وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

التحديث والتجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر
(وقفة تأمل ومراجعة)

الدكتور سعيد بنسعيد العلوي

كلية الآداب . الرباط

"التحديث" ، "التجديد"، "الفكر العربي الإسلامي المعاصر": مفاهيم ثلاثة تستلزم جملة تدقيقات أو توضيحات نرى أنها ضرورية للتوطئة لعرضنا هذا.

1 . "التحديث"، من جهة الوصف العام له وليس من جهة التعريف الدقيق لموضوعه وأهدافه، مفهوم يتصل بالوجود الاجتماعي وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والقانوني والاقتصادي والفكري، مثلما يتعلق بما يحصل من الوعي في مختلف تلك الأنماط من الوجود في صلتها بالأحداث المستجدة والظاهرة في مستويات السياسة والاقتصاد والاجتماع والأقل ظهوراً . في المعتاد وفي الأغلب الأعم . في مستوى الفكر. يعني هذا القولَ إن التحديث يعني وجوب مراجعة كافة أنماط الوجود المختلفة مراجعة شاملة من حيث إنها تستهدف استصلاح وإنقاذ ما يمكن إنقاذه منها، كما يعني ذلك القول إن المراجعة تكون، حيناً آخر، في معنى إزاحة تلك الأنماط من الوجود واستبدالها بأخرى مكانها حتى يتخذ التحديث معناه الكامل: فلا تحديث إلا باعتبار الموجود متجاوزاً وحائلاً دون التطور، وبالتالي عجزاً عن إدراك مغزى التحول والتبدل الملازمين لكل عملية تغير اجتماعي وتحول اقتصادي وتطور سياسي ونقلة نوعية في مستوى الفكر.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

يمكن القول، إجمالاً، إن التحديث عملية تتعلق بالمجتمع من جهة أولى، وتتصل بالتاريخ من جهة ثانية، وترجع إلى الإيديولوجيا من جهة ثالثة. فالتحديث إذن سيرورة ثلاثية الحدود والأبعاد. التحديث من وجهة نظر مؤرخ الفكر السياسي والاجتماعي، هو مجموع الكيفيات التي يسلكها الفكر والمجتمع في النظر إلى التحول الاجتماعي الحادث وفي التغير السياسي، الضمني أو الصريح، المواكب لذلك التحول أو الناتج عنه. والتحديث، في تعبير آخر، هو مجموع الحلول المقترحة في الرد على الإشكالات الحاصلة؛ فهو إذن حصيلة الإجابات النوعية، الدقيقة أو المضطربة، على الأسئلة الحرجة التي تمثل في صورة تحد يبتغي العصف بالبناء الاجتماعي القائم ويتوخى الإطاحة بالأنسجة الفكرية والاقتصادية والسياسية القائمة، أي تلك التي بها قوام ذلك البناء الاجتماعي ومنها يكون وجوده.

2 . أما "التجديد"، على النحو الذي نقصده في حديثنا هذا، فهو اصطلاح محدد له مرجعيته المعرفية التي يستمد منها: إنه التجديد في المعنى الذي يتحدث عنه الدين الإسلامي والحديث النبوي على وجه التدقيق. ففي الإسلام يكون التجديد أمراً لازماً لوجود الجماعة الإسلامية وضرورياً لاتصالها واستمرارها على حال الجماعة والاجتماع، ولذلك فهو مطلوب شرعاً وعند المسلم إيمان كامل بأن الله هو ضامن ذلك التجديد بموجب الحديث النبوي الصحيح: ''إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها''. وعند فقهاء الإسلام أن الطريق إلى ذلك التجديد يكون في ممارسة الاجتهاد على الحقيقة، والاجتهاد هو الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام الذي يأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع. يقول الجويني في هذا الصدد: "نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة (...) ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها". وما دام الأمر كذلك، فإن الفقيه العالم مطالب بالبحث عن الأجوبة الشرعية المناسبة لما يستجد من الحوادث في الوجود الإسلامي. ومتى نظرنا إلى عمل الفقيه المجتهد، فنحن نجده، من زاوية نظر البحث الإبستمولوجي، إعمالاً للعقل الفقهي قصد الحصول على الحكم الشرعي في "النازلة" التي تحل بالجماعة الإسلامية في حياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وإعمال العقل الفقهي متى توسل بالأدوات التي يتيحها أصول الفقه، يكون بذلاً للجهد واستفراغاً للطاقة وتكلفاً للمشقة في توخي الحكم الشرعي واستخلاصه حيث لا يكون ذلك الحكم صريحاً وواضحاً. إنه نقل له من عالم التضمين والإمكان إلى مجال التصريح والوجود العيني.

واضح، فيما نأمل، أن التجديد في الدين ينتمي إلى مجال معرفي وحقل دلالي مخالف للمجال المعرفي وللحقل الدلالي الذي رأينا، أعلاه، أن التحديث ينتمي إليه. هل يعني هذا أن التحديث والاجتهاد يتعارضان؟ هل في الإمكان تحصيل التحديث في الاقتصاد والمجتمع والسياسة عن طريق التجديد في الدين؟ تلك قضية أخرى وسؤال آخر نرجئ القول فيهما الآن.

3 . لماذا الحديث عن "الفكر العربي الإسلامي المعاصر" وليس أحدهما فقط؟ أليس في الحديث عن الفكر العربي المعاصر تضمينٌ للفكر الإسلامي المعاصر واقتضاء ضروريٌّ له؟ فالمفكرون المعاصرون العرب يصدرون عن القضايا والمشكلات التي يتناولها الفكر الإسلامي المعاصر، والحضارة الإسلامية مجال طبيعي يتنفس فيه المفكرون العرب من غير أهل ملة الإسلام (= العرب الأقباط في مصر، والمسيحيون العرب في الشام والعراق وفلسطين ولبنان).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ثم هل يعني إلحاحنا على هذا التركيب المزجي (الفكر العربي الإسلامي) أن في الحديث عن الفكر الإسلامي المعاصر إقصاءً حتمياً لجوانب من الفكر العربي المعاصر؟

لا يخفى أن الفكر الإسلامي المعاصر نتاج نظري عام يشمل المفكرين العرب وغير العرب أيضاً. ولا يخفى، بالتالي، أنه ليس للوقوف عند الفكر العربي المعاصر (عصر النهضة، فكر النهضة، اليقظة العربية... وما شابه من النعوت والأوصاف) أن يصرفنا عن استحضار جملة من المفكرين المسلمين المعاصرين في كل من تركيا وباكستان والهند وإيران ممن كتبوا بغير اللغة العربية وكانت القضايا والإشكالات التي تطرحها كتاباتهم ترجع إلى شؤون المسلمين في البلاد المذكورة، وخاصة ما اتصل بأحوال المسلمين في الهند قبل ظهور دولة الباكستان بعيد منتصف الأربعينيّات. نعم، لقد تم نقل العديد من كتابات أولئك المسلمين إلى اللغة العربية، بل وكان لبعضها صدى وأثر قويان في فكر المفكرين العرب المسلمين، ولكن سمة الإسلام خارج بلاد العرب ظلت ملازمة لتلك الكتابات.

