

الفكر السياسي الإسلامي وثقافة الديمقراطية: جدلية التعاطي والممانعة¹

د. مجدي عزالدين حسن¹

مقدمة

التساؤل المركزي الذي على أرضيته تتبلور وتصدر كافة قضايا ومشكلات بحثنا هذا هو: كيف تعاطت النخب الفكرية الإسلامية القديمة والحديثة مع قضايا الشورى والديمقراطية والحريات؟ وبالتالي فهو تساؤل عن إشكالية الديمقراطية وكيف تم تمثيلها وعياً عند النخب الفكرية الإسلامية وعلى رأسها مؤسسة الفقهاء؟ وكيف تم التعبير عنها خلال أزيد عن أربعة عشر قرناً؟

ومنهجية الباحث التي أتبعها في سبيل الإجابة على هذا التساؤل إنما تمثلت في الوقوف عند منهجيات التناول والمنطلقات النظرية التي قام الفكر السياسي الإسلامي بتطبيقها وتوظيفها في تشييد كل أنسخته المذهبية ومضامينه المعرفية. وبالتالي مدار الاهتمام هنا لا يتركز على الأطروحات فقط، وإنما بالأحرى على طريقة التفكير التي تنتج هذه الأطروحات نفسها، أي (الفعل العقلي) اللاشعوري الذي يؤسسها. إن (نقد الأطروحات) عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، يصبح نقداً أيديولوجياً للأيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى أيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري فهو وحده الذي يمكن أن يمهّد لقيام قراءة ممكنة وواعية لما نهدف إليه.

ولسنا نهدف إلى الوقوف عند طرائق التفكير بحد ذاتها، وإنما المطلب البحثي هنا إنما يتمثل في تشریح قولها وتفكيكه واستنطاقه عما يضمّره فيما يخص إشكالية بحثنا (ثقافة الديمقراطية)، ولنرى إلى أية مدى يمكن لهذه الطرائق والمنهجيات أن تُسهم في زرع بذرة ثقافة الديمقراطية في تربة المجتمعات العربية الإسلامية وغرسها في وجدان الشعوب العربية الإسلامية. وهو الأمر الذي يقف بنا ويجعلنا نتساءل أولاً عن: هل الديمقراطية كثقافة وكقيم وكمبادئ وكوعي متجذرة في طرائق التفكير الفقهي وفي المبادئ الأولية التي على أساسها تقوم هذه الطرائق بتشبيد منتوجها المعرفي؟ أم أن هذه الطرائق هي بالأصل تناهض ثقافة الديمقراطية وتتخذ منها موقفاً عدائياً؟

¹ قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة النيلين بالخرطوم.

عن الديمقراطية وثقافة الديمقراطية

الديمقراطية في الأصل كلمة يونانية ترجمتها الحرفية حكم الشعب أو سلطة الشعب. وليس هناك اتفاق حول تعريف جامع مانع لها، وإن كان ثمة تعريف شائع يُعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب للشعب، وعلى ذلك فالشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة في نظام الحكم الديمقراطي. وقد عرفت الديمقراطية صوراً وأشكالاً عديدة، فمثلاً تنقسم الديمقراطية حسب كيفية ممارسة الشعب للسلطة إلى ديمقراطية مباشرة وديمقراطية غير مباشرة (نيابية) وديمقراطية شبه مباشرة: الأولى يمارس فيها الشعب السلطة بنفسه وبشكل مباشر دون وساطة ودون تمثيل، في مقابل الثانية التي ينتخب فيها الشعب من ينوب عنه ويمثله في ممارسة السلطة، وأخيراً الديمقراطية الغير مباشرة التي تجمع بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية، ومن أهم وسائلها الاستفتاء الشعبي والاقتراح الشعبي والاعتراض الشعبي وحق الناخبين في عزل النائب قبل انتهاء مدته.

من ناحية أخرى، يرتبط مفهوم ثقافة الديمقراطية برابطة قوية بجملة مفاهيم/ أدوات: الحزب، مؤسسات المجتمع المدني، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، الأسرة، المدرسة، النادي، المسجد، الدين، التربية، التعليم، التثقيف المدني، أجهزة الإعلام، الترشيح، الانتخاب، الاقتراع، الشارع، الرأي العام، المجتمع المدني، المعارضة، المسيرة، التظاهرة، الانتفاضة، الاحتجاج، العصيان المدني، الإضراب، الصراع السلمي والتنافس حول السلطة، التداول السلمي للسلطة، قوى الضغط، حقوق الإنسان، حقوق الأقليات الدينية والأثنية، المواطنة، الحريات، حرية التفكير والتعبير والمعتقد، الحوار والتواصل، قبول الآخر، الاعتراف، التسامح، النضال اللاعنفي، السلم الاجتماعي والسياسي، التحديث والعصرنة.. الخ.

وثمة تمييز ما بين الديمقراطية من جهة أولى، كشكل تنظيمي وكصيغة للحكم وكمجموعة من القواعد والعمليات الإجرائية، وثقافة الديمقراطية من جهة ثانية. وثمة علاقة طردية تربط ما بين الاثنين إلى الدرجة التي يُمكن أن نقول معها أن أية تجربة ديمقراطية يتوقف مدى ما تحرزه من نجاح وتقدم أو إخفاق وفشل على مدى وعي الفاعلين الاجتماعيين بالديمقراطية فكراً وسلوكاً، فمثلاً قرار التصويت: أيكون للحزب أم للشخص أم للبرنامج الانتخابي، يتوقف ذلك على درجة الوعي الديمقراطي عند الناخب، فالذي

يصوت على أساس البرنامج الانتخابي ثقافته الديمقراطية أعمق من الذي يدلي بصوته للحزب أو للشخص. وديمومة الديمقراطية نفسها كصيغة للحكم واستمرارها يتوقف على الوعي الجمعي، بضرورتها وأهميتها، الذي يشكل خط الدفاع الأول المقاوم لأي تحرك مضاد يستهدف تقويض التجربة الديمقراطية والعودة بالمجتمع إلى مربع الاستبداد.

هناك علاقة عكسية تربط ما بين ثقافة الديمقراطية من جهة والاستبداد بكافة أشكاله من جهة ثانية، فكلما تغلغت الديمقراطية وعباً وسلوكاً وتجذرت في الوعي الجمعي وترسخت في النسيج النفسي الفردي والاجتماعي كلما تقلصت مساحة الاستبداد. وكلما زاد الوعي الديمقراطي في بنية مجتمعية ما كلما قلّت فيها مساحة التشدد والتطرف والعنف بأنواعه المختلفة.

وعلى ذلك فبالإمكان معرفة إلى أي مدى يمكن وصف الثقافة السياسية في مجتمع ما أو في بلد ما بأنها ثقافة ديمقراطية، وذلك بالنظر إلى ما هو سائد فعلاً من قيم سياسية ومن اعتقادات ومواقف وتصورات فيما يتعلق بالحياة السياسية، وبظاهرة السلطة وبالنظام السياسي وبالصيغة التنظيمية للعلاقة التي تجمع بين الحاكم والمحكومين وبالكيفية التي (يفسر) بها المحكومين الدور المنوط بالحاكم القيام به.. الخ. فهذه كلها معايير يمكن على ضوءها وصف نمط الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما ومعرفة ما إذا كانت هذه الثقافة مشبعة بالروح الديمقراطي أم أنها تحتضن جرثومة الاستبداد والتسلط.

وترتبط ثقافة الديمقراطية في تشكيلها بذاكرة المجتمع وتاريخه وتقاليد ومعتقداته وقيمه ومفاهيمه والكيفية التي يفكر بها. كما تُسهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية - الأسرة، القبيلة، المدرسة، المسجد، النادي، وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة.. الخ- سلباً أو إيجاباً في الثقافة السياسية، لتنتج لنا في النهاية ثقافة سياسية ذات مضمون ديمقراطي أو ثقافة تسلطية استبدادية، وبالتالي تُسهم إما في دفع التطور الديمقراطي إلى الأمام أو إلى الخلف.

