نسخة مصححة

نواف القديمي

أشواق الحُريّة

نواف القديمي

أشواق الحُريّة

مُقاربة للموقف السلفي من الديمقراطيّة

المركز الثقافي العربي

فاتحة،،

عن الديمقراطية.. عن إرادتنا المسلوبة

أظنني لم أعد قادراً على إخفاء ضجري من رفاهية التنظير البارد في الصالونات الثقافية والكتابات الصحفيّة.. فمتعة الحديث عن تعميق الفلسفة الأخلاقية لعمانويل كانط في المُجتمع، والخدر اللذيذ المُصاحب لاستعراض تحولات موقف سبينوزا من اللاهوت. ولمعة العيون التي تأتي على وقع ترتيل أسماء فوكو وسوسير ودريدا وألتوسير. أو نضالات الدفاع عن موقف ابن تيمية من فناء النار. وفرد المطوّلات لإثبات وهمية شخص القعقاع بن عمرو التميمي.. كل ذلك يبدو لي مجرد شغفٍ في البحث عن مُتعة لذيذة هادِئة، قد تأتي عند أحدهم مع قراءة تأملات ليفي شتراوس في كتاب، وقد تأتي عند آخر مع متابعة مهارات رونالدينو على المُستطيل الأخضر.

أدرك أنني بذلك أدخل- عند البعض- في اللائحة السوداء لـ (مُزدري الثقافة)، وأعرف أنني قد أسمع مواعظ باردة من قبيل (دور الوعي الفلسفي في خلق أرضية معرفية تُعطيك أدواتٍ للتعامل المنهجي مع تعقيدات الواقع .....الخ)!.

رغم أنني أدرك دور التنظير المجرد المتعالي في تنمية العقل البشري المفكّر. ولكنه في الأزمنة المُلتهبة، يكون نوعاً من البذخ الفكريّ المُستفز.. أشبه بمن يفتح معهداً لتعلّم أصول الإتيكيت وسط قِطاع غزة المكتظ برائحة البارود!

في هذا الزمن الرديء، يتجلى الفرق واضحاً بين (الفلسفة) حين تكون استعراضاً لـ (تاريخ الجنون) لفوكو، و(تاريخ الأسطورة) لآرمسترونغ، و(الجمال) لكروتشي. والفلسفة حين تُنتِج (العقد الاجتماعي) لروسو، و(روح القوانين) لمنتسكيو، و(رسالتان في الحكم) لجون لوك.

هو ذات الفرق بين (الفلسفة الناعمة) المسترخية الباردة، و(فلسفة التغيير) التي تحقن وقود العمل في أوردة الحالمين بعالم أفضل، تلك التي تحدث عنها ماركس حين قال جُملته الشهيرة: (**كل ما فعله الفلاسفة هو تفسير العالم بطرق مختلفة.. المُهم هو تغييره**).

❊ ❊ ❊ ❊

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث بالضرورة عن نزيفنا المُشتعل دوماً في فِلسطين، وفي بقيّة أوصال الجسد الإسلامي المُنهك.. عن كل أوجاعنا المُتنامية ونحن نرقب هذه الوحشية والدمار والإمعان في الإذلال وهتك الكرامة، ولا نملك حيال ذلك إلا تسويد بيانات الإدانة، وتحبير مقالات الرِثاء، والنوح على آلامنا المكتومة.

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث عن إرادة الشعوب المسلوبة، وعن غضبنا الذي لا رجع لصداه، وعن حناجرنا المبحوحة وهي تصرخ بمن لا يسمعها، وتناشد من لا يُقيم لها وزناً.. ولنا أن نحلُم ساعتها ونتساءل: **ماذا لو كان القرار بيد الشُعوب؟ ماذا لو كانت تلك الحكومات مُنتخبة، تُرهف السمع لمطالب الناخبين وهمومِهم؟**

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث عن التغيير، عن إصلاح أوضاعنا المُتداعية، عن التنمية الاقتصاديّة المُعاقة، عن الشعوب العربية الفقيرة المسحوقة وهي ترقب سدنة الحكم في النعيم المُقيم. وعن الشعوب العربية الغنيّة- نسبياً- وهي ترى نزف ثرواتها النفطيّة، وتفكر بصوت خفيض (**وماذا بعد انتهاء النفط؟**).. هو حديثٌ عن الاستبداد والفساد والظُلم والاستئثار.. حديثٌ عن إدراك ما يُمكن إدراكه، والنجاة بمن لم يجتاحه الغرق.

❊ ❊ ❊ ❊

عندما بدأتُ برصد الاعتراضات المدوّنة في الكتب والدراسات حول شرعيّة النِظام الديمقراطي، وشرعتُ في كتابة تعليقات سريعة عليها، تراكمت عندي مادة طويلة، جاوزت ضِعف ما هو منشور هنا، وغدت هذه المادة أطول بكثير من المِقدار الذي كنتُ أفضّله للنشر.. لذا عُدت إليها مُجدداً لأتجاوز عن بعض التفاصيل، وألغي بعض الفقرات، وأشطب كثيراً من النقولات

والشواهد، وذلك سعياً وراء اختصارٍ أرجو ألا يكون مُخلاً.

لذلك تجدر الإشارة ابتداءً إلى أن الحديث هنا هو عن الإطار النظري للفكرة الديمقراطية. حيث لم أتطرّق للتطبيقات المُتعددة لهذه الفكرة، لكون ذلك يستدعي حديثاً مطوّلاً ومُنفصلاً. كما تجاوزت كثيراً من المقدمات المفهوميّة عن نشأة الديمقراطية وتطورها وصورها وهياكلها وتنوعاتها ومؤسساتها، لأن كل ذلك خارجٌ عن دائرة النقاش الذي يتمحور حول (مشروعيّة النِظام الديمقراطي)، فضلاً عن عدم الرغبة بـ (تسمين) هذا الكتاب.

بقي أن أشير في هذه المُقدمة إلى أنني توقفت زمناً أمام مفردة (الديمقراطية)، لأنني وجدت نفوراً عند البعض من المُصطلح أكثر مما هو من المفهوم والفِكرة. فحاولت للحظة أن أضع صيغة أخرى تشير إلى ذات المضمون (كالنظام الانتخابي أو النظام النيابي) ولكنني وجدتها مصطلحاتٍ لا تفي بكل المضمون، وقد تُشير عند البعض إلى دلالات محدودة يتجاوزها النِظام الديمقراطي.

ولأن أغلب الحركات الإسلامية- بتنوّعها- قد تلقت (النظام الديمقراطي) بالقبول والرضا والمُشاركة والتجويز. فقد قررت أن أستخدم ذات الاصطلاح. آملاً من القارئ الكريم أن يتجاوز عن مشكلة الاصطِلاح، إلى التّمعن في المُكوّنات والمضامين.

نواف القديمي

Nawafaj76@yahoo.com

أيُ سلفيّة .. أيُ ديمقراطيّة

يستدعي العمل البحثي عادة تحديد ماهيّة المصطلحات التي يدور عنها البحث، وأطرها الدلالية، وتنوع تفسيراتها في الحقل المعرفي.. فإذا كان الحديث هنا عن موقف (السلفيّة) من (الديمقراطية)، فيلزم حينئذٍ الحديث- ولو باقتضاب- عن طبيعة السلفيّة التي أقصدها، والديمقراطيّة التي أتحدث عنها.

ولا شك في أن كِلا المفهومين ينطويان على تبايُنات في التعريف والدلالة، وربما يستغرق استعراض التطور النظري والمُحدد الدلالي لكِلا المُصطلحين صفحاتٍ مُطولةٍ قد تأخذ منحى أكاديميّاً صِرفاً لا أحبذ التوغل فيه.. كما أن هذه الدراسة المُختصرة ليست هي المساحة المُلائمة لهذا القدر من التفصيل. لذا سأكتفي باستعراضٍ سريعٍ لدلالة كِلا المفهومين.

في الوسط المعرفي تُشير مفردة (السلفيّة) إلى عدة دلالات. فهي تُستخدم أحياناً للإشارة إلى منهجية الاتكاء المرجعي على التراث- أيُّ تراث-. ويُضادّها وفق هذا التعريف مفردات (تقدمي)

و(طليعي) و(تحديثي) وسواها.. ووفق هذا التعريف الذي يستخدمه كثيرٌ من الباحثين في العالم العربي- كجورج طرابيشي وعزيز العظمة وسواهما- وفي الدوائر البحثيّة الغربيّة كذلك، يُمكن إطلاق صفة (السلفيّة) على من يقف خارج إطار الفِكرة الإسلامية. فيُقال مثلاً (ماركسي سلفي) أو (قومي سلفي) أو (إسلامي سلفي) ...الخ. ويُقصد بهذا الوصف الإشارة إلى من يلتزم بالأقوال المؤسِسة في المذهب أو المدرسة أو الحِزب الذي ينتمي إليه، ولا يميل إلى الرؤى الاجتهاديّة التجديديّة.

وفي منحى آخر، يستخدم بعض الباحثين العرب- كمحمد عابد الجابري وفهمي جدعان وسواهما- وبعض الباحثين الغربيين مُفردة (السلفيّة) في إشارة إلى كل التيارات والمدارس والحركات الداخلة في الإطار الإسلامي.. فهم يعتبرون أن كل (إسلامي) هو (سلفي) بالضرورة، باعتبار ارتباطه بنص مؤسِس قديم هو (الكتاب والسنّة)، بحيث يُمثّل هذا النص نقطة ارتكاز ومِحور إجماع لدى كل التيارات الإسلامية، من أقصاها إلى أقصاها.. وبهذا المعنى تكون كل التنوّعات الفكريّة والحركيّة الإسلاميّة، كجماعة الإخوان بمدارسهم، والتيارات السلفية التقليدية والحركيّة، والتيارات الجهادية، وجماعة التبليغ، وحزب التحرير، والحركات التي تجاوزت الأطر التقليديّة للإخوان، كحزبي (العدالة والتنمية) التركي والمغربي و(النهضة) التونسي و(الوسط) المصري وسواهم. أن كل هذه التيارات والحَركات هي سلفيّة صميمة، وأن تبايناتها لا تعدو أن تكون مجرد تنوعات داخل الإطار السلفي.

أما في الداخل الإسلامي فتحمِل مُفردة السلفيّة دلالات أكثر

تحديداً، بحيث يخرج من دائرتها كثيرٌ من الحركات والأحزاب والجماعات الإسلامية.. فهي تُشير باختصار إلى المدرسة الفكريّة التي تُمثِّل الامتداد الطبيعي لمدرسة أهل الحديث، من حيث المُحدد العقدي التفصيلي، ومن حيث طبيعة التمحور حول النقاء العقدي في التعامل مع المُختلفين داخل الصف الإسلامي. ثم من حيث الاعتماد على مرجعية السلف في التعاطي مع كل القضايا الفقهيّة، حتى تلك المُستجدّة والحادثة، بشكل لا يتم الخروج عن الآراء التي كانت سائدة عند السلف، وتُقاس المُستحدثات والنوازل على أصول سابقة. فإذا اختلف السلف على قولين، فلا يجوز إحداث قول ثالث، وهكذا.

وهذا الاستخدام الأخير لمصطلح السلفيّة بات هو الأكثر شيوعاً واستخداماً في الأوساط الإسلامية وخارجها. رغم أن مفردة السلفيّة- بهذا المعنى- هي حديثة الاستعمال. وكان الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله هو أبرز من ضخّ هذا المصطلح بكثافة في الأوساط الشرعيّة.

وإذا ما تحدثنا عن السلفية باعتبارها مدرسة داخل الصف الإسلامي- كما في التقسيم الثالث- فيمكن الإشارة السريعة إلى بعض تنوعاتها الداخلية.. وذلك بتقسيمها وفقاً للتالي:

سلفيّة تقليديّة: وتنطوي تحتها التيارات السلفيّة الرسميّة- القريبة من السُلطة-، وكذلك الشخصيّات والمجموعات السلفيّة المُستقلّة. إضافة للكثير من التيارات الجهادية غير المنُظّمة، وذات المنحى التكفيري.

سلفيّة حركيّة: ويُمثلها عدد من الحركات والجماعات المُمارِسة للعمل الحركي المُنظّم. كالجماعة الإسلامية وجماعة الجِهاد المصريّتين، والحركة السلفيّة في الكويت، وجمعيّة الأصالة في البحرين، وجبهة الإنقاذ في الجزائر، والسلفيّة الحركية في السعودية.. وغيرها.

وبالطبع ثمة تداخل بين السلفيّتين (التقليدية) و(الحركية) في بعض المسارات، وبشكل يبدو أكثر وضوحاً عند التيارات السلفيّة الجهادية، التي هي- في كثير من الأحيان- خليطٌ من حركيين وتقليديين.

ووفقاً لهذا التعريف المُختصر، يمكن الإشارة إلى أن الموقف العملي للتيار السلفي من النِظام الديمقراطي لا يخرج عن إطارين:

الأول: هو رفض المشاركة بالعمليّة الديمقراطية، إيماناً بعدم مشروعيّتها، وأنها تتنافى مع أصول الإسلام.

الثاني: هو المُشاركة في العملية الديمقراطية تحت لافِتة (المصلحة) أو (الضرورة)، مع الاعتراض على أُسس النظام الديمقراطي واعتبارها مُناقضةً لأصول الإسلام.

ولكوني لستُ معنيّاً في هذه الدراسة بالتوسّع في توضيح المُحددات العقدية والسياسية للمنظومة السلفيّة. فإن المُهم هنا هو الإشارة إلى أن التيار السلفي- المُشارك والمُقاطع للعمليّة الديمقراطية- يكاد يتّفق على مجموعة من الاعتراضات والردود على الفِكرة الديمقراطية، وقد وردت هذه الاعتراضات في عدد من الدراسات والفتاوى والمقالات. وما يعنيني في هذه الصفحات من

جهةٍ هو نِقاش هذه الاعتراضات وتقييمها والتعليق عليها. ومن جهة أخرى تقييم موقف التيار السلفي- في السعودية بالذات- من قضايا الحقوق والعدالة، وموقع هذه القضايا في قائِمة أولوياته.

❊ ❊ ❊ ❊

وإذا كان الحديث عن السلفية طويلاً ومُتشعِّباً.. فإن الحديث عن الديمقراطية، وتطوّرها المفهومي، ومُحدداتها الدلالية، هو أمر أكثر اتساعاً وتشعُّباً.

لذا أود تكثيف الحديث عن الديمقراطية وفق هذه المُحددات المُختصرة التالية:

- الديمقراطية في أساسها تقوم على مبدأ عام، يتمحور حول: عدم مشروعية استخدام العنف في التغيير السياسي، واللجوء فقط إلى الوسائل السلميّة المدنيّة في التغيير.
- أنها تنطوي على مؤسسات سياسيّة (برلمان، سُلطة قضائيّة، سُلطة تنفيذيّة، أحزاب، نقابات ....الخ)، وتُشكِّل هذه المؤسسات هيكليّة السلطة السياسية. وتنطوي أيضاً على آليات واضحة لكيفية اختيار المسؤولين والقادة وممثلي الشعب- وذلك عن طريق العمليّة الانتخابيّة-، وعلى آليات وأنظمة لإدارة الخلاف والصراع السياسي بين المشروعات المُتضادة والرؤى المُتباينة والأحزاب المُختلفة.
- أنها توجب تطبيق مبدأ (فصل السُلطات)، بحيث يضمن النظام السياسي استقلال السُلطات الثلاث (التشريعيّة والتنفيذيّة

والقضائيّة) عن بعضها البعض، وذلك لضمان أن تعمل كل السُلطات بنزاهة وحياديّة، وأن تكتمل دورة العمل السياسي بشكل مُتجانس، بحيث تكون أداة التنفيذ (الحكومة) خاضعة لمُراقبة ومُحاسبة (البرلمان)، وكِلاهما محكومان بأنظمة دستورية صارمة تضمن (السُلطة القضائية) عدم خرقها وتجاوزها.

وربما تجدر الإشارة هنا إلى المشكلة الكامنة في شغف كثير من الناقدين بالبحث عن جذر فلسفي أو بُعد ديني للنظام الديمقراطي، بغية جعله أقرب للأيديولوجيا المحمّلة بمضامين فكرية وعقائدية، لا أن تكون مجرد آليات للاختيار وأُطُر لتنظيم الخلاف السياسي وإدارة السلطة. وذلك طبعاً بهدف تسويغ رفض الديمقراطية وزعم مُناقضتها للشريعة.

رغم أن كثيراً من دارسي النُظم السياسية، إضافة إلى كمٍّ كبيرٍ من النصوص الفلسفيّة الغربية الشارحة للنظام الديمقراطي تُؤكد على الطابع الأداتي الإجرائي لهذا النِظام. فقد أكد (جون لوك) على الطابع الإجرائي للديمقراطية حين عرّفها بأنها: (حق الأكثرية التي اكتسبت سُلطة الجماعة في استخدام تلك السُلطة لتشريع القوانين وتنفيذها). وذلك بمعزل عن عقيدة وثقافة هذه الأكثريّة، وبمعزل عن الدستور الذي ستقوم هذه الأكثريّة بإنتاجه.

ويُقرر لوك أيضاً أن فكرة الدخول في المجتمع الديمقراطي تعني التنازل عن الحريّة والمُساواة والقرار التنفيذيّ الذي هو مِلك للإنسان الطبيعي خارج المُجتمع. ليتم تسليم كل ذلك إلى سُلطة المُجتمع، بحيث يقوم المُشرّع- وهو المجلس المُنتخب ديمقراطياً- بتحديد (الأُطُر القانونيّة الثابتة لمفهوميّ الحُريّة والمُساواة) التي يرتضيها هذا المُجتمع.

وكذلك جان جاك روسو الذي عرّف الديمقراطية باعتبارها تعبيراً عن (إرادة الأغلبيّة) التي هي (صاحبة السيادة، والحُكم النهائي في ما يتّصل بالصواب سياسياً). فجمهور الأمة هو من يقوم بتحديد الإطار المرجعي للمُجتمع.

وكذلك أشار جان لابيار في كتابه (السُلطة السياسية) إلى الطبيعة العمليّاتية- لا الأيديولوجية- للسلطة السياسية في النظام الديمقراطي، حيث أكد أن للسُلطة وظيفة حياديّة مُزدوجة هي (المُحافظة على حد أدنى من النِظام، ودفع المجتمع أقصى ما يُمكن نحو التقدّم)، حتى أنه وضع لأحد فصول كتابه عنواناً هو (وظيفة السُلطة السياسية: النِظام والتقدّم).

وقد أشار صاموئيل هانتغتون إلى أن الاتجاه السائد عند فلاسفة الغرب منذ الحرب العالمية الثانية هو اعتبار أن الديمقراطية تمثل (نظاماً سياسياً ينطوي على مؤسسات تؤمّن اختيار الناخبين للسلطة ومشاركتهم في القرار). وهو بذلك يؤيد ما وصل إليه البروفيسور النمساوي جوزيف شومبيتر الذي وضع تعريفاً للديمقراطية يتمثل في: (إنها عبارة عن الترتيب المؤسساتي الذي يؤمن الوصول إلى قرارات سياسية، والذي يتمكن فيه الأفراد من امتلاك القدرة على التقرير من خلال التنافس على أصوات الناخبين). وهو ما نظّر له فيلسوف جامعة هارفارد الأمريكية جون رولز في كتابه (نظريّة العدالة) الذي أكد على حِياديّة العمليّة الديمقراطيّة وعدم ارتباطها بالمفهوم العِلماني. وما أكده أيضاً جاك ليفلي في كتابه (الديمقراطية) حين قال عنها: (إنها عمليّة وليست برنامجاً). وهو ما قرّره أيضاً فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ حين

قال: إن الديمقراطية عبارة عن الحق الشمولي في الاشتراك في السلطة السياسية. أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب وفي المشاركة وفي الحياة السياسية. والبلد الديمقراطي هو الذي يمنح الشعب حق اختيار حكومته بواسطة انتخابات دورية.

وثمة عشرات النصوص والتجارب والاستخدامات النظريّة والعمليّة التي تؤكد على الطابع الإجرائي التنظيمي- لا الأيديولوجي- للنظام الديمقراطي، وأنه عبارة عن آليات وأدوات إجرائية لتنظيم الحياة السياسية، وطريقة لإدارة الخلاف والصراع السياسي بشكل سِلمي. وأن هذا النِظام يمكن أن يتجلى بعدة صور تُلائم مختلف التنوعات في الكوكب الكوني: (جمهوريات / ملكيّات دستوريّة)، (أنظمة برلمانية / أنظمة رئاسيّة) وسوى ذلك من أنماط التطبيق المُتعددة والثريّة للفكرة الديمقراطية.

مدخل تأسيسي لتحديد المُشكلة

إذا ما اقتربنا بعدسة الرؤية أكثر نحو طبيعة المشكلة التي يتمحور حولها الحديث، والتي كانت حاضرة في ذهن عددٍ كبيرٍ من رجالات الشريعة والفكر على امتداد التاريخ الإسلامي، وخرجت في تدويناتٍ عديدة، سواء كانت تحت عناوين (حكّام الجور، الظَلَمَة، الجبابرة) كما أطلق الذهبي- وسواه- على الحجاج بن يوسف وخالد القسري وغيرهما. أو تحت مُسمّيات (الاستبداد، الطغيان، الحُكم المطلق) كما يَسود في مفردات السياسة الحديثة.

يمكن أن نلخِّص المشكلة في إطارها الذهني المجرّد، وفق محورين:

المحور الأول:

إذا ما سلّمنا أن ثمة في التاريخ السياسي طريقين للوصول إلى الحكم، هما طريق (الاختيار) وطريق (الغَلَبة).

وإذا ما اتفقنا بداهة وبالعموم، على أن الحاكم الذي أتى عن

طريق الاختيار والشورى هو- وفق التجارب البشرية بعموم والتجربة الإسلامية بخصوص- أقرب للصلاح والتقوى والكفاءة من الحاكم الذي أتى بـ (القوة والغلبة).

