولتين تأسيسيتين تتضاءل أمامهما المحاولات الأخرى.

الأولى تنسب إلى سيد قطب (ت: 1965) وهي تأتي في معرض تفسيره لقوله تعالى: "ولا مبدل لكلمات الله" (المائدة: 43) ويذهب فيها إلى أن التبديل يشمل محاولة البعض وضع أقنعة من التي تروج في مرحلة معينة كالاشتراكية والديمقراطية بحجة خدمة الإسلام، وهو يرفض هذه المحاولة ويصفها بالذلة، ويؤسس رفضه على عاملين:

الأول، المفارقة المفصلية بين الإسلام والديمقراطية، فالأخيرة «نظام للحياة» وللحكم من صنع البشر يحمل ما في صنع البشر من القابلية للصواب والخطأ، والإسلام «منهج حياة» يشمل الجانب الاعتقادي والأنظمة الحياتية لكنه «منهج الله ولا عنوان له ولا صفة إلا العنوان الذي جعله الله له، والصفة التي وصفه بها وهذه وتلك من مناهج البشر ومن تجارب البشر وإذا اختاروها فليختاروها على هذا الأساس[17]».

والثاني، شركية المحاولة، فلقد كان كل شرك أهل الجاهلية أنهم يستشفعون عند الله ببعض خلقه ويتخذونهم أولياء، ويتساءل قطب «فما الوصف الذي يطلق إذن على الذين لا يستشفعون لأنفسهم عند الله بأولياء من عبيده، ولكنهم- ويا للنكر والبشاعة! - يستشفعون لله- سبحانه- عند العبيد بمذهب أو منهج من مذاهب العبيد ومناهجهم؟»[18] والجواب واضح ومعلوم دون حاجة للتصريح به.

17 سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط17، 1991م/ 1412ه، ج 2، ص 1083

18 المرجع السابق، ج2، ص 1083

وكما يبدو، هناك إشكالية في نظام التسويغ والبناء الحجاجي لدى قطب الذي لا يقيم برهانا واحدا على الصلة المفترضة بين المعنى الذي أراده وأسقطه والنص الديني. وغيابها يجعل النص مفتوحا أمام أي تأويلات لم يشر إليها ظاهر النص ولا يسعها مقصوده المتبادر للأذهان، وهو ما يؤدي إلى التعسف التأويلي في ظل افتقاد الضوابط المعتمدة في فهم النص.

أما المحاولة الثانية، فترد إلى أبي الأعلى المودودي (ت: 1979) ويفترض فيها أن الحداثة الغربية تتأسس على ثلاث دعائم هي: العلمانية والقومية والديمقراطية التي هي منبع الآثام والشرور التي تعاني منها البشرية وحقٌ على المؤمنين السعي لاجتثاثها، ويجمل المودودي انتقاداته للديمقراطية في بضع مسائل:

أولها: مصادمتها لمفهومي «الحاكمية» و«السيادة» بما تفترضه من إشعار كل شعب أنه سيد نفسه وحاكمها، فيحق لأي شعب أن يُشرع ما يشاء وفق ما يريد منتزعا بذلك حق التشريع من الله، وهو ما يفضي إلى «تأليه الإنسان»

وثانيها سيطرة الأكثرية، حيث تفترض الديمقراطية أن التشريعات والمبادئ تُسنّ وفقا لرأي الأغلبية، فتأخذ صفة الحق وتصير صحيحة مادامت مؤيدة بالأغلبية، وتأخذ صفة الباطل إن عارضتها، ويستخلص من ذلك «أن كل ما ساير أهواء الأكثرية وملأها كان خيرا وعدلا ولو كان في الواقع شرا وباطلا وظلما، وكل ما جانب تلك الأهواء وجافاها كان محض شر ولو فيه الخير العميم»[19].

