الفصل الأول

اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي[1] المعاصر إزاء الديمقراطية

(١) يمكن تعريف الفكر السياسي أنه :

ـ تعريف چان چاك شوفالييه : «أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع الذي ساهم بقوة في صنع الحضارات، فهو ينسق ويربط التخيلات والأفكار التي لم يكن بإمكان العقل ولا يمكن له أن يكونها عن الظاهرة الأساسية الجذابة التي تسمى بالسلطة والتي وصفت صراحة أو ضمنًا بالسلطة».

- تعريف لورانس وانلاس : «الفكر السياسي يشمل الجوانب المتعددة للظاهرة السياسية وكيفية نشوء المؤسسات الاجتماعية والسياسية وتنظيم العلاقات فيما بينها، وما ينشأ عن هذه العلاقات من مشاكل وقيم سياسية».

- تعريف وليم دايتنج : «الفكر السياسي الذي ينشأ من التفكير العقلي والمنطقي في ظاهرة السلطة الآمرة في المجتمع البشري، وتحليل خصائصها ووظائفها، والمؤسسات التي تعمل من خلالها، بهدف دراسة طبيعة العلاقات بين من يمارسون هذه السلطة والذين يطيعونها».

- تعريف س. ل. ويبر : «الفكر الذي يبحث في تفسير نشأة الدولة، وكيانها، والوظائف التي تقوم بها وعلاقة المواطنين بها».

- انظر هذه التعريفات وغيرها في :

- چان چاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٢، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ص ٧.

- بكر مصباح تنيرة، **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، جامعة قاريونس، بنغازي (ليبيا)، ١٩٩٤م، ص ٢٤ - ٢٥.

يرى بعض المفكرين أن هناك ضرورة لإحداث تحول في أسلوب تناول المفاهيم الإسلامية أو في طريقة طرحها والتعامل معها. تلك الطريقة التي تقوم على أساس محاولة إثبات أن المبادئ الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. ولكن من الضرورى أن يتعاضد مع ذلك السير بخط موازٍ، يقوم على أساس تقديم الفكر الإسلامي والمبادئ الإسلامية من خلال البدائل التي يطرحها والتطبيقات العملية التي تشكل بديلاً لكثير من المفاهيم والمبادئ السائدة[1]، والتي قد لا تكون متعارضة بالضرورة مع ما يطرحه الفكر الإسلامي، ولكن ربما يختلف الإطار المرجعي لكلّ منهما. وهذه العملية: طرح البدائل وربطها بالواقع، هي من صميم عمل الفكر الإنساني بشكل عام، والسياسى الإسلامي على وجه التحديد.

على أن هذا الفكر، وبالرغم من كون الحياة والوجود هما الباعث الأول والمصدر الأساسي له، ليس مطلق الحرية بدون ضوابط أو حدود، فهناك من الأطر والمبادئ الإسلامية العامة ما يضبط حركة هذا الفكر وينظم مسيرته. ويرتبط بهذه المبادئ تحديد الدائرة العامة لهذا الفكر، أو بمعنى أدق تحديد الدائرة التي يحظر عليه الاقتراب منها، وهي تلك التي ترتبط بأمور العبادات والعقيدة والثوابت من الدين، والتي لا تقبل الاجتهاد. فيما خلا ذلك فالمجال واسع لإعمال العقل والفكر، وهي مجالات الحياة المتجددة، من قبيل الاقتصاد والسياسة وما شابه ذلك. ويدعم كل ذلك ضرورة قيام الفكر الإنساني، والإسلامي خصوصًا، على منهج علمي مرتبط بالأطر العامة لهذا الفكر ويتسق مع الهدف الذي تسعى إليه وتدعمه. ولهذا يؤكد بعض المفكرين على ضرورة ربط هذا الفكر بأهداف معينة، فهو ليس نوعًا من التخيل. ثم ربط هذا الفكر

(١) طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج**، ص ٢٣.

من خلال أهدافه بالواقع ليكون قادراً على الإنجاز والعطاء، ويحقق بالتالي مصلحة للمجتمع[1].

وهناك ملاحظة مهمة يطرحها فريق آخر من المفكرين، وهي ضرورة التمييز بين الفكر الإسلامي وبين الإسلام، وهي فكرة طرحها محمد البَهي ونقلها عنه الغزالي في أحد كتبه. ومبعث التمييز أن الفكر الإسلامي هو صنعة المَسلمين العقلية لتحقيق مصلحة المجتمع وخدمة المبادئ الدينية العامة، أما الإسلام فهو وحْي وسنن ثابتة. وهذا التمييز رتب اختلافات جوهرية بين الأمرين. فالفكر قابل للتطور والتغير والتعدد في وجهات النظر، بحكم تغير الواقع واختلاف الاجتهادات. لذا فإن الالتزام بما يفرزه هذا الفكر مرهون باتساقه مع القواعد والأصول الإسلامية العامة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن النظر إلى الفكر الإسلامي باعتباره الإسلام ذاته، يعني: نشوء «إسلامات عديدة لدين الله الواحد». ذلك أن العلاقة بين الأمرين، الفكر الإسلامي والإسلام، هي علاقة شيء قائم على شيء آخر، وليست علاقة تماثل أو أن أحدهما يمثل صورة متطابقة عن الآخر. حيث إن الفكر الإسلامي يعتبر تمثيلاً للصورة العامة التي ترسمها المبادئ الإسلامية العامة، ولكن ربما لا يكون هذا التمثيل دقيقًا أو صحيحًا، وهذا مكمن الإشكال في التعامل مع الأمرين باعتبارهما شيئًا واحدًا[2]. وهذا يعني: أنه من الضروري التمييز بين رأي الإسلام وموقف الإسلاميين من قضايا معينة، فهذا التمييز يفيد في مدى إلزامية الرأي ووجوب الالتزام به من قبل جميع المسلمين. وهذا ينطبق على كافة الأمور الاجتهادية، مثل النظر لمفهوم الديمقراطية والتعامل معه[3].

وضمن هذا الإطار، يقسم البعض التشريع الإسلامي إلى قسمين: الفقه الخاص أو فقه الأفراد، وهو المرتبط بالعبادات وهذه يمكن أن تقام في وجود الدولة الإسلامية أو

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٨ - ٣١.

(٢) نقلاً عن: محمد الغزالي، **ليس من الإسلام**، ص ١٣٦ - ١٣٩.
- كذلك: محمد الغزالي، «تعقيب»، في: إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ١٠٣.

(٣) محمد حسن الأمين، **رؤية إسلامية للديمقراطية**، ص ٦١.

غيابها، ومجال إعمال العقل في مثل هذه العبادات محدود، ويكاد يقتصر على تفصيلاتها وتطبيقاتها العملية. ثم الفقه العام، وهو قواعد ثابتة تمثل المبادئ العامة التي يقوم عليها المجتمع، وتترك مساحة واسعة للاجتهاد وإعمال العقل، وضمن هذه المساحة يمكن اللجوء للاجتهاد من خلال مجالس الشورى أو المجالس التشريعية أو التمثيلية نيابة عن الأمة[1].

ويمكننا القول بأن إدراك العناصر السابقة المرتبطة بالفكر وتمييزه عن الإسلام ذاته، ضروري لفهم التفصيلات المرتبطة بالنظام السياسي الإسلامي. إذإن الإسلام وضع أحكامًا عامة تحكم الإطار السياسي في المجتمع، وترك التفصيلات لظروف الزمان والمكان، يتوصل إليها المسلمون بإعمال عقولهم، مستحضرين الأحكام الإسلامية العامة والسياسية منها بشكل خاص، أو معبرين عنها وواضعين تفصيلاتها لتطبيقها على أرض الواقع. فهذه العملية، أي تحويل المبادئ الإسلامية العامة إلى واقع وآليات ومؤسسات، هيَ ما يمكن أن نطلق عليه الفكر السياسي الإسلامي. وهذا الفكر ينطبق عليه ما تحدثنا عنه فيما سبق.

ويربط بعض المفكرين بين كون الإسلام جاء لكل زمان ومكان، وبين العدد المحدود من النصوص التي تقر مجموعة المبادئ التي تحكم النظام السياسي في المجتمع الإسلامي، وهذا يتيح للعقل والفكر أن يتطور ويأتي بأنماط مختلفة لخدمة تلك المبادئ، وعلى رأسها الشورى[2].

وبالرغم من كل ذلك، نجد اتجاهًا عامًا لدى هؤلاء المفكرين للتأكيد على الارتباط بين الإسلام والسياسة. ذلك أن للإسلام موقفًا صريحًا وعامًا من القضايا السياسية، وذلك بوضعه الأطر العامة والخطوط العريضة لتنظيم الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي. فللإسلام توجيهاته المرتبطة بالحكم والسياسات المالية وتنظيم أمور الحرب والسلم، وما شابه ذلك من تلك الأمور والقضايا. وينطبق الأمر كذلك على أفراد

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، **حوار فكري حول: العلمانية، الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة**، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) راشد الغنوشي، **إقصاء الشريعة والأمة: (تداعيات خوف الفتنة)**، ص٣٢.
- كذلك: محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية: أسئلة الواقع في الدولة الدينية**، ص ٨٢.

المجتمع أنفسهم، وذلك بحثّهم على عدم التخلي عن دورهم في النظام السياسي من خلال التأكيد على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويرتبط بهذا الأمر النصيحة ومقاومة الفساد على أي مستوى كان، وهذه أيضًا صورة من صور التعبير عن الرأي. ويكون هذا الأمر بالتالي عاملاً مهمًا في تقويم الحاكم وضمانًا أساسيًا لعدم انفراده بالسلطة أو شذوذه[1]. ويربط كثير من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث الدور السياسي للأمة بمسألة «الاستخلاف»[2]. وهذا الاستخلاف يعني أن «الأمة كل الأمة ليس طبقة أو شريحة؛ الإنسان، والدولة مستخلفة عن الأمة»، وهذا يعني من وجهة نظر بعض المفكرين أن الأمة هي مستقر السيادة والسلطة، ومحكومة في نفس الوقت بما تقرره المبادئ الدينية والأخلاقية، والدولة مفوَّضة من قبل هذه الأمة للقيام بما يفوَّض إليها من سلطات وصلاحيات ومهام[3]. فالدولة بهذا الشكل تمثل أداة من أدوات أداء الأمة لرسالتها، وهذه الأداة ليست مقدسة بذاتها، وإنما المقدس هو المبدأ أو الفكرة التي تقوم عليها الأمة وتعتنقها. ولهذا توسع صلاحيات الدولة وتُضيق بحسب حاجة الأمة لتأدية رسالتها من خلال هذه الأداة[4].

ولكن بالرغم من كون الأمة هي مستقر السلطة السياسية، وأنها هي المعنية

---

(١) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، الجزء الثاني، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) الاستخلاف هو الخلافة أو النيابة عن الغير. وهناك رأيان بخصوص هذه الخلافة، فهناك من يرى بأنها خلافة عن جنس سابق كان يسكن الأرض، وهو رأي صاحب تفسير المنار رشيد رضا، أو أن هذا الاستخلاف هو عن الله وأن الله كلف الإنسان لإقامة سننه في الأرض وإعمارها. وفي كلتا الحالتين تكون الخلافة في نهاية الأمر عن الله.
والاستخلاف نوعان: استخلاف عام واستخلاف خاص. والاستخلاف العام، هو: استخلاف البشر جميعًا. والاستخلاف الخاص، هو: الاستخلاف في الحكم. والاستخلاف في الحكم نوعان: استخلاف الدول، واستخلاف الأفراد. فاستخلاف الدول يعني استقلال الأمة بحكم نفسها، واتساع سلطان هذه الدولة، وذلك بعد تحقق الأسباب لمثل هذه الأمور. واستخلاف الأفراد، هو الاستخلاف في الرئاسة، كان ذلك لأشخاص معينين ذكرهم القرآن الكريم.
- انظر في ذلك:
عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٥ - ٢٦.

(٣) محمد عمارة، **الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية: (تصورات في حدود ولاية الولي ومسؤوليات المواطنين)**، ص ٤٩.
- كذلك: عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٩٧ - ٩٩.

(٤) راشد الغنوشي، **فلسفة الإسلام السياسية**، ص ١١٠.

بالاستخلاف في الأرض لا فئة محدودة أو جهة معينة، إلا أنه يصعب قيام الأمة بأكملها بممارسة ما تملكه من سلطة، لذلك فهي تنتخب من ينوب عنها للقيام ببعض الوظائف أو السلطات التي تملكها. ويطلق بعض المفكرين في هذا السياق مفهوم «الاجتهاد الجماعي» والذي يتحقق من خلال مبدأ الشورى. فالقضايا الخاضعة للاجتهاد وهي محل الشورى تكون خاضعة للمناقشة وإبداء الرأي، وهو حق للأمة إذا شاءت قامت به بنفسها أو فوضت من يقوم به نيابة عنها. وما يتم التوصل إليه من خلال الشورى، وهو ما تقره الأغلبية، ويعتبر ملزمًا. وهذا يتعلق بالشؤون العامة، أما في الشؤون الخاصة للأفراد فهيَ متروكة لكل فرد من الأفراد، محكومين بالضوابط الشرعية ومراقبة الوازع الداخلي أو الضمير.

ومع إقرار مبدأ الانتخاب هذا، فإن سلطة الأمة الأساسية تكمن في اختيار رئيس الدولة من خلال مبدأ الانتخاب العام الحر والذي يحقق المقصود من مفهوم البيعة[1]. بالإضافة إلى انتخاب المجلس التمثيلي، أو مجلس الشورى أو تحت أي مسمى آخر، ويمارس هذا المجلس المنتخب دورًا مهمًا في المراقبة على أعمال الرئيس الذي يمثل السلطة التنفيذية، إضافة إلى دوره في سن القوانين وإقرار السياسات العامة، وهو يمارس كل ذلك باعتباره ممثلاً عن الأمة ونائبًا عنها. على أن الأمة لا تفقد سلطتها في «الاستخلاف» بعد عملية الانتخاب هذه، بل تستمر في أداء دورها في السلطة من خلال إعمال مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدعم هذا تأكيد بعض

---

(١) البيعة هي: «حق الأمة في إمضاء عقد الخلافة». وتصح هذه البيعة بأي طريقة وأي صيغة، وإن لم ترد في بيعات الخلفاء الراشدين. ويشترط فيمن يشارك في البيعة: الإسلام (عموم المسلمين من الرجال والنساء والعبيد)، البلوغ، العقل، الرضا والاختيار. يقوم بالترشيح الأعضاء المسلمون في مجلس الشورى، ثم يعرض هذا الترشيح على عامة المسلمين للترجيح بين المرشحين وحسب قاعدة الأغلبية، ولذلك تعتبر ولاية العهد مخلة بطبيعة العقد وحرية الأمة في الاختيار (ولاية العهد التي شهدتها الدولة الإسلامية عقب دولة الخلافة الراشدة)، ومثل ذلك اغتصاب السلطة، ولا تجب الطاعة لمغتصب السلطة. أما شروط الخليفة (المرشح) فهي نفس شروط المشتركين في البيعة، مضافًا إليها الذكورة والعلم، وشروط أخرى مختلف فيها.
- انظر في ذلك:
محمود الخالدي، **البيعة في الفكر السياسي الإسلامي**، ص ٣٢، ٨٣، ٩٣ - ١٠٩، ١٤٣ - ١٧٩.

المفكرين على أن الأمة هي المعنية بالخطاب الإلهي وليس الحكومة أو الدولة، فكل الأوامر والخطابات موجهة للأمة بأسرها[١].

على أن بعض المفكرين، مثل محمد عمارة، يفرقون بين البيعة التي نتحدث عنها، أي البيعة السياسية، والبيعة الدينية التي تعنى الدخول في الدين والإيمان به. فالبيعة الدينية واجبة والخروج عليها يعتبر ردة، أما البيعة للحاكم أو الدولة فهيَ اختيارية، ويصح فيها المعارضة أي الامتناع عن الدخول فيها[٢]. فهي بيعة مرتبطة بالأمور الدنيوية، وهيَ ما يجوز فيها تعيين الحاكم وخلعه، أما الأمور المرتبطة بالعبادات فلا علاقة لها بهذه البيعة السياسية[٣]. ويضيف راشد الغنوشي: إن البيعة أوجدت الحاكم ولم توجد الحكم، أي أنه يمكن للشعب أو الأمة تعيين الحاكم وعزله، ولكنها لا تستطيع إلغاء الحكم كمبدأ أو فكرة، فهي ضرورة لا غنىَ عنها لأي مجتمع[٤]. فالدولة ضرورية لتنفيذ أحكام الإسلام وحمايته، أي أن الدولة ضرورية للدين، والدين أساسي في إقامة هذه الدولة[٥]. على أن معظم المفكرين يؤكدون على أهمية الانتخاب العام أو البيعة العامة، والتي تعني فسح المجال أمام جميع المواطنين في الدولة للاشتراك فيها ضمن شروط موضوعية معينة انتخابًا وترشيحًا، دون احتكار من قبل جهة معينة أو فرد بعينه.

ويضاف إلى ذلك، ضرورة تحديد مدة معينة لتولي الحاكم السلطة، ففي هذا ضمان لمنع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة[٦]، وما يترتب على ذلك من آثار سلبية للمجتمع، وخصوصًا إذا ترافق ذلك مع كبت للحريات وخصوصًا حرية التعبير، وقد يصل الأمر إلى حد انهيار البنيان الاجتماعي وتمزيق جسد الأمة[٧]. إلا أن هناك من يرى عدم تحديد مدة معينة لولاية الحاكم، إذ إن ولايته تنتهي بوفاته، ولا يتم عزله إلا بخروجه

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) محمد عمارة، **الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية**، ص ٥٠ - ٥١.