ولا يغرب عن البال كذلك أن جانباً من الإنتاج العربي المعاصر يتقلص فيه حضور الإسلام بحسبانه شريعة وسلوكاً، وكذلك هو الشأن في كتابات المفكرين المسيحيين من رجال اليقظة العربية أمثال فرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحق، وسلامة موسى وغيرهم. صحيح أن الإسلام يحضر في تلك الكتابات بحسبانه مجمل الحضارة التي يرى هؤلاء المفكرون أنهم ينتمون إليها ويتنفسون في مناخها. بيد أن مسألة "التجديد الديني" تغيب في كتابات أولئك المفكرين كلية. وإن هذا الغياب هو ما حدا ببعض الدارسين إلى أن يروا في المفكرين المسيحيين العرب رواداً للفكر الليبرالي في الفكر العربي المعاصر مثلما أنهم يرون في كتابات العرب المسلمين المعاصر تعبيراً عن التيار السلفي وبالتالي فإن الفارق بين الفكرين الليبرالي والسلفي يكون في حضور الفكر الديني عند هؤلاء في غيابه عند أولئك. غير أن هذه القسمة الثنائية (التي يأخذ بها العدد من دارسي الفكر العربي المعاصر) يقوم في وجهها اعتراضان اثنان:

- أول الاعتراضين هو أن في الفكر العربي العاصر تيارات قومية تضيق عن الانحصار في أحد التيارين المتصارعين (السلفي/ الليبرالي). وقد نذكر من تلك التيارات الفكر الوطني، فنجد من زعمائه مسلمين أمثال عبد الله النديم، ومصطفى كامل، وعلال الفاسي؛ كما نجد مسيحيين مثل أديب إسحق والخوري. ونذكر التيار القومي العربي (أو العروبي)، فنجد فيه مسيحيين أمثال نجيب عازوري وميشيل عفلق ومسلمين أمثال ساطع وعزت دروزة، وبالتالي فهناك قوميون عرب مسيحيون وقوميون عرب مسلمون، مثلما أن للوطنية دعامة من المسلمين والمسيحيين على السواء.

- الاعتراض الثاني هو أن في الوطن العربي مفكرين يأخذون من الفكر السلفي، باعتبارهم متضامنين مع الإشكاليات التي يصدر عنها ذلك، ويتلاقون في العديد من تحليلاتهم مع دعاوى الليبرالية، وهم في الحالتين معاً منتسبون للفكر الوطني. فهم من زعمائه ومن كبار دعاته. وكل ذلك في سهولة ويسر لا يصيب المنظومة الكلية التي يعملون فيها خلل ولا اضطراب. وأنت لو تأملت كتابات علال الفاسي، لوجدت فيها التعبير الأفضل عن اجتماع هذه المكونات جميعها؛ ولو رَجعت إلى مجمل كتابات الإصلاحيين المغاربة في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، لألفيت فيها ما يربك كل محاولات التصنيف المعتادة (السلفية، الليبرالية، القومية، الدعوة الإسلامية، إلخ.). ولكنني لا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

أحسب أن في الأمر سمة خاصة تميز الإنتاج النظري المعاصر في المغرب، وإن كنت لا أنفي القول بوجود تلوينات محلية تكسب الفكر العربي في المغرب بعض التباين عنه في المشرق العربي . تلوينات ترجع إلى الجغرافية حيناً (القرب من أوروبا، مع الاتصال المباشر بإفريقيا السوداء)، وإلى التاريخ حيناً ثانياً (عدم الخضوع للحكم العثماني...)، وإلى السياسة حيناً ثالثاً (اتصال الدولة واستقرارها مدة تربو على أحد عشر قرناً، وإن كان الحكم ينتقل من ائتلاف قبلي إلى آخر، أو من أسرة إلى أخرى). وبالتالي فلست أجد عندي اطمئناناً إلى الأخذ بالقسمة الثنائية (سلفية/ ليبرالية) التي ظل الدارسون العرب يأخذون بها زمناً غير يسير.

هذان الاعتراضان حملاني على الأخذ بهذا التركيب المزجي (الفكر العربي الإسلامي)، حلاًّ للعديد من الصعوبات المنهجية التي يثيرها القول بالفكر العربي المعاصر من جانب أول والقول بالفكر الإسلامي من جانب ثانٍ[1][1].

ننفذ الآن إلى ما نرى أنه لب المشكل (حضور مفهومي التجديد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر) فنقول: إذا كان مفهوم التجديد (في الحمولة الدينية الإصلاحية التي رأينا أنها له) وكان مفهوم التحديث (في الحمولة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية التي تعين مرجعيته وتحكمها) . إذا كان الأمر على هذا النحو، أفلا يمكن الحديث عن التقاء ممكن بين برنامج "التجديد" وبرنامج "التحديث" أم إن ذلك متعذر؟ وبعبارة أخرى، ما الصلة التي تقوم بين مجال عمل كل من المفهومين المذكورين: أهي صلة خصومة وتناحر (بموجب الاختلاف والتنافر في الرؤية بين الحقلين الدلالين اللذين ينتسبان إليها)، أم إنها صلة وئام وانسجام (يعللها الالتقاء عند إرادة مجاوزة التأخر والتخلف عن ركب الإنسانية المتقدمة)؟

الحق أننا إذ نتساءل على هذا النحو، فنحن نكون بصدد اقتراح كيفية مغايرة في النظر في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ونحن نأمل توخي سبيل الاختلاف عن الكيفية التي درج عليها عدد من دارسي ذلك الفكر. ومن أجل مزيد بيان، نقول إن هنالك، بصفة عامة، كيفيتين اثنتين سار الدارسون على هدى إحداهما. الكيفية الأولى هي المنحى التأريخي الذي يقوم على افتراض ضمني لحركية باطنية من التطور، تطور هو إقدام حيناً وإحجام حيناً آخر، وهو حيناً ثالثاً اضطراب بينهما. والكيفية الثانية هي الأخذ (بعيداً عن التفسير التاريخي والمنحى التطوري) بمبدإ النمذجة (typologie) أو التصنيف في تيارات ومدارس يجتهد الباحث في استخلاص السمات والملامح العامة التي تميز كل تيار أو مدرسة عن غيره من المذاهب دون أن يكون للتاريخ تأثير أو دخل في ذلك التصنيف. وحيث يكون الهم الأول للكيفية الأولى من النظر هو الوقوع على جملة الأسباب التاريخية والشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي جعلت ظهور فكر أو نظرية ما أمراً ممكناً، نجد أن الهدف الأسمى عند دعاة الكيفية الثانية يغدو هو استخلاص الثوابت والعوامل المشتركة التي توجد بين القائلين بفكرة معينة أو مذهب معلوم وإن كان التباعد التاريخي

([1][1]) اجتهدنا في توضيح وجهة نظرنا في دراسات شتى، فردية وجماعية، نذكر من بينها:

أ . سعيد بنسعيد العلوي، **الإيديولوجيا والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء؛

ب . سعيد بنسعيد العلوي، **الاجتهاد والتحديث**، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطة، 1992؛

ج . سعيد بنسعيد العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الهائل يقوم بينهم، وإن كانت الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إليها بين أشخاص ينتمون للمذهب الواحد أو الفكرة الواحدة . وإن كانت تلك الشروط متباينة، لا بل متناقضة. وفي أحاديثنا اليوم اعتدنا أن نطلق على الكيفية الأولى من النظر نعت المنهج الدياكروني أو المسيرة الدياكرونية، في حين أننا نصف المنهج الذي تأخذ به الكيفية الثانية من النظر بالمنهج السانكروني.

