الشورى والديمقراطية: إشكالية في الفكر والتطبيق الإسلامي *

دكتور/أميه حسين أبوالسعود
أستاذ مساعد بقسم الإدارة العامة
كلية الإدارة والاقتصاد - جامعة قطر

ملخص

تتصدى هذه الدراسة لحل إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية سواء على مستوى النظر أم على مستوى الواقع ، فتتناول بالتحليل العلاقة بين الشورى والديمقراطية وبيان مدى الاختلاف بين الفكرتين بالرغم من اشتراكهما في القيمة وهي الاعتزاز بسلطة الشعب ، وفي ضوء تميز الشورى في التأكيد على هذه القيمة ، تتعرض الدراسة بالتحليل إلى بيان كيفية استغلال هذا التميز وترجمته من الإطار النظري إلى الإطار التطبيقي العملي في صورة حلول عملية تحقق مقاصد الشورى وأهدافها عن طريق الاستفادة من آليات الديمقراطية بعد تطويعها لتتلاءم مع عناصر العقيدة الإسلامية .

وفي هذا الإطار تتناول الدراسة أهم آليات الديمقراطية التي يمكن الأخذ بها في التطبيق الإسلامي كنظام الانتخاب العام ، ومبدأ الترشيح الانتخابي ، والأحزاب السياسية ، وتداول السلطة بعد تحوير هذه الآليات وتعديلها بما يتفق وقواعد الشرع ، ثم توضح الدراسة في النهاية موقف الشورى من بعض الأفكار التي تتلازم أو ترتبط بالديمقراطية كفكرة حقوق الإنسان ، وفكرة المجتمع المدني ، وتبين مدى قدرة الشورى على استيعاب هذه الأفكار وأن فرص قيامها تتوافر بدرجة أكبر في ظل المشروع الإسلامي .

وفي ضوء ما سبق تنتهي الدراسة إلى حل إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية عن طريق الاعتداد بفكرة الشورى وفي نفس الوقت عدم تجاهل بعض آليات الديمقراطية التي يمكن الاستفادة منها لتحقيق مقاصد الشورى .

* تاريخ قبول البحث للنشر ١٢/٥/١٩٩٩م.

مقدمـــة :

لا تزال قضية العلاقة بين الشورى والديمقراطية تحظى باهتمام كبير من جانب الباحثين لأسباب متعددة، بعضها يعود إلى التحولات التي تشهدها المجتمعات العربية والإسلامية، وبروز التيار الإسلامي المطالب بإقامة نظم للحكم ترتكز على مبدأ الشورى كما ورد في القرآن والسنة، والبعض الآخر يرجع إلى المحاولات المستمرة لتشويه صورة الإسلام - دونما تفرقة بين الإسلام كعقيدة وبين ممارسات معتنقيه - من خلال ربط الإسلام بالإرهاب كلغة وحيدة للحوار، وذلك في محاولة للتشكيك في إمكانية الإسلام وقدرته على استيعاب وممارسة الفكرة الديمقراطية.

لقد أدى قبول الإسلاميين بقواعد اللعبة الديمقراطية في إطار النظم السياسية القائمة، ومن ثم السماح لهم في بعض البلدان العربية والإسلامية بقنوات شرعية مستقلة، أو في صورة تحالفات سياسية للانخراط في العملية السياسية إلى زيادة الاهتمام بهذه القضية سواء على المستوى النظري أو مستوي الواقع العملي، خاصة بعد ما استطاعت جبهة الإنقاذ في الجزائر من الفوز في الانتخابات عام ١٩٩١ وفقاً لقواعد تداول السلطة ثم انقلاب الحكومة على نتائج هذه الانتخابات ومنع الجبهة من الوصول إلى الحكم سلمياً.

من هنا تثور لدى الباحث مجموعة من التساؤلات: ما هو موقف الإسلام بداءة من الديمقراطية؟ هل هناك ضرورة لإدخال الفكرة الديمقراطية ضمن بنية الفكر الإسلامي عموماً؟ أم يمكن الاستغناء عنها واستبدالها بفكرة الشورى؟ ما هي أوجه التلاقي والافتراق بين الديمقراطية والشورى؟ إلى أي مدى تتفوق الشورى على الديمقراطية في التأكيد على مبدأ إرادة الشعب، وضمان الحقوق والحريات؟ كيف يمكن استغلال ميزات الشورى وتحويلها من مجرد شعار أو قيمة إلى وسائل عملية وإجراءات تنظيمية تحقق الهدف منها ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تمثل محاولة من جانب الباحث لحل إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية سواء على مستوى النظر أم على مستوى الواقع، ومن ثم فإن هذه الدراسة تتوخى كلاً من المنهج التحليلي والمنهج المقارن في معالجتها لهذا الموضوع، حيث تهتم بتحليل العلاقة بين الشورى والديمقراطية وبيان مدى الاختلاف بين الفكرتين بالرغم من اشتراكهما في القيمة، وهي الاعتزاز بسلطة الشعب، وفي ضوء تميز الشورى في التأكيد

على هذه القيمة، تتعرض الدراسة بالتحليل إلى بيان كيفية استغلال هذا التميز وترجمته من الإطار النظري إلى الإطار التطبيقي العملي في صورة حلول عملية تحقق مقاصد الشورى وأهدافها، عن طريق الاستفادة من آليات الديمقراطية بعد تطويعها لتتلاءم مع عناصر العقيدة الإسلامية، ثم أخيراً بيان مدى قدرة الشورى على استيعاب بعض الأفكار التي تتلازم أو ترتبط بالديمقراطية كفكرة حقوق الإنسان وفكرة المجتمع المدني.

وتأسيساً على ما سبق فإن المحاور الرئيسية التي تدور حولها الدراسة تتمثل في الآتي:-

- الشورى والديمقراطية: تحديد المفاهيم.
- أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشورى والديمقراطية.
- تميز الشورى عن الديمقراطية.
- موقف التيار الإسلامي من الديمقراطية.
- الشورى وآليات الديمقراطية.
- حقوق الإنسان بين الشورى والديمقراطية.
- المجتمع المدني بين الشورى والديمقراطية.
- خاتمة.

أولاً: الشورى والديمقراطية : تحديد المفاهيم :

أ - تعريف الشورى :

الشورى والمشاورة والمشورة: مصادر للفعل شاور. نقول: شاورته في الأمر. أي طلبت رأيه واستخرجت ما عنده وأظهرته. فأصل المشاورة، إذن: الاستخراج والإظهار [١].

أما عن الشورى في الاصطلاح السياسي والفقهي، فقد درج القدماء والعلماء والمعاصرون على أن الشورى هي «استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق» [٢] .

ولكن هذا التعريف يصدق على نوعية خاصة من الشورى هي (الشورى الفنية) الخاصة باستشارة أهل الرأي والخبرة في المسائل الفنية، أما الشورى كقاعدة من قواعد الإسلام الأساسية في المجال السياسي فهي أعم وأشمل من هذا التعريف، إنها تعني في رأي بعض الباحثين «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها» [٣].

فالشورى بهذا المعنى تمثل الدعامة الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، حيث يحق للأمة - بمقتضى هذا التعريف - اختيار الحاكم أو عزله إذا جد منه ما يستلزم ذلك، وأن يُرجع إليها في المسائل الهامة المتعلقة بالصالح العام لسن القوانين وإعلان الحرب والصلح والمعاهدات وما شابه ذلك، فضلاً عن حقها في الرقابة والنقد والمعارضة.

وقد استدل علماء الإسلام بحجية الشورى من القرآن والسنة، أما القرآن الكريم فقد وردت فيه آيتان صريحتان ذكرت فيهما الشورى كأمر واجب في إحداهما في قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) [٤]، وكوصف يمدح فاعلوه المتصفون به في الثانية في قوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) [٥]، أما السنة النبوية فإن كتب التاريخ والتفسير والحديث زاخرة بالأمثلة الدالة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يكثر من مشورة أصحابه [٦].

وقد اختلف العلماء في موضوع الشورى حول قضيتين أساسيتين: (الأولى) مدى وجوب الشورى: هل تعد الشورى أمراً واجباً على الحكام أو أنها تعد فحسب «مندوبة». وكان الرأي الراجح بين الفقهاء هو أنه يجب على الحاكم مشاورة الأمة في الأمور العامة بحيث إذا تركها الحاكم كان للأمة أن تطالبه بها، وأن تبدي رأيها - ولو لم يطلب منها - فيما قد يكون لها فيه رأي [٧]. (الثانية) حول مدى إلزام الشورى. وفي هذا الخصوص نجد رأيين متعارضين: أحدهما يقول إن الشورى ملزمة للحاكم بحيث إذا استقر رأي أهلها -أو غالبيتهم- على شيء وجب اتباعه، أما الرأي الثاني فيرى أصحابه أنه لا يجب على الحاكم أن يفعل ما انتهت إليه أكثرية المشيرين، وإنما يكفي أن يشاورهم، ثم يمضي بعد ذلك فينفذ ما يراه راجحاً عنده، خالف ذلك رأي أهل الشورى أو وافقه [٨].

وينحاز جمهور العلماء المعاصرين إلى الرأي الثاني القائل بإلزامية الشورى، حيث يرون أن وضع السلطة كلها في يد حاكم فرد لا يمكن أن يكون مقبولاً في نطاق ما يقبله الإسلام، ولهذا يقول الإمام محمد عبده: «إن تصرف الواحد في المجموع ممنوع

شرعـاً» [٩]، فـالأمر بوجوب الشـورى يقتضي الالتزام بهـا، أما أن يستـمع ولي الأمر إلى آراء أهل الشورى، ثم يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها [١٠].

خلاصة القول: إن وضعية الشورى في المجال السياسي تتحدد في إطار الإسلام كما يلي :

١ - أن مبدأ الشـورى يعد أهم مبادئ الإسلام الأساسية في المجال السياسي أو مجال الشـؤون الدستـورية - أي أهـم تلك المبـادئ التي يقـوم عليـهـا نظام الحكم في الإسـلام [١١].

٢ - أن تشريع الإسلام قد جاء من العموم والمرونة في معالجته لهذا المبدأ بحيث يسمح للأمة الإسلامية أن تختار للقيام بواجب الشورى الشكل الذي يلائم الأوضاع المختلفة في الأزمنة والأمكنة المختلفة [١٢].

ب - الديمقراطية :

الديمقـراطيـة كلمـة لاتينيـة تتكون من شـقين هما Demos بمعنى شعب و Cratia بمعنى سلطة أو حكم وبالتالي فالكلمة تعني حكم الشعب مباشرة [١٣].

وبرغم ما حدث من تطور عميق في معنى الديمقراطية وفي مداها منذ أن تحدث عنها أفلاطون وأرسطو، فإن أساساً مشتركاً بين ما قال به الأقدمون وبين ما يقال اليوم مازال موجودا: ذلك هو أن الديمقراطيـة تعني حكم الشعب، إذ هي ليست حكم فرد واحد، وهي أيضاً ليست حكم قلة ارستقراطية [١٤].

ويميز بعض الباحثين بين الديمقراطية كمذهب والديمقراطية كنظام للحكم، فالديمقراطية كمذهب تعني ذلك المذهب الذي يرجع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة، أي أن هذه السلطة لا تكون شرعية إلا إذا كانت وليدة إرادة الأمة. أما الديمقراطية كنظام للحكم، فهي ذلك النظام الذي يستلهم روح المذهب الديمقراطي، أي أنه ذلك النظام الذي ينشأ كوليد لإرادة الأمة، ويقرر أصحابه أنه نظام شرعي لأنه يقوم على أساس تلك الإرادة (إرادة الأمة)، كما يقرر أصحاب هذا النظام أن حريات الأفراد مكفولة [١٥].

ويوضح باحث آخر مفهوم الديمقراطية كنظام للحكم فيرى أنه مع التسليم بمبدأ السيادة الشعبية واعتباره حجر الأساس والزاوية التي تقوم عليها الديمقراطية الكلاسيكية فإن الحقيقة العلمية التي تؤكد أنه لا إجماع على شيء، وأنه في كل قضية تعرض على الناس لابد من أغلبية وأقلية، ولما كان من غير المعقول أن ينفذ رأي الأقلية ويهدر رأي الأغلبية، فإنه لا يبقى هنالك من حل عملي يكون أقرب إلى الاتفاق مع مذهب السيادة الشعبية إلا إنفاذ رأي الأغلبية. وقد ترتب على ذلك كله أن يقال إن الديمقراطية عندما تترجم عملا هي حكومات الأغلبية مع التسليم بحق الأقلية في المعارضة. والمعارضة هنا هي المعارضة السلمية التي تعتمد على الرأي [١٦].

