

الشورى والديموقراطية: فصل دون وصل

عبد الرحيم العلام
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

الشورى والديموقراطية: فصل دون وصل*

* تمثل هذه الدراسة الفصل الأول من كتاب "الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر" لـ عبد الرحيم العلام. صدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث سنة 2014م.

الملخص:

تناول المؤلف في هذا الفصل جوانب من الفكر السياسي السني وموقفه حيال الديمقراطية، وذلك تمييزاً له عن نظيره الشيعي الذي ولد في سياق تاريخي مغاير للذي انبعث منه التفكير السني، هذا الذي طمح للحكم منذ بداياته الأولى حيث كانت "الخلافة" الإطار الذي انتظم فيه المسلمون السنة عبر التاريخ حتى وإن تغير مضمون الخلافة. فقد عرفت الدول الأوروبية؛ بفعل هجرة المسلمين إليها واعتناق عدد من الأوروبيين الإسلام، توجهاً فكرياً مغايراً تميز بانبعائه داخل بنية ديمقراطية احتضنت قيم الحداثة والعقلنة والتطور العلمي، فغابت عنه تلك الطروحات التي نادى بها نظيره (الفكر) في الدول الإسلامية مع استثناءات غير معتبرة أو طارئة.

وقد نوّه المؤلف إلى أنّ اختيار بعض الشخصيات لقياس تجاوب الفكر الإسلامي مع مبادئ الديمقراطية، لا يعني أنّها الوحيدة التي يمكن أن تفيد في هذا المجال، وإنّما هناك شخصيات إسلامية اعتبارية لها وزنها داخل الساحة الإسلامية وتأثيراتها. ولكن يمكن اعتبار النماذج التي تم الدفع بها في هذا الفصل أقرب إلى إعطاء فكرة عن الموضوع وتقريب الإجابة على إشكالية الدراسة. كما لا بد من التأكيد أنّ هذا البحث لا يدخل في إطار دراسة الحركات الإسلامية بنية وتنظيماً، وإنّما دراستها من خلال تناول أبرز المفكرين الإسلاميين، الذين من الممكن، أن يصادف اختيارهم كونهم زعماء حركات إسلامية، فضلاً عن تناولنا لشخصيات لا تنتمي لهذه الحركات.

واستناداً إلى التنبيهات السالفة الذكر، حلّل المؤلف المواقف الراضة بأشكال شتى وبدرجات متفاوتة للديمقراطية بحكم مرجعيّتها الغربيّة. فهناك أولاً الموقف الغامض من الديمقراطية (يمثله عبد السلام ياسين)، والموقف الراض لها مع العمل بآلياتها في الممارسة السياسيّة (يمثله علي بلحاج)، والموقف الراض للديمقراطية رفضاً قطعياً وهو ما يتجلّى لدى السلفيّة الراديكاليّة (من أبرز ممثليها سيّد قطب). ولم يكتف المؤلف بتحليل هذه المواقف الثلاثة فقط وإنّما تجاوز ذلك إلى نقدها من داخل المنظومات الفكرية والمذهبية التي نجمت منها، فضلاً عن تعيينه للأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أفرزت تلك المواقف.

سنتطرق في هذا المحور لقضية الديمقراطية انطلاقاً من المواقف التي ترفضها وتكرس بدلها الشورى، على اعتبار أنّ الأولى ذات أصول ومبادئ غربية، نقلت إلى العالم الإسلامي عبر الاستعمار الذي لا يبتغي تطوير البلدان الإسلامية، وإنما قصده الأساس هو تخريب الأخلاق والقوانين الإسلامية.

هذا التصور ليس مستقيماً لدى معظم المفكرين الذين يمكن أن ندخلهم تحت هذا العنوان، إذ إنّ منهم من لديه موقف غامض من الديمقراطية، فتارة هي مطلوبة وأخرى مرفوضة (عبد السلام ياسين)، في الوقت الذي ينادي فيه البعض بالكفر بالديمقراطية، لكنّه يشارك في مؤسساتها ويعمل بألياتها (علي بلحاج)؛ وفي موقف أكثر جذرية اعتبر أصحابه أنّ الديمقراطية والإسلام لا يلتقيان، وأنّ العمل بمبادئ الديمقراطية أو الانخراط في مؤسساتها يعتبر كفراً (السلفية الراديكالية)، بينما تبنى موقف سيد قطب عدد من الجماعات التي اتخذت من العنف سبيلاً للتغيير.

المبحث الأول: الشورى دينية والديمقراطية علمانية

أولاً: عبد السلام ياسين وغموض الموقف من الديمقراطية

هذا العنوان ليس من قبيل التجني، بل هو من وحي قراءة متن عبد السلام ياسين، فالرجل تجده من خلال كتاباته غير رافض للديمقراطية بل مرحباً بها وداعياً إليها، ومن ناحية أخرى يتوخى الحذر في الأخذ بها في دولته المنشودة، بل يرفضها أحياناً وينعت من يدعو إليها بمختلف النعوت، حيث كتب «وإذا سألنا عن موقفنا من النظام القائم، وهو موضوع لا بد أن نُسأل عنه، فإنّ جوابنا يتفرع إلى:

أ- الديمقراطية: لا نرفضها، وإن كنا لا نسلم بأنّها في وضعها الحالي تضمن للإنسان المسلم المغربي ما تدعيه من حقوق وضعية...

ب- الجهاز الحاكم: ندعوه بصراحة وصدق إلى تطبيق شرع الله بدون تردد أو إبطاء... فالدستور المغربي يؤكد أنّ الإسلام هو دين الدولة الرسمي، غير أنّ هذا النص يفقد مدلوله إذا حل القانون الوضعي المستورد محل الشريعة والفقهاء الإسلاميين...

ت- الأحزاب السياسية والمنظمات والنقابات: نقبل التعدد الحزبي، لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية المقبولة لدينا مؤقتاً في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله...¹.

فياشين لا يرفض الديمقراطية، بل يدعو إلى مبادئها المتمثلة في التعدد الحزبي، ولو كان ذلك في ترقب لقومته التي وعد بها في منهاجه، بل سيحاول البرهنة على محاسن الديمقراطية عقلياً فيقول: «من المسلمين من يقول إنّ الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي المخرج لا غير، وهي أخت الشورى الإسلامية وريدتها وجنسها... ومن الإسلاميين من يصرح أنّ الديمقراطية كفر... وقد يتنازل إلى القبول بأنّ الديمقراطية إن لم تكن كفراً فهي أخت الكفر... ليست الديمقراطية نقيض الكفر، وإنما هي نقيض الاستبداد، نقيض الكفر الإيمان، فإن وقف علمنا عند معادلة ديمقراطية = كفر، فيكون بجانبها إيمان = استبداد. وإذا فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي»².

الديمقراطية بالنسبة إلى عبد السلام ياسين تعني حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وإن كان يعلم بأنّ الشعب لن يختار إلا ما يدعو إليه شرع الله. حتى إنّ لديه الجواب على سؤال ما العمل إن اختار الشعب نهجاً غير الذي يوافق عليه عبد السلام ياسين، «فإن حدث أن اختار الشعب في هذا القطر أو ذاك، في هذه المرحلة أو تلك، أن يسير مع الديمقراطيين، رجعنا على أنفسنا نتهمها بالتقصير في التعريف بما هو الحكم الإسلامي، واتخذنا وسائل تتيحها الديمقراطية النظيفة ولا يتيحها الاستبداد لكي نيسط للناس ونخالط الناس، حتى يعرفونا على حقيقتنا ويعرفوا الديمقراطيين على حقيقتهم»³.

لكن المفارقة في فكر الشيخ ياسين- ولعلها المفارقة الحاكمة لوعي معظم مفكري الإسلام المعاصرين- أنّ ما يعطيه للديمقراطية بيمينه السياسية يأخذه منها بيسراه الفكرية- العقائدية، فهو إذ يتناولها - سياسياً - تناولاً واقعياً منفتحاً، يأتي عليها بحكم الإعدام حينما يقاربهها مقارنة فكرية من داخل منظومته الشرعية. وهكذا - أيضاً - ينتهي إلى إنتاج خطابين متعارضين حولها: خطاب مدني منفتح وخطاب ديني منغلق⁴، مصرحاً «الدعوة إلى الديمقراطية لا تعني القفز على الشورى، والتي هي نظام الحكم الإسلامي القرآني النبوي، وأنّ واجب المسلمين أن لا يولوا أحداً أمرهم إلا عن شورى»⁵.