فقه السياسة الشرعية: ثقافة الديمقراطية أم ثقافة الاستبداد

قدم فقه السياسة الشرعية خلال مسيرته التاريخية مجموعة من المبادئ والمعايير التي أسهمت في تشكيل الثقافة السياسية للمجتمعات العربية الإسلامية عبر التاريخ، والتي شيدت بناءً على هذه المبادئ تصوراتها ومعتقداتها وقيمتها فيما يتعلق بالحياة السياسية العربية، وبظاهرة السلطة وبالنظام السياسي وبالصيغة التنظيمية للعلاقة التي تجمع بين

الحاكم والمحكومين وبالكيفية التي (يفسر) بها المحكومين الدور المنوط بالحاكم القيام به.. الخ. وهو الأمر الذي يعني أن فقه السياسة الشرعية مثل أحد أهم مصادر ومحددات النظرة العربية الإسلامية والتي بموجبه تتحدد طرائق تفكيرها وآليات عملها ومنهجيات تناولها لكثير من القضايا المتصلة بواقع العملية السياسية في العالم العربي الإسلامي.

تأسيساً على ما سبق، تهدف هذه الورقة البحثية إلى تفحص تلك المبادئ والمعايير التي قدمها لنا العقل الفقهي الإسلامي وتبيان مدى ملاءمتها وموافقته لقيم ومتطلبات الفكر الديمقراطي الحديث، ومعرفة إلى أي مدى يمكن أن يُسهم الفكر السياسي الإسلامي في الجهود الرامية إلى تجذير وترسيخ ثقافة الديمقراطية في بلداننا العربية. أن اهتمامنا في هذه الورقة البحثية إنما هو موجه بالدرجة الأولى إلى إبراز المعوقات على صعيد طرائق تفكيرنا المكتسبة - وتحديدًا بواسطة العقل الفقهي الإسلامي- والتي تحول دون إنجاز التحول الثوري المنشود في المجتمعات العربية الإسلامية نحو الديمقراطية ليس كنظام سياسي فحسب، بل كنظام اجتماعي قيمي وأخلاقي. فمن دون تجاوز هذه المعوقات لن يكون بمقدورنا التجذير لثقافة ديمقراطية حقيقية. على ذلك فإن جزء من انشغالنا النظري في هذا البحث سيكون موجهاً بمهمتين: ترمي الأولى إلى تبيان الأسس النظرية والمبادئ الأولية ومنهجيات التناول التي قام الفكر السياسي الإسلامي طوال تاريخه بتطبيقها وتوظيفها في إنتاج ثقافة سياسية محددة، نُظر إليها كمنظومة مرجعية شرطت نظرة الفرد المسلم وحددتها فيما يختص بالحياة السياسية العربية بمختلف مكوناتها وتراكيبها وعناصرها. وفي المقابل ترمي المهمة الثانية إلى طرح التساؤل بصدد الصيغة السياسية التي يقدمها لنا الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وتبيان حجم التأثير سلباً وإيجاباً أو ما اصطلاحنا عليه ب) جدلية التعاطي والممانعة) مع الثقافة الديمقراطية الحديثة.

بادئ ذي بدء، لو بدأنا بطرح السؤال التالي: هل استطاع فقه السياسة الشرعية عبر تاريخه الطويل أن ينتج لنا أو يساعد في بلورة خطاب سياسي حديث في المسألة السياسية بعامة ونقد الاستبداد السياسي بخاصة؟ وفي سبيل الإجابة على هذا التساؤل، فمن المؤكد أن ما حدث من صراعات دموية في التاريخ الإسلامي الباكر، وفي ظل « اغتصاب الخلافة وتعاقب الخلفاء اللا شرعيين على عرش الدولة الإسلامية». وبسبب من الاستبداد الذي عاشته الأمة طويلاً (في عهد الأمويين والعباسيين والعثمانيين وغيرهم)، كل ذلك « أوجد في

الأمة حالة من الرضا والتسليم بالحكم الديكتاتوري، وأصبحت الديكتاتورية من صميم نظم المجتمع واعتقاداته، واستغل الحكام هذا الوضع المتبردي فأصبغوا على عروشهم صبغةً شرعيةً تمنعهم سخط الناس عليهم وتجعل المعارضين في موقف وكأنه معاد للأمة جمعاء (...). وانحصرت الممارسات الديمقراطية في نطاق ضيق ومحدود لا يسمح بانتشارها وصيرورتها جزءاً من نظم المجتمع واعتقاداته وسلوكه العام، وأصبح القمع والإرهاب والاضطهاد من المظاهر المألوفة التي اعتاد عليها الإنسان العربي، ولم تشهد الأمة الإسلامية منذ اغتصاب الخلافة أي فترة عمت فيها معاني الحرية والتسامح والقبول بالرأي والرأي الآخر، بل كان التمييز الطائفي والتكفير وجميع سياسات الاضطهاد هي الغالبة»².

في ظل ما سبق، لم يكن لأي نسق فقهي أن يسود سوى ما يحض على طاعة الحكام والخضوع لهم، ولذلك كانت السمة الغالبة للفقهاء السياسي الإسلامي هي أنه فقه (طاعة وخضوع). و«أصبحت الدكتاتورية متغلغلة في كل شؤون الحياة، في الأمزجة والعادات والتقاليد وفي جميع نظم المجتمع، ولم يعد المجتمع الإسلامي مؤهلاً للديمقراطية على الإطلاق»³. وهو الشيء الذي يجعلنا نقول بأنه لم يكن لنقد الاستبداد السياسي تاريخاً في الثقافة الإسلامية، فقد غلب على هذه الثقافة التشريع للدولة السلطانية والملك القهري حتى عُدد الخروج على السلطان والتمرد عليه « رديفاً للمروق عن الدين وتهديد وحدة الجماعة وبيضة الجماعة لدى المسلمين في سائر أعصر الاستبداد»⁴.

وإذا قمنا بتفحص الأسس النظرية والمبادئ الأولية ومنهجيات التناول التي قام الفقهاء الإسلامي طوال تاريخه بتطبيقها وتوظيفها في إنتاج ثقافة سياسية محددة، فسنعرف حينئذ إلى أي مدى تناهض هذه المبادئ والأصول ثقافة الديمقراطية وفي المقابل تجذر وترسخ لثقافة الاستبداد. لنلقي نظرة على بعض هذه المبادئ الأولية، المتعلقة بموضوع بحثنا تحديداً، التي هي بمثابة أصول بالنسبة لفقهاء السياسة الشرعية.

المبدأ الأول: القهر والاستيلاء طريقاً للحكم

استنبط الفقهاء من الطرائق التي بواسطتها تم اختيار الخلفاء الراشدين قواعد للكيفية التي يتم بها تنصيب الخليفة وهي: أن يتم اختيار الخليفة من أهل الحل والعقد (خلافة أبو بكر الصديق نموذجاً). أو أن يعهد الخليفة لمن يختاره للخلافة (خلافة عمر بن الخطاب نموذجاً). وبعد خلافة عثمان بن عفان « وقع خلل في التزام السُّنن الشورية، وكاد التاريخ

الإسلامي أن يخلو من الإجراءات الشورية المطلقة في تعيين الولاة، وما كان من الشورى لم يكن عن حرية ورضى وضبط.... أما السُّنة الأغلب في الممارسة السياسية الإسلامية فالذي يغلب عليها هو ولاية العهد وميراث الخلافة واستلاب الأمر بالانقلاب أو التمكّن»⁵.

ولما تحولت الخلافة إلى ملك عضوض، أجازت المؤسسة الفقهية السنية أن يعهد الخليفة لابنه من بعده أو أخيه، كما أجازوا أن يعهد لأكثر من واحد من أبنائه بعد ترتيب الخلافة بينهم. كذلك أجازوا الخلافة لمن ينالها بالقوة والغصب، حتى ولو كان من ينالها فاجراً، لكيلا يبیت المسلمون بغير إمام! وبذلك يكون فقهاء أهل السنة والجماعة قد جعلوا ثبوت البيعة بالقوة والغلبة والقهر طريقاً ثالثاً بجانب تقلد الإمامة بطريق العهد وبطريق الاختيار. وفي ذات السياق، يقول الإمام النووي (ت676هـ): «أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً أو جاهلاً، فوجهان: أحدهما انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصياً بفعله»⁶. وقد جاء في فتح الباري لابن حجر العسقلاني (ت852هـ): «أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»⁷.

