# الإغناء المغربي لتجربة الحركة الإسلامية من ناحية التنظير الفكر والسياسي والمنهجي .

## قراءة في فكر الأستاذ راشد الغنوشي

الإضافة المغربية للتجربة العربية والإسلامية على الصعيد الفكري والثقافي والسياسي مسألة ثابتة وحقيقة تاريخية وحضارية، على الرغم من أن المغاربة و المغارب عموما ، لا يتكلمون كثيرا عن تلك التجربة أو يزهدون في الحديث عنها أو الكتابة فيها ، إلا في حالات محدودة ،

وهو التقليد الذي نجده عند كثير من علماء المغرب والأندلس ،

والنموذج التاريخي الناصع هو تاريخ ابن خلدون الذي لم يكتف بعملية التأريخ بل باستخلاص العبر والدروس والسنن او القوانين الحاكمة للعمران البشري كما فعل ابن خلدون في كتابه " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"

وليس المقصود هنا هو إنكار رصيد " المشرق الإسلامي " حيث إن كثيرا من الأفكار والمدارس والتجارب الإصلاحية وجدت طريقها أولا في المشرق العربي والإسلامي قبل أن تجد لها صدى في المغرب الإسلامي ،

غير أن ذلك لا يعني إنكار دور إسهام المغرب الإسلامي و ما يعرف اليوم بالمغرب العربي أو الدول المغاربية أي المغرب الأقصى ( المغرب ) والمغرب الأوسط ( الجزائر ) والمغرب الأدنى ( تونس ) وليبيا ، بل لقد كان إسهامه في غالب الأحيان أسهاما نوعيا ،

يشهد على ذلك ما خلفه علماء ورجال هذه المنطقة من العالم الإسلامي من وإسهامهم في إغناء الرصيد العلمي والثقافي والحضاري الإسلامي المتراكم عبر دول المنطقة المتعاقبة وعلمائها ومجتمعاتها وشعوبها .

## جدل المشرق والمغرب

وقد سعى المغارب عموما إلى محاولة بناء تجربة فكرية وسياسية خاصة ومتميزة عن التجارب المشرقية في عدد من الجوانب وإلى مراجعة عدد من الأفكار التي تولدت وترعرت في المشرق العربي والإسلامي

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر النقاش القديم بين أبي حامد الغزالي وابن رشد يرجع بنا إلى كتابي " تهافت الفلاسفة " وكتاب "تهافت التهافت " ، كما يعكسه تقييم ابن رشد للفكر الفلسفي المشرقي ، ودفاعه عن النظر العقلي أو الحكمة ومحاولة رفع التعارض بين الحكمة والشريعة ،

و فد وجدنا امتدادا لهذا التقليد في المقالات الحوارية المنشورة على على أعمدة مجلة "اليوم السابع" في باريس، التي جمعت أسماء مميزة من المفكرين والباحثين العرب من المغرب والمشرق، من قبيل المرحوم "محمد عابد الجابري"، و"حسن حنفي" ، على سبيل المثال، أو كتاب الناقد الأدبي و اللغوي " عبد المالك مرتاض"، "الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق" الصادر في بيروت:**1982**.

**توصيف العلاقة بين المشرق والمغرب**

وقد ذهب بعض المغاربة إلى المبالغة في التأكيد على التميز المغربي إلى حد الحديث عن قطيعة إبستمولوجية ( معرفية ) بين المغرب والمشرق ، كما دافع عن دلك الدكتور عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث"، ، موضحا حضور "العقلانية الرشدية" لدى المغاربة، وغيابها لدى "المشارقة"، حيث كان مما قرره أن المغرب يعيش بعقله، بينما يعيش الشرق بوجدانه، ؟

ودون شك فثمة في التجربة التاريخية ما قد ما يُساعد البعض على ترجيح صحة هذا التمايز، لكن بالمقابل، ليس هناك ما يُثبت حصول تباين أو قطيعة في اللسان (اللغة)، والثقافة، والهوية المشتركة، فالمغرب والمشرق ولدا من رحم واحد حسب البعض الآخر، وإن تنوع مسارهما، وتعددت آفاقهما.

**نظرية ابن خلدون نظرية وسطية : نظرية تميز المغارب في ظل الوحدة الثقافية والفكرية الجامعة**

والواقع أن العلامة بن خلدون ( المغاربي ) كان وسطا حيث ذهب إلى تأكيد الوحدة الثقافية والفكرية الجامعة .

وبناء على ذلك تناول تاريخ العرب والمسلمين قاطبة كوحدة متكاملة، وليس كأجزاء ضمن الكل الواحد،

ففي توقفه عند مآل الأفول والانحطاط وتآكل أرصدة القوة تحديدا مع تفكك وحدة الغرب الإسلامي على عهد الموحدين (ق13)، تحدث عن المغرب والمشرق معا، ولم يميز أحدهما عن الآخر، بل اعتبرهما سائرين على طريق الانحدار الحضاري والخروج التدريجي من التاريخ.

## مسار سياسي وثقافي وعلمي مغاربي متميزرغم ذلك

غير أن ما ذهب إليه ابن خلدون لا يدفع إلى إنكار وجود مسار سياسي ومعرفي علمي متمايز نسبيا للمغرب مقارنة مع المشرق، من زاوية بناء شرعية الدولة والسلطة، منذ أن فكّ ارتباطه مع دولة الخلافة في المشرق،

وهذا التميز النسبي والطبيعي هو ما نجد له نظيرا في تجربة الحركات الإسلامية المعاصرة ، كما تشهد على ذلك المعطيات التالية

**-سعي المغرب الإسلامي إلى بناء تجربة إسلامية لها سمات خاصة** متميزة عن التجربة المشرقية جديدة ، وهو ما لا تختلف حوله الوثائق التاريخية والحوليات ذات العلاقة.

فقد تمكن الآباء المؤسسون، الذين هاجر أغلبُهم من المشرق، من صياغة رؤية متمايزة عما كان سائدا في المشرق، سواء من حيث بنية الدولة، أو من زاوية نمط الحكم، أو فيما يتعلق بعلاقة المجتمع بالهوية في أبعادها المختلفة. ومنهم ادريس بن عبد الله الهاشمي القُرشي (127- 177 هـ/ 743- 793 م). إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.ليؤسس عام 172هـ الدولة الإدريسية التي تُعَد ثانيَ دولة إسلامية مستقلة (عن الخلافة الإسلامية) في المغرب الأقصى بعد دولة الأمويين في الأندلس

- تميزت التجربة السياسية المغربية عن التجربة السياسية المشرقية من حيث بناء الدولة وتأسيس شرعية السلطة. مع استمرار التواصل والانتماء إلى مرجعية واحدة ومشترك ثقافي واحد هو العقيدة واللغة أي لغة القران الكريم

-ظل المغرب وتجربته الحضارية والثقافية ، رغم كل ذلك مرتبطا باالتجربة المشرقية في الكثير من المقومات، لاسيما تلك التي لها صلة بالهوية، والشخصية، والعقيدة،

لكن التمايز من حيث تطور مسارهما السياسي لم يؤثر على بقاء التواصل الثقافي متقدا حيث لم تحدث قطيعة ثقافية نهائية ،

**التمايز المغربي عن المشرق فيما سمي بالنبوغ المغربي**

وهو عنوان لكتاب العلامة عبد الله كنون الذي ألف في ثلاثينيات القرن العشرين كتابا تحت عنوان " النبوغ المغربي " أبرز فيه ملامح ثقافته المتميز، وكيف ظهرت في ربوعه نوابغ أغنت المشرق، وفي بعض مناحي المعرفة تجاوزته،

**التمايز المغربي في مجال الفكر الإسلامي والاجتهاد الإسلامي**

في الغالب ما يتم التركيز عند الحديث عن رواد النهضة عن روادها المشارقة حيث ينصرف الذهن عادة إلى عدد من العلماء والمفكرين والمصلحين من قبيل: الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وقاسم أمين ورفاعة الطهطاوي وغيرهم لكن قليلا ما يحظى علماء ومفكرون من قبيل الشيخ أبي شعيب الدكالي والشيخ الطاهربن عاشور، والإستاذ علال الفاسي ، والأستاد بن الحسن الوزاني ، والعلامة المختار ألسوسي ، بالقدر الكافي من الاهتمام وإبراز إضافاتهم للفكر الإسلامي ... وينصرف الدهن في الغالب عند ذكرعدد من هولاء إلى نضالهم السياسي أكثر من استحضار ثراتهم الفكر والعلمي .