بناء على ما سبق يمكن أن نحدد العناصر الأساسية التي يتضمنها مفهوم الديمقراطية كنظام للحكم فيما يلي :

١ - الشعب أو إرادة الأمة هي أساس أو مصدر السلطة.

٢ - إرادة الأغلبية هي التي تمثل إرادة الشعب.

٣ - الاعتراف بحق الأقلية في نقد رأي الأغلبية ومعارضته والدعوة إلى تغييره.

٤ - كفالة الحقوق والحريات العامة للأفراد.

ثانياً : العلاقة بين الشورى والديمقراطية :

يرى بعض الباحثين في ضوء التعريف السابق لكل من الديمقراطية والشورى أن هناك نقاطاً مشتركة تجمع بين الفكرتين، ونقاطاً أخرى خلافية تباعد بينهما وهذا ما سوف نوضحه فيما يلي :

أولاً : أوجه الاتفاق :

تتلخص أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية فيما يلي :

١ - أن مبدأ حكم الشعب بالشعب الذي تقوم على أساسه الديمقراطية متمثل في نظام الدولة الإسلامية باستثناء أن الشعب ينبغي أن يفهم في الإسلام على نحو معين أو شامل.

٢ - أن ما تقترن به الديمقراطية عادة من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة مثل مبادئ المساواة أمام القانون، وحرية الفكر والعقيدة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وما إلى ذلك، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل، وما أشبه. كل تلك المبادئ متحققة، وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام، وإن كانت نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق من حيث المنشأ الطبيعي قد تختلف، غير أن هذا الاختلاف لا يؤثر في النظرة في طبيعة تلك الخصائص والحالات، والنتيجة واحدة وهي أن الإنسان تضمن له كل هذه الأمور.

٣ - أن ما يستتبعه النظام الديمقراطي من تحقق مبدأ الفصل بين السلطات، هو أيضاً ظاهر في النظام الإسلامي، فالسلطة التشريعية هنا - وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي - مودعة في الأمة كوحدة، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة. فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة أو إجماع الأمة أو الاجتهاد، وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه، والإمام ملزم ومقيد به، وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية، والقضاء مستقل أيضاً، لأنه لا يحكم وفقاً لرأي الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة، أي أمر الله.

٤ - أن فكرة الإجماع والتي هي من خصائص الشريعة الإسلامية والتي انفردت هي بتقريرها، لتؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي مهما كمل، فالمسلمون قرروا قبل أن يظهر روسو ويتكلم عن الإرادة العامة، أن إرادة الأمة معصومة وأنها من إرادة الله، وجعلت مصدراً للتشريع [١٧].

ثانياً: أوجه الاختلاف :

تتلخص أوجه الاختلاف بين الشورى والديمقراطية فيما يلي :

١ - أن المراد بكلمة شعب أو أمة في الديمقراطية الحديثة، أنه شعب محصور في حدود جغرافية، يعيش في إقليم واحد، تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة. أي أن الديمقراطية مقترنة - لا محالة - بفكرة القومية أو العنصرية، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية، ولا كذلك الإسلام. فالأمة عنده

أصلاً ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان، أو الدم، أو اللغة. فهذه روابط صناعية أو عارضة أو ثانوية، ولكن الرابطة - أصلاً - هي الوحدة في العقيدة: أي في الفكر والوجدان. كل من اعتنق فكرة الإسلام من أي جنس أو لون أو وطن - فهو عضو في دولة الإسلام.

٢ - أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة هي أهداف دنيوية أو مادية، فهي ترمي إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه، من حيث تحقيق مطالبه في هذه الحياة الدنيا: ترمي إلى إنماء الثروة، أو رفع الأجور مثلاً، أو كسب حربي، ولكن أغراض النظام الإسلامي بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية، مع إبعاد فكرة التحيز القومي، تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية، بل إن الأغراض الروحية هي الأولى وهي الأساس. فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية، وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله، وتحقق المطالب الروحية للإنسان.

٣ - أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة. فالأمة حقاً وعلى الإطلاق هي - أو المجلس الذي تنتخبه - صاحبة السيادة وهي التي تضع القانون أو تلغيه. والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ، وتجب له الطاعة، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة. ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا، وإنما هي مقيدة بالشريعة: بدين الله، الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها. فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون [١٨].

بناء على ما سبق يتضح أنه بالرغم من وجود بعض نقاط الالتقاء بين الشورى والديمقراطية، إلا أنه من الخطأ الظن بأنهما شيء واحد أو أن نظاميهما متطابقان، فكل منهما له أسسه وفلسفته التي يقوم عليها، ومن ثم تتعدد نقاط الخلاف بينهما، فالديمقراطية كما يقول محمد المبارك «نظاماً سياسياً اقترن بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها، فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهي إنما خلقت

لمصلحته وله حرية مطلقة في تصرفاته سواء في فعاليته الاقتصادية أو الخلقية أو الفكرية، والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الأفراد حتى لا تتصادم.

إن هذه الفسلفة تختلف عن نظرة الإسلام اختلافاً كبيراً، فهي تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر وبين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخُلقي وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الباطل والرذيلة والظلم» [١٩].

ثالثاً : تميز مبادئ الشورى عن الديمقراطية :

يرى كثير من الباحثين الإسلاميين أن الشورى والديمقراطية وإن كانتا تتفقان حول مبدأ أساسي وهو الاعتراف بسلطة الشعب، إلا أن الشورى تتميز وتتفوق على الديمقراطية في تأكيد مبدأ الإرادة العامة وضمان حقوق وحريات الأفراد، ويتضح ذلك فيما يلي :

١ - مبدأ سيادة الشريعة التي تلتزم به الشورى تخضع له الحكومة في الإسلام، وهذا يجعله أقوى فاعلية من سيادة القانون الوضعي التي تعتبرها النظم العصرية مثلها الأعلى، مع أن التجارب أثبتت أن الحكم الدكتاتوري الشمولي يدعم سلطته باستخدام القانون، أو الدستور الوضعي - مادام أنه تشريع تصنعه وتصدره الدولة على هوى المسيطرين عليها - أما الشريعة التي تخضع لها الشورى والحكومة الإسلامية فلا تصنعها سلطات الدولة، ولا تتدخل الأجهزة السياسية فيما يتعلق بها، لأنها مستمدة من مصادر سماوية أو من الاجتهاد العلمي أو إجماع الأمة وعلمائها المستقل عن جميع السلطات السياسية للدولة.

٢ - مبدأ الفصل بين السلطات مطلق في الإسلام، لأنه يقوم على الفصل العضوي بين النيابة عن الأمة في الشؤون السياسية - كاختيار الحكام والرقابة عليهم - ويتولاها أهل الحل والعقد وبين النيابة عنها في مجال الفقه والتشريع، ويتولاها المجتهدون والعلماء، وهذا المبدأ يحمي الشعب من استبداد الزعماء ورجال السياسة إذا جمعوا بين سلطة التشريع والسلطة التنفيذية. وهذا الفصل العضوي ضروري لاستقرار مبادئ التشريع، حتى لا يتعرض للتغيير والتبديل حسب أهواء الحكام ومصالحهم ومصالح

عصبياتهم العرقية أو الحزبية التي تبنى عليها سلطتهم السياسية، وفي ذلك ضمانة كبرى لحقوق الأمة والأفراد تحميهم من تواطؤ من يختصون بصنع التشريع مع الحاكم الذي له مصلحة في ذلك، والذي يمارس سلطة التنفيذ، وهذا التواطؤ يفتح له طريق الحكم الشمولي سواء كان فرداً أو حزباً أو جماعة من أي نوع.

٣ - أن الأساس التعاقدي لولاية الحكم الناتج عن الشورى يؤكد أنه قد سبق النظرية الأوربية التي تعرف في الفقه الحديث بنظرية العقد الاجتماعي، بل تجاوز تلك النظرية بأن أقام المجتمع والحكم على أساس عقد فعلي وواقعي وليس مجرد افتراض نظري. لقد حاول بعض فلاسفة النهضة الأوربية - أمثال روسو - أن يضعوا حدوداً لسلطة الدولة بافتراض أن أساس السلطة في المجتمع ما يسمى «العقد الاجتماعي» ورغم كل ما بناه أصحاب هذه النظرية على العقد من نتائج تعطي للأفراد حق الثورة على الحكام إلا أنهم يقررون بأن هذا العقد المزعوم لا دليل على وقوعه ولا يمكن تحديد وقت تمامه ولا شروطه وعناصره، وأنه ليس إلا مجرد عقد افتراضي من صنع خيالهم. على العكس من ذلك فإن وجود الحكومة الشرعية الشورية في الفقه الإسلامي مبني على أساس تعاقد فعلي وواقعي وليس مجرد افتراضي، وأن الحاكم - الخليفة أو ولي الأمر أو الحكومة - بل الدولة ذاتها - أو نظام الحكم - أساسه عقد فعلي تطبق عليه جميع أحكام العقود، وهو عقد البيعة الذي له صور متعددة [٢٠].

يستخلص مما سبق أن الشورى والديمقراطية فكرتان مختلفتان، غير أنهما يتفقان في القيمة، بمعنى حق الأمة في التعبير عن إرادتها وممارسة سلطاتها. وفي ضوء التميز الذي ترقى به الشورى على الديمقراطية يثور التساؤل الآتي: كيف يمكن ترجمة الشورى على صعيد الواقع العملي في صورة إجراءات تنظيمية وأساليب عملية تحقق الهدف منها، أو تجعلها قادرة على تطبيق القيمة التي تحتويها؟

نحن نعرف أن الشورى قد تعطلت فيما يتعلق بنظام الحكم منذ انتهاء عهد الخلافة الراشدة، ومن ثم لم تظهر في الخبرة الإسلامية وسائل وآليات تتحقق من خلالها قيمة الشورى طوال التاريخ الإسلامي، وذلك بعكس الديمقراطية، التي اهتدت خلال كفاحها الطويل ضد استبداد الأباطرة والملوك إلى صيغ ووسائل تعتبر إلى اليوم أمثل الضمانات

لحماية حقوق وحريات الشعوب. فهل يجوز في هذه الحالة الاقتباس من أساليب الديمقراطية ما لا بد منه لتحقيق الشورى في الواقع العملي؟

لا شك أن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل تثير ضرورة التعرف على المواقف المتباينة داخل التيار الإسلامي حول مدى قبول الفكرة الديمقراطية وعلاقتها بالشورى، وهنا يمكن التركيز على ثلاثة اتجاهات أساسية، أولها يرفض الفكرة الديمقراطية لأسباب شتى، وثانيها يقبلها بلا تحفظ، وثالثها يقبلها وفقاً لضوابط محددة.