¹ عبد السلام ياسين: توضيحات، ص 9-10. بتوسط من محمد طوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ص 208

² عبد السلام ياسين: حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء، مطبعة الأفق، 1994، ص 57. فهو هنا ينتقد من يقول بهذا الرأي.

³ ياسين: حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، ص 59

⁴ عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (م س)، ص 185

⁵ عبد السلام ياسين: الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996، ص 239

هذه الشورى التي يبشر بها زعيم جماعة "العدل والإحسان"⁶ تعني أنّ «مبدأ الشورى ترك مجالاً واسعاً لتتشكل الشورى وتتنظم على أحسن ما يتأتى في أقرب الزمان والمكان. اتخذت في العهد النبوي والراشدي شكلاً بل أشكالاً ناسبت بساطة العيش وقرب المسلمين بعضهم من بعض... ولزماننا وظروف معاشنا وتشعب مشاكلنا لا يمكن أن نقف بذلك الشكل الساذج البسيط، نأخذ الروح لا بد من ذلك، وننسى لكمال الإيمان ما أمكن ذلك، لكن نجتهد في تنظيم الشورى وسعنا»⁷.

من هنا يفضل ياسين الشورى بديلاً عن الديمقراطية «فالناس في الدولة القومية الديمقراطية تربطهم، زيادة على العرق واللغة والمصلحة والتاريخ، عقد اجتماعي... يتمثل هذا العقد في أعراف وسوابق وحقوق منتزعة...، أو في دستور مكتوب معقلن... هذه واحدة يلتقي فيها المطلب الديمقراطي بالمطلب الشوري: أن يرتبط الناس بعقد وعهد ليتصرف الناس على علم بما لكل وما عليه... بيد أنّ الشق الثاني من المعادلة يناهز أساً من أسس الدولة الإسلامية. ذلك أنّ هذا المجتمع القاعدة ليس إلّا مجتمعاً مدنياً، تربطه فقط أهداف أرضية، وتربط المؤمنين في الدولة الإسلامية قبل كل مصلحة الولاية بين المؤمنين والمؤمنات، وهي دين، هي شرط في السياق الشوري، هي روحه»⁸.

فأخذ على الديمقراطية أنّها لا تقترح على الإنسان مخرجاً من الكفر، وهو الظلم الأكبر بالنسبة إليه، فالشورى غير الديمقراطية إذ «الاختلاف بين شورى على قواعد القرآن وديمقراطية على قواعد عقد اجتماعي اختلاف جوهري، فالمؤمن يريد من الشورى فوزه في الدار الآخرة، ومشاركته الفاعلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أمّا الديمقراطية، فيريد بها مواطنة يعتز بها وحقوقاً مدنية، وحرية يضمنها القانون⁹، والفارق عظيم بينهما، إنّ الفارق بين المجتمع المسلم والمجتمع المدني. نعم قد يصح أن يقال مجازاً إنّ الشورى هي اسم ديمقراطيتنا. في تعبير ياسين -غير أنّ الاختلاف بينهما عصي على الإنكار، وهو يمتد من الاختلاف

⁶ الغموض الذي نجده داخل كتابات عبد السلام ياسين نجده أيضاً على مستوى الجماعة التي يتزعمها، فعلى الرغم من أنّ كتابات ياسين هي المرجع الأساسي لأعضاء الجماعة، إلا أنّ ذلك لم يمنع أصواتاً أخرى من تبني مواقف مغايرة اعتبر بعضها موقفاً رسمياً من طرف الجماعة نفسها، ونموذج ذلك، الورقة التي تقدم بها عمر أحرشان عضو الجماعة في لقاء بندرج في إطار "مشروع دراسة الديمقراطية في البلدان العربية"، حيث عنون أحرشان دراسته بـ "طريق إلى الديمقراطية"، وطالب فيها بمجموعة من المبادئ الديمقراطية أهمها: فصل حقيقي للسلط...، إقرار تعددية سياسية...، صياغة دستور بواسطة جمعية تأسيسية منتخبة. الورقة نشرتها جريدة الأيام ع/ 264، 20-26 كانون الثاني/يناير 2006. =

«وأراء أخرى اعتبرتها الجماعة شخصية تميزت بها نجلة عبد السلام ياسين، حيث جاء في حوار لها مع جريدة إسبانية "نريد جمعية تأسيسية لإرسال الدستور الحالي لمزبلة التاريخ ووضع دستور جديد... وانتخابات حرة وشعبية...، أما عن العلمانية فتقول "نحن نرفض العلمانية المتطرفة على الطراز الفرنسي، ونحن مع العلمانية على مستوى المؤسسات مثل النموذج الألماني بشرط أن تضمن مكانة الدين في المجال العام. كما رفضت نادياً ياسين تطبيق حد الردة واعتبرت «أنّه مشكلة يجب وضعها في الاعتبار طالما أنه يوجد بيننا اليوم حوالي 700000 ألف مسيحي جديد» عن جريدة المساء المغربية، ع/ 129، 28 شباط/فبراير 2007

⁷ ياسين: حوار مع... (م س): ص 64

⁸ ياسين: الشورى والديمقراطية، ص 46

⁹ نفسه، ص 35

الإيتيمولوجي (مصادر اللفظة) إلى الاختلاف في الطبيعة، حيث لا يمكن أن تتعايش الديمقراطية والشريعة، مادام كل من الشورى والديمقراطية ينهل من "مرجعية مختلفة جذرياً"، أي ما دام لكل من مجتمع الشورى ومجتمع الديمقراطية معيار خاص ومميز يقاس به أمره¹⁰.

وإذ يؤسس عبد السلام ياسين نظرتة إلى العلاقة بين الشورى والديمقراطية على أساس فلسفي أو عقدي – غير سياسي – ينتهي إلى بناء الفواصل والفروق بينهما على قاعدة تمييز ماهوي حدي، تصبح الديمقراطية فيه "شريعة طبيعية" والشورى "شريعة إلهية"، بل تكون فيه «الديمقراطية أخت اللادينية كما هي الشورى أخت الصلاة والزكاة». وبذلك، يكون ياسين، أكبر ممثل للمقالة الانشاقية - في الفكر الإسلامي المعاصر -: مقالة انشقاق الشورى عن الديمقراطية، وحيازتها معنى "فلسفياً" يخرج بها عن تعريفها السياسي¹¹.

هل هي إذن رؤية الغرب التي دفعت عبد السلام ياسين إلى القبول تارة بالديمقراطية ورفضه تارة أخرى، على أساس أن أي وافد من الغرب يجب مقاومته ونفيه خارج الوطن الإسلامي، أم إن تفسير ذلك مرده إلى الطرح الذي يرى أن العديد من الإسلاميين لا يميزون بين مفهوم الحداثة وما نعنيه عادة بالغرب، كما أنهم لا يتصورون أن الغرب نفسه يجد صعوبات في التأقلم مع ما تفرضه الحداثة من استحقاق¹².

