الملفات البحثية | قسم الدراسات الدينية | 27 فبراير 2016

الشورى والديمقراطية

إشراف: بسام الجمل | تنسيق: أنس الطريقي

نورهان عبد الوهاب
عمار بنحمودة
عبد الرزاق القلسي

إدريس الكنبوري
عماد الدين عبد الرزاق
فريد العليبي

الحسين أخدوش
عبد الحكيم أبو اللوز
يوسف هريمة

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الفهرس

تقديم 3
أنس الطريقي

الشورى والديمقراطية: الفرق والفارق 7
نورهان عبد الوهاب

الشّورى والدّيمقراطية في وعي الإسلاميّين بين التباس اللّغة والتباس التاريخ 15
إدريس الكنبوري

بين الشورى والديمقراطية: الخلافة هي المشكلة 21
الحسين أخدوش

الشورى والديمقراطية: سؤال الائتلاف والاختلاف 31
عمار بنحمّودة

الشورى والديمقراطية: صدام أم تكامل؟ 43
عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

جهود الدمقرطة في الفكر الإسلاميّ من منظور السلطة والسيادة عند راشد الغنّوشي 55
أبو اللّوز عبد الحكيم

ما الديمقراطية؟ 73
تعريب من الفرنسيّة: عبد الرزاق القلسي

في تعريف الديمقراطية 79
عبد الرزّاق القلسي

حوار مع د. فريد العليبي 85
حاوره: يوسف هريمة

المشاركون في الملفّ: 89

تقديم

◆ أنس الطريقي

قد يُعدّ الحديث عن التباس بين مفهومين ينتميان إلى سياقين تاريخيّين إنسانيّين مختلفين حديثاً زائداً، بما أنّه في حكم البديهيّ، فليست المفاهيم موجودات موضوعيّة متعالية على التاريخ، إنّما هي أفكار الإنسان، ذلك الكائن الزمنيّ المتحرّك على الدوام. لكنّ المشكلة تحدث حين تتجاهل أيّة جماعة إنسانيّة هذه البداهة من جدل الأفكار والزمان، وهي تسطّر برنامج توجّهها في الحياة. يحدث هذا في حالات الاكتفاء بالإجابات النهائيّة حول الوجود أو الكينونة، وهو يتسبّب في إغفال أهمّ شروط هذا الوجود، وهو حريّة أن نكون. لا يسمح المجال بشرح ضخامة هذه الفكرة وأهمّيتها وتعدّد أبعادها، ولكن لنقل إنّها تعني في حالتنا نحن ـ العرب المسلمين ـ أنّنا لم نتوصّل بعد إلى التخلّص من كلّ التحديدات المسبّقة المقيّدة لذاتيّتنا من أن تمارس وجودها الخاصّ بها في الحياة، تحقيقاً لأقصى المستطاع في الوجود، إذ تحبسنا هويّاتنا القارّة عن هذا المطلب.

وفي ما يتّصل بالشورى والديمقراطيّة فإنّ الالتباس بينهما يعبّر عن هذا الشكل من الوجود الذي لم نبارح بعد، هو الوجود بالغير، فالديمقراطيّة كما الشورى، تجارب للغير الماثل بجوارنا، بل فينا. نستخرج الثانية من ذاكرتنا الحاضرة، لنواجه بها الأولى الحاضرة في واقعنا، عند الآخرين. وفي كلتا الحالتين نحن نستعير لوجودنا تجربة الغير، وننتهي عن تجربتنا الخاصّة بنا. والمشكلة تتضخّم عندنا مادامت هذه التجارب تقتبس مفصولة عن الرؤى التي تشدّها للعالم.

ربّما ولدت الفكرة السياسيّة عن الشورى من رحم الحاكميّة كما يريدها دعاة الإسلام السياسي خاصّة، وصار رأيهم يتبنّى من قبل الغالبيّة العظمى من حملة الفكرة الإسلاميّة عن الحياة، ولكن أليس مفهوم الحاكميّة سليل رؤية للعالم فاقدة للإجماع منذ الجدل العقائديّ الأوّل الذي صوّرته كتب علم الكلام عندنا، وصولاً إلى ما صار يعرف بعلم الكلام الجديد؟

كذلك يمكن القول في شأن الديمقراطيّة إنّ تعديلاتها القارّة التي تكاد تحوّلها إلى مفهوم دون مدلول واقعيّ قارّ، تشهد على مدى اهتزاز الفكرة التي تؤطّرها عن العالم والإنسان، منذ وقع التشكيك في العقل في مرّات عديدة في الحضارة الغربيّة، حتّى مات الإله، ثمّ الإنسان.

متى تجاوزنا هذا التأطير الفلسفي لقضيّة الالتباس بين الشورى والديمقراطيّة واتّجهنا إلى تجسيدها الظاهر في واقعنا الرّاهن، رأيناها في جدلنا المحتدّ راهناً بين الطريق الهوويّة التي يجدر بنا أن نتّبع.

هل تكون هذه الطريق في ما تسمّيه الأغلبيّة تأصيلاً للذات في تاريخها، يكون عند البعض في تاريخها الدينيّ أساساً باستخراج ما يصلح منه للحاضر، أو بجرّ الحاضر نحوه، فتكون الشورى الدينيّة أو الأخلاقيّة أو العمليّة الموصى بها في البعض القليل من آي القرآن، الواجب السياسيّ العقائديّ الذي يعوّض الديمقراطيّة، أو يوافقها، أو يغتني بها في الإجراء؟

أم تكون هذه الطريق في ما يسمّيه البعض الآخر بالمعاصرة، أو التحديث، فتكون الشورى عندهم مجرّد تعبير عن حنين إلى الماضي، أو استبقاء لنمط ولّى من الوجود، عاشه العرب والمسلمون خاصّة في فترة محاولتهم النهضويّة، وهو مستمرّ إلى الآن مادام لم يحدث عندهم منذ ذلك الوقت إلى الآن أيّ تراكم للمعرفة أو تحوير في طرق الفهم، يمكّنهم من بدائل ذاتيّة أكثر اتصالاً بتجربتهم في الحياة.

سيدرك القارئ لهذا الملفّ أنّه حتّى من داخل الفكر الناقد للالتباس بين الديمقراطيّة والشورى، والساعي إلى توضيح مفاهيمهما، ثمّة صدى لهذين التوجّهين، حتّى من داخل الموقف العامّ المشترك النّاقد للالتباس الحاصل في بعض فكرنا العربي الإسلاميّ بين المفهومين. فعلى كون هذه المقالات والبحوث، وما يتبعها من مكوّنات هذا الملفّ، تهتمّ بكشف الخلط الواقع في الفكر الإسلاميّ السياسيّ خاصّة بين المفهومين، وتشرح تمايزهما، فإنّها تسجّل احتجاجها على هذه النظرة المعياريّة التي تجعل الديمقراطيّة محكّ التقويم، بل منها ما يدافع عن الشورى بوصفها التجسيد الأخلاقيّ والسياسيّ للمثاليّة السياسيّة الإسلاميّة.

هذا ما نعثر عليه في مقال الباحثة المصريّة **نورهان عبد الوهاب**؛ فمحمّد إقبال وخورشيد أحمد وفتح اللّه كولن وصادق جواد سليمان، يمثّلون عندها، على بعض التمايز بينهم، محاولات للملاءمة بين الشورى الإسلاميّة ومتطلّبات السياق الديمقراطيّ الرّاهن. إنّ الشورى والديمقراطيّة كلتيهما تنبعان عندها - كما تنقل عن صادق جلال سليمان- من اعتقاد مركزيّ بضرورة التشاور الجماعيّ وفضله في تحقيق الصالح العامّ.

وفي اتّجاه موقفها نفسه، المميّز بين الشورى والديمقراطيّة، ولكن الساعي إلى إيجاد ممكنات التوفيق النظريّ بين المفهومين، اهتمّ الباحث **عبد الحكيم أبو اللّوز** بتقييم محاولة واحد من ممثّلي ما يعرف بتيّار الصحوة الإسلاميّة، هو التونسيّ راشد الغنّوشي، تقديم صياغة مؤسّساتيّة للتسوية المنجزة عنده بين الشورى والديمقراطيّة، عبر تفكيره في مسألتي السلطة والسيادة. ورغم كشف الباحث عن فراغات نظريّة في هذه الصياغة، فإنّه يعتبر هذا الفكر محاولة لها قيمتها.

مقابل ذلك تتعلّق بقيّة مباحث هذا الملفّ برصد الاختلاف الأكيد بين هذين المفهومين، الذي يمنع أيّة تسوية بينهما، بل ينفي أيّة صلاحيّة تأويليّة لمفهوم الشورى في السياق الحديث، وفي هذا الإطار عاد الباحث التونسيّ **عمّار حمّودة** إلى التاريخ ليكشف غياب أيّ سند تاريخيّ قديم لهذه التسوية في التاريخ والثقافة الإسلاميّين، وقرّر على ضوء ذلك أنّ الاهتمام بمفهوم الشورى عند العرب المسلمين لم يحدث إلا في تاريخهم الحديث، تحت هاجس الردّ على إحراج الحداثة بداية من عصر النهضة العربيّة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولا يختلف عنه الباحث المغربيّ المتميّز **إدريس الكنبوري** الذي يؤكّد أنّ العرب المسلمين القدامى، وحتّى عصر النهضة العربيّة الحديثة، "كانوا يجهلون

حتّى مفهوم الشورى ذاته"، وأنّ طبيعة السلطة في المجتمعين الإسلاميّ القديم والغربيّ الحديث تمنع أيّ تقريب بين المفهومين.

ويعتمد الباحث المغربيّ **الحسين أخدوش** على هذا التمييز، فيستعين بالنّقد التاريخيّ الذي أنجزه علي عبد الرّازق لمؤسّسة الخلافة، ليردّ الخلط بين الديمقراطيّة والشورى إلى خلط إسلاميّ مرفوض بين العقائد والمعاملات، ربط نظريّة السلطة في الفكر الإسلاميّ بالأصول، والحال أنّها من الاجتهاديّات والفروع.

وفضلاً عن الدراسة الوصفيّة للمواقف الإسلاميّة الثلاثة المعروفة راهناً من العلاقة بين الشورى والديمقراطيّة، والبحث عن سنداتها في اللّغة والتاريخ، وبيان اختلافاتهما المؤكّدة، التي ينجزها الباحث المصريّ **عماد عبد الرزّاق**، نعثر في تعريب الباحث التونسي **عبد الرزّاق القلسي** للفصل الرابع من الكتاب المعروف لروبارت دال (حول الديمقراطيّة)، وفي الحوار الذي أنجزه **يوسف هريمة** مع أستاذ الفلسفة التونسيّ **فريد العليبي**، على وجهة النظر الفلسفيّة المتجاوزة لإحداثيّات الإيديولوجيا في كشف التمايز بين المفهومين، وخضوعهما في النهاية إلى رغبة الإنسان التاريخي، أو طبيعته القارّة في الوجود، وهي طبيعة التأويل وتكوين مرتكزات للمعنى الذي يسنده للحياة، لا سيما لطريقة تصريفها سياسيّاً.

الشورى والديمقراطيّة

الشورى والديمقراطية: الفرق والفارق

◆ نورهان عبد الوهاب

عادة ما يدبّ النقاش والجدال حول طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية في أعقاب أيّ حدث جلل تمرّ به الدول ذات الأغلبيّة المسلمة؛ العربية منها وغيرها، ولا يُعدّ الربيع العربي استثناءً من هذه الاعتبارات. غير أنّ الملاحظ في جلّ الكتابات التقليدية التي تناولت المفهومين بالدرس والتمحيص أنّها، وبصفة واعية أو لا واعية، كانت تضع الديمقراطية معياراً تقاس عليه الشورى، فغالباً ما تأتي المطارحات دفاعيّة أكثر من كونها مؤسسة لنسق مفاهيمي وقيمي يمهد الواقع لتوطيده. وتسعى هذه الورقة إلى استعراض سريع لأهم هذه الكتابات التقليدية، ثمّ تعرج إلى بيان مدى ضرورة الشورى وفقاً لبعض تفسيرات آيات الشورى في القرآن والسيرة النبوية، وتنتقل الورقة بعد ذلك إلى مناقشة الفرق بين الديمقراطية والشورى، ثم تختتم ببيان الفارق بين المفهومين والتحديات الحديثة التي تواجه المفهوم الإسلامي، الشورى، وموقف بعض الكتابات منها.

في بداية استعراض أهمّ ما اشتملت عليه الكتابات التقليدية، يمكن ذكر العلامة إقبال (1877-1983) الذي لم يتحدث بصريح العبارة عن الشورى، إلا أنه دلف إليها من خلال مفهوم الاجتهاد، ومؤدّى كلامه هو أنّه مع غياب الاجتهاد الذي يسمح بتعدّد الآراء، فإنّ الحديث عن الشورى سيكون من قبيل الأمور الشكلية، إذ لا شورى في وجود رأي واحد سائد. ويرى إقبال أنّ الإسلام خصّص مكانة كبيرة لمفهوم الاجتهاد، إذ لا يوجد كهنة ولا أوليغارشية فيه باعتباره دين المساواة، فلا بدّ من العمل على دمقرطة الاجتهاد ومأسسته لتجسير الهوّة بين النص الإلهي والفهم البشري. ويدخل هذا في تأكيد إقبال على قيم الحرية والفردية، والأخوة والوحدة، باعتبارها قيماً أساسية لديمقراطية ليبرالية، فقد انتهى إلى أنّ الديمقراطية هي المثالية السياسية الإسلامية؛ إلا أنّ اقترابه من الديمقراطية كان اقتراباً إسلامياً شديد الالتباس والخلط المفاهيمي، حيث يلاحظ وفقاً لعبد الله أنور بيك في كتابه «شاعر من الشرق»، أنّ إقبال أكد أنّ الخلافة الإلهية هي عبارة عن تمثيل الله على الأرض، مشيراً إلى أنه نوع فريد من ديمقراطية الأفراد. كما أنّه أوضح تأييده للديمقراطية الروحية، إذ يرى أنّ كلّ فرد لديه القوة لإعادة تطوير حياته وإعادة النظر فيها وفقاً للتعاليم الإسلامية، حتى يصل إلى الديمقراطية الروحية، باعتبارها أعلى مراتب التنظيم السياسي والاجتماعي في الإسلام[1].

أمّا أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، فيرفض مقولة الفصل بين الدين والدولة، ويرى أنّ الإسلام دين ودولة، إذ يدعو إلى ديمقراطية ثيوقراطية، باعتبارها الدولة الإسلامية المثالية. وبالرغم من نقده للديمقراطية الغربية إلا أنه لم يرفضها، فقد أجاز تعديلها بما يلائم الإسلام، حيث رأى ضرورة خضوع هذه الديمقراطية لمفهوم التوحيد فتكون ديمقراطية إلهية، لأنّ المسلمين لهم سيادة شعبية محدودة تحت سلطان الله. وفي معرض الحديث عن الشورى، يرى بعض الباحثين

1 . Tauseef ahmed Parray, Democracy in Islam, The views of several modern muslim scholar, The American journal of Islamic social sciences, p143

أنّ استخدام المودودي لمفهوم الخلافة كان استخداماً لمفهوم الشورى في حقيقة الأمر عندما ذكر في كتابه «الطريقة الإسلامية في الحياه» أنّ سلطة الخلافة تقع على عاتق الجماعة والناس ككل، حيث تصبح قادرة على الإيفاء بمتطلبات الرسالة وعقيدة التوحيد، وتُعدّ هذه النقطة هي بداية الديمقراطية في الإسلام[2].

بالمقابل يتبنّى خورشيد أحمد (مواليد 1932) رؤية عقلانية واضحة؛ إذ يفرّق بين الديمقراطية كشكل من أشكال التنظيم وبينها كفلسفة. ويرى أنّ سيادة القانون والمساواة بين البشر وسيادة القرآن والسنّة واللجوء للاجتهاد فيما لا يوجد نص فيه كانت أهم المبادئ التي حكمت النظام السياسي زمن الرسول والخلافة الراشدة بعده. ويرى أنّ الإسلام لا يتهاون مع الاستبداد والسلطوية التي ترسخت بفعل العصر الاستعماري. وقد أشار للمواءمة بين الديمقراطية والإسلام في كتابه «الإسلام والديمقراطية: بعض الأبعاد المفاهيمية والمعاصرة». ففي إطار الإسلام وثقافته، يمكن أن يتحقّق نظام فريد من التشاركية يضمن الجمع بين المادة والروح في تناغم تام، وبهذا يمكن تأسيس نظام سياسي يحفظ أهم مقومين للديمقراطية العملية: العدل والشورى[3].

لا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة إلى فتح الله كولن (مواليد 1938) الذي يرى أنّ الديمقراطية ليست شيئاً جامداً، وإنّما هي عمليّة تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والإنسان، والإسلام لم يضع نظاماً صارماً لإدارة الحياة بين الناس، ولا سعى لذلك، وإنما جلّ ما وضعه الإسلام يندرج تحت بند القيم الواجب اتباعها ومراعاتها عند إدارة شؤون الأفراد والمجتمع، والتي يمكن أن نضع الشورى من ضمنها. ويقسّم كولن الأوامر الواردة في القرآن بما يتعلق بإدارة المجتمع ووفقاً لأهميتها إلى ثلاث فئات: أوامر ضرورية ضرورة مطلقة، وأوامر ضرورية ضرورة نسبية، وأوامر مندوبة. إلا أنّه يرى أنّ الديمقراطية ستصل مبتغاها الكامل إذا أفسحت مجالاً لحضور البعد الروحاني[4].

وفي السياق نفسه من التصريح بمفهوم الشورى وعلاقته بالديمقراطية، يوافق المفكر صادق جواد سليمان (مواليد 1933) على المواءمة بين الشورى والديمقراطية، باعتبارها مفهوماً ومبدأ، لا تختلف عن الديمقراطية. يرى أنّ كلاً من الديمقراطية والشورى ينبعان من الاعتقاد المركزي بأهمية «التشاور الجماعي» ودوره في تحقيق الصالح العام أكثر من الركون إلى الخيارات الفردية وتفضيلاتها. ففي معرض المناظرة بينهما يرى أنّ النظامين يركزان على أهميّة الاعتراف بالمساواة بين البشر ومساواتهم في تحمل المسؤولية، وغيرها من القيم الجامعية التي لا يمكن للبشرية أن تحقق رخاءها بدونها في نظام لا يعتمد على الديمقراطية أو الشورى. لا يرى سليمان أنّ مفهوم الشورى الوارد في القرآن يحمل أي رفض للديمقراطية أو مبادئها، بل هو متوائم معها، كما أنّه لا يحمل نظاماً معيّناً للحكم؛ إذ يرى أنّ الشورى هي قيمة لا بدّ للمسلمين من اعتبارها في حياتهم الاجتماعية، وبالتالي كلّما استطاع أيّ نظام أن يضمن الشورى؛ مؤسساتياً، ودستورياً،

2 ـ المرجع السابق، ص 144

3 ـ المرجع السابق، ص ص 144-145

4 ـ المرجع السابق، ص ص 145-146

وعملياً، كالنظم الديمقراطية، كان أقرب إلى الإسلام، وهو ما يجعل العديد من الباحثين يرون أنّ صادق جواد سليمان يرى الشورى معادلاً للديمقراطية[5].

وعن ضرورة الشورى، ومدى إلزاميّتها، يرى مقتدر خان أنّ الشورى بالأساس هي عمليّة لصنع القرار، قرار استشاري، سواء اعتبره الباحثون الإسلاميون أمراً إلزامياً أو مرغوباً فيه؛ إذ ينقسم الباحثون الإسلاميون حياله إلى قسمين: من يعتبره إلزامياً، يتكئ على آيات من القرآن الكريم: «وشاورهم في الأمر»[6]، في حين يرى قسم آخر أنّ الشورى أمر مرغوب فيه بالنظر إلى الآية: «وأمرهم شورى بينهم»[7]. تتوجه الآية الأولى بالأمر مباشرة إلى النبي محمد، في حين تُعدّ الآية الأخرى بمثابة توجيه عام لمبدأ عام، وربما يُعدّ هذا الأمر هو السبب في عدم اعتداد الباحثين المسلمين التقليديين بالشورى كأمر ضروري وإلزامي في عملية صنع القرار.

الملاحظ هنا أنّ البحث عن الآيات القرآنية الصريحة كدليل قوي وغيابها الظاهر منع العديد من الباحثين الإسلاميين من الوصول إلى نتيجة قاطعة بشأن إلزامية الشورى، وهو ما جعلهم حتى الآن يناقشون هذه القضية. فهناك من يرى أنّ النبي محمداً كان يشاور صحابته دائماً في عمليّة صنع القرار؛ إلا أنّه بالنظر إلى صلح الحديبية مثلاً، نجد أنّ النبي بعد مشاورته الصحابة اختار أن يتصرّف منفرداً، وهو ما يستند إليه البعض في أنّ الشورى ليست إلزاميّة[8]. وفي الواقع هناك أمثلة قليلة تعضد الاتجاه القائل بمشاورة الرسول لصحابته والعمل برأيهم ضدّ رأيه، كقرار ترك المدينة لمحاربة جيش مكة، على سبيل المثال، في غزوة أحد.

وعلى الرغم من أنّ البعض يفضل مدّ هذا الخط على استقامته، في أنه إذا كانت الشورى هي الطريقة الإسلامية في صنع القرار، فإنّ سؤال ضرورتها وإلزاميتها يكون أمراً مهماً، لا سيما إذا كان معيار شرعية أيّ تنظيم أو مؤسسة قائماً عليه، إلا أنّ الواقع لا يخدم الإجابة بالإثبات في هذه الحالة. فعلى الرغم من أنّ العديد من الباحثين المسلمين يرون أنّ الشورى والاستشارة هما أفضل وسائل الحكم، إلا أنّ الفقهاء في الغالب ما تأتي آراؤهم محافظة؛ لا سيما أنّ العديد منهم يقبع في مؤسسات لا تعتمد الشورى أسلوباً، ويتحصل منها على قوت يومه. وبهذا يُعدّ دورهم بارزاً في تأخير الاعتراف العام بإلزامية الشورى واعتبارها من مصادر الشرعية.

بافتراض أنّ الشورى أصبحت أساساً من أسس المؤسسات الإسلامية، الحركات والحكومات، فإنّ السؤال التالي يُعدّ أمراً منطقياً: هل يعنى ذلك دمقرطة هذه المؤسّسات بشكل آلي؟ وفقاً لهذه الرؤية التي ترى الشورى آليّة للحكم كالديمقراطية، فإنّ الإجابة عن هذا السؤال تكون بالنفي، وذلك للعوامل الآتية:

---

5 - المرجع السابق، ص ص 146-147

6 - آل عمران-159

7 - الشورى-38

8 . Muqtedar Khan, Shura and Democracy, on jan 12 2014, Ijtihad for freedom of thought and independent thinking among muslims everywhere, retrieved from its website.

أولاً: على عكس الشورى، تسمح الديمقراطية بتعديل النصوص المؤسّسة؛ ففي إطار الديمقراطيّة يمكن للمواطنين أن يقوموا بتعديل الدستور، باعتباره النص المؤسس للنظام الحاكم. أمّا في إطار الشورى، فلن يمكن تعديل النص القرآني أو ما ثبتت صحته من الأحاديث النبوية. إلا أنّه في الواقع لا تُعدّ هذه مشكلة في حدّ ذاتها، لأنّه بأيّ حال، فإنّ المسلمين ملتزمون بمبادئ الإسلام كأصل عام، غير أنّ الواقع حيال هذه المسألة تحديداً يشهد بتعقيدها، إن لم يكن بتناقضها، فالمسلمون فعلياً لا يتعاملون إلا مع التفسيرات الموغلة في القدم، ولا تُعدّ الشورى كمبدأ إسلامي سوى مثال على ذلك، إذ يخضع تفسيرها ونطاقها إلى الفهم التقليدي للنصوص الإسلامية.

ثانياً: بينما تظلّ الشورى غير ملزمة تُعدّ العملية الديمقراطية والقانون ملزمين، ويمكن مراجعتهما فقط من خلال عملية ديمقراطية ليس من خلال عملية احتكار أحادية الجانب أو عمليات احتكار القلة.

ثالثاً: من واقع الأدبيات التي تناولت موضوع الشورى في الخطاب الإسلامي، بدت كأنها أمر يبدأه الحاكم أو السلطان أو يتوقع أن يكون هكذا. في إطار الشورى، يستشير الحكام الناس، وهنا أي ناس يستشيرهم الحاكم؟ لم توضح الكتابات عن الشورى هل هم من الخبراء، الأقارب، المستشارين[9]؟ هل تكون النساء ضمنهم؟ وماذا عن غير المسلمين؟ وأصحاب الميول الجنسية الشاذة؟ وهو ما سيتم التوقف عنده وتفسيره لاحقاً تحت بند التحديات. يختلف الأمر بالنسبة إلى الديمقراطية التي تتعامل بمبدأ المواطنة. خلال ذلك، يمكننا ملاحظة كيف أنّ الديمقراطية عملية تأتي من الأسفل إلى الأعلى، في حين أنّ الشورى تأتي من الأعلى إلى الأسفل، وفقاً للدراسات التي تناولتها.

فضلاً عن ذلك، تتميّز المقابلة بين الشورى الديمقراطية بعدة إشكاليات، يمكن إجمالها فيما يلي: البنية القومية الأساسية للنظام الديمقراطي، الحرية الفردية، نطاق السلطة التشريعية، وذلك على التفصيل التالي بيانه:

أولاً: البنية القومية الأساسية للنظام الديمقراطي: على الرغم من أنّ القيم الديمقراطية بدأت عالمية في مضمونها من حيث تركيزها على حرية الفرد وكرامته والمساواة بين البشر كما اتّضح ذلك في كتابات جون جاك روسو وغيره، إلا أنّ هذه القيم سرعان ما انحرفت عن مسارها بتبني نظام الدولة القومية. فقد نجحت القومية، لا سيما في أوروبا، في استبعاد الأجانب من المخاطبة أمام القانون مع غيرهم على قدم المساواة، كما قامت بتجريدهم من إنسانيّتهم. ولعلّه من المفيد ملاحظة أنّ انتشار الموجات الاستعمارية تزامن مع توطيد أركان الديمقراطية ومؤسّساتها في كلّ من إنجلترا وفرنسا، وهو ما يجعل من اليسير على المرء إيجاد عدّة أمثلة لانتهاك حقوق الأجانب وامتهان كرامتهم حتى داخل الدول التي تعدّ مهداً للديمقراطية. ويُعدّ قانون الدليل السريّ Secret Evidence Act الصادر عام 1997 بمصادقة الكونجرس الأمريكي والقاضي بإمكانية سجن الأجانب بدون محاكمة دليلاً على ذلك، وهو ما يصم الديمقراطية بأنّها ما تزال أداة قوية في يد مجموعة من الأفراد في الوقت الذي لم تهجر فيه تماماً قيمها العالمية القائمة على احترام حريّة الإنسان. في المقابل، سيدافع البعض عن الشورى باعتبارها المناظر الإسلامي للديمقراطية، بأنّه من الصعب أن نجد مثل هذا التمييز على أساس قومي

9 ـ يرى البعض أنّ المستشارين هنا هم من جمعوا بين العلم والأمانة، انظر في تفصيل ذلك: عبد الله بن عبدالعزيز العنقري، الشورى والديمقراطية: حقيقتهما وأهم الفروق بينهما، (الرياض، جامعة الملك سعود، د.ت) ص ص 12- 19

أو عرقي، إلا أنّ الممارسة تشهد بوجود تمييز من نوع آخر مستند إلى الدين، الأمر الذي حدا بالبعض للقول باستخدام الدين كأداة للسيطرة والاستغلال[10].

ثانياً: الحرية الفردية: تُعد القيود التي قد يضعها المجتمع على الحرية الفردية من أهم الأبعاد التي تفترق بسببها الشورى عن الديمقراطية. يميز أشعيا برلين بين نوعين من الحرية: الحرية من القيود الاجتماعية وحرية التصرف بعقلانية، أو الحرية السلبية والحرية الإيجابية؛ إلا أنّ كلا النوعين تعرضا لهزات عنيفة؛ إذ استغلت الجماعات المسيطرة فكرة العقلانية، لتفرض رأيها باسم العقل والرشاد. وأكثر من ذلك، وبعد انتشار فكر ما بعد الحداثة، أصبح من الصعب على أي فرد أن يناقش أمراً خارج نطاق العقل؛ رغم أنّ مفهوم العقل يعني وجود مجموعة من القيم المشتركة، إلا أنّ مفهوم الحرية، في السياق الغربي، نجح في حفظ الحقوق الفردية للإنسان وكرامته، ومن ثمّ الحفاظ على قدر من الاستقرار السياسي، إلا أنّه أدى إلى ظهور العديد من القوى التي بدأت تنخر في القيم الأخلاقية للمجتمع. إنّ التحرّر من إمكانية التدخل في شؤون الفرد أدى إلى ظهور العديد من الممارسات السلبية. ومما يزيد من حدة المشكلة انعدام وجود نقطة ما يستطيع المرء الوقوف عندها لتقييم كافة الإجراءات الاجتماعية، أو يطلق أحكاماً على نظم اجتماعية مختلفة. في المقابل، يرى البعض أنّه بحكم استناد الشورى لنظام ديني، فمن المنتظر أن تقدم إمكانية تحقيق التوازن بين نوعي الحرية سالفي الذكر. ويبرهن هذا الفريق على ذلك، بأنّ الإسلام يحمي الخصوصية الفردية، ويعرض إمكانية معالجتها بشكل إيجابي إن تطلب قدراً من التدخل، في الوقت الذي يحمي فيه أيضاً التنوع والاختلاف والتسامح والاحترام.

ثالثاً: نطاق السلطة التشريعية: من وجهة نظر إسلامية، فإنّ القانون ليس مجموع ما يعتقده الأفراد، بعقلانية، أنه صحيح في لحظة تاريخية معينة؛ بل إنّ أي قانون له بُعد متعالٍ عن أية جماعات تاريخية. ووفقاً للتقاليد الليبرالية، فقد اقترب روسو من هذا المفهوم. فقد كان واعياً بأهميّة وضرورة وجود مصدر متعالٍ للقانون، يمكنه أن يتسامى عن خصوصية أية جماعة تاريخية معينة، كما كان مدركاً لقصور العقل البشري، وأكد احتياج الإنسان لمصدر يرشده غير أنّه رأى أنّ هذا المصدر لا بدّ أن يتّسم بعدة خصائص، من بينها أن يكون قادراً على جلب الأفراد باعتبارهم كائنات تاريخية.

لاكتشاف قواعد أيّ مجتمع، فإننا في أمس الحاجة إلى عقل متعالٍ، يمكنه أن يفهم مشاعر البشر دون أن يكون أيّاً منهم، لا يمتلك أية انتماءات بشرية لكنه على معرفة بماهية البشر وكينونتهم بشكل تام، حيث تكون سعادته مستقلة عن سعادة البشر إلا أنّه يهتم بسعادة البشر. يستطرد روسو في وصف هذا العقل، فيرى ضرورة أن يتسم بالحرص على الانتظار لاكتمال الزمن في كلياته لتحقيق مجد عزيز، يعمل في زمن واحد ليستمتع بثماره في زمن آخر. بعبارة أخرى، يعرف روسو أنه لا غنى عن وجود إله ليُشَرِع للبشر.

10 . Louay Safi, Shura and Democracy: Similarities and Differences, the Annual Meeting of the Middle East Studies Association (MESA), Washington DC, November 19, 1999.

وفقاً لروسو، فإنّ أفضل شيء يمكن للبشر القيام به للتغلب على قصور العقل البشري، هو الخضوع للإرادة العامة. فالإرادة العامة هي ما يريده الناس عندما يضعون الصالح العام هدفاً لهم، إلا أنه يرى أنّ الإرادة العامة قد تخضع لعملية تضليل وتشويه. وهنا يرى روسو المخرج الوحيد من هذه المعضلة هو التركيز على عقلانية الأفراد. أي أنه بعبارة أخرى، لم يجد مخرجاً من تصريحه بالحاجة الماسّة إلى إله، سوى أن ينهي الدائرة من حيث ابتدأها، وهو التركيز على العقل البشري المعوز للإرشاد المتعالي. في المقابل، يفهم العديد من المفكرين الإسلاميين هذه المعضلة التي قابلها روسو. ولكن على العكس من تنظيره الذي يحوي انسداداً واضحاً، أصبح المفكرون المسلمون مقتنعين تماماً بأنّ الدفاع عن مفهوم العقل والرشاد أمر لا يمكن الاستمرار فيه، وهو ما جعلهم يرون أنّ أخلاقيّات أي نظام سياسي كالعدل والحرية والمساواة لا بدّ أن يخضع للمنظومة الإسلاميّة.

وعن التحديات التي تواجه التنظير لمفهوم الشورى، مسألة استشارة النساء والأخذ برأيهن، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أهل الذمّة من غير المسلمين. بالنسبة إلى استشارة النساء، يرى بعض الباحثين أنّ من الثابت تاريخياً استشارة الرسول للنساء، ولعل من أشهر هذه الأمثلة، استشارة الرسول لزوجه أم سلمة في أعقاب صلح الحديبية عندما أمر الناس أن ينحروا ويحلقوا ولم يستجيبوا، فأشارت عليه بالبدء في ذلك كي يتبعه الناس، وقد كان. أمّا بالنسبة إلى مشورة أهل الذمّة، فيرى بعض الباحثين أنه لا مشورة لذميّ إعمالاً لما كان يقوم به الرسول[11]، وما نصت عليه الآيات: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودّوا ما عنتم، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر»[12]. كذلك: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم؛ فإنه منهم إنّ الله لا يهدي القوم الظالمين»[13]. إلا أنّ فريقاً آخر يرى جواز استشارة أهل الذمّة، بل ووجوب ذلك، حيث إنّ الآيات الواردة أعلاه خاصة بمن ظهرت عداوتهم للمسلمين وناصبوهم العداء. أضف إلى ذلك أنّ الممارسة الإسلامية في الخلافة الراشدة أثبتت استعانة الخلفاء بغير المسلمين طالما حفظوا العهد وتميزوا بخبرات متنوعة في مجالات شتى.[14]

غاية القول إذن، أنّ مفاهيم كالشورى والديمقراطية شأنهما شأن مفاهيم العلوم الاجتماعية، لا يمكن للمرء أن يجد تعريفاً واحداً جامعاً مانعاً لهما، ليس هذا فحسب، بل إنّ المرء يعدم وجود أرضية صلبة يقف عليها ليقيم كلاً منهما تقييماً موضوعياً من خلال علاقة كلّ منهما بالمجال المحيط به دون أية تحيزات شخصية. فضلاً عن ذلك، فإنّ الحديث عن مفاهيم عمليّة يُعدّ أمراً شاقاً، لأننا في هذه الحالة نسعى إمّا لإيقاف عملية ما، أو أخذ لقطة تثبيتية عند لحظة معينة. وفي الحالتين، فمحاولة الوصول لقول فصل بتمييز أحدهما عن الآخر يُعدّ مغامرة، أضف إلى ذلك، أنّنا نقوم بمقارنة مفهومين من منظومتين مختلفتين، فضلاً عن أنّ الأوّل لم يعد مطبقاً، أو لنقل لم يأخذ نصيبه من التطوير المعرفي والمفاهيمي مثل الآخر. لذا يظلّ الواقع والقدرة على الصمود والتطوّر وتحقيق مصالح الاجتماع البشري هو الفيصل

11 ـ تذكر بعض المصادر أنّ الرسول كان يستشير ورقة بن نوفل، وكان مسيحياً، غير أنه تتضارب الروايات فيما إذا كان موحداً حنيفاً أيام الجاهلية أم مسيحياً ذمياً.

12 ـ آل عمران-118

13 ـ المائدة-51

14 ـ انظر في تفصيل ذلك: عبد الوهاب محمود المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، الفكر السياسي، د.ت، ص ص 154-155

في هذا الأمر. فمدى مأسسة أيّ من المفهومين ودرجة الالتزام به ومحاولة رأب أيّ صدع تفصح عنه التجربة، يُعدّ أمراً ضرورياً في جواز المقارنة بين المفهومين من البداية.

