كبير تحت وقع أواصر المحبة والتعاون والسلم... وقد لا يتحقق ذلك إلاّ إذا استطعنا أن نخطط للسياحة وأن نصنع السائح الحقيقي. فكما أشرنا سابقا و لا عيب أن نكرر هذا و ذلك لما يشيعه من دلالات أساسية ومهمة، "فالإنسان نفسه هو مركز السياحة ومحورها، ومن هنا نتبين الحقيقة التي تبدو في أنّ السياحة تحقق رسالة إنسانية عظيمة. فقد أصبحت الوسيلة الأولى لخلق التفاهم بين الشعوب. فبهذه الوسيلة يتيسر للسائحين القادمين من أقصى المناطق والذين يتكلمون مختلف اللغات أو ينتسبون إلى مختلف الأجناس أو يعتنقون مختلف الأديان والمذاهب السياسية أو يخضعون لمختلف النظم الاقتصادية أن يعرف كل منهم الآخر، وأن يتقرب كل واحد من الأخر" ، وأن يتعايش الجميع في كنف المحبة و الاحترام. فالسياحة تجمع الشعوب وتقربها إلى بعضها البعض وتتعارف و تتعاون و تتعايش." وبذلك يبدو المظهر الخارجي للسائح أو لمضيفه أقل غرابة عما كان عليه قبل أن يلتقي كل منهما بالآخر". ومن هذا المنطلق تذوب الفوارق والمتناقضات و النعرات والعداوة و ربما حتى الحروب الممكنة و ذلك بفعل و قوة السياحية . ولأنّ الإنسان هو العامل المركزي في السياحة، فإنّنا نستطيع أن نزعم أنّها إحدى الموارد الأساسية للتنمية المستدامة هذا من جهة و من جهة أخرى فهي تعد من الوسائل العظمى للتقريب بين الشعوب و تعايشها. وبالتالي تصبح في النهاية وسيلة حفظ العلاقات السليمة بين هذه الأمم وهذه الشعوب وهذه الثقافات وفق منطق الحب والحوار والتقارب والتفاهم والتعايش.

**الهوامش:**

1_سعيدي محمد: مخطوط نص محاضرة "أفاق تنمية السياحة" ضمن فعاليات الملتقى الوطني حول "المدن الأثرية و السياحية "فسم علم الآثار–جامعة تلمسان–يومي02و03 ماي 2005.

2_من سورة التوبة–الاية رقم 1 و2

3_من سورة التوبة–الاية رقم112

4_محمود كامل: السياحة الحديثة–علما وتطبيقا–الهيئة المصرية العامة للكتاب–1975–ص.13

5_ نائل موسى محمود سرحان: مبادئ السياحة_ دار عيداء لنشر و التوزيع_2011عمان–ص.11

_6TOURISME ET PAUVRETE :OUVRAGE COLLECTIF SOUS LA DIRECTION DE SAID BOUJROUF ET OUIDAD TEBAA-ED .LES ARCHIVES CONTEMPORAINES –PARIS 2011

7_JEAN_MARIE BRETON : »TOURISME ,SOCIETE ,CULTURE ET PAUVRETE :LES AMBIGUÏTES D'UNE POLITIQUE DEVELOPPEMENTALE _ IN TOURISME ET PAUVRETE-P.20

8_محمود كامل :م.س. ص.72

9_م.ن. ص.72

10_م.ن. ص.251

11_نائل موسى سرحان: المرجع السابق–ص.60

حنان بالشاوش[1]

**مقدّمة**

لا تزال كثير من قضايا الفكر السياسي العربي تحتاج إلى البحث والدراسة لإعادة بناء إشكالياتها وترتيب معطياتها والكشف عن إطارها النظري والتاريخي. فرغم كلّ الجهود التي بذلت للإحاطة بها وإدراك أهدافها، فإنّ نصوصها تقتضي على الدوام الترتيب، وتسمح بإعادة النظر والتفكّر فيما تنتجه من إشكاليات ومواقف عبر حقب متعدّدة. ومن هنا تأتي مساهمتنا التي تنخرط في هذا الفضاء بالتحديد لتقديم قراءة مقارنيّة لمسألتي الشورى والديمقراطيّة في المقاربة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة، خاصة وأنّ هذا الضرب من المواضيع ينفتح على أزمنة متنوّعة فيوصل بالماضي دون أن يكون ماضويّا، وينشدّ بقوّة إلى الحاضر بأطروحاته ومفاهيمه وأسئلته التاريخيّة وإشكالياته السياسيّة المتجدّدة دون قطع مع المخزون السياسي الكلاسيكي الذي ظلّ مؤثّرا وفاعلا في سقفه النظري.

لقد تكاثرت القراءات التحليليّة والنقديّة في هذا السياق فاتّجه بعضها إلى دارسة قضيّة الشورى في التراث السياسي الإسلامي، وانفتح بعضها الآخر على عصور الحداثة السياسيّة وما بعد الحداثة، للتطرّق إلى منظومة الديمقراطيّة وأوجه حضورها في الفكر العربي[1]. ورغم ذلك فإنّ مثل هذه المسائل الفكريّة تظلّ قابلة للطرح والتشريح من جديد بآليات معرفيّة مختلفة وبصيغ متنوّعة تعاين فحوى نماذج النصوص التي أنتجها العقل السياسي العربي على امتداد فترات متعاقبة، وتقف عند عتبة أبعادها الإيديولوجيّة والذاتيّة، وتفكّر في محدوديّة كلّ متن خطابي تمّ تكريسه وذلك عن طريق البحث في سياقاته الحضاريّة وأبنيته

[1]- كليّة الآداب والفنون والإنسانيات منّوبة

النظريّة والعمليّة. فهذا الأمر من شأنه أن يساعدنا علىتبيّن المبادئ الفكريّة الناظمة لطبيعة الخطاب السياسي الدارس لقضايا الشورى "الإسلاميّة" أو الديمقراطيّة "الليبيراليّة".

فكيف تحدّد هذان المفهومان في التصوّر السياسي العربي الإسلامي؟

وإلى أيّ مدى يمكننا نسج قراءة تقارن بين أنماط عدّة من القول السياسي في الشورى والديمقراطيّة دون الوقوع في مزالقها الإيديولوجيّة؟

## I. المحور الأوّل: الأسس والمنطلقات النظريّة للشورى والديمقراطيّة

إنّ كلّ متتّبع لمسار الفكر السياسي العربي والراصد لأهمّ تحوّلاته يتبيّن تواتر العديد من المفاهيم التي تتّصل بقضايا الدولة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، وتختزن أيضا معاني الحريّة والمساواة والعدالة والمشاركة والتداول على السلطة، وجميعها مسائل حاملة لقضايا فكريّة وسياسيّة لها أثرها في مؤسّسات الواقع السلطويوفي مختلف بناه المجتمعيّة والعلائقيّة، وبالتالي تستدعي دوما المراجعة والمتابعة وإعادة النظر وتقديم مقاربات مفاهيميّة مختلفة ورؤى نظريّة جديدة تستوعب أهمّ الإشكاليات التي يطرحها العقل السياسي في تطوّره وانفتاحه على تغيّرات الحياة وتحوّلاتها.

من هذا المنطلق خضعت ثنائيّة الشورى والديمقراطيّة إلى مساءلات متكرّرة، وخُصّص لها حيّز كبير من الاهتمام والمراجعة المتواصلة. وقد حاولنا بدورنا من خلال هذا المقال تقديم تحديد مفاهيمي لهذين المصطلحين المركزيين بالاستفادة من السقف النظري الذي أسّس له الفكر السياسي العربي الإسلامي في كلّ مرحلة من مراحله، واستقراء مختلف الآراء، وتقصّي جملة من المرجعيات الفكريّة والنظريّة التي تساعد على التحليل والمقارنة والاستنتاج.

### 1. في مفهوم الشورى

تعرف الشورى بكونها منهجا لإدارة الحوار وطلب الرأي. والشورى والمشورة والشوّار من فعل شاور، نقول: «**شاوره في الأمر مشاورة وشوارا أي طلب رأيه فيه**»[2]. وبالعودة إلى "لسان العرب" لابن منظور، نجد أنّ كلمة "شورى" تفيد معرفة حقيقة أمر ما من خلال طرحه وعرضه على أصحاب الرأي والحكمة وكذلك المشورة، فيقول: «**شاورته في الأمر واستشرته بمعنى، وفلان خير شير، أي يصلح للمشاورة، وشاوره مشاورة وشوارا واستشاره، طلب منه المشورة... وأشار عليه بالرأي، وأشار يشير إذا ما وجّه الرأي ويقال فلان جيّد المَشُورة والمَشْوَرة**»[3]. والشورى والمشاورة والمشورة: مصادر الفعل شاور، تقول شاورته في الأمر أي طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته، فأصل المشاورة إذا: الاستخراج والإظهار[4].