ويعلق باحث إسلامي معاصر بقوله: «إن الاستبداد والاستيلاء على حق الأمة بالقوة. وإن كان يحقق مصلحة أنية. إلا أنه يفضي إلى ضعف الأمة مستقبلاً وتدمير قوتها وتمزيق وحدتها، كما هو شأن الاستبداد في جميع الإعصار والأمصار، وأن ما يخشى من افتراق المسلمين بالشورى خير من وحدتهم بالاستبداد على المدى البعيد، وهذا ما تحقق اليوم»⁸. ومن الواضح أن المؤسسة الفقهية السنية الرسمية تُفهم وظيفتها تاريخياً في إضفاء الصبغة الشرعية لما يحدث على أرض الواقع بقوة السلطان وذلك من خلال العمل على تطويع النصوص وتأويلها حتى تتفق مع الطبيعة المستبدة للسلطة الحاكمة.

ومعلوم أن مبدأ القهر والاستيلاء كطريق موصل للحكم (بلغة اليوم الوصول إلى السلطة بواسطة الانقلاب العسكري) يتنافى مع مبدأ الانتخاب ومبدأ التداول السلمي للسلطة وهما من أهم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية كصيغة للحكم. فبواسطة آلية الانتخاب الحر النزيه يتسنى للشعب انتخاب رئيس الدولة أو رئيس الحكومة وأعضاء

البرلمان. ويستطيع من خلال هذا الأسلوب الديمقراطي السلمي نفسه تغيير حكومته.

المبدأ الثاني: القرشية كشرط مسبق ومحدد للحاكم

رأت المؤسسة الفقهية السنية أن خليفة المسلمين يجب أن يكون من قبيلة قريش، وقد تحدث الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية عن شروط الإمامة، وكان شرط القرشية هو الشرط السابع الذي أورده، بقوله: «النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه... لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادَةَ عليها بقول النبي (ص): (الأئمة من قريش). فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا (منا أمير ومنكم أمير) تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره ورضوا بقوله: (نحن الأمراء وأنتم الوزراء)... وليس مع هذا النص المسلم به شبهة لمنزاع فيه ولا قول لمخالف له»⁹.

وأورد البخاري في صحيحه: كان محمد بن جبير بن مطعم يُحدِّثُ أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفدٍ من قريش أن عبد الله بن عمرو يُحدِّثُ أنه سيكون ملك من قحطان فغضب فقام فأتى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يُحدِّثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثِّرُ عن رسول الله (ص) وأولئك جُهالكم فأياكم والأمانى التي تُضِلُّ أهلها فإنني سمعتُ رسول الله (ص) يقول: «إنَّ هذا الأمر في قريشٍ لا يُعادِهم أحد إلا كَبَّهُ اللهُ في النار على وجهه ما أقاموا الدين»¹⁰. وأيضاً، يأتي في ذات السياق حديث ابن عمر عن رسول الله (ص): «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى منهم اثنان»¹¹.

ويعلق فرج فودة على شرط القرشية، بقوله: «نصطدم بشرط غريب، تذكره كثير من كتب الفقه، وهو أن يكون (قرشياً)، وقد تتعجب من أن ينادي البعض بهذا الشرط باسم الإسلام، الذي يتساوى الناس أمامه (كأسنان المشط)، والذي لا يعطي فضلاً لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وقد يتبادر إلى ذهنك خاطر غريب، وإن كان صحيحاً، يتمثل في أن هذا الشرط قد وضع لكي يبرر حكم الخلفاء الأمويين أو العباسيين، وكلهم قرشي»¹².

في مقابل المؤسسة الفقهية السنية الموالية، نجد أن العقيدة السياسية للخوارج تساوي بين جميع المسلمين عرباً كانوا أم عجماً، أحرار أم أرقاء، دون تمييز في الحقوق والواجبات. ويرون أن معيار التفاضل قوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) سورة الحجرات. وعلى أساس هذا المبدأ قرروا قاعدتهم الثورية في أصول الحكم: لكل مسلم الحق في الخلافة

بغض النظر عن جنسه أو لونه، سواء أكان عربياً أو غير عربي، حراً أو عبداً. وعلى ذلك فهم معارضون لفقهاء السنة الذين حصروا الخلافة في قبيلة قريش وحدها. «وقد أخذ عن معبد الجهني غيلان بن مروان الدمشقي فقال بالقدر خير وشره: إنه من العبد، وقال في الإمامة: إنها تصلح في غير قريش، وإن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة. وكانت نهاية أمره أن أخذه هشام بن عبد الملك بن مروان فأمر بقطع يديه ورجليه»¹³.

على ذلك فإن شرط القرشية يتنافى مع أبسط المبادئ الديمقراطية الحديثة التي تكفل الحق لأي فرد من أفراد الشعب بأن يتمتع بحق ترشيح نفسه لرئاسة الدولة مهما كان عرقه أو لونه أو عقيدته أو جنسه أو آراؤه السياسية.

المبدأ الثالث: الشورى معلمة لا ملزمة

مبدأ الشورى في الإسلام كان ولا يزال موضع خلاف بين علماء وفقهاء المسلمين، ولا يزال الجدل دائراً حوله وخاصة في المسألة المتعلقة بالزامية الشورى من عدمها، والتي يمكن التعبير عنها بالسؤال: هل الشورى ملزمة للحاكم؟ هذا السؤال يعبر عن واحدة من أهم القضايا المتعلقة بمبدأ الشورى في الإسلام وهي قضية إلى أي مدى يمكن أن تكون الشورى ملزمة للحاكم؟ هذا التساؤل بدوره يتفرع إلى سؤالين: فمن جهة أولى، هل يجب على الحاكم أن يستشير؟ ومن جهة ثانية: إذا استشار الحاكم، فهل هو ملزم بالأخذ بما تُفضي إليه الشورى من نتائج أم أن الأمر يرجع إلى تقديره وتدييره وإلى رأيه وإن كان مخالفاً لما أفضت إليه الشورى؟

هناك من الفقهاء من قال بأن الحاكم ملزم بأن يستشير ولكنه في نفس الوقت غير ملزم بإتباع ما تؤول إليه الشورى من نتائج! «وهو رأي الأغلبية التي تفرق بين كون الحاكم ملزماً بأن يستشير، وبين كونه في نفس الوقت غير ملزم بإتباع رأيهم حتى إن اجتمعوا عليه جميعهم أو أغلبهم»¹⁴. وفي ذات السياق، يقول الإمام النووي: «ينبغي للمتشاورين أن يقول كل منهم ما عنده، ثم صاحب الأمر يفعل ما ظهر له مصلحة»¹⁵. يقول القرطبي: «الشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولاً إلى كتاب الله والسنة إن أمكنه. فإذا أرشده الله إلى ما شاء منه، عزم عليه وأنفذه متوكلاً عليه»¹⁶.

في المقابل، ذهب فريق من الفقهاء إلى القول بأن الحاكم ليس ملزماً بأن يستشير من الأساس! وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: «وإذا استشارهم، فإن بين له بعضهم ما يجب إتباعه من كتاب الله وسنة رسوله، أو إجماع المسلمين، فعليه إتباع ذلك»¹⁷. والمتفحص لقول ابن تيمية يلاحظ أن يُعطي الحاكم خياراً أن لا يستشير أصلاً وهو ما نقرأه بكل وضوح في افتتاحية عبارته «وإذا استشارهم» فهذه الصيغة لا توجب الشورى كمبدأ إلزامي على الحاكم أن يأخذ به في تدبيره لكل صغيرة وكبيرة من شئون المسلمين. فعبارة ابن تيمية السابقة تسكت عن تساؤل آخر: وإذا لم يستشرهم؟! بطريقة أخرى يمكن أن نفهم عبارة ابن تيمية على النحو التالي: الحاكم ليس ملزماً بأن يستشير، ولكن إذا استشار، فعليه الإتباع. وهناك من يرى أن «القول بالزامية الشورى يُذهب بمعنى الخلافة، ويسلب الإمام حقه الذي قرره الشارع له، وحديث رسول الله (ص) يؤكد حق الخليفة ويوضحه، وهو أن الخليفة له السمع والطاعة على المرء المسلم في ما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية»¹⁸.