رابعاً : موقف التيار الإسلامي من الديمقراطية :

أ - اتجاه الرفض :

تتفاوت الاتجاهات الرافضة داخل التيار الإسلامي في تسويغها للرفض حيال الفكرة الديمقراطية. فهناك توجه يرفض الفكرة، بل ينقضها، وفق تصور يظنه ثابتاً كامناً في الفكرة الديمقراطية. وتوجه آخر يرى عدم الحاجة إلى تلك الفكرة، لوجود فكرة بديلة، وهي الشورى. وتوجه يرفض هذه الفكرة لارتباطها بفكرة العلمانية سيئة السمعة لدى هذه التيارات المختلفة التي تراها مناقضة لفكرة ضمن نسقها، وهي سيادة الشريعة وحاكميتها، بينما هي ترى في العلمانية استبعاداً للدين أو تهميشاً لدوره في مناحي الحياة كافة ومنها العملية السياسية. وتوجه يسوغ رفضه إياها لعدم اتفاقه مع بعض الأفكار التفصيلية التي يتضمنها، وكيفما يؤول ويتفهم هذه الأمور مثل (الحزبية، الدعاية المرتبطة بالعملية الانتخابية، وبعض أشكال المعارضة، والنيابة، والأغلبية، ... إلخ) وعناصر كثيرة، بينما قد يحمل البعض رفض المفهوم على كونه يأتي من الغرب وبما يحمله من عداء له ولأفكاره. وتوجه يرفض ذلك لبعض ممارسات في الغرب ترتبط بمضمون للحرية قد يتعلق بمضامين الإباحية وعدم الالتزام ومنافاة أحكام الشرع واستبداله بتشريع وضعي بشري قد يتناقض في معناه ومقاصده مع الشريعة. وتوجه يرفض الممارسات الشكلية والمظهرية من جانب النظم السياسية العربية من الداخل بدعوى الديمقراطية التي تغلف عناصر الاستبداد الدفين من حقوق ورقية، وبرلمانية زائفة وشكلية، وحريات صورية. وتوجه يؤسس رفضه وتحفظه على ضرورة إثبات فكرة الشرعية كأولوية، فإن فقدان النظام السياسي الشرعية لا يثير قضية الديمقراطية أو التعامل مع النظام السياسي أو المشاركة السلمية فيه، ومن ثم فإنها قد تختط عناصر مواجهة للنظام

السياسي. هذه التوجهات بما تحمله من مسوغات قد تتجمع بعضها أو كلها لدى تيار أو آخر، لكنها جميعاً لا تحمل الوجهة نفسها أو الأساس في الرفض [٢١].

ب - اتجاه القبول :

وهو اتجاه يقبل الفكرة الديمقراطية ولا يعتبرها مناقضة للرؤية الإسلامية، ويعبر عن هذا الاتجاه الأستاذ خالد محمد خالد، مؤكداً أن الشورى في الإسلام هي الديمقراطية التي يتنادى بها الناس اليوم، ويدعو التيار الإسلامي إلى الاعتراف صراحة بهذه الديمقراطية بأركانها وعناصرها التالية:

أ - الأمة مصدر السلطات.

ب - حتمية الفصل بين السلطات.

جـ - الأمة صاحبة الحق المطلق في اختيار رئيسها.

د - وصاحبة الحق المطلق في اختيار ممثليها ونوابها.

هـ - قيام معارضة برلمانية حرة وشجاعة تستطيع إسقاط الحكومة حين انحرافها.

و - تعدد الأحزاب.

ز - الصحافة الحرة لابد من إعلاء شأنها.

ويخلص الأستاذ خالد محمد خالد إلى القول بأن «هذا هو نظام الحكم في الإسلام بلا تحريف فيه ولا انتقاص منه» [٢٢].

جـ - اتجاه القبول (المتحفظ):

يرى أصحاب هذه الاتجاه أن جوهر الديمقراطية هو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام والسنة وعمل الراشدين في مصادره الأصلية من القرآن والسُنَّة، فالديمقراطية في جوهرها تعني «أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يُفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل».

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء ... إلخ.

فالديمقراطية - في جوهرها هذا - لا تنافي الإسلام وليس هناك دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى [٢٣] ويظهر موقف القبول المتحفظ إزاء الديمقراطية في رأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين «أعتقد أن القول بأننا نرفض الديمقراطية بإطلاق، وبمضامينها كلها قول فيه مغامرة، ولا يجد له سنداً في التشريع، كما لا يجوز بإطلاق أن نقول إن الديمقراطية بصيغتها الغربية المختلفة مقبولة، بحيث نلغي دور الإسلام في التشريع، ونعتبر أن مصدر التشريع هو قرار البشر الممثلين في المجالس النيابية. فهذا غير صحيح» [٢٤].

وفي هذا الصدد يشير الشيخ محمد الغزالي إلى بعض خصائص الديمقراطية التي يمكن أن يقبلها التصور الإسلامي فيقول «من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة، وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج ! ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر.. والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة» [٢٥].

وعلى هذا الموقف أيضاً ما نراه من تحديد بعض الباحثين لمفهوم الديمقراطية المعاصرة «بأنها منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها، فهي أبعد عن أن تكون عقيدة شاملة تنازع العقائد الأخرى وتحل محلها، والمبادئ الديمقراطية والمؤسسات الدستورية التي يتطلبها نظام الحكم الديمقراطي لا تتناقض مع جوهر الإسلام، دين الأغلبية وثقافة الجميع، كما أن الديمقراطية المعاصرة ليست مطلقة وإنما هي ممارسة مقيدة بدستور، والشعب يمارس سلطاته بموجب الدستور الذي يمكن تقيده بأحكام الشريعة السمحة، التي لا تقر سيادة لفرد، ولا لقلة على الجماعة، ولا تعطي حق الوصاية لأحد على أحد، وإنما السيادة لله وحده لا شريك له» [٢٦].

ويفند أصحاب هذا الاتجاه بعض الدعاوي التي قد تثور حول قبولهم للديمقراطية بتوضيح بعض النقاط الهامة الآتية:

- أن الدعوة إلى الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب بالشعب لا تعني - كما يزعم البعض - رفض المبدأ القائل: أن الحاكمية لله. فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الاستبداد والظلم بحق الشعوب.

فالمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت إلى «كفر بواح» فيه من الله برهان [٢٧].

- أن الديمقراطية باعتمادها أسلوب التصويت وقيامها على تحكيم الأكثرية، واعتبارها صاحبة الحق في تنصيب الحكام وفي تسيير الأمور، وفي ترجيح أحد الأمور المختلف فيها، وتناقض ذلك - في نظر البعض - مع الإسلام الذي لا يعتد بهذه الوسيلة ولا يرجح الرأي على غيره لموافقة الأكثرية عليه، بل ينظر إليه في ذاته، فإن كان صواباً نفذ وإن لم يكن معه إلا صوت واحد، وإن كان خطأ رفض، وإن كان معه ٩٩ من الـ ١٠٠. لا يعني ذلك أن القبول بالديمقراطية في المجتمع المسلم يستتبع قبول مبدأ التصويت على إطلاقه، فهناك أمور لا تدخل مجال التصويت ولا تعرض لأخذ الأصوات عليها لأنها من الثوابت التي لا تقبل التغيير، إلا إذا تغير المجتمع ذاته، ولم يعد مسلماً.

فلا مجال للتصويت في قطعيات الشرع وأساسيات الدين، وما علم منه بالضرورة، إنما يكون التصويت في الأمور الاجتهادية، التي تحتمل أكثر من رأي ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها، مما يدخل فيما يسميه الفقهاء «المصالح المرسلة»، فإذا اختلفت الآراء في هذه القضايا، فإن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لابد من مرجح، والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد [٢٨]، وفي الحديث: «إن الشيطان مع الواحد، وهو مع الاثنين أبعد» [٢٩].

- أنه من الضروري في ظل خلو الشورى من حلول عملية تحقق مقاصدها، وإلى أن يتحقق ذلك، أن يتم الاقتباس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه طغيان الحكام، ومن القواعد الشرعية المقررة: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد. «ومن هنا نأخذ من الديمقراطية أساليبها وآلياتها وضماناتها التي تلائمنا ولنا حق التحوير والتعديل فيها ولا نأخذ فلسفتها كلها التي يمكن أن تحلل الحرام أو تحرم الحلال أو تسقط الفرائض» [٣٠].

والسؤال الآن : كيف يمكن تطويع آليات الديمقراطية لتحقيق مقاصد الشورى؟

خامساً : الشورى وآليات الديمقراطية :

في ضوء ما سبق يمكن استعراض أهم آليات الديمقراطية التي يمكن الأخذ بها في التطبيق الإسلامي كنظام الانتخاب العام، ومبدأ الترشيح الانتخابي، والأحزاب السياسية، وتداول السلطة، لنرى إلى أي مدى يمكن تحويرها وتعديلها حتى لا تتصادم مع بعض عناصر العقيدة الإسلامية. أهم هذه الآليات هي :

أ- نظام الانتخاب العام :

يمثل نظام الانتخاب العام أحد الأركان الأساسية في الديمقراطية المعاصرة، ولم يعرف التاريخ الإسلامي هذا النظام ولكنه عرف نظام البيعة، والبيعة في جوهرها تعني إعلان الفرد المبايع عن موافقته ورضاه لشخص المبايع له مع التزامه الإخلاص والولاء. ونظام الانتخاب المعاصر يحقق هذا المقصود عن طريق ما يسمى بالتصويت [٣١].

ويرى بعض الباحثين الإسلاميين أن مبدأ الشورى يقتضي أن يشترك الشعب جميعاً في تشكيل مؤسسات الدولة وخاصة اختيار الحاكم وتشكيل مجلس الشورى، ومن ثم فإن الانتخاب العام هو الوسيلة التي يمكن بها التعرف على رأي الشعب بهذا الخصوص، غير أن طريقة إجراء عملية الانتخاب متروكة لاجتهاد كل جيل، حيث لم يرد بشأن هذه الوسيلة نص في القرآن أو في السنة يوجب الأخذ بطريقة معينة، وعلى هذا اعتبر الصحابة - وهم على

حق - أن طريقة الانتخاب مسألة تقع خارج حدود الشريعة، ولهذا لم يجدوا بأساً في أن تختلف وسائلهم باختلاف آرائهم فيما يحقق الخير العام للمجموع [٣٢].

وبناء على ذلك يمكن الأخذ بنظام الانتخاب العام - لتحقيق مقاصد الشورى - كما هو مستقر في النظم الديمقراطية المعاصرة طالما اقتضت المصلحة ذلك، مع معالجة أوجه النقص وإصلاح المساوئ التي تصاحب عملية الانتخاب في هذه النظم وذلك عن طريق اشتراطات معينة، منها تقييد الدعاية الانتخابية وتحديد المبالغ التي تدفع للنفقات الانتخابية إلى أقل حد ممكن، وكذلك مراعاة الآداب والقيم الإسلامية. وأن يتم كل ذلك عن طريق الرقابة القضائية على جميع المراحل الانتخابية، وأخيراً العقاب على الأعمال المخلة والمنافية لنزاهة الانتخاب [٣٣].

وبهذا يمكن - في نظر بعض الباحثين الإسلاميين - أن يصبح نظام الانتخاب، بعد إضافة هذه الضوابط والتوجيهات، نظاماً إسلامياً وإن كان في الأصل مقتبساً من عند غيرهم.

ب- مبدأ الترشيح الانتخابي :

تعتبر عملية الترشيح من أهم العمليات الانتخابية، وفيها يعبر الشخص الذي توافرت فيه شروط الترشيح -للجهة المختصة- عن إرادته في التقدم لاقتراع الناخبين عن دائرة معينة، بهدف الحصول على عضوية المجلس النيابي.

ولكن بعض الباحثين في النظام السياسي في الإسلام لا يرتضون هذا الأسلوب، وهم يستندون إلى نصوص وأحاديث في هذا الشأن يستخلصون منها مبدأ (طالب الولاية لا يولى) وكذلك ينتهون إلى منع الدعاية الانتخابية المصاحبة لعملية الترشيح [٣٤].

غير أن البعض الآخر من هؤلاء الباحثين لا يسلم بهذا الفهم، فالمجتمع المعاصر قد تعقد تركيبه وتكاثر أفراده، ولم تعد الوجوه معروفة كما كانت رؤوس الأسر والعشائر من قبل، وأصبحت عملية الترشيح لابد منها لكفالة حسن سير أداة الحكم. ويرون أن الأحاديث الواردة بشأن طالب الولاية لا يولى هي من أهم اجتهادات الرسول ﷺ كإمام ورئيس دولة ولا تعتبر من التشريعات العامة الملزمة، ومن ثم فإن المعنى الذي ترسيه هذه الأحاديث هو - منع وكراهية التهافت والتكالب والتحايل والطمع والافتئات في طلب السلطة - أي الحكم

المباشر على الناس والذي يشبه في هذه الأيام السلطة التنفيذية، أما طلب النيابة فجائز لأنها وكالة عن الشعب للمطالبة بحقوقه التمثيلية في مراقبة الحكومة، ولأن النيابة بمفهومها المعاصر لم تكن معروفة في النظام الإسلامي [٣٥].

ويرى د. عبد الحميد الأنصاري أن السعي المنهي عنه في طلب الولايات لا علاقة له بعملية الترشيح نفسها، فهي أشبه بطلب موافقة الجهات المختصة لإدراج اسم الطالب للترشيح في قائمة المرشحين عن دائرة معينة، فهذه العملية أمر ضروري يقتضيه النظام بهدف تحديد عدد من يجوز انتخاب ممثل الدائرة من بينهم حتى يتمكن الناخبون من الوقوف على آراء كل مرشح وصفاته.