(٣) محمد سليم العوا، **الأمة والسلطة: حاكمية الشورى**، ص ٣٩.

(٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص١٤٦.

(٥) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٨٠ - ٨٤.

(٦) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٥١- ٥٣.

(٧) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ص ٩٨ - ٩٩.

عن شروط توليته، وخصوصًا الالتزام بالأحكام الإسلامية[1]، ويبدو في هذا الرأي الأخير تأثر أصحابه بالتجربة الإسلامية المتعلقة بالخلافة التي عرفتها الدولة الإسلامية.

وزيادة في الضمانات، فإن الحاكم لا يستطيع تقرير أي أمر من الأمور المتعلقة بالمصالح العامة أو الحياة العامة دون اعتماد لمبدأ الشورى[2]. وهذا ما دفع بالبعض للقول بأن الحكم في الإسلام «ليس مقيد الصلاحية فقط، بل مقيد النفوذ أيضًا»[3].

وباختصار، فإننا نستحضر هنا رأي مأمون الهضيبي الذي يؤكد أنه ليست هناك دولة دينية في الإسلام تدعي أنها صاحبة حق إلهي في الحكم، أو أنها لا تخطئ. لذا، فإنه مع ضرورة التزام السلطة بالأصول الإسلامية، يبقى من الضروري الاعتراف بإمكانية خطئها، وبالتالي تستطيع الأمة أن تمارس دورها في التقويم أو العزل[4]. وهذا الأمر يمكن تحقيقه بشكل أساسي من خلال نظام الانتخاب العام، حيث إن عدم إعادة انتخاب حاكم أو فريق حكومي، حتى وإن استمر هذا الحاكم أو الفريق الحكومي في الحكم لحين انتهاء مدة ولايته، إلا أن عدم إعادة انتخابه دليل على عدم رضا الأمة أو الشعب عن أدائه السابق في السلطة. على أن هناك من يؤكد أن الإسلام لم يحدد نمطًا معينًا للحكم، وإنما المقصود بالإمامة أو الخلافة الرئاسة بمعناها العام. فللحكم الإسلامي دعامتان، هما: الالتزام بالأوامر والنواهي الشرعية، ثم الشورى، بغض النظر عن شكل نظام الحكم هذا[5].

إن هذه الإطلالة على ما طرحه المفكرون الإسلاميون المعاصرون في مجال التنظير لأسس الحكم الإسلامي، تفيدنا في تحديد الأسس التي انطلق منها هؤلاء المفكرون في تعاملهم مع مفهوم الديمقراطية، كما تفيدنا أيضًا في مسألة المقاربة بين مفهومَي الديمقراطية والشورى باعتبار أن هذه الشورى تمثل ركيزة أساسية للحكم في الإسلام،

---

(١) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٩٩.

(٢) محمد سليم العوا، **الأمة والسلطة**، ص ٣٨.

(٣) حسن الترابي، **حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب**، تحرير: آرثر ل. لوري، ص٤٣.

(٤) مأمون الهضيبي، في: حازم الأشهب وفريد إبراهيم (إعداد)، **مصر بين الدولة الدينية والمدنية**، ص٤٩.
- كذلك: عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٥) المرجع ذاته، ص ٩٣ - ٩٤.

حيث إن هذه المقاربة تمثل محوراً هامًا في تعامل كثير من هؤلاء المفكرين مع مفهوم الديمقراطية.

على أن المقصود من كل هذا ليس التعرف على اتجاه أو اتجاهات بخصوص الديمقراطية فقط، وإنما نهدف أيضًا لنرى هل كان الغزالي في تصوراته إزاء الديمقراطية يمثل نفسه فقط، أم أن هناك الكثير من المفكرين الذين يحذون حذوه، أو بتعبير آخر يؤيدونه، ويشكلون مع ما طرحه بهذا الخصوص منظومة متكاملة تقوم على أساس النظر للديمقراطية من خلال المبادئ والأصول الإسلامية العامة والسياسية منها على وجه التحديد، وهو الاتجاه الذي يمكن أن نصفه بأنه يقف موقفًا وسطًا وإلى حد كبير. حيث إنه لم يرفض الديمقراطية بشكل مطلق، وفي نفس الوقت لم يقبلها على علاّتها بدون تدقيق وتمحيص. على أننا يمكن أن نلحظ داخل هذا الاتجاه اتجاهات فرعية أخرى، هذا مع التطرق لبعض جوانب الانتقادات التي يبديها معارضو مفهوم الديمقراطية. ولكَيْ نتعرف على بعض تفاصيل هذا الاتجاه الذي نحن بصدده والاتجاهات الأخرى، تم تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: جدل العلاقة بين الديمقراطية والشوري في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

المبحث الثاني: رؤية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لمفهوم الديمقراطية.

***

المبحث الأول

جدل العلاقة بين الديمقراطية والشورى

في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

يُعدُّ مفهوم الشورى من المفاهيم المحورية في تعامل المفكرين المعاصرين مع قضايا النظام السياسي الإسلامي. فبغض النظر عن الاتفاق والاختلاف في تعريف هذا المفهوم، مثل اعتبارها إحدى وسائل إعمال العقل بما لا نص فيه[١]، أو «اجتماع الناس على استخلاص الصواب»[٢]، أو «التعاون باجتماع الرأي العام على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعًا»[٣]، فبغض النظر عن هذه التعريفات والاختلاف فيها، فإنه يمكن النظر إلى الشورى باعتبارها أحد الأركان الأساسية للنظام السياسي الإسلامي[٤]، أو بتعبير آخر إحدى ركائز الدولة الإسلامية[٥]، حيث إنها تمثل الأداة الأساسية التي يمكن من خلالها التعبير عن سلطة الأمة أو الشعب وممارستها عملياً، وذلك اعتماداً على كون هذه الأمة هيَ صاحبة حق الاستخلاف في الأرض[٦].

وقد ينظر بعض المفكرين، مثل فهمي هويدي للشورى باعتبارها إحدَى الآليات الضرورية لتحقيق المبادئ والركائز التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. ذلك أنَ الشورى تتعاضد مع قضية مساءلة ومراقبة السلطة الحاكمة، وذلك انطلاقًا من دور الأمة أو

(١) أحمد مبارك، **الإسلام وأزمة الديمقراطية**، ص ٧١.
(٢) محمود الخالدي، **نظام الشورى في الإسلام**، ص ١٦.
(٣) حسن الترابي، **الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم**، ص ١٠.
(٤) حسن الترابي، **حوار في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب**، ٤٣.
(٥) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ١٠٣ - ١١٣.
(٦) محمود الخالدي، **نظام الشورى في الإسلام**، ص ١١.

الشعب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصيحة، وباعتبار أن الأمة تمثل الطرف الثاني في العقد السياسي بين الحاكم والمحكوم والذي يقوم من خلال الانتخاب. وبالتالي فإن من يتولى السلطة يعتبر وكيلاً عن الأمة، وللموكل أن يسأل وكيله عما يفعله[١]، وذلك للمحافظة على مبدأ ولاية الأمة على نفسها وحماية حقوق الإنسان وحرياته، وضمان مبدأ المساواة ومنع الظلم والاستبداد والاستئثار بالسلطة. ومن هنا تبرز أهمية الضمانات القانونية والواقعية التي تمكن الأمة من المحافظة على دورها في هذا المجال[٢].

ولكن يمكننا القول هنا: إن النظر إلى الشورى باعتبارها آلية يمكن أن تتحقق من خلالها بعض المبادئ والركائز للدولة الإسلامية، ربما يكون في ذلك خروج عن طبيعة الشورى باعتبارها مبدأ وليست آلية، وهو ما يقول به معظم المفكرين في هذا السياق. هذا ما جعل الديمقراطية تطرح كآلية لتحقيق العديد من المبادئ الإسلامية ومقومات الدولة الإسلامية ومنها الشورى.

وإذا كانت الشورى كمبدأ محل اتفاق، فإن هناك تفصيلات مرتبطة بها تمثل محاور للاختلاف، ونعني على وجه التحديد مسألتَيْ إلزامية الشورى، ثم من الذين تشملهم الشورى.

والاتجاه الغالب في المسألة الأولى، أي مدى إلزامية الشورى، هو إلزاميتها ابتداءً وانتهاءً، مع اعتماد مبدأ الأغلبية لإبرام أمر معين. وذلك منعًا لتفرد أي إنسان بإبرام أمر من الأمور العامة، وخصوصًا تلك التي تتعلق بالمصالح العليا للمجتمع[٣]. أما الاتجاه الآخر فيرى عدم إلزاميتها انتهاءً في أحوال كثيرة، أو يضع لذلك تفصيلات وحالات وشروط[٤].

---

(١) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) صالح سُميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، ص ٥٢.

(٣) انظر على سبيل المثال:
- محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٦٤.
- فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ١٣٩ - ١٤٠.
- عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٩٩ - ٢٠٣.

(٤) انظر على سبيل المثال:
- محمود الخالدي، **نظام الشورى في الإسلام**، ص ١٢٣ - ١٢٥.

ومع إقرار كثير من المفكرين بأن الشورى عامة يشترك فيها جميع الناس، أو يمكن أن يقوم بأمر الشورى مجلس يمثل الناس تمثيلاً حقيقيًا، وبالاعتماد على الانتخاب بشكل خاص، مع إفساح المجال لأهل الاختصاص لإبداء الرأي في الأمور الفنية أو ذات الطبيعة التخصصية[1]، إلا أن هناك من يضيق حدود أهل الشورى ويجعلها محدودة ضمن إطار ما يطلق عليهم «أهل الحل والعقد»[2]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من يرى أن أهل الحل والعقد ليسوا فئة محددة بشكل واضح، ولذلك يمكن إدخال النخب، على اختلاف مواقعهم واختصاصاتهم، في أيامنا هذه، ضمن جماعة أهل الحل والعقد[3]، وليست هناك طريقة محددة لاختيار هؤلاء، وإنما هي مرتبطة بالظروف الخاصة بالمجتمع[4].

ويميل كثير من المفكرين لاعتبار مجال الشورى هو في كل قضية ترتبط بالمصالح العامة للمجتمع أو الأمة وليس فيها نص قاطع من كتاب أو سنة[5]، أما الأمور التي يرد فيها نصوص قاطعة، يقتصر دور الشورى على وضع التفصيلات أو الآليات لإعمال هذه النصوص، على أن لا يتم الخروج عن الإطار العام لهذه النصوص أو المبادئ الإسلامية العامة[6]، مع الاختلاف في مدى إلزامية ما يتم التوصل إليه من رأي من خلال هذه الشورى، وكما لاحظنا ذلك آنفًا. إلا أن بعضًا ممن تناولوا هذه المسألة يرون

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٦٧.
- محمد حسن الأمين، **رؤية إسلامية للديمقراطية**، ص٦٤.
- الطيب زين العابدين، **نحو شورى فاعلة**، ص ٧٤.

(٢) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٩٧.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، **حوار فكري حول: العلمانية، الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة**، ص ١٩ - ٢٠.

(٤) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢١٠ - ٢١١.

(٥) انظر على سبيل المثال:
- محمد عمارة، **الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية**، ص٥٣.
- الطيب زين العابدين، **نحو شورى فاعلة**، ص ٥٧.

(٦) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٩٥ - ١٩٦.

أنه يمكن للحاكم إبرام أي أمر إذا اقتنع بتحقيق مصلحة عامة للأمة، دون الرجوع إلى الأمة أو من يمثلها[1].

ولكن يمكننا القول: إن هذا الرأي الأخير قد يفضي إلى حصول تجاوز لأمر الشورى من قبل الحاكم. إذ أننا إذا ما فتحنا المجال أمام السلطة الحاكمة بتقدير حصول المصلحة من عدمه، فإننا نكون قد أوجدنا منفذاً أمام هذه السلطة لاستبعاد الشورى من الحياة السياسية بشكل تام، وهذا يقود في نهاية المطاف إلى عدم إلزامية الشورى ابتداءً. فالأمر لا يتعلق بتحقيق المصلحة فقط، هذا على فرض تحقق المصلحة من خلال الرأي الواحد، وإنما يرتبط أيضًا بإفساح المجال للآراء المختلفة للتداول والمناقشة، فقد تظهر تلك المناقشات جوانب معينة، أو قد تنبه إلى أخطار معينة قد لا تكون ظاهرة من خلال النظرة الأولى. ويضاف إلى ذلك أن الاعتماد على الرأي الواحد قد يقود إلى الانفراد بالسلطة من خلال الفرد الواحد أو الفئة الواحدة، ذلك أن احتكار السلطة لا يعنى فقط انفراد فرد أو مجموعة معينة بالسلطة، وإنما يكون أيضًا من خلال احتكار الرأي. فلا معنى لتعدد مراكز السلطة أو القوى، ما دام في النهاية تعود سلطة إبداء الرأي أو الأخذ به أو رفضه لفرد واحد أو فئة واحدة.

وضمن هذا السياق، نجد من جعل القضايا التي تختص بها الشورى على نوعين: النوع الأول: ما ارتبط بمصالح الناس وحياتهم المعيشية، أو ما اشتملت عليه من حقوق للناس. وهنا لا يسع الحاكم التصرف إلا بالرجوع إلى الأمة أو من يمثلها، والرأي هنا ملزم للأخذ به، مثل فرض الضرائب أو الاتفاقيات التجارية مع الدول الأخرى وما شابه ذلك. والنوع الثاني: ما ارتبط بالمسائل الاجتهادية العامة، أو فيما يرتبط بالاختصاصات التي توكل إلى الحاكم، وفي هذه المسائل تكون الشورى ملزمة ابتداءً إلا أنها غير ملزمة انتهاءً، بل إن الحاكم له الخيار في الأخذ بما يرى فيه المصلحة العامة. وهذا ما قاد أصحاب هذا الرأي للوصول إلى أن الشورى تختلف عن الديمقراطية الحديثة، من حيث إلزامية ما يقرره المجلس التمثيلي أو مجلس الشورى بالنسبة للحاكم. فهو في النظم الديمقراطية مشرع، ورأيه، وهو ما حاز على الأغلبية، ملزم.

(١) م. أ قاضي، **المبادئ الدستورية للنظام السياسي الإسلامي**، ص ٤٣ - ٤٤.

أما مجلس الشورى فهو يعين الحاكم في دراسة الأمور، وهو ليس بمشرع، ولا قيمة للأغلبية أو الأقلية، فأينما ظهر الحق وجب اتباعه والأخذ به، لذلك فما يتم التوصل إليه من خلال الشورى ليس ملزمًا في كثير من الأحيان[1]. ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن اعتماد مبدأ الشورى، بالرغم من عدم إلزاميته في نهاية المطاف، ضروري للمحافظة على سلطان الأمة السياسي ودورها في الحكم[2].

ولكن يبرز هنا تساؤلان: ماذا نعني بكلمة «مشرع»؟ ثم من الذي يقرر الأصلح من الأمور أو الآراء؟ فإذا كنا نعني بكلمة مشرع التشريع في الأمور الدينية والتحليل والتحريم وما ارتبط بذلك من أمور، فهي مرفوضة بكل تأكيد، ولكن إذا كانت تعني سن القوانين التي تحكم المجتمع ووضع التفصيلات للحياة العامة مع مراعاة المبادئ الدينية والأخلاقية، فهذا ما أكده كثير من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث. أما التساؤل الثاني المثار هنا، وهو بخصوص من يقرر الأصلح، فيمكن القول في هذا المجال: أنه إذا كانت الشورى ملزمة ابتداءً وغير ملزمة انتهاءً فربما يكون في ذلك تناقض، إذ ما فائدة الشورى إذا كان الرأي المقدم لا وزن له ما لم يوافق ما يراه صاحب السلطة التنفيذية، ثم من يقرر أن الرأي المشار به هو الأصلح أو لا، هل الفرد الحاكم أم الشعب أو من يمثله في مجلس الشورى أو المجلس التمثيلي؟ والإجابة على هذا قد تحدد المعنى المقصود من هذه الشورى باختلاف الإجابة عليه. وهنا أيضًا يمكن أن نجد من المفكرين المعاصرين من يرفض الرأي الذي نحن بصدده، وربما نلحظ هذا من خلال ما طرحه أحدهم، معبرًا عن موقف «المؤيدين» لإلزامية الشورى، سواء من حيث وجوبها كمبدأ ثم الأخذ بنتيجتها، «الشورى فريضة إسلامية قررها القرآن والسنة. والحاكم ملزم بممارستها في جميع شؤون الأمة، وملزم أيضًا بتنفيذ نتيجتها. ولا يستثنى أحد من حق تقديم المشورة» وبما في ذلك النساء وأهل الذمة[3].

وفي السياق ذاته، يؤكد كثير من مفكري الشيعة على مسألة إلزامية الشورى، وذلك

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، **على طريق العودة إلى الإسلام: رسم لمنهاج وحل لمشكلات**، ص ٦٠ - ٦٣.

(٢) محمود الخالدي، **نظام الشورى في الإسلام**، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٣) عبد الوهاب المصري، **الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما**، ص ١٥٨.

لغيبة الإمام المعصوم بحسب المعتقد الشيعي، وذلك بهدف توسيع قاعدة المشاركة في السلطة لتغطية هذا النقص[١].

