

الشورى والديمقراطية

حوارية الموروث الديني والحدثة السياسية

عمر الحضرمي

أستاذ في العلوم السياسية، الجامعة الأردنية.

رافق استقرار المجموعات البشرية، في بداية تشكل «الدولة» ونشوء الفكر السياسي، عملية استقرار واستنباط صيغ تقود هذا المجتمع، وتنظم حياته وعلاقاته، وذلك للخروج من حالة الفوضى التي قد تصوغها مقولة أن الكل متساوون في الحرية المطلقة.

ولضبط الإيقاع في إدارة المجتمع كان لا بد من وضع أسس ومبادئ يرجع إليها الحاكم، تُبين له كيفية التصرف وتحدد له أبعاد سلطاته وطبيعتها. وهكذا استقر في التجربة الإنسانية أن الحق الذي يملكه هذا الحاكم إنما يأتي أصلاً من الشعب الذي يتولى أمر قيادته.

وكلما اتسعت قاعدة المشاركة السياسية كان نظام الحكم أقرب إلى كونه مقبولاً وشرعياً. لذلك فقد نادى الإغريق والرومان بمفهوم «الديموس كراتس» (Demos kratas)، أي حكم الشعب.

ولما جاء الإسلام، أخذ بمبدأ اسمه «الشورى»، ووضع له تصورات وشروطه وصفاته أهل الشورى، وبيّن مدى إلزاميتها. أما أوروبا، فقد أخذت بمفهوم اسمه «الديمقراطية» من دون أن تضع له تعريفاً دقيقاً، وعندها توزعت الأدبيات في التجربة «الحكومية»، فكانت أدبيات سياسية بحثية، وأخرى دينية بحثية، وثالثة أفادت من التوفيق بين الأمرين؛ كما كانت هناك اختلافات قامت بين من أخذ بإحدى التجربتين، أساسها حوارية الدين والدولة وما تبع ذلك من نظريات متضاربة دخلت فيها مصطلحات العلمانية، وفصل الدين عن الدولة، والأصولية، والحاكمية الإلهية والبشرية.

وما إن بدأ النصف الثاني من القرن العشرين حتى دخلت الحوارية في السياق السياسي للدولة، وانتظمتها مجموعة من القضايا والأسئلة والجدليات، منها ما كان بين الفكرين السياسيين الغربي والإسلامي، ومنها ما كان داخل كل واحد منهما على حدة.

أولاً: الشورى لغة واصطلاحاً

يقول العلامة محمود الألوسي إن المشهور في الشورى كونها مصدراً، ولذا قالوا في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(١)، أي ذو شورى، فالأمر متشاور فيه، لا مشاوراً. وقيل لا يصح الإخبار بالمصدر إلا على سبيل التأويل. وقيل لا حاجة إلى التأويل لأنه قصد المبالغة. وقيل يحمل الأمر في الآية على الشأن، كما في قولهم: شأني الكرم. وقيل إن الشورى أصل المشاورة^(٢)، والشورى والمشاورة والمشورة: مصادر للفعل شاور. تقول شاورته في الأمر، أي طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته.

ثانياً: مرادفات الشورى

لقد خالط مصطلح «الشورى» ودخل في تعريفها بعض المصطلحات التي تُقرأ في إطارها أو تأتي في سياقها ذاته. ومن ذلك:

١ - الاستشارة

وهي مصطلح أقل عمومية وشمولاً من مصطلح الشورى، فالشورى تتناول الشؤون العامة للأمة، في حين أن الاستشارة غالباً ما تكون في شؤون الأفراد الخاصة، وعلى نطاق ضيق.

٢ - النصيحة

النصيحة لغة الصدق والإخلاص، ويقال نُصحت توبته، أي خُصت من كل شوائب العزم على الرجوع، والتوبة النصوح تعني التوبة الصادقة التي لا رجعة فيها.

وعُرِّفت النصيحة بأنها: «إبداء الرأي الخالص لوجه الله من دون هوى ومن دون قصد الهدم والإحراج»^(٣)، وهي في موضوع معين وفي وقت معين. وكثيراً ما تكون لفرد أو لجماعة محدّدة مختصة في أمرها بموضوع ليس بكبير يخص الأمة جميعاً.

والنصيحة في الإسلام هي «جوهر التعامل وسمّة من سمات الإيمان في مختلف ميادين التعامل. وهي جوهر النيّة الخالصة والكلمة المؤمنة والعمل الصالح، فهي جوهر الشورى»^(٤).

(١) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

(٢) أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٠ ج في ١١ ط ٢ (القاهرة: إدارة المطبعة المنيرية، ١٣٤٥هـ/١٩٢٦م)، ج ٢٥، ص ٤٦.

(٣) أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام (الكويت: دار القلم، ١٩٧٣)، ص ٢٥٧.

(٤) عدنان النحوي، ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية، ط ٢ (الرياض: مطابع الفرزدق، ١٩٨٤)، ص ٩٦.

ثالثاً: مصادر الشورى

قبل بعث الرسول كانت العرب تعيش في الوثنية الدينية وتتعامل معها. وكانت هذه الوثنية لا توفر للقبائل العربية المساحة الكافية للتعبير عن الرأي في الأمور التعبدية. ولكن في الأمور اليومية، فقد كانت القبائل تجتمع للتشاور ضمن «مجلس القبيلة»^(٥)، ومنها «دار الندوة» التي بناها قصي بن كلاب في القرن الخامس الميلادي (٤٤٠م)، بالقرب من المسجد الحرام، وعلى الجهة الشمالية من الكعبة، لتكون مكاناً لإدارة شؤون مكة تجتمع فيه سادة قريش لإبرام أمرهم ولتشاورهم^(٦)، ولم تكن هذه الدار ملكاً عاماً، إنما كانت من أملاك قصي وتوارثها أحفاده عن أبيهم عبدالدار، وبقيت كذلك حتى مجيء الإسلام حيث اشتراها الخليفة معاوية بن أبي سفيان وجعلها داراً للإمارة^(٧).

وكان من شرط المشاركة في مجالس دار الندوة أن يكون المرء قد أتم أربعين سنة، وهي سن الرشد، وقد أقر الإسلام ذلك في ما بعد. قال تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين﴾^(٨).

المصدر الأول: الشورى في القرآن الكريم

لقد عالج القرآن الكريم موضوع الشورى على مستويين:

أ - المستوى الأول: كان لفظاً مباشراً لهذا المصطلح تمثل في ثلاث آيات كريمات:

(١) قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾^(٩).

(٢) وقوله تعالى: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾^(١٠).

(٥) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ج ٥ في ٤، ط ٧ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢)، ص ٤٣ - ٤٤.

(٦) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ص ٢٤.

(٧) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ج ٥، ص ٥٢٤.

(٨) القرآن الكريم، «سورة الأحقاف»، الآية ١٥.

(٩) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

ب - المستوى الثاني: وهو تناول موضوع الشورى في القرآن الكريم تلميحاً، وجاء ذلك في أكثر من موقع في القرآن الكريم نعرض منها:

(١) قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١١).

نستخلص من هذه الآية الكريمة إشارة وتوجيهاً ربانيين للعباد كي يعملوا بالمشاورة في أمورهم قبل أن يُقَدِّموا على فعل أي عمل قد يوصلهم إلى الطريق غير المرغوب فيه.

(٢) وقوله تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ. قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ. يَأْتُواكَ بِكُلِّ سَحَارٍ عَلِيمٍ﴾^(١٢).

وتقصد الآية هنا فرعون الذي كان مغترراً بنفسه وعظمته عند قومه وجبروته وشديد بطشه وطغيانه، إلا أنه عندما جاءه سيدنا موسى (ﷺ) بالحجة طلب فرعون من دائرته، «مستشاريه»، أن يمدّوه بالمشورة بما يجب أن يفعله لمواجهة سيدنا موسى (ﷺ).

وهكذا، فإن القرآن الكريم قد نصح بالشورى ووجه إليها في كل الأمور صغيرها وكبيرها.

المصدر الثاني: ثابت السنّة النبوية الشريفة

وهي ما أُرث عن الرسول (ﷺ) قولاً أو عملاً أو تقريراً. ومن ذلك:

أ - عن ابن عمر (رض) قال، قال رسول الله: «من أراد أمراً فتشاور فيه وقضى، هُدي لأرشد الأمور»^(١٣).

ب - عن ابن عباس قال، لما نزلت ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، قال رسول الله (ﷺ): «أما إن الله ورسوله لغنيان عنهما، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يُعَدِّمْ رُشْداً ومن تركها لم يُعَدِّمْ غيًّا»^(١٤).

(١١) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآيات ٣٤ - ٣٧.

(١٣) أخرجه البيهقي في: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٩، ص ٣١٧. أما رواية الطبري في الأوسط، مختصر شرح الجامع الصغير للميناوي، ج ٢، ص ٢٧٦، فقد جاءت على صيغة أخرى: «من رأى أمراً فتشاور فيه امرءاً مسلماً وفقه الله لأرشد أموره».

(١٤) الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ص ١٠٦.

ج - عن جابر بن عبد الله قال، قال رسول الله (ﷺ): «إذا استشار أحدكم أخاه، فليشر عليه»^(١٥).

د - روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة»^(١٦).

