مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية

المجلد 10 / العـدد: 02 (2021)، ص 411- 439

الديمقراطية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من الرفض إلى التصحيح

Democracy in contemporary Arab Islamic thought from rejection to correction

بوراس يوسف *

المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة، الجزائر bourasseyoucef@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/01/12 تاريخ القبول: 2020/12/18 تاريخ النشر: 2021/01/16

ملخص:

بعد أن تمت الموافقة على الديمقراطية من قبل المفكرين الإصلاحيين في القرن التاسع عشر، جاء القرن العشرين بانقلاب حقيقي على هذا الموقف من خلال الرفض الذي قابله بها بعض المفكرين من التيار الإسلامي تحت داعي الكفر، أو لدواع فلسفية خالصة. ولم يقتصر النقد على الرافضين، فقد تعداه إلى أصحاب المشاريع الديمقراطية الإسلامية الذين توجه نقدهم إلى مسألة تصويب الديمقراطية وإزالة التناقضات داخلها، خصوصا ذلك الانفصام بين حقيقة الديمقراطية ومثالها النظري، وتطبيقاتها في الواقع الأوروبي. إن الهدف من هذا المقال أساسا هو معرفة موقف الاتجاه الفكري الإسلامي بتياراته المختلفة من الديمقراطية، ومضمون نقده لها، وبدائله في الموضوع. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف استعملنا منهج التحليل لمعرفة حججه حول الموضوع. وأما عن النتائج المتحصل عليها فيمكن الحديث عن قوة النقد الذي قدمه التيار الإسلامي، من الجهتين الرافض والمصحح للديمقراطية الغربية على المستوى النظري، والوصول إلى نوع من الديمقراطية الإجرائية.

كلمات مفتاحية: الحاكمية، الديمقراطية - الديمقراطية الإسلامية - النموذج المثالي للديمقراطية - واقع الديمقراطية.

* بوراس يوسف bourasseyoucef@gmail.com

Abstract:

After democracy was approved by the Islamic trend in the nineteenth century, criticism came, either by rejection by a stream of it or by amendment by another, the first in the sense of disbelief, and the second on the grounds that its applications contradict its theoretical example. The aim of this essay is mainly to know the position of the Islamic intellectual trend with its different currents towards democracy, the content of its criticism of it, and its alternatives on the subject. In order to reach this goal, we used the method of analysis to find out his arguments on the subject. As for the results obtained, we can talk about the power of criticism presented by the Islamic trend, from both the rejectionist and corrective sides, of Western democracy on the theoretical level, and reaching a kind of procedural democracy.

Key words: governance, democracy - Islamic democracy - the ideal model of democracy - the reality of democracy.

مقدمـــة:

تعتبر الديمقراطية من الموضوعات التي أصبحت وبشكل متزايد، تجلب إليها أقلام المفكرين في المنطقة العربية خصوصا مع ازدياد المطالبة بها في الشارع العربي في ما أطلق عليه الربيع العربي؛ وإن كان هذا الاهتمام يمتد إلى فترة سابقة بكثير، وذلك إلى بدايات النهضة العربية عند اللقاء الأول مع الغرب الحضاري عند غزو نابليون لمصر، وطيلة القرن التاسع عشر، وذلك على يد رجالات الفكر والدين في ذلك العهد، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده.

ولقد اختلف المفكرون العرب بين مرحب بها في صيغتها الغربية، خصوصا منها الديمقراطية الليبرالية، وبين مطالب بتبيئتها وفق مقتضيات الحالة العربية، في ثوابتها، وتقاليدها، وثقافتها، ووضعها التاريخي والاجتماعي.

وهنا يأتي الاتجاه الإسلامي في الفكر العربي، الذي يجعل من ثابت الدين معياره الأساس في القبول أو الرفض أو التعديل لأي فكرة سياسية أو أيديولوجية كانت. هذا الاتجاه الذي ينقسم إلى تيارين تيار نصي سلفي، وتيار فكري اجتهادي، وسوف نتحدث في بحثنا هذا عن التيار الثاني لأهميته العملية وطغيانه على المشهد الفكري والواقعي، لما يملكه من أدوات عقلية لمعالجة الموضوع على النقيض من التيار الأول الذي يتوقف عند ظواهر النصوص. حيث نلاحظ انقسام التيار الأول في مسألة الديمقراطية إلى فئتين، فئة تكفر الديمقراطية وترفضها لاعتبارات دينية؛ وفئة تقبلها مع اشتراط تعديلات تتلاءم مع ثقافة المجتمع وقيمه الحضارية.

وعلى العموم يمكن إجمال موقف هذا التيار الإسلامي من الديمقراطية إلى موقفين، موقف رافض، وموقف موافق شرط تفادي تلك العثرات التي مني بها التطبيق الغربي للديمقراطية فيما اصطلح عليه بحدود الديمقراطية، وتبيئتها وفق معطيات العالم العربي ومقتضيات ثقافته ودينه وتاريخه. وسنقوم في مقالنا هذا بتقديم انتقادات كل طرف من الطرفين، مع تقديم نماذج نظرية لديمقراطية إسلامية حاول فيها أصحابها تفادي العيوب التي رأوها في الديمقراطية الغربية، وبناءها معتمدين على النصوص الدينية من القرآن والسنة، وعلى سيرة الخلفاء الراشدين.

وفي سبيل استعراض موقفي الاتجاهين أخذنا جملة من المفكرين عن كل اتجاه، فكان سيد قطب، ومحمد قطب، وباقر صدر عن الاتجاه الرافض، وعن الاتجاه الثاني (الذي يمكن أن نطلق عليه الاتجاه

المصحح للديمقراطية الغربية) أخذنا مالك بن نبي، وعباس محمود العقاد (الذي تحول من الليبرالية إلى الإسلامية)، وراشد الغنوشي.

ويمكن أن نعتبر هذا النص إجمالا مقاربة لمشكلة التطبيقات الغربية للديمقراطية والمتنافية مع الإسلام، هل يجب رفضها؟ أم تبيئتها وإصلاحها وفق مقتضيات الإسلام وصورتها المثالية؟ والذي يمكن أن يتفرع إلى مشكلتين أساسيتين، أولهما: هل يمكن الأخذ بالديمقراطية في ظل تعارضها مع النصوص الإسلامية؟ وثانيهما: هل يمكن الأخذ بها لتوافقها في صورتها المثالية وجوهر الإسلام؟

وبناء على هذا يمكن تصور فرضيتين هما:

أولا: عدم تصور وجود ديمقراطية في الإسلام للتعارض الموجود بينهما.

ثانيا: يمكن تصور وجود ديمقراطية في الإسلام، لاتفاق الإسلام في جوهره مع الديمقراطية في صورتها المثالية.

أما الهدف من هذا البحث فهو تبيان عمق النقاش الذي دار حول الديمقراطية في الفكر العربي ذو الاتجاه الإسلامي، وبيان المسار التطوري الذي أخذته الديمقراطية في هذا الفكر من القبول إلى الرفض إلى إدخال فكرة التصحيح واعتبار النموذج الإسلامي أكمل صور الديمقراطية.

وعلى العموم فقد فرضت طبيعة الموضوع المنهج الذي يجب أن يتبع، والمتمثل في المنهج التحليلي، لكون البحث اعتمد أساسا على عرض الأفكار ومناقشتها، مع اعتماد المنهج التركيبي عند عرض النتائج .

مفهوم الديمقراطية: قد يكون من المناسب بداية أن نبدأ من ضبط مفهوم الديمقراطية، قبل الخوض في النظر في الموقف منها ومختلف الانتقادات الموجهة لها في الفكر العربي المعاصر، إذ يفتح لنا هذا الأمر فهم حقيقة هذه الانتقادات، والخلفية الفلسفية التي تقف وراءها. ونظرا لطبيعة الموضوع الذي يتم فيه رفض الديمقراطية الفلسفية وهذا باتفاق الإسلاميين جميعا؛ وقبول الديمقراطية الإجرائية من فئة معينة من هذا التيار، فقد رأينا من المفيد تقديم نموذج تعريف لكل نوع من المفهومين الفلسفي والاجرائي.

يعود الأصل اللغوي لمصطلح الديمقراطية إلى العهد اليوناني، حيث أنها "لفظ مؤلف من لفظين يونانين أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة، فمعنى الديمقراطية إذا سيادة الشعب" (جمل صليبا، 1982، ص569).

ومن الناحية الاصطلاحية فيمكننا أن نورد تعريف أرسطو باعتباره تعريفا فلسفيا، والذي يعرفها بأنها حكم الجمهور الذي يهدف للمصلحة العامة، يقول: "لكن عندما يحكم الجمهور ويهدف إلى المصلحة العامة، يطلق على الحكم اسم الحكم السياسي المشترك، فيدعى سياسة" (أرسطو، السياسات، ص135). وهو يطلق وصف السياسة على هذا النوع من النظم، وهي بذلك حكم الشعب ممثلا في المواطنين الذين يعود لهم أمر تسيير شؤون الدولة باعتبارهم مصدر السيادة، وإن كان أرسطو يقلص من دائرة المواطنين أو الجمهور الذين يحق لهم ممارسة السياسة، فيخرج منه كثير من الفئات كالغرباء عن المدينة والعبيد والنساء، وهو طعن في مفهومه للديمقراطية، وتناقض مع اعتباره إياها حكم الجمهور، إذ تتحول بهذا إلى حكم الأقلية. وبالنسبة للتعريف الإجرائي ـ الجانب الإجرائي الذي رأى فيه بعض الإسلاميين الخروج من مشكلة الحاكمية، وتكفير الديمقراطية ـ يمكننا أن نورد هذا التعريف، الذي يراها "عبارة عن الترتيب المؤسساتي الذي يؤمن الوصول إلى قرارات سياسية، والذي يتمكن فيه الأفراد من امتلاك القدرة على التقرير من خلال التنافس على أصوات الناخبين" (عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، 1999، ص135).

