الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر

م.م. زياد جهاد حمد

كلية الشريعة والقانون

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد...

يشغل موضوع الديمقراطية بأسسها الفكرية وخلفيتها التاريخية ومقومات وجودها موضوع اهتمام المفكرين الإسلاميين المعاصرين وخصوصا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتى يومنا الحاضر، حيث مثلت الديمقراطية تحدياً فكريا وعمليا دأب الغرب وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية على شحذ أسلحتهم وفرض هيمنتهم الفكرية والعلمية والسياسية والاقتصادية والتقنية والعسكرية على بلدان العالم الثالث وبضمنها الدول العربية والإسلامية، فالنظام السياسي الليبرالي المعاصر من وجهة نظر غربية هو النظام الأمثل الذي يضمن الحياة الكريمة ويحافظ على حقوق الإنسان ويحقق أهداف المجتمع، إن الطروحات الجديدة من (نهاية التأريخ) للمفكر فرانسيس فوكوياما و(صدام الحضارات) لصموئيل هانتنغتون وانتصار الديمقراطية هي طروحات تبنتها الولايات المتحدة بعد انتصارها في الحرب الباردة على الاتحاد السوفيتي السابق والتي امتلكت حجية أكبر في ظل ما يسمى بـ(النظام الدولي الجديد) الذي قدم الديمقراطية والتعددية ومستلزماتها الاقتصادية عنواناً، وأستند في ذلك إلى تعريفات فكرية متعددة. أن الطروحات الفكرية الأمريكية بالتحديد واجهت وما تزال معارضة فكرية في أغلب دول العالم ومن ضمنها منطقتنا العربية والإسلامية، بينما بعض المفكرين والحركات الإسلامية أخذت الديمقراطية كآلية للعمل السياسي، حيث يتفق المفكرون الإسلاميون على أن الديمقراطية في مضمونها وأسسها الفكرية تختلف عن تعاليم الإسلام، ومع ذلك فأنهم يختلفون في درجات الرفض والتأييد بين الإسلام والديمقراطية.

فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مفادها «أن هناك طروحات غربية لعل أبرزها أطروحة الديمقراطية ووقف المفكرون الإسلاميون موقفاً متبايناً منها, فوقف قسم من المفكرين

الإسلاميين موقفاً معارض متخذاً مبررات لرفضها, وفريق لجأ إلى التوفيق بين الديمقراطية والإسلام».

منهجية البحث

ولقد اعتمد البحث المنهج التحليلي من خلال متابعة كتابات المفكرين الإسلاميين المعاصرين وتحليلها للوصول إلى مضامينها الدقيقة, كما تم استخدام المنهج المقارن من خلال مقارنة بين الطروحات والمنهج ألتأريخي بعض الأحيان لضرورات الدراسة.

هيكلية البحث

إن الحديث عن هذا الموضوع انقسم في مبحثين تطرق المبحث الأول إلى أفكار وأراء الاتجاه المناوئ للديمقراطية، بينما يتناول المبحث الثاني أفكار وأراء الاتجاه المتضامن مع الديمقراطية ثم الخاتمة وقائمة المصادر.

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من كون دراسة الديمقراطية وتحديد موقف الفكر الإسلامي منها طبقاً لرؤية المفكرين الإسلاميين المعاصرين يعد ضرورة شرعية هامة, وأن حقل الفكر السياسي يحتاج لمثل هكذا دراسة لرفد طلبتنا الأعزاء بالمواقف الفكرية الإسلامية من المفاهيم الغربية وخصوصاً الديمقراطية لأن لو فقه المسلمون ماذا تعني السياسة ومزاولة العمل السياسي من فوائد جمة لكفوا أنفسهم وأمتهم الكثير من تلك الشرور المترتبة على ترك الميدان خالياً أمام كل ظالم ومفسد وعابث، فالسياسة لا تنفك عن حياة أي مجتمع أو أمة.. فأما أن ينهض لمسؤولية هذا الأمر الصالحون المصلحون، وأما يتركوا الساحة لغيرهم.. فيكونوا بهذا قد قبلوا لأنفسهم العيش في ظل حكومات وقيادات تتدخل في حياتهم غير مهتدية بهدي الله عز وجل.

الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر

تشغل قضية الديمقراطية المفكرين السياسيين وخصوصاً المفكرين الإسلاميين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي منذ فجر النهضة العربية المعاصر، ومع ذلك فأنهم يختلفون- المفكرون الإسلاميون- في درجات الرفض والتوفيق بين الجانبين ويبرز في هذا المجال اتجاهين فانبرى اتجاهين فكريين إسلاميين: يؤكد الاتجاه الأول نقاط الأختلاف بين الإسلام والديمقراطية، بينما يسعى الاتجاه الثاني للبحث عن مجالات الاتفاق والتقارب بينهما، وكلا الاتجاهين نظرا إلى الديمقراطية كل من وجهة نظره مستنداً إلى أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والاجتهاد.

المبحث الأول
الأتجاه المناوئ للديمقراطية

إن رأي المناوئيين والرافضين لفكرة الديمقراطية والمانعين للدخول في البرلمانات والمشاركة فيها بدعوى آن هذا النظام نظام جاهلي يسن القوانين الوضعية، ولا يحكم بشريعة الإسلام ويحارب الدعاة ويتطاول على الدين. فالمشاركة في هذه المجالس صفتها حرام شرعاً ويستدلون لذلك بأدلة من القرآن الكريم وأدلة اجتهادية، فالأدلة من القرآن الكريم كثيرة منها قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾[1] وكذلك قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾[2] وكذلك قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾[3] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾[4] فمضمون هذه الآية تحذر من الركون إلى الذين ظلموا وفي المشاركة في الحكم ركون إليهم ومجاراة لهم، ومداهنة ومساندة ووقوع في موالاتهم. أما بالنسبة لاجتهادات أنصار هذا التيار فيقولون أن الدخول إلى هذه المجالس النيابية يتطلب من النواب الداخلين أداء قسم المحافظة على الدستور والنظام، والدستور والنظام مخالفان إلى التشريع الإسلامي وأن هذه المشاركة في البرلمانات يكون فيها طاعة الذين كرهوا ما أنزل الله عز وجل وخصوصاً العلمانيين والملاحدة والشيوعيين، وأن هذه المشاركة توقع المسلم المشارك

في تناقض كبير لأنه مطالب أن يسعى إلى إنكار هذا الحكم، وأن يجاهد من أجل أقامة حكم الله، فكيف يكون مقيماً للحكم بغير ما انزل الله عز وجل؟[٥].

ويرى عدد من المفكرين[٦] أن الديمقراطية ليست مجرد طريقة حكم, أنما تتعدى ذلك إلى أن تصبغ الحياة بالصبغة العلمانية. وهذه المسألة هي أساس الرفض عند هذه فئة من المفكرين حيث يعتبر محمود الخالدي الديمقراطية هي ذلك الوصف الصحيح للنظام الديمقراطي الذي يعبر عن فصل الدين عن الحياة وهو– النظام الديمقراطي– القاعدة الفكرية التي عليها يبنى مفهومه الذي يتمثل في الإصرار على أن السيادة للشعب... فالحاكمية والسيادة وإصدار الأحكام, إنما هي للعقل, لا لشرع[٧].

إلا أن تحولاً طرأ على هذه النزعة بعد الحرب العالمية الأولى، وخاصة بعد الإعلان رسمياً عن سقوط نظام الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤، ذلك الحدث الذي فجع به المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها بالرغم من أن كثيرين منهم تكبدوا كثيرا من المعاناة في أواخر عهد الدولة العثمانية بسبب استشراء الفساد وانتشار المظالم. فرغم كل ذلك كانت الخلافة الإسلامية تراثا تنظيمياً ارتبط بمشاعر المسلمين لقرون طويلة، وكانت رمزاً لوحدتهم ودرعاً لدينهم وكيانهم الدولي[٨]. وإثر سقوط الخلافة، لم يعد التحدي الذي يواجه المسلمين هو الاستبداد، بل ضياع رمز الوحدة الإسلامية التي كان الإصلاحيون يبذلون كل ما في وسعهم لإصلاحه والحفاظ عليه من الزوال. في تلك الحقبة، تحولت النظرة إلى الديمقراطيات الأوروبية التي طالما أعجب بها الإصلاحيون، فأصبحت السمة الغالبة عليها أنها قوى إمبريالية مزقت الخلافة وتقاسمت تركتها وتداعت على المسلمين كما تداعى الأكلة على قصعتها. وأصبح مصدر الخطر هو مخطط التغريب الذي بذل فيه المستعمرون جل جهدهم، والذي ما اقتصر على سلب الخيرات وشل الإرادات بل بات يهدد هوية الأمة المستمدة من عقيدتها ولغتها. وبذلك تبدلت الأولويات وأصبح رأس الأمر هو الكفاح لتحرير ديار العروبة والإسلام وحماية الثقافة من الطمس والتبديل، وتحولت دعوة الإصلاح السياسي إلى دعوة للتجديد. ولعل أبرز مظاهر هذا الموقف ما مثلته جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي تأسست عام ١٩٢٨ كرد فعل على إسقاط الخلافة، كما ورد على لسان مصطفى مشهور، المرشد الخامس للجماعة، والذي أكد أن حسن البنا، مؤسس الجماعة ومرشدها الأول، قام ليعلن أن إعادة الخلافة فرض عين على كل مسلم ومسلمة[٩]. وكان حسن البنا قد

وجه رسالة إلى رؤساء وملوك الدول الإسلامية في حزيران (يونيو) ١٩٤٧م طالبهم فيها بتحمل مسؤولياتهم والقيام بمهمة خدمة الأمة، وهي المهمة التي قال إنها تنقسم إلى شقين: الأول تخليص الأمة من القيود السياسية حتى تنال حريتها ويرجع إليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها، والثاني بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي(١٠). لم يكن حسن البنا منظراً سياسياً بقدر ما كان زعيماً وطنياً ملهماً استحوذ على اهتمامه استنفار الأمة ضد الاستعمار والتنبيه إلى آثاره السلبية على المجتمع. ودعا البنا إلى استعادة الحكم الإسلامي على قواعد ثلاث هي مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها(١١).