ما سبق يبين لنا بما لا يدع مجال للشك بأن الشورى كمبدأ ليست ملزمة للحاكم في أدبيات الفقه الإسلامي، ولا نلمس لها أي مضمون إيجابي ولا أثراً عميقاً على مستوى الممارسة السياسية في تاريخ المسلمين. وهي الحقيقة التي يلحظها المفكر الإسلامي المعاصر حسن الترابي، ويصيغها على النحو التالي: «أن ميراثنا السياسي لا يحتوي من الشورى في انتخابات الولاية وتقرير السياسات العامة إلا تلك السُنن المحدودة لعهد الصحابة رضي الله عنهم، وإلا ما يمثله مفهوم الإجماع في الأحكام الفقهية وما يمثل مفهوم أهل الحل والعقد الذي كان حظه في الواقع أدنى بكثير من حظ الإجماع»¹⁹. وعلى ذلك فإن الشورى كمصطلح لم تأخذ مضموناً عميقاً وبعداً فاعلاً في أدبيات الفقه الإسلامي، ولم تكن لها قيمة ذات شأن ولم تُعطى أية أهمية، ويرجع حسن الترابي سبب ذلك إلى أن: «الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي... فكلمة الشورى اليوم تثير معنى أكبر وأخطر مما تثيره في الفقه التقليدي حيث كانت تشير إلى إجراء عفوي، أن يشاور المرء من اتفق ممن عنده ثم يدبر أمره كيف شاء إلا أن يستأنس بالرأي الآخر، ولم يكن معناها السياسي هو المتبادر، إذ هي أكثر استعمالاً في المعاملات الاجتماعية والشؤون الشخصية»²⁰.

وكذلك الحال على مستوى أدبيات الإسلام السياسي الحديث وهو الأمر الذي يؤكدّه يوسف القرضاوي بقوله: «رأينا ممن ينتسبون إلى الفقه في عصرنا، ومن يُحسبون ضمن

فصائل الصحوة الإسلامية، من يقول: إن الشورى معلمة لا ملزمة، وإن من حق ولي الأمر أن يستشير ليستشير، ثم يضرب برأي أهل الشورى عرض الحائط إن شاء وينفذ رأيه هو! وإنه الذي يعين مجلس الشورى، ثم يقره إن شاء، ويحله متى شاء!«²¹. وهما هو تيار من تيارات الإسلام السياسي المعاصر يقول في إحدى منشوراته: «المشروع إنما هو الله، وليس الأمة. وصاحب الصلاحية في تبني الأحكام التي تلزم لرعاية شؤون الناس وتسيير الحكم إنما هو الخليفة وحده، فيأخذ الأحكام من النصوص الشرعية الواردة في كتاب الله وسنة رسوله بناءً على الدليل الأقوى باجتهاد صحيح. ولا يجب على الخليفة أن يرجع لمجلس الأمة لأخذ رأيه فيما يريد تشريعه من أحكام، وإن كان يجوز له ذلك،... فإذا رجع الخليفة إلى مجلس الأمة لأخذ رأيه في الأحكام التي يريد أن يتبناها، فإن رأي المجلس لا يكون ملزماً له، ولو كان بالإجماع أو بالأكثرية»²².

المبدأ الرابع: مبدأ السيادة: الله مصدر السلطان لا الأمة

حاولت الأنظمة المستبدة عبر التاريخ الإسلامي، استغلال الدين بتطويع نصوصه من أجل أن يمنحها ذلك غطاءً شرعياً يستر عوراتها ويداري سوءاتها ويكسبها الشرعية التي تفتقدها، خاصة وأن هذه الأنظمة المتسلطة لم تأتي برضا وموافقة المسلمين عليها، وإنما استولت على الحكم بالغضب والقوة والشوكة والقهر. وبالرغم من أن هذه الأنظمة المستبدة قد فرضت سلطانها على الأمة المسلمة إلا أن مسألة لا شرعية سلطتها كانت مصدر خوف وإزعاج وقلق لها، ولذلك كان همها الدءوب في البحث عن سُبُل تستطيع بواسطتها تحصيل المشروعية المفقودة، ولم يكن هناك أفضل من سبيل الدين لأداء هذه المهمة. ولذلك نجد في ميراثنا الفقهي من يرى أن الاستيلاء على الحكم بالقوة والقهر لا يقدح في صحة انعقاد الخلافة، وهما الإمام النووي (ت676هـ) يقول: «أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً أو جاهلاً، فوجهان: أحدهما انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصياً بفعله»²³. وقد جاء في فتح الباري لابن حجر العسقلاني (ت852هـ): «أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»²⁴.

وفي سبيل تحقيق المشروعية، تم أيضاً، توظيف نظرية الحق الإلهي ومقولة السلطان ظل الله في الأرض في السياق الإسلامي التي تذكرنا بمقولة الخليفة الراشد عثمان بن عفان في رده على الثوار المسلمين الذين طلبوا منه اعتزال الحكم: (لا والله، لن أنزع رداءً سربلنيه الله)، الذين أخذوا بهذه المقولة. وهم الغالبية، وأوا « أن الله تعالى هو الذي يوِّلي الخليفة، ومن ثم فلا حق للرعية في نزع الإمام من مكان رفعه الله إليه»²⁵. في حين رأت أقلية أن الأمة هي مصدر السلطة، وبالتالي هي التي تولى وهي التي تقيل. ف« في الإسلام السيادة للشرع وليست للأمة، فالله هو وحده المشرِّع»²⁶. ويُجري تيار من تيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة تمييزاً بين مصدر السيادة وبين مصدر السلطة، فالسيادة تكون لله وبالتالي لشرعه لا للأمة، في حين أن السلطة للأمة، إلا أنه يضيف في إحدى منشوراته قائلاً: أنه على الرغم من « أن الشرع قد جعل السلطان للأمة تُنِيب عنها من يحكمها بطريق البيعة، إلا أنه لم يجعل لها حق عزل الحاكم، كما هو في النظام الديمقراطي»²⁷.

كذلك تم توظيف حديث (الأئمة من قريش) توظيفاً سياسياً ليصبح شرط القرشية واحد من الشروط اللازم توفرها لشغل منصب الخليفة. من ناحية أخرى، شاع وانتشر في الثقافة السياسية الإسلامية مع بدايات الملك العضوض لبني أمية القول ب(القضاء والقدر) والقول ب(الجبر)، وهو ما نلمسه في قولة معاوية بن أبي سفيان حينما عزم على تولية ابنه يزيد الحكم من بعده، ووجد معارضة شديدة من كبار الصحابة آنذاك، فرد عليهم: « إن أمر يزيد قضاء وقدر، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»، ومنذ ذلك التاريخ بدأ فقهاء بني أمية يشيِّعون أن سلطانهم (قدر إلهي) يجب التسليم به وقبوله بكل رضا، كما يتم التسليم بقضاء الله وقدره دون أي اعتراض. فهذه مشيئة الله وليس على المسلم الاعتراض على المشيئة الإلهية، بل يتوجب عليه الخضوع والطاعة والامتثال فذلك خير له. أستفتى بعض المسلمين الحسن البصري في الخروج على الحجاج بن يوسف، فرد عليهم بقوله: « أرى ألا تقاتلوه، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم براءدي عقوبة الله بأسيا فهم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين»²⁸.

ومقولة البصري هذه ترينا إلى أي مدى أسهم الفقهاء في نشر وترسيخ فكر (الجبر السياسي) في أذهان عامة المسلمين، وهي الفترة نفسها التي شهدت تباين واختلاف تأويلات الفرق والمذاهب الإسلامية حول قضية: التسيير والتخيير وقد عرفت أيضاً بمشكلة

القضاء والقدر والتي تمحورت حول السؤال هل الإنسان مسير أم مخير؟ حيث تفرعت منها عدة اتجاهات. فالاتجاه الذي ذهب إلى أن الأفعال كلها لله عرف باسم الجبرية، في مقابل القدرية التي تبنت الرأي القائل بأن الإنسان خالق قدره خيره وشره.