هنا يأتي السؤال المهم: في حال تجاوزنا نقاش مسألة شرعية بيعة المتغلِّب من عدمها، وافتراضنا جدلاً شرعيّتها.. **فهل أتت الشريعة بأفضلية منهج (اختيار الحاكم)، أم بأفضلية منهج (القوة والغلبة)؟**

طبعاً أظن ألا أحد يختلف على أن الشريعة أتت بنصوص عديدة تذم فيها شِرعة الغلبة والاستئثار والقوة، وتحض فيها على الاختيار والشورى. كقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ وحديث المصطفى عليه الصلاة والسلام الذي رواه أبو عبيدة ومعاذ بن جبل، وورد فيه ذكر الحكم الملكي الجبري العضوض بصيغة الذم: (**إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم مُلكا عضوضاً، ثم كائن جبرية وعتوا وفسادا في الأرض**). وما ورد عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب الذي شدّد على رفض منطق الغلبة والاستئثار، حيث ورد عنه في صحيح البخاري أنه قال: (**إني قائم العشيّة فمحذر الناس هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم**)، وكما ورد أيضاً في صحيح البخاري على لسان عمر: (**من بايع رجلاً دون شورى المسلمين، فلا يُتابع هو ولا الذي بايعه، تغرّة أن يُقتلا**)، وقد وردت روايات أخرى عن عمر بن الخطاب يقول فيها عن الحاكم المتغلّب: (**فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه**).

يكفينا هنا أن نصل إلى نقطة اتفاق، مفادها أن الشريعة أتت بأفضليّة (**اختيار الحاكم**).

المحور الثاني: أنه في المجتمعات التي يسود فيها حكم الفرد المُطلَق، الذي لا رقيب عليه ولا مبدّل لحكمه (سواء جاء هذا الحاكم عن طريق الاختيار أو الغلبة)، يغلب عليها ممارسة الجور والظلم والطغيان ونهب مقدرات البلاد والعباد. وتقريب البطانة الفاسدة التي تزيد في غيّه وتبارك له ضلاله وتشرّع له ظلمه وجوره. وربما لا تشذ عن هذه القاعدة إلا نماذج محدودة، يكون فيها الحاكم على درجة من التقوى والصلاح تمنعه من الظلم والجور. (هناك نماذج عديدة لحكّام كانوا تقاة صالحين قبل وصولهم للسلطة، ثم بدّلوا بعد حُكمهم. كعبدالملك بن مروان، الذي كان آية في التقوى والعِلم قبل حُكمه، حتى قال عنه ابن عمر: «تركت المدينة وليس فيها أعلم ولا أنسك من عبدالملك بن مروان». ولكنه حين وصل للسلطة، أقام عُتاة الجبابرة الظلمة على ديار المسلمين، كالحجاج بن يوسف وخالد القسري وسواهما).. **المهم أن التعويل على العدل في هذا المجتمع يكون فقط من بوابة تقوى الحاكم وصلاحه وخشيته من الله، أو (الضمير) و(الوازع الديني) كما يُسمى في علم النفس الاجتماعي**.

أما المُجتمعات التي لا يكون فيها للحاكم مُطلق التصرّف، ولا يحوز فيها على كل الصلاحيات، بل يخضع لرقابةٍ ومتابعةٍ من قِبل أشخاص لا يخضعون لسلطة الحاكم (كممثلي الشعب المُنتخبين مثلاً)، الذين لهم الحق في إيقاف غيّه وظُلمه، ولهم الحق في عزله

إذا طغى وفسد، هي مجتمعات أقرب إلى العدل ومنع الجور وإيقاف نهب مقدّرات الأمة.. **والتعويل على العدل في هذا المجتمع يأخذ مسارين، الأول: تقوى الحاكم وصلاحه، والثاني: القانون الذي يمنعه- في حال انعدام التقوى والصلاح- من الجور والظلم والطغيان.**

بكل ما يحمله المقطع السابق من بداهة عقلية وإجماعٍ كوني حتى بات قانوناً سننيّاً صارِماً، كان لابد من استعراضه ليكون مدخلاً ضرورياً للذي يليه.

طبعاً لست مضطراً للتأكيد أن شذوذ القواعد تزيدها رسوخاً وتأكيداً، كأن يأتي حاكم مُطلق فيكون آية في العدل والصلاح، وفي الجانب الآخر يأتي مجتمعٌ يخضع فيه الحاكم لرقابةٍ ومحاسبةٍ ومع ذلك يَسود فيه الظلم والجور.

إذا ما رأينا وفق نظرنا العقلي المجرد، وباستقراء التجربة التاريخية للشعوب والمجتمعات، أن وجود رقابة ومحاسبة للحاكم فيها خير وصلاح للمجتمع المسلم. يأتي هنا تساؤل مهم مفاده .. **هل ثمة في الشريعة نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة يمنع المجتمع الإسلامي من تعيين مراقبين ومحاسبين للحاكم؟**.. أي هل أتت **الشريعة بوجوب الحُكم المُطلق المتفرّد للحاكم دون حسيب أو رقيب؟**

أجزم أنه لا يكاد يشذ- ربما سوى القليل- عن الاتفاق على عدم وجود نص قطعي الثبوت والدلالة يمنع من وجود رقابة ومُحاسبة للحاكم.. بل أتت النصوص على تعظيم شأن الإنكار على

الحُكّام الظلمة. كقوله عليه الصلاة والسلام: (**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه عمهم الله بعقابه**). وتواتر النصوص في هذا المعنى أكثر من أن يتّسع المجال لذكرها- سأسرد بعضها في فقرة (العدالة كأولوية)-. بل إن كل أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاحتساب على الحاكم، في مدونات الفقه تؤكد على خيريّة وعظمة هذا المعنى في الشريعة.

وفق ما تقدم.. نصل إلى نتيجة أزعم أن الغالبية الساحقة من الإسلاميين- بكل أطيافهم- يتفقون عليها.. وهي أن النموذج الأفضل للحكم يكون عن طريق (**الاختيار والشورى**)، وبوجود (**مُراقبة ومُحاسبة**) تمنع أو تحد من ظُلم الحاكم وتفرّده.

ينبني على هذه النتيجة سؤال مهم:

ما هي الأنظمة والقوانين المُناسبة لضمان صدقيّة ونزاهة (**اختيار الأمة**). وما هي الأدوات والآليات الضامنة لجدية وصرامة (**المُراقبة والمُحاسبة**)؟

ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة عدة:

هل هناك اعتراض شرعي- لاحظ أنني أقصد اعتراضاً شرعياً لا واقعياً أو مجرد شعور بعدم جدوى الفكرة- على فكرة اختيار الحاكم عن طريق صناديق الاقتراع؟

وهل ثمة اعتراض شرعي على فكرة (انتخاب الأمة لمجلس شورى) يُسهِم مع الحاكم في إدارة دفة البلد المسلم، بحيث يحقّ لمجلس الشورى التصويت على القرارات، وتشريع القوانين

والأنظمة التي لم يرد بها نص قطعي أو إجماع صريح، والرقابة على مؤسسات الدولة التنفيذية لضمان نزاهتها وشفافيتها، ولضمان عدم تفشي الظلم والجور والتعدي على حقوق الناس؟

لاحظ أنني هنا أتحدث عن أصل مبدأ انتخاب الحاكم وانتخاب مجلس شورى. ولتكن هناك- جدلاً- ضوابط وشروط فيمن يحق له الحكم، ومن تحق له عضوية مجلس الشورى.

لأنه في حال لم يكن ثمة اعتراض على أصل مبدأ الاختيار عن طريق صناديق الاقتراع، وأصل مبدأ انتخاب مجلس شورى للمُراقبة والمحاسبة.. **سنكون عندها قد اتفقنا على ثمانين بالمائة من تصور النموذج الأصلح للحُكم في البلاد المسلمة.**

أما في حال كان هناك اعتراض على أصل مبدأ (**الاختيار عن طريق صناديق الانتخاب**)، وأصل مبدأ (**انتخاب الأمة لمجلس شورى للمُراقبة والمُحاسبة**).. فيجب حينها أن تتم الإجابة عن أمرين اثنين.. **الأول**: توضيحٌ للنصوص قطعية الثبوت والدلالة التي تمنع من هكذا طريقة في اختيار الحاكم ومجلس الشورى.. **الثاني**: توضيح- ولو بملامح عريضة- للطريقة الأفضل في إدارة دفة البلد المسلم، وضمان النزاهة وعدم الظلم والطغيان ونهب المال العام.

في رسالة الماجستير التي قدّمها الباحث فهد العجلان بجامعة الملك سعود في الرياض، وكانت حول (**مشروعيّة الانتخابات**)، وصل الباحث بعد استقصاء موسّع وشامل لكل من كتب حول هذا الموضوع، إلى أن الغالبيّة العُظمى من الإسلاميين- بمن فيهم رموز التيار السلفي- يتفقون على جواز العمليّة الانتخابية من حيث

الأصل.. وهو ما يُشير إلى عدم وجود مُعارضة حقيقيّة لمبدأ الانتخابات، وأن ثمة ما يُشبِه الاتفاق على أفضليّة (الاختيار)، ومشروعية (المُراقبة والمُحاسبة)، ومشروعية (الانتخابات)، حتى في أكثر الأوساط الإسلامية مُحافظةً.

❊ ❊ ❊ ❊

وإذا اتفقنا على الاختيار والمحاسبة والانتخاب .. فأين المشكلة؟

طبعاً حين أتساءل عن (**أين المُشكلة؟**) لا أعني بالطبع عدم وجود اعتراضات على مفاهيم (حق التشريع) و(حكم الشعب) وما سوى ذلك من اعتراضاتٍ سأناقشها في فقرات لاحقة.

لكن إذا كانت غالبيّة رموز ومنظّري التيار السلفي يتفقون على (**أولوية الاختيار**) و(**مشروعية المُراقبة والمُحاسبة**) و(**مشروعية الانتخابات**). فلماذا لا يتم استغلال هذه المساحة الواسعة من الاتفاق لصياغة مشروع سياسي موحّد مع بقيّة الإسلاميين. بحيث يحمل هذا المشروع مطالب مُحددة ومُتفقاً عليها، تتمثل في (**اعتماد النظام الانتخابي في اختيار المسؤولين**) و(**وجود مجلس مُنتخب يقوم بمهام المُراقبة والمُحاسبة**).

وإذا أردنا أن نكثّف السؤال أكثر باتجاه التيار السلفي في السعوديّة.. **فإننا نتساءل عن سبب الغياب الكامل لمشروعات المُطالبة بالاختيار والانتخاب. حتى أننا لم نرَ وثيقة سياسية واحدة-**

أو حتى مقالاً واحداً- لرموز التيار السلفي تُطالب فيه بضرورة تطبيق النِظام الانتخابي، لتحقيق قدر أكبر من النزاهة في اختيار المسؤولين؟!. وفي المقابل كم سنجد من كثافة في الممارسات والأقوال التي تهدف إلى تطبيع فكرة التغلّب والخضوع؟!.. وكم سنجد من حناجر مُتخصصة في نقد دُعاة الاختيار والشورى والحُقوق؟!.

عن الشورى والديمقراطية

ثمة حديث دائم يردده البعض، ويتمثل في أننا نملك في شريعتنا وتراثنا مفهوماً يُقارب الفكرة الديمقراطية، ولكنه يحافظ على خصوصيتنا، وهو مفهوم (الشورى) الذي ورد بلفظه وبتطبيقاته كثيراً في النصوص الشرعيّة وفي سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام. وأننا بوجود مفهوم الشورى لا حاجة لنا إلى استيراد مفاهيم غربية غير متوائمة مع ثقافتنا وتراثنا كمفهوم الديمقراطية.

أعتقد أن الإشكال في هذا الطرح ينطلق من عدم إلمام بطبيعة كِلا المفهومين.

فالشورى التي توالت النصوص القوليّة والعمليّة على تأكيدها، هي لا تعدو أن تكون (مبدأً) و(قيمة) يجب على المُجتمع المسلم التمسك بها، ولكنها لا تحتوي على آليات تطبيقية محددة لممارستها. وهذا الأمر- بكل تأكيد- ليس مثار نقص، بل هو عنصر كمال. لأن المبادئ والقيم هي بطبيعتها ثابتة لا تتغيّر، أما الآليات

والأساليب والأدوات فهي تتغير وتتحول وتتطور باختلاف الزمان والمكان، وبتطور العلوم والمعارف البشرية.

فإذا كانت الشورى قيمةً ومفهوماً يجب أن يلتزمه المُجتمع المسلم في إدارته لشؤونه. فإن السؤال المهم هنا: **ما هي الآليات والإجراءات والأساليب التي تضمن لنا نزاهة وصدقيّة هذه الشورى؟** .. لأنه من البداهة أن ثمة شورى لا قيمة لها عمليّاً، ولا تُحقق مقصود الشارع من التأكيد عليها. كأن يقوم الحاكم المتغلّب المُستبد باستشارة مستشاره الخاص الذي لا تزيد مهمته على أن يهز رأسه بالموافقة على أفكار هذا الحاكم المُلهم والفذ!. **فهل تحققت قيمة الشورى حينئذٍ؟!**

وهل يخلو طاغية على وجه الأرض منذ فجر التاريخ من أن يكون له في حاشية بلاطه من يستشيرهم في بعض قضاياه؟! وربما كان هؤلاء المستشارون من أدوات تكريس الاستبداد والظلم والطغيان، لكونهم مرتبطين بمصالح هذا الحاكم (الذي عيّنهم وأغدق عليهم بنِعمه)، فلا يستطيعون أكثر من الموافقة والتأكيد على صوابيّة قراراته، ولو كانت تُعارض صراحة مصلحة الأمة.

لذلك يغدو السؤال المهم هنا .. كيف نستطيع أن نصنع طريقة تضمن لنا أن يكون (أهل الشورى) من أصحاب الكفاءة والنزاهة والصدق، وأن يمثلوا رأي الأمة وقرارها، وألا يكون للحاكم سطوة عليهم أو فضل وسُلطة، حتى لا يكونوا خاضعين لتلك السطوة ولتِلك السُلطة. فليس الحاكم هو من عيّنهم، ولا يستطيع تنحيتهم وعزلهم وعِقابهم في حال خالفوا قراراته ورغباته ومصالحه.. هذا

التحرر من سطوة الحاكم وسُلطته يهدف إلى أن تكون شورى هؤلاء المستشارين أقرب للنزاهة والصدق، ومنحازة إلى مصالح الأمة وخيرها، لا إلى مصالح الحاكم ومنافعه.

الديمقراطية أتت بطريقة أسمتها (النظام الانتخابي). وهي بهذا النظام استطاعت التخلّص من معادلة (**أن المُعيَّن خاضع لمن عيّنه**). واستطاعت عبر نظام فصل السلطات، أن تحمي (أهل الشورى) و(النظام القضائي) من سطوة السُلطة التنفيذيّة. حيث تقوم الأمة بانتخاب نوّابها وممثليها في مجلس شورى أو برلمان، وتكون مشورة هذا المجلس إلزامية للحاكم، بحيث يُجبَر على أخذ موافقة هذا المجلس في قرارات البلد الاستراتيجيّة. وذلك وفقاً لطبيعة اللائحة المُنظّمة للصلاحيات بين مجلس الشورى والسلطة التنفيذيّة.

وباختصار ..

الشورى: فكرة، مبدأ، سياسة عامة، لكنها لا تنطوي على آليات عمليّة وأساليب تطبيقية تضمن نزاهة الشورى وصدقها وعدم التلاعب بها.

أما **الديمقراطية**: فتحتوي على آليات عمليّة وأساليب تطبيقية تُنظم العلاقة بين الشعب والحاكم، عن طريق نظامي (الانتخاب / وفصل السلطات)، بهدف ضمان صدقيّة الشورى ونزاهتها.

هذا الفرق بين (المبدأ والقيمة) و(الآليات التنظيميّة) هو تماماً كالفرق بين (العدل) كمبدأ وقيمة، ووجود (النظام القضائي)-

وسواه- الذي يضمن عبر آليات وقوانين تشريعيّة تفصيلية قيام مبدأ العدل.

وكالفرق بين (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) كمبدأ وقيمة، ووجود جهاز الحُسبة، أو أجهزة مكافحة الغش التجاري- وسواهما- كمؤسسات تتكئ على آليات وأنظمة تهدف إلى قيام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القِطاعات المذكورة.

لذا سيكون المُجتمع المسلم أقرب إلى تطبيق حقيقي (للشورى الشرعيّة) في حال أخذ بالآليات الديمقراطية التي تتمثل بانتخاب الأمة لمجلس شورى يمثِّل دور الرقابة والمُحاسبة للحاكم وللسُلطة التنفيذية، إضافة إلى قيام نظام فصل السُلطات، بحيث لا يكون للحاكم سُلطة على هؤلاء المستشارين في مجلس الشورى، حتى لا يحدّ ذلك من استقلاليتهم وحرصهم على تقديم مصالح الأمة دون الخوف من عِقاب الحاكم وسطوته.

هل الشورى مُلزمة أم مُعلمة؟

يُطرح دائماً في هذا السياق تساؤل عن طبيعة الشورى: **هل هي مُعلمة أم مُلزمة؟**.. ورغم أن هذا المبحث طويل ومتشعّب، وقد تطرّق له كثير من أهل العلم عبر دراسة مستفيضة للنصوص الشرعية وسيرة المصطفى عليه الصلاة السلام وسيرة الخلفاء الراشدين، وافترق فيه أهل العلم على رأيين، فمنهم من قال أن الشورى- بحسب النصوص والسيرة- غير مُلزمة للحاكم وإنما هي مشورة اختيارية، للحاكم أن يأخذ بها أو يدعها. ومنهم من ذهب إلى إلزاميتها.

إلا أن المهم في هذا الاختلاف يتمثل في أن أولئك الذين قالوا باختيارية الشورى وعدم إلزامها للحاكم، لا يعترضون على مبدأ الإلزامية إذا كان هذا المبدأ شرطاً ابتدائياً في التعاقد بين الحاكم والمحكوم .. وهو ما يُسمى اليوم بالنص الدستوري في أصل التعاقد.. بحيث تكون من شروط البيعة والتعاقد أن يقوم الحاكم بالمشاورة الإلزامية لمجلس الشورى. وألا يبتّ بأمر- من القرارات الكبرى- دون مُوافقتهم.

وماذا لو أوصلت الأمة أناساً غير أكفاء؟

رغم أن هذا السؤال ينطلق- بوعي أو دون وعي- من فرضية أن (الحاكم المُستبد) أكثر قدرة من (مجموع الأمة) على اختيار الأكفأ والأصلح.. إلا أن كل التجارب الواقعية للنتائج الانتخابية في المجتمعات الحُرّة تؤكد خطأ هذا الافتراض.. لأن مصلحة الأمة هي في اختيار من يحقق لها مصالحها، بينما الحاكم- في الغالب- يُفضّل من لا يقف حجر عثرة في طريق مصالحه ونفوذه وصلاحياته.

ثم لنفترض أن الأمة اختارت أشخاصاً غير أكفاء .. فماذا ينتج عن ذلك؟

ينتج عنه أن الأمة ستتحمل تبعات قرارها واختيارها .. وهذا أمرٌ ينطوي على كثير من العدل .. وتدل التجارب المتعددة على أن الدوائر الانتخابية التي اختارت - بسبب التأثر بالدعاية الانتخابية، أو بسبب وعود غير صادقة - أشخاصاً غير مُلائمين، ولا يخدمون مصالح ناخبيهم، أن هذه الدوائر الانتخابية قامت بتغييرهم وإسقاطهم في أقرب انتخابات قادمة. واختارت بدلاً عنهم من هم أكثر التزاماً بخدمة شؤون الناس ورعاية مصالح الأمة.

إن ديناميكية العملية الانتخابية وتواليها تُكسب الشعوب قدرة أكبر على فرز الأصلح واختيار الأقدر والأكفأ لتمثيل مصالحها.

أما افتراض أن الأمة قد تأتي بأشخاص جُهّال وعديمي الكفاءة!.. فيمكن للدستور أن يضع معايير موضوعية مُحايدة

لمواصفات المرشح الانتخابي، مِثل أن يكون حاصلاً على شهادة جامعيّة، أو أن تكون له خبرة في إدارة قطاعات إدارية، أو سواها من الشروط التي تضمن حداً أدنى من التأهيل للمُرشح الانتخابي.

بقي أن أشير إلى أمرٍ أحسبه مُهماً في هذه الجزئية.. وهو أننا قد نرى بمجالس الشورى المعيّنة في بعض الدول العربيّة عدداً كبيراً من الكفاءات وحاملي شهادات الدكتواره. ولكن السؤال المهم هنا ليس عن (مقدار كفاءة) هؤلاء، ولكن عن مدى (استقلاليتهم)، وقدرتهم على الوقوف في وجه المظالم والفساد الذي قد يقع من ذات الشخص الذي قام بتعيينهم!.. ففي هكذا حالة، تغدو مسألة (الجُرأة) و(الاستقلالية) أهم بكثير من اقتصار الحديث عن الكفاءة والشهادة العلميّة.

حدود الشورى وحدود الديمقراطية

يشير البعض إلى أن الشورى الشرعية محكومة بطبيعتها بسقف الشريعة، بينما الديمقراطية تقوم أساساً على مبدأ الحُريّة المُطلقة في الاختيار. وهذا يعني أنها قد تأتي بما يُناقض الشريعة.

هذا التقسيم ينطوي برأيي على افتراض خاطئ. يتمثل في أن الديمقراطية يجب أن تعمل في مناخ من الحرية المُطلقة. لأنه ليس هناك في هذا الكون شيءٌ اسمه (حُريّة مُطلقة). فهناك دائماً حدود لا يستطيع الإنسان تجاوزها، حتى في أكثر المُجتمعات تحرراً.

حتى جون ستوارت ميل- وهو رائد الليبرالية النفعيّة- الذي كان يؤمن في بداية إنتاجه الفكري أن النظام الديمقراطي يقف ضد الحريّة!، لأنه يُجبر الأقليّة على الانصياع لرغبات الأغلبيّة، واعتبر هذا الأمر انتقاصاً من حرية الإنسان. اضطر بعد أن اختبر أقواله ونظريته على أرض الواقع إلى الوصول لنتيجة تتلخص في أن (الحريّة المطلقة) لا تعدو أن تكون مجرد حُلُم مُخادع. وأن الحرية المطلقة تعني شيئاً واحداً هو (العبثيّة). لأنه بمجرد وجود قانون-

أي قانون- سيكون الناسُ مُجبرين على الالتزام به، وهو أمر يحد من حريتهم بالضرورة.