وفي معرض تحليله لأسباب النجاح الأوروبي، رأى البنا حتمية انهيار الحضارة الغربية بسبب ما تفشى فيها من ضعف الأخلاق والربا واضطراب النظم السياسية. كما اعتبر الأحزاب السياسية أحد العوامل المؤذنة بأفول نجم أوروبا(١٢). ومع أن البنا ترشح للانتخابات النيابية في مصر مرتين، ورغم حرصه على التأكيد على أن النظام البرلماني والدستوري ينسجم من حيث المبدأ مع نظام الحكم الإسلامي، إلا أنه كان يعارض التعددية الحزبية، ويرى أن الأحزاب السياسية تهدد الوحدة الإسلامية، التي اعتبرها أساسية لاستعادة نظام الخلافة. وفي ذلك قال البنا: «لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة الكبرى لهذا الوطن، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية... ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع صول الإصلاح الداخلي العام...»(١٣).

رغم تأثر سيد قطب بفكر المودودي حول قضية الجاهلية، إلا أنه خالفه فيما يتعلق بالديمقراطية. فقد كان المودودي يرى أن الإسلام بإرسائه مبدأ الشورى دين ديمقراطي، ولذلك فقد دعا– رغم تحفظه على الممارسة الغربية للديمقراطية الليبرالية– إلى إعطاء الديمقراطية فرصة لتتكيف وتنجح في البلدان الإسلامية(١٤).

أما سيد قطب فاتخذ موقفاً حازماً ضد أي محاولة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وعارض بشدة وصف الإسلام بأنه ديمقراطي، ودعا إلى دكتاتورية عادلة تضمن الحريات السياسية للصالحين فقط. وكان يتساءل إذا كان نظام الحكم الديمقراطي قد أفلس في الغرب، فلماذا نستورده نحن في الشرق؟ مما لاشك فيه أن سيد قطب ومن تأثر بفكره انطلقوا في معالجتهم لموضوع الديمقراطية من موقع مناهض للغرب، ولا يخفى أن خطاباتهم لا تبدى أدنى اهتمام بأصل أو طبيعة أو تطور أو حتى تنوع الفكرة أو الممارسة الديمقراطية، وإنما يغلب عليها التنديد بسياسات ومسالك الحكومات الديمقراطية في الغرب التي كابد العرب والمسلمون بسبب سياساتها الخارجية وبسبب عدوانها على شعوب الأرض، وبالتالي فإن الموقف المناوئ للديمقراطية لا يعدو كونه رد فعل[١٥]. في نفس الوقت، وفيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، استمر منتسبو التيار الليبرالي في العالم العربي، كأسلافهم من رواد العلمنة في القرن التاسع عشر في الدعوة إلى التغريب، ونادوا بصياغة دساتير وأنظمة قانونية حديثة تحاكي التجربة الأوروبية في استبعاد الدين من شؤون الحياة العامة. ورفعوا شعار (فصل الدين عن الدولة) معتبرين أن الإسلام كان السبب وراء تخلف العرب[١٦].

ويذكر في هذا المجال أن إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م كان قد أثار جدلاً في أوساط المفكرين آنذاك حول أهمية الخلافة وحول رد فعل المسلمين على سقوطها. وكانت أخطر مساهمة في هذا الجدل للشيخ علي عبد الرازق، الذي كان بعد تخرجه من الأزهر قد قضى بضع سنين في أكسفورد ببريطانيا متابعاً للدراسات العليا. تمثلت مساهمة علي عبد الرازق في كتاب مثير بعنوان «الإسلام وأصول الحكم» ادعى فيه أن الإسلام دين لا دولة، ونفى وجود نظام سياسي في الإسلام وأنكر الدور السياسي للنبي ﷺ بحجة أن ولايته على قومه كانت ولاية روحية[١٧].

أما السيد محمود الخالدي فإنه يعتبر النظام الديمقراطي سمة العقل الناقص للإنسان، ويتطرف كثيراً بحيث يصل إلى حد تكفير من لا يقر بحكم الإسلام[١٨] ويتهم محمد قطب العلمانيين بالتسول الفكري حيث يقول: بأن الديمقراطية ليست فكراً ذاتياً للعلمانيين أتوا به من الغرب, وهم لا ينكرون ذلك, بل يفاخرون به, ثم يؤكد أن كل حكم غير حكم الله عز وجل هو حكم كافر, ثم يشير أيضاً إلى أن العلمانيين ليسوا وحدهم الذين

سيصيحون عجباً وأستنكاراً أن توصف الديمقراطية بأنها حكم كافر بل كثير من الإسلاميين كذلك[١٩]. ويزيد علي بلحاج[٢٠] أن المسلمين مطالبون بمخالفة الكفار وعدم مشابهتهم ومن أجل هذا ننبذ الديمقراطية مخالفةً للكفار, ومن القواعد الشرعية التي نقل عنها جماهير المسلمين قاعدة مخالفة اليهود والنصارى, والأدلة الشرعية على صحة هذه القاعدة منها قوله تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[٢١].

وقد يضيف إلى هذا أنه لما كان المسلم منهياً عن التشبه حتى في الشكليات والسلوكيات, فأن التشبه في قضية الحكم أشد نهياً. وفي معرض نقده للديمقراطية يشير عدنان النحوي[٢٢] أن من سنن الله في الكون أن فتح أبواب التقدم والنهوض لمن يعمل ويسعى ويفكر, ولذا لا نستطيع أن نستشهد على تقدم شعب من الشعوب في الميدان العلمي والثقافي لنستدل على صحة عقيدته وسلامة منهجه وعدالة حكمه , لأن التقدم قد حصل في ظل أنظمة متقدمة وليس حكراً على الديمقراطية. ويضيف محمد قطب أن هذا الموقف المعارض من الديمقراطية التي وصفها بانها حكم جاهلي «فليس البديل الذي ندعو اليه هو الدكتاتورية... أنما البديل الذي ندعو إليه هو الإسلام, هو المنهج الرباني الذي أنزله الله ليصلح به الأرض ويصونها من الفساد»[٢٣].

كما تبيح الأنظمة الديمقراطية بحسب بعضهم كثيراً من محارم الله عز وجل كالربا والميسر والخمر وعدم تعدد الزوجات وتظفي عليه صفة الشرعية من خلال أقرار الأمة لأباحتها، كما أنها تبدل أحكام الله عز وجل وتقدم وتؤخر بحسب ما يتلاءم مع ذوق الأكثرية من أعضائها في هذه المجالس، وهذا الأسلوب بالتأكيد يخالف الإسلام وتعاليمه التي لا تعتمد على هذه الوسيلة ولا يرجح الرأي على غيره لموافقة الأكثرية، بل ينظر أليه في ذاته أهو صواب أو خطأ فإذا كان صواباً نفذ وأن كان خطأ رفض «فالشورى في الإسلام تتقيد مبدأ شرعية التصرفات دون كثرة المؤيدين أو قلتهم»[٢٤]. على أن هذا التسفيه للديمقراطية لم يقتصر فقط على المفكرين الأسلامين، فالتيار الماركسي في الفكر العربي المعاصر قد بنى خطابه على الحط من الديمقراطية التي لم يكن يرى فيها غير الوسيلة التي تستعملها البرجوازية للاستبداد بالطبقة الكادحة البروليتاريا واستغلالها وأن البرجوازية الرأسمالية تسمح بإفساد الشعب وخاصة الشباب عن طريق الأفلام وبث التفاهة والفحشاء[٢٥]. والواقع أن تعظيم الديمقراطية والإعلاء من شأنها بلغ حداً كبيراً باتت معه تلف حياة الشعوب والدول

والجماعات والأفراد، فباسم الديمقراطية تتعرض الدول إلى الحروب والحصار الاقتصادي والدولي لإرغامها على صيغة معينة من التعددية التي تكون وبال أمر على الشعوب التي لم تتجذر فيها هذه المفردة، بل أمتد أثر الديمقراطية إلى الأسرة والبيت، ففلان ديمقراطي في معاملته مع الآخرين، وفلان ديمقراطي في بيته ومع أسرته(٢٦).

ومن حيث الموقف من الدعوة للمشاركة في الانتخابات التشريعية والاشتراك في البرلمانات من الرغبة في تغيير الواقع، والعمل على استئناف الحياة الإسلامية، فالمشاركة- كما يرى فريق من المفكرين الإسلاميين- وسيلة يستطيع الإسلاميون من خلالها وبالتدريج بناء مجتمع أسلامي، وذلك من خلال استغلال القنوات الرسمية في الدولة. وقد أقرت أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة مبدأ المشاركة السياسية في الأنظمة القائمة، وقدمت مرشحيها لتولي مناصب برلمانية، وتحالفت مع أحزاب يمينية وأخرى يسارية لتحقيق أغلبية أو الالتفاف على قرار منع الأحزاب الإسلامية من الوجود في الساحة السياسية. لكن المشاركة السياسية بهذا المفهوم لم تؤد إلى أعادة استئناف الحياة الإسلامية، وان كانت المشاركة قد حققت بعض المكاسب الجزئية للدعوة الإسلامية، إلا أن تطبيق الإسلام كنظام للحياة لم يطبق على أرض الواقع رغم كثرة المشاركات الإسلامية في البرلمانات، ولعل ذلك يعود- كما قال أحمد البشير- إلى «أن الأنظمة التي تسود معظم عالمنا الإسلامي، وكذلك القائمين على السلطة فيها من العسكريين أو المدنيين العلمانيين الذين تشربوا لبان الغرب الفكري وخاصة في مجال الحكم والسياسة، ولذا فالصراع السياسي بين هؤلاء العلمانيين وبين الحركة الإسلامية في حقيقته صراع بين فكرتين ومبدأين مختلفين، وتنازل هؤلاء عن السلطة التي منها يسيطرون على مقدرات هذه الأمة يعني إفساح المجال والطريق لسيادة المنهج الإسلامي الذي يعادونه، فكيف يتوقع بعد ذلك أن يطبق هؤلاء أصول اللعبة السياسية بصدق وأمانة مع من يخالفونهم في المنهج والتوجه وهم الإسلاميون!! أن ترك اللعبة تأخذ مجراها يعني وصول الإسلاميين للحكم عن طريق الأغلبية الشعبية كما أثبتت التجربة»(٢٧).

