مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية. المجلد: 17. العدد: 01. 15 جوان 2026
ر ت م د (ISSN): 1822-2170 / ر ت م د إ (E-ISSN): 2600- 6189

الديمقراطية في الفكر الإسلامي الحديث: محمود محمد طه نموذجا

Democracy in Modern Islamic Thought : Mahmoud Mohamed Taha as a Model

مجدي عزالدين حسن [1]♦

جامعة النيلين، izeldinn@yahoo.com .Majdi.hassan@neelain.edu.sd
https://orcid.org/0009-0006-6681-8309

تاريخ الإرسال: 2026/02/27؛ تاريخ القبول: 2026/04/10 ؛ تاريخ النشر: 2026/06/15

الملخص :

محمود محمد طه مفكر إسلامي بارز، يُعدّ من أهمّ رموز الاستنارة الدينية في القرن العشرين. يركز البحث على رؤيته للديمقراطية من خلال كتاباته. وهي مسألة تناولها في وقت مبكر، بدءًا من منتصف القرن العشرين، حيث قام بتحليلها ونقدها وتأسيسها على رؤيته الفكرية للموضوع.

يهدف البحث إلى تحليل ومناقشة أفكار محمود طه عن الديمقراطية، ومقارنتها مع مجايليه ومعاصريه. استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، والنقدي والمنهج المقارن، للوقوف على الكيفية التي عالج بها طه موضوع الديمقراطية، من خلال أربعة محاور: المحور الأول يهتم بتبيان نقده للديمقراطية بمفهومها الرأسمالي والماركسي الشيوعي، واللذان انتهيا إلى تزييف الديمقراطية. ويركز المحور الثاني على مفهوم الشورى واختلافه عن مفهوم الديمقراطية. أما المحور الثالث فينشغل ببيان أن النقلة من الشورى إلى الديمقراطية تستلزم تطوير الشريعة الإسلامية. بينما يطرح المحور الرابع سؤال الديمقراطية المرجوة كما نستشفها في كتابات محمود طه.

خلص البحث إلى أن مساهمة طه الفكرية حول الديمقراطية امتازت بالجدة وبالعمق النظري بخلاف كتابات أغلب الإسلاميين بمختلف مدارسهم العقدية والفكرية، والتي نلاحظ فيها غياباً واضحاً لمفهوم الديمقراطية. ختاما يوصي الباحث الباحثين في حقول الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي بإعطاء أفكار محمود محمد طه، عن الديمقراطية والفهم الجديد للإسلام وتطوير الشريعة الإسلامية، حقها درسا وتشريحا ونقدا.

الكلمات المفتاحية: الديمقراطية ؛ محمود محمد طه ؛ الفكر الإسلامي ؛ الشورى ؛ تطوير الشريعة الإسلامية.

♦ المؤلف المرسل

Abstract: Mahmoud Mohamed Taha is a prominent Islamic thinker, considered one of the most important symbols of religious enlightenment in the 20th century. The research focuses on his vision of democracy through his writings. It is an issue he addressed early on, starting from the mid-20th century, where he analyzed, critiqued, and based it on his intellectual vision of the subject. The research aims to analyze and discuss Taha's ideas about democracy and compare them with his contemporaries and peers. The researcher used the descriptive-analytical, critical, and comparative methods to examine how Taha dealt with democracy through four axes: The first axis focuses on his critique of democracy in its capitalist and Marxist-communist concepts, both of which led to the falsification of democracy. The second axis focuses on the concept of shura and its difference from democracy. The third axis deals with the transition from shura to democracy requiring the development of Islamic law. The fourth axis raises the question of the desired democracy as understood from Taha's writings. The research showed that Taha's intellectual contribution on democracy was characterized by novelty and theoretical depth, unlike most Islamists' writings across their theological and intellectual schools, where we notice a clear absence of the concept of democracy. Finally, the researcher recommends that scholars in Islamic philosophy and thought give Taha's ideas on democracy, the new understanding of Islam, and the development of Islamic law, their due attention in study, analysis, and critique.

Keywords: Democracy ; Mahmoud Mohamed Taha ; Islamic thought ; Shura ; development of Islamic law.

مقدمة:

اليوم، والبشرية في بدايات الربع الثاني من القرن الحادي والعشرين، لا يزال مفهوم الديمقراطية يكتسي قدراً كبيراً من الالتباس والتشويش على مستوى الأفكار والممارسات لدى الفقهاء والدعاة، وكذلك لدى الجماعات الإسلامية والأحزاب والحركات التي تمارس السياسة وهي منطلقة من أسس دينية. ونتج عن هذا الالتباس والتشويش الكثير من المقولات السالبة والتي في محصلتها النهائية تنتهي إلى أن الديمقراطية منافية ومناقضة لجوهر الإسلام، بل وتشكل خطراً عليه.

هذه الورقة البحثية هي محاولة لتسليط الضوء على مساهمة مفكر إسلامي يعتبر من أهم رموز الاستنارة الدينية في القرن العشرين، وهو محمود محمد طه، والذي تتميز مساهمته الفكرية حول الديمقراطية بالعمق بخلاف كتابات أغلب الإسلاميين بمختلف مدارسهم العقدية والفكرية، والتي نلاحظ فيها غياباً واضحاً لمفهوم الديمقراطية، على عكس

كتابات محمود طه الذي اهتم باكراً ومنذ منتصف القرن العشرين بسؤال الديمقراطية واشتغل عليه تشريحاً ونقداً وتأصيلاً.

وظف الباحث المنهج التحليلي والنقدي والمقارن للوقوف على الكيفية التي عالج بها طه موضوع الديمقراطية، من خلال أربعة محاور: المحور الأول يهتم بتبيان نقد طه للديمقراطية بمفهومها الرأسمالي والماركسي الشيوعي، واللذان انتهيا إلى تزييف الديمقراطية. ويركز المحور الثاني على مفهوم الشورى واختلافه عن مفهوم الديمقراطية. أما المحور الثالث فينشغل ببيان أن النقلة من الشورى إلى الديمقراطية تستلزم تطوير الشريعة الإسلامية. بينما يطرح المحور الرابع سؤال الديمقراطية المرجوة كما نستشفها في كتابات محمود طه.

1- الديمقراطية الزائفة:

الديمقراطية الليبرالية الغربية محل نقد كبير عند محمود طه، فهو لا يتعاطى معها بوصفها نموذجاً نهائياً في التاريخ كما درج على ذلك الكثيرون، وعلى رأسهم فرنسيس فوكوياما Francis fukuyama في تسعينات القرن العشرين، بعد عقد كامل من وفاة محمود طه. إنه ينزع عنها غطاءها القدسي، طارحاً بشأنها الكثير من التساؤلات، ليعيد قراءتها بصورة جديدة.

يرجع محمود طه فشل الفلسفات الاجتماعية الحديثة إلى أنها لم تستطع التوفيق بين الحرية والعدالة، أي بين حاجة الفرد للحرية وحاجة الجماعة للعدالة الاجتماعية الشاملة. ويركز في نقده، بشكل خاص، على النظريتين الاجتماعيتين: الماركسية والرأسمالية، مبيناً أن الأولى أهدرت حرية الفرد وقيمته وحقه حينما جعلت منه مجرد أداة ووسيلة للمجتمع، فغلبت بذلك مصالح الجماعة على حساب الفرد. وأقامت نظامها على القهر والعنف، وعلى ديكتاتورية الدولة. وأهدرت الثانية، كذلك، حقوق الأفراد، على عكس ما تدعيه وتظهره في أدبياتها، فهي تؤسس نظاماً يجذر، كما يقول محمود: " للتسلط الاقتصادي، واستغلال العمال، ثم هي فوق هذا وذاك تمارس ديمقراطية زائفة، تُعطي الفرد حرية الانتخاب والترشيح، ولكنها لا تحرره من استعباد الرأسمالي له، الذي يمكنه أن يوجهه لأن يصوت لجهة ما بالتصريح أو بالتلميح، فيفعل ذلك لأن الرأسمالي يملك قوته. وفي أحسن الأحوال يمكن للرأسمالي شراء صوته بوسائل عديدة، بل يمكنه أن يصنع أو يزيف الرأي العام بامتلاكه للصحف، أو بمقدرته على شراء حديثها أو صمتها" (طه محمود، 1976: 4).