لا يوجد شيء في العالم اسمه (حريّة مُطلقة).

هناك دائماً حدود لكل أنواع الحريّات. ومن يضع هذه الحدود هو (الدستور) الذي تتفرع عنه بقية القوانين الضابطة لحياة الناس، والمُنظِّمة لهياكل السلطة.

وهنا يأتي سؤال مُهم مفاده: **ومن يضع هذا الدستور؟** أليس الشعب؟

أليس للشعب مُطلق الحُريّة في اختيار الدستور الذي يُناسبه؟ وهذا يعني أنه يحق للشعب اختيار دستور مخالف للشريعة ومناقض لها.

وتفصيل ذلك في الفقرة التالية.

كيف يُصنع الدستور؟

إذا كان النظام الديمقراطي يقوم أساساً في إطاره الكلّي على مبدأ (**عدم استخدام العنف في التغيير السياسي، واللجوء فقط إلى الخيارات السلميّة، واعتماد آليات وأدوات مؤسسيّة لإدارة الصراع والاختلاف في المُجتمع**)، ويكون هذا المبدأ بمثابة (**عهد وعقد وميثاق**) بين كل القوى والفصائل والأحزاب والتيارات المُكوّنة للمجتمع.

فإنه في كل المُجتمعات الديمقراطية ثمة (دستور) يمثّل المرجعيّة العليا المعنيّة ببلورة النظام العام للدولة، ويتفرّع من هذا الدستور جميع القوانين واللوائح والتشريعات المُنظِّمة للحراك السياسي والاجتماعي والثقافي.

فكيف يُصنع الدستور؟ ومن يُحدد مضامينه؟

من بداهة علم النُظم السياسية أنه لا توجد عناصر فكرية ثابتة ومُحددة يجب أن يشملها أي دستور، بل إن (الدستور) لا يعدو أن يُمثِّل (طبيعة القوانين والأنظمة التي تضعها الأمة وترتضيها، لتصبح

مرجعية عليا وسقفاً تشريعياً لا يمكن تجاوزه حتى من نوّاب الأمة وممثليها). لذا يتشكل أي (دستور) بحسب المعطيات الثقافية والدينية والاجتماعية لكل بلد.

فلو اتفقت غالبية الشعب على أن تضع دستوراً متوافقاً مع الشريعة الإسلاميّة، وينص هذا الدستور على (**عدم السماح بقيام أحزاب على أساس علماني**) و (**عدم اعتماد أي قوانين تُخالف ثوابت الشريعة وقطعيّاتها**). عند إذن يحق للسلطة- المُنتخبة شعبيّاً- منع قيام أحزاب على أساس عِلماني، وعدم السماح باعتماد أي قوانين أو أنظمة تنطوي على مُخالفة للشريعة.

ولكن .. **أليس للشعب الحق في تغيير الدستور؟**

بِلا شك أن لكل شعب الحق في القيام بتغيير دستوري وفق ما يرى أنه أفضل. ولكن بتتبّع بسيط لغالب الأنظمة الديمقراطية الموجودة، سنجد في تلك الأنظمة تشريعات تنطوي على مبدأ (**تعقيد إجراءات تغيير الدستور**).

لماذا؟

لأن الدستور يمثل سقفاً أعلى للتشريعات، وتغييره يعني فتح الباب على مصراعيه لتغيير عدد كبير من الأنظمة والقوانين، وهو أمر سيُحدِث خللاً هائلاً في البنية التشريعيّة للدولة، بسبب عدم الاستقرار في النظام التشريعي. وحتى لا يكون التغيير الدستوري مُتاحاً لكل فئة من الشعب بمجرد امتلاكها لأغلبيّة برلمانية بسيطة، ولكي يُقلل من تأثير لوبيّات المال والإعلام على قرار الناس.

لذا فإن قرار التغيير الدستوري- ولو كان تغييراً بسيطاً في مادة دستورية واحدة- ينطوي في كثير من الأنظمة الديمقراطية على إجراءات قانونية مُعقّدة. مثل أن يحصل هذا التغيير ابتداءً على موافقة أغلبية الثلثين أو ثلاثة أرباع البرلمان المُنتخب.. ثم وجوب حصوله على موافقة (المجلس الدستوري)- وهو مجلس مُنتخب، وأعضاؤه عادة من الفُقهاء الدستوريين. وفي الدولة الإسلامية سيكونون حتماً من الفقهاء في الشريعة والقانون بحسب الاشتراطات الموضوعية المطلوبة في التأهيل اللازم للمرشحين لهذا المنصب. المهم أن يكون هذا المجلس منتخباً (سواء من الشعب أو من البرلمان)، لا مُعيّناً كما في مجلسي (صيانة الدستور) و(تشخيص مصلحة النظام) الإيرانيين-.. وبعد حصوله على موافقة المجلس الدستوري، يُطرح هذا التغيير الدستوري على الاستفتاء الشعبي. وفي هكذا استفتاءات لا يجب أن تكون الموافقة بالأغلبية البسيطة، بل إن بعض الأنظمة تشترط الحصول على أغلبيّة ساحقة قبل إجراء أي تغيير دستوري.

وفي التجربة العراقية الأخيرة حين طُرح الدستور على التصويت الشعبي- بعد تجاوزه لكل المراحل القانونية السابقة- كان يحق لأغلبيّة الثلثين في ثلاث مُحافظات فقط- من ثماني عشرة محافظة في العراق- رفض هذا الدستور. أي أن نظامهم أعطى الحق لنسبة سكانية مقدارها 12% من التعداد العام للسكان لرفض إجراء أي تغيير دستوري.

والطُرق السابقة طبعاً لا تُعد أنظمة حصريّة لآليات تغيير

الدستور.. بل يحق لكل أمة أن تضع أنظمة ومعايير صارمة لتعقيد التغيير الدستوري، حتى لا يُصبح هذا التغيير سهلاً وخاضعاً لتقلبات المزاج الشعبي السريع.

وهنا يأتي سؤال .. **وماذا لو اتفقت الغالبية الساحقة من الشعب على رفض الشريعة؟**

طبعاً يستلزم من هذا السؤال افتراض وجود مشكلة حقيقية في موقف هذا الشعب من الإسلام، حتى يكاد يُجمع هذا الشعب على رفض تطبيق الشريعة!. وهذا بلا شك افتراض أقرب للخيال، ولا يحظى بأي خانة في سلّم الاحتمالات الواقعية.. ولكن مسايرة لهذا الاحتمال الضئيل، وبافتراض إمكانية حصوله، يُطرح السؤال التالي:

في حال اتفقت الغالبية الساحقة من الشعب على رفض الشريعة. ما هي الخيارات العمليّة على الأرض للمؤمنين بوجوب تطبيق الشريعة حينئذٍ؟

سيكون أمام المؤمنين بتطبيع الشريعة خياران لا ثالث لهما، هما:

الأول: استخدام العنف (الثورة / الجيش....الخ) للهيمنة على السلطة، وفرض الشريعة بالقوة.. وهذا يعني تشريع مبدأ (العنف) في الوصول للسلطة، بحيث تستطيع أي فئة من الشعب بمجرد رفضها لقرار مجموع الأمة، أن تقوم باستخدام العنف للهيمنة على قرار البلد.. ولا أظن أن ثمة حاجة لإطالة الحديث عن هوية (الضحايا الدائمين) لهيمنة

الأقليّات- بالقوة- على قرار الأمة. لأنهم الإسلاميون دون شك.

الثاني: الرفض الصارم لتنحية الشريعة، وعدم الاعتراف بالشرعية الدينيّة للسلطة (وإن كان ثمة تسليم بالشرعية الواقعية والسياسية على الأرض، والتعامل معها، كما يحصل لغالبية الإسلاميين في الدول الإسلامية التي تفرض حكوماتها القمعيّة تنحية الشريعة بالقوة والغلبة لا بإرادة الناس)، وسيعمل الإسلاميون حينها بكل ما أوتوا من قوة حركية وفكرية ومالية وإعلامية لتغيير الوضع القائم، ولكن من دون عنف، بل بالاكتفاء بالوسائل السلميّة المدنيّة. وذلك التزاماً بالعهد والميثاق المعقود مع غير الإسلاميين، والقاضي بعدم استخدام أي طرف للعنف والقوة في التغيير السياسي، واللجوء فقط للأساليب المدنيّة السلميّة، وهو كما ذكرنا من مبادئ النِظام الديمقراطي.

فهل ثمة ما يمنع شرعاً من التزام الخيار الثاني؟

خاصة أن جميع الإسلاميين في الدول العربيّة والإسلاميّة (حتى أولئك الرافضين والمُحرِّمين للنظام الديمقراطي) يرفضون واقعياً استخدام العنف في التغيير، سواء تحت مبرر (الرفض المبدئي للعنف في التغيير) أو (لخشية الفتنة) أو لسواهما.

وأتساءل أيضاً.. **ما الفرق بين أن يفرض (حاكم واحد) سُلطة الشريعة على الشعب- كما حصل طِوال التاريخ الإسلامي- وبين أن يُلزِم الشعب نفسه دستورياً بتطبيق الشريعة؟**

الفرق بتقديري ينحصر في أن (الحاكم المتفرِّد المُستبد) الذي لم يأتِ بالخيار الشعبي، بل أتى بالقوّة والغَلَبَة، يُمكن أن يتخذ في أي وقت قراره بتنحية الشريعة (لأنه في الأصل قرار فردي). وثمة تجارب كثيرة قام فيها الحاكم المتفرِّد المُستبد بتغيير الشريعة ورفضها. حيث يجد المتابع للتاريخ الحديث عشرات النماذج لحُكّام مسلمين معاصرين- بالذات في مرحلة ما بعد الاستعمار- وعدوا شعوبهم بتطبيق الشريعة، ثم بعد وصولهم للسُلطة بالقوّة نكثوا بوعودهم. وهناك أيضاً مِئات التجارب- على امتداد التاريخ الإسلامي- لحُكام متفرّدين نقضوا أصولاً شرعية ثابتة ومُستقرّة. وفي كل هذه التجارب لم يكن للشعوب أي قدرة أو قرار لرفض تنحية الشريعة أو رفض خرق السلطة لبعض أصولها.

لكن في ذات الوقت ليس هناك تجربة تاريخية واحدة- أكرر واحدة- تم فيها تخيير شعب مسلم في أي بلدٍ كان- قديماً أو حديثاً- وكان اختيار هذا الشعب تنحية الشريعة.

يتجلى هنا السؤال الكبير .. **باستعراض التاريخ.. من الأبعد عن قرار تطبيق الشريعة، الحاكم أم الأمة؟**

لا أظن أن ثمة (مُتابع مُنصف) يختلف على أن الأمة أكثر التزاماً بخيار تطبيق الشريعة من الحُكّام المتفرّدين.

لماذا إذن لا نرهن تطبيق الشريعة بـ (قرار الأمة) بدلاً من أن نرهنه- كما في طوال التاريخ الإسلامي- بقرار حاكم متغلّب ومستبد؟!

نحن رأينا شعوباً كاملةً كانت رابضةً تحت الاستعمار السياسي والثقافي والعسكري، سواء كان استعماراً غربياً كما في الجزائر التي بقيت أزيد من 130 عاماً تحت الحكم الفرنسي. أو استعماراً شرقياً كما في الجمهوريات الإسلامية الآسيوية التي رزحت أكثر من 180 عاماً تحت الحكم القيصري الروسي ثم البلشفي السوفييتي.. وكل هذه الشعوب اختارت الإسلام بمجرد أن صار القرار بيدها بعد زوال الحكم العسكري الاستعماري عنها. وإن تم- وبكل أسف- اغتصاب قرار هذه الشعوب بالعنف والانقلاب العسكري المحلّي.

إن رفض منح قرار تطبيق الشريعة للأمة ينطوي- وإن دون قصد- على الثقة بـ رجل واحد (حاكم) أكثر من الثقة بمجموع الأمة المسلمة.

دعونا نختبر (الخيارات العمليّة المُتاحة حالياً) لتعامل التيارات السلفيّة مع الأنظمة القمعيّة الرافضة للشريعة في العالم الإسلامي .

ما هي خيارات العمل على الأرض- وهنا أقصد الإجراء العملي لا الحكم الشرعي- عند السلفيين إذا ما قام (حاكم متفرّد ومتغلّب) بنقض أصول شرعية ثابتة أو قام بتغيير الشريعة؟

الخيارات العمليّة برأيي لا تتجاوز أمرين:

الأول: البقاء والخضوع عملياً لهذا الحاكم (وإن اعتُبر حاكماً غير شرعي) تحت مبرر خشية الفتنة وخطورة الخروج. والاكتفاء إما بالنصيحة السرية فقط، أو بالإنكار العلني.

الثاني: هو خيار الخروج المسلّح مع كل ما يحمله من دمار

وفوضى ودماء، والتجارب الدامية للجماعات الجهادية معروفة للجميع. لذا ترفض الغالبية الساحقة انتهاج هذا المسلك.

قد يقول البعض: **أنت تريد أن تمنح الشعب حق رفض الشريعة؟!**

وأقول إنني لا أمنح أحداً- أياً كان- حق رفض تطبيق الشريعة. ولكن يجب أن أفرِّق بين (الحق الشرعي) الذي لا يملك المُسلم تجاهه إلا التسليم. وبين (حق تطبيق وحِماية الشريعة) الذي يقف المُسلم فيه بين خيارين: إما أن يكون هذا الحق عملياً بيد (الأمة) أو بيد (حاكم فرد). وفي هكذا حال، سأختار دون شك أن يكون هذا الحق بيد الأمة، لأنها الأقدر على حفظ الشريعة وصونها ومنع السلطة من الانحراف عنها.

لذا أعتقد أننا حين نسمع تلك الجملة التي تُكرر كثيراً:

(في الديمقراطية الحُكم للشعب، وفي الإسلام الحُكم للشريعة)

سنكتشف- برأيي- أن تركيبة السؤال خاطئة. لأن المرجعية في المجتمع المسلم هي دوماً للشريعة. لكن تطبيق الشريعة كان يُسند في التاريخ الإسلامي إلى (حاكم فرد متغلّب). وكان هذا الحاكم ينحرف كثيراً عن أصول الشريعة، ولم يكن النظام السياسي التقليدي ينطوي على أية آليات أو طرق عمليّة وسلميّة تمنع هذا الحاكم من الانحراف عن الشريعة.

أما في النظام الديمقراطي. فيُسند تطبيق الشريعة إلى (الأمة) التي هي أقدر على صونها وحمايتها من انحراف الحُكّام. وإذا ما انحرفت الأمة واختارت عدم تطبيق الشريعة- **وهذا لم يحدث تاريخياً ولا لمرة واحدة**- فهذا لا يعني أن الشعب بات هو المرجعية. بل تبقى الشريعة هي المرجعية الدائمة للمُسلم، وإن انحرفت الغالبية الساحقة من الشعب عنها، وإن انحرفت السُلطة المنتخبة عنها.

لذا فإن السؤال الصحيح يغدو:

(**بمن نأتمن ولمن نعهد بواجب القيام بتطبيق الشريعة.. للحاكم الفرد، أم لمجموع الأمة؟**)

وهذا يذّكرنا بما رواه الطبري عن عليّ رضي الله عنه حين قال له الخوارج: (**أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟**) فأجابهم عليّ: (**إنا لسنا حكمنا الرجال، إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال**).

وكذا ما ورد عن رسول الله في صحيح مسلمٍ من حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي، أن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا أرسل سرية أو جيشاً أوصى أميره بوصايا، وكان منها قوله: (**وإذا حاصرت أهل حصنٍ، فأرادوك أن تُنزلهم على حُكم الله، فلا تُنزلهم على حُكم الله. ولكن أنزلهم على حُكمك. فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا**).

وهذا يشير دون مواربة إلى أن الشريعة و(حكم الله) ليس أمراً قابلاً للتطبيق بمُفرده وبمعزل عن (أداة التطبيق) التي قد تكون بـ

(إرادة رجلٍ وفهمه) أو بـ (بإرادة الأمة وفهمها).. لذا فالمُقارنة لا تنسجم إطلاقاً حين تكون بين (حكم الشريعة / وحكم الشعب)، لأنها مقارنة بين جنسين مُختلفين.. بل يجب أن تكون المقارنة من جهة بين (حكم الشريعة / وحكم القوانين الوضعيّة). ومن جهة أخرى بين الموكل إليهم واجب حماية الشريعة وتطبيقها وهم إما (الحاكم الفرد/ أو مجموع الأمة).

وإذا ما اعتمدنا- جدلاً- ذات الطريقة في عقد المُقارنات غير المُتجانسة، سنصل حتماً إلى نتائج غريبة، يمكن أن تساعدنا كي نفهم طبيعة المُشكلة في عقد هكذا مُقارنات.

لنتذكر المقولة السابقة التي تتحدث عن أن الحكم في المجتمع إما أن يكون (لله أو للشعب). ولنحاول ذكر مرادفات شبيهة من مثل: (السيادة لله أو السيادة للشعب)، (القرار لله أو القرار للشعب)، (المُلك لله أو المُلك للشعب)، ليظهر لنا كثافة التضليل المكتنز في هكذا مُقارنات، حين نجد أنه طوال التاريخ الإسلامي لم يكن المُلك ولا السيادة ولا القرار إلا للحاكم المتفرِّد الذي لا مُبدِّل لحكمه ولا راد لقوله.. فلماذا نوضع اليوم أمام مقارنات جائرة تهدف إلى عزل الأمة عن اتخاذ القرار، وترك مصائر الناس بين يدي الحاكم المُستبد؟!

المقارنة الحقيقية هي بين (الحُكم للفرد أو الحكم للأمة)، (القرار للفرد أو القرار للأمة)، (السيادة للفرد أو السيادة للأمة). ومنه ينبثق السؤال المُهم: (**لمن نعهد بواجب القيام بتطبيق الشريعة.. للحاكم الفرد، أم لمجموع الأمة؟**).

وثمة نصوص شرعيّة مُتعددة تُشير إلى أن الحق يكمن مع جماعة المسلمين، كما ورد في السُنن بطرق متعددة، وصححه الألباني في تحقيقه لكتاب العز بن عبدالسلام (بداية السول في تفضيل الرسول) قوله صلى الله عليه وسلم: (**لا تُجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة**)، وفي رواية أخرى: (**إن أمتي لا تُجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم، يعني الحق وأهله**). وكذا في الحديث الذي رواه الترمذي وصححه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: (**عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة**). والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

لذلك فإن ابن تيمية في معارج الوصول بمجموعة الرسائل الكبرى حين ذكر قول الله تعالى: (**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**) قال: (**والوسط العدل الخيار، وقد جعلهم الله شهداء على الناس، وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول. وقد ثبت في الصحيح {أن النبي صلى الله عليه وسلم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها خيرا فقال: وجبت وجبت. ثم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها شرا فقال: وجبت وجبت. قالوا: يا رسول الله ما قولك وجبت وجبت؟ قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيراً فقلت: وجبت لها الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شراً فقلت: وجبت لها النار. أنتم شهداء الله في الأرض}. فإذا كان الله قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو**

كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه، أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق).

ومع ذلك، وتماشياً مع كل الفرضيّات النظريّة- ولو كانت مُستبعدة عمليّاً-. فإذا أردنا اختبار هذه الفرضيّات، وذلك بالمُقارنة بين الخيارات (النظريّة والعمليّة) المُتاحة للمؤمنين بتطبيق الشريعة في حال انحرف كِلا النِظامين (النظام الفردي الاستبدادي، والنظام الديمقراطي) عن تطبيقها. فسنطرح السؤالين التاليين:

السؤال الأول: إذا انحرف (الحاكم المتفرّد) عن تطبيق الشريعة.. ماذا يجب على المسلم الداعي لتطبيق الشريعة؟

يجب عليه **أولاً**: أن يعتبر- نظرياً- أن هذا النظام لا يحظى بالشرعيّة الدينيّة. حتى وإن اعترف واقعياً بشرعيته العمليّة والسياسيّة.

ثانياً: أن يحاول تغييره وفق ما هو مُتاح، فبعضهم يكتفي بالنصيحة السريّة، والبعض الآخر يدعو إلى الإنكار العلني ودعوة الناس، مع تقدير المصالح والمفاسد وعدم إحداث فتنة في البلد المسلم. وآخرون يقومون باستخدام العنف والثورة (الخروج المسلّح).

السؤال الثاني: إذا انحرفت الأغلبية الساحقة من الأمة (في نِظام ديمقراطي) عن تطبيق الشريعة. ماذا يجب على المسلم الداعي لتطبيق الشريعة؟

يجب عليه **أولاً**: أن يعتبر- نظرياً- أن هذا النظام لا يحظى بالشرعية الدينيّة. حتى وإن اعترف واقعياً بشرعيته العمليّة والسياسيّة.

ثانياً: أن يُحاول تغييره وفق ما هو متاح من وسائل سلميّة مُتاحة (تكوين أحزاب، جمعيات، جماعات ضغط، استخدام الإعلام المفتوح، العمل البرلماني كأقليّة، استغلال هامش الحريّة التي يكفلها الدستور لدعوة الناس بكل الوسائل) محاولاً تغيير قناعات الناس وهِدايتهم للشريعة.

أظن أننا في حال قمنا بالتركيب الصحيح لسؤال (الحُكم)، سنصل حتماً إلى الثقة باختيار (الأمة) وقرارها، لا الركون إلى سطوة الحاكم المتفرّد المُستبِد تحت مُبررات مُضللة، تتمثل في رفض ما تُطلق عليه (حُكم الشعب).