ويتّفق المفهوم اللغوي مع المدلول الاصطلاحي فنجد تلازما وارتباطا وثيقا بين هذه المعاني وبين ما هو سياسي. فالشور بإظهار الحقّ في رأي ما، وهي أيضا استنباط المرء رأي غيره فيما يعرض له من المسائل التي قد تشكل عليه فيتردّد فيها بين فعلها وتركها. وبالتالي تبحث المشورة عن الحق، وتسعى إلى الصواب وتلافي الأخطاء، لذلك تتطلّب مستشيرا حكيما حصيف الرأي، يهدي به ضالة صاحب الأمر الذي بيده التنفيذ أو عدمه.

ويحثّ النصّ القرآني على أهميّة الالتزام بالشورى والتشاور والتداول في الرأي، فيأمر الله نبيّه بمشاورة قومه في الأمر وإقرار حقّهم في الاختيار وإبداء موقفهم. يذكر في سورة آل عمران: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾[5].

الدعوة واضحة إذن إلى ضرورة تطبيق مبدأ الشورى الذي ألحّ عليه الله أيضا في سورة الشورى، فجاءت في نطاق تأكيد فريضتين: الصلاة والزكاة، وفي هذا السياق تحديدا يمتدح الله القوم الذين يتشاورون في الأمور، يقول: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[6].

والواضح انطلاقا من الآيتين أنّ الشورى لم تحدّد أشكالها وآلياتها، فقد ترك النصّ القرآني لهذا المبدأ المجال رحبا لينتظم ويتشكّل ويستقيم وفق متطلبات الواقع ومستلزماته. وإذا عدنا إلى جملة من الأحاديث النبويّة بخصوص هذه المسألة ألفينا تأكيدا على أهميّة الشورى والاستشارة وحرصا على الاهتداء بها والاعتماد عليها للتداول. ويبيّن القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن" أنّ الرسول قال: «**ما ندم من استشار ولا خاب من استخار**»[7]. ويذكر أيضا رواية لـ"سهل بن سعد الساعدي" عن رسول الله قوله: «**ما شقى قطّ عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأي. قال الحسن: والله ما تشاور قوم بينهم إلاّ هداهم لأفضل ما يحضر بينهم**»[8]. فالمعنى المستفاد من هذه الأحاديث يتمثّل في ضرورة الاحتكام إلى آراء الآخر وعدم التفرّد بالقرار والحثّ على تشريك الطرف المقابل، فهذا من شأنه أن يحقّق "أفضل" النتائج ويساهم إلى حدّ كبير في التقليص من الاستبداد بالرأي، ويفتح باب التداول والمشاركة، ويدفع الفرقة والاختلاف.

الشورى إذن خصيصة دينيّة إسلاميّة خالصة وذلك بمقتضى النصّ القرآني أوّلا والسنّة النبويّة ثانيا. وسيسعى العقل السياسي العربي في تلك الفترة إلى استثمار هذا المصطلح وتوظيفه في دائرة السياسي والسيادي والسلطوي لتنظيم هياكل الدولة الناشئة التي تستدعي كلّ الاليات اللازمة لإرساء كيانها وفرض وجودها الذي تريده أن يتطابق في بنيته وأهدافه

وطرق ممارسته للحكم مع المبادئ التي أوصى بها أو أقرّها الدين. ومن ثمّ يتّخذ مبدأ الشورى حيّزا هامّا في التصوّر السياسي الديني لأنّه يعبّر عن حقّ مشروع للفرد ويعكس اختيارا وممارسة لإرادة الاختيار العقليّة والفرديّة، وإنّ ذلك ما سيكسب المفهوم ديناميكيّة دلاليّة متجدّدة تحرّره من مجاله الضيّق الذي يقيّده للانخراط في أنظمة ومجالات وسياقات تاريخيّة ومرجعيات فكريّة وعقائديّة متنوّعة تضفي عليه ثراءً وتجدّدا يربك الكثير من الرؤى والمقاربات السياسيّة الحديثة أو المعاصرة التي تخال الشورى ديمقراطيّة وتمحي الفوارق العميقة والهامة الكائنة بين المصطلحين من حيث النشأة والمرجعيات والشروط والأهداف. فكيف يمكن توضيح ذلك؟ ما هي الديمقراطيّة؟ وهل بالإمكان تحديد دائرتها المفهوميّة في ظلّ هذا الزخم المعرفي الكبير وكثرة الدراسات والمؤلفات والمقالات المتّصلة بها وبالمواضيع المجاورة لها من قبيل المجتمع المدني والشورى والتعدّدية والمشاركة السياسيّة وحقوق الإنسان...؟

## 2. الديمقراطيّة

### أ- الإطار المفاهيمي وفائض المعنى

شهد مسار الديمقراطيّة تحوّلات نوعيّة وجذريّة أثّرت بدورها في المفهوم ودلالاته التي أضحت متجدّدة بتجدّد الظروف والأوضاع. وللخروج من حالة التيه داخل هذا المجال السياسي الرحب والشاسع، ارتأينا الاعتماد على المعاجم السياسيّة والموسوعات الفلسفيّة والقواميس اللغويّة لرصد مادة "ديمقراطيّة" والإحاطة بمختلف المقاربات المؤسّسة لفكرة الديمقراطيّة ذاتها.

تجمع الموسوعات والمعاجم السياسيّة على كون كلمة ديمقراطيّة يونانيّة الأصل، وهنا تؤكّد الموسوعة البريطانيّة في فصل "Democracy" أنّ اللفظة الانجليزيّة مستمدّة من الأصل

اليوناني المكوّن من "Demos" بمعنى شعب و"Kratos" التي تفيد الطريقة والنهج[9]. وكذا الأمر بالنسبة إلى معجم اللغة الفرنسيّة "Le Grand Robert" الذي يعتبر أنّ أصل الكلمة هو "Demokratia" المتكوّن من "Demos" بمعنى شعب و"Kratia" المعبّر عن فعل يحكم[10].

وبالتالي تتعلّق عبارة الديمقراطيّة بمسألة الحكم والإدارة والتوجيه والتدبير، بل هي ترجمة لنظام سياسي تكون فيه السلطة للشعب مصدر السيادة. وهي كذلك شكل من أشكال النظم الاجتماعيّة والسياسيّة التي تقرّ المساواة بين المواطنين، وتهدف إلى ترتيب العلاقات بين الأفراد في إطار مجتمع مدني متماسك البنى، حيث يضمن النظام الديمقراطي لكلّ فرد من الأفراد المشاركة في «**صنع التشريعات التي تنظّم الحياة العامّة**»[11].

إنّ هذا الضرب من الأنظمة السياسيّة يثبّت حقّ الشعب في التدخّل في "السلطوي"، لذلك يضبطها دومينيك كولاس (Dominique Colas) بكونها: «**النظام السياسي الذي تكون فيه السلطة بيد الشعب باعتباره مجموعة من المواطنين**»[12].

الديمقراطيّة، من هذا المنطلق، ترتبط ارتباطا متينا بالسياسية على أساس كونها نشاطا اجتماعيا يمدّ جذوره في المجتمع المدني، ويجري في نطاق مؤسّسات دولة تفكّ العرى بين الدين والسياسي حتّى تضمن مسارا سياسيّا مستقلاّ، وتحقّق تنظيما للسلطات والصلاحيات على دعامة عقليّة واضحة ومعايير مضبوطة.

ويفترض النظام الديمقراطي الدقّة والشفافيّة في تحديد الفئات المشاركة في هذا الصنف من المسارات السياسيّة: فئة الحاكمين وفئة المحكومين، وهذا ما ألحّت عليه "مادة الديمقراطيّة"

في معجم المفردات القانونيّة التي تشير إلى أنّ «**الديمقراطيّة هي حكم الشعب بواسطة الشعب بما يفترض نظريّا ضبط فئة الحاكمين وفئة المحكومين بدقّة**»[13].

في فضاء الدولة التي تلتزم بالنظام الديمقراطي تنضج الهويّة الشخصيّة والجماعيّة للمواطنين، وتترسّخ جملة من القواعد الواضحة التي تفترض المساواة السياسيّة والمدنيّة بين الجميع في المشاركة المباشرة في تدبير شؤون المؤسّسات الدولويّة وفرض القانون بشكل صارم.