وفي ظل هكذا وضع، يقرر محمود، أن حق المواطن يضحى حبراً على ورق. فما دام هذا المواطن محتاج للرأسمالي، فيمكن لهذا الأخير أن يقوم بتضليله بصور عديدة. فالرأسمالي يمتلك وسائل صناعة الرأي العام، ووسائل الإعلام المقروء والمسموع والمرئي،

ويسخرها لصناعة رأي عام يحقق مصلحته، وفي الوقت الذي نعتقد فيه أننا كمواطنين نخدم مصلحتنا، فإننا في حقيقة الأمر ننفذ إيحاءه هو من حيث لا نشعر (طه محمود، 1969ب: 20).

ويذكرنا نقد طه في الفقرة السابقة بنقد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت مع ثيودور أدورنو Theodor Adorno في مفهومه عن " صناعة الثقافة" culture industry، (Adorno & Horkheimer, 2002)، وهربرت ماركيوز Herbert Marcuse ومفهومه عن " صناعة الإعلان". حيث رأى ماركيوز أن النظام في المجتمعات الصناعية المتقدمة يسيطر على الأفراد من خلال ما أسماه ب" صناعة الإعلان " والتي أضحت من الأدوات القوية والتي تتيح له السيطرة على الفرد في المجتمع الحديث، الذي حوله النظام وعبر صناعة الإعلان والدعاية ووسائل الإعلام الجماهيري إلى مجرد مستهلك، إلى إنسان ذو بعد واحد one dimensional man لا حرية اختيار له حتى! وحول المجتمع نفسه إلى مجتمع ذي بعد واحد، يتم خلق احتياجات زائفة وترويجها له عبر الإعلان بوصفها احتياجات حقيقية له، وذلك عبر خلق رغبات زائفة ومصطنعة.

وعلى ذلك فالنظام في المجتمعات الصناعية المتقدمة حسب تحليل ماركيوز نظام في ظاهره ديمقراطي ولكنه في حقيقته كلي استبدادي، لأنه نظام أحادي البعد، بينما النظام الديمقراطي نظام ثنائي الأبعاد يتضمن البعد النافي لأي نزعة هدفها السيطرة والتحكم.

ينتهي ماركيوز في تحليله للأنظمة في المجتمعات الغربية المتقدمة إلى أن الديمقراطية الليبرالية ديمقراطية زائفة، وأنها ليست سوى مجرد شكل ظاهر للنظام الرأسمالي، وهي لا تخدم إلا مصالح الطبقة الحاكمة والرأسماليين. وينطبق ذات التحليل بالطبع على النظام الشيوعي آنذاك، فماركيوز لا يقصد بالمجتمعات الصناعية المتقدمة المجتمعات الرأسمالية فحسب، بل المجتمعات الاشتراكية كذلك. وفي المقابل، رأى أن الديمقراطية الحقيقية لابد أن تكون أكثر راديكالية وتشاركية، وتسمح للشعب بالتحرر من القيود الاقتصادية والاجتماعية (Marcuse Herbert, 1971).

ونلاحظ من جانبنا، أن تحليل محمود طه يشبه لحد كبير تحليل معاصره ماركيوز، حيث نجد طه يُحمل أيضا الرأسمالية الغربية مسئولية تزييف الديمقراطية في الغرب، ويُحمل الشيوعية مسئولية تزييفها في بلدان الشرق، وإن كان يرى أن تزييف الديمقراطية في الغرب أقل بما لا يقاس من تزييفها في الشرق (طه محمود، 1968ب: 13) . ويدعو في الوقت ذاته إلى رفض هذا التزييف مع ضرورة التمسك بالديمقراطية في أصالتها والدفاع عنها وحمايتها. يكتب بهذا الصدد:" الديمقراطية إذا زيفها الشيوعيون أو زيفها الفاشيون أو زيفها الرأسماليون الغربيون فقد وجب أن نرفض التزييف من حيث جاء، ونتمسك بالديمقراطية

في أصالتها وجوهرها، ونقوم على حمايتها لأنها النهج الإنساني الوحيد في أسلوب الحكم الذي يليق بشرف وكرامة الإنسان" (طه محمود، 1968ب: 16).

قد يقول قائل أن ما قاله محمود طه في نهاية الفقرة السابقة المقتبسة، بخصوص تشديده على التمسك بالديمقراطية بوصفها النهج الإنساني الوحيد الأصلح لنظام الحكم، هو ذات ما ذهب إليه فوكوياما بعد عقد من وفاة محمود طه، حيث أشار فوكوياما في كتابه: " نهاية التاريخ " (fukuyama Francis,1992) إلى أن الديمقراطية تمثل نهاية التاريخ البشري في مضمار تطور أنظمة الحكم في مسيرة التاريخ البشري. صحيح أنه وللوهلة الأولى نلمس تطابقا بين وجهتي نظر محمود وفوكاياما حول الديمقراطية، مع الوضع في الاعتبار أن طه سبق فوكوياما في هذا القول، فمن حيث المبدأ، نجد أن كليهما اتفقا على أهمية الحرية كقيمة أساسية للإنسان الحديث وضرورتها. والاثنين انتقدا الأنظمة القمعية والاستبدادية. إلا أننا يجب أن لا نغفل عن الفروقات الجوهرية بين الاثنين حول مفهوم الديمقراطية ذات نفسه، فهناك اختلافا بينهما في المنظور والبديل. ففي الوقت الذي يمجد فيه فوكوياما الديمقراطية الليبرالية ويدافع عنها كسبيل لتحقيق الحرية ويعتبرها نهاية التاريخ فيما يتصل بتطور أنظمة الحكم، نجد بالمقابل محمود طه ينتقدها ويجترح لها مسارا نظريا جديدا أكثر شمولاً وتلبية لاحتياجات إنسان العصر، يؤسسه وفقا لرؤيته لتطوير الشريعة الإسلامية وما أسماه بالفهم الجديد للإسلام.

وينتهي محمود، في تشريحه للفلسفات الاجتماعية الحديثة، إلى أن هناك " جنفاً عن الروح" سواء في الماركسية أو في الرأسمالية الغربية، الأمر الذي جعل المدنية الغربية بشطريها: الرأسمالي والشيوعي مدنية مادية عاجزة عن استيعاب طاقة الإنسان المعاصر الدي أصبح يطلب الحرية، ويطلب الرخاء المادي كوسيلة إليها لا كبديل عنها (طه محمود، 1968ب: 13).

وواضح أن ما يأخذه محمود على الفلسفات الاجتماعية الحديثة، المتمثلة في الماركسية والرأسمالية الغربية، هو تهميشها لما هو روحي وأخلاقي، وحصر تركيزها على المادي فحسب. الأمر الذي أدى في النهاية إلى افتقارها، بشقيها الرأسمالي والشيوعي، للقدرة على تلبية احتياجات الإنسان المعاصر الذي ينشد الحرية، ويبحث عن الرخاء المادي كوسيلة لتحقيقها، لا كغاية في حد ذاتها.

واللافت للنظر أن محمود طه يدعو إلى نظام يجمع بين الاشتراكية والديمقراطية معا، ويرى فيه تلبية احتياجات الإنسان المادية والروحية، فالاشتراكية تحقق العدالة الاجتماعية، الديمقراطية والحرية تلبي حاجة الإنسان إلى الحرية.