الشورى والديمقراطيّة

الشّورى والدّيمقراطية في وعي الإسلاميّين بين التباس اللّغة والتباس التاريخ

◆ إدريس الكنبوري

شكّلت ثنائيّة الشورى والديمقراطية، في الوعي العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر، واحدة من الثنائيات الصعبة التي ظلّت طيلة عقود تتقاذف المشهد الفكري والسياسي وتوزّعه إلى تيّارات متضاربة ومتعادية في الكثير من الأحيان، إلى حد أنّها أربكت الحياة الفكرية والسياسية، وأدخلت الثقافة العربيّة الحديثة في منطقة محبوسة لم تكد تخرج منها إلى اليوم.

مرجع هذا الارتباك أنّ الفكر العربي الإسلامي الحديث وقف من قضيّتي الشورى والديمقراطية موقفين متناقضين منذ البداية: الموقف الأوّل ركّز على الجانب الإجرائي العملي في كلّ من الشورى والديمقراطية، فاعتبر أنّ الخلاف في المصطلح المستعمل لا يعني خلافاً في ما يدلّ عليه، من وجوب فتح باب الحرية السياسية للمواطنين والقطع مع الاستبداد السياسي الطويل، أمّا الموقف الثاني فقد غلب عليه الجانب الإيديولوجي في النظر إلى المسألة، فرأى أنّ كلاً من الشورى والديمقراطية تحمل في أحشائها مدلولات معينة؛ فإذا كانت الشورى وليدة المجتمع الإسلامي المتديّن ولها «أساس قرآني»، فإنّ الديمقراطية لصيقة بالدولة العلمانية الحديثة، ولها جذور وثنية تعود إلى اليونان القديمة، ومن ثمّة لا سبيل إلى التصالح بينهما[1].

أوّلا: الشورى والديمقراطية في التجربة التاريخية للمسلمين

ليس هناك أدنى اختلاف في أنّ الشورى في التجربة التاريخية للمسلمين قد ارتبطت بالجانب التعبّدي والأخلاقي لدى الفرد الحاكم، ولم ترقَ لتصبح نظاماً مؤسّسياً له ضوابط محددة يمكن التحاكم إليه. وبهذا المعنى كان يجري اعتبارها شيئاً زائداً يمكن الاستغناء عنه من لدن الحاكم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ الحاكم لم يكن يلجأ إليها إلا في حال الضرورة، أي في الحال التي يتبين له معها أنّ هناك مسألة يتعين التشاور فيها؛ وبهذا المعنى لم تتحول إلى نظام أو آلية سياسية تجري مجرى العرف والعادة في واقع المسلمين.

وردت الإشارة إلى الشورى في القرآن الكريم بمعنيين اثنين؛ فقد وردت تارة بمعنى المشاورة، كما في الآية: {فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر} (آل عمران. 159)، ووردت تارة أخرى بمعنى الإفتاء، كما في الآية عن ملكة سبأ: {قالت يا أيها الملأ افتوني في أمري، ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون} (النمل. 32). وقد توسّع المفسرون في تفسير هذه الآيات التي وردت فيها الإشارة إلى معاني الشورى، بيد أنّ الملاحظ أنّهم أجمعوا على امتداح «محاسن» الشورى، بوصفها خلقاً

1 ـ ينظر على سبيل المثال: توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة. الطبعة الثانية 1992. ص ص 48-51

من الأخلاق الفردية الحميدة التي يتوجب على الحاكم المسلم الأخذ بها، دونما حتم، ولم يضعوها في عداد الأوامر الأخرى مثل الزكاة والصيام والحج، أو غيرها من الفرائض، على اعتبار أنّها لا تدخل في الضروريات بل في التحسينيات، وإن كان هناك من تأول الآية: {والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وممّا رزقناهم ينفقون} (الشورى.38)، على معنى أنّ الشورى من الفرائض، بدلالة ورودها بين فريضتين، هما الصلاة والزكاة؛ ولكنّه تأويل بعيد، خصوصاً وأنّه لا يحضر في الكتابات التراثية في موضوع الشورى والمشاورة، ولم يتطرّق إليه المفسرون السابقون الذين اكتفوا بعرض فوائد الشورى وما قيل فيها، مجردة عن الحكم والسلطة، ولكنّه ظهر ضمن التأويلات الحديثة مع الحركات الإسلامية التي دفعت بالتفسير السياسي للنصوص إلى حد أبعد.

إنّ هذا البعد الأخلاقي الذي غلب على مفهوم الشورى في تاريخ الإسلام، وفي المدونات الفقهية، هو ما جعل قضية الشورى في العقل الإسلامي الكلاسيكي تتردّد بين الإلزام والإعلام. فقد اختلف الفقهاء على قولين في المسألة: قول يذهب إلى أنها ملزمة للحاكم يتعين عليه الأخذ بها، وقول ثانٍ يذهب في الاتجاه المضاد ويرى أنها معلمة فقط، أي يمكن للحاكم الأخذ بها على وجه التخيير[2].

وما نستنتجه من هذا الاختلاف أنّ قضيّة الشورى لم تكن محسومة بشكل واضح في التصوّر الفقهي لدى فقهاء الإسلام السابقين، إذ لا يسوّغ الانقسام بين فئتين من هؤلاء الفقهاء في أمر معيّن، إذا كان هذا الأمر من الوضوح والجلاء في النص الديني بما لا يستدعي الجدل حوله.

ولعلّ مردّ ذلك، أنّ النصوص الدينية، قرآناً وسنّة، ومجموع المأثور الذي قيل في فضائل الشورى، قد تركت الأمر معلّقاً على التخيير ولم تدخله في حيز الإلزام، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فإنّ هذه النصوص تركت مهمّة الشورى بيد الحاكم، الذي هو المركز، إن شاء أعملها وإن شاء عطّلها. إنّ آية {وشاورهم في الأمر}، على سبيل المثال، توحي بأنّ وليّ الأمر هو المعني بالخطاب، وهو خطاب لا يمكن فصله عن الخطاب الآخر الذي يلحّ على ضرورة طاعة أولي الأمر في الآية القرآنيّة الأخرى: {يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} (النساء. 59)؛ وإذا جمعنا بين الآيتين تكون قضية الشورى مقيدة بطاعة الحاكم، الذي يبقى بيده أمر إنفاذها من عدمه.

بيد أنّنا يجب أن نضع المفهوم في سياقه التاريخي والمجتمعي؛ فكما أنّه لا ينبغي إسقاط مفهوم الشورى على واقع الدولة الحديثة، كذلك لا ينبغي إسقاط مفهوم الديمقراطية على واقع المجتمع الإسلامي القديم. لقد كانت آلية الشورى تناسب مجتمعاً تقليدياً بسيطاً خالياً من التركيب، تطبعه البداوة وتغيب فيه الدولة، بما هي وحدة سياسية مهيمنة على مختلف الوحدات الاجتماعية الأخرى، كالفرد والأسرة والقبيلة. وفي اعتقادنا، فإنّ تحرير القول في الشورى لا يستقيم إلا بتحرير القول في سلطة الدولة، كبنية مهيمنة. ومن هذا المنطلق، يجب التنويه إلى أنّ الشورى كانت تناسب مجتمعاً تقوم

2 - انظر: وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دار الفكر المعاصر، بيروت/دار الفكر، دمشق. المجلد الثالث. الطبعة الأولى 1991. الجزء الرابع. ص 143

فيه العلاقات الاجتماعية ـ السياسية بشكل أفقي، بين مختلف الوحدات الاجتماعية المشار إليها أعلاه، فيما الديمقراطية تناسب مجتمعاً تنهض فيه تلك العلاقات بشكل عموديّ، بين الدولة والمواطن.

في إطار هذا التحديد يمكننا فهم ارتباط مفهوم الشورى بالمبدأ الأخلاقي، كنوع من الفضائل، لا كإجراء سياسي. ولهذا نرى أنّ الإشارات الواردة عن الشورى بوصفها خلقاً في التراث الإسلامي كانت توجه إلى الجميع في المجتمعات الإسلامية التقليدية، من أعلى الهرم في سلطة الحكم إلى أدناه في السلطة العائلية، وهذا ما تشير إليه الآية: {وأمرهم شورى بينهم}، أي بين جميع المسلمين[3]، في ظلّ التصور الأفقي للمجتمع الذي يوزع السلطة على مختلف الوحدات الاجتماعية، وفقاً لما يرسمه الحديث النبوي: «كلّكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[4].

ثانياً: الشورى والديمقراطية في الوعي الإسلامي الحديث

إنّ هذه الخلفية النظرية والتاريخية لمفهوم الشورى في التجربة الكلاسيكية للمسلمين قد تعرضت للاهتزاز مع نهاية القرن التاسع عشر وبدء القرن العشرين، لدى الاحتكاك الفكري والحضاري مع العالم الغربي، والأفكار الليبرالية التي راجت في الأوساط الإسلامية الحديثة. وقد انعكس هذا الاهتزاز توتراً على صعيد الوعي الإسلامي الحديث تجاه مسألة الشورى والديمقراطية، بوصفها وسيلة للحكم الرشيد، كما يظهر ذلك من خلال بعض الرحلات السفارية المصرية والمغربية للمثقفين المسلمين الذين زاروا أوروبا في تلك الفترة، وعادوا مندهشين للتقدم التقني والحرية السياسية اللّذين وقفوا عليهما.

قدم محمد رشيد رضا، أحد الإصلاحيين السلفيين في بدايات القرن العشرين، ما يشبه تشخيصاً لهذا التوتر في الذات المسلمة حيال المفهومين. فقد كتب يقول: «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم (يعني به الحكم المقيد بالشورى) أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، **فإنّه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام**»[5].

وتكشف لنا هذه الفقرة أنّ المسلمين في العصر الحديث قد أعادوا اكتشاف مفهوم الشورى من خلال الاحتكاك بمفهوم الديمقراطية فحسب، الأمر الذي يؤكد أنّهم كانوا يجهلون حتى مفهوم الشورى ذاته، الذي ظلّ الكثيرون يتغنون به طويلاً كما لو كان جزءاً من الممارسة السياسية للحكم على مرّ التاريخ الإسلامي[6]. لقد كان اكتشاف الديمقراطية في العصر الحديث صدمة ثقافية ودينية لدى المسلمين، وما يبرهن على هذا غزارة الكتابة في موضوعة الشورى والديمقراطية، اتفاقاً أو اختلافاً، طيلة العقود الماضية، بحيث إنّ حجم هذا الإنتاج خلال عقود فاق حجم الإنتاج حول الموضوع نفسه

3 ـ يراجع ما ذكره سيد قطب على سبيل المثال في الرؤية التقليدية للشورى بهذا المعنى. في:

ـ سيد قطب: في ظلال القرآن. دار الشروق، القاهرة. الطبعة الشرعية الرابعة والثلاثون. 2004. المجلد الخامس. ص 3165

4 ـ رواه البخاري ومسلم.

5 ـ وجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار. دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى 1980. ص 97

6 ـ إدريس الكنبوري: الإسلاميون بين الدين والسلطة، مكر التاريخ وتيه السياسة. طوب برس، الرباط. الطبعة الأولى، 2013. ص 61

طيلة قرون من تاريخ المسلمين في الماضي، ما يؤكد في الوقت نفسه وجود فقر ملحوظ في المأثور الإسلامي في قضية الشورى والحاجة إلى التدوين فيها.

يمكن تقسيم الوعي الإسلامي الحديث ـ في موقفه من الشورى والديمقراطية ـ إلى ثلاثة تيّارات بارزة: التيار الأول وقف موقف العداء من مفهوم الديمقراطية لصالح مفهوم الشورى، ومثل له بحزب التحرير، والتيار الثاني اتخذ موقفاً دينامياً من المفهومين، معتبراً أنّ الديمقراطية رديف للشورى، ومثل له بمحمد الغزالي، والتيار الثالث تبنى مبدأ التوفيق بين المفهومين، ومثل له بحسن الترابي.

لقد كانت أبرز المواقف الحدية من الديمقراطية هي تلك التي صدرت عن حزب التحرير، الذي تأسس عام 1953م على يد تقي الدين النبهاني، بهدف إقامة نظام الخلافة الإسلامية، على الرغم من أنّ هذا الموقف يتبناه الكثيرون في أوساط التيار الإخواني، ومجموع التيار السلفي. فحزب التحرير يرفض رفضاً باتاً اتخاذ الديمقراطية نظاماً للحكم، ويعلن كفرها، مفضلاً مفهوم الشورى عليها. ويبدو هذا الموقف مفهوماً في سياق المنظومة الفكرية والسياسية التي يستند عليها الحزب، ذلك أنّ إحياء نظام الخلافة لديه يرتبط بإحياء المفاهيم الفقهية التقليدية كما هي، في محاولة لـ«التأصيل» والمحافظة على الجذور، بحيث إنّ اللغة نفسها تصبح مجالاً للصراع السياسي، ويصبح المصطلح أداة لتصفية الحساب مع الغرب.

جاء في أحد منشورات حزب التحرير عام 1990، تحت عنوان «الديمقراطية نظام كفر يحرّم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها» ما يلي: «الديمقراطية التي سوّقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب، ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كليّاً في الكليّات 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»[7].

ويربط هذا الموقف بين الديمقراطية وبين جذورها التاريخية في أوروبا، والصراع الذي نشأ بين الشعوب الأوروبية وبين رجال الدين[8]، كما يربط بينها وبين الهيمنة الغربية، إذ يرى أنّ الأخذ بالديمقراطية هو بمثابة الخضوع لتلك الهيمنة بغرض القضاء على الإسلام[9].

ولا شكّ في أنّ هذا التيار يضخم من البعد الإيديولوجي للديمقراطية على حساب البعد الإجرائي، ويصرّ على منح مفهوم الديمقراطية مضموناً متحيزاً، دون النظر إليها كآلية محايدة لتنظيم العلاقة بين السلطة والمواطنين، أو بين الحكام والمحكومين. ويتمثل الالتباس لديه في الخلط بين النشأة التاريخية للمفهوم، وبين السياق السياسي والإيديولوجي الذي تمخض عنه، وهي منهجية لو صحّت لما أمكن للمفاهيم أن تنتقل من حيث ولدت إلى ثقافات أخرى.

---

7 ـ عبد القديم زلوم: الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها. من منشورات حزب التحرير. ص 2. موقع حزب التحرير.

8 ـ نفسه. ص 5

9 ـ نفسه. ص 9

أمّا التيّار الثاني، الذي يتخذ موقفاً دينامياً من مفهومي الديمقراطية والشورى، ويرى أنّ الديمقراطية يمكن أن تساهم في تطوير الشورى، فيمثله محمد الغزالي.

يضع الغزالي معادلة بسيطة بين الديمقراطية والشورى من جانب، وبين الاستبداد السياسي من جانب ثانٍ؛ ولرفض هذا الأخير يقترح الاستمداد من الديمقراطية كآلية وصلت إليها البشرية في العصر الحديث للخلاص من الطغيان السياسي، لتطعيم مفهوم الشورى، دون أن يطرح ذلك أي مصادمة مع هذا المفهوم في الوعي الإسلامي.

يقول في كتابه: «أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية»: «إنّ الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأقطار لتسدّ النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة»[10]. ثم يقول: «إنّنا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية مطلقة، **فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال**»[11].

فالغزالي يرى أنّ الديمقراطية قدّمت ضمانات تحول دون الطغيان السياسي والاستبداد الفردي، الذي عطل المجتمعات الإسلامية طيلة قرون، وهو يتبنّى أطروحة مفادها أنّ الديمقراطية الحديثة نجحت حيث أخفقت الشورى في أن تتحوّل إلى منظومة سياسيّة توفّر الضمانات التي جاءت بها الديمقراطية، ويوجّه اللوم إلى المتديّنين الذين عطلوا مبدأ الشورى ولم يدركوا إلا متأخّرين أنّ «الحرية مهاد الآباء والخلق واليقين والإخلاص»[12].

أمّا التيّار الثالث، الذي يعقد مصالحة أو تفاهماً بين مفهومي الشورى والديمقراطية، فيمثّله حسن الترابي. وخلافاً للتيّار الأوّل الذي يعتبر الديمقراطية كفراً ولا يرضى بديلاً عن مفهوم الشورى، والثاني الذي يبقي على الخلاف القائم بين المفهومين، ولكنّه يستعيض عن نقص التراكم في الشورى بما تحقق من تراكم في الديمقراطية، فإنّ التيار الثالث ينحاز إلى خيار يجمع بين المفهومين في دلالة واحدة، دونما اهتمام بالاختلاف المصطلحي أو السياق التاريخي والفكري لنشأة كلّ منهما.

يرى الترابي أنّ أصول الدين وفروعه تطوّرت في سياقات تاريخية مختلفة، وهي بالتالي عرضة للتغيير والتجديد، بحسب متطلّبات المجتمع وحاجيّاته، لذا فإنّ استبدال مفهوم بآخر ليس انتهاكاً لحرمة الدين، شرط أن يجري الإجماع بين المسلمين على هذا الاستبدال. ومن هنا يرى الترابي أنّ النظر إلى كلٍّ من الشورى والديمقراطية من خارج الإطار التاريخي لهما يجعلهما يحملان الدلالة نفسها. ومع أنّه يقرّ بأنّ المشروعية العليا هي لله، إلا أنّه يرى أنّ المشروعية السياسيّة والعمليّة هي للناس[13]، كما يعتبر أنّ كلاً من الشورى والديمقراطية تلتقيان في جوهر واحد، هو المشاركة الشعبية، إذ

10 ـ محمد الغزالي: أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية. دار الشرق الأوسط للنشر. الطبعة الأولى، 1990. ص 69

11 ـ المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

12 ـ المرجع نفسه. ص 71

13 ـ حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي. الدار السعودية، جدة. الطبعة الثانية، 1987. ص ص 80-85

يقول: «فما دامت الشورى مشاركة والديمقراطية من شأن الشعب كله فليشترك الشعب قاطبة في المسؤولية عن تطور بنائها، من بدء الإعلان إلى التحقيق العملي، ومن الإيمان إلى التصديق الفعلي»[14].

نستطيع القول، ممّا تقدم، إنّ إشكالية الشورى والديمقراطية في وعي التيارات الإسلامية ظلت مثقلة بالإرث التاريخي والسياق الإيديولوجي الذي نشأت فيه كلّ واحدة منهما، وهو ما ألقى الكثير من الالتباس بين المفهومين أربك العقل الإسلامي طوال عقود من الزمن، شغل نفسه خلالها بقضية فك الارتباط بين الاثنين، أو المصالحة بينهما، من غير نجاح كثير، بسبب الانقسام في الوسط الإسلامي المعاصر حيال ذينك المفهومين. لذلك فإنّ الخروج من هذا الالتباس يقتضي إعادة النظر في الأصول المعرفية لمفهوم الشورى، والنظر إلى الديمقراطية كآلة محايدة وغير متحيّزة، واعتبار الاختلافات في تنزيلها في المجتمعات الغربية الحديثة، بالرغم من الاختلافات الدينية والثقافية واللغوية، برهاناً على حياديتها وعلى بعدها الإجرائي.

14 ـ حسن الترابي: في الفقه السياسي. مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي. الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت. الطبعة الأولى 2010. ص ص 166-167

بين الشورى والديمقراطية: الخلافة هي المشكلة

قراءة في كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق

◆ الحسين أخدوش

تقديم الموضوع:

تعتبر إشكالية الدين والسياسة من القضايا العويصة في السياق الثقافي الإسلامي، ذلك أنّ الخلاف والاختلاف الدائر حولها قد بات أكثر حدّة وأشدّ تعقيداً، بل كثيراً ما أضحى سبباً للمآسي الإنسانية والنزاعات الدموية التي تعرفها أكثر من منطقة؛ فما نشاهده اليوم من دعوات متطرّفة لقيام ما يُسمى بـ"دولة الخلافة" من طرف بعض التيارات الحركية والسياسية الدينية المتشدّدة، وما رافق ذلك من ترهيب للناس ودمار للأوطان وما إلى ذلك، يقوم دليلاً واقعياً على الأمر. لذا يتساءل المرء، ومن حقّه التساؤل، ما منشأُ هذا الفهم السيّئ لمشكلة الدين والسياسة؟ ولِمَ اتّخذ هذا الحجم؟ وهل يمكن لمثل هذا السياق أن يوفّق بين متطلبات العصر من الديمقراطية وحقوق الإنسان من جهة، ومقوّمات مجاله التداولي التقليدي المؤسّسة على مقولات ومفاهيم دينية وثقافية تقليدية وعتيقة مثل الشورى والخلافة من جهة ثانية؟

استشكال الموضوع

ولأجل مقاربة هذا الموضوع، نقترح الانطلاق من دراسة حالة فكرية محدّدة، نتناول على ضوئها مشكلة الدين والسياسة عبر مُساءلة ظاهرة "الخلافة"، باعتبارها مقولة سياسية مغلّفة دينياً وتاريخياً باعتبارات أيديولوجيّة لطالما سبّبت للكثيرين الوقوع في سوء فهم مسألة تدبير الحكم؛ ممّا أدى إلى السقوط في الالتباس والخلط بين المفاهيم السياسية والمدنية، وعلى رأسها مفاهيم: الشورى والديمقراطية. وفي هذا المقال نقترح قراءة لنص استقصائي حول هذه المسألة، وتحديداً كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للمفكر **علي عبد الرازق**.[1] وهو الكتاب الذي نعتقد جازمين أنّه يكتسي قيمة علمية وفكرية بارزة في ما يخصّ دراسة ظاهرة الخلافة من وجهة نظر دينية اجتماعية وتاريخية، ذات علاقة وثيقة بالالتباس الحاصل بين مفهومي الشورى والديمقراطيّة.

وبالرجوع إلى هذا النصّ المقترح للدراسة: "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، نلاحظ أثناء تصفحه الأولي (المقدمة والمحتويات) انشغاله الشديد بإبراز مسألة أنّ الخلافة ظاهرة تاريخية من حيث هي ممارسة بشرية لا غير، ولكن تمّ تغليفها بالدين وصبغت به لتبرير ممارستها بطرق معيّنة. ونحن نرى ذلك واضحاً بين كلّ ثنايا الكتاب، وبخاصة

1 ـ علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، طبعة دار التنوير الأولى، بيروت ـ لبنان، سنة 2013

فيما يتعلّق بإصرار البعض على تأصيلها في الدين، حيث ينزع بحثه هذا إلى تفنيد ذلك انطلاقاً من استقصاءات نصية فقهية وتاريخية اجتماعية فريدة تُحسب لهذا المفكّر الجليل.

أمّا الإشكاليّة التي نودّ طرحها لتحليل أطروحة هذا النص، فنحسبها إشكالية فهم وقراءة، أكثر منها إشكالية بحث نظري يلزم طرقه؛ ذلك أنّنا نروم هنا إبراز خصائص بحث استقصائي حول ظاهرة الخلافة من داخل البنية الدينية التقليدية التي تأبى أن تُخضع نفسها للأدوات المنهجية الحديثة والمعاصرة، وتُقاوم كلّ نزعة تسعى إلى إخراجها مما تتخبط فيه من جمود واجترار. لذا نتساءل، كما نعتقد أنّ علي عبد الرازق قد تساءل في هذا الكتاب، هل يجوز اعتبار النزاع في مسائل السياسة، وتحديداً هنا الخلافة، صراعاً من أجل العقائد؟ أم أنّ النزاع حول هذه الأمور السياسية يلزم أن يكون على أرضية المجتمع والواقع والتاريخ وليس على أسس الدين والمعتقد؟ وبعبارة أخرى: هل المشكلة السياسية مشكلة دينية أم هي مشكلة دنيوية زمنية لا علاقة لها بالمعتقد الديني؟ وكيف يمكن إزالة اللبس الذي يقع فيه الناس حين يخلطون بين المفاهيم السياسية والدينية، ومن ثمّ يسقطون في خلط مقوّمات الحكم السياسي باعتبارات المعتقد والدين؟ هل يصح اعتبار الشورى مثلاً المرادف الديني للديمقراطية، أم أنّ ذلك مجرد خلط وإقحام للدين في شؤون السياسة؟ ما صلب الإشكال السياسي في السياق الإسلامي؟ هل في شكل الحكم فقط، بغضّ النظر عن التصورات المؤطّرة له، أم هو في سوء تصور الناس للممارسة السياسية وخلطها بالعقيدة؟ وكيف يمكن إزالة الالتباس الحاصل بين الديمقراطية والشورى مثلاً؟

إنّها أسئلة كثيرة يمكن طرحها بصدد هذا الموضوع، نظراً لحيويته بالنسبة للمجتمع المدني الذي يخترقه الديني بشكل كبير إلى حدّ التخمة. في هذا الإطار نعتبر قراءة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" مسألة ضرورية، لا لأننا نمجّد أطروحته، ولكن لكي نفكر معه وضده أيضاً، إن لزم الأمر، بحسب ما يخدم إرادة البحث عن مخرج حقيقي للمشكلة السياسية المزمنة التي يتخبّط فيها المجتمع المدني "الإسلامي" بشكل عام. ومن أجل ذلك، نقترح عرض وتحليل أطروحة هذا الكتاب انطلاقاً من النقاط المنهجية التالية: عرض سياق النص وبنيته، ثم مناقشة أطروحته وتقويمها وإبراز أهميته في السياق الإسلامي الحديث باعتباره محاولة استقصائية لتوضيح مشكلة الخلافة في ضوء الممارسة التاريخية لها، واعتبارها مشكلة تاريخية اجتماعية وليست دينية في شيء، لننهي كلامنا في هذا الأمر بمسألة الالتباس القائم بين مفهوم الديمقراطية والشورى كما يروج لهما كثيراً في سياقنا الثقافي الراهن وردّ هذا الالتباس إلى مشكلة ظاهرة الخلافة وما تطرحه من تأويلات اجتماعية وتاريخية متضاربة.

1- سياق النص وبنيته:

ينتمي نص كتاب "الإسلام وأصول الحكم" إلى الفترة الحديثة زمنياً، وينتمي معرفياً إلى الكتابات التي خاضت في قضايا الدين والسياسة والمجتمع في السياق الثقافي العربي الإسلامي المعاصر، فقد أُلّف الكتاب في عشرينيات القرن الماضي (1925)، وقد انخرط فيه الأستاذ علي عبد الرازق في النقاش الدائر حول نهاية الخلافة الإسلامية خاصة بعد الحرب العالمية الأولى وما صاحبها من تحوّلات سياسية واجتماعية ارتبطت خصوصاً بالدولة العثمانية، والتي انتهت خلافتها فعلياً بقيام الأتاتوركية وبناء الدولة القومية التركية القطرية على أنقاض الخلافة العثمانية.

أمّا في مصر فقد شهد النقاش حول الملكية نقاشات مختلفة، فبدأ الشك يدبُّ في الشرعية الدينية للنظام الملكي، بل حتى في صحة المستند الديني لمقولة الخلافة، وخصوصاً بظهور التيار الليبرالي التحديثي الذي يعتقد بضرورة تأسيس الدولة العلمانية الحديثة على أساس التعاقد الاجتماعي، عوضاً عن الاستمداد السياسي لمشروعية الحكم من الاعتبارات الدينية والتاريخية التقليدية. ولم يكن **علي عبد الرازق** الوحيد الذي كتب في موضوع الخلافة في هذه الفترة التاريخية، بل كتب أيضاً في الموضوع نفسه مفكّرون آخرون على رأسهم **محمد رشيد رضا** في كتابه "الخلافة: الإمامة العظمى"، ثم "**مصطفى صبري**" في مؤلّفه المعنون بـ "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمّة"، بالإضافة إلى كتب ومقالات أخرى كثيرة يضيق المقام عن سردها.[2]

لقد كان سياق ظهور هذا النص متشنّجاً، حيث بدأ الشك يدبّ في العديد من المقولات التقليدية المؤطّرة للحياة الاجتماعية والدينية للمسلمين، لذا كان من الضروري على المفكر والباحث الجاد مواجهة هذه القضايا بالبحث والتنقيب لإزالة اللبس عنها وتوضيح المستغلق منها على الناس. من هذا المنطلق اشتغل علي عبد الرازق على مسألة الخلافة باحثاً عمّا إذا كانت فعلاً مشرعنة بالنصوص الدينية، أم هي فقط ممارسة تاريخية اجتماعية تمّ تغليفها بالاجتهادات والاعتبارات الفقهية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال رفعها إلى مستوى النصوص الملزمة شرعاً. والواضح أنّ نصّه هذا يندرج ضِمن سياقٍ خاصٍ محكومٍ بالنقاش حول شرعية أو عدم شرعية حذف "الخلافة" وإقامة الدولة القطرية في تركيا ما بعد العثمانيين. غير أنّ ذلك يجب ألّا يحجب عنّا أيضاً اندراجه ضمن سياق أعم؛ ألا وهو سياق مسلسل البحث عن الفصل بين ظاهرة السلطنة التي انتشرت في الجغرافيا الإسلامية وظاهرة "الخلافة" المتوارثة تاريخياً عن التقليد الديني السياسي الممتد تاريخياً إلى الفترات الأولى "للخلافة الراشدة".

وبشكل عام يمكن أن نعتبر ـ وهذا هو المهم بالنسبة إلينا الآن ـ السياق النظري لهذا النص أهم من السياق التاريخي، حتى وإن كان يناقش ظاهرة الخلافة بالتركيز على السياق التاريخي. إنّه بالنسبة إلينا اليوم وثيقة شاهدة على حدّة الحوار والجدال بين دعاة الدولة الدينية وأنصار الدولة المدنية. فهل كان **علي عبد الرازق** في هذا الكتاب من أنصار التيار الأول أم من أنصار التيار الثاني؟ كيف تصوّر ظاهرة الخلافة شرعياً وتاريخياً؟

قبل الجواب عن هذا السؤال، نودّ أن نعرض أوّلاً بنية الكتاب ومحتوياته كما بسطها صاحبه نفسه في النص. ينقسم الكتاب إلى ثلاثة كتب رئيسية (أقسام)، وكلّ كتاب يتكوّن من ثلاثة أبواب فرعية إضافة إلى مقدّمة موجزة في البداية، والكتاب في مجمله من الحجم المتوسط جدّاً بعدد صفحات لا يتجاوز 108 صفحة.

الكتاب الأول، يتناول فيه الكاتب موضوع الخلافة والإسلام، فيبرز في بابه الأول طبيعة الخلافة حيث حرص فيه جاهداً على شرح المفاهيم وتوضيحها وإزالة اللبس عنها، معتبراً مرجعية سلطة الخليفة مستمدة من الأمّة وليس من الله. ثمّ في الباب الثاني تناول حكم الخلافة في الدين، حيث تعرض بالنقاش للخلافات اللاهوتية والسياسية بصدد ما إذا كانت

2 ـ انظر بهذا الخصوص المقدّمة التحليلية التي أنجزها نصر حامد أبو زيد لكتاب علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، مرجع سابق، انظر الصفحات: 11 و12 و13

الخلافة واجبة أم غير واجبة، مبرزاً أنّ الذين يقولون بوجوبها لا يستندون إلى نصوص شرعية صريحة. وفي الباب الثالث بسط أمر الخلافة من الوجهة التاريخية الاجتماعية معتبراً أنّ الخلافة في الإسلام ليست سوى نظام سياسي زمني ارتضاه المسلمون وتوافقوا عليه وليس حكماً شرعياً توقيفياً، أي أنّ الحكم والخلافة ليسا واجباً دينياً مطلقاً كما يزعم البعض.

أمّا الكتاب الثاني فيتناول فيه الكاتب الحكومة والإسلام، حيث يناقش فيه وضعية ممارسة الحكم في الإسلام، وكأنّه ينتقل بنا من النقاش الديني إلى النقاش المدني السياسي للمشكلة. وقد خصّ هذا الكتاب بدوره بثلاثة أبواب: الأول خصّصه لنظام الحكم في عصر النبوّة، والثاني تحدث فيه عن الرسالة والحكم في التقليد الإسلامي، وفي الثالث نجده يبحث في ما إذا كان الدين رسالة دينية أم نظام حكم، بما يعني أنّ الدين ليس دولة ولا يحدد نظاماً محدداً للحكم. وبعبارة أخرى، يسعى هذا الكتاب إلى تحرير النقاش حول قضية الحكم من فضائها الفقهي التقليدي للانتقال بها إلى فضائها الطبيعي الأرحب، ألا وهو فضاء الفكر السياسي والمدني الحديث.

وينصرف الكتاب الثالث إلى دراسة شكل الخلافة والحكومة عبر تاريخ الإسلام الاجتماعي والمدني، حيث يتناول فيه قضايا السياسة والاجتماع انطلاقاً من علم السياسة ومن خلال المنظور السياسي، وليس عن طريق المعتقد والمنظور الديني. يؤكّد هذا الأمر ارتباط بحثه لمسألة الخلافة بعلم السياسة التاريخي، وليس بالفكر اللاهوتي كما يمارسه ويتبنّاه عادة رجال الفقه والعلوم الدينية. ويتناول هذا الجانب مؤلّفه عبر ثلاث مسائل: الوحدة الدينية عند العرب، وشكل الدولة عند العرب، ثم يعود مرّة أخرى إلى مسألة الخلافة الإسلامية في الباب الثالث.

والظّاهر من هذه البنية التي يتشكّل منها هذا النص أنّها تُعدّ محاولة تاريخية جادّة لاستقصاء فكرة الخلافة كما تمّ تصورها، وكما مورست في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية دون ربطها بتصورات دينية أو كلامية معيّنة. لذا لا غرابة في أن نجد النص يركّز على الجوانب التاريخية والاجتماعية أكثر من تركيزه على النصوص والاجتهادات الفقهية أثناء مقاربته لهذه الإشكالية. إنّ ما يؤكّده هذا المنزع في التحليل لدى علي عبد الرازق هو مدى سعيه لنقل القضية من مجال الفقه نحو مجال التاريخ والاجتماع والسياسة. وكما يقول عن ذلك نصر حامد أبو زيد فإنّ هذا الرجل كان في زمانه "يسعى لنقل القضية من مجال الفقه إلى مجال التاريخ والسياسة، وقد بدأ البحث في ذلك كما هو واضح قبل أن تصبح قضية "الخلافة" قضية الساعة بسنوات..."[3].