يتضح مما سبق، أن الصراع بين الإسلاميين وغيرهم هو صراع فكري مبدئي، وأن دخول الإسلاميين للبرلمانات لن يؤدي إلى انتصار المبدأ الإسلامي وإعادة استئناف الحياة الإسلامية من جديد، وذلك لأن الدولة وأن أفسحت المجال- على مضض- لحملة الإسلام للاشتراك في الانتخابات، فأنها لن تتركهم يصلوا إلى السلطة بحال من الأحوال، ومع مرور

الوقت يصبح هم الإسلاميين المشاركين في المجالس النيابية وشغلهم الشاغل هو درء بعض المفاسد وإصلاح جزيئات هنا وهناك، ويضل الإسلام رغم اشتراكهم في تلك المجالس غير مطبق في واقع الحياة، بل وربما استخدام دخولهم للمجالس لإضفاء شرعية على عمل الدولة، ومن ثم الاستمرار في تعطيل شرع الله تعالى المنزل[٢٨].

والسؤال الذي نطرحه هنا: هل أدى اشتراك الإسلاميين في المجالس التشريعية في بلادهم إلى قيام دولة الإسلام أو على ألأقل أسلمة القوانين المعمول بها في الدولة؟

تبين تجارب الإسلاميين المختلفة أن اشتراكهم في السلطة أو دخولهم البرلمانات لم يؤدي إلى أقامة دولة الإسلام المنشودة، ولا إلى أسلمة قوانين الدول التي يعملون فيها[٢٩].

فقد تولى زعيم حزب الرفاه نجم الدين أربكان رئاسة الوزراء في تركيا عام ١٩٩٥م بعد أن تحالف مع الحزب العلماني وهو حزب الطريق القويم بزعامة تانسو تشيللر. أما حزب ماشومي فقد قدم أعضاء في الحكومة والبرلمان في اندونيسيا، وأستلمه رئاسة الوزراء في إندونيسيا برئاسة الدكتور محمد ناصر، وفي باكستان استطاعت الجماعة الإسلامية عام ١٩٥٦م أن تضغط على السلطة التشريعية وتجعلها توافق على أجراء تعديلات في القوانين تمهيداً لأسلمة المجتمع، وفي الأردن شارك الأخوان المسلمون في الوزارة، وفي الكويت شارك نواب جمعية الإصلاح التي تمثل تيار الأخوان المسلمون في الحكومة وكذلك في اليمن وغيرها من الدول. والتساؤل المطروح هل أدى هذا إلى حدوث تغيرات جذرية في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدول المعنية؟ الإجابة بالنفي، فقد تدخل العسكر في تركيا لتأكيد علمانية الدولة وإخراج نجم الدين أربكان من السلطة، كما تدخلوا من قبل في الجزائر للحيلولة دون وصول الإسلاميين للسلطة، وقام الجنرال سوكارنو في إندونيسيا بحل حزب ماشومي ثم حل البرلمان، وفي باكستان وقع انقلاب عسكري وألغيَ الدستور ووضع دستور عام ١٩٦٢م لا يشتمل على أي من المواد الإسلامية التي سبق أن تم تبنيها في عام ١٩٥٦[٣٠].

ويتضح مما سبق أن المشاركة السياسية في البرلمانات والانتخابات التشريعية بالصيغة الديمقراطية تعني:

اولاً: حق كل فئات المجتمع الذين تنطبق عليهم شروط التصويت والمشاركة في التنافس من أجل الوصول إلى السلطة.

ثانياً: إقرار حرية الرأي للجميع حيث يحق لكل جماعة أن تدعوا إلى ما تؤمن به سواء عن طريق التكتل الحزبي أو عن طريق البرلمان.

إن إقرار الإسلاميين المشاركين في المجالس النيابية بهذه الصيغة للمشاركة السياسية يجعلهم تياراً سياسياً منافساً لتيارات سياسية أخرى في الدولة كالعلمانيين واليساريين وغيرهم، هذا بالإضافة إلى أن قدرة الإسلاميين على التأثير على الواقع ترتبط بحصولهم على الأغلبية عند التصويت على مشاريع القوانين، وهذا يؤدي ليس فقط إلى مساواة القوانين الشرعية بغيرها بل إلى تعطيل الشرع الإسلامي إذا لم يحصل على الأغلبية اللازمة لتمريره كمشروع قانون.

وبناءاً عليه، فأن مشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لا تحقق المصلحة الشرعية المتمثلة في أقامة إحكام الإسلام، وتعمل على أعطاء شرعية لأنظمة لا تحكم بما أنزل الله، وتعطي للمجالس النيابية حق التشريع، وهو أمر مخالف للشرع لعدم توافر الشروط الشرعية فيمن ينتخب عضواً في تلك المجالس، هذا فضلاً عن كون الدولة الإسلامية الحقيقية لا توجد فيها مجالس نيابية تشريعية، لان الأمة ليست المشرع للأحكام بل الله عز وجل هو المشرع للأحكام والشرع، ولأن مبدأ سيادة الأمة من مبادئ الديمقراطية الغربية(٣١).

بقي أن نشير إلى الأمر المتعلق بربط مشاركة الإسلاميين في العمل السياسي البرلماني وغيره بداعي درء مفسدة تتمثل في أن استيلاء العلمانيين والشيوعيين وغيرهم على مقاليد الحكم ومقاعد المجالس النيابية يمكنهم من السيطرة على الواقع السياسي في الدولة، والتأثير على الحياة السياسية بالمشاركة في إصدار التشريعات والقوانين التي تخدم أغراضهم وتحقق أهدافهم ومن ثم فالمشاركة تحد من هذه السيطرة كما يشير بعضهم(٣٢).

ويرد على هذا الأمر بما يلي:

أولاً: يعتقد الإسلاميون أنهم يستطيعون من خلال المشاركة السياسية العمل على أعادة استئناف الحياة الإسلامية الغائبة عن الساحة في بلاد المسلمين... ويؤكد هنا الفريق الرافض للمشاركة السياسية أن المشاركة لن تؤدي إلى تحقيق ذلك الهدف، أما درء مفسدة العلمانيين والملاحدة واللاأدريين فتنطلق من تصور مغلوط بالواقع، فالواقع السياسي المعاصر لا يتمثل في دولة أسلامية فيها بعض الانحرافات، بحيث يؤدي وجود الإسلاميين في مجالسها أو وزاراتها إلى درء بعض المفاسد أو جلب بعض المصالح أو غير ذلك، وإنما

يتمثل في غياب النظام الإسلامي عن الواقع بالكامل. وسعي الإسلاميين المشاركين في السلطة إلى منع برنامج ألحادي أو التصدي أو مفسدة أو فسق أو تمرير قوانين محرمة لا يؤدي إلى استئناف الحياة الإسلامية وإنما يعمل بقصد أو بغير قصد على ترسيخ مشروعية الواقع ثم العمل على أصلاحه أصلاحاً جزئياً ترقيعياً، ومن ثم فالمشاركة تلعب دوراً في إضفاء الشرعية على الحكم بغير ما أنزل الله عز وجل وليس العمل على أزالته.

ثانياً: أن قبول الإسلاميين بالتعددية السياسية يعني بالضرورة أقرارهم بحق العلمانيين والشيوعيين وغيرهم في الوجود على الساحة السياسية، وفي حقهم في التنافس للوصول إلى مقاعد البرلمان، وهذا الإقرار يناقض دعوتهم بدرء مفاسد اليساريين والعلمانيين واللاأدريين وغيرهم؛ لأن الإسلاميين بقبولهم للتعددية السياسية وافقوا سلفاً على وجود مثل تلك الجماعات، وعلى شرعية عملها في الساحة السياسية(٣٣).

ثالثاً: أن مشاركة الإسلاميين في البرلمانات والانتخابات تفقد الحركة الإسلامية مصداقيتها المبدئية أما الجماهير التي سوف تنظر اليها على أنها تتاجر بشعارات، وتسعى للوصول إلى السلطة والحكم بطريقة ميكافيللية تؤدي بها إلى التنازل عن المبادئ التي كانت تدعوا اليها(٣٤).

وعند قيام بعض الإسلاميين أو بعض الحركات الإسلامية برد هذا الطرح ويقولون ماذا هو البديل أذن؟ يجيب عليهم الفريق الرافض للمشاركة في الانتخابات والبرلمانات بالحجة والبرهان وذلك بقوله أنه من الخطأ جعل الديمقراطية أساساً للعمل من أجل استئناف الحياة السياسية الشرعية. فالدولة الإسلامية الشرعية يقوم نظامها على تطبيق أحكام الإسلام في واقع الحياة من منطلق سياسة الشرع، وليس على التعددية أو الحرية السياسية، وفي نظام الحكم الإسلامي الشرعي لا يجوز أقرار التعددية الحزبية أو السياسية بالمفهوم الغربي التي تقوم عليه الديمقراطية لتعارض ذلك مع قواعد الإسلام السياسية وغياب نظام الإسلام لا يجوز أن يبرر ذلك تبني النظام الديمقراطي العلماني مهما سيقت من حجج وقدمت له من مقدمات وذلك لان مصطلحات الديمقراطية والعلمانية والبرلمانية والاستبداد الدكتاتوري كلها يسمى (طاغوت) لا يقره الشرع الإسلامي ولا يدعوا أليه بأي حال من الأحوال(٣٥).

المبحث الثاني
الاتجاه المتضامن مع الديمقراطية

تمهيد

لقد شغلت قضية الديمقراطية المفكرين السياسيين في العالم العربي منذ فجر النهضة العربية المعاصرة، أي منذ ما يقرب من قرنين من الزمان. وقد تغير مفهوم الديمقراطية وتعدل منذ ذلك الوقت تحت تأثير مجموعة متنوعة من التطورات الاجتماعية والسياسية[٣٦].