واللافت للنظر أن الخط الفقهي الرسمي للدولة تبني (الجبرية) وروح لها حتى سادت وانتشرت، في حين تبنت التيارات المعارضة لحكم بني أمية وبني العباس أفكار القدرية» وقد أخذ عن معبد الجهني غيلان بن مروان الدمشقي فقال بالقدر خيره وشره: إنه من العبد، وقال في الإمامة: إنها تصلح في غير قريش، وإن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة. وكانت نهاية أمره أن أخذه هشام بن عبد الملك بن مروان فأمر بقطع يديه ورجليه²⁹. وهو السبب الذي جعلنا نفهم لماذا بطشت السلطة الأموية بأنصار القدرية بكل عنف حتى وصل بها الأمر إلى قتلهم وذبحهم. كما تم ذبح القدري الجعد بن درهم، بعد أن تم تكفيرهم وإخراجهم من الملة الإسلامية من جانب المؤسسة الفقهية المتحالفة آنذاك مع حكام بني أمية. وفي نفس الفترة شاع وانتشر فكر (الإرجاء) والذي عمل على تحييد أغلبية جماهير المسلمين من ما كان دائراً من صراع حول السلطة، واستغله حكام بنو أمية وروجوا له وسط عامة المسلمين حتى شاع القول بعدم جواز تكفير الحاكم مهما صدر منه ومهما ارتكب من المعاصي والكبائر، وترك وإرجاء الفصل في أمره لله تعالى وحده يوم القيامة، مع وجوب طاعته والتسليم والانقياد والخضوع له في الدنيا.

كل ما سبق ذكره، أدى إلى ترسيخ مقولة أن الحاكم يستمد سلطته من الله ولا يستمدها من المحكومين، وطالما أن الأمر كذلك فإن طاعته من طاعة الله ومعصيته من معصية الله، فالسلطان ظل الله في الأرض. خطب الخليفة المنصور العباسي في الناس فقال: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على ماله، أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، وقد جعلني عليه قفلاً إن شاء فتحني وإن شاء أغلقني»³⁰.

الديمقراطية وفقه التكفير:

في الثقافة السياسية لبعض الحركات الإسلامية المعاصرة تتردد كثيراً من المقولات التي ترى في الديمقراطية خطراً على الدين الإسلامي. وهناك تيارات معاصرة لها وزنها ترى أن الديمقراطية بمعناها الحديث: وهو حكم الشعب للشعب بالشعب، تتناقض مع جوهر الإسلام، ويرون من وجهة نظرهم بأن «الديمقراطية والمجالس النيابية هي من دين الكفار

وأهوائهم، والرضا بها دخول في دينهم وإتباع ملتهم وخروج من ملة الإسلام»³¹. بل ويذهبون إلى أبعد من ذلك بإصدارهم لحكم قاطع جازم تلخصه لنا أحد بيانات تنظيم قاعدة الجهاد³² بالكلمات التالية: «إننا نقول جازمين غير مترددين ولا شاكين في أن الديمقراطية حكمها في دين الله تعالى هو الكفر البواح الذي لا يخفى إلا على كل أعمى البصر والبصيرة. وأن من اعتقدها أو دعى إليها أو أقرها ورضيها أو حسنها فهو كافر مرتد عن دينه وإن تسمى بأسماء المسلمين»³³.

ويعتّون حزب التحرير الإسلامي إحدى منشوراته بالعنوان التالي (الديمقراطية نظام كفر يُحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها) ويعبر عن وجهة نظره في افتتاحية المنشور السابق بالقول: «الديمقراطية التي سوّقتها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام لا من قريب ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها. لذلك فإنه يُحرم على المسلمين أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة لها تحريماً جازماً»³⁴.

وبشكل عام يمكن إجمال وجهة نظر التيارات الإسلامية المناهضة للديمقراطية وما يأخذونه عليها عبر النقاط التالية:

أ/ الديمقراطية تعني رد أي نزاع أو خلاف بين الحاكم والمحكوم إلى الشعب وليس إلى الله والرسول. وهذا مغاير مناقض لقوله تعالى: (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) بينما الديمقراطية تقول: فحكمه إلى الشعب. وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) النساء (59)، فجعل الله عز وجل من لوازم الإيمان رد النزاع - أي نزاع - إلى الله والرسول، أي الكتاب والسنة. وبذلك فهم يرفضون مبدأ (حكم الشعب) بدعوى أن الحكم لله.

ب/ الديمقراطية نظام مخالف للإسلام، حيث يجعل سلطة التشريع للشعب، أو من ينوب عنهم (كأعضاء البرلمان)، وعليه: فيكون الحكم فيه لغير الله تعالى، بل للشعب، ونوابه، والعبرة ليست بإجماعهم، بل بالأكثرية، ويصبح اتفاق الأغلبية قوانين ملزمة للأمة، ولو كانت مخالفة للفطرة والدين. وهذا مغاير ومناقض لأصول الدين والتوحيد³⁵ وهذا

عندهم مغاير لمبدأ: أن التشريع أو الحاكمية لله تعالى.

ج/ الديمقراطية - وفقاً لمنظورهم - قد تعطل النص الشرعي بالرأي الشخصي، فالأغلبية قد تقر تشريعاً يعارض شريعة الله.

ويرد مفكر إسلامي معاصر على هذه المخاوف بالقول: « وما تخوفه البعض هنا أن الديمقراطية تجعل الشعب مصدراً للسلطات، حتى التشريعية منها، لا ينبغي أن يُخاف هنا لأن المفترض أننا نتحدث عن شعب مسلم في أغليته، فقد رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً، فلا يتصور منه أن يصدر تشريعاً يخالف قطعيات الإسلام، وأصوله المحكمات»³⁶. ويواصل القرضاوي تفنيده لمخاوف بعض الإسلاميين من الديمقراطية بالقول: « الأدوات والضمانات التي وصلت إليها الديمقراطية هي أقرب ما تكون إلى تحقيق المبادئ والأصول السياسية التي جاء بها الإسلام لكبح جماح الحكام، وهي: الشورى، والنصيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ورفض الطاعة عند الأمر بمعصية، ومقاومة الكفر البواح، وتغيير المنكر بالقوة عند الاستطاعة، فهنا تبرز قوة السلطة السياسية القادرة على سحب الثقة من أية حكومة تخالف الدستور، وكذلك قوة الصحافة، والمنبر الحر، وقوى المعارضة، وصوت الجماهير»³⁷.

ثقافة الديمقراطية وطرائق التفكير الديني:

التساؤل الأساسي الذي نصدر منه في مقاربتنا لهذا العنوان، إنما يتمثل في التالي: هل تستبطن وتحتضن طرائق النظر والتفكير الديني التقليدي بذرة ثقافة الديمقراطية داخل بنيتها الفكرية أم لا؟ وبالتالي هو تساؤل عن جملة المبادئ الأولية والمسلمات الابتدائية التي تشيّد على أساسها العقلية الدينية كل أنسقتها ومضامينها، وعمّا إذا كانت هذه المبادئ تؤسس وتجزر لثقافة الديمقراطية.

إذا نظرنا إلى الكيفية التي من خلالها يتعاطى العقل الديني مع موضوعه، لوجدناه يتعامل مع المنتج المعرفي انطلاقاً من معايير التمييز ما بين الحلال والحرام أو ما بين الإيمان والكفر. ونجد أن أنصار كل مذهب من المذاهب الإسلامية المتعددة كانوا يرون أن مذهبهم هو الحق وما عداه الباطل، بل وصل بهم الحال لأبعد من ذلك، فالمطالع لكتب التاريخ الإسلامي يجد « كل فرقة تكفر مخالفاً وتنسبه إلى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش،

والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في أنه ليس كمثلته شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد.... فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً»³⁸.