والفرق بن التعريفين أنه في التعريف الأول نجد النظر إلى الديمقراطية من حيث ماهيتها وجوهرها باعتبارها حكم الشعب، وهو ما اصطلح عليه بالتعريف الفلسفي. وأما في التعريف الثاني فتأكيده على الطابع العملي للديمقراطية وذلك بالنظر إليها من حيث وظيفتها، وهو ما يصطلح عليه بالتعريف الإجرائي.

تسرب الديمقراطية للفكر العربي: تلقف العرب الديمقراطية من الغرب بداية على أيدي المبتعثين الأوائل من الطلبة المصريين إلى الغرب، بدايات القرن التاسع عشر، الذين سجلوا انبهارهم من هذا

الغرب في شتى المجالات، فتغيرت نظرتهم واستفاقوا على صدمة تخلف عالمهم العربي عن ركب الحضارة، وهو الوضع الذي شحذ الهمم نحو اللحاق بها، وأنتج نوعا من ردة الفعل المناسبة في ما عرف بالنهضة، ف" لقد أيقظت هذه الصدمة جسدا ميتا" (سلامة كيلة، 2011، ص 36).

وقد كانت الديمقراطية من أوائل الموضوعات التي أثارت اهتمام المثقفين العرب في هذه المرحلة فبرز جملة من المفكرين، كان من أهمهم رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي. حيث كانت مقاربتهم للديمقراطية تتناسب وتكوينهم التقليدي مثلما سنرى. هذه الديمقراطية التي رأوا فيها الحل لحالة الاستبداد الذي أرجعا إليه حالة التردي التي كانت عليها الأمة.

وفي مرحلة ثانية برز رجال الفكر الإصلاحي، الذين حملوا لواء العودة بالأمة لسابق عهدها من التسيد، فكانت مقترحاتهم استمرار لما نادى به من سبقهم من اقتباس الديمقراطية باعتبارها الشكل الأكثر قربا للحالة السياسية الإسلامية (الشورى)، والحل الأنسب لمشكلة الاستبداد الذي عانى منه العالم العربي.

والملاحظ على الفئتين السابقتين تقاطعهما في فكرة الديمقراطية، وفكرة عدم تناقضها مع الشورى خاصة في جانبها العملي، واتفاق جميع شخوص الفئتين على قابليتها للتطبيق في العالم العربي كنتيجة لذلك.

ومن الفئة الأولى كان رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) أول من كتب عن الديمقراطية، فألف كتابا سجل فيه ملاحظاته عن زيارته لفرنسا أسماه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، الذي ضمنه فصلا كاملا بعنوان (في تدبير الدولة الفرنسية)، قام فيه بالمقارنة بين ما وجده في فرنسا من نظم ديمقراطية مع ما يوجد في الشريعة الإسلامية. حيث كان حاصل مقارنته قوله بتوافق النصوص مع حاصل التجارب الإنسانية "وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير المماليك وراحة العباد" (رفاعة رافع الطهطاوي، 2012، ص105) .

ثم هو يسجل ما وجد عليه الحال في دستورهم وواقعهم، وأصبح يشكل قناعته الخاصة. فوجد أن الأمر في المجال السياسي يمكن وضعه في ثلاث نقاط، أولها: تبنيه للدولة الدستورية؛ والثانية تتعلق بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية؛ وأما النقطة الثالثة فتتعلق بضمان الحقوق والحريات العامة للأفراد. وما يبرز هنا هو إشادة الطهطاوي بالعقل، واعتبار ما يأتي به غير متناف مع

الشرع إن لم يكمله، وتبنيه لفكرة الدولة الدستورية لحل مشكلة الدولة العربية الإسلامية(رفاعة رافع الطهطاوي، 2012، ص104،105،106).

وفي غرب العالم العربي ظهر رجل آخر هو خير الدين التونسي(1810-1879) صاحب كتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي وضع فيه عصارة تجربته وقناعاته الفكرية، بعد طول اشتغال بالسياسة، وزيارات متعاقبة للدول الأوروبية، خاصة الديمقراطيتين الفرنسية والإنجليزية. هذا الكتاب الذي تضمن برنامجا إصلاحيا يختزل مجموع ما سعى النهضويون العرب إلى تحقيقه في القرن التاسع عشر (خير الدين التونسي، 2012 ، ص1).

وقد بدأ كتابه بالترغيب في الأخذ بما لدى الغير، أولا لجواز ذلك في الإسلام من أمور ناجحة نكون بحاجة إليها مثلما فعل المسلمون بحفرهم للخندق الذي أخذوا فكرته عن الفرس، أو بأخذهم نظام الدواوين من الفرس والروم. وثانيا للتقارب الذي أصبحت عليه الأمم في تصور أقرب إلى فكرة العالمية "إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان، من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة" (خير الدين التونسي، 2012، ص4). ولذلك هو يقترح الأخذ بجملة من النظم عن الغرب رآها مناسبة للبلاد العربية والإسلامية يمكن إيجازها في نقاط هي:

أولا: النظام الدستوري المقيد، حيث لا تكون يد الحاكم مطلقة في شؤون الحكم، وذلك لأن "إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على مختلف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام ووقع في ممالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق" (خير الدين التونسي، 2012، ص18، 19).

ثانيا: إقامة العدل الذي هو أساس الملك. والظلم مؤذن بخراب العمران، "والعدل عز الدين وبه صلاح السلطان، وقوة الخاص والعام، وبه أمن الرعية وغيرهم"(خير الدين التونسي، 2012 ، ص18).

وثالثا: الحرية بأنواعها ومنها الحرية الشخصية، وحرية التملك والاستثمار، والحرية السياسية التي يتجه فيها إلى التمثيل الغير مباشر "فإن الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة، تسمى عند الأوربيين بمجلس النواب، تسمى عندنا بأهل الحل والعقد"(خير الدين التونسي، 2012 ، ص19).

وإن كنا نلاحظ بأن مقاربتهم لكيفية الوصول إلى هذا النوع من النظم بإسنادهما أمر تحققها في أرض الواقع إلى رضى الحاكم واقتناعه، أمر مناقض لطبيعة الأمور، و كذا كيفية تحققها في أوروبا وأمريكا، حيث لم تتحقق في هذه البلاد إلا عبر ثورات دامية سالت فيها كثير من الدماء، وقديما قيل

الحرية تأخذ ولا تعطى، وهو ما أكدته الوقائع، إذ لم يحدث أن تنازل حاكم عربي عن مقعده في الحكم ليمنه للشعب الحق في اختيار حاكمه.

ورغم ذلك فيمكن الخروج باستنتاج هنا وهو القول بتوافق النظام الدستوري مع الإسلام، وجواز الأخذ به، وهو ما ينسحب على رجالات الصدمة الأولى مع الغرب، حيث لم يروا غضاضة في الاستفادة من الغرب في كثير من النظم السياسية وهم من هم في العلم بالشرع.

والكلام ذاته ينطبق على رجالات الإصلاح وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني (1838-1897) الذي تبنى النظام الدستوري ورآه الحل لمشكلة الحكم في العالم العربي "وحكم مصر بأهلها إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح لا يسلم على الغالب الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التصرف بالسلطان، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه" (جمال الدين الأفغاني، 1988، ص488).

وفي إشارة إلى فكرة التعاقد، يتكلم عن ضرورة وفاء الحاكم بعهده، وإلا نحي عن منصبه، فهو"إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة فإما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس. هذا ما يحسن بالأمة فعله إذا هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الإخلاص في قانونها الأساسي أو عدم قابليتهم لتولي الشكل الدستوري قلبا وقالبا" (جمال الدين الأفغاني، 1988، ص488).

لكن إذا كان الأفغاني يرى بضرورة الحكم الدستوري، ثم يقول بعدم إمكان تسليم الحاكم الأمر للشعب بذلك مادام قد ذاق لذة الحكم، ثم يرى بضرورة إلزام الحاكم بعهده أو تنحيته، فالملاحظ أن الحكام في الشرق لا يعتقدون بأنهم منتخبون من الشعب، لذلك فلم يكن خضوعهم للأمر واردا ,هو ما وقف عليه شخصيا عند مطالباته بالأمر للحكام في البلاد التي زارها. وعلى النقيض منه سار تلميذه محمد عبده في مرحلته الثانية.

لكن محمد عبده كان قد سار في بداية أمره على نهج أستاذه جمال الدين الأفغاني، فتبنى طرحه حول النظام النيابي أو الدستوري، إذ "سعى الشيخ محمد عبده في ذلك الحين سعي أستاذه، ووقف مواقفه، فلم نجد له موقفا متميزا في مسائل السياسة فكرا أو عملا في هذه الفترة من التاريخ" (محمد عبده، 1993، ص40). كما يظهر مجهوده في صياغة برنامج الحزب الوطني المصري، الذي ينص في مادته الثانية على شرط الخضوع لسيادة وسلطة الخديوي باحترامه للشورى والحكم الدستوري واستبعاد أي استبداد أو ظلم يورثان المذلة. لكنه في المرحلة الثانية شق عصى الطاعة على شيخه وتبنى منهجا جديدا، للوصول إلى تحقيق الدمقراطية الدستورية التي آمن بها، حيث آثر فيها الخضوع للحاكم مؤقتا، في انتظار إعداد البيئة المناسبة لتحقيق الحكم البرلماني الدستوري وذلك غبر التربية، إذ لاحظ عدم

تهيء الأمة للأمر، "فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه إن كان طالبا حقا، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس" (محمد عبده،1993، ص38).

لكن يبدو أن هذا المنهج لم يكن في حقيقته إلا هروبا إلى الأمام، فطيلة القرن الموالي عملت حركات بأكملها على اتباع منهج التربية، لكنها لم تحصد في الأخير أي قدر من التنازل من الحكام، الذين زادت سطوتهم على الشعوب بفضل ما نالوه من دعم من الغرب.