ولعل أول من أثار حواراً حول الفكرة الديمقراطية في العالم العربي هو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، الذي كان لويس عوض يطلق عليه لقب أبو الديمقراطية المصرية[٣٧]. وكان الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) بعد تخرجه من الأزهر قد أرسل إلى فرنسا إماماً مرافقاً لفرقة عسكرية ابتعثها محمد علي باشا إلى هناك للتعلم والتدريب، فأحسن استغلال وجوده بالإقبال على تعلم العلوم الغربية بحماسة منقطعة النظير، فأتقن اللغة الفرنسية ودرس الفلسفة اليونانية والجغرافيا والمنطق، وقرأ مؤلفات رواد الفكر الفرنسي مثل فولتير وروسو. وما أن عاد إلى القاهرة حتى ألف في عام ١٨٣٤م كتاباً بعنوان (تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز) دون فيه مشاهداته حول عادات ومسالك أهل فرنسا[٣٨]. وكال المديح للنظام الديمقراطي الذي نشأ فيها ووصف مشاعره تجاه انتفاض الأمة الفرنسية للدفاع عن الديمقراطية من خلال ثورة ١٨٣٠م ضد الملك تشارل العاشر[٣٩]. وحرص الطهطاوي على إثبات أن النظام الديمقراطي الذي كان قد شهده في فرنسا ينسجم انسجاما تاما مع تعاليم الدين الإسلامي ومبادئه.

ومن الأعلام الذين كان لهم السبق في هذا المجال خير الدين التونسي، رائد حركة الإصلاح التونسية في القرن التاسع عشر، والذي كان عام ١٨٢٧م قد وضع خطة شاملة للإصلاح ضمنها كتابه (أقوم المسالك في تقويم الممالك). وبينما توجه خير الدين التونسي من خلال كتابه إلي سياسيي وعلماء عصره حاثاً إياهم على انتهاج كل السبل الممكنة من أجل تحسين أوضاع الأمة والارتقاء بها، فقد حذر من مغبة رفض تجارب الأمم الأخرى انطلاقاً من الظن الخاطئ بأنه ينبغي نبذ كل الكتابات أو الاختراعات أو التجارب أو

التصرفات الناشئة عن غير المسلمين. وطالب التونسي بإنهاء الحكم المطلق المضطهد للشعوب والمدمر للحضارات(٤٠).

وسعياً منه لإنقاذ خطته الإصلاحية، أنشأ خير الدين التونسي المدرسة الصادقية لتعليم الفنون والعلوم الحديثة ضمن إطار القيم الإسلامية. وقد جاء في إعلان تأسيس المدرسة أن الهدف منها هو تدريس القرآن الكريم والكتابة والمعارف المفيدة، أي العلوم الشرعية واللغات الأجنبية والعلوم العقلانية التي قد يستفيد منها المسلمون شريطة ألا تكون مناقضة للعقيدة. وجاء فيه أيضا إنه يتوجب على الأساتذة أن ينموا في الطلاب حب العقيدة عبر إبراز محاسنها وتميزها، وعبر إخبارهم بأفعال النبي ﷺ والمعجزات التي تحققت على يديه، وتذكيرهم بصفات الصالحين(٤١).

أما جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) فقد توصل بعد تقصي لأسباب انحطاط المسلمين أن مرجع ذلك هو غياب العدل والشورى وعدم تقيد الحكومة بالدستور. ولذلك فقد رفع لواء المطالبة بأن يعاد للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات(٤٢).

وقد سار على نهج الأفغاني تلميذه محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥م) الذي رأى بأن أهم تحد يواجه الأمة الإسلامية هو نظرتها إلى العلاقة بين الإسلام والعصر. وفي محاولة للتوفيق بين المبادئ الإسلامية وبعض الأفكار الغربية اقترح عبده بأن مصطلح المصلحة عند المسلمين يقابل المنفعة عند الغربيين، وبأن الشورى تقابل الديمقراطية وأن الإجماع يقابل رأي الأغلبية. ولدى معالجته إشكالية السلطة، أكد (عبده) بأنه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطي) في الإسلام، معتبرا أن مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي مناصب مدنية وليست دينية. ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات والمسائل الطارئة والمستجدة على الفكر الإسلامي(٤٣).

في نفس الفترة تقريباً، تألق نجم عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٣م) الذي ألف كتابين حول هذه القضايا، الأول بعنوان (طبائع الاستبداد) والآخر بعنوان (أم القرى). في كتابه الثاني، تصور الكواكبي حواراً بين عدد من المفكرين ينحدرون من مدن مختلفة في العالم الإسلامي جمعهم في مكة المكرمة مؤتمر عقد خلال موسم الحج لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة الإسلامية. ومن الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما

جاء على لسان البليغ القدسي: «يخيل إلى أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماماً، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة»، وما جاء على لسان الرومي: «إن البلية أن فقدنا الحرية». ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أن التقدم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد(٤٤).

أما محمد رشيد رضا (١٨٥٦-١٩٣٥م) فرأى أن سبب تخلف الأمة يكمن في أن المسلمين فقدوا حقيقة دينهم، وأن ذلك مما شجعه الحكام الفاسدون، لأن الإسلام الحقيقي يقوم على أمرين: الإقرار بوحدانية الله، والشورى في شؤون الدولة. وأعتبر أن الحكام المستبدين حاولوا حمل المسلمين على نسيان الأمر الثاني بتشجيعهم على التخلي عن الأمر الأول(٤٥). وأكد أن أعظم درس يمكن أن يستفيده أهل الشرق من الأوروبيين هو معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة(٤٦).

لقد حاول مفكرو القرن التاسع عشر- الذين تأثروا ولاشك بفكر وممارسة الديمقراطية الأوروبية- إثبات وجود تشابه بين الديمقراطية والمفهوم الإسلامي للشورى، وسعوا في مواجهة أزمة الحكم الخانقة والفساد والسلوك المستبد للحكام في العالم الإسلامي إلى تبرير اقتباس جوانب من النموذج الغربي اعتقدوا بتوافقها مع الإسلام وقدرتها على إخراج المجتمعات العربية من أزمتها السياسية.

يرى الشيخ راشد الغنوشي بأن هؤلاء الرواد ابتداء من الطهطاوي ومروراً بخير الدين التونسي وانتهاء بمحمد رشيد رضا لم يكن أحد منهم ليفكر قط في وضع الدين أو جزء منه موضع اتهام أو شبهة أو يستهدف تغييره أو تبديله، وإنما كان سعيهم يستهدف تجديد في فهم الدين وطرائق تطبيقه والاستناد إلى علماء مجددين قدامى ومحدثين لتبرير الاقتباس من الغرب على اعتبار أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، وأن الدين إنما جاء لتحقيق مصالح العباد، وأنه حيث المصلحة فثم شرع الله(٤٧).

أفكار المفكرين الإسلاميين المعاصرين المتضامنين مع الديمقراطية

ولعل من المفيد أن نورد ما جاء من أفكار معاصرة حول موضوعة الديمقراطية من رواد الفكر الإسلامي المعاصر، أمثال الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ راشد

الغنوشي حيث يقول الشيخ راشد الغنوشي: «إن مفهوم الديمقراطية مفهوم واسع يتسع لمعان كثيرة ولكنها قد تلتقي عند معنى أنها نظام سياسي يجعل السلطة للشعب ويمنح المحكومين الحق في اختيار حكامهم وفي التأثير فيهم والضغط عليهم وعند الاقتضاء تغييرهم عبر آليات قد تختلف من نظام ديمقراطي إلى آخر ولكنها تلتقي عند آلية الانتخاب الحر. وبالتالي يحقق هذا النظام التداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ويضمن للناس حريات عامة، كالتعبير وتكوين الأحزاب، كما يضمن استقلال القضاء. وبالتالي فالديمقراطية آلية تضمن للشعب سيادته على النظام السياسي وتحقق جملة من المضامين والقيم التي تصون الحقوق وتحمي الحريات وتحصن الناس ضد الجور والاستبداد[٤٨]. يتوجس بعض الناس من الديمقراطية لأنها مصطلح أجنبي جاء من الغرب الذي لا يرجو منه البعض خيراً وقد أتانا مستعمراً. هذا مع أن ديننا ليس فيه ما يمنعنا من أن نأخذ بكل خير أقره العقل وأثبتت التجربة جدواه. ولعل من أسباب رفض البعض للديمقراطية أننا ورثنا الاستبداد كابراً عن كابر لزمن طويل. فدولة الشورى غابت منذ القرن الأول، وابتلينا بالتقليد– وهو شكل من أشكال الاستبداد– في مجال الفقه والتربية في أزمان ساد فيها التصوف الذي يلغي إرادة الناس. فأصبحنا بذلك مجتمعاً ينتج الاستبداد ويتحرك في إطاره. فلما انفتحت النوافذ وجاء الهواء لم نستطع أن نتعايش مع الفكر الحديث وبادرنا برفضه. ولكن هؤلاء يرفضون الديمقراطية ويقولون إنها حرام ويرون أن الشعب ليس محل ثقة. لقد كان الاستبداد السبب الأساسي في انهيار حضارتنا، وما أقر الإسلام مبدأ الشورى إلا ليحول دون انفراد شخص أو مجموعة بالتحكم في مصائر الأمة. ولذلك فإن غياب فكرة المشاركة وإقصاء الأمة عن شأنها واستبداد الأفراد بالمجموع– الذي قال عنه الشيخ محمد عبده بأنه ممنوع– هو الذي أنهك حضارتنا وأسلمها إلى الانهيار على حين توفق الغرب في أن يقتبس مبدأ الشورى العظيم ويطور له آليات جعلت الشورى نظاماً يحقق التداول على السلطة ويحقق الأمن من الجور ويمنح الشعب وسائل الضغط على الحكام ووسائل النصح والتغيير. وبالتالي أمن الغرب من الاستبداد وبقينا نحن لا أمل لنا في نصح حكامنا فضلا عن تغييرهم إلا أن ننتظر زيارة ملك الموت، أو إعلان انقلاب عسكري في الهزيع الأخير من الليل، وتلك كارثة على الحاكم والمحكوم»[٤٩].