يعلن علي عبد الرازق في آخر الباب الثالث من الكتاب الثالث المعنون "الخلافة الإسلامية" بالكلام الصريح أنّ الدين بريء من التصورات التي اعتقدها الناس حول الخلافة، ذلك أنّها لا تعدو أن تكون ممارسة تاريخية تعارف المسلمون عليها في تاريخهم الاجتماعي والسياسي ليس إلا، ويقول في ذلك مصرّحاً: "والحق أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكزها الدولة. وإنّما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا

3 ـ المرجع نفسه، ص 35

شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.“[4]

والحقّ أنّ هذا الاعتقاد ليس مبنياً على المصادفة، ولا هو مجرّد نزوة لدى المؤلّف، ولكنّه خلاصة تفكير ونتاج تأمّل عميق في التاريخ السياسي والتشريعي للمسلمين. وتُعتبر هذه الفكرة أطروحة هذا النصّ التي ينهض علي عبد الرازق للدفاع عنها وبسطها وشرحها، ويسعى لإثباتها بالنصوص والوقائع التاريخية التي أثبتها واقع وتاريخ الممارسة السياسية في الإسلام. وفي كلّ مراحل الكتاب ومحطاته نصادف هذا النزوع لدى الكاتب لإبراز أنّه لا معنى لقيام الخلافة على النصوص وبها، لأنّها غير واردة فيها صراحة، بل كل ما هنالك هو فرضها بالقوة والقهر، خاصة مع الأمويين الذين حوّلوها إلى ملك وسلطان بحدّ السيف.[5]

إذاً، ليست الخلافة مقولة دينية ولا اجتهاداً شرعياً، وإنّما هي بالأساس نمط حكم توصّل إليه المسلمون، وكان بالإمكان أن يكون بمسمّى آخر غير مسمّى الخلافة. فلئن كان الفقهاء، يقول صاحبنا: ”أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون من أنّ إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقّفان على الخلافة، بمعنى أنّ الحكومة في أيّ صورة كانت الحكومة، ومن أيّ نوع، مطلقة أو مقيّدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديموقراطية أو اشتراكية أو بلشفية، لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أمّا إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم، وحجتهم غير ناهضة.“[6]

وهذا نص صريح عند صاحبنا على أنّ الخلافة ليست سوى شكل من أشكال الحكم المدني الذي ارتضاه المسلمون وتوصلوا إليه باجتهادهم، ممّا ينتج عنه إسقاط الأطروحات الأخرى التي تأبى إلا أن تعتبرها من الدين وما هي منه في شيء. وهنا نفتح تصوّر علي عبد الرازق على باب المناقشة والتقويم، رغم كوننا لم نوفِ بعدُ تحليل هذه الأطروحة كلّ حقّها في إبراز حُججها التاريخية والنصية والاستدلالية التي اعتمدها لأجل الدفاع عن هذا المنظور المخالف لما تعارف عليه المسلمون على الأقل في زمانه حيث كان يعتقد غالبية الناس أنّ الخلافة من الدين. ولكن حسبنا أنّنا أشرنا إلى عمق الإشكال الذي تصبّ فيه هذه الأطروحة وتناقشها، وكلّ دعوتنا إلى القارئ الحصيف أن يتمعّن في قراءة هذا النص المفيد والثوري لا للمتعة الفكرية فحسب بل لراهنية الموضوع وخطورته. ولأجل الشروع في مناقشة أطروحة هذا الكتاب، نعمد مرّة أخرى إلى طرح السؤال حول قيمة هذا الكتاب ليس بالنظر إلى سياقه الذي جاء فيه، فقط، ولكن أيضاً حتى بالنسبة لواقعنا المعاصر، وبخاصة إشكالية الدين والسياسة والالتباس الحاصل بينهما في ثقافتنا المعتلّة.

---

4 ـ المرجع نفسه، ص 154

5 ـ يقول في ذلك: «وأنت تستطيع أن تدرك مثلاً لذلك في قصة البيعة ليزيد، حين قام أحد الدعاة إلى تلك البيعة خطيباً في الحفل، فأوجز البيان في بضع كلمات لم تدع ـ لذي إربة في القول جدّاً ولا هزلاً ـ قال: «أمير المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية، «فإن هلك فهذا» وأشار إلى يزيد، «فمن أبى فهذا» وأشار إلى سيفه.»، انظر آخر الفقرة 8، الصفحة 80

6 ـ المرجع نفسه، ص 86

2- مناقشة أطروحة النص:

تكمن القيمة الفكرية للمناقشة التي أجراها علي عبد الرازق لمفهوم الخلافة في التاريخ الإسلامي في هذا النصّ في ما تفتحه من آفاق للبحث والتفكير والمساءلة لكل السياق العام الذي أفرز هذه الظاهرة بدءاً بالدين وانتهاء بالمجتمع والسياسة والتاريخ. ونحن حين نعمد إلى قراءة هذا البحث الهامّ نشعر بحجم الورطة التي تسبّب فيه سوء فهم بعض الناس (سواء من الفقهاء أو المتكلّمين أو عامة الناس، والسياسيين منهم بالخصوص) لأمر الحكم وطرق تدبير الشأن السياسي في التاريخ الإسلامي الممتد.

ولأجل مجابهة سوء الفهم هذا، شحذ الشيخ علي عبد الرازق في هذا النص كل جهده التحليلي لاستقصاء الوقائع التاريخية والنصوص التشريعية والفقهية لإبراز تهافت الأطروحة المضادة لفكرته، تلك الأطروحة التي طالما روّج لها فكر تقليدي يأبى إلا أن يقفز على واقع التاريخ، وصريح النصوص الشرعية التي لا يوجد فيها ما يؤكّد وجوب الخلافة بشكل من الأشكال، اللهم إلا ما تعلق بالدعوة إلى تنظيم شؤون المسلمين بما يخدم مصالحهم الدنيوية والدينية.

إنّ الواقع المحسوس الذي يؤيّده العقل، ويشهد به التاريخ قديمه وحديثه، هو أنّ الدين والعبادات والشعائر الإسلامية لم تكن لتتوقّف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة. ولا على أولئك الذين يسميهم المسلمون بالخلفاء، بل أكثر من ذلك، وكما يصرّح صاحب هذا الكتاب، فإنّ الواقع يدلّ على أنّ "إصلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقّف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. **فإنّما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شرّ وفساد** [التأكيد هنا من عندنا]... إلخ".[7]

يبرز هذا التصريح حجم وعي هذا الشيخ بمحدودية مقولة الخلافة، بل وبدورها السلبي في تاريخنا الإسلامي المليء بالعنف والاستبداد والظلم باسم الخلافة. ولعلّ هذا الكلام مفتوح جدّاً على البحث عن بديل سياسي مدني آخر يحفظ حقوق الناس ويصون كرامتهم، ونعتقدّ أنّه لن يكون غير النظام الديمقراطي الحديث رغم مساوئه البيّنة، إلا أنّه يظلّ أحسن نظام ممكن من بين كل الأنظمة السياسية الأخرى التي جربتها الأمم الإنسانية إلى اليوم. وهذا ما نجده في تصريحه حين قال: "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلّها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم."[8]

يدلّ هذا التصريح بشكل مباشر على أهمية الانفتاح على التجربة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة لما فيها من فائدة للمسلمين دون تعقيدات، وذلك إيماناً منه بأنّ نظام الحكم الأمثل لا يمكن أن يكون إلا وسيلة وأداة تقنية لحسن تدبير الناس لأمورهم الاجتماعية. وهنا نجده متفقاً إلى حدّ كبير مع ما سبق أن ذهب إليه المفكر النهضوي الكبير **عبد الرحمن**

7 - المرجع نفسه، ص 86

8 - المرجع نفسه، ص 155

الكواكبي في كتابه الشهير "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، حين اعتبر الاستبداد باسم الدين أخطر أنواع الاستبداد، بل إنّه السبب الأساسُ في الاستبداد السياسي. ثم عرّج على أمر الخلافة متحسّراً على ما آلت إليه أحوال الأمّة مباشرة بعد عهد عثمان إلى اليوم من تحسّر وبكاء على فقدان الحرية والعدل وسيادة الطغيان والظلم...، بل سيدوم بكاؤها إلى يوم الدين "إذا لم تنتبه لاستعواضه بطراز سياسي شوري؛ ذلك الطراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب؛ تلك الأمم التي، لربما يصحّ أن نقول، قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون."[9]

وليس هناك ما يقيّد الناس من أن يجتهدوا كما اجتهدت الأمم الأخرى في البحث عن نظام الحكم الجيّد، بل سيكون من المفيد الاستفادة ممّا أنتجته تجارب الأمم الأخرى في هذا المجال. لذلك لا يجد علي عبد الرازق حرجاً في أن يدعو إلى نهج أحسن هذه الأنظمة، وعند ذلك لن يكون هذا النظام سوى نظام الحكم الديمقراطي المعاصر. وليس وحده من يقول بذلك، بل معظم المفكّرين المتحرّرين من الجمود والتقليد الجاثم على الممارسة التنظيرية للبعض الآخر من المفكرين. وهنا نجد **الكواكبي** بدوره يدعو إلى أهمية هذا الانفتاح على الديمقراطية الحديثة، والشيء نفسه يقول به **محمد عابد الجابري** حين دعا إلى تجاوز المقولات الكلاسيكية الناظمة للممارسة السياسية في أوطاننا العربية والإسلامية الأسيرة للمنظور الفقهي التقليدي للسياسة وللأدبيات السلطانية المتجاوزة.[10]

إذاً، وكما أكّد ذلك علي عبد الرازق، ليس هناك نظام حكم خاص بالمسلمين وحدهم دون غيرهم، بل هم وغيرهم في الحال نفسها، وإن اختلف السياق، إضافة إلى كون أسلوب الحكم لا يعدو أن يكون تقنية وأسلوب تنظيم للمؤسّسات، ممّا يفرض على ذوي العقول الحصيفة ضرورة الاستفادة من التجارب السياسية للأمم الأخرى مهما اختلفنا معها قيمياً وحضارياً. لكن، هنا مرّة أخرى غالباً ما يحدث الالتباس والخلط خصوصاً عندما يزعم البعض أنّ كل ما يمكن أن يوجد لدى الآخرين كامن في ثقافتنا، ويكفي فقط تطويره حتى يلائم العصر، يضرب هذا الزعم المثال بالشورى والديمقراطية، معتبراً الديمقراطية نظام حكم غير مناسب للمجتمع الإسلامي، خصوصاً فيما يتصل بمسألة حقوق الإنسان والحريات الفردية. وهنا لا بدّ من توضيح علّة كلّ هذا اللبس، ولماذا يحدث الخلط لدى الكثيرين بين الديمقراطية والشورى؟

وغير بعيد عن أطروحة علي عبد الرازق حول مسألة الخلافة، نودّ التذكير بما قاله نصر حامد أبو زيد في مقدّمته التحليلية لهذا الكتاب، حينما اعتبر معركة هذا الشيخ، عبر كتابه هذا، معركة نقل الصراع من مجرّد صراع في مجال العقائد إلى أرضه الطبيعية الحقيقية، والمقصود هنا بالطبع صراع الناس فيما بينهم على أمور التسيير والتدبير السياسي داخل المجتمع في إطار التجربة التاريخية الزمنية. إذاً فالمسألة في العمق ليست أبداً مشكلة دينية في شيء، بل هي بالأساس مشكلة صراع الإرادات المدنية والسياسية حول النفوذ وتقسيم السلطة والجاه والثروة. لكنّ بعض الناس يرتكبون مغالطة جسيمة عندما يظنون أنّ المسألة الدينية مركزية وحيوية في كلّ نقاش ونزاع دائر حول مسائل الحكم والديمقراطية تحديداً.[11]

---

9 ـ عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، الطبعة الرابعة، دار النفائس، بيروت ـ لبنان، سنة 2011، ص 51.

10 ـ عابد محمد الجابري: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، منشور في جريدة النهضة، سلسلة كتاب في جريدة، العدد 95، تموز (يوليو) 2006.

11 ـ لفهم حجم هذا الغلط لنتأمّل تعليق علال الفاسي على التجربة التركية مقارناً إياها بالتجربة العربية والباكستانية، وللقارئ أن يحكم بالاستناد إلى واقع هذه

إذا كانت الخلافة كما مورست في التاريخ السياسي والاجتماعي للمسلمين لا تعدو أن تكون أسلوب حكم من بين أساليب أخرى كانت ممكنة لكنّها ظلت لصيقة بالمخيال السياسي للمسلمين كممارسة لا تنفصل عن العقائد الإيمانية؛ فإنّنا في هذا العصر يتحتّم علينا إجراء مناقشة نظرية جادة بخصوص كيفية دمقرطة مجتمعاتنا الرازحة تحت وطأة الاستبداد باسم الشرعيات الموهومة؛ الدينية والتاريخية والثقافية. لذا لم يعد مسموحاً اليوم الخلط بين حتمية وضرورة الديمقراطية بالنسبة لهذه الشعوب، وبين تلك النزعة الماضوية التي تقع في التلبيس والتلفيق بدعوى ما يُسمّى بتأصيل المفاهيم السياسية والحقوقية (الديمقراطية وحقوق الإنسان مثلاً) في بيئتنا الثقافية، كما سبق للجابري أن دعا إلى ذلك في كتابه "الديمقراطية وحقوق الإنسان".[12]

وحسبنا هنا أنّ مثل هذه الدعاوى غالباً لا تنجح في طرحها، نظراً لاستحالة هذا التأصيل وتناقضه مع واقع أمر هذه المفاهيم نفسها. ومثالنا على ذلك استخدام البعض لمفهوم الشورى للإحالة على الممارسة الديمقراطية، متناسين أنّ هذه الشورى لا تعدو أن تكون توصيفاً لغوياً بيانياً لحادثة التداول في الأمور السياسية، في حين تحمل لفظة الديمقراطية دلالات أعمق من ذلك: مؤسّساتياً وفكرياً وفلسفياً وقيمياً. فهنا غالباً ما يلتبس على البعض أمر الديمقراطية بمقولة الشورى الواردة في النص القرآني بصيغة التعميم دون تخصيص لذلك (وأمرهم شورى بينهم)، الآية.

والواقع أنّ الذي يدفع البعض إلى التأكيد على أنّ الشورى هي المقابل الثقافي والديني للديمقراطية، هو اعتقاد هذا البعض بأنّ الإسلام دين ودولة، وأنّ رسالة الرسول الدينية هي نفسها طريقة في الحكم وتدبير الشأن السياسي. لذا يضرب هذا الموقف بعرض الحائط كلّ الحقيقة التاريخية وحتى النصية التي لا تدعم في شيء هذا الزعم. ولعلّ هذا ما دفع الشيخ علي عبد الرازق في كتابه هذا (الإسلام وأصول الحكم) إلى أن ينقض هذا الطرح، مؤكّداً على أنّ رسالة النبي محمد ـ عليه السلام ـ هي رسالة دينية بالأساس، مثلها مثل الرسالات السماوية الأخرى لموسى وعيسى عليهما السلام. ومن ثمّ فرسالة الإسلام ليست نظام حكم ولا نظام تأسيس دولة أو خلافة أو أي شيء من هذا القبيل، كما يريد البعض ترويجه من دون أدلة وبراهين مقنعة لا نصيّة ولا تاريخية.

إنّ إزالة الطابع السياسي عن الدعوة الإسلامية لهو بداية تحييد الاعتبارات والدلالات الدينية عن المفاهيم السياسية بالخصوص، لذلك فطن علي عبد الرازق لهذه المسألة وواجهها بكثير من الجرأة الفكرية كما لم يفعل غيره من رجال الفكر الديني سابقاً. ونحن بدورنا نرى راهنية كبيرة لهذا الموقف، بل نحسبها مدخلاً أساسياً لإزالة التباس المفاهيم السياسية باللغة الدينية الشرعية والفقهية التي لطالما تغنت بها كتب الآداب السلطانية، أو ما يطلق عليه بالسياسة

التجارب اليوم أية تجربة نجحت بالفعل هل التجربة التركية أم الباكستانية والعربية؟ يقول: «...فالحكومة التركية بإقرارها مبدأ قانون غير شريعة الإسلام خرجت عن الدين الإسلامي وعن رغبة شعبها المتمسّك بالإسلام. وألقت بيدها في أحضان الاستعمار الروحي الأجنبي دون أن يفيدها ذلك شيئاً في النهوض بمجتمعها ولا في إصلاح اقتصادياتها ورفع مستوى الطبقة الكادحة فيها، ولقد زرت تركيا وقارنتها مع غيرها من البلاد الشرقية التي لم تقطع صلتها بشريعة الإسلام فلم أر في الأولى تقدّماً على الثانية، بل رأيت فيها جموداً على أصول الرأسمالية والديمقراطية الفردية التي يحتوي عليها الفكر القانوني السويسري والفرنسي، بينما أخذ العالم العربي وباكستان وأندونيسيا مثلاً يتجّهون ضمن توجيهات الفكر الإسلامي نحو ديمقراطية اجتماعية بناءة تتنافى مع روح الديمقراطية الغربية وتلتقي في نقط شتى مع المذاهب الاشتراكية.» انظر كتابه حول: **تاريخ التشريع الإسلامي**، ضمن سلسلة كتاب العلم، الطبعة الأولى، 1990، ص 69 و70

12 ـ ورد ذلك في فصل «من أجل التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر»، ضمن كتابه: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 13

الشرعية. ودون هذا لا نرى إمكانية أخرى لتفكيك ما يُسمّى السياسة الشرعية التي تروّج لمفاهيم ملتبسة وغامضة مثل الشورى والإمامة والإمارة وأولي الأمر...، وما إلى ذلك من المقولات العامّة، الغامضة، والملتبسة.

على سبيل الختم:

إنّ الالتباس الحاصل بين السياسي والديني في تقليدنا الثقافي ليس وليد اليوم كما يمكن أن يُعتقد للوهلة الأولى، بل هو قديم قدم الصراع السياسي على الحكم والخلافة. لذا فكلّ ما نعيشه اليوم ونشاهده ونسمع به من خلط مريع بين المفاهيم السياسية والمقولات الدينية وعلى رأسها الشورى والديمقراطية؛ كلّ ذلك لا يعدو أن يكون جبل الجليد الذي يُخفي تحت سطح الماء ضخامته. وقد بيّن لنا الشيخ علي عبد الرازق في كتابه هذا كيف أنّه لا ينبغي إقحام أمر الدين في مسألة السياسة، بل إنّه حاول تخطيء الدعوى الفقهية التقليدية التي ترى الخلافة شأناً دينياً وليس سياسياً كما هو واقع الحال.

إنّ خلطاً مريباً من هذا النوع بين مقولات الدين ومفاهيم السياسة، بل بين الدين والسياسة نفسيهما، هو ما يجعل الكثيرين يرون في الماضي الغابر للإسلام مستقبلهم الذي يترجونه ويتوهمونه حقيقة. لذا فإنّ ما سوف تفيدنا فيه إعادة قراءة كتاب المفكّر علي عبد الرازق حول "الإسلام وأصول الحكم" هو أن نزيل أولاً من أذهاننا هذا الوهم السائد لقرون خلت، والقائل إنّ "الإسلام دين ودولة"، وإنّ "الخلافة من الدين"، وإنّ "الخليفة هو ظلّ الله في الأرض"...، كما رُوّج لذلك في الآداب السلطانية والسياسة الشرعية التي توصف بكونها تنظيراً دينياً للسلطة السياسية.

لذلك، فعندما نتمكّن من استيعاب هذه الحقيقة وتعقّلها حينئذ سوف يتبيّن لنا بجلاء، كم هو سخيف البحث عمّا إذا كانت الشورى تعني الديمقراطية، أو ما إذا كانت الديمقراطية هي نفسها مفهوم الشورى، وما إلى ذلك من الالتباس والخلط والتلفيق والتوهّم الذي نسقط فيه مراراً وتكراراً ونحن نناقش ونخوض في أمور السياسة والاجتماع المدني في سياقنا الثقافي الإسلامي الذي يهيمن عليه فكر التوفيق والأسلمة والتأصيل. وكلّها مجرد مفاهيم لامتداد الماضي في حاضرنا، وهي آليات إيديولوجية لحماية الذات التي ترى أنّ التقدم لا يتحقق إلا بالرجوع إلى ماضي الأمّة، إذ "ليس هناك أفضل مما كان".

هنا تكمن راهنية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من حيث كونه يشكّل محاولة جادة لتقويض الفهم السيّئ لمسألة السياسة عامّة والخلافة خاصّة لدى المسلمين. إنّه محاولة بحثية جادة في هذا الاتجاه، بل ما يكسبه قيمته أكثر كونه صادراً عن فقيه وعالم بأمور الفقه والشريعة؛ ومن ثمّ فهو يصدر من داخل البنية نفسها التي ينتقدها. من هذا المنطلق نحسبه ينزل منزلة النصوص المؤسّسة للموقف النظري الجاد، مثله في ذلك مثل كتاب ابن رشد عن "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وكتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي".

لائحة المصادر والمراجع:

- الفاسي علاّل، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ضمن سلسلة كتاب العلم، الطبعة الأولى، 1990
- عابد محمد الجابري: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، منشور في جريدة النهضة، سلسلة كتاب في جريدة، العدد 95، تموز (يوليو) 2006
- عبد الرازق علي: **الإسلام وأصول الحكم**: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، طبعة دار التنوير الأولى، بيروت ـ لبنان، سنة 2013
- الكواكبي عبد الرحمن: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، الطبعة الرابعة، دار النفائس، بيروت ـ لبنان، سنة 2011

الشورى والديمقراطية: سؤال الائتلاف والاختلاف

◆ عمار بنحمّودة

ملخّص الدراسة:

نسعى من خلال هذه الدّراسة إلى مقاربة مفهومين كثيراً ما أثارا اهتمام المسلمين، وهما مفهوما الشورى والديمقراطيّة، ونطرح فيها جملة من الإشكاليّات لعلّ من أهمّها البحث في أصول كلّ مفهوم وخصائص البيئة التي نشأ فيها، ومراحل تطوره التّاريخيّة.

ونعتمد المقارنة سبيلاً لإدراك أوجه الائتلاف والاختلاف بين المفهومين، مراعين ما شهده كلّ مفهوم من تطّور وما صاغه المتخيّل الجمعي من صور جديدة. فالباحث يحتاج إلى دراسة التحوّلات المهمّة التي شهدها كلّ مفهوم، وأثر البيئة في توجيه تلقّي الجمهور لتلك المفاهيم، وهو ما يدفعنا إلى تنويع روافدنا، فالمصادر القديمة تمكّننا من معرفة أصل كلّ مفهوم، بينما تساعدنا المراجع الحديثة في إدراك ما طرأ على تلك المفاهيم من تطوّر. لنستخلص من المقارنة مسار التطوّر الإنساني بحثاً عن تصوّرات أنجع لإدارة الحكم وتسيير الشؤون السياسيّة.

وقد تحرّينا الموضوعيّة في دراسة المفهومين، فما بين هوّة المركزيّة الحداثيّة وعقدة التفوّق الإسلاميّة يوجد موقع ثالث تتفاعل فيه آراء الإنسانيّة ويتطوّر وعيها السياسيّ بحثاً عن حلّ لمعضلاتها وسعياً إلى اتّخاذ أفضل السبل السياسية في عصر تحطّمت فيه كلّ الحواجز المادّية والرمزيّة بين البشر.

1- تاريخيّة مفهوم الشورى:

تطرح قضيّة العلاقة بين الشورى والديمقراطيّة مسألة أعمق من مجرّد اختلاف حول مفهومين قد يأتلفان متخيّلاً ويفترقان دلالة[1]، لأنّها تتّصل بتباين تاريخيّ بين مصطلح نشأ في بيئة عربيّة إسلاميّة وفي إطار منظومة متكاملة تقيم تصوّراً للحكم على أساس الشريعة وحكم الخلافة، ومصطلح نشأ في بيئة يونانيّة ثمّ أعيد إحياؤه ليصير دالاً على الديمقراطية السياسيّة والاجتماعيّة والشعبيّة، ويقرّ سيادة الشعب وحريته عن طريق نظم قانونيّة محدّدة.

1 - يميّز عبد الحميد إسماعيل الأنصاريّ بين الشورى والديمقراطيّة على أساس مرجعيات التشريع، فالحريات موصوفة ومقيدة في نظام الشورى بضوابط من الشريعة، وأمّا في الديمقراطيّة المعاصرة فهذه الحقوق مطلقة ولا يحدّها إلا ضابط عدم الإضرار بالغير، والقانون المتغير، وكذلك فالمرجعية الأخلاقية للشورى دينية، ثابتة، أمّا المرجعية الأخلاقية للديمقراطية فهي نسبيّة تتحكّم فيها رغبات وميول الأغلبيّة. انظر: عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، ط3، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د ت) ص 424

وإنّ كلّ تصوّر جديد للشورى إن هو في الحقيقة إلا إعادة تأويل للمفهوم على أساس التأثّر بحركات الإصلاح ومفاهيم الديمقراطيّة الحديثة، بعد أن تحوّلت إلى مقدّس حداثيّ قد يفوق في قيمته الرمزيّة الشورى في مفهومها الإسلاميّ.

أمّا لغويّاً فيعرّف ابن منظور الشورى بقوله: «شاورهُ مشاورة وشواراً واستشارهُ أي طلب منه المشورة...، ويقال فلان وزير فلان وشيرهُ أي مشاورهُ، وجمعه شوراء.»[2] وذلك يعني أنّ مفهوم الشورى ليس من المفاهيم المهمّة في الفكر السياسيّ القديم، إذ لم يشر تعريفه اللغوي إلى مؤسسة إسلاميّة تعنى بهذه الوظيفة، وإنّما ظهر في عصر النهضة نتيجة تنافس إيديولوجي بين مفاهيم الحداثة والتراث في إطار مشروعين مختلفين: الأوّل يسعى إلى الاقتداء بالتجارب الإنسانيّة في سعيها إلى تحرير الإنسان من الاستبداد اعتماداً على الديمقراطيّة وتأسيساً لمفهوم الحرّية، والثاني يسعى إلى تأصيل مشروع الإصلاح السياسي في التراث العربي الإسلامي، فيلجأ إلى تضخيم مفهوم الشورى في سعي إلى إيجاد مصطلح بديل يخالف المنظومة الغربيّة ويستجيب لحاجات إيديولوجية.

وقد عرف مفهوم الشورى تحوّلات دلاليّة جعلته يتجاوز معانيه التراثيّة ليصير مفهوماً حديثاً تولّد نتيجة جدل قائم بينه وبين مفهوم الديمقراطيّة، وظهر مع بداية اطلاع مفكّري النّهضة العربية على مكتسبات الحضارة الغربية وفكرها الليبرالي، وقبل تلك الحقبة لم يكن مفهوم الشورى سوى مفهوم هامشي في كتب الفقه وعلم الكلام والمؤلفات التي عنيت بالشأن السياسي تنظيراً وتأريخاً. ولعلّ ذلك يفسّر ما يؤكده محمّد عابد الجابري، إذ يعتبر أنّ «الفقه الإسلاميّ كان خالياً، على كثرة أبوابه، من باب بعنوان باب الشّورى. وحتّى مباحث المتكلّمين والفقهاء في الإمامة والخلافة لا تتناول مسألة «الشورى»، وليس منهم من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة، ذلك أنّ التصوّر الفقهي الإسلاميّ لمسألة الخلافة ينبني على أنّ الخليفة مسؤول أمام اللّه وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً، والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظريّ، ينحصر كلّه في أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس، لا عامتهم ولا خاصّتهم.»[3] ولم يتحدّث ابن خلدون في الفصل الذي خصّصه للحديث عن الخطط الدينيّة الخلافيّة عن مجلس للشورى.[4]

فالحاكم وإن احتاج إلى مشورة العالم فإنّه يحافظ دوماً على موقعه السّلطوي الذي يجعله مجرّد خادم لإرادته غير قادر على تجاوز رأيه الذي يسوّغه دوماً على أنه رأي يحتكم فيه إلى الشريعة الإلهيّة المقدّسة، وتفضي موازين السلطة دوماً إلى أن يغلّب رأي السائس، وإن كان أقلّ نفعاً للرعيّة.

2- متخيّل الشورى في عصر النّهضة:

إنّ مفهوم الشورى في المتخيّل الإسلامي المعاصر مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الشّورى كما عرّفها العرب قديماً، بل إنّ بعض المواقف تنكر وجود أصول إسلاميّة للحكم، إذ اعتبر «علي عبد الرازق» (ت 1966م) أنّ «كلّ ما شرّعه الإسلام،

2 ـ ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، (د ت)، ج4، ص 437

3 ـ محمّد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004، ص 114

4 ـ ابن خلدون، المقدّمة، ط1، تونس/ ليبيا، الدار التونسية للنشر/ الدار العربية للكتاب، 1984، ج1، ص ص 273- 282

وأخذ به النبيّ المسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسيّ، ولا من أنظمة الدولة المدنيّة، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً ممّا يلزم لدولة مدنيّة من أصول سياسيّة وقوانين. إنّ كلّ ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات، وآداب وعقوبات، فإنّما هو شرع ديني خالص لله تعالى.»[5]

ويمكن أن نلاحظ أنّ استعمال مصطلح المشورة في مفهومه الجديد قد ورد في «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، إذ اعتبر خير الدين التونسي (ت 1879) أنّ من أصول الشريعة الإسلاميّة: وجوب المشورة مستشهداً بابن العربي (ت 543 هـ) والغزالي (ت 505 هـ).[6] وقد أورد هذا المفهوم في سياق سعيه إلى الإقناع بمجلس المستشارين الذي يحدّ من نفوذ «الباي»، ويهب المجلس سلطة في اتّخاذ القرار ومراعاة لأرضيّة تلقٍّ إسلاميّة تجعل من المشاريع التي تستند في أصولها إلى مرجعيّة غربيّة متّهمة بالتغريب ما لم تستند إلى مرجعيّة تراثيّة، وورد المفهوم ذاته أيضاً في سياق حديث الطهطاوي (ت 1873) عن تدبير الدّولة الفرنساويّة، بقوله: «ثمّ إنّ أصل القوّة في تدبير المملكة لملك فرنسا، ثمّ للجماعة أهل «شمبر دوبير» يعني ديوان «البير»، أي أهل المشورة الأولى ثمّ لديوان رسل العملات.»[7] ويمكن أن ندرك بيسر عمق الاختلاف بين ما حدّده الطهطاوي لأهل الديوان من وظائف وما ذكره من شروط[8]، فمفهوم الديوان مختلف عن مفهوم الشورى الإسلاميّة، وليس الترجمان سوى خائن خوّان في ترجمته لوظائف أهل الديوان. ولم يرد في تصوّر الكواكبي (ت 1902) لمصارع الاستبداد فصل خصّصه للشورى باعتبارها حلاً لمعضلة الانفراد بالحكم، بل إنّه اعتبر أنّه «من الضروريّ تقرير شكل الحكومة التي أراد ويمكن أن يستبدل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهيّن الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فطنة آحاد، وليس هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة. وهذا الاستعداد الفكريّ النظريّ لا يجوز أن يكون مقصوراً على الخواصّ، بل لا بدّ من تعميمه، وعلى حسب الإمكان، ليكون بعيداً عن الغايات ومعضوداً بقبول الرأي.»[9]

أمّا إذا بحثنا في مفهوم الشورى فإننا نلاحظ أنّ أهل الحلّ والعقد هم من يتولّون وظيفة اختيار الحاكم، فإذا اجتمعوا «تصفّحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدّموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة.»[10] ويرتبط مفهوم الشورى في المرجعيّة القديمة بالجماعة[11]

---

5 ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط1، تونس، موفم للنشر، 1988، ص 103

6 ـ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط1، تونس، بيت الحكمة، 1990، ص ص 134، 135

7 ـ رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط1، تونس، الدار العربيّة للكتاب، 1991، ص 113

8 ـ من الوظائف التي حددها الطهطاوي لهذا المجلس: تجديد قانون أو إبقاء قانون على حاله ومعاضدة حقوق تاج المملكة، ويحامي عنه ويمانع سائر من يتعرّض لها. انظر: المصدر نفسه، ص 114

9 ـ عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004، ص 533

10 ـ الماوردي، الأحكام السلطانيّة، ط1، الكويت، مكتبة دار ابن قتيبة، 1989، ص ص 7، 8

11 ـ «هم: عليّ وعثمان وعبد الرحمن وسعد والزبير بن العوّام وطلحة بن عبيد الله.» انظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط1، بيروت، دار الجيل، 1989، ج2، ص 220

التي كلّفها عمر بن الخطاب (ت 23 هـ) بأن تختار من بينها خليفة له من بعد موته، وقد برّر اختياره بأنّهم رؤساء النّاس وقادتهم، وبأن الأمر لا يكون إلا فيهم، وبأنّ الرسول قد مات وهو راض عنهم، وأنه لا يخاف على الناس منهم.[12]

وذلك هو السياق التاريخي والمرجع التشريعي لمفهوم الشورى. أمّا طوبى الشورى فقد صار يحمل المتخيّل الإسلامي على تصوّر مفهوم آخر مغاير للشورى في معناها الأصلي، وفي هذه المرحلة تدخل الشورى ساحة التنافس الرمزي مع مفهوم الديمقراطيّة، فقد اعتبر محمد عمارة مثلاً أنّ «الشورى آليّة من آليّات المشاركة في إنضاج الرأي وصنع القرار، وهي في النظام الإسلاميّ متميّزة عن آليّات المشاركة بصنع القرار في النظم والأنساق الفكريّة الأخرى، لأنّ مكانة الإنسان المسلم الذي يشارك في صنع القرار هي في الرؤية الإسلاميّة مكانة الخليفة لله سبحانه وتعالى، ومن ثمّ تحدّد له الخلافة والاستخلاف ميادين سلطته وحاكميّته، وميادين سيادة الشريعة الإلهيّة وحاكميّتها، ومن ثمّ آفاق حرّيته في صناعة القرار...، وهي حاكميّة إنسانيّة هي مرادة الله ومفوضة منه للإنسان، كجزء من استخلافه لهذا الإنسان.»[13] ومن هذا المنطلق اعتبر محمد عمارة الشورى «فريضة إلهيّة يمكن تعميم ميادينها لتشمل سائر ميادين الحياة الإنسانيّة العام منها والخاص، من الأسرة إلى المؤسسة إلى المجتمع إلى الدولة إلى الاجتماع الإنساني ونظامه الدولي.»[14]

لقد اتّبع الفكر الإسلامي المعاصر استراتيجية الاستبدال والتجاوز، إذ طرحت مسألة الشورى منافساً رمزياً للديمقراطية يمكن أن تكون بديلاً عنه، ثم تجاوزتها في مستوى مرجعيتها المقدّسة وشموليتها، في إطار مفاضلة الحكم الإلهي المقدّس على الرأي الدنيوي القاصر.

فالديمقراطية وفق هذا التصور نظام غربيّ النشأة يستند إلى المبدأ القائل إنّ الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعيّة، ولهذا ينفي عمارة التطابق بينهما، ويقرّ بالفرق الجوهري بينهما على أساس مصدر السيادة في التشريع، فالديمقراطيّة تجعل السيادة في التشريع للشعب والأمّة، أمّا الشورى الإسلاميّة فإنّ السيادة في التشريع ابتداء هي لله.[15] فالفرق الجوهري بين الشورى والديمقراطية يقوم على معيارين أساسيين:

أولاً: معيار الثبات والتحول، فالشريعة الإلهية التي تُعدّ مصدراً للشورى ثابتة وفق هذا التصوّر، والديمقراطيّة متحوّلة بتحوّل مصالح الأمّة.

أمّا المعيار الثاني للتفرقة بين الشورى والديمقراطية: فعلى أساس المقدّس والدنيويّ، فالشورى مقدّس إلهيّ والديمقراطيّة فعل دنيوي.

12 ـ المصدر نفسه، ج2، ص 220

13 ـ محمّد عمارة، هل الإسلام هو الحلّ؟ لماذا وكيف؟، ط2، مصر، دار الشروق، 1998، ص ص 76، 77

14 ـ المرجع نفسه، ص ص 77، 78

15 ـ المرجع نفسه، ص ص 83، 84

وقد ذهب بعض المفكّرين إلى اعتبار الديمقراطيّة آليّة للحكم لا تتعارض مع روح الإسلام. إلا أنّ تحويل مفهوم الشورى من شعار سياسي تبنّته الحركات الإسلاميّة إلى مجال تطبيقه على أرض الواقع يصطدم بعوائق كثيرة لعلّ من أهمّها أنّ الشورى نشأت في ظلّ هيمنة فريق واحد على السلطة، وأنّ الديمقراطية تقوم على تعدّد الأحزاب، وهو أمر ظلّ مذموماً في تصوّر الإخوان المسلمين إلى زمن قريب، فلم يكن تجاوز هذا الإشكال إلا في إخراج الشورى من إطار الدّولة إلى الحزب، مثلما حدث في التجربة التونسيّة، إذ انخرطت حركة النهضة في سياق التنافس الديمقراطي على الحكم، ولكنها أنشأت هيكلاً داخلياً لحزبها سُمّي بمجلس الشورى لا يضمّ طبعاً إلا المنتمين إلى الحركة. فكانت الديمقراطية آليّة للتّنافس السياسي بين الأحزاب، بينما ظلّت الشورى آليّة لاتخاذ القرارات داخل الحزب.

