الديمقراطية
في فكر الحركات الإسلامية

د/ العيفة سالمي
باحث في التجربة السياسية للحركات الإسلامية
أستاذ بكلية العلوم السياسية والإعلام
جامعة الجزائر 3

ملخص:

تتناول الورقة محل البحث جزءا من جدليات الفكر السياسي الإسلامي في عمومه، باعتبار أن أهم تجليات هذا الفكر في المرحلة المعاصرة تتعلق بالحراك الإسلامي في اتجاه القبول بالمسألة الديمقراطية لتأطير الحراك السياسي في عمومه. ولذلك فإن تناول المنطلقات الفكرية لهذا الحراك من شأنه أن يكشف من جهة عن الخلفية الثقافية الضابطة للحراك السياسي الإسلامي في عمومه، كما سيساعد من جهة أخرى على فهم أفضل لهذا الحراك وفقا لمنطلقاته وتصوراته، وليس وفقا لمختلف الصور التي حاولت أن تقرأ هذا الحراك وفقا لقوالب جاهزة بعيدا عن الضوابط المنهجية الواجب إعمالها في هذا الإطار.

مقدمة:

يأخذ الجدل السياسي في الساحة الإعلامية والأكاديمية مداه عندما يتعلق بالشأن الإسلامي في عمومه، حيث تثار بهذا الخصوص العديد من المسائل المتعلقة بمدى توائم القضايا محل الجدل مع منظومة المفاهيم الإسلامية، ومرد ذلك بطبيعة الحال إلى اختلاف المرجعيات الناظمة للفعل الاجتماعي في عمومه والسياسي على وجه الخصوص، من حيث الأسس التي تقوم عليها في بناء منظومتها المفاهيمية، ومن حيث المحددات الأساسية لقيام هذه المفاهيم وتبلورها ضمن مرجعياتها الأساسية.

وفي هذا الإطار يضع البعض مثلا شروطا لازمة ومسبقة لقيام الديمقراطية، ويجري التأكيد على شروط قيام الرأسمالية الليبرالية أو اقتصاد السوق والعلمانية أو فصل الدين عن الدولة وعن السياسة، وذلك بالاستناد إلى فرض نظري أساسي فحواه أنه لا يمكن إقامة الديمقراطية في أي بلد، ما لم يكن نظام الحكم فيه علمانيا ورأسماليا، ولهذا لا يمكن - برأي هؤلاء- إقامة الديمقراطية إذا اتبع البلد نظاماً اقتصاديا غير رأسمالي، أو إذا كان نظام حكمه نظاما سياسيا منبثقا عن الدين كالنظام السياسي الإسلامي[1].

وبهذا الصدد نحاول تجاوز هذا الجدل النظري، المتعلق بمدى ضرورة الأسس المفاهيمية والمحددات النظرية لقيام الديمقراطية؟ ومدى ضرورة أن تطبق التجربة في كل المجتمعات بنفس الكيفية؟ أو أن الاختلاف المرجعي بين المجتمعات هو الذي يضع أطرا ومحددات خاصة بكل مجتمع؟ ومقابل ذلك تسعى الورقة إلى استعراض التجربة المتعلقة بفكرة الديمقراطية في الإطار الإسلامي على مستوى الفكر والممارسة.

ومرد هذا التجاوز يعود بالأساس إلى أن ذلك الجدل على الرغم من أهميته في إثارة المفاهيم وإعادة اكتشاف القضايا محل النقاش والتي ربما تكون سببا في قصور التجربة والممارسة، قد تجاوزه الزمن ووضعته التجربة العملية في موضع الريبة والشك، ودليل ذلك أن الحقبة المعاصرة تشهد تجارب عديدة في العالم الإسلامي، بل إن التحولات المعاصرة التي تشهدها المنطقة العربية بهذا الخصوص يجري عليها الوصف لدى البعض بأنها تمثل ربيعا ديمقراطيا عربيا لدى البعض، وربيعا ديمقراطيا إسلاميا لدى البعض الآخر.

وفي إطار ذلك يجري التساؤل عن مدى أن تكون الممارسة الديمقراطية كفيلة بترسيخ المفهوم وقبوله في الإطار الإسلامي؟

ومن أجل ذلك سيتم تناول هذا المسألة بالبحث في إطار فرضية أساسية تشير إلى أنه: كلما نضجت فكرة الديمقراطية في الإطار الإسلامي نظريا كلما زاد تحققها واقعيا والعكس صحيح.

ولبسط البحث حول هذه المسألة تحاول هذا الورقة الوقوف عند مساحة الفعل السياسي لدى الحركات الإسلامية من خلال المحاور التالية:

1. **التصور السياسي الإسلامي العام لمفهوم الديمقراطية**
2. **تطور مفهوم الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**
3. **تطور مفهوم الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي الحركي المعاصر**

التصور السياسي الإسلامي العام لمفهوم الديمقراطية:

في مقاله عن الديمقراطية والإسلام يؤكد الكاتب الإسلامي فهمي هويدي أن الإسلام يظلم مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة ويؤكد أن المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، فالإسلام هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم والديمقراطية هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل بالكثير من القيم الإيجابية... فللإسلام مشروعه الحضاري الخاص، بينما الديمقراطية هي جزء من مشروع حضاري مغاير[2].

وبهذا الصدد وعند تناول التصور الإسلامي في عمومه يمكن أن نقول إن الدين الإسلامي مثل في المجتمع العربي - ولا يزال- عاملاً مهما في تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع؛ فالدين - كما يرى البعض- لا يزال يتصل - وبشكلٍ مباشرٍ- بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدها ويشهدها المجتمع، ويمكن في ضوء ذلك عد الدين الإسلامي مظلة النظام الاجتماعي السائد في المجتمع العربي. ويلاحظ أن العلاقة بين الدين الإسلامي، والتحديث السياسي بشكلٍ خاص، أو التغير الاجتماعي بشكلٍ عام، علاقة مميزة، ومعقدة، ومتعددة الأبعاد[3].

وفيما يتعلق بالمسألة الديمقراطية تحديدا يمكن أن نلاحظ أن النقاش النظري بشأنها يتشعب وفق ثلاثة محاور رئيسية، يتعلق المحور الأولى بمدى القبول بالمسألة ودلالاتها الاصطلاحية، في حين يناقش الثاني مدى كون المسألة الديمقراطية تعبيرا عن مذهب وفلسفة ورؤية إيديولوجية، أما المحور الثالث فينصرف النقاش بشأنه إلى مدى تعين الديمقراطية كآلية من آليات المشاركة وإعمال حق الاختيار.

الدلالة الاصطلاحية للديمقراطية:

من الناحية المنهجية، من الضرورة بمكان الوقوف على مدلولات هذا المفهوم وما يرتبط به من مصطلحات والتعبيرات المتعددة الدالة عليه، الأمر الذي يجعل من المفهوم لا يحمل معنى واحدا ثابتا متفقا بشأنه، كما أن مدلولات الكلمات المستخدمة في وصف الظواهر بصفة عامة غالبا ما لا تكون محل إجماع واتفاق، حيث إن مدلول الكلمة الوصفي أي ما تعنيه الكلمة من وجهة نظر مستخدمها غير مفصل عن تعريفها المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه معنى الكلمة[4]. ويتجلى الجدل في هذا الإطار بالمعنى الذي يأخذه هذا المصطلح أو ذاك، حيث يقال في هذا الشأن إن المعاني أهم من المباني، وإن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد[5].

وفي هذا الشأن يجري النقاش في إطار الفكر الإسلامي بشأن استخدام مصطلحات ذات مرجعية فكرية غربية، خاصة إذا استتبع النقاش بالتأكيد على خصوصية الإسلام باعتباره مشروعا شاملا، له منظومته المفاهيمية الخاصة، المعبرة عن هويته والمؤكدة لمبادئه التي يريد لها أن تعبر عن الواقع. وكما يرى مالك بن نبي، فإن استعمال مصطلحات غربية يدخل في إطار واقع فرضته علينا الحضارة الغربية، يعكس عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، حتى أصبحنا- كما يرى- نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية، دون أي تمحيص[6].

وأما حسن الترابي فيرى أن اللغة تعتبر أداة للتواصل ولكنها تنقلب أداة لسوء التفاهم لأن الكلمات تحمل من وراء المعاني أبعادا اجتماعية[7].

ومن أجل ذلك اعتبر محمد أسد أنه من الخطإ استعمال المصطلحات الغربية، ولتجاوز هذا الحرج لا بد من استعمال مصطلحات إسلامية مقابل المصطلحات الغربية، كاستخدام الشورى عوضا عن الديمقراطية والبيعة عوضا عن العقد الاجتماعي والإجماع بدلا عن الرأي العام وما أشبه[8].

وعلى الرغم من ذلك تثار إشكالية مدى إمكانية اقتباس مفاهيم منظومة حضارية أخرى في التعبير عن الوقائع المستجدة في الواقع الإسلامي، والتي يجري

التعبير عنها بمصطلحات مرجعية كما هو شأن الديمقراطية والشورى، من حيث مدى التكامل بينهما أو التناقض.