الحق أن للمقاربة السانكرونية مزايا جلية وليست المنهجية العلمية المعاصرة سوى إبراز وتدليل على أهمية تلك المقاربة وبرهنة على ما تكتسيه من صفة الإقناع والملاءمة (pertinence) معاً. غير أن التوسل بالمنهج السانكروني لا يكون مفيداً وناجعاً في تسليط الأضواء الكاشفة والضرورية للفهم في كل أنواع الإنتاج الفكري؛ وأحسب أن الدارس، في حال الأخذ بذلك المنهج مفرداً، يظل في حال من القصور عن إدراك بنية الفكر العربي الإسلامي المعاصر. والحال أن إقصاء العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية يجعل الفهم مشوشاً مضطرباً والرؤية الواضحة متعذرة.

يبدو لي أن سبيل الفهم القويم يكمن في الأخذ بمنهجية تجتهد في الجمع بين المسيرتين الدياكرونية والسانكرونية في التحليل والفهم. نوع من التركيب أو المنهج الوسط بين الأخذ بمقتضيات القراءة التاريخية المحض (الاجتهاد في ربط الإنتاج النظري بجملة الشروط الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية... التي جعلت ميلاد فكر ما ميلاداً ممكناً). فهي تشرح كيف النشأة وتلقي الأضواء على شروط العمل والتطور)، والإفادة من تقنيات تحليل الخطاب بغية استخلاص الثوابت والمكونات القارة، أو الانتهاء إلى رسم المعالم الواضحة لنماذج ذهنية تجتمع فيها جملة من الخصائص القابلة للملاحظة والتسجيل.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

لنحاول الآن النظر في الفكر العربي الإسلامي المعاصر في مجمله، في ضوء هذه المنهجية المقترحة، آخذين بعين الاعتبار قضية "التحديث" من جانب أول، ومسألة "التجديد" من جانب ثانٍ. لنحاول ذلك ونحن نأخذ في القراءة بمصفوفتين (Matrices) أو بشبكتين. نجدنا، إذ نحاول ذلك، أمام قسمة ثلاثية وأمام أطوار ثلاثة حاسمة من مراحل تطور الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وقد يَجْمُلُ بنا تقديم مزيد بيان بصدد الشبكتين أو المصفوفتين المذكورتين فنضيف أننا قد توسلنا في القراءة بجملة من المؤشرات (Paramètres) في تلك القراءة هي جملة القضايا التي يبدو لنا أنها كانت الأكثر فعلاً في مسيرة الفكر العربي الإسلامي المعاصر مع اختلاف في كيفية تنظيمها وتباين في مستوى أهميتها بالنسبة للمرجعية التي يحيل إليها مفهوم التحديث من جهة ومفهوم التجديد من جهة أخرى. تلك القضايا هي: الإصلاح، العدل، الديمقراطية، المرأة، المجتمع، الوطن، الترقي، التقدم، المدنية أو التمدن، الحرية [2][2].

1 . الطور الأول من الأطوار الثلاثة الحاسمة في سيرورة الفكر العربي الإسلامي المعاصر هو ذلك الذي تواضع الباحثون على نعته بعصر النهضة، أو اليقظة العربية أو الصدمة الناتجة عن إعادة اكتشاف الذات من خلال اكتشاف "الآخر" أو إعادة اكتشافه بالأحرى. إنه مرحلة وعي الانحطاط أو التأخر عن ركب الإنسانية المتقدمة، وهو الذي نعته مفكرو النهضة أو "دعاة الإصلاح" بالتأخر المزدوج: تأخر المسلمين عموماً، والعرب خصوصاً، عما كانوا عليه في العصر الذهبي الإسلامي. وتأخر عما بلغته الإنسانية المتقدمة في الغرب الأوروبي. هذه المرحلة أو الطور من النظر امتد، عملياً، من أربعينيّات القرن التاسع عشر إلى السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالمية الثانية (منتصف الثلاثينيّات من القرن العشرين). في هذا الطور كانت المفاهيم الأكثر بروزاً هي مفاهيم العدل/ الظلم، الشورى (الحرية)/ الاستبداد، التقدم/ التأخر، المدنية/ الانحطاط. وكان الجدل الفكري بين دعاة الإصلاح أو "النهضة" ـ على اختلاف مشاربهم ـ جدلاً حول أسباب "تأخر المسلمين وتقدم غيرهم"، وجدلاً حول جدوى أو عدم جدوى أن نَقْتَبِسَ من أوروبا ما هو كفيل بإفادتنا في مجاوزة واقع التأخر والانحطاط، وجدلاً حول المرأة والصورة التي يلزم أن تكون عليها في الواقع العربي الإسلامي، وجدلاً حول موافقة الإسلام أو عدم موافقته للمدنية والتقدم، وجدلاً في معنى الاجتهاد الحق في الإسلام، ودعوة عند "زعماء الإصلاح" إلى العودة، بالإحياء والدرس، إلى نصوص عبد الرحمن ابن خلدون، والشاطبي، والماوردي، وابن مسكويه، ودعاة العقل جميعهم. وإذا كان من الضروري، في هذه العجالة، أن أؤشر على بعض الكتابات والنصوص، فإنني أذكر ما كان منها الأكثر فعلاً وأثراً فأعد: مجمل كتابات محمد عبده وجداله مع فرح أنطون من جهة أولى، ومع هانوتو من جهة ثانية ("الإسلام والمدنية"، "الإسلام والرد على منتقديه"). وأنبه إلى قيمة مقدمة كتاب الشاطبي "**الموافقات**" ـ في نشرة الشيخ دراز. وأعد عبد الرحمن الكواكبي في "**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**" خاصة، كما أعد الكاتب المصري قاسم أمين في كتاب "**المرأة الجديدة**"، والتونسي الطاهر

([2][2]) سعيد بنسعيد العلوي، "مفهوما الأمة والوطن في التداول العربي المعاصر"، ضمن المؤلف الجماعي **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد الشؤون الدولية، 1989، بيروت، الجزء الأول، ص. 139 وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

الحداد في كتابه "**امرأتنا بين الشريعة والمجتمع**"، والمغربي محمد الحجوي في بحثه "**تعليم الفتيات لا سفور المرأة**"[3]. وأعد، إلى جانب هذه النصوص، كتابات الرحالين العرب رفاعة رافع الطهطاوي ("**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**")، أحمد فارس الشدياق ("**الساق على الساق**"، "**الواسطة في أخبار مالطة**")، محمد الحجوي ("**الرحلة الأوروبية**")[4]. وأذكر هذه النصوص على سبيل الاستشهاد لا الحصر.