وهو نفس ما ينطبق على الإستاذ راشد الغنوشي ،

**راشد الغننوشي : مسار سياسي ومسار فكري**

ليس من شك أن الأستاذ الغنوشي عرف بنضاله السياسي وبترؤسه لإحدى الحركات الإسلامية المعاصرة وببلائه السياسي وما تعرضت له من تضييق وملاحقة في مراحل مختلفة من مسار النظام السياسي التونسي ،

لكن يتعين الالتفات إلى وجه آخر لإسهامه أي الإسهام العلمي والفكري ، ومنهجه في التعامل مع الواقع السياسي

ويمكن اعتبار **كتاب الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان** مثالا حيا عن هذا التميز المغربي في تجربة الحركة الإسلامية ، وكما تشهد له كتاباته الأخرى من قبيل : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، حقوق المواطنة : حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية ، ، الوسطية السياسية عند الإمام الدكتور يوسف القرضاوي ، كتاب القدر عند ابن تيمية ـ مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني ـ

**أهمية كتاب " راشد الغنوشي " الإسلام والديمقراطية " في سياقه الفكرية والتاريخي**

لقد جاء صدور الكتاب في ظل الحراك السياسي الكبير الذي عرفته تونس ومصر والمنطقة العربية ، والذي امتحنت فيه هذه المقولات على ارض الواقع، حيث كانت الحركات الإسلامية متهمة من عدد من خصومها الإيديولوجيين والسياسين برفضها للديمقراطية، او بقبولها كالية أو تاكتيك للوصول الى السلطة والاستحكام فيها فحسب،

وصدور هذا الكتاب وغيره من الدراسات والمقالات التي تصب في نفس اهتمامه من شخصية بهذه الأهمية والمكانة في الحركة الإسلامية العربية لها دور وازن في نظرة القوى السياسية المختلفة أو المناهضة للاسلاميين، وفي نظرة الإسلاميين لأنفسهم ، له أهمية خاصة ، كما يشكل إضافة نوعية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر وتصوره للدولة وللديمقراطية ول" الحداثة السياسية الأصيلة" حيث يثبت أن تلك الحداثة يمكن أن تتحقق دون نزاع أو صراع متوهم بينها وبين هوية الأمة ومرجعيتها وثقافتها ،

وفي هذا السياق يقرر الشيخ راشد عددا من المعطيات في الكتاب منها :

-الخطا الشائع في عدد من الأوساط المعادية للحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامي او خارجه بترويج دعوى عداء الإسلاميين للديمقراطية وتحذير تلك الأوساط من دخولهم طرفا في النظام السياسي القانوني،

-التأصيل الفكري والمعرفي للديمقراطية ، وبيان مقاصدها وفوائدها ونتائجها على المستوى الاجتماعي من خلال عدد من التقريرات المعرفية منها :

- التأكيد أن الديمقراطية 'تضمن حق الاختلاف الذي هو من فطرة الإنسان' ومن ممارسة الحريات الإنسانية بشكل علني منظم، مثل حرية التفكير والاعتقاد والممارسة الدينية، وحق التعبير وإقامة الجمعيات والأحزاب، وحق التقاضي الى قضاء مستقل وفق شروط المحاكمة العادلة'،

- بيان أن النظام الديمقراطي يحمي 'الحريات الخاصة' و'مقومات الكرامة الانسانية'.

- أن اكبر شهادة للنظام الديمقراطي تأتي من مقارنته بغيره من الأنظمة، أي الأنظمة الديكتايورية أو الديمقراطية الناقصة.

- نقد الأطروحة العلمانية المتطرفة التي تسعى ل "أدلجة " النظام الديمقراطي 'بإقامة رباط لا ينفك بينه وبين شتى ضروب العلمنة وإقصاء الدين من المجال العام وحتى الخاص'،

- أن واقع التطبيقات المتنوعة للنظام الديمقراطي 'تشهد على توفره على أسس متينة لحيادية آلياته وعدم ارتباطها بأي منظور إيديولوجي علماني كان او ديني'.حيث

-ان الدين نفسه 'قد يتخذ أساسا لتسويغ أنظمة ثيوقراطية ديكتاتورية ، كما ان الدين يمكن إن يمثل أساسا للسماحة والقبول بالتعدد او على الاقل للتعايش الديمقراطي ،

-لا يرى الغنوشي أي مبرر معقول لرفض النظام الديمقراطي على اعتبار أن الديمقراطية 'هي جملة من التسويات والترتيبات الحسنة التي تتوافق عليها النخب المختلفة من اجل ادارة الشأن العام بشكل توافقي بعيدا عن القهر وعلى اساس المساواة في المواطنة حقوقا وواجبات'. وأنه ليس في الإسلام ما يمنع الترتيبات التي جاء بها النظام الديمقراطي علاجا لآفة الديكتاتورية

**مناقشة موقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية**

.يحلل الشيخ راشد الغنوشي وينتقد الموقف الرافض للديمقراطية من قبل بعض التوجهات في الساحة الإسلامية الذي يصل بعضها إلى تكفير ال للديمقراطية 'تأسيسا على نظر مبسط لكل من الإسلام والديمقراطية' من قبيل قولهم ان 'الديمقراطية هي حكم الشعب والإسلام حكم الله'، معتبرا أن هذا 'من قبيل الحق الذي يقصد به باطل' وبعض المواقف التي تقول إن 'ليس في الإسلام حرية' معتبرا أن هذا الطرح حامل لنذر الإرهاب والدم والقمع باسم الإسلام'،

-يقرر الشيخ راشد الغنوشي أن المباح في الإسلام هو 'الحرية ذاتها' بل هو 'أوسع إحكام الشريعة وميادين عملها'. وينتقد جماعات إسلامية أخرى ترفع شعارات اخرى بديلة عن الديمقراطية من قبيل 'شورى اهل الحل والعقد، معتبرا إياها شورى سائبة 'تردد عموميات' وهي 'لا تعني في المحصلة شيئا إلا كانت تلك الجماعات المتشددة تعني نفسها اذ تتحدث عن 'أهل الحل والعقد' فمن سيسلم لها بذلك؟'

- يقرر الغنوشي أن الحركات الإسلامية باستثناء أقليات عنيفة تطورت في اتجاه الديمقراطية وسط مناخات قمعية 'فكيف لو كانت تعيش في مناخات نقية (...) وكيف سيتسارع تطورها لو انتقلت من المعارضة الى تحمل مسؤولية ادارة شؤون الناس (...) وما يفرضه ذلك من تعامل مع عالم ليس صديقا غالبا؟'.

-يتطرق الغنوشي من هذه النقطة الى الموقف المناهض الذي اتخذه العالم من حركة حماس بعد فوزها في الانتخابات فيتساءل : "لو إن العالم تعاطى معها ايجابيا ماذا كان يكون انعكاس ذلك على تطورها وعلى تطور النظام الديمقراطي كله في المنطقة؟ "

-يستحضر الشيخ راشد الغنوشي ويستعيد تاريخ المنطقة العربية وعددا من الحالات مثل الحالة الجزائرية والحالة التونسية وغيرهما ، ويستنتج ان 'البطش الذي تعرضت له' للحركات الإسلامية 'هو الذي هيأ المناخ الذي تولدت فيه القاعدة وامتداداتها'. مؤكدا أن تهمة اللجوء إلى العنف تصدق على الجهات العلمانية التي تستصرخ العسكر 'لتسحق بصناديق الذخيرة صناديق الاقتراع"

- في تناوله لحرية المعتقد يشير الغنوشي ان أية 'لا إكراه في الدين' ، تمثل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، ولمقتضياتها نتائج سياسية كبيرة، فاكراه الناس على الايمان ممتنع لأن 'الاعتقاد محله القلب'،

- يقرر أيضا ان نسخ الاعتبارات الشرعية العظمى بآيات الجهاد 'قد اثبت التحقيق المعاصر بطلانه' وينكر الغنوشي بالتالي ان يكون الإسلام، على ما يزعم البعض، 'دين السيف'.