من هذا المنطلق تتّضح ملامح الأرضيّة الحاضنة لفكرة الديمقراطيّة والمهيّأة للعيش المشترك والجماعي. لكن هذا النظام السياسي المطلوب لن تثبت نجاعته وتتحقّق ديمومته إذا لم يطعّم منظومته بمفاهيم حداثيّة سياسيّة جديدة استوجبتها الحداثة الغربيّة ونصّت على وجوب إرسائها لضمان نجاح المسار السياسي الديمقراطي الذي لا يمكنه أن يتطوّر أو يتقدّم إلاّ إذا استوعب جملة من المفاهيم الجديدة والمجاورة مثل: مفهوم السيادة والتعاقد الاجتماعي ومبدأ فصل السلطات، فجميعها يعمل على تقريب الديمقراطيّة من إمكانيّة التحقّق الفعلي والتحوّل إلى «**أفق يبحث عنه كلّ نظام سياسي شرعي**»[14].

يتداخل مفهوم السيادة مع مفهوم التعاقد، ويعتبر الفرد أساس العقد وذلك ما أكّده "توماس هوبز" (Thomas Hobbes) من خلال مقاربته السياسيّة الفلسفيّة التي تبيّن أنّ الأفراد يستبدلون حرّياتهم طوعا بقوّة وسلطة مطلقة مجسّدة في كائن اصطناعي هو الدولة الضامن الوحيد والمتمكن من حماية هؤلاء الأفراد والذبّ عن وجودهم. الدولة لا تكون لدى "هوبز" إلاّ هذا "التنين" (Leviathan) الضخم صاحب السيادة اللامتناهية التي لا تقبل أن تتجزّأ أو تنقسم أو يهيمن عليها.

ويختلف "جون لوك" (John Locke) في ضبط مرجعيّة السيادة عن "هوبز"، فالشعب هو مصدرها بالتحديد ولا يمكن أن يحوزها الحاكم بمفرده. فهو مقيّد بنصّ التعاقد، يضطلع بمهامه السياسيّة وفق قانون واضح: السيادة إذن هي سيادة الشعب وسيادة الإرادة العامة، ونتيجة لذلك يرفض "لوك" نظريّة الحقّ الإلهي للملك[15].

ويدعم "جون جاك روسو" (Jean Jacques Rousseau) هذه الرؤية فيؤكّد على ضرورة تأسيس السيادة على أرضيّة التعاقد الاجتماعي الذي يتمّ بين أطراف الكيان السياسي، ويكون القانون وقتها هو المعبّر عن الإرادة العامة التي بدورها تأبى التجزئة. وبالتالي يعتبر "روسو" أنّ فكرة الديمقراطيّة هي أرقى أشكال النظام السياسي العادل والكامل الذي يصعب تجسّده في الواقع التاريخي لأنّه لا يوافق الطبيعة البشريّة بكلّ تناقضاتها: الديمقراطيّة نظام منشود غير قابل للتحقّق. يقول في هذا للسياق: «**لم يسبق أن وجدت ديمقراطيّة حقيقيّة ولن توجد أبدا**»[15]. ويضيف:«**لو وجد شعب من الآلهة لكان قد حكم نفسه بصورة ديمقراطيّة. إنّ حكما بهذا الكمال لا يناسب الآدميين**»[16]. ومهما يكن من أمر فقد أكّد "روسو" على مسألة هامة في نطاق تناوله لقضيّة الديمقراطيّة وهي السيادة التي يجب أن يحتفظ بها الشعب.

لقد أوكل المسؤوليّة له في أخذ القرار وتنفيذه وحثّه على عدم التنازل عليها لأيّة سلطة كانت لأنّه بفضل هذه السيادة يغدو قادرا على تغيير شكل الحكومة بكافة هياكلها وأعضائها، وإنّ هذه السيادة تتجسّد في الإرادة العامة الراعية لحقوق الأفراد. يقول في هذا السياق: «**فالسيادة ما هي إلاّ ممارسة الإرادة العامة ويستحيل أن تكون محلّ تنازل**»[17].

إنّ السيادة لا تقبل التجزئة، وتبعا لذلك فإنّ هذا الموقف يرفض مبدأ فصل السلطات على عكس ما نصّ عليه "مونتسكيو" (Montesquieu) الذي وعى بأهميّة فصل السلطات عن بعضها البعض من أجل غاية جوهريّة هي تحقيق الحريّة، وطبقا لذلك يصنّف السلطات إلى السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة والسلطة القضائيّة: «**فالأمير أو الحاكم يضع القوانين بالسلطة الأولى لمدّة محدّدة أو لزمن مطلق، فيعدّل ويلغي ما سنّ. وبالثانية يقرّر السلم والحرب، ويرسل السفارات أو يتقبّلها، ويكرّس الأمن، ويقضي على الغارات. وهو بالثالثة يعاقب على الجرائم، أو يحكم فيما بين الأفراد من نزاعات، وتدعى هذه الأخيرة سلطة القضاء**»[18]. ومن ثمّ تكون كلّ سلطة منفصلة عن الأخرى، لكن ذلك لا ينفي وجود علاقة تفاعليّة ووظيفيّة بين السلطات. فالتعاون قائم بين كلّ جهة من الجهات، وكذا الرقابة تقوم بدورها لتدفع خطر الاستبداد. فلا شكّ أنّ تجميع السلطات في يد واحدة ينجم عنه الطغيان والجور وتعطيل مسار الديمقراطيّة، وبالتالي «**يؤدّي إطلاق السلطة إلى النيل من الحقوق والحريات. وإنّ السلطة المطلقة والحريّة لا يتفقان بل يعتبران من الأمور المتناقضة**»[19].

لقد شهد مفهوم الديمقراطيّة ديناميكيّة ملحوظة وكان مجاله الفكري رحبا شاسعا ومتنوّعا يعكس في الحقيقة قابليّة هذا المصطلح لمجاراة الواقع التاريخي والسياسي الذي يتنزّل فيه ومدى تفاعله مع مختلف التحوّلات الاجتماعيّة والسلطويّة وغيرها، الأمر الذي أجاز الحديث عن أشكال الديمقراطيّة التي تتحدّد وفقا لمرجعياتها النظريّة والتطبيقيّة.

**ب– أشكال الديمقراطيّة**

تصنّف الديمقراطيّة إلى أنواع كثيرة، نذكر من أبرزها:

*الديمقراطيّة المباشرة (Démocratiedirecte): وهي الشكل الكلاسيكيّ للديمقراطيّة الذي يستدعي أن «**يمارس الشعب بنفسه مهام سنّ التشريعات والقيام بمهام السلطة التنفيذيّة من تعيين للموظفين المكلفين بتطبيق القرارات التشريعيّة ومن إصدار الأحكام**»[20].

وتعتبر الديمقراطيّة المباشرة من أقدم صور الديمقراطيّة لأنّ الشعب هو الممثّل الحقيقي لإرادة الأمّة والممارس الوحيد للسيادة، وبالتالي فإنّها تتعارض مع النظام النيابي وتعتبر أنّ النوّاب لا يمكن أن يمثّلوا الشعب، بل سيعملون على سلب حريّة الأفراد بمجرّد انتهاء الانتخابات. لكن التطوّر التاريخي للمجتمعات واتّساع رقعة الدولة وكثرة مؤسّساتها وازدياد عدد السكّان جعل من العسير تنزيل هذا النموذج الديمقراطي حيّز الواقع. ففي ضوء تشابك المصالح وتعدّد الوظائف داخل أجهزة الدولة وما تتطلّبه من دراية وحنكة وتحصيل معرفي وعلمي، أصبحت الديمقراطيّة المباشرة «**طرافة تاريخيّة**»[21]، لا يمكن لها أن تتكرّر في المجتمعات التي شهدت تحوّلات نوعيّة وحداثيّة. لكن تتحوّل هذه الديمقراطيّة إلى شبه مباشرة أو "نصف مباشرة" (semi-directe) مثلما يشاء لبعض الباحثين تسميتها[22] لأنّها ترتكز على مبدأ سيادة الشعب وعلى النظام النيابي في الآن ذاته، وتتجلّى وظيفة الديمقراطيّة شبه المباشرة في[23]:

-الاستفتاء الشعبي: الشعب يساهم في أخذ القرارات الحاسمة مثل: قرار الاستفتاء التشريعي.

- الاعتراض الشعبي: اعتراض عدد من الناخبين على مشروع أو قانون أصدرته الهيئة التشريعيّة. فهذا من شأنه أن يلغي القانون ويوقف نفاذه.

– إمكانيّة إقالة النائب: وذلك وفقا لما سمح به الدستور وتعويضه بنائب آخر في الدائرة الانتخابيّة.

– إمكانيّة حلّ المجلس النيابي حلاّ شعبيّا إذا قرّرت نتيجة الاستفتاء ذلك.

*الديمقراطيّة التعدديّة (Démocratiepluraliste): تكرّس مبدأ التعدديّة الحزبيّة.