2 . الطور الثاني من أطوار الفكر العربي الإسلامي المعاصر يمتد من مطلع الثلاثينيّات (بل ونهاية العشرينيّات في بعض الأحيان) إلى السنوات الأخيرة من العقد السادس من القرن العشرين . وهذا الطور أغنى الأطوار الثلاثة من حيث وفرة التيارات الفكرية والاختلافات المذهبية، واحتدام الصراع بينها. إنه طور سمته الغزارة في الإنتاج واتساع الإنتاج النظري ليشمل مختلف أقطار الوطن العربي على وجه التقريب بعد أن ظل، في الطور الأول، إنتاجاً أغلب وطنه مصر والشام إلا ما كان من أصوات قليلة، متفرقة، في منطقة المغرب العربي. كما أن هذا الطور يواكب مرحلة تاريخية حاسمة في التاريخ المعاصر للوطن العربي: إذا كان الاستعمار الغربي (بأشكاله المختلفة من احتلال مباشر وحماية وانتداب) قد امتد ليشمل مختلف ربوع العالم العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر والعقدين الأولين من القرن العشرين، فإن هذا الطور قد شهد بداية التحرر الوطني واسترجاع الاستقلال... وحركة استعادة الحرية المغتصبة، في الوطن العربي، ملأت العقود الثلاثة التي أعقبت نهاية العقد الثاني من القرن العشرين. ومن الطبيعي أن هذا الزخم في الأحداث، من جهة أولى، وظهور أشكال جديدة من تمثل الفكر الغربي بمختلف تياراته السياسية والفلسفية والإيديولوجية، من جهة ثانية، وما عرفته الإنسانية من رجة في صفوفها بسبب الحرب العالمية الثانية وما سبقها وما مهد لها ثم ما أعقبها من نتائج، وكذلك تنامي المد الشيوعي في أوروبا الوسطى من جهة ثالثة، كل هذا كان له فعله في انبثاق أشكال من الوعي الإيديولوجي وظهور تيارات فكرية . سياسية كان عنها حدوث تغيير في الخارطة الثقافية في الوطن العربي. وقد يجوز لنا، في معرض الإجمال والإشارات الكلية هذه، أن نقول إن أهم تلك التيارات في الوطن العربي (في هذا الطور الثاني الذي ينحصر بين الثلاثينيّات والستينيّات) هي في زعمنا تيارات أربعة أساسية نوجز الإشارة إليها على النحو التالي:

أ . تيار وطني . فكري، هو صدى وبلورة طبيعية لحركات التحرر الوطني في العالم العربي... إنه تيار له تجليات فكرية متنوعة، في هذه البلاد أو تلك من الوطن العربي. بيد أن ثوابته ومكوناته الأساسية تظل واحدة؛ فهي محكومة بالمنطق نفسه ، وخاضعة لأثر العناصر الواحدة المكونة[5].

([3]) سعيد بنسعيد العلوي، **الاجتهاد والتحديث**... (سبقت الإشارة إليه)، ملاحق النصوص المرفقة بالكتاب.

([4]) محمد الحجوي، **الرحلة الأوروبية**، نص ملحق بكتابنا "**أوروبا في مرآة الرحلة**"... (سبقت الإشارة إليه)، ص. 103 وما بعدها.

([5]) "مفهوما الأمة والوطن"، سبقت الإشارة إليه.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ب ـ تيار قومي عربي أو عروبي: يضطرب بين التوجه الإسلامي الواضح والمنحى العلماني والتوجه الاشتراكي الطوباوي؛ كما أن في الإمكان أن نميز في داخله بين ما نقول عنه إنه الموقف القومي العربي التقليدي، وما نرى فيه تياراً عروبياً جديداً أو متطلعاً إلى التجديد ومجاوزة الطرح التقليدي القائل بالوحدة العربية الاندماجية وإدانة "الدولة القطرية" والأخذ بنظرية "الإقليم ـ القاعدة"، إلخ.

ج ـ تيار ليبرالي خجول متردد ومضطرب أمام خصوم من السلفية حيناً، ومن النزعات العروبية (بصوره المختلفة) حيناً ثانياً، ومن تيار الاشتراكية الطوباوية حيناً ثالثاً، ومن الآخذين بوجهة نظر المدرسة السوفياتية حيناً رابعاً... تيار ضاع صوته في محاولات عنيدة، فردية في الأغلب الأعم، في الوقوف في وجه مختلف هذه التيارات وامتزج صوته، في بعض المرات كذلك، بصوت الدعوةالوطنية التحررية.

د ـ تيار رابع هو ما يصح منا أن ننعته بالمنحى السلفي في دعوته إلى الانفتاح على الغرب الأوربي وإلى الأخذ بما كان عنده صالحاً مفيداً في تنظيم الحياة السياسية. ذاك ما يمثله عندنا القائلون بأهمية المسألة الدستورية في الحياة الإسلامية ـ العربية المعاصرة، والداعون إلى سلوك طريق الحياة البرلمانية. والرأي عندي أن هذا التيار يجد ممثلاً له في المشرق العربي هو الشيخ حسن البنا، وفي المغرب العربي هو الأستاذ علال الفاسي. وكل يعكس من ذلك التيار مظهراً ويبين عن اتجاه كان له أثره في الحياة السياسية والفكرية. وقد يكون من الملائم، لموضوعنا، أن نقف عند هذه النقطة وقفة قصيرة.

أقتبس من مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هذه الفقرة، آخذها من إحدى رسائله فأقرأ له:

> الواقع أيها الإخوان [= الإخوان المسلمون]، إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر [6][6].

قد يعترض علينا معترض فيقول إننا نقرأ للشيخ البنا في مكان آخر "إن الإسلام لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتباعدت حدوده"[7][7]. وللمعترض أن يعقب ملاحظاً أن هذا الرأي يتنافى، جزءاً إن لم يكن كلاً، مع المسلمات الكبرى للفقه الدستوري المعاصر. ولكن ردنا على الاعتراض هو أن زعيم "الإخوان المسلمين" يظل، في

([6][6]) سعيد بنسعيد العلوي، "المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر (ملاحظات منهجية)"، مؤلف جماعي، **إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، منشورات توبقال، 1987، ص. 19 وما بعدها.