وعلى العموم فقد اجتمعت آراء المفكرين والعلماء في القرن التاسع عشر على النظام الدستوري أو البرلماني، حيث رأوا توافقه مع الإسلام، وما خطه من شورى، وهو ما يطرح أسئلة عن حالة الرفض التي صار عليها الحال في القرن العشرين للديمقراطية.

الفكر العربي الإسلامي المعاصر والديمقراطية: كان حديثنا في ما سبق عن موقف فكر النهضة والفكر الإصلاحي من موضوع الديمقراطية، والذي تميز عموما بالقبول والموافقة، إذ لم يرى غضاضة في الأخذ بجانبها الإجرائي والعملي، دون الخوض في الجوانب والخلفيات العقدية والفلسفية.

وأما الفكر العربي الإسلامي في القرن العشرين فقد تميز بظهور تيارين إسلاميين تختلف نظرتهما إلى الديمقراطية، تيار رافض، وتيار موافق، لكنهما يشتركان في أمر انتقادهما لها كل من زاويته، وإن كانا يتفقان في رفض خلفيتها الفلسفية والعقائدية. فبينما توقفت الفئة الأولى عند هذا الأمر، تعدتها الفئة الثانية إلى النظر في جوهر الديمقراطية والمتمثل في جانبها العملي باعتبارها آلية للحكم، حيث اتفقت مع الغرب في هذا الطرح.

أولا: التيار الإسلامي الرافض الديمقراطية: ينطلق التيار الرافض للديمقراطية من وجهة نظر ترى في استراد المفاهيم الغربية عموما والتي نشأت في أوضاع اجتماعية وسياسية مختلفة، وتنتمي إلى خلفيات ثقافية وفكرية مغايرة خطأ جسيم، وفعل خطير على الأمة في ثقافتها وعقيدتها. فهي أدوات من الغزو الفكري تهدف إلى تشويه الثقافة العربية الإسلامية، وإحلال العلمانية مكان الإسلام "فقد وفدت علينا ألفاظ ومصطلحات كثيرة مستوردة مع الغزو الفكري، وتكلم بهذه الكلمات الوافدة كالليبرالية وغيرها من لا يتهم في دين ولا صدق نية، كانوا ضحايا الفكر العلماني الوافد" (سعيد عبد العظيم، بدون تاريخ، ص32) .

وتعتبر الديمقراطية من بين أهم هذه المفاهيم التي جاءت عن طريق الغزو الفكري، وقد تم رفضها لاعتبارات عقائدية لدى البعض، وفلسفية لدى البعض الآخر. فبالنسبة للاعتبارات العقائدية فذلك

باعتبارها نظام يقوم على استبعاد حاكمية الله لصالح حاكمية البشر، وهو المعيار الذي كان سببا في تكفير الديمقراطية من قبل الاتجاه الفكري السني الرافض.

ويأخذ هذا الاتجاه الطابع الفكري الذي يميزه عن الاتجاه النصي كونه يستخدم العقل وما يتضمنه من أقيسة وأدوات، كما يتفاعل مع معطيات الواقع دون أن يجمد مع حرفية النصوص. ويمكننا في هذا الإطار الحديث عن مفكرين اثنين يمثلان هذا الاتجاه أولهما سيد قطب (1906 - 1966)، وثانيهما محمد قطب (1919 - 2014). كما أدرجنا مفكرا شيعيا ضمن الرافضين للديمقراطية تمثل في باقر صدر، وإن اختلفت أسباب رفضه لها إذ أجملها ضمن أسباب فلسفية وأخلاقية.

ويعتبر أول من أثار موضوع الحاكمية في العالم الإسلامي أبو الأعلى المودودي، منطلقا من قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم﴾ (يوسف آية 40)، حيث يقول في ذلك "ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم" (أبو الأعلى المودودي، 1980، ص33).

وقد كان سيد قطب أول من تلقف مفهوم الحاكمية واستعمله في أدبياته للدلالة على بطلان الديمقراطية، ويعتبرها النقطة الفارقة بين الإسلام وسائر الأنظمة السياسية الأخرى إذ "إن القاعدة التي يقوم عليها النظام الإسلامي تختلف عن القواعد التي تقوم عليها الأنظمة البشرية جميعا... إنه يقوم على أساس أن الحاكمية لله وحده، فهو الذي يشرع وحده. وسائر الأنظمة تقوم على أساس أن الحاكمية للإنسان، فهو الذي يشرع لنفسه... وهما قاعدتان لا تلتقيان" (سيد قطب، 1993، ص76) .

لكن الفرق بين الاستعمالين لمفهوم الحاكمية هو في الفرق بين البيئة الهندية والعربية، فبينما كانت البيئة الأولى تمتاز بالتعددية العرقية والدينية وهو ما ولد صراعات جاء توظيف مفهوم الحاكمية فيها لإبراز التمايز بين ثقافتين وحضارتين مختلفين، كان مختلفا في البيئة العربية التي سيطرت فيها حكومات تتكون من أفراد مسلمين، إن عل مستوى الشعب أم الحكام، وهو ما كان من المفروض أن ينتبه له المفكران، حيث استغلت نظريتهما في تكفير الحكام والأمة من طرف كثير من الجماعات المتشددة.

ويحمل سيد قطب على من يقول بالديمقراطية الإسلامية، فهذا التصور وليد عقدة نقص صار الإنسان المسلم يعاني منها، وذلك للفرق بين الإسلام وما يبتدعه البشر "لم استسغ حديث من يتحدثون عن اشتراكية الإسلام وديمقراطية الإسلام، وما إلى ذلك من الخلط بين نظام من صنع الله سبحانه، وأنظمة من صنع البشر، تحمل طابع البشر وخصائص البشر من النقص والكمال، والخطأ والصواب، والضعف والقوة، والهوى والحق" (سيد قطب، 1993، ص76).

ولذلك حدث الاختلاف في مدة بقاء الحاكم الذي يختاره الشعب، إذ أنه يبقى ما أطاع الله وحكم بتنزيله، وهو يقيم نظام الحكم الإسلامي على الشورى مستندا لقوله تعالى (وشاورهم في الأمر) (آل عمران، الآية 159) أو قوله (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى، الآية 38) غير أن طريقة تطبيق مبدأ الشورى فإن "الشريعة لم تحدد طريقة معينة للشورى، فذلك متروك لحاجات كل عصر وضروراته وطريقة عيش أهله. ولكن المبدأ مقرر، والطريقة معينة، ومن شأنها إشراك المسلمين في تدبير أمورهم، فلا مجال إذن لأن يسخطوا وهم شركاء في التدبير" (سيد قطب، 2006، ص112، 113). والنتيجة المستخلصة من هذا أن النظام الإسلامي شوري بالأساس، ولا تبقى معه حاجة للديمقراطية ولا غيرها من الأنظمة البشرية الضالة.

لكن ما يلاحظ هنا تركيز سيد قطب على أوجه الاختلاف بين الشورى والديمقراطية، مع إهمال تام لأوجه الشبه التي يمكن أن تكون بينهما، فجوهرهما واحد وهو اشراك الأمة في اتخاذ القرارات التي تخصها أو تخص الشأن العام.

ولا يمكن أن نغادر عائلة قطب دون أن نعرج على موقف محمد قطب الذي يقف موقفا قريبا من سيد قطب، رافضا فيه الديمقراطية معللا ذلك بالخلاف الموجود بينهما إلى درجة العناد "إذا كان هناك خلاف بين الديمقراطية والإسلام ـ وهو كائن بالفعل كما سوف نرى من البحث ـ فأي شيء يجب على المسلم؟ يأخذ بالديمقراطية أم يطبق الإسلام"(محمد قطب، 1994، ص51). وواضح من هذا الكلام جذرية القطيعة التي يراها محمد قطب بين الإسلام والديمقراطية، وهو يرجع الأمر لعدة أسباب.

فالسبب الأول تاريخي يقارن فيه بين الظرفين التاريخيين الذين نشأت فيه الديمقراطية في كلا العالمين الحضاريين المختلفين الغرب والعالم الإسلامي. ففي الغرب كانت الديمقراطية كردة فعل عن ما عانته أوروبا من استبداد في عهد حكم الكنيسة خاصة جعلها تلجأ إلى الديمقراطية التي استمدتها من التاريخ اليوناني، والثورة الفرنسية. حيث كانت ثمرة نضال طويل خاضته البرجوازية وطبقة الشعب ضد الملوك ورجال الكنيسة، تكلل بعد أكثر من مئة عام بالديمقراطية في صورتها الحالية التي نراها في دول غرب أوروبا وأمريكا(محمد قطب، 2001، ص181).

وأما في العالم الإسلامي فالأمر مختلف، فالأمة لم تبلغ عزتها إلا بتطبيق الإسلام. ولم تبلغ الحضيض إلا بعد أن قام فيها من يدعو إلى إسناد الحاكمية للشعب، حيث تبنت الطبقة العلمانية، ونادت إلى حق الأمة في الحاكمية والتشريع فقد "قام فيهم من يجادل لا في وجوب الالتزام بتطبيق الشريعة، بل في حق الله سبحانه وتعالى في التفرد بالحاكمية والتشريع، الذي هو ـ في زعمهم ـ حق خالص للأمة مصدر السلطات، لا يشاركها فيه أحد حتى الله, نستغفر الله"(محمد قطب، مصدر سابق، ص55).

والإسلام يفرق بين نوعين من الحكم: حكم الله، و حكم الجاهلية ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾ (المائدة، 50)، وحكم الجاهلية منتج غربي خالص، والديمقراطية بإسنادها الحاكمية لغير الله فهي حكم جاهلي.