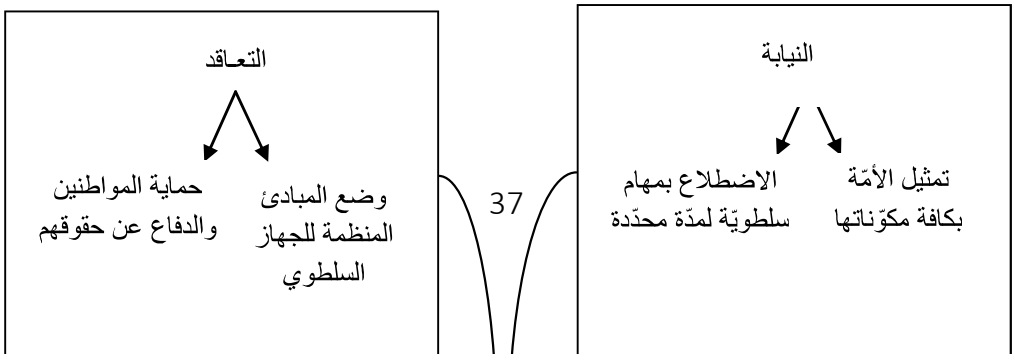
*الديمقراطيّة التمثيليّة (Démocratiereprésentative): تستقيم من خلال وجود فئة تمثّل الشعب وتنوب عنه.

*الديمقراطيّة الوفاقيّة (Démocratieconsentante): ترتبط خصيصا بالمجتمعات الصناعيّة المتقدّمة اقتصاديّا.

*الديمقراطيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة (Démocratieéconomique et sociale): لا يمكن لهذا الضرب من الديمقراطيّة أن يتحقّق إلاّ إذا توفّرت الأرضيّة الملائمة للمساواة الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين الأفراد.

لقد حاولنا من خلال هذا القسم الذي أفردناه للإحاطة بمفهوم الديمقراطيّة وأشكالها استقراء دلالات هذا المصطلح، واستنطاق مختلف المفاهيم المتعلّقة به، والحفر في أسسه التاريخيّة والسياسيّة والفلسفيّة، وإبراز كيفيّات تطوّر الدائرة السياسيّة الاصلاحيّة التي احتضنت الديمقراطيّة بملامحها المتعدّدة وأصنافها وأطرها.

من هذا المنطلق، ننبّه إلى أنَ الديمقراطيّة تستقيم عبر مجموعة من القنوات التي تؤصّل تجربتها داخل الإطار السياسي، وهي على الشكل التالي:



لقد تمكّنا من خلال هذا القسم من عملنا من تفحّص الفوارق المتينة والعميقة الكامنة بين منظومة الشورى ومنظومة الديمقراطيّة. فلكلّ منها بيئته التي ترعرع فيها واستفاد منها وتأثّر بها، وله أيضا أهدافه وغاياته التي يصبو الوصول إليها.

إنّ الشورى منطلقاتها دينيّة خالصة، في حين أنّ الديمقراطيّة تنهض من خلال مسار فكري وفلسفي صرف. فالاختلاف كائن بينهما ولا مجال لاعتبارهما سيّان لانّ العوامل الفكريّة الاجتماعيّة والسياسيّة تعمّق هذا الاختلاف بشكل جذري، وتكشف عن خصوصيّة كلّ مصطلح منهما. والمتأمّل في أطروحات مفكّري الإسلام ممّن اهتمّ بالتصوّر

السياسي عموما يستشفّ تنوّعا كبيرا في الآراء، وتداخلا واضحا عند البعض في استخدام المصطلحين. ولعلّ الضبابيّة التي اكتنفت أغلبيّة المواقف الفكريّة السياسيّة كانت حافزا هامّا بالنسبة إليها لإعادة قراءة هذه المقاربات، والوقوف عند مواطن الغموض، ورفع اللثام عن توجّهاتها الإيديولوجيّة وطموحاتها السياسيّة التي ما فتئ خطابها يكشف عنها ويفضحها.

## II. المحور الثاني: الشورى – الديمقراطيّة: تعدّد الخطابات واختلاف المواقف

نشير منذ البدء إلى أنّ ثنائيّة الشورى – الديمقراطيّة قد حظيت في الفكر السياسي العربي الإسلامي عبر حقبه المتتالية بدراسة الكثير من الباحثين ذوي التوجّهات الفكريّة المختلفة، الذين تباينت آراؤهم طورا وتوافقت طورا آخر. وقد أفرز كلّ ذلك خطابات سياسيّة متنوّعة تدعو حينا إلى تكريس الشورى واعتبارها أمرا واجبا ملزما، وتذهب حينا آخر إلى إحداث المواءمة بينها وبين الديمقراطيّة بصفة كونها مفهوما سياسيا حداثيا جديدا لا بدّ من مواكبته واستيعابه، وتحرص أحيانا أخرى على محو الفوارق بين المصطلحين، وإقرار التوافق الكلّي بينهما في المستوى النظري، ومخالفة ذلك على المستوى العملي.

انطلاقا من هذه الأرضيّة الخصبة ارتأينا إنجاز قراءة مقارنيّة بين مجمل هذه الخطابات، وتقصّي مشروع كلّ رؤية من هذه الرؤى، والبحث في دوافع هذه الاختلافات في الآراء والتقديرات.

### 1. الخطاب الديني الكلاسيكي ومبدأ الشورى

لم يغادر هذا الضرب من الخطابات الدائرة الدينيّة، بل تشبّث بالموروث الكلاسيكي الشرعي، وحاول الاستناد إليه وتوظيف مفاهيمه وتنزيلها حيّز الواقع التاريخي

والمادي للدولة العربيّة الإسلاميّة، ولقد تجسّم ذلك بوضوح من خلال دعمه لمبدأ الشورى واعتبارها من الأسس المركزيّة التي يحتاج إليها البرنامج السياسي الشرعي في مختلف مراحله.

بدأ الفكر الديني في تثبيت مقولة الشورى من خلال التطرّق إلى حكمها في النصّ القرآني، وقد كانت الآراء متباينة في هذا الباب، فليس ثمّة إجماع على كونها واجبة ولا قطع بأنّها مندوبة. ومن الضروري في هذا الإطار الرجوع أوّلا إلى مواقف المفسّرين، فمنهم من أكّد أنّ الشورى تدخل في باب الندب لأنّ قوله ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[24] ليس فيه أمر مطلق. فالرسول، حسب "الرازي"، مؤيّد بالوحي ولا يحتاج بالتالي إلى الشورى لأنّه سيسلك المنهج القويم والصائب. ولم تكن هذه الآية إلاّ للتأثير في نفوس المسلمين بإظهار التقدير لآرائهم واحترام مواقفهم[25]. فالاستشارة تكون إذن من باب النصح والإرشاد وإنارة السبل، ولا يمكن أن تصبح أمرا واجبا وملزما للإنسان. فالتوكّل على الله يراد به على "الأرشد والأصلح" لأنّ «**ما هو أصلح لك لا يعلمه إلاّ الله لا أنت ولا من تشاور**»[26].

وبالتالي تُطلب الشورى لما فيها من دفع للمضرّة عن الفرد وجلب للنفع والإفادة للمجتمع بأكمله. في مقابل هذا الموقف، يلحّ جمهور آخر من المفسّرين على كون حكم الشورى هو الوجوب، وهي تلزم بالأساس السائس، فما ورد في سورة آل عمران دليل قاطع وراسخ على مسألة وجوبها. ويذكر مهدي فضل الله نماذج من المفسرين الذين نصّوا على إلزاميّة هذا المبدأ مثل: إبن جرير الطبري وإبن الكثير وأبو بكر الجصّاص والرازي وإبن تيميّة... وغيرهم ممّن أراد من خلال هذه الآية تحديدا التقيّد بها وفرضها.