ولكن البعض الآخر من الشيعة أيضًا، يرون أن الشورى غير ملزمة، وهذا واضح من المعنى اللغوي الذي يعني تبادل الآراء للوصول إلى الحقيقة، ولا اعتبار هنا للأقلية أو الأكثرية، فللولي (الفقيه أو المعصوم) مخالفة الرأي المشار به والأخذ بما يراه صحيحًا وصوابًا[٢]. ذلك أن الطاعة واجبة للفقيه أو الإمام المعصوم، وذلك من خلال دوره في القضاء والفتوى والولاية في الحكم[٣]. فللفقيه جميع ما للرسول أو المعصوم، إلا أنه لا يجوز له أن يحل حرامًا أو يحرم حلالاً، ولكن طاعته واجبة فيما خلا ذلك[٤]. وبالرغم من كل ذلك، فإن الالتزام بالشورى والأخذ بنتيجتها عند ظهور الصواب والحق، شرط لصحة ولاية الفقيه[٥].

ونلاحظ مما سبق: أن تحديد الأمور التفصيلية المرتبطة بالشورى مصدره الاجتهاد من قبل المسلمين. فالإسلام شرع الشورى كمبدأ عام، ولكنه ترك تحديد التفصيلات بحسب ظروف الزمان والمكان، وبما يحقق المصلحة العامة للمجتمع أو الأمة، شأن الشورى في ذلك شأن المفاهيم السياسية الأخرى[٦].

ويمكننا القول بأن اعتماد النظام السياسي الإسلامي على عدد محدود من النصوص أو الأصول، وانطلاقه في وضع آلياته وتفصيلاته من ظروف الواقع واجتهاد أهل الرأي والاجتهاد في المجتمع الإسلامي، أوجد اتجاهات فكرية مختلفة تجاه المسائل والمفاهيم السياسية الفرعية. على أن الأمر أخذ منحى آخر، إذ لم يقتصر الأمر على الاجتهاد

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- محمد حسن الأمين، **رؤية إسلامية للديمقراطية**، ص٦٤.
- محمد مهدي شمس الدين، **حوار فكري حول: العلمانية، الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة**، ص ١٩.

(٢) محمد التسخيري، **حول الدستور الإسلامي في مواده العامة**، ص ٧٨ - ٧٩.

(٣) المرجع ذاته، ص٤٩ - ٥١.

(٤) المرجع ذاته، ص ٦٣.

(٥) المرجع ذاته، ص ٩٣ - ٩٤.

(٦) انظر في ذلك:
- محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٤٩ - ٥٠.
- أحمد مبارك، **الإسلام وأزمة الديمقراطية**، ص ٨٢.

لوضع التفصيلات والآليات لإعمال مبدأ الشورى، بل برزت تيارات واتجاهات تجتهد في النظر في تجارب الآخرين وما وصل إليه هؤلاء في مجال النظام السياسي، من مؤسسات وآليات يمكن أن تخدم مبادئ مقررة عند المسلمين، الأمر الذي أوجد نوعًا من الخلاف بين هؤلاء المفكرين وبين الذين يجدون في ذلك خروجًا عن الأطر التي تحكم النظام السياسي الإسلامي. ونقصد هنا بالتحديد مفهوم الديمقراطية والعناصر المرتبطة به، وما يمكنه أن يقدم لإعمال مبدأ الشورى من آليات ومؤسسات للتطبيق العملي لهذا المبدأ، وما يترتب على ذلك من إشكاليات وتساؤلات.

ولعل مسألة المقاربة بين المفهومين، الديمقراطية والشورى، تجد أساسًا لها عند بعض المفكرين منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ونستعرض هنا نصًا كان كتبه محمد رشيد رضا عام ١٩٠٧ في مجلة المنار، يمكن أن نلحظ من خلاله ارتباطًا بين التجربة الغربية من خلال الديمقراطية والشورى باعتبارها مفهومًا إسلاميًا أصيلاً، يقول رشيد رضا: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم - أي الشورى - أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد أكبر أعوانها. . إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك. . ومع هذا كله أقول: إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم وإن كان صريحًا جليًا في القرآن الكريم»[١]. أي أن رشيد رضا يعتبر هنا الديمقراطية تقوم أساسًا على الشورى، ولذلك فنحن حين نتعامل مع بعض جوانب الديمقراطية، فإننا لا نتعامل مع شيء بعيد عنا تمامًا.

وقبل رشيد رضا، كان جمال الدين الأفغاني مؤيدًا لمثل هذا الربط، وإن كان أكثر وضوحًا في تأييده للديمقراطية، والحكم النيابي الدستوري والأحزاب السياسية، وما شابه ذلك[٢].

---

(١) رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، دراسة وتقديم: وجيه كوثراني، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) هاني المرعشلي، **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي، ص ١١٩ - ١٤٠.

- كذلك: محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، ص ٢٣٢ - ٢٣٨.

وكما قلنا، فإن المقاربة بين الديمقراطية والشورى، أو إدخال الديمقراطية في الحياة السياسية الإسلامية مسألة تثير النزاع والاختلاف. فقد تجد بعض الاتجاهات التي تتصف بالمحافظة، والتي تهدف إلى المحافظة على الهوية الذاتية للمجتمعات الإسلامية، قد تجد في إدخال الديمقراطية محاولة لإدخال مؤسسات ونظم أجنبية في هذه المجتمعات، مما يوسع الصراع والنزاع بين المفاهيم والنظم الأصيلة وبين الوافدة أو الأجنبية في المجتمع[١]. وهذه الإشكالية قد تبرز في المقاربة بين الديمقراطية والشورى إذا تم النظر إلى الديمقراطية من خلال التجربة الغربية، وضرورة الالتزام ببعض الأمور والأسس، إضافة إلى النظر إلى المبادئ الإسلامية بنظرة ضيقة أو «تقليدية»، مما يظهر عدم الاتساق أو التوافق بين ما تشتمل عليه الديمقراطية وبين هذه المبادئ[٢].

ولكن مع ذلك، هناك محاولات تهدف لبناء مفهوم ديمقراطي إسلامي، يقوم على أساس التنسيق بين خطين متوازيين: مجاراة المطالبات المتزايدة في دول العالم الإسلامي لتوسيع قاعدة المشاركة السياسية، ثم السعي لبناء نظام حكم قائم على الأصول الإسلامية[٣].

ولكن مجرد المقارنة بين كل من الشورى والديمقراطية، يعني أنه وبالرغم من كون الشورى مبدأ إسلاميًا أصيلاً إلا أنه ليس مناقضًا أو متعارضًا مع الديمقراطية بشكل تام، بل هناك أوجه كثيرة للالتقاء[٤]. ذلك أن المقارنة تعني في جوهرها وجود قدر من الاتفاق والاختلاف بين الأشياء أو المفاهيم موضع المقارنة، فلا جدوى من مقارنة أشياء متفقة تمامًا أو مختلفة تمامًا من جميع الجوانب.

على أن هناك من يختلف مع هذه النظرة، ويرى أن كلاً من الشورى والديمقراطية يختلف تمامًا، ابتداء بالأسس والمبادئ التي يقوم عليها كل من هذين المفهومين، وانتهاءً بالتطبيقات العملية لكل منهما[٥]. فلا يمكن وضع الديمقراطية مقابل الشورى

(١) جون اسبوزيتو وچون فول، **الإسلام والديمقراطية**، ترجمة صفوان عكاش، ص ٤٤.
(٢) المرجع ذاته، ص ٤٩.
(٣) المرجع ذاته، ص ٤٤.
(٤) رضوان السيد، **مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر**، ص ١٥.
(٥) محمود الخالدي، **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية**، ص ٦٧ - ٦٨.

الإسلامية، وذلك لاختلاف الفلسفة التي ينطلق منها كل منهما. فالديمقراطية أساسها الفرد وأهواؤه وشهواته، واعتماداً على رأي الأغلبية. أما بالنسبة للشورى، فأساسها الوصول إلى الصواب، كما تهدف إلى تحقيق صلاح المجتمع وأهدافه[1].

ونجد أن هناك من وقف موقفًا وسطًا، حيث يرى هؤلاء أنّ الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية والمبادئ التي ترتكز إليها الشورى تتفقان إلى حد بعيد، ولكن المشكلة تكمن في تضخيم بعض الجوانب بالنسبة للديمقراطية، وذلك فيما يرتبط بالتطبيقات العملية لهذا المفهوم، من قبيل تطبيق مبدأ «الأمة مصدر السلطات»، وإطلاق حرية الشعب في التشريع بناءً على ذلك، إضافة إلى ترجيح كفة الحرية الفردية على الحريات المتعلقة بالجماعة وضعف الضوابط التي تتعلق بهذه الحرية، علاوة على ضعف مكانة الاعتبارات الأخلاقية والدينية، وغير ذلك من القضايا التي يرى فيها البعض محاور للاختلاف بين الشورى والديمقراطية[2]. ونلفت الانتباه هنا إلى أن القائلين بهذا هم من الذين يؤيدون الأخذ بالآليات والمؤسسات الديمقراطية، وهذا يعنى أنه حتى الذين يمكن اعتبارهم من مؤيدي الديمقراطية لم يأخذوا هذا المفهوم دون تمحيص وتدقيق وحتى نقد، وهذا مما أوجد اتجاهات فرعية داخل الاتجاه العام الذي يتسم بتأييد الأخذ بالآليات الديمقراطية، فهذه التحفظات ربما تختلف من مفكر لآخر.

إلا أن هذا لا يمنع من الاستفادة من الآليات والمؤسسات التي اعتمدت عليها النظم الديمقراطية في تحقيق أهدافها ومبادئها، مثل المجالس النيابية المنتخبة، واعتماد مبدأ الأغلبية في اتخاذ القرارات مع عدم المساس بحقوق الأقلية، ومراقبة المجلس النيابى لأعمال السلطة التنفيذية، إضافة إلى سلطته في سن القوانين، باعتباره ممثلاً عن الشعب ونائبًا عنه في ذلك، مع اعتماد الانتخابات كآلية لتداول السلطة. فهذه وسائل

---

(١) عبد الحميد أبو سليمان، **السياسة والحكم في الإسلام**، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

(٢) انظر مثلاً:

- عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.
- فهمي هويدي، **للإسلام والديمقراطية**، ص ١٢٥ - ١٢٨.
- حسن الترابي، **الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم**، ص ١٤ - ١٧.
- عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٦٨ - ٦٩.
- إحسان هندي، **الديمقراطية والحرية في الإسلام**، ص ٥٦ - ٥٩.

يمكن أن تخدم مبادئ مقررة عند المسلمين مثل الشورى، وما يرتبط بها من عناصر ومبادئ[١]. ومن هنا نجد من يطلق تعبيرات من قبيل «الديمقراطية القائمة على الشورى». فالأساس الفلسفي للديمقراطية لسنا ملزمين به، إذا كان في ذلك ما يخالف أصولاً إسلامية، فالشورى يمكن أن تشكل الأسس أو الخلفية الفلسفية، ويمكن أن تشكل الديمقراطية الوسائل والآليات والمؤسسات لتطبيق هذه الأسس[٢].

ولعل ما طرحه توفيق الشاوي في هذا السياق، يوضح جانبًا من الإشكال في التعامل مع مفهوم الديمقراطية، ومقاربته مع الشورى. فالشاوي يرى أن الديمقراطية هي صورة غربية من الشورى، إلا أنها ناقصة، وذلك بسبب عدم التزامها بأصول الشريعة الإسلامية[٣]. فهي مرحلة من الشورى، مرحلة اتخاذ القرار أو تعيين السلطة الحاكمة[٤].

على أن هناك من يؤكد أنه وبالرغم من إقرار الإسلام للعديد من المبادئ والقيم التي تقوم عليها الديمقراطية، مثل العدل والمساواة والحرية والتأكيد على الرضا الشعبي في تعيين الحاكم، إضافة إلى اعتماد الديمقراطية أساسًا على الشورى، إلا أن الحكومة الإسلامية تختلف عن الحكومات الديمقراطية من حيث الشكل والنوع والهدف، إضافة إلى وضع القيود والضوابط التي تمنع من الخروج عن المبادئ الدينية والأخلاقية[٥]. ولذلك لا يجوز إطلاق ألفاظ من قبيل «ديمقراطية الإسلام» وما شابه ذلك، وذلك بسبب وجود أسباب كبيرة للاختلاف بين الإسلام والديمقراطية، بناء على ما سبق[٦]. بل إن هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يرى البعض أن «مسلم ديمقراطي أو مسلم ينادي بالديمقراطية، هو كمن يقول عن نفسه مسلم يهودي أو مسلم نصراني سواء بسواء»[٧].

(١) عبد الوهاب المصري، **الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما**، ص ١٦٩ - ١٧٢.
- عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ص ٤٢٩.

(٢) محمد مهدى شمس الدين، **حوار فكري حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني**، ص ١٨ - ٢٢.

(٣) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ١١.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤١٥.

(٥) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٠١ - ١٠٥.

(٦) المرجع ذاته، ص ٢٩٤.

(٧) أيمن ظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عامًا**، ص ٢٤.

على أن خلاصة رأي المؤيدين للأخذ بمفهوم الديمقراطية، أنه إذا تمت مراعاة بعض الجوانب الدينية والأخلاقية المقررة في الشورى، يمكن أن نتجاوز السلبيات التي تؤخذ على المناهج الديمقراطية، من قبيل مراعاة المعايير الأخلاقية والدينية مع التأكيد على الضوابط بالنسبة للحرية الفردية، مع إخضاع الديمقراطية ومبادئها للقواعد والمبادئ الدينية لإخراج هذا النظام من متعلقات البيئة التي نشأ وترعرع فيها[1]. وهذا هو مصدر الاختلاف بين المفهومين، فلكل مفهوم بيئته الحضارية والتاريخية وظروفه التي نشأ فيها[2]. وهذا ما دفع البعض للقول بأن هناك بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين مفهومي الشورى والديمقراطية من حيث المبادئ، مع إمكانية استفادة الدولة الإسلامية من بعض الجوانب المرتبطة بالنظم الديمقراطية[3].

ومن هنا فإن بعض المفكرين، مثل راشد الغنوشي، يرون أن الأساس الذي يمكن الانطلاق منه في المقاربة بين الديمقراطية والشورى، هو أن مفهوم الديمقراطية يقوم أساسًا بالاعتماد على مفهوم الشورى عند المسلمين. فالنظم الديمقراطية قامت بوضع هذا المفهوم الإسلامي موضع التطبيق، من خلال آليات عملية مثل الانتخابات والتعددية السياسية ووسائل التداول السلمي للسلطة إضافة إلى العديد من المؤسسات، لذلك فإنه يمكن الاستفادة من هذه الآليات التي تنسجم مع القيم والمبادئ الإسلامية. على أن إنكار هذه الآليات وردها هو لصالح بديل لا يمكن قبوله، وهو الاستبداد السياسي أو الحكم الفردي المطلق[4]. كما أن هناك من يرى أن هناك تشابهًا كبيرًا بين ما عرفه المسلمون من مبادئ لتنظيم الحياة السياسية وما تعتمده الديمقراطية، مثل الشورى والبيعة وحماية حقوق الإنسان وحرياته وضمان حرية المعارضة والنقد والمساواة، والإيمان بقدرات الإنسان، وإفساح المجال لأكبر قدر من المشاركة السياسية للناس، وما شابه ذلك[5]. وقريبًا من ذلك نجد من يقول: «إن الديمقراطية شبه المباشرة هي

(١) عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.
- كذلك: محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية**، ص ٩٢.
(٢) عبد الوهاب المصري، **الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما**، ص ١٦٩.
(٣) المرجع ذاته، ص ١٧٣ - ١٧٤.
(٤) انظر مثلاً:
- راشد الغنوشي، **إقصاء الشريعة والأمة**، ص ٣٢ - ٣٣.
(٥) عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٦٢ - ٦٨.

الأقرب إلى روح الشورى في الإسلام»[1]. إلا أن هذا لا يعني، ومن وجهة نظر هؤلاء، أن هناك تطابقًا تامًا بين الشورى الإسلامية ومفهوم الديمقراطية. وذلك لأن كلاً من المفهومين له بيئته الحضارية التي نشأ فيها، ومراحله التاريخية التي مر بها. لذلك تبرز أهمية تحديد العلاقة بين هذين المفهومين. إذ إن المقارنة بينهما تفيدنا في معرفة مدى إمكانية الاستفادة من التجربة المعاصرة للديمقراطية، كما تفيد أيضًا في تصحيح بعض جوانب هذه التجارب بالنسبة للديمقراطية[2]. وربما نرى في هذا الرأي الأخير خلطًا بين مفهوم الديمقراطية كمفهوم نظري يمكن، وإلى حد كبير، تطبيقه بأي صورة وبأي وجه، وبين السياق العملي لهذا المفهوم الذي يعبر عن البيئة التي تم تطبيقه فيها. وتبرز هذه الإشكالية بشكل أوضح لدى الذين يرفضون الأخذ بمفهوم الديمقراطية بشكل مطلق، وكما يمكن أن نلحظ ذلك في مواضع أخرى.

ولكننا نكرر التأكيد هنا بأن هناك خلطًا بين الديمقراطية كمفهوم نظري والتطبيقات العملية لهذا المفهوم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه يمكن القول: إن الديمقراطية تمثل آليات ومؤسسات وليست عقيدة أو مذهبًا سياسيًا أو دينيًا. ويترتب على هذا أنه يمكن تطبيق هذه الآليات والوسائل في ظل أي مبادئ دينية أو أخلاقية أو حتى سياسية. فكثير من الذين رفضوا الديمقراطية أو تحفظوا على بعض الجوانب فيها، ينطلقون في ذلك من النماذج العملية في بعض الدول، وليس بناء على الأسس النظرية لمفهوم الديمقراطية.

***

(١) عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ص ٤٤٧.
(٢) المرجع ذاته، ص ٤٢٥.