ولكن المعنى المذموم الذي يستمد من هذه الأحاديث إنما ينطبق على العمليات الدعائية المصاحبة لعملية الترشيح، فالمعروف أن المرشحين يسعون ويسلكون شتى السبل في الدعوة لأنفسهم ويبالغون في ذلك فينسبون إلى أنفسهم كل المزايا والصفات الحميدة ويلصقون بخصومهم كل الصفات المذمومة.

فيمكن في هذا المجال الاستفادة من المعاني التي ترمز إليها هذه الأحاديث، فنمنع هذه المبالغات، ونقيد عمليات الدعاية بشيء من التنظيم والوسائل المشروعة [٣٦].

ومن المهم في إطار هذا السياق توضيح الرؤية الإسلامية إزاء قضيتين هامتين وهما: مدى جواز ترشيح المرأة للمجالس النيابية، وأيضاً مدى جواز ترشيح غير المسلمين لهذه المجالس، وذلك على النحو الآتي :

القضية الأولى : مدى جواز ترشيح المرأة للمجالس النيابية :

انقسم علماء الإسلام إلى فريقين بصدد هذه المسألة :

الفريق الأول، يرى أن القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية هي مساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات - اللهم إلا ما استثني بنص صريح - فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها إزاءه، وكل حق له عليها يقابله واجب عليه إزاءها، وفي ذلك يقول تعالى: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) [٣٧]، وقال تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم) [٣٨] ولم يقل كرمنا الرجال أو الذكور، وقال تعالى: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) [٣٩].

فهذه الآيات - فيما يقول أصحاب هذا الرأي - تتضمن مبدأين: (الأول) مبدأ الولاية بين المؤمنين والمؤمنات بعضهم بعضاً، وهي ولاية تشمل الأخوّة والتعاون على الخير. أما المبدأ (الثاني) فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب يشمل - كما يقولون - كل ضروب الإصلاح في كل نواحي الحياة، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية، والمرأة في ذلك كالرجل سواء بسواء [٤٠].

أما الفريق الثاني، فيرى أن الشريعة الإسلامية قد قصرت حق الولاية العامة على الرجال دون النساء استناداً إلى الآية القرآنية (الرجال قوامون على النساء) [٤١]. ومن ثم يحرم على المرأة وفقاً لذلك عضوية المجالس النيابية، لأن هذه العضوية التي ينطوي اختصاصها على ولاية سن القوانين والهيمنة على تنفيذها تعد من الولاية العامة، بالإضافة إلى أدلة أخرى يسوقها أصحاب هذا الرأي سواء من السنة أو مما جرى عليه العمل فعلاً في عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين تبرر موقفهم [٤٢].

ويُفَنِّدُ الشيخ القرضاوي شبهات تحريم عضوية المرأة في المجالس النيابية من خلال تحليله لمهمة عضو المجلس النيابي والتي تدور حول شقين: المحاسبة والتشريع.

فالمحاسبة أو المراقبة في تحليلها النهائي حسب المفاهيم الشرعية ترجع إلى ما يعرف في المصطلح الإسلامي بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وبـ «النصيحة في الدين» وهي واجبة لأئمة المسلمين وعامّتهم. والأمر والنهي والنصيحة مطلوبة من الرجال والنساء جميعاً، والقرآن الكريم يقول بصريح العبارة (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - التوبة ٧١).

ومادام من حق المرأة أن تنصح وتشير بما تراه صواباً من الرأي، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتقول هذا صواب وهذا خطأ، بصفتها الفردية، فلا يوجد دليل شرعي يمنع من عضويتها في مجلس يقوم بهذه المهمة. والأصل في أمور العادات والمعاملات: الإباحة إلا ما جاء في منعه نص صحيح صريح.

أما بالنسبة للتشريع، فالتشريع الأساسي إنما هو لله تعالى، وأصول التشريع الآمرة الناهية هي من عند الله سبحانه، وإنما يدور عمل البشر حول استنباط الحكم فيما لا نص فيه، أو تفصيل ما فيه نصوص عامة. وبعبارة أخرى يكون عمل البشر هو الاجتهاد في الاستنباط والتفصيل والتكييف.

والاجتهاد في الشريعة الإسلامية باب مفتوح للرجال والنساء جميعاً، ولم يقل أحد إن من شروط الاجتهاد - التي فصل فيها الأصوليون -الذكورة- وإن المرأة ممنوعة من الاجتهاد.

ومما لا جدال فيه أن ثمة أموراً في التشريع تتعلق بالمرأة نفسها، وبالأسرة وعلاقتها ينبغي أن يؤخذ رأي المرأة فيها، وألا تكون غائبة عنها، ولعلها تكون أنفذ بصراً في بعض الأحوال من الرجال.

غير أن هذا الرأي الذي يقول بجواز دخول المرأة في مجلس الشعب لا يعني ذلك أن تختلط بالرجال الأجانب عنها بلا حدود ولا قيود، أو يكون ذلك على حساب زوجها وبيتها وأولادها، أو يخرجها ذلك عن أدب الاحتشام في اللباس والمشي والحركة والكلام، بل كل ذلك يجب أن يراعى بلا ريب ولا نزاع من أحد [٤٣].

القضية الثانية : مدى جواز ترشيح غير المسلمين للمجالس النيابية :

يرى علماء الإسلام أن القول باستبعاد غير المسلمين من المشاركة في الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي ناتج عن الفهم الخاطئ لبعض الناس من الآيات الناهية عن موالاة غير المسلمين، فالذي يتأمل الآيات المذكورة ويدرس تواريخ نزولها وأسبابه يتبين له أن الموالاة التي نهت عنها الآيات ليست هي موالاة أي مخالف للدين ولو كان سلماً للمسلمين وذمة لهم، إنما هي موالاة من آذى المسلمين وعاداهم وحاربهم، وبلغة القرآن حاد الله ورسوله، ومن ثم فلا يوجد مانع شرعي لتمكين غير المسلمين من أهل دار الإسلام من دخول المجالس النيابية ليمثلوا فيها بنسبة معينة مادام المجلس في أكثريته الغالبة من المسلمين. وقد أجاز المسلمون خلال العصور المختلفة أن يتولى غير المسلمين من أهل الذمة وزارة تنفيذ، وعرف كثير من الوزراء في الدولة العباسية ولم يذهب فقيه معتبر إلى منع هؤلاء من الوزارة وما يشبهها بحجة: أن لا ولاية لكافر على مسلم لأن المسلمين هم الذين ولوهم هذا المنصب بمقتضى توجيهات دينهم فهم أولياء في وزارتهم أو ولايتهم ولكن تحت الولاية العامة للمسلمين [٤٤].

جـ- الأحزاب السياسية :

تُمثل الأحزاب السياسية حلقة رئيسية بين الشعب والسلطة لأنها تتولى تنظيم الرأي العام وبلورة إرادته على نحو يمكن معه بسهولة التعرف على اتجاهه من خلال الانتخاب أو الاستفتاء أو مداولات البرلمان، وبذلك تعد الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن إرادتها وجزءاً رئيسياً في جهاز الدولة الديمقراطية [٤٥].

والتساؤل الآن: عن مدى إمكانية استفادة الشورى بهذه الآلية في تنفيذ مقاصدها ؟

تنقسم آراء الباحثين الإسلاميين حول هذه القضية إلى فريقين: حيث يرى البعض أن نظام تعدد الأحزاب لا تسمح به قواعد الشريعة الإسلامية ويستندون في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تنهى عن التفرق والتنازع وتأمر بالوحدة، ويظنون أن الإسلام لا يعترف إلا بحزب واحد هو حزب الله، وما عداه فهو حزب الشيطان [٤٦]، أما الفريق الآخر فيرى أن التعددية السياسية من الأمور التي يجيزها الإسلام مادامت الأحزاب ملتزمة بقواعد الشرع ويبررون ذلك بما يلي :

١ - لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية. إذ المانع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص، بل إن هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة من الحكم.

٢ - أن التعدد لا يعني بالضرورة التفرق، فالتعدد والاختلاف بين الناس نوعان، اختلاف تنوع وتخصص وهو اختلاف محمود ، واختلاف تعارض وتناقض وهو اختلاف مذموم، فاختلاف التنوع لا يؤدي إلى التفرق والعداوة، بل هو تعدد واختلاف في ظل الأمة الواحدة، فلا خوف منه ولا خطر فيه، بل هو ظاهرة صحية. إن قبول التعدد الحزبي داخل الدولة الإسلامية لا يعني ذلك التعدد المبني على أساس عنصري أو إقليمي أو طبقي أو غير ذلك من إفرازات العصبية التي يبرأ منها الإسلام، وإنما هو تعدد الأفكار والمناهج والسياسات، يطرحها كل حزب مؤيد بالحجج والأسانيد، فيناصرها من يؤمن بها ولا يرى الإصلاح إلا من خلالها ، ويرفضها من يرى الصلاح أو الأصلح في خلافها ، ولذا يرى بعض الفقهاء أن تعدد الأحزاب في مجال السياسة أشبه شيء بتعدد المذاهب في مجال الفقه.

٣ - الأحزاب السياسية هي الصورة العصرية للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا أُريد لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون لها معناها وقوتها وأثرها في هذا العصر، فلا يكفي أن تظل فريضة فردية محدودة الأثر، محدودة القدر ولابد من تطوير صورتها، بحيث تقوم بها قوة تقدر على مقاومة طغيان السلطة الحاكمة ومحاسبتها وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٤ - أن الأخذ بنظام الأحزاب في الدولة الإسلامية لا يعني الأخذ بكافة تفاصيل هذا النظام في النظم الديمقراطية الغربية كالتعصب للحزب بالحق والباطل أو انقسام ولاء الفرد بين حزبه الذي ينتمي إليه ودولته التي بايعها بالسمع والطاعة، وإنما القصد هو الاستفادة من هذه الآلية مع تعديلها وتطويرها بحيث تتفق مع القيم الدينية والأحكام الشرعية في تحقيق مقاصد الشورى. ومن ثم يصبح انتماء الفرد المسلم إلى جمعية أو نقابة أو حزب بما لا ينافي انتماءه للدولة وولاءه لها. فإن هذه الولاءات والانتماءات كلها مشدودة إلى أصل واحد هو الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين.

٥ - أن طبيعة الدولة الإسلامية لا تنافي قيام الأحزاب، فالدولة الإسلامية ليست هي الدولة الدينية التي عرفت في مجتمعات أخرى، بل هي دولة مدنية تحتكم إلى الشريعة، ورئيسها ليس إماماً معصوماً، وأعضاؤها ليسوا كهنة مقدسين، وطالما انتفت العصمة والقداسة، فليس هناك ما يضمن استقامة الحكم، أو يحول دون استبداد الحكام، وأشد أنواع الاستبداد خطراً ما كان باسم الدين. ولذا كان إيجاد قوى منظمة كالأحزاب، تقاوم الاستبداد وتحول دون قيامه أمراً يرحب به الشرع ويؤيده لما وراءه من جلب المصالح ودرء المفاسد [٤٧].

بناء على ما سبق نجد أن هناك شبه إجماع بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين على القبول بفكرة التعددية المتمثلة في الأحزاب السياسية. والخط الأساسي الذي نجده واضحاً في كتابات هؤلاء الفقهاء والباحثين، أن الأمة الإسلامية منذ بداية مسيرتها ارتضت الخلاف في الفروع، ولم تقبل الخلاف في الأصول، وأن التعددية السياسية تظل من ذلك النوع المقبول، باعتباره نوعاً من الاختلاف في الفروع، إضافة إلى ذلك فإن تعدد

المذاهب الإسلامية يعبر عن ذلك النوع من الخلاف، وأنه إذا جاز للأمة أن تحتمل اختلافاً في أمور الدين على ذلك النحو الذي تفاوتت بصدده اجتهادات الفقهاء فيما لا حصر له من نقاط، فأولى بها أن تقبل اختلافاً في أمور الدنيا، التي تتراوح بين بدائل وحلول المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تواجه الناس [٤٨].