3- الشورى والديمقراطيّة: من الاختلاف إلى الائتلاف

لقد ساد الاعتقاد لدى بعض المفكّرين الإسلاميين أنّ الشورى إسلاميّة وأنّ الديمقراطيّة غربيّة. وعلى هذا الأساس سعت كثير من الدراسات المقارنة بين الديمقراطيّة والشورى إلى تأصيل مفهوم الشورى في تجربة المسلمين انطلاقاً من العهد النبوي والخلافة الإسلاميّة وصولاً إلى ما ألّفه القدماء من كتب تنظير للسياسة ضمن مبحث الخلافة، ثمّ درسوا تطوّر مفهوم الشورى في عصر النهضة وتفاعله مع الديمقراطيّة الغربيّة تماهياً في نظر البعض وتقابلاً في نظر البعض الآخر، ليبلغوا في آخر مسارهم البحثي مفهوم الديمقراطيّة تتويجاً للجهد الإنساني الطامح إلى الحريّة والعدالة، محاولين البحث عمّا يقرّب الديمقراطيّة من الشورى باعتبارها شرطاً أساسيّاً لاسترضاء الهويّة.[16]

إلا أنّ المتمعّن في أصل الشورى يجد أنّها لم تكن حكراً على الفترة الإسلاميّة، وإنّما استنسخت من الفترة السابقة لها أي قبل ظهور الإسلام، فقد كانت «دار الندوة» مجالاً لاجتماع الأشراف وإبداء رأيهم في المسائل المصيريّة التي تهمّ قبيلتهم.[17] ولا يبدو هذا الشكل حكراً على القبائل العربيّة قبل الإسلام وإنّما اعتمد أيضاً في ظلّ الأنظمة الملكيّة التي كان الملك يستشير فيها هيئة من المستشارين الذين يمثّلون فئات لها نفوذ مادّي أو علميّ أو عسكريّ، ويكون قرار الملك في النهاية نافذاً وملزماً، إذ لا تتولّى تلك الهيئة الاستشاريّة اتّخاذ القرار بدلاً عنه.

ولكن ما الذي رسّخ الاعتقاد بأنّ الشورى إسلاميّة؟

16 ـ انظر مثلاً: علي محمد لاغا، الشورى والديمقراطيّة، بحث في الأسس والمنطلقات النظريّة، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

17 ـ انظر: ابن هشام (عبد الملك)، السّيرة النبويّة، ط1، بيروت، دار صادر، 2003، ج2، ص 786

لعلّ أبرز الحجج التي جعلت من الشورى طريقة إسلاميّة لإدارة الحكم، قيامها على أصول قرآنيّة[18]، فقد وردت آيات تحثّ عليها، بل إنّ سورة كاملة حملت هذا الاسم[19]، وكذلك ظهرت تجربة سياسيّة في الإسلام المبكّر قامت على جعل أمر الحكم في يد مجموعة تتشاور في شأنه، وقد اعتمد هذا الإجراء الخليفة عمر بن الخطّاب. وليس مصطلح الشورى في الحقيقة سوى تعبير لغويّ عن حقوق الملكيّة الفكريّة وتمييزاً للهويّة العربيّة الإسلاميّة عن الهويّات الأخرى.

وكان مسعى التأصيل الذي انتهجه الجيل الأول من المجددين كالطّهطاوي (ت 1873 م)[20] وخير الدين التونسي (ت 1879 م)[21] وجمال الدين الأفغاني (ت 1897 م)[22] والكواكبي (ت 1902 م)[23] ومحمد عبده (ت 1905م)[24]، ورشيد رضا (ت 1935 م)[25] أرضيّة لصياغة مفهوم متخيّل قام على احتكار المفهوم وجعله إبداعاً إسلاميّاً فريداً ومنافساً رمزيّاً لمفهوم الديمقراطيّة.

وقد أثير مفهوم الديمقراطيّة في إطار الجدل الإيديولوجي بين التيارات الإسلاميّة والليبراليّة، واعتبره كثير من الإصلاحيين المحافظين مظهراً من مظاهر التغريب، ولذلك كان هذا المفهوم سيء السمعة في البداية لقيامه على أساس قانون وضعيّ صاغه «الغرب الكافر والمستعمر»، وقضت به أصوله اليونانيّة. وقد كان للتقسيم الثنائيّ الذي رسّخه سيّد قطب في فهم البنية العامّة للحضارات، أثرٌ في كثير من المفكّرين المنتمين إلى تيّار الإسلام السياسيّ، حملهم على تبنّي قسمة للحضارة الإنسانيّة على أساس ثنائيّة متقابلة تتكوّن من «مجتمع إسلامي وهو المجتمع الذي يطبّق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة وشريعة ونظاماً وخلقاً وسلوكاً، ومجتمع جاهليّ وهو المجتمع الذي لا يطبّق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته

18 - «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» الشورى/ 38

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ 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.» آل عمران/ 159

19 - هي سورة الشورى.

20 - يعتبر الطهطاوي أنّ الشورى تطبّق في النظام الديمقراطي، واعتبر أنّ مجلس النواب هو مجلس الشورى الإسلامي، والعدل إسلاميّ، والحرّية إسلاميّة، وهو ما يعتبر أسلوب تغليف ومداراة على حدّ عبارة علي محمد لاغا. انظر: علي محمد لاغا، مرجع مذكور، ص ص 80، 81

21 - اعتمد خير الدين الشورى مقابلاً للديمقراطيّة، وقد ذهب إلى أنّ مردّ تقدّم الغرب التنظيمات والمؤسسات القائمة على العدل السياسي، وحاول إثبات الحاجة للاقتداء بالغرب حتى ولو لم يسلموا بأنّ الشورى الإسلاميّة هي نفسها الديمقراطيّة أو تشبهها، فالحاجة تقتضي ذلك لأنه لا صلاح مع الاستبداد ولا فساد مع الشورى، ويعرض خير الدين الشورى ويؤكد إلزاميتها على الحاكم والرعيّة، ويجعل من المجلس وسيلة لحماية هذه المبادئ فالسلطان لا يمكن أن يؤدي دور الآمر والمشرع في آن معاً، ولا بد من شرع يقيده سماوياً كان أم عقليّاً. انظر: المرجع نفسه، ص ص 74، 75

22 - اعتمد الأفغاني الشورى مقابلاً للديمقراطية في سياق دعوته إلى إقامة الدولة الإسلاميّة، وقد كان يستعمل مصطلح الشورى، ولكنه يشحنه بدلالات تجعله متطابقاً مع مفهوم الديمقراطيّة، من ذلك مثلاً دعوته إلى انتخاب نواب عن الأمّة تسنّ القوانين وتنفّذها باسم الشعب وإرادته، فيكون ذلك أثبت للعرش وأدوم للسلطان. انظر: المرجع نفسه، ص ص 85- 87

23 - يرى الكواكبي أنّ أوروبا كانت قد طبّقت المنهج الإسلاميّ الشوري الذي عاش في صدر الإسلام، فكأنّ تبنّي النظام الديمقراطي بهذا المعنى هو استرداد لما سلب من المسلمين، واعتبر أنّ أهل الحل والعقد هم من يتولون تطبيق النظام الشوري، إذ هم يقابلون مجلس النواب عند الغربيين. انظر المرجع نفسه، ص ص 88- 91

24 - اعتبر محمد عبده الشورى واجبة ويعتبر عدم الالتزام بها خروجاً عن طاعة الله، وتقتضي أن يكون القرار بيد الأكثريّة تجاوزاً للرأي الفرديّ، وهو يعتمد الشورى اصطلاحاً، والحال أنّ مقاصده تبدو أقرب إلى مفهوم الديمقراطيّة. انظر: المرجع نفسه، ص ص 97- 101

25 - لم يختلف موقف رشيد رضا عن سابقيه كثيراً فهو يعتبر الشورى ملزمة وموجبة وهي من حق الشعب والوالي، ليس لأحد أن يحتكرها أو يمتنع عن ممارستها، وهو يوسّع من مفهوم الشورى بالانتخاب والدستور محاولاً إيجاد أصول من التاريخ الإسلاميّ لتبرير مواقفه. انظر: المرجع نفسه، ص ص 101- 110

وتصوّراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه.»[26] ورسّخ هذا التصوّر اعتقاداً بأنّ الشورى اتّباع للسنن الإلهيّة المقدّسة، بينما الديمقراطيّة ابتداع المجتمع الجاهليّ المتشبّث بالمادّة.

4- مسار تطوّر الديمقراطيّة والشورى:

«ليست الديمقراطيّة مجرّد طريقة لبناء المؤسسات السياسيّة وإنّما هي أيضاً حاجة أخلاقيّة، وبالنظر إلى مسارات تطوّر الديمقراطيّة في العصور الحديثة يمكن أن نلاحظ وجود ثلاث مراحل؛ فقد اعتبرت في البداية وسيلة لتحقيق الحرّية، ومن هذا المنطلق وقع إدماجها في المؤسسات بصبغتها السياسيّة، ثمّ تحوّلت في الطور الثاني إلى آليّة لتطبيق العدالة، ممّا وسّع من دائرة تأثيرها في العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، واقتصر دورها في الطّور الثالث الذي لم تدركه إلا الدّول الأكثر تقدّماً، على تأمين رقابة الجماعة في نمائها الاقتصاديّ وفي حسن استعمالها للربح إلى حدّ ما.»[27] أمّا الديمقراطيّة في الوطن العربي فقد مرّت بمرحلتين أساسّيتين:

- مرحلة الشكلنة: التي استعارت فيها الأنظمة القائمة على حكم الزعيم المنفرد برأيه والحزب الشمولي، هياكل الديمقراطيّة دون أن تحقّق أهدافها، فقد نظّمت الانتخابات الرئاسيّة والبرلمانيّة، ورفعت الشعارات الديمقراطيّة في تسمية المؤسسات السياسيّة والأحزاب، وظهرت بموجبها بعض الأحزاب المعارضة، وتكوّنت البرلمانات، ولكنّ هيمنة الزعيم المستبدّ بالحكم وحزبه على دواليب الدولة منع قيام ديمقراطيّة فعليّة، إذ كثيراً ما كانت المجتمعات العربية تشكو غياب حرّية التعبير وانتهاك حقوق الإنسان وإقصاء المعارضين الذين يمكن أن يمثّلوا منافساً حقيقيّاً للحزب الحاكم أو لزعيمه، ولإخفاء قبح المشهد السياسي القائم على الاستبداد فقد تمّ إيجاد أحزاب «ضعيفة» لا تمثّل سوى ديكور يزيّن المشهد السياسيّ ويسوّق لديمقراطيّة زائفة غايتها استرضاء المنتقدين من العالم الغربي. ولعلّ ذلك ما دفع البعض إلى القول: «إنّه ربّما لم يهدر معنى كلمة أو يشوّه مضمونها بقدر ما حدث للديمقراطيّة، فقد تمسّحت بها كلّ النّظم بما فيها أعتاها استبداداً، وأكثرها انتهاكاً لحقوق الإنسان.»[28]

- مرحلة ما بعد الانتفاضات الشعبيّة: وهي التجربة التي عاشتها بعض الأقطار ومثّلت ما سُمّي بالربيع العربي، إذ ساهم سقوط رؤوس النظام في تلك الدول في إنشاء مؤسسات دستوريّة وقيام انتخابات شفّافة ونزيهة، وتحوّل سياسيّ عميق في بنية تلك المجتمعات، ولكنّ تلك التجارب تظلّ متعثّرة في ظلّ تفاقم الأزمات الاقتصاديّة وظهور مشاكل أمنيّة ناجمة عن الأزمات الداخليّة والتدخّل الخارجي. فلا تزال تلك الديمقراطيّة في مرحلة النشأة وهي ما تزال مهدّدة بالنسف والارتداد إلى الأشكال التقليديّة للحكم، لأنّ الديمقراطيّة لا يمكن أن تحقّق نضجها ونماءها إلا في ظلّ تطوّر اقتصادي واجتماعي وثقافي، وإلا عادت إلى شكلها الصّوري المفرغ من كلّ قيمة أخلاقيّة.

---

26 ـ سيّد قطب، معالم في الطريق، ط6، مصر، دار الشروق، 1989، ص 105

27 . Encyclopedia Universalis, 1er edition, France, SPADEM/ ADAGP, 1990, Tome 7, p 151.

28 ـ الموسوعة العربيّة لعلم الاجتماع، ط1، ليبيا/ تونس، الدار العربيّة للكتاب، 2010، ص 391

واللافت للانتباه أنّ «الشورى» لم تكن مطلباً من مطالب المحتجّين في الميادين، ولا طرحت ضمن الهياكل الدستوريّة التي ساهم الإسلاميّون في صياغتها بعد تولّيهم الحكم، وإنّما حافظت التسميات السياسيّة على مرجعيّتها الحداثيّة، وظلّت الديمقراطيّة هاجس كلّ واضعي الدساتير الجديدة، بينما اقتصر اعتماد الشورى على بعض الهياكل الحزبيّة الضيّقة التي انفردت بتسمية الشورى، لتعبّر عن ظاهرة طبيعيّة داخل كلّ حزب سياسيّ، وهي التشاور بين أعضائه من أجل اتّخاذ قرار ما.

وحين سعت بعض القراءات المعاصرة إلى تطوير نظرتها إلى الديمقراطيّة في ظلّ تضرّرها من الاستبداد، وسعيها إلى إيجاد شرعيّة دوليّة لمطالبها، فقد حوّلت موقفها من اتّهام الديمقراطيّة بالتغريب ومخالفة شرع الله إلى اعتبارها آليّة سياسيّة للوصول إلى الحكم لا تتعارض مع جوهر الإسلام ومبادئه، وقد ظهر هذا الوعي مثلاً في فكر المودودي الذي اعتبر أنّ الديمقراطيّة تتضمّن نقائص وعيوباً يجب على الإسلام أن يتداركها، ومن أهمها الخوف من أن تتحول الديمقراطية إلى حكم الأقلّية، وعدم تمكنها من تحقيق أهدافها في ظلّ وجود جماهير غير واعية، وصعوبة التباحث والوصول إلى قرار في ظل كثرة الأعضاء، ولذلك فالإسلام يعدّل في نظره من إطلاق عنانها ويضع قانوناً سماوياً يحتكم له البشر، ويؤهل هذا النقد الديمقراطية لتنال فرصتها من التجريب والعمل على تطويرها.[29] ولكن هل يمكن للديمقراطيّة أن تحافظ على جوهرها الأخلاقي في ظلّ مبدأ الحاكميّة الإسلاميّة؟

تباينت مواقف المفكرين المعاصرين من الديمقراطيّة، واختلفت من الرفض إلى القبول ومن التكفير إلى التبرير، وبدت بعض المواقف غامضة من الديمقراطيّة مثل موقف عبد السلام ياسين.[30] والأكيد أنّ الظروف التاريخيّة والسياسيّة أسهمت إلى حدّ كبير في توجيه تلك المواقف، إذ تصل حدّ التناقض والتضارب رغم وحدة انتمائها إلى التيّارات الإسلاميّة المحافظة، بل داخل تيّار الإخوان المسلمين ذاته، إذ نلاحظ مثلاً أنّ موقف «علي بلحاج» في الجزائر يناقض موقف «راشد الغنوشي» في تونس، فالأول اعتبر «أنّ الديمقراطيّة تقتل بالسم أو بخيوط من حرير.»[31] بينما اعتبر الثاني «أنّ النظام الديمقراطيّ شكل ومضمون؛ شكل يتمثّل في إعلان سيادة الشعب، وأنّه مصدر كلّ سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستوريّة والإجراءات العمليّة... أمّا مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتيّة للإنسان، يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعليّة مثل المساواة مع غيره، تضمن كرامته وحقّه في المشاركة الفعّالة في إدارة الشؤون العامّة، والقدرة على الضّغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسّف والاستبداد.»[32] ولكن ذلك لم يمنع الغنوشي من نقد الديمقراطيّة «فلقد أقامت الديمقراطيات الغربيّة المساواة السياسيّة وحذفت الامتيازات الأرستقراطيّة، ولكنّها ولّدت بالتدرّج اللامساواة الاقتصاديّة التي تتّجه إلى أرستقراطيّة جديدة تقوم على الملكيّة الرأسماليّة والاحتكارات الكبرى لوسائل الإعلام التي تمارس نفوذاً واسعاً على

29 ـ انظر: أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحدّيات المعاصرة، (تعريب خليل أحمد الخالدي)، ط4، الكويت، دار القلم، 1980، ص ص 249- 252

30 ـ لمراجعة هذه المواقف انظر: عبد الرحيم العلام، الديمقراطيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، ط1، المغرب/ لبنان، المركز الثقافي العربي/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014، ص ص 59- 82

31 ـ أحميدة عياشي، الحركة الإسلاميّة في الجزائر، الرموز والمسار، ط1، المغرب، مطبعة النجاح، 1993، ص 43

32 ـ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011، ص 84

الأحزاب والرأي العام، بما يجعل ميسوراً أن تمضي نخبة حاكمة إلى حرب باهظة التكاليف رغم معارضة الملايين من شعبها تنفيذاً لالتزامات قطعتها على نفسها مع شركات وجهات متنفّذة.»[33] ولهذا فإنّ استكمال صورة الحكم الإسلامي النموذجيّ حسب تصوّره لا يقوم إلا بقيام شروط أساسيّة من ضمنها الشورى والإجماع، ويبدو استعمال هذا المفهوم غامضاً ومثيراً لكثير من الإشكاليّات، لعلّ من أهمّها مدى شرعيّة الحديث عن إجماع إسلاميّ في ظلّ الاختلافات المذهبيّة، ووهم الاعتقاد في أنّ التشاور بين أهل الحلّ والعقد كان دوماً سلاحاً ناجعاً يمنع من قيام الخلافات السياسيّة والحروب الدينيّة، فما الفتن والمحن سوى عيّنة تؤكّد قصور الشورى والإجماع عن منع قيام الحرب بين المسلمين تنافساً على الحكم ونزاعاً من أجل الاستحواذ عليه. وإنّ التلويح بأنّ المرجعيّة النبويّة المقدّسة التي انحرف المسلمون عنها لا تعفينا من القول إنّ مفهوم الشورى طوبى وإنّ الإجماع وهم. فإذا كان الغنوشي يعتبر أنّ الإجماع هو «عبارة عن اتّفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبيّن وجهة النظر في مسألة ما، فإن اتفقت كلّها على حكم شرعيّ فقد وقع الإجماع ووجب اتّباعه في العمل».[34] فما الذي يمنع هيئة الشورى من أن تُؤْثِر مصالحها الضيّقة على مصالح المسلمين؟ ومن ذا الذي يمكن أن يتصدّى لها في ظلّ منح رأيها بالإجماع صفة القداسة ووجوب الاتباع؟ وهل يمكن أن نضمن أنّها لن تنقلب إلى جهاز منقاد للحاكم فتضطلع بدور يماثل دور الحزب الواحد المنقاد لزعيمه؟

لقد بدأ الموقف الرافض للديمقراطيّة يشهد ضعفاً في السّاحتين الفكريّة والسياسيّة وانحسر تكفير الديمقراطيّة حتّى صار مقتصراً على الحركات السلفيّة المؤمنة بتطبيق الشريعة الإسلاميّة والرافضة لكلّ اختلاف عن الدستور الإلهيّ المقدّس، ولذلك فهي تعتبر حكم الشريعة أمراً مقدّساً، وتضع الديمقراطية وسائر الأنظمة في خانة الكفر، ولعلّ أبرز هذه الجماعات تنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام. وقد ضاق الطوق على هذا الموقف الذي صار فاقداً للشرعيّة الدوليّة في ظلّ واقع معولم حوّل الديمقراطيّة إلى قانون مقدّس يحقّق إنسانيّة الإنسان، ويمكّن من الانتقال السلمي للسلطة دون سفك دماء أو نزاع، ولم تعد الشورى سوى مفهوم تاريخيّ قد تعتمده بعض الأحزاب الإسلاميّة وسيلة إيديولوجيّة للإقناع بهويّتها والتعبير عن اختلافها، ولكنّه في الحقيقة مفهوم مفرغ من محتواه السياسي، مادام لا يعني غير الاستشارة وتبادل الرأي، وتلك سمة لا يمكن للمسلمين احتكارها، إذ هي صفة كلّ اجتماع إنسانيّ.

إنّ الشورى مفهوم دينيّ ضيّق الأفق ورثه المسلمون عن الفترة السابقة لظهور الإسلام، إذ لم يكن النبيّ قادراً على اتخاذ جميع القرارات منفرداً، فما لم يكن فيه وحي، فقد كان محلّ نقاش وجدل بين النبيّ وصحابته، أسوة برئيس القبيلة الذي كان يستشير وجهاء قومه في مسائل مصيريّة تخصّ عيشهم المشترك وتهدّد مصالحهم، وهو ذاته الهيكل القائم في الأنظمة الملكيّة التي يلجأ فيها الحاكم إلى مجلس من المستشارين في شؤون السلم والحرب، فالاستبداد بالرأي لا يعني أنّ الملوك كانوا يقرّرون دون استشارة، ولكن معنى ذلك أنّ القرار النهائيّ يظلّ بيد صاحب السيادة العليا. ولقد توسّل زعماء الإصلاح بالشورى تأصيل مفاهيم العدل والحرّية سبيلاً للإقناع بضرورة الإصلاح السياسيّ، فبعضهم كان يفتش في خزينة التراث عن أشكال سياسيّة تحاكي الديمقراطيّة، أمّا البعض الآخر فقد كان مقتنعاً تمام الاقتناع بالديمقراطيّة سبيلاً للإصلاح

33 ـ المرجع نفسه، ص 92

34 ـ المرجع نفسه، ص 125

السياسيّ، ولكنه كان يبحث عن تغليفها بمصطلحات ذات مرجعيّة دينيّة لوعيه أنّ اعتماد المفاهيم الغربيّة يمكن أن يكون مرمى سهلاً للطاعنين في نوايا المصلحين وسبباً كافياً للإعراض عن مشاريع الإصلاح ورفضها، ولهذا فقد صار مفهوم الشورى مفهوماً طوباويّاً يستجيب إلى حاجات نفسيّة لذات عربيّة مسلمة باحثة في خزائن التراث عن منقذ تراثيّ لمحنها السياسيّة، ومستجيبة لوعي طفوليّ مسكون بحب الملكيّة والحنين إلى رحم الأمومة، ولكنّ الواقع يجعل من تلك المفاهيم مجرّد أوهام تصنعها اللّغة وتبدّدها التجربة، لأنّ الديمقراطيّة بحكم قابليّتها للتكيّف مع الحضارات والأنساق الإيديولوجيّة المختلفة سواء منها الليبراليّة أوالماركسيّة أوالإسلاميّة، وبحكم تحوّلها إلى مشروع تحاول الدول العظمى تسويقه لغيرها، في إطار نظام معولم لا يعترف بالحدود التقليديّة بين الدول، فقد صارت النظام الأمثل للحكم، والوسيلة الأنجع لتجاوز المحن السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير (أبو الحسن)، الكامل في التاريخ، ط1، بيروت، دار الجيل، 1989.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدّمة، ط1، تونس/ ليبيا، الدار التونسية للنشر/ الدار العربية للكتاب، 1984.
- ابن منظور (أبو الفضل)، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، (د ت).
- ابن هشام (عبد الملك)، السّيرة النبويّة، ط1، بيروت، دار صادر، 2003.
- الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، ط3، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د ت).
- التونسي (خير الدين)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط1، تونس، بيت الحكمة، 1990.
- الجابري (محمّد عابد)، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004.
- الطهطاوي (رفاعة رافع)، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط1، تونس، الدار العربيّة للكتاب، 1991.
- عبد الرازق (علي)، الإسلام وأصول الحكم، ط1، تونس، موفم للنشر، 1988.
- العلام (عبد الرحيم)، الديمقراطيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، ط1، المغرب/ لبنان، المركز الثقافي العربي/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014.
- عمارة (محمد)، هل الإسلام هو الحلّ؟ لماذا وكيف؟، ط2، مصر، دار الشروق، 1998.
- عياشي (أحميدة)، الحركة الإسلاميّة في الجزائر، الرموز والمسار، ط1، المغرب، مطبعة النجاح، 1993.
- الغنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.
- قطب (سيّد)، معالم في الطريق، ط6، مصر، دار الشروق، 1989.
- الكواكبي (عبد الرحمن)، الأعمال الكاملة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004.
- لاغا (علي محمد)، الشورى والديمقراطيّة، بحث في الأسس والمنطلقات النظريّة، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.
- الماوردي (أبو الحسن)، الأحكام السلطانيّة، ط1، الكويت، مكتبة دار ابن قتيبة، 1989.
- المودودي (أبو الأعلى)، الإسلام في مواجهة التحدّيات المعاصرة، (تعريب خليل أحمد الخالدي)، ط4، الكويت، دار القلم، 1980.
- الموسوعة العربيّة لعلم الاجتماع، ط1، ليبيا/ تونس، الدار العربيّة للكتاب، 2010.
- Encyclopedia Universalis, 1'ere edition, France, SPADEM/ ADAGP, 1990.

الشورى والديمقراطيّة

الشورى والديمقراطية: صدام أم تكامل؟
محمد عبده، جمال الأفغاني، محمد رشيد رضا، نموذجاً

◆ عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

تقديـــم

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن الشورى والديمقراطية، وعن العلاقة بينهما، هل هي علاقة بين مترادفين، أم هي علاقة بين متكاملين، أم هي علاقة بين نقيضين؟ فالشورى والديمقراطية مصطلحان يتشابهان في المدلول وربما يتماثلان عند طائفة من الناس، لكن عند آخرين يتعارضان، بل يتناقضان. والشورى كصورة من صور المشاركة في الحكم تستمد جذورها من الدين الإسلامي، وهي إحدى قواعده الهامّة، لأنّها توضّح العلاقة بين الحاكم أو الخليفة من جهة، وأهل الشورى من جهة أخرى.

أمّا الديمقراطية فهي نظام سياسي اجتماعي وضعي مرتبط أكثر بالغرب وبالتجارب الغربية، ابتداء من الإغريق القدامى إلى الديمقراطيات الغربية التي تقوم علي أساس تنظيم العلاقة بين المواطنين ومنحهم حق المشاركة في صنع التشريعات وسن القوانين التي تنظم الحياة العامة باعتبار أنّ الشعب مصدر السلطات. ويجب أن نشير إلى فكرة مهمة هي أنّه منذ أن عرفت ساحة الفكر الإسلامي مصطلح الديمقراطية أصبح هناك إشكالية في استعماله، هل يجوز أن يُستخدم بديلاً عن مصطلح الشورى؟ وهل يمكن أن يقال ديمقراطية الإسلام أو الديمقراطية الإسلامية؟ هناك اختلاف في وجهات نظر الباحثين والمفكرين، فمنهم من لا يرى بأساً في استعمال مصطلح الديمقراطية، ومنهم من يرى استبعاد المصطلح عن الاستعمال لوجود محاذير فكريّة في استعماله. وإذا كانت كلمة الديمقراطية أكثر شيوعاً واستعمالاً في الوقت الحاضر من كلمة الشورى فإنّ الإسلاميين يصرّون على استبعاد هذا المصطلح لأنّهم يعتبرونه لفظاً غير عربي، فضلاً عن أنّ الديمقراطيّة مفهوم أضيق من مفهوم الشورى «الإسلامية». ومازال كثيرون ممّن يدافعون عن الشريعة يعتبرون أنّ الديمقراطية هي الشورى، وأنّ الشورى هي الديمقراطية، ويستعملون كلا المصطلحين مرادفاً للآخر، وحجة الذين يفرّقون بين المصطلحين أنّ هناك خلافاً في المنطلقات الفكرية بين الإسلام والفلسفات الغربيّة، وأنّ المصطلحات التي تستخدمها الأمّة تنبثق من قيمها وعقيدتها، وعلى هذا فإنّ اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لا يمكن فصلها عن ملابساتها الفكرية والتاريخية التي ترمي إليها. وإذا كانت المفاهيم السياسية في الإسلام تتنافى مبدئياً وكليّاً مع مقدّمات الفكرة الديمقراطية فكيف إذن نفسر قبول قيم الديمقراطية وممارستها من قبل قطاع لا يستهان به من المفكرين الإسلاميين؟ هذا إذا علمنا أنّ أهم المفاهيم الأساسية التي طرحها الفكر الغربي تعدّت كونها مجرّد أشكال نظامية إلى قيمة في ذاتها، هو مفهوم الأغلبية، والبحث السياسي في الدراسات الإسلامية يتراوح بين اعتبار الأغلبية فكرة إسلامية أصلية وبين جدلية منهجية حداثة مفهوم الشورى من وجهة نظر الفكر السياسي الإسلامي، واعتماد هذا المفهوم بوصفه صيغة بديلة عن صيغة الديمقراطية ذات المنشأ الغربي ضمن إطار المساواة بين غير المتساويين، وصولاً إلى فكرة الأغلبية التي تنصرف إلى الكم والعدد كأساس لعملية الترجيح،

ويقابلها مفهوم الشورى الذي لا يعتد بفكرة الأغلبية لإضفاء الشرعية إلا بعد توافر عناصر معينة مثل الحق. أمّا القائلون بمفهوم الشورى فقد أنكروا الديمقراطية، وأكدوا أنها لا تعدو أن تكون نهجاً سياسياً يوسّع قاعدة المشاركة الشعبية، ولكن بإنكار أيّ توجه ديني. والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية منطلق أول يجب أن نحدد بخصوصه تصورنا وأسس بنائنا لتنظيم تلك العلاقة بين كلٍّ من الشورى التي تُعد جزءاً من الظاهرة الدينية وبين الديمقراطية التي تُعد جزءاً من الظاهرة السياسية. والذين ينكرون أيّ مقاربة بين الديمقراطية والشورى يرون أنّ أي محاولة للتقريب بين المصطلحات الإسلامية والغربية ستؤدي إلى تشويه تلك المصطلحات عند الطرفين، فمثلاً يرى الدكتور «الشاوي» أنّنا لو جعلنا مصطلح الديمقراطية بديلاً عن الشورى فإنّنا بذلك نتجاهل أهمّ مزايا الشورى الإسلامية، وهي ارتباطها بالشريعة في مبادئها وأصولها. وهناك فريق آخر منهم «يوسف القرضاوي» يجيزون استعمال مصطلح الديمقراطية بديلاً عن الشورى الإسلامية، وذهب بعض هؤلاء إلى إضافة وصف الإسلامية إلى مصطلح الديمقراطية لتمييزها عن الديمقراطية الغربية، وبعضهم يطلق «الشوراقراطية»، وهو مركّب من المصطلحين الإسلامي والغربي. وخلاصة هذا الجدل الدائر بين الشورى والديمقراطية أنّ هناك اختلافات في المنطلقات الفكرية والعقدية للمصطلحين، وهذا لا يمنع من وجود أوجه تقارب بينهما، وهذا ما سوف نوضّحه في بحثنا بالتفصيل. فالعلاقة ليست كلّها علاقة تصادم وتناقض في النماذج التي نقدمها في بحثنا، أي عند «محمد عبده ـ جمال الدين الأفغاني ـ محمد رشيد رضا».

أوّلاً تعريف الشورى:

جاء في «المعجم الوسيط» شاوره في الأمر ومشاورة وشوراً طلب رأيه، وأشار عليه بكذا: نصحه أن يفعله مبيناً ما فيه من صواب، واشتور القوم، شاور بعضهم بعضاً، وتشاوروا، والشورى التشاور. ومعنى الشورى في اللغة: شار العسل أي استخرجه من الخلية.[1]

ويعرفها الدكتور «بسام عطية» بأنّها استطلاع ومعرفة رأي الأمّة أو من يمثلها في القضايا التي تخصّها بمجموع أو فئة منها بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الدلالة والثبوت والمجمع عليها إجماعاً له صفة التأييد، فأعطي للأمّة حق الترجيح في الأمور المختلف عليها بين المختصين ممّا يتعلق بها، أمّا الأمور الفنية الاختصاصية التي لا تتعلّق بالأمّة من النواحي العلمية، فهذه يقدم فيها رأي الأغلبية المتخصّصة في حالة الاختلاف من خلال اللجان الفنية.[2]

كما أنّ مفهوم الشورى يتمثّل في طلب الرأي ممّن هو أهل له، أو هي استطلاع رأي الأمّة أو من ينوب عنها في الأمور العامّة، وعليه فقد اتخذ المسلمون الشورى أصلاً وقاعدة من أصول الحكم وقواعده، وعليها قام بترشيح العدول من المسلمين لمن يرونه أهلاً للقوّة والإمامة لتولّي أمرهم، كما أنّها تعتبر أصلاً من الأصول الأولى للنظام السياسي الإسلامي، بل امتدت لتشمل كلّ أمور المسلمين.[3]

---

1 ـ د.إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، المجلد الأول، دون تاريخ للنشر، دمشق، ص 499

2 ـ د. بسام عطية فرج وآخرون: الشورى في القرآن والسنّة، دار البشير، عمان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1996، ص ص 11 ـ 13

3 ـ المرجع السابق، ص 17

والشورى مصطلح إسلامي يستند إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وقد تمّت ممارسة الشورى في عهد النبي وصدر الإسلام، ثم جرى في البداية تعطيل لها جزئياً، ووصل الأمر في العصر الحديث إلى تشويهها كليّاً. ويقول في ذلك الدكتور «توفيق الشاوي»: «إنّ تعطيل الشورى في تاريخ الدولة الإسلامية بقي محصوراً في مجال السياسة والحكم، أمّا في مجال التشريع والفقه فقد بقي علماء المسلمين ومجتهدوهم يمارسون الشورى بحرية كاملة من دون تدخل الدولة والحكام، ولم يبدأ هذا التدخل في حرية الاجتهاد وسيادة الشريعة إلا في العصر الحديث، حينما استوردنا النظريات التي استغلها الحكام وأعوانهم للتدخل في تشريعنا، وتعطيل تطبيق الشريعة بواسطة دساتير وقوانين وضعية.[4]

ثانياً: الشورى في القرآن والسُنّة:

من الأمور المسلم بها أنّ نظام الحكم في الإسلام نظام شوريّ، أي يقوم على الشورى، فقد أمر الله النبي بمشاورة أصحابه في أمر المسلمين، إذ قال سبحانه وتعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ} «آل عمران ـ 159». والملاحظ أنّ تأكيد هذا الأمر نزل بعد أن كانت نتيجة الشورى سلبيّة في معركة أحد التي خالف فيها الرماة رأي رسول الله، وحتى لا يظن ظانّ أنّ الشورى لا يمكن ممارستها أو استمرارها بعد هذه النتيجة السلبية «الهزيمة» أو العمل بما أدت إليه، وذلك لأنّ الشورى مهما أدت إلى نتائج سلبية فإنها أفضل للجماعة بكثير من أن يستبد بأمرها واحد من أفراد الأمّة، لأنّ الأمّة إذا أخطأت فإنها تشترك في تحمّل المسؤولية وتحمّل تبعاتها، ممّا يجعلها أكثر حذراً في المستقبل، فالإسلام كان ينشئ أمّة، ويربيها ويعدّها لقيادة البشرية، والله يعلم أنّ خير وسيلة لتربية الأمّة وإعدادها للقيادة الرشيدة أن تُربى بالشورى.[5]

وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام في الأسلوب القرآني، وهي أنّ من تتبع القرآن وجده، في كثير من الأحيان، عندما يتحدث عن الصلاة يقرن بها الزكاة دون فاصل بينهما، وذلك لشدة تلاحمهما، وهذه الملاحظة هي التي جعلت أبا بكر يقرّر مقاتلة من فرّق بين الصلاة والزكاة، أي مانعي الزكاة، ولكن في هذا النص القرآني وجدنا أنّ النص فرّق بين الصلاة والزكاة وجعل بينهما فاصلاً، وهو توسيط {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}.[6]

وهكذا جعل الله تعالى الشورى ألصق بالصلاة من الزكاة، أي جعل الشورى أهم من الزكاة، لأنّ الزكاة تصلح حال الفرد وحده، أمّا الشورى فتصلح حال الأمّة في أجيالها القائمة وأجيالها القادمة. فيجوز القول لئن كانت الصلاة عماد الدين، كما يقرر الحديث النبوي الشريف، فإنّ الشورى عماد الدنيا.[7]

4 ـ د. توفيق محمد الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1992، 13- 14

5 ـ د. بسام عطية: الشورى في القرآن والسنّة، ص 15

6 ـ المرجع السابق: ص 17

7 ـ صابر ربيع: الإعلام والتعددية، جريدة اللواء، بيروت، 1996

كذلك ورد في السنّة العملية والقولية ما يوجب الشورى مثل قول أبي هريرة عن رسول الله: «لم يكن أحد أكثر مشورة من رسول الله»، وقد استشار الرسول أصحابه في وقائع كثيرة قائلاً: أشيروا عليّ أيّها الناس، مثل استشارته قبيل معركة بدر لمعرفة مدى استعداد أصحابه للقتال ونزوله على رأي الحباب بن المنذر في اختيار المكان الملائم لنزول الجيش، وهو أدنى مقام من ماء بدر، وكذلك بعد المعركة استشار رسول الله أصحابه في شأن قبول الفداء من أسرى بدر، وقبل موقعة أحد استشار أصحابه في شأن الخروج من المدينة، وشاور أصحابه يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة فأبي عليه سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فترك ذلك. ومن أقوى وأوضح الأحاديث النبوية التي تدعو إلى الشورى قال رسول الله: «**استعينوا على أموركم بالمشاورة**»، وهذا يدل على الحث على المشورة في كلّ الأمور.