المبحث الثاني

رؤية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لمفهوم الديمقراطية

إن انتشار مفاهيم مثل الديمقراطية والتعددية السياسية والحرية السياسية، يجعل من الضروري على المفكرين الإسلاميين بناء منظومة فكرية تعبر عن رأيهم وردة فعلهم تجاه تلك المفاهيم، لأن السكوت قد يضع هؤلاء المفكرين أمام موقفين: إما الاتصاف بالعجز والقصور عن مسايرة أو مجابهة الواقع وتطوراته في الحياة السياسية، أو النظر إليهم باعتبارهم يقفون في صف المعارضين لهذه المفاهيم، وهو البديل الذي يمكن أن يكون الاستبداد أو الديكتاتورية[1].

ويمكن أن نلحظ في سياق استخدام المصطلحات الوافدة، مثل الديمقراطية، حالتين: الحالة الأولى، هي حالة الضعف الحضاري والانحطاط، وهنا يكون الطرف المتلقي لهذه المصطلحات غير قادر على التفحص والتمحيص، مما يشكل اضطرابًا واختلافًا شديدًا بين المفاهيم الوافدة والأصيلة في المجتمع. أما الحالة الثانية، فهي الازدهار الحضاري. وفي هذه الحالة، يقوم الطرف المتلقي بصياغة المفاهيم الوافدة وتطويعها وفقًا لمنظومته الحضارية الخاصة به، ثم طرح أو الاستغناء عن الأشياء التي لا تتفق مع هذه المنظومة الحضارية، أي أن الأمر خاضع لاعتبارات الظروف الخاصة بالمجتمع ووضعه الحضاري. وإذا طبقنا هذا الأمر على واقع المجتمعات الإسلامية، نجد أن هذه المجتمعات لديها من المبادئ الدينية التي استقرت منذ زمن بعيد، ما يجعل هذه المجتمعات قادرة على إخضاع أي من المفاهيم الوافدة للمبادئ الإسلامية التي تحكم هذه المجتمعات ونظمها، وبالتالي التعامل مع هذه المفاهيم من منظور تلك

---

(١) **التعددية السياسية: رؤية إسلامية**، (مجموعة مؤلفين)، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٨.

المبادئ[1]. وهذا الكلام لا يقتصر فقط على مفهوم الديمقراطية، وإنما يشمل أيضًا المفاهيم الأخرى التي تعتبر من المفاهيم الوافدة من الخارج.

على أن مسألة الديمقراطية بشكل خاص، تثير الكثير من المناقشات والإشكاليات لدى المفكرين الذين يتعاملون مع هذا المفهوم اعتمادًا على المبادئ والأصول الإسلامية. إلا أنه يمكن القول في هذا الصدد: إن معظم المناقشات والانتقادات تتركز حول مسائل محددة، من قبيل سيادة الأمة أو الشعب باعتباره مصدر السلطات، والتعددية السياسية والحزبية، والحريات الشخصية أو الفردية، وما يرتبط بهذه العناصر من قضايا وفروع أخرى.

أولاً: سيادة الأمة (الأمة مصدر السلطات):

ترتبط مسألة سلطة الأمة أساسًا بقضية الاستخلاف، والذي يعتبر حقًا للأمة بأسرها. وهي إن كانت كمبدأ مقررة عند معظم المفكرين، إلا أن حدود هذه السلطة وكيفية ممارستها موضع خلاف. على أن بعضًا من هؤلاء المفكرين يرون أن إبراز سلطة المجتمع أو الأمة في مواجهة السلطة الحاكمة، مسألة هامة للوصول إلى الضمانات الفعالة للحد من طغيان هذه السلطة، إضافة إلى الوسائل الأخرى لتحقيق هذا الهدف[2]. وسلطة الأمة أو المجتمع هذه، وكما لاحظنا فيما سبق، تعتبر مبدأ أساسيًا من مبادئ النظام السياسي الإسلامي.

إلا أن هناك من يرى أن هناك اختلافًا بين نظرة كل من الفكر الغربي والفكر الإسلامي إزاء مسألة سيادة الأمة، أو مبدأ «الأمة مصدر السلطات»، لا من حيث مستقر هذا السيادة أو السلطة وحدودها، ولكن أساس الاختلاف هو في مكانة الوحي أو التشريع الإلهي في ممارسة هذه السلطة، أو كمصدر للمعرفة[3].

---

(١) صالح سُميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، ص ٦٠ - ٦٢.
- كذلك: حسن الترابي، **الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم**، ص ٩.
(٢) محمد حسن الأمين، **التبليغ والسلطة**، ص٧٨.
(٣) عبد الحميد أبو سليمان، **السياسة والحكم في الإسلام**، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

ويركز بعض المفكرين على أن سلطة الأمة تظهر بشكل أساسي من خلال ضمان حقها في اختيار من يحكمها، وهذا يتحقق من خلال مفهوم البيعة. كما يقول رضوان السيد: «وترجمة هذا الأمر إلى لغة العصر السياسية تعني أن الديمقراطية في تنظيمها لاختيار الحكومات والحكام، كما تطبق في العالم الديمقراطي في هذا العصر، هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم»[١]، مع التأكيد على رأي الأغلبية في هذا المجال[٢]. فنظام الانتخاب العام يمكن أن يحقق المقصود من نظام البيعة الذي عرفه المسلمون، ويمثل حق الأمة في تعيين الحاكم، أو السلطة الحاكمة، من أهم أركان الشورى الإسلامية[٣].

على أن هناك من يختلف مع هذا الرأي، ومن ناحيتين: فمن ناحية، لا يمكن اعتبار البيعة عملية مقابلة للانتخاب، فالبيعة هي معاهدة على الطاعة وليست عملية اختيار للحاكم، فالبيعة قد تكون قبل الإقدام على كل أمر مصيري، مثل الإقدام على الحرب ويريد القائد هنا التأكد من ولاء المحكومين أو التابعين، مثلما كان يفعل رسول الله ﷺ قبل إقدامه على الحرب. ومن ناحية ثانية، وارتباطًا بما سبق، فلا تعتبر البيعة جزءًا من الشورى، التي ليس لها علاقة بأمر الولاية العامة[٤]. وهذا الرأي يختلف معه كثير من المفكرين، الذين يعتبرون أن البيعة أساسًا هي في جوهرها رضا الشعب أو الأمة لتولي القائد للسلطة، ويترتب على الرضا السمع والطاعة. كما أن البيعة أيضًا تدخل ضمن الشورى، لأن الشورى تقوم أساسًا على تداول الآراء والاختيار بين البدائل، وهذا هو جوهر عملية البيعة.

ويرى أبو الأعلى المودودي أنه بالرغم من الإقرار بمبدأ الانتخاب لاختيار الحاكم[٥]، إلا أن الأسس التي تتبعها الحكومة الإسلامية تختلف عما تعتمده النظم الديمقراطية، وخصوصًا من حيث الشروط المطلوبة في الناخب والمرشح، مثل الأمانة

(١) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٥١.
(٢) عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٥٠.
- كذلك: عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢١٨.
(٣) محمد حسن الأمين، **رؤية إسلامية للديمقراطية**، ص ٦٤.
(٤) محمد التسخيري، **حول الدستور الإسلامي في مواده العامة**، ص ٩٠ - ٩١.
(٥) أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، ترجمة: أحمد إدريس، ص ١٧٤.

والدين والتقوى وما شابه ذلك، والتي تمثل شروطًا أساسية فيمن يتولى الشؤون العامة[١].

ويرتبط بعملية الانتخاب هذه عملية الترشيح. ونجد هنا من يعارض عملية الترشيح باعتبارها طلبًا للسلطة وسعيًا لها[٢]، وذلك اعتمادًا على الحديث «نحن لا نولي أمرنا من يطلبه أو يحرص عليه»[٣]. إلا أن كثيرًا ممن تناولوا هذه المسألة من مفكري المسلمين، يميلون إلى أن الترشيح المذموم هو طلب الولاية أو السلطة المرتبط بالخداع والغش والدعاية المضللة. فالهدف من الترشيح أساسًا هو الإعلان عن تحقق الشروط الموضوعية في شخص المرشح، وتمتعه بالمؤهلات اللازمة لشغل منصب عام معين[٤]. وفي هذا السياق أيضًا نلحظ تأكيدًا، وكما يعبر عن ذلك يوسف القرضاوي، على ضرورة اختيار الناخب للمرشح الأفضل والأصلح بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، باعتبار التصويت في الانتخابات يشبه الشهادة أمام المحاكم، والأمانة في هذه الشهادة أمر أساسي، هذا إضافة إلى بعض الضوابط والشروط التي يمكن وضعها للناخب والمرشح مثل الأمانة والشروط الأخلاقية وما شابه ذلك، و«إضافة هذه الضوابط والتوجيهات لنظام الانتخاب، تجعله في النهاية نظامًا إسلاميًا، وإن كان في الأصل مقتبسًا من عند غيرنا»[٥]. ويربط البعض بين مسألتي وصول الحاكم إلى السلطة برضا الأمة واختيارها، وبين وجوب الطاعة لهذا الحاكم[٦]، مع التأكيد على أنه ليست هناك طريقة محددة لاختيار الحاكم أو توليه السلطة[٧].

ويشتمل نظام الانتخاب العام أيضًا على انتخاب المجالس النيابية. وهذه المجالس ينطبق عليها ما سبق قوله حول الانتخاب وشروطه. وهذه المجالس تعتبر ممثلة عن

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٨١ - ١٨٣.

(٢) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٣) رواه أبو عوانة في مسنده برقم (٧٠١٧)، والبخاري، بلفظ: لا - لن - نولي أمرنا (٢٢٦١) ومسلم (قبل الحديث ١٨٢٦)، وأبو داود بلفظ: من طلبه أو حرص عليه (٢٩٣٠).

(٤) عبد الوهاب المصري، **الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما**، ص ١٧٣.

(٥) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٤٤.

(٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ١٨٣.

(٧) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢١٤.

الشعب أو الأمة، لذا فهي تقوم بالجانب الآخر من سلطة الأمة وهو سن القوانين الملزمة في المجتمع، بالإضافة إلى القيام بدور الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، ومناقشة الأمور والسياسات العامة[١]. وبالمحصلة فإن المجالس النيابية أو التمثيلية تمثل إحدى الوسائل لتحديد سلطات وحدود السلطة التنفيذية، ويشكل ضمانًا أساسيًا لمنع استبدادها[٢].

وزيادة في الضمانات، يمكن الاعتماد على مبدأ الفصل بين السلطات وما يشكله هذا المبدأ من دور في تحديد صلاحيات وحدود كل سلطة، والرقابة المتبادلة بين هذه السلطات، وبشكل يمنع فساد أو استبداد أي منها. وفصل السلطات ضروري للمحافظة على سلطان الأمة وحقوقها، وهناك من يرى بأن هذا المبدأ يجد جذوره في الخبرة الإسلامية، وخصوصًا في عصرها الأول[٣]، بل إن الخبرة الإسلامية عرفت الفصل على المستويين البنائي والوظيفي[٤]. إضافة إلى أن الإسلام قد أكد على الأساس الفلسفي الذي قام عليه مبدأ الفصل بين السلطات، وهو فكرة الحرية والمسؤولية، كما أن الموازنة بين السلطات قد أكد عليها الإسلام، وذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥]. على أن بعض المفكرين، مثل راشد الغنوشي، يرى أن مبدأ الفصل بين السلطات ربما يشير في مضمونه إلى نوع من التنافس بين السلطات المختلفة في الدولة، أما البديل المقترح فهو علاقة التعاون بين السلطات. فالدولة بمجملها هي أداة تنفيذية وتخضع لسلطة الأمة، مع إعطاء سلطة أوسع لمجلس الشورى باعتباره ممثلاً للأمة[٦].

ويؤيد الغنوشي في ذلك، القائلون بعدم ضرورة الفصل بين السلطات، لأن الضمان لحقوق الإنسان والمانع من الاستبداد، هو تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية، وخصوصًا تلك المرتبطة بالشورى والعدالة وغيرهما[٧].

---

(١) عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.
(٢) راشد الغنوشي، **فلسفة الإسلام السياسية**، ص ١٠٨.
(٣) عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٧٣ - ٧٥.
(٤) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٤٣٢.
(٥) محمد حسن الأمين، **التبليغ والسلطة**، ص٧٨.
(٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٢٤٧.
(٧) انظر في ذلك:
- حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٣٨.

ولكننا نرى أن الفصل بين السلطات لا يعني عدم التعاون بينها، فلكل منها سلطاته وحدوده واختصاصاته، ومن حيث الواقع فإنه لا فرق بين استخدام لفظ تعاون أو فصل بين السلطات، لأنه في كلا الحالتين يصعب غياب التعاون بين السلطات، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال نظرتنا إلى الأنماط المختلفة للنظم السياسية، سواء كانت تعتمد الفصل الكامل للسلطات مثل النظام الرئاسي، أو الفصل المرن مثل النظام البرلماني، أو الدمج مثل نظام الجمعية، ففي كل هذه النظم، وحتى في النظام الأمريكي الرئاسي لا تقف كل سلطة منفردة ومنفصلة تمامًا عن الأخرى، بل هناك مجالات للتعاون والتداخل.

وعلى أية حال، فإن هذه المجالس النيابية تتعرض للانتقاد، ومن جانبين، الجانب الأول: أنه أصبحت لهذه المجالس سلطات واسعة تمثل خرقًا لمبدأ الفصل بين السلطات، وذلك بما تتمتع به هذه المجالس من سلطات ونفوذ بمقابل تحديد سلطة الجهاز التنفيذي. أي أن النظم الديمقراطية، وكما يرى أصحاب هذا الرأي، لم تستطع وإلى حد كبير الحد من رجحان كفة المجالس النيابية، وخصوصًا في تلك النظم التي يتمتع البرلمان فيها بمركز الثقل في النظام. أي أننا أصبحنا أمام نمط جديد من الاستبداد، وهو استبداد الشعب وممثليه الذي حل محل سلطة الفرد في ذلك. أما الانتقاد الآخر فهو يتعلق بدور الأمة بعد انتخاب هذه المجالس. إذ يرى المنتقدون أنه بانتخاب الشعب لممثليه من النواب يفقد سلطته التي تقوم عليها الديمقراطية أساسًا، مثل سلطة سن القوانين التي تصبح في يد هذا البرلمان، حيث إن هذه السلطة آلت إلى تلك المجالس، وهذا الأمر، ومن وجهة نظر المنتقدين، يمثل اعتداء على نظرية سيادة الأمة التي تتأسس عليها الديمقراطية[1].

وإزاء هذه الانتقادات يرى الباحث أنه من الممكن القول: إن المجالس النيابية المنتخبة، وإن كانت تتمتع بثقل كبير في النظم الديمقراطية، إلا أنها في ذات الوقت لا تملك كل السلطة بمقابل سلطات لا تملك من أدوات التوازن شيئًا، فعلى العكس من ذلك، نجد أن السلطة التنفيذية تملك بعض الآليات التي تجعلها قادرة على مواجهة

(١) محمود الخالدي، **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية**، ص ٥٤ - ٥٦.

المجالس النيابية، وقد يصل إلى حد حل المجلس النيابي ضمن شروط معينة. أما بخصوص الانتقاد الثاني، فإنه بالرغم من أن الشعب قد لا يكون له دور كبير في سن التشريعات والقوانين بعد انتخاب المجلس النيابي، الذي يقوم بهذه المهمة نيابة عن الشعب، إلا أن الشعب يستطيع التأثير في القرارات واتجاهات المجلس النيابي، وذلك من خلال عدة آليات، ومن ذلك، أن هناك انتخابات دورية، وهذا يعني أن الشعب سينتخب أعضاء المجلس بناء على البرنامج الانتخابي أو برنامج الحزب الذي ينتمي إليه المرشحون، وبكل تأكيد سيكون التصويت للبرنامج الذي يرى فيه جمهور الناخبين أقرب إلى تطلعاتهم ورغباتهم. ويضاف إلى ذلك الاتصال المستمر بين النواب، أو أحزابهم، مع القواعد الشعبية، وقد يكون ذلك أيضًا من خلال استطلاعات الرأي التي تنبه صانع القرار إلى جوانب معينة. والأهم من ذلك هو مسألة الاستفتاء الشعبي، والذي يتم من خلال قيام الشعب بالتصويت على القرارات الهامة أو الحساسة، الأمر الذي يعني عدم فقدان الشعب لسلطته كلية بعد انتخاب المجلس النيابي.

ويرتبط بمسألة سلطة الأمة مبدأ الأغلبية، والذي يعتبر قاعدة أساسية في الحكم الديمقراطي. ويرى بعض المفكرين أن في النصوص الإسلامية ما يحض على الأخذ برأي الأغلبية، لأن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد[1]. حتى إن واحدًا من المتحفظين تجاه مفهوم الديمقراطية، وهو أبو الأعلى المودودي، يرى أن مبدأ الأغلبية يعتبر عاملاً حاسمًا في الأمور التي تعتبر مجالاً للاجتهاد وبالتالي فهي تحتمل الصواب والخطأ، فهو يقول: «فالصواب له معياران من الناحية الموضوعية، لا ثالث لهما. فإذا كان في المسألة نص شرعي قطعي، فلا مجال فيه للظن أو الاجتهاد، فهو معيار الصواب الذي ينبغي أن يتقيد به الجميع في أمة الإسلام. خارج ذلك النطاق الضيق والمحدود، فالرأي رأي الأمة، والصواب هو ما يتفق عليه أغلبية ممثليها. ولا صواب يمكن أن يفوق أو ينسخ رأي الأغلبية، ما دون ذلك يعد تسويغًا للهوى والاستبداد، وتعريضًا لمصالح الأمة لمخاطر الصدفة التي قد تصيب وقد تخيب»[2].

(١) انظر مثلاً:
- يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٤٧ - ٦٤٨.

(٢) نقلاً عن:
- فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ٢١٤.