وواقع الحال أن محاولة حل هذه الإشكالية أظهرت وجود اتجاهين، أحدهما لا يرى ضررا في استعمال المصطلح الغربي، واتجاه يرى بإمكانية الدمج بين المصطلحين، وقد استند الاتجاه الأول إلى رؤية نظرية صرفة يؤكد في إطارها- كما يرى الشيخ حسن الترابي- استعمال المفاهيم الأجنبية دون أية حساسية أو عقد، خاصة وأننا قد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وضلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة إلى الإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية. أما الاتجاه الثاني فقد انطلق من رؤية براغماتية تحاول تجاوز هذا الجدل النظري وذلك التحدي الرافض القائل: "إن الطريق الديمقراطي طريق الكفار وطريق الوثنيين، وإن الديمقراطية نبات يوناني وثني"، وفي إطار ذلك صاغ فهمي الشناوي ضمن منطق تلفيقي ووسطي كلمة الشوراقراطية، في دلالة تركيبية ترى أن الشورى ترشد الديمقراطية، وأن في الديمقراطية حسنات لا بد من الأخذ بها.[9] وبنفس المنطق حاول الشيخ محفوظ نحناح استعمال الشوراقراطية لتسويق خطابه السياسي المطمئن في اتجاهات مختلفة[10].

وإزاء ذلك تكون الدلالة الاصطلاحية قد أخذت ثلاث صور، تراوحت بين الرفض المطلق للمصطلح، وبين القبول بالمباني مع مراعاة المعاني، وكذا محاولة الدمج والتركيب والاستفادة من المعاني التي يدل عليها المصطلحان.

الدلالة الفلسفية والأيديولوجية للديمقراطية:

يرى البعض أن الديمقراطية جزء من مشروع الهيمنة الحضارية الغربية، ولذلك فإن موقف الخطاب الإسلامي الذي يتناولها من هذه الناحية هو الرفض، ففي ظل صراع الإيديولوجيات كما يلاحظ زكي الميلاد أصبح الفكر الإسلامي مسكونا بهاجس الخوف على الهوية، وأنه بات معرضا للغزو الفكري والاختراق الثقافي، لذلك لم يعد بإمكانه تطوير معرفته بالديمقراطية التي زج بها في معترك الصراع الإيديولوجي، حين حاولت هذه الإيديولوجيات نسب الديمقراطية إليها، واعتبرتها من مقولاتها العظمى، التي تبالغ في تبجيلها والتفاخر بها. الوضع الذي خلق حاجزا

نفسيا يمنع ويعرقل اقتراب الفكر الإسلامي من فكرة الديمقراطية، خصوصا بعد أن كانت تصور هذه الفكرة بتلازمها الذي لا ينفك مع العلمانية تارة، وانتسابها مرجعيا إلى الفلسفة الليبرالية تارة أخرى. التلازم والانتساب الذي وضع هذه المرة حواجز فكرية وثقافية وقيمية أمام الفكر الإسلامي من الاقتراب والتفاعل مع فكرة الديمقراطية. فأصحاب هذه الإيديولوجيات ساهموا في دفع الفكر الإسلامي، لتكوين صورة ملتبسة وغير ناضجة عن الديمقراطية. وبالتالي النظر إلى الديمقراطية، من وجهتها المذهبية والفلسفية، التي تعارض من هذه الجهة الإسلام والنظام الإسلامي[11].

وهذا ما تحدث عنه الدكتور محمد المبارك عام 1968م، في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث ومواجهة الأفكار الغربية)، فالديمقراطية كما يقول: "هي نظام سياسي، اقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع، وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها، فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهي إنما خلقت لمصلحته وله حرية مطلقة في تصرفاته سواء في فعاليته الاقتصادية أم الخلقية أم الفكرية، والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الأفراد حتى لا تتصادم... وأن هذه الفلسفة تختلف عن نظرة الإسلام اختلاف كبيرا، فهي تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر وبين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة... والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الباطل والرذيلة والظلم.. ولذلك نقول إنها ليست من الإسلام أو إن الإسلام يقبلها"[12].

وعلى الرغم من هذا التأكيد الفلسفي والأيدلوجي لدلالات المصطلح، فإن وتيرته في الخطاب الإسلامي المعاصر هي في انخفاض مستمر، مقابل تصاعد وارتفاع التصور القابل للديمقراطية، وسيتبين لنا ذلك في ثنايا البحث.

الديمقراطية باعتبارها آلية لإعمال حق الاختيار:

مقابل الرأي السابق تبرز الديمقراطية باعتبارها آلية لإعمال حق الاختيار المكفول للأمة، وفي إطار ذلك يتم عدها كآلية كما يذهب إليه عباس محمود العقاد، فقد كانت الديمقراطية في اليونان القديمة تعد من الإجراءات والتدابير

السياسية، ولم تكن مذهبا قائما على الحقوق الإنسانية أو منظورا فيه إلى حالة الحكومة الوطنية، فهي على الجملة إجراء مفيد وتدبير لا محيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة[13].

ويأخذ الأمر مداه لدى بعض الإسلاميين المعاصرين في اعتبار الديمقراطية نتاجا (تقنيا سياسيا) للتطور البشري الإنساني، وآلية من آليات تنظيم شؤون الناس في الحكم واتخاذ القرار، بل هي أمر مطلوب في هذا العصر لخدمة الإسلام وحضارته ومشروعه، فهي آلية وليست إيديولوجية وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي، وهي ليست دينا سماويا ولا وضعيا وإنما اجتهاد بشري يؤخذ به، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها[14].

وبهذا المعنى لا يتردد محمد المبارك في التحول إلى تأييد الديمقراطية حيث يقول: "وإذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها تحارب الفردية والاستبداد... فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم"[15].

ولا شك أن حق الاختيار هذا المكفول للأمة، هو جوهر ما ترنو إليه الديمقراطية، الأمر الذي ينفي بصورة كلية، على المستوى النظري على الأقل تهمة الإطلاق والشمولية في الحكم، التي ترددها كثير من المصادر الغربية، فالحكم الإسلامي كما يرى الفقيه الدستوري ثروت بدوي "لم يكن نظام للحكم المطلق كما ادعى الغربيون بل كان نظاما ديمقراطيا حقيقيا: فالأمة مصدر السلطات تفوض الخليفة في ممارستها نيابة عنها وهو مسؤول أمامها. ونظام الشورى وإن لم يحدد له شكل خاص كنظام الانتخاب فهو مع ذلك يعد أساسا صالحا للحكم الديمقراطي فقد ترك تحديد الشكل لمقتضيات الظروف والعصور ليتطور معها وليتلاءم مع البيئة التي يقوم فيها"[16].

وبهذا فإن تأكيد حق الاختيار للأمة، يعد أساسا للالتقاء بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، "فقد جعل النظام الإسلامي الأمة هي صاحبة السلطة الحقيقة في الدولة فلها أن تختار حكامها لينوبوا عنها في ممارسة السلطة كما لها أن تشترك مباشرة في ممارسة السلطة أحيانا، فضلا عن مراقبتها لحكامها وحقها في عزلهم، وهذه المبادئ جميعا هي التي انتهت إليها

الديمقراطية بعد تطور طويل"[17]. وقد خصص للأمة وإرادتها حسب ضياء الدين الريس مكانة مهمة في النظام الإسلامي، أرقى ممّا يمكن أن يكون في أيّ نظام ديمقراطي؛ فقرّر المسلمون أنّ إرادة الأمّة معصومة، وأنّها من إرادة الله تعالى، وذلك قبل أن يأتي "روسو" وأمثاله ليتحدثّوا عمّا يسمىّ "الإرادة العامّة"[18].

وإذا تقرر هذا الأمر للأمة، فإن وسيلة إسناد السلطة هو إعمال مبدإ الاختيار من الأمة، على اعتبار أنّها هي صاحبة السلطة الأصيلة في الدولة الإسلامية، وهي المخاطبة أصلا بتطبيق الشرع وتنفيذ القانون الإسلامي، ولكن الأمة لكثرة أفرادها لا تستطيع أن تباشر بمجموعها وظائف الدولة، التي تؤدي في النهاية إلى تنفيذ أحكام الشرع، ومن هنا تحتم ظهور النيابة عن الأمة في تنفيذ هذا الواجب فتنتخب الأمة رئيسا وكيلا عنها في ممارسة سلطاتها، وتختار أهل الحل والعقد ليمثلوها في ممارسة سلطاتها أيضا[19].

وأما عن الصورة التي يأخذها حق الاختيار على صعيد الواقع، أيكون بصورة مباشرة أم غير ذلك، فإن التجربة العملية لا تسعفنا في إيجاد صورة واحدة من هاتين الصورتين دون الثانية، مما يدل أن تنظيم هذا الأمر متروك لتقدير الأمة حسب الظروف والأحوال، فيمكن أن يكون الأمر بطريقة الانتخاب المباشر أو غير المباشر، فكلا الطريقتين مما تتسع له قواعد الشريعة الإسلامية[20].

ومن أهم المسائل المترتبة على إعمال حق الاختيار الذي تم تأكيد أحقيته للأمة، أن يصير الحق في الانتخاب مؤكدا لكل فرد فيها، على قدم المساواة، إذ أن المسلمين فيما يرى أبو الأعلى المودودي سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي[21].

تطور الديمقراطية في إطار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر:

يشير الفكر عموما من الناحية الاصطلاحية إلى المجال المتعلق بعالم الأفكار الذي يتولد نتيجة التفاعل مع الواقع، أو إصلاحه، أو تقويمه، ثمّ النظم والوسائل، ثمّ الحركة التي تعني الممارسات[22].

وعلى ذلك فإنّ الفكر الإسلامي المعاصر هو اصطلاح يشير إلى ذلك النشاط العقلي الذي يتخذ من الإسلام منهجا له في تحركه وفعله واستنتاجه وأحكامه، ويستمد منه الأطر العقدية لتصوراته الأساسية في الله والإنسان والكون (جانب الأصالة)، ويقوم هذا النشاط العقلي بالتفاعل المستمر مع

الوقائع والمستجدات والمتغيرات الإنسانية والكونية بتقديم المنهجية الإسلامية لتوجيه ذلك الواقع وإرشاده، بما يتفق مع تصوراته الأساسية من ناحية وحركة الحياة من ناحية أخرى (جانب المعاصرة)[23].