وهو الشيء الذي يعني أن منهجية التناول التي تحكم طرائق التفكير والنظر الديني التقليدي تقوم على نقض وتجريم الأطروحات أو المذاهب أو النظريات المغايرة والمختلفة مع ما تدعيه وما تتبناه من آراء وأفكار. وهي بدون شك ممارسة تتبنى موقفاً معرفياً يقدم لنا نصه على أنه في غاية الأحكام والوثوق والوضوح. وبالتالي فهو نص يمارس سطوته وسلطته على بقية النصوص، ويختزل ما يقوم بتحليله من خطابات مغايرة له، اختزالاً يصل إلى حد الإلغاء. على ذلك فهي طريقة في التفكير تدعى أنها تنتج قولاً محكماً متطابقاً مع مقصدية النص الديني الإسلامي في شقيه القرآني والنبوي، فيما هو قول يمارس التأويل في قراءته للنص، من بين مجموعة قراءات أخرى لذات النص.

وبالرغم من اختلاف المذاهب الفقهية وتباينها وتعددتها، إلا أن طرائق تفكيرها، التي على أساسها تشيد أنظمتها الفقهية، قائمة على نهج واحد في طلب الحقيقة، حيث تتعامل مع الأقوال المعرفية من خلال ثنائية الإيمان والكفر، الهداية والضلال، الحلال والحرام.. الخ. وهذا المنطق الثنائي في التفكير يخبرنا أن ليس ثمة في الأفق سوى طريق واحد بمقدورنا إن سلكناه أن نصل إلى الحقيقة المتمثلة فيما أراد الله قوله من خلال النص القرآني. وهي مناهج تتبع طريقة في التعبير عن الحقيقة أحادية الاتجاه وأحادية المعنى، وهذه الأحادية أوضح ما تكون في مفاهيمها وتصوراتها وتفسيراتها وتأويلاتها، التي تدعي أن خطابها هو وحده الخطاب الصحيح، وأن طريقها هو وحده الصراط المستقيم، فالطريق إلى الحق واحد وليس متعدداً ما دام إنتاج الحقيقة يتم بطريقة واحدة.

وهو بذلك منهج يتبنى موقفاً معرفياً يرى في خطابه كل الإيمان، ويرمي بالكفر كل من هو خارج دائرته، وهو بممارسته لهذا الإقصاء إنما يصدر عن نزعة اصطفائية وعن نزعة مركزية، تنزه نفسها عن السلب والنقص والخطأ وترد ذلك كله إلى نصوص الغير. وهما هو ابن رشد يقول في ذات السياق: «فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة

الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة... وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاعغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع»³⁹.

وعلى ذلك فإن المنطق الذي يحكم طرائق النظر ومنهجيات التناول عند العقلية الإسلامية قائم على منطق الهوية الدائري المغلق على ذاته الذي لا يفتح على الاختلاف والمغايرة والضدية، وبذا تتمركز الحقيقة والإيمان في نظره داخل دائرته المغلقة، أما الآخرون الواقعون خارج الدائرة فإنهم يدمغون بالباطل والكفر. إنه يستبعد من المحيط المعرفي كل ما لا يتفق مع ما يعتقد به أو يعرفه عن المعرفة فهو يتكلم بلغة قاطعة، ولسان حاله يقول: هذا ما أجازاه النص وهذا ما لم يجزه. وهو إذ يفعل ذلك فإنه لا يرى في مقولاته مجرد وجهة نظر قد تكون صائبة أو خاطئة من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة، إنه يقول لك باختصار: هذا هو رأي النص في هذه المسألة وما عداه مرفوض. وبالتالي هو منطق في التفكير يرى قوله مطابقاً للقول الإلهي الذي يشرحه ويفسره من خلال مقولاته وأفكاره، ولذلك فهو عندما ينتقد الآخر فإنه يقصيه من دائرة الإيمان، لا لسبب سوى أنه لم يكن متطابقاً مع مقولاته وأفكاره، وينفيه لأنه اجتمهه وفكر، ولم يكن تابعاً مقلداً لمذهبه.

وخير نموذج تطبيقي لما سبق ذكره يتمثل في رسالة المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين: «على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج (أي منهج الإخوان المسلمين) كله من الإسلام، وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة»⁴⁰. على هذا كله، يقوم، بشكل ضمني أو صريح، ادعاء الباحث الإسلامي بأن حديثه في المعرفة الإسلامية يمثل وجهة نظر الإسلام الحقيقي الأصولي، أي يعبر عن النهج الإسلامي الصحيح الذي ينبغي على المسلم الحق إتباعه في طلب العلم والمعرفة. وبناء عليه، فإنه يجيز لنفسه أن يقرر ويفصل على نحو حاسم بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي، بين ما يوافق عليه الإسلام وما لا يوافق عليه، معتبراً أن كل من يخالف ذلك، أي وجهة نظره وقراءته في النصوص والأحداث، لا يصدر عن وجهة نظر إسلامية، أو لا ينتمي إلى الإسلام بالمرّة، ومن ثم يستحق الإدانة والرفض بل التجريم.⁴¹

وفي ذات السياق، يقول باحث في الحركات الإسلامية: «إن الجماعة بهذه المبادئ التي

وضعتهما تصادر الدين لمصلحتها، فيكون من لا يوالها خارجاً على الإسلام ذاته، كما أن القول بالولاء الوحيد للجماعة يعني فيما يعني الحرص على الاستقلال والذاتية وألا يحترم الإخوان إلا أهداف جماعتهم كتنظيم، وبالتالي تسعى الجماعة للسيطرة على الإسلام لا للاتصاف به فقط، كما أنها تشير إلى أن هناك تنظيمًا سياسياً يسعى لاحتواء الإسلام كدين».⁴²

وهاهو سيد قطب في كتابه: (معالم في الطريق) يقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وأدابهم، شرائعهم وقوانينهم»⁴³، ويقول في موضع آخر، واصفاً وضعية المجتمع الإنساني المعاصر: «ليست هناك حاكمية مطلقة لله، وبالتالي فليست هناك إلهوية مطلقة ومن هنا فالمجتمع كله جاهلي، وفي إطار الجاهلية تدخل المجتمعات الشيعوية، والمجتمعات الوثنية، والمجتمعات اليهودية والنصرانية والمجتمعات الإسلامية في خاتمة المطاف!»⁴⁴.

وفي موضع ثالث يتحدث عن وظيفة الإسلام فيقول: «ليست وظيفة الإسلام – إذن – أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض، والأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان، لم تكن هذه وظيفته يوم جاء، ولن تكون وظيفته اليوم ولا في المستقبل، فالجاهلية هي الانحراف عن العبودية لله وحده، وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم، والقوانين والشرائع، والعادات، والتقاليد، والقيم، والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي. الإسلام هو الإسلام ووظيفته هي نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام. الجاهلية: هي عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله كأنه ما كانت الصورة التي يتم بها هذا التشريع. والإسلام هو عبودية الله وحده، بتلقينهم منه وحده تصوراتهم، وعقائدهم، وشرائعهم، وقوانينهم، وقيمهم، وموازينهم والتحرر من عبادة العبيد».⁴⁵

وأخيراً يصدر حكمه القاسي على المجتمعات الإسلامية المعاصرة فيقول: «إن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره».⁴⁶

الداعية الإسلامي «سيد قطب» في قراءته: نرى أنه بمنهجه هذا، يستبعد من المحيط الإسلامي كل ما لا يتفق مع ما يعتقد فيه أو يعرفه عن (المعرفة الإسلامية). وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يسكت أولاً عن جزئية نظريته التي لا يمكن أن تتساوى بالإسلام، فكيف أن

تستغرقه، لأنها لا تعدو كونها مجرد وجهة نظر من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة الإسلامية وفي المعرفة عامة. وهو أيضاً يسكت عن اختلاف قراءته وعن خلافيتها، أي كونها مجرد قراءة للإسلام وفيه، يمارس عبرها (سيد قطب) فهمه للإسلام. إنه « المنطق الذي يحكم العقل العقائدي والأيدولوجي عامة، أكان كلامياً أم لاهوتياً، دينياً أم علمانياً إنه منطق الاستبعاد: استبعاد كل رأي مخالف وكل موقف معارض، ينبني على استبعاد آخر هو الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة متعالية كلية، يشف عنها الخطاب ويمكن أن تعرف على نحو كلي يقيني ونهائي، أي استبعاد أن تكون الحقيقة، وبخاصة الحقيقة الدينية العقائدية، مشروطة، متغيرة، مصنوعة، أي مختلفة باختلاف اللغات والنصوص، وباختلاف التجارب والممارسات».⁴⁷

وواضح جداً مما سبق ذكره، أن تبني مثل هذه المناهج والطرائق في التفكير، محصلته الأخيرة هي التجذير لثقافة الاستبداد والحرب والترسيخ لمفاهيم التكفير وسيادة لغة العنف واتخاذها وسيلة لفرض تصوراتنا عن الحقيقة، بديلاً لثقافة الديمقراطية والتعددية والسلام وقبول الآخر والاعتراف به وقيم التعايش السلمي.