ينتقد محمود محمد طه المدنية الغربية، الرأسمالية والشيوعية، لعجزها عن تلبية طموحات الإنسان المعاصر الذي يسعى إلى تحقيق الاشتراكية والديمقراطية معاً. يرى طه

أن الشيوعية الماركسية تطلب من الإنسان التضحية بحريته مقابل حقوق اقتصادية، بينما الرأسمالية الغربية تكرس الحرية الديمقراطية في ظل نظام اقتصادي ظالم. لذا يرى طه ضرورة الجمع بين الاشتراكية والديمقراطية في جهاز حكومي واحد.

وفي ذات السياق، يكتب محمود: " المدنية الغربية أعلنت إفلاسها، ووصلت إلى نهاية مقدرتها التطورية، وعجزت عن استيعاب طاقة بشرية اليوم وتطلعها إلى تحقيق الاشتراكية والديمقراطية في جهاز حكومي واحد: لأن الإنسان المعاصر يريد الحرية، ويرى أن الاشتراكية حق طبيعي له ووسيلة لازمة لتحقيق هذه الحرية، ومن خطل الرأي عنده أن يطلب إليه أن يتنازل عن حريته لقاء تمتعه بالحقوق التي تكفلها له الاشتراكية كما تريد له الشيوعية الماركسية. أو يطلب إليه أن يحقق حريته الديمقراطية في ظل نظام اقتصادي رأسمالي لا تتوفر فيه حاجة المعدة والجسد إلا بشق الأنفس كما تريد له الرأسمالية الغربية" (طه محمود، 1968ب: 13).

والنتيجة التي يخرج بها القارئ لمحمود في كل كتاباته المتعلقة بالديمقراطية، هي تلك التي مفادها فشل الديمقراطية الرأسمالية الليبرالية في الغرب، والاشتراكية الماركسية التي حادت عن الديمقراطية في الشرق. فكلا النظامين " لا يوافيان احتياج الإنسان" وعجزا عن حل مشكلة الفرد مع الجماعة، والحرية التي يقول عنها محمود أنها " طلبة واحتياج إنسان اليوم" نجدها مؤودة في كليهما.

2- الديمقراطية و الشورى:

مبدأ الشورى في الإسلام وعلاقته بالديمقراطية، كان ولا يزال موضع جدال في الفكر الإسلامي الحديث، وابتدأ هذا الجدال في العالم الإسلامي مند بدايات القرن التاسع عشر، ولا يزال الجدال دائراً حوله، ولم يُحسم بعد بصورة نهائية. وقديماً دار الجدال حوله بين الفقهاء، في ما يسمى بفقه السياسة الشرعية، خاصة في المسألة المتعلقة بإلزامية الشورى من عدمها.

تاريخيا، إذا نظرنا إلى تراث فقه السياسة الشرعية من خلال ثنائية (السلطان/ الأمة) نجده قد أعطى الأولوية والأهمية للطرف الأول (السلطان) بينما تم تهميش الطرف الثاني (الأمة) وتغييبه لصالح توطيد دعائم سلطة الأول. وفي ظل سلطة الملك القهري كان لا بد من سيادة الفقه السلطاني الذي يصبغ الشرعية الدينية لحكام استولوا على السلطة قهراً وقوة، وكان لا بد من فقه يوجب على الأمة طاعة حكامها ويضمن خضوعها لحكمهم الجبري والصبر على جورهم وظلمهم حتى! باختصار كان لابد من فقه (الطاعة والخضوع) الذي يضمن لهم إحكام سيطرتهم على الأمة وبالتالي استمرارية ملكهم وحكمهم. وإذا قمنا بتفحص الأسس النظرية والمبادئ الأولية ومنهجيات التناول التي قام فقه السياسة الشرعية طوال تاريخه بتطبيقها وبتوظيفها في إنتاج ثقافة سياسية محددة، فسنعرف حينئذ إلى أي مدى

تناهض هذه المبادئ والأصول ثقافة الديمقراطية وفي المقابل تجذر وترسخ لثقافة الاستبداد (حسن مجدي، 2016: 27).

أن القراءة الفاحصة للقضايا والمشكلات المتصلة بالسياسة التي اهتم فقه السياسة الشرعية بمعالجتها طوال تاريخه الطويل، تبين أن النفس الغالب فيه عبر الحقب التاريخية المختلفة هو التشريع للدولة السلطانية وللملك القهري. وعلى ذلك فقد جعل فقه السياسة الشرعية بؤرة اهتمامه وتركيزه ينصب على التقنين والتشريع لسلطة الخليفة أو الحاكم، وفي المقابل عمل على إهمال الدور الحيوي المنوط بالأمة في عملية تدبير شؤونها بما فيه حقها في اختيار من يحكمها وحقها في عزله والخروج عليه إن أرادت ذلك. ولذلك نجد في ميراثنا الفقهي من يرى أن الاستيلاء على الحكم بالقوة والقهر لا يقدح في صحة انعقاد الخلافة.

وهو الشيء الذي يجعلنا نقول بأنه لم يكن لنقد الاستبداد السياسي تاريخاً في الثقافة السياسية عند المسلمين، فقد غلب على هذه الثقافة التشريع للدولة السلطانية والملك القهري حتى عُدّ الخروج على السلطان والتمرد عليه " رديفاً للمروق عن الدين وتهديد وحدة الجماعة وبيضة الجماعة لدى المسلمين في سائر اعصر الاستبداد" (بلقزيز عبد الإله، 2004: 48).

من ناحيته، يفرق محمود طه بشكل واضح وقاطع بين مفهومي الديمقراطية والشورى، فالشورى عنده ليست هي الديمقراطية بأي وجه من الوجوه. والحكم الذي كان عليه السلف، والذي قامت عليه الشريعة الإسلامية، لم يكن حكماً ديمقراطياً، بأي صورة من الصور، وإنما كان حكم شورى، والشورى ليست ديمقراطية.

والقارئ لكتابه: (الدستور الإسلامي نعم ولا)، يصل إلى حقيقة فحواها أن الشريعة الإسلامية ليست ديمقراطية ولا هي اشتراكية. فالشريعة على مستوى السياسة تقوم على آية الشورى (أنظر التعليق رقم 1)[1]، وهي آية حكم الفرد الرشيد (المقصود النبي) الذي جعل وصياً على قوم قصر، وقد طلب إليه أن يحسن تربيتهم ورعايتهم وترشيدهم ليكونوا أهلا للديمقراطية حين يبلغون سن الرشد. وفرض عليه في مباشرة هذه الوصاية أن يستشيرهم ليشعرهم بكرامتهم الإنسانية وليعطيهم الفرصة في مباشرة شؤونهم، حتى يتعلموا تحت توجيهه، كيف يحسنون التصرف فيها، ليتأهلوا إلى مرحلة الحكم الديمقراطي. وبسبب قصورهم فهو ليس ملزماً بإتباع رأيهم إذا رأى رأياً يخالفه، وما هكذا الديمقراطية. فالشورى، وفقاً لهذا السياق، هي مشاورة تملك حق المخالفة (طه محمود، 1968ب: 32).