ويرى أن لا خلاف حول ضرورة الديمقراطية، بل الخلاف يدور حول ما تعنيه في دلالتها الاجتماعية والسياسية. يرى أنه لا يجوز نقل الديمقراطية الغربية كما هي بل لا بد من أن نضفي عليها قيمنا وفكرنا بحيث لا تبدو دخيلة على نظامنا، بل جزءاً مكوناً له[٥٠] وهو يثمن عاليا ما حققته الديمقراطية في الغرب ويعتبرها قريبة جداً مما جاء به الإسلام من مبادئ وأصول سياسية مثل الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... الخ.

يدعو السيد راشد الغنوشي إلى بناء نظام ديمقراطي كمدخل لتحقيق الإصلاح الشامل وينتقد بشدة سهولة تكفير المخالف والطعن بدينه لدى الحركات الإسلامية بسبب انغلاقها وتوجسها من كل جديد[٥١].

لكن بطبيعة الحال لدى السيد الغنوشي تصوره الخاص للديمقراطية، وهو ينتقد من يطالب بالأخذ بالديمقراطية الغربية كما هي، رغم أنه يقر بأنها أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الحياة المجتمعية واهتدى إليها الفكر الإنساني ما عدا النظام الإسلامي[٥٢]. ولكي تصلح الديمقراطية للواقع الإسلامي لا بد من إعادة استنباتها في الأرض الإسلامية وتبيئتها وتخليصها من شوائب العلمانية[٥٣]. ولا يجد السيد الغنوشي حرجاً في أن ينظر إلى الديمقراطية من داخل المنظومة الفكرية الليبرالية فتبدو له تعددية سياسية واحترام حقوق الإنسان بما فيها احترام حرية التعبير والمشاركة السياسية والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ورفض العنف كأداة لحل الخلافات السياسية والفكرية[٥٤].

ورغم انتقاد راشد الغنوشي للنموذج العلماني من الديمقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيات إلى أنه سعى إلى التأكيد على أن الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنه ينمي الشعور الديمقراطي، ولذلك فإن بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطي إسلامي يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنب مثالب العلمانية. ورأى أن الجواب على سؤال هل توجد ديمقراطية في الإسلام لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من القرآن والسنة، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوغ أن يعتبر مجرد دستور يعلن سيادة شعب معين، ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعاً ديمقراطياً تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه بينما يسير في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية. ويخلص الغنوشي إلى أن في الإسلام ديمقراطية، لا

في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع(٥٥).

أما الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي فيقول: «حينما نتحدث عن الديمقراطية لابد أن نتحدث على بصيرة، فكثير من المسلمين الذين يقولون بأن الديمقراطية منكر أو كفر أو إنها ضد الإسلام لم يعرفوا جوهر الديمقراطية، ولم يدركوا هدفها ولا القيم التي تقوم عليها.

لقد قال علماؤنا من قديم بأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، بمعنى أننا إذا لم نتصور الشيء فلا يجوز أن نحكم له ولا عليه. لا أرى أن الديمقراطية بجوهرها تنافي الإسلام، لأنها تقوم على أن يختار الناس من يحكمهم، فلا يقود الناس من يكرهون ولا يفرض عليهم نظام لا يرضون عنه. فإذا كان حكم الإسلام في الإمامة الصغرى أن الذي يؤم الناس في الصلاة والناس يكرهون إمامته لا ترتفع صلاته فوق رأسه، فما بالنا بالإمامة الكبرى، أي قيادة الحياة السياسية للأمة. لقد ورد في الحديث خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم- أي تدعون لهم ويدعون لكم- وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. وإذا كان الإسلام لا يجيز أن يتحكم الأب ولا الجد ولا الأخ بحياة الفتاة يزوجها من يريد هو لا من تريد هي، واعتبر ذلك باطلا، فمن باب أولى أن يقود الناس من يرضون عنه. وكما شرع للأمة اختيار الحاكم، فإنه شرع لها محاسبته، فلا معصوم بعد رسول ﷺ، وكل إنسان معرض لأن يخطئ وأن يصيب. ولابد أن يقوم الخطأ وأن يعاد المخطئ إلى الصواب. كان أبو بكر ﷺ يقول أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم، إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، وكان عمر بن الخطاب ﷺ يقول على المنبر رحم الله امرأ أهدى إلي عيوب نفسي، مرحبا بالناصح أبد الدهر، مرحبا بالناصح غدواً وعشياً، رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه. ومحاسبة الحاكم يعبر عنها أحيانا بالنصيحة في الدين لقول النبي عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم **الدين النصيحة**، قالوا لمن يا رسول الله؟ **قال لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.** وقد يعبر عنها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا من حق كل الأمة. بل إن من حق كل فرد في الرعية مهما صغر شأنه أن يقول للحاكم أخطأت، وذلك بالحكمة والموعظة الحسنة وبالرفق. ولقد اعتبر الإسلام مسلك الطغاة المتجبرين الذين يحكمون الناس رغم أنوفهم نوعاً من التأله. ولذلك حمل القرآن حملة شعواء على المتألهين في الأرض، مثل

نمرود الذي قال لإبراهيم أنا أحيي وأميت، وفرعون الذي قال أنا ربكم الأعلى، ومع فرعون أدان هامان السياسي الوصولي وقارون الرأسمالي الإقطاعي وكلاهما كان سنداً وعوناً للطاغية المتجبر[٥٦].

وندد الإسلام بالشعوب التي تنصاع لهؤلاء وتنقاد لهم، فقال الله عن قوم نوح ﴿ وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا ﴿٢١﴾ ﴾[٥٧]، وقال عن عاد قوم هود ﴿ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٥٩﴾ ﴾[٥٨] وقال عن فرعون ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ﴾[٥٩] وقال عن قوم فرعون ﴿ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾ ﴾[٦٠]. وحمل الإسلام الأمة تبعات اختيار الحاكم ومساءلته، وحذرها من أن تكون قطيعاً يسوقه الحاكم بعصا. ورفض الإسلام هذا كله وأوجب الشورى على الحاكم وحرم عليه أن يستبد بالرأي. قال الإمام ابن عطية في تفسيره: الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين من الأمراء فعزله واجب وهذا ما لا خلاف فيه.

كل المبادئ والقيم التي قامت عليها الديمقراطية من الحرية والكرامة ورعاية حقوق الإنسان هي مبادئ إسلامية، يعتبرونها هم حقوقاً وهي عندنا فرائض. فما يعتبر في الديمقراطية حقاً يعتبر في الإسلام فرضاً، وثمة فرق لأن الحق يجوز للإنسان أن يتنازل عنه. فإذا رأى المرء خطأ قال من حقي أن أقومه أو أتركه. أما في الإسلام فإنه فرض على المسلم أن يقوم الخطأ، بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وإلا دخل في الذين لعنوا كما لعن بنوا إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه.

يؤسفنا أن هناك تيارات لم تحسن فهم الإسلام، يقول أصحابها إن الديمقراطية كفر، وهؤلاء موقفهم ناتج عن سوء فهم للإسلام وأصوله وقيمه. وترى البعض يعترض على استخدام لفظة الديمقراطية، ولهؤلاء نقول نحن لسنا هواة استيراد المصطلحات الأجنبية، وعندنا من ديننا وشريعتنا وتراثنا ما يغنينا. ولكنا أيضا تعلمنا من ديننا أن الحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أحق الناس بها[٦١].

وقد استفاد النبي ﷺ من مكائد الفرس في الحروب. حينما رأى المشركون الخندق قد حفر حول المدينة قالوا ما كانت هذه مكيدة تكيدها العرب. فقد كان ذلك من تدابير الفرس ووسائلهم في الحصار. وكان النبي عليه الصلاة والسلام يخطب على جذع نخلة، ثم

اقترح بعض الصحابة أن يصنعوا له منبرا، وكانوا قد رأوا في بلاد الروم مثل هذه المنابر. فجيء بنجار رومي وصنع له منبراً. ثم إن الصحابة اقتبسوا أشياء من البلاد الأخرى مثل تدوين الدواوين. فالاقتباس من الغير ليس ممنوعاً بشرط أن نضفي عليه نحن من روحنا وقيمنا ومبادئنا ما يدخله في المنظومة الإسلامية.

فيقول: كما ربط د. يوسف القرضاوي بين تبني الديمقراطية وتبني الوسائل والأساليب، وقارن بين أخذ الديمقراطية كنظام وبين أخذ النبي ﷺ لفكرة حفر الخندق أو الاستفادة من متعلمي المشركين في تعليمهم أبناء المسلمين، وأكد القرضاوي على أن اقتباس الأساليب الديمقراطية لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض، وأشار إلى أن جوهر الديمقراطية من صميم الإسلام وهو المتمثل في حق اختيار الحكام والنظام الذي يطبق عليهم وحق الانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء، وبين القرضاوي أن الدعوة إلى تحريم الديمقراطية تنبع من الجهل بجوهرها وتساءل مستنكراً: هل الديمقراطية في جوهرها تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوة؟ ثم أفتى بجواز تبني الديمقراطية بقوله: «وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي تستطيع فيها أن تدعوا إلى الله عز وجل والى الإسلام كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق»(٦٢).

ثم دعا الحركة الإسلامية إلى أن تقف أبداً في وجه الحكم الفردي الديكتاتوري والطغيان على حقوق الشعوب، وأن تكون دائماً في صف الحرية السياسية المتمثلة في الديمقراطية، وأشار القرضاوي إلى أن الفكرة الإسلامية والصحوة الإسلامية لا تتفتح أزهارها ولا تنبت بذورها ولا تتعمق جذورها أو تمتد فروعها ألا في جو الحرية ومناخ الديمقراطية(٦٣).