([7][7]) **المرجع السابق.**

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

العمق، متضامناً مع مقررات الفكر السياسي الحديث المعاصر القائم على تصور دقيق للدولة وللحياة النيابية في عالمنا اليوم؛ فهو يتنفس في مناخ ذلك الفكر، وبالتالي فهو مؤمن بالتنظيم السياسي المعاصر القائم على الحزبية والحياة النيابية التمثيلية، وعلى الإيمان بالمبدإ الذي يقضي بالاحتكام إلى صناديق الاقتراع في التقرير لوجوب تداول السلطة وانتقالها من جهة إلى أخرى وفقاً لما تحكم به صناديق الاقتراع ويحكم به حال الأغلبية.

أما عند علال الفاسي، فإن الإيمان بالأسس التي تقوم عليها الحياة السياسية في العالم المعاصر أبين وأوضح. ولعل الفكرة تغدو أكثر وضوحاً لدى مؤرخ الفكر متى أمعن النظر في الكيفية التي يحلل بها علال الفاسي طبيعة الصلة التي يراها بين الرابطة الوطنية والرابطة الدينية، ويعرض بها، محللاً، لما انتشر في بداية الأربعينيّات خاصة من الدعوة إلى الجامعة الإسلامية. ولعل من الأنسب لموضوعنا أن نقتبس من كتاب "**الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**" هذه الفقرة الدالة عن معالجة علال الفاسي للقضية:

> هذه الأشياء [= دعاوى أصحاب الجامعة الإسلامية، حيث تختفي فوارق اللغة والثقافة والحضارة وبالتالي مقومات الهوية] لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلا إذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحون فيها مكان أهل العقد والحل الأولين. ومعنى هذا أنه لابد من اتباع النظام الدستوري المبني على حكم الشعب بواسطة من يختاره من نوابه الأكفاء. غير أن الوصول لهذه الوسيلة لا يتحقق إلا إذا تحررت البلدان الإسلامية من سيطرة الأجنبي المادية والمعنوية. ولذلك فالعمل على الاستقلال شرط أساسي لاكتساب الحرية التي لابد منها لتحمل المسؤولية ([8]8).

أمر آخر يعكس، عندي، الصورة الإيجابية في المنحى السلفي في هذا التيار الرابع: ذلك هو الدعوة إلى الأخذ بما تقضي به "مقاصد الشريعة الإسلامية" والرجوع إلى الفكر المقاصدي بهدف إحيائه وتفعيله في الحياة العاصرة للمسلمين في عالم اليوم. وإذا كنت أجد أن المجال لا يتسع لي، في هذه العجالة، للتوسع في هذه النقطة مع أهميتها وخطورتها في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فإنني أود أن ألمح إلى اجتماع سمات قوية لمدرسة فكرية قوية، وجدت في منطقة المغرب العربي مناخاً ملائماً وتربة صالحة لنموها وتطورها، هي المدرسة التي أسميها بالمدرسة الشاطبية المعاصرة والتي يتصدرها،

([8]8) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

دون مدافع، كل من الشيخ ابن عاشور في تونس والمفكر المغربي علال الفاسي في المغرب... والتي تستدعي طبيعتها وخطورتها إفرادها بدراسة توضيحية مفصلة[9][9].

3 . أما الطور الثالث من أطوار الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فإنني أجد له، إسوة بجمهرة دارسي الفكر العربي المعاصر، بداية رمزية في التاريخ الذي أعقب هزيمة يونيو 1967. ذلك بأن تلك الهزيمة لم تكن إضاعة لمناطق شاسعة من الوطن العربي بقدر ما كانت إدانة لاختيارات سياسية وتوجهات إيديولوجية وسمت الوجود السياسي والفكري في منطقة من أشد مناطق العالم مدعاة إلى الصراع الإيديولوجي وإلى التسابق من أجل بسط الهيمنة على مقدرات عظيمة من ثروات الإنسان العربي والفرد المسلم في العالم. وحيث إن لتاريخ الفكر منطقه الذاتي الخاص به والذي يقضي باتخاذ بعض النصوص قيمة "رمزية" هائلة ويجعلها مؤشراً على إحداث نقلات أو الإيذان بإحداث تحولات في مستوى الفكر والإدراك، حيث كان الأمر كذلك، فإن الفكر العربي الإسلامي ـ المعاصر خاصة ـ لا يشذ عن هذه القاعدة ولا يبتعد عن هذا المنطق. وبكيفية مباشرة، أزعم لنفسي (ولعل آخرين كثيرين يشاطرونني ذلك) أن كتيباً صغيراً قد استطاع أن يستوعب كل العناصر الدالة على حدوث النقلة، أو الإشارة إليها، في مستوى التصور والإدراك: "**معالم في الطريق**" لمؤلفه الشيخ سيد قطب. لغة نارية ونظر قطعي صارم في الحكم على وجود المسلمين في عالم اليوم:

> نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم [...] حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية.

([9][9]) حاولت البعض وعملت على توجيه بعض الباحثين في هذا الاتجاه: بادو، الحسني، الصولبي، بلقزيز...

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

كل مظاهر هذه "الجاهلية" وتجلياتها تقوم، حسب سيد قطب، على أساس واحد: ''الاعتداء على سلطان الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية''. مصدر "الجاهلية" التي تعيش فيها المجتمعات البشرية، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية بطبيعة الحال، هو هذا الخلط في الأذهان الذي يعمل على إلحاق خاصية إلهية بالإنسان. هو كذلك خلط إذ يجعل للبشر الحق في الحاكمية ''فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والقوانين والشرائع والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله وفيما لم يأذن به الله''(10[10]).

لا أمل في الابتعاد عن هذه السقطة، ولا سبيل إلى الخروج من هذه الحال الغريبة عن الإسلام وما يليق بأهله إلا بإعلان القطيعة مع الغرب كلية: نظمه السياسية والاجتماعية والفكرية. وحيث كانت قضية السلطة وتنظيمها وتداولها مسألة محورية في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، وكانت مسألة "الديمقراطية" والدعوة إليها والارتكان إليها والتعلق بالأسباب الموصلة إليها والدالة عليها هي الواجهة في العمل السياسي...، فقد كانت لمن سار من مفكري الإسلام المعاصر العرب في إثر دعوة صاحب "**معالم الطريق**" آراء وأفكار تتأرجح وتضطرب في التقريب بين الديمقراطية (عنوان الفكر الحقوقي الغربي المعاصر) وبين الشورى (ما به قوام الوجود السياسي في الإسلام المرجعي). ومن أجل تبين صورة تقربنا من هذا الفكر الإسلامي العربي الذي أعقب دعوة الشيخ سيد قطب، أقترح أن نفسح المجال للإنصات إلى أصوات ثلاثة من الدعاة البارزين في هذا التيار. نختار هذه الأصوات الثلاثة من جهة التنوع الجغرافي الذي يمثلون به مناطق مختلفة من الوطن العربي، ومن جهة التركيز على مظهر من مظاهر التناقض والتعارض بين الفكرين الإسلامي والأوروبي.