والتساؤل الآن: ما ضوابط التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية؟ فالتعددية باعتبارها تمثل أسلوباً في إدارة الخلاف، وأن الاعتراف المتبادل بين الجماعات المختلفة - وليس الإنكار- هو القاعدة في تقدير التعددية، فعلى الطرف الإسلامي أن يحدد الضابط الشرعي لذلك الاعتراف ليكون واضحاً المدى المقبول شرعاً لتلك التعددية، ومن ثم يمكن الإجابة عن السؤال التالي: هل كل ما هو موجود في خريطة المجتمع السياسية والفكرية يمكن أن يكون مقبولاً؟ أي أن هناك جماعات يمكن أن يقبلها التصور الإسلامي للتعددية وأخرى يرفضها.

يمكننا في هذا الإطار أن نميز بين اتجاهين حول ضوابط التعددية في ضوء التصور الإسلامي: تعددية مقيدة في إطار الالتزام بسيادة الشريعة، وتعددية كاملة في إطار الولاء للدولة الإسلامية.

الاتجاه الأول :

التعددية المقيدة في إطار الالتزام بسيادة الشريعة :

يقوم هذا الاتجاه على أساس الإقرار المجمل بالأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع ولا يكون الاختلاف بين فصائلها إلا في موارد الاجتهاد ومجالات الشورى، ويعبر عن هذا الاتجاه غالبية الفقهاء والباحثين، فيرى د. يوسف القرضاوي أن كل ما يشترط لتكتسب الأحزاب السياسية شرعية وجودها في الدولة الإسلامية أمران أساسيان :

١ - أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة، ولا تعاديه أو تتنكر له وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة.

٢ - ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته أياً كان اسمها وموقعها [٤٩].

ويحدد الدكتور العوا الضابط الشرعي للتعددية في إطار التصور الإسلامي للنظام السياسي بأنه «الالتزام بالنظام العام للدولة الإسلامية الذي يقوم على احترام الجميع لقيم الإسلام الأساسية، وإذا كان القانون الإنجليزي ينص على ضرورة احترام شخصين هما الملك والمسيح، كل منهما يمثل رمزاً للمجتمع وقيمة فيه، فمن حقنا أن نحدد أيضاً ما ينبغي الاتفاق حوله من قيم كلية عليا، على أن يسمح بالاختلاف للكافة خارج هذا الإطار» [٥٠].

ويرى الأستاذ فهمي هويدي ضرورة فتح الباب واسعاً للتعددية التي تقوم على أرضية إسلامية على أن تحظر الأحزاب التي تقوم على العداء للإسلام وإنكار أصول تعاليمه، لأن ذلك يعني التصريح بنقض أساس الدولة الإسلامية وإهدار ما نسميه بالنظام العام للمجتمع وهو ما لا تسمح به أي دولة في عالمنا المعاصر، مهما بلغت طبيعة الممارسة الديمقراطية فيها [٥١].

الاتجاه الثاني :

التعددية الكاملة في إطار الولاء للدولة الإسلامية :

يتبنى هذا الاتجاه الشيخ راشد الغنوشي، فقد ورد في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس «رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب، ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية» واستندت الحركة في ذلك إلى أن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصاري لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى، وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم عبرة ومنهاج وسابقة، لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة الإطار السياسي في الدولة الإسلامية [٥٢].

ويبرر الشيخ راشد الغنوشي هذا الاتجاه المؤيد للتعددية الكاملة بالقول إن القضية في كل الأحوال لا تتعلق بما يجب أن يكون، وإنما بمواجهة جماعة إسلامية لأحوال معقدة من الواقع مدارها جلب المصالح ودرء المفاسد، فالإسلاميون لا يستمدون مشروعية حكمهم من صفتهم الإسلامية ذاتها، بل من اختيار الشعب. إن القضية لا تتعلق في النهاية بالنظرية

الإسلامية في الحكم فالجميع متفقون على أن الحاكمية للأمة في إطار الشريعة وأنه لا تجوز ولاية غير المسلم على المسلم وخاصة في بلد غالبيته إسلامية، وأن سلطة الأمة لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، ولكن الاختلاف - في نظر الغنوشي - يدور حول نظرية التغيير وحول صاحب السلطة، أي مصدر شرعية الدولة ما هو؟ إذا قلنا الشعب فقد وضعنا أنفسنا كأحزاب إسلامية على قدم المساواة مع كل أفراده وتياراته، وإذا قلنا شيئاً آخر علينا أن نحدده ونصرح به ولا يفيد الإبهام [٥٣].

وينتهي الشيخ الغنوشي إلى القول بأنه يمكن للأحزاب على اختلاف توجهاتها غير الإسلامية أن تنشأ في الدولة الإسلامية بشرط الولاء لها، ويعتقد أن ليس لهذا الاختلاف حول شرعية وجود أحزاب غير إسلامية في دولة إسلامية من أثر يذكر على صعيد الواقع، طالما أن جملة الأحزاب العلمانية اليوم تعلن انتماءها للإسلام فإذا تمردت عليه تعرضت للعزلة والهامشية. ووجودها على السطح عندئذ أقل ضرراً من عملها في السر، وحالها لن يكون أفضل من حال حزب إسلامي أو شيوعي في انجلترا وأمريكا [٥٤].

ويرفض جمهور المفكرين الإسلاميين هذا التوجه على أساس أن التعددية السياسية محل التنازع هي التعددية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة، وأن يدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين ليصل إلى سدة الحكم ليضع هذا البرنامج موضع التنفيذ فإذا لم تقيد هذه التعددية بالالتزام بالشريعة والتقيد بأصولها الثابتة فمعنى ذلك أن الوثني والشيوعي يستطيع أن يصل من خلالها إلى الحكم ليضع برامجه موضع التنفيذ ويصبح بالتالي حاكماً على المسلمين [٥٥].

ومن جانب آخر لا يصح الاستدلال بالصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم كدليل على التعددية السياسية، فهذه الصحيفة أشبه ما يكون بالنسبة لليهود بعقد الذمة التي تجعلهم يأمنون على أنفسهم بين المسلمين، ولكن السيادة للشريعة والتحاكم إلى الله ورسوله. جاء هذا في صلب الصحيفة في نص لا يحتمل التأول أو التمحل «وإنكم مهما اختلفتم في شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ» [٥٦].

وأخيراً فإن التعددية المطلقة لا وجود لها في الواقع لا في الدولة الإسلامية ولا في الدولة العلمانية، لأنه ما من دولة من الدول إلا وتقيد الحريات السياسية وغيرها بما يسمى بالنظام العام والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع ونحوه، وقد تضيق دائرة هذه القيود وقد تتسع، وقد تتفاوت من دولة إلى أخرى إلا أن القدر المحكم لدى الجميع هو وجود إطار يجب أن تتقيد به هذه التعددية وأن تدور في فلكه [٥٧].

د - تداول السلطة :

إن القبول بالتعددية معناه القبول المبدئي بولاية ومناهج جميع الأطراف المشاركة فيها، لأن تداول السلطة هو محور التعددية، فما هو التصور الإسلامي إزاء هذه القضية؟

من الناحية النظرية أنه في حالة قيام الدولة الإسلامية، وكما سبق إيضاحه فإن الأحزاب السياسية التي سوف يسمح لها بالمشاركة هي الأحزاب التي تقف على كافة أرضية الإسلام، أي التي تعتنق الإسلام عقيدة وشريعة ولا يكون الاختلاف بينها إلا في موارد الاجتهاد ومجالات الشورى، ومن ثم فإن تداول السلطة يقتصر على هذه الأحزاب، ونجاح أي منها في الوصول إلى السلطة يتوقف على المفاضلة بين برامج هذه الأحزاب واختيار أرشدها وأكثرها ملاءمة لمقاصد الشريعة وتحقيقاً لمصالح الأمة.

أما من الناحية الواقعية، وقبل قيام الدولة الإسلامية إذا حدث - على سبيل الافتراض - أن حزباً إسلامياً في أحد المجتمعات العربية أو الإسلامية القائمة على التعددية السياسية قد فاز بأغلبية الأصوات في انتخابات حرة وتمكن من استلام السلطة وحكم ذلك البلد، ثم فشل في الانتخابات التالية في الحصول على الأغلبية وتوفر الفوز لقوى أو جماعة أخرى علمانية، ماذا يكون موقف الإسلاميين؟

يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن الإسلاميين إذا ما استطاعوا كسب أصوات الناس وثقتهم وهم خارج السلطة، ثم فقدوا تلك الثقة بعدما تولوا السلطة وتمكنوا من أدواتها في الإنجاز والإصلاح وفي وسائل التبليغ والإعلام التي تملكها، فذلك يعني أن ثمة قصوراً شديداً في أدائهم، ينبغي أن يتحملوا المسئولية عنه، وأن يتركوا السلطة لغيرهم ممن أولاهم الناس ثقتهم [٥٨].

ويرى الأستاذ فهمي هويدي أنه يتعين على الإسلاميين في هذه الحالة أن يسلموا السلطة إلى الفريق الذي اختاره الناس وأعطوه أصواتهم بإرادتهم الحرة، حتى ولو كان علمانياً وله تحفظاته على تطبيق الشريعة، ولا محل للادعاء بأن بقاء الإسلاميين في السلطة ضروري لحراسة الدين، حيث تلك مهمتهم ومسئوليتهم طالما رضي بهم الناس، ولا محل لاستمرارهم في السلطة بعدما انفض الناس من حولهم، وأعطوا ثقتهم لغيرهم، وإذا كان الله قد قرر أنه لا إكراه في الدين، فالأولى ألا يكون هناك إكراه في سياسة الدنيا، فضلاً عن ذلك فإن للدين رباً يحميه، ولو ترك أمر الحماية لحكام المسلمين وسلاطينهم لاندثر منذ زمن، ولما بقي منه شيء إلى الآن [٥٩].

ويضيف الأستاذ فهمي هويدي أنه على فرض أن الناس قد أساءوا الاختيار في هذه الحالة، وأعرضوا عن الإسلاميين إلى غيرهم، فذلك يعني أن أولئك الإسلاميين فشلوا في إقناع الناس بجدارتهم بعدما رسبوا في الممارسة العملية، وفشلهم ذلك دليل على تقصيرهم في أداء رسالة التبليغ وعجزهم عن النهوض بتلك الرسالة [٦٠].

نخلص مما سبق إلى القول بأن آليات أو أدوات الديمقراطية من الممكن الاستفادة منها بعد تعديلها ووضع بعض الضوابط الحاكمة لها لكي تحقق مقاصد الشورى، ومن ثم يمكن تحويل الشورى كقيمة إلى وسائل وإجراءات تتلاءم مع مقتضيات التطور في عالمنا المعاصر.

سادساً: حقوق الإنسان والمجتمع المدني بين الشورى والديمقراطية :

تشير الأدبيات السياسية ذات النهج الغربي إلى التلازم القائم بين فكرة الديمقراطية وفكرتي حقوق الإنسان والمجتمع المدني، فالديمقراطية طبقاً لهذا النهج تعد الحصن المنيع لحقوق الإنسان، وهي من جانب آخر نتاج أو ثمرة إحياء المجتمع المدني [٦١]، الأمر الذي يقتضي التعرف على حقيقة هذا التلازم من جهة وإيضاح موقف الشورى من هاتين الفكرتين من جهة أخرى.

أ- حقوق الإنسان بين الشورى والديمقراطية :

نشأت فكرة الحقوق والحريات العامة أو الفردية للإنسان كثمرة لجهود المفكرين والفلاسفة منذ القرن السادس عشر الميلادي، حيث قال بها فلاسفة العقد الاجتماعي، ودعاة

القانون الطبيعي، ثم نودي بها إبان الثورتين الأمريكية والفرنسية، بل إن المطالبة بالحقوق السياسية للمواطنين والمناداة بسيادة الشعب دون الملوك، وبضرورة الحد من السلطان المطلق للحاكم، لم يكن ذلك كله إلا بقصد تقرير الحقوق والحريات الفردية، ومنع السلطة من الاعتداء عليها أو المساس بها وتنظيم الضمانات الكفيلة بتمتع الأفراد بتلك الحقوق في حرية ومساواة تامة. أي أن الدعوة إلى الديمقراطية وسيادة الشعب قد اقترنت بالدعوة إلى تقرير الحقوق والحريات الفردية [٦٢].