وعن الطائفة الشيعية يأتي موقف باقر صدر الذي أقام انتقاده للديمقراطية في شكليها الرأسمالي والاشتراكي على أسس فلسفية، مخالفا مفكرينا السابقين الذين أقاماها على اعتبار عقدي تمثل في مسألة الحاكمية. وقد كان موقف باقر صدر من الديمقراطية راديكاليا في رفضه لها. وكان حديثه في الموضوع إجابه عن سؤال: "ما هو النظام الاجتماعي الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟" (باقر صدر، 1982، ص11)

وانطلاقا من التقسيم الذي تخضع له أنظمة الغرب ديمقراطي ليبيرالي أو كما يعرفه باقر صدر رأسمالي ديمقراطي. وديمقراطي اشتراكي يؤسس باقر صدر نقده، فيبدأ بالنظام الرأسمالي الديمقراطي ويصفه بأنه جاء لدعم الحريات الشخصية وإقرارها على حساب الحقوق الجماعية. وهذا النظام يقر الحريات الأربع: الحرية السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والشخصية (باقر صدر، 1982، ص14).

ويسجل باقر صدر على للديمقراطية الرأسمالية جملة ملاحظات أو انتقادات أولها: ماديتها حيث فصلت بين الإنسان وبعده الروحي، وأعلت من قيمة المنفعة في الحياة، إذ "النظام الرأسمالي لم يركز على فهم فلسفي مادي للحياة، وهذا هو التناقض والعجز. فإن المسألة الاجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة، ولا تتبلور في شكل صحيح إلا إذا أقيمت على قاعدة مركزية تشرح الحياة وواقعها وحدودها" (باقر صدر، 1982، ص19)، وهو التصور الذي يفتقده هذا النظام، بفصله بين المسالة الفردية بواقعها النفعي والجانب الاجتماعي حيث ينظر للمسألة الاجتماعية منفصلة عنها، وهو ما يعني فصل الحياة الاجتماعية عن كل ما هو غير مادي أو نفعي ، ففصلت عنه الجانب الروحي ومسألة الإيمان بالله وصدور الحياة عنه، وهي مسألة لا يمكن فصلها عن الحياة الاجتماعية لارتباطها بالعقل والقلب وبالتالي لا يمكن فصلها عن مجالات الحياة.

وأما انتقاده الثاني لهذا النظام فهو اعتباره العقل نسبي، وهو العقل الذي تنبثق عنه الحياة الاجتماعية، وعدم قيام هذه الحياة الاجتماعية في هذا النظام على أمر مطلق ف"الفكرة فيها تقدم على أساس الإيمان بعدم وجود شخصية أو مجموعة من الأفراد بلغت من العصمة في قصدها وميلها وفي رأيها واجتهادها إلى الدرجة التي تبيح إيكال المسألة الاجتماعية إليها"(باقر صدر، 1982، ص30)، ويمكن رد ذلك إلى قيام هذا النظام على فلسفة مادية خالصة، تعترف بانبثاق النظام عن عقل نسبي ومحدود.

والملاحظ أن هذه الفكرة يختلف فيها التصور السني أيضا مع التصور الشيعي، إذ يعتبر الأول أن العقل نسبي بصورة مطلقة، ولا مكان للعصمة بعد وفاة الرسول ρ.

وفي انتقاده الثالث لهذا النظام ينتقل باقر صدر إلى المسألة الأخلاقية، حيث يلاحظ استبعاد هذا النظام لها من المجال العملي، أو أنه أعاد صياغة معيارها الذي أصبح يقوم على ميزان المصلحة الشخصية، مبررين ذلك بأن كل ما هو شخصي يتحول إلى مجتمعي باعتباره يحقق المصلحة الاجتماعية، وهو مبرر فاسد. فإذا طغت المصلحة الفردية فكيف يلتفت الفرد لما هو اجتماعي، ثم "كيف يمكن أن يكون اتصال المسألة الاجتماعية بالفرد كافيا لتوجيه الأفراد نحو الأعمال التي تدعو إليها القيم الخلقية" (باقر صدر، 1982، ص21).

والملاحظ أن نقد باقر صدر بنفيه للبعد الاجتماعي في الديمقراطية الليبرالية أو ما أطلق عليها الرأسمالية فيه نوع من الإجحاف في حق هذه الاتجاه، فمعلوم أن الليبرالية تجد مصادرها الأولى في فلسفة جيريمي بنتام (بالإنجليزية: Jeremy Bentham) (1748 - 1832) النفعية، والطابع الفردي الذي ظهرت بوادره مع فلسفات العقد الاجتماعي مع جون لوك (John Locke) (1632-1704) وجون جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712- 1778) وجون استوارت مل (John Stuart Mill) (1806-1873). وهذه الفلسفات ذاتها هي التي أسست للنظام الديمقراطي، الذي يعني تحقيق الحرية على المستوى الجماعي، وقد نجحت هذه الديمقراطية في الدمج بين الديمقراطية والليبرالية، حيث جرى تقديس الحريات الفردية ولكن ضمن حدود لا تتعرض فيها مع الحريات الجماعية، مع تغليب الجماعية على الفردية في حالة التعارض، حتى قيل أنه في الدول الغربية الديمقراطية "رجحت كفة المجتمع على كفة الفرد" (عبد الله العروي، 2012، ص55)، ويبرز نجاح الديمقراطية الليبيرالية في معالجة مشكلة الفردية، في الشق الاقتصادي ممثلا في الرأسمالية لا تنفصل عن هذا البعد الفلسفي القائم على تقديس الروح الفردية. وأن افتقارها للبعد الاجتماعي تكون قد عوضته في ما يطلق عليه سياسات اجتماعية تفوقت فيها عن النظام الاشتراكي ذاته. وربما وجه التوفيق الوحيد الذي يمكن تلمسه في موقفه قوله بفصلها بين البعدين المادي والروحي في الإنسان، وتغليبها البعد المادي على البعد الروحي.

وأما عن الديمقراطية الاشتراكية فقد سجل ابتداء طبيعتها التي تقوم على فكرة الصراع والتناقض فكل وضع اجتماعي سياسي يحمل نقيضه، إلى أن نصل إلى الشيوعية "التي تستهدف في نهاية شوطها الطويل إلى محو الدولة من المجتمع" (باقر صدر، 1982، ص30).

وتتمثل ملاحظته الأولى لهذا النظام والتي تتضمن نقده، حيازته على "فلسفة مادية معينة تتضمن فهما خاصا للحياة، لا يعترف لها بجميع المثل والقيم المعنوية، ويعللها تعليلا لا موضع فيه للخالق فوق

الطبيعة" (باقر صدر، فلسفتنا، 1982، ص30)، إن هذا الابتعاد والرفض لهذه القيم والمثل هو ما يبرر فشل هذا النظام في النهاية.

كما يلاحظ باقر صدر تدارك هذا النظام أمر إقصاء المجتمع لصالح الفرد في النظام الرأسمالي، فأقام نظامه على العكس من ذلك، لكن هذا الحل الذي جاء ليتدارك أخطاء النظام السابق بمساندة المجتمع يكون قد حكم على الشخصية الفردية بالاضمحلال والفناء. إذا فمن السهل القول "أن طابعه العام هو إفناء الفرد في المجتمع وجعله آلة مسخرة لتحقيق الموازين العامة التي يفترضها" (باقر صدر 1982، ص31).

ما نلمسه من كلام باقر صدر هو قدرته على تلمس موضع المشكلة في النظام الاشتراكي، وهو قضاؤه خاصة على الحريات الفردية وتغييبه لأي دور للفرد، مما قضى على روح الإبداع والمسؤولية لدى الفرد، وكل هذا لصالح الجماعة والروح الجماعية، لكنه لم يستطع أن يتوقع المهالك التي قد تصل إليها هذه الديمقراطية كنتيجة لهذا التغييب للروح الفردية، وهذا التطرف في الأخذ بالجانب الاجتماعي، ونقصد هنا اندثار هذا النظام وسقوطه الذي كان النتيجة الحتمية لحالة الفشل العام في مجال الحريات والإبداع.

وعلى العموم جنحت طائفة من المفكرين العرب إلى رفض الديمقراطية لأسباب عديدة، منها ما يتصل بالعقيدة، ومنها ما يتصل بالأخلاق والفلسفة. وإن كان الأمر برمته قائم على أساس غربة هذا المفهوم في ظاهره عن الثقافة والتراث الإسلاميين من جهة، وصدوره عن العدو الحضاري لهذه الأمة التي اكتوت بنار استعماره، وشكلت ثقافته المختلفة التحدي الأبرز لها في عصرنا هذا.

ثانيا: التيار الإسلامي و تصويب الديمقراطية: يلتقي هذا التيار مع التيار السابق في الجانب النقدي وفي رفضه للديمقراطية في خلفيتها الثقافية والفلسفية، بينما يختلف عنه في قبوله للديمقراطية لكن ضمن جملة من الشروط المتعلقة أساسا بتجاوز القصور الديمقراطي، وتبيئة الديمقراطية مع خصوصيات الإسلام.

وينطلق هذا التيار من قصور الممارسة الديمقراطية الغربية، وعدم قدرتها على تجاوز بعض الحدود. لذلك كان من اللازم تبيان هذه الحدود. ولكن قبل ذلك وجب تبيان المقصود من مفهوم حدود الديمقراطية، حيث يعرف جميل صليبا في معجمه الحد بأنه "منتهى الشيء... وللحد بحسب هذا التعريف معنى مجازي وهو دلالته على النقطة التي ينتهي عندها إمكان العمل. تقول حدود السلطة التنفيذية، وحدود العلم، وحدود الصبر" (جميل صليبا ، 1982، ص450).