وفي أدبيات فقه السياسة الشرعية نجد بأن الشورى كمبدأ ليست ملزمة للحاكم، ولا نلمس لها أي مضمون إيجابي ولا أثراً عميقاً على مستوى الممارسة السياسية في تاريخ المسلمين. وهي الحقيقة التي رصدها الإسلامي حسن الترابي، ويصيغها على نحو ملطف بقوله: " أن ميراثنا السياسي لا يحتوي من الشورى في انتخابات الولاة وتقرير السياسات

العامة إلا تلك السُّنن المحدودة لعهد الصحابة رضي الله عنهم، وإلا ما يمثله مفهوم الإجماع في الأحكام الفقهية وما يمثل مفهوم أهل الحل والعقد الذي كان حظه في الواقع أدنى بكثير من حظ الإجماع" (الترابي حسن، 2010: 163). وعلى ذلك فإن الشورى كمصطلح لم تأخذ مضموناً عميقاً وبعداً فاعلاً في أدبيات الفقه السياسي القديم، ولم تكن لها قيمة ذات شأن ولم تُعطى أية أهمية، ويرجع حسن الترابي سبب ذلك إلى أن: " الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي. فكلمة الشورى اليوم تثير معنى أكبر وأخطر مما تثيره في الفقه التقليدي حيث كانت تشير إلى إجراء عفوي، أن يشاور المرء من اتفق ممن عنده ثم يدبّر أمره كيف شاء إلا أن يستأنس بالرأي الآخر، ولم يكن معناها السياسي هو المتبادر، إذ هي أكثر استعمالاً في المعاملات الاجتماعية والشؤون الشخصية" (الترابي حسن، 2010: 145).

وكذلك الحال على مستوى أدبيات الإسلام السياسي الحديث وهو الأمر الذي يؤكده الشيخ يوسف القرضاوي بقوله: " رأينا ممن ينتسبون إلى الفقه في عصرنا، ومن يُحسبون ضمن فصائل الصحوة الإسلامية، من يقول: إن الشورى معلمة لا ملزمة، وإن من حق ولي الأمر أن يستشير ليستنير، ثم يضرب برأي أهل الشورى عرض الحائط إن شاء وينفذ رأيه هو! وإنه الذي يعين مجلس الشورى، ثم يقره إن شاء، ويحله متى شاء!" (القرضاوي، 2001: 8).

وها هو تيار من تيارات الإسلام السياسي المعاصر يقول في إحدى منشوراته: " المشرّع إنما هو الله، وليس الأمة. وصاحب الصلاحية في تبني الأحكام التي تلزم لرعاية شؤون الناس وتسيير الحكم إنما هو الخليفة وحده، فيأخذ الأحكام من النصوص الشرعية الواردة في كتاب الله وسنة رسوله بناءً على الدليل الأقوى باجتهاد صحيح. ولا يجب على الخليفة أن يرجع لمجلس الأمة لأخذ رأيه فيما يريد تشريعه من أحكام، وإن كان يجوز له ذلك، فإذا رجع الخليفة إلى مجلس الأمة لأخذ رأيه في الأحكام التي يريد أن يتبناها، فإن رأي المجلس لا يكون ملزماً له، ولو كان بالإجماع أو بالأكثرية" (زلوم عبد القديم، 1990: 18).

يكتب حيدر إبراهيم، مؤرخاً لغياب الديمقراطية في كتابات الإسلاميين، قائلاً: " تكاد كلمة أو مفهوم ديمقراطية تختفي تماماً في كتابات الإسلامويين وأحاديثهم المبكرة، مما يعكس جيداً موقع الديمقراطية في فكرهم أو حجمها في خطابهم. ومن الواضح أن الديمقراطية ليست مثار اهتمامهم الاساسي والايجابي، فهي لا تأتي إلا في سياق النقد أو الذم، وفي كثير من الأحيان مقرونة بالشورى خاصة في برامجهم السياسية" (علي حيدر، 2013: 158).

يبين لنا محمود طه أن الشريعة الإسلامية شرعت في مرحلة لم تعرف الحكم الديمقراطي. ولذا فمن الوهم الكبير أن نقول أن حكم النبي كان حكماً ديمقراطياً، فحكم النبي كان حكم الوصي الرشيد على الناس القصر، ولشدة رشاده ولشدة عزوفه عن أن يكون مسيطر على الناس شبه لنا حكمه الحكم الديمقراطي. لأنه هو في نفسه تربيته أن لا يتسلط على الناس. العبودية هي إلا يكون لك دعوة سيادة على أي مخلوق (طه محمود، 1969ب: 24).

ختاما، قدمنا في المحورين السابقين الشق السلبي النقدي في كتابات محمود عن الديمقراطية، والمتمثل في نقده للفلسفات الاجتماعية الحديثة: الرأسمالية والماركسية الشيوعية، والذي انتهى فيه محمود إلى فشل هذه الفلسفات الاجتماعية المتمثل في عدم نجاحها في الجمع بين الديمقراطية والاشتراكية، وبين حاجة الفرد إلى الحرية وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة. وانتهى كذلك إلى أن الديمقراطية ليست هي الشورى. في المحورين القادمين نركز على الشق الايجابي البنائي في كتابات محمود عن الديمقراطية، حيث نجده يقدم ما أسماه بالفهم الجديد للإسلام القائم على أساس تقديم الإسلام، برسالته الثانية، كحل للمشكلة التي عجزت الفلسفات الاجتماعية الحديثة عن حلها.

٣- الديمقراطية تستلزم تطوير الشريعة:

يدعو محمود طه، إذن، للانتقال من نظام الشورى إلى نظام الديمقراطية، على العكس من كثير من مفكري النهضة العربية، على سبيل المثال نجد محاولة خير الدين التونسي لاستيعاب المنظومة السياسية الليبرالية وجهازها المفاهيمي من خلال مقابلتها ومماثلتها ب(فقه السياسة الشرعية) ومعجمها المفاهيمي. فالتونسي حاول قراءة المصطلح السياسي الحديث بواسطة مفاهيم قروسطية ذات شحنة دينية، فقام بقراءة النظام الديمقراطي من خلال نظام الشورى. وأدناه بعض النصوص مقتبسة من التونسي، تؤكد على صحة ما ذهبنا إليه:

1/ أن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسئولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ له. ويكتب في موضع أخر بنفس الصفحة: " وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية، والحرية بهذا المعنى موجودة في جميع الدول الأوربية" (التونسي خيرالدين، 2012: 22).

2/ الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران. (التونسي خير الدين، 2012: 74).

3/ ومن أهم أصول الشريعة وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي، وبما أودع الله فيه من الكمالات، فما ذاك إلا لحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكام بعده (التونسي خير الدين، 2012: 19).

4/ ونصب الأوربيون المجالس، وحرروا المطابع، فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك (التونسي خير الدين، 2012: 21).

5/ وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية، والحرية بهذا المعنى موجودة في جميع الدول الأوربية. (التونسي خير الدين، 2012: 116).

6/ الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوربيون بمجلس نواب العامة، وعندنا بأهل الحل والعقد، وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي. (التونسي خير الدين، 2012: 117).

لو تأمل القارئ في النصوص أعلاه، وبالأخص العبارات التي تحتها خط، وربطها ببقية نصوص التونسي التي لم نشير إليها هنا، والتي يمكن الرجوع إليها في كتاباته، لخرج بنتيجة فحواها أن التونسي يطابق بين المنظومة المفاهيمية لليبرالية السياسية من ناحية، والمعجم المفاهيمي لفقه السياسية الشرعية من الناحية الثانية: فالمواطنين/ الشعب في مقابل الرعية / الأمة، ونواب البرلمان / المجالس النيابية في مقابل أهل الحل والعقد، والانتخاب في مقابل البيعة، والديمقراطية في مقابل الشورى. والتقدم في مقابل التمدن / العمران، والسلطة في مقابل الوازع، والحكم النيابي في مقابل الحكم السلطاني، والدستور والقانون في مقابل أحكام الشريعة الإسلامية، والحاكم في مقابل الإمام / الخليفة / السلطان، وحرية الفكر في مقابل الاجتهاد.