وبهذا بدأت فكرة حقوق الإنسان في النظر الأوروبي باعتبارها الحقوق والحريات العامة التي نص عليها في الدساتير والقوانين، وتقدم النظر إليها بعد ذلك، فاعتبرت نابعة من ضمير الجماعة، وكان ذلك لازماً لإعطاء هذه الحقوق قوة إلزامية أكبر بحيث لم يتوقف الاعتراف بها وإقرارها على إرادة القانون الوطني التي قد تأذن أو تمنع بحسب الزمان والمكان [٦٣].

على أن التطور الحاسم في فكرة حقوق الإنسان في العصر الحديث كان بعد الحرب العالمية الثانية التي انتهت عام ١٩٤٥، فقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨/١٢/١٠ تعبيراً عن الرغبة في وحدة البشرية ووحدة حقوق الإنسان في المجتمع الدولي، فلم تعد علاقة الفرد بالدولة خارجة تماماً عن إطار القانون الدولي، فبعد أن كانت موضوعاً يهم القانون الداخلي أصبحت حماية حقوق الإنسان متاحة في القانون الدولي، بل تقدمت وسائل هذه الحماية متمثلة في قيام بعض المنظمات الدولية التي تتولى المراقبة ومتابعة التطبيق [٦٤].

والتساؤل الآن: إذا أمكن القول تجاوزاً بأن هناك تلازماً بين الديمقراطية وفكرة حقوق الإنسان، فهل تتسع الشورى لمثل هذه الحقوق؟ وما مدى صحة الأقاويل التي تزعم بانتهاك الإسلام لهذه الحقوق؟

للإجابة عن هذا التساؤل يقتضي الأمر تحديد خصائص حقوق الإنسان في الإسلام مقارنة بحقوق الإنسان في المفهوم الغربي والتي يتمثل أهمها فيما يلي:

١ - أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست حقوقاً جديدة اكتسبها الفرد خلال العصور ولكنها حقوق قديمة نشأت مع الإسلام وظهرت وسادت وتأكدت في المجتمعات

الإسلامية الأولى في مجال الممارسة والتطبيق، فهي ليست نصاً علمانياً مبنياً على التجربة العملية، ويمكن أن تتغير بتغييرها، وإنما هي ذات طابع ديني مستمد من الوحي ومن ثم تتميز بالثبات وصفة الدوام [٦٥].

٢ - أن الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات فالمأكل والملبس والمسكن والأمن، والحرية في الفكر والاعتقاد والتعبير، والعلم والتعليم، والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع، والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور والثورة لتغيير نظم الجور والفساد ... إلخ. كل هذه الأمور هي في نظر الإسلام ليست فقط حقوقاً للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها، ويَحْرُم صده عن طلبها، وإنما هي ضرورات واجبة لهذا الإنسان، بل إنها واجبات عليه أيضاً.

إنها ليست مجرد حقوق، من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن بعضها، وإنما هي ضرورات إنسانية - فردية كانت أو اجتماعية - ولا سبيل إلى حياة الإنسان بدونها، ومن ثم فإن الحفاظ عليها ليس مجرد حق للإنسان بل هو واجب عليه أيضاً، يأثم هو ذاته - فرداً أو جماعة - إذا هو فرط فيه، وذلك فضلاً عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات، إنها ضرورات لابد من وجودها ومن تمتع الإنسان بها، وممارسته لها، كي يتحقق له المعنى الحقيقي للحياة [٦٦].

إذن فإن الخلاف الأساسي بين مفهوم حقوق الإنسان في المنظور الإسلامي، ومفهوم حقوق الإنسان في المنظور الغربي يرتكز بصورة أساسية على التصور الذي يتصور به الإنسان، فإذا كان الإسلام يعلي من شأن الفرد ويجعله خليفة لله في الأرض، فلابد من أن تكون له من الحقوق ما يليق بمكانته المكرمة وبما يمكنه من أداء الدور الذي كلفه الله به، أما الإنسان في المفهوم الغربي، فليس هو غير المواطن، سواء أكان فرنسياً أم إنجليزياً أم غربياً بصفة عامة، وحتى هذا الإنسان المواطن لا يحمل تكريماً في ذاته لأنه إنسان، وإنما تكريمه في انتمائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معين اسمه الوطن أو الطبقة أو الجنس الأوروبي [٦٧].

وبناءً على ما سبق تصبح الانتقادات الغربية لحقوق الإنسان في الإسلام، والتشكيك في إمكانية ضمان هذه الحقوق في ظل قيام نظام حكم إسلامي غير ذي معنى للأسباب التالية :

١ - أن حقوق الإنسان الأساسية الواردة في الإعلان العالمي هي حقوق معترف بها في النظر الإسلامي، وتبقى بعض الحقوق الفرعية المنبثقة عن هذه الحقوق الأساسية كحرية العقيدة، والمساواة بين الرجل والمرأة، والإرث، وغير ذلك، تخضع لبعض الضوابط التي ينص عليها الشرع - المصدر الأساسي لهذه الحقوق، حماية لكيان المجتمع الإسلامي [٦٨]، وهذا أمر لا يوجب الانتقاد، حيث إن النظم الديمقراطية الغربية من جانبها تضع قيوداً متعددة على الحقوق والحريات بها تتعلق بحماية عقيدة الشعب وأمن الدولة ... إلخ، فكيف يراد بالمسلمين - كما يقول بعض الباحثين - أن يفهموا الحقوق والحريات بغير ما يفهمه أصحاب المبادئ العلمانيين يميناً ويساراً، حيث وضعوا قيوداً لحماية مبادئهم، فهل تصبح القيود الواردة في الشريعة الإسلامية على الحريات بدعة وضلالة يجب محاربتها [٦٩] ؟

٢ - تمثل مجموعة الحقوق التي وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ميلاً واضحاً للفكر الأوروبي، وبالذات في تقدير هذه الحقوق وأهميتها. ولا شك أن هذه النظرة تتبع التطور الفكري في أوروبا، باعتبار أن الاهتمام بحرية الرأي السياسي وحقوق المرأة والحق في تغيير الدين والعقيدة والتمييز بحسب اللون والجنس يمثل العلاج لمشكلات أوروبية [٧٠]، ومن ثم نجد أن غالبية الباحثين الإسلاميين وإن كانوا لا يرفضون مفهوم حقوق الإنسان إلا أنهم يؤكدون على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حده، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم [٧١].

وعلى الجانب الآخر لا يصح أن يتخذ بعض الإسلاميين موقفاً رافضاً لفكرة حقوق الإنسان باعتبارها شعاراً غربياً، فالإسلام لا يخاصم المبادئ والأفكار المختلفة بسبب مصدرها طالما لا تمس العقيدة أو تتناقض مع أحكام الشرع، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس استثناء من ذلك فإذا كان من حق كل دولة أن تصدر من القوانين ما يقيد الحقوق والحريات الواردة بالإعلان وذلك تبعاً للمنهج الذي تلتزم به، فمن باب أولى يحق للمجتمع

المسلم التقيد بقواعد الإسلام فيما يتعلق ببعض الحقوق كحق الارتداد عن الإسلام، أو التملك، أو حرية إشاعة الفواحش وغيرها.

بهذا يمكن القول إنه بالنظر لخصائص حقوق الإنسان في الإسلام، وتميز هذه الحقوق عن مثيلتها في الغرب كما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن الشورى قادرة على استيعاب فكرة حقوق الإنسان بدرجة أشمل وبضمانات أكثر من تلك التي تكفلها الديمقراطية المعاصرة.

ب - المجتمع المدني بين الشورى والديمقراطية :

يقصد بالمجتمع المدني كل التنظيمات الاقتصادية أو الثقافية أو الدينية التي تغطي ساحة النشاط الحر والتي لا تخضع لتنظيم رسمي شامل وعام من قبل السلطة المركزية[٧٢].

ويشير مفهوم المجتمع المدني إلى التحول الهائل والحاسم في الفكر السياسي خلال القرنين السابع والثامن عشر بوجه خاص، ويعبر عن الإرادة التي أظهرها الفكر الغربي الحديث في الانتهاء من أزمنة العصور الوسطى والتخلص منها، بل وفي إعلان القطيعة مع النظام الاجتماعي القائم على أساس السلطة المطلقة سواء في مرجعيتها السياسية أو الدينية، والقول بنظام جديد يقوم على أساس التحلل من هيمنة النخبة محتكرة الثروة والنفوذ [٧٣]، ومن ثم أصبحت فكرة المجتمع المدني عنواناً للواقع الذي تتعدد فيه التنظيمات التطوعية التي تشمل الأحزاب والنقابات والاتحادات والروابط والأندية وجماعات المصالح وجماعات الضغط، وغير ذلك من الكيانات غير الحكومية التي تقف موازية لمؤسسة السلطة، وتحول دون تفردها باحتلال واحتكار مختلف ساحات العمل العام [٧٤].

بهذا المعنى يرى بعض الباحثين أن مفهوم المجتمع المدني يكشف عن أحد مستويات تنظيم المجتمع البشري الأدنى الذي لا تستطيع السياسة بما هي نشاط رسمي شديد التنظيم والتحديد تحقيقه، فالمجتمع المدني يتميز عن التنظيمات السياسية في أنه نمط من التنظيم الاجتماعي يتعلق بعلاقات الأفراد فيما بينهم لا بوصفهم مواطنين أو أعضاء في وطن، أي لا من حيث خلق رابطة وطنية شاملة (الأمة والدولة) ولكن من حيث هم منتجون لحياتهم المادية وعقائدهم وأفكارهم ومقدساتهم ورموزهم وكل ذلك ليس من وظيفة السياسة ولا

تستطيع السياسة أن تقوم به. إن أهمية المجتمع المدني بتناقضاته وتعدديته تكمن في تكوين دينامية الإبداع والخلق والتغيير في المجتمعات، فلو أرادت السياسة أن تحل محل المجتمع المدني وتصرفت على أساس أنها نمط التنظيم الجامع والمانع للحياة والنشاطات الاجتماعية لقتلت المجتمع وأجْهَزَت عليه. إن غاية السياسة هي التسامي والتجاوز من أجل التوحيد الأشمل، في حين أن غاية المجتمع المدني هي حفظ التمايزات وكفالة الخصوصيات والتضامنات الجزئية الحية والضرورية [٧٥].

وبناء على هذا التحديد لمفهوم المجتمع المدني، وفي ضوء الظروف التي نشأ فيها منذ البداية كرد فعل على تسلط النخبة الحاكمة يثور التساؤل أولاً حول مدى علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية ثم ثانياً حول موقع أو مكانة المجتمع المدني في النظام السياسي الإسلامي.

فبالنسبة لعلاقة المجتمع المدني بالديمقراطية، لا يصح القول كما زعم البعض بأن الديمقراطية هي الثمرة المباشرة للمجتمع المدني الحديث أو القديم، ولكنها في واقع الأمر ثمرة التطابق والاتساق والتفاعل الحقيقي بين نمط من أنماط المجتمع المدني وتنظيماته السياسية المركزية، فالديكتاتورية لا تحصل في المجتمعات الحديثة إلا بسبب انعدام هذا التطابق والتوافق، وبالمثل لا تنبع الديمقراطية من التنظيمات المدنية الحديثة عفوياً، النقابية أو الفردية، بل من المحتمل أن تقوم هذه التنظيمات المدنية الحديثة على تعزيز السلطة القهرية سواء من أجل تأكيد نفسها ضد أشكال التنظيم المدني السابقة أو بحثاً عن ممارسة وتحقيق قيمها الذاتية الجزئية في إطار احتواء الدولة والسياسة لها. وتؤكد تجربة العالم الثالث جميعاً والدول الغربية، أن الدولة الحديثة هي الإطار الذي نمت فيه السلطة الفاشية والنازية مثلما هي الإطار الذي نمت فيه السلطة الديمقراطية [٧٦].