هـ - عن أنس قال، قال رسول الله (ﷺ): «ما خاب من استخار ولا ندم من استشار ولا عال من اقتصد»^(١٧).

أما السنّة الفعلية، فقد حفلت بالعديد من الأمور والمواقف التي شاور فيها الرسول (ﷺ) أصحابه، فكان يستشيرهم في الحرب وفي السلم، بل في خاصّة أمره. فقد روي عنه (ﷺ) في حادثة الإفك قوله: «أشيروا عليّ يا معشر المسلمين في قوم أبناو أهلي ورموهم». واستشار علياً وأسامة بن زيد في فراق عائشة (رض)^(١٨).

وفي معركة بدر، استشار الرسول (ﷺ) أصحابه في ثلاثة مواقف: الأول في بدء الحرب والإقدام عليها. ثم أشار عليه المنذر بن حباب في اختيار مكان نزول المسلمين، وأخيراً استشارهم في الأسرى والأنفال^(١٩).

وفي أحد استشار أصحابه في الخروج أو البقاء في مكة، فأشاروا عليه بالخروج^(٢٠). وفي غزوة الخندق أخذ بمشورة سيدنا سلمان الفارسي (رض)^(٢١) بحفر الخندق^(٢٢)، وكذلك استشارهم في صلح الحديبية وفي بيعة الرضوان^(٢٣).

وهكذا، فإن الشورى دعامة قوية وقاعدة جوهرية في نظام الحكم الإسلامي، وهي منهج حياة في كل النواحي.

(١٥) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٦ (حلب: كتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٨)، ص ٢٣٧.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، آداب الدنيا والدين (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٧)، ص ٣٠٠.

(١٧) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٩٠.

(١٨) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٦٦١.

(١٩) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٤، ج ٤ (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٥٧)، ج ١: الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب، ص ١٠٩، ومحمد رضا، محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ط ٤ ([د.م. د.ن.])، ١٩٦١، ص ١٧٣.

(٢٠) رضا، المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٢١) حسن، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٢) يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٣)، ص ١٠٥ - ١٠٨.

المصدر الثالث: الإجماع

لقد أكد الصحابة والتابعون التزامهم بمبدأ الشورى في ممارستهم السياسية والاجتماعية، وقالوا بضرورة الأخذ برأي الأمة.

ومما جاء على لسان سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قوله: «الرجال ثلاثة: رجل ترد عليهم الأمور فيسددها برأيه، ورجل يشاور في ما أشكل عليه ويرتد حيث يأمره أهل الرأي، ورجل حائر بأمره لا ياتمر راشداً ولا يطيع مرشداً»^(٢٣). ومما جاء عنه أيضاً: «لا خير في أمر أبرم من غير مشورة»^(٢٤). ومما قاله الإمام علي (كرم الله وجهه): «الاستشارة عين الهداية، وقد خاطر من استغنى برأيه»^(٢٥).

وقال الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز: «إن المشورة والمناظرة بابا رحمة ومفتاح بركة لا يضل معهما رأي، ولا يفقد معهما حزم»^(٢٦). وقال الإمام الحسن البصري: «ما تشاور قوم إلا هُتدوا لأرشد أمرهم»^(٢٧).

رابعاً: موضوعات الشورى

اتفق السلف والخلف من العلماء على أن الشورى لا تكون في ما نزل فيه وحي أو في قضية بها نص قطعي الدلالة. واتفقوا على تخصيص عموم كلمة «الأمر» في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ و﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ بما لم ينزل فيه وحي، إلا أنهم اختلفوا في هذه الخصوصية في قولين:

الأول: إنها خاصة بالأمور الدنيوية كالحروب وما يتعلق بها^(٢٨).

الثاني: إنها في كل الأمور الدنيوية، وكذلك في كل الأمور الدينية التي لا وحي فيها^(٢٩).

أما أصحاب الرأي الأول، فقد استندوا إلى أن الرسول (ﷺ) شاور في أسرى بدر

(٢٣) الماوردي، آداب الدنيا والدين، ص ٣٠٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢٧) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، ط ٢ (طهران: دار الكتب العلمية، [د.ت.]), ج ٢٧، ص ١٧٧.

(٢٨) علاء الدين علي بن محمد بن الخازن الشيعي، تفسير الخازن: المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٢٩٦.

(٢٩) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٤، ص ١٠٦.

وهو من أمر الدين^(٣٠) وأن الصحابة تشاوروا في أهل الردّة وميراث الجد وعقوبة شارب الخمر^(٣١) وكلها من أمور الدين.

أما الرأي الثاني، وهو الأرجح، فهو الذي يقول إن الشورى مشروعة في ما لا نص فيه أو فيه نص غير قطعي الدلالة. على أن هناك أموراً تتعلق بشؤون الأمة عامة، وهذا من اختصاص أهل الشورى، وليس للحاكم أن ينفرد باتخاذ القرار فيها. وهناك أمور أخرى لا تتعلق بالمصالح العامّة، وهي بطبيعتها تخرج عن اختصاص أهل الشورى. وللحاكم أن يتخذ فيها القرار الذي يراه مناسباً. وهذا رأي جمهور العلماء المعاصرين^(٣٢).

خامساً: أهل الشورى

أدى اختلاط تحديد مفاهيم «أهل الشورى» و«أهل الاجتهاد والفُتْيَا»، و«أهل الإجماع» و«ولي الأمر» إلى صعوبة القول من هم «أهل الشورى»، وبالتالي من هي الجهة صاحبة القرار، لذا ذهب البعض إلى القول بأن «أهل الحل والعقد» هم ذوو التحويل من قبل النظام الدستوري الإسلامي^(٣٣)، وقد قام هناك خلاف كبير في تعريف من هم «أهل الحل والعقد» إلى أن تُرك الأمر للاجتهاد^(٣٤).

أما الكيفية التي يتم بها اختيار «أهل الشورى»، فلم يرد فيها نص، حيث ظل ذلك مطلقاً بحسب الظروف والأحوال العصرية التي تعيشها الأمة الإسلامية^(٣٥)، فعلى سبيل المثال ترك اختيار أولياء الأمر للفطرة والتلقائية والتنوع، إلا أن هذه العملية ظلت محصورة في أصحاب رسول الله (ﷺ) الذين اكتسبوا منه الصفات الحميدة والالتزام الديني الصحيح. أما في العصور التي تلت، فقد تغيّرت طريقة اختيار «أهل الشورى» وتباينت الآراء والاجتهادات؛ فهناك من نادى بنظام الانتخاب، وهناك من ركّز على ظاهرة التدرج الاجتماعي^(٣٦)، وآخرون قالوا بأسلوب التعيين، والبعض رأى المزج بين أسلوبَي التعيين والانتخاب. ولم يُحرم الإسلام أيّاً من هذه الأساليب من القبول، ولم

(٣٠) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، كتاب أحكام القرآن (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٤١.

(٣١) الألويسي، المصدر نفسه، ص ٢٥ و٤٦.

(٣٢) عبد الحميد متولي، مبدأ الشورى في الإسلام، ط ٢ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٧٢)، ص ١٩٠.

(٣٣) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج ٢، ط ٥ (الكويت: دار النفائس، ١٩٨٥)، ص ٢٣٢.

(٣٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، مختصر تفسير القرطبي، اختصار ودراسة وتعليق محمد كريم راجح (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ج ٤، ص ٢٥١. ومصطفى أبو زيد مصطفى، فن الحكم الإسلامي (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥)، ص ٢٤٩.

(٣٥) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها، أسبابها، علاجها (الإسكندرية: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٠)، ص ٥٩.

(٣٦) وذلك بحسب الصفات التي تؤهل الأفراد للترقي المناسب بحسب كل مجتمع.

يُلزم الأُمَّة بأسلوب واحد قد لا يكون صالحاً في يوم ما، الأمر الذي كان سيلحق الحرج بالأُمَّة^(٣٧).

سادساً: موقع الشورى في الحكم الإسلامي

تعكس الشرعية الإسلامية تميّزاً في الفهم وخصوصية في الدلالة، فالشرعية في الرؤية الإسلامية شرعية دينية، وفي جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية الأصلية، ولا يمكن فهمها إلا من خلالها. وغني عن البيان أن الشرعية السياسية في أبسط مفاهيمها هي تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي والرضا الجماعي^(٣٨)، وهذا ما تقوم عليه الشورى في الإسلام.

ويقول العلماء إن تسمية «سورة الشورى» بهذا الاسم إنما جاء لكونها السورة الوحيدة في القرآن الكريم التي قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقّة^(٣٩)، إذ تعتبر الشورى الركيزة الأساسية والسمة الرئيسة للنظام السياسي الإسلامي، إذ تعطي الحق للمسلم ولغير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية من الذكور والإناث الحق في اختيار السلطة، وفي المشاركة في القرار العام، وفي الوقوف في وجه الاستبداد والاضطهاد^(٤٠).