وثالثها أنها غير مبرأة من المآخذ الإجرائية، فالسلطة في الديمقراطية لا تظل في يد الجماهير وإنما تتركز في نهاية المطاف في أيدي نخبة من السياسيين مؤيدين بطائفة من الرأسماليين، وهذا التحالف هو الذي يسن القوانين ويصوغ السياسات حفاظا على مصالحه، فضلا عن أن عملية الاقتراع التي تعد لب الديمقراطية تُفضي إلى وصول غير ذوي الكفاءات لجهل الجماهير وولعهم بالشخصيات، وبالتالي فالاقتراع لا يتم وفق أسس موضوعية سليمة.[20]

وينفرد المودودي عن غيره من الإحيائيين بصوغ بديل إسلامي للديمقراطية هو «مبدأ سيادة الإله» الذي يضعه في مقابلة مبدأ «حاكمية الجماهير» الذي تكرسه الديمقراطية، وخلاصته «نيابة الشعب واستخلافه في ظل سيادة الإله»، وهي نيابة ديمقراطية في روحها -كما يقول- يتم فيها انتخاب الخليفة وأهل الشورى وفق إرادة الجماهير الحرة، وهذه النيابة تلتقي مع الديمقراطية الغربية في معارضتها استئثار أفراد بعينهم

19 أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، القاهرة: مجلة الأزهر، السنة الخمسون، رجب 1398ه، ج2، ص 324

20 أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات، الكويت: دار القلم، 1980م/1400ه، ص 249

بالسلطة وتأكيدها على المساواة في الحقوق والحريات لجميع الأفراد، لكنها تختلف معها في رفضها منح التشريع لغير الله فلا يباح للبرلمانات أن تسن نظاما أو تصدر حكما فيما ورد فيه نص صريح في الشريعة، وجميع التشريعات يجب استمدادها من الشريعة وعلينا الوقوف عند النصوص الواردة.[21]

ويثير هذا الطرح جملة إشكالات باستدعائه منظومة المفاهيم العقدية الحاكمة الكبرى كالسيادة والحاكمية والاستخلاف والنيابة عن الله، وليس المشكل في استدعائها، وإنما في غياب الاجتهاد اللازم للتعامل معها، والذي يبحث في كيفية تنزيلها من إطارها النظري إلى أطر قابلة للتحقق عمليا ذات إجراءات عملية محددة، حيث تصبح قادرة على المواءمة بين القيم والأصول الإسلامية والمتغيرات العصرية، وفي ظل غياب الاجتهاد ليس ثمة بديل عن الاقتباس، وهو ما لم يستطع المودودي الإفلات منه، حين نجده يطبق آلية الاقتراع التي يستهجنها في انتخاب الخليفة وأهل الشورى، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن محاولته تقع في فخ التناقض فكيف يمكن صوغ نظام إسلامي بديل للديمقراطية باعتماد الآليات الديمقراطية، من جهة أخرى، فإنه يتجاهل الإجابة عن الإشكاليات التي أثارها، فهو لا يوضح كيف يمكن التعبير عن رأي جميع أفراد الأمة ولا كيف يمكن انتخاب الخليفة وأعضاء المجالس الشورية والبرلمانية بإجماع الأمة.

3- الخطاب الحركي

وهو الخطاب الذي تبناه أبناء الجيل الثاني والثالث من الحركة الإسلامية، وهو يتصدر المشهد الإسلاميّ منذ الثمانينيات تقريبا ويقيم مرتكزه الفكري على القبول بالمنتج الديمقراطي، حتى ليبدو في كتابات عدد من ممثليه كحسن الترابي وراشد الغنوشي بوصفه لا غنى عنه، وهذا القبول لم يحدث نتيجة مراجعات فكرية لخطابات تحريم الديمقراطية ابتداء من حسن البنا الأب المؤسس للحركية الإسلامية الذي دعا إلى حل الأحزاب وإلغاء الحياة البرلمانية وصولا إلى قطب والمودودي، وإنما يأتي بسبب الانخراط في العملية السياسية وربما أمكن القول إن إقامة عدد من القيادات الحركية الإسلامية في الغرب ربما أسهمت في هذا الموقف المنفتح نسبيا.