ثانياً: علي بلحاج والكفر بالديمقراطية

من يستمع إلى مقولة "أنا أكفر بالديمقراطية" يتهيأ له في بادئ الأمر أن صاحبها منزو في جبل ما أو في قرية نائية غير آبه بما يعتمل داخل مؤسسات الدولة التي ينتمي إليها، ولا تعنيه أية مشاركة في هذه المؤسسات، لكن العودة إلى البيئة التي يوجد فيها الرجل تمكن من اكتشاف مفارقة كون علي بلحاج هو صاحب المقولة وهو كذلك الرجل الثاني في "جبهة الإنقاذ" الجزائرية التي تتخذ من الإسلام مرجعيتها وكادت أن تصل في انتخابات ديمقراطية إلى سدة الحكم. فما مضمون هذا الكفر بالديمقراطية لدى علي بلحاج؟

يرفض بلحاج الديمقراطية من حيث هي سلوك سياسي واجتماعي وأخلاقي، ابتذلته الإدارات الاستعمارية في مجال تطبيقاته على العالم الإسلامي، فالديمقراطية الغربية كشفت عن جوهرها في بلاد المسلمين «إنها لا تعمل إلا على سحق شعوبها وبقر بطونها وامتصاص دماؤها» ومجازر الديمقراطية في نظر

¹⁰ المرجع السابق، ص 291

¹¹ هذه هي الخلاصة التي خرج بها عبد الإله بلقزيز من خلال تناوله لفكر عبد السلام ياسين، انظر الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (م س)، ص 187

¹² فالكاثب الفرنسي أولفيه روا نبه في كتابه فشل الإسلام السياسي إلى أن «الإسلاميين يمثلون حلقة في المسلسل المؤدي إلى تلاشى الروابط بين العناصر المكونة للمجتمع، لأنهم يستلهمون من الحداثة العناصر التي يستعملونها للدفاع عن رفضهم العودة إلى الممارسات التقليدية القديمة، ولتأكيد رغبتهم في خلق عالم مثالي ما زال في مرحلة التخيل. إنهم في حقيقة الأمر يرفضون الممارسات الدينية الشعبية» محمد طوزي: الملكية... (م س)، ص ص 168-169

الرجل الثاني في (الفييس) "لا تختلف عن مجازر الشيوعية ما لم تكن أشد" والفارق على حد قوله «أنّ الديمقراطية تقتل بالسم أو بخيوط من حرير»¹³.

ويضيف قائلاً: «الحق أنّ الذين طبقوا الديمقراطية مثلاً كانوا أسفل مسلكاً وأسوأ أثراً من عشرات الرجال الذين أسأوا إلى الدين يوم حكموا باسمه أحكاماً جائرة» معتبراً أنّ الأحزاب الديمقراطية في الجزائر تمارس الدكتاتورية باسم الديمقراطية «وبعد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ، شعرت الأحزاب العلمانية واللائكية أنّها في خطر، وأنّ هذا الشعب الجزائري شعب مسلم صميم - ولو ظهرت منه المعاصي- وأنّه من المستحيل أن يبيع عقيدته وشرفه بثمن بخس، فقامت قيامة هذه الأفراد وتعسفت في تأويل سر جبهة الإنقاذ ووصمته بكل نقيصة وكل قارصة من القول ونحن ساكتون، ونسأل الله أن يتوب علينا وعليهم حتى نقيم دولة الإسلام العظيمة».

أما الحجج التي يقدمها علي بلحاج لتبرير أنّ الديمقراطية «كفر ومتنافية مع روح الشرع الإسلامي فهي متمثلة في النقاط التالية:

- نقد الديمقراطية من قبل علماء المسلمين على أنّها كافرة، يذكر منهم فتحى الدبريني في كتابه **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، حيث يشير إلى أنّ النظم الديمقراطية الغربية، لا تعتبر في جوهرها إلاّ سياسة فردية النزعة، عنصرية الاتجاه، أما الأصول التي تقوم عليها، فيلخصها علي بلحاج في ما يلي:

- فصل السياسة عن الخلق والدين، وإقامتها على أصول خاصة؛

- الاستعلاء العنصري؛

- اتخاذ النظام الانتخابي أسلوباً للحكم؛

- جعلت من مبدأ "الحريات العامة" بمفهومها الفردي التقليدي المطلق»¹⁴.

لكن لماذا يرفض بلحاج الاعتراف بالديمقراطية نفسها التي سمحت بميلاد حزبه على المستوى الرسمي؟¹⁵.

¹³ أمميدة عياشي: الحركة الإسلامية في الجزائر الجذور الرموز والمسار، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص 46

¹⁴ أمميدة عياشي: الحركة الإسلامية في الجزائر، ص ص 169-170

¹⁵ يرى المفكر الإيراني داريوش شايغان «أنّ الأصولية أو السلفية تعيش وعيين في آن واحد، ويقدم تشبيهاً معبراً عن حالة المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر، يسمى عملية التوفيق بين النص الآتي من الماضي والواقع الحي "التصفيح أو الفصام المعرفي" حيث تعمل معرفتان مختلفتان جذرياً في آن واحد داخل الشخص الواحد، حيث تكون الأفكار من الحاضر والمواقف من الماضي، وهنا تظهر كل أنواع الاختلالات، يعرف ذلك بقوله: "... مثلما يجري

يعترف بلحاج قائلاً: «قد يظن البعض أنني عندما أحمل على الديمقراطية هذه الحملة العنيفة أنني أمجد الديكتاتورية والاستبداد والحق أنني كافر بهما – أنا أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية»¹⁶. مستصحباً في رفضه للديمقراطية قصور إجرائية الأغلبية المتضمنة في الديمقراطية، حيث نجده يصرح «إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية؛ كيف كانت طبيعة هذه الأغلبية؛ وبذلك يصبح رأي الأغلبية هو معيار إقامة الحقيقة (...) أما بالنسبة إلينا نحن أهل السنة والجماعة، فإن الحقيقة لا تقاس بعدد المناصرين ولا بالأصوات المتنافرة، بل بالحجة التي أتت بها العقيدة... إن الحقيقة لا تقرر بالأغلبية حتى وإن كانت هذه الأخيرة مسلمة، كما أن الميزان ليس برلماناً ولا مؤتمراً، كما أنها لا تعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل إننا نميل إلى الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك»¹⁷.

إن تكوين علي بلحاج هو تكوين فقهي بالدرجة الأولى، وهو نفسه يعترف بأنه رجل شريعة وليس رجل سياسة، مما دفع إلى توصيفه صاحب ثورية مثالية، تهفو إلى صفاء الممارسة العقائدية على مستوى الميدان السياسي النقي، وهذه الثورية مشبعة بالدرجة الأولى بقراءة نقية، هي الأخرى في مثاليته للتاريخ الإسلامي من زوايته الطوباوية لا من زوايته الواقعية الموضوعية، ومشبعة أيضاً بقوة الحلم الاجتماعي الجماهيري الذي يعني لديه شعار: "الإسلام هو الحل" و"الدولة الإسلامية" عدالة اجتماعية مطلقة وقيم اجتماعية ينقرض في ظلها مجتمع القهر والحرمان الاجتماعيين.

وربما من أجل هذا استطاعت ثورية علي بلحاج تعبئة كل أولئك الشباب المقهورين وشبه المعدمين والمعدمين، لقد كان خطاب علي بلحاج في شموليته مناقضاً لشمولية النضال وراдикаلياً في وجه واقع توفيقى مرقع يخشى المواجهة الصريحة للواقع، يقول: «...إن الديمقراطية مؤسسة غير إسلامية، وواجبنا هو معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم...».

لكن هذه الثورية المثالية جعلت علي بلحاج منبوذاً لدى الديمقراطيين ورمزاً للخطر الدايم لدى السلطة، ومتعصباً متطرفاً لدى الغرب، ومغامراً أرعن لدى بعض الإسلاميين، ورجلاً معقداً مريضاً لدى الجمعيات

لشائستين عاكستين موضوعتين في مواجهة بعضهما بعضاً، تشوهها من جراء تشويش خيالاتهما وصورهما المتبادلة، ولذا يترتب أيضاً، وخلافاً لبني المعارف المتباينة التي تظل متشكلة نسبياً، ويجب هنا، انعدام أي تناظر بين الشكل والمضمون، مع العلم أن هذين الآخرين ينهلان على التوالي من معرفتين متنافرتين».

ويعني التصفيح في الغالب «عملية لاواعية، يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق، يسعى التصفيح إلى سد النقص في التناظر وإلى المصالحة المعرفية بين جذرين متنافرين شكلاً: القديم والجديد»، ويصل شايعان إلى نتيجة هامة توضح لنا مستقبل الأصولية في تفاعلها مع العولمة والحداثة، «إذ بينما يحاول الإسلاميون أسلمة الحداثة، يجدون أنفسهم قد انغمسوا في العالم دون مقاومة حقيقية غير التشنج والصراخ». داريوش شايعان: النفس المبتورة-هاجس الغرب في مجتمعاتنا، لندن، دار الساقى، 1991، ص 96

¹⁶ M. Al-ahnaf, B.fregosi, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, karthla,1991.