ويعرّف النظام السياسي الإسلامي بأنه نظام يمزج بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني، على الرغم من أنّ فقهاء الإسلام القدامى لم يبحثوا في البرلمان بالاسم، إلا أن هناك إجماعاً بأن صلاحيات الرئيس وسلطاته مقيّدة، وهو ليس مسؤولاً أمام مجلس

(٣٧) رياض العبد الله، أهل الشورى (دمشق: دار الرشيد، ١٩٩٤)، ص ٦٧؛ محمد أسد، منهج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٢١١؛ محمد رشيد رضا، الخلافة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٢٤؛ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديّه في السياسة والقانون والدستورية، نقله إلى العربية جليل حسن الإصلاح؛ راجع الترجمة وصححها مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد (بيروت: القاهرة: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٧٨؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥)، ص ٢٧٨؛ مصطفى كمال وصفي، المشروعية في النظام الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٠)، ص ٦٢-٦٥، وزكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديموقراطية المعاصرة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨٥)، ص ١٨٤.

(٣٨) سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر (عُثان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢)، ص ٣١٦، وشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وتقديم حامد عبد الله ربيع (القاهرة: دار الشعب، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ج ١، ص ٤٨.

(٣٩) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، ١٣٧٩هـ/١٩٥٦م)، ص ٣٦٨.

(٤٠) محمد ضياء الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٧ (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩)، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

الحل والعقد فحسب، بل إنه مسؤول أمام الشعب كله^(٤١).

تمثل الشورى الأصل الثاني للنظام السياسي الإسلامي والحكم فيه، وذلك بعد النص والحديث. وهي تعتبر في حد ذاتها نصاً، لأنها إقرار منصوص عليه للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية. لذا يقال إن دولة الإسلام هي دولة الشورى، وأمة الإسلام هي أمة الشورى^(٤٢) حتى إن بعض المفكرين قد ربط بها شرعية الحكم، وقالوا إن الحاكم الذي لا يستشير العلماء، فعزله واجب^(٤٣).

والشورى في الإسلام ليس حكماً فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو آيتين أو بعض الوقائع والأحاديث، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد^(٤٤) الذين أدّوا ميثاقهم مع الله ليعبدوه. ومن هنا كانت الشورى أحد أعمدة وأسس سلطات الأمة، والنهوض بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون في المسؤولية، وهي مشاركة خوّلها الله لأمتة على مستوى التشريع والتنفيذ^(٤٥).

وهكذا نرى أن التشريع الإسلامي، وإنّ ربط أول الأمر بالله، فإنه أعطى للأمة حق المشاركة الفعالة، ذلك لأن قصد الخلود إلى هذه الشريعة الخاتمة اقتضى اقتصار نص الوحي على تقرير المبادئ العامة للعلاقات البشرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات، عدا مواطن قليلة كالنص على عقوبات بعض الجرائم الكبرى وبعض المسائل المتعلقة بالأسرة مما له مساهمة في وضع الإطار العام للمجتمع الإسلامي، تاركة تفاصيل ذلك لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن^(٤٦).

(٤١) حسن حمدان العلكيم، قضايا إسلامية معاصرة، دفته لغوياً سمير محمد خليل علي حسن، ط ٢ (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٧)، ص ١٦٧ - ١٧٠، ومصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي (الإسكندرية: دار الدعوة، [د.ت.]، ص ١٨ - ١٩.

(٤٢) سعدي أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٥٩٩.
(٤٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨)، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٤٤) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ١٣، وأحمد كمال أبو المجد، حوار.. لا مواجهة: دراسة حول الإسلام والعصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٠٥.

(٤٥) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٠٩، وعز الدين الخطيب التميمي، الإسلام وقضايا العصر (عمّان: المؤسسة الصحفية الأردنية، ٢٠٠٠)، ص ٧١.

(٤٦) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١١٩.

تعتبر «الرابطة الإيمانية السياسية» شكلاً متميزاً من أشكال العلاقة السياسية داخل المجتمع الإسلامي، حيث تعدّ هذه العلاقة قياماً بالأمر بما يصلحه وفق مقتضى الشرع لكل عناصر الأمة وكل مكونات «الرابطة» التي تعني في فقه السياسة المعاصرة العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

والرابطة الإيمانية السياسية تدخل ضمن إطار حقيقة «الحاكمية» باعتبارها الدائرة الأوسع. وهي في واقعها ومعانيها ومضامينها لا تجعل الأخذ بالحاكمية على الإطلاق ومن دون تحديد أو بيان، فالحاكم ليس إلا خليفة يلتزم بالشرع، ومن ثمّ فهو ليس حاكماً بالإطلاق وإنما محكوماً من جهته برضا الأمة والتزامه بالشرع، وبالتالي فإن هذه الرابطة تقضي بأن تقوم العلاقة بين السلطة والرعية على أساس المساواة، وألاً يفصل أحدهما عن الآخر أي من العقوبات الاجتماعية أو النظامية، أو التنوع الطبقي القائم على التمييز الوظيفي، بل إنها تقوم على التكامل الوظيفي والتكامل السياسي. ويبدأ ذلك بالبيعة التي تلزم الحاكم قبل أن تلزم المحكوم. وعليه، يكون الولاء للأمة وليس للشخص^(٤٧).

إنّ أكثر ما يميز الحضارة الإسلامية أنها حضارة التشريع والفقه^(٤٨)، وأن ثروتها التشريعية كثيفة ومتسعة ومتنوعة، وهو أمر يجهله غير العليمين بهذه الحضارة أو أولئك الذين قاربوها معتقدين أنها حضارة قامت على نصوص تشريعية سماوية، وعلى معتقدات جبرية، وتصور ثيوقراطي للحكم، الأمر الذي يعني تقليص مكانة الإنسان ودوره في الحياة، إذ يجد نفسه، بحسب هذا التصوّر في عالم مكتمل جاهز، وجميع الأمور حتى دقيقة مفصلة في أبواب التشريع.

وهذا تصور غير حقيقي وغير صادق، فالإسلام ترك المقاصد العامة لحياة البشر للإبداعات الإنسانية لتُنشئ على ضوئها في كل عصر نمطاً حضارياً جديداً بما يسمح بإبداع صور من المجتمعات الإسلامية لا نهاية لها^(٤٩)، انطلاقاً من النص والشورى. ومن الغريب أنه مع هذا كله، ومع ذلك الثراء القانوني الذي تميزت به حضارة الإسلام، لا تزال، بأثر الغزو الفكري الدخيل، تتفشى في الأمة دعوات للقطع مع الإسلام وتراثه التشريعي^(٥٠).

(٤٧) اسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، ص ٢٦٢ – ٢٦٥.

(٤٨) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٢٥.

(٤٩) الفنوشتي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٢٢، نقلاً عن: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ط ٤ (القاهرة: بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠).

(٥٠) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص ٢٨.

سابعاً: إلزامية الشورى

ظهر في هذا الخصوص ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول

يرى بأن الأخذ بالشورى ليس واجباً على الحاكم، وهكذا فإن فقهاء هذا الاتجاه الذين تناولوا الشورى لم يدرجوها في الأمور الواجبة، وإنما تكلموا عنها في مبحث «آداب القاضي»، وهل من واجبه أن يشاور أم ليس عليه ذلك^(٥١). وعلى الرغم من أنهم أوجبوا استعمال الشورى، إلا أنهم لم يلزموا الحاكم بنتيجتها، فله أن يأخذ بها أو يردّها؛ وذلك بحسب قولهم إن الهدف في استطلاع رأيهم قد تحقق بمجرد مناقشتهم في المواضيع المطروحة حسبما أمرت به الشريعة الإسلامية. بعد ذلك يقوم الحاكم بتمحيص هذه الآراء ويتخذ القرار المناسب^(٥٢). ويستند هذا الفريق إلى أن رسول الله (ﷺ) لم يلتزم بالشورى، ولو أنه أخذ برأيها مرّات عدّة. واستندوا كذلك إلى أن ولي الأمر يفترض أن يكون «مجتهداً»، لذا لا تجب عليه إلزامية الشورى^(٥٣).

ويقول أصحاب هذا الرأي أن قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ إنما جاء للنّدب لا للوجوب. أما قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، فقد جاءت خاصة بمدح الأنصار، وأن إلزامية الشورى لا تُبقي للحاكم أية سلطة. كما إنه ليس من المقبول أن يأمر الله بطاعة ولي الأمر، وتقضي الشورى بمخالفة ذلك^(٥٤). وقالوا إن الجملة خبرية لا دليل فيها على الوجوب، لذا ينصرف حكمها إلى النّدب والترغيب.

الاتجاه الثاني

ويقول بضرورة التزام الحاكم برأي أهل الشورى ويجب العمل بمقتضاه. وحجتهم في ذلك أن الحاكم وكيل الأمة، وهي التي اختارته من بين صفوفها كي يمثلها، ومقتضى الوكالة أن يلتزم الوكيل بإرادة الموكل، إذ إن رأي الأمة أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ من رأي الفرد^(٥٥).

ويحتج أصحاب هذا الرأي بالآيتين الكريمتين اللتين ركن إليهما أهل الرأي الأول،

(٥١) صلاح الدين دبوسي، الخليفة: توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية: دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية (القاهرة: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٣)، ص ٢٠١.

(٥٢) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ط ٢ (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤)، ص ١١٨.

(٥٣) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة (بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.])، ص ١٠٠.

(٥٤) حسن هويدي، الشورى في الإسلام (الكويت: المنارة الإسلامية، ١٩٥٧)، ص ١٩.

(٥٥) المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي، ص ١٠٥.

وهما قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.