وهناك من يشير إلى مفهوم «العصمة النسبية للأمة» من خلال اتفاق الأغلبية، أو «السواد الأعظم من الناس» على أمر معين[١]، ومثل ذلك نجد من يؤكد على أن «اتفاق الأغلبية كاف في وجوب العمل»[٢]، بل إن هناك من يرى بأن رأي الأغلبية ضروري «حتى في تطبيق الشريعة الإسلامية»[٣]، وخصوصًا في الأمور الخاضعة للاجتهاد، حيث تختلف الاجتهادات وتتعدد الآراء، مع إفساح المجال لأصحاب الاختصاص لإبداء رأيهم بشكل خاص[٤]. فالقرار الملزم هو المتخذ بالأغلبية، مع التأكيد على إفساح المجال لاشتراك جميع المكلفين الراشدين في طرح الآراء واتخاذ القرار، أو في عملية الانتخاب[٥]. وبالرغم من كل ذلك، تبقى هذه القرارات الاجتهادية المتخذة بالأغلبية ظنية، أي ليست مطلقة، لأنها اجتهادات بشرية تصيب وتخطئ، وهذا ما يميز النظرة الإسلامية إزاء حكم الأغلبية عن النظرة الغربية من خلال الديمقراطية، التي تعطي الأغلبية حكمًا مطلقًا[٦]. إضافة إلى ذلك، لا بد من الاعتماد على تداول الآراء والحوار والإقناع من خلال الشورى قبل أي عملية لاتخاذ القرار، وذلك لمنع أي تلاعب أو الحصول على الأغلبية بطريقة من الطرق، دون معرفة الأصلح من الآراء[٧].

إلا أن مبدأ الأغلبية هذا توجه إليه بعض الانتقادات، وذلك من جانبين: الأول: المبالغة في التأكيد على سيادة الأمة ممثلة في الأكثرية، وهذا يعني حسبما يرى المنتقدون أن السيادة هي للأغلبية وليست للأمة كلها. والثاني: أن الأغلبية ليست دائمًا على حق، فربما تكون الأقلية على صواب ومع ذلك لا يؤخذ برأيها[٨]، إضافة إلى أن رأي

---

(١) حسن الترابي، **الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم**، ص ١٣.

(٢) فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص٤٤٢.
- كذلك: محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية**، ص ٩٠.

(٣) عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص٥٠.

(٤) المرجع ذاته، ص ٧٧.

(٥) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٨.

(٦) المرجع ذاته، ص ٨٥ - ٨٦.

(٧) المرجع ذاته، ص ٢٩٤.

(٨) محمود الخالدي، **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية**، ص ٥٦ - ٥٩.

الأغلبية ليس ملزمًا في جميع الأحوال[1]. بل إن رأي الأغلبية ليس له ما يؤيده في النصوص الإسلامية، فهو قاعدة وضعية وليست إسلامية ثابتة[2]، وحتى وإن تم اللجوء إلى مبدأ الأغلبية أحيانًا، فإن النظرة الإسلامية تختلف عن النظرة الديمقراطية إزاء هذا المبدأ، فالمرجعية العليا في الممارسة الإسلامية هي النصوص القرآنية والنبوية[3]. هذا إضافة إلى مدى إمكانية احترام حقوق الأقلية من قبل الأكثرية، وذلك فيما يرتبط بسن القوانين والتشريعات العامة، ومراعاة مصالح هذه الأقلية في النظم الديمقراطية[4].

ولكن هل الأخذ برأي الأكثرية يعني فقدان مبدأ سيادة الأمة لفحواه وجوهره؟ لعل من الضروري التذكير هنا بأن تحقق الإجماع حول أمر معين، مهما كان هذا الأمر ومهما كان حجم الجماعة التي يؤخذ برأيها، نقول: إن تحقق هذا الإجماع أمر يمكن أن يكون مستحيلاً. فما البديل إذن؟ ولكن حتى ولو كان البديل هو الأخذ برأي الأغلبية لصعوبة تحقق الإجماع، فإن هذه الأكثرية ليست شيئًا ثابتًا، بمعنى أن هذه الأكثرية ربما تكون أقلية في مرات أخرى، لاختلاف الموضوع أو اختلاف الظروف. كما أن المسألة ليست مسألة صواب أو خطأ، فهذه مسألة نسبية تختلف من شخص لآخر أو من فئة لأخرى، ما دام الأمر خاضعًا للاجتهاد والرأي، ولكن الأساس هنا هو تحقيق المصلحة لأكبر قدر ممكن من أفراد الشعب، لأنه لا يمكن أن تتفق مصالح الناس جميعًا، فهذه الأغلبية تمثل الأرضية المشتركة لأكبر عدد ممكن من الناس.

ونشير هنا، واستكمالاً للحديث عن الفصل بين السلطات في الفكر الإسلامي المعاصر، إلى أن هناك عدم اهتمام بالسلطة القضائية، فقلما تجد من يتحدث عن هذه السلطة وعلاقتها بالسلطات الأخرى وكيفية تنظيمها، وما إلى ذلك من أمور.

وباختصار، نستطيع القول: إن سيادة الأمة تتحقق من خلال اعتبار كل مواطن معني بالحياة السياسية، ولديه الشعور بقدرته على إحداث التغيير، ومراقبة ومحاسبة

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٣١.

(٢) عدنان علي رضا النحوي، **الشورى لا الديمقراطية**، ص ٩٠- ٩١.

(٣) المرجع ذاته، ٩٦.

(٤) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص ٢٠.

الذين يحكمون. أي أنه يمكن الاعتماد على المشاركة السياسية التي تتحقق من خلال قواعد متعارف ومتفق عليها، ومؤسسات تتميز عن الأفراد الذين يتولون إدارتها، وهذا ما يرى فيه البعض تحقيقًا للحياة السياسية السليمة[١].

ثانيًا: التعددية السياسية والحزبية:

أما المسألة الثانية التي تثير الإشكاليات بالنسبة للديمقراطية من جانب المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فهي التعددية السياسية والحزبية.

ويرى البعض، مثل محمد سليم العوا، أن التعددية تعنى في جوهرها: «التسليم بالاختلاف. التسليم به واقعًا لا يسع عاقلاً إنكاره، والتسليم به حقًا للمختلفين لا يملك أحد، أو سلطة، حرمانهم منه، وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله أو الذي ينحصر في نطاقه: فتكون سياسية أو اقتصادية أو دينية أو عرقية أو لغوية أو غير ذلك»[٢]. فهي ترتبط بالحق والحرية في الاختلاف، مع التأكيد على التعايش السلمي بين الاتجاهات المختلفة[٣]. كما تفترض التعددية اعتراف كل طرف بالآخر، ومحاولة إيجاد القواسم المشتركة التي تجمع جميع الأطراف بغض النظر عن جوانب الاختلاف، وذلك بهدف تحقيق الصالح العام[٤]، وهو ما يمكن التعبير عنه «بإرادة العيش المشترك»[٥].

ويقسم يوسف القرضاوي التعدد والاختلاف إلى قسمين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد. فالنوع الأول هو المطلوب وليس فيه خطر على تماسك المجتمع أو الأمة، إذ إن التنوع يؤدي إلى التكامل[٦]. إلا أن القرضاوي لم يوضح ما المقصود باختلاف التضاد، ولكن يمكن القول: أنه الاختلاف الذي يؤدي إلى التشرذم والانشقاق والذي قد يكون في الأسس التي يقوم عليها المجتمع، أو قد يكون التعبير عن هذه التعددية بطرق تؤدي إلى نتائج سلبية على البنيان الاجتماعي.

---

(١) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ص ١٣٤ - ١٣٥.
(٢) محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامي**، ص ٢٢.
(٣) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**، ص ١٨.
(٤) المرجع ذاته، ص ٣١.
(٥) **التعددية السياسية رؤية إسلامية**، ص ٩.
(٦) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٥٨ - ٦٥٩.

ويرى البعض أن التعددية عرفها المسلمون في عصرهم الأول، فهذا الاختلاف سنّة كونية. على أن الذين يرفضون هذه التعددية يرتكزون إلى ما تؤدي إليه من خطر على المجتمع وسلامة بنيانه، وهو المقصود باختلاف التضاد[١]. وهناك من يربط ـ مثل إسحاق الفرحان ـ بين الاختلاف في الأجناس والثقافات والاجتهادات وطريقة التفكير وغير ذلك، وبين التعددية السياسية باعتبارها التعبير عن هذه الاختلافات وإلى حد كبير[٢].

ويمكن القول بأن التعددية السياسية «تمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة»[٣]. ويفترض فيها أن تكون مبنية على الاحترام المتبادل، والتعايش السلمي، وضمان حق وحرية الرأي والتعبير للرأي الآخر أو المعارض[٤]، وخصوصًا أن هناك من يؤكد أن التعددية السياسية ضرورية لتحقيق العديد من القيم الإسلامية الأصيلة، مثل الحرية والمساواة والشورى، والتي تقوم أساسًا على وجود الاختلاف[٥].

وهناك من يؤكد أنه يمكن حل مشكلات الأقليات من خلال مفهوم التعددية، فالحل لا يكون بحسم الخلاف لصالح رأي معين، بل يكون بتنظيم هذا الاختلاف بين الأقليات والجماعات المختلفة، من خلال الاعتراف المتبادل، والاعتماد على قاعدة إرادة العيش المشترك[٦].

ويرتبط بقضية التعددية السياسية تعدد الأحزاب السياسية. حيث إن هذه الأحزاب تقوم بدور فعال في النظم الديمقراطية، وخصوصًا من جانبين: تقديم المرشحين للمناصب العامة، أي تقوم بدور مهم في تحقيق التداول السلمي للسلطة. والجانب الثاني: يرتبط بمراقبة السلطة الحاكمة والقيام بدور المعارضة السياسية[٧]. وإذا كانت المعارضة بشكل فردي لها ما يؤيدها من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن المعارضة المنظمة من خلال الأحزاب السياسية موضع خلاف[٨].

---

(١) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**، ص ٢١.
(٢) إسحاق الفرحان، **الموقف الإسلامي من المشاركة السياسية**، ص ٢٣.
(٣) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٥٢.
(٤) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ص ١٤٣.
(٥) محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامي**، مرجع سابق، ص ٥٦ - ٥٨.
(٦) وجيه كوثراني، **مسألة الأقليات في الفكرين القومي والإسلامي**، ص ٥٩.
(٧) صالح سميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، ص ٣٠٠.
(٨) المرجع ذاته، ص ٣٠٨.

ولعل الاختلاف حول الأحزاب نابع من اختلاف الفهم للفظ الأحزاب. فقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم بصيغة الذم، وهو ما أخذ به بعض المفكرين، على أن البعض الآخر أخذ بالتعريف المعاصر للأحزاب باعتبارها أداة من أدوات النظم السياسية الحديثة[1]، وهؤلاء يرون أنه لا حجة للأخذ بمعنى الحزب الوارد في القرآن بصيغة الذم، لأنه يختلف عن معنى الحزب المقصود هنا. كما أن الأحزاب المذمومة، وكما يرى العوا، هي تلك التي تقوم على الكفر والشرك ومعاداة الإسلام والمسلمين. كما أن الأحزاب وكما وردت في صيغة الذم في مواضع، وردت أيضًا في صيغة المدح في مواضع أخرى[2]. وهذا ما يدعونا للنظر للأحزاب من واقعها المعاصر، وليس من خلال الوقوف عند مجرد اللفظ.

فالأحزاب السياسية في العصر الحديث تمتلك من المؤسسات والأجهزة ما يجعلها قادرة على القيام بدور فعال في النظام السياسي، مثل تداول السلطة أو الرقابة السياسية، وبشكل يعتبر أشد تأثيرًا مما يستطيع الأفراد تحقيقه من خلال قيامهم بهذه المهام منفردين[3].

وهناك من يربط بين التعددية السياسية وتعدد الأحزاب باعتبارها التعبير الأنسب عن هذه التعددية السياسية، حيث يتبنى كل حزب ما يراه الأصلح للمجتمع، مع إمكانية تعاون الأحزاب المختلفة لتحقيق المصلحة العامة. والضابط الوحيد لهذه الأحزاب، كما يرى إسحاق الفرحان، هو عدم مخالفة برامجها وأهدافها للثوابت والمبادئ والأصول الإسلامية[4].

ويمكن القول: إنه مع تعقد الحياة وتشابك أمورها وبروز المسائل التي تتطلب جهود أهل الاختصاص إضافة إلى تطور النظم السياسية وآليات عملها، فأصبح من الصعب الوصول إلى معارضة جادة وهادفة وقادرة على التأثير بدون قيام تنظيمات سياسية قوية وفاعلة، إضافة إلى ما تقوم به هذه الأحزاب من دور في التعبير عن التعددية السياسية

(١) نعمان الخطيب، **موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية**، ص ١٤.
(٢) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٥٧ - ٥٨.
(٣) صالح سُميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، ص ٣٢٧ - ٣٢٩.
(٤) إسحاق الفرحان، **الموقف الإسلامي من المشاركة السياسية**، ص ٢٤ - ٢٥.

وتمثيلها، والتي تعتبر سنة كونية اعتماداً على مبدأ الاختلاف في المجتمع، إضافة إلى أن كثيراً من المبادئ الإسلامية، مثل الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحريات العامة وقضايا حقوق الإنسان، يصعب حمايتها في ظل غياب تجميع للجهود وتنظيمها ضمن تكتل معين[١].

ولذلك يصل القرضاوي إلى أن الحزب السياسي هو: مجموعة من الأعضاء الذين يلتقون حول أفكار معينة ويرون أنها الأقرب إلى الصواب، وبشرط الاعتراف بالأحزاب والاتجاهات الأخرى. كما يشترط في أي من الأحزاب أن لا تقوم على أسس إقليمية أو عرقية أو دينية أو ما شابه ذلك[٢]. والأحزاب بما تقوم به من دور في الحياة العامة والسياسية بشكل خاص، تعتبر أقرب إلى الوجوب، فهي ليست مباحة فقط[٣]. ويقترب من ذلك ما وصل إليه العوا، الذي يعتبر أن الأحزاب تندرج ضمن القاعدة الشرعية «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٤].

إلا أن تعدد الأحزاب لا يعني الخلاف والنزاع المفضي للاقتتال، فهذا هو المذموم. على أن العامل المرجح بين هذا الحزب أو ذاك هو الأمة أو الشعب من خلال صناديق الاقتراع، وبشكل حر وبدون إكراه أو إملاء[٥]. ومن هنا، وما دام الأمر كذلك، والشعب هو صاحب الكلمة النهائية في الفصل بين هذه الأحزاب، فإن البعض يرى أنه لا بأس بقيام أحزاب شيوعية أو مسيحية سياسية، أو غير ذلك من الأحزاب القائمة على أسس غير إسلامية، ما دام ذلك ضمن نطاق حرية التعبير عن الرأي[٦]. ولكن مع اشتراط عدم معاداة هذه الأحزاب للمسلمين أو التعامل مع جهات أجنبية تعمل ضد المسلمين، كما يشترط في قيام هذه الأحزاب عدم التسبب بأي مفسدة أو ضرر في المجتمع[٧]. ولكن قد نجد من يرى خلاف هذا الرأي، مثل حسن الترابي، والذي يرى

(١) عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ص ٤٣٣ - ٤٣٦.
(٢) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٥٦.
(٣) المرجع ذاته، ص ٦٦٤.
(٤) محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامي**، ص ٢٦.
(٥) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٥٧ - ٥٩.
(٦) راشد الغنوشي، **إقصاء الشريعة والأمة**، ص ٣٤ - ٣٥.
(٧) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٥٣.

أنه ليس هناك مصلحة في قيام مثل تلك الأحزاب التي تقوم على أسس غير إسلامية، وخصوصًا الأحزاب الشيوعية[1]. ولكن يلاحظ أن الترابي قد عمل في الفترة الأخيرة مع أحزاب الجنوب السوداني والتي قوامها من غير المسلمين مثل المسيحيين أو الوثنيين، حيث وقع ميثاقًا للتعاون، يشتمل بنودًا تتعلق أساسًا بحل مشكلة الحرب في الجنوب السوداني، وهذا يعني: إما تحولاً فيما يرتبط بهذه الفكرة بالنسبة للترابي، أو تغيرًا في الظروف التي طرح فيها فكرته السابقة، أو أن بعض المواقف العملية ترتبط بموازنات سياسية آنية قد تخرج عن إطار الفكر في إطاره النظري، أو أن ما يقصده الترابي هنا أحزابًا بعينها، والتي يمكن أن تنافس على السلطة من داخل النظام السياسي، وتستطيع بالتالي تحقيق برامجها التي يرى الترابي فيها خطرًا على الأحزاب الأخرى، وخصوصًا حزبه الإسلامي.

وقريبًا من الرأي الأخير للترابي، يضيف محمد حسين فضل الله، مع إقراره بضرورة تعدد الأحزاب الإسلامية، أنه يمكن السماح للأحزاب غير الإسلامية بالظهور إذا تطلب الوضع الدولي أو الظروف الضاغطة ذلك، أي أنها أمر مرحلي، لما تشكله هذه الأحزاب غير الإسلامية من خطر على أسس المجتمع والدولة الإسلامية[2].

وهناك من يؤيد تعدد الأحزاب، وذلك باعتبارها صورة من صور التعبير عن الرأي، إلا أن هؤلاء يرون عدم صلاح النموذج الغربي في تعدد الأحزاب. ذلك أن الأحزاب في النظم الديمقراطية الغربية أصبحت الطريق الوحيد لممارسة الفرد لحريته السياسية، إضافة إلى الطابع التنافسي بين هذه الأحزاب بشكل قد يفضي إلى مساوئ جمة، وخصوصًا في ظل اعتماد مبدأ الأغلبية. أما النظرة الإسلامية فتقوم على أساس تداول الآراء ومناقشتها، بغض النظر عن الانتماءات السياسية لأصحاب هذه الآراء[3].