❊ ❊ ❊ ❊

وثمة مدخل آخر للموضوع ، وإن كنت أظن أنه يحتاج إلى مزيد بحثٍ وتفصيل. ذلك أنه في نصوص السنة النبويّة الواردة في الصِحاح والسنن، وفي ما أُثِر عن الخلفاء الراشدين، وفي ما ورد بتاريخ فتوحات العصر الإسلامي الأول، ثمة مئات النصوص والشواهد القوليّة والعمليّة التي تتحدث عن مفهوم (دفع الجزية) المُترتّب على البلاد التي لا تقبل بالإسلام، ولا تُريد الحرب.

ووفق هذا المفهوم الذي نجد لتطبيقاته شواهد هائلة في التاريخ الإسلامي، نرى أنه كان بمقدور الجيش الإسلامي السيطرة الكاملة (عسكرياً وسياسياً وديـنيّاً) على هذه البلاد الكافرة، ولكن الواجب الشرعي يُحتِّم عليهم ابتداءً تخيير أهل هذه البلاد بين (الإسلام) أو (الجزية)، فإن أبَوا، فالحرب والسيطرة العسكرية.

وفي حال قَبِل أهل البلاد الكافرة بدفع الجزية- وفي مقابلها تكون الحماية العسكرية- فإن الواجب الشرعي هو قبول ذلك منهم، والكف عنهم، كما ورد نصاً في صحيح مسلم: (**فسلهم الجزية . فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم**). وهذا يعني بقاء تلك البلاد بحُكمها وديانتها ونظامها، رغم توفر (الاستطاعة) للسيطرة بالقوة وحُكم البلاد بالإسلام. مع اشتراط- وقد أكّد عليه بعض المؤرخين- منح دُعاة الإسلام حرية الدعوة للدين وسط شعوب تلك البلدان الكافرة.

ألا يُعطينا هذا التواتر القولي والفعلي إشارة إلى أن الإسلام لا يسعى إلى فرض حُكمه بالقوة على شعوبٍ غير مُسلمة. متى ما توفرت (الحُريّة) للدعوة للإسلام بين شعوب تلك البُلدان؟ .. لأن هذا يقترب من ذات المفهوم الذي يتحدث عن عدم فرض تطبيق الشريعة بالقوة على شعبٍ اختار غير الإسلام. والاكتفاء بـ (محاولة التغيير) عبر الدعوة والتأثير والعمل السِلمي. ونحن بذلك أمام (نص قولي وعملي)، وأمام عمل الخلفاء الراشدين فيما هو خارج (جزيرة العرب). فلا يصح حينئذٍ الاعتراض على هذه الفكرة بتشقيقات فُقهاء مُتأخرين. أو بما حصل في حروب الردة التي كانت ضد الخارجين على الدولة المُسلمة (مُفارقة الجماعة)، الذين نقضوا أصول الإسلام بأمورٍ أعظمها ادعاء النبوة (مُسيلمة في بني حنيفة / سجاح في بني تميم / طليحة في بني أسد / العنسي في اليمن)، وليس أقلها الامتناع عن دفع الزكاة.

فتّش عن مفهوم (المُعارضة)

بعض من يصل إلى تحريم ورفض- وربما تكفير- النظام الديمقراطي والمؤمنين به، يستخدم في الغالب طريقة ميكانيكيّة في تفسيره وتقييمه للفكرة الديمقراطية، وهي طريقة لا تنسجم مع أبسط بدهيّات النسبيّة والمرونة في العلوم الإنسانية.

فمثلاً يتم فهم النظام الديمقراطي وفق الطريقة التالية:

أنت تقبل وتؤمن بالنظام الديمقراطي = والديمقراطية يُمكن أن توصل حزباً شيوعياً أو علمانياً إلى الحكم = فأنت إذاً تقبل بتنحية الشريعة!

إذا ما تم استخدام هذه المُضلّعات الهندسيّة في التعامل مع قضايا الفكر والسياسة والاجتماع، فأظن أننا لن نجني منها سوى النتائج الكارثيّة على كُل الأصعدة.

لأنه ببساطة يمكن إبطال المفعول المتفجر لهذا التعاطي الخشن والحاد عن طريق قليلٍ من التعمّق في نقاش هذه المسألة.

ففي النظام الديمقراطي ثمة فكرة صميمة لا يُمكن أن تستقيم إلا بها، وهي فكرة التعدديّة الحزبيّة، ومبدأ (حق المُعارضة).

فحين توصل الأغلبية الشعبيّة حِزباً لا تتفق أنت- كجماعة أو حزب أو تيار- مع توجهاته وبرنامجه، فأنت حينئذٍ ستكون في خانة قوى المعارضة. لذا فأنت عمليّاً تُعارض ما يقوم به الحزب الحاكم من أفعال وتشريعات وممارسات. بل وتسعى- كمعارضة- إلى حشد القوى الشعبيّة، وتعبئة الرأي العام، واستخدام كل إمكاناتك الماديّة والحركيّة والإعلاميّة لتغيير الحزب الحاكم وإزاحته عن سدة القرار، ووصول الحزب أو الفِكر الذي تتبناه أنت للسُلطة.

لذا لم يعد ثمة قيمة لفكرة إلزام المعارضة بالموافقة والقبول بمشروع الحِزب الحاكم!

كل ما في الأمر أن ثمة ما ذكرنا من التزامٍ بـ (العهد والعقد والميثاق) الذي اتفقت عليه كل الأحزاب والقوى الموجودة في الوسط السياسي، وينص على عدم استخدام العنف والقوة، واللجوء فقط للوسائل السلميّة المدنيّة في التغيير.

فإذا أوصل الشعب حزباً يُطالب بتنحية الشريعة (إذا كان وجود مثل هذا الحزب مسموح به دستورياً)، أو صوّت الشعب بغالبيّته الساحقة لوضع دستور غير إسلامي. فسيكون الحزب الإسلامي حينئذٍ في خانة (المُعارضة)، وسيعمل بكل قواه وإمكاناته لتغيير الوضع القائم، وعودة سيادة الشريعة على الدولة.

مع الانتخاب .. وضد التشريع

بعض معارضي النظام الديمقراطي ينطلقون من فكرة مفادها:

(**نحن مع نظام الانتخابات، ولكننا لسنا مع حق التشريع**).

وهم بذلك يقصدون أن التشريع هو حق لله تعالى، وأننا كمسلمين مجبورون على الالتزام بنصوص الوحيين، ولنا حق الاختيار فقط في مساحة المباح والخِلاف المُعتبر.. وهذا القول حقٌ لا نقاش فيه من حيث الإجمال.

ورغم أن نظامي (الانتخاب وفصل السلطات) يُعدان الركيزة المحورية في الفكرة الديمقراطية، ويمكن- في حال التوافق عليهما- أن نتجاوز 80% من الخلاف حول النِظام الديمقراطي.

إلا أننا حين نحاول أن نفهم فكرة (التشريع) بشكل أكثر اتساعاً، سنجد أنها ليست حِكراً على الموضوعات التي تتناول أصول الشريعة، ولا يستدعي ذلك أن نُجابهها بهذا القدر من الرفض. بل إن الغالبيّة الساحقة من التشريعات التي يتم تداولها

اليوم في البرلمانات العربية لا تتجاوز خانتي (المُباح) و(الخِلاف المُعتبر).

لذا فإن السؤال المهم هنا .. **من يحق له التشريع فيما لا يُناقض أصول الشريعة؟**

في دولة (الحاكم الفرد) يتم التشريع عادة عن طريق قرار الحاكم الفردي. وربما يستأنس هذا الحاكم برؤى مستشارين غير موثوقٍ بولائهم إن كان للأمة أم لمصالح الحاكم ومصالِحهم.

أما في النظام الديمقراطي فيتم التشريع- فيما لا نص فيه- عن طريق نوّاب الأمة المُنتخبين، والمُؤتمنين على مصالح ناخبيهم.

أما الحديث عن إمكانية تشريع البرلمان لقضايا مُصادِمة لثوابت الشريعة، فهو يماثل بالضبط- في تطبيقاته الواقعية وفي موقف المسلم منه- ما إذا قام (حاكم متفرّد) بتشريع قضايا مُصادِمة لثوابت الشريعة.

فموقف المسلم أمام هذه المُصادَمة لثوابت الشريعة- سواء كانت من البرلمان أو من الحاكم المتفرّد- لا يتغيّر. فعليه في كِلتا الحالتين واجب السعي للتغيير والانسجام مع أصول الشريعة.

طبعاً مع ملاحظة أن النِظام الديمقراطي يُعطي (الإنسان) أدوات كثيرة ومتعددة ومشروعة للتغيير (عمل حزبي، نقابات، كتل برلمانية، جماعات ضغط، إعلام مفتوح)، بينما أدوات التغيير تتضاءل كثيراً في النُظُم الاستبدادية.

لذا فأعتقد أن التوصيف الصحيح لهذا الموضوع، ليس

بتركيب السؤال على طريقة: (من له حق التشريع: الله أم الشعب؟) بل إن التساؤل الحقيقي يتمثل- كما ذكرناه سابقاً- في: (من الموكول بتطبيق الشريعة وحمايتها: الأمة أم الحاكم الفرد؟).

وفي حال وقفنا أمام هكذا تساؤل، فلا أشك ساعتها على اتفاق أهل العلم على أصل (أن الأمة أكثر التزاماً بتطبيق الشريعة من الحاكم الفرد). لأن أي استعراضٍ سريعٍ لتاريخنا الإسلامي المُمتد سيوصلنا حتماً ودون مواربة إلى هكذا النتيجة، خاصة وأن النصوص توالت على تأكيد الذم للمُلك الفردي العضوض، وأن أول عرى الإسلام نقضاً هو الحكم، كما ورد من حديث أبي أمامة الباهلي- وذكره الألباني في الأحاديث الصحيحة- قوله عليه الصلاة والسلام: (**لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم، وآخرهن الصلاة**).

لذا يبدو أن تكرار البعض لسؤال: **لماذا لا نفعل ما فعله أبو بكر أو عمر بشأن الخلافة؟** بكل ما يحمله هذا السؤال من رغبة في استنساخ ذات المشهد، على أمل الوصول لذات النتيجة، هو يضعنا أمام مشكلة حقيقية، تتمثل في وهم التصور بأن الحل الناجع لأزماتنا سيأتي بمجرد استنساخ طريقة أبي بكر أو عمر في اختيار الحاكم!. لأننا بذلك نتعامى عن رؤية مقدار التشوّه الذي تغلغل في وجدان غالب من يعتلي سُدة الحكم على امتداد التاريخ البشري، مما يعني أن خروج شخصيات استثنائية (صالحة وتقيّة وقادرة وكفوءة) تُعيدنا إلى سيرة أبي بكر وعمر في العدل والقوة والتقوى، بات اليوم أشبه بحُلُمٍ آثر الوجع أن يُطيله.

فإذا كان معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه في القصة الشهيرة التي وردت في تاريخ خليفة بن خياط وتاريخ الذهبي وسواهما، عندما حاوره كِبار الصحابة في المدينة (ابن عمر وابن عباس والحسين وابن الزبير) بشأن الخلافة وتوريثه ليزيد، حين قال له عبدالله بن الزبير: (**يا أمير المؤمنين، نخيّرك من ثلاث خصال، أيها ما أخذت فهو لك رغبة. قال: لله أبوك! اعرضهن. قال: إن شئت صنعت ما صنع رسول الله، وإن شئت صنعت ما صنع أبو بكر** (...) **قُبض رسول الله فلم يعهد عهداً ولم يستخلف أحداً، فارتضى المسلمون أبا بكر، فإن شئت أن تدع هذا الأمر حتى يقضي الله فيه قضاءه فيختار المسلمون لأنفسهم؟ فقال معاوية: إنه ليس فيكم اليوم مثل أبي بكر، إن أبا بكر كان رجلاً تُقطع دونه الأعناق، وإني لست آمن عليكم الاختلاف. قال: صدقت**).

إذا كان معاوية وعبدالله بن الزبير وابن عباس وابن عمر والحسين بن علي لا يأمنون الخلاف على الأمة وفيهم كِبار الصحابة. وإذا كانت الأمة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بسنين لا تجد من هو كأبي بكر. وإذا كنّا اليوم بعد كل هذا التاريخ الطويل من المُلك العضوض، والمجازر، وقطع رؤوس الخصوم السياسيين، والاستبداد والظُلم، ونقض عُرى الدين، مازلنا ننتظر ونثق بـ (رجل مخلّص) أكثر من ثِقتنا بمجموع الأمة! فعند ذلك يبدو لزاماً علينا البدء بعلاج هذا التشوّه في فهمنا ورؤيتنا لمسارات الحل، قبل أن نسعى لتغيير المُجتمع.

وماذا لو طالبت الأقلّيّة بتنحية الشريعة؟

في حال وصل التيار الإسلامي للحكم، وتم تطبيق الشريعة، فكيف سيتم التعامل مع الذين يُطالبون- عبر البرلمان أو خارجه- بتنحية الشريعة أو بتطبيق نظام علماني؟ ألا تمنحهم الديمقراطية هذا الحق؟

أعود مجدداً لأؤكد.. لا توجد في الديمقراطية حريّة مُطلقة. الحُريّات مربوطة دائماً بسقف الدستور. فإذا كان قرار الأمة عبر دستورها ينص على (عدم جواز قيام أحزاب على أساس علماني). فلا يمكن أن يُصادر أحدٌ قرار الأمة. ويكون بذلك قيام هكذا أحزاب محظوراً وفق الدستور.

أما الحديث عن مُطالبات آحاد الناس. فهو أمر مُرتبطٌ أيضاً بالأنظمة والقوانين التي شرّعها الدستور. فإذا كان الدستور يمنع هكذا مطالبات، فلا يمكن لأحد أن يتجاوز قرار الأمة. وحتى في أقصى الدول الغربية احتراماً للحُريّات، هناك حَظر على المطالبة ببعض التشريعات، كالمطالبة بتأسيس حزب شيوعي في أمريكا،

وكالمُطالبة بعودة الحزب النازي في ألمانيا، وكإنكار المحرقة اليهودية (الهولوكست) في معظم الدول الغربيّة. وهذا المنع منصوص عليه دستورياً. أي أنه منعٌ بـ (قرار من الشعب)، وليس مفروضاً عليهم بالقسر والقوة.

ومع ذلك يجدر التذكير بأمر مهم. أن المطالبة بالعلمانية في مجتمع إسلامي، سواء كانت من آحاد الناس أو من مجموعات وتيارات ومنظمات، هي في نهاية الأمر مجرد أقوالٍ ليس لها أي تبِعات عمليّة. فهي لا تعدو أن تكون (ظاهرة صوتية)، لكونها لا تُشكِّل قوة شعبيّة ضاغطة، فضلاً عن حصولها على أغلبية برلمانية يُمكن أن تُسهم في تغيير القوانين والأنظمة.. لذا يبدو الاحتجاج بهذا الأمر باعتباره أحد نواقض الإسلام في النظام الديمقراطي، ويكون بعد ذلك مُبرراً لرفض النظام الديمقراطي بكل أنظمته وهياكله وآلياته، هو أمر أقرب إلى المُماحكة السجالية، والشغف في البحث عن مواطن للنقد أياً كانت.

لو تأملنا فقط لهامش الحريات الموجودة بمجتمع المدينة في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، لوجدنا شيئاً مُذهلاً تتداعى أمامه كل هذا المُبررات السجالية.

لننظر فقط لما كان يقوله ويفعله المنافقون بالمدينة في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، وبين ظهرانيه، وهو ما نقله لنا القرآن الكريم في آياتٍ تُقرأ إلى يوم القيامة.

كان المنافقون يعيشون في ثنايا المُجتمع المسلم، ووسط جموع الصحابة رضوان الله عليهم، وبين يدي رسول الله، ومع ذلك كانوا يصفون الصحابة بالسفهاء

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آَمِنُوا كَمَا آَمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آَمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لا يَعْلَمُونَ﴾

وكانوا يحرِّضون الكفار على مُجتمعهم، ويدعونهم لحرب المُسلمين:

﴿أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾

وكانوا يكذبون على الله ورسوله:

﴿وَسَيَحلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾

وكانوا يلمِزون الرسول عليه الصلاة والسلام:

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾

وكانوا يؤذون النبي ويصفونه بالتجسس:

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾

وكانوا يُظهرون البغضاء للمؤمنين:

﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾

وكانوا يصدون عن رسول الله ويستكبرون عليه:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾

وكانوا يتآمرون على رسول الله:

﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا﴾

بل ويكفُرُون بموعود الله وحديث رسوله:

﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلا غُرُورا﴾

وكانوا يخذِلون المُجتمع المسلم في أحلك ظروفه وأزماتِه:

﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلاّ فِرَاراً * وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لأَتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلاّ يَسِيرا﴾

وكانوا أشحة على الخير، ويقذفون الصحابة بألسنة حِداد:

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ﴾

وكذا في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم أن رجلاً قال للرسول عليه الصلاة والسلام معترضاً عليه في القسمة: (**إعدل يا محمد فإنك لم تعدل، وإن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله!**). فرد عليه رسول الله: (**ويحك، من يعدل إن لم أعدل؟**). فأراد الصحابة ضربه، فقال عليه الصلاة والسلام: (**مَعاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي**).

وفي الحديث الذي رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في

مُستدركه أن رجلاً يهودياً أتى الرسول عليه الصلاة والسلام وهو في مجلس أصحابه، وقال له على الملأ: (**يا بني عبد المطلب، إنكم قوم مطل**). فأراد عمر أن يضرب اليهودي. فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام: (**إنا كنا أحوج إلى غير هذا منك يا عمر. أن تأمره بحسن الطلب، وتأمرني بحسن الأداء**).

ورغم أن المنافقين كانوا يعيشون بين ظهراني الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة الكِرام، إلا أن رسول الله لم يأمر بإسكاتهم قسراً وعِقابهم على أقوالهم. فضلاً عن قتلهم لقولهم ما يوجِب الكفر الصريح.. بل لننظر إلى التوجيهات الربانية لكيفية التعامل الدنيوي العملي مع هؤلاء المنافقين:

حين كانوا يرفضون حكم الشريعة ويصدون عن كلام الله:

﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيدا * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودا﴾

فما هو الأمر الإلهي لرسوله في التعامل مع هؤلاء:

﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغا﴾

وحين كانوا يكفرون ويستهزئون بآيات الله:

﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾

فما هو الفعل الشرعي في مجتمع الصحابة لقول الكفر والاستهزاء بآيات الله؟

﴿فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾

وحين كانوا يلمِزون الصحابة ويسخرون منهم:

﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلاّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ﴾

فماذا كان الرد الإلهي:

﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

وحين كانوا يخذلون الصحابة عن الجهاد:

﴿وَقَالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ﴾، وبعد عودة المؤمنين من الجهاد يعتذر المنافقون: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ﴾

فما هو الأمر الإلهي للمجتمع المسلم:

﴿فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ﴾

وحين كانوا يكرهون المؤمنين ويغتاظون منهم:

﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾

فماذا كان جزاؤهم في الدنيا:

﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

أمام كل هذا الهامش الواسع لحُريّة الكلمة في مجتمع الرسول عليه الصلاة والسلام، وفي مجتمع الصحابة الأول، هل ثمة بعد ذلك مبررٌ لكل هذا القلق من مناداة البعض بالعلمانيّة، أو تصريح

البعض بما يُناقض الشريعة في المُجتمع المسلم؟!

رغم أن التعامل مع المنافقين في مُجتمع المدينة، وإسكاتهم، وإيقاف كفرهم وضلالهم، كان أيسر بكثير مما يمكن أن يستطيعه أي نِظام سياسي اليوم تجاه المُختلفين سياسيّاً وفكريّاً في مُجتمع العولمة، والإعلام المفتوح، والفضائيات، والإنترنت، وتدفق الأفكار والأخبار والصور. بحيث تعجز حتى أكثر الدول صرامة وسطوة من إيقاف هذا السيل الهادر من الأفكار والمعلومات. فكيف يستطيع المجتمع المسلم اليوم منع أحد من الحديث بعد أن لم يعد ثمة فرق عملي- من ناحية سرعة الوصول- بين من يتحدث وهو مستلقٍ على شاطئ جزر الكناري، ومن يتحدث معك في غُرفة نومك.

البحث عن (أهل الحل والعقد)

من الاعتراضات الواردة على مبدأ الانتخاب الشعبي، هو أننا لا يُمكن أن نجعل قرار الأمة بيد الغوغاء والجهلة والبُسطاء من الناس، بل لا بد أن يكون قرار الأمة بيد العلماء والخبراء والمُختصين، وهم الذين يُطلق عليهم (أهل الحل والعقد) بحسب التوصيف الفقهي.

هذا الاعتراض ينطوي برأيي على عدة افتراضات:

الأول: إذا كان إيجاد (**أهل الحل والعقد**) يتم عن طريق التعيين، فهذا يعني الثقة باختيار (حاكم واحد) أكثر من الثقة باختيار مجموع الأمة. بل ويفترض ابتداءً أن من يحكم كثيراً من دول العالم الثالث اليوم هم لا يدخلون في تصنيف (الغوغاء والجهلة والبسطاء)! وأنهم من (العلماء والخبراء والمُختصين)!!، لذا هو يثق في اختيارهم لأهل الحل والعقد أكثر من اختيار مجموع الأمة لهم.

الثاني: هو يُغفل حجم الوعي وانتشار التعليم الذي ساد المُجتمعات العربية، بعد انتشار التعليم الإلزامي، وكثافة أعداد خريجي

الجامعات، ورواج وسائل الاتصال والتثقيف، حتى باتت نسبة الأمية في بعض المجتمعات العربية دون الـ 3% من تِعداد السكان. وهذا يعني أنه بات هناك حد أدنى من الوعي عند مجموع الأمة. وأن الشعب صار أكثر رُشداً في اتخاذ قرارات مصيريّة كقرار الحُكم.

الثالث: يمكن للجماهير- حتى المُتعلمة- أن تقوم بمُمارسات غير مسؤولة في قضايا لا تنعكس سلباً وبشكل مُباشر على مصالحها. ولكن في حال كان الأمر مرتبطاً بمصالح مباشرة لهؤلاء الجماهير، فسيكون الاختيار قطعاً لأشخاصٍ يخدمون مصالح الناخبين الذين قاموا باختيارهم.