¹⁷ على بلحاج: مقالة في مجلة المنقذ، غشت 1990، ص 10. بتوسط من حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 269

النسائية اليسارية، فهو أيضاً رجل منافق وجبان وغير ثوري، بل عميل للسلطة في نظر بعض جماعات الإسلام المسلح (الهجرة والتكفير) ومجرد فقيه محدود الأفق لدى الاتجاه الشيعي¹⁸.

يبدو أنّ الطرح البلحاجي في ما يخص رفض الديمقراطية¹⁹ يعود أساساً إلى الصعوبات التي اشترك فيها مع غيره في التوفيق بين مفهوم الحاكمية لله ومبدأ السيادة للشعب، وتحديد نطاق المبدأ الأخير حتى لا يتعارض والتعليمات الصريحة التي أتت بها الدعوة الإسلامية، في هذا الصدد يقول عبد السلام عابد: «ما من شك أنّ رغبة بعض الإسلاميين في المشاركة السياسية - حين تنضج عندهم هذه الرغبة- تكتنفها عقبات وعراقيل ليسوا مسؤولين عنها، بالإضافة إلى موروثات الماضي التي شكلت العقلية الإسلامية لمدة من الزمن تشكياً من الانغلاق على الذات والنفور من الواقع وهجرة كل ما له صلة بالعمل السياسي الشيء الكثير²⁰. غير أنّ مراجعة الذات وإعمال النقد البناء في الوسائل والغايات - وهو أمر كانت تأباه العقلية الإسلامية وتتهيبه في السابق- في طريقه إلى حل كثير من هذه العقد وإعطاء الإسلاميين الفرصة لبناء أوطانهم وعمرانها، والإسهام مع كل المخلصين في التقدم بها إلى مقامات أرفع وأرقى في كافة المجالات. ولعل أولى الخطوات المرجوة في هذا الاتجاه هي تنقية الأجواء السياسية بهدف تدعيم أسس ثابتة للحكم، بإرساء دعائم التعددية والمساواة، وفتح باب الحوار على مصراعيه مع كافة الأحزاب والاتجاهات والفعاليات السياسية والفكرية والدينية»²¹.

¹⁸ نوه بأنّ الأفكار المدروسة في هذا البحث المتعلقة بعلي بلحاج تعنى فقط بما قيل قبل الانتخابات بداية التسعينيات. أما ما بعدها، فلا تتوفر على أية وثيقة في الموضوع. كما تجدر الإشارة إلى أنّ إنتاجات زعماء (الفيس) الفكرية تبقى ضعيفة، فالإنتاج المكتوب والشفوي للجبهة صدر خلال سنة من النشاط السياسي، كما يظهر في جريدة الجبهة "المنقذ" التي صدرت في تشرين الأول/أكتوبر 1989، وتسجيلات خطب الجمعة ومدخلات علي بلحاج خلال التجمعات.

¹⁹ نقف مستغربين لكون هذا الموقف من الديمقراطية يشاركه فيه مفكر عرف باستنارته وبنبذته للسلفية التي كفر من طرفها، وهو الباحث الليبي الراحل "الصادق النيهوم" الذي نجده يقول: «... يعايش العرب تجربة حضارية أشبه بالكارثة في ثلاثة جوانب على الأقل: فمن جهة، لا يفتقر العرب إلى إدارة ديمقراطية فحسب، بل يفتقرون إلى لغة النظام الديمقراطي نفسه. إنهم يترجمون عن الغرب مصطلحات مثل (برلمان، معارضة، ومحكمة عليا،...)، لكن هذه المفردات الرأسمالية، لم ترد أصلاً في قاموس القرآن الذي يعتمده العرب مصدراً للتشريع. وهي مشكلة لها نتائج متناقضة جداً، منها أنّ الحكومة العربية لا تستند إلى الشريعة، وأنّ الشريعة العربية لا تستند إلى حكومة»، ويتساءل النيهوم «كيف يمكن إقامة الديمقراطية الرأسمالية في مجتمع لا يملك رأس المال ولا العمال، وليس بوسعه أن يؤسس أحزاباً، لا تجد ما يدعواها إلى التحزب». الصادق النيهوم: الإسلام في الأسر من سرقة الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991، ص ص 198-202.

²⁰ يقول جيل كيل: «وجد الإسلاميون الجزائريون أنفسهم أمام تحدي الديمقراطية بطريقة مباشرة تتطلب اتخاذ مواقف تفصح عن نفسها لتؤكد ديمقراطيتهم ولا ديمقراطيتهم على أرض الواقع. لذلك نجد التصريحات والكتابات كانت ردود فعل على أحداث وصراعات وليس مجرد كتابات تأملية هادئة». حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 266.

²¹ طوزي: الملكية والإسلام السياسي (م س)، ص 248.

المبحث الثاني: مبدأ الحاكمية

ظهرت هذه القراءة منذ البدايات الأولى التي تعرف فيها العالم الإسلامي على مفهوم الديمقراطية، وهي ترى أنّ اتباع الإسلام يعني الخضوع لحاكمية الله والتسليم لأمره ونهيه، وأمّا الديمقراطية فهي حاكمية الرغبات والشهوات، والتسليم لأهواء الأكثرية الذين يصفهم القرآن بمثل الآية: "أكثرهم لا يعقلون" أو "لا يؤمنون" وبما يماثلها. ويقول أصحاب هذا التوجه "إنّ المجتمع الديني ينبغي أن يدار طبقاً للمعايير الإلهية، وهي معايير محددة وثابتة، لا يمكن تغييرها بناء على رأي الجمهور قليل المعرفة بمبانيها وأدلتها الشرعية، الإسلام أيضاً هو علم لإدارة المجتمع وحياة الإنسان من المهد إلى اللحد، وهو واسع وشامل لم يهمل جانباً من جوانب الإدارة الاجتماعية كي يحتاج تكميله إلى مناهج البشر واختراعاتهم مثل الديمقراطية.

من ناحية أخرى، فإنّ الديمقراطية - طبقاً لهذه الرؤية - هي ثوب يناسب قامة المتغربين، أو بضاعة غريبة لا يمكن استخدامها لإقامة أحكام الشريعة، ويقدم أصحاب هذه الرؤية صورة "متكاملة" عن نظام الحكم الذي يرون فيه البديل الحق عن الديمقراطية.

غير أنّ الوسيلة التي سيتبعها حاملو هذا الفكر لتحقيق "حاكمية الله" لم تعرف إجماعاً، فنادى البعض برفض حاكمية الشعب دون الدعوة إلى حمل السلاح من أجل إحقاق ذلك، بينما دعت جماعات أخرى؛ اتخذت من فكر سيد قطب عكازاً استندت إليه؛ إلى تنفيذ التغيير الواجب ولو عبر القوة.

أولاً: تكفير الديمقراطية

ينضوي تحت هذا التصنيف أغلب الفقه السلفي، والذي من مميزاته عدم التوسل بالعنف من أجل تغيير أنظمة الحكم، والتي غالباً ما تكون غير ديمقراطية، وتلتقي بعض أجدنتها بما ينادي به هذا النوع من الفقه²²، خاصة في شقه الأول، أي الكفر بالديمقراطية، أما تطبيق الشورى، فهو محط خلاف بين هذه الأنظمة وطروحات التيار السلفي الراض للديمقراطية.

ويصعب جمع أصحاب هذا الفكر تحت مظلة زعيم أو مفكر واحد، فهناك تعدد للمراجع وتنوعها حسب الأقطار، مما يدفعنا إلى الاختصار على ذكر "نماذج" منها.

²² يرى مصطفى حجازي بأنّ «المتسلط الداخلي يشجع السلفية بشقيها تشجيعاً مستمراً لانتشارها وتعزيزاً لمكانتها، لأنها تكرر امتيازاته وتعطيها صبغة الأمر الطبيعي، والقانون الطبيعي الذي يحكم الحياة وبالتالي لا يجوز المساس به من ناحية (التمسك بالتقاليد)، وهي تصرف الإنسان المقهور عن النهوض بواجب التغيير وتقديم التضحيات التي يستلزمها من ناحية ثانية (الاحتماء بأمجاد الماضي)». مصطفى حجازي: *التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور*، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001

يقول محمد بن شاکر الشریف في كتابه **حقيقة الديمقراطية**²³: «وبالنظر إلى الديمقراطية من حيث أصلها ومن حيث آليتها من المنظور الشرعي؛ نجد أنها باطلة، وبالنظر إليها من داخلها؛ نجد أنها غير مستطية لتحقيق ما قامت نفسها لأجله؛ ومن هنا يأتيها البطلان من داخلها أيضاً، فإذا كانت الآليات المطبقة في الفكر الديمقراطي هي لتحقيق العنصر الأساس وهو السيادة للشعب؛ فإننا نقول إن السيادة في الحقيقة إنما هي لطائفة قليلة جداً بالنسبة إلى مجموع الشعب، وهي تمثل النخبة السياسية».