والفكر السياسي الإسلامي المعاصر عموما من حيث مساره وتطوراته، تتحدد مراحله وتقسيماته الزمنية والمكانية والتاريخية، حسب اختلاف وتمايز الوضعيات والسياقات والمكونات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ارتبط بها في كل مرحلة، وحسب القضايا والظواهر والمفاهيم التي تفاعل معها، والاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات التي تداخل معها[24].

وقد أخذت حركة الدعوة لإقرار المبادئ الديمقراطية مداها مع تبلور منظومة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بحيث يمكن القول إن الحراك فيها أسس لمرحلة جديدة تبحث في ترتيب الأولويات، وهي المرحلة التي تشكل فيها الفكر الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وامتد إلى بدايات القرن العشرين وتحديدا مع نهاية الخلافة العثمانية، والذي يصطلح عليه في الأدبيات المعاصرة، العربية والإسلامية، بالفكر الإسلامي الحديث، أو بفكر النهضة، أو بحركة الإصلاح الإسلامي، وفي بعض كتابات المستشرقين بحركة التجديد الديني، أو بالاتجاه الحديث في التجديد الديني[25].

ويمكن القول في هذا الشأن إنه منذ لحظات التماس الأولى بالمشروع الحضاري الغربي إبان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بدأت نخبة من المصلحين المسلمين بالانفتاح على منظومة المفاهيم الغربية، خاصة فيما يتعلق بالتجربة السياسية الأوربية، أين تنبه هؤلاء إلى أهمية هذه المفاهيم على مستوى أنظمة الحكم وإدارة السلطة وبناء الدولة، وتقييد الحكم بالدستور وتشكيل المجالس النيابية التي تتيح مجال المشاركة السياسية للأمة، والتخلص من الحكم الفردي الاستبدادي، هذا الاطلاع أتاح مجال المقارنة بين ما نحن عليه سياسيا ودستوريا، وبين ما وصلت إليه أنظمة الحكم في أوروبا[26].

وقد بدا هذا الإعجاب واضحا على مستوى تصريحات رواد عصر الإصلاح الإسلامي، بتأكيدهم على ما يمكن تصنيفه ضمن دائرة إعادة الاكتشاف للأسس التي يقوم عليها الحكم، والتي افتقدتها المنظومة الحضارية الإسلامية لقرون طويلة، فقد أفصح بعض هؤلاء المصلحين المسلمين كيف أنهم تنبهوا من

جديد إلى مفاهيم الشورى والإجماع بعد أن اطلعوا على تجارب الأوروبيين. وفي هذا النطاق يأتي النص الذي اشتهر كثيراً عن الشيخ محمد رشيد رضا، في رده على قارئ بعث برسالة إلى المنار، يتحدث فيها عن حصر الإصلاح بالإسلام، فأجابه رشيد رضا عام 1907م بقوله "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم- المقيد بالشورى- هو أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك.. ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة، أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جليا في القرآن الكريم.

ويماثل هذا الرأي ما ذهب إليه الفقيه الإمامي الشيخ محمد حسين النائيني في دفاعه عن نظام الحكم المقيد بالدستور، في كتابه الشهير (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، إذ يقول (ما أشد جهلنا عبدة الظالمين وحاملي شعبة الاستبداد الديني بمداليل الكتاب والسنة وأحكام الشريعة وسير النبي المطهر والإمام المكرم... وترانا عوضا من أن نقول في حق الشوروية العمومية، هذه بضاعتنا ردت إلينا، نعدها مخالفة للقانون الإسلامي، فكأننا لم نقرأ تلك الآيات الواضحة الدلالة ولم نحصل على مفادها. ومن بيئة ثالثة هي الهند، يشير إلى مثل هذا الرأي محمد إقبال، في حديثه عن عدم تحول مفهوم الإجماع في الشريعة الإسلامية إلى نظام تشريعي ثابت في السابق، لأنه حسب رأيه كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في التاريخ الإسلامي بعد عصر الخليفة الرابع مباشرة. وعن هذه الإمكانية في الفترة التي عاصرها إقبال، يقول (إنه مما يبعث على الارتياح التام، أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث، يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات. إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية، وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدرج خطوة عظيمة في سبيل التقدم[27].

وقد أخذ الأمر منحى نضاليا في سبيل إقرار هذه المبادئ، فتولى نخبة من أبرز رواد مفكري المدرسة الإصلاحية الإسلامية الدعوة والمطالبة بالحكم

الدستوري تقييداً للحكم الفردي المطلق، والمطالبة بالنظام النيابي تحقيقاً لفكرة الشورى وتأكيداً لمشاركة الأمة السياسية. ويذهب الأفغاني في هذا الشأن إلى اعتبار عدم كفالة حق الاختيار يعد إحدى صور القصور التي آل إليها حال الأمة الإسلامية، وفي ذلك يقول: "إن الممالك الإسلامية هذه إنما هي من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوَّامة على شؤون نفسها بنفسها...". وهي إشارة إلى حالة التردي التي تعيشها الأمة الإسلامية وفقدانها القوامة والمشاركة السياسية في الشؤون العامة نظرا لحالة الاستبداد المتفشية. وكان جمال الدين يرى أن الحاكم العادل "إما أن يكون موجودًا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي.. وتؤكد للحاكم أن التاج سيبقى في رأسه ما دام محافظًا أمينًا على صون الدستور، أما إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس!"[28].

وفي مقابل النظرية الثورية التي أسس لها جمال الدين، يتبنى الشيخ محمد عبده النظرية الإصلاحية من خلال التدرج في "الإصلاح" الذي يعتبره الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي، وهي نهضة الشرق وتحرره. وفي معرض بيان موقفه من العمل العسكري ومن الثورة العرابية تحديدا، يرى أنّ الطريق المؤدي للمشاركة الشعبية في شؤون الحكم هو التدرج حيث يقول: "إن أول ما يجب البدء به هو التربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيَّدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح... وطلبُ ذلك - المشاركة الشعبية في إدارة أمور الحكم- بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى لكان على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن ينهدم ويزول" [29].

واستمر هذا النهج الإصلاحي الداعي للحكم النيابي من بعد الأفغاني ومن أهم القضايا التي انشغل بها الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة محاولات الإصلاح بالاقتباس من النمط الغربي، فكانت القضية الرئيسية في هذه المرحلة هي قضية الاستبداد والسعي لتقييد سلطات السلطان. ونجد صدى ذلك واضحا في فكر خير الدين التونسي (1890- 1822) الذي استعرض في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" النظم السياسية الغربية، ونادى

باقتباس العلوم والنظم الأوربية القائمة على مبدإ الحرية لإنهاض الأمة الإسلامية وذلك في إطار المبادئ الشرعية[30].

واستعرض عبد الرحمن الكواكبي (1903- 1849) شرور الاستبداد في كتابه "طبائع الاستبداد"، مبينا أن الاستبداد مطلقا هو استبداد الحكومات خاصة، وهو في اصطلاح السياسيين كما يقول: "تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة"[31]، أو هو "الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم"[32].

تطور الديمقراطية في إطار الفكر السياسي الإسلامي الحركي المعاصر :

في ظل المقدمات الفكرية السالفة الذكر، تأسست المواقف الحركية من المسألة السياسية بشكل عام، والتي ترتبط بشكل أساسي بميلاد الحركات الإسلامية، فبعد أن أرسى جمال الدين الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد، أو بمعنى أدق الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي، الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية كما يقول طارق البشري. وبعد أن أكد الشيخ محمد عبده على مسألة التجديد في الفكر السياسي والديني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة، جاء حسن البنا ليركز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي[33]. حيث تبلورت الحركة الإسلامية في شكلها المعاصر، وتبلور بالتالي الفكر السياسي الإسلامي الحركي المعاصر. وما يمكن التأكيد عليه في هذا الإطار، أن تشكل الفكر الحركي في هذه المرحلة، وخاصة بعد سقوط الخلافة الإسلامية، قد اصطبغ بطبيعة النظرة إلى مؤسسة الخلافة ذاتها، كما تمّ بيانه سلفا. فإلغاء الخلافة شكل صدمة كبرى للعالم الإسلامي، الذي لم يستسلم لقرار الإلغاء، وصمم على إعادة الخلافة في أقرب وقت وفي أي مكان. وفي ذلك يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس: "إن الخلافة في ذاتها نظام صالح بل مثالي وبأن الإسلام أوجب إقامته كأحد فروض الدين الأساسية بل الفرض العام الأكبر"[34]. ويضيف قائلا: "إن المسلمين لا يستطيعون أن يتجاهلوها أو يهملوها أو يغضوا الطرف عنها، خوفاً من أن يقع عليهم الإثم من الوجهة الدينية، كما يقع عليهم إذا أهملوا أحد فروض الدين، فما بالك بالفرض الأول أو الأكبر، الذي أجمع عليه علماء الدين؟"[35].

ويمكن القول إن الفكر الحركي الإسلامي المعاصر قد تطور في مساره العام عبر مرحلتين، اختلف الفكر الإسلامي في كل منهما في المنهج الذي يمكن من خلاله إرساء حق الأمة في الاختيار.