وهذا ما يقودنا إلى الاستنتاج بأن حدود الديمقراطية هي المدى الذي يمكن أن يتحقق فيه المثال الديمقراطي على أرض الواقع، باعتبار الديمقراطية "حكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه" (سعيد عبد العظيم، بدون تاريخ، ص57)، أو أنها "نظام سياسي واجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة" (غراهام إيفانز وتونهام جيفري، 2004، ص164)، فإذا كان هذا المثال الذي يرى أن شؤون الحكم وتسيير الشأن العام هو أمر منوط بجميع المواطنين على وجه المساواة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، حيث يمارسونه بكل حرية وبدون إكراه. فهل هذا المثال هو الذي تحقق في الواقع؟ أم أنه جرى التحايل عليه، وتحريفه من طرف النخب الحاكمة وأصحاب المصالح، أو لأي اعتبار ثقافي أو تاريخي؟

في هذا الإطار سنستعرض موقف نخبة الفكر الإسلامي من هذا الأمر، الذي يركز على الواقع الغربي، باعتبار الديمقراطية أحد مبتكراته، وهنا يجري النظر في مطابقة هذا الواقع للتصور المثالي للديمقراطية. حيث جرى اختيارنا لبعض الأسماء التي ناقشت هذا الأمر في سياق تقديمهم لتصور إسلامي للديمقراطية باعتباره تصورا صحيحا للديمقراطية الحقيقية التي يجب أن تكون. وهو النموذج الذي حادت عنه الديمقراطية الغربية في جانبها التطبيقي بل وفي كثير من شعاراتها حسب أنصار هذا الطرح.

يرى مالك بن نبي أن مفهوم الديمقراطية قد أخذ شكله الحديث والمعاصر في الثورة الفرنسية التي أعادت بعثه من جديد وأعطته روحها، حيث أصبح يعني حكم الشعب، وهو ما يفهم منه بأنه سلطة الإنسان (مالك بن نبي، 1979، ص67)، ما يعني سير الأمور وفق معايير المصلحة، وهو ما يبرر ظواهر كالحروب، والاسترقاق، والاستعمار.

هذا على مستوى المفهوم، وأما على مستوى الواقع وفي سبيل بيان خلل تطبيق الديمقراطية قام مالك بن نبي بوضع ثلاثة شروط يمثل عدم الالتزام بها خروجا عن الديمقراطية. حيث يعبر الشرطين الأولين على الاعتبارات الذاتية، بينما يمثل الشرط الثالث على الشرط الموضوعي.

أولا: الديمقراطية كشعور نحو الأنا.

ثانيا: الديمقراطية كشعور نحو الآخرين.

ثالثا: الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية والسياسية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد(مالك بن نبي، 1979، ص68).

فإذا ابتدأنا بالشرطين الذاتيين نجد مالك بن نبي يعرف الشعور الديمقراطي بأنه "بالمصطلح النفسي الحد الوسط بين طرفين، كل واحد منهما يمثل نقيضا بالنسبة للآخر، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد، من ناحية أخرى ... ـ ليستنتج بأن ـ الإنسان الحر أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحد الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات" (مالك بن نبي، 1979، ص70)

فإذا قمنا بمطابقة هذه المبادئ على المجتمع الأوروبي وجدنا تناقضا، فمن جهة ديمقراطية مزدهرة في الداخل تتحقق فيها حقوق المواطنة والإنسان والمساواة، ومن جهة أخرى استعمارا نافيا لروح الديمقراطية في الخارج، وذلك لكون الدوافع السلبية المنافية للشعور الديمقراطي لم تجد ما يبددها في نفسية الإنسان الغربي، نظرا ـ حسب مالك بن نبي ـ إلى عدم اكتمال نمو الشعور الديمقراطي الغربي الذي "لم يتخلص بعد من الغموض الملازم لكل ما هو في حالة تخلق ونشوء خلال الحركتين التاريخيتين الكبيرتين، حركة الإصلاح، وحركة النهضة" (مالك بن نبي، 1979، ص69)، إذا فمالك بن نبي يرى أن الغرب بقي وفيا لنظرته القديمة منذ العهد اليوناني والروماني التي تصف الغير بالبربرية، فهو لم يتجاوز المرحلة الجنينية، عندما تخلص من حالة العبودية، لكنه لم يتخلص من حالة الاستعباد.

وأما إذا انتقلنا إلى الشرط الموضوعي، فنجد أن مالك بن نبي يرى بأنه إذا كان الخلل قد وصل إلى الشروط الذاتية، فلابد أنه قد تسرب إليها من هذا الشرط الموضوعي، والمتمثل في جملة الضمانات الاجتماعية. حيث يتمثل القصور في الحياة الغربية في وجود ذلك الانفصال في الحقوق بين ما هو سياسي، وما هو اجتماعي. حيث أن كل إيديولوجية من الإيديولوجيتين الديمقراطيتين الرأسمالية والاشتراكية، اكتفت بواحدة منهما فإما ضمانات سياسية وإما ضمانات اجتماعية، دون أن تجعل أي منهما من أهدافها تحقيق الضمانات السياسية والاجتماعية معا في ذات الوقت، كون الإنسان بحاجة إلى كليهما معا "فلا الثورة الفرنسية ضمنت حقوق المواطن الاجتماعية بل تركته نهبا للمصالح الكبرى، ولا الثورة البلشفية ضمنت حقوق الرفيق السياسية بل مارست عليه صنوف الدكتاتورية" (يوسف بوراس، 2018، ص129).

والباحث يرى بأن الديمقراطية الرأسمالية أو الليبرالية وإن كانت قد وقعت في هذا المشكل والمتمثل في تغييب حقوق المواطن الاجتماعية، فإننا نجدها نتيجة صراعها مع الديمقراطية الاشتراكية، والمطالبات المجتمعية المختلفة التي قادتها النقابات وأحزاب اليسار خاصة، قد عدلت كثيرا في نهجها بمنحها مزيدا من الحقوق الاجتماعية للطبقات الكادحة والفقراء تجاوزت في مضمونها ما قدمته حتى الأنظمة الاشتراكية، وهو ما انعكس على المجتمع عموما بالإيجاب.

أما المتحدث عن الأنموذج الثاني الذي عبر عن الانفصام التاريخي بين التصور المثالي للديمقراطية وواقعها الغربي فيتمثل في عباس محمود العقاد، وكان ذلك في إطار تقديمه لمبررات تصوره الإسلامي للديمقراطية.

بعد أن يستعرض العقاد تعريف الديمقراطية كونها حكم الشعب، يتساءل إن كانت هي الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه، أو يرتضيها؟ (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص12). ليجيب بأن خلفية هذا التعريف هي تمييز هذا النوع من الحكم (الديمقراطية) عن بقية الأنواع التي ليس للشعب فيها نصيب كالحكم الفردي، والحكم الأرستقراطي. ثم أنه لو كان هذا النظام شعبيا لكان أي نظام يرتضيه الشعب كذلك، فكثير ما ارتضت الشعوب أنظمة غير ديمقراطية. والواقع يثبت حيد الديمقراطية في الغرب في كثير من الأوقات عن الالتزام بمعيار حكم الشعب، وهو ما يثبته استقراء الواقع التاريخي لتطبيق الديمقراطية في الغرب (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص13).

لكننا نجد في هذا الكلام نوع من الخلط، فالمقصود بكون النظام الديمقراطي شعبي، ليس كون الشعب يرتضيه، كما يرى العقاد، ولكن باعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة، وهو من يمارس السلطة.

وللدلالة على هذا أمر استبعاد الشعب من السلطة يستعرض لنا العقاد أحوال الديمقراطية الأثينية، حيث يلاحظ ذلك التدليس الذي تمارسه حكومتها في الواقع، عندما يستبعد الشعب من بعض التعيينات التي يتعلق بها شأن الحكم كالتعيين في بعض المناصب الحكومية حيث "كان صولون يرشح الأغنياء لوظائف القضاء، حماية لهذه الوظائف من غواية الرشوة والحاجة. أما القواد العسكريون فلا ينتخبون بل يختارون برأي وكيل الشعب الحاكم بأمره، وكذلك من يناط بهم النظر في السياسة الخارجية" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص16). إن النتيجة التي يمكن الخروج بها مما سبق أن الديمقراطية اليونانية كانت مجرد إجراءات سياسية هدفها اتقاء الفتنة، ويستفاد بها من جهود العامة في الحروب خاصة، ولم تكن مذهبا قائما على حقوق الإنسان، أو المساواة المطلقة بين البشر وهي أسس الديمقراطية في اعتقاده.

وتركيز العقاد على نقطة المساواة كشرط للديمقراطية فيه تجاوز لحقيقة الديمقراطية اليونانية التي تقوم على الحرية، وهي لا تتناقض مع الأنموذج الديمقراطي الذي رسمته هذه الديمقراطية، والتي يدعي العقاد تجاوزها له.

ثم يتابع العقاد استقراءه لتاريخ الديمقراطية فيصل إلى العهدة الرومانية، حيث يجد أن نظام الحكم فيها وإن كان فيه بعض آثار الحكم اليوناني، إلا أنه تميز عنه في مسألة إرجاع القانون إلى

الطبيعة، حيث يفترض مبدأي المساواة والعدالة، وإن كان قد اتفق معه من حيث أنه "لم يتقرر قط في دساتير المجالس الرومانية أن تتساوى جميع الطبقات في حقوق الانتخاب وحقوق الحكم، ولم يتوسعوا في حق المواطنة إلا لتجدد الحاجة إلى الجند من العامة، فتكررت في روما أسباب الاعتراف للعامة ببعض المبادئ الديمقراطية" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص20).

أما في الغرب الحديث والمعاصر فجرى عليه ما جرى على سابقيه في موضوع الديمقراطية فالأسباب عينها بالنسبة لفئات المجتمع المختلفة، فلم تنل مختلف هذه الفئات حقوقها إلا بعد أن ظهرت الحاجة الاقتصادية لها، فلم تمنح فئة العمال حق الانتخاب، ولا الفلاحون، ولا المرأة ذات الحق والتساوي مع باقي الفئات، إلا بعد أن تقررت الحاجة الملحة لجهدها الإنتاجي (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص20).

وبناء على ما سبق يصل بنا العقاد إلى نتيجة مفادها أن "من الواضح إذا أن الديمقراطية قديمها وحديثها لم تقم على الحق الإنساني المعترف به لكل إنسان، وأنها كانت للضرورة العملية أقرب منها إلى المبادئ الفكرية والأصول الخلقية، وأنها لم تكن في الأمم القديمة تعني حكم الشعب نفسه لولاية الأمور العامة" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص21).