ومن أهم ما يسم الخطاب الحركي تبنيه الدعوة إلى «الديمقراطية الإسلامية»، وهي تسمية ليست جديدة فقد استخدمها الدكتور محمد البهي في مقال له نشر عام 1937 [22]إلا أن الترويج لها لم يحدث إلا في الثمانينيات وما بعدها، وهذه الدعوة تروم التأصيل الإسلامي للديمقراطية من خلال مقابلتها بمجموعة المفاهيم الإسلامية التي تناظرها كالبيعة والشورى والإجماع، لكنها أكثر عمقا من محاولات الأسلاف

21 أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، القاهرة: مجلة الأزهر، السنة الخمسون، شعبان 1398ه، ج3، ص 543-545

22 محمد البهي، في الإسلام ضمان للعرش والديمقراطية، القاهرة: مجلة الرسالة، ع 229، 22 نوفمبر 1937، ص 1891

النهضويين، فهناك جهد تأصيلي أنجزه المفكرون الحركيون، ويمكن أن نعرض لمحاولتين منهما؛ أحدهما تعود للمفكر السوداني حسن الترابي (ت: 2016) والأخرى للقيادي التونسي راشد الغنوشي.

تتأسس محاولة الترابي التي ساقها في مقال له بعنوان: «الشورى والديمقراطية» نشر عام 1985 على ضرورة القبول الإسلامي بالديمقراطية، وقد وظف أدواته البحثية ليبرر هذا القبول أو بعبارة أدق ليجيب عن سؤال لم يطرحه صراحة، وهو لماذا نقبل بالديمقراطية وقد رفضها الآباء المؤسسون للحركية الإسلامية؟ وقد ذهب في ذلك مذاهب شتى؛ منها أن المصطلحات والمفاهيم -بصفة عامة- تنشأ كصيغ وصفية مجردة عن المعاني والدلالات، ثم تكتسب عبر تاريخها معاني وصور وحمولات لم تكن منها، والديمقراطية نشأت كلفظة محايدة قيميا لتعبر عن «إرادة الشعب» وربما تكون اكتسبت بعض الدلالات أثناء انتقالها من بيئتها الحضارية إلى البيئات الأخرى، ومنها أن الإسلاميين ربما تحفظوا على المصطلحات الأجنبية خوفا من الغزو الثقافي الذي يهدد الإسلام بالانحسار، لكن التخوف لم يعد قائما فعلى «الإسلام الناهض» ألا يتردد في قبول المصطلحات الغربية، وعليه أن يستصحب فتحا وتمددا لغويا، فيمكنه أن «يستوعب الكلمات الأجنبية ويغلب عليها أهلها ويضفي عليها الظلال الإسلامية»[23]. ولا يجد الترابي ما يصلح سندا لدعواه سوى الادعاء أن الرسول قد نهى أصحابه عن التشبه بزي أهل الكتاب وعن مطالعة كتبهم المقدسة، ولما اشتد ساعد الدعوة واستقرت لم يعد يأبه لذلك.[24]

استتبع القول بضرورة قبول الديمقراطية -التي لم يقمها الترابي على شواهد نصية دينية، وإنما على حجج عقلية- العمل على مد أواصر العلاقات بين مفهومي الشورى والديمقراطية، وقد ذهب إلى أنه لا ينبغي النظر إلى الشورى بوصفها ممارسة سياسية فوقية، وإنما بوصفها نظام حياة متأصل ومتغلغل في المستويات القاعدية في الأسرة والمعاملات المالية والشعائر الدينية، وبهذا المعنى، فهي ليست حكرا على «أهل الحل والعقد» وإنما تشمل المسلمين جميعا الذين هم شركاء في الخلافة مصداقا لقوله «ليستخلفنكم في الأرض» (الأعراف: 129) وهو ما يعني مشاركتهم في السلطة، وبهذا المعنى تقترب الشورى من الديمقراطية التي تعني مشاركة الشعب في السلطة[25].

23 حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، بيروت: مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة، ع 75، (أيار/مايو 1985)، ص 18

24 المرجع السابق، ص 19

25 نفس المرجع السابق، ص 26

ولا يغفل الترابي وجود تباينات جوهرية بين المفهومين من مثل اتساع الشورى وعدم اقتصارها على المستوى السياسي، والحياد القيمي والأخلاقي للديمقراطية، وارتباط الأخيرة بالعلمانية لكنه يخلص إلى عدم رفض الديمقراطية لأجلها، لأن هناك مشتركات جوهرية بينهما لا ينبغي التغاضي عنها.