مرحلة القبول بالمنهج الديمقراطي:

تبلورت معظم الحركات والأحزاب في بدايات عهدها، كحركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وغيرها من الحركات فجعلت محور نشاطها الأساسي هو إعادة الخلافة في واقع المسلمين، ومن ثمّ كان توجه العمل السياسي لديها في الأغلب الأعم نحو العمل الحكومي أو نظام الحكم بصورة أشمل، وأضحت مسألة الخلافة بسبب ذلك محورا أساسيا للفكر في هذا الطور. ومن الأوائل الذين طرقوا هذا المجال الشيخ رشيد رضا، الذي قدم دراسة متكاملة، تعكس تصوره للخلافة، وأرسى فيها فكرة سلطة الأمة وممارستها لها عن طريق الشورى، وأناط مهمة الشورى بأهل الحل والعقد الذين رأى اختيارهم في العصر الحاضر عن طريق نظام الانتخاب الغربي.

ويرى الشيخ رشيد رضا، أن هذا الأمر يتم في إطار إصلاح سياسي شامل، يجمع بين عناصر متعددة، تجمع وتولي الاهتمام للقاعدة الجماهيرية بتعليمها وتهذيبها، حتّى تتمكن من مواجهة الاستبداد السياسي وتقلع جذوره. ومن ثمّ تتقدمها طائفة من القمة أو أهل الحل والعقد، وبالتعاون بين القمة والقاعدة يتم الإصلاح الشامل، لأن الإصلاح السياسي وحده لا يكفي خصوصا إذا اقتصر على القمة دون تهيؤ الأرضية الشعبية التي ستحافظ عليه وتضمن استمرار يته[36].

وتأكيدا لهذه النظرة أخذ العمل السياسي الحركي صورته الأساسية بشكل بين، في الإصلاح الشامل الذي نادى به الإمام الشهيد حسن البنا، الذي كان شارحا لفكر أستاذه رشيد رضا ومقترحا للبرامج العملية التطبيقية لها، وأشاع من خلال كتاباته وممارساته السياسية فكرة أن للإسلام نظاما سياسيا محددا. حيث تتأكد مسألة المشاركة السياسية لديه في إطار الرؤية الإصلاحية الشاملة، التي تجعل من الحكومة ركنا أساسيا فيها، وفقا لمنهج يقوم على النضال السياسي السلمي ابتداء، الذي لا يستبعد أسلوب الثورة بعد استفراغ وُسع النضال التربوي والسياسي، ويؤيد ذلك قوله: "وأما الثورة فلا يفكر

الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها... وإذا قيل لكم أنتم دعاة ثورة، فقولوا نحن دعاة حقّ وسلام، نعتقده ونعتز به، فإن ثرتم علينا، ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا، وكنتم الثائرين الظالمين "[37].

وقد كان للبنا فضل السبق في التفاعل مع العملية الديمقراطية من خلال مشاركته هو نفسه وعدد من أعضاء حركته في انتخابات البرلمان المصري مرتين، عام 1942 وعام 1945[38].

وقريبا من هذا الطرح الشامل لمسألة الإصلاح، ينطلق أبو الأعلى المودودي (1903- 1979)، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان من خصوصية تصوره لمستقبل المسلمين في الهند، إلى طرح فكرة تكوين تجمع إسلامي متميز سياسيا وثقافيا، يسعى إلى إقامة الخلافة في الأرض[39]. وهو ما تمّ فعلا، حيث انفصلت باكستان عن الهند سنة 1947، على أساس أنها دولة للمسلمين بالهند، تحت حكم حزب الرابطة الإسلامية، الذي اتبع في ممارسته للحكم النهج العلماني. وقد أدت هذه الملابسات التي حكمت مرحلة تشكُّل فكر المودودي، إلى جعل دعوته تأخذ طابعا حادا.

ويمكن القول إنّ الفكرة الأساسية في فكر المودودي، هي دعوته لإرساء مبدإ الحاكمية لله سبحانه وتعالى وحده، التي يطرحها في إطار التكامل الواضح للإصلاح الإسلامي، الذي يجعل مصدره الأساسي هو الله عز وجل، بقوله: "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده. أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه والنظام السياسي لا بد أن يكون تابعا للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه"[40].

وبصورة أوضح فإنّ الحاكمية بالنسبة إلى المودودي:" منطلقها العقيدة الإسلامية، التي تقول إن الحق وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأن حكم سواه موهوب وممنوح... فالله معبود بالمعاني الدينية، وسلطان بالمعاني السياسية والاجتماعية... وأن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا"[41].

ويمكن أن نلاحظ أن هذا الطرح من المودودي، لا يعكس البتة مصادرة لحق الأمة في الاختيار، وغاية ما في الأمر أنّ المودودي يحاول أن يؤسس من خلال ذلك للمنطلقات والأسس التي تقوم عليها هذه المشاركة. حيث إن المشاركة السياسية لا تكون في إطار الحاكمية البشرية، وإنما في إطار مفهوم الخلافة والنيابة، وفي ذلك يقول: "فالأمة نائبة عن الله، وهي تنتخب حاكمها، ونوابها، وأهل الحل والعقد فيها، بطريقة ديمقراطية... ولا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير إلا بالرأي العام... ولكنها مقيدة بقانون الله عز وجل"[42].

وبهذا يمكن القول إن المنهج الذي تقوم عليه العملية السياسية، هو من الوضوح بمكان في فكر المودودي، بل إن سبيل الإصلاح والتغيير لا يمكن أن يتم إلاّ في إطار هذا المنهج، وفي ذلك يقول: "أما كيف يتأتى هذا التغيير؟ فليس له من سبيل في نظام ديمقراطي، إلا خوض معارك الانتخابات، وذلك أن نربي الرأي العام في البلاد، ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم، ونصلح طرق الانتخابات ونطهرها من اللصوصية والغش والتزوير، ثم نسلم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين، يحبون أن ينهضوا بنظام البلاد على أسس الإسلام الخالص"[43].

ويؤكد هذا المنهج على رفض المودودي للعمل الثوري للوصول إلى السلطة، خاصة بعد قيام جمهورية باكستان الإسلامية، وهي المرحلة التي استقلت فيها القومية الإسلامية حسب محمد عمارة، ولم يعد المسلمون أقلية تخشى السيطرة الهندوكية... أما في المرحلة الأولى، فلم يكن الانتخاب ولا السبيل الديمقراطي هو طريق المودودي للتغيير، بسبب من خطر تكريس سيطرة الهندوك المهددة لقومية المسلمين... فكان ثوريا[44]. وفي المرحلة اللاحقة رفض المودودي ما يسمى بالأساليب الثورية، وأكد أنه من الممكن تحقيق البعث الإسلامي من خلال تكتيك آخر، أكثر تعقلا وأكثر ترويا[45].

مرحلة رفض المنهج الديمقراطي:

بعد أن ارتسمت معالم القبول بالمنهج الديمقراطي مع كل من البنا والمودودي، استلهم سيد قطب فكرة الحاكمية جاعلا منها محورا لتيار الرفض الكامل للواقع، الذي تشكل على وقع المحن التي دخلت فيها حركة الإخوان بعد حلها بقرار من الحكومة (08 ديسمبر 1948) واغتيال مرشدها العام الأول

حسن البنا، (12 فيفري 1949). والتي انتسب إليها سيد قطب سنة 1953، وأصبح أحد مراجعها الأساسيين.

وعلى الرغم مما يبدو من تأثر سيد قطب بأفكار المودودي، فإنّ قطب قد أهمل ما ذكره المودودي عن وجود حاكمية بشرية مقيدة فيما لا نص فيه[46]. وهو في هذا الإطار يرى أن الحاكمية تتحدد بمقتضى شهادة التوحيد "لا إله إلا الله"، وهي التي يدركها العربي العارف بمدلولات لغته كما يقول: "لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله"[47]. ويضيف قائلا: "... وليس لأحد أن يقول لشرع يُشرِّعُه: هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه، لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر، وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريده الله..."[48].

ويأخذ مفهوم الحاكمية عند سيد قطب منعرجا خطيرا، لا سيما حينما يزاوجه بمفهوم الجاهلية، التي فاقت في ترديها الجاهلية الأولى في فترة ما قبل الإسلام، وهو على هذا الأساس يصرح قائلا: " إن الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي... والجاهلية ليست فترة من الزمان، وإنما هي حالة تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام... ولذلك فإن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية"[49].

وبهذا يمكن القول إن منهج المشاركة السياسية، في نظر سيد قطب، يقوم على الرفض، وكما يقول: "فنحن نرفض هذه الأنظمة في الشرق أو في الغرب سواء... نرفضها كلها، لأنها منحطة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريده الإسلام أن يبلغ بالبشرية إليه..."[50].

أما طبيعة هذا المنهج فهي تأخذ عند سيد قطب صورة حدية تقوم على العنف، إذ "لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض... ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم... لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية"[51].

وبهذا يمكن القول إنّ فكر سيد قطب كان بمثابة التحول الأبرز في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، وبه فتح مسارا جديدا في التعامل مع المجتمع والدولة، مجانبا بذلك مسار حركة الإخوان المسلمين، حيث استطاع فكره أن يؤثر في أجيال جديدة من الإسلاميين تبنت آراءه واعتنقت مبادئه فنشأت جماعات جديدة كحركة التكفير والهجرة أو جماعة الجهاد أو الجماعة الإسلامية وجميعها اتبعت خط التطرف والتشدد في مجال العمل السياسي المنظم والمسلح في أحيان كثيرة[52].