أما فيما يتعلق بموقع المجتمع المدني في النظام السياسي الإسلامي يرى بعض الباحثين صعوبة تصور إمكانية استيعاب الشورى لهذا المفهوم، فالمجتمع المدني لابد وأن يتحد مع السلطة السياسية في النظام الإسلامي، كي لا يظهر أي تناقض أو تضارب وألا يقف الأفراد خارج دولتهم، أو بالأصح عقيدتهم، وهذا الموقف الذي يدمج المجتمع في السلطة السياسية لم يتغير على الإطلاق وظل من المبادئ والمسلمات في تكوين أي دولة

إسلامية محتملة، ثم يستشهد هؤلاء الباحثون بمقدمات في فكر الحركة الإسلامية الذي يحدد مهمة الدولة الإسلامية في القضاء على مظاهر وأشكال المجتمع الجاهلي قبل بناء المجتمع الإسلامي مما يعني حتماً الصدام مع المجتمع القائم ومحاولة تغييره بكل الوسائل، وهذا في نظرهم يعيد إلى الذاكرة فكرة الاحتكار الكامل للنفوذ والقوة [٧٧].

غير أن الباحثين الإسلاميين يعارضون هذا الرأي فيرى الأستاذ فهمي هويدي أن فكرة المجتمع المدني تصب في قلب الوعاء الإسلامي ولا تناهضه كما توهم البعض، فالمجتمع المدني في المنظور الإسلامي ينهض على دعامتين: إحداهما تخص طبيعة وأساس النظام السياسي، والثانية تتعلق بدور المجتمع ومسئوليته عن الشأن العام.

فالنظام السياسي في الإسلام يقوم على الشورى الملزمة، ويعطي شرعية للآخر، ويمنع تصرف الواحد في المجموع، ويضع الأساس لبناء مجتمع منكر للديكتاتورية ومناهض لها من الأساس إذا ما التزم القائمون عليه بما هو مقرر في الإسلام من مبادئ وتعاليم بطبيعة الحال.

وأما عن دور المجتمع ومسئوليته عن الشأن العام، فكل فرد في المجتمع الإسلامي مطالب بأن يتجاوز ذاته ويشارك في كل ما حوله، آمراً بالمعروف أو ناهياً عن المنكر، ليس هذا فقط، بل إن هذه المشاركة تكتسب بعداً عقيدياً وترقى إلى مستوى التكليف الشرعي الذي يثاب فاعله ويأثم تاركه. ومقتضى ذلك أن يصبح المجتمع حاضراً بكل ثقله في الساحة ومكلفاً في كل حين بالتصويب والتصحيح لكل عوج يراه. ومن ثم فالسلطة ليست وحدها في الساحة وإنما إلى جوارها مجتمع حي لا تقف مشاركته عند حد، ويستشعر كل فرد فيه أنه يجب أن يكون له موقف ودور إزاء ما يجري وإلا استحق عقاب الله [٧٨].

خلاصة القول إن قاعدة المجتمع المدني وأساسه قائمان في فكرة الدولة الإسلامية، ليس فقط من منطلق الحرص على تدعيم الديمقراطية - كما هو الحال في الرؤية الغربية العلمانية - ولكن أيضاً من منطلق قاعدة عقيدية تنحاز إلى ذلك الموقف، وإن كان لها تصورها الخاص بصدده، وبذلك يتضح أن المشروع الإسلامي تتجاوز قدرته على استيعاب فكرة المجتمع المدني ما حدث فعلاً في الدول العلمانية، حيث إن هذه الدول لم تستصحب بالضرورة إحياء للمجتمع المدني، ولئن حدث ذلك في بعض الدول الغربية، فإنه لم يحدث

في بعض الدول الأخرى، ونموذج الدولة العربية الحديثة شاهد على ذلك، فأكثرها انتهج طريق العلمانية بعد الاستقلال، بينما سعى إلى تعزيز السلطة المركزية، مما أدى إلى تقويض خلايا المجتمع المدني المختلفة.

خلاصة البحث :

في نهاية البحث يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ - أن الديمقراطية والشورى فكرتان مختلفتان، ولا يصح المزج أو التوليف بينهما، فالديمقراطية كمصطلح غربي ارتبط بنشأة المجتمع الأوروبي وتطوره التاريخي، وبالتالي لا ينفصل عن فلسفة الفكر الأوروبي، ومذهبه الاجتماعي والسياسي، وهي في هذا تختلف عن الشورى التي لم تكن نتيجة حاجة ولدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول ﷺ في جزيرة العرب، وفي الحجاز خاصة، وإنما كانت نتيجة حكم إلهي نزل على الرسول ﷺ بهدف إنشاء المجتمع الصالح المستقر وبنائه وإرساء قواعده الثابتة التي لا تتزعزع، وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن خطابه تعالى للرسول ﷺ بقوله (وشاورهم في الأمر) لم يكن من قبيل حاجة الرسول إلى المشورة فهو غني عنها بما رزق من اختياره للرسالة، وإنما كان من قبيل تعليم الناس وإرشادهم إلى أمثل الطرق التي يجب أن يتبعوها في شئون الدنيا وليكون الرسول ﷺ أسوة لهم في كل ما يأتون وما يدعون [٧٩].

٢ - بالرغم من اختلاف الأساس الفكري والفلسفي لكل من الديمقراطية والشورى، إلا أنهما يتفقان في القيمة، وهي حق الأمة في اختيار حكامها وفي محاسبتهم ومراقبتهم، أي في اعتبار أن الشعب هو مصدر السلطة. ولكن بينما اهتدت الديمقراطية خلال كفاحها الطويل ضد الظلم والاستبداد إلى استحداث آليات ونظم وإجراءات لترجمة هذه القيمة في الواقع المعاش، نجد أن الشورى لم تنجح في ذلك، بل تعطلت بعد عهد الخلافة الراشدة وظلت في إطار المبادئ النظرية.

٣ - أنه لا ضير من الاستفادة من آليات الديمقراطية لتحقيق مقاصد الشورى طالما يمكن تحوير هذه الآليات وتعديلها بما يتفق وقواعد الشرع، وليس هذا افتئاتاً على الديمقراطية أو اختزالاً لها في صورة آليات كما يرى البعض [٨٠]، فالديمقراطية سوف

تظل هي الديمقراطية، والشورى هي الشورى لكل منهما أساسه الفكري والفلسفي، ولكن الديمقراطية في النهاية نتاج بشري وتراث إنساني لا يوجد ما يمنع من الاستفادة ببعض جوانبها التي لا تتناقض مع الأساس العقائدي التي تقوم عليه فكرة الشورى.

٤ - أن الادعاء بارتباط الديمقراطية ببعض الشعارات كفكرة حقوق الإنسان، أو إحياء المجتمع المدني لا يمكن التسليم به على إطلاقه، فمن ناحية نجد أن الديمقراطيات الغربية تنظر إلى الإنسان بمفهوم ضيق وليس بالمفهوم الإنساني العام فهي وإن احترمت الفرد داخل حدودها، فإنها تمارس أو تسكت عن انتهاك حقوق الإنسان في أماكن أخرى، ومن ثم فإن نقد الغرب للعالم الإسلامي في مجال حقوق الإنسان لا يعد نقداً بريئاً إذ يستعمل في كثير من الأحيان وسيلة لتحقيق أهدافه ومصالحه.

أما ارتباط الشورى بحقوق الإنسان فهو ارتباط دائم وثابت لا يخضع للهوى، حيث يرتكز على أساس ديني يتم بمقتضاه تكريم الإنسان باعتباره إنساناً، بل ارتقى الإسلام بهذه الحقوق بأن جعلها في مرتبة الضرورات أو الواجبات الدينية التي يتعين المحافظة عليها ورعايتها، وإلا يأثم كل من يحول بين الإنسان وبين ممارسته لهذه الحقوق والتمتع بها.

وبذلك نرى أن الشورى تمثل ضمانة أساسية لحقوق الإنسان تتجاوز الرؤية الغربية المنحازة إلى إنسان معين، ذي ثقافة معينة، فالديمقراطيات الغربية اليوم وإن كانت تتبنى فكرة حقوق الإنسان، إلا أنها تكيل بمكيالين في هذا المجال، فليس هناك معيار ثابت يحكم سياساتها، وإنما الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمصالحها وأهدافها.

ومن جانب آخر لا يمكن القول إن الديمقراطية هي التجسيد الطبيعي للمجتمع المدني، فليست هي الثمرة المباشرة لإحياء هذا المجتمع، ولكنها نتاج التفاعل الحقيقي بين نمط معين من أنماط هذا المجتمع وبين تنظيماته السياسية، فالديمقراطية لا تتلازم بالضرورة مع إحياء المجتمع المدني، وقد أكدت التجارب في بعض الدول الغربية ودول العالم الثالث التي انتهجت طريق العلمانية هذه الحقيقة.

أما ارتباط الشورى بالمجتمع المدني فهو حقيقة مؤكدة، فليس في الإسلام مؤسسات دينية تدعي العصمة، وتمارس نفوذاً على الآخرين، كما أن السلطة في الإسلام مدنية بطبيعتها، فالشعب هو أساس ومصدر السلطة، كما أنه بموجب قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكتسب قاعدة المشاركة بعداً عقيدياً توجب على كل فرد القيام بدور حيوي في المجتمع، ومن ثم فإنه من الناحية النظرية، فإن فرص وإمكانات قيام المجتمع المدني في المشروع الإسلامي، وما يترتب على ذلك من إرساء دعائم الديمقراطية، تتوافر بدرجة أكبر إذا ما قورنت بتجارب الدول التي انتهجت طريق العلمانية.

٥ - وأخيراً، في ضوء النتائج النظرية السابقة التي خلصت إليها الدراسة يثور التساؤل حول مدى استعداد التيار الإسلامي - من الناحية العملية - في تقديم برنامج يرتكز على مبدأ الشورى، يستطيع من خلاله أن يستوعب الآخر وأن يسمح بتداول السلطة، وأن يضمن الحريات العامة وحقوق الإنسان، بعبارة أخرى هل يمكن القول إن التيار الإسلامي لديه القناعة الكاملة أو القدرة على استخدام آليات الديمقراطية لتحقيق مقاصد الشورى؟

الثابت من الناحية العملية، أنه في الوقت الذي دخل فيه الإسلاميون التجربة الديمقراطية، فكرت الديمقراطية في استبعادهم، وقد حدث هذا في تونس مع حركة النهضة، التي كانت من أوائل الحركات الإسلامية التي قبلت منذ أوائل السبعينيات كل قوانين اللعبة الديمقراطية، وظلت مع ذلك مستبعدة منذ اللحظة الأولى، ومازال الإسلاميون محجوبين عن المشاركة الديمقراطية في تونس، وتم تقنين هذا الحجب حتى الآن، ثم تكررت التجربة مع جبهة الإنقاذ في الجزائر في أوائل التسعينيات وحيل بين الإسلاميين وبين تولي مقاليد السلطة وفقاً لقواعد اللعبة الديمقراطية، فالمسألة كما يرى أحد الباحثين ليست علاقة التيار الإسلامي بالديمقراطية، ولكنها علاقة منسوبين إلى الديمقراطية بالتيارات الإسلامية، فالديمقراطية الحقيقية توجب القبول بوجود التيار الإسلامي، ولا يمكن تصور وجود علاقة بين التيار الإسلامي والتجربة الديمقراطية في حين أن هذه التجربة تبدأ بنفيه واستبعاده [٨١].

الهوامش

[١] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، بيروت: دار صادر ١٩٦٨، ص ٤٣٧.

[٢] د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ط ١، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٩٨٠، ص ٤.

[٣] المرجع السابق، ص ٤.

[٤] سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

[٥] سورة الشورى، الآية ٣٨.

[٦] د. عبد الحميد متولي، مبدأ الشورى في الإسلام، الخرطوم: جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٦٩، ص ٧.

[٧] عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١، ص ٢٠٠.

[٨] د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٣، ص ١٩٨.

[٩] د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، العدد السابع، الكويت، ١٩٨٥، ص ١١٧.

[١٠] أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٨٠، ص ١٠٧.

[١١] د. عبد الحميد متولي. مبدأ الشورى في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦.