من جانبنا، وكما أشرنا في دراسة سابقة، نرى أن مشكلة المماثلة التي أقامها التونسي هنا، شأنه شأن بقية أقرانه ومعاصريه، تتمثل في أنها تناست أو غفلت ولم تنتبه إلى اختلاف الفضاء الابستيمي لكل من طرفي المقاربة: ففي حين أن المنظومة المفاهيمية للأحكام السلطانية التي تبلورت في إطار فقه السياسة الشرعية، القائمة على أسس دينية في تنظيمها لما هو اجتماعي وسياسي، أفرزها فضاء ابستيمي قروسطي، بالمقابل نجد أن المنظومة المفاهيمية لليبرالية السياسية، المتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة، تنتمي بشكل كلي إلى عصر الأنوار الأوروبي الذي استقل عن أية مشروعية سوى تلك المستمدة من العقل وحده (حسن مجدي، 2018: 41).

ولو رجعنا إلى محمود طه، سنجد أن الديمقراطية عنده هي أصل من أصول الدين والشورى فرعه. وهي وجهة نظر لا تتبناها أغلب التيارات الإسلامية المعاصرة، التي ترى أن

الديمقراطية بمعناها الحديث: وهو حكم الشعب للشعب بالشعب تتنافى مع جوهر الإسلام. فحزب التحرير الإسلامي، مثلا، يعنون إحدى منشوراته بالعنوان التالي: (الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها)، ويعبر عن وجهة نظره في افتتاحية هذا المنشور بالقول: " الديمقراطية التي سوقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام لا من قريب ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها. لذلك فإنه يحرم على المسلمين أخذها أو تطبيقها أو الدعوة لها تحريماً جازماً" (زلوم عبد القديم، 1990: 2).

أن الانتقال من الشورى إلى الديمقراطية والتأسيس لها عند محمود طه لا يتم إلا بما دعاه بتطوير الشريعة الإسلامية، تطويراً يرتفع بها من ما اسماه ب " النصوص الفرعية" إلى " النصوص الأصلية". ويقصد طه بالنصوص الفرعية الآيات المدنية التي اعتبرها صاحبة الوقت في القرن السابع الميلادي، ولهذا السبب تعامل معها طه بوصفها ناسخة للآيات المكية. وأما النصوص الأصلية عنده فهي الآيات المكية (أنظر التعليق رقم 2)[2] التي اعتبرت يومئذ أكبر من قامة المجتمع، فلم يقم عليها التشريع، واعتبرت في حقه منسوخة وأرجئت إلى أن يجيء وقتها. وعند محمود وقتها الآن جاء بمجيء هذا المجتمع البشري المعقد الذكي ذي الطاقات العلمية والفنية والثقافية والاجتماعية التي لا يمكن أن تقارن حسب طه، بطاقات مجتمع القرن السابع، بحال من الأحوال (طه محمود، 1979: 10).

ويصف محمود هذا التطوير بوصفه انتقالاً من عهد الوصاية التي كانت عليها الأمة في القرن السابع إلى عهد المسئولية والحرية التي كان عليها النبي وحده، والمجتمع اليوم قد أصبح يواجه عهد المسئولية. ويرى محمود أن مجتمع القرن السابع الميلادي خوطب بالتي هي أحسن، لتلزمه الحجة، إلى أن ظهر جلياً أنه عاجز تماماً عنها. وحينما ظهر هذا العجز سُحب القرآن المكي، وأُمر النبي بالهجرة للمدينة وبدأ فيها نزول القرآن المدني، الذي دشن بداية عهد التحول من عهد المسئولية والحرية إلى عهد الوصاية.

وبناءاً على ذلك سحبت آيات المسئولية وجاءت آيات الوصاية. ومن الوصاية جاء الجهاد حيث جاء الأمر بالقتال لأن القاصر هو في ذمة الرشيد ليحمله على مصلحته ولو بالإكراه. أما اليوم فيرى طه أن المجتمع البشري وصل إلى حقيقة أن القتال والحروب لم تعد تحل مشكلة. قديماً لم يكن الأمر كذلك، فقد كان القتال يحل مشكلة (طه محمود، 1977: 23).

إذن، يعلل محمود تحول المجتمع في عهد النبي من مرحلة المسئولية (القرآن المكي) لمرحلة الوصاية (القرآن المدني) بسبب عجز المجتمع آنذاك عن تحمل المسئولية. ويفسر طه أن الجهاد والقتال كان جزء من الوصاية، لكن حالياً المجتمع البشري وصل

لمرحلة متقدمة من الرقي، وأدرك أن المشاكل لا تحل بالحروب. هنا طه يعيد تفسير فكرة الجهاد والوصاية في الإسلام، بالقول إنها كانت ضرورية في مرحلة معينة بسبب قصور المجتمع، لكنها لم تعد صالحة في العصر الحالي.

وحسب طه، فإن النبي كان يعيش على آيات الأصول، أي على مستوى الآيات المكية، لأنه الرشيد، هو الوصي على القصر، ولذا فقد كانت شريعته في مستوى رشاده، وكانت شريعة الأمة في مستوى قصورها وهو الوصي عليها (طه محمود، 1977: 24).

والملاحظ هنا التفرقة التي يجريها طه بين شريعة النبي (على مستوى رشاده)، وشريعة الأمة (على مستوى قصورها)، وإن النبي كان الوصي على الأمة. وواضح للعيان أن طه ينطلق من فكرة أن الإسلام دين ديناميكي، تتطور شريعته مع تطور المجتمع البشري. وهو يقدم فهما جديدا للإسلام قائم على التمييز بين الأصول (القرآن المكي)، والفرع (القرآن المدني)، ويقول أن الأصول هي الثوابت، أما الفرع فهو القابل للتغيير حسب ظروف المجتمع.

القرآن بهذا الفهم الجديد، كما يرى طه، هو ما تحتاجه البشرية اليوم. فالإسلام في أصوله يحوي شريعة الإنسان، ولكنه في فروعه، أي في شريعته السلفية، لا يزال يحوي بعض السمات الملطفة من قانون الغابة. وإنما جاءه هذا التخلف، إذا ما قورن بالأصول، من حكم الوقت حين التشريع (طه محمود، 1979: 39).

الفهم الجديد للقرآن حسب محمود، يستلزم من المجتمع الإسلامي اليوم أن يرجع للأصول (القرآن المكي) التي تتأسس وتؤسس في الآن ذاته لقيم المسئولية والحرية، ومن الجانب الثاني على المجتمع الإسلامي ترك الأحكام الفرعية (القرآن المدني) التي كانت مناسبة لمرحلة معينة. فالإسلام ليس مجموعة أحكام ثابتة، بل هو منهج قابل للتطور والتأقلم مع ظروف المجتمع.

والفهم الجديد للقرآن، كما يشرحه محمود، يكون ببعث آياته التي كانت ناسخة وكانت صاحبة الوقت في القرن السابع، وعليها قامت الشريعة، فإنه بغير ذلك لا نصل إلى الحقوق الأساسية. ذلك أن آيات الحقوق الأساسية منسوخة بآيات الإكراه وآيات الوصاية. فإذا انبعثت الآيات المنسوخة فقد ارتفعنا بالإسلام من مستوى العقيدة إلى مستوى الإيقان. والإسلام في مستوى الإيقان هذا هو دين الفطرة البشرية من حيث هي بشرية. وواحدة من النتائج المترتبة جراء هذا الارتفاع إلى هذا المستوى الجديد هو أن الناس لا يتفاضلون بالعقيدة وإنما يتفاضلون بالعقل والخلق، فلا يُسأل الإنسان عن عقيدته وإنما يسأل عن صفاء الفكر وإحسان العمل. ومن هنا لا يقع تمييز ضد مواطن بسبب دينه ولا بسبب عدم دينه. ونتيجة ثانية أن السعي على هذا المستوى لا يكون لإقامة حكومة دينية وإنما يكون

لإقامة حكومة إنسانية يستظل بظلها كل البشر بصرف النظر عن ألوانهم وألسنتهم ومعتقداتهم، على قدم المساواة في الحقوق والواجبات (طه محمود، 1969ب: 5).