ويتناول الغنوشي مجمل قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات وعلاقتها بالإسلام والإسلاميين، مستوفياً شروط الموضوع السجالية والمنطقية والتاريخية، وهو في هذا لا يختلف عن اتجاه عام في الفكر الإسلامي لتظهير أفضل ما أخرجته التجربة الإسلامية من آراء ومقترحات ونقاشات، عائداً بشكل دائم الى النص والسنّة والتشريع والتاريخ والفقهاء،

تناول الشيخ راشد الغنوشي قضايا ترتبط بالاقتصاد والمرأة والمجتمع المدني وحرية العقيدة وغيرها من نقاط إشكالية في الفكر الإسلامي، لكنه يترك بعضها مفتوحا مثل مسألة الردة، وهي مسألة تتناقض مع إحدى الحريات الأساسية في المجتمع المدني وهي حرية العقيدة.

## الحرية والحضارة والاستبداد والتخلف

خصص الغنوشي فصلا من كتابه ل'إثبات وجود علاقة تلازم بين الحرية والحضارة' وكذلك لإثبات 'التلازم بين الاستبداد والتخلف'

وبعد جولة في الإشكالات التي تعرض لها الفلاسفة في موضوع الحرية ، يخلص إلى إن رحلة مبحث الحرية انتهت إلى أن 'غدت الديمقراطية ينظر اليها على انها الإطار المناسب بل الوحيد لممارسة الحرية بدل الجدل حول نظرياتها الفلسفية' ،

هذا الطرح يقدم الغنوشي في صورة الواعي والمتقبل للتطور التاريخي للمدنية والحضارة بحيث يمزج بين نظريات المفكرين الغربيين وبين آراء الإسلاميين مثل المعتزلة وبن حنبل الذي يعتبر الغنوشي إن ثورته منعت قيام وصاية للدولة على الدين، لكنها 'أفضت بالنتيجة الى أطلاق العنان للقوى المضادة للحرية'، مما

ابعد مبحث الحرية عن حقوق الناس بينهم وبين حكامهم ، فضاق الحديث في هذه الساحة الرئيسية وغلبت عليه 'ضروب التملق للحكام، ووصايا كتاب الدواوين التي أحيت في الإدارة والثقافة الإسلامية مواريث الساسان الثيوقراطية'

ويعتبر الغنوشي ان ذلك كان الباب الرئيس الذي دخل منه الانحطاط 'ولا يزال مخيما على دنيا المسلمين'،

وهنا يضع الغنوشي إصبعه على موضوع خطير وهي **ضرورة نقد الفكر الإسلامي وضرورة المراجعة التاريخية لأسباب انحطاطه وتراجعه**.

في رأيه حول 'حرية العقيدة ومسألة الردة'، أود الغنوشي ما أجمعت عليه الآراء والفتاوى دون أن يدلي برأي اجتهادي يتناسب مع ما هو سائد في الأعراف الإنسانية الحديثة وحقوق الإنسان.

وفيما يتعلق بمسألة 'المرأة والحرية' يستند الغنوشي إلى الحديث النبوي 'النساء شقائق الرجال' ، و يقرر ان 'الكون قائم على نظام الزوجية' مع التأكيد على عن ضرورة 'التمييز بين التساوي والتماثل، فمراعاة الخصوصية هو من ضرورات احترام الانسان'،

يخلص الغنوشي أن الناس لو فقهوا لمطالب كل من الديمقراطية والإسلام، لوقفوا على حقيقة المساحة الواسعة للاشتراك والتداخل بينهما، وأنهما يصلحان أساسا متينا لتبادل المنافع والتعايش، كما أن التباين معها والاستدراك عليها واردان، وأن تلك هي حصيلة تأملاته لسنوات طويلة، وأنه خرج ورفاقه من المعتقلات لننخرط في ساحات النضال اليومي ضد الديكتاتورية متسلحين بهذين السلاحين: الإسلام والديمقراطية."

**راشد الغنوشي على خطى الرواد من قبيل مالك بن نبي وعلال الفاسي**

من أجل تأكيد اللمسة المغاربية في تطوير مقاربة الفكر الإسلامي المغاربي لقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان ، أختم بإشارات مركزة لوجهات نظر علماء ومفكرين مغاربيين كبار من قبيل علال الفاسي والشيخ الطاهر بن عاشور ومالك بن نبي ، على امل أن أرجع في دراسة أخرى- إذا تيسر- إلى رصد فكري أنتجه

عدد من المفكرين الإسلاميين المشارقة في مناقشة مسألة تعارض أو توافق الديمقراطية مع الإسلام ....

## علال الفاسي والمسألة الديمقراطية

لم يتردد الأستاذ علال الفاسي في الحسم في مسألة الديمقراطية عكس الذين تبنوا طرحا يقوم على وجود البعض تعارض بينهما من منطلق التعارض الموهوم بين بين مبدأي الحاكمية والسيادة، حيث أنهم بعض يعترضون على الديمقراطية انطلاقا من كونها تؤكد على "دولة الإنسان " على سيادة الأمة، في حين أن الإسلام يقرر أن الحكم لله.

وذلك في مقابل وبعض من يتنى "علمانية شاملة " ، ترفض أن تكون للدولة مرجعية إسلامية، ويؤكد -في أحسن الأحوال- على احترام الدين، ولكن مع حصره في المجال الخاص؛

فإلى أي مدى يصح هذا التعارض وذلك التقابل ؟ وكيف ينظر الزعيم علال الفاسي إلى ذلك التعارض .

لنبدأ أولا بإلقاء الضوء على المفهومين وظلالهما المختلفة عند علال الفاسي ؛ فمفهوم السيادة الذي يعرفه الأستاذ علال الفاسي -رحمه الله- قائلا:

"المراد بالسيادة في القوانين الدستورية ما يستند إليه الحكم، أي المصدر التشريعي الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حق الامتثال لأمره، والعمل بما يصدر من تشريع أو يتخذ من تدابير (...). وسياسيو العالم وإن اتفقوا على وجود سيادة ضرورية لتدعيم الحكم وشرعيته؛ فإنهم لم يتفقوا على مصدرها وأساسها، فمنهم من اعتبرها حقا طبيعيا، ومنهم من اعتبرها سلطة دينية يقوم بها رجال الدين، ومنهم من جعلها ذاتية للملوك بما لهم من النيابة عن الله، وهو ما سموه بالحق الإلهي"؛ (علال الفاسي، "مقاصد الشريعة"،( ص: 213).

ومن الواضح أن فكرة استمداد الحاكم للسلطة مباشرةً من الله فكرة غريبة كل الغرابة عن التصور الإسلامي؛ وذلك ما يؤكده جنوح الفقه الإسلامي إلى جعل الإمامة من المصالح المرسلة، ورفْض التيار العام من المفكرين الإسلاميين من "أهل السنة والجماعة" لفكرة الوصية؛ كما بيناه سابقا عندما تكلمنا عن الطبيعة المدنية للدولة الإسلامية.