وقد سار الخلفاء الراشدون على سُنّة الرسول، فكانوا يجمعون رؤساء الناس فيستشيرونهم فيما لم يجدوا فيه نصاً في القرآن والسنّة، وخير دليل على ذلك مشاورة أبي بكر في حروب الردة، وفي جمع القرآن، ومشاورة عمر في قسمة سواد العراق بين الغانمين، وفرض الخراج ونحوهما.[8]

والسؤال الهام الذي يفرض نفسه الآن: هل حكم الشورى إلزامي أم اختياري؟ في الإجابة اختلف العلماء في حكم الشورى هل هي ملزمة للحاكم أم اختيارية؟ وهل نتيجتها ملزمة أم اختيارية؟ فقال جماعة: إنّ الشورى فيما لم ينزل فيه وحي في مكايد الحروب وعند لقاء العدو اختيارية تطييباً للنفوس ورفعاً للأقدار وتألفاً على الدين لقوله {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} «آل عمران ـ 159». والعزم من الحاكم قد يكون على رأيه أو رأي المستشارين، ولأنّ أبا بكر حينما استشار الناس بمحاربة المرتدين، لم ترَ غالبية المسلمين قتالهم، ومنهم عمر، ولكنّ أبا بكر عمل برأيه الذي لم يفرّق بين الصلاة والزكاة قائلاً: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول الله لحاربتهم عليه». وقال آخرون إنّ الحاكم ملزم برأي أغلبية المستشارين من أهل الحل والعقد عملاً بالأوامر القرآنية، وقد عمل بها رسول الله وصحابته الراشدون من بعده.[9]

أمّا الدكتور «بسام عطية» فيرى أنّ حكم ممارسة الشورى جلي وظاهر في الوجوب من خلال النص القرآني الآمر بها {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}، وهذا ما ذهب إليه الإمام الرازي في تفسيره، ولأنّنا لم نجد له صارفاً من كتاب ولا سنّة، بل وجدنا أنّ السنّة العملية مطبقة للأمر إلى أبعد الحدود، حتى تعدت الأمور السياسية والاجتماعية إلى المشاورة في الأمور الخاصة العائلية، وكذلك وجدنا الأمر ينطبق على ما فعله الصحابة رضوان الله عليهم، فمن العبث الدخول بعد هذا الالتزام في مناقشة جدلية لا فائدة من روايتها، وإنما هي محض احتمالات أو تخرصات لا يشهد لها نص قرآني أو سنّة صحيحة قولية أو فعلية، وعليه فإنّ الشورى إذا كانت في الرعيل الأول بهذه المكانة من الالتزام بالنص القرآني الآمر، فإنّنا لا نرى أنه يسع أيّ حاكم أن يسقط حق الأمّة في الشورى ويستبد في أمرها.[10]

8 ـ د. وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ص ص 713-714

9 ـ د. وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ص 715

10 ـ د. بسام عطية: الشورى في القرآن والسنة، ص ص 43-44

ويشير الدكتور «محمد عابد الجابري» إلى أنّ قضية الشورى تفرض نفسها، ليس لأنّها ملزمة فقط، بل أيضاً بوصفها حقاً من حقوق المواطنين فيجب أن تنظم ممارستها بالصورة التي تجعل منها شورى دائمة في خدمة العدل، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمرة، سلوكهم السياسي وسلوكهم القضائي وسلوكهم الاقتصادي والاجتماعي.[11]

أمّا الدكتور «أحمد جمال كمال أبو المجد» فيرى أنّ الشورى اعتماداً على النصوص الثابتة وأصول الاستدلال الصحيح واجبة على الحاكم في أمور التشريع والسياسة العامة، وهي ملزمة له، وبعد ذلك تفتح على مصارعيها أبواب الظلم والاستبداد، وتضيع على الجماعة فرص الرشد، وتتعرض المصالح العامة والخاصة لأخطار لا يمكن حسابها، وهي فوق ذلك مدخل لا غنى عنه لتقدير مسؤولية الحكام.[12]

خلاصة القول: إنّ الشورى ملزمة للحاكم ابتداء، ونتيجتها ملزمة أيضاً تطبيقاً لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبوية وممارسات الصحابة الراشدين، فالحاكم الذي لا يلتزم بممارسة الشورى إنّما يخالف الشريعة من جهة، ويحتكر الوطن لنفسه من جهة أخرى، أو يستهزئ بالأمّة. وهناك أمر هام أيضاً: ما هو نطاق الشورى؟ الإجابة: إنّ الأمر المطلق بالمشاورة الموجه للحكام يشمل ـ كما يرى الدكتور «وهبه الزحيلي» ـ كلّ القضايا الدينية والدنيوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتنظيمية، أي فيما لم يرد به نص تشريعي واضح الدلالة، لأنّ الأمر القرآني بالمشاورة غير مخصوص بأمر الدين، ولا يصحّ أن تكون نتيجة الشورى في الأمور الاجتهادية الدينية والدنيوية مخالفة نصوص الشريعة أو مقاصدها العامة ومبادئها التشريعية، وهي مطلوبة سواء أكانت القضايا محلّ المشاورة عامّة كاختيار الحاكم وإدارة الحكم وسياسة البلاد وتنظيم الإدارات أم خاصّة كالنظر في أحكام المعاملات والجنايات وأحوال الأسر ونحوها.[13]

ثالثاً: تعريف الديمقراطية ونشأتها

يعرّف «هينتجون» الديمقراطية بأنّها نظام حكم يقوم على مجموعة من التدابير والإجراءات الضرورية لتأسيس عملية صنع القرار السياسي، ومن هذه المتطلّبات الإجرائية وجود دستور مكتوب واضح ومجلس نيابي، وفصل بين السلطات. كما أنّ الديمقراطية في أبسط معانيها تعني: حكم الشعب بالشعب، ويعني ذلك أن يوضع الدستور من قبل جمعية تأسيسية منتخبة من قبل الشعب، وأن يختار الشعب حكامه، ويشارك في تقرير مصيره بصورة أو بأخرى.[14]

11 ـ د. محمد عابد الجابري: الروافد الفكرية والإسلامية لمفهوم التمنية البشرية: ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، بيروت، 1996، ص 65

12 ـ د. أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1992، ص 49

13 ـ د. وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته: ص 734

14 ـ د. محمد حلمي مراد: مداخلة في ندوة: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص 855

والديمقراطية تقوم على عناصر منها: مبدأ التعددية، وبالتالي الحوار والتسامح، ومبدأ اتخاذ القرارات بالأغلبية ليلتزم بها الجميع، وتسلم أيضاً بمبدأ التعاقديّة، كما تسلّم بالاختيار العلماني، حيث لا يمكن تصور ديمقراطية بدونه، وهنا يصح القول إنّ الديمقراطية بنت العلمانية التي هي سياسة الدنيا بغير الدين.[15]

ويرى الدكتور «يحيى الجمل» أنّ جوهر الديمقراطية لا يقوم إلا بأمور مترابطة متكاملة إذا غاب أحدها سقط البناء كلّه، وهي:

(أ) التعددية السياسية بمعنى تعدّد الأحزاب التي تحمل رؤى مختلفة.

(ب) قيام الدولة على أساس مؤسسات حقيقية تتوزع بينها وظائف الدولة وسلطاتها.

(ج) سيادة القانون فوق الإرادات جميعاً، وما يتصل بذلك من استقلال القضاء.

(د) التداول السلمي للسلطة.[16]

أمّا عن نشأة الديمقراطية فإنّه من الأمور الشائعة أنّ بلاد اليونان هي مهد الديمقراطية، بينما يرى آخرون أنّ هذه المقولة خاطئة، فقد برهن «مانغلاس» في كتابه «إرادة الشعوب» على أنّ الديمقراطية كانت، منذ قديم الزمان، هي الحالة السائدة في أغلب بلدان آسيا وأفريقيا، إذ كانت الديمقراطية الهندية حقيقة واقعة خلال حياة بوذا قبل 26 قرناً من الزمان، وكان الهنود يمارسون الديمقراطية، حيث كان الشعب هو المصدر الفعلي لسيادة السلطة. ويقول «كونفشيوس»: «إذا كان الناس لا يرضون بحكّامهم، فليس من مكان للدولة».[17]

وقد كانت الديمقراطية مزدهرة أيضاً لدى الفينيقيين، ويذكر أنّ القائد القرطاجي «حنّبعل» قد أجرى إصلاحاً ديمقراطيّاً، بأن ألغى إعادة انتخاب أعضاء مجلس الـ104 أكثر من مرّة، وكان ذلك في القرن الثالث قبل الميلاد.[18]

يعترف أحد المستشرقين الغربيين أنّ فكرة الحكومة الدستورية، أي الحكومة المسؤولة أمام شعبها، إنّما هي فكرة أساسية وأصلية في الإسلام، فمن المبادئ الجوهرية والتقليدية في الأقاليم الإسلامية حول الدولة أن لا يكون الحاكم فوق القانون، بل أن يكون خاضعاً له تماماً مثل أي واحد من رعاياه.[19]

رابعاً: أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية

15 ـ د. كمال عبد اللطيف: الديمقراطية في الوطن العربي، عوائق النظر وصعوبات التاريخ، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 87، 1986، ص 161

16 ـ د. يحيى الجمل: لماذا ينجحون ونفشل؟ جريدة الأهرام، القاهرة، 1992

17 ـ محمد عبد الجبار: الديمقراطية جاءت ثم جاء الاستبداد، جريدة الحياة اللندنية، 1992

18 ـ إيلي سعادة: جذور الديمقراطية بين العبث الإغريقي والتميز الكنعاني، جريدة الحياة، لندن، 1991

19 ـ برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط، مجلة فورين افيرز، ترجمة: مصطفى كمال، 1997

يمكن تلخيص أبرز أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية في قضيتين أساسيتين:

(1) ضرورة مناقشة المسائل العامة وشمول أعضاء مجلس الشورى كلّ فئات المجتمع. وترى الديمقراطية المعاصرة وجوب مناقشة المجلس النيابي للمسائل العامة، بحيث يترتب على عدم المناقشة المساءلة وعدم المشروعية، وكذلك فإنّ الشورى تقتضي عرض المسائل المتعلّقة بمصالح الأمّة على أهل الشورى، بحيث يترتّب على ترك هذا الأمر المخالفة والإثم.

(2) كذلك تتفق الشورى مع الديمقراطية في مبدأ اختيار الحاكم ومراقبته وعزله، حيث يتفقان في تقرير أنّ الأمّة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم ومراقبته وعزله، وهذا الحق ينبثق في الإسلام من نظام البيعة، وحقيقته أنه عقد رضائي بين الأمّة والحاكم، ووسيلة لإسناد السلطة يمارسها الحاكم نيابة عن الأمّة وتحت إشرافها المستمر، فإن أحسن أعانته، وإن زاغ قومته، فإن لم يتقوم خلعته. كذلك تتفق الشورى مع الديمقراطية في مبدأ اختيار الأمّة لممثليها، وهذا يتضح في أنّ أعضاء المجالس النيابية والشورية تختارهم الأمّة عن طريق عملية الانتخاب.[20]

وهذا الاختيار يتمّ على أساس عقد الوكالة والنيابة، إذ أنهم وكلاء عن الأمّة ويمثلونها، فيكون الحق لها في اختيارهم، وتتميز الشورى في وضع ضوابط أخلاقية كالعدالة، وهذا ما يُسمّى الانتخاب المقيد.

(3) في مباشرة الأمّة للسلطة: تسمح الديمقراطية في بعض صورها للأمّة أو الشعب أن يباشر السلطة بنفسه، وهو ما يُسمّى الديمقراطية المباشرة، وهناك نوع آخر يُسمّى الديمقراطية شبه المباشرة، وهي تجمع بين النيابة والمباشرة إلى وجود مجلس نواب أو برلمان، وإعطاء الشعب بعض السلطات مثل الاستفتاء الشعبي، وكذلك يتيح نظام الشورى للأمّة مباشرة السلطة واتخاذ القرارات، فقد كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يحشد قرار الأمّة كلّها، كما حدث في غزوة أحد، وفي غنائم هوازن.[21]

ونستطيع القول إنّ الشورى الإسلامية يمكن أن تفيد على الأقل من ثلاثة مظاهر أو آليات للديمقراطية الغربية وهي: نظام الأحزاب السياسية، ونظام الترشيح الانتخابي، ونظام الانتخاب العام.

ففي شأن الأحزاب السياسيّة يقول بعضهم برفض قيامها في مجتمع إسلامي، ولكنّ العلماء المتأخرين يذهبون في معظمهم إلى جواز وجود الأحزاب السياسية في العصر الحاضر، كما أنّ المبادئ العامة الملزمة كالشورى والعدالة والمساواة والحرية، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصعب تحقيقها، كما يصعب حمايتها والحفاظ عليها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب السياسية. إنّ النظام الحزبي الملتزم بأصول الشرعية هو التجسيد العصري المناسب لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لقد تنافس الأنصار والمهاجرون يوم السقيفة على أحقية كلٍّ من الفريقين بالخلافة، وكان لكل فريق حجة وانتهى الأمر بترشيح أبي بكر ثم مبايعته، وهذا دليل على مشروعية الخلاف في الأمور

20 ـ د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، المكتبة العصرية، حيدا، بيروت، ط3، 1985، ص 423

21 ـ المرجع السابق: ص 430

الاجتهادية، والأحزاب السياسية الحديثة تسعى عن طريق برامجها وأنصارها للوصول إلى الحكم عن طريق إقناع أكبر عدد من الناخبين بأنها أحق وأجدر من غيرها بالحكم.[22]

ورغم وجود أوجه اتفاق بين الشورى والديمقراطية إلا أنّ هناك أوجه اختلاف كثيرة، وهذا هو الواقع الفعلي والحقيقة السائدة. بل نستطيع القول إنّ وجوه الخلاف تغلب، وهي أهم من وجود التماثل.

خامساً: أوجه الخلاف والاختلاف بين الديمقراطية والشورى

تتمثل أبرز وجوه الخلاف أو الاختلاف بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية في:

أولاً: مبدأ سيادة الأمّة أو الشعب: تقوم الديمقراطية الغربية على مبدأ سيادة الأمّة، وهذا المبدأ يعطي للأمّة ولممثليها حق التشريع وإصدار القوانين، وهنا تختلف الديمقراطية مع الشورى الإسلامية، لأنّ السيادة في الإسلام لله ولشرعه، وقد أجمعت الأمّة على أنّه لا شرع إلا ما شرعه الله. كذلك من الفروق بين مبدأ سيادة الأمّة في الديمقراطية ومبدأ سيادة الشريعة في الإسلام هي أنّ مصدر سيادة الشريعة هو الله، أمّا السيادة في الديمقراطية الغربية فمردّها إلى الإرادة العامة للأمّة.

ثانياً: الأحكام التي تقررها الشريعة الإسلامية تتسم بالثبات والخلود، أمّا الأحكام التي تقررها الديمقراطية فقابلة للتغير والتبديل في كلّ وقت.

ثالثاً: التشريع في الإسلام لا يكون إلا لله، والأمّة لا تملك إلا منهج الاجتهاد في النصوص، أمّا التشريع في ظل سيادة الأمّة فهو حق خالص للأمّة لا ينازعها فيه منازع.

رابعاً: مصادر التشريع الإسلامي تتمثل في القرآن والسنّة، أمّا مصادر التشريع في الديمقراطية فإنها تتمثل في إرادة الأمّة. وفي محاولة للخروج من هذا المأزق، أي مأزق التناقض بين الإسلام والديمقراطية في مبدأ السيادة، ذهب بعض العلماء إلى القول بالسيادة المزدوجة، وها هو ذا «المودودي» يحاول أن يوفق بين الإسلام والديمقراطية، يقول: «لو سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة «الثيوقراطية الديمقراطية» أو الحكومة الإلهية الديمقراطية، لهذا الطراز من نظم الحكم.[23]

ومن أوجه الاختلاف بين الشورى والديمقراطية أنّ الشورى جزئية في نظام إسلامي متكامل له فلسفته الخاصة وأهدافه الخاصة، وكذلك فإنّ الديمقراطية نابعة من نظام له فلسفة معينة، وأهداف معينة ويتعلق أبرز أوجه الاختلاف بينهما بالجوانب الثلاثة الآتية:

---

22 ـ د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 447

23 ـ عبد السلام ياسين: الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص 135

(أ) سلطات مجلس الشورى: إنّ سلطات المجلس مقيدة بعدم خروجها على النصوص الإسلامية المقررة، ومجال الشورى محصور فيما لا يكون فيه نص. أمّا سلطات المجلس النيابي في الديمقراطية المعاصرة فيمكن أن تكون مطلقة، وصحيح أنّ الدستور يقيدها، ولكن الدستور نفسه قابل للتغيير. ولهذا يقال إنّ الأمّة مصدر السلطات في الديمقراطية المعاصرة بإطلاق، ولكنّ الأمّة مصدر السلطات في الدولة الإسلامية في حدود الشريعة، ومصدر السلطات والسيادة فيها هو «الله».[24]

(ب) انبثاق الشورى من العقيدة والأخلاق والقيم الإسلامية: تنبثق الشورى من عقيدة التوحيد والإيمان بالله وتحقيق العبودية الكاملة لله سبحانه وتعالى، وهذا يجعلها وسيلة لحماية الناس من استعباد وظلم الآخرين. إنّ نظام الشورى في الإسلام مرتبط بالأخلاق، فهو يتطلب الصراحة في القول وبذل النصح الخالص للحاكم والأمّة، والإخلاص في تقديم المشورة، بينما الديمقراطية لا تتضمن مثل هذه المبادئ والأخلاق السامية، حيث تكون علاقة الحاكم بالمحكوم منضبطة بالقوانين الجامدة غير ممتزجة بالتقوى.[25]

(ج) الشورى نظام ذو طبيعة اجتماعية تربوية: إذ جعل الإسلام الشورى مبدأ أساسياً لتربية أفراد المجتمع، وممّا يدلّ على ذلك أنّ الله أنزل آية الشورى في مكة قبل قيام الدولة الإسلامية، وذكرت مقرونة بالصلاة. {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}. وهذا يدل على أنّ الشورى منهج في بناء المجتمع المسلم، والشورى ذات طبيعة اجتماعية، لأنّ نطاقها يشمل جميع شؤون المجتمع والأفراد. كذلك الشورى أعمّ وأشمل من الديمقراطية، فالشورى ليست مجرد نظرية سياسية أو قاعدة لتنظيم الحكم كما هي في الديمقراطية، وذلك لأنّ دراسة النظرية العامة للشورى ليست محدودة في نطاق الحكم الإسلامي، ولا المبادئ التي تتقيد بالأصول الشرعية التي يستمد منها الإنسان حقوقه وحرياته الأساسية، وتستمد الأمّة سلطانها ووحدتها، بل الشورى أعمق من ذلك فهي أوسع نطاقاً.[26]

موقف جمال الدين الأفغاني من الشورى والديمقراطية

لقد صاغ جمال الدين الأفغاني وجهة نظر سياسية تقوم على أنّ الحكم الفردي مرادف للجهل والتخلّف، وأنّ نظام الشورى أصلح للأمّة، لكن يجب أن يكون مقروناً بالديمقراطية الدستورية. فبعد تناوله لأمور متعلقة بضرورة استنهاض الأمّة من جديد وتشخيص الحالة السيئة التي وصلت إليها، دعا إلى ضرورة وضع نظام تربوي وتعليمي قوي ومتين تتحول من خلاله المدارس والجامعات إلى معامل لإنتاج العقول والمفكرين بعيداً عن التقليد الأعمى. ورغم حملته الشنيعة التي شنها على نمط الحياة الغربي، إلا أنه رأى أنّ هناك ضرورة مُلحّة للمضي قدماً في عملية الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي من خلال تأكيد قيم العقلانية وتمجيد العلم، ومحاربة الاستبداد، والدعوة إلى الحرية والديمقراطية الحقيقيّة.

24 ـ د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 456

25 ـ توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص ص 67-69

26 ـ توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص 190

وهناك فكرة يمكن تلمسها في فكر الأفغاني ألا وهي المدنية، حيث يعد الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية مزدهرة في كلّ مناحي الحياة، وفكرة المدنية هذه اقتبسها من الفكر الأوروبي الحديث، وكانت دائماً تؤرقه فكرة استرداد الإحيائية أو النهضة الإسلامية، وإصلاح المنظومة الفكرية من خلال دور يقوم به علماء الأمّة.[27]

موقف محمد عبده من الشورى والديمقراطية

جسّدت مجلة «العروة الوثقى» النافذة التي عبّر من خلالها محمد عبده، تلميذ الأفغاني، عن آرائه الانفتاحية والإصلاحية، حيث شخص الانحطاط الذي وصلت إليه أمّة الإسلام، وأهمية الانبعاث الذاتي، واستنهاضها من جديد، وكانت دعوته صريحة لبناء مدارس العلم والمعرفة على النمط الغربي، الذي يشكل بيئة خصبة لإنبات واستنبات العلوم الدنيوية العقلية بطريقة تتعايش فيها مع المبادئ والأطروحات الإسلامية المستنيرة. ولذا كانت دعوة «محمد عبده» إلى الابتعاد عن تقمّص الديمقراطية الغربية حرفياً، محاولاً المزاوجة بين نظام الشورى والنظام الديمقراطي من خلال اختيار الأمّة لطائفتين: أهل الحل والعقد والشورى الذين يقدمون المشورة والنصح، والطائفة الثانية تتألف من نواب الشعب. واتبع محمد عبده الخطوات المنهجية التي قام بها الأفغاني من قبل، حيث وازن بين المفاهيم التقليدية الإسلامية، وبين الأفكار التي سادت أوروبا الحديثة، وخلف مقاربات بين المنفعة والمصلحة وبين الشورى والديمقراطية البرلمانية من جهة، وبين الإجماع والرأي العام من جهة أخرى. فقد قال من المعروف أنّ الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح، والآية أول دليل عليه، ودلالتها: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} أنّ أمر الرئيس بالمشورة يقضي وجوبها لقوله: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ}، إنّ كلا النصين دال على وجوب أن تكون حكومة المسلمين شورى، ومجيء النص الأوّل بصيغة الخبر يؤكد كونها فرضاً حتمياً.[28]

موقف محمد رشيد رضا من الشورى والديمقراطية

كانت دعوة «محمد رشيد رضا» إلى التجديد الثقافي والاجتماعي صريحة وواضحة، حيث عاش في فترة ظهرت أفكار دوغمائية وعقائدية وأيدلوجية تنوعت بين الليبرالية الغربية والنازية والشيوعية البلشفية. ومهمة التجديد يجب أن يقوم بها أهل الحل والعقد والشورى الذين يمثلون قلب الأمّة النابض وأحد جسورها للتواصل مع الحضارة الإنسانية، في الوقت نفسه الذي لا تفقد فيه الأمّة أصالتها ومكونها الروحي ومنظومتها التراثية، والتجديد أسهل في أمور دنيوية، خاصة العلوم والفنون والأدب والشؤون العسكرية، مهمة التجديد تصبح أكثر صعوبة وتعقيداً في أمور فقهية وشرعية. إنّ فكرة التجديد عند «محمد رشيد رضا» تعني إعلاء شأن الفكرة التعاقدية التسامحية التي يمثلها نظام الشورى في الإسلام الذي يضمن حقوق الأقليات والمرأة واستقلال الفكر والقضاء.[29]

---

27 ـ محمد حمد القطاطشة: جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفهوم، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، 2004، ص 25

28 ـ محمد حمد القطاطشة: جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفهوم، ص 28

29 ـ محمد حمد القطاطشة: جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفاهيم، ص 75

خلاصة القول: إنّ الشورى والديمقراطية مصطلحان يثيران الكثير من الجدل، وهناك آراء ومواقف ترى أنهما متكاملان، وفريق آخر يرى أنهما متعارضان ومتناقضان، لما بينهما من اختلاف في المنطلقات الفكرية، لأنّ الشورى في جوهرها مبدأ وقاعدة إسلامية، أمّا الديمقراطية فهي مبدأ سياسي غربي، ولا يمكن أن نستخدم مصطلحات غريبة أجنبية في الإسلام، لذا يرى هذا الفريق تعارضاً وتناقضاً بين مصطلحي الديمقراطية والشورى. والواقع لو نظرنا بموضوعية لرأينا أنه من الممكن أن يكمل أحداهما الآخر، وليست العلاقة بينهما على الدوام علاقة تعارض وصدام وتناقض، وخير دليل على ذلك مواقف كلٍّ من جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا ومحمد عبده، والتي من خلالها حاولوا أن يوفقوا ويمزجوا بين المصطلحين. وانطلقت دعوتهم محاولة أن تقيم علاقة تكامل وانسجام بين المصطلحين، ولا ترى غضاضة في أن تتعايش الشورى والديمقراطية جنباً إلى جنب.

قائمة المراجع

- د. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، المجلد الأول، دون تاريخ للنشر، دمشق، د.ت.
- د. بسام عطية فرج وآخرون: الشورى في القرآن والسنة، دار البشير، عمان، مؤسسة الرسالة، 1996.
- د. توفيق محمد الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، 1992
- صابر ربيع: الإعلام والتعددية، جريدة اللواء، بيروت، 1996.
- د. وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلّته، دار الفكر، دمشق، ط2، 1985
- د. محمد عابد الجابري: الروافد الفكرية والإسلامية لمفهوم التنمية البشرية: ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، بيروت، 1996.
- د. أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، 1992
- د. محمد حلمي مراد: مداخلة في ندوة: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- د. كمال عبد اللطيف: الديمقراطية في الوطن العربي، عوائق النظر وصعوبات التاريخ، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 87، 1986
- د. يحيى الجمل: لماذا ينجحون ونفشل؟ جريدة الأهرام، القاهرة، 1992.
- محمد عبد الجبار: الديمقراطية جاءت ثم جاء الاستبداد، جريدة الحياة اللندنية، 1992.
- إيلي سعادة: جذور الديمقراطية بين العبث الإغريقي والتميز الكنعاني، جريدة الحياة، لندن، 1991.
- برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط، مجلة قورين افيرز، ترجمة: مصطفي كمال، 1997.
- د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، المكتبة العصرية، حيدا، بيروت، 1985.
- عبد السلام ياسين: الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996.
- د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، ط1، 1998
- محمد حمد القطاطشة: جدلية الشورى والديمقراطية دراسة في المفهوم، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، 2004.

جهود الدمقرطة في الفكر الإسلاميّ من منظور السلطة والسيادة عند راشد الغنّوشي

◆ أبو اللّوز عبد الحكيم

ملخّص البحث:

التفكير في المفهوم الحديث للسياسية وما يدور في فلكها من مفاهيم مع النهضويّين العرب دُشّن في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لكنّ التأصيل لها لم يبرز بشكل أكثر كثافة إلا عندما تراجع الرهان في استعادة دولة الخلافة، إنّها فترة «**الفكر الإسلامي المعاصر**»، وقد بدأت منذ النصف الثاني من القرن العشرين. برزت في هذه الفترة كتابات حسن البنا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وعبد السلام ياسين، وراشد الغنوشي ...، وارتبطت بالواقع الذي جاء بعد دخول العالم الإسلامي تحت النفوذ الاستعماري الأوروبي، ثم بالواقع الذي جاء بعد قيام الدولة العربية القطرية، وهذا ما يفسّر اهتمام هذا الفكر بقضايا الهويّة وإشكالياتها، والدفاع عن المرجعية الإسلامية.

ترى هذه الورقة في كتابات راشد الغنوشي واحدة من هذه المحاولات لتطوير الفكر السياسي الإسلامي تأسيساً على نقد للمقولات الكلاسيكية وتنسيباً للحمولات الفلسفية للمقولات المعاصرة، كمقولة السيادة والسلطة باعتبارها سندات التأسيس الديمقراطيّ، وذلك لفتحها على المقولات الإسلاميّة في السلطة، ومن أهمّها مقولة الشورى. وإذا كان ما يعوز الجيل النهضويّ هو القدرة على مأسسة هذا التوفيق بين المقولات المؤسّسة للفكرين الإسلاميّ والغربيّ، فإنّ هذه الورقة تحاول أن تتبيّن هل تمكّن الغنّوشي من ذلك في ضوء ما أعلنه من تطوير لهذا الفكر النهضويّ؟ وتفعل ذلك من منظور أفكاره حول السيادة والسلطة، وهي تصل في نهاية التحليل إلى استنتاج أنّ التحويل المؤسّسيّ لعمليّة التأويل الإسلاميّة التي ينجزها الغنّوشي للسلطة والسيادة يبقى دون المستوى المأمول القادر على البرهنة على صلاحيّة توفيقيّته بين الشورى والديمقراطيّة.

تقديم:

رغم أنّ الدين يشكّل نسق القيم والمعتقدات في المجتمع الإسلامي، فإنّ استلهام الفكر الإسلامي للقيم الدينية وفهمه لها كان دائماً مشروطاً بظروف تاريخية خاصة، وحسب القضايا والظواهر والمفاهيم التي واجهها، والاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات التي تداخل معها[1]، لكنّ السمة الأساسية التي ظلت تطبع هذا الفكر في استعماله للقيم الدينية أنه ظلّ بعيداً عن التعبير عنها بمفاهيم المؤسسات القادرة فعلاً على بناء علاقات سلطة منظمة ومعلقنة، مكتفياً بفهمها

1 - هاملتن جب، **بنية الفكر الديني في الإسلام**، تعريب عادل العوا (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، د ت)، ص 64

وتوظيفها داخل إطارها الأخلاقي والديني، وبدون سرد ما لا يُحصى ممّا خلفه الفكر الإسلامي في هذا الموضوع نتساءل: إلى أي حد نجح الغنوشي، عبر ثلاثين عاماً من مسيرته الدعويّة، في تطعيم القيم الدينية وبالتالي الفكر الإسلامي، بالبعد المؤسساتي في ما يتعلق بإشكاليتين محوريّتين في البناء السياسي للدولة: السياسة السلطة والسيادة. وذلك من داخل منظوره التوفيقي بين الشورى والديمقراطيّة.

فهل نجح فكر راشد الغنوشي في ملء البياضات التي تركها الفكر الإسلامي؟ وهل استطاع خطابه الفكريّ إعادة توظيف القيم إيجابياً، أي تحويلها من مجرد معانٍ أخلاقية وتربوية إلى مؤسسات سياسية لها ضوابط وأهداف ومسؤوليات، وخاضعة لقواعد الرقابة والمحاسبة، بحيث تتحقّق الصياغة العمليّة سياسيّاً للشورى الأخلاقيّة التي بشّر بتوافقها مع الديمقراطيّة؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الصيغ الجديدة التي تناول بها خطابه القيم الدينية علامة على انبثاق بُعد مؤسساتي في الفكر السياسي الإسلامي؟

وعلى فرض أنّ هناك مأسسة لهذه القيم، فهل يعني ذلك التخلي عن حمولتها الأخلاقية؟ أم أنّ هناك احتفاظاً بهذه الأبعاد، في الوقت نفسه الذي يتمّ تطعيمها بمضامين سياسية؟ وكيف أمكن التوفيق بين المضامين الدينية لهذه القيم وأبعادها السياسية؟ وما تأثير كلّ ذلك على العلاقة الجديدة التي يقيمها الخطاب بين الدين والسياسة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، سنحاول، في مطلب أول، أن نكتشف التصور النظري الذي ينطلق منه الغنوشي في مشروعه الهادف إلى مأسسة القيم الدينية. قبل أن نقوم، في مطلب ثانٍ، بقراءة نقدية أو محاولة تقييم لهذا المشروع بغية كشف التوترات الناجمة عن التداخل بين الأبعاد السياسية والمؤسساتية، وبين المضامين الدينية في القيم الإسلامية.

المطلب الأول: بصدد مشروع إعادة البناء

بصدد توضيح المشروع الذي يهدف من خلاله الغنوشي إلى إعادة بناء القيم الإسلامية، لا بدّ من استعراض مميزاته بالمقارنة مع التصورات السائدة داخل الوسط الإسلامي (**الفقرة الأولى**)، قبل التطرق إلى السمات الأساسية لهذا المشروع (**الفقرة الثانية**).

الفقرة الأولى: من الإصلاح إلى إعادة البناء

رغم أنّ بعض القوى الإسلامية تعتبر امتداداً زمانياً ومكانياً لتيار «الصحوة»، إلا أنها هدفت إلى إعادة وصل علاقتها مع الفكرة الإصلاحية، عبر خطاب تتملكه نزعة التوفيق بين الفكرتين الإصلاحية والصحوية، من خلال مشروع يجمع منطلقات كلا الاتجاهين: اتجاه التعبير الجذري للصحوة، بما يتطلبه من بلورة مشروع إسلامي على أساس الإمكانيات الذاتية للمرجعية الإسلامية، واتجاه الإصلاح المنطلق من داخل هذه الدائرة، والمنفتح على المرجعية الغربية، عن طريق الجمع بين أساسيات الإسلام، وما اقتنعت به من أفكار حديثة.