---

(١) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والنهج**، ص٢٤٥.

(٢) محمد حسين فضل الله، **تأملات في الفكر السياسي الإسلامي**، كتاب التوحيد (٤)، ص ٤٠ - ٤١.

(٣) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٤٩ - ٥١.

ولكن معارضي الأحزاب يرون عدم صلاح الأسس التي تقوم عليها الأحزاب السياسية، من قبيل الالتزام الحزبي والوقوف إلى جانب الحزب ومبادئه ومواقفه بغض النظر عن صلاحها أو فسادها، كما أن المعارضة[1] الحزبية تهدف بالأساس إلى إضعاف الخصم وإخراجه من السلطة للحلول مكانه[2]، إضافة إلى التعلق في كثير من الأحيان باللفظ الوارد بصيغة الذم في القرآن الكريم، كما أن هناك من يرى عدم جواز قيام الأحزاب وتعددها، وخصوصًا تلك التي تتخذ من المناهج غير الإسلامية أسسًا لها[3].

ولكننا نرى أن هذه الانتقادات قد لا تكون فعلاً عيوبًا للأحزاب السياسية. ذلك أن الانتقاد الأول والمرتبط بالولاء الحزبي، ربما يكون متعلقًا أصلاً بطبيعة الأحزاب السياسية. إذ إن الأحزاب قائمة أساسًا اعتمادًا على مجموعة من المبادئ التي يتفق عليها الأعضاء في حزب معين. وبالطبع فإن العضو في أي حزب عليه الالتزام بتلك

(١) يمكن تعريف المعارضة السياسية بحسب التصور الإسلامي بأنها: «إنكار الرعية أو بعضها على سلطة الحكم تصرفًا يخالف تشريع الدولة أو يضر بمصلحة الأمة». ويمكن التمييز بين المعارضة السياسية ومعارضة المبدأ. وعلى هذا يمكن تقسيم المعارضة السياسية إلى أربعة أقسام: معارضة سياسية إسلامية في دولة إسلامية (وهي من فروض الكفاية)، معارضة سياسية إسلامية في دولة غير إسلامية (غير متصور قيامها)، معارضة سياسية غير إسلامية في دولة إسلامية (لا تجوز حسب رأي البعض)، معارضة سياسية غير إسلامية في دولة غير إسلامية. وكذلك يمكن الحديث عن أربعة أقسام من معارضة المبدأ: معارضة مبدأ إسلامية في دولة إسلامية (لا تجوز)، معارضة مبدأ إسلامية في دولة غير إسلامية (ضرورية)، معارضة مبدأ غير إسلامية في دولة إسلامية (لا تجوز)، معارضة مبدأ غير إسلامية في دولة غير إسلامية. وهذا يعني أن المعارضة في الإسلام ليست معارضة في كل شيء، وإنما تعني المعارضة أساسًا تصحيح الخطأ وطرح البديل، وكل ذلك من أجل الصالح العام، وفي حدود الأصول الإسلامية العامة. وبالتالي هي معارضة في جزئيات وليس كليات أو أسس يقوم عليها المجتمع.
- انظر في ذلك:
- أحمد العوضي، **الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم الوضعية**، ص ٢٧١ - ٢٨٨.
- نعمان الخطيب، **موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية**، ص ١٥ - ١٦.

(٢) حول بعض الانتقادات التي يوجهها المعارضون للأحزاب، انظر:
- صالح سُميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، ص ٣٠٩ - ٣١٣.

(٣) م. أ قاضي، **المبادئ الدستورية للنظام السياسي الإسلامي**، ص ٤٠.
* وحول اتجاهات الفكر الإسلامي إزاء الأحزاب السياسية، انظر:
- نعمان الخطيب، **موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية**، ص ١٦ - ٢٠.
- زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**، ص ٣٦ - ٤٠.

المبادئ، ذلك أن أي عضو إذا لم يُرد الوقوف إلى جانب الأسس والمبادئ التي يقوم عليها الحزب الذي ينتمي إليه، فهذا يعنى أنه غير مؤمن بها، وهذا يعني أيضًا خروجه من إطار هذا الحزب وربما يدخل في إطار حزب آخر. فالوقوف إلى جانب تلك المبادئ أمر ضروري بحكم انتماء الفرد إلى أي من الأحزاب، فما دام أي فرد غير مؤيد للمبادئ التي يقوم عليها حزبه فما الذي يدفعه للبقاء في عضويته؟ بل يخرج عمليًا من دائرة هذا الحزب. إذن فالانتقاد الذي يوجه إلى هذه الناحية هو ليس انتقادًا في واقع الأمر، بل هو وصف لطبيعة الأحزاب السياسية وواقعها. وفي هذا السياق يجدر التمييز بين المعارضة الداخلية في الحزب تجاه السياسات وبعض الأمور الفرعية، وبين الاختلاف حول المبادئ والأسس التي يقوم عليها أي من الأحزاب. فالمعارضة بالشكل الأول يمكن أن تكون طبيعية وتحدث باستمرار، مثل التنافس حول قيادة الحزب أو بعض المناقشات التي تتم داخل الحزب ومؤسساته، أما الشكل الثاني من المعارضة فهو ينطبق عليه ما سبق الحديث عنه.

أما بخصوص الانتقاد الثاني والمرتبط بالهدف الحقيقي للمعارضة الحزبية، فإنه يمكن القول إزاء هذا الانتقاد: إنه وإن كان الهدف من المعارضة هو إضعاف الخصم وإخراجه من السلطة، ونحن هنا بالطبع نتحدث عن انتخابات وتداول سلمي للسلطة، نقول: وإن كان الهدف من المعارضة هو تحقيق مصلحة حزب معين ووصوله إلى السلطة، فإذا كان الأمر في نهاية المطاف خاضع لإرادة الشعب وكلمته فما الذي يضير في ذلك؟ ثم إن المعارضة ومن خلال عملها تكشف كثيرًا من أوجه الفساد وضعف سياسات الحكومة القائمة وتطرحها على الشعب، وهو ومن خلال صناديق الاقتراع يقرر الأخذ بما تقول به المعارضة أو ما تقدمه الحكومة من سياسات وإنجازات.

وهناك من يؤكد أنه بالرغم من عدم صلاح النموذج الغربي في المعارضة، والذي يهدف لإسقاط الحكومة والحلول مكانها، إلا أن مسألة المعارضة للسلطة الحاكمة تعتبر ضرورية، باعتبارها حقًا للأمة، وذلك بسبب احتمال وقوع السلطة في الخطأ، فهي ليست معصومة، وهذا حتى في ولاية الفقيه (كما يرى الشيعة). فهذه المعارضة وسيلة للتقويم وإصلاح الخلل، ولا تؤدي بالضرورة إلى تعريض البناء الداخلي للخطر، فالأصل فيها أن تكون معارضة بنّاءة، ومن ثم فهي ترتبط بالأمة بعامة وليس بفئة

محددة، وهذه المعارضة يمكن أن تدخل ضمن إطار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. مع التأكيد على أن المعارضة المقصودة هنا تكون ضمن إطار تبني فكرة سياسية معارضة لسياسة الدولة، وليس الدعوة لعقيدة أو مبادئ دينية تهدم الأسس التي يقوم عليها المجتمع والدولة[2]. كما أن هناك من يؤكد بأن المعارضة يجب أن تكون قبل اتخاذ القرار، فإذا ما تم ذلك التزمت الأقلية بما أقرته الأغلبية، ولا يحق لها الاعتراض أو القيام بالمعارضة بعد ذلك[3]. وهذه الآراء وإن كانت ترى قصوراً في النموذج الغربي في المعارضة، إلا أنها في جوهرها تقر مبدأ المعارضة ولكن بشكل مختلف وضمن ضوابط معينة.

أما بخصوص الانتقاد الثالث، فإنه وكما لاحظنا فيما سبق مما قاله بعض مفكري العصر من الإسلاميين، أن الأحزاب كما وردت بصيغة الذم في القرآن وردت أيضًا بصيغة المدح، كذلك فإن كثيراً من المفكرين يرون أن التفرّق والاختلاف المقصود في القرآن الكريم هو التفرق والاختلاف في العقيدة والدين.

وأخيراً، فإنه فيما يرتبط بالأحزاب القائمة على أسس ومناهج غير إسلامية، يمكننا التمييز بين أمرين: الأحزاب التي تقوم على أسس ومبادئ غير إسلامية ولكنها لا تظهر عداءً للإسلام، والأحزاب التي تقوم على معاداة الإسلام وربما تتعاون مع جهات أجنبية تخدم نفس الهدف. فالأحزاب في صنفها الأول يمكن قيامها، ويمكن اعتبارها ضمن الاختلاف في الرأي ووصولها إلى السلطة أو عدمه مرهون بإرادة الناخبين من الشعب، أما الفئة الثانية فهذه هي الأحزاب المرفوضة والتي تتعارض أصلاً مع مصلحة المجتمع. وهذا الرأي يمكن أن نلحظه عند عدد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، مثل العوا والقرضاوي والغنوشي. بل إن هناك من يرى أنه إذا اختار الناس للمراكز العليا أشخاصًا من غير المسلمين، فلا يجوز إجبارهم على تغيير رأيهم[4].

---

(١) محمد حسين فضل الله، **تأملات في الفكر السياسي الإسلامي**، ص ٣٤ - ٣٨.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، **حوار حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة**، ص ٢٤.

(٣) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية**، ص ٩٥.

ثالثا: حقوق الإنسان وحرياته:

أما المسألة الأخيرة التي نعرض لها هنا فهي قضية حقوق الإنسان وحرياته. ويرى جمع من المفكرين أن تصور الإسلام للحقوق الإنسانية مختلف عن نظرة الحضارة الغربية تجاه هذه الحقوق. فهي بالنسبة للإسلام واجبات وضرورات لا تقبل التنازل عنها من قبل الإنسان نفسه، أو الاعتداء عليها من قبل الآخرين، مع ربط هذه الحقوق بإقامة الدين والإيمان بين الناس، لأن كثيراً من هذه الحقوق ضرورية للمحافظة على سلامة البدن والعقل أولاً، ثم إن تأمين هذه الحقوق بالنسبة للأفراد يفسح المجال للاهتمام بشؤون العبادات وإقامتها ثانيًا. ولكن هذه الحقوق بحسب النظرة الغربية يمكن أت لا يمارسها الفرد إذا رغب بذلك، كما أنها تمثل في كثير من جوانبها مطالب سياسية أكثر من كونها حقوقًا[١]، إضافة إلى أنها بهذا المعنى تعني أنها مقررة بموجب القانون أكثر من كونها قيمة أساسية في المجتمع[٢]. ويضيف البعض بأن ما تقدمه الديمقراطية من حقوق وحريات وحماية لحقوق الإنسان وكرامته، لا تقارن بما يقدمه الإسلام ويقرره من هذه الحقوق والحريات[٣].

وارتباطًا بما سبق، نجد من يقرر أن «الحق في الشريعة الإسلامية» حق فرد في مجتمع وليس حق «فرد في مواجهة المجتمع» أو فلنقل: إن الحق في الشريعة الإسلامية «حق اجتماعي وليس حقًا فرديًا. على أن معظم الحقوق التي نصت عليها المواثيق الدولية الحديثة لحقوق الإنسان لا تتعارض، وبشكل عام، مع ما أقرته الشريعة الإسلامية من حقوق وحريات للإنسان، بل إنه يمكن القول: إن كثيراً من الحقوق التي تضمنتها تلك المواثيق الدولية قد أقرها الإسلام وعرفتها الحضارة الإسلامية منذ قرون مضت[٤].

---

(١) انظر في ذلك:
- محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٣٠.
- محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، ص ١٥ - ١٧.
- توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص٢٩١.

(٢) انظر في ذلك:
-Siddiqui, Omar "Relativism vs. Universalism: Islam and the Human Rights Debate", p. 61.

(٣) عدنان رضا النحوي، **الشورى لا الديمقراطية**، ص ١٢٩.

(٤) عصمت سيف الدولة، **الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق**، ص٣٧ - ٣٩.

ونلاحظ أن حيزاً كبيراً من معالجة مسألة الحقوق الإنسانية تشغله قضية الحرية بأبعادها المختلفة، وخصوصاً السياسية منها. فيرى العوا أنها تمثل «قيمة إسلامية ملزمة»، وفي شقها السياسي ترتبط بأصل إسلامي هام وهو حرية الاختيار[١]. إلا أن هذه الحرية بمختلف أبعادها، محكومة بنوعين من الضوابط: عدم التعرض لحد من حدود الله، أي أوامر الله ونواهيه، والضابط الثاني مرتبط بعدم الاعتداء على حقوق وحريات الآخرين[٢]، وهذا ما يعبر عنه البعض بأن الحرية مطلقة ما لم تصطدم بمحظور أو تتسبب بضرر في المجتمع[٣].

أما الحرية السياسية، وهي بنظر البعض جزء هام من الحريات الشخصية، ترتبط بمبدأ إسلامي أصيل وهو الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر[٤]. ويمكن أن تتمثل هذه الحرية أو تمارس من خلال الأبعاد المختلفة للمشاركة السياسية، إضافة إلى وسائل مثل الشورى والمناصحة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة ولي الأمر في غير معصية والامتناع عن هذه الطاعة بخلاف ذلك، وضمان الأمن وتحقيق الحاجات الأساسية للأفراد لأن انتشار الجوع والخوف مدعاة لظهور الاستبداد ومانع من الاهتمام بإبداء الرأي، ثم مقاومة الظلم سواء وقع على الإنسان نفسه أو الذي يقع على الآخرين، وكل هذا يتطلب ضمان الحرية، وحرية الرأي والتعبير على وجه الخصوص[٥]. وترتبط الحرية السياسية أيضاً بالمعارضة السياسية، والتي قد تصل إلى حد الثورة والخروج على الحاكم، كما يشير إلى ذلك العديد من المفكرين[٦]. إضافة إلى ذلك فإننا نلحظ ربطاً بين الحرية السياسية وبين الحقوق الإنسانية الأخرى. ذلك أن هناك من يرى أن تمتع الإنسان بحريته السياسية يتطلب تمتعه بجانب كبير من الحقوق الأخرى، مثل تلقي قدر معين من التعليم وتأمين المتطلبات الضرورية للحياة، وغير ذلك من هذه الحقوق. ولضمان عدم احتكار فئة معينة للعمل السياسي، فإنه من الضروري تحقيق

(١) محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامي**، ص ٢٤.
(٢) بشار عواد معروف، **الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام**، ص ٤٧.
(٣) صالح سُميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، ص ٢٥.
(٤) بشار عواد معروف، **الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام**، ص ٤٧.
(٥) أحمد جلال حماد، **حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية**: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام، ص ١٩٤ - ١٩٥.
(٦) عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٥٦ - ٦٨.

المساواة فيما يؤدي إلى امتلاك الشروط والمتطلبات الأساسية لممارسة الحرية السياسية. وخصوصًا أن هناك من يرى بأن الحرية الشخصية أصلاً تشتمل على كل من حرية الاعتقاد وحرية الرأي والتعبير ثم الحرية السياسية. وهذا يعني أننا أمام علاقة وثيقة بين ما يعتبر حقًا شخصيًا أو حقًا سياسيًا[1]. بل إن هناك من جعل الحرية السياسية تعني الديمقراطية بعينها، فالحرية السياسية تعني أن مصدر شرعية وجود السلطة الحاكمة هو الناس، وهذا هو ـ حسبما يرى محمد خاتمي ـ جوهر الديمقراطية. وبالتالي فإنه يمكن النظر إلى الحرية السياسية باعتبارها «حق الناس في تقرير مصيرهم السياسي»[2].

ويمكننا القول في هذا الصدد: إن التركيز على الحرية السياسية وجعلها أساس الحريات والحقوق الأخرى، ربما يكون فيه توصيف بشكل عكسي للمسألة، إذ إن الحرية السياسية أساسًا تهدف لحماية حقوق الإنسان وحماية حقوق المجتمع أيضًا، هذا مع الإقرار بأن ممارسة الحرية السياسية بشكل فعال ومنظم يتطلب الحصول على قدر معين من التعليم والثقافة بل وتحقيق حد أدنى من متطلبات الحياة الأساسية للأفراد. ذلك أنه في غياب الحرية السياسية، والتي تعني بشكل أساسي اختيار الشعب لمن يحكمونه، يحصل اعتداء على كثير من الحقوق الإنسانية والحريات العامة، مع اختلاف النسبة من دولة لأخرى أو من مجتمع لآخر. ويمكن أن نلاحظ بعض الأمثلة في العديد من الدول الحديثة، حيث إن تمتع الشعب بحقوقه السياسية، وبشكل عام، يقود إلى حماية حقوقه في المجالات الأخرى. أو بكلمات أخرى، إن زيادة في مساحة الدور السياسي للشعب تعني أنه قادر على التحكم بما يمكن أن يؤثر على حقوقه في المجالات الأخرى، سواء من حيث حمايتها وخدمتها أو من حيث ممارستها.

ومن الممكن تقسيم الحقوق والحريات الإنسانية، وحسبما يرى العديد من المفكرين المعاصرين، إلى: حق الحياة والتمتع بحياة كريمة، الحق في الأمن، الحق في المعرفة والتعليم، الحق في الاختلاف، الحق في الشورى، الحق في المساواة والعدل، حق الملكية، حق العمل وحريته، حق المشاركة السياسية، حرية العقيدة والدين، حرية

(١) أحمد مبارك، **الإسلام وأزمة الديمقراطية**، ص ٥٦ - ٦٢.
(٢) محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية**، ص ٨٣.