ولكنهم يستنبطون منها أحكاماً مختلفة، فيقولون إن الله عز وجل قد أمر رسوله (ﷺ) بمشاوره المسلمين، وجاء ذلك على صيغة الأمر والإلزام باعتباره ولي أمر المؤمنين^(٥٦). لذا، فإن أولياء الأمر بعده أكثر إلزاماً منه. وإن ما جاءت به الآية نص صريح في وجوب المشاورة، فظاهر الأمر للوجوب يكون ملزماً إلا إذا صرفته قرينة عن ذلك، وبحسب وجهة نظرهم فإنه لا توجد قرينة صارفة عن الوجوب.

أما الخطاب في الآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ فهو موجه إلى الرسول (ﷺ) بصفته رئيساً للدولة الإسلامية، وعليه فكل من يتولى حكم الدولة الإسلامية فهو ملزم بالمشورة.

وعليه، فإن الراجح، عند علماء الأصول^(٥٧) أن هذا الخطاب الرباني موجه إلى الأمة الإسلامية على اختلاف زمانها ومكانها، إلا إذا وجد دليل قاطع يخص الرسول محمد (ﷺ) بهذا الخطاب. عندها فقط تنتفي صفة الأمر التشريعي العام عن النص^(٥٨)، وهذا لم يوجد في القرآن الكريم أو السنة النبوية في مجال الشورى.

أما القول بأن الرسول (ﷺ) مؤيد من السماء، لذا فلا شورى عليه، فأمر خارج عن الصحة، إذ إن ذلك لا ينطبق إلا في حالة وجود نص صريح يدل على ذلك أو نزول وحي يخص ذلك، وبخاصة أن الرسول (ﷺ) كان أكثر الناس مشاورة لأصحابه، كما سبق أن ذكرنا.

أما في الفترة التي تلت الرسول (ﷺ)، فقد استمر الأخذ بالشورى على عكس ما يقوله المستشرقون وغيرهم بأن طاعة الحاكم في الإسلام طاعة مطلقة، وأن عدم التزامه بالشورى المقدمة له يجعله حاكماً مستبداً. لقد كان أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) أول خليفة بعد الرسول (ﷺ) يخطب في المسلمين ويقول: «إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». وبعده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يقول: «من رأى منكم في عوجاً فليقومه». ثم إنه خطب يوماً فقال: «لو ددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر

(٥٦) محمود بابلي، الشورى في الإسلام (بيروت: دار الرشاد، ١٩٦٨)، ص ٣٥ - ٣٦.

(٥٧) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت: مؤسسة الرسالة،

١٩٨٢)، ص ٤٢٠.

(٥٨) محمد أبو النور زهير، أصول الفقه (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١٨.

تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه وإن حيف قتلوه». فقال له طلحة: وما عليك لو قلت: وإن تعوّج عزلوه. فقال عمر: «لا فإن القتل أنكل لمن بعده»^(٥٩).

الاتجاه الثالث

وهو اتجاه توفيقى، إذ يقول أصحابه بأنه إذا كانت الموضوعات ذات طابع عام، ولها أهمية وخطورة في شؤون الدولة، مثل سنّ القوانين، وإعلان الحرب، وإنشاء الأنظمة الجديدة، وما يتعلق بمشاريع حيوية ينصرف أثرها على العامة، فالشورى هنا واجبة، ويُلزم الحاكم الأخذ بها. أما إذا كانت الأمور ذات طابع خاص، إذ إن المصلحة العامة تستوجب البت فيها، الأمر الذي يجعل استطلاع رأي الأمة أمراً متعذراً ويمكن تجاوزه، فعندها تكون الشورى مندوبة ويجوز للحاكم تركها. وقالوا: إن الإمام غير المجتهد فالشورى بحقه واجبة، وأما الإمام المجتهد فتكون الشورى فيه مندوبة.

وهكذا، فإن إلزام الحاكم بالشورى بات أمراً مقررّاً ومأخوذاً به في الأدبيات السياسية الحديثة. وذلك من ثلاث إطلاقات:

الأولى: إذا كان اشتراط موافقة الهيئات النيابية على التشريعات في العصر الحديث يعتبر الضمانة الأساسية التي تحول دون استبداد الحكام وطفيانهم، فإن الحكم في صدر الإسلام وما تلا ذلك هو الشعور بالمسؤولية أمام الله، أي أن الوازع الديني متصدر في محاسبة الحكام.

الثانية: إن الحكم الإسلامي لا يملك الحاكم سلطة التشريع المطلقة.

الثالثة: إن رئيس الدولة في معظم النظم الدستورية العالمية الحديثة غير ملزم بشكل مطلق برأي الهيئات البرلمانية^(٦٠).

ثامناً: العلمانية والفكر السياسي الإسلامي

قطع صعود التيار العلماني الذي استلهم الفكر الليبرالي الغربي وأفكار الثورة الفرنسية، التيار الفكري الإسلامي، فأخذ بعض مفكريه وعلمائه يتهافتون على رهن فكرهم إلى الفكر الغربي^(٦١)، والابتعاد به عن الموروث الحضاري والديني والفكري، الأمر الذي سطّح الفكرة النهضوية، فلم تدخل في عمق البنية الأساسية للمجتمع العربي، وذلك

(٥٩) المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٦٠) متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ص ٦٦٨، والرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٦٤.

(٦١) منهم لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين وأحمد أمين.

بعد أن تبنت خصوصية الفكر الغربي وعممته على الوطن العربي والإسلامي. وقد نتج من ذلك بعض التعطيل للثقافة الإسلامية، وبخاصة بعد أن برزت حركات التحرر العربية التي استعملت أدوات السيطرة الغربية نفسها. ولمزيد من المفارقات، فإنه تمّ استبدال القوى الغربية وجيوشها بقوى عربية تسلطية رفعت، كما فعلت القوى الغربية، شعارات الحرية والتنمية والعلم والعلمانية^(٦٢).

ومع كل ذلك، لم يستسلم الفكر العربي بشكل تام لهذه المحاولات «التغريبية»، وعمل على مقاومتها وتحديها ضمن تيار نهضوي إسلامي يحاول أن يثبت قدرة الإسلام على النهضة وقدرة العروبة على المواجهة والتصدي. وهكذا رسمت عملية التحدي بين الإسلام والعرب من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى، معالم الفكر النهضوي الذي تطور على رغم أنه أصبح في وسط حالة التجزئة الإقليمية والتمزق الاجتماعي. لذلك ربط الإصلاحيون المسلمون^(٦٣) الانحلال السياسي بالانحلال الديني، وشنّوا حملة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية، وقالوا إن سبب تخلف المسلمين هو افتقارهم إلى العلم المتطور، أما الإسلام فقد كان السبب الأول والدافع الرئيسي في قيام دولة قوية مسلحة بالعقيدة قامت على العلم والقوة^(٦٤).

لقد كان التراث إحدى الإشكاليات التي طرحها رجال النهضة وجعلوها مركز حواراتهم وحوارات المثقفين، سواء كانوا رجال دين أو ليبراليين أو تقنيين. وكانت قراءة عصر النهضة للتراث تركز حول حقيقة التصادم والمواجهة مع الغرب، وبالتالي كان المثقف خاضعاً للشروط نفسها التي قرأ فيها التراث، وكانت قراءته استرجاعاً للماضي ودراسة للحاضر وتطلعاً إلى المستقبل، إلا أن التصادم مع الغرب كان قوياً بحيث خلف تصدّعاً في الرؤى، وعندها حاول خطاب النهضة التمييز بين نسقين: واحد إلهي، والآخر إنساني؛ ولذا كانت هناك محاولة لرفع النص المقدس الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة. ومن هنا جاء اعتقاد مفكري عصر النهضة أن إعادة قراءة الإسلام، من وجهة نظر ليبرالية، تسمح بقيادة الثورة القومية الديمقراطية تحت راية الإسلام نفسه. وبذلك يتحوّل الإسلام إلى تبريرات مفهومية حول الديمقراطية والتمدد والتكافل الاجتماعي. وقال المفكرون، في هذه المرحلة، بمطابقة المدنية الحقيقية للإسلام، الأمر الذي أوقع الموروث الثقافي المحلي تحت هيمنة الفكر الثقافي العالمي في مرحلة التوسّع الرأسمالي الاستعماري، فخضع له بحجّة استيعابه^(٦٥).

(٦٢) أحمد الموصلي، **جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٥ - ٢٧.

(٦٣) منهم الأمير شكيب أرسلان وجمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي.

(٦٤) صالح زهر الدين، «نهضوية الأمير شكيب أرسلان»، **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ - ٤٠ (حزيران/يونيو - تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٥)، ص ١٧٠ - ١٧٦.

(٦٥) عبد الرزاق عيد، **أزمة التنوير: شرعة الفوات الحضاري** (دمشق: مكتبة الأهالي، ١٩٩٧)، ص ١٥.

لقد انقسم المثقفون المسلمون إلى قسمين:

١ - التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية، وعلى الاشتراكية العالمية.

٢ - التقليديون المتمسكون بالقيم الإسلامية والملتصقون بها.