ومن أبرز مسوّغات الوجوب كون الشورى اعتبرت فريضة توازي بقيّة الفرائض الأخرى. يقول في هذا الإطار: «**فإذا كان لا يمكن للمسلم المؤمن أن يترك الصلاة،**

**فكذلك لا يمكن له أن يترك العمل بالشورى وخاصة في الأمور المتعلّقة بمصالح الأمّة»**[27].

لقد ظلّت مسألة الشورى، لدى بعض المفسّرين، في منزلة بين الندب والإلزام، ولم تحدّد مجالات تطبيقها أو شروط تنزيلها حيّز المستوى العملي. بالإضافة إلى ذلك تغيب الإشارة الصريحة والواضحة إلى الدائرة السياسيّة السلطويّة وكيفيات تمثّل هذه المقولة داخل مجالس بعينها تمارس في رحابها، فقد عدّت شأنا وأمرا إلهيّا بتحقّقه يستقيم وضع الأمّة ويستقرّ حالها، وباب الاجتهاد ظلّ بدوره مفتوحا أما الفرد يمارس المشاورة والتشاور، ويلتزم بهذا المبدأ بصفة كليّة خاصة وأنّ الأحكام القرآنيّة التي وردت بشأنه اتّسمت بالإطلاق والعموميّة، وذلك ما أكّده علي محمّد لاغا في غضون دراسته لمصطلح شورى في النصّ القرآني. يقول في هذا الصدد: «**إنّ جلّ الأحكام القرآنيّة لم تحدّد أشكالها [الشورى]، ولم تصب في قالب ضيّق، إنّما تركت للبيئة الملائمة لكلّ زمان ومكان، لتحقق ذلك الطابع الشوري في حياة الأمّة لا ليكون ذلك في قمّة الدولة فحسب إنّما هي، أي الشورى، صبغة شاملة لكلّ جوانب الحياة العامة والخاصة**»[28].

وتبعا لما بيّنا، فإنّ الشورى لم تأخذ المدى الكبير الذي من المفروض أن يخصّص لها، فلا نجد في نصوص المفسرين اهتماما مفصّلا بمثل هذا المبدأ الشرطي في اعتلاء السلطة: محدوديّة التراكم الفكري الذي اشتغل على قضيّة الشورى، الأمر الذي أدّى إلى خلو المصطلح من الشحنة الدلاليّة التي من المفيد أن يكتسبها ليتمكّن الدارس لهذه المسائل من الحديث عن خطاب سياسي ينهض من خلال دعائم جوهريّة أبرزها وأوكدها دعامة الشورى. بالإضافة إلى ذلك لم يسلم الفكر السياسي الفقهي الكلاسيكي من هذا الضعف

في التنظير للشورى والوقوف عند طبيعة الممارسة السياسيّة الشوريّة. فالماوردي يكتفي في أحكامه السلطانيّة بإبراز دور المشاورة الجماعيّة في تقوية السلطة الكائنة والكشف عن قيمتها وفاعليتها في التجربة السياسيّة بشكل خاص. فجهود الماوردي تنحصر في التأكيد على أنّ عقد الإمامة لا يتحقّق إلاّ عبر قناة الشورى، يقول: «**فكانت الشورى التي دخل أهل الإمامة فيها وانعقد الإجماع عليها أصلا في انعقاد الإمامة**»[29].

الولاية أو الإمامة لا تتمّ إلاّ إذا استجابت إلى مجموعة من الشروط الضروريّة والمتكاملة التي تحقّق لها المشروعيّة وتدعّمها، وتكون بذلك مواصلة لما حثَت عليه "دولة" الرسول والخلفاء الراشدين، ومن ثمّ أراد الماوردي أن ينمذج هذه التجربة ويسربلها بهالة من القداسة اللامتناهية لتغدو حسب تعبيره «**أمرا عظيما من أمور الإسلام**»[30]. فالشورى وفقا لمقاربة الماوردي كانت نظاما سياسيا متكامل الهياكل، له وجود متماسك ودور ناجع في المسار السلطوي للدولة الإسلاميّة الدليل على ذلك حديثه عن كيفيّة إجراء عمليّة الانتخاب ووجوب حضور جمهور "أهل الحلّ والعقد" أو "أهل الاختيار" أو "أهل الشورى" حسب اصطلاح صاحب الأحكام السلطانيّة. يقولفي سياق ذلك: «**فأمّا انعقادها باختيار أهل الحلّ والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتّى... وأمّا انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتّفاق على صحّته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يناكروهما، أحدهما أنّ أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده والثاني أنّ عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم**»[31]. هنالك إذن تنصيص واضح على مثاليّة مسار الشورى في مرحلة الخلافة الراشدة واعتباره لحظة

حاسمة وتأسيسيّة في الوعي السياسي وفي التاريخ السلطوي للدولة العربيّة الإسلاميّة. وتعدّ التجربة العمريّة رائدة في هذا السياق لأنّ هذا الخليفة اشترط الشورى مبدأ لانتخاب الخليفة من بعده، فقد أوصى بأن يؤول أمر المسلمين إلى أحد كبار الصحابة الستّة الذين يذكرهم الطبري في تاريخه كالتالي: عبد الرحمان بن عوف وعليّ بن أبي طالب، وعثمان بن عفّان، والزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقّاص.

وفي نطاق هذه المجموعة يورد عمر بن الخطّاب وصيّته قائلا: «**تشاوروا في أمركم فإن كان إثنانإثنان فأرجعوا في الشورى، وإن كان أربعة وإثنان فأرجعوا في الشورى وإن كان أربعة وإثنان فخذوا صفّ الأكثر وإن اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة فاتّبعوا صفّ عبد الرحمان بن عوف واسمعوا وأطيعوا**»[32]. وبالتالي حاول عمر بن الخطّاب ترسيخ دعامة الشورى واعتبارها أرقى الآليات التي تمكّن من إدارة أجهزة الدولة وتتيح فرصة الانتخاب بصفة مباشرة. ورغم ما اخترق هذه التجربة من نقائص وتقلّبات، فإنّ مفكّري الإسلام أبوا تشويه صورتها المنمذجة أو الطعن في شفافيّة المجلس والتقليص من حجم الشرعيّة التي تمتّع بها[33]. فالفقيه السياسي الماوردي كان شديد الحرص على إهمال وحذف كلّ الاحداث التاريخيّة والوقائع التي من شأنها أن تسيء إلى المسار السياسي للدولة الناشئة آنذاك لأنّ هاجسه الوحيد هو الحفاظ على هيبة الخلافة وعلى الصورة النموذجيّة للشورى. فالسلطة المنتصبة حينها هي مشروعة وشفافة وخاضعة آليا لأسس وقواعد مضبوطة وصارمة غير قابلة للشكّ أو الدحض لأنّ مرجعها الرئيسي هو النص القرآني.

إنّ ما يمكن أن نستشفّه، انطلاقا من هذه المواقف الدينيّة الكلاسيكيّة المتنوّعة، هو ضعف التنظير لمسألة الشورى، فقد اعتبرت من القضايا الأصيلة في الفكر السياسي العربي

الإسلامي لأنّ النصّ القرآني حثّ، وفقا لهذه المقاربة، على ضرورة استحضارها والعمل به في كلّ شكل من أشكال الممارسة السلطويّة حتّى تترسّخ وتتدعّم وتقوى شوكتها. ومن ناحية أخرى يطمس الفكر السياسي الشيعي موضوع الشورى فلا نجد لها صدى في تلافيفه لأنّ الإمامة تنهض، حسب رأيهم، اعتمادا على قاعدة التعيين لا الاختيار.

النصب الإلهي هو القاعدة المتينة لاستقامة النظام السياسي في الدولة الإسلاميّة. ونتيجة لذلك يرفض الشيعة كلّ ما يحصل بمقتضى "مبدأ الاختيار": فالإجماع والشورى والبيعة هي أشكال جوفاء وليست أصلا من أصول الدين، بل إنّ الشورى ذاتها كانت إحداثا لاحقا لا صلة له بالأصول والنصوص الشرعيّة، وقد استدلّوا على ذلك بالرجوع إلى تاريخ الخلافة الإسلاميّة معتبرين خلافة أبي بكر لم تقم إطلاقا على مبدأ الشورى، وكذا الأمر بالنسبة إلى عمر بن الخطّاب، أمّا الخليفة عثمان بن عفّان فتقليده حام حوله الكثير من الغموض.

وبناء على ذلك وقع دحض مقولة الشورى عندهم لأنّها لا تمثّل ميزان الصواب والحق في شؤون الحكم. يقول الأنصاري: «**لا تكون شوراهم حجّة حينئذ على مسلك من يقول بحجيّتها، بل إنّ هذه الشورى صوريّة، لا شكل لها ولا مضمون**...»[34]. بهذا المعنى تتّضح منطقة هامة من التفكير السياسي العربي في مسألة الشورى جسّمها الخطاب الديني الكلاسيكي الذي وسم بفقر نظري ملحوظ في معالجته هذا الموضوع، الأمر الذي دفع بفئة هامة من المفكرين الحداثيين إلى الانزياح النوعي عن الحديث عن مبدأ الشورى والاتجاه نحو الاهتمام بمقولة سياسيّة حداثيّة جديدة تمثّلت في الديمقراطيّة. فكيف كان

تناولهم لها؟ وهل أنّ الطرح السياسي الجديد قطع تماما مع الشورى أو أحدث علاقة جديدة لكلّ معاييرها وأسسها بين الأطروحتين؟

### 2. الخطاب التوفيقي النهضوي

تشغل مسألة الديمقراطيّة في الخطاب السياسي العربي الحديث مساحة هامة نظرا لكونها تعدّ معيارا أوليّا وقاعدة أساسيّة بفضلها تتحقّق النهضة المنشودة التي تسعى المجتمعات العربيّة إلى إدراكها، لذلك نجد المفكّرين المحدثين أمام حيرة عظمى لا يمكن تبديدها نظرا لكونها تضع العقل السياسي إزاء خيارين: إمّا مجاراة الماضي بتفاصيله وجزئياته والاكتفاء بتمجيد ما انقضى من إنجازات تنظيميّة وهيكليّة، أو الانفتاح على تجارب حداثيّة غربيّة جديدة والسعي إلى استيعابها وهضمها وحسن استثمار مفاهيمها وتصوّراتها وأهدافها مثل مصطلح الديمقراطيّة الذي ترجم ما انتهى إليه الفكر السياسي الغربي من تقدّم ورقيّ وتمثيل لإرادات المواطنين واختلافاتهم وتطلّعاتهم.