التعبير والرأي والنقد، حرية التنقل والإقامة، والحقوق الاجتماعية مثل الرعاية الصحية وبناء الأسرة، وغير ذلك من الحقوق الأخرى[١]. ويرى العوا أن الدفاع عن هذه الحقوق واجب من ثلاثة وجوه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب التعاون على البر والتقوى، ثم واجب رفع الظلم عن الناس. وهذه الأمور أكدت عليها النصوص الإسلامية في غير موضع، إضافة إلى المبادئ الأخلاقية عند المسلمين، وحتى عند العرب في عصر ما قبل الرسالة[٢].

إضافة إلى ذلك، فإن الحق يرتبط بالواجب، إذ ما كان حقًا لإنسان فهو واجب على إنسان آخر وذلك بعدم الاعتداء على هذا الحق، لذلك فكل حق يقابله واجب. فهذان المفهومان يتداخلان ولا يمكن الفصل بينهما في التراث الإسلامي[٣]. ومن ذلك يمكن وضع هذه الحقوق ضمن ثلاثة أقسام: الحقوق والحريات الفردية، ثم الحريات السياسية، وأخيرًا الحقوق التي ترتبط بالحاجات الإنسانية الضرورية من اقتصادية واجتماعية وغيرها[٤].

وبعد استعراضنا لهذه العناصر من أسس وآليات الديمقراطية، يمكننا القول: إن «الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيمًا عقلانيًا يوجه الصراع والمنافسة لفائدة تدخل المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه»[٥]. على أن ما اهتدت إليه الديمقراطية من أساليب وضمانات لحماية حقوق المجتمع والأفراد ومنع استبداد الحاكم وتسلطه، تمثل أفضل الأساليب

---

(١) حول هذه الحقوق وغيرها، انظر:
- محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٢٠٩ - ٢٣٨.
- عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ص ١٤٤.
- راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٤٤ - ٦٨.
- محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، صفحات متفرقة.
- عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢٦٣ - ٢٧٢.

(٢) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ١٨٨ - ١٩٢.

(٣) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٢٠٨.

(٤) انظر في ذلك:
-Siddiqui, Omar, o.p.cit. ،p. 67.

(٥) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٣٣.

لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان. وكما يرى القرضاوي، وبما أنه لا يوجد مانع من اقتباس فكرة أجنبية، وتطبيقًا للقاعدة الشرعية «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فإنه من الممكن بل من الضروري الأخذ بالأساليب والوسائل التي لا تتعارض مع الأصول والمبادئ الإسلامية أو النصوص الثابتة[١]. إضافة إلى ذلك فإن المتأمل للمبادئ الديمقراطية وأسسها النظرية «يجد أنها من صميم الإسلام» كما يقول القرضاوي[٢]، بل إن الإسلام سبق الديمقراطية في تقرير تلك المبادئ والقواعد التي تقوم عليها الديمقراطية مع ترك بعض التفصيلات والآليات لظروف الواقع المتغير[٣]. ولكن هناك من يختلف قليلاً مع القرضاوي، فمنهم من يرى أنه قد لا تتفق المنطلقات العقيدية الدينية التي تقوم عليها الشورى مع الأسس الدنيوية التي تقوم عليها الديمقراطية بشكل تام، ولكن مع ذلك فإنه لا يمكن رفض الأخذ بأوجه الحياة الديمقراطية بمجملها، لأنها على الأقل أقل ضررًا من البديل، وهو الحكم الفردي والاستبداد، وما يترتب على ذلك من مشكلات ومساوئ جسيمة[٤]. فالمؤسسات الموجودة في النظم الديمقراطية للرقابة على السلطة الحاكمة ومنع فسادها أو استبدادها، يمكن أن نستفيد منها لتحقيق وضمان المبادئ العامة للشريعة السياسية، وخصوصًا في إطارها السياسي[٥].

ومن المفكرين الإسلاميين المعاصرين من يربط بين الأسس العامة للنظام الإسلامي في عصر الخلافة الراشدة، وبين الديمقراطية باعتبارها التعبير العصري عن هذا النظام، إضافة إلى الاعتماد على مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد[٦]. وبذلك، فإن البعض يعتبر أن الأساليب الديمقراطية في الحكم تمثل أداة فعالة للإدارة السياسية في المجتمع،

---

(١) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ص ٦٤٣.
- كذلك: عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص٤٤.
(٢) يوسف القرضاي، **فتاوى معاصرة**، ص ,٦٣٨
(٣) المرجع ذاته، ص ٦٤٣.
- كذلك: عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص٥١.
(٤) منير شفيق، **حول التعددية والانتخاب واختيار الحاكم**، ص ٥٠ - ٥٦.
(٥) طه جابر العلواني، **الأزمة الإسلامية المعاصرة**، ص ٤٢ - ٤٣.
(٦) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٥٥.

على أن ـ وكما يقول فهمي هويدي ـ : «الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلة للشورى، أو ترجمة معاصرة لها، هي تلك التي لا تحل حرامًا ولا تحرم حلالاً»[1]. أي ضرورة مراعاة المبادئ الأخلاقية والدينية التي فرضتها الشريعة الإسلامية، والديمقراطية لا تعني تجاوز هذه القيم والمبادئ. فنحن نتحدث عن مجتمع غالبية سكانه من المسلمين، ومن الطبيعي أن تتم مراعاة هذه الأمور ما دام الأمر خاضعًا لحكم الأغلبية التي جلها من المسلمين[2].

لكن هذا الرأي السابق يجد من يعارضه، حيث إن بعضًا من المفكرين يؤكدون أن الأمر لا يتعلق بالمجتمعات السياسية فقط، بل يشمل غيرها من المجتمعات، ولذلك «فالمجتمع المنحط لا يؤثر - بغض النظر عن العوامل الأخرى - إلا القيادات المتناسبة معه»، ومن هنا فيطرح هؤلاء (وهم من الشيعة) ضرورة ولاية الإمام المعصوم، أو الفقيه في غيبة المعصوم، والذي يحكم بما أنزل الله[3]. إلا أنه مع ذلك، لا بد من اعتماد مبدأ الشورى قبل اختيار الفقيه، مع مراعاة رأي الأغلبية في اختيار شخص معين[4].

ولكن يبدو أن مسألة ولاية الفقيه قد بدأت تشهد بعض التحولات، إذ نجد من بين الشيعة أنفسهم من يرى ضرورة التحول نحو فكرة ولاية الأمة على نفسها، بدلاً من ولاية الفقيه[5].

ونلاحظ من كل ذلك أن هناك اتجاهًا لعدم الوقوف عند مجرد اللفظ، بل الولوج لداخله والتعرف على عناصره، وهذا ما أكد عليه مفكرون مثل حسن الترابي، الذي يؤكد على ضرورة الاهتمام بمضمون المفهوم وليس الوقوف عند اللفظ باعتبارها كلمة أجنبية، فنجده يقول: «إن المعاني أهم من المباني وإن العبرة ليست بالصورة والألفاظ

---

(١) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ٨ - ٩.

(٢) عزيز الحمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٤٣.

(٣) محمد التسخيري، **حول الدستور الإسلامي في مواده العامة**، ص ٤٧ - ٤٨.

(٤) المرجع ذاته، ص ٩٣.

(٥) محمد مهدي شمس الدين، **حوار فكري حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة**، ص ١٨.

وإنما بالمعاني والمقاصد»[1]، بل إن الولوج إلى داخل المفهوم والتعرف إلى عناصره وأسسه ومنطلقاته أمر أساسي لرفض أو قبول مثل هذه المفاهيم. فهذا التفحص للمفهوم عن قرب يظهر مدى إمكانية الاستفادة منه، مثل مفهوم الديمقراطية ومدى ما يمكن أن يقدم من آليات ومؤسسات[2].

ويمكن أن نلخص هذه المواقف السابقة لهؤلاء المفكرين بما طرحه رضوان السيد في كيفية النظر لمفهوم الديمقراطية، فهو يقول: «أمران يحددان رؤيتنا كمسلمين للمسألة: أمر ولاية الأمة على نفسها، وأمر المجتمع المفتوح الذي هو طبيعة اجتماعنا وتجربتنا التاريخية. ويستحيل أن يبقى مجتمعٌ مفتوحٌ بدون ديمقراطية. إن الاستبداد الداخلي المستمر والضغط الغربي المستمر يوشكان أن يتهددا طبيعة اجتماعنا التاريخي باتجاه اجتماعنا كأمة مفرّقة ومشرذمة... فلكي تبقى الأمة بمعناها الكبير والعميق والتاريخي يكون علينا الاستغناء عن مقولة الاستبداد العادل، ودولة الضرورة، والسير في طريق ولاية الأمة على نفسها، واستحداث المؤسسات الضرورية لممارسة تلك الولاية»[3].

على أن المعارضين لاستخدام مفهوم الديمقراطية يرون أنه يؤكد على حريات الأفراد وحقوقهم على حساب الصالح العام، ثم إن النظم الديمقراطية قد مارست دورًا استعماريًا في مجال الاقتصاد والسياسة[4]. علاوة على بعض المبادئ من قبيل فصل الدين أو الأخلاق عن السياسة وسمو المصلحة على المبادئ الأخلاقية أو الدينية، إضافة إلى الازدواجية في التعامل بين الداخل والخارج، مع تأكيد النزعة الفردية لهذه النظم. ثم إن الديمقراطية، وحسبما يرى نقادها، بتأكيدها على الحرية الاقتصادية للإفراد قد دفعت باتجاه الأساليب الباطلة في التجارة والاقتصاد وتكريس الاستغلال، ومن ثم إحداث الخلل في ميزان المجتمع الاقتصادي فيما بين الأفراد أو الجماعات. وبسبب ذلك كله، يقول فتحي الدريني أحد المنتقدين لمفهوم الديمقراطية: «الديمقراطية السياسية نظام تقريري لا تقويمي، بمعنى أنه يتملق الجمهور ويأخذ الناس

(١) حسن الترابي، **الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم**، ص ٩.
(٢) إسحاق الفرحان، **الموقف الإسلامي من المشاركة السياسية**، ص ٢٣.
(٣) رضوان السيد، **مسألة الشورى بين النص التاريخي والتجربة التاريخية للأمة**، ص ٣٩.
(٤) فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص ٣٧٠.

على علاتهم، أو ما هم عليه، ويعاملهم على هذا الأساس باسم الحرية»[1]. ويضاف إلى ذلك ارتباط الديمقراطية بالرأسمالية، وما قامت به من دور كبير في حركة الاستعمار الخارجي، هذا إضافة إلى الاختلال الكبير في العلاقات الاقتصادية داخل المجتمع، وغياب مبادئ العدالة والمساواة في أحيان كثيرة بالنسبة لهذه العلاقات[2].

ويضيف البعض أن الحكم الشعبي الديمقراطي يرتبط بمشكلات كبيرة أهمها: مشكلة جهل الأغلبية، أي أنها ليست مؤهلة لكي تحسن الاختيار، ثم مسألة التأثير على هذا الاختيار بوسائل مختلفة أو «شراء الأصوات»، إضافة إلى تغليب المصالح الشخصية للناخبين والنواب - على السواء - والذين يمثلون الأكثرية[3].

ولعل ما جاء به سيد قطب في سياق انتقاده للأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، أكثر حدة في النقد، ويضع الديمقراطية والإيمان بالله على طرفي نقيض. فهو يعتبر أن الطريقة التي تعتمدها الديمقراطية في التشريع هي اتخاذ أرباب دون الله، حيث يرى سيد قطب أن الناس أو البرلمان في النظم الديمقراطية هم أرباب من دون الله، حيث إن مجموعة من الناس وهم النواب في البرلمان يخضعون الناس لتشريعاتهم دون تشريع الله. فيقول: «إن الناس في جميع النظم الأرضية يتخذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله... يقع هذا في أرقى الديمقراطيات كما يقع في أحط الدكتاتوريات سواء»[4]. وفي هذا السياق يتحدث قطب عن مفهوم الحاكمية التي هي من أخص خصائص، الألوهية «والذي يشرع لمجموعة من الناس يأخذ فيهم مكان الألوهية، ويستخدم خصائصها». وهذا ما يربطه بما يسميه قطب بالجاهلية، لأن التشريع يعتمد على أهواء الناس، أو فئة منهم، ومصالحهم، ومنها رأي الأغلبية البرلمانية التي تتحكم فيها الأهواء كما يرى سيد قطب[5].

ومثل ذلك نجد هناك من يقول: إن «الديمقراطية شرك بالله... والفاصل بين

---

(١) المرجع ذاته، ص ٣٧٢ - ٣٧٤.
- كذلك: محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص ١٩ - ٢٠.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢١ - ٢٣.
(٣) محمد التسخيري، **حول الدستور الإسلامي في مواده العامة**، ص ٤٧.
(٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الجزء الأول، ص ٤٠٧.
(٥) المرجع ذاته، الجزء الثاني، ص ٨٨٩ ـ ٨٩١.

الديمقراطية والتوحيد أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب. المشرع في الديمقراطية هو الشعب والمشرع في التوحيد هو الله سبحانه وتعالى، فالديمقراطية شرك بالله لأنها نزعت التشريع من المولى عز وجل وأعطته للشعب»[1]. ويلخص أيمن ظواهري أسس معارضته للديمقراطية في أنها تمنح حق التشريع للبشر، وذلك من خلال مبدأ سيادة الأمة، والذي يعني أن سلطة الأمة أعلى من الله، ويضاف إلى ذلك مبدأ المساواة، والذي يعنى أيضًا المساواة بين المسلم وغيره، ومساواة المرأة بالرجل، وما شابه ذلك[2]. ولذلك فإن المشاركة في جميع الممارسات المرتبطة بالديمقراطية، وخصوصًا الانتخابات سواء من حيث الترشيح أو الاقتراع - وحسبما يرى الظواهري - لا تجوز، «وكل من شارك في هذا عالمًا بحقيقة الديمقراطية فهو كافر مرتد خارج عن ملة الإسلام»[3].

ولكن الباحث يرى أنه يلاحظ على هذه الانتقادات أنها تتخذ من التطبيق العملي مرتكزًا لها. بمعنى أنها تنظر للديمقراطية في الواقع الغربي، وما يضفي هذا الواقع من تأثيرات وسمات على تلك الممارسة لمفهوم الديمقراطية. فالمآخذ التي يطرحها المنتقدون إن صحت، فهي نابعة من طبيعة المجتمع الغربي وتركيبته وليس مصدرها النظام الديمقراطي بشكل مباشر. ذلك أن الديمقراطية في مجملها تمثل مجموعة من المؤسسات والآليات، وإن كان لها أسس ترتكز إليها وهي التي انبثقت عنها تلك المؤسسات والآليات، ولكن هذه الأسس هي مبادئ عامة قد لا تكون وليدة المجتمعات التي وجدت فيها، وهذا ما لاحظناه عند بعض المفكرين الذين يردُّون هذه الأسس إلى المبادئ الإسلامية العامة. وبناء على ذلك فإن الممارسة الديمقراطية يمكن أن تصطبغ بطبيعة المجتمع وتركيبته ومبادئه. ذلك أن الديمقراطية أصلاً قائمة على مبدأ الاختيار، أي أنه يعتمد على من سيقوم بهذا الاختيار في إضفاء سمات معينة أو الاصطباغ بصبغة خاصة. ومن هنا تنبع أهمية الضوابط التي سبق الحديث عنها، وهي التي تمثل الضمانات الأساسية لعدم خروج هذه الآليات والمؤسسات عن إطار المبادئ التي

(١) أيمن ظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عامًا**، ص ١٤.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٢ - ٢٣.
(٣) المرجع ذاته، ص ٢٤.

وجدت تلك الآليات والمؤسسات لخدمتها، أي تحديد الإطار الذي يمكن أن ترتبط به الديمقراطية، أو بتعبير أدق الإطار الذي يحظر الاقتراب منه من خلال الممارسة الديمقراطية.

ولعل ما طرحه عدنان النحوي يميل لتجاوز التطبيقات العملية لمفهوم الديمقراطية، ويقيم رفضه لهذا المفهوم على أن الاستفادة من الآخرين يجب أن تنحصر في حدود المجالات الفنية والعلمية والتكنولوجية، ولا تصل إلى المجالات الفكرية أو العقائدى.

كما يرى أن مفهوم الديمقراطية محمل بالدلالات والمعاني التي ترتبط بدعوة أصحابها ولا يمكن تحميلها معاني إسلامية. إضافة إلى أن الديمقراطية من صنع البشر، بخلاف الأصول والمبادئ الإسلامية ذات المصدر الإلهي. وليس هناك حاجة للأخذ بالمناهج المبتدعة من قبل الآخرين، فالإسلام من خلال مصدره الرباني يغني عن ذلك[1]. ويلخص النحوي اعتراضه بقوله: «إن الديمقراطية مبنى ومعنى نشأت في تربة الكفر والإلحاد»[2].

إلا أن هناك من يرى خلاف الرأي السابق، حيث إن الديمقراطية، وبالرغم من نشأتها الغربية، تعتبر «نظامًا حياديًا أي من صنف العلوم والإدارات والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبنيها خطر على مكونات الهوية الخاصة، فضلاً عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة ووحيها وعقيدتها»[3]، فهي ليست عقيدة أو فكرًا محددًا، وإنما هي آليات ووسائل لحماية الحريات العامة بمختلف أبعادها في المجتمع. ويمكن أن تكون الديمقراطية وسيلة مهمة لضمان وحماية قيم إسلامية أصيلة، مثل العدل والمساواة وتكافؤ الفرص وحرية الاختيار، إضافة إلى المبادئ والقيم الإسلامية التي تحتاج إلى جو من الحرية لإعمالها أو العمل على نشرها[4]. وبالتالي فإن الممارسة

---

(١) عدنان رضا النحوي، **الشورى لا الديمقراطية**، ص ٣٤ - ٣٥.
(٢) المرجع ذاته، ص٤٢.
(٣) محمد حسن الأمين، **رؤية إسلامية للديمقراطية**، ص ٦٢.
(٤) المرجع ذاته، ص ٦٣.
- كذلك: عزيز حمداني، **عقدة الديمقراطية**، ص ٤٣.