الرابع: أن هذا الاعتراض وكأنما يشير إلى أنه يلزم من العمليّة الانتخابية أن تقوم الطبقة الحاكمة بمشاورة الجماهير في كل قرار تريد اتخاذه!. وهذا أمر لم يحدث منذ ديمقراطيات أثينا وإسبرطة. بل إن عموم الشعب يقومون- في الغالب- بعملية واحدة فقط، تتمثل في أن يختاروا أشخاصاً يُمثلون قرارهم ويتحدثون باسمهم (وهم أعضاء مجلس الشورى أو البرلمان).. وحتى قرار اختيار رأس السلطة في الأنظمة (الديمقراطية البرلمانية)، يتم عن طريق أعضاء البرلمان، وليس عن طريق الانتخاب الشعبي كما في الأنظمة (الديمقراطية الرئاسية). لذا فهل ثمة مجلسٌ أدعى بتسمية أعضائه بـ (أهل الحل والعقد) من هكذا مجلس؟!

وحتى لو أخطأ بعض الناس في اختيار من يُمثلهم بمجلس

الشورى. أليس من العدل أن يتحمل هؤلاء الناس تبِعة قرارهم؟. وألا يستدعي هذا أن يُصحح الناس من اختيارهم في أي دورة انتخابية قادمة؟

أما إذا رفض المعترضون اعتبار (المجلس المُنتخب) ممثِّلاً لأهل الحل والعقد. فالسؤال المحوري هنا: **كيف يتم اختيار أهل الحل والعقد؟**

طبعاً نحن نسمع على الدوام عبارات من مثل: يجب أن يكونوا من أهل العِلم والكفاءة والأمانة والخِبرة.. ولكن السؤال ذاته يتكرر: **من يحدد أولئك الذين تنطبق عليهم أوصاف العِلم والكفاءة والأمانة والثِقة؟**

إذا كان اختيار أهل الحل والعقد يتم من طرف ما (كالحاكم) فهو- بإجماع المنطق العقلي والتجربة التاريخية المتواترة- المدخل الرئيس إما لاختيار البِطانة الفاسدة والمُكرِّسة لمصالحها ومصالح الحاكم، أو لاختيار الضُعفاء غير القادرين على مواجهة المظالم والفساد، لأن سنن التاريخ تؤكد على أن (**من يفقد استقلاليته يفقد قراره**)، وأن (**المُعيَّن خاضع لمن عيّنه**).

وإذا كان الاختيار يتم عن طريق (**هيئة مُختصة**)، فالسؤال المُتكرر: **من يختار هذه الهيئة المُختصة؟!**

إن أي متتبع للتاريخ الإسلامي القديم والمُعاصر سيجد أن المعيار الأهم عند (الحاكم المتفرّد) في اختيار أهل الشورى هو (الولاء والطاعة)، ولا شيء أهم من ذلك.. لذا رأينا كيف قُتل

وسُجن كثيرٌ من كبار أهل العلم والفضل والكفاءة على امتداد التاريخ الإسلامي لمجرد استقلاليتهم وقولهم للحق ووقوفهم في وجه الظُلم. أي بسبب نقصٍ في أكسير (الولاء والطاعة والخضوع) عند هؤلاء العُلماء.

ورأينا في تاريخنا المُعاصر كيف طورِد عدد من كبار المثقفين والعلماء والخبراء الليبيين، وكيف اغتيل كثير منهم في منافيهم البعيدة، بعد أن أطلق عليهم الرئيس القذافي اسم (الكِلاب الضالة).

ورأينا كيف سُجِن المِئات من أهل العلم والفضل والكفاءة في مصر وسوريا والعراق والمغرب وبقية الدول العربية لمجرد رفضهم الخضوع لسياسة السُلطة، ووقوفهم في وجه المظالم والتعديات.

ورأينا كيف تحول شخصٌ في لحظة زمنية قصيرة من (فضيلة الشيخ عبدالله بن جبرين) إلى (المدعو عبدالله بن جبرين) بمجرد أن وقّع على وثيقة إصلاحية.

أما في ضمانات الكفاءة، فأعيد التذكير بما أوردته سابقاً، من إمكانية وضع معايير وشروط موضوعية ومنهجية للذين يحِق لهم الترشّح لهذه المجالس، وتكون هذه المعايير بمثابة الضمانة لعدم وصول شخصيات جاهلة أو محدودة الكفاءة، وهذا الأمر معمولٌ به في كل العالم. كأن يكون من الشروط التي يجب توافرها في المرشح (حصوله على شهادة علميّة رفيعة / وجود خبرة سابقة في إدارة قطاع عام «شركة، إدارة حكومية» / عدم وجود أي جُنَح أو مخالفات نظامية سابقة) أو أي شروط أخرى عامة وغير مُنحازة، تكونُ ضمانة لحد أدنى من كفاءة الاختيار.

بل إن بعض اللوائح الانتخابية تشترط حصول المرشح على توقيعات من قِبل 10 آلاف ناخب- أو أكثر أو أقل- قبل المُوافقة على ترشيحه، وهذا بهدف ضمان جديّة المُرشحين والتأكد من حضورهم الشعبي وقيمتهم المعنويّة في المجتمع.

❊ ❊ ❊ ❊

بقي أن نسأل أولئك الرافضين لمبدأ الانتخاب الشعبي.. **هل ينبع هذا الرفض من (حكم شرعي).. أم من (تقدير مصلحي)؟**

أي.. هل يرى هؤلاء أننا شرعاً مُلزمون بأن يكون قرار الأمة بيد نُخبة (أهل الحل والعقد)، وأن تكون هذه النُخبة معيّنة لا مُنتَخَبة، وأن هذا الأمر مقطوعٌ به نصّاً؟

لأن من يقول بلزوم ذلك شرعاً فعليه إيراد الدليل.

بل إن الدليل الفعلي للرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين يدل على عكس ذلك. فسؤال الرسول لكل مقاتلي بدر لم يكن سؤالاً لنُخبة. وسؤاله لمقاتلي أُحُد بالخروج من المدينة أو البقاء بها لم يكن سؤالاً لنُخبة. وسؤال عبدالرحمن بن عوف- في أمر الخِلافة- للصغير والكبير والرجل والمرأة والركبان القادمين للمدينة طوال ثلاثة أيام لم يكن سؤالاً لنُخبة.

أعتقد أن الشواهد والأدلة التي تدل على جواز مشاورة عموم الناس في قضايا الأمة الكبرى كثيرة ومتواترة.

أما إن كان الاعتراض على مشاورة عموم الناس يصدر من

تقدير مصلحي فقط (لا شرعي)، فهنا مجال واسعٌ لنقاش طويل عن جدوى العملية الانتخابية إذا ما قورِنت بتفويض اختيار (أهل الحل والعقد) للحاكم.. لكن المهم في هذا النقاش أن كِلا الطرفين المُتحاورين (المُعترض والموافق) يناقشان الموضوع مع افتراض أن كلا الخيارين جائز شرعاً. ولكن البحث ينحصر فقط فيما هو أصلح وأكثر نزاهة وحماية لمصالح الأمة.

وهل يجوز فتح المجال لليهود والنصارى للمشاركة في اختيار السُلطة؟

رغم أنه ليس هناك يهود ونصارى في دول الخليج (حيث المدار الرئيس للنقاش)، إلا أن هذا السؤال يُطرح كثيراً في هذه المُجتمعات!. وحتى في الدول العربيّة الأخرى، فباستثناء لبنان، لا تزيد نسبة المسيحيين في أي دولة عربيّة عن 8% من مجموع السُكان. وهو ما يعني أنهم لا يملكون التأثير على قرار الأمة. بل هم في الغالب فئات مُهمّشة سياسيّاً وغير مُؤثرة بفعل نِسبتهم المحدودة.

لكن رُبما لا يكون المقصود من هذا السؤال اليهود والنصارى بأعيانهم، بقدر ما يهدف إلى وضع معايير عقائدية ومنهجية لفرز الناس، حتى في أكثر المُجتمعات العربيّة تجانساً.. فربما يبدأ السؤال عن جواز مُشاركة اليهود والنصارى، ثم يُعرّج على جواز مشاركة أصحاب الطوائف الأخرى من غير أهل السُنّة، ثم يمتد لأهل البِدع والضلالات من أهل السُنّة، ويطال بعد ذلك أصحاب الانحرافات الفكريّة، وربما يصل لأهل الأهواء والمُجون، وقد يتم

التحفّظ أيضاً على أولئك الخارجين عن منهج السلف الصالح، وربما لا تنتهي قائمة الممنوعين بضمّ (دعاة الفتنة والتحريض واستثارة الناس) على الرغم من كونهم محسوبين على المنهج السلفي!. وقد يمتد هذا الفعل لتدشين محاكم تفتيش على عقائد الناس، تكون في حقيقتها مُختصّة بفحص نسبة (الولاء) في عروق المواطن أكثر من أي شيء آخر، كتلك (اللجنة الفكرية) القائمة حالياً بإحدى الجامعات الإسلامية في السعودية، والتي تملك لائحة طويلة لأسباب الاتهام، ربما ليس من أشنعها التورط بمُتابعة موقع الشيخ سلمان العودة، أو مُشاهدة قناة المجد الإسلاميّة!

ولكوني ذكرتُ في مُقدمة هذه الدراسة أنني معنيٌ بشكل رئيس بالمُجتمع السعودي.. فإنني أجزم بأنه ليس هناك تجانس عقائدي في مجتمع عربي كما هو في السعودية، حيث لا تزيد نسبة كل الطوائف الخارجة عن إطار (أهل السنة) عن العشرة بالمائة على أكبر تقدير. وهي نسبة محدودة ومُهمّشة، وقد تكون هذه الطوائف مرعوبة من سيادة النظام الديمقراطي، حتى لا تُعاني المزيد تحت لافتة (ديكتاتورية الأغلبية) هذه المرّة. لذا لا يبدو أن لهذا السؤال وهذا القلق قيمة عمليّة عند الرافضين للنظام الديمقراطي في هذا المُجتمع.

ومع ذلك فصحيفة المدينة التي عقدها رسول الله ووردت بنصّها في كتب التاريخ والسّير، واحتج بها أهل العِلم، كانت أول عقد اجتماعي في التاريخ، ودوِّنت هذه الصحيفة بالاختيار والتوافق بين المسلمين واليهود من أهل المدينة، وصارت وثيقة تنظِّم العلاقة بين (أهل هذه الصحيفة) كما ورد نصاً في كُتُب السِير، فللمسلمين

واليهود حقوق مُشتركة، تبتدئ بالدفاع العسكري المُشترك، ولا تنتهي بحرية الاعتقاد والعبادة.. ولم يستثنِ الرسول عليه الصلاة والسلام اليهود لكونهم غير مُسلمين، بل كانت للمُواطنة والمُساكنة على أرض واحدة حقوق يجب التزامها، منها المُشاركة في الاختيار.

وحين طفِق عبد الرحمن بن عوف يطوف على أهل المدينة، ليسأل صغيرهم وكبيرهم، رجالهم ونساءهم في شأن الخِلافة، حتى سأل الركبان القادمين إلى المدينة لثلاثة أيام- وهو أقصى حد ارتآه عبدالرحمن بن عوف لسؤال جميع من يتوافر من المسلمين دون إبطاءٍ لأمر الخلافة وتأخيرٍ لفراغ السُلطة- فإنه لم يسع إلى فرز المُنافقين من المُؤمنين، وأهل الأهواء من أهل التقوى والصلاح. وأهل العقل والحِكمة والدراية من البُسطاء والعامة ورعاع الناس. لأن أمر الحُكم يعني جميع الناس، ثم لثِقته باختيار (مجموع الأمة)، التي لا يضيرها إن كان فيها منافقون وأهل أهواء وبُسطاء.

أعتقد أن الثقة بقرار (مجموع الأمة) يكفي لأن يكون معياراً لحُسن الاختيار، بدل أن ندخل في متاهات الفرز والتصنيف التي لن يسلم منها كثيرٌ من أهل العلم والفضل. بل ربما كان أول ضحاياها هم أصحاب القوة في الحق، والاستقلال الفكري، والشجاعة في إنكار المظالم والتعديات.

وأمامنا تاريخ طويل يشهد على ما حصل لكثير من العلماء الذين تم تضليلهم وتكفيرهم وقتلهم تحت سطوة عصا الطاعة، وعلى مذبح الولاء.. فإذا كان أهل الحرّة (وفيهم الصحابة وكبار

التابعين) وعشرات العُلماء والقرّاء ممن كانوا مع ابن الأشعث، وقبلهم الحسين بن علي وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهما، وسواهم. كلهم كانوا عند السلطان وحاشيته وعُلماء بلاطه من البُغاة ودعاة الفتنة والضلالة. فكيف يمكن أن نضع اليوم معياراً مُنصفاً وموضوعياً لاختيار من يحِق لهم التصويت؟!

الانتخاب كمشروعية.. العدالة كأولوية

كثيرٌ من المناقشين للفكرة الديمقراطية ذكروا ما أكدنا عليه سابقاً، من أن التيار السلفي هو من حيث المبدأ مع (الاختيار) ومع (المُحاسبة والمُراقبة) ومع فكرة (الانتخابات)، وأن تحفّظه على الديمقراطية لا يعني أنه يدافع عن الاستبداد والظلم والفساد.

وهذا الكلام صحيح من حيث الإجمال. فمِن الجور وضع كل من اعترض على الفكرة الديمقراطية في خانة الاستبداد والظلم. بل إن قطاعات عديدة من التيار السلفي هي ناقدة للوضع القائم، وترفض تفشي مظاهر الظلم والجور والفساد المالي.

ولكن ثمة ما تجدر مناقشته في هذه الجزئية، ويتلخص في تساؤلين اثنين هُما:

الأول: ما مدى محورية قيم (العدل والقسط) في نصوص الشريعة؟

وفي مُقابِله التساؤل الثاني: ما مدى محورية مطالب (الاختيار)

و(المُحاسبة والمُراقبة) وحضور قيم (العدل) و(الحقوق) في الخِطاب السلفي؟

حين نتصفّح كتاب الله عزوجل، سنجد أننا أمام آيات كثيرة تؤكد على أن إقامة العدل والقسط ركيزة من ركائز التوحيد:

﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾.

لقد ساوى الله عزوجل بين الكفر وقتل الأنبياء وقتل الذين يأمرون بالقسط:

﴿إن الذين يكفرون بآيات اللَّه ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم﴾.

بل وجعله تعالى أساساً لقول الحق والشهادة، وأن الحكم بالعدل فريضة، ولو كانت على أنفسنا أو والدينا أو الأقربين:

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين وألاقربين﴾

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾

والعدل من تمام كلام الله وصِدقه:

﴿وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾

وهو ما أُمِر به الأنبياء كي يقضوا به بين الناس:

﴿**وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم**﴾

وذكره تعالى قبل إقامة الصلاة:

﴿**قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد**﴾

بل إن الله تعالى أمر بقتال المؤمن الصالح إذا بغى وظلم من أجل إقامة العدل والقسط:

﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله * فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾.

وجعله تعالى في آية أخرى مدار الرسالات:

﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾.

وقد قال ابن القيم رحمه الله في تفسير هذه الآية: (**إن القسط هو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره**).

وثمة عشرات النصوص في السنة النبوية تؤكد على محورية قيم العدل في الشريعة، وتصدّرها لقائمة الأولويات. وتُذكِّر بالجزاء الذي ينتظر أولئك الذين يقفون في وجه الظُلم، ويحتسِبون على حُكّام الجور.

ففي الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي

بكر رضي الله عنه أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: (**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه عمهم الله بعقابه**).

وكذا في الحديث الذي رواه النسائي وأبو داود والترمذي من عدة طرق عن الرسول عليه الصلاة والسلام: (**أفضل الجهاد كلمة حقٍ عند سلطان جائر**).

وقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه الحاكم وصححه الألباني: (**سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه، فقتله**).

وكذلك قوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد: (**إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم. فقد تودِّع منها**).

وقوله في الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة من حديث ابن مسعود: (**لتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم**).

لذا قال ابن تيمية رحمه الله في فهم هذه النصوص: (**وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام**).

وقال ابن تيمية أيضاً: (**وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا**

أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة).

ويختصر ذلك كله حديث ربعي بن عامر، ذاك الأعرابي الذي اهتدى بنور الشريعة، فأرسله الصحابي سعد بن أبي وقاص إلى رستم قائد الفرس، فدخل عليه صادعاً برسالة الإسلام: (**أتينا لنُخرج العِباد من عِبادة العِباد إلى عِبادة رب العِباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام**).

إن القيام بالعدل، والدفاع عنه، والوقوف في وجه الظلمة والطغاة، هو من أعظم أعمال الإسلام، ومن مدارات الشريعة المُحكمة. وكل الأعمال والوسائل والأدوات والآليات التي تهدف إلى (**إقامة العدل ومنع الظلم**)، هي تحمل ذات الخيريّة وذات الإعظام الشرعي المتواتر في النصوص.

وأمام هذا الإعظام الشرعي لقيم العدل والحقوق. يمكن أن نطرح السؤال المُقابل: **ما مدى محورية مطالب (الاختيار والرقابة والمُحاسبة) وحضور قيم (العدل) في الخطاب السلفي؟**

لو أردنا أن نفحص محورية هذه القيم في الخطاب السلفي بالسعوديّة على سبيل التحديد، وقُمنا لأجل ذلك بعمل دراسة للمحتوى الإعلامي لطبيعة الخطاب السلفي العلني منذ عشرة أعوام وإلى اليوم (1999م – 2009م)، وقمنا بتقسيم حقولٍ تُمثل طبيعة هذا المحتوى (لاحظ أنني أتحدث هنا عن الخطاب الإعلامي العام، أي أن حديثي لا يشمل ما يُطرح في الدروس العلميّة الشرعيّة المتخصصة)،

وافتراضنا أن المساحة الأوسع في هذا الخطاب هي لقضايا العقائد والهويّة والأخلاق.. **فما هو موقع قيم الاختيار والمحاسبة والمراقبة في سلّم أولويات الخِطاب السلفي؟ وكم ستُشكِّل النسبة المئوية لقضايا العدل والحقوق في مُجمل هذا الخِطاب؟!**

هذا تساؤل كبير أضعه بين يدي القارئ الكريم.

ما أجزم به، هو أنه في حال عُمل هذا المسح الإعلامي، فسيُظهر لنا حجم الغياب المُرعب لقضايا العدل والحقوق عن الخطاب السلفي. وسنجد أن هذه القضايا التي حظيت بحضور كبير في نصوص الوحيين، كانت شِبه غائبة عن هذا الخِطاب، ولم تحظَ- خلال عشرة أعوام- بنصف ما حظيت به موضوعات تافهة كحكاية «الدمج» (دمج رئاسة تعليم البنات بوزارة التربية)! أو بربُع ذاك الصخب الذي صاحب صدور رواية (بنات الرياض)! أو بعُشر الجُهد المبذول في مطاردة هذيان مراهقي الليبرالية المحليّة!.

وحتى في الدروس الشرعية المُتخصصة، كم يُنفق طلبةُ العِلم ودارسو الشريعة من وقت في دراسة عقائد الجهم والجعد والمريسي- ولا أدري إن كان ثمة اليوم جهمي واحد على وجه الأرض!- مقابل الوقت الذي يُنفقونه في دراسة مباحث الاحتساب على الحكّام، والمنهج الشرعي في التعامل مع السُلطان!.

طبعاً يجدر التذكير هنا إلى أنني أتحدث عن مُجمل خطاب التيار السلفي. لأنه من البداهة أنك لا تطلب من الشخص الواحد أن يتحدث في كل الموضوعات، لأن ثمة أناساً تخصصوا في أمر

مُحدد والتزموا به، ولا يمكن حينئذٍ أن تلوم شخصاً لعدم حديثه في أمرٍ خارجٍ عن إطار تخصصه.

ولكن حين نتحدث عن تيار واسع، فأنت تفترض أنه سيراعي قدراً من التوازن في أطروحاته العلنيّة. خاصة إذا كان هذا التيار ينتمي لمرجعية شرعية تُعظِم نصوصها المؤسسة من شأن قضايا العدل والحقوق. لذا سيكون مؤسفاً حين نكتشف أن هذا التيار لم يضع هذه القضايا في جدول الأولويات.

ومن ناحية أخرى، إذا ما عمِلنا ذات المسح الإعلامي لخطاب الصحوة الإسلاميّة في السعودية خلال المرحلة الزمنيّة التي تلت حرب الخليج (1990م)، فسنجد أنه رغم الحضور الكثيف لقضايا العقائد والهويّة والأخلاق، إلا أن قضايا الحقوق والعدالة كانت حاضرة وبقوة في ذاك الخطاب. وبمعزل عن حجم التصعيد الذي حصل في تلك المرحلة وما نتج عنه، إلا أن أي مراقبٍ مُنصفٍ للمناخ السياسي العام في السعودية، سيصل لنتيجة حتميّة مفادها: أن سقف الحريات ومساحة النقد غدت اليوم أوسع مما كانت عليه في بداية التسعينيات. حتى أننا صِرنا نرى مؤخراً نقداً يُنشر في صحفٍ وفضائياتٍ رسمية يتجاوز في سقفه ما كان يُطرح عبر المنابر وأشرطة الكاسيت المُهرَّبة في تلك الفترة. بل وغدا الحديث اليوم عن الانتخابات والعدل والحقوق أمراً متاحاً حتى في الصحافة الرسميّة، فضلاً عن المواقع الإلكترونية التي لا رقابة مُسبقة عليها، والتي يملك عدد من الدُعاة بعضاً من أشهرها. ومع ذلك فإن نصيب المُطالبة

بالعدالة والحقوق في هذه المواقع لا يكاد يُرى بالعين المجرّدة!

ففي الوقت الذي يرتفع فيه مؤشر الحريات، وتزداد فيه المساحة المُمكنة للنقد والمُطالبة بالإصلاح. ينخفض فيه- وبشكل مريع- مؤشر الاهتمام بقضايا الحقوق والعدالة في الخِطاب السلفي!.