فإذا كانت هذه المحاولات قد انطلقت من مثقفين أكاديميين في الغالب لا ارتباط لهم - تنظيمياً- بالحركات الإسلامية، فإنّ الغنوشي يمثل أحد الإسلاميين القلائل الذين ساهموا في هذا المشروع بصفتهم التنظيمية والفكرية، حيث ساهم من هذين الوجهين في محاولة توحيد الأفكار السائدة في الوسط الإسلامي. فبعد أن قسم الغنوشي الفكر الإسلامي إلى أربعة أجيال، اعتبر أفكاره وتوجهه منتمية إلى الجيل الرابع الذي استفاد من الجيل الأول (ابن حزم وابن تيمية)[2] بصفاء الاعتقاد السلفي، ومن الجيل الثاني (محمد عبده والأفغاني) بجرأة الطرح الإسلامي في مواجهة الغزاة، ومن الجيل الثالث (المودودي وسيد قطب) إيمانه المطلق بصلاح الإسلام لكلّ زمان ومكان.[3]

فإذا كان الجيل الرابع ـ حسب الغنوشي ـ امتداداً وتواصلاً مع كلّ هذه الأجيال، فإنه يتحمل بهذه الصفة مسؤولية التجديد وتجاوز سلبيات الأجيال الثلاثة السابقة، المتمثلة بشكل عام في انطباع فكرها بالصيغة المثالية، والوقوف في التعبير عن الأفكار الإسلامية عند الحدود الأخلاقية والدينية الصرف، وعدم تطويرها بالانتقال بها من موضع الهامشية إلى قلب الصراع الثقافي والاجتماعي والسياسي، ومن ثمّ التأصيل لمعاني التعددية والديمقراطية وحق الاختلاف.[4]

لقد تمثّلت هذه السلبيات عند الجيل الأول في «... وقوفه عند القراءات المتسرعة لعهد التشريع، والمفضية غالباً إلى البحث عن أسانيد دينية لتبرير الواقع بدل السيطرة عليه، الشيء الذي أدّى بكتب السياسة الشرعية إلى أن تنشأ وهي معزولة عن الواقع التطبيقي، ومشلولة عن الارتفاع والتحرر من أسر الواقع، ممّا أدى إلى إضفاء الشرعية الدينية على عصرها، من خلال أفكار الحكمة والوراثة والاستخلاف. والنتيجة غياب الرؤية الدستورية القائمة على المنظور غير التسليمي مع السلطة».[5]

بالمثل، يعيب الغنوشي على الجيل الثاني توفيقيته المباشرة والسطحية بين القيم الإسلامية وما يقابلها من مبادئ دستورية غريبة؛ الشيء الذي جعل حديثه عن الخلافة والشورى وأهل الحل والعقد مجرد إسقاط للبنيات الإسلامية على المفاهيم الحديثة، ممّا أبقى النزعة المثالية طاغية عليها[6]. أمّا فيما يتعلق بالجيل الثالث، فيلاحظ عليه الغنوشي فهمه الخاطئ لمفهوم الشمول، أي اعتبار أنّ الإسلام دين شامل يعني رفض التدرج في الإصلاح، فهذا الفهم، أدّى - حسب الغنوشي - إلى طغيان الطابع الإطلاقي على الخطاب الإسلامي على حساب الرؤية النسبية، على نحو أصبحت تصاغ منه

---

2 - الواقع أنّ الرجوع إلى ابن تيمية أصبح ممّا لا يمكن تفاديه في الخطاب الإسلامي، فكل اتجاه يناضل من أجل فرض ابن تيميه خاص به، ويرجع هذا الاستثمار الكبير لابن تيميه إلى عدم قبول هذا الأخير مبدأ الطاعة القائم على مبدأ الضرورة، فمناط الطاعة عنده هو التطابق مع الشريعة حصراً . فهذا الموقف الحازم جعله مرجعاً لحركات الإسلام السياسي. للاستزادة، راجع:

Keppel (G) et richard (y), **Intellectuels** .op. cit, pp 14

3 - راشد الغنوشي، **الحركات الإسلامية المعاصرة**، نموذج حركة النهضة بتونس (جريدة الجمهورية 11 مايو 1992).

4 - المصدر، بيان أصدرته النهضة في الذكرى 15 لتأسيسها (جريدة الراية، عدد 211، 27 غشت 1996).

5 - راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الاسلامية، بيروت (مركز الوحدة العربية 1994)**، ص 150

6 - المرجع نفسه، ص 151

القضايا في صيغة إمّا.. وإمّا، بالإضافة إلى غلبة النزعة التآمرية في تفسير الأحداث، أي تصور كلّ ما يجري على أنه يجري للقضاء على الإسلاميين، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.[7]

ويخلص الغنوشي بعد هذا التقييم إلى التأكيد على «أنّ نقطة الضعف الخطيرة في الفكر الإسلامي، قديمه وحديثه، هي عدم التناسب بين الوسائل والغايات، ممّا أضفى على مقولاته مسحة مثالية، فلم تجد طريقها إلى العمل وتوجيه التاريخ ...، والنتيجة أنّ المعاني الكبرى في الجهاز السياسي الإسلامي كالبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وقوامة الأمّة... ظلت معاني مجرّدة لا حظّ لها من التطبيق إلا بشكل جزئي وشكلي في كثير من الأحيان».[8]

لتجاوز هذه السلبيات يرفع الغنوشي مشروعاً جديداً داخل الوسط الإسلامي، وهو مشروع إعادة بناء الفكر الإسلامي. ففي البداية يحاول تمييز هذا التوجه عن مشروع الإصلاح، حيث يقول: «إنّ عند الحركة الإسلامية مفهوماً للتجديد يحمل بُعداً جديداً هو إعادة البناء من الأساس، ذلك أنّه طالما بقيت الدولة الإسلامية قائمة في شكلها الانحطاطي، فإنّ عمل المجددين كان عبارة عن عملية إصلاح وترميم وتقويم المعوج ونبذ الدخيل عن الإسلام، أمّا البناء وقد سقط، وأصبح الإسلام غير معترف له بالحاكمية والسلطان، لزم أن يكون التجديد لا إصلاحاً ولا تأسيساً».[9] هذا التوجه لا يعني عند الغنوشي القطع مع أفكار الإصلاحيين، وإنما إعادة وصل العلاقة معها من خلال الاستناد إلى جوهر الفكرة المستندة إلى النهج التثقيفي من الناحية الفكرية، والنهج الاعتدالي في جانب الدعوة، إضافة إلى الرغبة في اللحاق بالمدنية الحديثة، والانفتاح على المؤثرات الحضارية والتعامل معها تأثيراً وتأثراً، لكن مع إنضاج محاولاتها التوفيقية أكثر، عن طريق تأصيل أساليب التنظيم المؤسساتي والإداري الغربي، مع التسلح بالنظرة الفاحصة إزاء مكوناتها المتناقضة مع أساسيات المرجعية الإسلامية.[10]

وإزاء تيار الصحوة، يقترح الغنوشي المزيد من الوعي بأهمية العامل الفكري بضرورة الارتقاء به بإعطائه أولوية أساسية، والعمل على بلورة خطاب إسلامي يواكب تحولات العصر وقضاياه، بإعادة بناء منظومة الأفكار والمفاهيم، ومراجعة مناهج التفكير وطرائق البحث، خصوصاً فيما يتعلق بقضايا السلطة والحكم والمؤسسات، وفي الفكر السياسي والنقد الذاتي، أي منطقة الفراغ في منظومة الفكر الإسلامي.[11]

---

7 - راشد الغنوشي، **مداخلة على هامش الحوار القومي الديني** أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص 298

8 - راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الاسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 187

9 - راشد الغنوشي، **الحركة الإسلامية في تونس، بحوث في معالم الحركة مع نقد ذاتي** 3، الخرطوم، دار القلم، الطبعة الأولى، 1991، ص 10

10 - يصرّ الغنوشي على اعتبار **حركته وريثة لحركة إصلاح القرن التاسع عشر** بقوله: «إنّ الحركة الإسلامية بتونس هي امتداد لحركة الإصلاح الذاتي والسياسي التي عرفها المشرق العربي من ناحية، وتواصلاً، من ناحية أخرى، مع ما عرفته تونس من تجارب تحديث وتجديد وإصلاح مع خير الدين التونسي». ويعكس هذا التوجه مصالحة مع المفكرين الإصلاحيين بعد أن اتهمهم الإسلاميون بانفتاحهم المبالغ فيه إزاء الغرب، راشد الغنوشي (حوار مع جريدة الحياة 12 مارس 1992).

11 - راشد الغنوشي، **مداخلة ضمن الحوار القومي الديني**، مرجع سابق ص 299 . وهنا ينتقد الغنوشي المناهج التربوية للجماعات الإسلامية لأنها تعتمد في برامجها التكوينية على عدد محدود من مفكري وعلماء الجماعة، إلى حد أنه لا نجد من بين قائمة بحث طويلة لمراجع كتاب أو بحث إسلامي واحد من غير المدرسة التي ينتمي إليها الباحث الإسلامي، اللهم في معرض التفنيد، راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، لندن، المركز المغاربي للبحوث والترجمة 2000، ص 190

نستنتج إذن وعياً متزايداً لدى الغنوشي بأزمة الفكر السياسي المنطلق من داخل المرجعية الإسلامية وبضرورة تطويره، عن طريق الانتقال من مرحلة الدفاع عن الثوابت - التي تصورها الخطاب الإسلامي قد تعرضت لجملة الاتجاهات العلمانية، وللازدراء من طرف الدولة الوطنية- إلى مرحلة أخرى يتمّ فيها التنظير لصيغ سياسية جديدة تتعايش مع الظروف المستجدة، أي بنظرية للدولة والسلطة تتسم بخصوصيتها وحداثتها معاً.[12] وقد كانت مثل هذه النظرية تحتاج إلى اجتهاد جديد يتجاوز مجرد رفع شعار «الإسلام دين ودولة»، اجتهاد يقطع مع الأشكال التقليدية للدولة مثل الخلافة، ويحتفظ بالمبادئ التي من دونها لا تتحقق إسلامية الدولة، مع الانفتاح على فلسفة وآليات ونظم في الفكر السياسي الحديث بعد ولادة الدولة القومية في الغرب، فما هو هذا البناء الجديد؟ وكيف تمّ إنشاؤه؟

الفقرة الثانية: بناء العلاقة بين الإسلام والسياسة

الواقع أنّ الغنوشي، كغيره من المفكرين الإسلاميين، يؤكد على أنّ طبيعة الإسلام لا تقبل أي فصل بين الدين والسياسة، فالعلاقة بينهما متضمنة في صلب التعاليم الإسلامية، وليست مجرد نتاج للتجربة السياسية الإسلامية فقط.

لكن، وتحت هذا الجذر المشترك بين الخطابات الإسلامية، ينبع الاختلاف على مستوى تحديد درجة التناغم الحاصل بين العنصرين، «الدين» و«السياسة»، فبالنسبة لأغلب هذه الخطابات، فإنّ العلاقة بين العنصرين هي علاقة دمج وانصهار، أي انصهار الدولة في الدين، بحيث يكون الإسلام هو دين الدولة وأساساً لشرعية السلطة، وتكون الدولة أداة لخدمة الشريعة.

أمّا بالنسبة للغنوشي فإنّ العلاقة تتخذ طابعاً جديداً، فبدون السقوط في فرضية الدمج الشامل أو الفصل التام، نجد عند الغنوشي رغبة في إعادة بناء وتركيب العلاقة بين الدين والسياسة، وهو مشروع يستنتج انطلاقاً من التغيرات والتطورات التي حدثت على صعيد خطاب الغنوشي في فهمه لمفهوم «السياسة»، وفي اكتشافه لأبعاد جديدة في مفهوم «الدين».

فبالنسبة لمفهوم السياسة - وكما تقدمت الإشارة إلى ذلك سابقاً - فقد اقترب الغنوشي ممّا يعنيه هذا المفهوم في الفكر الحديث، ذلك أنّ السياسة بمعناها المعاصر لم تعد مقتصرة على مجرد علاقات روحية مستمدة من الإيمان ومشروطة به، كما لم تعد مرتبطة بفكرة التمثيل الرسمي والعقدي للجماعة وتطبيق الشريعة، بل أصبحت تعبيراً عن أسلوب في ممارسة السلطة وفن القيادة في الدولة وتنظيم المصالح والشؤون المدنية، بما ينجم عن ذلك من خلق مجال تتحقق فيه السياسة، بما هي منافسة أو مجادلة عملية بين القوى، وبما هي مفاوضة وتعديل مستمر للمواقف وتقاسم للمصالح والمنافع والامتيازات المادية والرمزية، بهدف تحقيق حد أدنى من التوافق الذي بدونه لا يتحقق النظام الاجتماعي، وبما هي مفاوضة وتعديل مستمر للمواقف وتقاسم للمصالح والمنافع والامتيازات المادية والرمزية، بهدف تحقيق حد أدنى من التوافق الذي بدونه لا يتحقق النظام الاجتماعي.

12 - راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، مرجع سابق، ص ص 115-116

فالسياسة بهذا المعنى لا تجري في المطلق وبدون ضوابط، لكن ممارستها مشروطة بوجود حد أدنى من التراضي والتوافق بين الأفراد والمجموعات السياسية على مجموعة من الأسس والمبادئ التي بدونها لا يتحقق النظام الاجتماعي والتعايش السلمي، ويرى الخطاب الإسلامي التوفيقي أنّ هذه الأسس والمبادئ القيمية والروحية التي يجب أن تستند إليها السياسة توجد كلها في الدين، ليس بمعنى العقيدة والإيمان - أي علاقة الإنسان الوجدانية والروحية والحميمية - بما يعتبره مقدّساً ومطلقاً بل باعتباره مركز بلورة الحد الأدنى من الإجماع والتوافق في السياسة والاقتصاد والثقافة...، سواء بالرجوع إلى النص الثابت أو بالاستناد إلى الاجتهاد الفكري والمادي، خصوصاً أمام ما يعتبره هذا الخطاب عجزاً للإيديولوجيات التي حكمت العالم الإسلامي عن توليد مثل هذا الإجماع، وإخفاق المشاريع المجتمعية المتمخضة عنها في أن تحظى بذلك الحد الأدنى من التوافق.

بهذا المعنى الجديد، أصبح الخطاب الإسلامي التوفيقي يتحدث عن الدين، باعتباره مصدر تربية ذاتية وجماعية لا غنى للنظام السياسي عنها، فإذا كانت الدولة هي محرك السلطة فالدين هو روحها، والخطر أن ينفصل الروح عن الجسد، وفي هذه الحالة يزول العقد الجمعي وينهار النظام الاجتماعي.

لكن بين الاتصال والانفصال درجات كبيرة هي محل اشتغال التوفيقية الإسلامية -التي يعتبر الغنوشي من أبرز ممثليها- حيث تجاوزت مجرد التشديد على الارتباط البديهي بين الدين والسياسة، إلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما عن طريق إعادة بناء معاني القيم الدينية وتوظيفها في الوعي الجديد، على ضوء إضافات الفكر والتنظيم السياسي الحديث، وتطعيم مدلولاتها التربوية والأخلاقية بمضامين سياسية، تجعل منها ضمانات قانونية ومؤسساتية تستقيم بها العلاقة بين السلطة والمواطنين وبين الدولة والمجتمع، وتتم بها المحافظة على الحريات العامة.

فعند الغنوشي، يتمّ تجديد القيم الإسلامية، وبالتالي إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة، عبر تحقيق المهام التالية:

- نقد التجربة السياسية التاريخية الإسلامية، حيث كانت السلطة تعيش على الدين وتنمو على حسابه، أكثر ممّا تخدمه وترعاه، فكانت بذلك إسلامية من حيث هويّة الجماعة والانتماء التاريخي، وليس من حيث المبدأ أو الغاية.

- نقد الفكر السياسي الإسلامي ومختلف التنظيرات الكلاسيكية في السياسة، التي اضطرت تحت وطأة الخشية من الفتنة وانخرام عقد الجماعة إلى اختصار مهام السلطة في تطبيق الشريعة، فكانت نظرتها بالنسبة للدولة أداتية واستعمالية، بدون تزويدها بشرعية ذاتية، ومن ثمّ بناء علاقة مباشرة معها.

- القيام بتقييم موضوعي لتجارب الآخرين، خصوصاً بالنسبة للتجربة السياسية الأوروبية، للاستفادة من التطورات الحاصلة على صعيد التنظيم السياسي، وتلافي أوجه النقص في هذه التجربة.

- المساهمة في تقديم مشروع مجتمعي تتعايش فيه وتتوافق القوى السياسية والإيديولوجيات المختلفة، وتقديم مسوّغات نظرية للتحالف معها، بما يتطلبه ذلك من تجاوز للنظرة العقائدية والمعيارية للآخر وللواقع.

وهكذا، كان لا بدّ لمحاولة تجديد القيم الدينية، بما يعيد بناء العلاقة بين الدين والسياسة، أن تمرّ من قنوات توفيقية متعددة. فمن جهة كان على الخطاب الإسلامي أن يتوافق مع تراثه بإعادة تقييم خلاصاته، ومن جهة ثانية، كان عليه أن يتوافق مع ماضيه، بمراجعة تجربته السياسية التاريخية، ومن ناحية ثالثة، كان عليه أن يتوافق مع الآخر المختلف معه بأن يعتبره فضاء يمكن النهل منه والاستفادة من تطوره الفكري والمادي. وأخيراً، كان على الخطاب الإسلامي أن يتوافق مع واقعه بقبول معطياته، والتعامل مع ممكناته، واستبعاد النظرة المعيارية في تقييمه.

ويتّضح أنّ مشروعاً من هذا النوع، لا يشكل فقط تطويراً للخطاب الإسلامي، من دون تفريط في تمايزاته الحدية مع الخطاب العلماني، يرى الغنوشي أنّ التمايز و(ليس الفصل) مدخل ضروري لعقلنة العلاقات السياسية، وتزويدها بالنظرة التنظيمية والدستورية، فإنّ الغنوشي يحاول أن يصل إلى هذا المسعى دون السقوط في مقولة الفصل بين الدين والسياسة، بل بإعادة بناء العلاقة بينهما، أي عبر الإبقاء على الترابط والالتصاق بين الديني والسياسي، يمكن أن نضمن وجود الحريات، عن طريق مأسسة القيم الدينية، بشكل يضمن وجود مؤسسات فاعلة وقوية تستقيم بها العلاقة بين المجتمع والدولة، فالإشكال الذي يشغل الغنوشي إذن ليس الفصل بين الدين والسياسة، ولكن إعادة بناء العلاقة بينهما عبر المرور عبر المحطات التوفيقية السابق ذكرها.

بهذا المعنى قد يكون جائزاً اعتبار أنّ الفكر التوفيقي عند الغنوشي ليس نقيضاً للفكر العلماني بشكل مطلق وفي كلّ الأحوال، وإنما هو تكملة - بطريقة أخرى- لما حاول العلماني أن يحققه بدون نجاح فوري، إنّه محاولة إيجاد الصلة التي ظلت مفقودة بين الأصولية الإسلامية والعلمانية، بالاشتغال في المساحة المشتركة التي تتداخل وتتلاقى فيها الدائرتان الإسلامية والعلمانية.[13]

المطلب الثاني: مشروع إعادة البناء: محاولة تقييم

سنقوم في هذا المطلب بمحاولة تقييم لمشروع الغنوشي الهادف إلى بناء العلاقة بين الديني والسياسي عن طريق مأسسة القيم الإسلامية.

الفقرة الأولى: إشكاليّة السيادة

تنتهي أفكار الغنوشي بصدد موضوع السيادة إلى الاعتراف بأنها حق أصيل للأمّة في الدولة الإسلامية، لا يقيدها سوى علوية النص كمصدر أسمى للتشريع، لكنّ الإشكالية التي تثيرها هذه الخلاصة تتمثل في التعارض الذي يمكن أن ينجم عن القول إنّ الأمّة هي صاحبة السيادة، وبين اعتبار النص، قرآناً وسنّة، مصدراً مهماً للتشريع، ألا يمكن أن يؤدي هذا الترتيب في مصادر السيادة إلى ازدواج القاعدة القانونية التي يجب الاحتكام اليها؟

13 - نعتقد أنّ هذا الاستنتاج أقرب إلى الموضوعية من الاستنتاجات التي يخرج بها الباحثون الفرنسيون الذين يرون أنّ خطاب الحركة الإسلامية بتونس وخطاب زعيمها هو خطاب سياسي علماني، من خلال تركيزها على المناداة بالتعددية الحزبية والعمل السياسي التوافقي مع مختلف الاتجاهات. راجع على سبيل المثال:

Camau (M), **(sous dir) tunisie au présent.** CNRS. **1988.** P 15.

يلجأ الغنوشي من أجل تأصيل مفهوم السيادة في الإسلام إلى إعادة بناء قيمتين إسلاميتين هما الاجتهاد والشورى، فعلى الرغم من أنّ للاجتهاد شروطاً وأهل اختصاص في الفقه الإسلامي، فإنّ الغنوشي يدعو إلى تجاوز كلّ هذه الصيغ من أجل دمقرطة الاجتهاد، من خلال تبني ما يسميه «الدعوة إلى استحداث صيغة تجسد أصل الاجتماع لممارسة الاجتهاد الجماعي، تقوم به المجالس النيابية وتجسد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمّة في إطار سيادة الشريعة».[14]

كما ينفي الغنوشي أيّ تعارض يمكن أن ينجم عن الاعتراف بالأمّة وبدورها في تقرير الأحكام، باعتبار المجال الواسع المتروك للأمّة قصد تفصيل الشريعة الإلهية بالتقنين لأصولها والتفريع لكلياتها، «فالشريعة ليست نصوصاً جامدة، ولا هي موضوعة في صيغ نهائية، وليست أيضاً مدونة قانونية بحيث وضعت لكلّ فعل وحالة حكماً، وإنما المجال ما زال فسيحاً للتفسير والتأويل والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي «الاجتهاد «، ثم إنّ إرادة الأمّة معترف بها وإرادتها العامة مكملة للقانون الإلهي».[15]

لكنّ ممارسة الأمّة لسيادتها في الدولة الإسلامية لا يتصور إلا بوجود «هيئة من كبار علماء الدين الذين عرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى والاجتهاد، ليتولوا مهمة الرقابة على مجلس الشورى، أي محكمة دستورية تكون ضمانة لعدم خروج المجلس من المشروعية العليا فيما يصدره من قوانين».[16]

أمّا بالنسبة لقيمة الشورى، فقد تبين لنا أنّ الغنوشي بذل جهداً حقيقياً لتحويل الشورى من مجرد واجب أخلاقي إلى قيمة سياسية، ومن مجرد مطلب ديني مشروط في سلوك الفرد إلى مؤسسة قائمة على أساس المسؤولية والمشاركة، ومحكومة بضوابط وآليات محددة، بل الأكثر من ذلك اعتبر أنّ المشاركة في مؤسسة الشورى سواء بالانتخاب أو بالعضوية واجب ديني، وهذا يعني أنّ المشاركة السياسية أصبحت واجباً مقدّساً، فبعد أن كانت الشورى لا تعني قديماً غير الاستشارة في الأمور العامة والخاصة، فقد صارت تعني عملياً ما نعنيه اليوم بالنظام البرلماني في تكوينه واختصاصاته ومسؤولياته.

لكن مع ذلك تبقى هناك بعض الإشكاليات الأساسيّة التي تطرحها محاولة مأسسة قيمتي الاجتهاد والشورى، فإذا قبلنا استبعاد الأسس الفلسفية والأرضية التاريخية لمفهوم السيادة، وارتبطنا بمنطق النزعة التوفيقية عند الغنوشي، فإننا نلاحظ أنه بالرغم من الاعتراف للأمّة بالسيادة، فإنّ الغنوشي يورد مجموعة من التقييدات على ممارسة هذه السيادة، منها وجود مؤسسة لمراقبة المشروعية تتكون من العلماء المجتهدين العارفين بأصول الشرع.

فرغم المجهود المبذول لدمقرطة الاجتهاد وتوسيع دائرته، إلا أنّ التنظير الكلاسيكي الذي يحصر أهل الاجتهاد في الفقهاء يرجع في هيئة محكمة دستورية، هذا بالإضافة إلى أنّ الغنّوشي لا يحدّد لا شكل هذه الهيئة ولا كيفية اختيار

14 - راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، مرجع سابق، ص ص 115-116

15 - المرجع نفسه، ص 121

16 - المرجع نفسه، ص 127

أعضائها، مثل ما فعله بالنسبة لهيئة الشورى، كما أنّ اختصاصها غير محدد بشكل واضح ودقيق، ذلك أنّ مهمة مراقبة دستورية القوانين هي مهمة يكتنفها الغموض، فأيّ قوانين يقصد الغنوشي؟ هل هي الأحكام النصيّة، أم الاجتهادات الخارجة عن الدائرة الشرعية؟ فعدم التدقيق في هذه الشكليات يضفي نوعاً من الإبهام حول طبيعة هذه الهيئة، ممّا قد يحوّلها إلى مؤسسة تحتكر النطق باسم الدين، بما أنها أعلى المؤسسات في الدولة الإسلامية.

من جهة أخرى، يحتفظ الغنوشي بطريقة التعيين إلى جانب مبدأ الإنابة كأنظمة للعضوية في هيئة الشورى، ونتساءل حول دوافع هذا الاحتفاظ، ألا يمكن تفسيره بأنّه احتياط لكي لا تخرج الانتخابات بأغلبية إسلامية، أي غير متفقة مع المشروع الذي ترفعه الحركات الإسلامية، وبالتالي يصبح التعيين ضمانة لإسلامية الأغلبية داخل الهيئة التشريعية؟

من جهة ثالثة، يبدو القول إنّ القرارات يجب أن تتخذ بالإجماع داخل الهيئة الشورية فيه الكثير من المثالية، لأنّ المؤسسة الاستشارية أو البرلمانات باللغة المعاصرة تتكون من مصالح وآراء متعارضة تتصارع من أجل تحقيق مكاسب خاصة، ولتحقيق حد أدنى من التوافق، ومن ثمّ فإنّ البحث داخل هذا المجلس على الإجماع أو الوحدة بين الجماعات والمصالح لا يعدو كونه تصوراً مثالياً، فضلاً عن تناقضه مع استراتيجية التوافق المعبّر عنها في الممارسة السياسية لحركة النهضة.

وعلى صعيد العضوية داخل هيئة الشورى، وبالرغم من المجهود المبذول من أجل تحديد هذه العضوية بناء على معايير موضوعية، فإنّ الغنوشي يكرر بعض الشروط الواردة في كتب السياسة الشرعية والمتطلبة في أعضاء هيئة الشورى، كالعدالة والكفاءة وغيرها من الشروط التي لها طابع شخصي وذاتي ومعياري، ويبقى من الصعب التأكد من توفرها في الشخص الذي يرغب في الترشح لعضوية هيئة الشورى.

والحقّ أنّه يمكن فهم لِمَ أوجب الفكر السياسي الإسلامي هذه الشروط، ففي ظلّ غياب مؤسسات الرقابة والمسؤولية والمحاسبة، وفي ظلّ شخصنة السلطة، كانت هذه الشروط هي الضمان الوحيد للعدالة، أي مقدار ما يتوفر عليه العضو من علم وعدالة، أمّا في العصر الحاضر، ومع وجود آليات دستورية للمحاسبة ورأي عام وجهاز لمراقبة الشرعية، فإنّ المطالبة بهذه الشروط يصبح في غير محله.

فهل يمكن الارتكاز على هذه الملاحظات للقول بوجود صعوبات تواجه الغنوشي في تحويله للقيم الدينية إلى مؤسسات سياسية، تتضمن أفكار المصلحة والمنافسة والتعارض، ممّا يجعله لا يتخلّص تماماً من النظرة المثالية والأخلاقية؟

إنّ التفسير الأقرب إلى الصواب هو أنّ مأسسة القيم الإسلامية تتمّ في الخطاب دون التخلي عن أبعادها الدينيّة والأخلاقيّة، فكأنّ العامل الديني هنا يلعب دور الموجّه والملهم بالنسبة إلى العامل السياسي، كما أنّ السياسي هو الوسيلة التي تقود القيم الدينية نحو التحقق الفعلي. وتبقى أهمية هذه المحاولة هي أنها حاولت الانتقال بقيمة الشورى وغيرها من القيم من دائرة المجال الخاص، أي من مستوى الإيمان والمراهنة على الفضيلة الأصلية المشخصنة في الفرد

إلى قيم أساسية داخل المجال العام، بفعل تطعيم معانيها الباطنية والروحية بنظرة وسائلية وإجرائية، ممّا يجعل منها مؤسسات سياسية جديدة.

الفقرة الثانية: إشكالية السلطة

يمكن صياغة هذه الإشكالية في عدة تساؤلات:

- ما طبيعة السلطة في الإسلام؟ هل هي دينية أم مدنية؟

- بمن يتعلق وجوب إقامة السلطة؟ هل بالنص أم بأهل الحل والعقد أم بالأمّة؟

- ما طبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع؟ وهل يتوفر المجتمع على حق الرقابة على السلطة ومعارضتها؟

يحدّد راشد الغنوشي مصدر السلطة في الأمّة، ذلك أنه «لا شرعية في نظام إسلامي تستمدّ من وراثة أو عصمة أو اختلاف أو انقلاب، إنّه حكم مدني من كلّ وجه، أي رئاسة شوريّة طريقها الوحيد البيعة العامة، ومصدر سلطاتها الأمّة».[17]

لكن هل هذا يعني أن تشترك الأمّة كلها في تنصيب رئيس الدولة؟ أم أنّ هناك جهة أخرى يؤول إليها هذا الأمر؟

سيراً على نهج التجديد الإسلامي، ينتقد الغنوشي بداية اجتهادات الماوردي الذي يحصر المكلفين بتنصيب الإمام في أهل الحل والعقد، كما لا يقبل برأي المودودي الذي يعطي هذا الحق إلى من تتوافر فيهم شروط الإمامة حتى يختاروا أحدهم رئيساً، ذلك أنّ «هذه الاجتهادات تلغي حقّ الأمّة في اختيار رئيسها بعد أن أقرّ لها الدين بالسيادة، وتجعلها

17 - من المعلوم أنّ جميع الفرق الإسلامية اتفقت على وجوب السلطة، لكنها اختلفت في مصدرها، فذهبت الشيعة إلى اعتبار وجوبها بالنص لأنها أصل من أصول الدين، بينما أكدت السُنّة إلى وجوبها بالإجماع، وبالتالي فهي من الفروع لا من الأصول، هذا الاختلاف أدى الى تعارض في طرق تنصيب الإمام أو الخليفة، فكانت الاتجاهات التالية:

- الخلافة بالنص والوصية: وهو رأي الشيعة، فبما أنهم حددوا مصدر السلطة بالنص، فقد رأوا أنه من غير المنطقي أن يغفلها الرسل. لذلك، كان لا بدّ من تقريرها بالوصية، وقد حددها النبي فعلاً في آل البيت لا تخرج عنه، كما ذهبت الشيعة على قياس الإمامة على النبوة، ذلك أنّ الإمام معصوم سلفاً من الكبائر يمثل ولا يصح اعتباره مثل بقية الخلق، بل يفوقهم قدراً وعزة وكرامة. وقد طور الفكر الشيعي الاثنا عشري هذه النظرية عندما قال بنظرية ولاية الفقيه بشكل مؤقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم، هذا الفقيه وإن لم يكن معصوماً، فهو يشبه الإمام المعصوم في صلاحياته وعلاقته بالأمّة وموقعه في الدين والدولة.

- نظرية الاستخلاف: من العلماء من حاول تأصيل ولاية العهد بإسنادها إلى ولاية الخليفة عن الأمّة، وما تمنحه هذه الولاية من حق في أن يعهد بالأمر من بعده لمن يراه أهلاً للقيام بها، وقرار الاستخلاف يعتبر نهائياً بعقد الولاية لمن عهد إليه واستخلفه، وإن كان علماء البصرة قد قالوا بشرط رضى أهل الاختيار، فقد رد عليهم الماوردي بقوله: «والصحيح أنّ بيعته منعقدة، وأنّ الرضى بها معتبر لأنّ الإمام أحق بها في ما أمضى ودخوله في ما أنفذ».

- الخلافة بالغلبة والقهر: ذهب ابن خلدون إلى أنّ الرئاسة تنعقد بالقهر والغلبة حيث يقول: «إنّ الملك إذا حصل، وفرضنا أنّ الواحد انفرد به وصرفه عن مذاهب الحق ووجوهه، لم يكن ذلك تكبراً عليه ...، ولذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة ما كانت بنو أمية إن يرضوا بتسليم الأمر إلى سواهم». وقد تبعه في ذلك ابن حزم والغزالي.

- تنصيب الأمام حق للأمّة: ذهب العدد الأكبر من فقهاء السياسة الشرعية إلى أنّ عقد الخلافة هو عقد نيابة أو وكالة عن الأمّة صاحبة الحق في الرئاسة ومصدر السلطات، فكلّ ما يتمتع به الرئيس من صلاحيات مستمدة من الأمّة، مع اعتبار فروض الكفاية ومنها الإمامة فروضاً اجتماعية لا بدّ أن يقوم بها البعض وإلا أثم الجميع. إبراهيم محمد زين، **السلطة في فكر المسلمين** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط 1، 1983).

في حالة انتظار لما ستفعله طائفة غائبة لم يعرف لها، ولا رسم وشكل لأفرادها».[18] ومن ناحية الممارسة التاريخية، ينتقد الغنوشي التنظير الدستوري المستقر في العصر الأموي والعباسي الذي تواتر على إضفاء الشرعية على حكم النخبة، حيث تصور العلماء الحكم الراشدي على أنه حكم النخبة التي يؤول إليها حق اختيار الإمام، فأسقطوا بذلك البيعة العامة، رغم ثبوت وقوعها في التاريخ الإسلامي.[19]

بالمقابل، يبرّر الغنوشي ما حدث من تنصيب لأبي بكر وعمر من مشاورات داخل زعامات المجتمع الجديد، فكان بلاؤهما في الحرب واستماتتهما في الذود عن الإسلام سبباً كافياً لأن تنحصر فيهما المشاورات لتنصيب الإمام، فأيّ رجوع إلى هذا التاريخ وتوظيفه لأغراض سياسية، كتأويله على أنه تبرير لحكم النخبة يُعد نوعاً من التعويض والثأر من التاريخ[20]، أمّا ضياع هذه الممارسة بعد فترة الحكم الراشد، فيرجعه الغنوشي إلى الخلل الهائل بين التنظيم الدستوري الذي ظل محكوماً بصورة (دولة - مدينة)، بينما الواقع الاجتماعي قد تطور تطوراً هائلاً نحو دولة عالمية.[21]

هذه القراءة لبدايات التاريخ الإسلامي يتمّ توظيفها عند الغنوشي للقول بسيادة الأمّة وحقها في اختيار إمامها، فكيف تتمّ هذه العملية؟ وهل يتجاوز الغنوشي كلّ عناصر التراث الإسلامي ليضع آليات جديدة في تنصيب الإمامة؟

يعتبر الغنوشي أنه لا سبيل لتجاوز التاريخ الإسلامي كله، فلا بدّ من الاحتفاظ بجماعة أهل الحل والعقد، تتكلف في مرحلة أولى بتصفح أوجه الصالحين للرئاسة، وتقديم لائحة المؤهلين منهم أمام تصويب الشعب لاختيار أحدهم عن طريق البيعة العامة. وفي مرحلة ثانية، يتولى أهل الحل والعقد تزكية فوز المرشح للرئاسة عن طريق البيعة الخاصة.[22]

وعبر مقارنة هذا النظام بالنظامين الرئاسي والبرلماني، يرى الغنوشي أنّ النظام الإسلامي يجمع بين مزايا كلا النظامين، ويتفادى عيوبهما، فإذا كان الرئيس في النظام البرلماني يستمد سلطاته من البرلمان، ويضطر تبعاً لذلك إلى ترضية النواب أكثر من اهتمامه بمشاكل الشعب، فإنّه يهتم أكثر بمشاكل الشعب في النظام الرئاسي، ممّا يولد صراعات بينه وبين السلطة التشريعية، أمّا النظام الإسلامي فيتفادى هذه العيوب، ذلك أنّ إشراك أهل الحل والعقد مع الأمّة في اختيار الرئيس عن طريق البيعة العامة والبيعة الخاصة ييسّر إقامة التفاعل بين الأطراف الثلاثة (أهل الحل والعقد - الأمّة - الرئيس).[23]

إنّ ما يثير انتباهنا هنا هو أنّ الغنوشي يعطي لمبدأ سيادة الأمّة أوسع التفاسير، حيث إنّ للأمة الحق في اختيار رئيسها، وهو ما لا نصادفه كثيراً عند المفكرين الإسلاميين، فمن جهة يبدي بعض هؤلاء رفضاً قاطعاً لإقامة الإمامة عن طريق البيعة العامة (الاقتراع العام)، تحت ذريعة عدم توفر أفراد الأمّة على شروط أهل الاختيار، كما يبررون رأيهم

18 - راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، مرجع سابق، ص 150

19 - المرجع نفسه، ص ص 162-163

20 - المرجع نفسه، ص 150

21 - المرجع نفسه، ص 153

22 - المرجع نفسه، ص 154

23 - المرجع نفسه، ص ص 153-154

هذا بما يمكن أن يشوب هذا الاقتراع من تزوير وتلاعب بأصوات الناخبين وإشراك غير المسلمين، ممّا يهدد قيم المجتمع الإسلامي، لذلك كله يتمسك هؤلاء باجتهادات علماء السياسة الشرعية التي تسند مهمة إقامة الإمامة إلى أهل الحل والعقد لا غير.