الديمقراطية يمكن أن تفضي إلى فصل الدين عن الدولة، أو إدخال الدين ومراعاة مبادئه والمبادئ الأخلاقية، وهذا كله يرجع لما يختاره الناس ويقررونه[1].

ويمكننا القول بوجود نوع من الاضطراب في التعامل مع مفهوم الديمقراطية لدى كثير من المفكرين السياسيين، ومن هؤلاء أبو الأعلى المودودي. فالمودودي يرى أن الديمقراطية «ليست من الإسلام في شيء، . . . فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة السياسية». ولكنه يعود ليؤكد بأن الديمقراطية من ناحية ممارسة الأمة لسلطانها لا تخالف النظام الإسلامي، ولكن مع وجود النص الشرعي فإن الحكم الإسلامي هنا هو حكم ثيوقراطي. ولكن الثيوقراطية الإسلامية ـ كما يرى المودودي ـ تختلف عن الثيوقراطية الأوروبية، ففي هذه الأخيرة كان رجال الدين يسنون القوانين من عند أنفسهم ويفرضونها على الناس، فهذه ليست حكومة إلهية. «أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها، وفق ما ورد في كتاب الله وسنة ورسوله». ولذلك يفضل المودودي استخدام لفظ «الثيوقراطية الديمقراطية» أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية»[2]. وكما لاحظنا فإن كثيراً من المفكرين يرفضون فكرة الحكومة الدينية. ولكن المودودي نفسه يقف في كتاب آخر موقفًا مغايراً لهذا الموقف السابق، فهو يرى أنه إذا تم تدارك بعض أوجه القصور في الديمقراطية، يمكن أن تسير التجربة الديمقراطية بنجاح. لذلك فهو يقول: «من الكافي للإصلاح والترقية بعد هذا أن تنال الديمقراطية فرصة لتجربتها، لأنه من الممكن بالتجارب العمل على تطوير كل جهاز ناقص حتى يكون كاملاً صالحًا بمعنى الكلمة شيئًا فشيئًا»[3]. وفي موقف ثالث نجد المودودي يؤكد على بعض عناصر الديمقراطية، مثل الحقوق والحريات الإنسانية التي انتصبت بعض النظم الديمقراطية لحمايتها، والمشاركة السياسية، مراقبة السلطة الحاكمة، إلا أنه يؤكد بأن الإسلام قد سبق الديمقراطية في

(١) محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية**، ص٨٧.

(٢) نقلاً عن: فهمي هويدي، **للإسلام والديمقراطية**، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٣) أبو الأعلى المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، ص ٢٥٠ - ٢٥٢.

تقرير هذه العناصر، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال النصوص الإسلامية والسيرة العملية للنبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده[1].

وخلاصة القول في هذا المجال: إن مفهوم الديمقراطية يأخذ حيزًا واسعًا في الفكر الإسلامي المعاصر، بين رافض له بإطلاق، أو رابط بينه وبين المفاهيم الإسلامية، مثل الشورى، مع التأكيد على عدم الوقوف عند مجرد اللفظ بل الولوج لداخله والتعرف إليه عن قرب[2].

على أن معظم المفكرين الذين تناولوا هذا المفهوم لم يكونوا ليرفضوا الأخذ به بشكل كامل، وإنما حاولوا مراعاة التعاليم الإسلامية عند الأخذ بجوانبه المختلفة. ومن هنا يمكن القول بالتأييد النسبي من قبل هؤلاء المفكرين للأخذ بالمنهج الديمقراطي كأساس للحكم. إذ إنها، ومن وجهة نظر كثير من هؤلاء المفكرين، أفضل من البديل وهو الحكم الفردي أو الاستبدادي، وحتى بالنسبة لنشاط الدعوة الإسلامية[3]. وحتى أولئك الذين يرفضون مفهوم الديمقراطية، فإنهم عند تأييدهم لقضايا مثل الحريات العامة وحقوق الإنسان والتداول السلمي للسلطة ودور الشعب أو الأمة في الحكم، فإنهم يميلون بشكل مباشر مميز لتأييد بعض جوانب الديمقراطية[4].

وبناء على ذلك، يمكننا القول بحدوث تحول في نظرة المفكرين الإسلاميين المعاصرين تجاه الديمقراطية، فإذا كانت هناك تيارات قوية تنظر فيما مضى بعين الشك والريبة تجاه مفهوم الديمقراطية، فإنه يمكن ملاحظة تيار قوي يبرز في هذا الوقت ينظر

---

(١) أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**، ص ٥١.

* وحول تفصيل هذه الاتجاهات، انظر:

- زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**، ص ٤٦ - ٤٨.
- عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ص ١٥٤-١٥٦.
- زكي أحمد، **الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر**، ص ١١٣ - ١١٥.

(٣) انظر مثلاً:

- محمد خاتمي، **الدين والديمقراطية**، ص ٩٠ - ٩١.

(٤) انظر في ذلك:

- زكي أحمد، **الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر**، ص ١٢٠.
- زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**، ص ٥٣ - ٥٤.

بإيجابية وبميل أكبر تجاه تأييد الأخذ بالمؤسسات والآليات التي يعتمد عليها مفهوم الديمقراطية، ولكن مع التأكيد على القيم والمبادئ الإسلامية، بعيداً عن «رواسب العلمانية والثقافات الأوروبية»[1]. وبناء على هذا التحول، لم تعد مسائل مثل الانتخابات والمشاركة السياسية والتعددية السياسية والحزبية، وغير ذلك من هذه العناصر الديمقراطية، لم يعد ينظر إليها باعتبارها أموراً مخالفة للمبادئ الإسلامية، وذلك عند كثير من المفكرين. ولكنهم في نفس الوقت أبدوا بعض التحفظات على الجوانب التي يرونها غير متفقة مع البيئة الإسلامية، مثل مسألة «المرجعية العليا أو الحاكمية»[2]. فالديمقراطية في المحصلة تمثل أداة لتنظيم الاختلاف في المجتمع، الذي هو أصلاً سنة كونية وفي شتى المجالات، والذي ينعكس بدوره على النظام السياسي، الذي يحتاج لوسيلة تجعل من هذا الاختلاف والتعدد في المجتمع أداة بناء، لا معول هدم داخل المجتمع[3]. ويمكن أن نلمس هذا التحول، من خلال نظرتنا على الفترة التي سادت في الأفكار التي ترى في الديمقراطية شيئًا مخالفًا للمبادئ الإسلامية، حيث إن معظم هذه الأفكار سادت في فترات الخمسينيات والستينيات، وخصوصًا مع سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، وغيرهما. وحتى الذين أبدوا معارضة للديمقراطية، سواء بعض الذين تحدثنا عنهم أو الذين لم نتطرق إليهم، اعتمدوا في جانب كبير من آرائهم على ما طرحه مفكرو الفترة السابقة، وخصوصًا سيد قطب ومفهومه عن الحاكمية وحكم الطاغوت. أما الآراء المؤيدة، ففي جزء كبير منها، برزت بعد عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات وتطورت كثيراً خلال التسعينيات من القرن الماضي.

وبالرغم من كل ذلك، «يظل انتزاع أي مفهوم من سياق بنيته الفكرية عملية معقدة، وفي بعض الأحيان تضر بالاثنين، إذ يفرغ من مضمونه الأصلي وفي الوقت نفسه يصعب دمجه أو تمثيله في البنية الأخرى»[4]، ولكن هذا لا يعني عدم التعامل مع

(١) زكي أحمد، **الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر**، ص ١٢٢.
(٢) رضوان السيد، **مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر**، ص ١٤ - ١٥.
(٣) حسن جابر، **الدين وحق الاختلاف: في معالجة إشكاليات المقاربة بين الدين والديمقراطية**، ص ٣٢ - ٣٣.
(٤) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٣٩.

مفاهيم من قبيل الديمقراطية، وإنما يتطلب الأمر نوعًا من الحذر والدقة في أي عملية لنقل مثل هذه المفاهيم أو التعامل معها.

لقد حاول بعض المفكرين الإسلاميين، من السنة أو الشيعة، بناء تصورات لمفهوم الديمقراطية الإسلامي بالاعتماد على مفهومي التوحيد الذي يعني السيادة لله، ثم الخليفة الذي يعني دور الشعب في الحكم. وقد نتج عن هذه المحاولات مفاهيم مختلفة عن المفهوم الغربي للديمقراطية، إلا أنها تشكل مدخلا مهمًا ضمن سياق التحول الديمقراطي في العالم المعاصر، وخصوصًا في العالم الإسلامي. وقد تكون لبعض المفاهيم المعروفة عند المسلمين، والتي تربط عادة بالديمقراطية من قبل بعض المفكرين الإسلاميين، مثل الشورى والاجتهاد والإجماع، قد يكون لهذه المفاهيم استخدامات مختلفة، ومعان غير متطابقة مع ما تعنيه هذه المفاهيم في الغرب، إلا أنها تدخل ضمن إطار الجدل الدائر حول الديمقراطية والإسلام[1].

وباختصار، فإن هناك مفاهيم عديدة في التراث الإسلامي، مثل الشورى والاجتهاد والإجماع، يمكن أن تدخل ضمن إطار الممارسة الديمقراطية. كما أن هناك بعض المفاهيم توفر قاعدة لمعارضة دستورية وتقييد الحكم الاستبدادي، ولكن مع بعض الحدود مثل منع الفتنة. كما تستطيع بعض المفاهيم الإسلامية، مثل أهل الذمة وأسس معاملة الأقليات، توفير أرضية للاختلاف والتعددية والمعارضة في الديمقراطية الإسلامية. كما أن هناك مفاهيم مثل السلطة المحدودة للحاكم، وفكرة العقد بين الحاكم والمحكوم، والفصل بين السلطات بشكل فعلي، كل ذلك يمكن اتخاذه قاعدة للمقاربة بين الديمقراطية وما يقره الإسلام في مجال النظام السياسي[2].

وإذا أردنا أن نربط ما يطرحه المفكرون الإسلاميون بما هو واقع ومطبق على الأرض بالفعل، ونقصد التطبيق من خلال الحركات الإسلامية التي تتبنى وجهات معينة وتحاول الأخذ بها إلى طريق التطبيق، نلحظ اتساقًا في مواضع واختلافًا في مواضع أخرى.

ويمكن القول هنا إنه ربما سبب دخول المفاهيم الأجنبية وانتشارها، مثل

(١) چون اسبوزيتو وچون فول، **الإسلام والديمقراطية**، ص ٥٧.
(٢) المرجع ذاته، ص ٩٢.

الديمقراطية، إشكالية لدى الحركات الإسلامية في التوفيق بينها وبين المفاهيم الإسلامية الأخرى[١]. وهناك من يرى أن العلاقة بين الديمقراطية والإسلام تبدو إشكالية، حيث إنه وبالرغم من اعتماد الحركات الإسلامية على مرتكزات ثابتة، واتصافها بالمحافظة في جوانب معينة، مثل مسألة المرأة ودورها السياسي، إلا أننا نراها تشترك في الانتخابات وبعضها حققت نتائج جيدة، الأمر الذي تنتقده بعض الاتجاهات السلفية التي تعارض أموراً من قبيل الانتخابات[٢].

إلا أنه وبشكل عام، يمكن وصف العديد من الحركات الإسلامية بميلها للعمل من داخل النظام السياسي، ومن خلال الوسائل الديمقراطية مثل الانتخابات وغيرها[٣].

وربما نلاحظ في هذا السياق، أن هناك بعض القضايا قد تختلف في سياقها الفكري النظرى عما عليه في واقع الحال. ومن الأمثلة على ذلك، إشراك المرأة في الحياة السياسية وتوليها السلطة والمناصب العامة. فبالرغم من إقرار راشد الغنوشي، وهو زعيم حركة إسلامية، بأنه ليس هناك مانع من تولي المرأة السلطة، سواء كان في السلطة التنفيذية أو التشريعية[٤]، إلا أن كثيراً من التجارب للحركات الإسلامية تختلف مع هذا التوجه، مثل الحركة الإسلامية في الأردن بحيث لم ترشح أي امرأة من قبل الحركة الإسلامية[٥]، هذا على الرغم من اهتمامها بالمرأة كناخبة، إضافة إلى انتساب أعداد كبيرة من النساء للحركات والأحزاب الإسلامية، وعدم ممانعة تيارات واسعة من الإسلاميين لانخراط المرأة في الحياة العامة، ضمن حدود وضوابط معينة[٦].

(١) انظر في تفصيل ذلك:

-Liza Taraki", Jordanian Islamists and the Agenda for Women: Between Discourse and the Practice", p. 140.

(٢) انظر:

-John L. Eposito, and James P. Piscatori ", Democratization and Islam . p. 428.

(٣) انظر:

-Robin Wright", Islam, Democracy ،and the West", p. 132.

(٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ١٢٠ - ١٣٠.

- كذلك: محمد مهدي شمس الدين، **حوار حول العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة**، ص ٢٩ - ٣٠.

(٥) إبراهيم غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**: ١٩٤٦ - ١٩٩٦م، ص ١٠٧.

(٦) انظر في ذلك:

-Liza Taraki", Jordanian Islamists and the Agenda for Women", p. 155.

- وكذلك: أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة: نصير مروّة، ص ٦٢-٦٣.

وإذا ما نظرنا إلى تعامل الحركات الإسلامية مع مفهوم الديمقراطية بشكل عام، فإننا نجد ميلاً للتعامل مع مفاهيم مرتبطة بالديمقراطية مثل التعددية السياسية والحزبية أو الانتخابات وما شابه ذلك، كما أن هناك تجارب، مثل الأردن أو مصر، لتعامل الحركة الإسلامية مع بعض الاتجاهات غير الإسلامية سواء تمثل ذلك بالشخصيات أو الأحزاب[1].

وإذا ما لاحظنا تجربة الحركة الإسلامية في الأردن، على سبيل المثال، باعتبارها من الحركات القلائل التي تعمل بشكل علني وقانوني ويسمح لها بالاشتراك بصفتها التنظيمية في العملية السياسية، فإننا نجد أنها تعتمد الوسائل الديمقراطية في عملها كما سبق التأكيد على ذلك، ويضاف إلى ذلك أنها بالرغم من محاولتها التغيير لبعض الأمور وحتى بعض المواد الدستورية، إلا أنها لم تخرج عن إطار الدستور في عملها[2]. وهذا يفسر طبيعة علاقتها بالسلطة، فبالرغم من موقف المعارضة شبه الدائم تجاهها، إلا أنهما لم يصطدما كما حصل في بعض الدول الأخرى[3]. وتأكيداً لذلك، فإنها وحتى وإن لم تشارك في كل الانتخابات التي جرت، إلا أنها في بعض منها لجأت لدعم مرشحين معينين[4].

وإذا ما استعرضنا كثيراً من الحركات الإسلامية، فإننا نجدها تعتمد على مؤسستين هامتين: الأمير أو رئيس الحركة، مجلس الشورى منتخب من أعضاء الحركة، وهذا المجلس يعتبر مؤشراً، على الأقل نظرياً، على اعتماد النهج الديمقراطي في عمل هذه الحركات[5]. ولكن الملاحظ أن رئيس الحركة، وهو منتخب في طبيعة الحال، إلا أنه

---

(١) خالد الشقران، **الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن**: ١٩٨٩ - ١٩٩٦م، ص ٧٥ - ٧٨.
- وكذلك: إبراهيم غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ٩٦ - ١٠٧.

(٢) انظر:
-Liza Taraki ", Jordanian Islamists and the Agenda for Women", p. 141.
- وكذلك: خالد الشقران، **الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ٦٠.

(٣) موسى الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن**، ص ٢٧ - ٣٦.
- كذلك: فيصل دراج وجمال باروت (منسقان)، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ج١، ص٤٤٩ - ٤٥١.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤٥٤.

(٥) أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ص٤٧.

في معظم الحالات يبقى في منصبه مدى الحياة[1]، وهذا فيه تعارض ملحوظ مع مبدأ تداول السلطة.

ما نهدف إليه من هذا الاستعراض لنموذج من الحركات الإسلامية، ليس التوثيق لهذه الحركات أو دراسة بعضها، وإنما نريد أن نستوضح إلى أي مدى تمثل الحركات الإسلامية امتداداً عملياً للفكر الإسلامي المعاصر، أو بمعنى آخر، هل يجد ما يطرحه المفكرون الإسلاميون المعاصرون طريقه للتطبيق العملي، أم يبقى في طيات الكتب أو مجرد أفكار قد لا تكون مرتبطة بالواقع أو لا تجد طريقها إليه، وخصوصاً أن كثيراً من هؤلاء المفكرين يمكن اعتبارهم من قادة هذه الحركات، وقد تطرقنا لبعض منهم فيما سبق. إضافة إلى أنه يمكن الاعتماد على التجارب العملية للحركات الإسلامية في فهم بعض الجوانب التي تحتاج إلى بعض التفصيل أو التحديد. ويمكن القول في هذا السياق بأن هناك قضايا تعتبر أكثر تمثيلاً في الواقع العملي من غيرها، ونقصد المشاركة السياسية والتعددية السياسية والحزبية.

***

(١) المرجع ذاته، ص٥١.