وهو ما يدل عليه -قبل ذلك- رفض الخلفاء الراشدين تسمية أنفسهم خلفاء الله، بل اعتبر أبو بكر نفسه خليفة لرسول الله ﷺ، ولم تتسرب نظرية الحق الملكي

المقدس إلا مع بعض الخلفاء العباسيين الذين أكدوا أنهم يحكمون بتفويض من الله، كما يظهر من قول أبي جعفر المنصور: "إنما أنا سلطان الله في أرضه."
" إن الخضوع التشريعي والقانوني لا يكفي ما لم يكن خضوعا مصحوبا بغاية المحبة وغاية الرضا والاستسلام لشرع الله، والنتيجة هي أن تحقيق الحاكمية القانونية والتشريعية -أي على المستوى السياسي والمؤسسي- لا يحقق العبودية التامة ما لم يكن نابعا عن رضا وتسليم ذاتي لشرع الله، لا عن مجرد خضوع وطاعة قهرية.
وتأسيسا على ذلك فإنه لا يمكن الفصل بين الحاكمية والتحكيم، أي أن الحاكمية لا تتحقق فعلا إلا بالتحكيم الإنساني الطوعي لشرع الله"
أما بالنسبة لنظرية الحق الطبيعي؛ فهي -كما يقول الأستاذ علال الفاسي- مجرد فرضية لا يترتب عليها أثر إيجابي، بدليل استعمال كل واحد من المذاهب السياسية لها في التدليل على رأيه.
إن سند الحكم في الدولة الإسلامية هو إرادة الشعب، والسيادة للأمة تمارسها من خلال أهل الحل والعقد، فـ"بيعة الإمام إنما تنعقد -باتفاق علماء الكلام- ببيعة أهل الحل والعقد لأن الإمام هو وكيل الأمة، وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة، وأنهم يملكون خلعه وعزله لأن مصدر قوة الخليفة هو الأمة، وإنما يستمد سلطانه منها. وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها"؛ (علال الفاسي، "مقاصد الشريعة"، ص: 218.(
ولكن كيف يمكن الإقرار بسيادة الأمة مع الإقرار أيضا بالحاكمية الإلهية العليا؟
لقد تضخمت فكرة الحاكمية في تصور بعض المفكرين الإسلاميين -وخاصة عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب- إلى الحد الذي جعلهم يقررون أنها من أخص خصائص الألوهية،
لكن مفهوم الحاكمية كما استخدمه كل من المودودي وسيد قطب لا يشمل كل خصائص الألوهية ومعاني العبودية، كما أوضح ذلك العلامة أبو الحسن الندوي.
إن الخضوع التشريعي والقانوني لا يكفي ما لم يكن خضوعا مصحوبا بغاية المحبة وغاية الرضا والاستسلام لشرع الله، والنتيجة هي أن تحقيق الحاكمية القانونية والتشريعية -أي على المستوى السياسي والمؤسسي- لا يحقق العبودية التامة ما لم يكن نابعا عن رضا وتسليم ذاتي لشرع الله، لا عن مجرد خضوع وطاعة قهرية.
وتأسيسا على ذلك فإنه لا يمكن الفصل بين الحاكمية والتحكيم، أي أن الحاكمية لا تتحقق فعلا إلا بالتحكيم الإنساني الطوعي لشرع الله، تحكيما مصحوبا بكامل الاقتناع والرضا والتسليم الناشئين عن تأليه القلب للرب، تأليها

يكون مقرونا بكمال الحب والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء ونحو ذلك؛ كما يقول ابن تيمية.

والمتأمل في الآيات التي تضمنت مسألة الحكم والتحكيم يلاحظ أنها قد جاءت تشير إلى دور كل من الحاكم والمحكوم: الحاكم الذي ينبغي أن ينفذ حكم الله، والمحكوم الذي ينبغي أن يحكم ويتحاكم إلى شرع الله. فتارة ترد الإشارة إلى الحاكم كما في قوله تعالى: (وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ)؛ (سورة المائدة/ الآية: 49).

ومثل قوله تعالى: (فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)؛ (المائدة/ الآية: 48)، وقوله تعالى: (فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)؛ (المائدة/ الآية: 42.(

وتارة أخرى ترد الإشارة إلى المحكوم فيرتبط الحكم بالتحاكم، أي بإرادة المحكومين سلبا أو إيجابا؛ قال تعالى (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا)؛ (النساء/ الآية: 60). وقوله تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)؛ (النساء/ الآية: 65.(

والخلاصة الأولى هي أنه لا معنى للحاكمية إلا إذا كانت قائمة على تحكيم مقرون بالرضا والاستسلام واليقين: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ)؛ (المائدة/ الآية: 50.(

والخلاصة الثانية هي أنه لا فائدة دينية تُرجى من إكراه فرد أو مجتمع على تطبيق الشريعة وهو لا يؤمن بها. وبعبارة أخرى؛ لا معنى لتطبيق حكم الشريعة بالإكراه في مجتمع غير مستسلم لحكمها موقن بأنها الخير، ولا يجد أدنى حرج نفسي في أن تسوده أحكامها. وعليه؛ فلا يكون هناك تعارض بين مبدأ الحاكمية ومبدأ السيادة داخل مجتمع إسلامي لعدة اعتبارات:

"الشعب المسلم هو مصدر السلطات في إطار الدستور الأكبر الذي هو القرآن الكريم. فالدساتير التفصيلية في المجتمع الإسلامي لا تأخذ شرعيتها إلا بمدى تطابقها مع الدستور الأعلى، أو المرجعية العليا التي تعلو على الدستور ذاته وعلى غيره من القوانين. وتجدر الإشارة إلى أن تقنين سيادة الأمة بالإطار الدستوري -الذي يعبر عن هوية الأمة وعقيدتها وثقافتها- مسألة حاضرة في أعرق الدول الديمقراطية التي تعترف بسيادة الأمة"

أ- أن الحاكمية -في مثل هذا المجتمع- هي لله ابتداء، وهي قضية عقدية وتسليم اجتماعي ينبغي أن ينص عليه الدستور، حينما يقرر مبدأ إسلامية الدولة وسيادة الشريعة على غيرها من القوانين.
ب- أن مبدأ الحاكمية لا يأخذ دلالته الواقعية بقهر السلطان، بل بإذعان الإيمان، أي بالاستسلام والتحكيم الطوعي لشريعة الإسلام. إن الحاكمية الإلهية قضية عقدية مبدئية، ولكنها لا تأخذ طريقها إلى الواقع إلا عبر استسلام وقناعة ورضا الأمة.
ج- أن الشعب المسلم هو مصدر السلطات في إطار الدستور الأكبر الذي هو القرآن الكريم. فالدساتير التفصيلية في المجتمع الإسلامي لا تأخذ شرعيتها إلا بمدى تطابقها مع الدستور الأعلى، أو المرجعية العليا التي تعلو على الدستور ذاته وعلى غيره من القوانين.
في هذا الصدد يقرر الأستاذ علال الفاسي رحمه الله :
"سند الحكم في الدولة الإسلامية هو إرادة الشعب المسلم، وسند الأمة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب الذي هو القرآن، فيكون الإسلام اعترف لمجموع الأمة بما اعترف به رجال الدين السابقون للملوك والرؤساء أو لبعض الطوائف"؛ (علال الفاسي، "مقاصد الشريعة"، ص: 219.(
وتجدر الإشارة إلى أن تقنيد سيادة الأمة بالإطار الدستوري -الذي يعبر عن هوية الأمة وعقيدتها وثقافتها- مسألة حاضرة في أعرق الدول الديمقراطية التي تعترف بسيادة الأمة. إذ لا نتصور في دولة غربية كفرنسا سيادة قد تؤدي إلى خرق القاعدة الدستورية القائلة بعدم قابلية مبدأ العلمانية في فرنسا للمراجعة، أو عدم إمكانية وجود حزب يدعو للملكية في فرنسا، على اعتبار تناقضه مع القاعدة الدستورية التي تقر بالعلمانية والنظام الجمهوري.

# مالك بن نبي والمسألة الديقراطية

**تساءل مالك بن نبي عن وجود أساس ثقافي للديمقراطية في الإسلام، وهل توفر منظومة القيم الإسلامية إمكانيات داعمة للتحول الديمقراطي والبناء الديمقراطي ؟**

من أجل الإجابة على هذا السؤال، يؤكد مالك بن نبي على ضرورة تجاوز التعريف القاموسي البسيط لمفهوم الديمقراطية.

إننا حينما ننطلق من مثل ذلك التعريف المختزل لمفهوم ثري بالدلالات سننتهي- كما يقول مالك بن نبي - إلى مناقضة تجعل الديمقراطية حكما للشعب، أي تقريرا لسلطة الإنسان، بينما الإسلام استسلام لله، أي تأكيد لسلطة الله ...