[١٢] د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦. الجدير بالذكر أن الحديث عن الشورى في هذه الدراسة ينطلق من كونها مبدأ عام يقوم عليه نظام الحكم في الإسلام، ومن ثم بحث العلاقة بينها وبين الديمقراطية كنظام للحكم وفق الرؤية الغربية، غير أن بعض الباحثين ينفون تماماً إمكانية بحث

مثل هذه العلاقة، حيث ينظرون إلى الشورى باعتبارها مفهوماً يندرج في دائرة مكارم الأخلاق ومحاسن العادات وليست قط من باب الفروض والواجبات، أي أنها تخرج عن كونها أصلاً من أصول الإسلام السياسية، ولذلك فهم يرون أن الشورى غير، والديمقراطية غير. لمزيد من التفصيل حول هذا الرأي انظر: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، الطبعة الثانية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص ٤٥، وانظر ما يكفي للرد على مثل هذا الرأي وإثبات أن الشورى قاعدة من قواعد الإسلام السياسية في المجال السياسي، د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ١٩١-٢١٢.

[١٣] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص ٣٥.

[١٤] د. يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، القاهرة: دار الشروق، دت، ص ١٣٢.

[١٥] د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية: مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٣، ص ١٠٧. ويرى الدكتور عبد الحميد متولي أن ثمة فارقاً هاماً يفرق بين الاثنين فبينما يرى أن نظام الديمقراطية الغربية (الكلاسيكية) هو نظام من خصائصه أنه نظام حر، أي أنه يقوم على أساس احترام حريات الأفراد وبذلك لا تعد الدولة ذات سلطة مطلقة، فإن المذهب الديمقراطي - على العكس من ذلك - لا يشترط كفالة تلك الحرية، وهو يقول ذلك خلافاً للفكرة الذائعة الخاطئة -على حد تعبيره- التي ترى أن مذهب الديمقراطية والحرية صنوان لا يفترقان أو أنهما توأمان ولداً معاً من بطون التاريخ. انظر المرجع السابق، ص ١٠٧.

[١٦] د. يحيى الجمل، مرجع سابق، ص ١٣٩.

[١٧] محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٧، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٩، ص ٣٨٠.

[١٨] المرجع السابق، ص ٣٨٢.

[١٩] محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠، ص ٨٢.

[٢٠] د. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ط ٢، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢، ص ٤٣٢، ٤٣٥.

[٢١] د. سيف الدين عبد الفتاح، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري، المستقبل العربي، العدد ١٧٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل ١٩٩٣، ص ٨٦.

[٢٢] انظر هذا الرأي في د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية: هموم الوطن العربي والإسلامي، الطبعة السابعة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص ٢١. والجدير بالذكر أن د. يوسف القرضاوي قد عَلّق على هذا الرأي مؤكداً ترحيبه بكل ما ذكره الأستاذ خالد محمد خالد من الضمانات، وإن كان يخالفه في اعتبار هذا هو الإسلام، فالإسلام نظام متميز في منطلقاته، وفي غاياته، وفي مناهجه. لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ٢١.

[٢٣] د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧، ص ١٣٢.

[٢٤] محمد مهدي شمس الدين، نقلاً عن زكي أحمد، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، المستقبل العربي، العدد ١٦٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر ١٩٩٢، ص ١٢٠.

[٢٥] محمد الغزالي، السنوية النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الطبعة العاشرة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢، ص ١٦٤.

[٢٦] د. علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، العدد ١٦٨، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير ١٩٩٣، ص ٤٦.

[٢٧] انظر د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ١٤٠.

[٢٨] انظر، المرجع السابق، ص ١٤٢، وانظر أيضاً د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص ١١٧.

[٢٩] محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٨، ص ٢٣٢.

[٣٠] د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ١٣٨.

[٣١] د. عبد الحميد الأنصاري، مرجع سابق، ص ٤٣٩.

[٣٢] لمزيد من التفصيل، انظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، الطبعة الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥، ص ٦٢.

[٣٣] د. عبد الحميد الأنصاري، مرجع سابق، ص ٤٤٠.

[٣٤] انظر أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط ٢، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٨٠، ص ٢٢٩، وانظر أيضاً: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥، ص ٩١.

[٣٥] د. عبد الحميد الأنصاري، مرجع سابق، ص ٤٤٥.

[٣٦] المرجع السابق، ص ٤٤٦.

[٣٧] سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

[٣٨] سورة الإسراء: الآية ٧٠.

[٣٩] سورة التوبة: الآية ٧١.

[٤٠] د. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الرابعة، الإسكندرية: منشأة المعارف ١٩٧٨، ص ٤٢٢.

[٤١] سورة النساء: الآية ٣٤.

[٤٢] أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، د.ت، ص ٥٧-٥٩. وانظر أيضاً فتوى لجنة الإفتاء بالأزهر الشريف عام ١٩٥٢ حول حرمان المرأة من الحقوق السياسية، ونقد هذه الفتوى في: الغزالي حرب، استقلال المرأة في الإسلام، القاهرة: دار المستقبل العربي، د.ت، ص ٢٠٨.

[٤٣] انظر د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ١٩٥.

[٤٤] المرجع السابق، ص ١٦٦-١٦٨.

[٤٥] لمزيد من التفصيل عن وظائف الأحزاب في الديمقراطيات المعاصرة، انظر:

Richard Rose, The Problem of Party Government, London: The Macmillan Press LTD, 1978.

[٤٦] انظر، صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، الرياض، رابطة الجامعات الإسلامية ١٩٨٧، ص ٣٤، ٤٢.

[٤٧] انظر د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٥١.

[٤٨] فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٣، ص ٧٦.

[٤٩] د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ١٤٨.

[٥٠] د. محمد سليم العوا، نقلاً عن فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٨٠.

[٥١] فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٩٤، والجدير بالذكر أن الدساتير المعاصرة لا تأخذ بنظام التعددية الحزبية المطلقة، فعلى سبيل المثال، لا يجيز الدستور الأمريكي تكوين أحزاب شيوعية، وكل دستور في العالم الحر يجيز التعددية بما لا يتعارض مع المقومات الرئيسية للمجتمع والمنصوص عليها في الدستور. لمزيد من التفصيل انظر: سالم علي البهنساوي، الشريعة المفترى عليها، الطبعة الأولى، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٥، ص ١٢٨.

[٥٢] راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، المطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٢٥٩.

[٥٣] المرجع السابق، ص ٢٦٠.

[٥٤] المرجع السابق، ص ٢٩٤.

[٥٥] لمزيد من التفصيل، انظر: د. صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، المطبعة الثانية، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٣، ص ١٠٥.

[٥٦] المرجع السابق، ص ١٠٩.

[٥٧] المرجع السابق، ص ١١٠.

[٥٨] د. يوسف القرضاوي، نقلاً عن فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٧١.

[٥٩] فهمي هويدي، مرجع سابق، ص ١٧٠.

[٦٠] المرجع السابق، ص ١٧٠.

[٦١] لمزيد من التفصيل، انظر: د.حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضيةالديمقراطية، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٧٥.

[٦٢] انظر: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٥، ص٤٠٣.

[٦٣] د. جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٩٢، ص ٢٦٠.

[٦٤] المرجع السابق، ص ٢٤١.

[٦٥] انظر: د. سامي عوض الذيب أبو ساحلية، حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام، المستقبل العربي، العدد ١٦٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٩١.

[٦٦] انظر: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥، ص ١٥.

[٦٧] راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص ٣٤.

[٦٨] حول أهم القضايا التي شكلت نوعاً من التباين في الاجتهاد والمفاهيم من وجهة النظر الإسلامية، وأدت إلى إعلان التحفظ على بعض ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر: محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، المستقبل العربي، العدد ٢١٦، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص ٨.

[٦٩] سالم علي البهنساوي، مرجع سابق، ١٦٤.

[٧٠] انظر: د. جمال الدين محمد محمود، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

[٧١] انظر: د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

[٧٢] انظر: د. برهان غليون، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، المستقبل العربي، العدد ١٥٨، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل ١٩٩٢، ص ١٠٩.

[٧٣] د. سعيد بنسعيد العلوي، نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الحديث، المستقبل العربي، العدد ١٥٨، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل ١٩٩٢، ص ٤٨.

[٧٤] فهمي هويدي، مرجع سابق، ص ١٩٤.

[٧٥] د. برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٠٨.

[٧٦] المرجع السابق، ص ١١٨.

[٧٧] انظر: د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ١٧٨.

[٧٨] انظر: فهمي هويدي، مرجع سابق، ص ١٩٦.

[٧٩] انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم: في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول: الحياة الدستورية، الطبعة السادسة، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠، ص ٦٣.

[٨٠] انظر: د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

[٨١] لمزيد من التفصيل حول علاقة الإسلاميين بالديمقراطية، انظر: رأي الأستاذ فهمي هويدي في مناقشات ندوة المستقبل العربي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، المستقبل العربي، مرجع سابق، ص ١١٢.

المـــراجـــع

أولاً: باللغة العربية:

[١] القرآن الكريم.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨.

[٣] أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٨٠.

[٤] ----------، تدوين الدستور الإسلامي، القاهرة: دار التراث للطباعة والنشر، د.ت.

[٥] أحمد كمال أبو المجد (دكتور)، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، العدد السابع، الكويت، ١٩٨٥.

[٦] برهان غليون (دكتور)، بناء المجتمع المدني العربي، المستقبل، العدد ١٥٨، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل ١٩٩٢.

[٧] توفيق الشاوي (دكتور)، فقه الشورى والاستشارة، الطبعة الثانية، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢.

[٨] ثروت بدوي (دكتور)، النظم السياسية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٥.

[٩] جمال الدين محمود (دكتور)، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٩٢.

[١٠] حورية توفيق مجاهد (دكتورة)، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: ١٩٨٦.

[١١] حيدر إبراهيم علي (دكتور)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

[١٢] زكي أحمد، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، المستقبل العربي، العدد ١٦٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر ١٩٩٢.

[١٣] راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

[١٤] سالم علي البهنساوي، الشريعة المفترى عليها، الطبعة الأولى، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

[١٥] سامي عوض الذيب أبو ساحلية (دكتور)، حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام، المستقبل العربي، العدد ١٦٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر ١٩٩٢.

[١٦] سعيد بن سعيد العلوي (دكتور)، نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الحديث، المستقبل العربي، العدد ١٥٨، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل ١٩٩٢.

[١٧] سيف الدين عبد الفتاح (دكتور)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، المستقبل العربي، العدد ١٧٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل ١٩٩٣.

[١٨] صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، الرياض: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٩٨٧.

[١٩] صلاح الصاوي (دكتور)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٣.

[٢٠] ظافر القاسمي، نظام الحكم: في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول: الحياة الدستورية، الطبعة السادسة، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠.

[٢١] عبد الحميد الأنصاري (دكتور)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، الطبعة الأولى، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٩٨٠.

[٢٢] عبد الحميد متولي (دكتور)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٣.

[٢٣] عبد الحميد متولي (دكتور)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الرابعة، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨.

[٢٤] ---------، مبدأ الشورى في الإسلام، الخرطوم: جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٦٩.

[٢٥] عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

[٢٦] علي خليفة الكواري (دكتور)، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، العدد ١٦٨، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير ١٩٩٣.

[٢٧] الغزالي حرب، استقلال المرأة في الإسلام، القاهرة: دار المستقبل العربي، د.ت.

[٢٨] فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، الطبعة الأولى، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٣.

[٢٩] محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، الطبعة الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥.

[٣٠] محمد سليم العوا (دكتور)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الطبعة السادسة، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٣.

[٣١] محمد ضياء الدين الريس (دكتور)، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٩.

[٣٢] محمد عابد الجابري (دكتور)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، الطبعة الثابتة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

[٣٣] محمد عمارة (دكتور)، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥.

[٣٤] محمد الغزالي، السُنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الطبعة العاشرة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.

[٣٥] محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.

[٣٦] محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٨.

[٣٧] يحيى الجمل (دكتور)، الأنظمة السياسية المعاصرة، القاهرة: دار الشروق، د.ت.

[٣٨] يوسف القرضاوي (دكتور)، من فقه الدولة في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

ثانياً : باللغة الإنجليزية :

[1] Andrew Heywood, Political Ideas and Concepts, London: The Macmillan Press LTD, 1994.

[2] David Held, Modles of Democracy, Cambridge: Polity Press, 1996.

[3] Klaus Ferdinand and Mehd, Mozaffari, Islam and Society, London: Curzon Press LTD, 1988.

[4] Richard Rose, The Problem of Party Government, London: The Macmillan Press LTD, 1978.

[5] Verba, Nie and Kim, Participation and Political Equality, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.