الديمقراطية والليبرالية والعلمانية

حين تغيب الخطوط الفاصلة بين مفاهيم فلسفيّة وسياسيّة شائعة. بحيث يتم إحداث تلازم وربط بين نظريّات متفاوتة، يمكن لكلٍ منها أن يعمل في مناخات وبيئات مُتعارضة. فإن هذا الأمر يُعد من أهم مداخل الإدراك الخاطئ والفهم المُلتبس. وهذا ما يحصل أحياناً مع مفاهيم الديمقراطية والليبرالية والعلمانية.

فالعلمانية- بعيداً عن تقسيمات المُختصين لها بين (صلبة / سائلة)، (جزئية / شاملة)....الخ- وأياً كان تعريفها (نزعٌ للقداسة عن النص الديني في مرجعيّة السلطة / فصل الدين عن الدولة / عزل الدين عن مرجعيّة الدنيا) فإنها جميعها لا علاقة لها بالفكرة الديمقراطية، بل يمكن أن تُنتج العلمانية مجتمعاً ديكتاتورياً متسلّطاً غير ليبرالي وغير ديمقراطي.. فالاتحاد السوفييتي الشيوعي كان علمانياً وغير ليبرالي ولا ديمقراطي. وكذلك الصين الشيوعية، وعِراق صدام حسين، وليبيا القذافي. كلها مُجتمعات علمانية، لكنها ليست ليبرالية ولا ديمقراطية.

أما **الليبرالية** فبمعزل عن تنوّع مذاهبها الفلسفيّة (النفعيّة، الفردانيّة، الأنويّة)، وتعدد اتجاهات مفكريها وفلاسِفتها (لوك، ميل، رولز، ماكفرسون، ديوي، جرين، هوبهاوس)، فهي باتفاقهم فلسفة تتمحور حول مفهوم (**الحُريّة**)، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية (طبعاً يأتي هنا سؤال مهم ومتشعِّب عن حدود هذه الحُريّة وسقفها النظري، لأنه لا حُريّة دون حدود).. وبذلك يُمكن أن يتكون مجتمع ليبرالي غير ديمقراطي، أي أن تكون الليبرالية مفروضة بقوة السُلطة لا بقرار الناس، كما هي الحالة التي عاشتها تركيا لسنين طويلة، حيث العلمانية الليبرالية هي خط أحمر، وغير مسموح للشعب- حتى لو أجمع على ذلك- أن يرفضها، فالخَيار الديني للشعب التركي غير مُتاح للتصويت. لذا فتركيا غير ديمقراطية بالنسبة للخيار الديني، وإن كانت ديمقراطية في شؤون أخرى.. وكذلك الأمر في تونس والأردن وسواهما. كلها دول تفرض الليبرالية بالقوة، دون أن يكون للناس حقٌ في رفضها.

أما **الديمقراطية** فهي نظام سياسي ينطوي في أساسه على تقسيمات لشكل السُلطة وهياكلها، وآليات للانتخاب والمراقبة والمحاسبة والاختيار والعزل.. لذا فهناك مجتمعات ديمقراطية علمانية ولكن ليست ليبرالية، كفنزويلا وبوليفيا اليساريتين، وكألمانيا النازية التي وصل فيها الحِزب النازي عبر الانتخاب الشعبي الديمقراطي، وكذلك الفاشيّة الإيطالية التي وصلت هي أيضاً عن طريق صندوق الانتخاب.. وهناك ديمقراطيات غير علمانية وغير ليبرالية، كما في إيران اليوم. وكما في عراق ما بعد الدستور الجديد. وكما هو متوقع في أي دولة إسلاميّة وعربيّة تُقام فيها انتخابات حُرّة ونزيهة.

وباختصار ..

العلمانية هي عزل الدين عن الدولة، سواء كان هذا العزل بالاختيار الشعبي الديمقراطي أو بالقوة والفرض.. وسواء كان البديل عن الدين هو الليبراليّة أو الشيوعيّة أو القوميّة الديكتاتوريّة.

والليبرالية هي سيادة قيم (الحريّة)، سواء أتت هذه الحريّة بقرار الناس (ديمقراطية)، أو بالقوة والفرض.

والديمقراطية هي آليات للاختيار وأنظمة لهياكل السلطة، سواء أنتج هذا الاختيار سُلطة دينية أو سُلطة علمانية.

أظن أن توضيح التباين والاختلاف بين هذه المفاهيم الثلاثة هو أمر مهم. لكوني أزعم أن العنصر الرئيس الذي يتكئ عليه كثيرٌ من ناقدي النِظام الديمقراطي هو (**الربط الصارم بين الديمقراطية والعلمانيّة باعتبارهما مُتلازمتين ولا يُمكن الفصل بينهما**). ويكون هذا الربط بين المفهومين هو القاعدة الصلبة للتحريم ونفي المشروعيّة.

كيف يبدو نقد الإسلاميين للنظام الديمقراطي؟

أزعم أنني اطلعتُ على غالبيّة الدراسات والكتب الإسلامية الناقدة للنِظام الديمقراطي، فوجدتُ أن بينها ملامح منهجيّة مُشتركة، يمكن اختزالها بالتالي:

الأول: الربط التلازمي بين مفهومي الديمقراطية والعلمانية، بحيث يغدو هذا الربط هو المدخل الأساس لنفي المشروعيّة. وفي حال تم فك الارتباط بين هذين المفهومين، فإن القاعدة الصلبة لمنهجية هذا النقد تكون حينئذٍ قد فقدت (العنصر الأهم) لنفي المشروعيّة الدينيّة.

الثاني: استحضار- ومن ثم محاكمة- نموذج تطبيقي متطرّف وأتاتوركي للديمقراطية، والضجر من استعراض النماذج الأقرب للاعتدال وغير المتوترة تجاه الدين. بل والتركيز على دراسة وتقييم نماذج ديمقراطية مشوّهة، تتخذ من الديمقراطية غِطاءً ناعماً تتخفى وراءه سُلطة ديكتاتوريّة وقمعيّة بامتياز.

الثالث: الإسهاب بالحديث وسرد المُطولات من أجل إثبات (عدم الجدوى) لا (عدم المشروعيّة)، وذلك وفق مُسلّمات وفرضيّات ومعلومات انتقائية تفتقد إلى الحد الأدنى من الدقة والتماسك، وغالبها منقول من كتابات غربيّة ناقدة للتجارب الديمقراطية.

الرابع: الهوس بالنموذج الأمريكي، حيث يتم فرد صفحات مطولة تحت عنوان (عيوب الديمقراطية) للحديث بشكل أدق عن (عيوب الديمقراطية الأمريكيّة)، وذلك بالحديث عن التأثير المُفرط للإعلام ولوبيّات المال وشركات السلاح. وفي الوقت ذاته يتم تجاهل كل التجارب الديمقراطية الأخرى غير المُثقلة بحمولات التجربة الأمريكية.

الخامس: عدم الإحالة إلى نموذج آخر، والاكتفاء بتدبيج المدائح للنظام السياسي الإسلامي، الذي يُمثل مُنتهى العدل والرحمة والتكافل. دون بذل أي جهد في محاولة رسم ملامح لطبيعة هياكل السلطة وآليات الاختيار والمُراقبة والمُحاسبة في هذا النظام الإسلامي.

من يقف في وجه الديمقراطية بالعالم العربي؟

إذا أردنا تقريب العدسة أكثر لمعرفة طبيعة العوائق التي تقف في وجه تطبيق النظام الانتخابي الديمقراطي في العالم العربي.. فيمكن حينئذٍ أن نحصر عدداً من الجَبَهات الرافضة لوضع القرار السياسي بيد الشعوب العربيّة.. وهنا طبعاً سأتجاوز الحديث عن الأنظمة السياسية الحاكمة والمستبدة، لكونها دون ريب هي الأكثر حرصاً على قمع الخيار الشعبي، وذلك سعياً لدوام هيمنتها على القرار السياسي والاقتصادي في العالم العربي.

أولاً: **ممانعة الداخليّة**.. وتتفاوت هذه الممانعة بشكل كبير بين دولة عربية وأخرى، ففي الوقت الذي لا نكاد نجد فيه رفضاً حقيقياً عند شرائح اجتماعية كبيرة في أغلب الدول العربية، نلمس هذا الرفض عند شرائح واسعة في بعض دول الخليج- وفي السعودية على وجه الخصوص- وذلك في الغالب لمُبررات شرعيّة وعوائق ثقافية.

ثانياً: **إخفاق ليبرالي**.. وقد يُفاجأ المُراقب حين يرى أن غالبيّة

النُخب الليبرالية في الدول العربية (مع استحضار أنهم مُختلفون عن اليساريين والقوميين) هي الأكثر التصاقاً بالسلطة الاستبدادية، بل وربما تخصص بعضهم في تشريع وتطبيع مُمارساتها القمعيّة. رغم أن النظريّة الليبرالية تتمحور حول (سيادة الحريّات)، وهو ما كان يستلزم أن تكون (السلطة السياسية) هي الخصم الأول للتيار الليبرالي. لا أن يدخل هذا التيار في مِعطف السلطة ويشرّع لها ممارساتها.

هذا التيار- في غالبه طبعاً ودون تعميم- يتبنى ضرورة تطبيق (الديمقراطية الليبرالية). ولذلك يقف في وجه أي محاولات لإقامة نُظُم ديمقراطية في العالم العربي، لأن ذلك يعني بالضرورة سيطرة التيارات الإسلامية على المشهد السياسي.. لذا يحتمي كثير من الليبراليين بالسلطة السياسيّة المُستبدّة، ويرون أنها أفضل من خيار الشعب. إضافة لتنظيرهم الدائم لفكرة (الليبرالية أولاً ثم الديمقراطية)، بحيث يجب البدء أولاً بلبرلة المجتمع- ربما قسراً- عن طريق السُلطة السياسيّة، وفي حال تكوّن في المجتمع تيار ليبرالي حقيقي، يمكن بعد ذلك تطبيق النِظام الديمقراطي.. يعني باختصار: يُريدون ديمقراطية مشروطة بنتيجة ليبرالية!

وهذا ما يُفسِّر التواجد الكثيف للنُخب الليبرالية في المواقع القريبة من السلطة السياسية في العالم العربي (مصر: لجنة السياسات في الحِزب الوطني / الأردن: هياكل السلطة والبلاط الهاشمي / السعودية والخليج: المناصب الحكوميّة والمواقع المرموقة في المُؤسسات الإعلاميّة الرسميّة.....الخ). وبالطبع لا

يعني هذا عدم وجود مجموعات ليبرالية نزيهة وذات مطالب سياسية واضحة، ولكنها أقل حضوراً في المشهد السياسي والإعلامي، ومحدودة المُشاركة في النشاط الإصلاحي.

ثالثاً: **رفض غربي**.. وموقف الحكومات الغربية من تطبيق الديمقراطية في العالم العربي يتفاوت بين الرفض والصمت.. ورغم أن هذا الرفض لا يُمارس بلغة منطوقة. إلا أن أي متابع لسياسة الدول الغربية يرى بوضوح أن (الروابط المصلحيّة) هي العنصر الأهم- وربما الوحيد- في علاقة هذه الدول بالحكومات العربيّة.. وهذا ما يُفسر التحول الجذري في علاقة الولايات المُتحدة وفرنسا مع الجماهيرية الليبيّة. رغم أن ليبيا لم تتقدم شبراً واحداً في موضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكن بمجرد أن فتح العقيد القذافي مضخات الإمداد والمصالح إلى الغرب، تهاوت كل دعاوى المُقاطعة والعُزلة، وأُغلقت بالشمع الأحمر كل ملفات حقوق الإنسان المُنتهكة في هذه الدولة.

وكذلك ما نراه في مصر، التي لا نرى الحُكومات الغربيّة تنبِسُ ببنت شفة أمام مشهد الآلاف من الإخوان المُسلمين الذين يُساقون على الدوام إلى المُعتقلات والسجون. ولا تحمرّ أوداجها وتُطلق التصريحات والضغوطات إلا حين يُعتقل السياسي الليبرالي أيمن نور، أو حين يتم التضييق على الناشط الليبرالي سعدالدين إبراهيم. (طبعاً أنا هنا أتحدث عن الحكومات الغربيّة لا عن مؤسسات المُجتمع المدني والمُنظمات الحقوقيّة).

وحتى بعض الحكومات الغريبة الأكثر حياداً، هي لا تتحدث عن تطبيق الديمقراطية في العالم العربي، بل تتحدث عن (زيادة المُشاركة الشعبيّة)، وذلك بهدف تخفيف الاحتقان عند الشعوب العربية، الذي لن يسلم الغرب من شرره المُتطاير.

طبعاً هذا الرفض أو الصمت أو القلق الغربي من تطبيق الديمقراطية في العالم العربي يتكئ على وعي وإدراك لطبيعة النتائج المُتوقعة لهكذا انتخابات، لأنها تعرف أن المُرشّح الأهم- وربما الوحيد- للفوز والوصول للسلطة هم الإسلاميون.

اختبار النظريّات وفحص البدائل

حين يذهب عجوزٌ أميٌ بسيط إلى السوق لشراء بعض الأواني المنزليّة، فإنه- فطريّاً- يقوم بتفحّص السِلع المعروضة، ويُقارن بينها من ناحية الجودة والشكل والسعر، ثم يُقرر شراء أفضل ما هو مُتاح.

وحين يذهب شاب جامعي لشراء جهاز (لاب توب)، فإنه يتفحص الأجهزة المعروضة ويقرأ دليل المُواصفات، ويقيّم الشكل والسعر والحجم والمتانة، وبعد ذلك يُقرر شراء أفضل الخيارات.

كما فعل هؤلاء، وكما يفعل كل البشر، يُمارس الإنسان- بوعي أو دون وعي- عمليّة اختبار للعروض وفحص للخيارات وتقييمٍ للبدائل.. وحين يُمارس الإنسان الشِراء. فإنه يختار أفضل ما هو مُتاح. رغم أنه يعلم أن السِلعة التي اشتراها ليست (كاملة واستثنائية) ولا تحتوي على أية عيوب.. بل قد يُدرك أن ثمة بعض العيوب التي تنطوي عليها تلك السِلعة، ولكنها كانت (أفضل المُتاح).. ولا أظنه سيستمع حينئذٍ لناصحٍ يطلب منه ألا يشتري هذه

السِلعة لبعض العيب الذي قد يعتريها. وأن عليه أن ينتظر طويلاً حتى تخرج سِلعة مشابهة دون عيوب. رغم أن ذلك الناصح لا يدري إن كان إنتاج هكذا سلعة هو أمرٌ ممكنٌ أم لا، وقريبٌ أم بعيد.

بكل ما في هذين المثالين من بساطة وتلقائية، يمارس الإنسان سلوكاً منطقياً ينطوي على قدر من الذكاء والواقعيّة والعمليّة. وهو ما يُمكن تسميته بـ (اختبار النظريّات وفحص البدائل) وذلك بهدف المُفاضلة بين الخَيارات.

في موضوع الديمقراطية يستمتع بعض الرافضين بتحفيز كل مَلَكَاتهم النقدية، سعياً وراء إيجاد ثغرة هنا أو خدش هناك في جسد هذه النظريّة السياسيّة.. رغم أن أساطين الفكرة الديمقراطية يعترفون بوجود أخطاء ومشاكل في صُلب النظرية وفي مُمارساتها. ويسعون دائماً إلى تطويرها ووضع القيود والضوابط على المُمارسة الانتخابية، سعياً إلى أن تُمثل السُلطة السياسيّة المُنتخبة الرأي الحقيقي والنزيه للشعوب، دون تدخلٍ مفرطٍ لأدوات التأثير والتوجيه والانحياز.

لذا نجد أن حجم الدراسات النقديّة للنظام الديمقراطي الصادرة في الغرب يفوق عشرات المرات ذاك الذي يصدر في العالم الثالث.. لكن هؤلاء الناقدين يعترفون أيضاً بأن (الديمقراطية) هي أفضل النظريات السياسيّة المُتاحة، وأنها أكثر الخيارات والبدائل ضمانة لقيام العدل ومنع الظلم، وأوسعها تمثيلاً للشعوب. لذا هم يسعون إلى تطويرها لا إلى تقويضها.

لكن بعض ناقدي النِظام الديمقراطي في مُجتمعاتنا العربيّة يضجرون كثيراً حين يقول لهم البعض (**وماذا نفعل إذن؟ / وإلى أي النماذج تُحيلون؟ / وما هو الخيار السياسي الأفضل من الديمقراطية؟**). لأنهم يحسبون أنه ليس من واجبهم- كأفراد وجماعات وتيارات- أن يوفروا بدائل عمليّة ناجعة للنظام السياسي المثالي بهياكله وآلياته ومؤسساته. خاصة في ظل الفراغ التشريعي المُرعب في التنظير السياسي.

إلا أن العدالة والمنطق يفترضان أن نختبر النظريات السياسيّة المُتاحة، ونفحص البدائل المتوفرة، لنصِل إلى تحديد (**أفضل المُتاح**). لا أن نكتفي فقط بالنقد التقويضي، ومن ثَم الإحالة إلى نموذج (**مُنتظر ومأمول**)، لا نملك حتى الخطوط العريضة له، ولا أحد يدري متى ستكون ساعة ولادته، أو إن كان ثمة شيءٌ حقيقي وراء الأفق، أم أنه سراب بقيعة لن نجني معه سوى مُمارسة ميتافيزيقيا الانتظار المُمتد دون حدود.

وأنا هنا لا أطالب المُعترضين على النظام الديمقراطي بوجوب تصنيع نظام سياسي ناجز ومكتمل ومُجرّب ليكون بديلاً عن الديمقراطية. بل سيكون مقبولاً- كبداية- لو وضعوا فقط ملامح عريضة للنموذج الذي يرونه الأصوب لهيكليّة النظام السياسي وآليات الوصول للسُلطة، بما يضمن حِفظ الحقوق ويحد من الجور والظلم.

أو لا أقل من أن يُحيلنا المعترضون إلى كتاب أو دراسة لباحث أو مُتخصص أو أكاديمي أو سياسي، وضع فيها مشروعاً

بـديلاً للنظـام السياسـي الـديمقراطي، ويـرون أنـه الأقـرب للشـريعة ولتحقيق مصالح الأمة.

إلا إذا كانت المنظومة الإسلامية المُحافظة- السلفيّة وغيرها- بكـل متخصصـيها وسياسـييها وباحثيهـا عجـزت عـن إصـدار دراسـة واحـدة تضـع فيهـا ملامـح للنظـام السياسـي البـديل عـن الديمقراطيـة، والمتضمّن لآليات تمنع الظلم والاستبداد، وتضمن صدقيّة الشورى ودوامها.

وأنا هنا لا أطلب شيئاً مُعجِزاً، بل هو بدهيّة بحثية لكل تيار سياسي وفكري عريض وممتد كالتيار السلفي. لذا حين انتقد حزب التحرير الإسلامي فكرة (الديمقراطية الغربية)، وضع مكانها نظرية مُختلفـة ومُتكاملـة- بمعـزلٍ عـن تقييمهـا- يُمكـن مناقشـتها ودراسـة مكامن القوة والضعف بها.

وأنـا هنـا أكـرر.. لا نريـد أن يضـع الناقـدون للنظـام السياسـي الـديمقراطي نظريـة متكاملـة ونـاجزة كمـا فعـل حـزب التحريـر الإسـلامي، بـل سـتكفينا الإشـارة لملامـح عريضـة لمشـروع سياسـي يحفظ الحقوق ويمنع الظلم.

مـن ناحيـة أخـرى يحـق للباحـث أن يوجـه تسـاؤلاً لمنظِّـري المنظومة السلفية الرافضة للنِظام الديمقراطي.

لماذا لم نشهد أي مُمانعة سلفيّة لكل هياكل الدولة والمُجتمع المستوردة من الغرب؟! فنِظام مجلس الوزراء، ونِظام الجامعات، وهياكـل المستشـفيات وأنظمتهـا الصـحيّة، وأنظمـة المصـارف

والمؤسسات الماليّة، ونظام الشركات التجاريّة، ونظام تخطيط المدن، والمرور، والأمن، والتعليم ....الخ، بل وحتى أنظمة كليّات الشريعة والمعاهد العلميّة، وألقاب الدرجات العلميّة- كالدكتوراه- التي يتسابق للحصول عليها كثيرٌ من طلبة العلم. كلها أنظمة وهياكل مستوردة من الغرب. ولم يجد الإسلاميون أدنى حرج في استقدامها والاستفادة منها واستيعابها في بنية المجتمع المُسلم، ما دامت لا تحتوي على ما يُضاد أصول الشريعة وثوابتها، وفي الوقت ذاته فيها نفع وخير للمُجتمع المُسلم.

لماذا إذن لا نجد ضراوة المُمانعة والرفض إلا حين يكون الحديث عن هياكل السلطة التي تحد من نفوذ الحاكم وتمنع الظلم وتضمن الشورى؟!

بقي أن أشير إلى أن ذلك الشيخ العجوز يمكن أن يعود إلى بيته دون أن يكون مُجبراً على شراء أيٍ من الأواني المنزليّة المعروضة. وأن ذلك الشاب الجامعي يمكن أن يُقرر تأجيل شراء (اللاب توب) إلى أجل غير مُسمى.. بينما نحن- وكل شعوب العالم- لا نستطيع أن نُقرر رفض كل خيارات الأنظمة السياسية المُتاحة، واختيار حالة الفراغ السياسي، والانعزال في جزيرة نائية! بل نحن مُجبرون على أن نعيش في ظِل (نظام ما). وهو ما يجعل من منطق (المُفاضلة بين الخيارات والبدائل المُتاحة في الأنظمة السياسية) أكثر ضرورةً وإلحاحاً.

❊ ❊ ❊ ❊

وإذا ما قمت بتطبيق عملية (اختبار النظريات، وفحص البدائل) على النظام السياسي التقليدي، ومارست نفس الدور النقدي الذي يمارسه ناقدو النِظام الديمقراطي، وذلك باختبار وفحص النموذج السياسي الوحيد (الحاكم المتفرّد) في تجربتنا التاريخيّة، وهو المُطبّق حالياً في عدد من دولنا الإسلامية. وذلك عن طريق طرح عدد من الأسئلة حول الخيارات المُتاحة للأمة في حال تغوّل السلطة واستبدادها.