إن تعريف الديمقراطية على هذه الشاكلة مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية ومن إنتاجاتها اللغوية. ومن هنا يدعو مالك بن نبي إلى إعادة تحديد المفهوم في إطار عام يبتعد به عن أي ربط مسبق بأي مفهوم آخر كالإسلام أو ربط هذا المصطلح بدلالاته القاموسية البسيطة التي تحددت مع الثورة الفرنسية. يقول مالك بن نبي: "يجب أن ننظر إلى الديمقراطية من ثلاثة وجوه:

- الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الأنا.
- الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الآخرين.
- الديمقراطية بوصفها مجموعة من الشروط السياسية والاجتماعية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

فهذه الشروط الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية، أي كل الاستعدادات النفسية التي ينبني عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية واقعا سياسيا إن لم تكن شروطها متوافرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة" . (1)

الديمقراطية إذن ليست مؤسسات أو دساتير، ولكنها استعداد نفسي وتربوي، وهي شعور لا يتحقق فقط بتغيير العلاقات تغييرا فوقيا، ولا هو شعور معطى بشكل قبلي، ولا هو معطيات النظام الطبيعي كما تقول الفلسفة الرومانسية في عهد جان جاك روسو.

إنه خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان: تقديره لنفسه وللآخرين. فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون، ولهذا التقدير المزدوج للإنسان" (2)

ينبغي أن نبحث عن الديمقراطية أولا وقبل كل شيء داخل الإنسان، فقبل أن يولد الإنسان الحر وقبل أن تعاد صياغته صياغة جديدة تصفيه من نفسيتين

متناقضتين للشعور الديمقراطي، وهما نفسية العبد ونفسية الاستعباد، فلا مجال للحديث عن الديمقراطية.

وبالنسبة لأوروبا، فقد تكون هذا الشعور ببطء قبل أن يتفجر في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن ذلك التصريح الذي يعبر عن التقويم الجديد للإنسان". (3)

ومن هنا، فإن كل مشروع يهدف إلى تأسيس ديمقراطية في أمة من الأمم ينبغي أن يكون مشروع تثقيف في نطاق أمة بكاملها، وعلى منهج شامل يشمل الجانب النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي...

إن الديموقراطية ليست مجرد عملية سياسية ولا هي عملية تسليم سلطات إلى الجماهير وإلى شعب يصرح بسيادته نص خاص في الدستور. فهذا النص يمكن أن لا يوجد أو يلغى من طرف جبار مستبد وتبقى الديموقراطية قائمة باعتبارها شعورا وتقاليد.

إن الديمقراطية إذن شعور وانفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية تشكل في مجموعها المتخلفة التي تريد إنشاء وضع ديمقراطي بالقياس على الدول ذات التقاليد الديمقراطية العريقة" . (4)

لتجاوز التعارض الذي يثيره التقابل بين الإسلام ومفهوم الديمقراطية حينما ترجع إلى مدلولها القاموسي البسيط، ينبغي، حسب مالك بن نبي، أن نرجع المسألة إلى العناصر الثلاثة المذكورة، أي إلى الشروط العامة لوجود الشعور الديموقراطي في أي بيئة، ومن هنا يصبح السؤال على الشكل التالي: هل الإسلام

يتضمن ويكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكون نحو (الأنا) ونحو (الآخرين) الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطية كما بينا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟ وهل يخفف الإسلام حقيقة من كمية وحدة الدوافع السلبية والنزاعات المنافية للشعور الديموقراطي التي تطبع سلوك العبد وسلوك المستعبد؟"

## " الروح الديمقراطي " بين المبدأ والتاريخ ( بن نبي )

يتضمن الإسلام إذن بنية عقدية وأخلاقية وتشريعية لازمة لقيام ديمقراطية حقيقية، وذلك لأنه يضع داخل الفرد نفسه الشروط اللازمة التي يمكن أن تقوم عليها مؤسسة تقيم قيم الديمقراطية الحق في الواقع، وهي الشروط التي تتلخص في تحرير الإنسان من نزعتين نفسيتين سلبيتين هما: القابلية للعبودية، والقابلية للاستعباد،

ولن تبلغ أي فكرة أو عقيدة أن ما بلغه الإسلام من حيث هو منهج تربوي إلهي في الارتقاء بالإنسان وتحريره إلى أقصى درجة ممكنة من تلك النزعتين،

ولعل هذا هو ما يميز بين تغيير ديمقراطي ذي بعد ثقافي وحضاري ، وتغيير "ديمقراطي" ذي بعد انقلابي كما سنبين عند التعرض للتجربة الديمقراطية الغربية

ولا عبرة هنا بما قد يثار من اعتراضات واحتجاج بالواقع التاريخي للمسلمين أو بواقعهم الحالي الذي يؤكد لمتأمله أن تجربة المسلمين ليست الآن ولم تكن دوما تجربة مثالية:

فقد عرف التاريخ الإسلامي وما يزال نماذج من الاستبداد السياسي والاجتماعي. والمسلمون حكاما ومحكومين لم يقووا طويلا على التزام بتلك التجربة الإسلامية الفريدة كما جسدها العهد الراشدي، ولم يثبتوا على ذلك المستوى المثالي من العدل.

فاللحظة التاريخية والحضارية، والوضع الفكري والاجتماعي والعرف الدولي الذي كان محيطا بالأمة ، كل ذلك كان متخلفا عن تلك التجربة الفريدة ، ومن ثم لم يكن للمسلمين بد من التأثر بمحيطهم وقبل ذلك ببشريتهم. إذ سرعان ما سيرجعون ل "الملك العاض "( الحكم المبني على على التوريث والمني في شرعية على العصبية بتعبير ابن خلدون ) ، وهو نموذج حكم لم يكن مستنكرا في ظروفهم ولحظتهم.

غير أن هذا التحول لم يمح آثار المشروع الديمقراطي الإسلامي، إذ استمر فعله في الواقع الإسلامي. فالقيم الإسلامية المؤسسة لذلك المشروع في نفسية الفرد وشعوره ظلت تعمل كفرامل تمنع من الانسياق وراء التفسخ الفردي والاستبداد السياسي إلى أقصى درجاته وأبشع حدوده. يقول مالك بن نبي: "لا شك أن عهد معاوية مثلا كان من الوجهة التي تهمنا هنا (يقصد الفاصل الذي منع المشروع الديموقراطي من أن يواصل سيره في التاريخ) عهد تقهقر روح الديموقراطية الإسلامي.

ولكن إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعد في شخص المحكوم ما دام متمسكا بالروح الإسلامي، كما تدل على ذلك تفاصيل كثيرة، خاصة بتلك الفترة، كالحوار الذي نشأ بين أبي ذر الغفاري ومعاوية، عندما كان هذا الأخير قائما ببناء قصر الحمراء بدمشق،

---

8- نفس المرجع

فكان الصحابي المشهور يؤنب الخليفة تأنيبا شديدا فيقول بهذه المناسبة: فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وإما أنك تبنيه من مالك وهو تبذير. فهذه الرقابة - التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استمر أثرها في التاريخ الإسلامي حتى بعد التقهقر الذي أشرنا إليه،

ويمكن تفسير أحداث أخرى في التاريخ الإسلامي كظهور المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي على أنها الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد (9) واستمرار هذه الروح وتلك الرقابة هو الذي يجعلنا نرجح بالرغم مما عرفته التجربة التاريخية من تطبيقات سلبية أن الحصيلة الإجمالية لما جسدته التجربة التاريخية للمسلمين من قيم رافضة للعبودية والاستعباد، وما تمثله على المستوى العملي من مثل ديموقراطية حقة تربو على غيرها من التجارب الإنسانية السابقة وربما اللاحقة أيضا. ففي مجتمع يحضر فيه التوجيه الإلهي من خلال كتاب سماوي حفظ من التبديل والتحريف ويبقى فيه الفصل حاسما بين الإسلام باعتباره وحيا والمسلمين في تجربتهم التاريخية النسبية، وسلم فيه الدين من احتكار مؤسسة تدعي النطق باسمه، وبقي للعلماء فيه استقلالهم

مثل هذا المجتمع لا بد أن تنطبع العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والسلوكات الفردية بقدر يزيد أو ينقص بقيم الوحي الإلهي المنزل.