وواضح أن طه يتبنى فكرة أن الإسلام دين ديناميكي يتطور مع تطور المجتمع البشري. الأمر الذي يترتب عليه حسب محمود طه ترك بعض الأحكام التي كانت مناسبة للقرن السابع الميلادي ولم تعد ملائمة للعصر. ويترتب عليه أيضا تطوير الشريعة الإسلامية في ضوء التطورات الحديثة، مع التركيز على العودة إلى مبادئ المسئولية والحرية في القرآن المكي التي تعين في نهاية المطاف وتؤدي لإصلاح شامل للمجتمع الإسلامي، يشمل فيما يشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

٤- سؤال الديمقراطية:

1.٤- الديمقراطية المرجوة

بعد أن انتقد محمود الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية، وبعد إيضاحه أن الديمقراطية ليست هي الشوري، انشغل بتبيان الديمقراطية الحقة، رابطاً أياها بالدين وناظراً إليها بوصفها أصل الدين والشورى فرعه. سأجمل وجهة نظره وتصوره للديمقراطية المرجوة في النقاط التالية:

1/ تحدث محمود في بعض كتاباته عن أن الديمقراطية المرجوة هي الديمقراطية الشعبية، التي يعرفها بالتعريف الشائع: حكم الشعب بواسطة الشعب لمصلحة الشعب. وينبهنا إلى أن أمر تحقيقها عسير، لأنه يقتضي شرطين: الأول أن تصدر القرارات الخاصة بإدارة شؤون الدولة بإجماع أفرادها. والثاني أن يشترك جميع أفراد الشعب في مباشرة السيادة داخل الدولة، حتى يكون الحكام هم المحكومين. وعلى الرغم من أن محمود يدرك أن هذين الشرطان يستحيل تحقيقهما في الحيز العملي إلا أنه يرى أن بوسعنا الاقتراب منهما دائماً بتجويد الممارسة السياسية بدءاً بالديمقراطية النيابية مروراً بالديمقراطية شبه المباشرة انتهاءً بالديمقراطية المباشرة (طه محمود، 1968أ: 12).

يؤكد طه على أن تجويد الممارسة السياسية وصولاً للديمقراطية الحقة، لا يتأتى إلا بالدربة المتواصلة إبتداءً بأول درجات السلم ومن ثم نتطور إلى أعلى السلم اطرادا واعيا ومرسوما. ويعني محمود بأول السلم الديمقراطية النيابية، والتي يفترض فيها أن أغلبية النواب داخل البرلمان تمثل أغلبية أفراد الشعب، وأن أعضاء البرلمان في مجموعهم يمثلون الشعب في مجموعه، ويراها محمود، هي الأخرى، صيغة غير محققة في الحيز العملي، ويرجع ذلك لسببين: أولاهما أن جميع أفراد الشعب لا يشتركون في الانتخاب كالأطفال والشبان الذين لم يبلغوا الثامنة عشرة من أعمارهم، وغيرهم. وثانيهما أن البرلمان قد يحوي أغلبية برلمانية جاء بها ناخبون هم في الحقيقة أقلية بالنسبة لمجموع الناخبين (طه محمود، 1968أ: 12).

ولكن عزاءنا أننا حين نبدأ بالديمقراطية النيابية، حتى في مستواها الأدنى حيث تكون انتخابات بعض النواب غير مباشرة، هو أن هذه البداية إنما هي خطوة أولى في سبيل تحقيق الديمقراطية المباشرة، التي فيها وحدها الضمان التام لاحترام الحرية الفردية، وحسبك أن الفرد فيها حين يخضع للحكومة، إنما يخضع، في الحقيقة للقوانين والقرارات التي سبق أن سنها وأقرها هو بنفسه، وسيتحقق الاجماع الذي لا تكون الديمقراطية مباشرة إلا به، كلما نُشر التعليم الصحيح والثقافة السياسية الأصيلة، حتى يقوى تفكير المواطنين ويستقيم (طه محمود، 1968أ: 13).

2/ يعدد محمود خصال الديمقراطية الشعبية ويبيِّن أن تحقيقها، وكذلك استدامتها، يتطلب من جهة أولى شعباً مستنيراً يقظاً، يداوم السهر على حقه في الحرية وحقه في الحياة. ويتطلب من جهة ثانية حكومة صالحة تعمل على ترتيب جميع مرافقها بحيث يكون تنوير الشعب هدفها الأول. يكتب محمود: " المشرع والقاضي والإداري والبوليس يجب أن يكونوا جميعاً كل في مجاله مدرسين للشعب يعينوه على اكتساب العفة وحفظ الكرامة وحب النظام واحترام القانون والحرص على أداء الواجب والتفاني في الخدمة العامة وفي تمير الخراب وتجميل القبيح، وفي أن يحرص كل فرد على أن يترك الحياة أعمر بمعاني الخير والحب والمرحمة مما وجدها، فإن ذلك أدنى أن يخلق رأياً عاماً حكيماً وأن يهيئ بيئة سليمة تعين منابع الخير المستكنة في الصدور أن تنبجس ثرة طيبة" (طه محمود، 1976: 16).

3/ بناء الديمقراطية الحقة يتطلب أيضاً وجوب تمييز المعرفة واحترامها، من قبل الشعب والحكومة، وذلك بأن نميز العارفين ونحترمهم، ولتحقيق هذا المبدأ يرى محمود وجوب أن " نجعل حق الانتخاب لا يناله إلا المواطن الحائز على حظ خاص من العلم، وحق الترشيح لا يناله إلا المواطن الحائز على حظ أخص، على أن نجعل وكدنا توسيع هاتين الدائرتين حتى تشمل أولاهما كل مواطن وكل مواطنة، وحتى تشمل ثانيتهما أكبر عدد ممكن من المواطنين رجالاً ونساء على السواء. فإذا كان ذلك كذلك فقد وجب أن تكون أكبر وزارة في الحكومة الصالحة وزارة المعارف، إذ على عاتق الحكومة الصالحة يقع واجب تعليم الشعب تعليماً شاملاً يرصد أغلب ميزانيتها لإنشاء المدارس وإعداد المدرسين حتى يتمكن سائر الشعب من المشاركة الفعالة في انتخاب حكامه ومراقبتهم ومحاسبتهم على جميع ما يأتون وما يدعون، فإن ثمن الحرية الفردية دوام السهر على رعايتها" (طه محمود، 1976: 16).

4/ يحدد محمود موقف الدولة الديمقراطية من الدين بوضوح، فعلى مستوى الدستور ينبغي أن لا يتم النص فيه على دين ما كدين رسمي للدولة، ولا يجب اشتراط أن يدين رئيس الدولة بديانة معينة كأن يكون مسلما مثلا. وفي نظر محمود فإن تلك الدساتير

المسماة زيفاً بإسلامية والتي تنص على ما سبق، ليست بدساتير دول ديمقراطية لأنها تميز بين أديان مواطنيها وتعطي الأفضلية لأحدها (الإسلام) على البقية، ولأنها كذلك تعامل غير المسلم بوصفه مواطناً من الدرجة الثانية لا يملك الحق في أن يرشح نفسه لرئاسة الدولة (طه محمود، 1969ب: 28).

أما على مستوى الحكومات في الدولة الديمقراطية فمن الخطأ بمكان، حسب محمود، السير في اتجاه إقامة حكومة دينية. فهذه الأخيرة ليس فيها فرصة للناس للتساوي فيما بينهم. والحكومة بهذه الصورة إنما تقوم على أساس عقدي، والعقيدة فيها تمييز بين الناس، فهي تفرق ولا تجمع بين الناس (طه محمود، 1969ب: 10).