من جهة أخرى، وانطلاقاً من مبدأ الحاكمية، لا يولي البعض الآخر مسألة تنصيب الإمام إلا أهمية عرضية، فإن لم تظهر شخصية تفرض نفسها كأمير، فإنّ هذا الأخير يمكن أن ينتخبه مجلس شورى، أو حتى بالاقتراع العام.

وإذا كان اعتبار الرئيس مجرد وكيل أو عامل لدى الجماعة التي انتخبته لا يختلف كثيراً عن الأفكار السنية التقليدية، التي كانت تعبر على نفس ما انتهى إليه الغنوشي من اعتبار أنّ الخلافة مؤسسة على الإجماع لا على أيّ تنصيب إلهي، فإنّ ما لا تخطئه العين الفاحصة هو تغير الأولويات أو نقاط التركيز، فبدلاً من التشديد على ضرورة السلطة والسلطان ووجوب طاعته، ولو كان جائزاً تفادياً للفتنة وسفك الدماء، وحفاظاً على وحدة الجماعة، فإنّ الغنوشي يؤكد بالمقابل على المسؤولية الفردية والجماعية، وعلى حقّ الجماعة في الرقابة والمحاسبة والعزل.

فلتأصيل هذه الأبعاد الجديدة يلجأ الغنوشي إلى مأسسة قيمة دينية أخرى، وهي مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعتبره حقاً سياسياً للمسلم يقابل مفهوم المعارضة السياسية في الفكر الديمقراطي الحديث، بعد أن كان قيمة أخلاقية وواجباً شرعياً على الحاكم لتحقيق العدل.

ويرى الغنوشي أنّ هذه المعارضة ووسائلها تختلف حسب تعسف الحاكم في استعمال السلطة أو خروجه عن الشريعة، فإذا ثبت أحد الأمرين، ولم يصل به الأمر إلى كفر أو فسوق، فيجب معارضته معارضة سياسية ومؤسساتية منظمة وإيجابية حتى يصلح ما أفسده، أو يعوض الأضرار الناجمة عن سياسته، ليتم الانتقال إلى مستويات أخرى من المعارضة إذا لم تنجح سياسة المعارضة الإيجابية في إقناع الحاكم بالرجوع، حيث تشن حملات إعلامية واضطرابات ومسيرات احتجاج.[24]

هذا الفهم للمعارضة يتميز عن مفاهيم أخرى سائدة في الوسط الإسلامي، فارتباط السياسة بفكرة الحاكمية وتطبيق الشريعة عند بعض المفكرين لا يترك مجالاً لأيّة معارضة، فإمّا أن يكون النظام السياسي مجسّداً للإرادة الإلهية، فتنتفي أيّ حاجة إلى المعارضة، وإمّا أن يكون متنكراً لهذه الإرادة، ممّا يحمّل المعارضة مهمّة الطعن في النظام السياسي بكامله وإعادة بنائه بالجهاد، فالأمير غير العادل يمثل الأمير الكافر، ونظامه هو نظام جاهلي، ممّا يجعل معارضته واجباً دينياً.[25]

وفي خلاصة هذه الفقرة، نبدي ملاحظات حول أفكار الغنوشي بصدد إشكالية السلطة، وهي كتالي:

24 - راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، مرجع سابق، ص 181

25 - برتراند بادي، **الدولتان**، مرجع سابق، ص 113

- يحتفظ الغنوشي بصيغة أهل الحل والعقد التقليدية في موضوع السلطة، في حين استبعدها في موضوع السيادة لفائدة هيئة الشورى التي تقارب مفهوم المؤسسة البرلمانية، ممّا يعني أنّ هناك منهجين مختلفين في النظر إلى الأفكار التراثية وتقييمها؛ فمن جهة هناك نقد تاريخي لأشكال التنظيم السياسي التي كانت سائدة في التاريخ الإسلامي، ومن جهة أخرى، هناك انتقاء لبعض عناصر هذا التنظيم في الحالات التي لا توجد فيها تنظيمات مقابلة في التنظيم الحديث، فكيف يمكن التوفيق بين هذين التمشّيين؟ أو ماذا يؤخذ منهما بالضبط؟

- بالنسبة للبيعة الخاصة، هناك غموض حول قيمتها القانونية، فهل هي مجرد تزكية للبيعة العامة؟ أم أنها تعادل هذه البيعة من حيث القوة القانونية؟ بحيث تعتبر البيعة العامة بدون أهمية، ما لم يتمّ تأكيدها من طرف البيعة الخاصة، الشيء الذي يعتبر ترجيحاً لمكانة أهل الحل والعقد على مكانة الأمّة.

- يكرر الغنوشي ما سبق اشتراطه من طرف علماء السياسة الشرعية في الحاكم من شروط ذات طابع ذاتي وشخصي، مع أنّ ذلك كان نتاج ظرفية تاريخية افتقدت فيها ضوابط الرقابة والمسؤولية والمحاسبة، الشيء الذي جعل المعيار الوحيد للتوصل إلى الحاكم المناسب هو ما يتمتع به الحاكم نفسه من كفاءة وعلم وفضيلة، فضلاً على أنّ مبدأ عصمة الأمّة، الذي ينطلق منه الغنوشي، يجعل من غير المتصوّر إجماع الأمّة على من لا تتوافر فيه هذه الشروط.

- يمنح الغنوشي رئيس الدولة وظيفة تطبيق الشريعة، ويمنع المعارضة من الخروج عنه طالما احترم هذا الإطار من المشروعية، لتكتفي بمعارضة من داخل المؤسسات الموجودة وباحترام الإجراءات القانونية، لكن بالرغم من ذلك هناك اختلاف أساسي بين هذا التصور وبين المنظور الغربي للمعارضة، فإذا كانت سيادة الدولة في الغرب التي تستمدها من الشعب قد سلبت المعارضة إمكانية الطعن في شرعية السلطة، وجعلتها تكتفي بنقد ممارساتها بطرح سياسات بديلة، فإنّ المبدأ المؤطر لعمل المعارضة في الخطاب الإسلامي هو درجة احترام النظام السياسي للشريعة، باعتبار الخضوع لها هو مناط المشروعية، ولكن لسائل أن يسأل ما موقف هذه المعارضة في الحالة التي تحترم فيها سيادة الأمّة برغم عدم تطبيقها للنص الإسلامي؟ لا يجيب الغنّوشي عن هذا السؤال، لأنّه لا يفكّر في هذا مطلقاً.

خلاصة:

من المعالجة السابقة لأفكار الغنوشي، بصدد إشكالية مأسسة القيم، نستنتج أنّه حاول إعادة بلورة المعنى والقيم الإسلاميّة بشكل تكون معه قادرة على الفعل في الواقع والتأثير فيه، ومن ثمّ الخروج بها من الحيّز الأخلاقي الطوباوي، كما تمثل توفيقية الغنوشي محاولة لتطوير الأصولية الإسلامية التي كانت شديدة الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، فلم ترَ في صحوة المسلمين إلا عودة إلى أصول الشرع، فعلى الرغم من صدور الغنوشي عن الدائرة نفسها، أي من خلال العودة إلى الأصول الدينية واستلهامها - سواء كانت نصوصاً مقدّسة أو أحكاماً شرعية أو قيماً سياسية- لكنها كانت أصولية متسمة بقدر من «العقلانية»، من خلال تأكيدها على ضرورة التمييز بين ما هو ثابت من الأحكام وما هو متغير منها، ذلك أنّ الاجتهادات - وخصوصا في المجال السياسي والدستوري - هي اجتهادات تاريخية، بمعنى أنها تلائم

عصرها، ولا يمكن أن تكون لها امتدادات إلى عصور أخرى ذات خصائص اجتماعية واقتصادية مغايرة، كما تظهر هذه «الأصولية العقلانية» من المنهج الذي اعتمده الغنوشي في معالجة النصوص الشرعية، حيث لم يقف عند حرفية النص، ولا عند التطبيقات التي أفرزها التاريخ الإسلامي، بل أعطى الأولوية للقصد من التشريع، وانطلق من هذا القصد لتأويل النص الشرعي.

لكنّنا نلاحظ بالمقابل أنّ هذه المحاولة بقيت أسيرة الفهم التقليديّ الصحويّ لأسس الإسلام، إنّ محاورة هذا الأخير من داخل دائرته الأصولية، والسعي إلى الحفاظ عليه كأساس للمشروعية، يجعل من مجهود الغنوشي لتطعيم الفكر الإسلامي بالنظرة الدستورية والمؤسساتية يبقى دائماً داخل الحدود الإيمانية والاعتقادية الإسلامية، فهي أصول يجعله تقيّده بفهمها المكرّس في مفاهيم الحاكميّة، وتطبيق الشريعة بالمعنى الصحوي لهذه الفكرة، أي بصفتها تنفيذاً للسيادة الإلهيّة، لا يتجاوز غموض خطاب الصحوة الإسلاميّة عامّة، ولهذا نعتقد أنّه لا بدّ من تثوير الفكر الإسلامي بمنهجيات جديدة، وبقراءة أكثر حداثة للنص وآفاق أرحب في فهم الإرث الغربي تقوّي المجهودات المبذولة، ومن ثمّ مأسسة «القيم الدينية-السياسية»، وبالتالي صياغة أكثر صلابة لإشكالية الدين والسياسة، قد تمكّن ربّما من الدفع الفعليّ بالفكر الإسلاميّ نحو الديمقراطيّة.

قائمة المراجع:

الكتب:

- الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1997.
- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هشام صالح، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1995.
- أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ترجمة هاشم صالح، باريس، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، 1986.
- أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1995.
- أركون، محمد وآخرون، الإسلام والحداثة، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990.
- أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 1985.
- بادي، برتراند، الدولة والمجتمع في بلاد الغرب والإسلام، ترجمة نخلة فريفر، الدارالبيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1985.
- بن عاشور، عياض، التصورات الدستورية في الإسلام السني، الدارالبيضاء: نشر الفنك، 1999.
- بودون، ريمون وبوريكو، فرانسوا، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986.
- بورجا، فرانوسا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، الدارالبيضاء، النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1994.
- بريلو، مارسيل وليكسيه، جورج، تاريخ الأفكار السياسية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1993.
- الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987.
- تورين، ألان، ما هي الديمقراطية، الرياض، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، 1991.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988.
- الجندي، أنور، سقوط العلمانية، الدارالبيضاء، مطبوعات الأفق، الطبعة الأولى، 1994.
- جعيط، هشام، الدين والسياسة في الإسلام الأول، بيروت، دار الطبيعة، الطبعة الثانية، 1993.
- حسين، عادل، نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985.
- روا، أولفييه، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1994.
- الزعاترة، يوسف، حوار المرحلة مع راشد الغنوشي، الدارالبيضاء، منشورات الفرقان، الطبعة الأولى، 1997.
- زين، محمد إبراهيم وصبري، إسماعيل، الموسوعة السياسية، الكويت، جامعة الكويت، 1993.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1993.
- لويس، برناد، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، بيروت، دار قرطبة للنشر، الطبعة الأولى، 1994.
- الماوردي، أبو الحسن بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1958.
- متولي، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.
- مجموعة النصوص المتعلقة بالتنظيم السياسي والحريات العامة، تونس، المطبعة الرسمية التونسية، الطبعة الثالثة، 1992.
- نصار، ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في التراث العربي الإسلامي، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1980.
- نصار، ناصيف، تصورات الأمّة المعاصرة، دراسة تحليلية لمفاهيم الأمّة في الفكر العربي الحديث والمعارض، الكويت، جامعة الدراسات العربية في التاريخ والمجتمع، الطبعة الأولى، 1986.

- النفيسي، عبد الله، الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1989.
- النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه، الدارالبيضاء، نشر النفك، الطبعة الأولى، 1997.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1972.
- العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
- العلوي، سعيد بنسعيد وآخرون، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، 1991.
- عنايت، أحمد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم شتا، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- غليون، برهان، نقد السياسة، الدين والدولة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1993.
- الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية والتحديث، باشتراك مع حسن الترابي، الخرطوم، دار الفكر، 1980.
- الغنوشي، راشد، المواطنة، حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية، تونس، دار الصحوة، 1988.
- الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية في تونس، بحوث في معالم الحركة مع نقد ذاتي 3، الخرطوم، دار القلم، الطبعة الأولى، 1991.
- الغنوشي، راشد، من الفكر في تونس، الخرطوم، دار القلم، الطبعة الأولى، 1992.
- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية والتغيير، لندن، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، الطبعة الأولى، 2001.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1964.
- السعيد، رفعت، وآخرون، الإسلام السياسي، الدارالبيضاء، النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1991.
- شاخت، جوزيف، وآخرون، تراث إسلام، الجزء الثاني، ترجمة حسن مؤنس وإحسان عبد الصمد، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الثالثة، 1997.

الدوريات:

- بلقزيز، عبد الإله، الإسلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية، آليات القطيعة والاستمرار، منبر الحوار، العدد 29، صيف وخريف 1999.
- كوثراني، وجيه، الديمقراطية ومسألة الأقليات في الفكرين القومي والإسلامي، منبر الحوار، العدد 84، خريف 1994.
- مبروك، محمد إبراهيم، السلطة في الدولة الإسلامية، مجلة النور، العدد 53، أبريل 1995.
- نصار، ناصيف، في العلاقة بين سلطة الدين وسلطة الدولة، الفكر العربي المعاصر، العدد 24، فبراير 1983.
- عبد اللطيف، كمال، الأمير، خطاب الحظ والقوة، الفكر العربي المعاصر، العدد 24، فبراير 1983.
- الغنوشي، راشد، الإسلام والعنف، جريدة الإصلاح، العدد 39، 20 ماي 1989.
- الغنوشي، راشد، نحن حزب سياسي يناضل من أجل الحريات العامة، جريدة الإصلاح، العدد 55، 15 دجنبر 1989.
- الغنوشي، راشد، مستقبل التيار الإسلامي، مجلة الإنسان، العدد 2، 1990.
- الغنوشي، راشد، أية حداثة ليس لنا مشكل مع الحداثة، قراءات سياسية، العدد 4، خريف 1992.
- الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية المعاصرة، نموذج حركة النهضة بتونس، جريدة الجمهورية، 11 ماي 1992.
- الغنوشي، راشد، الديمقراطية والوضع التونسي أو الجبهة الديمقراطية للإنقاذ، مجلة الإنسان، العدد 8، غشت 1992.

- الغنوشي، راشد، الإسلام السياسي وإشكالية الديمقراطية في المغرب العربي، جريدة الاتحاد الاشتراكي، 15 ماي 1994.
- الغنوشي، راشد، ندعو إلى مصالحة وطنية في تونس، مجلة العالم اليوم، 13 شتنبر 1995.
- الغنوشي، راشد، العلمانية في المغرب العربي، جريدة الراية، العدد 203، 2 يوليوز 1996.
- الغنوشي، راشد، في البدء كان المسجد، جريدة الراية، العدد 226، 10 دجنبر 1996.
- الغنوشي، راشد، الإسلام دين توحيد وليس دين شمول، جريدة الراية، العدد 238، 6 مارس 1997.
- الغنوشي، راشد، المغرب نموذج لأنصار تيار التعايش، جريدة التجديد، العدد 42، 10 نونبر 1999.
- منشورات حركة الاتجاه الاسلامي - حركة النهضة حالياً:
- مجلة المعرفة، العدد 7، 1974.
- مجلة المعرفة، العدد 23، 1977.
- البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، 6 يونيو 1981.
- تصريح للغنوشي، جريدة الإصلاح، 6 يونيو 1982.
- بيان من حركة الاتجاه الإسلامي، جريدة الإصلاح، 4 دجنبر 1982.
- بيان من حركة الاتجاه الإسلامي، جريدة الإصلاح، العدد 17، 21 أبريل 1987.
- بيان من حركة الاتجاه الإسلامي، جريدة الإصلاح، 23 أبريل 1988.
- بيان من حركة الاتجاه الإسلامي، جريدة الإصلاح، 15 يوليوز 1988
- القانون الأساسي لحركة النهضة، 1988.
- حوار مع راشد الغنوشي، جريدة الإصلاح، 3 فبراير، 1989.

الأطروحات والرسائل:

- عبد الحكيم أبواللوز: الحركات السلفية في المغرب. بحث إنثروبولوجي- سوسيولوجي، بيروت، مراكز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2013
- الدين والسياسة في تونس، أزمة التحديث وظهور حركة النهضة التونسية، القاهرة، دار رؤية، الطبعة الأولى، 2011

الشورى والديمقراطيّة

ما الديمقراطية؟

تعريب الفصل الرابع من كتاب

De la démocratie

Robert Dahl

Traduit de l'anglais par Monique Berry

(مترجم من الأنجليزيّة من قبل مونيك بيرّي)

Nouveaux Horizons. Paris. 1998

◆ تعريب من الفرنسيّة: عبد الرزاق القلسي

عنوان الفصل:

40-qu'est ce que la Democratie? P-P 35

تقديم

يدرس المفكّر الأمريكيّ روبار دال في هذا الفصل الديمقراطية، ليس من جهة كونها وصفة تناسب كلّ الأمم والشعوب، وإنّما بوصفها ممارسة يومية تبدأ من أول اجتماع ينعقد بحضور مجموعة من المواطنين في المدينة التي يقيمون فيها. ليست الديمقراطية تعاليم ولا أوامر وإنما قواعد بديهية تخاطب العقل والحس السليم للإنسان، ويمكن لأي مجموعة بشرية - مهما كان تحضرها - أن تمارسها بما يكفي لكي تؤسس بين أعضائها عقداً اجتماعياً قائماً على الحقوق والواجبات في ظل المساواة السياسية بين كلّ الفاعلين.

تعريب الفصل:

لكلّ منا غايات ومقاصد يتعذر عليه بلوغها وإدراكها بمفرده وبإمكانياته الخاصة، ولكن هذه الغايات يمكن إدراكها إذا ما وضعنا أيدينا في أيدي غيرنا ممّن يقاسموننا الأفكار ذاتها.

لنفترض أنّك - لإدراك بعض الغايات - تقّرر عقد اجتماع مع مئات من الأشخاص. لندع جانباً الغايات الخاصة التي يمكن أن يبلغها اجتماع كهذا، ولنركّز أنظارنا حصراً في السؤال الذي يمثل عقدة هذا الفصل وهو «ما هي الديمقراطية؟».

لنفترض ـ مرة أخرى ـ أنّ أعضاء كثيرين حاضرين في هذا الاجتماع اقترحوا أن يكون لهذا الاجتماع صيغة قانونية، وهذا الاقتراح قد وقع التفاعل معه بصورة إيجابية. وبما أنّك تمتلك بعض الكفاءات، فقد اقترح البعض تكليفك بمشروع سيتطلب الاستشارة في أمره عقد اجتماع ثان، وأنّ هذا الاقتراح قد حظي أيضا بالإجماع. إذا ما قبلت ممارسة هذه المهمّة التي أوكلت إليك فإنّك ستتلفظ بعبارات يمكن أن نلخصها على هذا النحو: «أعتقد أنّنا فهمنا الغايات التي يسعى جميعنا إلى إدراكها، ولكنني لست واثقاً من الأسلوب الذي ستدار به الأمور. هل تريدون ـ على سبيل المثال ـ دستوراً يسمح للبعض منا - ممّن هم أكثر كفاءة وعلماً أن يسنّوا قرارات باسمنا؟ إنّ لهذا النظام أفضلية مزدوجة في تأمين أنجع القرارات وفي اقتصاد البعض لجهودهم ووقتهم».

بيد أنّ الاجتماع ينبذ هذه الفكرة. أحد الأعضاء ممّن سأسميه «المتدخل رقم واحد» يعرض وجهة نظره ويقول: «في أغلب الموضوعات التي يتعهّد هذا الاجتماع بالنظر إليها ليس لكلّ منا الكفاءة من الدرجة الأعلى من كفاءات الآخرين حتى يسود رأيه على آرائنا جميعاً، حتى وإن كان البعض منا، في بعض الظروف وفي بعض الموضوعات، أعلم منا، وذلك لأنّنا كلنا قادرون على اكتساب المعارف المطلوبة. وعلى أيّة حال يتعين علينا تدارس وتداول القرارات المعروضة علينا. إنّ المداولة والنقاش وأخذ القرارات هي الدوافع التي من أجلها انعقد هذا الاجتماع، إنّنا كلنا مؤهلون للمساهمة في النقاشات وفي تقرير السياسة التي سننتهجها. وعليه، فإنّ الصيغة القانونية لاجتماعنا يجب أن تنشأ وفق هذا المبدأ. إنّ هذه الهيئات القانونية هي التي تؤمّن لكلّ منا الحق في الاشتراك في أخذ القرار، وعليه يمكن أن نقول حينئذ: «إنّنا نصرّف أمورنا تصريفاً ديمقراطياً».

تكشف مجريات النقاش أنّ الكثير من الأعضاء يشاطرون آراء المتدخل رقم واحد، وفي هذه اللحظة فإنّك تمنح موافقتك لمشروع وضع الهيئات القانونية التي تأخذ بالحسبان هذه المبادئ المذكورة.

ولكن حين تعكف على هذه المهمة، فإنّك تلاحظ على عجل أنّ الكثير من الجمعيات والمنظمات التي تصف ذاتها بأنّها ديمقراطية قد تتبنّى دساتير يختلف البعض منها عن البعض الآخر اختلافا شديداً. وتكتشف أيضاً أنّ الأمم الموصوفة بالديمقراطية ذات دساتير تختلف عن بعضها بعضاً في مواطن عديدة. وعلى سبيل المثال، فإنّ دستور الولايات المتحدة يرى أن يكون زعيم السلطة التنفيذية زعيماً قويّاً ـ نسبياً ـ وعلى الضد من ذلك، فإنّ الدول الأوروبية قد اعتمدت صيغة النظام البرلماني، وهو نظام يجعل القوة بيد الوزير الأوّل الذي هو زعيم السلطة التنفيذية، وهو منتخب من البرلمان.

يمكن أن نثير خلافات أخرى، وعلى العموم لا يوجد نموذج موحّد للدساتير «الديمقراطية».

يمكن أن تتساءل الآن إن كان لهذه الدساتير المختلفة ما يوحدها حتى تبرر توصيف ذاتها «بالديمقراطية». أليس بعضها أكثر ديمقراطية من البعض الأخر؟ بل ما معنى كلمة «ديمقراطية»؟ ستكتشف ـ مع الأسف ـ أنّ هذه الكلمة مستخدمة في معان لا حصر لها.

ولكن - لتكن حكيماً - عليك أن تنحاز إلى الجهة التي لا تهمّها هذه النقاشات اليائسة، وذلك لأنّ مهمّتك هي مهمة أكثر تحديداً: صياغة مجموعة من القواعد والمبادئ على هيئة دستور، وهي التي ستحدّد الأسلوب الذي ستتخذ وفقه جميع القرارات. على أن يكون هذا الدستور متطابقاً مع مبدأ رئيس: سيعامل كلّ الأعضاء من جهة أنّهم متساوون في أهلية المساهمة في سيرورة أخذ القرار، وأيّا كانت وضعياتهم في مجالات أخرى فإنّ هؤلاء الأعضاء، وهم طرف في حكومة هذا الاجتماع، يعاملون سياسياً على قدم المساواة.

مقاييس المسار الديمقراطي

هل من الممكن، في هذا الخضم من الأفكار الذي يصعب النفاذ إليه، تحديد بعض المقاييس التي يتوجّب على كلّ اجتماع احترامها لتلبية اشتراط أنّ كلّ الأعضاء مؤهلون على قدم المساواة للمساهمة في أخذ القرار؟

إنّ هذه المقاييس موجودة، ويمكن أن أميّز على الأقلّ خمسة منها وهي:

- المشاركة الفعلية: فقبل أخذ أيّ قرار فإنّ لكلّ أعضاء هذا الاجتماع الإمكانية في طرح وجهات نظرهم.

- المساواة في التصويت: فعلى كلّ الأعضاء، لمّا يحين الوقت لأخذ القرار، أن تكون لهم الإمكانية الحقيقية والعادلة في المساهمة في التصويت، وكلّ أصوات الأعضاء هي أصوات متساوية.

- الاستعلام الكامل: يتوجب أن يكون للأعضاء - في حدود الوقت المتاح ـ الإمكانيات ذاتها في النفاذ للمعلومة حول كلّ السياسات المختلفة، وحول كلّ ما يتعلق بها من عواقب منتظرة.

- مراقبة جدول الأعمال: يتوجّب على الأعضاء، وعلى الأعضاء فحسب، أن يحدّدوا جدول الأعمال، وعلى هذا النحو لا يستطيع أحد تعطيل المسار الديمقراطي الذي تؤمّنه المقاييس الثلاثة المذكورة أعلاه. وإنّ سياسة الاجتماع سياسة دوماً مفتوحة على التغيير، إن رأى الأعضاء ضرورة لذلك.

- إشراك مواطنين راشدين: فعلى كلّ المقيمين ممّن هم في سن الرشد أن يغنموا تلك الحقوق المتولدة عن المقاييس الأربعة الأولى. وقد كان أغلب أنصار الديمقراطية، وإلى حدود القرن العشرين، رافضين لهذا الإجراء. ولكي نبرّر هذا المقياس يتوجّب علينا أن نفحص الأسباب التي تجعلنا نعتبر الأجانب متساوين معنا في المستوى السياسي.

تسمح الديمقراطية بما يلي:

1- مشاركة حقيقية

2- التساوي في التصويت

3- إعلام يؤمّن تمثلاً كافياً لكل الرهانات

4- مراقبة جدول الأعمال

5- إدماج لمواطنين راشدين

من الممكن أن تسألني إن كانت المقاييس الأربعة الأولى ليست إلا اختياراً اعتباطياً من بين بدائل واحتمالات أخرى. هل نملك ما يكفي من الأسباب الراجحة لانتهاج هذه المقاييس للحكم بالخاصية الديمقراطية على هذا المسار أو ذاك؟ ولماذا هذه المقاييس بالذات؟

ستكون الإجابة مختصرة بقدر ما هي بسيطة: إذا ما أردنا أن يكون جميع الأعضاء متساوين سياسياً في كلّ ما يتصل بتحديد سياسة الاجتماع فيجب أن تحظى هذه المقاييس بالاحترام. وبلغة أخرى، يكفّ الأعضاء عن كونهم متساوين متى وقع الإخلال بمقياس من هذه المقاييس.

ولكن إذا ما تبيّن أنّ بعض الأعضاء قد منحوا، من دون الآخرين، تسهيلات أكبر في التعبير عن رأيهم فإنّ لسياساتهم فرصة أكبر في الترجيح.

وعلى الضد من ذلك، فإنّ أقلية صغيرة يمكن أن تضبط وحدها سياسة الاجتماع بالحد من ممكنات النقاش في المقترحات الواردة في جدول الأعمال. إنّ المشاركة الفعلية مجعولة من أجل الحيلولة دون تحقق هكذا نتيجة.

ولكن لنفترض أيضاً أنه ليس لكل الأصوات الثقل نفسه. لنتخيل، على سبيل المثال، أنّ كل تصويت يتأثر بالوزن المتناسب مع اتساع النفوذ الذي يتحلّى به أحد الأعضاء، إذا ما قدرنا أنّ كل الأعضاء مؤهلون للمساهمة في قرارات الاجتماع، فلماذا، في هذه الحالة، تعتبر أصوات البعض أكثر وزناً من أصوات البعض الآخر؟

إذا ما كانت الضرورة هي التي حكمت على الشرط الأول والثاني بالوجوب تلقائياً، فإننا يمكن أن نتساءل إن كان مقياس التمثل الكامل للرهانات أمر ضروري أو حتى محبذ.

وإذا ما كان كل الأعضاء على الدرجة ذاتها من الكفاءة فأين تكمن ضرورة هذا المقياس؟ وإذا لم يكونوا أكفاء بالدرجة ذاتها فلماذا ـ والحالة تلك ـ يدعون إلى دستور بزعم أنهم أكفاء؟

إنّ ما لاحظه المتدخل رقم واحد على غاية من الوجاهة، إذ أنّ من دلالات المساواة السياسية بين كل الأعضاء أن يكونوا كلهم مؤهلين للمشاركة، بشرط أن تنعقد فيهم أهلية التساؤل والتحاور لمناقشة المسائل التي تعرض في الاجتماع، وذلك لكي يكونوا على علم بما يجري.

المقياس الثالث يؤكد أنّ جميع الأعضاء يتحلون فعلاً بهذه الإمكانية.

إنّ الزعيم بيركليس الذي ظهر عام 431 ق. م هو أول من أثبت وجاهة هذا المذهب في خطبته بمناسبة تأبين قتلى الحرب، ويقول في هذا المعنى: «يمكن للشخص ذاته أن يهتم بشؤونه، وبشؤون الدولة في الحين ذاته».

لو أخذنا المقاييس الثلاثة الأولى دفعة واحدة فإنها تبدو لنا كافية في ظاهر الأمر. ولكن لنفترض أن يكون بعض الأعضاء معارضين سراً للفكرة التي تدفع بالمساواة السياسية للأعضاء فيما يتصل بإدارة أشغال الاجتماع. إنّهم يقولون إنّ مصالح كبار ملاّكي الأراضي هي أكثر أهمية من مصالح الآخرين. يبدو من الأفضل أن نمنح لتصويت الملاكين الكبار وزناً مضاعفاً يسمح لهم دوماً بالخروج منتصرين. إنّ هذا الحلّ يبدو غير مقبول. ينبغي في بعض الظروف صياغة بند يسمح لهم بتسييد رأيهم أيّاً كان القرار الذي اتفقت عليه الأغلبية أثناء تصويت نزيه شكلاً وموضوعاً.

في هذه الحالة صمّموا، والحالة تلك، حلاً عبقريّاً: التوافق على دستور يستجيب إلى المقاييس الثلاثة الأولى ويبدو دستوراً ديمقراطياً، ولكن لنزع السلطات الكامنة في هذه المقاييس اقترحوا بنداً ينصّ على ما يلي: أثناء المداولات العامة لا يحق للأعضاء النقاش أو التصويت إلا في الموضوعات المسجلة سلفاً في جدول الأعمال من لدن لجنة تنفيذية لا تضم في أعضائها سوى كبار ملاكي الأراضي. إنّ لهذا الرهط من المتآمرين الضمان في أنّ الاجتماع لا يتخذ أبداً قرارات معارضة لمصالحهم، إذ لا قدرة لهذا الاجتماع في أن يناقش اقتراحاً مهما كان تافهاً يمكن أن يفضي إلى نتيجة كهذه.

إنّك ترفض هذا البند بعد تفكير عميق، لأنّ هذا البند يمسّ من مبدأ المساواة السياسية التي طولب الجميع باحترامها. وفي تلك اللحظة تبحث عن تأويلات دستورية تلبّي المقياس الرابع وتضمن حق الأعضاء كلّهم في صيرورات أخذ القرار. إذا أردنا معاملة كلّ الأعضاء على قدم المساواة فمن الضروري احترام المقاييس الأربعة، وفي هذه اللحظة نكون قد اكتشفنا الكيفيّة التي تدار بها الأمور ديمقراطيّاً.

الشورى والديمقراطيّة

في تعريف الديمقراطية

قراءة في كتاب «عن الديمقراطيّة» للمفكر الأمريكي روبرت دال

◆ عبد الرزّاق القلسي

هذا الكتاب الـذي نقدّمه ليس كتاباً عادياً، فهو يتحدث عن كلمة أو مصطلح لعلّه أكثر المصطلحات رواجاً في الصحف وتكراراً على الألسن وحضوراً في الخطب. كلمة "الديمقراطية" كلمة إشكالية بدون أدنى شك.

والتفكير في الديمقراطية، من داخل الفضاء الديمقراطي، هو ما يميّز هذا الكتاب الذي ألّفه المفكر الأمريكي "روبرت دال" سنة 1998، والذي ترجم إلى العديد من اللغات، ومن بينها اللغة الفرنسية، فالعربيّة في سنة 2014.

لهذا الكتاب بنية طريفة، فهو يتعاطى مع موضوع الديمقراطية بأسلوب أقرب ما يكون إلى الأسلوب التعليمي الـذي يأخذ بالعقل وبالمنطق إلى حيث الاقتناع، وإلى حيث اليقين، وهو يسعى إلى تبسيط المفاهيم المتصلة بالديمقراطية أو المتولدة عنها، بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الشرح المدرسي، ولكنّه في الآن ذاته لا يتنازل عن الخلفية الإبستمولوجيّة الصلبة في الحديث عن الديمقراطية، وعن أصلها، ومقاصدها، وآلياتها، وتجلّياتها وأمثلتها.

هو إذن يتوجّه إلى كلّ الأجيال والأعمار، ولايعمد الى التنظير، أو يتكلم عن الديمقراطية كما لو كانت من المتعاليات الفلسفية، وإنّما ينزلها منزلتها من التاريخ القديم والحديث، وفي المعيش اليومي للأفراد والشعوب، لا تحكمه في ذلك مركزية العقل الأمريكي والغربي، وإنّما العشق للديمقراطية باعتبارها كياناً سياسياً ومثالاً أعلى في الحين ذاته، تستحقه كلّ الشعوب وتتوق إليه كلّ الثقافات.

إنّه يرى أنّ الديمقراطية حاجة طبيعية منطقية، وهي ليست نظاماً من التعليمات ولا اشتراطات سابقة، ولا قائمة من الأوامر والنواهي، وإنّما هي ـ في تقديره ـ ممارسة أنتروبولوجية تمارسها الشعوب والقبائل والحضارات والدول، حتى يستقيم أمرها ويصلح معاشها بحسب العبارة الخلدونية الشهيرة.

ويتكون كتاب "عن الديمقراطيّة" من أربعة أبواب، تتفرع بدورها إلى فصول:

أ- الباب الأول: يتكلّم فيه روبرت دال عن نشأة الديمقراطية وأصولها التاريخية، والدور المركزي للإغريق في نشأتها فكراً وممارسة. ويحدّد الباحث في هذا الباب أعداء الديمقراطية: "الأصولية الدينية، والأصولية العرقية، وتطرف اقتصاد السوق في النظام الرأسمالي. ففي ظل هذه الإيديولوجيات لا مجال للديمقراطية التي تنتعش ـ في الأصل ـ في مناخ يأبى التطرف والتشدد، ويكون منفتحاً على الآراء المختلفة وعلى الإنصات المتبادل وعلى المعارضة والقبول بها.

ب- أمّا الباب الثاني، وهو في تقديرنا أهم الأبواب جميعاً، فهو يتكلم عن الديمقراطية المثالية وعن سؤال محوري ما انفك المفكر يكرره على امتداد الكتاب وهو "لماذا الديمقراطية؟" وما حاجة الإنسان إليها؟ وفي هذا الباب يلاحظ المفكر علاقة الديمقراطية بأربعة مفاهيم كبرى، هي المواطنة، والمساواة السياسية بين الأفراد، وحرية التعبير والتفكير، ونضج مفهوم الفرد في الفضاء الديمقراطي.

ج- وأمّا الباب الثالث، فيبدو فيه المفكر أكثر تواضعاً وأقلّ حلماً، ففي هذا الباب يتحدث المفكر الأمريكي عن "الديمقراطية كما هي"، أو كما يمكن أن نقول "الديمقراطية على علاّتها"، بنقائصها وحدودها. كما يمعن النظر في دور المؤسسات والأحزاب والتنظيمات الاجتماعية والنقابية وغيرها في إرساء مفهوم الديمقراطية.

د- الباب الرابع والأخير، وفيه يرصد المفكر الأمريكي العوامل المشجعة للديمقراطية والعوامل المناهضة لها، ويرى - في هذا الباب ـ أنّ اقتصاد السوق يمكن أن يكون في الآن ذاته عاملاً مساعداً أو عاملاً معرقلاً، كما يرصد دور الجيش والأمن والتعدد الثقافي في تطوير أو إعاقة أيّ مسار ديمقراطي، أو نحو الديمقراطية.