إن وضعية الأقليات غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية، وفي ظل أشد عصور التخلف الحضاري لبعض دول العالم الإسلامي والوضع الامتيازي الذي كانت تتمتع به، ودرجة التسامح الذي عوملت به ليشهد على هذه الحقيقة، وهذا الذي قلناه في ما يخص وضعية الأقليات يسري على غيرها من الممارسات والأوضاع المتعلقة بحقوق الإنسان.

ولك أن تقارن بين هذا الوضع وبين وضع المسلمين في الحالات التي كانت فيها الغلبة للغرب كما يدل على ذلك مثال الأندلس، بل نماذج حاضرة في المجتمع الغربي المتحضر الذي يسمي نفسه بالعالم الحر، حيث يتفرج هذا الضمير الغربي الحر على تذبيح شعب بكامله وتهجيره بشكل ربما لم يسبق له مثيل في التاريخ البعيد والقريب.

والخلاصة أن التغيير الديموقراطي الإسلامي تغيير أصيل يمتد إلى الأعماق العقدية والتصورية والبنية النفسية والأخلاقية التي تحيطها وتحميها وتساعدها بنية تشريعية، وهذه الأصالة هي التي تفسر الطبيعة الدورية للحركة الإسلامية الإصلاحية عبر التاريخ، والتي لم تكن سوى تعبيرا عن حالات احتجاج للضمير الإسلامي ويقظة في نزوعه الديمقراطي الذي وضع الإسلام في أعماق الفرد. وقد تدهورت الأحوال الاجتماعية والسياسية للمسلمين في القرون الأخيرة في علاقة طردية بتدهور النزوع الديموقراطي في نفسية الإنسان المسلم. يقول مالك بن نبي:

" ويمكن القول إن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث التي عبرت بصورة أو بأخرى عن استمرار الروح الديموقراطي الإسلامي عبر التاريخ، حتى حدث فاصل آخر لا يمكن
تحديد تاريخه بالضبط، لكنه لا ريب يتفق مع نهاية الحضارة الإسلامية، أي عندما ينتهي الإشعاع الذي كونه التقويم الأساس للإنسان، إذ بعدما انتهى أثره في أعمال الحكومة، أي في السياسة، قد انتهى أثره أيضا في سلوك الأفراد، أي في الأخلاق.

فإشعاع الروح الديموقراطي الذي بثه الإسلام ينتهي أيضا في العالم الإسلامي عندما يفقد أساسه في نفسية الفرد، أي عندما يفقد الفرد شعوره بقيمته وبقيمة الآخرين.

ويجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في أساسها قيمة الإنسان، وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة إن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان" (10)

واليوم قبل أن تطرح مسألة الديمقراطية في الملفات المطلبية للحركات السياسية القائمة، ومن بينها الحركات الإسلامية، وجب أن تكون قد وضعتها في جداول أعمالها الثقافية والتربوية، فالفرق بين المنظور الحضاري والمنظور السياسي الانقلابي هو الفرق بين لغة تقتصر على المطالبة بالحقوق، وبين لغة تضيف إلى ذلك القيام بالواجبات. ، ولكنا نجد في التحليل الأخير أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع
في حقيقتها إلى مجموعة من العوامل النفسية الذي يعتبر ناتجا عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني

---

9- مالك بن نبي، تأملات ص 94

10-نفسه ص 94

.

# مالك بن نبي :الديمقراطية والثقافة

الديمقراطية قبل أن تكون بناء لمؤسسات واعتمادا لآليات، وقبل أن تكون مجموعة من القيم، قائمة على مفهوم السيادة الشعبية وشرعية السلطة، هي ثقافة وسلوك، وذلك يعني أن إقامة الديمقراطية في مجتمع ما لا يتأتى ما لم تتحول قيم الديمقراطية إلى تمثلات ذهنية وشعورية داخل الإنسان نفسه تحدد وتؤثر في علاقاته بمحيطه الاجتماعي، بدءا من الأسرة ومرورا بشتى المؤسسات الاجتماعية الصغيرة أو الكبيرة التي تنتظم داخلها نشاطاته وانتهاء بعلاقة الحكام بالمحكومين.

وذلك يطرح علاقة الديمقراطية بالثقافة، أي بثقافة المجتمعات التي يراد أن تستنبت فيها الديمقراطية. وهي علاقة أكيدة وواضحة بالنظر إلى ما أشرنا إليه من أن حركية المصطلحات وانتقالها من مجال اجتماعي وثقافي إلى مجال اجتماعي وثقافي آخر، مما يفرض" عمليات استيعاب وتلاؤ، ومن ثم عملية ملاءمة أي إعادة صياغة جديدة لمدلول المصطلح ومضامينه، بشكل يتأتى معه استيعابه وتحويله إلى جزء لا يتجزأ من الذات الاجتماعية، وهو ما سميناه سابقا بعملية التكيف.

وهذه العملية ضرورية بالنظر إلى أن الديمقراطية ليست بضاعة جاهزة يتم استيرادها، بل هي تجربة اجتماعية وإنسانية، مما يعني أنه بإمكان كل مجتمع أن يضيف إليها من حكمته وإبداعه التاريخيين ، فلا يصبح الإشكال هو: هل نقبل بالديمقراطية مفهوما ومصطلحا، بل هو ماذا يمكن أن نقدم نحن المسلمين للديمقراطية، وكيف يمكن أن تغنيها ونضيف إليها؟

نتجاوز إذن مسألة الجدل المصطلحي حول الديمقراطية ومدى شرعية استعارة هذا المفهوم في اتجاه مصادرته مصادرة تضفي عليه بعدا إنسانيا حقيقيا.

وبالمناسبة فقد كان الإسلام، سواء في مصادره الأصلية أب باعتباره نص منزلا ووحيا أو باعتباره حضارة، يتعامل من منطق القوة مع المصطلحات، ويوظفها دون توجس أو تخوف، بعد أن يجردها من ملابساتها الزمنية أو التاريخية الخاصة، كي يحتفظ فيها بالكوني المشترك، ويضيف إليها أبعادا جديدة.

نجد هذه الاستعارة المصطلحية واضحة في القرآن الكريم حيث استعار مجموعة من المصطلحات الفارسية، ونجدها في السنة النبوية، حيث استعارت مجموعة من الشعارات والمبادئ التي كانت سائدة في الجاهلية، بعد أن قامت بإفراغها من محتوياتها الجاهلية وشحنها بمعان ودلالات جديدة تتناسب مع رؤية الإسلام العقدية والخلقية، مثل الشعار الجاهلي الذي كان سائدا: (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)، فلما سئل النبي ﷺ كيف ننصره ظالما أجاب: تحجزه عن ظلمه، كما استعار المسلمون واستفادوا من التقنيات الحربية التي كانت سائدة

السابقة، مثل تقنية حفر الخنادق واستعاروا في عصر عمر نظام الأمم عند الدواوين...

في هذا الأفق نتساءل عن وجود أساس ثقافي للديمقراطية في الإسلام، وهل توفر منظومة القيم الإسلامية إمكانيات داعمة للتحول الديمقراطي والبناء الديمقراطي ؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال، يؤكد مالك بن نبي على ضرورة تجاوز التعريف القاموسي البسيط لمفهوم الديمقراطية.

إننا حينما ننطلق من مثل ذلك التعريف المختزل لمفهوم ثري بالدلالات سننتهي- كما يقول مالك بن نبي - إلى مناقضة تجعل الديمقراطية حكما للشعب، أي تقريرا لسلطة الإنسان، بينما الإسلام استسلام لله، أي تأكيد لسلطة الله ...