انطلاقا من هذا السياق الحضاري والسياسي، ارتأى روّاد النهضة العربيّة وجوب المزاوجة والجمع بين الثقافتين الغربيّة والإسلاميّة وذلك بواسطة تبيئة المفاهيم السياسيّة الغربيّة الحديثة في إطار دائرة التراث العربي الإسلامي وإحداث المعادلة المطلوبة والمتمثّلة في المواءمة بين الديمقراطيّة والشورى، وإقامة الروابط بين المساواة والحريّة وفكرة العدل الإسلامي من ناحية، وبين المجالس النيابيّة الغربيّة وأهل الحلّ والعقد من ناحية أخرى.

من هذا المضمار تتحدّد ملامح المشروع الحضاري السياسي الذي يستلهم مبادئه من روح الحداثة الغربيّة، ويسعى جاهدا إلى إدخال العديد من التغييرات الراديكاليّة على المستويين المفاهيمي النظري والمادي التاريخي، وإعادة تأسيس "الدولة" في العالم الإسلامي في

ضوء التغييرات النوعيّة والتحديات الجديدة التي كرّسها عالم الغرب. وبالتالي بدأت معالم الرؤية الموجّهة للتصوّر الكامل للإصلاح تتبلور من ناحيتين:

الناحية الأولى: تتمثّل في الإيمان بأنّ الذات منخرطة في المجال الكوني، وهذا الانخراط يجعلها تقرّ بضرورة تعايشها وانفتاحها على الآخر، والوعي بأنّ سيرورة التقدّم لا يمكن لها أن تتمّ وتنجز في إطار الاعتكاف على الذات ونبذ فكرة الوجود المشترك بين مختلف الأمم لأنّ الحضارة إنتاج إنساني متطوّر يستدعي وجوبا تداول الشعوب على إنجازه وقيادته. يقول سهيل الحبيّب: «**الذات منخرطة في مجال كوني يصلها بغيرها من الجماعات البشريّة وأوضاعها تتحدّد من جهة هذا الاتّصال**»[35]. ولعلّ ذلك يعدّ من أوكد الشروط وأهمّها لفهم الذات وتبيّن مسالك تقويمها. وهنا يصرّح خير الدين التونسي أنّ الإصلاح لا يكون إلاّ بالاطّلاع على أحوال الأمم والنظر في سيرة الغير. يقول: «**إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قرّبت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقّف أن نتصوّر الدنيا بصورة بلدة متّحدة تسكنها أمم متعدّدة، حاجة بعضهم لبعض متأكّدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصيّة غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجز بها من الفوائد العموميّة مطلوب لسائر بين جنسه**»[36].

أمّا الناحية الثانية الكاشفة عن اكتمال التصوّر السياسي النهضوي فتتجلّى من خلال المحافظة على المرجعيّة الإسلاميّة المحدّدة أوّلا لهويّتها والسعي إلى استعادة قوّتها ونفوذها وموقعها الحضاري الرائد، ولا يكون ذلك إلاّ بالوعي بضرورة انتشال الحضارة الإسلاميّة والخروج بها من مرحلة الانحطاط والتردّي الذي انتهت إليه لمسايرة بقيّة الأمم المتقدّمة واللحاق بها والأخذ بأسباب حداثتها. وتبعا لذلك يتحرّك المفكّرون المحدثون وسط فضاء

ثقافي محدّد هاجسه الرئيسي جعل المعيار الديني (الإسلام) المتحكّم الأساسي في المجتمع والانتقال من الإسلام المعيش إلى الإسلام المعياري الكوني الذي يجسّد السياق المستمرّ لوجود الذات. وإنّ ذلك ما يفسّر غلبة الطابع الديني الشرعي على تصوّراتهم ومقارباتهم الإصلاحيّة والسياسيّة.

ويمكننا في هذا الإطار الاستدلال على ما ذهبنا إليه بالمقاربة التي يعقدها خير الدين التونسي بين نبوغ العرب المسلمين القدامى وحالة الانحطاط التي صاروا عليها بين «مطلب بيان ما كان للأمّة من الثروة والشوكة والمعارف» و«مطلب شهادة غير المسلمين لهم بمزيد التقدّم في ذلك»، ويحتوي على عرض مفصّل للميادين التي نبغ فيها العرب قديما، وشهادات المؤرّخين الغربيين بذلك لا سيما "سديلو"، هذا من جهة. ومن جهة أخرى «**مطلب أسباب أخذ الأمّة في التراجع**»[37].

وبناء على ما تقدّم تتوضّح معالم الأرضيّة الفكريّة الخصبة التي احتضنت الخطاب السياسي الإصلاحي زمن الحداثة، وأسّست لفكرة المزج والتوفيق بين المقاربة السياسيّة الإسلاميّة والمقاربة السياسيّة الغربيّة، فقد أفرز ذلك مشروعا سياسيّا من طراز خاصّ وسمه البعض بالتلفيقي وعدّه البعض الآخر مشروعا إبداعيّا جديدا[38]. ومهما يكن من أمر فلا بدّ من فحص جوانب من هذا الخطاب ليتسنّى لنا إدراك طبيعة المعادلة الكائنة بين الشورى والديمقراطيّة. هذه المعادلة صاغها مفكّرو عصر النهضة اعتمادا على توظيف لغة السياسة التراثيّة، وبالعودة إلى المخزون الثقافي والسياسي الكلاسيكي. فلتأصيل مقولة الشورى بحث الروّاد في النصّ القرآني والسنّة القوليّة والعمليّة، ودعموا ذلك أيضا بالرجوع إلى النصوص

الفقهيّة للبرهنة على تجذّر هذا المبدأ في الحقل الديني الإسلامي، ولإضفاء المشروعيّة على برنامجهم الإصلاحي الذي يستلهم الكثير من مبادئه وبنوده من روح التنظيمات الغربيّة.

والملاحظ في هذا الباب أنّنا سنعتمد على نماذج محدّدة من المفكرين الذين درسوا الشورى واهتمّوا بها وخصّصوا لها مساحة في غضون نصوصهم. وتبعا لذلك نجد خير الدين التونسي يفرد فصلا كاملا في مقدّمة كتابه "أقوم المسالك" تحت عنوان "مطلب وجوب المشورة وتغيير المنكر ونتائجه"، ليبرز من خلاله قيمة المشورة وتقيّدها بالشريعة. ويدعم ذلك مرتكزا على ما ذكره ابن عربي في هذا الباب: «**المشاورة أصل في الدين وسنّة الله في العالمين، وهي حقّ على عامة الخليقة من الرسول إلى أقلّ الخلق**»[39]. بالإضافة إلى ذلك يعود إلى قول علي بن أبي طالب الذي يعتبر أنّ الصواب لا نهتدي إليه إلاّ بالمشاورة وقول الغزالي أيضا: «**الخلفاء وملوك الإسلام يحبّون الردّ عليهم ولو كانوا على المنابر**»[40].

يحاول خير الدين إذن إثبات وجوبيّة الشورى، فهي تقيّد السائس وتجبره على عدم التفرّد بالرأي. لقد جذّر وأصّل مبدأ الممارسة الشوريّة حتّى يمهّد لنفسه السبل لإقناع المتقبّل بأهميّة التجربة الديمقراطيّة الغربيّة وضرورة مجاراتها واقتباسها نظرا لعدم اختلافها عن الشورى الإسلاميّة. ويؤكّد مؤلّف "أقوم المسالك" على أهميّة انتصاب مجلس يحمي مثل هذه المبادئ، ويمنع كلّ ما من شأنه أن يعطّل مسارها التنفيذي. فالحاكم لا يمكن أن يضطلع بالعديد من الأدوار، ولا بدّ له من تشريك أهل الحلّ والعقد، وتوسيع دائرة أعمالهم السياسيّة. ولا يعدّ ذلك تقليصا من مسؤوليّة السائس، أو مساسا من وحدة الإمامة. وهنا يستشهد بآراء سعد الدين التفتازاني في كتابه "العقائد النسفيّة" الذي لا يرى مانعا من تعدّد الأشخاص في

الشورى لأنّ التعدّد فيها «**لا ينافي وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنهي**»[41].