لقد أكد القرآن والسنة– كلاهما– على الشورى وعلى مشاركة الأمة في الحكم، ولكن ميزة ما نأخذه نحن من الديمقراطية أن الديمقراطية وصلت إلى صيغ ووسائل وأساليب وآليات معينة استطاعت بها أن تقلم أظافر الطغاة المستبدين. فالحكم الذي وصف في الحديث بأنه حكم الملك العضوض أو ملك الجبرية يرفضه الإسلام. ومن فضائل الإسلام

أنه لم يعط لنا أو يفرض علينا صورة معينة في كيفية الشورى وهذا من فضل الله ورحمته وسعة دينه لأنه لو فرض علينا صورة لجمدنا عليها، ولقلنا هذه منصوص عليها ولا خروج لنا عنها. إنما ككثير من الأمور نص الإسلام على المبادئ الكلية وترك التفصيلات لاجتهادات المسلمين التي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. فإذا وجدنا الناس الآن يتحدثون عن أهل الحل والعقد، لابد من التساؤل كيف نختار أهل الحل والعقد؟ كان الناس في مجتمع المدينة معروفين ولم يكن يتجاوز تعدادهم تعداد قرية صغيرة. ولكن الآن في الوقت الحاضر في المجتمعات الكبيرة ذات التعداد المليوني، كيف نختار أهل الحل والعقد؟ ليس هناك إلا طريقة الانتخاب وتقسيم البلاد إلى مناطق أو دوائر يختار أهل كل دائرة من يمثلهم. نحن بحاجة ولاشك إلى أن ندخل هنا بعض القيم والتعاليم الإسلامية كالشروط التي ينبغي توفرها في الناخب، وهي شروط الشاهد من الأمانة والاستقامة. حيث يقول الله عز وجل في محكم كتابه العزيز: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[٦٤].

فأيما ناخب لا تتوفر فيه هذه الشروط يسقط حقه في الانتخاب. وبذلك ندخل التعاليم الإسلامية ونعدل المنظومة المستوردة إلى أن تصبح إسلامية. إن ما في الديمقراطية من مبادئ أصله عندنا، ولكن الوسائل والأساليب والآليات ليست عندنا، ولا مانع إطلاقا أن نأخذها من عند غيرنا لنحقق بها المبادئ والقيم الأساسية التي جاء بها الإسلام.

هناك من يفهم الديمقراطية على أنها حكم الشعب بينما الإسلام حكم الله، أي أن الديمقراطية ضد حكم الله. هذا غير صحيح، فالذين يقولون بالديمقراطية لا يعارضون بالضرورة حكم الله وإنما يعارضون بها حكم الفرد المطلق، أي أن المعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلط وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله. ونحن المسلمون لا نريد أن يحكم الأمة فرد متسلط يفرض عليها إرادته ويقودها رغم أنوفها. ولذلك نطالب بالديمقراطية في مجتمع مسلم بمعنى أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الإسلام هو المصدر الأساسي للحكم أو المصدر الوحيد للقوانين. وعلينا ألا نأخذ تجربة الغرب الديمقراطية بعجرها وبجرها وخيرها وشرها وحلوها ومرها كما يقول بعض الناس، بل نأخذها مقيدة بالأصول الإسلامية القطعية. ولذلك ينبغي النص في دستور الدولة الإسلامية على أن الإسلام هو المرجعية العليا وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين، بمعنى أن أي قانون أو نظام أو وضع يخالف قطعيات الإسلام فهو باطل ومردود. وهذا في الحقيقة

تأكيد لا تأسيس، إذ يكفي أن نقول إن دين الدولة الإسلام والشريعة مصدر القوانين. نود أن نؤكد على ذلك ليطمئن إخواننا الذين يخافون من الديمقراطية، ويظنون أنها إذا قامت ستلغي الإسلام(٦٥).

يدعو السيد عدنان سعد الدين المراقب العام السابق للإخوان المسلمين في سورية إلى الحرية في التفكير والتعبير والتنظيم والمشاركة في الحكم من خلال مؤسسات دستورية يختارها الشعب. ومع أن مفهوم الأغلبية لدى السيد عدنان سعد الدين يتحدد بالأغلبية الدينية، مع ذلك تعتبر طروحاته متقدمة على أطروحات أغلبية قادة الإخوان المسلمين في سورية في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات من القرن العشرين، وهذا تطور إيجابي يستحق الإشادة(٦٦).

والشورى بالنسبة للسيد عدنان سعد الدين تعني مشاركة أفراد الشعب في اتخاذ قرارات ملزمة وقطعية لمختلف مستويات السلطة، وعليه فإن الديمقراطية كما يراه السيد عدنان سعد الدين تقوم على ثلاث ركائز (٦٧):

أ- حكم الأكثرية وما يلازم ذلك من حرية التعبير والتنظيم.

ب- المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المشروعة.

ج- حرية الاختيار للشعب.

بدوره السيد حسن الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان يرى في الحركة الإسلامية حركة شعبية وجماهيرية وديمقراطية، ويعتقد أنه لا بد من فك الارتباط بين الديمقراطية والعلمانية ليسهل تسويقها إسلامياً(٦٨). لقد مالت الحركة الإسلامية في السودان إلى قبول الديمقراطية والتعدد والاختلاف تحت ضغط التجارب الديمقراطية في السودان، ولم تصل إلى حد تبنيها كخيار استراتيجي، لذلك بقيت نظرتها إليها كوسيلة للانتشار وحرية العمل(٦٩).

ثمة اتجاه إسلامي آخذ في التبلور يدعو إلى التعامل الإيجابي مع قضية الديمقراطية كخيار لا يجوز رفضه طالما أنه يشرع وجوده ويتيح له فرصة العمل والممارسة السياسية والفكرية والمنافسة على السلطة خصوصاً بعد أن تحول في العديد من البلدان العربية إلى حركات جماهيرية.

ففي مصر حاولت جماعة الإخوان المسلمين أن تعيد النظر بمضمونها وأن تقترب من نمط الحزب التمثيلي فأصدرت وثيقتين هامتين: اعترفت في **الوثيقة الأولى** بحق المرأة في العمل والمشاركة في الحياة العامة وأن تحتل مختلف المناصب ما عدا منصب رئيس الدولة. أما **الوثيقة الثانية** فكرستها للمطابقة بين الشورى والديمقراطية الحديثة حيث أكدت فيها على أن الأمة هي مصدر السلطات وأنه لا بد من دستور مكتوب يؤخذ من النصوص الشرعية ومن مراميها وقواعدها الكلية. وتؤكد الوثيقة على حفظ الحريات العامة والخاصة وتحديد مسؤولية الحكام ومحاسبتهم أمام مجلس نيابي منتخب بشكل حر يتمتع بسلطات تشريعية وتكون قراراته ملزمة. ويجب أن يقوم النظام الديمقراطي المنشود على التعددية الحزبية دون قيود وقبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية عن طريق انتخابات ديمقراطية[٧٠]. وتكمن أهمية الوثيقتين المشار إليهما في أنهما تعبران عن الرأي الرسمي للجماعة الأخوان المسلمين في الأردن وفي غيرها من البلدان العربية. وأن هذا التيار يستند على أدلة نقلية من القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة وأدلة اجتهادية، فقد أستشهد أصحاب هذا الاتجاه من القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ ۚ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ ۖ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾[٧١].

فالآية دليل صريح على مشروعية تولي الولايات العامة في الدولة الظالمة، بل الكافرة، إذ نجد أن يوسف عليه السلام طلب الولاية والمشاركة في مجتمع مشرك كافر لا يقوم الحكم فيه على قواعد الإسلام لما رأى في نفسه الأهلية الكاملة لهذه المهمة[٧٢]. ولقد كان للملك نظام وقانون معين أشار إليه القران بقوله: ﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ ﴾[٧٣] أي: في قانونه ونظامه.

ومن عرض قصة النبي يوسف عليه السلام يرى أصحاب هذا الاتجاه جواز المشاركة في حكم غير الإسلامي أذا كان يترتب على ذلك مصلحة كبرى أو دفع شر مستطير، ولو لم يكن بإمكان المشارك أن يغير في الأوضاع تغييراً جذرياً.

أما الأدلة من السنة النبوية فهي حديث الرسول ﷺ : «**ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدرون على أن يغيروا ثم لا يغيروا ألا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب**»[٧٤] وكذلك قوله ﷺ: «**من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم**» وقوله «**من رأى**

منكم منكراً فليغيره بيده، فأن لم يستطع فبلسانه، فأن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[٧٥].

فالنواب في هذه المجالس النيابية لهم حق الكلام والمناقشة لكل مسؤول في الدولة، وحق الاعتراض على الحكومة، وهذا تغيير للمنكر باللسان، وإذا كان النواب الملتزمون بالشرع لهم اليد العليا في المجلس أمكنهم حينئذ تغيير المنكر باليد. هذا ولقد استفاد الرسول ﷺ من نظم المجتمع الجاهلي التي كان يتحاكم أليها في إفادة الدعوة الإسلامية، وأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها[٧٦]:

١. دخول النبي ﷺ تحت حماية عمه أبي طالب المشرك، والاستفادة من أجارته في الدعوة إلى الله عز وجل.
٢. دخول النبي ﷺ في جوار المطعم بن عدي عند عودته من الطائف.
٣. توجيه النبي ﷺ أصحابه للهجرة إلى الحبشة، ودخولهم في حماية ملك نصراني.
٤. مشاركة النبي ﷺ في حلف الفضول الذي أقيم لأجل نصرة المظلوم، وأخباره أنه لو دعي إلى مثله في الإسلام لأجاب.
٥. أقرار النبي ﷺ وأجازته لأصحابه الأخذ بنظام الجوار عند المشركين، والدخول فيه حماية لأنفسهم من الأذى، فقد أجار العاص بن وائل السهمي عمر بن الخطاب ﷺ في مكة بعد أن علمت قريش بإسلامه، ودخل عثمان بن مظعون ﷺ بجوار المغيرة وهو كافر، ولما أراد أبو بكر الصديق ﷺ الهجرة إلى الحبشة واللحاق بمن سبقه من المسلمين، لحق به أحد أشراف العرب وهو أبن الدغنة، وأجاره ورده إلى مكة وقال له: مثلك لاَ يخرج ولاُ يخرج.