1 . الداعية المصري:

يرى القرضاوي أن في "الليبرالية الديمقراطية" (وهو شديد الحرص على الجمع بين المفهومين) جانباً إيجابياً، بل لعل أفضل جوانب الليبرالية الديمقراطية (...) هو جانبها السياسي الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه الذين تتكون منهم "السلطة التشريعية" في البرلمان وفي المجلس الواحد أو المجلسين. وهي كذلك، لأنها، من حيث النظر، "طيبة ومقبولة من الوجهة الإسلامية". ولكنها لا تكون كذلك من حيث العمل لأنها تغفل تقييداً ضرورياً أولاً هو أن "الأمة مصدر السلطات في حدود شريعة الإسلام"؛ كما تهمل أمراً ضرورياً ثانياً هو "أن يكون في المجالس التشريعية هيئة من الفقهاء القادرين على الاستنباط والاجتهاد". ولكن ما يحدث في بلاد الإسلام، تلك التي تقول بالديمقراطية، هو ''أن النظام الديمقراطي لم يشترط شيئاً من ذلك، رغم النص في الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام''.

يستنتج الشيخ من ذلك أن "الليبرالية الديمقراطية" لا يمكن أن تصادف شيئاً آخر غير الفشل والخيبة في بلاد الإسلام. و''السبب الأول (...) هو أننا، نحن المسلمين، لا نؤمن بها ولا بشرعيتها ولا نمنحها من رضا ولائنا واحترامنا، بل نؤمن أعمق الإيمان أن الليبرالية الديمقراطية نظام قاصر ككل الأنظمة التي يضعها البشر لأنفسهم بعيداً عن هدى الله ونوره''. وهي تفشل ثانياً لأنها ''مذهب مستورد من أرض غير أرضنا وقوم غير قومنا لهم عقيدة غير عقيدتنا، وقيم غير قيمنا''. قد تكون "الليبرالية الديمقراطية" حسنة في ذاتها (وهي عند القرضاوي أفضل من غيرها من المذاهب الغربية، والماركسية خاصة، بالرغم من العيوب التي تشوبها)، ولكنها تظل، في حالة المسلمين وبلاد الإسلام،

(10[10]) سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق، د. ت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

قبيحة وبعيدة عن الوفاء بالقصد الذي يبلغه "الحل الإسلامي". لكن الحق أن العيب يكمن فينا في خاتمة المطاف: ذلك بأن في هذه الديمقراطية جانباً مضيئاً لم نستطع أن نطوره بما يلائم ظروفنا وأوضاعنا، ولم نضع له من الضمانات التي تحقق مجتمع "الشورى" الحقيقية التي جعلها الله صفات المؤمنين في كتابه وجعلها عنوان سورة من القرآن: {وأمرهم شورى بينهم}... وأمر بها رسوله وكل من يقوم بأمر الأمة من بعده {وشاورهم في الأمر} [11][11].

2 . الداعية السوداني:

يقرر حسن الترابي أن الحديث عن "الشورى والديمقراطية" يطرح، أول ما يطرح، قضية اللغة من حيث هي أداة تملك أن تيسر الاتصال والتفاهم بين الناس كما قد تكون مدعاة للتنافر وسوء التفاهم. فالحديث في المسألة يثير بالتالي "إشكالات المصطلح والمفهوم" (وذاك عنوان فرعي لمحاضرة عنوانها "الشورى الديمقراطية". والرأي عنده أن للكلمة (متى كانت مفهوماً دالاً) أبعاداً اجتماعية وحمولة عاطفية أخلاقية لا تنفصل عنها: ''فكلمة الديمقراطية مثلاً تصاحبها في خاطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية (...). فالمتحدث عن الديمقراطية لا يجردها لتقتصر على معناها في معجم اللغة، بل يصطحب كل هذه المعاني أو ما شاء منها''. والحكم ذاته يصدق على الكلمات التي نشأت في بيئة إسلامية. ومن الناحية المبدئية، وفي سياق الكلام عن نظام الحكم الإسلامي، يمكن أن نتناول الكلمة المقابلة وهي ''الشورى'' . لكن الأمر يستدعي احتياطاً منهجياً يلزم الأخذ به منذ البداية كذلك: ذلك هو أن "الأدب الإسلامي السياسي الحديث" أضفى على كلمة "الشورى" مضامين جديدة لم تكن لها في كتب الفقه القديمة. وأما تفسير ذلك عند الترابي، فهو أن ''الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي''. فهل تجيز لنا هذه الملاحظة أن نقول إن ما نقصده بالحديث عن "الشورى" في منطوقها الإسلامي وفي معناها الحديث الذي لم يكن لها في السابق هو ما تفيده كلمة "الديمقراطية" في دلالتها السياسية المعاصرة؟

يسلم الترابي، من حيث دلالات "المعاني والمقاصد"، بإمكان المقابلة الاصطلاحية بين "الشورى" و"الديمقراطية". يجيز هذه المقابلة لسبب يرجع إلى حال الإسلام اليوم، حال تجاوز ''مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وظلالها'' . فالمسلمون اليوم في حال التلقي الإيجابي الفاعل. ''فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية''. ولكن التسليم يظل، مع ذلك، مقيداً بشرط أساسي: شرط الدين أو التدين وما يقتضيه من الحضور الدائم للمسؤولية الفردية ''لكل فرد خاطب على قدر وسعه بتكاليف الدين (...) ثم يأتي يوم القيامة ربه فرداً (...) فهو لا يسأل مع أسرته ولا مع حزبه (...) ولا مجال لأن نذوب الأفراد في فرد حاكم (...) ولا حتى أن نضم الناس كتلة واحدة صماء ونسميهم الشعب وتمارس المسؤوليات السياسية باسمهم الإجمالي''.

([11][11]) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، 1988، القاهرة، ص ص. 68 - 69.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ألا يعني التقييد المتقدم إعلان القطيعة والفراق بين "الشورى" من جهة و"الديمقراطية" من جهة أخرى؟ أليس يترتب على موقف الشيخ الترابي رجوع إلى المواقع الأصلية ونبذ تام ومطلق لمفهوم الديمقراطية وتشبث بكلمة الشورى دون غيرها في الحديث عن "الجماعة" وعن "المشاركة"؟

الحق أن في كتابة الترابي ما يجعل الجزم السهل أمراً صعباً. فموقفه من هذه الناحية متميز عن موقف القرضاوي كما عرضنا له سابقاً، كما أننا سنتبين اختلافه عن موقف الشيخ عبد السلام ياسين كما سنراه في الفقرة المقبلة. ذلك بأن الزعيم السوداني يميز بين ''الديمقراطية الغربية وبين الشورى والديمقراطية في السياق الإسلامي''، كما يميز بين "ديمقراطية الشورى" و"ديمقراطية الغرب" . فهو بالتالي لا يتحفظ مطلقاً في استعمال مصطلح "الديمقراطي" كما يفعل الآخران.