ويتّفق هذا الموقف مع ما أقرّه إبن أبي الضياف بشأن التأكيد على التشاور والمشاورة، واعتبار هذا المبدأ أصلا في الدين، وهنا يلتقي مع خير الدين في اعتماد نفس المرجعيات وتكريس الأهداف ذاتها. فإبن أبي الضياف كان مؤمنا بضرورة الانفتاح على تجارب سياسيّة غربيّة واستحداث المجالس النيابيّة بالبلاد العربيّة على شاكلة البلدان الأوروبيّة المتمدّنة.

إنّ الشورى في مقاربة ابن أبي الضياف ارتبطت بتفضيل الحكم المقيّد بقانون وإلزام الحاكم باستشارة أهل الحلّ والعقد في مختلف الأمور المتعلّقة بسياسة الدولة. يقول مستندا إلى رأي الطرطوشي: «**أمر المشورة ممّا تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس**»[42]. ويضيف: «**المشورة حصن من الندامة وأمن من السلامة**»[43].

ظلّ ابن أبي الضياف يلحّ على مزايا الحكومات المقيّدة بدستور، ويشيد بالتنظيمات الديمقراطيّة التي عرفتها أوروبا، فيثني على سياسة نابليون الثالث الذي استجاب لنصيحة وزيره، فلمّا احتاج "سلطان الفرنسيين" للمال أثناء "حرب قرم" أشار عليه وزيره بالاقتراض، فكان له أكثر من حاجته، فقال الوزير «**لا حاجة لنا بالزائدة ولا نأخذ إلاّ من الضعفاء الذين أتوا بالأعداد القليلة إيثارا لهم بربح الفائدة وإعانة على زيادة الثروة**»[44].

ويدعم عبد الرحمان الكواكبي أنظمة الحكم الخاضعة للدستور، فيقرّ أنّ «**الإسلاميّة مؤسّسة على أصول الديمقراطيّة**»[45]. وقد ساق ذلك في نطاق دفاعه عن الإسلام

ودحض فكرة الاستبداد التي رمى بها البعض الفكر الإسلامي، فيؤكّد مرّة أخرى «**أنّ لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقا**»[46]. إنّ هذا المشروع الطموح، الذي أرسى دعائمه روّاد الفكر النهضوي، أخذ يتّسع شيئا فشيئا، فلم يكتفوا بخلق معادلة بين الشورى والديمقراطيّة بل طفقوا يطالبون بأنظمة دستوريّة وبمجالس نيابيّة أسوة بالتنظيمات الحاصلة في فرنسا التي تترجم عن درجة عالية من التمدّن والرقيّ الحضاري. هناك إذن تصوّر متكامل الجوانب لكيفيات استثمار هذه الآليات السياسية الجديدة وأدوات التقييد والدسترة والمراقبة والمحاسبة. وفي هذا السياق يؤكّد حمادي المسعودي أنّ خير الدين التونسي، مثلا، ما برح يلحّ على تطوير المؤسّسات السياسيّة الإسلاميّة وتنظيمها وفقا للأنموذج الأوروبي. وهكذا سوّى بين مؤسّسات الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأهل الحلّ والعقد ومجالس النوّاب التي سمّاها مجالس الوكلاء[47].

إنّ تشريح نماذج من مواقف مفكّري النهضة من مسألتي الشورى والديمقراطيّة قادنا إلى الغوص في جوهر خطابهم وتقصّي تجلّياته وأبعاده، لأنّ مقاربتهم السياسيّة وردت في سياق مشروع سياسي إصلاحي شامل وعى بدرجة التفاوت الحضاري، واعتبر أنّ مهمّته العاجلة هي إزالته، والوسيلة لذلك الاقتباس عن الآخر العناصر التي ساعدته على التميّز والتفوّق، بالإضافة إلى تسييج الاقتباس بما يوافق أهمّ أسس الحضارة الذاتيّة أي الشريعة. وقدّ تمّ توظيف المقاربة الخلدونيّة العمرانيّة[48] التي تنصّ على ركنين هامين، الأوّل: الدين الإسلامي باعتباره شرط الاستمراريّة الكونيّة، والثاني: الدولة السلطانيّة نظرا لكونها شرط الوجود السياسي التاريخي.

على هذه الشاكلة جرت عمليّة "التمثّل" من جهات متعدّدة قيميّة (الإصلاح والعدل)، وماديّة سلطويّة (الدسترة وتقييد السلطة بالقانون). وفي غضون ذلك تمّ التقريب بين مصطلحات جهاز الدولة الليبيراليّة ومصطلحات "النظريّة" السياسيّة الإسلاميّة، فوافقت الشريعة عندهم القانون، ووافقت آلية الشورى عندهم الديمقراطيّة والتداول، ووافقت، في مستوى أعضاء السلطة، المجالس النيابيّة أهل الحلّ والعقد.

وقد حرصنا على مزيد توضيح ذلك اعتمادا على جدول[49] يكشف لنا أوجه الازدواج في خطابهم والمؤدّي ضرورة إلى التلفيق.

| دائرة الديمقراطيّة | دائرة الشورى |
|---|---|
| المساواة | العدل |
| الحرية | الحرية والإنصاف |
| الحرية والتسوية | العدل والإحسان |
| القانون — الدستور | الشريعة، شرع سماوي |
| المواطن — الشعب | الرعيّة — الأهالي |
| النواب | أهل الحلّ والعقد |
| المراقبة | الاحتساب |
| حاكم منتخب ومقيّد بدستور | حاكم مستبدّ عادل، حسابه على ربّه |

إنّ الاختلافات العميقة الكائنة بين الحقلين تكشف عن استحالة الجمع بينهما، فتبرز محاولات جوفاء لبعث مصطلحات سياسيّة داخل الموروث الفكري العربي الإسلامي. وقد أكّد برنار لويس (Bernard Lewis) هذا الأمر منتهيا إلى نتيجة حتميّة تتمثّل في عسر ابتكار ألفاظ سياسيّة حداثيّة جديدة. ففي غضون حديثه عن "التغييرات السياسيّة

العربيّة الحديثة" يذهب إلى أنّ العرب لجؤوا إلى أربع طرق ليبتكروا نماذج من الألفاظ مثل الديمقراطيّة، وتتمثّل هذه الطرق في: استعارة اللفظ الأجنبي، وإيجاد لفظ جديد، وإحياء لفظ قديم، والترجمة المستعارة[50].

وبناء على ما توصّلنا إليه من نتائج نستطيع أن نجزم أنّ الخطاب التوفيقي، الذي أنجزه روّاد المشروع النهضوي، بات خطابا تلفيقيّا يستقي مفاهيمه ومصطلحاته من عمليّة نقل فوقي للتصوّرات، ويتشبّث بطوبى النظريات السياسيّة الخلافيّة، فيوهم نفسه بخلق توافق بين القديم والحديث والحال أنّه يقف عاجزا أمام محاولاته المتكرّرة لإنجاز علاقات قربى بين الشورى والديمقراطيّة وغيرها من المصطلحات السياسيّة الهامّة. ولعلّ السبب في الوقوع في التلفيق هو القصور عن استيعاب الآليات السياسيّة الحديثة بمجمل خلفياتها الفلسفيّة السياسيّة الحديثة والحداثويّة[51].

### 3. الخطاب الإسلامي والمعادلة المستحيلة

يجمع الفكر الإسلامي بمختلف تياراته على أهميّة مبدأ الشورى في المجال السياسي ودوره في إنتاج سلطة إسلاميّة متوازنة، وتمكين الأفراد من ممارسة حرّياتهم الأساسيّة. لكن هذا الاتفاق النسبي الظاهر لا يمكن أن يحجب عن أيّ دارس لهذا الفكر غياب التجانس والاختلاف في التعاطي مع مسألة الديمقراطيّة التي ترفض حينا وتوضع في نفس الدائرة الدلاليّة مع الشورى حينا آخر.

في ضوء الحداثة السياسيّة وما شهده المجتمع العربي الإسلامي من تحوّلات نوعيّة وتغيّرات سياسيّة، يطرح الخطاب الإسلامي إيديولوجيا الشورى لمواجهة جملة من التساؤلات

السياسيّة الجديدة التي تقتضي صياغة ردود واضحة بشأن قضيّة الحكم والدولة والسلطة وحقوق الجماعة وغير ذلك.