ورغم أنني لن أفترض خيارات غير مُمكنة عمليّاً وشبه مُستحيلة واقعياً- كما فعل ناقدو النظام الديمقراطي بافتراضهم المتكرر (وماذا لو اختارت الغالبية الساحقة من الشعب المسلم تنحية الشريعة)!- بل إن مُعظم الأسئلة والافتراضات التي أقوم بطرحها كان لها تطبيقات تاريخية وواقعية عديدة. إلا أنني على يقينٍ أن مجرد الإجابة عن هذه الافتراضات سيُظهر لنا حجم الهوة المُرعِبة في النظريّة السياسيّة المُطبقة في مجتمعاتنا.

سأسرد فيما يلي بعض الأسئلة الاختباريّة للمنظومة السياسيّة التقليديّة، وعن الخيارات المُتاحة للأمة في حال تغوّل السلطة واستبدادها.. هذه المنظومة السياسيّة التقليديّة تتكئ على خطوط عريضة، منها:

- **تشريع بيعة المتغلّب، وأنه حاكم شرعي تجب له السمع والطاعة.**
- **أن الطُرق المُتاحة لإصلاح السلطة تكمن إما بالاكتفاء بالنصيحة السريّة، أو بإضافة مشروعيّة الإنكار العلني.**

- **أن على المسلم أن يسمع ويطيع ولا ينزع يداً من طاعة، حتى يرى كفراً بواحاً عنده من الله فيه برهان.**

ووفق هذه الخطوط العريضة للنظام السياسي التقليدي في العلاقة بين الأمة والحاكم، أطرح ثلاثة محاور من الأسئلة:

المحور الأول: في حالة- كالتي نعيشها اليوم- ينعدم فيها وجود خليفة للمسلمين (حاكم واحد)، ويوجد عِوضاً عنه خمسون حاكماً مُختلفاً ومُتفرقاً يحكمون أرض الإسلام. فوجوب البيعة حينئذٍ تكون لمن؟

هل تكون البيعة بحسب الجغرافيا التي يلزم منها ضِمناً الاعتراف بالحدود الوطنيّة التي صنعها الاستعمار؟

أم أن البيعة تكون للحاكم الأصلح والأتقى والأكثر تطبيقاً للشريعة؟

وماذا يفعل المُسلم في حال كان كل هؤلاء الحكّام لأرض الإسلام لا يُطبّقون الشريعة؟ هل لا تلزمه البيعة لأحدهم حينئذٍ؟

وماذا في حال كان هناك حاكم واحد فقط يحكم بالشريعة. ويسيطر فقط على بِضعة جبال في الحدود الأفغانيّة الباكستانيّة. هل تجب على المُسلم البيعة له؟ وهل تجب عليه الهجرة إلى الأرض التي يحكمها؟

المِحور الثاني: لنفترض جدلاً أن الحاكم المسلم الشرعي ارتكب كل الموبقات- دون الكفر-، فشرب الخمر في الطرقات.. وقتل ظُلماً وطُغياناً وبغياً نِصف الشعب المسلم، وسحل العلماء

والدعاة في مجازر مروّعة ترتعد لها فرائص هتلر وستالين وصدام حسين.. وشرّع لجنوده اغتصاب نساء المسلمين الشريفات في بيوتهن .. ونَهَب أموال الناس بالقوة، وصرفها على بغيه وضلاله وفسقه وظلمه، وجعل المُسلمين في فقر مدقع وبؤس وكفاف.. ولكنه مع كل أفعاله الشنيعة تلك لم يرتكب (الكفر البواح)، ولا زال يُصلي أمام الناس.. فما هو التصرّف الشرعي مع هذا الحاكم؟ هل يجب على المُسلم شرعاً أن (يسمع) و (يُطيع) ولا ينزع يداً من طاعة؟ ويكتفي بنُصحِه في السر، ويعتقد أنه بذلك قد أُعذِر أمام الله؟!

ثم ألا ترون معي أن شعباً كهذا- يملك كل هذا القدر من مُبررات السمع والطاعة للحاكم مهما فعل- هو الشعب المثالي والنموذجي الذي يتنافس على حُكمه كل طُغاة الأرض؟!

المِحور الثالث: ما المقصود بالكُفر البواح؟ وما هي تطبيقاته الواقعية بحسب التفسير السلفي؟.. وهل يُعد (تشريع الربا) رغم ضخامة حرمته في الشريعة، والتحالف والصداقة والخضوع لدول كافرة (كأمريكا وبريطانيا) هي التي أسست ودعمت وموّلت مشروعات الاحتلال للدول المسلمة في فلسطين والعراق وسواها. أن هذين الأمرين- دون كثير سواهما- يُعدّان في الأدبيّات السلفيّة من (الكفر البواح) الذي يجوز معه الخروج على السُلطة. باعتبار أن من أهم المكفّرات التي تُجيز الخروج في التنظير السلفيّ هو تشريع العمل بما حرم الله. ومساندة الدولة الكافرة في حروبها على الدول المسلمة، بل والخضوع الكامل لها. وهو ما تبنّته التيارات الجهادية التي أدخلت مجتمعاتنا في دوّامة الدم والعُنف.

هذه الأسئلة رغم بساطتها ومحدوديتها، ورغم وجود تطبيقات تاريخيّة وواقعية لها في كثير من مُجتمعاتنا العربية، إلا أننا لن نجد عند المنظومة السياسيّة التقليديّة أي إجابات عمليّة مُحدّدة، لأنها لا تملك واقعياً إلا خيارين اثنين: (الخضوع / أو الخروج المسلّح).

بينما تبدو الإجابة سهلة للغاية عند المنظومة الدستورية الديمقراطية.

- فالحاكم الذي تجب له البيعة والطاعة، هو من جرى بينه وبين شعبه (عقدٌ اجتماعي)، يتمثل في اختيار غالبيّة الأمة له عبر النظام الانتخابي.

- وإذا أخطأ الحاكم وظلم، يمنعه البرلمان ويُحاسبه.. وإذا ازداد طُغيانه وظُلمُه، يحق للبرلمان عزله وتنحيته وإعادة القرار للأمة عبر انتخابات مُبكّرة.

- وإذا اختار المُسلمون حاكماً واشترطوا عليه تطبيق الشريعة، لكنه انحرف عنها. يحَق للأمة حينئذٍ أن تقوم بعزله وتغييره.. وإذا اتخذت غالبية الشعب قراراً بتنحية الشريعة عن الحكم (رغم أنه احتمالٌ أقرب للاستحالة وليس له سابقة تاريخيّة واحدة)، فعلى المُطالبين بتطبيق الشريعة أن يكونوا حينئذٍ في (جبهة المعارضة)، وأن ينزعوا عن هذه السُلطة شرعيتها الدينيّة- وإن بقيت شرعيتها الواقعية والسياسيّة- وأن يقوموا بكل ما يملكون من إمكانات حركية ومالية وفكرية وإعلامية من أجل التغيير السلمي للسلطة.

أعتقد أننا سنكون أقرب للعدالة والمنطق والإنصاف، وأكثر انسجاماً مع مقاصد الشريعة، حين نقوم بعملية (اختبار النظريات، وفحص الخيارات، وتقييمٍ البدائل) كي نصل لاختيار أفضل (الخَيارات المُتاحة) في أشكال النُظم السياسية، وأكثر النماذج تطبيقاً للمفاهيم الشرعيّة في (الاختيار) و(الشورى) و(العدل)، وأوسعها تمثيلاً لقرار الأمة، وأحراها بصيانة الحقوق ومنع الظلم والجور.

لماذا لا نوفِّر بدائل أخرى غير الديمقراطية؟!

مع أنه يتوجب- من حيث المبدأ والمنطق- أن يقوم المُعترض على فكرة النظام الديمقراطي بالتبرير العِلمي لهذا الاعتراض قبل يُصدر حُكم الرفض، حتى لا تكون دوافع هذا الرفض وجدانيّة وذوقيّة لا عِلميّة وواقعيّة.

إلا أن هذه الدعوة لتوفير بدائل أخرى، تبدو وكأنها تفترض أن هناك من يضع المُسدّس على رأس أي أحدٍ يحاول التفكير في إيجاد نظريات سياسية مُختلفة عن النِظام الديمقراطي!.. أو أن مُجتمعاتنا اكتشفت النظام الديمقراطي فجأة بعد فوز باراك أوباما في الانتخابات الأمريكية. وأنها تحتاج فقط لبعض الوقت كي تُخرج لنا أنظمة سياسية أكثر تفوّقاً وعدلاً!

وكأن الأمة المسلمة لم تُعانِ من غياب (نظام سياسي عادل) منذ قرون طويلة. وأنها كانت مُرتَهَنة فقط لحُلُم انتظار (إمام عادل) لا يفتأ حين يأتي في بِضع سنين، حتى يختفي بعدها قروناً طويلة.

وكأن مُجتمعاتنا الإسلامية لم تواجه سؤال الديمقراطية منذ أزيد من قرن من الزمان. ولم تُعايش تجارب النِظام النيابي منذ تأسيس مجلس المبعوثان العُثماني في عهد السُلطان عبدالحميد الثاني في العام 1876م. والمجلس النيابي في مصر عام 1866م في عهد الخديوي إسماعيل. مروراً بالتجارب النيابيّة في سوريا والمغرب والعراق ولبنان والجزائر وسواهم. وانتهاءً بتجربة الانتخابات في بدايات عهد الدولة السعودية الثالثة حين أقر المِلك عبدالعزيز نظام المجلس الأهلي في مكة المكرمة عام 1925م.

وأضف إلى هذه التجارب العمليّة، الحضور الكثيف للجانب النظري الراصد للتجارب الديمقراطية الغربية في الكتب والدراسات والدوريات.. ومع كل هذه المُعايشة العمليّة والحضور النظري للفكرة الديمقراطية، لم تتمكن مجتمعاتنا بكل مفكريها وسياسييها وعُلمائها من إنتاج نظرية سياسية بديلة تفوقها عدلاً وتمثيلاً للأمة!

ولكن.. **هل يعني هذا أن الديمقراطية باتت (نهاية التاريخ)؟**

بالطبع لا.. بل على الأمة أن تسعى دوماً للبحث عن النموذج الأفضل، والأكثر التصاقاً بالشريعة، والأقرب لترسيخ العدالة، والأوسع تمثيلاً للشعوب.

وحين نصل إلى إنتاج (نموذج أفضل). فلا حرج ساعتها في أن نُلقي بالنظام الديمقراطي في سلّة المُهملات.

ولكن.. وحتى نصل إلى هكذا نموذج، ألا يجب على

مُجتمعاتنا أن تبحث عن حل؟ وأن تصنع شيئاً أكثر من مُمارسة طقوس الانتظار؟!

❊ ❊ ❊ ❊

وبهذه المُقاربة لأفق الحل، تتضح لنا طبيعة المُشكلة الكامنة في تساؤل البعض:

(لماذا تُصرّون على ثنائية «الديمقراطية أو الاستبداد»؟.. ولماذا تضعون كل خصوم الديمقراطية في خانة الاستبداد؟)

وإن كنت أتفق في تخطئة من يضع كل خصوم الديمقراطية في خانة الاستبداد. إلا أن المسألة تتجاوز حكم التخطئة أو التصويب. بحيث لا يُمكن حصر هذا التباين في الرؤى الفكرية والسياسيّة بثنائية (الديمقراطية أو الاستبداد). بل هي في حقيقتها محصورة في طريقتين لإدارة المُجتمع بين (حكم فردي / وحكم شوري)، وتتم المقابلة أيضاً بين ما يُفرزه هذان النِظامان بحسب التجرُبة التاريخيّة والمنطق العقلي من (نِظام سياسيّ جائِر / ونظام سياسيّ عادل) مع مراعاة النسبيّة في كِلا التصنيفين.

فإذا كنا سوياً نرفض (الأنظمة السياسيّة الجائرة) ونسعى لتطبيق (نظام سياسي عادل). فيجب أن يكون لهذا السعي إفرازاته النظريّة والعمليّة، التي تتجاوز مجرد المُحاججة السجالية بادعاء رفض الاستبداد والجور، وذلك بالسعي لإيجاد (نظام سياسي عادل) تُحيل إليه، سواء كان هذا النظام (ديمقراطياً أو سواه).

أما أن يكون السعي فقط في اتجاه رفض ونقد وتشويه

النموذج الوحيد المُتاح حالياً (النظام الديمقراطي). فهذا دون شك يصبّ عملياً في مصلحة الاستبداد والتفرّد والجور، وإن بدت نوايا الناقدين حسنة ومشكورة.

الديمقراطية الحُلُم .. وديمقراطية الواقع

ربما ظن بعض الناقدين للنظام الديمقراطي أن دعاة هذا النظام يحسبون أن كُل مشاكلنا السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة المُتراكمة سوف تُحلّ بمجرد قيام عمليّة انتخابية!

وهذا دون شك ينطوي على اختزال مُفرِط لطبيعة المشهد السياسي المحلي، وتبسيطٌ لأفق الحل المأمول. فالواقع السياسي والاجتماعي السيئ لن يُحل فجأة بقيام نظام ديمقراطي، كما أن مشاكلنا لن تنتهي أيضاً بوصول (مُستبد عادل).

المسألة تنطوي في صميمها على تصور لـ (رؤية نهائيّة للحل). أي أن المسار يبدأ بتحديد (أفق للحل)، ومن ثم يبدأ السعي لرسم (خارطة طريق) تقوم بتوجيه مسار عربة المجتمع باتجاه الحل المأمول.

ولا شك أن كل أطروحات الحل ستواجه بمُمانعات سياسية واجتماعية هائلة. وربما يسعى بعض المُنتفعين إلى تصنيع أنظمة

سياسية مُعاقة، تهدف إلى تشويه ديناميكيّة هذه النظرية السياسيّة، رغبة في إرجاع الأمور إلى المُربع الأول.

الديمقراطية تنطوي على مشاكل عديدة. فهي بطبيعتها تُشجع سلوك الاستقطاب والتكتل والتصعيد في العلاقة بين التيارات السياسيّة والفكريّة المُختلفة. وتُهيج كوامن القبليّة والمناطقيّة، وتُخرج كثيراً من مشاكل المجتمع الغائرة إلى السطح، وسوى ذلك من أمور.

لكن من يرى الواقع السياسي الحالي في ظل الأنظمة السياسيّة التقليديّة، سيصل إلى نتيجة مفادها أن العلاقة بين التيارات السياسيّة والفكريّة هي أصلاً في أسوأ حالاتها، بسبب غياب الأفق السياسي، وعدم توفر أدوات وأُطُر تنظِّم العلاقة بين هذه التيّارات، وتُسهِم في تنفيس الاحتقان عبر المُمارسة السياسيّة المفتوحة. إضافة إلى رغبة السلطة السياسيّة الدائمة في تحفيز هكذا صِراعات، بهدف إشغال كل تيار بمعاركه مع خصومه، سعياً إلى أن يقوم كل تيار بالتحالف مع السُلطة ضد التيّارات الأخرى. وهو ما يجعل كل خيوط اللعبة- كما نرى في واقعنا اليوم- بيد السُلطة السياسيّة.

كما أن تهييج القبليّة والمناطقيّة من أجل أهداف ومصالح سياسية- رغم سلبية ذلك- هو خيرٌ من تهييجها تحت عناوين (مزايين الإبل) و(شاعر المليون) وسواها من لافتاتٍ مُبتذلة.

إن المُمارسة الانتخابية المتوالية للمُجتمع كفيلة بترشيد وإنضاج الخيارات السياسيّة للجمهور عبر الزمن. لأن بقاء المُجتمع بكل فئاته وتياراته بعيداً عن المشاركة الفاعلة في السُلطة، يُبقيه على

الدوام في دهاليز (المثالية المُفرطة) التي تمارس النفخ المتواصل في بالون التذمّر والشكوى، وتُسهم في انحياز هذا المجتمع إلى الخيارات الراديكاليّة، لأن هذا المُجتمع لم يتحمّل يوماً تبِعة قراراته، ولا تعنيه الموازنات والضغوط والحِسابات التي تُثقل كواهل رجالات السلطة. ولأنه من مُسلمات التجرُبة السياسية أن (المُعارضة) هي مثالية بالضرورة، فيما (السُلطة) مضطرة إلى أن تمارس أقصى درجات الواقعيّة وفق موازنات المُمكن والمُتاح.

لذا. ربما تنزع خيارات الشعوب في بداية مُمارساتها الانتخابية إلى شيء من الحِدة والمثاليّة. ولكن بعد زمنٍ من تحمّل هذه الشعوب لتبعات خياراتها المثاليّة، ورؤية نتائج قراراتها على الأرض، سينحو المزاج الشعبي إلى قدرٍ من الرُشد والنُضج، وسيتعامل وفق موازنات الأمر الواقع. بعد أن يُدرك الناخب أن قراره سينعكس عليه دون شك سلباً كان أم إيجاباً.

وفي تجربة حركة حماس في السنوات الأخيرة تعبير جيد عن بعض التحول من مثاليّة المُعارضة إلى واقعيّة السُلطة. فبعد أن كانت حماس تمارس نوعاً من التشنيع على أي قرار يهدف إلى وقف أعمال المُقاومة والكف عن إطلاق الصواريخ، وتُقلل من قيمة العمل الخدماتي والغِذائي مقارنة بأعمال المُقاومة، شهِدت بعد وصولها للسُلطة تحولاً واضحاً في تقديراتها للموقف السياسي، وفي سلوك النشاط المُقاوم، وفي تقديرها للزمن الذي تغدو فيه الهُدنة هي أولوية المرحلة. حتى بتنا نسمع من قيادتها مقولاتٍ من مثل: (أن القتال مُقاومة، والهدنة أيضاً مُقاومة)، وهي

المقولات التي كان يُرددها بعض قادة حركة فتح سابقاً. وأصبحنا نشهد قرار حماس بعقد هُدنة مقابل (رفع الحصار وتوفير الغذاء). بل ودخلت حركة حماس في اقتتال مؤسف مع حركة الجهاد الإسلامي من أجل فرض قرار الهُدنة بالقوّة على كل الفصائل الفلسطينيّة في قِطاع غزة.. وهذا التحول نحو حِسابات الواقع هو بلا شك أمر يُحسب لحركة حماس، ويزيد من نضج تجربتها السياسية، ويجعلها قادرة على التعامل بواقعيّة أكبر، بعد إدراكها لموازنات مصالحها السياسيّة.

وفي تجربة الانتخابات البلديّة المحليّة في السعودية- رغم قِصرها- بعض الدلالات أيضاً. فرغم المُفاجأة الإيجابية بتضاؤل حضور القبيلة- كمُحرّك ودافع- في هذه الانتخابات، ومع أن العامل الأيديولوجي كان هو الحاسم في قرار الاختيار. إلا أن التساؤلات اللحوحة والمُتكررة التي نسمعها اليوم من جمهور الناس وهم يُردِّدون: (**ماذا فعل لنا هؤلاء؟!**) ستكون كفيلة بترشيد عملية الاختيار في المُستقبل، وتوجيهها نحو المُرشّح الأفضل والأكفأ والأكثر جُرأة في المُطالبة بحقوق الناس.

وخوفاً من خيارات الناخبين المثالية في بداية أي تجربة انتخابية، يتدثر بعض الليبراليين بمقولاتٍ تُسهم في إعاقة اندفاع المُجتمع باتجاه العمل الديمقراطي، كقولهم (**يجب أولاً خلق الإنسان الديمقراطي قبل مُمارسة الديمقراطية**)، وهي مقولة تُرجعنا إلى لُعبة البيضة والدجاجة. فكيف يُمكن لمنظومة مجتمعيّة لا تُمارس الاختيار في أدنى شؤونها، بل وتعيش في إطار نظري

رافــض للديمقراطيــة، مــن أن تقــوم بتكــوين هــذا (الإنســان الـديمقراطي)!. وهـل ثمـة (بوتقـة للصـهر) يمكـن أن يتشـكل عبرهـا المجتمـع ليُنـتج (إنسـاناً ديمقراطيـاً)، أفضـل مـن المُمارسـة الفعليّـة للعمليّة الديمقراطيّة؟!

وماذا فعل دعاة الديمقراطية والدستور؟

قد يسأل البعض.. وماذا فعل دعاة الانتخاب والدستور عمليّاً غير المُطالبة الشفهيّة بتغيير الأوضاع؟!

ولا أريد الدخول هنا في متاهات رصد (الإنجاز العملي) لدعاة الدستور والانتخاب.. ولكن يجب ابتداءً الاتفاق على أن مُجرد وجود (رؤية للحل) هي أول خطوة في مشروع السعي إلى خلاص المُجتمع من مشاكله المُتراكمة.

فالمجتمع الذي يريد أن يغادر موقعه المُتخلّف، يجب أولاً- وقبل أن يُشعل محركات الدفع- أن يعرف (إلى أين يتجه؟)، حتى لا تُهدر جهوده الإصلاحية، ويضيع وقود الاشتعال في مسارب التيه أثناء رحلة البحث عن طريق الخَلاص.

بات بدهيّاً أن التأصيل النظري والتقعيد العقلي هو المِحور الأساس لأي حركة إنسانية فاعلة. لأنه في حال وجود (رؤية للحل)، يمكن حينئذٍ صياغة (خارطة طريق) لمشروع الخَلاص من الوضع المتردي الذي تعيشه مُجتمعاتنا العربية.

وبـالطبع أن مُجـرد الإيمـان بالعمليّـة الديمقراطيـة لـن يحـل المُشكلة. كما أن إدانة جرائم اليهود في فلسطين لن تحل المشكلة أيضاً. ورفض حظر الحجاب في فرنسا، ولعن الهيمنة الأمريكيّة، وشتيمة استبداد الأنظمة العربية لن تحل المُشكلة كذلك.

لكن الفرق بين هذه الممارسات، أن عملية الإدانة والرفض واللعن هي (ظاهرة احتجاج)، أي أنها مُجرد (تعبير عن موقف).. بينما الحديث عن الديمقراطية هو بمثابة (خطة إنقاذ) و(خارطة طريق) لأفق الحل المأمول. وذلك بمعزل عن قدرتنا الحاليّة على عمل شيء في أرض الواقع.