وبعد كل ما تقدم يمكن القول إن صور المشاركة السياسية وإعمال حق الاختيار، في الفكر السياسي الإسلامي، قد اكتملت ملامح منهجها خلال هذه المرحلة، وتجلى ذلك من خلال صورتين أساسيتين، الأولى منهما تقوم على التفاعل الإيجابي مع العملية الديمقراطية، والتعاطي مع مفرداتها كالمشاركة في الانتخابات. وهي الصورة التي تأكدت مع كل من البنا والمودودي، وأما الثانية فتشير إلى صورة من صور الانسحاب من العملية إبرازا للتميز والخصوصية، والمفاصلة والمجانبة، وهي الصورة التي أسس لها في الفكر السياسي المعاصر سيد قطب، وجسدتها تيارات الرفض فيما بعد.

مرحلة تأكيد المنهج الديمقراطي:

وهي المرحلة التي تمتد من نهاية سبعينيات القرن العشرين، وإلى الوقت الراهن، وقد تجلت المشاركة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة بشكل بين، حيث ارتبطت بحيوية وديناميكية فائقتين، وهي الظاهرة التي أذهلت وفاجأت الكثيرين نتيجة ما تشكل في أذهانهم من انطباعات مغايرة تصف الفكر الإسلامي بالجمود والنزعة التراثية والاحتماء بالماضي، والانغلاق على العصر وعدم القدرة على مواكبة التقدم والحداثة والحضارة[53].

وهو انطباع له من المبررات القوية التي تجد صداها في المرحلة السابقة، التي حفزت كثيرا من المفكرين والقيادات لتأسيس حركة نقد قوية، كان لها الأثر الكبير في دفع الفكر السياسي الإسلامي إلى مجالات لم تكن ضمن دائرة اهتمامه، أو لم تكن تحظى بالاهتمام الوافر في أجندة الحركات الإسلامية، خلال تلك المرحلة، التي انتهت إلى أن يوصف الفكر الحركي الإسلامي فيها، بأنه فكر مأزوم، يدلل على ذلك الأستاذ موسى أبو مرزوق،

حينما يصف هذا الفكر خلال الستينيات وأوائل السبعينيات، بأنه فكر المحنة، وكونه اتسم بردة فعل أججتها سنوات المحنة والابتلاء فنضج فكر "محنوي" لا زلنا نعاني منه حتى الآن، لذلك فإن الكثير من معالجات المفكرين وأطروحاتهم الحالية تتجه صوب ذلك الفكر محاولة تغييره أو الدفع في اتجاه تجاوزه، وتبني منطلقات حركية جديدة[54].

في ضوء هذه الملاحظات تأسست حركة نقد قوية، للفكر الإسلامي الحركي ككل، كمقدمة تأسيسية للانطلاق في مرحلة تختلف عن سابقاتها. وقد أخذ منحى الاستجابة للتحديات التي فرضتها أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، اتجاه فكري وآخر عملي، أصبح الفكر الإسلامي عبرهما يعبر بوضوح عن رؤيته وموقفه من الديمقراطية، ويدافع عن هذا الموقف ويجاهر به. ومن أبرز أقطاب هذا المنحى، كما يرصده زكي الميلاد[55] الشيخ محمد الغزالي، والشيخ يوسف القرضاوي من المدرسة الإسلامية السنية، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد خاتمي من المدرسة الإسلامية الشيعية. وهؤلاء كما هو معروف، أنهم من أصحاب المنحى التجديدي والإصلاحي في الفكر الإسلامي المعاصر، ومن المؤثرين في اتجاهاته ومسلكياته المعاصرة. فالشيخ محمد الغزالي، ظل يلفت النظر إلى الديمقراطية منذ كتابه (الإسلام والاستبداد السياسي) الصادر عام 1949م، الذي اعتبر فيه أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، وكيف يغيب عن إدراك العاملين في الحقل الإسلامي حسب رأيه، وهم حين يدعون إلى الإسلام ينسون ما أفاده العالم من تجارب في صراعه مع الحكام الظلمة، أساؤوا إليه وعلموه أن يحدد علائقه بهم في دساتير مضبوطة وقوانين محكمة[56].

وفي كتابه (دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين) الصادر عام 1980م، الذي توقف فيه مناقشا ومعترضا، إلى ما أشار إليه محمد قطب في الجزء الثاني من كتابه (منهج التربية الإسلامية) حين وضع الإسلام في قبالة الديمقراطية، فوجد الشيخ الغزالي أن هذا الرأي بحاجة إلى ضوابط، فالديمقراطية ليست دينا يوضع في صف الإسلام، إنها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء، وكيف شيدت أسوارا قانونية لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه لا[57].

أما في كتابه (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) الصادر عام 1989م، فقد قال فيه (يؤسفنا أن الشورى أينعت ثمارها في أقطار واسعة وراء دار الإسلام) ورأى أن (من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءا من النظام العام للدولة، وأن للمعارضة زعيما يعترف به ويتفاهم معه دون حرج، ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر. والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيرا من تعاليم الخلافة الراشدة[58].

أما الشيخ يوسف القرضاوي، فله موقف واضح من الديمقراطية، أنزله منزلة الفتوى، وضمنه كتابه (فتاوى معاصرة) الجزء الثاني، وذلك حين أجاب عن سؤال: هل صحيح أن الإسلام عدو الديمقراطية؟ وأن الديمقراطية ضرب من الكفر أو المنكر كما زعم من زعم؟ أم أن هذا تقول على الإسلام، وهو منه بريء؟

فأجاب الشيخ القرضاوي عن هذا السؤال متقصدا التفصيل والإسهاب، بأدلة من الكتاب والسنة، ومن أبرز ما جاء في إجابته: (الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان... فهل الديمقراطية التي تتنادى بها شعوب العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليم أظافر التسلط السياسي، الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة، هل هذه الديمقراطية منكر أم كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟ إن جوهر الديمقراطية- بعيدا عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية- تعني أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقي التي وجدت البشرية لها صيغا وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء.. الخ

فهل الديمقراطية تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟ الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور الحياة والسياسة؟

وقبل أن يختم الشيخ القرضاوي كلامه، اعتبر نفسه أنه من المطالبين بالديمقراطية، وحسب قوله: (وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة، لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة) والنتيجة التي خرج بها الشيخ القرضاوي، وختم بها كلامه في الأسطر الأخيرة منه (وبهذا تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، وإن شئت قلت يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية)[59].

وبالنسبة للشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقد دعا إلى الديمقراطية القائمة على مبدإ الشورى، واعتبر أن للديمقراطية ثلاث سمات هي: [60]

أولا: سمة الخلفية الفلسفية الليبرالية.

ثانيا: كونها آلية تشريعية لإدارة السلطة، وتداول السلطة.

ثالثا: كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها التمثيلية.

وعن السمة الأولى يقول: نحن لسنا ملزمين بها كنظرية وضعية، أو كاعتقاد فلسفي، إذا رؤي أن تعتبر كصيغة ولاية الأمة على نفسها فليكن ذلك، لكن ولاية الأمة على نفسها من زاوية فهمنا الإسلامي، ليست شيئا ذاتيا بالأمة، الله أعطى الأمة ولاية على نفسها. هذه الخلفية الاعتقادية الدينية لا بد منها.

وبالنسبة لكونها آلية لإدارة المجتمع، وتداول السلطة وانتقالها، لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق، لا في الكتاب ولا في السنة، ولا في الفقه العام ما يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل.

أما في الحقل التشريعي، فالتشريع كما نعلم ينقسم إلى قسمين كبيرين، الفقه الخاص، وهذا ليس من شأن المجتمع، أنه فقه الأفراد ويمكن أن يمارس في حالة وجود دولة ونظام إسلامي، وفي حالة عدم وجودهما الفقه العام الذي

يتصل بتنظيم المجتمع، وفيه ما هو منصوص عليه ويدخل في ثوابت الشريعة، وهذه لا يمكن للبشر أن يشرعوا فيها. كما أن فيه مساحات ما يمكن أن نسميه مساحات الفراغ، وتشمل هذه كل الجانب التنظيمي والإداري والعلاقات الخارجية، ومعظم الجانب الاقتصادي. وكل هذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادئ العليا في الشريعة، من قبيل قاعدة عدم العدوان، وقاعدة العدل والإنصاف وغيرها، وما عدا ذلك هو تدبير وتدبر لأمور تنظيمية يرى الناس فيها ما يصلح. وحين يريد الشيخ شمس الدين أن يحدد اختياره، يقول: "إننا نختار الشورى كفلسفة حكم، ونختار آليات الديمقراطية كأدوات وأجهزة ومؤسسات. إن الديمقراطية هي أحسن القول الغربي من الناحية التنظيمية للمجتمع، ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها. والخلاصة: إذا شئت أن تقول أنا أتبع الديمقراطية على أساس مبدإ الشورى فأنت مصيب، وإن شئت أن تقول أنا أتبع الشورى وأستخدم فيها تقنيات الديمقراطية فأنت مصيب.

أما بالنسبة للسيد محمد خاتمي فإن الحديث عن رؤيته في هذا المجال، تختلف بطبيعة الحال عن صورة الحديث في هذا الموضوع عند الآخرين، بما في ذلك الأسماء التي أشرنا إليها، ويكتسب هذا الحديث أهمية وقيمة وموثوقية، باعتبار أن له تجربة حية ومؤثرة مع الديمقراطية، التي أوصلته إلى موقع رئاسة الدولة مرتين في بلده إيران، الأولى عام 1997م، والثانية عام 2002م. وهي التجربة التي دشن بها عهدا جديدا عرف في الأدبيات السياسية الإيرانية بعهد الخاتمية نسبة إليه.