وهكذا بدأ المسلم المتمسك بثقافته والراعي لها يعيش حالة تأويلية وتطور في أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية. وأصبح يستطيع مع هذه الحالة أن يواجه كل التوترات والأزمات التي تتولد نتيجة المجابهة بين التراث الحي والحداثة من جهة، وأصوله الإسلامية من جهة أخرى.

هذه التصادمات غالباً ما تكون بسبب عدم فهم المثقف المسلم أصول فكر الإسلام، واعتقاد الكثيرين بأنه كلما زاد التزمّت ورُفِضَ المستجد من الحقائق، كان الإنسان محافظاً على دينه، وهذا غالباً ما قاد إلى الحجر الفكري، وحتى إلى الانقطاع عن الأصول الأساسية الصحيحة. ولذا، فقد بدأنا نرى أن المصاعب التي يواجهها المثقف الإسلامي غالباً ما تنحصر في:

— انفلاق آفاقه الفكرية، وعدم معرفته حقيقة الثقافات الأخرى، وبخاصة الغربية البرجوازية، الأمر الذي ساهم كثيراً في اختلال التوازن عنده.

— الأزمات التي أوجدتها وخلفتها حروب التحرير الوطنية.

— النضال ضد التخلف وسط مخاطر أيديولوجية^(٦٦).

لقد تجمّد الوعي الإسلامي عند أسطورة العهد التأسيسي الذي دار حول قضية الخلافة والإمامة بصورتها الأولى التي شكلتها حقائق المجتمع في بدايات تشكل الدولة الإسلامية. لذا، لم نر المثقف الإسلامي يعالج مسألة التراث في إطار تحليلي تقدمي، ولم يحاول إعادة التأهيل أو حتى إعادة قراءة الأصول قراءة محدثة، ونتيجة ذلك نرى أن الثقافة العربية قد وقعت في محنة الدوران بين السلفية والتبعية.

وهكذا، فإنه بداعي أن «التراث»، وهو يشكل ثقلًا نوعياً، يمنع الجماعة من أن تصبح تابعة لأية بدعة، فإن هذا يخلق قيداً على النخبة التي يمكن أن تجنح، مع غياب أية مقاومة ثقافية، إلى تقوية سلطتها. وهنا يكمن الخوف من أن تغدو الدعوة إلى المحافظة على الأصالة إلى حالة من رفض أي محاولة تنويرية وأي تجربة تحديثية تنقل العالم الإسلامي والعصر الإسلامي إلى مرحلة متطورة.

(٦٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٣٢ - ٤٧.

تاسعاً: مقدمات عصر التنوير

لقد تطلب عصر التنوير النهضوي الحقيقي العودة إلى الأصول من أجل فهمها وتمحيصها، خوفاً من الوقوع في إحدى هاتين الإشكاليتين:

١ - إما أن ينكفئ المثقفون الليبراليون إلى هوامش الفكر الغربي، فيضيعوا تراثهم.

٢ - وإما أن ينهل المثقفون التراثيون من هوامش التراث، ويكتفون بذلك.

وهذا بشقيّه لن يحقق ثقافة جديدة تتطلب أصلاً الاعتماد على الكليات لا الجزئيات والهوامش البنوية أو المناهج الأسطورية، لأن ذلك يقود إلى انفصام وانشطار في المعنى والمبنى^(٦٧).

إن أكثر ما يهدد المثقف العربي هو صراعه مع الذات، الأمر الذي يهدّد فكره وكيانه وحضارته، ويخرجه عن جادة التاريخ، إذ إن العربي عندما كان في حالة تصالح مع ذاته كان واثقاً بنفسه، الأمر الذي مكّنه من إنشاء منظومات فكرية مهيمنة ومؤسسات سياسية واجتماعية فعّالة، ومكّنه، ولعدة قرون، من استيعاب الحضارات المعروفة آنذاك وضمّها والتعامل معها، بل وتجاوزها.

أما في الوقت الحاضر، فإن المثقف الليبرالي العربي قد انهزم أمام الحضارات الأخرى، وبخاصة الحضارة الغربية، أو على الأقل فإن تعامله معها، على غير هدى وتمحيص وتماسك، خلق منه حالة هلامية مرتبكة موزّعة وولد إحساساً بالدونية. وعوضاً عن الاستيعاب والهضم والتجاوز لهذه الحضارات بات أسيرها، ففرضت عليه سيطرتها ومناهجها، فرفع شعاراتها مبهوراً بقوتها وخاضعاً لإرادتها. أما المثقف التقليدي العربي، فقد رفضها من دون قراءتها، وواجهها بحرب غير موضوعية، وحمل الدين وزر ذلك دون حق^(٦٨).

إن خطورة الأمر تتمثل في أن المثقف الليبرالي والمثقف التقليدي، بدل أن يتفقا على مذهبية الخروج من التبعية والصدامية، اندفعا نحو المواجهة في ما بينهما، وأخذ كل منهما يدّعي أن قيام الدولة الوطنية يجب أن يكون موافقاً لرؤيته وهواه. إن المثقف الليبرالي أعلنها باسم العلمنة والحرية والتقنية، بينما دعا لها المثقف التقليدي باسم الأخلاق والتقاليد والمبادئ الدينية.

(٦٧) محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات - ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٢ - ٤٧.

(٦٨) محمد حمد القطاطشة، «جدلية الشورى والديمقراطية: دراسة في المفهوم»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية (دمشق)، السنة ٢٠، العدد ٢ (٢٠٠٤)، ص ٢٩٢.

وهكذا التصق الليبرالي بأحقية الفكر الغربي ومؤسساته، على الرغم من أن هذا الفكر لم يحقق، على أرض الواقع، الحريات العامة أو يضمن حقوق الإنسان على الوجه المطلق أو حتى المُرضي والمقبول، بينما التصق المثقف التقليدي بتراث غير مقروء ورفع شعار الأصالة، على الرغم من أنه لم يتعمق في ذلك، ولم يدرسه بصورة علمية، الأمر الذي لم يحقق إيجابية الفكر الإسلامي المتمثلة في أولوية الأخلاق والوحدة والعدل. وهذا بعد ذاته مسوَّغ لأن تتسلط النخب الحاكمة باسم الدين والتقاليد والموروث^(٦٩).

عاشراً: حوارية الشورى والديمقراطية

نتيجة هذه الأوضاع التي شهدتها هذه المرحلة نشأ في الفكر السياسي الإسلامي ثلاثة تيارات: أولها رفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً، وثانيها أن لا فرق بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى، وأن الفرق بينهما لا يقوم إلا على اختلاف الاسم. أما التيار الثالث، فقد جاء توفيقياً، إذ قال بجواز الأخذ من الديمقراطية ما يفيد الفكر الإسلامي.

وهكذا، فقد انقسم المفكرون الإسلاميون حول صدقية التراث وأهميته، فرفضوا الديمقراطية قالوا إن الحكم في الإسلام، في العديد من جوانبه، هو مؤلّه. وحتى يخرجوا من إشكالية الحداثة والأصولية، فقد قالوا بالعمل بالشورى في الإدارة السياسية، أما التشريع فيكون خارج إطار الرغبات والتطلعات^(٧٠)، ويقولون إن الشورى هي فرض سياسي شرّعه الإسلام من أجل إزالة الاستبداد. ولذا، فإنهم يرون أن أيّة حكومة لا يتم اختيارها من قبل شعوبها، فإنها حكومات غاصبة وغير شرعية، ويجب إزالتها ولو باستخدام القوة؛ وذلك اعتماداً على المبدأ الحُكمي الإسلامي الذي يقول إن لا طاعة للحاكم إلا بتطبيقه الشريعة. لذلك، فإن العقد الذي قام بين هذا الحاكم والأمة لن يستمر إلا باستمرار حسن تنفيذ بنوده التي تركز في أساسها على التزام الحاكم بالشريعة^(٧١).

وذهب بعض فقهاء «الرفض الديمقراطي» إلى القول بأن الأخذ بأي من الأساليب الغربية في الحكم يعني الخروج عن المذهب، وذلك حين حدّدوا مفهومهم للحكم بأنه حاكمية الله وجاهلية العالم. وأضافوا أن القوانين الإلهية هي أسس كل العلاقات الإنسانية بجميع أبعادها السياسية والاجتماعية والفكرية، أما هامش العمل والحرية فيكون في

(٦٩) الموصلي، جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، ص ٣٠.

(٧٠) محمد حسين طبطبائي، النظريات السياسية والحكم في الإسلام (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٢)، ص ٤٥.

(٧١) علي بلحاج، فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ص ٣١ - ٤٦، ٩٩ - ١٣٦ و ١٨٦ - ١٩٤.

التفاصيل والتقنين. ويعود السبب في ذلك، بحسب رؤيائهم، إلى أن الحاكمية لله هي المكوّن السياسي للتوحيد الذي يجب الالتزام به، سواء في بناء المجتمع الصالح والفاضل أم في بناء الحريات الشخصية العامة. وبالتالي، فإن وظيفة الدولة تغدو، قبل كل شيء وفوق كل شيء، وظيفة أخلاقية فردية واجتماعية وسياسية. وعليه، فلم يعد للدولة الحق الشرعي في ابتداء حقوق جديدة أو إقامة مشاريع سياسية وفكرية مبتكرة، سواء على مستوى الحريات السياسية أو التعددية أو الأحزاب السياسية^(٧٢).