وكما نرى لم يوضح الترابي ما هي الديمقراطية الإسلامية، وأية علاقة تربطها بالشورى وما خصائصها المميزة، بل تعامل مع الشورى بوصفها مرادفا لها، رغم إقراره بوجود تباينات بينهما.

أما راشد الغنوشي الذي التفت مبكرًا إلى محاضرة مالك بن نبي عن الديمقراطية، وقام بترجمتها في أوائل الثمانينيات، فقد درس المسألة الديمقراطية في كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» (1993م) والفكرة المركزية لديه هي الدفاع عن الديمقراطية معتقدا أن النظام الديمقراطي هو أصدق تمثيل للقيم السياسية الإسلامية كالشورى والبيعة والإجماع، حيث نجح في تحويلها من مجرد أفكار نظرية مجردة إلى نظام للحكم ذي آليات مخصوصة، وهو يقيم فاصلا بين قيم الديمقراطية كالعلمانية والقومية والفردانية التي فصلت الروح عن الجسد وأحلت الإنسان محل الإله، وبين الآليات الديمقراطية التي يصفها بالحياد، وأنها إرث عالمي ومن ثم يجوز اقتباسها، إذ ليس فيها ما ينافي الإسلام، وهذه الآليات برأيه يمكنها أن تعمل في بيئات ثقافية مختلفة فقد عملت في ظل قيم المسيحية وأنتجت الديمقراطية المسيحية، وعملت إلى جوار قيم الاشتراكية وأنتجت الديمقراطية الاشتراكية، وليس عسيرا أن تعمل في ظل قيم الإسلام وتنتج «الديمقراطية الإسلامية»[26] ولا يمضي الغنوشي بعيدا في توضيح ماهية هذه الديمقراطية ويسلك مسلك الترابي حين يقارب سلسلة المفاهيم السياسية الإسلامية وفي مقدمتها الشورى محاولا إثبات صلة تربطها بالديمقراطية. ولهذا، فهو يتغاضى عن الاختلافات الجوهريّة بين المنظومتين المفاهيميّتين، الغربيّة والإسلاميّة، ممّا يوقعه في منطق تلفيقيّ بين الشورى والديمقراطيّة.

غير أن تبدلات جوهرية طرأت على تلك الرؤية في الآونة الأخيرة فالغنوشي الذي حرص على الفصل بين العلمانية والديمقراطية كشرط أولي للقبول بها؛ لم يعد يرى ضرورة لذلك بعد أن عرف العلمانية بأنها لا تعني الإلحاد بقدر ما تعني رفض سلطة رجال الدين ونقلها للشعب. وعلى أساس هذا التعريف الإيديولوجيّ المختزل، يعتبر أنّه ليس في هذا التعريف ما ينافي الإسلام كما يدعي، ورغم أنّ الغنّوشي يبقى متقلّبا في الموقف من العلمانيّة، فإنّه يحمل بشدة على أولئك الإسلاميين الذين انخرطوا في العمل السياسي على أرضية الديمقراطية، وفي ظل أنظمة علمانية لكنهم رغم مرور عقود لايزالون غير قادرين على تقبل الأحزاب العلمانية معتبرا أن موقفهم يفتقر إلى الأخلاقية ويتسم بعدم الاتساق مع النفس.

26 راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص ص 87-88

من جهة أخرى، انتقل الغنوشي من الدعوة إلى «الديمقراطية الإسلامية» التي هي ديمقراطية موشاة ببعض القيم الإسلامية إلى الدعوة إلى «الإسلام الديمقراطي» الذي يضاد في نظره الإسلام السياسي بما ينتهجه من أساليب عنيفة، وهو إسلام لا ينطلق من المرجعية الإسلامية وحدها وإنما ينطلق كذلك من مرجعية حقوق الإنسان والمواطنة دون إقصاء لأحدهما، وعلى كون حديثه عن حقوق الإنسان والمواطنة، يبقى محكوما بتأصيلها في تصوّره الإسلاميّ، فإنّ هذا التحول الكبير يعود في أحد أسبابه إلى البراجماتيّة ومحاولة تفادي المصير الذي آلت إليه جماعة الإخوان في مصر. وتلك التبدلات تبين أن الخطاب الحركي الذي بدأ محافظا أقرب إلى الدعوي منه إلى الفكري قد فارق ذلك وأصبح -في حالة الغنوشي على الأقل- في منزلة وسطى بين الإسلام والعلمنة بسبب سيطرة البراجماتية عليه، وهو لا يعرف إلى حدّ الآن سبيلا للخروج من هذا الوضع الملتبس.