وتتأكد قيمة هذه الرؤية عند السيد خاتمي بوصفه مطلعا ودارسا لمسار الفكر السياسي الغربي، ومسار الفكر السياسي الإسلامي. وله في هذا الشأن كتابات منشورة مثل كتاب (مدينة السياسة.. فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب وفي هذا السياق أيضا صدر له عام 2003 م كتاب بعنوان (الديمقراطية وحاكمية الأمة)، شرح فيه رؤيته للمصالحة بين الدين والحرية، ودعا فيه إلى مفهوم الديمقراطية الدينية.

ومن الممكن تحديد رؤية السيد خاتمي إلى الديمقراطية وعلاقتها بالدين، في النقاط التالية:[61]

أولا: أن لا تلازم بين الديمقراطية وبين العلمانية والليبرالية. وهي الإشكالية التي نشأت بسبب التزامن التاريخي بين القول بالديمقراطية وولادة الليبرالية والعلمانية، فتداخلت المعاني بينهما. والديمقراطية في أدق دلالاتها عنده، هي طريق وسبيل الوصول إلى نظام سياسي، وأن إدارة الناس هي التي تحدد أسلوب الحكم، وشكل الحكومة. وهذا قد أدى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية، ولا بد أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي.

ثانيا: ليس هناك بديل عن الديمقراطية إلا الاستبداد والديكتاتورية. والذين يرفضون الديمقراطية سبيلا فإنهم يدعون إلى الديكتاتورية والقهر، وهو ما ابتليت به المجتمعات الإنسانية على مدى اثني عشر قرنا. وإذا لم نحترم ونرغب في سبيل الديمقراطية، فلن يكون أمامنا سوى التمسك بالحكم عن طريق القوة والتسلط.

ثالثا: إن الديمقراطية كإنتاج بشري وأسلوب بشري تنتقد بكثرة، وفيها نقاط ضعف، وكل أمر بشري يكون هدفا للنقد. وإذا كان للديمقراطية سلبيات لكن سلبياتها تبدو أقل ضررا من سلبيات الأنظمة الديكتاتورية، ويمكن للديمقراطية أن تحل مشكلاتها وتحسن من صورتها عن طريق التجربة وملاحظة الأخطاء.

رابعا: أن الديمقراطية تنسجم مع الدين، ولا تتنافى طريقا أو سبيلا مع الإسلام ولا تتعارض معه، ولا نعرف بديلا إنسانيا عن الديمقراطية. وذلك بعد ملاحظة دواعي الواقعية، ورعاية المصالح، وفهمنا العام للإسلام، وإذا لم نكن متحجرين ومتعصبين، وكنا نعيش في زماننا، ونعي أن الفكر قد تطور وتحول، وأنه لا يمكن حبس الأفكار في سجن من حديد، لهذا كله لن نجد عندئذ طريقا سوى الديمقراطية.

الديمقراطية في ظل التجربة السياسية للحركات الإسلامية:

تأسيسا على النقد المشار إليه سلفا تطورت الحركات الإسلامية في المشهد السياسي، ومع التحولات التي عرفتها طرحت، مسألة التجديد في ظل ما مرت به الحركة الإسلامية من تحولات ذاتية كالتحول من السرية إلى العلنية ومن

الفئوية إلى الجماهيرية، ومن الثقافي إلى السياسي، ومن التضييق إلى التوسع، ومن المعارضة السلبية إلى المعارضة الإيجابية في بعض الساحات، ومن الصدام إلى الحوار في ساحات أخرى... إضافة إلى ظهور جيل جديد من الحركات الإسلامية، على خلفية تجاوز إشكاليات ومحن الحركات الإسلامية التقليدية أو القديمة[62].

والجدير بالذكر في هذا المقام، أنّ من أهم المؤثرات التي دفعت بالحركة الإسلامية إلى ولوج منهج التجديد، والتأسيس لمرحلة تزايد فيها الاهتمام بالمسألة الديمقراطية وما يتعلق بها من قضايا، تلك التجارب العملية التي نقلت مفردات الخطاب النظري، التي تأصلت في ظل المراحل السابقة إلى حيز التطبيق، وأفرزت من ثمّ وقائع جديدة حفزت الفكر السياسي الإسلامي إلى البحث والنظر والمراجعة، خاصة منها انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ولقد كان لهذا التحول أهمية مركزية في تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نظرا لارتباط مساره بتجارب عملية، حفزته للنظر في ما هو كائن وليس في ما يجب أن يكون، مثلما ظل يثير من قضايا في المراحل السابقة، يعبر عن هذا الواقع المرجع الشيعي اللبناني، محمد حسين فضل الله، في كتابه الحركة الإسلامية هموم وقضايا من خلال دعوته إلى إبداع نهج لحركة إسلامية جديدة تعمل بكل قوة ووعي وتدقيق من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة ولا تنطلق من فكر تجريدي، وإنما من موقع الحركية الإسلامية في صعيد الواقع الذي عاشته الحركة الإسلامية في طبيعتها الذاتية، وفي الأجواء المحيطة بها، وفي التحديات الصعبة التي تواجهها، على مستوى الشكل والمضمون[63].

وقد ارتبط ذلك كما يلاحظ زكي الميلاد لأول مرة منذ حركة السيد جمال الدين الأفغاني، بمشروع دولة أعلنت انحيازها الكامل للمرجعية الإسلامية، وانبثقت إلى الوجود عبر حركة اجتماعية شديدة الفاعلية والنهوض سنة 1979، وفي بلد مثل إيران المعروف بتاريخه الحضاري العريق وبتراثه الإسلامي الضخم، ولقد كان لهذا التحول أعظم الأثر على حركة الفكر الإسلامي عموما، واستنهاض الفكر الإسلامي الشيعي خصوصا... وبعد عقد كامل من الزمن حصل تحول آخر أضاف إلى الفكر الإسلامي يقظة وانطلاقة

بالتحول الإسلامي الذي حصل في السودان سنة 1989، وبذلك يكون الفكر الإسلامي الجديد قد ارتبط بتجربتين في إدارة الدولة وأسلمة الحياة العامة، في التجربة الأولى ارتكز على الاجتهاد الإسلامي الشيعي، وفي التجربة الثانية ارتكز على الاجتهاد الإسلامي السني. هذا الارتباط فرض على الفكر الإسلامي أوسع الاشتغالات الفكرية والتشريعية والفقهية والدستورية في تاريخه الحديث والمعاصر، وأوسع التطبيقات الجذرية والشاملة على مستوى القوانين والتشريعات والنظم بما يحقق أسلمة الدولة والمجتمع. ولا شك أن اشتغلات بهذا المستوى الكمي والكيفي من المهام الفكرية والتشريعية، وهذه السعة في التطبيقات والتجريبيات، لا بد أن تغير من وضعيات الفكر الإسلامي واتجاهاته العامة وتدفعه نحو تحولات ومسارات جديدة[64].

وحسب الدكتور رضوان السيد فإن الثورة الإسلامية في إيران قد تركت في إسلاميي الوطن العربي أثرا عميقا، من حيث دلالة الحدث في تعميق المشاركة السياسية، في فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، وذلك من وجهين: "اشتراع الدستور الإسلامي الذي اقترح حلا لمسألة المرجعية، وإظهار إمكان الثقة بالجمهور عن طريق صناديق الاقتراع من أجل حماية مصالح الأمة من جهة واستقرار النظام من جهة ثانية"[65].

كما أن هذا الوضع قد كشف حالة التردد والشك، التي ظل الفكر السياسي الإسلامي يتراوح فيها، فيما يتعلق بالمسألة السياسية، من حيث مدى الثقة بالجماهير وبالآليات التي تؤطر هذه المشاركة. فقد أتاح تعاطي الإسلاميين الإيرانيين مع هذه المسألة والعودة إلى الجمهور استفتاء واقتراعا وبشكل منتظم وعلى كل المستويات، وظهور حرص الجمهور على الإسلام ودولته، بما لا يقل عن دعاته ومنظريه، في حين ظل الإسلاميون العرب لعدة عقود ينقدون الآليات الديمقراطية بحجة أنّها غريبة مستوردة ويمكن التلاعب بها، وبهذا تأكدت مواقع الإسلاميين في المجتمعات العربية في الثمانيات، حيث صاروا القوى الرئيسة في المعارضة السياسية في عدة بلدان عربية[66].

وقد كان للحضور السياسي للحركات الإسلامية، أثره في تعديل وتنقيح الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، الذي صار يشهد حركة دؤوبة تلاحق الممارسة الديمقراطية وتحاول توجيهها وتأطيرها وتأصيلها. ومن هنا، فقد

تواصلت تلك الجهود التي انطلقت منذ القرن الماضي لإدخال جملة من "التعديلات والتنقيحات"، على الفكر السياسي الإسلامي حتى يتلاءم مع الحاجات الجديدة التي فرضتها المتغيرات الثقافية والسياسية والاقتصادية[67].

ومن معالم التحول في مواقف الحركات الإسلامية ما يرصده محمد أبو رمان[68] من معالم واضحة في إقرار مبدإ الديمقراطية فقد انخرطت الأحزاب الإسلامية في فترة التسعينات في تجارب المشاركة السياسية، ومع وجود العديد من الانتكاسات كالتجربة الجزائرية إلا أنّ الظاهرة الإسلامية تجاوزتها، وظهرت تجارب وأفكار إسلامية متقدمة تمثل مرحلة أخرى من التطور باتجاه الديمقراطية كتجربة حزب الوسط المصري التي لم يكتب لها الولادة السياسية القانونية إلا أنها مثلت خطابا إسلاميا أكثر اقترابا من الديمقراطية والتعددية[69].