أما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأساس للحريات، فيقوم بينه وبين المصالح العامة ربط يبدأ بالوحدة بين الجماعة والأمة التي تتطلب ابتداء نبذ الخلافات الأيديولوجية وتوحيد القدرة الجمعية للمجتمع والدولة تحت مظلة العقيدة الدينية.

أما الديمقراطية، كما يرون، فإنها من جانبها ترفض وحدة المجتمع في الأساس، إذ إنها تقوم أصلاً على الإقرار بوجود خلافة أيديولوجية ودينية تجري محاولة ترويضها لقبولهما سوية ضمن العمل العام من دون المطالبة بإزالة التامة للخلاف، أو إزالة أسبابه، أو تقريب وجهات النظر إلى درجة التوحد في الرؤيا حيال القضايا العامة، بل يجري التعامل مع هذا الخلاف والاعتراف به والتعامل معه على سبيل الوصول إلى الأمن والسلام من دون محاولة إلغائه. لذا، يقول هؤلاء الفقهاء إن الديمقراطية والتعددية والمجتمع المدني الحر وتعدّد الأحزاب، أي الديمقراطية الليبرالية، تغدو أساساً لتمزيق المجتمع وزعزعة استقراره وتهديد التوحيد والتجانس فيه^(٧٣)، ويقولون إن الديمقراطية مرفوضة ليس لأنها مذهبية غربية، بل لأنها لا تلائم المجتمع الإسلامي، ولا تتماشى معه ولا تحقق مبادئه، كونها أقيمت أصلاً لتلائم حالات التشردم والفراغ والضياع التي يعيشها المجتمع الغربي على كل المستويات الدينية والعقائدية والأخلاقية.

أما الفريق الآخر من الآخذين بالشورى، فيرون بضرورة الالتزام بها، وذلك لتجنب الاستبداد وإزالة كل أنواع الاحتكار الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، أي أنهم يفترون عن الفريق الأول بأنهم لا يرون مفهوم حاكمية الله استئصالاً، ويؤكدون على ضرورة توظيفه المبدأ لصالح مفهوم «المشروعية» و«الاستيعاب» السياسي. إن الحاكمية عندهم هي مبدأ تنظيمي للحكم ورمز للإسلام السياسي. ويؤكدون أيضاً على ضرورة إعادة قراءة التراث وأهميتها، وإعمال الشورى من وجهة نظر حديثة لتلبية حاجات المجتمع

(٧٢) أحمد الموصلي، الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والاصلاحيين) (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١٩ - ٣٠، وسيد قطب: هذا الدين (القاهرة: مطبعة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٢٣ و١٢٣، ومعركة الإسلام والرأسمالية، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، [د.ت.])، ص ٤٩ و٦٠.

(٧٣) سيد قطب: السلام العالمي والإسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٠٢ - ١١٨، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٦٦ و٨٨ - ١١١.

الحديث^(٧٤)، ومن هنا تجيء المساواة بين الحكم الدستوري والشورى عبر قراءة جديدة للدين والقرآن الكريم والسنة الشريفة. إن الشورى كمبدأ أساسي للحكم تكون في ممارسة السلطة عبر اختيار المجتمع، أي تمكين الجماعة من تحديد أيديولوجيتها وسياساتها. وبالتالي، فإن كانت الجماعة هي صاحبة الشورى، فإنه لا يمكن لنخبة ما أو حزب ما الادعاء بتمثيل الجماعة أو تمثيل الأمة، إلا أنه، والحالة هذه، يجب تنقية الشريعة من الممارسات الخاطئة التي علفت بها أو المناهج غير المناسبة التي نسبت إليها. كما يجب أن يصار إلى تنقية مفهومية الشورى من الممارسات التاريخية التي شوّهتها. وهذا في مجمله سيؤدي إلى تنظيم مشروعية سلطة الجماعة وحريتها في اختيار الحكومة والسياسات التي تفضي إلى خدمة الصالح العام. ومن هنا يجيء تأكيد المعتدلين أن الأشكال الدستورية للحكم في الغرب لا تخالف الإسلام عندما تُمارس بطريقة لامعادية. كما إنها تغدو مقبولة لدينا إذا التزمت بإطار الشريعة الإسلامية^(٧٥)، بمعنى أن تؤخذ هذه الأشكال على أساس أنها حالات واردة في الفكر السياسي الإنساني، وتدرس ثم تناقش، ثم يؤخذ منها ما لا يتعارض مع النص القرآني الكريم وثابت السنة النبوية الشريفة، على الأقل اقتداء بمنهجية الإجماع الإسلامية.

أما الدولة عند المعتدلين، فهي مركز الثقل في نظام الحكم الإسلامي، إلا أن شرعيتها تُستمد من الجماعة، وهي مسؤولة أمام الله وأمامها. وعليه، فإن الحاكم يستمد سلطته ومسؤوليته من إقرار الجماعة بذلك، اعتماداً على أن الإسلام يعتبر العقد السياسي هو السبيل الوحيد والصحيح إلى تولي الأمر وسلطة الحكم. وهو في هذا السياق مسؤول أمام الأمة صاحبة السلطة العليا في محاسبته، كما إن استمرارية مشروعية حكمه تعتمد على استمراره في إعمال الشورى في الأمور الأساسية، أي أن الحكم يرتكز على عقد سياسي بين الحاكم والأمة، وعلى استمرارية هذا العقد، الأمر الذي يقود إلى ديمقراطية مسلمة تنبعث أصلاً من القدرة على الفصل بين حاكمية الله وحاكمية البشر. إن الأولى لا يستطيع بشر أن يدّعيها، أما الثانية فلا بد من تحقيقها عبر تنفيذ الأحكام القرآنية بوسائل شورية أو ديمقراطية. ويرتكز الدستور الإسلامي على هذه الأحكام التي تحدّد نظام الحكم وحق الأمة في محاسبة حكامها ومراقبتهم عبر توسعة في مبدأ الحسبة الذي لا يعالج القضايا الأخلاقية أو الدينية فقط، بل يشمل القضايا السياسية والقانونية والمصالح العامة.

(٧٤) حسن البنا، «حديث عن الحاكمية في الإسلام»، منبر الشرق، العدد ١ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٢٠،
وبن عيسى الدميني، «بحثاً عن المجتمع المدني المنشود»، مستقبل العالم الإسلامي، السنة ١، العدد ٤
(خريف ١٩٩١)، ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

(٧٥) حسن البنا: الإمام الشهيد يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي (دمشق: دار القلم، ١٩٧٤)،
ص ٩٩. ومجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤)،
ص ١٦١ - ١٦٥ و ٣١٧ - ٣٢٠.

وهكذا فقد دخلت جدلية الشورى والديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي في ثلاثة مواقف:

حادي عشر: الموقف الرافض

أصحابه هم المفكرون الإسلاميون الذين رفضوا الديمقراطية، بل اعتبروها أيضاً «كفراً» ونظماً علمانياً لا علاقة له بالدين أو بالعقيدة أو بالإيمان، وما هي إلا بدعة يراد بها تفكيك وحدة المسلمين:

ويقول أصحاب هذا الموقف إن جوهر مفهوم الديمقراطية يقوم أساساً على آلية وضع القوانين وتغييرها حسبما تفرضه عقول الآخرين. ولذلك فإنهم يرون استحالة التقاء الشورى بالديمقراطية. إن الشورى ذات أساس عقائدي ينطلق من النص القرآني والسنة النبوية، بينما يقوم مفهوم الديمقراطية على أساس مذهبي جذوره نابعة ومصوغة من عمل البشر. لذلك قالوا إن الحكم لله، ثم للشعب^(٧٦).

ويخلص أصحاب هذا الرأي إلى أن الديمقراطية تعارض الإسلام في ثلاثة أمور رئيسية:

أ – أن الإسلام لا يرجح الأخذ بالرأي نتيجة موافقة الأكثرية، بل ينظر إليه في ذاته أوهو خطأ أم صواب، فإن كان صواباً نفذ، وإن كان خطأ رفض، وإن الأغلبية يجب أن تكون أغلبية أهل الحل والعقد.

ب – أن التعددية الحزبية لم تحل مشكلة الأخذ بالرأي السديد، لأنها مقصورة في تطبيق أحكام القرآن، وتدعو إلى التعصب للرأي وتعمل على توسيع الانقسامات داخل الأمة^(٧٧).

ج – أن الحاكمية لله مبدأ إسلامي أصيل، فهو الحاكم وهو المتصرف في الكون، وهو الذي يحلل الحلال ويحرم الحرام ويشرع القوانين. أما الديمقراطية، فإنها تترك الأمر للعوام من الناس.

ثاني عشر: الموقف المؤيد

ويقول أصحابه إن الديمقراطية موافقة للشورى ومرادفة لها، وإن من يرمي الديمقراطية بالكفر فقد غيب الفكر ولم تتحقق له ثقافة قانونية دستورية تمكنه من

(٧٦) المودودي، نظرية الإسلام وهدّيه في السياسة والقانون والدستورية، ص ١٨٤. وقد كتب حول هذا الموضوع: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٤)، ص ٧، ومحمد قطب، جاهلية القرن العشرين (بيروت: القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٤)، ص ١٢٣.

(٧٧) صلاح عيسى، الإخوان المسلمون (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧)، ص ٤٤.