لكن إذا كانت الديمقراطية تعبر عن مجرد إجراءات سياسية تلبية لحاجات يفرضها الواقع في فترة ما، وبالتحديد مطالب الطبقة العليا في المجتمع، وأنها تستعمل الطبقات الدنيا بعد استدراجهم بجملة من الفتات، سواء على شكل مكاسب مادية أو حفنة من الحقوق، فبماذا نبرر قصر عمر الديمقراطية في المجتمع الغربي عموما، مقارنة بالأنظمة الأخرى، وسعي الطبقات العليا للقضاء عليها. وبماذا نبرر تلك الثورات من الطبقات الدنيا من أجل الوصول للتمكين للديمقراطية وسعي الطبقات الحاكمة المالكة لكبح هذه الثورات ، والتي كثيرا ما أودت بها، وليس أدل ذلك من شعار الثورة الفرنسية: (أشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قديس).

وكأنموذج إسلامي ثالث لقصور الديمقراطية يأتي الدور على راشد الغنوشي، الذي ينطلق من التناقض بين تعريفها وواقعها المعيش، حيث يرى أن الممارسة الديمقراطية في الواقع يحرم منها فضلا عن من يفتقدون إلى الرشد، أو من حرموا من حقوقهم المدنية، أشخاص ينتمون إلى المجتمع السياسي "أي المتمتعون بحقوقهم السياسية، ليست هناك مقاييس ثابتة لتحديد هؤلاء، فقديما في أثينا كان الأرقاء والنساء والأجانب محجوبون عن المشاركة" (راشد الغنوشي، 1993، ص83)، وهو الأمر الذي امتد إلى العصر الحالي بالنسبة لبعض الفئات ففي بريطانيا لم يسمح إلا للميسورين للمشاركة في التصويت بداية الأمر، وهكذا لم يسمح للمرأة بالانتخاب إلا سنة 1928. أما في فرنسا فلم يسمح لها إلا في سنة

1945. وفي سويسرا 1971. ومسألة السود في أمريكا مع التمييز العنصري مازلت ممتدة إلى يومنا هذا في بعض الولايات الأمريكية.

وحتى عندما أتيح التصويت للجميع بقيت تلك الفئات تحت التوجيه الخفي والمعلن للفئة الثانية والمتمثلة في رجال الأعمال وأصحاب البنوك والمصانع ودور الصحافة والصحفيين. وقد أطلق على هذا الوضع حكم النخبة، فانتقل بذلك حكم الشعب لنفسه، إلى حكم النخبة باسم الشعب. وهو ما أدى إلى نشوء حركة نقد لهذا الوضع داخل أمريكا وأوروبا تشكك في مصداقية الإنابة التي يقوم بها هؤلاء نيابة عن الشعب التي تحوي كثيرا من التضليل والخداع (راشد الغنوشي، 1993، ص83).

وفي موقف مماثل لمالك بن نبي فإن الغنوشي يرى أنه في مقابل الحرية، والمساواة السياسيتين التي صار يتمتع بهما المواطن الغربي فقد ظهرت لا مساواة جديدة في صورة رؤوس أموال وملكيات رأسمالية، جعلت من أعوان الدولة والحكومات مجرد أدوات في أيدي هؤلاء (راشد الغنوشي، 1993، ص84).

ويخلص راشد الغنوشي بالنسبة للديمقراطية الليبرالية إلى أنها نصف ديمقراطية إذ"النمط الديمقراطي ـ الغربي ـ هو في الحقيقة لا يمثل ديمقراطية كاملة، بل نصف ديمقراطية (plutodemocratique) لأن الديمقراطية تقوم مرة على الشعب ومرة على المال" (راشد الغنوشي، 1993، ص84).

وأما عن الديمقراطية الاشتراكية فإن الأمر ذاته في أمر الانفصام بين المثال والواقع، فالملكية التي تدعي بأنها تعود للشعب في ظل النظام الاشتراكي، إنما تعود للحزب أو الزعيم أو النخبة المسيطرة، وهو ما يترك الشعب أعزلا من أي سلاح يواجه به حزبا أو طغمة حاكمة استحوذت على كل وسائل السيطرة: الاقتصادية، والثقافية والإعلامية، والأمنية، والعسكرية (راشد الغنوشي، 1993، ص84).

وفي موقف مطابق أيضا لما رآه مالك بن نبي في علاقة الديمقراطية الغربية مع العالم الخارجي، يرى الغنوشي أن الديمقراطية الغربية تتحول خارج حدودها إلى ظاهرة استعمارية، كونها ديمقراطية منغلقة على نفسها في إطارها القومي الضيق فحرياتها وحقوقها لا تتجاوز هذه الحدود هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهي لا تخضع لقيم مطلقة تعلو إرادة الإنسان (راشد الغنوشي، 1993، ص85). وهذا ما يبرر الصورة الوحشية التي يظهر عليها الغرب في عوالمنا الإسلامية خاصة، وإلى وقتنا الراهن، وفي صور جديدة، كصناعته لحكام مستبدين يهتمون برعاية مصالحه مثلا.

لكن نلاحظ أن التركيز على عنصر المساواة في نقد الدمقراطية الليبرالية كعنصر جوهري في الديمقراطية، أمر مبالغ فيه، إذ نجد أن الديمقراطية الرأسمالية أو الليبرالية لم تدعي أخذها بهذا

المبدأ كأساس، دون أن يعني ذلك إهماله، لكنها اعتمدت دوما على عنصر الحرية، وهو ما يعني حرية المبادرة، إذ ترى الرأسمالية أن هذه الحرية في المجال الاقتصادي مثلا هو ما يحقق فوائض ربحية كبيرة، مما ينعكس على سائر المجتمع، وليس فقط الطبقة الرأسمالية، مما يحقق نسبة من الفائدة لدى الطبقات الفقيرة، ويحقق الرفاه لسائر أفراد المجتمع، وهو ما نلاحظه واقع بالفعل في هذه المجتمعات. وهو ما يعوض فقد عنصر المساواة.

نماذج إسلامية للديمقراطية:

والاتجاه الإسلامي المتحفظ على الأنموذج التطبيقي الغربي للديمقراطية أو المصحح لها، لا يرفض الديمقراطية من حيث المبدأ أي في إطارها المثالي، بل هو وعلى العكس من ذلك نجده مرحبا بها وذلك باعتبارها آلية صالحة للحكم في العالم الإسلامي، كما صلحت في بقية الأجواء والمناخات الثقافية والحضارية الأخرى، ف"إذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية ... فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لينتج قيم الديمقراطية الإسلامية" (راشد الغنوشي، 1993، ص84).

ولذلك تقترح النماذج الفكرية الإسلامية السابقة نماذج نظرية لديمقراطيات تستلهم أفكارها ومبادئها من مصدرين أساسيين، أولهما الإسلام باعتباره الإطار القيمي الذي تنضبط به مختلف الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويشكل بذلك مرجعيتها. وثانيهما الديمقراطية باعتبارها جملة آليات ينضبط وفقها السلوك السياسي بما تقدمه من عناصر إجرائية كالفصل بين السلطات والانتخابات والتعددية السياسية وغيرها...

وأولى النماذج التي قدمها هذا التيار تمثل في نموذج العقاد الذي عرف عنه طول التعامل مع السياسة كممارس لها خصوصا في صفوف المعارضة الليبرالية في مصر أيام حكم الخديويات، وأيضا كمفكر من مفكري السياسة ضمن الاتجاه الليبرالي ، وقد تحول إلى التيار الإسلامي، فكان من نتائج هذا التحول كتابه (الديمقراطية في الإسلام).

وهو يرى أن مبرر الأخذ بالديمقراطية يتمثل في ضرورة الحرية للتقدم والازدهار "ودعانا إلى هذا البحث أن الأمم الإسلامية في عصرنا تنهض وتتقدم، وأنها أحوج ما تكون في هذه المرحلة خاصة إلى الحرية" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص7)،. وتقوم الديمقراطية في الإسلام عموما عند العقاد على أربعة أسس: "(1) المسؤولية الفردية، (2) عموم الحقوق وتساويها عند الناس، (3) وجوب الشورى

على ولاة الأمور، و(4) التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات"(عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص43).

ويتوافق الأساس الأول مع الديمقراطية الليبرالية، على اعتبار أن كليهما يعطي تقديرا كبيرا للحرية الفردية، على شرط تحمل تبعات ذلك. ويمتد هذا الأمر إلى مسألة المسؤولية على اختيار الحاكم ، حيث أنه وإن كانت الديمقراطية الليبرالية تتكلم عن الانتخاب، والإسلام يتحدث عن البيعة، فإن الأمرين يلتقيان في الغاية منهما فالانتخاب في جوهره استشارة الناس، وهو ما تحقق عبر البيعة في الإسلام خصوصا في عهد الخلفاء الراشدين، وأما اعتراض بعضهم على البيعة فقد أجابهم العقاد على ذلك "وكانت هذه الملاحظة منهم مثلا في النظر السطحي وتقديم القشور على اللباب، لأن المهم في الأمر هو نتيجة المبايعة وليس هو إجراء المبايعة بالصناديق وأوراق الانتخاب"(عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص74).

والملاحظ هنا أن العقاد قد قام بتخطي المشكلة بدل إيجاد حل لها، فعملية اختيار الحاكم، او المجالس التشريعية أمر جوهري في أي ديمقراطية، ولذلك تصبح آلية حدوث ذلك مطلوبة، لذلك وجب تكييف عملية البيعة وفق العصر ومقتضياته، وقد تكون الانتخابات هي النتيجة الطبيعية لهذا التكييف والآلية الأنسب.