هذا النقد الموجه للديمقراطية؛ حتى هذه الحدود؛ يلتقي مع جملة من النقد الذي وجه إليها داخل المنظومة الفكرية الغربية، لكن النبرة ستتغير وسنكتشف أن ما قيل سلفاً ما هو إلا استصحاب لحال الديمقراطية في الغرب ورفضها لاحقاً، بل التأصيل لذلك من داخل النص الديني، فالحكم الديمقراطي من وجهة النظر هذه يفضي إلى أمرين²⁴:

الأمر الأول: استبعاد حق الله الذي له الحكم كله أصلاً، وبأمره تأتي سلطة كل سلطة من بعده؛

الأمر الثاني: عدم إقرار الحكم الديمقراطي بأحكام الشرع ووجوب تنفيذها أولاً.

ليتم الخلوص مع أحد أقطاب هذا الفكر إلى أن²⁵:

● الديمقراطية التي سوقها 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 يحرم على المسلمين أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليها تحريماً جازماً.

● الديمقراطية نظام حكم وضعه البشر، من أجل التخلص من ظلم الحكام، وتحكمهم بالناس باسم الدين، فهو نظام مصدره البشر، ولا علاقة له بوحى أو دين.

وهذا ما يدفع إلى تبني الشورى بديلاً عن الديمقراطية الغربية، إذ الشورى مخالفة للديمقراطية في أصلها وفي آلياتها، على اعتبار أن «الشورى مسألة من مسائل الشريعة، والشريعة كلها مبنية على أساس توحيد الله

²³ لمراجعة هذا الكتاب يمكن الرجوع إلى الرابط: <http://saaid.net/book/open.php?cat=83>

²⁴ نفسه، ص 11

²⁵ عبد القديم زلوم: الديمقراطية نظام كفر محرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، منشورات حزب التحرير. يمكن الرجوع إلى هذا الرابط www.hizb-tahrir.info/arabic وتعود القديم زلوم هو الأمير الثاني لحزب التحرير بعد أميره المؤسس تقي الدين النبهاني.

وعبادته وعدم الإشراف به، وأنّ الكتاب والسنة هما الأصل والعصام اللذان يرجع إليهما في الأمر والنهي، والإيجاب والتحليل والتحرير، والتصحيح والإبطال، والجزاء في كل شيء، فالدين قائم على رجوع المسلم في كل شيء لكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي هي أيضاً مما أوحاه الله تعالى.

وبالمقابلة، يتبين أنّ الديمقراطية كفرت بالله رب العالمين أمراً ناهياً في شؤون المجتمع، وإن لم تكفر به خالقاً ورازقاً، وأمنت بالشعب رباً، يشرع فيأمر، وينهى ويضع القوانين والتنظيمات حسب تصوراته الذهنية ومعارفه وخبراته»²⁶.

من خلال ما تقدم يظهر الفارق بين الشورى والديمقراطية، ويتبين أنّ دعوى بعض الناس بأنّ الإسلام دين ديمقراطي وأنّ الديمقراطية هي تطبيق عصري للشورى، هي في عرف مكفري الديمقراطية «دعوى باطلة عارية من الصواب»²⁷، فشرعية الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية التي يكتسبها الإنسان، لأنّها حق له يخوله اختيار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعتمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور.

وتقوم الديمقراطية الإسلامية بهذه الصفة على «أربعة أسس لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت غيرها، وهي المسؤولية الفردية وعموم الحقوق وتساويها بين الناس ووجوب الشورى على ولاية الأمور والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات».

هذا النقد الموجه للديمقراطية (أو هذا الكفر بالديمقراطية) لم ينحصر في نقدها مبدأً، بل تجاوز ذلك إلى نقد العناصر التي تبني عليها «وإن من أشد ما بليت به الإنسانية ما جاء به النظام الديمقراطي من فكرة الحريات العامة، التي ترتب عليها ما ترتب من ويلات للبشرية، من انحدار للمجتمعات في البلدان الديمقراطية إلى مستوى أحط من مستوى قطعان البهائم»²⁸. ويضيف كاتب آخر «الديمقراطية أطلقت الحرية الفردية حتى لا يكاد يكون لها ضابط وموجه، فانفلتت الحرية الجنسية في أحوال الجريمة والمعصية»²⁹.

أما العلمانية وعلاقتها بالديمقراطية فهي علاقة الفرع بأصله، أو علاقة الثمرة الخبيثة بالشجرة التي أثمرتها، فالعلمانية هي «المذاهب الكفرية التي ترمي إلى عزل الدين عن التأثير في الدنيا، فهو مذهب يعمل

²⁶ محمد بن شاعر الشريف: حقيقة الديمقراطية (م. س).

²⁷ في هذا تلميح ورد للرأي القائل بأنّ الإسلام ديمقراطي بطبيعته، والذي نادى به في وقت سابق عباس محمود العقاد في كتاب الديمقراطية في الإسلام، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ، ص 29

²⁸ زلوم: الديمقراطية، ص 3

²⁹ علي النحوي: "الحرية في ميزان الإسلام"، مجلة الفيصل، الرياض، ع 198، حزيران/يونيو 1993، ص 31

على عبادة الدنيا، فمبع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية وغيرها، بعيداً عن أوامر الدين ونواهيهِ»³⁰.

يخلص هذا «التفكير»، وبجرة قلم، إلى استبدال كلمة الديمقراطية بالكلمة المرافقة لها بمقياس الإسلام – إسلام هذا الفكر- ألا وهي حكم الطاغوت أو حكم الجاهلية وحينئذٍ تتبدل العبارات السابقة (من ينادي بالديمقراطية في الإسلام) وتسمي على هذا النحو «حكم الطاغوت أو حكم الجاهلية من الإسلام» أو «الإسلام نظام حكم طاغوتي أو جاهلي» أو «الطاغوتية أو الجاهلية الإسلامية».

وعلى الرغم من أنّ هذا الفكر في معظمه ينتمي إلى التأويل الوهابي للمسائل السياسية، إلا أنّ المستغرب له هو أنّ أقطاب هذا الفكر ليس لديهم الموقف نفسه من الديمقراطية، حيث إنّ ابن باز والعثيمين لم يتبنّيا هذا التشدد من الديمقراطية، وهما الزعيان الروحانيان للتيار السلفي، إذ أجاب ابن باز سائله عن جواز الدخول إلى المجالس النيابية بقوله «ادخلوها أتتركونها للعلمانيين والفسقة...»³¹. وإن كان هذا الطرح لا يخلو من براغماتية تتعد به عن المبدئية، إلا أنه أخذ مسافة مع التيار الرافض للديمقراطية جملة وتفصيلاً، كما نجد سلفيين آخرين في الكويت بزعامة عبد الرحمن عبد الخالق شاركوا فعلاً في المؤسسات المنتخبة³². والدرب نفسه سلكه التيار السلفي المصري، حيث طلق أفكار التحريم التي ظل يتحف بها العالم، وتشتت إلى أحزاب سياسية خاضت أول انتخابات نيابية أعقبت الثورة المصرية (25 كانون الثاني/ يناير 2011)، وما صاحب ذلك من صراعات بين الأحزاب السلفية نفسها التي تعددت واختلقت.

ويمكن أن نوجز بالقول إنّ الخطاب الذي تم تناوله في هذه الفقرة من البحث، يتأسس على رؤية مغرقة في الرجعية والماضوية، محورها الرئيس هو الحفاظ على «بيضة الإسلام»، وحرمة المجلس التشريعية التي تشرع بدل الله، والكفر بالداستير الحديثة مادام دستور الإسلام هو القرآن، ونبذ الحزبية والتحزب لأنّ «الأمة ستفترق إلى فرق».