وفي قراءتنا للأبواب الأربعة لهذا الكتاب، نلاحظ أنّ المفكر الأمريكي لا ينطلق في خطابه "عن الديمقراطية" من المركزية الغربية أو الأمريكية، فهو لا يتّخذ الديمقراطية الأمريكية ـ على سبيل المثال ـ مرجعاً أو مصدراً، بل إنّه في بعض مواضع كتابه هذا ينتقد التطبيق الأمريكي للديمقراطية. غير أنّ ما يثير الانتباه حقّاً هو نظرته إليها سواء من جهة مفهومها (الذي يبدو أنّه عصيّ على التحديد والضبط) أو من جهة مقاصدها، أو من جهة آلياتها. إذ يرى المفكّر أنّها تتولّد من كلّ حضارة، ومن كلّ مجتمع، بل ومن كلّ تجمّع بشري يسعى إلى تنظيم أمورهِ التنظيم السياسي الهادئ والعقلاني.

فسواء اتصل الأمر بقبيلة، أو بمجتمع، أو باجتماع بشري، في أيّ صيغة كانت، فإنّ ما يمارس هو إدارة الأمور إدارة جماعيّة من أجل المصالح المشتركة لكل الحضور، وهذا الحضور وتلك المصالح، وذلك الاجتماع، هي في الأصل اللّبنات الأولى لكلّ حقيقة ديمقراطية، وعليه فإنّ المفكر يرى في الديمقراطية بنية من التفكير كامنة في كل تجمّع بشري، وليست قواعد ثابتة مأخوذة من الآخر، ومن ثقافة مغايرة، أيّاً كانت هذه الثقافة، وأيّاً كان تألّقها أو إشعاعها.

إنّ الديمقراطية في تقدير المفكّر الأمريكي روبرت دال، بهذا المعنى، ليست فكراً حقوقياً وسياسياً يتطلب مثقفين وفلاسفة وظرفية تاريخية معينة لكي ينضج أو يتبلور، وإنّما هي بنية في تفكير الجماعات والأمم، وهذا يعني أنّها موجودة بالقوة، فطرة بشرية، تتشكل وتتجسد أمام الأنظار مع أول اجتماع يعقد من أجل التباحث في مصلحة من المصالح.

يلاحظ صاحب كتاب "عن الديمقراطيّة" أنّ هناك قوى مقاومة للديمقراطية وتمنع بروزها، وهذه القوى يمكن أن تكون القوى الأبوية، أو القوى الاقتصادية والعقارية المتنفذة، أو القوى التي تتستّر بالدين أو بغيره من الأنظمة الرمزية. فالمؤكد أنّ طريقها ليست مفروشة بالورود كما يقال، ولأجل ذلك يمعن المفكر في استخدام مصطلح "الصيرورة أو المسار الديمقراطي". إذ المؤكد أنّها لا تولد دفعة واحدة بل هي نتاج تاريخي ومعيش أنتروبولوجي تستشعره الأجيال بصورة تدريجية، ويدين به الجيل الجديد للجيل القديم. وعلى أيّة حال فإنّ تراكم التجارب يولّد ممارسات ديمقراطية، قد لا تكون منتظمة أو هي متقطعة، ومع ذلك فإنّها تؤشّر إلى شوق الإنسان الطبيعي إليها باعتبارها النظام السياسي، بل الحضاري، الأمثل.

في كلّ باب من أبواب هذا الكتاب، يتردّد سؤال وهو "ما هي الديمقراطية؟". إنّ المفكر لا يكفّ عن الإجابة عنه، ولكنّه أيضاً لا يكفّ عن تذكيرنا به في كلّ أعطاف كتابه وفصوله. معنى ذلك أنّ تعريف الديمقراطية هو تعريف عصيّ عن المفهمة والاصطلاح، تصعب قولبته وتسييجه في بنية مفهومية واحدة ونهائية. لا يمكن أن نقول إنّ الديمقراطية هي كذا وكذا كما لو كانت وصفة طبية لعلاج هذا المرض أو ذاك. ولكن يمكن أن نقول إنّها كيان متحقق، كما -على سبيل المثال- في الأنظمة الديمقراطية في أوروبّا الغربيّة، وفي كل أصقاع العالم، وهي مثال أعلى في الحين ذاته، يمكن أن نرى أدبياته في خطب المصلح اليوناني بيريكليس أو في كتب فلاسفة التنوير الفرنسيين. وهذه الازدواجية في الديمقراطية لا تجعلها بمنزلة المدينة الفاضلة لدى الفارابي، وإنما مشروع قيد التحقيق وقيم مشتركة تنشأ بين البشر في أول اجتماع يعقد بينهم من أجل البحث عن صيغ التفاهم المشترك.

هذه هي المنطلقات المنهجية والمفهومية التي اعتمدها المفكّر الأمريكي روبرت دال من أجل مقاربة الشأن الديمقراطي. ولكنّ ما يعاب على هذا الكتاب هو أنّه يتحدّث عن الديمقراطيّة بنظرة طوباويّة حالمة، إذ يعدّها قدراً مشتركاً للإنسانيّة، ويتناقض مع قوله في شأنها بكونها سيرورة تحقّق. وفي هذا السياق يدخل اعتباره إيّاها حقيقة أنتروبولوجيّة، فإذا ما كانت الديمقراطيّة بهذه الصورة، وإذا ما كانت الديمقراطية ممارسة أنتروبولوجية قديمة، فلماذا نجد شعوباً ضاربة في القدم وذات تاريخ ألفي (مثل الصين) لم تعرف أبداً الديمقراطية ولم تمارسها، لا في مجالها السياسي ولا في مجالها الاقتصادي؟

إنّ المفكر الأمريكي يقع في نوع من التبسيط الذي يتنافر مع الدليل الواقعي الذي يؤكّد صعوبة المسار الديمقراطيّ، وحاجته إلى مجموعة من الشروط الصعبة التي يمكن اختزالها في توفّر أرضيّة من الوعي الإنسانيّ بقيمة الفرد، تنطلق من الفرد أوّلاً، في شكل شعور بالذاتيّة، التي تعني إدراكاً لحق المشاركة في تقرير المصير، وواجب المواطنة، ويبدو أنّ دال يهتمّ بذلك، فهو يميز بين أمرين على غاية من الأهمية: الأمر الأول أنّ الديمقراطية هي مؤسسات وأنظمة وقوانين، وهي بهذا المعنى "ابتكار إغريقي" كما يقول. ويبدو لنا أنّ الديمقراطيات الغربية هي استحضار للنموذج الإغريقي

القديم للديمقراطية، أمّا الأمر الثاني الذي يبدو لنا فيه تراجع عن الوعي السابق، فهو اعتباره أنّ الديمقراطية حاجة منهجية تولدت مع رغبة مجموعة من السكان في حلّ مشاكلهم بصورة مستقلة عن أية تأثيرات خارجية. إذن لا تتطلب الديمقراطية في نظره وعياً تنويرياً كبيراً، ولا تطوراً لبنية النظام السياسي، إنّها بنية تتولد من صميم أيّ اجتماع يجمع مجموعة من الناس من أجل حسن إدارة شؤونهم.

ففي تقدير المفكر الأمريكي روبرت دال أنّ أيّ اجتماع يعقد بين فئة من الناس هو في الآن ذاته بداية لتبلور الديمقراطية، إذ أنّ هذا الاجتماع يكفل على الأقلّ بروزاً للمقاييس الآتية: "المشاركة الفعالة للأعضاء الحاضرين، والتعادل في التصويت، وتمثّل المسائل التي هي موضوع النظر والنقاش، ومراقبة جدول الاعمال" ص38 ...، يقول هذا ولا يلتفت إلى ما استلزمته سيرورة تكوّنها في التاريخ الغربيّ الحديث من ممهّدات تعلّقت أساساً بإحلال الإنسان مكان المركز من المنظومة القيميّة التي تشدّ الحضارة الغربيّة في مطلع العصور الحديثة، لا سيما مع النزعة الإنسانيّة.

وعلى العموم فإنّ المبدأ المهم الذي يحكم كلّ مسار ديمقراطي بالنسبة إلى المؤلّف هو العدل بين الأعضاء أيّاً كانت معارفهم وأيّاً كانت منزلتهم. فالتقاؤهم في ذلك الاجتماع هو مؤشر على أنّ لهم رأياً يجب الإنصات إليه. فالديمقراطية تفترض أنّ كل الأعضاء لن يكونوا متساوين في الأهلية والكفاءة، ومع ذلك يحق للجميع وعلى قدم المساواة المشاركة في التصويت وإبداء الرأي والنقاش، وما إلى ذلك من الآليات التي تحقق الممارسة الديمقراطية على أرض الواقع.

إنّ آليات المشاركة والاختلاف والتعارض في الآراء في نظر المؤلّف هي التي ستفرز الكفاءات والقيادات. فالديمقراطية مناخ يسمح لذوي المواهب وللشخصيات الكاريزماتية من البروز والتعبير عن ذاتها بأسلوب بعيد عن التسلط أو الهيمنة سواء لاعتبارات مالية أو تاريخية أو مذهبية. ويستخدم المفكر روبرت دال في هذا المقام مصطلح "الإيمان الديمقراطي" ص61 للتعبير عن المآثر والمنافع التي تتولد من آليات المشاركة والحوار والإنصات والتصويت في أيّ تجمع لمجموعة من الناس.

يتولد عن هذا الوعي وعي آخر، وهو أنّ القيم الإنسانية الفاضلة لا تستطيع أن تتجسد على أرض الواقع إلا في مناخ من الديمقراطية. وعلى سبيل المثال فإنّ المفكر الأمريكي روبرت دال يحدد ما يسميه بالعواقب الخيرة للديمقراطية وهي: إبعاد الاستبداد، وتأمين الحريات، والمساواة السياسية، وإشاعة قيم السلام....، وغير ذلك من القيم الإنسانية الفاضلة.

في الأمثلة التي يستعرضها المفكر الأمريكي في كتابه "عن الديمقراطيّة" نلاحظ أنّه لا يقرّ بوجود نظام ديمقراطي واحد، بل إنّ من خصائص الديمقراطية التعدد والمرونة بحسب ظروف كل مجتمع، ولكنه مع ذلك يقدم نماذج لدول تتنافى طبيعة أنظمتها السياسية مع الديمقراطية. ويذكر في هذا المقام الدولة النازية، والدولة السوفياتية زمن ستالين، ودولة الخمير الحمر في كمبوديا زمن بول بوت سنة 1975، وغير ذلك من الأمثلة الداعمة لأطروحته تلك.

إنّ أشدّ أعداء الديمقراطية في تقدير المفكر هي "الأنظمة التيوقراطية" ص47، فهي تتناقض مفهومياً وسياسياً مع الديمقراطية التي لا تتولد عنها إلا قيادات أو زعامات معتدلة وذات كفاءة في إدارة الأمور، بينما التيوقراطية تفرز كلّ

أنواع القيادات المسكونة "بهاجس العبقرية المزعومة أو المسكونة بعبادة السلطة وتقديس المنافع الشخصية عن غيرها أو الانتصار لإيديولوجيا دينية أو عرقية" ص47، تقرأ في ذاتها التميز والنبوغ والسيادة.

إنّ المفكر يضرب الأمثلة ـ بنوع من التبسيط أحياناً ـ ولكنه يقول بوضوح إنّ الديمقراطية لا تخلو من العيوب والنقائص، ولكنّها مع ذلك أفضل من غيرها. ويقدم في ذلك مثالاً، وهو أننا نجد في الديمقراطية ما يسميه "باستبداد الأغلبية"، الذي من الممكن أن ينطوي على هضم وتعدّ على حقوق الأقليات. وكانت إجابته عن ذلك لا في تبنّي الخيار اللّيبراليّ فيها وإنّما في تأكيده أنّ الديمقراطية مع هذا العيب تبقى النظام الذي يهب لكل المواطنين بدون استثناء حقوقاً أصلية لا تستطيع أيّ أنظمة أخرى غير ديمقراطية أن تمنحها.

إنّ الديمقراطية بهذا المعنى ليست نظاماً في الحكم فحسب، وإنما نظام من الحقوق، وهذه الحقوق هي جزء لا يتجزّأ من النظام الديمقراطي لأيّ حكومة من الحكومات. فالديمقراطية وحقوق الإنسان هما وجهان لعملة واحدة، هذه الحقوق يفرد لها المفكر الأمريكي فصلاً كاملاً، ويمكن أن نحددها بما يلي: "الحق في التعبير، الاستقلالية المعنوية للأفراد مع ما يترتب عن ذلك من اختيارهم لأخلاق تناسبهم، المسؤولية الأخلاقية للأفراد" ص51، إنّ هذه الحقوق لا يمكن أن ترى النور إلا في مجتمع ديمقراطي، وأيّ نظام غير ديمقراطي لا يستطيع ضمان هكذا حقوق.

وفي حديثه عن الديمقراطية في الفضاء الغربي والأمريكي، يرى المفكر روبرت دال أنّ أشدّ أعداء الديمقراطية قوة وشراسة اقتصاد السوق في النظام الرأسمالي، ويقدّم على ذلك حججاً لا تخلو من أبعاد نقدية إزاء هذا النظام الذي تفتخر به أمريكا، إذ يقول في هذا المقام: "إنّ اقتصاد السوق يورث حتماً أضراراً بليغة لبعض أعضاء المجتمع" ص168، وهذا في تقديره يجب أن يؤدي بالضرورة إلى تدخل الدولة، وإلى وضع الآليات الملائمة من أجل تفعيل تدخّلها.

إنّ الباحث يؤكد على أهمية الديمقراطية، خاصة في المجتمعات ذات التعدد العرقي والديني، فهي آلية مهمة لحسن إدارة هذه الاختلافات "فإذا ما كانت هذه الحدود بين الأعراق محسوسة في كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والمهنية، وفي الزواج وفي علاقات الجوار وفي النقابات" ص188 فإنّ الديمقراطية تعلو على تلك الحدود، وتمثل إطاراً ملائماً لكي لا تكون تلك الحدود هي الفيصل والمقياس في التعايش المشترك بين الطوائف والأعراق والأديان القائمة في المجتمع الواحد.

على هذا النحو فإنّ الديمقراطية تجلب معها الأمن الاجتماعي لكل أعضاء المجتمع، وهي ـ بهذا المعنى ـ تقترب من مفهوم العقد الاجتماعي والسياسي الذي يدفع بالاختلافات الطائفية في صلب المجتمع الواحد إلى اتجاه إبداعي وتحرري. وفي هذا السياق يؤكد المفكر الأمريكي أنّ الديمقراطية ليست طوبى تنتفي منها الخصاصة والبؤس الاجتماعي والبطالة، وغير ذلك من الآفات الاجتماعية والاقتصادية، أو تزول فيه التعبيرات الذاتية الثقافية في ظل مفهوم التعدد الثقافي، وإنّما تمثل إطاراً مناسباً لوضع الحلول والمخارج لتلك المشكلات في سياق من الأمن والأمان واحترام الحقوق لكل الأعضاء.

اعتمد في تقديم الكتاب على ترجمته الفرنسيّة من الإنجليزيّة. فقد وجدنا في ترجمته العربيّة الصادرة عام 2014 تحت عنوان "عن الديمقراطيّة" لسعيد محمّد الحسنية بعض الهنات. كلّ الهوامش تحيل إلى:

Robert Dahl. De la Démocratie. Trad. Monique Berry. Nouveaux Horizons. Paris. 1988

حوار مع د. فريد العليبي

الديمقراطية والشورى: ائتلاف أم اختلاف؟

◆ حاوره: **يوسف هريمة**

د. فريد العليبي

يوسف هريمة: في سياق كلامه عن الديمقراطية يؤكّد روبرت ماكيفر في كتابه تكوين الدولة أن الديمقراطية هي شكل من الأشكال الحكومية التي يتعذر بلوغها بلوغاً كاملاً. ولذلك يصعب تعريفها وتقييمها تقييماً صائباً (ص: 219). كيف تقوّمون هذا الطرح الفكري؟ وهل بالفعل هناك صعوبة كبيرة في تحديد هذا المفهوم؟

فريد العليبي: الديمقراطية الآن مصطلح رائج، والمصطلحات الرائجة غالباً ما تعاني من الالتباس والغموض ويطغى عليها التمويه، وهي تستعمل في معظم الأحيان لصالح ترسيخ سطوة قوى مهيمنة، مما قد يقود إلى تحقيرها وتتفيهها، ومن هنا تكرار المحاولات على صعيد الفلسفة بوجه خاص، الرامية ليس فقط إلى الظفر بتحديد دقيق لهذا المصطلح، وإنما أيضاً إلى مفهمته.

غير أنّ الصعوبة رغم ذلك تظل قائمة، ومن ثمّة فإنه غالباً ما يتم اللجوء إلى التنسيب، بما من شأنه المساعدة على رسم الحدود والتخوم بين مجالات وسياقات مختلفة تحف باستعماله، فالديمقراطية ديمقراطيات، بمعنى أنه يمكننا مثلاً الحديث عن الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية البرجوازية والديمقراطية العمالية والديمقراطية الشعبية... إلخ، لأجل ذلك يحيلنا روبرت ماكيفر إلى هذه الصعوبة، وإن كان لا يتحدث عن الديمقراطية كمفهوم فلسفي، وإنما يتحدث عنها كشكل من أشكال أنظمة الحكم.

الديمقراطية وسيلة أم نتيجة؟ يحيلنا السؤال مباشرة إلى فشل هذا المفهوم في سياقنا العربي، وهو ما أشار إليه جورج طرابيشي في كتابه هرطقات. ما أسباب هذا الفشل الذريع في مجتمعاتنا العربية الإسلامية؟

- ربما يحسن القول إنّ الديمقراطية سيرورة تتشابك في اكتناه معانيها مداخل متعددة، لذلك يمكننا الحديث عنها كوسيلة وكغاية أيضاً، وفق السياقات المختلفة التي ألمحت إليها قبل حين، وهي منظوراً إليها باعتبارها نظام حكم سيرورة لا تنتهي عند حد معين، فالآفاق التي ترتسم أمامها رحبة جداً، ولا أرى أنّ الفشل الذي واجه الديمقراطية عربياً هو فشل المفهوم، وإنما فشل أنظمة حكم تختبئ وراء الديمقراطية وتستعملها خلال مراسم احتفالية تنكرية غالباً، بهدف مخاتلة ضحاياها لتيسير التحكم بهم، بمعنى أنّ الأمر يتعلق بزعم لا بوقائع، فالديمقراطية كنظام حكم لا يمكنها أن تتأسس دون أن تكون ثمرة لثورة في السياسة والاقتصاد والثقافة ... إلخ، فالعرب ما زالوا لم يظفروا بعد بالدولة الأمّة، فضلاً عن كونهم لم يلجوا بعد الحداثة الفعلية، وإغراقهم في الفتنة والحداثة الهجينة هو في وجه من وجوهه سعي لعرقلة سيرهم في هذا الاتجاه.

وطالما هناك اضطهاد واستـــعباد واستعمار واستغلال فإنّ «الديمقراطية» السائدة مخاتلة وليست غير قناع للديكتاتورية كما ذكرت، فالديمقراطية لدى العرب لم تنشأ بعد، وعندما تحل تلك المعضلات تكون تلك الديمقراطية قد ولدت.

ومن حيث هي مفهوم، فإنّ الديمقراطية تشق طريقها رغم المصاعب إلى أذهان العرب اليوم، ويا للمفارقة، فهم في معمعان المعارك المحتدمة يدركون شيئاً فشيئاً، لا معانيها المحجوبة عنهم فقط وإنما جدواها أيضاً، باعتبارها أفقاً لخروجهم من هوّة الفتنة المتدثرة بالطائفة والمذهب والعشيرة، وما نشهده الآن عربياً من صراعات دامية، وما يجري داخل صفوف الشعب نفسه، ليس إرهاباً كما يروج، وإنما فتنة معممة ينخرط فيها الجميع تقريباً بأشكال مختلفة، وكلّ حسب طاقته، وهو يقترب من حالة الحرب الأهلية الشاملة. وفي تاريخ العرب الراهن دروس وعبر تعزز الاتجاه نحو ذلك الأفق، وغني عن البيان أنّ تلك الدروس ممهورة الآن بالدم، وأمام العرب الكثير ممّا يتوجب عليهم القيام به للانتقال من الفتنة إلى الثورة التي ستكون الديمقراطية منجزاً من منجزاتها، وهم غير مجبرين أثناء ذلك على اتباع الديمقراطية في دلالتها الليبرالية، بل ربما يحسن بهم القطع معها.

يصرّ الكثير من الإسلاميين على اعتبار أنّ الديمقراطية هي شكل أصيل من أشكال الحكم في الإسلام، ويشبهونها بنظام الشورى الإسلامي. ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين المفهومين؟ وإلى متى سنصرّ على أسلمة كلّ شيء، بما في ذلك المفاهيم؟

- الديمقراطية مفهوم فلسفي، والشورى مصطلح إسلامي، ومن حيث أشكال الحكم هناك اختلاف كبير بين الديمقراطية والشورى، فالديمقراطية تحيل على حلّ معضلات الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فضلاً عن كونها تعني مشاركة الشعب كله في اتخاذ القرار عبر آليات مختلفة، مثل الانتخاب الحر، إذ تُستمد فيها السلطة من الشعب، وبالتالي فإنها لا تعترف بمصدر آخر للقرار غير الشعب نفسه، أي أنّها مدنية وبشرية، لا لاهوتية وميتافيزيقية، أمّا في الشورى فإنّ القرار السياسي يخضع لحاكمية الله ولسلطة النص الديني، وما يراه أهل الحل والعقد، أي الخاصة أو الارستقراطية الدينية التي تزعم أنها تتمتع بالرأي والخبرة، وهكذا يُستثنى أغلبية الناس أو من يوصفون بالدهماء والعامة من اتخاذ القرار، ويكمن الخطر كما تفضلت بالتلميح إليه في أسلمة المفاهيم من جهة وادعاء أنّ الحلول موجودة كلها في النصوص المقدّسة من جهة ثانية، ممّا يجعل الأعين متجهة لا إلى المستقبل وإنما إلى الماضي السحيق، للبحث فيه عن حلول لمشكلات لم يكن لها وجود خلاله. ومن هنا أهمية اشتغال الفلسفة النقدية على نزع الحجب عن الخطابات المخاتلة التي تتوسّل المقدّس لترسيخ سلطة قهرية يفزعها كسر الأغلال التي تشد المستقبل إلى الماضي لتجعله متماهياً معه، فما تبتغيه هو إعادة إنتاج الاضطهاد وقطع السبل أمام وعيه، لما لهذا الوعي من خطورة على صعيد سير جموع المقهورين في دروب الحرية، وهذا كله يستدعي الذهاب إلى الشعب والإصغاء إليه والتعلم منه، والحذر من نزعة التعالي عنه وتجريمه في علاقة بموروثه، دون قدرة على فهم ذلك الموروث وحسن تدبير التعامل معه وتركه ساحة مباحة للعابثين. ومن هنا أيضاً أهمية الاشتغال فلسفياً على إشكاليات نابعة من رحم الواقع العربي نفسه، والتنبيه إلى مخاطر التضحية بالخصوصية والقفز نحو كوسموبوليتية هي في جوهرها إيديولوجيا ميتة، فالعرب لن يتمكنوا من الإسهام في التاريخ العالمي قبل حل تلك المشكلات المخصوصة التي لا تشاركهم فيها أيّة أمّة أخرى، ولن ينوب عنهم أي شعب آخر في اجترح حلول لها.

لنعد إلى تجربة الإسلام الأولى، خاصة حادثة السقيفة التي اعتبرها البعض أنها أول من وطدت للشورى كشكل من أشكال اختيار الخليفة. كيف تقرؤون قول عمر في ما رواه البخاري بأنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة؟ هل يعني هذا أنّ الخليفة الأول لم تتوفر في حكمه معايير اختيار الخليفة بواسطة الشورى؟

- تقول المصادر الإخبارية الإسلامية إنّ ما حدث في السقيفة كان جدلاً ومفاوضة حول من له أحقية الخلافة، وإنّ الخلاف احتدم بين الأنصار والمهاجرين، وإنّ علياً لم يحضر تلك المفاوضة، ووصل الصراع بين الطرفين إلى حافة الانفجار في شكل فتنة، وإنّ عمر حسم الأمر بمناصرته لأبي بكر وحث الجمع على تعيينه خليفة للمسلمين، وإنّ أصحاب النفوذ من بين الصحابة تبعوه، بينما هناك قلة عارضته من بينهم أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد بن عمرو وأسامة بن زيد، والحديث المنسوب إلى عمر بن الخطاب مختلف في تأويله، فهناك من يرى أنّ فلتة تعني فجأة، وبالتالي فإنّ الشورى لم يؤخذ بها، وهناك من يرى أنها طبقت، وأنّ فلتة تعني انتهاء فترة وبداية أخرى.

وما يهمنا هنا هو أنّ المعايير الديمقراطية لم تتوفر في اختيار الخليفة الأول ولا في الخلفاء الذين جاؤوا من بعده، وهذا يُفهم في صلة بمعنى الشورى ومقتضياتها. وقد أكد الغزالي بعد ذلك بسنوات طويلة في معرض دفاعه عن سلطة الخليفة العباسي الذي عاش في كنفه ضد خصومه من الباطنية أنّ الشورى لا تعني الذهاب إلى الناس كلّ الناس واستفتائهم حول من سيتولى أمرهم، مبرراً بأنه لو حصل ذلك فقد يتطلب الحال وقتاً طويلاً يكون فيه الأمير المفترض قد توفي قبل أن يبوح ذلك التشاور بسره.

الشورى آلية من آليات المشاركة في إنضاج الرأي وصنع القرار على حد قول محمد عماره. وهي تتميز عن آليات المشاركة في النظم الأخرى خاصة الديمقراطية بكونها تنبع من مكانة المسلم الذي يمثل خليفة لله في الأرض. كيف يستقيم التشاور وصنع القرار والحاكم في هذه المنظومة خليفة لله؟ ألا يبدو هذا تناقضاً محضاً؟

ـ سبق وقلت إنّ الديمقراطية ليست آلية فقط من آليات الحكم، وهو ما يصح أيضاً على الشورى، فالأمر يتعلق هنا بنظام حكم يجب النظر فيما إذا كان قد حل معضلات الحرية في أبعادها المتعددة التي ألمحت إليها سابقاً أم لا، وهذا هو الجوهري في الديمقراطية، لذلك ذكرت أنّ الديمقراطية ترتبط فيها الغاية بالوسيلة ارتباطاً ديالكتيكياً على نحو يكون فيه التأثير والتأثر الحي والمتجدد بينهما، ومن ثمّة يمكننا التساؤل عن وضع الحرية في نظام الشورى الإسلامي لنعرف كنهها، أي كيف كان مثلاً وضع العبد والمرأة والذمي والأسير والأجير؟ وكيف كانت العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ لذلك فإنّ هناك مشكلة حقيقية في نظام الشورى، فالخليفة يضفي على نفسه شكلاً من أشكال القدسية، فهو يحكم بأمر الله، وهو حارس الدين... إلخ، وهذا يتناقض مع الديمقراطية، وأحياناً فإنّ الفقهاء في هذا النظام يتحولون هم أنفسهم إلى المالكين الحقيقيين للسلطة، فهم حكام على الحكام وعلى الرعية باسم الله، وهو ما نجده في نظام ولاية الفقيه، وقد عبر عن ذلك بوضوح آية الله الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية مثلاً، وكان ابن رشد قد حاول كشف الغطاء عنه قبل ذلك بقرون.

في النظم الديمقراطية، سلطة التشريع والمحاسبة تنبع من إرادة الشعب، في حين أنّ النظام الإسلامي لو افترضنا أنّ هناك شكلاً واحداً من النظم الإسلامية، الحاكمية فيه للشريعة. كيف تنظرون بصفتكم متتبعين للشأن الثقافي والديني إلى نظرية الحاكمية، خاصة مع المودودي وسيد قطب؟

ـ نظرياً الحاكمية لله، ولكنها عملياً للحكام من بين البشر، فالخليفة يمارس سلطته بتوسل المقّدس ومن حوله حاشية تزعم لنفسها تنفيذ ما يأمرها الله به، وتتسلسل المراتب وصولاً إلى أبسط الحراس والموظفين وغيرهم، الذين يتجلببون بدورهم بالدين، وفي هذا مخاتلة غير خافية، غير أنها تنطلي على أغلب المؤمنين الذين يسلمون بقدرهم لهؤلاء الحكام، معتقدين أنهم ظل الله في الأرض، وقد يستمر ذلك وقتاً طويلاً جراء امتلاك الحكام أدوات السيطرة والعنف قبل أن تنفجر تلك المخاتلة فتنكشف حقيقتها أمام أعين المضطهدين فيكون الانتفاض والتمرد والثورة.

ونشأ مصطلح الحاكمية مع المـودودي، وعنه أخذ سيد قطب، وقد ترتب عن ذلك تكفير الناس والدول والمؤسسات المختلفة باعتبارهم لا يحكمون شرع الله، واستثمر هذا المصطلح للسيطرة السياسية، ويا للمفارقة، في العقود الأخيرة رئيسياً لا من قبل الدول بل من قبل أحزاب سياسية دينية في سعيها للإطاحة بها، فهو نتاج للصراع السياسي، فكان زعم أصحابه امتلاك الشرعية الدينية وبالتالي أحقيتهم في الحكم، مما يعني أنّ مطلب الحاكمية يوظف في اتجاهات مختلفة، والدولة التي استعملت الدين لتبرير سلطتها تكتوي الآن بنار خصم يرفع هو أيضاً لواء الدين، ويلجأ هؤلاء وأولئك الآن إلى إغراق الجميع في بحر الفتنة ويدفع المضطهدون قبل غيرهم ثمن ذلك دماً ودموعاً، فهم أبرز ضحايا المجازر المروعة المتنقلة من بلد عربي إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى.

يؤكد تاريخ الديمقراطية أنّ الانفراد بالسلطة هو المؤشر الوحيد على مدى ديكتاتورية الدولة من عدمها. هل نظرية الخلافة الإسلامية شكل من أشكال الدولة الثيوقراطية الديكتاتورية؟ أم شكل من أشكال الدولة المدنية، كما يصر على ذلك بعض الباحثين كسعيد عشماوي الذي اعتبر الدولة في الإسلام دولة مدنية؟

- تتعين السلطة في مجالات مختلفة، والمجال السياسي واحد منها، غير أنّ الديكتاتورية كثيراً ما تختزل في هذا الجانب دون غيره، ويتم إغماض العين عن تمظهراتها في المجالات الأخرى، وبالنسبة إلى الخلافة الإسلامية فإنها تفتقر إلى تحديد مفهومي دقيق، لذلك نجد اختلافاً كبيراً حول ماهيتها، وهناك من ينفي أصلاً قول

الإسلام بها، مثل أحد شيوخ الأزهر المرموقين، ونعني علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحكم، فالإسلام ينص على طقوس وعبادات وعقائد معلومة، وهي موسومة بالثبات والديمومة، أمّا في باب المعاملات فإنه يترك الأمور للبشر لتدبير أمورهم، وفق ما يحصل من تطورات تاريخية، وهذا ما أطنب في شرحه محمود محمد طه مثلاً، وعندما يتمسك بعضهم بشكل معين من أشكال الحكم مثل الخلافة الإسلامية فإنّ الغاية السياسية من وراء ذلك هي الحكم باسم الدين، أي الثيوقراطية بالزعم أنّ الخلافة أصل من أصول الإسلام، وما نلاحظه في السنوات الأخيرة، وخاصة على إثر الانتفاضات العربية واستثمار اليمين الديني لها، هو محاولة تغطية تلك الثيوقراطية بلحاف المدنية، فتمّ استعمال مصطلح الدولة المدنية لتجنب مصطلح الدولة العلمانية الذي أثارت حوله الجماعات الدينية الكثير من الضجيج والغبار، غير أنّ المشكلة ستظل قائمة طالما لم يتم الفصل بين السياسة والدين، ومع احتدام الفتنة ستنبري مرجعيات دينية مطالبة هي نفسها بهذا الحل.

يقول بعض المنظرين لفلسفة الشورى في الإسلام إنّ الشورى هي شورى الجماعة، في حين أنّ التاريخ الإسلامي يؤكد أنّ من يقوم بهذا الدور هي فئة قليلة ممّن سُمّوا بأهل الحل والعقد الذين لا يتم اختيارهم من طرف الشعب، بل من طرف الحاكم أو الخليفة. فهل هذا نوع من الحكومات الأوليغارشية التي تعتمد على حكم الأقلية؟ وأين يلتقي هذا الأمر مع فلسفة الديمقراطية التي تعتمد على التمثيل النيابي؟

- نعم هناك بون شاسع بين النظرية والتطبيق بخصوص الشورى، هذا إن جاز لنا الحديث عن نظرية، فقد سبق وذكرنا أنّ الأمر يتعلق بآراء متضاربة. والوقائع كما تفضلت بذكره تبين أنّ من يتشاورون هم قلة يخضعون في اختيارهم إلى رغبة الحاكم نفسه، ويتعلق الأمر بنمط حكم مركّب تختلط فيه الارستقراطية الدينية والأوليغارشية، وبما أنّ الأمر على هذا النحو فإنّ ركناً أساسياً من أركان الديمقراطية غائب، ممّا يفرض البحث عن حلٍّ للتدبير السياسي داخل الفلسفة والعلوم الإنسانية لا خارجها.

انتهى

المشاركون في الملفّ:

- نورهان عبد الوهاب:

باحثة مصريّة، متحصّلة على شهادة الماجستير في العلوم السياسيّة من جامعة القاهرة، وتعدّ أطروحة دكتوراه حول نظريّة الدولة وولاية الفقيه في تنظير الإمام الخميني، وهي ناشطة في العديد من الجمعيّات السياسيّة في مصر.

- إدريس الكنبوري:

أستاذ بالجامعة المغربيّة، متحصّل على شهادة الدكتوراه في اختصاص العقيدة والإسلاميّات ومقارنة الأديان، من أهمّ أعماله المنشورة: الإسلاميّون بين الدين والسلطة، شيوعيّون في ثوب إسلاميّ، سلفي فرنسيّ في المغرب.

- الحسين أخدوش:

أستاذ مغربي مبرّز في الفلسفة، باحث في الفلسفة والفكر الإسلاميّ، مهتمّ بمجال الفلسفة وعلم الاجتماع وقضايا الفكر الدينيّ.

- عمّار بنحمّودة:

باحث من تونس، متحصّل على شهادة الماجستير، ويُعدّ رسالة دكتوراه بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في اختصاص الحضارة، من منشوراته كتاب أثر المعتزلة في الفكر الإسلاميّ الحديث، نشر مؤسّسة مؤمنون بلا حدود.

- عماد الدين عبد الرزّاق:

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بالجامعة المصريّة، من منشوراته: الفلسفة عند تشيشولم، الفلسفة عن جوناثان إدواردز، قراءة في المشروع النقدي عند أركون.

- عبد الحكيم أبو اللّوز:

أستاذ مغربي، متحصّل على شهادة الدكتوراه في علم السياسة، من منشوراته: الحركات السلفيّة في المغرب، الدين والسياسة في تونس.

- عبد الرزّاق القلسي:

باحث من تونس، متحصّل على شهادة الماجستير في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، مهتمّ بالترجمة، ومنهجيّات دراسة الأدب القديم والحديث.

- فريد العليبي:

أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسيّة، من كتبه المنشورة: رؤية ابن رشد السياسيّة، تونس الانتفاضة والثورة، الربيع العربيّ والمخاتلة في الدين والسياسة.

- يوسف هريمة:

باحث مغربي، متحصّل على دبلوم الدراسات العليا المعمّقة في الدراسات الإسلاميّة، تخصّص مقارنة الأديان، مهتمّ بقضايا تجديد الفكر الدينيّ، من منشوراته: ولادة المسيح وإشكاليّة التثاقف المسيحيّ اليهوديّ، عن مؤسّسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016