وحول كيفية إدارة الأمور في الدولة، يرى عباس محمود العقاد أن الأمر يتم عبر ممارسة الشورى، وحول أهل الشورى ومن يجب مشورتهم يستعرض محمود عباس العقاد رأيين في الموضوع، رأي يرى بأن أهل الشورى هم أهل الاختصاص، كما يعرفها عبد الرحمان عبد الخالق "استطلاع أهل الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور إلى الحق" (عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، 1982، ص8)، حيث يكتفي الحاكم بهولاء دون غيرهم. وأما الرأي الثاني فيرى أن الأمر يتعلق بعامة الأمة، أو ممثليها، وهو ما ذهب إليه جمال الدين الأفغاني، إذ "لم تغب هذه الحقيقة عن كبار المصلحين في الإسلام، ولم تغب عن أكبرهم وأبرزهم في العهد الحديث الذي ظهرت فيه النظم النيابية على اختلافها، ونعني به جمال الدين الأفغاني أسبق الدعاة إلى الشورى (البرلمانية) مع علمه بما فيها من عيوب" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص80).. وقد مثل موقف العقاد هذا جملة كبيرة من المفكرين الذين جاؤوا بعده، حيث سعوا إلى توسيع مفهوم الشورى ليشمل عامة الناس، فأصبحت الشورى "استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها. وذلك عن طريق المشاركة العامة في شؤون الحكم" (عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، 1982، ص9).

وهنا تطرح آلية تحقيق الشورة ، وإذا كان العقاد قد آثر الشكل الثاني من الشورى، وهو الذي يمتد إلى عامة الناس وممثليهم، فلن تتحقق الشورى بذلك ـ مرة أخرى ـ إلا عبر عملية الانتخاب، أو التصويت بين عدة اقتراحات أو اقتراح واحد، وهو ما تقترحه الليبرالية المعاصرة.

وفضلا عن توافق الديمقراطية الإسلامية مع الديمقراطية الليبرالية في أمر المسؤولية، فإن الأساس الرابع والمتمثل في (التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات) تتوافق به الديمقراطية الإسلامية مع الديمقراطية الاشتراكية، والعقاد يرى بتفضيل الديمقراطية الاجتماعية على الديمقراطية الليبرالية التي يرى أن الناس في غنى عنها إذا قامت الأولى ف"المجتمع الذي يؤمر فيه كل فرد بهدايته والاستماع لمن يهديه غني بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظم من نظم الديمقراطية السياسية" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص7)، قبل أن يخفف لهجته فيعتبر أن الديمقراطية الاجتماعية تمهد للديمقراطية الليبرالية، فهي تسبقها وتمهد لها باعتبار الديمقراطية الاجتماعية "تتمثل في تعاونها (الأمة) بالفكر والشعور على قضاء حقوق المجتمع وأداء فروضه وواجباته" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص95).

وما نراه هنا انقلاب كلي في تصور العقاد، الليبرالي السابق، فقد صار يقدم ما هو اجتماعي على ما هو فردي في تصوره لديمقراطية إسلامية، في إشارة لتفضيله للديمقراطية الاشتراكية على الليبيرالية.

ويضيف العقاد لخصائص الديمقراطية الإسلامية خصيصة أخرى هي الأخلاق الديمقراطية، والتي يجملها في خلق السماحة. وهي كذلك لأن كل خلق أمر به الله تعالى إلا وتميزه السماحة، كما أن كل ما نهى عنه إلا وجافته السماحة، ثم هي خلق الناس المتعاونين ف"لا تتطلب الديمقراطية خلقا مثاليا أرفع من السماحة، لأنه أجمل صفة يتصف بها قوم متعاونون، وإن تفارقوا في الأقدار والأعمال"(عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص101).

لكن الملاحظ أن هذه الصفة تبقى صفة معنوية وأخلاقية، ولا يمكن ترجمتها على أرض الواقع وفق آليات محددة، ولذلك لا يمكن فرضها أو محاسبة من يتخلى عنها.

والعقاد يرى أن هذه الخصائص السابقة قد تبدو مثالية، وصعبة التطبيق في الواقع. ولكن لأنها وجدت من يؤمن بها، فقد تحولت من صور مثالية إلى وقائع معاشة. وخير ما يمكن الاستدلال به على ذلك خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي امتلأ عهده بصور العدل باعتبار العدل أهم أسس الديمقراطية والتي إنما جاءت لتقيمه على ارض الواقع، والعدل قيمة أخلاقية واجتماعية، فهو قيمة أخلاقية باعتباره وازع شخصي داخلي يصدر عن الضمير، و هو قيمة اجتماعية باعتباره يصدر عن

الهيئة الاجتماعية ويهدف إلى احترام حقوق الآخرين، وإعطاء كل ذي حق حقه (جميل صليبا، 1982،ص58).

وأمثلة العدل كثيرة في عهد عمر بن الخطاب ومن أبرزها تسويته بين الأمراء وعامة الناس في القصاص، فكلما شكا العامة من الناس تصرفات الولاة وعمال عمر في الأقاليم إلا وأخذ منهم بالقصاص. وكل هذا لم يكن ليحدث لولا تلك الأرضية التي أعدت لهذا الأمر مسبقا بفضل الإسلام وتعاليمه فقد وجدت "مقدمات سبقت وعلمت الناس أن الشكوى من الظلم عمل مجد، وأن إنصاف المظلوم من الظالم حقيقة واقعة...قبل عدل الفاروق ثقة الناس بالعدل الذي لا شك فيه ولا خطر على الشاكين الضعاف من المشكوين الأقوياء" (عباس محمود العقاد، بدون تاريخ، ص101).

إذا فالعقاد يرى بأن المثال الديمقراطي إنما تجسد على أرض الواقع بفضل الإسلام، عندما تحول الإيمان إلى فعل تجسد في سلوك الحكام المسلمين خاصة في عهد الخلافة على شكل صور من العدالة جسدها عمر بن الخطاب في عهدته. كما جسدتها الرعية بقيامها بسلوك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والملاحظ عامة على مشروع العقاد الديمقراطي طابعه النظري، فهو وإن وفق في تضمين مشروعه كثيرا من المبادئ الإسلامية مثل الشورى والسماحة، والتي رأى فيها الحل لمشكلة الانفصام بين المثال والواقع في الديمقراطية الغربية. إلا أن الملاحظ خلو مشروعه الديمقراطي من الآليات التي تكفل إمكان تحققه في الواقع.

وثاني النماذج التي يمكن إدراجها النموذج الذي قدمه مالك بن نبي للديمقراطية الإسلامية. وكانت ملاحظته الأولى حول غياب المفهوم في النص الإسلامي، ومنه تصور أنه يجب النظر إليه في الممارسة العملية

حيث يرى ابتداء وجوب النظر في المفهوم، إذ وجد "أن الكلمة مركبة من مفردتين يونانيتين، وتعني سلطة الشعب أو سلطة الجماهير، كما تعودنا أن نقول اليوم، أي بتعبير موجز سلطة الإنسان" (مالك بن نبي، 2002، ص67)، هذا المفهوم الذي ارتبط بالثورة الفرنسية، التي نادت من جهة أخرى بمبدأ: لا نريد ربا ولا سيدا. ونتيجة لهذا الربط بالإنسان بالنسبة للمفهوم، وللمصلحة في استبعاد تام للأخلاق، بالنسبة للمبدأ، فقد نحت الديمقراطية لمنظور خاص بالثقافة الأوروبية العلمانية. وعليه تقرر النظر إلى المفهوم من جهة أكثر عمومية وتجرد، وعليه يقرر مالك بن نبي وجود ثلاثة وجوه يجب النظر منها إلى الديمقراطية: "أ: الديمقراطية كشعور نحو الأنا. ب: الديمقراطية كشعور نحو الآخرين. ج: الديمقراطية

كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد" (مالك بن نبي، 2002، ص68).

ويطلق مالك بن نبي على الشرطين الأولين شرطان ذاتيان، بينما يعتبر الشرط الثالث شرطا موضوعيا. ويقوم مالك بن نبي بعرض هذه الشروط على الإسلام ليراه ديمقراطيا أم لا. وهو يقيم قياسه على الفترة الراشدة، باعتبار هذا العهد يشكل التمثيل الدقيق للروح الإسلامية. حيث يجد أن الإسلام قد حقق جميع الشروط، فعن الشرطين الذاتيين يرى مالك بن نبي أن تحققهما يتعلق بعنصر التكريم، حيث ينقسم إلى تكريم عام يتعدى إلى جميع الناس، وخاص يتعلق بالمؤمنين وحدهم. والتكريم العام يظهر في قوله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم) (الإسراء، 70)، بينما التكريم الخاص فيظهر في قوله تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين)(المنافقون، 8).

وقد دعم الله المشروع الديمقراطي بمقدمات يمكن على أساسها تحقيق الشرطين الذاتيين أهمها مبدأ تحرير الرقيق، والتصريح بحقوق الإنسان، حيث يظهر المبدأ الأول في قول الله تعالى (وهديناه النجدين فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة) (سورة البلد، من10 إلى 13)، وغير هذه الآية الكثير من الآيات التي تحض على تحرير الرقيق. بينما يعبر الإسلام على المبدأ الثاني في "قول الرسول ρ في خطبة الوداع {يا أيها الناس إن ربكم واحد. وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى} (يوسف حسين، 2004، ص104).

وأما عن الشرط الموضوعي والمتمثل في مختلف الضمانات الاجتماعية والسياسية، فتتمثل في ضمان مختلف الحريات كحرية التعبير، وحرية الاعتقاد بالنسبة للشق السياسي، وأما الاجتماعية فتتمثل في الشق الاقتصادي كالزكاة، وتحريم الربا ومحاربة الاحتكار. وكنتيجة لهذا يمكن القول أن الإسلام تمكن من أن يزيل هذا التنافر بين نوعي الضمانات، بتوفير الضمانات الاقتصادية دون المساس بالامتيازات السياسية للمواطن المسلم "وعليه فالإسلام يبدو وكأنه جمع موفق بين مزايا الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية" (مالك بن نبي، 2002، ص88).