5/ يعقد محمود مقارنة بين الأنظمة الديمقراطية والأنظمة الدكتاتورية، مبيناً محاسن وفضائل الأولى ومساوئ الأخيرة. يكتب محمود: " كرامة الديمقراطية تجيء من كونها، كأسلوب للحكم، أقدر الأساليب لإتاحة الفرص للإنسان ليبلغ منازل كرامته وشرفه، وإنما يتعلم الإنسان من أخطائه، وتلك هي الطريقة المثلى للتعليم. ففي الدكتاتورية تمنع الحكومة الفرد من أن يجرب، أو يعمل بنفسه، وبذلك تعطل نموه الفكري والعاطفي والخلقي، لأن كل أولئك إنما يتوقف نموه على ممارسة العمل، وتحمل مسئولية الخطأ في القول وفي العمل، ثم التعلم من الخطأ. وعلى العكس من الديكتاتورية نجد أن الديمقراطية قائمة على الحق في ارتكاب الأخطاء. وهذا ليس معناه الخطأ من أجل الخطأ، وإنما اعترافاً بأن الحرية توجب الاختيار بين السبل المختلفة للعمل ولا يمكن للإنسان أن يكون ديمقراطياً حقا دون أن يتعلم كيف يختار، وأن يحسن الاختيار في ذلك، وأن يصحح، باستمرار، خطأ الاختيار الذي يبدو منه الفينة بعد الفينة" (طه محمود، 1969أ: 187).
فالديمقراطية كصيغة سياسية للحكم تتيح لنا نظام حكم يكون فيه لكل مواطن كرامة. وكرامة الإنسان ليست في توفير (العلف) له، كما يقول محمود، وإنما في احترام حرية فكره، فما كرم الإنسان على الحيوان إلا بالفكر (طه محمود، 1968ب: 18).

6/ مفهوم السيادة عند محمود على عكس ما ساد في أغلب أدبيات الإسلاميين، فالسيادة عندهم ليست للشعب ولا للأمة، ويُجري تيار من تيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة تمييزاً بين مصدر السيادة وبين مصدر السلطة، فالسيادة تكون لله وبالتالي لشرعه لا للأمة، في حين أن السلطة للأمة، إلا أنه يضيف في إحدى منشوراته قائلاً: أنه على الرغم من " أن الشرع قد جعل السلطان للأمة تُنيب عنها من يحكمها بطريق البيعة، إلا أنه لم يجعل لها حق عزل الحاكم، كما هو في النظام الديمقراطي" (زلوم عبد القديم، 1990: 17).

أما عند محمود فهي السلطة الآمرة التي تستطيع أن تفرض إرادتها على الأفراد، ملك للشعب، ويكون النظام الديمقراطي بجميع دعائمه وسيلة لتحقيق هذه السيادة للشعب.

والسيادة عنده ليست غاية وإنما هي وسيلة لتحقيق الحرية السياسية والمساواة الاقتصادية والاجتماعية التي بدونها لا يتهيأ الجو الذي فيه وحده تترعرع الحرية الفردية المطلقة (طه محمود، 1968أ: 9).

ويربط محمود بين السيادة وبين حكم القانون، ويتوجب على الحكومة والشعب أن يبذلا، كل وقت ومال وجهد، ليربوا الأفراد على فهم القانون، والخضوع لحكم القانون، فينشأ رأي عام (أو إرادة عامة إن شئت) ، يستمد شرعيته من انطباعه على القانون وامتثاله له، وتمثله إياه، واستقامته معه. فهذا الرأي العام، بهذا الوصف، هو صاحب السيادة، وعليه يتوقف نجاح قيام الحكومة ونجاح تطبيق القانون. ولا يحسبن أحد أن رأياً عاماً كهذا، يمكن أن يوجد عفواً بفعل التطور الزمني، ذلك أنه يشترط لوجوده إيقاظ ضمير كل فرد من أفراد المجموعة. ولذا لابد من أسلوب تربوي يوجه التطور ويحفزه، بأن يخاطب كل فرد خطاباً فردياً مباشراً يجعل ضميره الرقيب الأول على حركاته وسكناته، والحسيب الأول على أخطائه وهفواته، فإن إقامة حكومة القانون في حياة الجماعة العامة تتحقق على خير صورها إذا كان كل فرد من أفراد الجماعة يقيم حكومة القانون في حياته الخاصة، ونحن لم نجد هذا الأسلوب التربوي إلا في القرآن، لأن القرآن في آن معاً، دستور للسلوك الفردي ودستور للسلوك الجماعي، وهو بذلك يكسب الفرد المقدرة على المواءمة بين حاجته وحاجة الجماعة التي يعيش فيها (طه محمود، 1968أ: 10).

2.٤- الجمع بين الديمقراطية والاشتراكية:

كثيراً ما يردد محمود في كتاباته وفي محاضراته أن حاجة البشرية اليوم هي لنظام يخلف النظامين الماديين: الرأسمالي والشيوعي، اللذين عجزا، كما بيَّن محمود، عن التوفيق بين حاجة الفرد للحرية المطلقة وحاجة الجماعة للعدالة الاجتماعية الشاملة. يكتب محمود: " وقد عجزت الرأسمالية الغربية في ذلك حين زعمت، تمشياً مع مفهوم سلفي. إن من لوازم الحرية الفردية حرية الامتلاك الفردي حتى لوسائل الإنتاج، وحين رفضت أن تتطور عن هذا الموقف نحو الاشتراكية إلا تطوراً وئيداً يمليه الضغط الشيوعي ويحفزه الخوف من الثورة الشيوعية المجتاحة، وبذلك فقد فرط الغرب في الجانب الاشتراكي، وأصبح يوهم نفسه بأنه ديمقراطي. وفي الحق ليس هناك ديمقراطية تهمل الاشتراكية إلا تكون حبراً على ورق. وقد عجزت من الجانب الآخر، الشيوعية الماركسية اللينينية عن الجمع بين الديمقراطية والاشتراكية، واتجهت إلى تزييف الديمقراطية زاعمة أن الديمقراطية الغربية غير صالحة، لأنها ديمقراطية رأس المال والإقطاع. وقد اتجهت هي إلى ديمقراطية تصادر حرية رأس المال والإقطاع، وتُعطي الحق للعمال والمزارعين والمثقفين الوطنيين. وأسمت هذه بالديمقراطية الصحيحة، وفي الحق أن هذا تزييف

للديمقراطية. فما هي إلا ديكتاتورية المثقفين الوطنيين على العمال والمزارعين" (طه محمود، 1968أ: 20).

وبالمقابل يطرح محمود نظاماً بديلاً يجمع بين الديمقراطية والاشتراكية في جهاز حكومي واحد. والاثنان عند محمود لا ينفصلان عن بعضهما البعض، والعلاقة بينهما أشبه ما تكون بالعلاقة بين وجهي الورقة الواحدة أو كما شبهها محمود بجناحي الطائر الذى لا يستطيع الطيران إلا بهما معاً. فالاشتراكية هي الديمقراطية الاقتصادية، والديمقراطية هي الاشتراكية السياسية. ونهضة أي مجتمع لا تكون إلا بهما معاً. هذا النظام البديل كما يطرحه محمود غرضه إحراز كرامة الإنسان، ويحقق فيه كل فرد فرديته التي " ينماز بها عن سائر أفراد القطيع"، ولتحقيق هذه الفردية لابد من توفر الحرية وعلى رأسها الحرية من الخوف. والحرية من الخوف كما يبين محمود تقوم على حريتين اثنتين هما: الحرية من الفقر والحرية من الجهل، وكلا هاتين الحريتين لا تتحققان في الواقع ما لم تكون الحكومة اشتراكية ديمقراطية. فعن طريق الاشتراكية تتحقق الحرية من الفقر، وبالديمقراطية تتحقق الحرية من الجهل (طه محمود، 1968ب: 13).