وواضح جداً أن النتائج النظرية والعملية المترتبة علي هذه المقدمات والمسلمات النظرية لا تؤسس نظرياً لكل ما من شأنه أن يعلي من ثقافة الديمقراطية. وعلى المستوى الأخلاقي، فإن نموذج التفكير السابق في استبعاده للآخر « ليس مجرد موقف نظري، وإنما هو موقف له وظيفته السلطوية، وهي الحفاظ على وحدانية المرجعية باحتكار المشروعية. فالنموذج العقائدي لا يقر للغير بأي مصداقية أو مشروعية، لأن من شأن هذا الإقرار زعزعة سلطته العقائدية، أي التشكيك بيقينية معتقده الأمر الذي يفقده مبرر دعواه ودفاعه. ولهذا فهو لا يقبل بطبيعته التعدد والاختلاف. والحال فإنه إذا كان لكل أن يمتلك حق الاختلاف، في المعتقد، وممارسة اختلافه بوصفه مبرراً ومشروعاً، فإن مآل ذلك تعدد المشروعات والمرجعيات، ومن ثم القضاء على وحدانية الحقيقة اليقينية التي يدعى امتلاكها وحراستها أرباب العقائد وأمنائها المدافعون عنها».⁴⁸

ليس في مقدور مثل هذه المناهج إضافة الجديد المعرفي والفكري، وليس في وسع مثل هذه الطرائق في التفكير أن تسهم في تجديد أفكارنا ولا تطويرها، وليس بإمكانها أن تعمل على ترسيخ ثقافة الديمقراطية داخل المجتمعات العربية الإسلامية، بل على العكس وعلى

النقيض من ذلك فهي وحسب تركيب بنيتها ترى الاختلاف والمغايرة بوصفهما ابتداءً وانحرافاً ينبغي فضحهما وإدانتها، وبالتالي فهي تنظر إلي الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً، لا بوصفه مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر أو وجهة نظر أخرى.

وهي بذلك تقدم نموذج قراءة ترفض المعرفي الآخر بحجة مخالفته لمعتقداتها وبالتالي لجوهر النص، بينما في الحقيقة لا يتعارض إلا مع مفهومها الخاص للنص ومع قراءتها له. وبالتالي تنكر على الغير حقه في الاختلاف معها. وعلى ذلك فإن طرائق النظر هذه تقدم لنا قراءة تضيفي صفة الصحة المطلقة على خطابها وفي الوقت ذاته تنفيها عن سائر القراءات المغايرة، قراءة ترى في ذاتها الإيمان الكامل وترى فيمن خالفها الكفر البواح. وهي في طبيعتها ترى أنها تقدم براهين قاطعة على المسائل التي تعالجها وأنها لا تقدم مجرد حلول وإنما حلولاً ناجزة ونهائية وأخيرة للمشكلات التي تنظر فيها. وفي المقابل فإنها تنظر إلى نتائج مقدماتها على أنها تمتلك اليقين والثبوتية وبالتالي فهي وحدها القراءة الجديرة بأن تبحث وتقرر وتبرهن وتقطع. وهذا يؤدي بدوره إلى إلغاء الآخر المختلف معرفياً معها وإقصائه ونبذه ونفيه وتجريمه، وهو الأمر الذي يتنافى ويتناقض مع ثقافة الديمقراطية ولا يشجع على حرية الفكر، ولا يدعم قيم الحوار المتمدن ولا يعمل على تعزيز السلوك الديمقراطي.

هذا يعني أن النموذج التفكيري السابق لا يمكن أن يرسخ وليس في مقدوره أن يجدر بثقافة الديمقراطية - نظرياً وعملياً - لأنه على الضد من ذلك، فهو يؤول إلى وحدانية السلطة وإلى ممارسة الاستبداد والطغيان، بمعنى أنه ليس في مقدوره أن يمارس سلطة مفتوحة قابلة للنقاش، وهو بذلك لا يحترم ولا يفسح المجال لمعتقدات الآخرين ولا لأفكارهم ولا يعترف بحق الآخر في الاختلاف معه، فهو عقل قائم ومبنى على مسلمة دوغمائية وعلى بدايات أحادية مغلقة لا تتيح حرية التفكير والاعتقاد ولا تعترف بحق الآخر في أن يكون ما يراه، وهو بالتالي نموذج لا يفرض إلا مواطناً مسلوب الإرادة لا يملك ذاته، وهو بذلك يفرض وصايته على الآخر الذي ينظر إليه باعتباره قاصراً.

خلاصة ونتائج:

هَدَفَ هذا البحث إلى تفحص منهجيات التناول والمنطلقات النظرية التي قام الفكر السياسي الإسلامي بتطبيقها وتوظيفها في عملية إنتاج مضامينه بقصد تبين ما إذا كانت الديمقراطية كثقافة وكقيم وكمبادئ وكوعي متجذرة في طرائق التفكير وفي المبادئ الأولية

التي على أساسها يقوم الفكر السياسي الإسلامي بتشديد منتوجه المعرفي، أو ما إذا كانت هذه الطرائق والمنهجيات تناهض بالأساس ثقافة الديمقراطية وتتخذ منها موقفاً عدائياً. وعلى ذلك كان اهتمام البحث موجه بانجاز مهمة محددة تتمثل في إبراز المعوقات على صعيد طرائق تفكيرنا المكتسبة، وتحديدأ بواسطة العقلية الإسلامية التقليدية، والتي تحول دون إنجاز التحول الثوري المنشود نحو الديمقراطية ليس كنظام سياسي فحسب، بل كنظام اجتماعي قيمي وأخلاقي. فمن دون تجاوز هذه المعوقات لن يكون بمقدورنا التجدير لثقافة الديمقراطية. وفي ذات السياق أوضحنا التأثير السالب لفقهاء التكفير في ثقافتنا السياسية حيث تبرز كثيراً من المقولات التي ترى في الديمقراطية خطراً على الدين الإسلامي. بل أن هناك تيارات معاصرة لها وزنها ترى أن الديمقراطية بمعناها الحديث: وهو حكم الشعب للشعب بالشعب، تتناقض مع جوهر الإسلام. ويرون من وجهة نظرهم بأن الديمقراطية نظام كفر يُحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، وأن من اعتقدها أو دعى إليها أو أقرها ورضيها أو حسنها فهو كافر مرتد عن دينه.

إن النظرة المتأملة الفاحصة والدارسة لمنهجيات التناول والمنطلقات النظرية لفقهاء السياسة الشرعية والتي قام الفكر السياسي الإسلامي بتطبيقها وتوظيفها في عملية إنتاج مضامينه الفكرية، تجعلنا نشكك في أن يكون بإمكان هذه المبادئ والمنطلقات النظرية دعم الجهود المبذولة في التحديث والإصلاح السياسي، خاصةً فيما يتصل بتعزيز وتوطيد ثقافة الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي. فهذه المبادئ لم تستطع عبر تاريخها الطويل منذ لحظة ميلادها وتشكلها مع فقهاء السياسة الشرعية وإلى اليوم أن تنتج لنا أو تساعد في بلورة خطاب سياسي حديث في المسألة السياسية بعامة ونقد الاستبداد السياسي بخاصة. وعلى ذلك، لم يكن لنقد الاستبداد السياسي تاريخاً في الثقافة السياسية الإسلامية، فقد غلب على هذه الثقافة التشريع للدولة السلطانية والملك القهري.