4- الخطاب الفقهي

وهو الخطاب الذي أخذ يتصاعد منذ الألفية الجديدة ويتوسل بالأدوات الفقهية في دراسة الديمقراطية، وبالإمكان رصد تيارين رئيسين يتشكل منهما سويا هذا الخطاب:

تيار الرافضين للديمقراطية، ويتبناه بصورة أساسية الفقهاء السلفيون «الرسميون وغير الرسميين» وبعض ذوي الميول المحافظة وهو التيار الغالب والمهيمن داخل الخطاب الفقهي، وهو يعبر عن نفسه على هيئة فتاوى ورسائل فقهية وخطب، ولضيق المقام سنكتفي بدارسة تحليلية لفتاوى هذا التيار وبعضها ينتمي لبعض مشايخ السلفية وبعضها الآخر لبعض مواقع الإفتاء كموقع الإسلام سؤال وجواب الذي يشرف عليه الشيخ محمد صالح المنجد وموقع إسلام ويب التابع لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية القطرية، وقد أمكن استنباط بعض الحجج المركزية التي تساق لتبرير رفض الديمقراطية، والتي تعد قاسما مشتركا في الفتاوى، ومنها:

- ادعاء مضادة الديمقراطية لمبدأ الحاكمية: وهي الحجة الرئيسة التي يستند إليها الرافضون وعادة ما تأتي بعيد تعريف الديمقراطية بأنها كلمة يونانية ذات شقين Demos وKratos وتعني حكم الشعب، وهذا التعريف الذي يفترض فيه الحيادية يستدعي في النفس دلالات الوثنية والشرك اللتين حاربهما الإسلام، ثم يأتي دور الترسانة النصية التي يستدعيها الفقيه، لتؤكد أن الحكم لا يكون إلا لله وليس لأحد من

خلقه فردا كان أم جماعة. وعادة ما يتلو ذلك تعليق من الفقيه أن الديمقراطية بهذا المعنى تعد إحدى صور الشرك المعاصرة[27].

- الطعن في فكرة الأغلبية: وهي الحجة التالية لمضادة الحاكمية ومفادها أن فكرة الأغلبية تنافي التصور الإسلامي لكيفية اتخاذ القرارات التي ينبغي أن تكون بإجماع أهل الشورى، ويفترض هؤلاء أن الأغلبية ليست معصومة، وأن القرآن يلفت الأنظار في أكثر من موضع إلى مجانبة الأغلبية الصواب.

- نفي المشابهة بين الشورى والديمقراطية: وهي تشغل حيزا من بنية أية فتوى رافضة للديمقراطية، حيث يتم سرد الاختلافات بينهما من قبيل أن الشورى لا تكون إلا في الأمور المستحدثة التي لم يرد فيها نص خلافا للديمقراطية التي يحق لها مناقشة قطعيات الدين، وأن أهل الشورى لهم مواصفات لا تتوافر لأعضاء المجالس الديمقراطية[28].

- أفضلية النظام السياسي الإسلامي وكفايته: يخلص الفقيه بعد سوقه الحجج السالفة إلى نتيجة نهائية هي الافتراق الكامل بين النظام الشوروي والنظام الديمقراطي، غير أنه في الغالب لا يقف عند هذا ويذهب إلى القول بأفضلية النظام الإسلامي وعدم حاجته إلى الاقتباس من الديمقراطية، وهذا ما نصت عليه فتوى موقع إسلام ويب بقولها «وإن قيل يمكن أن نأخذ محاسن الديمقراطية ونهذبها فنسميها ديمقراطية إسلامية، فيقال أننا لسنا بحاجة إلى الديمقراطية حتى نهذبها، وكل ما هو حسنٌ في الديمقراطية -وهو قليل- فإن عندنا في الإسلام ما هو أحسن منه»[29].