إن تعريف الديمقراطية على هذه الشاكلة مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية ومن إنتاجاتها اللغوية. ومن هنا يدعو مالك بن نبي إلى إعادة تحديد المفهوم في إطار عام يبتعد به عن أي ربط مسبق بأي مفهوم آخر كالإسلام أو ربط هذا المصطلح بدلالاته القاموسية البسيطة التي تحددت مع الثورة الفرنسية. يقول مالك بن نبي: "يجب أن ننظر إلى الديمقراطية من ثلاثة وجوه:

- الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الأنا.
- الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الآخرين.
- الديمقراطية بوصفها مجموعة من الشروط السياسية والاجتماعية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

فهذه الشروط الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية، أي كل الاستعدادات النفسية التي ينبني عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية واقعا سياسيا إن لم تكن شروطها متوافرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة" . (1)

الديمقراطية إذن ليست مؤسسات أو دساتير، ولكنها استعداد نفسي وتربوي، وهي شعور لا يتحقق فقط بتغيير العلاقات تغييرا فوقيا، ولا هو شعور معطى بشكل قبلي، ولا هو معطيات النظام الطبيعي كما تقول الفلسفة الرومانسية في عهد جان جاك روسو.

إنه خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان: تقديره لنفسه وللآخرين. فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون، ولهذا التقدير المزدوج للإنسان" (2)

ينبغي أن نبحث عن الديمقراطية أولا وقبل كل شيء داخل الإنسان، فقبل أن يولد الإنسان الحر وقبل أن تعاد صياغته صياغة جديدة تصفيه من نفسيتين

متناقضتين للشعور الديمقراطي، وهما نفسية العبد ونفسية الاستعباد، فلا مجال للحديث عن الديمقراطية.

وبالنسبة لأوروبا، فقد تكون هذا الشعور ببطء قبل أن يتفجر في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن ذلك التصريح الذي يعبر عن التقويم الجديد للإنسان". (3)

ومن هنا، فإن كل مشروع يهدف إلى تأسيس ديمقراطية في أمة من الأمم ينبغي أن يكون مشروع تثقيف في نطاق أمة بكاملها، وعلى منهج شامل يشمل الجانب النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي...

إن الديموقراطية ليست مجرد عملية سياسية ولا هي عملية تسليم سلطات إلى الجماهير وإلى شعب يصرح بسيادته نص خاص في الدستور. فهذا النص يمكن أن لا يوجد أو يلغى من طرف جبار مستبد وتبقى الديموقراطية قائمة باعتبارها شعورا وتقاليد.

إن الديمقراطية إذن شعور وانفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية تشكل في مجموعها المتخلفة التي تريد إنشاء وضع ديمقراطي بالقياس على الدول ذات التقاليد الديمقراطية العريقة" . (4)

لتجاوز التعارض الذي يثيره التقابل بين الإسلام ومفهوم الديمقراطية حينما ترجع إلى مدلولها القاموسي البسيط، ينبغي، حسب مالك بن نبي، أن نرجع المسألة إلى العناصر الثلاثة المذكورة، أي إلى الشروط العامة لوجود الشعور الديموقراطي في أي بيئة، ومن هنا يصبح السؤال على الشكل التالي: هل الإسلام
يتضمن ويكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكون نحو (الأنا) ونحو (الآخرين) الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطية كما بينا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟ وهل يخفف الإسلام حقيقة من كمية وحدة الدوافع السلبية والنزاعات المنافية للشعور الديموقراطي التي تطبع سلوك العبد وسلوك المستعبد؟"

**العقيدة الإسلامية والنزوع الديمقراطي للديمقراطية في الإسلام**

تحرر العقيدة الإسلامية المؤمن من إحدى النزعات السلبية المنافية للشعور الديمقراطي، وهي استمراء العبودية والرضى بها، في حين أن العبودية في الإسلام لا تجب إلا لله يقول تعالى: (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا: فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة
فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا، إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم، وكان الله

عفوا غفورا) (5)

ووجب الوقوف في هذا السياق عند دلالة التأكيد على وجوب الشورى في مجتمع يوجهه الوحي الإلهي وتوجد فيه النبوة

إن أول ما قد يتبادر إلى الذهن أن عقيدة الإيمان بالكتب والرسل ووجود الرسول ذاته بين ظهراني المجتمع يقتضي تغييبا للإنسان واستبعادا لرأيه واكتفاءه بالتلقي الجاهز العاجز أمام قدسية ما يتنزل من السماء وقدسية الرسول الذي يمشي بين الناس في الأرض. ولكن محمدا ﷺ بهيبته ونبوته وعصمة خلقه وسلوكه قد دعي إلى ممارسة الشورى، مع أنه لو أمسك عن ذلك لبلغ في ذلك مبلغا من العدل لن يبلغه أي مستبد عادل

## الأساس الأخلاقي للديمقراطية

على المستوى الأخلاقي، فإننا نجد أن الحرص على مبادرة الإنسان وأخذ رأيه باعتبارهما مظهرا من مظاهر الديمقراطية متأصلا داخل النسيج الأخلاقي للأمة الإسلامية أيضا.

فالقرآن الكريم وهو يتعهد الجماعة الأولى بالتوجيه ويرسم مواصفات الجماعة المؤمنة الصالحة ويحدد صفاتها الخلقية ، أدرج صفة الشورى إلى جانب غيرها من الصفات النفسية والسلوكية والأخلاقية. يقول تعالى:

(فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والدين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) (6)

وصيغة هذا النص المكي تؤكد أن الشورى صفة تصبغ الحياة الإسلامية كلها بصبغتها. فهي طابع للجماعة المسلمة في جميع أحوالها أي حتى في الحالة التي لا تكون فيها الدولة الإسلامية قائمة. والرسول ﷺ كان يؤكد على هذا الخلق بسلوكه، فكان أكثر الناس مشورة لصحابته، كما كان يؤكد على العمل به في كل كبيرة أو صغيرة بقوله: (ما خاب من استخار وما ندم من استشار)، وظلال هذا الخلق ومعانيه حاضرة حتى في السلوك التعبدي. إن صلاة الفرد مثلا "تسلك تلقائيا في صلاة الجماعة الذين يقومون بنظام مشترك موزون يقدمون إماما يتراضون عليه، فلا يؤم الناس إمام وهم له كارهون، ومن أمهم على نهج مقرر حتى إذا زل عليه

1- بن نبي، تأملات ص ،68 دار الفكر المعاصر ط .1991
2- نفسه ص .69
3 -نفسه ص .6
4- نفسه ص 74- 75 بتصرف.
5- (سورة النساء 96 97 98).
6--سورة الشورى آيات 33 34 35 3 3

كان على المأمومين أن يذكروه فيقوموه، ولهم عليه أن يصلي بهم مراعيا من التواضع والرفق ما يراعي مثله من يسوس حكومة الناس (...) فعلاقة الراعي

والرعية في السياسة تتسق مع علاقة الإمامة والمأمومية في الصلاة وعلاقات التناصح والتآمر بالمعروف والتناهي عن المنكر في علاقة المجتمع كافة" (7)

**الأساس التشريعي للديمقراطية**

ويطول بنا الحديث لو ذهبنا نتتبع على المستوى التشريعي ما أقره الإسلام في مجالات التعامل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ففي مجال البيوع مثلا أقر الإسلام مبدأ التراضي والمشاركة، فالبيعان بالخيار ما لم يتفرقا، وأموال الناس لا يحل أكلها تدليسا أو غررا.

والأولوية التي أعطاها الإسلام لمحاصرة الاسترقاق داخل المجتمع الإسلامي، تعكس الروح

التحررية الذي جاء بها الإسلام وسن لها من التشريعات ما يحفظها ويصونها.

وهي التشريعات التي أقرت الحريات المعنوية وعلى رأسها حرية الاعتقاد وحرية التعبير، وهي الحرية التي تجد تجسيدها الأمثل في نماذج من الاعتراض على رسول الله ﷺ دون أن يمنع الصحابة من ذلك جلال النبوة والاعتراض على الخلفاء الراشدين من أبسط فرد في الرعية دون أن يحول بينهم وبين ذلك مقام السابقية. (8)

إن هذا كله يبرز أنه إذا كان لأمة أن تفتخر بعناية مصادرها بتكريم الإنسان والعناية بحقوقه فهي الأمة الإسلامية.