يبقى مع ذلك أن الزعيم السوداني الإسلامي يعدد جملة فروق بين النظامين أو بين "الديمقراطيتين". أولها ''أن الديمقراطية في المفهوم العربي يمارس غالباً في سياق حكم لا ديني (...) ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان''؛ وثانيها ''أن الشورى في الإسلام ليست ممارسة سياسية معزولة، وإنما هي نظام حياة: فهي في الشعائر وفي الأسرة وفي الجوار وفي المجتمع وفي المعاملات الاقتصادية وفي العلم وفي السياسة''؛ وثالثها ''أن السيادة في الديمقراطية الغربية تسند في النظرية الدستورية إلى الشعب (...) ومفهوم السيادة الشعبية هو ذات المعنى الذي ننسبه في الاعتقاد السياسي الديني إلى الله من حيث صفة الإطلاق''؛ ورابعها ''أن ديمقراطية الشورى أدعى لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب: فالنهج الليبرالي في الديمقراطية أحال إرادة الشعب إلى إرادة الأغلبية ولم يترك للأقلية إلا أن تتربص في المعارضة وتصبر (...) ولكن المنهج الإسلامي يقوم على روح الإجماع لا المغالبة''[12]([12]).

3 . الداعية المغربي:

يستنكر الشيخ المغربي عبد السلام ياسين (زعيم حركة "العدل والإحسان")، كل قول يحاول الجمع بين الديمقراطية والإسلام في مقام واحد ''أي تناقض هذا: "ديمقراطية إسلامية" أو "إسلام ديمقراطي" ! رِجْلٌ هنا ورِجْلٌ هناك؟ ''!. إنهما لا يجتمعان، لأن العلاقة الوحيدة الممكن قيامها بينها هي علاقة التنافر والإقصاء المتبادل. لذلك يخطئ من يساوي الديمقراطية بالشورى: ''من المسلمين من يقول: الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي المخرج لا غيره وهي أخت الشورى الإسلامية ورديفتها وجنسها . وقد تكون الشورى مكملة للديمقراطية''. مثلما يخطئ من يقول برأي يدفع فيه بالديمقراطية ويبعدها عن الإسلام إلى درجة يوحدها مع الكفر أو يقربها منه: ''ومن الإسلاميين من يصرح أن الديمقراطية كفر، وفي ساحة الجدل يصرخ بذلك ويصر عليه ويغضب له. وقد يتنازل فيقبل "أن

([12]12) حسن الترابي، "الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم"، ضمن كتابه **نظرات في الفقه السياسي**، الشركة العالمية لخدمات الإعلام، الخرطوم، د. ت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الديمقراطية إن لم تكن كفراً فهي أخت للكفر" (...) ليست الديمقراطية نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد. نقيضُ الكفر الإيمانُ''. يخطئ الأول، لأنه يطلب القياس في مجالين لا جامع بينهما: فللشورى وللإسلام مرجعيتهما، مثلما أن للديمقراطية مرجعيتها. ويخطئ الثاني، لأنه يخلط بين حالين هما الكفر والاستبداد من جهة أولى، ولأن قسمته هذه قد تحمله على قبول المستبد، إذ يعلن إسلامه، ورفض العادل إن كان غير ذلك: ''فإن وقف عملنا عند معادلة ديمقراطية = كفر، فيكون بجانبها إيمان = استبداد. وإذن فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي''. وهذا من جهة ثانية. فما الرأي الصواب؟

يجيبنا الشيخ ياسين بأنه لا جدال في معنى الديمقراطية في معناها الحرفي ودلالتها المباشرة (حكم الشعب نفسه بنفسه)، فلا خوف من ذلك؛ بل على العكس من ذلك ''هذا ما ندعو إليه ولا نرضى بغيره، على يقين نحن من أن الشعب المسلم العميق الإسلام لن يختار إلا الحكم بما أنزل الله، وهو الحكم الإسلامي . وهو برنامجنا العام وأفق مشروعنا للتغيير''. فإذا تساءلنا: فما وجه الإشكال إذن في قبول الديمقراطية وتقييدها بنعت الإسلام أو الإسلامية. أليس يكفي ذلك التقييد، مقدمة، لبسط أوجه افتراق الشورى عن الديمقراطية (على نحو ما فعل حسن الترابي مثلاً)؟ والجواب عند الشيخ ياسين نفي جازم. وتعليل ذلك يكمن في معرفة أمرين اثنين: **أ)** الفروق الواضحة بين "الديمقراطيين في بلاد الديمقراطية" و"الديمقراطيين في بلاد الإسلام"؛

ب) الأسباب العميقة التي تمنع قيام الديمقراطية في بلد دين أهله الإسلام. فلنقف برهة عند حديث ياسين في كل من النقطتين على حدة.

أ . صورة الديمقراطية في "بلاد الديمقراطية":

> تعايش بين الأحزاب وتهارش ونقد متبادل ومعارضة ترصد أغلبية في الحكم وفريق متحالف ينتظر ساعته ليسقط الحكومة وتداول على السلطة وحرية للصحافة مضمونة (...) ودستور قعدته الأيام بتجاربها المرة الطويلة (...) إنه نظام استقرار على علاته (...) لها من المرونة، رغم شيخوختها، ما يقويها على تجاوز الأزمات السياسية (...) وهي آخر الأمر هناك أهون الشر وقوام المجتمع.

> أما الديمقراطية في بلاد الإسلام، فالشأن فيها مغاير:
>
> يحيلها بكل زينة وفضيلة أنصارها والدعاة المتعطشون إليها المستجيرون بها من الاستبداد التقليدي العتيق أو الانقلابي الطارئ (...) كما يهفو قلب المؤمن إلى الجنة ويتركز طموحه على نعيمها كذلك تهفو أفئدة السياسيين، المحترفين منهم والمناضلين اللاييكيين، إلى الديمقراطية بما هي حرية وحقوق إنسان وتداول على السلطة وباب مفتوح على الرئاسة. وينحشر مع الجوقة الديمقراطية المرتزقة الانتهازيون الطفيليون الذين يجدون في أنظمة الصنائع المناخ المناسب. .