ويترتب على هذه الرؤية حصر التفكير ضمن دائرة النصوص، وبالتالي الاقتصار على إعادة تفسيرها وإنتاجها مفسرة ومكررة، مما يؤدي إلى محاصرة العقل وتطويقه، وبالتالي تعطيله خارج إطار هذه الدائرة،

³⁰ زلوم: الديمقراطية ص 24

³¹ مشير عمر المصري: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، ط1، 2006. النسخة المعتمدة هنا مسحوبة من الرابط: <http://www.palestine-info.info/arabic/books/2006/musheer/musheer1.htm>

³² يراجع كتاب عبد الرحمن عبد الخالق: مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، الدار السلفية للنشر، دون تاريخ، ص 46

ويجري اعتماداً على هذه المقولة تضيق مساحة الاجتهاد، بل تجميدها تحت شعار "ما لا نص فيه في القرآن والسنة له شرح وتعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء، هذه الانتقائية في النصوص هي التي ولدت قصوراً منهجياً، إذ إنّ المنهج المعتمد من قبل هذا التوجه يغلب عليه الطابع التجزيئي الوظيفي، فهو منهج تجزيئي، لأنه لا يطمح إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة، بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي الكلي من الظاهرة المعنية، بل يكتفي بسوق انتقائي لنصوص مختارة لتأييد فهم محدد أو موقف معين"³³.

ثانياً: سيد قطب: من البحث عن العدالة الاجتماعية إلى مطلب الحاكمية

تعتبر فكرة الحاكمية الإلهية واسطة العقد في فكر سيد قطب، فمن خلالها يمكن استجلاء موقفه من أنظمة الحكم نظرياً أو عملياً، أي القالب النظري المؤسس للديمقراطية والتطبيق الأرضي لمبادئ الديمقراطية، إذ إنه خارج مفهوم الحاكمية الإلهية ومسألة الجاهلية يصعب تلمس "البرنامج" السياسي لسيد قطب.

وهذا أمر لم يخفه هو نفسه، حين طالب الإسلاميين برفض أيّ برنامج يطالبون به، معتبراً ذلك مضیعة للوقت وميرراً للانقسام والفتنة «إنّ الطليعة غير مطالبة بتفصيل البرامج والتصورات للدولة الإسلامية التي تسعى إلى إقامتها، فلم يكن ذلك وارداً في العهد المكي من تاريخ الإسلام الأول... ففي مكة وعلى امتداد ثلاثة عشر عاماً، كانت المهمة الأولى والوحيدة، هي تأسيس العقيدة، وتجسيدها بالحركة في الجماعة المؤمنة... لم تدبج هذه البرامج سلفاً قبل ظهور المشكلات، ولا قبل السلطة التي يطلب منها حكم الواقع ومواجهة مشكلاته بالحلول الإسلامية... فيجب على الجماعة الإسلامية أن لا تقع (في الفخ)، فتمكن الجاهلية من أن تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الإسلامية، فتجعلهم يتعجلون خطوات المنهج الإسلامي... أو تخرجهم فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه؟ وماذا أعددتم لتنفيذه من البحوث ومن دراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة؟ وطالما لم تقم الطليعة بعد المجتمع الذي تحكمه "الحاكمية الإلهية"، فلا ضرورة للبرامج والتصورات لواقع لسنا مسؤولين عنه»، من هذا التصور انبثقت رؤية قطب للمسلمين الذي وضعهم في وضعية مماثلة لموقع أهل مكة قبل الإسلام، ولذلك نراه يعفيهم من تفاصيل الحكم. لكنه على الرغم من هذه اللامبالاة بنظام الحكم الواجب طرحه بديلاً، فهو من المكثرين من الحديث عن إقامة الدولة الإسلامية، وأنّ الإسلام لا يتحقق كما أراده الله إلا إذا هيمن على الحياة بشتى جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والأخلاقية وغيرها.

³³ لوي صافي: العقيدة والسياسة (م س)، ص 24

ويطلق على الدولة الإسلامية أكثر من عبارة ويتحدث عنها بأكثر من صورة، فأحياناً يصفها بمملكة الله، وأحياناً يتحدث عن المجتمع، لكن السؤال المطروح لماذا الهروب عند طرح البديل كما هو سائد لدى أغلب الفكر الإسلامي؟

لعله من المفيد في محاولة الإجابة على هذا السؤال، أن نرصد بعض ملامح التغيير في خطاب قطب قبل انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين وبعد انضمامه لها، والقارئ لكتابي **معركة الإسلام والرأسمالية** 1950 و**العدالة الاجتماعية في الإسلام** 1951، يدرك مدى اشتغال صاحبهما بقضايا الواقع الملحة، ومحاولته البحث عن حلول لها في الإسلام، لكنّه أيضاً (القارئ) يستطيع بسهولة أن يجد في الكتابين الأصول العامة التي سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك، مثل: وضع النظام الإسلامي في علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية، ونعي الانفصال الذي وقع في الغرب بين الكنيسة والعلم، والهجوم على ممثلي الدعوة إلى التحرير الفكري والعقلي، من قبيل سلامة موسى وطه حسين³⁴.

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال في الإسلام، أمّا الشق الثاني الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية، أي بالديمقراطية، حيث الشعب هو مصدر السلطات «فالحاكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين، والبيعة بالانتخاب الحر، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفي الاستغلال الاقتصادي، وما يترتب عليه من قهر اجتماعي، فكل ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كما هو واقع الآن»³⁵ وهو ما يطرح السؤال حول كيفية حدوث هذا التحول في أولويات الخطاب الديني عند قطب؟ وهل هذا التحول كان في الأولويات أم في المنطلقات، حيث تصبح الأولوية لقضية العقيدة على قضية العدل؟³⁶.

لقد أصبح خطاب سيد قطب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أي اجتهادات، تقدم على أساس أنّها من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى، وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة، وأصبح من واجب «أصحاب الدعوة الإسلامية أن يرفضوا السخرية الهازلة في ما يسمى الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. ومن واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد، التلهية باستنابات البذور في الهواء»، وهذه الدعوة من سيد قطب هي، في حقيقتها، موجهة ضد فريق من علماء الدين - بعضهم كان من

³⁴ نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص 107

³⁵ سيد قطب: **معركة الإسلام والرأسمالية**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط4، 1969م.

³⁶ نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني (م س)**، ص 109

الإخوان- تعاونوا مع رجال ما سمي بثورة يوليو 1952، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ الحاكمية «فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها. وكما اختفت قضية العدل الاجتماعي أو تأجل الفصل فيها إلى ما بعد الإقرار بالحاكمية، كان من الطبيعي أن يختفي العدل السياسي نهائياً، فمفهوم الحاكمية ذاته ينفي التعددية الفكرية والسياسية، ويعادي الديمقراطية «إنّ هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت»³⁷.

هذا الموقف من المؤسسات الديمقراطية تبناه قطب سابقاً في كتابه **معركة الإسلام والرأسمالية**، لكن في ظل تصور يقرب من طرح نقاد الديمقراطية الغربيين، وليس من منطلق ديني وعقائدي، فنجده يقول «إنّ الحديث عن الدساتير والبرلمانات يصلح مادة فكاهاة يتسلى بها الفارغون»، غير أنّ هذا الرفض للديمقراطية ومؤسساتها سيصبح دافعه «الكفر بحاكمية البشر والاعتقاد بحاكمية الله»، وهو ما وضحه شارح فكر سيد قطب أخوه محمد قطب بقوله: «إنّ في هذه المجالس النيابية أناساً يتناولون على آيات الله ويستهنئون بها؛ لكونها تضم شرائح حزبية متعددة، فيها اليساري والقومي والإباحي، إلى غيرها من الأصناف ذات المناهج الأرضية ويجلس المسلم معهم سيصيبه قول الله تعالى { **إِنكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ** }»³⁸.

كما يقوم سيد قطب بمزج مفهومي "الحاكمية" و"الجاهلية" ليستخلص أنّ «العالم يعيش في جاهلية، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنّها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة».