أما تيار القائلين بالجواز؛ الذي يتشكل جله من الفقهاء الحركيين فهو يحمل بدوره حججا مضادة بديلة أولها لجوؤه إلى إعادة تعريف العلمانية على نحو ينزع عنها الدلالات السلبية، فيعرفها أنها تعني اختيار

27 من أمثلة هذه الفتاوى، فتوى الشيخ محمد صالح المنجد، موقع الإسلام سؤال وجواب، رقم الفتوى: 98134 بتاريخ 10 يناير 2008
https://islamqa.info/ar/98134
وفتوى موقع إسلام ويب، رقم 10238 بتاريخ 11 سبتمبر 2011
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=10238
28 من أمثلة تلك الفتاوى: موقع إسلام ويب، رقم الفتوى: 64323 بتاريخ 5 يوليو 2007
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=64323
موقع إسلام ويب، رقم الفتوى: 219679 بتاريخ 14 سبتمبر 2013
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=219679
وفتوى الشيخ خالد عبد المنعم الرفاعي، موقع طريق الإسلام، بدون رقم: http://ar.islamway.net/fatwa/61361
29 فتوى موقع إسلام ويب، رقم 10238 بتاريخ 11 سبتمبر 2001
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=10238 وأنظر كذلك فتوى الشيخ خالد الرفاعي السابقة الذي أكد على ذات المعنى باستخدام ألفاظ مشابهة.

الناس حكامهم وألا يُفرض عليهم حاكم لا يرتضونه، وأن يكون له حق محاسبة الحاكم إن أخطأ وعزله إذا انحرف كما ذهب إلى ذلك الشيخ يوسف القرضاوي[30] وثانيها التأكيد على جواز اقتباس النظم الحضارية التي سبق إليها غير المسلمين، إن لم تخالف الشريعة وخاصة أن حكم الشعب لنفسه يكون فيما لا نص فيه، وأخيرا الادعاء أن العمل برأي الأغلبية عمل مشروع دينيا لثبوت صحته من الناحية العقلية إذ يستحيل إجماع الأمة على رأي واحد[31].

وعبر هاتين المجموعتين من الحجج يمكن رصد بعض المعالم المميزة للخطاب وفي مقدمتها الطبيعة السجالية، حيث يروم كل فريق إبطال حجج الفريق الآخر، وهو ما يجعل نظره إلى الديمقراطية نظرا متوترا بعيدا عن التأني والهدوء اللازمين للحكم الصائب، كما يميزه التعسف فالمناوئون للديمقراطية يتعسفون في استخدام النصوص الدينية للقول بعدم الجواز والمؤيدون يتعسفون في استخدام القواعد والآليات الفقهية لتبرير إجازتهم لها، فالشيخ يوسف القرضاوي على سبيل المثال ذهب إلى توظيف قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» ليؤكد على وجوب قبول الديمقراطية التي هي الوسيلة العصرية المثلى لإقامة العدل وكبح جماح المستبدين[32].

وأخيرا ينبغي الالتفات إلى أن الخطاب الفقهي وإن تدثر بالصفة العلمية وتوسل بالأدوات الفقهية إلا أنه ليس ببعيد عن السياسة ومجرياتها، ولعلنا نلحظ أن جل فتاوى تحريم الديمقراطية تصدر عن فقهاء السلفية في البلدان التي لا تزال تحظر الممارسة الديمقراطية، والمتابع لخطاب شبكة إسلام ويب أيضا يمكنه استنباط ذلك فقد كان موقف فقهاء الشبكة من الديمقراطية سلبيا في معظم الأحيان ومتحفظا في أفضل الحالات، لكنه مال إلى الاعتدال في أعقاب حوادث الربيع العربي حتى ذهب إلى القول أن الديمقراطية والدولة المدنية ليستا مرفوضتين بإطلاق، ثم عاد بعد الإخفاقات التي أصابت الربيع العربي إلى مهاجمة الديمقراطية مجددا باعتبارها «مبدأ كفري» وهو ما لم تقل به أية فتوى سابقة للموقع[33].