**" الروح الديمقراطي " بين المبدأ والتاريخ**

يتضمن الإسلام إذن بنية عقدية وأخلاقية وتشريعية لازمة لقيام ديمقراطية حقيقية، وذلك لأنه يضع داخل الفرد نفسه الشروط اللازمة التي يمكن أن تقوم عليها مؤسسة تقيم قيم الديمقراطية الحق في الواقع، وهي الشروط التي تتلخص في تحرير الإنسان من نزعتين نفسيتين سلبيتين هما: القابلية للعبودية، والقابلية للاستعباد،

ولن تبلغ أي فكرة أو عقيدة أن ما بلغه الإسلام من حيث هو منهج تربوي إلهي في الارتقاء بالإنسان وتحريره إلى أقصى درجة ممكنة من تلك النزعتين،

ولعل هذا هو ما يميز بين تغيير ديمقراطي ذي بعد ثقافي وحضاري ، وتغيير "ديمقراطي" ذي بعد انقلابي كما سنبين عند التعرض للتجربة الديمقراطية الغربية

7- د. حسن الترابي: الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم مجلة المستقبل العربي السنة الثانية عدد 75 مايو 1985

8- نفس المرجع

ولا عبرة هنا بما قد يثار من اعتراضات واحتجاج بالواقع التاريخي للمسلمين أو بواقعهم الحالي الذي يؤكد لمتأمله أن تجربة المسلمين ليست الآن ولم تكن دوما تجربة مثالية:

فقد عرف التاريخ الإسلامي وما يزال نماذج من الاستبداد السياسي والاجتماعي . والمسلمون حكاما ومحكومين لم يقووا طويلا على التزام بتلك التجربة الإسلامية الفريدة كما جسدها العهد الراشدي، ولم يثبتوا على ذلك المستوى المثالي من العدل.

فاللحظة التاريخية والحضارية، والوضع الفكري والاجتماعي والعرف الدولي الذي كان محيطا بالأمة ، كل ذلك كان متخلفا عن تلك التجربة الفريدة ، ومن ثم لم يكن للمسلمين بد من التأثر بمحيطهم وقبل ذلك ببشريتهم. إذ سرعان ما سيرجعون ل "الملك العاض "( الحكم المبني على على التوريث والمني في شرعية على العصبية بتعبير ابن خلدون ) ، وهو نموذج حكم لم يكن مستنكرا في ظروفهم ولحظتهم.

غير أن هذا التحول لم يمح آثار المشروع الديمقراطي الإسلامي، إذ استمر فعله في الواقع الإسلامي. فالقيم الإسلامية المؤسسة لذلك المشروع في نفسية الفرد وشعوره ظلت تعمل كفرامل تمنع من الانسياق وراء التفسخ الفردي والاستبداد السياسي إلى أقصى درجاته وأبشع حدوده. يقول مالك بن نبي: "لا شك أن عهد معاوية مثلا كان من الوجهة التي تهمنا هنا (يقصد الفاصل الذي منع المشروع الديموقراطي من أن يواصل سيره في التاريخ) عهد تقهقر روح الديموقراطية الإسلامي.

ولكن إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعد في شخص المحكوم ما دام متمسكا بالروح الإسلامي، كما تدل على ذلك تفاصيل كثيرة، خاصة بتلك الفترة، كالحوار الذي نشأ بين أبي ذر الغفاري ومعاوية، عندما كان هذا الأخير قائما ببناء قصر الحمراء بدمشق، فكان الصحابي المشهور يؤنب الخليفة تأنيبا شديدا فيقول بهذه المناسبة: فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وإما أنك تبنيه من مالك وهو تبذير. فهذه الرقابة - التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استمر أثرها في التاريخ الإسلامي حتى بعد التقهقر الذي أشرنا إليه،

ويمكن تفسير أحداث أخرى في التاريخ الإسلامي كظهور المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي على أنها الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد (9) واستمرار هذه الروح وتلك الرقابة هو الذي يجعلنا نرجح بالرغم مما عرفته التجربة التاريخية من تطبيقات سلبية أن الحصيلة الإجمالية لما جسدته التجربة التاريخية للمسلمين من قيم رافضة للعبودية والاستعباد، وما تمثله على المستوى العملي من مثل ديموقراطية حقة تربو على غيرها من التجارب الإنسانية السابقة وربما اللاحقة أيضا. ففي مجتمع يحضر فيه التوجيه الإلهي من خلال كتاب سماوي حفظ من التبديل والتحريف ويبقى فيه الفصل حاسما بين الإسلام باعتباره وحيا والمسلمين في تجربتهم التاريخية النسبية، وسلم فيه الدين من احتكار مؤسسة تدعي النطق باسمه، وبقي للعلماء فيه استقلالهم

مثل هذا المجتمع لا بد أن تنطبع العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والسلوكات الفردية بقدر يزيد أو ينقص بقيم الوحي الإلهي المنزل

إن وضعية الأقليات غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية، وفي ظل أشد عصور التخلف الحضاري لبعض دول العالم الإسلامي والوضع الامتيازي الذي كانت تتمتع به، ودرجة التسامح الذي عوملت به ليشهد على هذه الحقيقة، وهذا الذي قلناه في ما يخص وضعية الأقليات يسري على غيرها من الممارسات والأوضاع المتعلقة بحقوق الإنسان.

ولك أن تقارن بين هذا الوضع وبين وضع المسلمين في الحالات التي كانت فيها الغلبة للغرب كما يدل على ذلك مثال الأندلس، بل نماذج حاضرة في المجتمع الغربي المتحضر الذي يسمي نفسه بالعالم الحر، حيث يتفرج هذا الضمير الغربي الحر على تذبيح شعب بكامله وتهجيره بشكل ربما لم يسبق له مثيل في التاريخ البعيد والقريب.

والخلاصة أن التغيير الديموقراطي الإسلامي تغيير أصيل يمتد إلى الأعماق العقدية والتصورية والبنية النفسية والأخلاقية التي تحيطها وتحميها وتساعدها بنية تشريعية، وهذه الأصالة هي التي تفسر الطبيعة الدورية للحركة الإسلامية الإصلاحية عبر التاريخ، والتي لم تكن سوى تعبيرا عن حالات احتجاج للضمير الإسلامي ويقظة في نزوعه الديمقراطي الذي وضع الإسلام في أعماق الفرد. وقد تدهورت الأحوال الاجتماعية والسياسية للمسلمين في القرون الأخيرة في علاقة طردية بتدهور النزوع الديموقراطي في نفسية الإنسان المسلم.
يقول مالك بن نبي:
" ويمكن القول إن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث التي عبرت بصورة أو بأخرى عن استمرار الروح الديموقراطي الإسلامي عبر التاريخ، حتى حدث فاصل آخر لا يمكن

---

تحديد تاريخه بالضبط، لكنه لا ريب يتفق مع نهاية الحضارة الإسلامية، أي عندما ينتهي الإشعاع الذي كونه التقويم الأساس للإنسان، إذ بعدما انتهى أثره في أعمال الحكومة، أي في السياسة، قد انتهى أثره أيضا في سلوك الأفراد، أي في الأخلاق.
فإشعاع الروح الديموقراطي الذي بثه الإسلام ينتهي أيضا في العالم الإسلامي عندما يفقد أساسه في نفسية الفرد، أي عندما يفقد الفرد شعوره بقيمته وبقيمة الآخرين.
ويجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في أساسها قيمة الإنسان، وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة إن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان" (10)
واليوم قبل أن تطرح مسألة الديمقراطية في الملفات المطلبية للحركات السياسية القائمة، ومن بينها الحركات الإسلامية، وجب أن تكون قد وضعتها في جداول أعمالها الثقافية والتربوية، فالفرق بين المنظور الحضاري والمنظور السياسي الانقلابي هو الفرق بين لغة تقتصر على المطالبة بالحقوق، وبين لغة تضيف إلى ذلك القيام بالواجبات. ، ولكنا نجد في التحليل الأخير أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموعة من العوامل النفسية الذي يعتبر ناتجا عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني

---

9- مالك بن نبي، تأملات ص 94

10-نفسه ص 94