ما يلاحظ أن مالك بن نبي بدوره قد نظر للديمقراطية من زاوية نظرية، معدلا في شروطها بغرض تصحيحها على المستوى المطلق، وهو ما يجعلها قابلة للتحقق في البيئة الإسلامية. لكن مالك بن نبي لم يتعدى هذا المستوى النظري ليضع الآليات المناسبة لتطبيقها في الواقع. وهو ما يترك مشروعه ناقصا من هذا الجانب.

إن وصول جزء من الاتجاه الإسلامي إلى درجة وضع تصور لديمقراطية إسلامية، أو نابعة من الإسلام، يحمل دلالتين أساسيتين. أولهما اقتناعه بالديمقراطية، وإن أبدى تحفظه عليها انطلاقا من التناقضات الذاتية فيها، وعدم تجسيد تصورها المثالي في الواقع. وثانيهما اقتناعه بكون الإسلام في حد ذاته مشروعا ديمقراطيا، وهو ما يستدل عليه من القرآن والسنة في الجانب النظري، ومن خلال الممارسة الواقعية للحكم خصوصا في العهد الراشدي في الجانب العملي.

الخاتمة: تمكن الفكر العربي الحديث والمعاصر من مواكبة الفكر الغربي في جوانبه النظرية المختلفة سواء كاختصاصات أو موضوعات، وكان الفكر السياسي من هذه الميادين، وكانت الديمقراطية من بين الموضوعات التي واكب فيها الفكر العربي نظيره الغربي، نظرا للحاجة لها في الواقع العربي الذي يعاني حكما شموليا تسلطيا، ومن ضمن هذا الفكر العربي الفكر الإسلامي. والذي ينقسم إلى تيارين أساسيين، تيار نصي، وتيار فكري. وقد كان تركيزنا في بحثنا هذا على التيار الفكري باعتباره الأغنى والأكثر قدرة على مناقشة مختلف الإشكالات المتعلقة بالديمقراطية لما يمنحه إياه طابعه الفكري من قدرة على ذلك.

لقد كانت المقدمات الأولى لموقف هذا التيار من الديمقراطية تتمثل في موقف مفكري ما يمكن أن نطلق عليه جيل الصدمة من أمثال رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، الذين كان لهم السبق في التعرف على هذا الفكر، إذ كان موقفهم منه إيجابيا، حيث تعاطوا مع الديمقراطية باعتبارها الحل الأمثل لمشكلة الاستبداد الذي جثم على الأمة منذ عهود، وكان السبب في تخلفها. وقد استبعد هذا الفكر في نظره إلى الديمقراطية جانبها العقائدي أو الفلسفي، إذ جرى النظر إليها كآلية للحكم. وهو الطرح الذي وافقهم فيه التيار الإصلاحي الذي نافح عن الديمقراطية الليبرالية وتبنى كثيرا من أطروحاتها التي تتناسب والقيم الإسلامية.

لكن مع إطلالة القرن العشرين وانبثاق الفكر العربي المعاصر، اتجه الموقف من الديمقراطية عند هذا الفكر إلى طابع نقدي أكثر تعقيدا، حيث برز فيه اتجاهين، اتجاه رافض للديمقراطية من منطلقات عقائدية وفلسفية، واتجاه يضع جملة من المحددات والشروط بناء على تصور نقدي للديمقراطية الغربية. تزعم التيار الأول جملة من المفكرين العرب الذين انقسموا إلى تيارين ، حيث تزعم التيار الأول سيد قطب، ومحمد قطب الذين كان رفضهم للديمقراطية من منطلق عقائدي يتصل بموضوع الحاكمية. وتزعم التيار الثاني باقر صدر الذي اتجه نقده وجهة فلسفية، انطلاقا من التناقضات التي وقعت فيها الديمقراطيتين الغربيتين. الديمقراطية الليبرالية بتركيزها على الفرد وإهمالها الجماعة، والديمقراطية الاشتراكية بتركيزها على الجماعة وإهمالها الفرد.

وأما الاتجاه الثاني وتزعمه كل من العقاد، ومالك بن نبي، وراشد الغنوشي، فقد كان نقده مبني على جوانب موضوعية، تمثلت أساسا في عدم التطابق بين المثال الديمقراطي، وواقع الديمقراطية في الغرب. وقد أدى بهم هذا التصور النقدي إلى طرح بدائل على شكل مشاريع ديمقراطية إسلامية باعتبارها تجسد المثال الديمقراطي على أرض الواقع.

وبناء عليه فيمكن الحديث عن جملة من النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا البحث، يمكن وضعها على شكل نقاط، تتمثل في أنه رغم انقسام الفكر العربي حول الديمقراطية، إلا أنه أبان عن فاعلية كبيرة في مناقشة الديمقراطية من حيث إمكان التعامل معها من عدمه. وهو في صورتيه قدم جملة الثغرات التي لطالما عانت منها الديمقراطية، وفي هذا إثراء لها، يمكن استغلاله في وضع تصورات جديدة تتفادى جملة الثغرات؛ وهو ما نجحت فيه ما أطلقنا عليه مشاريع الديمقراطية الإسلامية حيث حاول أصحابها تجاوز تلك النقائص انطلاقا من تقديمهم مقاربة إسلامية للموضوع ، من العهدة العمرية التي أمكنها تحقيق الشروط الديمقراطية، المتمثلة عند العقاد في المسؤولية والحرية والتعاون، وهو ما حققته هذه العهدة. وأما عند مالك بن نبي فتتمثل في تحقيقها الشروط الذاتية المتعلقة بالشعور نحو الذات ونحو الغير، والشروط الموضوعية السياسية والاجتماعية.

إن ما تقدم من تحليل لجملة المواقف النقدية في الفكر العربي ذو التوجه الإسلامي لموضوع الديمقراطية، وكذا لجملة النتائج المترتبة عن هذه المعالجة تجعلنا نخرج بجملة اقتراحات قد تكون مناسبة لمزيد من إثراء الموضوع، والاستفادة منه نظريا وعمليا على أرض الواقع. تتلخص في مزيد من النظر في علاقة الديمقراطية بالإسلام عموما، من حيث أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، والتمييز بين الجانبين الفلسفي والإجرائي في الديمقراطية لتفادي أي لبس في الموضوع. والنظر في النماذج النظرية التي قدمت مقاربات لديمقراطية إسلامية، ومحاولة إنزالها إلى الواقع من خلال تبنيها كمشاريع عملية لأحزاب أو تيارات سياسية، حيث يفيد هذا في إقامة الدليل الواقعي على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، ولا يكون ذلك إلا بتحيين هذه المشاريع مع مقتضيات الواقع الجديد والمتحول.

قائمة المراجع:

القرآن الكريم.

المراجع :

1. إبراهيم لونيسي، السنة الجامعية (2003 - 2004)، التجربة الديمقراطية في الوطن العربي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر.
2. إبراهيم مدكور، 1982، المعجم الفلسفي، ط1 ، القاهرة، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرة.
3. أبو الأعلى المودودي، 1980، نظرية الإسلام وهديه، تر: جليل حسن الإصلاحي ، بد ط، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.
4. أرسطو، 1957، السياسات، بيروت، لبنان، بد ط، اللجنة الدولية لطباعة الروائع الإنسانية.
5. باقر صدر، 1982، فلسفتنا، ط12، بيروت، لبنان، دار التعارف للمطبوعات.
6. ثناء فؤاد عبد الله، 1997، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، بد ط، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
7. جمال الدين الأفغاني، 1988، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط2، القاهرة، مصر، دار الشروق.
8. جميل صليبا، 1982، المعجم الفلسفي، بد ط، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني.
9. خير الدين التونسي، 2012، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بد ط، القاهرة، بيروت، دار الكتاب المصري واللبناني.
10. راشد الغنوشي، 1993، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
11. رئيف خوري، 1993، الفكر العربي الحديث، ط3، دار الكشوف، بيروت، لبنان، 1993، رفاعة رافع الطهطاوي، 2012، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، بد ط، القاهرة، مصر، مؤسسة هوندواي.
12. سيد قطب، 2006، السلام العالمي والإسلام، ط 14، القاهرة، مصر، دار الشروق.
13. سيد قطب، 1993، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط3، بيروت، لبنان، دار الشروق.
14. سلامة كيلة، 2011، النهضة المجهضة، بدون ط، بيروت، لبنان، دار التنوير.
15. سعيد عبد العظيم، الديمقراطية في الميزان، كتاب إلكتروني،32، https://archive.org/details/ahmed_jaoua، تاريخ الدخول: 25/ 11/ 2018.
16. عباس محمود العقاد، بد ت، الديمقراطية في الإسلام ، بدط، مصر، دار المعارف. :عبد الحميد إسماعيل الأنصاري،1982،الشورى بين التأثير والتأثر، بدون ط،مطابع الشروق، القاهرة، مصر.
17. عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، 1999، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دار االفكر، ط1، دمشق، سوريا.
18. عبد الله العروي، 2012، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، الرباط، المغرب .

19. غراهام إيفانز وتونهام جيفري، 2004، قاموس بنغوين للعلاقات الدولية، تر: مركز الخليج للأبحاث، بد ط، الإمارات العربية المتحدة، مركز الخليج للأبحاث.
20. مالك بن نبي، 1979، تأملات، ط1، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر.
21. محمد عبده، 1993، المجموعة الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، ط1، بيروت، القاهرة، دار الشروق.
22. محمد قطب، 2001، مذاهب فكرية معاصرة، ط9، القاهرة، مصر، دار الشروق.
23. محمد قطب، 1994، العلمانيون والإسلام، ط1، القاهرة، مصر، دار الشروق.
24. يوسف بوراس، 2018، الفكر السياسي عند مالك بن نبي، ط2، الجزائر، دار هومة للنشر.
25. يوسف حسين، 2004، ط1، نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الحديث، دار التنوير.