30 انظر فتواه المعنونة الإسلام والديمقراطية على الرابط التالي: http://www.qaradawi.net/new/Articles-9596

31 أحمد الريسوني، الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية حرية التعبير الفن، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2012، ص 37

32 http://www.qaradawi.net/new/Articles-9596

33 موقع إسلام ويب، رقم الفتوى: 330373 بتاريخ 19 يونيو 2016 http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatw a&Option=FatwaId&Id=330373

الخاتمة

ربما أمكن القول في ختام هذا الاستعراض لأهم الخطابات الإسلامية بشأن الديمقراطية إن هذه الخطابات كانت وليدة واقعها إلى حد بعيد، ولقد تحدد كل خطاب منها بثلاثة محددات رئيسة هي: البيئة الفكرية والمفاهيمية السائدة، والظرفية التاريخية والسياسية، والموقف من الآخر قبولا أو رفضا. وعلى الرغم مما تشتمل عليه هذه الخطابات من نقائص، فإن بعض أفكارها يمكن الإفادة منها والبناء عليها في حال التأسيس لعلاقة نظرية محكمة بين الإسلام والديمقراطية، وإن كانت الحاجة تظل ماسة لإعمال النظر في مسألتين: الأولى الاجتهاد في بحث كيفية تفعيل القيم والمفاهيم السياسية الإسلامية (البيعة والشورى والإجماع والاحتساب) وتنزيلها من أطرها النظرية المجردة ضمن أطر إجرائية معاصرة قابلة للتحقق واقعيا. والثانية إيلاء عناية لمفهوم الإسلام الديمقراطي الذي ظهر منذ سنوات، لكنه لم يزل بحاجة إلى جهد تأصيلي لتحديد مبانيه الفكرية وخصائصه وعلاقاته بكل من منظومة المفاهيم الإسلامية وبمفهوم الديمقراطية الغربي. ويظل تحقيق التقدم في ذلك رهينا بالابتعاد عن التوظيف السياسي والتعاطي البراجماتي مع مثل هذه الموضوعات المعرفية.

قائمة المصادر:

أوّلا: الكتب والمقالات

أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات، الكويت: دار القلم، 1980م/1400ه.

أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، القاهرة: مجلة الأزهر، السنة الخمسون، رجب 1398هـ.

أحمد الريسوني، الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية وحرية التعبير الفن، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2012

حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، بيروت: مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة، ع 75، (أيار/مايو 1985).

خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك؛ تقديم محمد الحداد، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011

راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994

سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط17، 1991م/ 1412ه، ج 2

عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي؛ دراسة وتحقيق محمد جمال الطحان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2003

عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (وهو ضبط مفاوضات وقرارات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة سنة 1316هـ)؛ تقديم فاطمة حافظ، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2014

مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، 2000

محمد البهي، في الإسلام ضمان للعرش والديمقراطية، القاهرة: مجلة الرسالة، ع 229، 22 نوفمبر 1937

محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، الشريعة الإسلامية ديمقراطية، القاهرة: مجلة المحاماة الشرعية، 19 محرم 1350هـ.

محمد رشيد رضا، الإسلام والمسلمون، القاهرة: مجلة المنار، مج 6 (16 شعبان 1321هـ/6 نوفمبر 1903م).

محمد رشيد رضا، دعوة اليابان إلى الإسلام، القاهرة: مجلة المنار، مج 6 (16 رمضان 1323هـ/6 نوفمبر 1905م).

محمد رشيد رضا، رحلة صاحب المجلة في سورية (4)، القاهرة: مجلة المنار، مج 12 (29 صفر 1327هـ/22 مارس 1909م).

محمد رشيد رضا، مدنية القوانين وسعي المتفرنجين لهدم الشريعة (3)، القاهرة: مجلة المنار، مج 23 (ذو الحجة 1340هـ/ أكتوبر 1922).

محمد رشيد رضا، إثبات شهر رمضان، القاهرة: مجلة المنار، مج 28 (شعبان 1345هـ/مارس 1927م).

ثانيا: المواقع الإلكترونية

موقع الإسلام سؤال وجواب
https://islamqa.info/ar

موقع إسلام ويب
http://fatwa.islamweb.net/fatwa

موقع طريق الإسلام
http://ar.islamway.net/fatwa

موقع الشيخ القرضاوي
http://www.qaradawi.net

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019