وفي السنوات الأخيرة جاءت تجربة حزب العدالة والتنمية التركي لتمثل قفزة في طبيعة العمل الإسلامي، من خلال إعادة هيكلة بنية الخطاب الإسلامي ذاته وترحيله بالكلية إلى التوافق مع العلمانية والديمقراطية بعيدا عن شعار "الإسلام هو الحل"، وإن كان هنالك خصوصية للتجربة التركية، وعدم قدرة على تعميمها على الدول العربية، إلاّ أنّ ثمة انعكاسا كبيرا لهذه التجربة على الأحزاب الإسلامية العربية[70].

أمّا جماعات الإخوان المسلمين التي تمثل القوى الإسلامية الرئيسة في دول المشرق العربي فقد قدمت مبادرات سياسية متطورة في السنوات الأخيرة، وإن كانت احتفظت بكلاسيكية الحل الإسلامي إلا أنها حسمت موقفها في المناطق الرمادية المرتبطة بالتعددية وتداول السلطة والديمقراطية.. الخ[71].

وفي سياق فكري موازٍ ظهرت نخب من الباحثين والمفكرين الإسلاميين تقوم بمراجعة الخطاب الإسلامي وتقدم معالم خطاب إسلامي جديد، فبالإضافة إلى أحمد كمال أبو المجد وطارق البشري وفهمي هويدي ومحمد سليم العوا هنالك عبد الوهاب المسيري وعدد من الباحثين في العلوم السياسية (سيف عبد الفتاح، نادية مصطفى، هبة عزت، هشام جعفر، مصطفى منجود، منى أبو الفضل، وغيرهم) وتقترب من هذا الخط، بتحفظ أكثر، كتابات محمد عمارة، بالإضافة إلى المراجعات التي حدثت لدى الجماعة الإسلامية بمصر وصدرت بأربعة كتب، وتوازت مع تحولات فكرية لعدد من الباحثين ذوي المرجعية الجهادية والسلفية

السابقة (كمال حبيب وجمال سلطان). وفي سورية تمثل تجربة مجموعة شباب الملتقى الفكري خطابا إسلاميا يتسم بروح ليبرالية (رضوان زيادة، عبد الرحمن الحاج، عبد الرحمن حللي، معتز الخطيب) وقد أصدروا بعض الكتب التي تعبر عن اتجاههم الفكري، ولهم موقع على شبكة الإنترنت[72].

وهنالك التجربة السلفية الإصلاحية في السعودية التي شهدت قفزة كبيرة في السنوات الأخيرة، مقارنة بطبيعة الخطاب السلفي، ومثّلت رسالة "على أي أساس نتعايش" في الرد على رسالة المثقفين الأميركيين "على أي أساس نقاتل" مرحلة جديدة في خطاب السلفية الإصلاحية[73]. كما أنّ هنالك حركة إسلامية سلفية نشيطة في الكويت، وقد أصدر الحاكم المطيري (أحد القيادات السلفية في الكويت) كتابا "الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية" يمثل نقلة نوعية في الرؤية السلفية يقترب فيه من خطاب الإصلاحية الأولى .

ويسجل زكي الميلاد أن من مصادر قوة الحركات الإسلامية أنها تحظى اليوم بنفوذ شعبي كبير داخل المجتمعات العربية، وأنها تمثل الطبقات الوسطى في العديد من هذه المجتمعات، وأنها ذات جذور ثقافية وفكرية راسخة، لذلك فإن الإسلاميين سواء كانوا مفكرين أم أحزابا أم جماعات أم قوى مجتمع مدني مؤهلون بالفعل للعب دور رئيس في نقل المجتمعات العربية إلى مرحلة من الإصلاح العام، لكن هذا يتطلب منهم قراءة دقيقة لهذه المرحلة الانتقالية واللحظة التاريخية. والمطلوب ليس فقط التقدم بمبادرات سياسية تؤكد التزامهم بقواعد اللعبة الديمقراطية بل أن يترافق ذلك مع عملية اجتهاد وتجديد في الخطاب الديني والفقهي يقوم على قراءة اجتهادية إسلامية للنصوص قادرة على التعامل مع العصر ومشكلاته بروح من الجرأة على الانفتاح والتطوير. مشكلة كثير من الحركات الإسلامية، وبالتحديد جماعة الإخوان المسلمين، أنها تقدم خطابا سياسيا يشير إلى حسم المسار نحو القبول بالديمقراطية والتعددية، لكن هذا لا ينعكس على أدبياتها الفكرية بصورة واضحة ولا على مناهج التنشئة في أطرها التنظيمية، التي لا يزال كثير منها يعتمد أدبيات وكتبا تقول الجماعة إنها تجاوزتها. إذ لا يمكن القبول بأن الإسلاميين يؤمنون بصورة مدنية -ديمقراطية للإصلاح السياسي دون أن يتوازى ذلك مع قيام هذه

الحركات بدورها في عملية إصلاح ديني وتنويري نحو المجتمعات العربية في بناء رؤية جديدة للوظيفة الاجتماعية والسياسية للدين تقوم على تعزيز مبدإ المواطنة والمسؤولية المدنية والأخلاقية وقيم الحياة اليومية الأخلاقية (الصدق، الأمانة، احترام الوقت، احترام العمل) وأهمية التنمية الاقتصادية.. الخ[74].

الخاتمة:

يمكن القول إجمالا إن مسار البحث في تطور مفهوم الديمقراطية في فكر الحركات الإسلامية، يؤكد أن هناك تحولا واضحا لدى الحركات الإسلامية في تبني المسألة الديمقراطية، وأن الفهم الإسلامي لها ينطلق من مضامين ذات هوية عربية إسلامية بعيدا عن رواسب العلمانية والثقافة الأوربية، كما أن التجربة السياسية للحركة الإسلامية بينت أن الديمقراطية تم حملها وولادتها أو زرعها وتربيتها في البيئة المحلية وبمواد خام وطنية، أي ليست في أصلها مستوردة.[75]

وإذا كانت النظم السياسية العربية لا تزال تقف حائلا أمام مشاركة سياسية فاعلة للإسلاميين، فإن المطلوب مزيدا من تطوير الخطاب والممارسة الإسلامية باتجاه القبول الكامل بالديمقراطية والتعددية والمدنية وبناء وظيفة اجتماعية وسياسية حضارية إيجابية للدين، فإنّ هذا المسار وحده الكفيل بجعل الإسلاميين قوى رافعة للإصلاح السياسي باتجاه الديمقراطية، ما يتطلب أن تكون الديمقراطية أولوية للحركات الإسلامية تقود المجتمعات العربية اتجاهها [76].

وفي الجملة فقد مثل تطور الخطاب السياسي والفكري للحركات الإسلامية إضافة مهمة إلى رصيد التجربة، مشكلة بذلك فرصة لعملية فرز داخل تلك الحركات ما بين متشددين وإصلاحيين بحكم الممارسة السياسية، وبروز التناقض ما بين الأيديولوجية وبين البرجماتية في إدارة السياسة وملفات الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولذلك فإن الاستمرار في التجربة من شأنه أن يفضي إلى تبلور مشروع المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بشكل أفضل، فالتجربة هي محك الخبرة.

قائمة المراجع:

1. محمد عبد الجبار وعبد الرزاق عيد، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**. دمشق: دار الفكر العربي، ط1، 1999.

2. فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، **مجلة المستقبل العربي**. العدد 166، ديسمبر 1992.

3. عبد الباقي الهرماسي (وآخرون)، **الدين في المجتمع العربي**. وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1990م.

4. جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:نحو خارطة فكرية"، ورقة مقدمة إلى ندوة **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

5. حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999.

6. مالك بن نبي، **تأملات**. دمشق: دار الفكر، 1977.

7. زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، في مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001.

8. حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988.

9. زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

10. نواف القديمي، **الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.

11. ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى**. القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1967.

12. منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القومية: دراسة دستورية شرعية وقانونية**. عَمان: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003.

13. ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. القاهرة: مكتبة دار التراث، ط 7، د.ت.

14. أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. دمشق: دار الفكر، ط1، 1964.

15. سيف الدين عبد الفتاح، " حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 94/93، ديسمبر 1999.

16. حسان عبد الله حسان، **الفكر الإسلامي والنظام العالمي الجديد. مصر**: دار الوفاء، ط1، 2002.

17. زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي الجديد: ملامح وقضايا "، **مجلة الكلمة**. العدد 23، ربيع 1999.

18ـ، **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001.

19. دكتور على عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه**، جدة: دار عكاظ، 1980.

20. دكتور محمد عمارة، **للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده**. القاهرة:دار الشروق 1993.

21. عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد**. الجزائر: موفم للنشر، بدون تاريخ، 1988.

22. إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، 1992.

23. محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة دار التراث،دت.

24. محمد دكير، " الشيخ رشيد محمد رضا: ودوره الفكري ومنهجه الإصلاحي". **مجلة الكلمة**، العدد 24، صيف 1999.

25. حسن البنا، **مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الجزائر: مكتبة الشهاب، 1989.

26. الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

27. أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**. (ترجمة أحمد إدريس)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت، ص.

28.ـــــ، **بين يدي الشباب**. الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1983.

29. خورشيد أحمد، " نموذج المودودي في البعث الإسلامي"، **مجلة المسلم المعاصر**. العدد 31، 1402 هـ،

30. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والإيديولوجية**، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1988.

31.سيد قطب، **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ط10، 1983.

32.عبد الرحيم بو هاها، **الإسلام الحركي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006.

33. المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة المتحدة للدراسات، ندوة **الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يوليو 1991.

34. الشيخ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**. دمشق: دار القلم، 2003م.

35.ـــــ، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دمشق: دار القلم، 1987م.

36. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، 1990م.

37. فهمي هويدي. **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة: مركز الأهرام، 1993م.

38. الشيخ محمد مهدي شمس الدين. في حوار فكري حول العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة، بيروت: **مجلة منبر الحوار**. السنة التاسعة، العدد 34، خريف1994 م.

39. السيد محمد خاتمي. **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، بيروت :دار الجديد، 1998م.

40. محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، 1990.

41. رضوان زيادة (محررا)، **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية- الغرب- إيران**. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

42. عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

43. صلاح الدين الجرشي، "ترسيخ الديمقراطية.. مهمة جديدة للفكر الإسلامي"، مجلة العربي. العدد 465، 08/01/ 1979.

44. محمد أبو رمان، " إدماج الإسلاميين في السياسة العربية: الفرص- التحديات- العوائق "، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

45. أبو العلا ماضي، **رؤية الوسط في السياسة والمجتمع**. مكتبة الشروق الدولية، ط1 2005.

46. خالد حسنين، محمد أبو رمان، منار الرشواني، **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي**. مركز دراسات الأمة، عمان، ط1، 2004.

47. مبادرة الإخوان المسلمين في مصر على موقع إسلام أون لاين، ومبادرة الإخوان السوريين: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، المشروع السياسي لسورية المستقبل، دمشق، 2004، ورؤية الإصلاح الصادرة عن الحركة الإسلامية في الأردن 2005، وقارن ذلك بـ: الدراسة الصادرة عن مؤسسة كارنيغي للسلام لمجموعة من الباحثين بعنوان Islamist Movement and The Democratic Process in The Arab World: Exploring The Gray Zones, www.carngieendowment.org

48. محمد أبو رمان، "السعودية من الركود إلى المجتمع القلق"، www.alasr.ws.

49. رضوان السيد، الإسلام المعاصر، " تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية العالمي". وعبد الرحمن حللي، "الإسلاميون والممارسة السياسية: تحديات المستقبل".

50. رضوان زيادة، "الخطاب العربي حول الإصلاح :تحديات بناء نخبة جديدة"، www.almultaka.net

الهوامش:

(1) محمد عبد الجبار وعبد الرزاق عيد، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**. دمشق: دار الفكر العربي، ط1، 1999، ص 179.

(2) فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، **مجلة المستقبل العربي**. العدد 166، ديسمبر 1992، ص 4.

(3) عاطف العقلة غضيبات، (الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية)، في: عبد الباقي الهرماسي(وآخرون)، **الدين في المجتمع العربي**. وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1990م، ص127.

(4) جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:نحو خارطة فكرية"، ورقة مقدمة الى ندوة **حول الخيار الديمقراطي:دراسات نقدية**.ط2، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص16.

(5) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999، ص 147.

(6) مالك بن نبي، **تاملات**. دمشق: دار الفكر، 1977، ص 61. في زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، في مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001، ص 68.

(7) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988، ص 66، في **نفس المرجع السابق**، ص 69.

(8) زكي أحمد، مرجع سابق، ص 69.

(9) نفس المرجع السابق، **نفس الصفحة**.

(10) حيدر إبراهيم علي، **مرجع سابق،** ص 147.

(11) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(12) زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، في مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001، ص 70، 71.

(13) **نفس المرجع السابق**، ص 72.

(14) أبو العلا ماض، "الديمقراطية آلية وليست إيديولوجية وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي"، ، في نواف القديمي، **الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008، ص 224، 225.

(15) زكي أحمد، **مرجع سابق**، ص 74.

(16) ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى**. القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1967، ص 127.

(17) منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القومية: دراسة دستورية شرعية وقانونية**. عَمان: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص 318.

(18) ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية.** القاهرة: مكتبة دار التراث، ط 7، د.ت، ص 380.

(19) منير حميد البياتي، **مرجع سابق،** ص 319.

(20) **نفس المرجع السابق**، ص 322.

(21) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور.** دمشق: دار الفكر، ط1، 1964، ص55.

(22) سيف الدين عبد الفتاح، " حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 94/93، ديسمبر 1999، ص 152.

(23) حسان عبد الله حسان، **الفكر الإسلامي والنظام العالمي الجديد. مصر**: دار الوفاء، ط1، 2002، ص20،21.

(24) زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي الجديد: ملامح وقضايا "، **مجلة الكلمة.** العدد 23، ربيع 1999، ص18.

(25) - **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص 11.

(26) - " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(27) **نفس المرجع السابق**، ص 3.

(28) دكتور على عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه**، جدة: دار عكاظ، 1980، ص 220- 24- 224.

(29) دكتور محمد عمارة، **للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده**. القاهرة:دار الشروق 1993 ص ص 53

(30) عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ص 84.

(31) عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد**. الجزائر: موفم للنشر، بدون تاريخ، 1988، ص9.

(32) **نفس المرجع السابق**، ص 169.

(33) طارق البشري، "مقدمة الكتاب"، في إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، 1992، ص15.

(34) محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة دار التراث،دت، ص 349

(35) **نفس المرجع السابق**، ص 343.

(36) محمد دكير، " الشيخ رشيد محمد رضا: ودوره الفكري ومنهجه الإصلاحي". **مجلة الكلمة**، العدد 24، صيف 1999، ص 155.

(37) حسن البنا، مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الجزائر: مكتبة الشهاب، 1989، ص 170.

(38) الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 87.

(39) النجار، مرجع سابق، ص 191.

(40) أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**. (ترجمة أحمد إدريس)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت، ص 119.

(41) **نفس المرجع السابق**، ص ص 81- 83.

(42) **تدوين الدستور الإسلامي**. مرجع سابق، ص ص 259، 260.

(43) **بين يدي الشباب**. الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1983، ص25.

(44) محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، مرجع سابق، ص 140.

(45) خورشيد أحمد، " نموذج المودودي في البعث الإسلامي"، **مجلة المسلم المعاصر**. العدد 31، 1402 هـ، ص12. في محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، مرجع سابق، 138.

(46) محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والإيديولوجية**، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1988، ص 92.

(47) سيد قطب، **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ط10، 1983، ، ص 29.

(48) **نفس المرجع السابق**، ص 105.

(49) **نفس المرجع**، ص ص 10- 182.

(50) **نفس المرجع**، ص 172.

(51) **نفس المرجع**، ص ص 67، 68.

(52) عبد الرحيم بو هاها، **الإسلام الحركي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006، ص 71، 72.

(53) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. مرجع سابق، ص20.

(54) المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة المتحدة للدراسات، ندوة **الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يوليو 1991، ص 412، في نفس المرجع السابق، ص 71.

(55) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(56) الشيخ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**. دمشق: دار القلم، 2003م، ص 20.

(57) **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دمشق: دار القلم، 1987م، ص 200.

(58) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، 1990م، ص 164

(59) فهمي هويدي. **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة: مركز الأهرام، 1993م، ص 149.

(60) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. في حوار فكري حول العلمانية ـ الشورى ـ الديمقراطية ـ المجتمع المدني والشريعة، بيروت: **مجلة منبر الحوار**. السنة التاسعة، العدد 34، خريف1994 م، ص 18.

(61) السيد محمد خاتمي. **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، بيروت :دار الجديد، 1998م، ص ص 94.103.

(62) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. مرجع سابق، ص 70.

(63) محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، 1990، ص 7، 8.

(64) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي الجديد: ملامح وقضايا "، **مرجع سابق**، ص 21.

(65) رضوان السيد، " الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته". في مجموعة من المؤلفين، رضوان زيادة (محررا)، **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية- الغرب- إيران**. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 46.

(66) **نفس المرجع السابق**، ص 47، 48.

(67) صلاح الدين الجرشي، "ترسيخ الديمقراطية.. مهمة جديدة للفكر الإسلامي"، مجلة العربي. العدد 465، 08/01/ 1979.

(68) محمد أبو رمان، " إدماج الإسلاميين في السياسة العربية: الفرص- التحديات- العوائق "، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(69) أبو العلا ماضي، **رؤية الوسط في السياسة والمجتمع**. مكتبة الشروق الدولية، ط1 2005.

(70) خالد حسنين، محمد أبو رمان، منار الرشواني، **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي**. مركز دراسات الأمة، عمان، ط1، 2004، ص: 60- 93.

(71) مبادرة الإخوان المسلمين في مصر على موقع إسلام أون لاين، ومبادرة الإخوان السوريين: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، المشروع السياسي لسورية المستقبل، دمشق، 2004، ورؤية الإصلاح الصادرة عن الحركة الإسلامية في الأردن 2005، وقارن ذلك بـ: الدراسة الصادرة عن مؤسسة كارنيغي للسلام لمجموعة من الباحثين بعنوان Islamist Movement and The Democratic Process in The Arab World: Exploring The Gray Zones, www.carngieendowment.org

(72) www.almultaka.net.

(73) محمد أبو رمان، "السعودية من الركود إلى المجتمع القلق"، www.alasr.ws .

(74) رضوان السيد، الإسلام المعاصر، " تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية العالمي". وعبد الرحمن حللي، "الإسلاميون والممارسة السياسية: تحديات المستقبل". ورضوان زيادة، "الخطاب العربي حول الإصلاح :تحديات بناء نخبة جديدة"، www.almultaka.net

(75) زكي أحمد، **مرجع سابق**، ص 77.

(76) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.