فهي، في كلمة واحدة، تجمع ذوي الأغراض المختلفة وغالباً ما ينتفي فيها الشرط الأخلاقي فهي لذلك تظل هشة عرضة للإحاطة بها تبعاً لهوى الحكم. وهذا ما يكرر ذكره الشيخ وهو يستعيد، بتعابير مختلفة، ما وقع في التجربة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الانتخابية التعددية الأولى في الجزائر: ''ما فعله أدعياء الديمقراطية وربائبها في الجزائر بالإسلاميين حين استعدوا عليهم الدبابات وهاجموهم في الشوارع (...) بعد أن توجتهم الديمقراطية وصوت عليهم الشعب وأعلنت عن نجاحهم صناديق الاقتراع الشفافة''. ثم إن هنالك أمراً ثانياً يميز "الديمقراطية في بلاد الإسلام" عند الشيخ ياسين: فحيث تفيد في "بلاد الديمقراطية" معنى واحداً تؤول إليه، فهي إتاحة لحرية التعبير وهي احترام لما يكون عن تلك الحرية والتزام بما تقرره إرادة الشعب فإنها تصبح في "بلاد المسلمين" أصنافاً وألواناً. ''فديمقراطية موجهة، وأخرى مقننة، والثالثة مطبوخة وغيرها مراقبة . أضافوا في الجزائر إلى الأصناف المجيدة ديمقراطية مشروطة، شرط صحتها أن لا تفرز اختياراً غير لاييكي عصري قومي وطني. ويل لها إن عصت وأخلت بالشرط'' !. وأخيراً، فإن هنالك أمراً ثالثاً يرجع إلى حسن الأخلاق والصراحة في الاعتقاد والقول في "بلاد الديمقراطية"، في مقابل انعدام ذلك كله في "بلاد الإسلام". وتلك نقيصة تتعلق بالطبقة المثقفة أو النخبة: ''تختار النخبة طريق الديمقراطية عن وعي وسابق نظر، ثم تدلس هذه البضاعة المستوردة''. هي تدلس، كما يفعل التاجر الغشاش لأنها لا تقول للناس ''إن الديمقراطية جسم روحه اللاييكية، أي الانفصال عن الدين وعزل الدنيا عن الساحة العامة''. ودعاة الديمقراطية يدلسون، لأنهم لا يبينون للناس أن شرط الديمقراطية أن ''لا نحكم بشرع الإسلام في برلماننا وسائر مؤسساتنا إلا كما تتمتم تعويذات في بدء المناقشة وختامها، تعمية وعادة ونفاقاً، والجد هو ما يقال ويقرر بقطع النظر عن الإسلام''.

ب . هذا "التدليس" من قبل نخبة أو السكوت عن حقيقة أن ''اللاييكية هي إجمالاً فصل الدين عن الدولة (...) واللاييكية لصيقة الديمقراطية وضجيعتها ووجهها وقفاها ولازمتها'' .كما يقول زعيم "جماعة العدل والإحسان" . هو السبب الأصلي العميق في استحالة قيام "الديمقراطية الحرة النزيهة اللاييكية" في بلاد الإسلام. ذلك بأن معنى هذه الديمقراطية ''يعني في آخر المطاف الحكم بما تهواه النفوس البشرية وتتوحد بالإجماع أو بنصفه وثلثه وأقله عليه''. وهذا الحكم هو النقيض المطلق عند من ينشد قيام "دولة القرآن".

يتعذر قيام "الديمقراطية" (في معناها الحقيقي، لا المتوهم) في بلاد الإسلام لسبب ثان يتفرع عن السبب الأول المتقدم وينتج عنه بصورة طبيعية: ذلك هو قبول الاختلاف والتعددية من جهة أولى، والقول بأن أساس الاجتماع (أو المجتمع) هو توافق المصالح وائتلافها من جهة ثانية. وفي كلمة واحدة، يتعذر (لا، بل يستحيل) قيام "الديمقراطية الحرة النزيهة اللاييكية"، لأنها تستدعي أمراً ضرورياً، هو قاعدتها. إنه المجتمع المدني:

> المجتمع المدني لا يسأل عن مبادئه الخلقية ولا عن عقيدته ودينه ولا عن المروءة والفضيلة. يسأل فقط ويجيب عن مصالح الفئات التي يتكون منها وعن المطالب السياسية والاجتماعية والنفعية التي تشد صفوفه (...) المجتمع المدني عبارة عن أحزاب ونقابات ومنظمات ومؤسسات وجمعيات سياسية، مهنية، طلابية، نسوية، جهوية، قروية، بيئية، طبية، رياضية، خيرية، شبابية، قدماء كذا وكذا (...) والباب مفتوح، فتحته **عندهم** الحرية بلا حدود، وبالتالي فتحه **عندنا** دعاة الحرية والمساواة والديمقراطية. الباب مفتوح لمؤسسات ومنظمات ونواد للعراة والشواذ وهواة كل ما يخطر على البال، بل المتحررين من كل دين وأخلاق ومروءة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

إذا تبينا الفروق الجلية بين الديمقراطية "في بلاد الديمقراطية"، وبين الديمقراطية "في بلاد الإسلام"، ثم أدركنا الأسباب العميقة التي تحول دون وقوعها في أرض الإسلام، فنحن نقف على جوهر الاختلاف بين "الديمقراطية" من جهة و"الشورى" من جهة أخرى. إنه الاختلاف القائم بين منظومتين متمايزتين، لكل منهما مرجعيتها ومفاهيمها وحقلها الدلالي. فأما مرجعية الديمقراطية، فهي اللاييكية، والمفهومان الكبيران الفاعلان فيها هما: المجتمع المدني (ولربما المجتمع إطلاقاً)، ثم المعارضة. وليس للمعارضة معنى آخر سوى الاعتراض البشري على حكم أكثرية لها برنامج معلوم ورغبات بشرية تسعى إلى إشباعها ومنجزات ترسم لتحقيقها. والاعتراض معناه التربص وتحين الفرصة الملائمة لإزاحة السلطة الحاكمة من أجل الحلول محلها على نحو ما يقضيه معنى التداول. وأما مرجعية الشورى، فهي الإسلام؛ فهي لا تنفك عنه، ''والشورى عبادة قبل كل شيء وأمر إلهي وصفة إيمانية تتوج صفات أخرى تتكامل وتتضايف وتتساند. متى انخرمت صفة من تلك الصفات الواردة في سياق الآيات الأربع الكريمة، فسم نظامك ما شئت غير الشورى''. والمفهومان الكبيران الفاعلان في منظومة الشورى هما مفهوم الجماعة، "جماعة المسلمين" من جهة أولى، ومفهوم "النهي عن المنكر" من جهة ثانية. لا تقوم بين مفهوم "المجتمع المدني" ومفهوم "جماعة المسلمين" سوى علاقة اختلاف ونفي متبادلين: في ''المجتمع المدني (...) تقنن قوانينها وتعالج شؤوننا على اعتبار المواطنة في المدينة والتعايش لا غير (...) رابطة تلك المصالح الدنيوية''. وفي "جماعة المسلمين" ''رابطة هذا التراحم في الله، والتواصل في الله، والتعامل في الله''. قاعدة بناء ''ومناط تجمعه السياسي (...) من فارقها مات ميتة جاهلية''[13](13). والمماثلة نفسها تظل، في العمق، صحيحة حين المقابلة بين "المعارضة" (وغايتها إقرار حكم بشري في مقابل حكم بشري آخر) و"النهي عن المنكر" (وغايته إقرار حكم الله وحده وعدم الرضا بحكم غيره).

(13[13]) عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، مطبوعات الأفق، الطبعة الأولى، 1994، الدار البيضاء، ص. 21 وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com