أما أدلة الاجتهادية غير نقليه كثيرة، وقواعد فقهية وأدلة عقلية أعتمدوا عليها في تقرير جواز المشاركة والدخول في المجالس النيابية يمكن أن نلخصها بالنقاط الآتية[٧٧]:

١- درء المفاسد والمؤامرات والمكائد عن العاملين للإسلام وأهله نتيجة الاطلاع على ما يجري في الخفاء والعمل على إفشاله والوقوف بوجه الكثير من المشاريع والأطروحات التي لا تتفق ومصلحة الإسلام والمسلمين، وتقديم مشاريع قوانين موافقة للشرع الإسلامي تسهم في تغيير القوانين المخالفة للشريعة، وهذا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- أعادة الثقة بالإسلام على أنه دين قادر على تنظيم شؤون الحياة الخاصة والعامة، وإعطاء النموذج الإسلامي للناس، وإزالة ما علق بأذهان الناس أن العاملين بالأحزاب الإسلامية ليس لديهم القدرة على قيادة الناس وإدارة نظامهم.

٣- زيادة خبرة العاملين بالإسلام في طرق إدارة الحكم عن طريق الممارسة التي تحصل بها الخبرة، زيادة على تدريبهم على العمل السياسي.

٤- حفظ الدين الذي يعد حفظه من مقاصد الشريعة، وكذلك المحافظة على الهوية الإسلامية، وزيادة المراكز والجمعيات الإسلامية التي تنشر الخير، ومحاربة المراكز التي تنشر الفساد والرذيلة والضلال، والاستفادة من هيبة السلطة لخدمة هذا الدين وهذا ما يوفره النواب الإسلاميون الموجودين في البرلمان.

٥- الانتقال بالطرح الإسلامي من المستوى النظري التجريدي إلى المستوى العملي التطبيقي وتعريف غير المسلمين بالمشروع الإسلامي الحقيقي الصافي وأصالته ونقائه ومرونته وخصائصه المختلفة، وبخاصة بعد الذي أصابه من تشويه مفتعل وشعوبي ودخيل ومن خلال ممارسات غير صائبة وغير حكيمة، زيادة على تعبئة الفراغ الذي خلفه سقوط التيارات العلمانية والقومية المختلفة، والتي كانت والى فترة ليست ببعيدة مصادرة للقرار السياسي باسم المسلمين.

٦- أعطاء فرصة الظهور بشكل أكبر من خلال المنابر السياسية والإعلامية المؤثرة لقول كلمة الحق، ولطرح المبادرات والحلول الموافقة للشريعة الإسلامية والتي لا تتعارض معها.

٧- تحقيق حالة الانسجام مع المد الإسلامي الدعوي والمقاوم المتنامي في كل مكان، والذي يتهيأ لأخذ دوره على كل صعيد، ليقوم بطرح الإسلام بديلاً حضارياً تشريعياً وحيداً للبشرية برمتها، لذلك فأنه لم يعد مقبولاً أن تبقى الساحة الإسلامية بعيدة عما يجري، وغير عابئة أو مشاركة أو صانعة لما يجب أن يجري أو لما يمكن أن يجري.

٨- دعم الخير وأهله وتقليل الشر والظلم والعدوان ومحاربة الفساد والمفسدين، وقطع الطريق أمام من يستغل السلطة لأهداف شخصية، ومنع أهدار المال العام، ومنع وصول المفسدين إلى سدة الحكم، وإعانة المظلوم، وتقوية الضعيف، وتضييق دائرة االأثم والعدوان قدر الإمكان.

٩- أن الدخول في المجالس النيابية هو عمل بالممكن الميسور بعد تعذر الصعود إلى المثال المعسور، حتى لا تتعطل مصالح الخلق، ولا تضيع حقوقهم ويذهب دينهم ودنياهم، والشريعة أنما جاءت لرفع الحرج، وقررت أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير.

١٠- قد يكون البديل لمشاركة الإسلاميين إذا هم امتنعوا عن المشاركة في الحكم أن يهيمن عليه أعدائهم من الفجار والمفسدين والفسقة واللصوص والشيوعيين والعلمانيين والصليبين، الذين أذا تسلموا مراكز الحكم فأنهم يسخرون كل الإمكانيات لمحاربة الإسلام وأهله ويسيرون بالأمة على طريق الذل والهوان والتبعية لأعدائها حيث يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين في فتواه حول الدخول إلى المجالس البرلمانية: «أدخلوها.، أتتركونها للعلمانيين والفسقة».

ويرى الباحث أن هذا الفريق من المفكرين الإسلاميين يتمسكون بمبدأ (البراكماتية) التي معناه في العربية (العملية) في تنظيرهم الفكري واتخاذ الديمقراطية كوسيلة للوصول إلى سدة الحكم وكتقنية في فن الحكم وتغليب المصلحة العامة ودرء المفسدة وتكوين برلمان ذو أغلبية إسلامية تستطيع من خلالها الوجود في الساحة السياسية وتحقيق الموازنة السياسية مع بقية التيارات الفكرية والسياسية.

وأن في المشاركة ارتكاباً لأخف الضررين وأهون الشرين، ودفعاً لأعلاهما، وتفويتاً لأدنى المصلحتين تحصيلاً لأعلاهما، وأن حفظ البعض أولى من تضييع الكل، انه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، ولئن يسعى المسلمون ليكون لهم شركة في الحكم مع الكفار يصونون بذلك أعراضهم وأموالهم ويحمون دينهم خير من أن يعيشوا تحت وطأة الكفار بلا حقوق تصون شيئاً من دينهم وأموالهم. وأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها وأن الباحث يرجح كفة التيار المتضامن والمتوافق بين الإسلام والديمقراطية لأنه يرى من الواجب عدم ترك الساحة السياسية للعلمانيين والملاحدة والفسقة ومن ذر حولهم. ولو يعلم ويفقه المسلمون ماذا تعني السياسة، وماذا تعني ممارستها وخوض غمارها لما تركوا الساحة لغيرهم.

ونرى أن هذا الخلاف الفكري بين المفكرين الإسلاميين حول مفهوم الديمقراطية واستخدام آلياتها هو ينبع من الفهم الخاص لكل مفكر وطبيعة الخلفية الدينية والسياسية والاجتماعية، وهذا الخلاف الفكري هو ظاهرة صحية في عالم الفكر والسياسة.

الخاتمة

من خلال العرض السابق للطروحات الفكرية التي جاء بها البحث ومن خلال البحث في مواقف مفكري التيار الإسلامي المعاصر من الديمقراطية توصل البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات والخلاصات يمكن أيجاز أهمها بالآتي:

١. توصلت الدراسة إلى أن الديمقراطية كمرتكز من مرتكزات الطرح الغربي وليدة ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية أوربية، وأنها اتصفت بالتطور في المفاهيم بتطور تأريخ أوربا ذاتها، وأن لهذا المفهوم مبادئ أساسية يعتمدها منها الفردية والسيادة الشعبية والتعددية الحزبية والتداول السلمي للسلطة وسيادة القانون والفصل بين السلطات، ولاحظ البحث أنه مع بقاء هذه المبادئ على الصعيد النظري، إلا أنها واجهت على صعيد الممارسة العملية صعوبات جمة أفرزتها الطبقية للمجتمعات الغربية.

٢. أن الفكر الإسلامي المعاصر، وفي أطار تقيمه للطروحات الغربية وبالأخص الديمقراطية، يلاحظ أنها أفكار ذات مصدر معرفي بشري وأنها لا تعترف بمصادر المعرفة الأخرى كالوجوب الإلهي الذي يمثل توجيهاً ربانياً للإنسان في حياته الدنيوية، كما أنها لا تأخذ في الحسبان العلاقة بين الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، إذ جعلت الإنسان غاية الفكر ومصدره.

٣. يلاحظ الاتجاه المناوئ للديمقراطية أنها تتعارض مع جوهر الإسلام، لاسيما الأيمان بمصدرية الأمة المطلقة للسلطات وكون الفرد مصدراً للقوانين والتشريعات. إذ يرى هذا الاتجاه أن سلطة الأمة في الإسلام ليست مطلقة وأن حركة الأمة مقيدة بشرع الله تعالى المستوحى من الكتاب والسنة النبوية المطهرة، وأنها ملتزمة بالقواعد الكلية التي أستنبطها الفقهاء لرعاية المصالح وهو ما أصطلح عليه بـ(نظرية المقاصد) كما لاحظ هذا الاتجاه أن الممارسة العملية للديمقراطية على وفق التصور الغربي لها تتم في أطار علماني، في حين لا مجال لمثل هذا التطبيق في ظل الإسلام، لأن حصر السلطة بالأمة يؤدي إلى

الاشتراك في مجال الإرادة مع الخالق جل وعلا الذي ينبغي أن يكون متفرداً في أفعاله وتدبيره لشؤون الكون كله.

٤. أما اتجاه المتضامن مع الديمقراطية فأنه يرى أن الدخول في المجالس النيابية هو عمل بالممكن الميسور بعد تعذر الصعود إلى المثال المعسور، حتى لا تتعطل مصالح الخلق، ولا تضيع حقوقهم ويذهب دينهم ودنياهم، والشريعة أنما جاءت لرفع الحرج، وقررت أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير. قد يكون البديل لمشاركة الإسلاميين أذا هم امتنعوا عن المشاركة في الحكم أن يهيمن عليه أعدائهم من الفجار والمفسدين والفسقة واللصوص والشيوعيين والعلمانيين والصليبين، الذين أذا تسلموا مراكز الحكم فأنهم يسخرون كل الإمكانيات لمحاربة الإسلام وأهله ويسيرون بالأمة على طريق الذل والهوان والتبعية لأعدائها.