الخاتمة:

1/ واجه محمود طه سؤال الديمقراطية وانشغل به باكراً. ونكاد نزعم بأنه أول من عمل على تأصيل مفهوم الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث، وفي ذلك لم يكن ناقلاً أو مقلداً للغير، وإنما قدم مساهمة فكرية رصينة تمتاز بالجدة والأصالة، رابطاً فيها ربطاً وثيقاً بين الإسلام والديمقراطية، معيداً تعريف الإسلام بوصفه دين ديمقراطي اشتراكي، مطوراً للشريعة الإسلامية، تطويراً يرتفع بها من ما أسماه ب " النصوص الفرعية" إلى " النصوص الأصلية"، ناظراً للديمقراطية بوصفها أصلا من أصول الدين.

2/ الملاحظ أن موقف محمود من الديمقراطية يتميز عن مواقف الإسلاميين بمختلف مدارسهم العقدية والفكرية. ومن يتابع أدبيات الحركات والتنظيمات السياسية قبل تسعينيات القرن العشرين، خاصة في الستينيات والسبعينيات لا يلحظ وجوداً واضحاً أو اهتماماً بسؤال الديمقراطية، مثلما هو الحال مع محمود الذي انشغل بسؤال الديمقراطية باكراً، مند خمسينيات القرن العشرين.

3/ يفرق محمود بشكل واضح وقاطع بين مفهومي الديمقراطية والشورى، فالشورى عنده ليست هي الديمقراطية بأي وجه من الوجوه. والحكم الذي كان عليه السلف، والذي قامت عليه الشريعة الإسلامية، لم يكن حكماً ديمقراطياً، بأي صورة من الصور، وإنما كان حكم شورى، والشورى ليست ديمقراطية. والشورى كمصطلح لم تأخذ مضموناً عميقاً وبعداً فاعلاً في أدبيات الفقه السياسي القديم، ولم تكن لها قيمة ذات شأن ولم تُعطى أية أهمية،

وليست ملزمة للحاكم في أدبيات الفقه الإسلامي، ولا نلمس لها أي مضمون إيجابي ولا أثراً عميقاً على مستوى الممارسة السياسية في تاريخ المسلمين.

4/ انتهى محمود في نقده للفلسفات الاجتماعية الحديثة: الرأسمالية والماركسية الشيوعية، إلى فشل هذه الفلسفات الاجتماعية المتمثل في عدم نجاحها في الجمع بين الديمقراطية والاشتراكية، وإخفاقها في التوفيق بين حاجة الفرد إلى الحرية وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة. وبالمقابل يطرح محمود نظاماً بديلاً يجمع بين الديمقراطية والاشتراكية في جهاز حكومي واحد.

5/ على مستوى التطبيق، يدعو محمود إلى تجويد الممارسة السياسية بدءاً بالديمقراطية النيابية مروراً بالديمقراطية شبه المباشرة انتهاءً بالديمقراطية المباشرة. ويدعو في الوقت ذاته إلى رفض صيغ الديمقراطية الزائفة مع ضرورة التمسك بالديمقراطية في أصالتها والدفاع عنها وحمايتها لأنها النهج الإنساني الوحيد في أسلوب الحكم الذي يليق بشرف وكرامة الإنسان.

6/ إن مساهمة الأستاذ محمود حول الديمقراطية لا يمكن اعتبارها جزءاً من أو نتاجاً لتاريخ فقهي ممتد. فهو لا يقتفي فيها أثر السلف ولا تراثهم، بل يقدم فهماً جديداً للإسلام يجعل من هذا الأخير باقياً في العصر متصالحاً معه لا خارجاً عنه ولا معانداً للتاريخ والتطور. إنه يقدم مشروعاً إسلامياً حديثاً محوره الديمقراطية والاشتراكية، مشروعاً يقطع فيه مع كل ما كُتب سابقاً، مشروعاً يمكن استلهامه وعده تراثاً معيناً للمسلمين على مواصلة الاجتهاد في قضايا الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان. وهي لا شك مساهمة تدعم الجهود الرامية إلى تجذير وترسيخ ثقافة الديمقراطية في بلداننا ومحاربة الظلم والطغيان واستبداد الأنظمة الحاكمة.

7/ بناء على ما توصل إليه هذا البحث من نتائج، يمكن الإشارة الى التوصيات التالية:

أ. توصية للباحثين والمشتغلين بحقلي الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، بإيلاء أفكار محمود محمد طه الاهتمام الكافي، خاصة وأنها لم تأخذ حقها الكافي درساً وتشريحاً ونقداً.

ب. إجراء الدراسات المقارنة بين أفكار طه وأفكار مفكرين إسلاميين آخرين حول رؤيته لتطوير الشريعة الإسلامية بشكل عام ورؤيته للديمقراطية بشكل خاص.

ت. توظيف رؤية طه في تطوير الشريعة الإسلامية في بناء تيار إسلامي ديمقراطي في المجتمعات الإسلامية لتوطين ثقافة الديمقراطية.

الهوامش:

[1] آية الشورى (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ). سورة آل عمران الآية (١٥٩).

[2] يسميها أيضاً بآيات الأصول، مثل: (وقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) الكهف الآية 29. (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ) الغاشية 21-22. (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ

وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) النحل 125. وفي قمة الأصول آيات التكليف الفردي.

قائمة المراجع

- الترابي، حسن. (2010). **في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي**. ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- التونسي، خير الدين. (2012). **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- بلقزيز، عبد الإله. (2004). **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حسن، مجدي عزالدين. (2016). **العقل الإسلامي المعاصر إلى أين ؟ نحو خطاب ما بعد أصولي**. ط1، بغداد: دار نيبور للطباعة والنشر.
- حسن، مجدي عزالدين. (2018، ديسمبر). " النهضة والإصلاح عند خير الدين التونسي". **مجلة أبعاد**، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، العدد (7). ص ص 31 — 43.
- زلوم، عبد القديم. (1990). الديمقراطية نظام كفر. من منشورات حزب التحرير الإسلامي.
- علي، حيدر إبراهيم. (2013). **الديمقراطية السودانية المفهوم التاريخ الممارسة**. ط1، القاهرة: الحضارة للنشر.
- القرضاوي، يوسف. (2001). **من فقه الدولة في الإسلام**. ط3، القاهرة: دار الشروق.
- طه، محمود محمد. (1968). **أسس دستور السودان**. ط2، أمدرمان: إصدارات مركز الأستاذ محمود محمد طه.
- طه، محمود محمد. (1968). **الدستور الإسلامي نعم ولا**. أمدرمان: إصدارات مركز الأستاذ محمود محمد طه.
- طه، محمود محمد. (1969). **الرسالة الثانية من الإسلام**. ط3، أمدرمان.
- طه، محمود محمد. (1969). **محاضرة الدستور الإسلامي المزيف**. أمدرمان: إصدارات مركز الأستاذ محمود محمد طه.
- طه، محمود محمد. (1975). **طريق محمد**. ط8، أمدرمان.
- طه، محمود محمد. (1976). **قل هذه سبيلي: (الاقتصاد، الاجتماع، التعليم، المرأة)**. ط3، أمدرمان.
- طه، محمود محمد. (1977). **الإسلام وإنسانية القرن العشرين**. ط2، أمدرمان.

- طه، محمود محمد. (1979). **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**. ط3، أمدرمان.
- Adorno, Theodor., & Horkheimer, M. (2002). Dialectic of Enlightenment: philosophical fragments (E. Jephcott, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Fukuyama, Francis. (1992). The End of History and the Last Man. Free Press.
- Marcuse, Herbert. (1971). Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. Beacon Press.
- Marcuse, Herbert. (2007). One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Routledge Classics.