الشورى كمبدأ في أدبيات الفقه الإسلامي القديم، لا نلمس لها أي مضمون إيجابي ولا أي أثر عميق على مستوى الممارسة السياسية في تاريخ المسلمين. وعلى ذلك فإن الشورى كمصطلح لم تأخذ مضموناً عميقاً وبعدها فاعلاً في أدبيات الفقه السياسي القديم، ولم تكن لها قيمة ذات شأن ولم تُعطى أية أهمية، ويرجع سبب ذلك إلى أن الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي.

ينبغي الاعتراف بوجود خلل وخلل كبير في الفقه السياسي ينبغي علاجه، وهو فقه لم يأخذ نصيبه الكافي من الاهتمام البحثي والدرس والتحصيل والمراجعة المثمرة والنقد الجاد منذ لحظته التأسيسية في العصر الوسيط وإلى يومنا هذا، (كما أخذ فقه العبادات والمعاملات والنكاح وغيرها) ولا زالت لغة وعقلية فقه السياسة الشرعية بكل جهازها المفاهيمي القديم هي السائدة في عالم اليوم، وهو الأمر الذي يعكس لنا سمات التأخر المحزن في مسيرة الفكر السياسي الإسلامي. وهو الوضع الذي يجعله القرضاوي في كلمات قليلة معبرة بقوله: « لقد رأينا من يعتبر الشورى معلمة لا ملزمة، ومن يمنح رئيس الدولة حق إعلان الحرب وعقد المعاهدات دون الرجوع إلى ممثلي الأمة... ومن يرى الديمقراطية ككفر أو سبيلاً إلى الكفر! ومن يرى أن المرأة لا مكان لها في سياسة الأمة، وأن مكانها البيت لا تخرج منه إلا إلى بيت الزوج أو القبر، وأن ليس لها حق التصويت والشهادة في أية انتخابات ولا أن تُرشح نفسها لمجلس بلدي أو نيابي. ومن يرى أن التعدد أو التعددية أمر يرفضه الإسلام، ولا يجوز إنشاء أحزاب أو جماعات أو هيئات لها رؤية أو رأي سياسي داخل الدولة المسلمة»⁴⁹. بل أن هناك حركات إسلامية ترى أن « تعليم المرأة حرام، وأن اللجوء إلى الانتخابات لاختيار ممثلي الشعب أو رئيس الدولة حرام، وأن تحديد مدة رئيس الدولة حرام، وأن القول بأن الشورى ملزمة حرام»⁵⁰.

أخيراً، لا بد من تثوير الفكر السياسي الإسلامي في المرحلة الحالية حتى يكون معيناً فاعلاً في نشر وترسيخ ثقافة الديمقراطية، وفي مناهضة ثقافة التسلط والاستبداد بكافة أشكاله والوقوف في وجه الحكم الفردي الدكتاتوري، وفي محاربة الطغيان على حقوق الشعوب. فثقافتنا الفقهية السياسية تركز لبقاء أنظمة الظلم والتسلط والاستبداد طالما أن هذه الأنظمة تستمد ضمان ديمومتها واستمرارها في السلطة من المشروعية التي تكتسبها عبر مقولات المنظومة الفقهية التي ترى، مثلاً، الخروج على الحكام، وإن ظلموا وجاروا وفسقوا، رديفاً للمروق عن الدين. وهو الأمر الذي يستوجب بالدرجة الأولى تغيير طرائق النظر الفقهية، وتجديد الفقه الإسلامي من خلال تحديث أدوات فهمه وطرائق تفكيره ومناهج تأويله في عملية تعاطيه سواء أكان مع النص الديني الإسلامي أو مع واقع المسلمين وما يستجد فيه من قضايا ومشكلات.

الهوامش:

- 1 هذا البحث هو بالأصل عبارة عن ورقة بحثية شاركت بها كمدخلة بملتقى (الثقافة الديمقراطية والعملية السياسية في العالم العربي) والذي أقامه قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية بكلية الحقوق جامعة المسيلة بالجزائر، ديسمبر 2011م.
- 2 رائد قاسم، الديمقراطية في ظل التشريع، ص 107.
- 3 نفس المرجع السابق، ص 108.
- 4 عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004م، ص 48.
- 5 حسن الترابي، في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010م، ص 162.
- 6 أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين 46/10
- 7 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، 1986م، (13/7)
- 8 حاكم المطبيري، الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحل التاريخ، 2003م، ص 130.
- 9 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 7.
- 10 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، رقم: 7139/93
- 11 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، رقم: 7140/93
- 12 فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ص 17-18.
- 13 تاريخ الطبري: 8/ 285
- 14 فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ص 21.
- 15 أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الرابع، ص 67
- 16 تفسير القرطبي، الجزء الرابع، ص 252
- 17 ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق الذكر، ص 227
- 18 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبائع الإمام الناس، حديث رقم: (7199)
- 19 حسن الترابي، في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق الذكر، ص 163.
- 20 نفس المرجع السابق، ص 145.
- 21 يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001م، ص 8.
- 22 عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر، من منشورات حزب التحرير الإسلامي، 1990م، ص 18.
- 23 أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين 46/10
- 24 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، 1986م، (13/7)
- 25 فرج فودة، نقلا عن: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001م، ص 60.
- 26 عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر، مرجع سابق الذكر، ص 16.
- 27 نفس المرجع السابق، ص 17.
- 28 ابن سعد (127/7)

- 29 تاريخ الطبري: 8/ 285
- 30 ابن كثير، البداية والنهاية، 10/ 125
- 31 الديمقراطية حكمها وحكم القائل بها، بيان صادر عن اللجنة الشرعية لتنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين
- 32 ظهر التيار الجهادي في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينات من القرن الماضي، وارتبط ظهوره باسم المهندس محمد عبد السلام فرج صاحب كتاب (الفريضة الغائبة)، ويعتبر هذا الكتاب من أهم وأشهر أدبيات التيار الجهادي، ويشير اسم التيار الجهادي إلى الكثير من التنظيمات الإسلامية مثل جماعة الجهاد، الجماعة الإسلامية، تنظيم الجهاد العالمي، الجبهة العالمية لقتال اليهود والنصارى، تنظيم قاعدة الجهاد. ومن أبرز أعلامه أسامة بن لادن، أيمن الظواهري، محمد عبد السلام فرج، أحمد سلامة، الشيخ عمر عبد الرحمن، الخ. دعا التيار الجهادي إلى التغيير بالقوة وتحديث عن وجوبية الجهاد كوسيلة لإقامة الحكم الإسلامي. ركز على اغتيال الشخصيات المهمة التي يستهدفها، واختطاف وقتل الأجانب والسياح، والتفجيرات ولعل أشهرها ما وقع في سبتمبر 1200م في أمريكا.
- 33 الديمقراطية حكمها وحكم القائل بها، بيان صادر عن اللجنة الشرعية لتنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين
- 34 عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر، مرجع سابق الذكر، 1990م، ص2.
- 35 يستدلون على ذلك بقوله تعالى: (إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه)، وقوله تعالى: (ولا يشرك في حكمه أحدا)، وقوله تعالى: (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله)
- 36 يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة المقبلة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 2006م، ص155.
- 37 نفس المرجع السابق، ص155.
- 38 أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص257.
- 39 أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، شرح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص100.
- 40 رسالة المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين، ص153 وقارن: مذكرات الدعوة والداعية، حسن البناء، ص241 وما بعدها.
- 41 علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000م، ص172.173.
- 42 طارق البشري، الحركة السياسية، ص53.
- 43 سيد قطب، معالم في الطريق، ص98.
- 44 نفس المرجع السابق، ص98.
- 45 نفس المرجع السابق، ص16.
- 46 سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، دار الإسلام للطباعة والنشر، القاهرة، 1920م، ص120.
- 47 علي حرب، نقد النص، مرجع سابق الذكر، ص44
- 48 نفس المرجع السابق، ص9
- 49 يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة المقبلة، مرجع سابق الذكر، ص122-123
- 50 نفس المرجع السابق، ص123.