في تسعينيات القرن العشرين، حين كانت مُطالبة رموز الصحوة الإسلاميّة في السعوديّة بـ (منع المُنكرات وإيقاف الفساد المالي وإنهاء المظالم السياسيّة) جزءاً صميماً من الخِطاب الإسلامي، كانت تلك المُطالبات تأخذ طابع (الطلب من السُلطة) كي تقوم بعمل هذه الإصلاحات. وربما تستجيب السُلطة لهذه المُطالبات، وربما لا تستجيب. ولكنها في حال استجابت، فإن قرار عودتها مجدداً إلى تلك المظالم والانتهاكات يبقى في جيب سترتها العلوي، تقوم به متى شاءت.

أما الدستوريون، فإنهم لا يُطالبون فقط بـ (منع المُنكرات وإيقاف الفساد المالي وإنهاء المظالم السياسيّة) بل ويُطالبون أيضاً بـ (وضع آليات وأنظمة وهياكل دستوريّة تكون ضمانة لعدم تكرار المُنكر وتفشي الفساد وعودة الظلم والجور، وتمنح للشعب الحق الدستوري في مُراقبة أداء السلطة، ومنع حدوث هكذا انتهاكات). وهذا هو الفرق بين من يُطعِمك سمكة، ومن يُعلِّمك كيف تصيد.

الإعلام الموجّه والمال السياسي

ربما من أكثر ما يلفت المُتابع للنقد المُوجه للنِظام الديمقراطي، هو الغرام الشديد باستلهام تجربة (الديمقراطيّة الأمريكيّة)، باعتبارها النموذج الأكمل والأكثر تقدماً، حيث يتم فرد صفحات مطوّلة تحت عنوان (عيوب الديمقراطيّة) للحديث بشكل أدق عن (عيوب الديمقراطية الأمريكية). وهو يعني إسقاط سلبيات (تجربة محدودة) على (نظام ثري ومُتعدد)، وذلك يُسهم دون شك في تكبيل التنوع الديمقراطي بقيود حديدية عليها ختم الكاوبوي الأمريكي.

التجربة الديمقراطيّة الأمريكيّة تنطوي على ممارسات سلبيّة غير مُعتادة في النُظم الديمقراطيّة الأخرى. كالتأثير المُفرط للوبيات المال وشركات السِلاح والنفط على الحِزبين الرئيسيين، والتأثير الكبير للإعلام على قرارات الناخب، وحصريّة المُنافسة العمليّة بين حزبين كبيرين. وسوى ذلك من أمورٍ تكاد تنطبق فقط على التجربة الأمريكيّة، بينما هي لا تُشكل ذات التأثير في التجارب الديمقراطيّة

الأوروبيّة والآسيويّة واللاتينيّة. ولا يُمكن أيضاً أن تكون بذات التأثير في أي ديمقراطيّة تجري بالدول العربيّة، للاختلاف الجذري في بنية المُجتمع وتكوينه الاقتصادي وطبيعة مراكز القُوى داخله.

إن الحديث عن مشكلة (تأثير المال والإعلام) على العمليّة الديمقراطيّة ينطوي دون شك على بعض الوجاهة من ناحية الإفراط في استخدام ما يُطلق عليه إعلامياً بـ (الإعلام المُوجّه والمال السياسي)، لذا اشتغل كثيرٌ من المفكرين والمُشرّعين السياسيين على صياغة قوانين متعددة تهدف للحد من استخدام المال والإعلام في العمل الانتخابي، كالقوانين التي تُشرِّع القيام بمراقبة ميزانيات الحملات الانتخابيّة، ووضع سقف للإنفاق الانتخابي. وكالقوانين المُنظِّمة لتعامل وسائل الإعلام مع المُرشحين، بحيث لا يتم الترويج السافر لأحدهم.

وثمة اليوم في المكتبة الغربية والعربية دراسات كثيرة تنتقد الاستخدام المُفرط للمال والإعلام في التأثير على خَيارات الناخب، وتحاول وضع تصوّرات للحُلول المُفترضة.. إلا أن هذه الدراسات تنتقد هذه الجزئيات باعتبارها تفاصيل تستحق التطوير داخل نظام سياسي يؤمنون بأهميته وضرورته. أي أنهم يؤمنون بالمبدأ ويهدفون لتطوير بعض السلبيات التفصيليّة. لا كما يفعل بعض الذين يوغلون في نقد تفاصيل منظومة هم لا يُؤمنون بها أصلاً، ويرفضون أصولها التكوينيّة ومبادئها التأسيسيّة.. لذا يجب أن ينصرف النقاش إلى الأصول والمبادئ لا إلى التفاصيل، وهو المسار الأكثر علميّة ومنطقاً وجدوى.

لكن تجدر الإشارة إلى أن الحديث بسلبيّة عن تأثير المال والإعلام في العملية الديمقراطية هو حديثٌ عن (الاستخدام المُفرط) لا عن مبدأ الاستخدام، لأن هذا الاستخدام ليس مثار انتقاص من حيث الأصل، بل هو فِعلٌ مشروع، ولا يعدو كونه استخداماً لوسائط قانونية، بهدف إيصال الأفكار والبرامج والرؤى للجمهور المُخاطب. ويحق لهذا الجمهور بعد ذلك أن يختبر مدى متانة هذه الأفكار وقوة تلك البرامج.

لقد أتت الشريعة بنصوص كثيرة تجوّز فيها استخدام المال والإعلام في التأثير على قناعات الناس وقراراتهم وسلوكهم، كتشريع **سهم المُؤلفة قلوبهم** الذي يُمثل صورة جليّة لاستخدام المال في التأثير على قناعات الناس ومواقفهم. وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي ورد في صحيح البخاري وفي كتاب الأم للشافعي (**من قتل قتيلاً فله سَلَبُه**) حين جعل المكسب المادي (الغنيمة) مُحفّزاً على الفِعل الأخروي (الجهاد)، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه: (**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**). وأيضاً ما قاله رسول الله في القصة الشهيرة التي وردت في كُتب السُنن، وذكرها الإمام ابن كثير في تاريخه، حين قال عليه الصلاة والسلام لعمه أبي طالب وهو على فراش الموت، وبحضور أبي جهل وعدد من كِبار مُشركي مكة: (**يا عم كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم**)، وهي أبرز صورة على استخدام التحفيز المادي المحض (مُلك العرب والسيطرة على العجم) مقابل النُطق بالشهادتين. وكذلك قوله عز وجل (**الذين يجاهدون بأموالهم وأنفسهم**)، حين قدم المال

على النفس. وقوله عليه الصلاة والسلام لعدد من شعراء الصحابة كما في صحيح مُسلم (**اهجو قريشاً، فإنه أشد عليهم من رشق بالنبل**) لإدراكه لتأثير الشِعر واللغة على المعنويات والقناعات. وثمة نصوصٌ عديدة في هذا المعنى لا مجال لحصرها.

إلا أن ما يدعو للغرابة أحياناً، هو أن بعض الناقدين لاستخدام المال والإعلام في المُمارسة الديمقراطية- فضلاً عن عدم إيمانهم بكامل النِظام الديمقراطي- هم من أكثر المُفرطين في استخدام المال والإعلام للتأثير على رأي الجمهور. سواء كان ذلك في الحملات الانتخابيّة أو عن طريق المؤسسات الإعلاميّة والجمعيات الدعويّة التي يقومون بإدارتها. وكل ذلك من أجل التأثير على (قناعة) و(قرار) الجمهور بحسب الظرف والزمان والحاجة. وتجارب المؤسسات الإعلامية والدعوية وتجربة الانتخابات البلدية في السعودية خيرُ دليل على ذلك. حتى بات الإسلاميون اليوم من أكثر التشكيلات السياسية قُدرة على الحشد والتعبئة والتأثير بالمال والإعلام على رأي الجمهور. وهذا الأمر ليس مشروعاً فقط. بل ويدل على براعة تُثير الإعجاب بمدى احتراف الإسلاميين في ممارسة العمل السياسي الديمقراطي على أرض الواقع.

ليست (حُكم أغلبيّة)!

أود هنا الإشارة بإلماح واقتضاب لبعض الأفكار. رغبة في المرور السريع على بعض الموضوعات الواسعة والمُتشعِّبة، والتي تنطوي على كثيرٍ من التفاصيل، ولها علاقة وثيقة بموضوع الديمقراطية، ولكن ربما لا يتسع المجال لنقاشها بتوسّع في هذه الصفحات:

❊ ❊ ❊ ❊

ثمة فرقٌ واضحٌ يُدركه دارسو النُظُم السياسية في تباين تطبيقات الديمقراطية بين الدول الفقيرة والغنيّة. حيث أن هامش التلاعب بالنظام الديمقراطي يكون مُتاحاً بشكلٍ أكبر بكثير في المُجتمعات الفقيرة، لكونها خاضعة للضغوط المعيشيّة، وتُعاني من الفقر والجهل وتدني الوعي والتعليم، وكل هذا سيُسهم في توسيع إمكانات التلاعب عن طريق شراء الأصوات، والتأثير المالي، والتضليل الإعلامي. لذا يرى بعض الباحثين أنه في هكذا مُجتمعات يجب تقديم التنمية الاقتصادية على التحرُر السياسي. أي

أن التنمية الاقتصادية وتطوير الوضع المالي والتعليمي في المُجتمع هو الأساس الصلب لقيام ديمقراطيات ناضِجة.

أما في المُجتمعات الغنيّة- كالمُجتمعات النفطيّة الريعيّة- فتبدو ساعة الرمل مقلوبة، لأن المداخيل الماليّة المُرتفعة هي متوفرة أساساً. لذا فإن قيام النظام الديمقراطي هو الضمان الأبرز لوقف هدر الثروات الماليّة، ومنع استنزاف مُقدرات الأمة، والحد من الفساد والمحسوبيّات. وأن هذا النِظام هو القادر على إنشاء تنمية اقتصادية حقيقيّة في المُجتمع، وتجيير الموارد الماليّة باتجاه تكوين منظومات اقتصادية وصناعيّة وتجاريّة صلبة ومُتماسكة، تكون قادرةً على الاستمرار بعد نفاد المخزون الريعي، وتعود على المجتمع بالتطوّر، وعلى الطبقة الوسطى بالاتساع.

❊ ❊ ❊ ❊

بات من البداهة التي لا تستدعي كثير تأكيد، أن الحديث عن تطبيق النظام الديمقراطي لا يعني تجاوز التراتبيّة المنطقيّة في التطبيق الميداني، فليس هناك من يتحدث عن (تطبيق فوري وشامل) للنظام الديمقراطي في مجتمعٍ هو مغيّب تماماً عن ثقافة الاختيار. بل لابد من التدرّج وفق جُرعات مدروسة وحقيقيّة، كي تُسهم من ناحية في الحد من إرباكات التطبيقات الفورية في مجتمعاتٍ غير مُمارسة للعمليّة الديمقراطية، ولكي تسحب بهدوء هواء التسليم والخضوع من البالون السياسي، لتدفع بدلاً عنه هواء الاختيار والمشاركة بالقرار. ومن ناحية أخرى لابدّ أن تكون هذه

الجُرعـات حقيقيّـة، لا تخديريّـة وفاقـدة للقيمـة، ولا يسـتفيد منهـا المُواطن إلا شقاء الوقوف في الطابور الطويل لرمي الورقة بصندوق الانتخابات!.

❊ ❊ ❊ ❊

ثمة فكرة تتردد كثيراً عند الناقدين للنِظام الديمقراطي. ومفادها أن الديمقراطية في حقيقتها ليست (حُكم أغلبيّة)، بل هي سيطرة للأقليّة على الأكثريّة. ويتم الوصول إلى هذه النتيجة بعد القيام بالعمليّة الحِسابية التالية:

إذا كان من يحق لهم المُشاركة في العمليّة الانتخابيّة هم من تتجاوز أعمارهم الثامنة عشرة أو الواحدة والعشرين، فإن هناك أكثر من نصف الشعب تقل أعمارهم عن هذا السقف العُمري، لذا هم لا يُشاركون في العمليّة الانتخابيّة.. إذاً نحن أمام 50% فقط من الشعب هم من يحق لهم المُشاركة في الانتخابات.. الأمر الثاني أن نِسبة المُشاركين فعليّاً في الانتخاب لا يتجاوز عادة 60% أو 70% من مجموع من يحق لهم المُشاركة.. أي أن نسبة المُشاركين فعلياً لا تتجاوز 30% من المجموع الكلّي للشعب.. فإذا تمّت العمليّة الانتخابيّة، وفاز (حِزب ما) بعد حصوله على 60% من أصوات الناخبين الفِعليين. فهذا يعني أن 18% فقط من مجموع الشعب هم من اختار الحِزب الحاكم. أي أن هذا الحِزب وصل بأصوات أقليّة محدودة. وهذا ينفي مقولة (حُكم الأكثريّة).

أُدرك أن البعض قد يُدهش أمام هذا المنطق التحليلي. ولكنه

سيُدهش أكثر حين يعلم أنه تم إيراد هذه الفكرة في أغلب الدراسات الناقدة للنِظام الديمقراطي!

ومثار الدهشة هنا تتلخص في عِدة أمور:

الأول: أن أغلب الناقدين- من الإسلاميين- يعيشون في ظِل حكم فردي استبدادي، وأن النظرية السياسية الوحيدة التي يُحيلون إليها- بحسب ما هو متوفر في التجربة التاريخيّة الإسلامية- هي أيضاً (حكم فردي مُطلق). ومع ذلك هم يعترضون على سُلطة مُختارة من قِبل شريحة واسعة من الشعب، بحُجة أنها ليست أغلبيّة!.

الثاني: أن المُماحكة في هذا المنطق جعلت الناقدين يُطالبون بحق المُشاركة في العمليّة الانتخابيّة حتى للأطفال والفتيان القاصرين. وهو منطق غريب يتعارض مع بدهيات العقل الإنساني (الذي حدد سِناً لبدء الإدراك والوعي)، ويتعارض أيضاً مع ثوابت الشريعة (التي وضعت سِناً للتكليف والرشد).. وقد تزيد الدهشة حين تجد أن بعضهم يُورد خلف هذا الاعتراض. اعتراضاً آخر مفاده (أن الديمقراطية تسمح للعامّة والبُسطاء والغوغاء في المُشاركة باختيار السُلطة)!. فهم من ناحية ينتقدون النِظام الديمقراطي لعدم سماحه للأطفال والقاصرين بالمُشاركة في الانتخابات. ثم هم ينتقدون في الوقت ذاته شريحة كبيرة تقع ضمن (الفئة المحدودة المُشاركة في العمليّة الانتخابيّة) بحُجة أنهم (بُسطاء وغوغاء وعامّة)! رغم أنهم من الفئة الراشدة عُمريّاً

والمُكلّفة شرعيّاً!!

الثالث: أن هذا المنطق يفترض لزوم إجبار الناس على تحديد خياراتهم السياسيّة، حتى لو كانوا غير معنيين بالسياسة، وغير راغبين في المُشاركة بالعمليّة الانتخابيّة. وأقصد أولئك الذين يحق لهم التصويت، ورغم ذلك امتنعوا عن المُشاركة في الانتخابات.

ببساطة شديدة: المقصود (**بحُكم الأغلبيّة**) هو حكم أغلبيّة المُشاركين في العمليّة الانتخابيّة. لأن المُحجِمين عن المُشاركة قد اختاروا طوعاً ألا يكون لهم رأي في العمليّة السياسيّة. فضلاً عن الأطفال والفتيان القاصرين عن الإدراك والمعرفة والفرز للخيار الأفضل والأصلح لنموذج الحكم.. المُهم فقط أن يكون خيار (المُشاركة في اختيار السُلطة) مُتاح لأي مواطن تنطبق عليه الشروط المُحايدة للمُشاركة (كالشروط العمريّة). وألا يكون هناك فرز على أساس غير موضوعي، كالفرز العِرقي أو الثقافي أو الجغرافي وسوى ذلك. وحينئذٍ يحق لأغلبيّة المُشاركين في العمليّة الانتخابية أن يُحددوا الخيار الأفضل للسُلطة السياسيّة، ومن يرتضونه للوصول إلى سُدة الحُكم.

الوقود الأخير

رغم الاتفاق على أهميّة الفِعل النقدي في تطوير المنظومات، وإنضاج الأفكار، وصقل التجارب.. إلا أنه يمكن لأي أحد في الوقت ذاته- وتحت لافتة النقد- مُمارسة التشغيب على أي فكرة أو مفهوم أو شخصية أو تيار، بمجرد البحث عن مواطن ضعف هنا أو هناك، واستحضار مُفردات التشنيع والتهويل والتصعيد بشكل يوحي بقُرب الهلاك ودنو القيامة!.. وهذا الفِعل لا يعدو أن يكون نوعاً من المُماحكة السِجالية غير المعنيّة بالمعرفة، ولا بالصالح العام، ولا بخَلاَص المُجتمع من أزماته الضاربة في عُمق وجدانه وتكوينه.. هو فِعلٌ يدخل في إهاب البذاءة السلوكيّة، وإن تلفّع بِغِلالة رقيقة من شعارات الدفاع عن الدين والشريعة، أو لافِتات التنوير والحضارة والتطوّر.

حين نتحدث عن ضرورة الديمقراطية في المُجتمع، فنحن نتحدث ابتداءً عن وجود مُشكلة خانِقة تحتاج إلى حل. وبالطبع

سيكون أول من يختلف معك في ذلك هم أولئك الذين يرون (ألا وجود للمُشكلة أصلاً!). وأن هذه الدعوى للحقوق والعدالة هي مُجرد إفراز للتأثر بالدعاية الخارجية المُضادة للوطن!. لذا بات بدهيّاً أنه لن يصِل معك إلى (نتيجة) من يختلف معك في المُقدمات.

من يُدرك طبيعة المشكلة، ويشعر بوطأة الأزمة، هو حتماً من سيكون معنيّاً بالبحث عن حلول.. وبالطبع ليس المقصود بـ (إدراك المشكلة) هو الشعور بها عبر أزمة ذاتيّة، كالمُعاناة من التهميش، أو الوقوع تحت نير ظُلم سافر. بل ربما يكون هؤلاء- أحياناً- مدفوعين بتوترات شخصيّة، يغيب معها الإدراك الواعي والهادئ لبنية الأزمة ومسارات الحل.. إن المُتابع للنشاطات المُطالبة بالديمقراطية والعدالة والحقوق في العالم العربي، سيجد أن من يتصدرها عادة هم أبناء الطبقة الوسطى، الذين لا يعيشون تحت ضغوط أزماتهم الشخصيّة، ولا يُعانون من التهميش والفقر والبطالة. بل هم يتجاوزون عادة (الصالح الشخصي) إلى (الصالح العام)، وهو ما يُكسِب مطالبهم الإصلاحية طابعاً عقلانياً هادئاً ومتحرراً من الاحتقان والتوتر والضغوط الحياتيّة.

إذا كان الإسلاميون في مجتمعاتنا يشعرون بعُمق الأزمة، ويتفقون على مشروعيّة وأفضلية (الاختيار والمُراقبة والمُحاسبة) ومشروعية (الانتخابات).. فلماذا لا يُصاغ مشروع عملي وفق هذا المُتفق عليه. بدل أن نُمعِن البحث وراء تطبيقات حادة وتفسيرات مُتطرفة، كي ننحر على مقاصلها كل فضائل النِظام الانتخابي،

ونكون كأولئك الذين لا يعرفون من الإسلام إلا تعدد الزوجات، ولا من السلفيّة إلا أسامة بن لادن!

لماذا لا يكون هناك سعي حقيقي لحل الأزمة، بدل أن نضيع في مساربِ أسئلة افتراضية تُبعد بالخيال، ولم تتحقق مرة واحدة في تاريخنا الطويل من مثل: (**وماذا لو اتفق الشعب المُسلم على رفض الشريعة؟**). أو أسئلة ليس لها أي تبِعات عمليّة على أرض الواقع، ولا تعدو أن تكون حديثاً عن ظواهر صوتية، من مثل: (**وماذا لو طالبت الأقليّة بتنحية الشريعة؟**).. كي تكون تلك الأسئلة بمثابة حائط الصد ومُبرر الرفض لقيام نظام يحفظ الحقوق والعدالة، ويمنع الظلم والجور، ويجعل الشعب رقيباً على أفعال السُلطة.

أعتقد أن (الوعي بالأزمة) هو المدخل الرئيس للوعي بالحل. وأن إدراك (عُمق المُشكلة) هو من سيحقن في أوردتنا وقود السعي إلى الخَلاَص، وجُرعة الأمل بعالمٍ أفضل.

... فهرست ...

فاتحة،، عن الديمقراطية.. عن إرادتنا المسلوبة 5
أيُ سلفيّة .. أيُ ديمقراطيّة..... 9
مدخل تأسيسي لتحديد المُشكلة 17
عن الشورى والديمقراطية 25
هل الشورى مُلزمة أم مُعلمة؟.....29
حدود الشورى وحدود الديمقراطية 33
كيف يُصنع الدستور؟ 35
فتّش عن مفهوم (المُعارضة).....49
مع الانتخاب .. وضد التشريع.....51
وماذا لو طالبت الأقلّيّة بتنحية الشريعة؟ 55
البحث عن (أهل الحل والعقد).....63
الانتخاب كمشروعية.. العدالة كأولوية.....73
الديمقراطية والليبرالية والعلمانية.....81
كيف يبدو نقد الإسلاميين للنظام الديمقراطي؟ 85

من يقف في وجه الديمقراطية بالعالم العربي؟ 87
اختبار النظريّات وفحص البدائل 91
لماذا لا نوفِّر بدائل أخرى غير الديمقراطية؟! 101
الديمقراطية الحُلُم .. وديمقراطية الواقع 105
وماذا فعل دعاة الديمقراطية والدستور؟ 111
الإعلام المُوجّه والمال السياسي 113
ليست (حُكم أغلبيّة)! 117
الوقود الأخير 123
... فهرست 127