التمييز بين الديمقراطية كأداة للتقرير والديمقراطية كمضامين. وعلى الرغم من هذا القبول فإن أصحاب هذا الرأي يضعون شروطاً للأخذ بالديمقراطية الغربية كونها تحمل العديد من المضامين الفلسفية المادية، لذلك فإنهم في المقابل يطرحون مصطلح الشوراقرراطية، إذ إن الديمقراطية في كثير من أفكارها تلتقي مع المبدأ الإسلامي^(٧٨).

ويضيف هؤلاء أن جوهر الديمقراطية، بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية، هو أن يختار الناس من يحكمهم ويسوسهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، ويستشهدون بعد ذلك بحديث ابن ماجة يقول فيه الرسول (ﷺ): «ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً، وذكر أولهم رجلاً أم قوماً وهم كارهون». وقالوا إن كان ذلك في الصلاة، فكيف في أمور الحياة والسياسة والناس؟

ثالث عشر: الموقف التوفيقي

ينطلق أصحاب هذا الموقف من القناعة بأنه لا مانع من الاقتباس من الديمقراطية الغربية ما دامت فيها جوانب لا تخلو من العدل والمساواة والحرية وإعادة الاعتبار إلى إرادة الشعب. ومن أجل ذلك عمدوا إلى صيغة جديدة للشرح، وهي اعتبار الشعب أو الأمة مصدراً للسلطة.

ويقول هؤلاء إن الشورى تشمل المعاني نفسها، وتحتوي المضامين نفسها التي أتت بها الديمقراطية الغربية، إلا أن الشورى أسبق. إن مناداة الديمقراطية بحكم الشعب لم تكن غريبة على الشريعة الإسلامية التي أقرت ذلك المبدأ ودعت إليه. كما إن المنهج الشوري يعني المساواة بين أفراد الأمة وانعدام الفروقات حتى بين الخليفة وأدنى رجل من أفراد الشعب.

ويرى أصحاب الموقف التوفيقي أن فهم المستجدات السياسية والاجتماعية في حكم الأمة والأخذ بها، لم تكن في يوم من الأيام في موقع الرفض من قبل تعاليم الإسلام أو آيات القرآن الكريم، أو صحيح السنة النبوية، وبخاصة أن المسلمين المعاصرين قد فهموا بعض الآيات القرآنية وفسروها بشكل لم يفعله السابقون الذين كانوا يعيشون مع الرسول (ﷺ)، فالإسلام متطور ويستوعب كل جديد في السياسة والفكر والاقتصاد والعلوم^(٧٩).

ويضيف أتباع هذا الرأي أن المسلمين الأوائل ومنذ زمن الرسول الكريم (ﷺ) لم يبتعدوا عن الأطروحة التي توفّق بين الشورى والديمقراطية، وإن لم يسمّوا ذلك باسمه، وذلك حين اعتبروا أن العلاقة بين الحاكم والمحكومين في الفقه السياسي الإسلامي تحدّد

(٧٨) صالح قصي درويش، حوارات راشد الغنوشي (لندن: خليل ميديا سرفيس، ١٩٩٢)، ص ٦٢.

(٧٩) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠)، ص ١٠٢ - ١٠٣.

وفق مبدأ التعاقد الدستوري بين الأمة وأولي الأمر، مشيرين إلى أن أول دستور إسلامي كان الصحيفة التي وضعها الرسول (ﷺ) في المدينة المنورة.

أما الشورى عندهم، فتعني «استخراج الرأي»، أي الاشتراك في اتخاذ القرارات في إدارة المجتمع والدولة، وهي بذلك لا تختلف عن الديمقراطية الغربية في الآليات والمؤسسات والخبرات، إلا أن هناك farkاً جوهرياً بينهما في كون الديمقراطية الغربية تقوم على القول بحرية الإنسان المطلقة، بينما الشورى تقيّد هذه الحرية^(٨٠)، بما يعني أسبقية حقوق الله على حقوق الإنسان.

رابع عشر: حول مفهوم الديمقراطية الإسلامية

يستثير النقاش حول مفهوم «الديموقراطية الإسلامية» تحدياً في العالم الإسلامي يتمحور حول «التعريف» بطريقة تناسب كلاً من المطالبات المتزايدة بالمشاركة الشعبية السياسية أولاً، والرغبة في بناء حكم إسلامي واضح وأصيل ثانياً.

تواجه مهمة التعريف هذه تعقيدات في مجالين:

المجال الأول: المنظورات المتعددة والمتغيرة لمعنى الديمقراطية في الغرب.

المجال الثاني: الاختلافات الدينامية لطرق تناولها القائمة في العالم الإسلامي المعاصر؛ فالمسلمون في العالم على اطلاع واسع بالحوارات الجارية في الغرب حول الديمقراطية، ويتأثرون بها إلى حد ما. وهذا يتطلب عرضاً لهذين الأمرين وتوضيحاً لهما.

وعلى الرغم من أن العالم الإسلامي قد شهد انبعاثاً إسلامياً مهماً وواضحاً، وشكّل التأكيد على الإيمان والهوية قوة جبارة في جميع مظاهر الحياة فيه بما في ذلك أسس الحكم، إلا أننا لن نغفل عن الإقرار بأن هناك بعض الحكومات في العالم الإسلامي لا تزال استبدادية أو ملتزمة ببرامج تحديث ذات نماذج غربية علمانية، وأنها قد سمحت بقيام أحزاب معارضة صورية فقط، وذلك لتأمين شيء من الشرعية الرمزية، فحجّمت المشاركة السياسية، وبالتالي وضعت مقاييس للديمقراطية والشورى تعتمد على تجميل المظهر من دون الدخول في العمق العملي في حركة التصحيح والتحديث. ولذلك، فإن العلاقة بين الديمقراطية والانبعاث الإسلامي قد اتصفت بالتعقيد، إذ تتضمن العمليتان شيئاً من التحرر والتوضيح.

إن التجارب المختلفة للانبعاث الديني تحدّث ضمن التراث الضخم للتاريخ والتقاليد الإسلامية، بينما تبقى الديمقراطية مصطلحاً خلافياً بشكل جوهري حتى ضمن التراث

(٨٠) محمد عمارة، «الشورى والديمقراطية»، المنطق، العدد ١١٠ (شتاء ١٩٩٥)، ص ٥٢ - ٥٣.

الغربي نفسه، على الرغم من أن المفكرين والقادة الغربيين عندما يتحدثون عن الديمقراطية خارج بلادهم فإنهم يحاولون أن يعطوا انطباعاتاً بأن هناك إجماعاً حول المصطلح^(٨١).

وهكذا إذا ما أراد المرء فهم التجربة الديمقراطية الغربية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ذلك الاتساع الكبير لرقعة الحوار حول تعريف الديمقراطية في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا من جانبه يسوق تأثيراً مهماً على عمليات التحول الديمقراطي في العالم الإسلامي، فكثير من المفكرين الإسلاميين ينهمكون في هذه الأيام في وضع تعريف ما لـ «الديمقراطية الإسلامية». وهم يعتقدون بإمكانية توافق، أو حتى الانسجام الفعلي، بين العمليتين العالميتين؛ التحول الديمقراطي، والانبعاث الديني الذي ذكرنا. ولكن أول ما يبرز من صعوبة في التوفيق يتمثل عندما تعرّف الديمقراطية بصورة قسرية، لتصبح ممكنة فقط إذا تمّ تبني بعض المؤسسات الغربية بعينها، أو عندما تعرّف المبادئ الإسلامية الرئيسية بشكل متزمت وتقليدي. لذلك، وحتى يمكن تحاشي هذا التناقض، فلا بد من أن تعيد الديمقراطية الغربية فهم ذاتها أولاً، وبالتالي لتخرج من أزمة التعريف والأخذ بعين الاعتبار المعايير المحلية الأصلية للمجتمعات الدولية، فهناك على سبيل المثال، عدد من المفاهيم والتصورات المهمة في الفكر السياسي الإسلامي عمّا يجب أن يكون عليه المجتمع العادل، وتشكل هذه المفاهيم أسس الفهم الإسلامي للديمقراطية^(٨٢) ومن هذه المبادئ: التوحيد والرسالة والخلافة.

أما إذا ما أخذنا بمفهوم الحرية، فإن الإسلام يعتبر ممارستها الوجه الآخر لعقيدة التوحيد. وإن هذه الممارسة تتجلى في التعبير عن الاختيار والرأي اللذين قررهما الخطاب القرآني والسنة، وما قام به الخلفاء الراشدون ومن أتى من بعدهم. ويقرن الإسلام الحرية والديمقراطية بمفهوم تحرير الظلم الذي يعتبره من أكبر المنكرات والكبائر، بل اعتبره أيضاً عدواناً على حق الله وانتهاكاً لقيمة العدل التي هي هدف الرسالة والنبوة. وعليه، فإن شرعية السلطة مرهونة بالتزامها بإعمال النظام القانوني الإسلامي برمته، وذلك لأن سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها، حكماً ومحكومين، من شأنه أن يقيم قانوناً عالياً، ويبني سقفاً يتعذر اختراقه والعبث به^(٨٣)، كما إن استقلال مرجعية التشريع عن سلطة الدولة يوفر ضماناً مهمة لمواجهة طغيان السلطة التنفيذية، وبعد ذلك استبداد الحكام.