ويخصص لهذا الموضوع فصلاً في كتابه **معالم في الطريق**، وأحياناً يحدثنا عن ذلك تحت عنوان "الحاكمية لله"، و"دار الإسلام"، و"المعروف الأكبر" و"المنكر الأكبر"، وأحياناً تحت عنوان "التجمع الحركي العضوي"، وأحياناً تحت فكرة "الإعلان العام لتحرير الإنسان"، وفكرة "الجهاد في سبيل الله"، يقول في هذا الصدد «ومملكة الله في الأرض، لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم- هم رجال الدين- كما

³⁷ سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط1، دار الشروق، بيروت، 1992، ص 45

³⁸ محمد قطب: **واقعا المعاصر**، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط2، 1998، ص 263

كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الثيوقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبنية»³⁹.

وتبقى تيمة الجاهلية أكبر أعداء سيد قطب، المولوع بفكر المودودي ومعربه، فهي مصدر الشرور في تصوره، جاعلاً، مقابلها، "الحاكمية" التي هي أخص خصائص الألوهية التي يتضمنها. وكتاباته تقلل من شناعة عبادة الأصنام والأوثان وعبادة غير الله في الجاهلية، لأنه يعتبرها صورة ساذجة بدائية للجاهلية الأولى⁴⁰. بهذا المفهوم عن الحاكمية يقطع سيد قطب مع أفكار من سبقه من المفكرين المسلمين حول التطور السياسي ومسائل الدستوري والنيابي، والتطبيق المتدرج لأحكام الشريعة، وحول إقامة النظام السياسي على مقتضى الشورى، ليدفع بتصور جديد للسياسة والسلطة، قوامه المماهة الكاملة بين الديني والسياسي إلى حد القول بدولة دينية: دولة لا تستمد شرعيتها من المجتمع والأمة، بل من الدين... ومن الدين فقط⁴¹. هل هي إذن عقدة السجن والإحساس بالظلم ما دفع سيد قطب إلى سلوك هذا المنحى، خاصة وأن جل كتاباته المتشددة كانت خلال الفترة التي قضاها في المعتقل قبل إعدامه؟

لقد كان سيد قطب من أعضاء جماعة "الإخوان المسلمين"، الذين خاضوا تجربة السجن، لكنه لم يتوقف عن الكتابة، ولعل هذه الفترة هي التي جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن أيديولوجيتها، لذلك يميل الكثير من الدارسين إلى القول بأن التركيز على مفهوم الحاكمية في كتابات سيد قطب؛ بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية في تاريخ البشرية؛ يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذي عانى منه الإخوان، ومعهم سيد قطب، في السجون والمعتقلات، «إنها إذن عقدة "الاضطهاد" هي التي جمعت بين قطب والمودودي، وجعلت الأول ينقل عن الثاني»، يقول المفكر الإسلامي حسن حنفي⁴².

وإن كان هذا المنحى في تفسير موقف قطب، غير مقبول لدى رأي آخر معتبراً إياه تيريراً ليس إلا، إذ يرى أصحاب هذا الرأي أن «مفهوم الحاكمية محايت للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي، وأنه من ثم كامن في بنية هذا الخطاب، يتجلى حيناً ويتخفى حيناً آخر، فعقدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر

³⁹ سيد قطب: معالم في الطريق، (م.س)، ص 6

⁴⁰ محمد عبد القادر أبو فارس: منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب، ط2، 2001، ص 7

⁴¹ عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي (م.س)، ص 208

⁴² حسن حنفي: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، ص 169. بتوسط من نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني (م.س)، ص

السلوكية عند بعض الشباب الذي حمل أفكار قطب وتشربها داخل السجون، وخرج بعد ذلك يحولها إلى واقع ولو بالاستشهاد»⁴³.

وبعيداً عن التبريرات والتفسيرات التي تناولت فكر سيد قطب، فإنّ الفرضيات التي طرحها، قد استنفرت حتى المؤسسة التي تخرج منها سيد قطب (الإخوان المسلمون)، فقيادات الجماعة الذين رافقوا مؤسسها حسن البنا، راعهم ما أحدثته هذه الأفكار من بلبلة في الصفوف، وبالتالي لم يستطيعوا تحمل وزر هذا الخطاب الدعوي التكفيرى الجديد، فانبرى أغلبهم للتبرؤ منه والرد عليه، محاولاً استيعابه والتخفيف من وطأته ومخاطره. وخاض أمين عام الجماعة حسن الهضبي، وهو خليفة المؤسس حسن البنا، حوارات مفتوحة مع سيد قطب والتيار الجديد الذي يمثله داخل السجون وخارجها، ثم أصدر كتابه الشهير **دعاة لا قضاة**، وهو عبارة عن بحوث يرد بها على المودودي صراحة، وعلى غيره ممن تبنوا أفكاره دون أن يسميهم. هذا الكتاب بقي قيد التداول الداخلي في تلك الفترة إلى أن طبع عام 1977، وهو بطروحاته يدين الخطاب التكفيرى، ويؤسس للقطيعة مع منظومة الأفكار التي تركز عليها "الحاكمية" و"الجاهلية الجديدة"، يقول الهضبي: «إن الحكم لله وحده صاحب الأمر والنهي دون سواه، هذه عقيدتنا... لكن الله عز وجل قد ترك لنا كثيراً من أمور دنيانا ننظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا في إطار مقاصد عامة وغايات حددها لنا سبحانه وتعالى وأمرنا بتحقيقها، بشرط ألا نحل حراماً أو نحرم حلالاً، ذلك أنّ الأفعال في الشريعة إما فرض أو حرام أو مباح، لا يجوز لأحد أن يزعم أنّ تشريعات تنظيم المرور هي من تشريع الله»⁴⁴.

هذا التطور في فكر سيد قطب من داخل فكر البنا، وصف بكون الثاني أنتج فكراً سياسياً، بينما أنتج الأول بياناً سياسياً- قتالياً ذروة التعبير عنه كتابه **معالم في الطريق**⁴⁵.

⁴³ لقد حدث هذا بالفعل لشكري مصطفى زعيم جماعة "الهجرة والتكفير" المصرية حيث ورد في كتاب الإسلام دين وأمة لجمال البنا شقيق حسن البنا مؤسس جماعة "الإخوان المسلمون"، وذلك على لسان أحد رفاق شكري مصطفى في السجن «فهذا الشاب الطالب بكلية الزراعة بجامعة أسبوط قد جاء صدفه إلى السجن الحربى، وهو لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره، وعذب مثل الآخرين، وكنت أراه أيام الحرب لماماً ومن بعيد فلم نتجاوز في زنازنة، ولم يشملنا تحقيق واحد، ولكنه كان يلفت انتباهي بكونه واحداً من أصغر المعتقلين سناً، لم أقترب منه إلا بعد إعادة التصنيف عقب توعية نوفمبر وفوجئت به في عنبر الزعماء وهو الغلام الحدث، وفوجئت أنه لا يعرف الكثير أو القليل عن الإسلام اللهم الصلاة، أما الإسلام كبعيد عقائدي يجاهد من أجله فلم يكن عند هذا الشاب كذلك حتى يوم التقينا في عنبر 12، وإن أردت أن أكون أكثر دقة أقول إنّه لم يكن يبدو كذلك.

ولما استفزه أحد سجانیه بإنجازات "عبد الناصر" وجه إليه شكري مصطفى كلاماً سريعاً قاسياً كطلقات نارية من مدفع أوتوماتيكي حديث الصنع: أنت كافر. ورئيس جمهوريتك كافر. ولئن أحياني الله وخرجت من المعتقل لأقاتلنكم قتالاً شديداً، ولئن مت فسيأتي من بعدنا من يقضي عليكم ويدين دولتكم، ولنن هربتم من عقاب الدنيا فلن ينجو أحد منكم يوم القيامة" قضى الأمر ومن هذه اللحظة لم يعد هناك رافة أو مهادنة، واستقر رأي شكري مصطفى وأصبح الشيء الوحيد الذي يكرره "والله لئن كتب لي الخروج من هذا الجب لأقاتلنهم قتالاً ضرورياً بما أستطيع حتى أغيرهم أو أموت شهيداً...» جمال البنا: الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ط1، 2003، ص 306

⁴⁴ حسن إسماعيل الهضبي: **دعاة لا قضاة**، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط2، القاهرة، 1977

⁴⁵ يرى طارق البشري أن «كتاب معالم في الطريق شكل نظرية للحركة في إطار الفكر السياسى الإسلامى، تشبه كتاب لينين ما العمل؟ في إطار الحركة الماركسية وقت صدره. وقد جاءت أهمية كتاب لينين وقتها من أنه رفض المسلك النقابى، واهتم بالنشاط السياسى الموجه للمؤسسة الحاكمة، وأنه اهتم بالحزب، باعتباره مؤسسة للحركة غير التلقائية في النشاط السياسى، وربطاً بين النظرية وبين الحركة، أي قام هذا الربط من خلال التنظيم حزباً ودولة.