الهوامش

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة: الآية ٥٠.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

(٣) سورة المائدة: الآيات ٤٤، ٤٥، ٤٧.

(٤) سورة هود: الآية ١١٣.

(٥) للمزيد ينظر: د.عمر سليمان عبد الله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢، ص٣٠، وكذلك ينظر: د.محمد أحمد علي مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، مطابع أضواء المنتدى، ط١، ٢٠٠٢، ص ٩٦.

(٦) للمزيد ينظر: محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، الديمقراطية الشيوعية، القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٣، ومحمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، وعلي بلحاج: الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية، بيروت، دار العقاب، ١٩٩٠، وكذلك عدنان علي النحوي: الشورى وممارستها الإيمانية.

(٧) محمود الخالدي، المصدر نفسه، ص٦٣.

(٨) فتحي عثمان: من أصول الفكر الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ص٤٨.

(٩) مصطفى مشهور: من محاضرة ألقاها بدار الرعاية الإسلامية يوم ١٩٩٥/٥/٢٦.

(١٠) حسن البنا: رسالة نحوه النور، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص١٨٥.

(١١) حسن البنا: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص٣٨٩.

(١٢) حسن البنا: بين الامس واليوم، نفس المصدر، ص٣٨٩.

(١٣) حسن البنا: نفس المصدر، ص٤٠٥- ٤٠٧.

(١٤) أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل الحامدي، الكويت، دار القلم، ١٩٧١، ص٢٤٩- ٢٥٢.

(١٥) سيد قطب: معالم في الطريق القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣، ص١٥٧.

(١٦) احمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١١٥.

(١٧) محمد البهي: الفكر السياسي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٩١، ص٢٠٦- ٢٠٩.

(١٨) محمود الخالدي: نقص النظام الديمقراطي، بيروت، دار الجيل، عمان، مكتبة المحتسب، ١٩٨٤، ص٨٤.

(١٩) محمد قطب: العلمانيون والإسلام، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٣، ص٩١.

(٢٠) علي بلحاج: الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية، بيروت، دار العقاب، ١٩٩٠، ص١٥.

(٢١) سورة الجاثية: الآية ١٨.

(٢٢) النحوي: الشورى وممارستها الإيمانية، مصدر سبق ذكره، ص٥٥.

(٢٣) محمد قطب: مصدر سبق ذكره، ص١٠٤- ١٠٥.

(٢٤) فتحي يكن: مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٧٤، ص١٧.

(٢٥) نقلاً عن الخالدي: الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص١٤.

(٢٦) سامي محمود ذبيان: شقاء الديمقراطية في الوطن العربي "أي ديمقراطية؟ ديمقراطية من؟ ديمقراطية من غير ديمقراطيين؟ بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص٦٦.

(٢٧) د.محمد أحمد علي مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، مطابع أضواء المنتدى، ط١، ٢٠٠٢، ص ٩٦.

(٢٨) د.محمد أحمد علي مفتي: المصدر السابق، ص٩٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٩٧-٩٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٠١.

٣٢ المصدر نفسه، ص١٠٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٠٢- ١٠٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(٣٦) د.أحمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص١١٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٩٨٧.

(٣٧) نفس المصدر، ص١٢١.

(٣٨) ألبرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي، ١٩٩١، ص٧٠.

(٣٩) الدجاني: المصدر السابق، ص١٢١.

(٤٠) نفس المصدر، ص١٢١-١٢٣.

(٤١) نفس المصدر، ص ١٢٤.

(٤٢) رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ١٩٨٩، الدار الشرقية، القاهرة، ص٤٤-٤٧.

(٤٣) نفس المصدر، ص ٤٨-٥٠.

(٤٤) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، دار الشروق العربي، بيروت، ١٩٩١.

(٤٥) ألبرت حوراني، المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٤٦) الدجاني، المصدر السابق، ص١٢٤-١٢٥.

(٤٧) راشد الغنوشي: الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب... الواقع والآفاق، مجلة المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص٤٢.

(٤٨) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص٨٧-٨٨.

(٤٩) راشد الغنوشي: الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب... المصدر السابق، ص٤٣.

(٥٠) راشد الغنوشي: مستقبل التيار الإسلامي، مجلة منبر الشرق، ١٩٩٢، ص٢٥-٢٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٥٢) راشد الغنوشي: محاور إسلامية، القاهرة، بيت المعرفة، مكتبة الكمال، ١٩٨٩، ص٦١.

(٥٣) راشد الغنوشي: مستقبل التيار الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

(٥٤) راشد الغنوشي: محاور إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٧.

(٥٥) وينظر أيضا الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، الجزء الثاني، ط٣، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠، ص٨٦٠.

(٥٦) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢، ص١٥٧-١٥٨.

(٥٧) سورة نوح: الآية ٢١.

(٥٨) سورة هود: الآية ٥٩.

(٥٩) سورة الزخرف: الآية ٥٤.

(٦٠) سورة هود: الآية ٩٧.

(٦١) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص٥٦.

(٦٢) يوسف القرضاوي: من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، الجزء الثاني، المنصورة، دار الوفاء للنشر، ١٩٩٣، ص٦٣٨- ٦٥٠.

(٦٣) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص١٥٦.

(٦٤) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٦٥) يوسف القرضاوي: من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، المصدر السابق، ص٦٣٩.

(٦٦) عدنان سعد الدين: أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، في عبد الله النفيسي، محرر الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ص٢٨٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٦٨) حسن الترابي: في قراءات سياسية، العدد٤، خريف ١٩٩٤، ص١١، وينظر أيضاً حسن الترابي، أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمة، منبر الشرق، آذار ١٩٩٢، ص٢٠.

(٦٩) مجموعة من المؤلفين: (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية)، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠، ص٦٠١.

(٧٠) مأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز، الأخوان مع دستور مكتوب، مجلة الوسط، العدد (١٣٦) ١٩٩٤/٩/٥.

(٧١) سورة يوسف، الآية ٥٥- ٥٦.

(٧٢) نقلاً عن: د. إبراهيم عبد الرحمن: (فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في ضوء مقاصد الشريعة)، دار السلام للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٨، ص٣٣٣.

(٧٣) سورة يوسف، الآية ٧٦.

(٧٤) سنن ابن ماجة: كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ١٣٢٧/٢.

(٧٥) صحيح مسلم: كتاب الأيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الأيمان، ١/ ٦٩.

(٧٦) نقلاً عن: إبراهيم عبد الرحمن، المصدر السابق، ص٣٣٩.

(٧٧) نقلاً عن: إبراهيم عبد الرحمن، المصدر السابق، ص٣٤١- ٣٤٢.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. سنن أبن ماجة: كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ١٣٢٧/٢.

٢. صحيح مسلم: كتاب الأيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الأيمان، ١/ ٦٩.

٣. د.محمد أحمد علي مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، مطابع أضواء المنتدى، ط١، ٢٠٠٢.
٤. محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة الديمقراطية، الشيوعية، العلمانية، العقلانية، القومية، الوطنية، الإنسانية، الإلحاد، القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٣.
٥. محمد قطب: العلمانيون والإسلام، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٣.
٦. فتحي عثمان: من أصول الفكر الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤.
٧. على الدين هلال وآخرون: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
٨. حسن البنا: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.
٩. حسن البنا: رسالة نحوه النور، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.
١٠. مصطفى مشهور: من محاضرة ألقاها بدار الرعاية الإسلامية يوم ١٩٩٥/٥/٢٦.
١١. أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل الحامدي، الكويت، دار القلم، ١٩٧١.
١٢. سيد قطب: معالم في الطريق القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣.
١٣. احمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.
١٤. محمد البهي: الفكر السياسي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٩١.
١٥. محمود الخالدي: نقص النظام الديمقراطي، بيروت، دار الجيل، عمان، مكتبة المحتسب، ١٩٨٤.
١٦. علي بلحاج: الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية، بيروت، دار العقاب، ١٩٩٠
١٧. فتحي يكن: مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٧٤، .

١٨.سامي محمود ذبيان: شقاء الديمقراطية في الوطن العربي أي ديمقراطية؟ ديمقراطية من؟ ديمقراطية من غير ديمقراطيين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.
١٩.ألبرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي، ١٩٩١.
٢٠.رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٩.
٢١.عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، دار الشروق العربي، بيروت، ١٩٩١.
٢٢.رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٩.
٢٣.راشد الغنوشي: الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب... الواقع والآفاق، مجلة المستقبل العربي، ١٩٩٥.
٢٤. راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
٢٥.راشد الغنوشي: مستقبل التيار الإسلامي، مجلة منبر الشرق، ١٩٩٢.
٢٦.راشد الغنوشي: محاور إسلامية، القاهرة، بيت المعرفة، مكتبة الكمال، ١٩٨٩.
٢٧.مجموعة من المؤلفين: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الثاني، ط٣، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠.
٢٨.يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.
٢٩.يوسف القرضاوي: من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، الجزء الثاني، المنصورة، دار الوفاء للنشر، ١٩٩٣.
٣٠.عدنان سعد الدين: أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، في عبد الله النفيسي، محرر الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.
٣١.حسن الترابي: في قراءات سياسية، العدد ٤، خريف ١٩٩٤.
٣٢.حسن الترابي: أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمة، منبر الشرق، آذار ١٩٩٢.

٣٣.مأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز: الأخوان مع دستور مكتوب، مجلة الوسط، العدد (١٣٦) ١٩٩٤/٩/٥.

٣٤.إبراهيم عبد الرحمن: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في ضوء مقاصد الشريعة، دار السلام للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٨.

٣٥. محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، الديمقراطية، الشيوعية، العلمانية، العقلانية، القومية الوطنية الإنسانية، الإلحاد، القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٣.

٣٦.د.عمر سليمان عبد الله الأشقر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢.

٣٧.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، رؤية من خلال الحدث الجزائري، مجلة المستقبل العربي، السنة السادسة عشر، العدد ١٧٠، نيسان، ١٩٩٣.