وإذا ما التفتنا إلى الشورى في هذا السياق، فإنها تبدو نظرية عامة تبدأ بحقوق

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), pp. 209-218. (٨١)

(٨٢) المودودي، نظرية الإسلام وهدّيه في السياسة والقانون والدستورية، ص ٤٠.

(٨٣) ضومفتاح محمد غمق، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة: دراسة مقارنة (مالطا: منشورات إلغا، ٢٠٠٢)، ص ٣٣.

الإنسان وحرية وسلطان الأمة وسيادتها. وإن حقوق الإنسان ليست فردية، بل إنها تشمل حقه في المشاركة في قرارات الجماعة، وبالتالي فإنها تغطي مساحة أوسع من حدود النظام السياسي، لأنها جاءت، في الأصل، تكليفاً شرعياً، ولم تكن ثمرة لمعركة أو إفرازاً لضرورة. وتصبح الشورى وسيلة تصدر بواسطتها قرارات الجماعة في كل شؤونها العامة على اعتبار أن تمثيل المجتمع في مجلس الشورى لا سبيل إلى تحقيقه إلا بالانتخاب.

أما الجانب الآخر من أهمية الشورى، فيتمثل في مساءلة الحكّام التي لا تعتبر في الإسلام حقاً فحسب، بل واجباً شرعياً تؤثم الأمة وتحاسب أمام الله إن قصّرت في أدائه^(٨٤). لقد روي عن الإمام الشافعي أن الإمام يعزل بالفسق والفجور، أما عبد القادر البغدادي، فيقول متى زاغ الإمام، فعلى الأمة أن تغيّره بين أن يعتدل أو يعتزل. ويقول الإمام أبو حامد الغزالي إن السلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان. ويرى الإمام ابن حزم أنه إن وقع شيء من الجور أن يُكلّم الإمام في ذلك ويُمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذن، فلا سبيل إلى خلعه، وإن امتنع ولم يراجع وجب خلعه. أما توفيق الشاري، فيرى أن الجهة التي عليها أن تصدر القرار هي أهل الشورى الذين يمثلون الأمة، أما الأفراد فلهم أن يقفوا مدّعين على الحاكم بالانحراف. وينتهي الأمر إلى القول بأن الإسلام ليس ثيوقراطية، ولا أوتوقراطية، ولا نوموقراطية، ولا ديمقراطية بالمعنى الضيق، لأن السيادة فيه مزودجة. إن السيّد أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين، وهما الأمة والقانون، وهذان متمثلان في الشريعة الإسلامية^(٨٥).

خاتمة

يظهر لأي دارس للأنظمة السياسية المعاصرة، وبخاصة في المنطقة العربية والإسلامية، أن المرجعية الحضارية قد تركت بصماتها على السمة العامة لمرتكزات المشاركة الشعبية، ومدى مساهمة الفرد في اتخاذ القرار السياسي. وقد تداول المفكرون أساليب وصيغ هذه المشاركة وكيفية أدائها. وقد انحصر هذا إلى حدّ كبير في مفهومي الشورى والديمقراطية.

(٨٤) من الذين كتبوا في ذلك وتوسّعوا به، انظر: فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي»، في: مجدي حماد [وآخرون]، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)؛ جمال الدين عطية: **تجديد الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ونحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)؛ شوقي ضيف، **الحضارة الإسلامية من القرآن والسنة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧)، ومحمد الراشد، **القرآن وتحديات العصر** (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢).

(٨٥) فريال مهنا، **لا ديمقراطية في الشورى** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣)، ص ٨١ - ٩٥.

إن الحديث عن الشورى غالباً ما ينصرف إلى البعد الديني الإسلامي في المفهوم السياسي للأنظمة، بينما أخذت الديمقراطية سمة التغريبية، وألحقت كلها بالأنظمة السياسية الغربية التي عملت جاهدة في سبيل إثبات مشروعيتها وصدق تجربتها ونقض غيرها من الممارسات، إلا أن اجتهاد علماء المسلمين، وبخاصة التنويريين منهم والمحدثين، قد استطاع أن يفسّر مفهوم الشورى على أسس الحداثة، وأزال بذلك ما علق في ذهن من وجود تناقض بين اتباع أمر الله والرسول (ﷺ) من جهة، وأخذ آراء عامة المسلمين من جهة أخرى.

تبيّن الدراسات التي تمت الإشارة إليها، والدراسات الداعية والعلمية للآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة والاستدراج الصحيح والمنصف للتاريخ، أن المسلمين لم يكونوا أقل أخذاً بالديمقراطية، كما حدّتها الأنظمة الغربية. إن هناك ما أخذ به الرسول (ﷺ) من آراء المسلمين، وهناك ممارسات الخلفاء الراشدين وأولياء الأمر بعدهم، ما دلّ على أن مفهوم الشورى مأخوذ به ومعتمد كأسلوب عمل ومنهج ممارسة سياسية.

وبعد أن انقطع الوحي وبدأ المسلمون يحكمون دولتهم في غياب الرسول (ﷺ) حتى واكب مصدريّ الشورى، القرآن والسنة، مصدران آخران، هما القياس والإجماع، وذلك لتهيئة أرضية صحيحة ومنطلق قويم تعتمد عليهما العملية السياسية.

وكما وُجدت الشورى في التجربة التاريخية للأمم السابقة، فإنها وُجدت في تجربة الأمة الإسلامية مع اختلاف المسميات. إن الشورى لم تكن حديثة عهد بالمسلمين، ولم يكن الرابط بينها وبين أنماط الحكم أمراً طارئاً ومستجداً، فلقد جاء النص المباشر والتوجيه النبوي ليركّز على الشورى في مطلق الأفعال، إلا ما نزل به قرآن صريح لا يقبل التأويل.

أما ما نشهده الآن من انحراف في مفهوم الشورى إنما تأتّى بسبب خلل في الفهم والممارسة لا خطأ في المفهوم أو عجز أو قصور. وما كان ذلك إلا لأن الشورى قد أخرجت من إطارها الموضوعي إلى إطار الجدل السياسي لخلق شرعية للحكم. وقد بدأ ذلك بالترسخ مع الخلافة الأموية، ثم العباسية، إذ بدأت دولة الإسلام تحكم من غير أهل الحل والعقد، وتآزمت مع عسكرة الدولة وبدء المواجهات المحتدمة بين تسلط أولي الأمر وطموح الرعية في الوصول إلى حقوقها. وهكذا انطلق مفهوم النذب للمشاورة ولم تعد فرضاً، وبدأ التركيز في الفكر السياسي للدولة ينصرف إلى كون الشورى تعني النصيحة والاستشارة من دون إلزامية الأخذ بها.

وهكذا، بدأت الشورى تتباعد تدريجياً عن كونها أحد مؤسسات الفكر السياسي للدولة الإسلامية، وغابت من بين الضرورات لاتخاذ القرار لأن مفهوم الحاكم أصلاً قد تغيّر.

وهكذا أخذ تناول مفهوم الشورى في النظام السياسي، مؤخراً، يطرح فرضية تتساءل: هل هناك حقيقة تعارض بين الثقافة السياسية لحركة الحكم الإسلامي وما يعرف الآن في

الأدبيات السياسية بالحدثة والديمقراطية والتعددية السياسية؟ وهي فرضية سيطرت على مجمل الدراسات الفكرية ودراسة الأنظمة السياسية، وستظل حتى يصل العلماء والمتقنون والسياسيون وعلماء الفقه والمعاملات إلى نقطة تلاقٍ تنهي هذا الخلاف الذي تولّد، في واقعه، عن دوافع صدامية وتعارضية، سياسية واجتماعية وحضاريّة، لم تقم على العلم والصدق والموضوعية.

لقد أغفلت الطعون التي وجهت إلى نظام الشورى في الإسلام أمرين مهمين:

أولهما: أن النظام الديمقراطي هو فقط وسيلة لتنظيم تداول السلطة بين الناس، وأنه تنظيم من فعل البشر، فبالتالي هو قابل للتغيير والتبدّل، بل ربما يكون أيضاً عرضة للاستبدال.

وفي المقابل، فإن الإسلام قد قرر لأتباعه، في شأن ومسائل الحريات والحقوق، المبادئ والقيم الملزمة التي في الالتزام بها التزام بطاعة الله ورسوله (ﷺ)، وتركهم وما تصل إليه عقولهم في شأن وسائل وطرق وآليات تحقيق هذه القيم، وهي كلها تزيد أهمية ودقّة وعلمية عما وضعه أتباع الديمقراطية الغربية أو الشرقية.

ثانيهما: أن «الديمقراطية» ليست كل الشأن في النظام الحياتي العربي، ولكنها جزء من نظام كلي اقتصادي واجتماعي وسياسي وفكري وثقافي. وعلى الجهة الأخرى، فإن للإسلام، في كل شأن من هذه، توجيهاً وأمراً ونهياً وتحريماً وإباحة ومنعاً، وإن وضع هذه الأحكام الإسلامية موضع التطبيق هو الذي يحقق «المشروع الإسلامي الكامل». وعندها تكون وسيلة المسلمين لتحقيق تداول السلطة وتحديد المسؤولية السياسية هي ذاتها وسيلة النظام الديمقراطي، وهي الانتخابات الحرّة ■