وشكل إعدام سيد قطب اللحظة التي ستأخذ من خلالها أفكاره وتصورات منحنى راديكالياً، إذ تلقفها بعض الشباب جاعلين منها مركز انطلاق الأيديولوجية التكفيرية الشاملة، وقد راح هؤلاء يكفرون كل من حولهم، فكل المجتمعات جاهلية وكافرة «ومن لم يكفر الكافر فهو كافر»، ولا انتخابات ولا برلمان ولا ديمقراطية، لأنها ليست في القرآن. ومن هؤلاء من اعتبر المساجد القائمة «معابد للجاهلية لأنّ الذين يصلون فيها ارتدوا عن الإسلام»، و«الصلاة معهم شهادة لهم بالإيمان مع أنّهم كفرة»، وتحت شعار تحطيم المجتمع الجاهلي، راحت هذه الحركات تتحول إلى العنف المغلف بشعار «الجهاد».

اختلطت مقولات سيد قطب بطروحات إضافية استقاها تلاميذه من المنبت نفسه، معتمدين الطريقة المنهجية ذاتها في التأويل والتعليل، كما استدعت هذه المقولات ردوداً من داخل المؤسسة والتيار الذي ينتمي إليه هو نفسه، كذلك تصدت لها العديد من الأقسام الحرة والمستقلة، والتي تنطلق من مواقع إسلامية معتدلة أو إصلاحية⁴⁶.

إذا كان من كلمة ننهي بها هذا الفصل من البحث، فهي الإشارة إلى ذلك التأثير الواضح لسلطة الماضي على الفقه المتناول سلفاً، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بتقبل الديمقراطية، فمفتاح فهم المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يكمن في بنية من المعتقدات والتقاليد وضعت ونفذت لحظة اعتناقهم الإسلام، وتوصف وجهة النظر هذه بالاستثنائية الإسلامية، والتي ترى - كما يعبر عنها إرنست جليز (Gellner Ernest) - بأنّ دستوراً متضمناً يؤدي إلى أن ينفذ داخل المجتمعات ليقدم برنامج عمل للنظام الاجتماعي.

كما قام عدد من العلماء بإخضاع هذه الرؤيا للنقد الحاد إلا أنّها ما زالت تؤثر في المواقف المسيطرة في البيئة الأكاديمية مع آثار أكثر تدميراً في وسائل الإعلام. تقوم هذه النظرية على فرضيتين:

ومعالم في الطريق يصنع أمراً شبيهاً، فهو يقول إنّ بعث العقيدة هو مهمة (الطليعة)، التي تعتبر كتيبة صدام وتمثل نوعاً من العزلة عن المجتمع الجاهلي». ورد لدى: عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر، ص 209

⁴⁶ النقد الرئيس الذي يوجه لفكرة "الحاكمية الإلهية" - واسطة العقد في فكر سيد قطب - هو «أنّها تجريد للعقيدة من مضمونها العملي، وإعلاء لهذا التجريد، بحيث يأخذ معنى آخر يختلف عن المعنى الذي تقدمه العقيدة في مضمونها العملي، وبأخذ طابع الشعر أو حتى الوثن "فالحاكمية الإلهية" دعوى جذابة تبدو وكأنّها ثورة كاسحة، وتغيير شامل، "فإذا قلنا: وماذا تعنيه الحاكمية الإلهية عملياً؟ أو: كيف يمكن لها أن تحقق ثورتها الكاسحة؟ لما وجدنا شيئاً في ماتني صفحة من صفحات معالم في الطريق إلا هذه السطور: "ودين الله ليس غامضاً ومنهجه للحياة ليس مائعاً فهو محدد بشرط الشهادة الثاني "محمد رسول الله" فهو محصور في ما بلغه الرسول من النصوص في الأصول، فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهد مع النص، فإن لم يكن هناك نص، فهنا يجيء دور الاجتهاد، ومن أصوله المقررة في منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبة: [فإن تَنَزَّ عُنْمُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ [النساء: 59

والأصول المقررة للاجتهد والاستنباط مقررة كذلك -ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة- فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه هذا شرع الله... إلا أن تكون الحاكمية العليا لله، وأن يكون مصير السلطات هو سبحانه لا "الشعب" ولا "الحزب" ولا "البشر".

فإذا كان هذا هو دين الله ومنهجه في الحياة، على ما قال سيد قطب، فإنّ كل الفقهاء المسلمين السلفيين يقولونه، وليس في ما جاء به أي تجديد، والنتيجة العملية: أن ليس في كل الحماسة والعاطفة والثورة أي إضافة أو تجديد عن المذهب الإسلامي التقليدي... فإذا كانت الشعارات من نوع "الحاكمية الإلهية"، "العبودية لله"، تكسب الجموع وتثير الحماسة فإنّها عملياً لا تعني إلا الضلال والانحراف عندما يأتي الأمر إلى التطبيق، ولو انتصرت دعوة سيد قطب رحمه الله لأوجدت أسوأ الطغاة الذين يفرضون ضيق الأفق والغباء والتعصب و"اللاعقل" على الناس جميعاً. جمال البنا: الإسلام دين وأمة (م.س)، ص

أولهما: أنّ الماضي وأحداثه دائم الحضور وهو أكثر حسماً وتحديداً من الظروف الحالية.

ثانيهما: أنّ فترة زمنية محددة وبعيدة في تاريخ المجتمعات الإسلامية تم خلالها تثبيت النظام

الاجتماعي.⁴⁷

⁴⁷ عبدو الفيلاي الأنصاري، "المسلمون والديمقراطية"، مجلة الإسلام والديمقراطية، ع:9، بغداد، العراق.

لائحة المصادر والمراجع:

المصادر:

قطب سيد:

- معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ط1، 1992
- معركة الإسلام والرأسمالية. الدار السعودية للنشر والتوزيع. ط4، 1969

قطب محمد:

- واقعنا المعاصر، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط2، 1998

الهضيبي حسن إسماعيل:

- دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله. دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط2، القاهرة، 1977

ياسين عبد السلام:

- حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء، مطبعة الأفق، 1994
- الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996

المراجع:

- أبو فارس محمد عبد القادر: منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب. دار النشر للثقافة والعلوم- طنطا- دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2001

- بلقرين عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004

حيدر إبراهيم علي:

- التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996

- حجازي مصطفى: التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي. ط1، 2001

- داريوش شايبان: النفس المبتورة- هاجس الغرب في مجتمعاتنا.. دار الساقى، 1991

- صافي لؤي: العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، منشورات الفرقان، الدار البيضاء. ط 2، 1998

- عياشي أميدة: الحركة الإسلامية في الجزائر الجذور الرموز والمسار، مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء، 1993

- عبد الخالق عبد الرحمان: مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، الدار السلفية للنشر، دون تاريخ.

- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994

- النيهوم الصادق: الإسلام في الأسر من سرقة الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟، رياض الريس للكتب والنشر. لندن، 1991

كتب بالفرنسية:

B.Fregosi Al-ahnaf:

- *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, karthla, 1991

كتب مسحوبة من الإنترنت PDF:

- النابلسي شاكراً: حقيقة الديمقراطية <http://saaid.net/book/open.php?cat=83>

- زلوم عبد القديم: الديمقراطية نظام كفر محرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، منشورات حزب التحرر - www.hizb-ut-tahrir.info/arabic

- المصري مشير عمر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة

<http://www.palestineinfo.info/arabic/books/2006/musheer/musheer1.htm>

مجلات:

- مجلة الإسلام والديمقراطية: تصدر بالعراق، العدد: 9

- مجلة الفيصل: تصدر عن دار الفيصل الثقافية، السعودية، العدد: 198، يونيو 1993



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com