فكّر الإسلاميون في الشورى وحاولوا تقديم تعريف لها في إطار مقابلتها، مقابلة مقارنيّة، بالديمقراطيّة، وانتهت جهودهم إلى اعتبارها أصلا في الإسلام، وهي أيضا قاعدة عقديّة لا يمكن للمرء أن يتجاوزها أو يعطّل جهاز اشتغالها لأنّها تكليف ربّاني. ومن المهمّ أن نذكّر، في هذا المضمار، أنّ أمر إلزاميّة الشورى يعتبر قاسما مشتركا بين مختلف المنظّرين الإسلاميين، وهو ما تتجلّى ملامحه مع حسن الترابي الذي يقول: «**إنّ الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكليّة قبل أن تقرّره الأدلّة الفرعيّة من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبيّة والحكم والسلطة لله، والإيمان بأنّ البشر سواسية في العبوديّة لله، وبذلك يتحقّق التحرّر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى... إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكلّ منهم نصيبه المستحقّ من السلطة... فمبدأ حاكميّة الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض، وما آتاهم من حريّة وقوّة يمارسون بها سلطانا على الأشياء والأناس، كلّ ذلك يجعل العباد شركاء أحرارا سواسيّة لا يقومون إلاّ بالشورى، وهي التعاون، اجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبدّ به فرد ويسألون عنه جميعا**»[52].

الشورى إذن نظام للسياسة وتعبير عن فكرة الاستخلاف في الأرض، ولا يمكن لأيّ قيادة دينيّة أن تستقيم وتكتسب صلاحياتها اللازمة إلاّ إذا اتّبعت النظام الشوري وحافظت على أركانه. ويذهب الفكر الإسلامي إلى أبعد من ذلك ليجعل من هذه الشورى الدالة على

التعاون وتبادل الرأي ضربا من الاستبداد في الحكم والثيوقراطيّة. وقد اتّضح هذا من خلال ما نصّ عليه فتحي يكن في "مشكلات الدعوة والداعية" حيث يقول: «**إنّ القيادة في الإسلام فرديّة... والحقيقة التي لا لبس فيها أنّ القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحيّة في تدبير شؤون الأمّة، إلّا أنّه ليس ملزما باتّباع رأي الأكثريّة في كافة الشؤون والأحوال، وتفسير آية الشورى واضح الدلالة على أنّ القول بعد المشورة، إنّما يعود إلى صاحب الصلاحيّة وليس إلى الأكثريّة**»[53].

ومن ثمّ ندرك أنّ تطبيق الشورى إجرائيّا ظلّ غير مقنّن لأنّ الشرع لم يلزم المسلمين بصيغة محدّدة، ولم يضبط لهم أجهزتها. فهل أنّ غياب التشريع مقصود في هذه الحالة؟ ولِمَ تجاوز المفكّر الإسلامي نظام الشورى النبوي والخليفي الراشدي؟ ألم تكن هذه التجارب محاطة بهالات من القداسة التي تنزّلها منزلة المقدّس والمتعالي الذي من المفروض محاكاته؟

لقد برّر الخطاب الإسلامي هذا الغياب بترك المجال للاجتهاد في وضع دعائم للنظام الشوري وفقا لطبيعة الواقع التاريخي المادّي وحسب ما تقتضيه الأوضاع والظروف. لكن هذا الضرب من الاجتهاد لا بدّ أن يتمّ على أساس قاعدة الدين ونواميس التشريع الإلهي، ولا يمكن له أن يتبلور أو يتجسّد إذا انزاح عن هذا الإطار المضبوط سلفا، ممّا يفيد أنّ الشورى لا يمكن أن تعني قيام حكم مدني ينهض بواسطة قوانين وضعيّة يضعها الأفراد بمقتضى إراداتهم وفي استقلاليّة تامّة عن مرجعيات الشريعة كما هو الحال مع الديمقراطيّة.

الشورى الدينيّة تتناسب بشكل آلي مع الجماعة الإسلاميّة المتديّنة والتي لم تكن مخيّرة في مدى التزامها بهذه الآلية السياسيّة: هي أمّة مجبرة على الأخذ بمبدأ الشورى، وتتعهّد بقبول نتائجها وتداعياتها. ولا يفوتنا في هذا الإطار أن نذكّر بجهود جيل هام من المفكّرين

الإسلاميين ممّن تشبّثوا بالشورى ورفضوا أيّ شكل من أشكال النظام السياسي الوافد، بل كفَروا مثل هذه الأنظمة وعدّوها من مظاهر "الفتنة". يقول أحمد موصلّلي: «**أمّا المنظّر الأوّل لكفر الديمقراطيّة فهو سيّد قطب (1906 – 1966) الذي يرتكز خطابه السياسي على مفهومين: حاكميّة الله وجاهليّة العالم**»[54]. ومن خلال هذا الموقف، تتجلّى معالم التيّار الإسلامي المعادي للديمقراطيّة الذي ضمّ الكثير من أسماء المنظرّين الإسلاميين منهم حسن الطبطبائي، وصالح حافظ، ومحمود الخالدي وخالد محمد خالد، ومحمّد قطب، وكاظم الحائري. هذا التيّار اختار لنفسه منهجا دينيا صرفا في التعامل مع منظومة الشورى التي تتسّم بالعمق والتماسك، وذلك ما أكّد تصوّر سيّد قطب في كتاب "تفسير سورة الشورى". يقول في هذا الشأن: «"**أمرهم شورى بينهم" ممّا يوحي بأنّ وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرّد أن تكون نظاما سياسيّا للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلّها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثمّ يتسرّب من الجماعة إلى الدولة بوصفها إفرازا طبيعيّا للجماعة**»[55].

من المؤكّد أنّ انتصاب أي نظام سياسي خارج نطاق الدين سيكون مشوّها وعاجزا عن الاشتغال والتعاطي مع واقع الأمّة الإسلاميّة. وتبعا لذلك تترسّخ مقولة "الحاكميّة" التي نادى بها "الجيل القطبي". يقول سيّد قطب: «**هما أمران لا ثالث لهما: إمّا الاستجابة لله والرسول، وإمّا اتّباع الهوى. إمّا حكم الله وإمّا حكم الجاهليّة. إمّا حكم بما أنزل الله كلّه وإمّا الفتنة عمّا أنزل الله**»[56]. ويشاطره محمّد قطب في موقفه نابذا الديمقراطيّة، محطّا من شأنها ومستنقصا من نجاعتها ورافضا لها. يقول: «**في الميزان الربّاني يوجد نوعان**

**إثنان من الحكم: إمّا حكم الله، وإمّا حكم الجاهليّة... والديمقراطيّة حيث إنّها ليست حكم الله في ميزان الله جاهليّة»**[57].

الرفض صارخ إذن لمقولة الديمقراطيّة في مقابل ذلك يعلى من شأن الدولة الدينيّة التي تتّخذ من منطق الحاكميّة منهجا لها، وبالتالي نكون إزاء مؤسّسة دولة طمست هويّتها وغاب نظامها السياسي، ولم يبق من وجودها سوى هذا الشعار الذي لا بدّ أن تلتزم به: "لا حكم إلاّ لله" و"الإسلام دين ودولة".

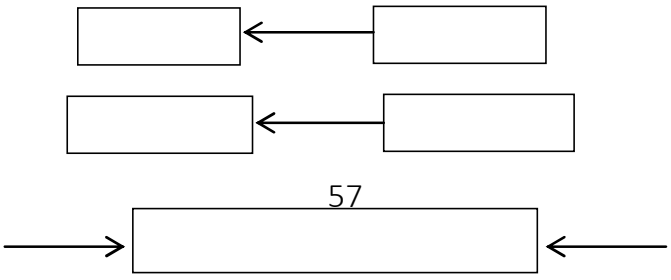
إنّ هذا الضرب من الخطابات الإسلاميّة، والذي تمتدّ جذوره إلى يومنا هذا، هو خطاب يعتمد على منطق الفصل لا الوصل، ويكرّس ثنائيّة حادّة: المجتمع المسلم في مقابل المجتمع الجاهلي، الكفر مقابل الإيمان، ويدعم الثورة على الواقع المتدهور دينيّا، حسب تصوّره، بالهجرة عنه والقطع مع مكوّناته قطعا نهائيا. فكر منغلق يرفض الآخر ويعدّ كلّ ما هو مخالف لخطابه فاسقا لا بدّ من التصدّي له ومحاربته ومجاهدته مجاهدة داخليّة وخارجيّة. فالديمقراطيّة، وفقا لهذه القراءة المتكلّسة و"العنيفة"، تشرّع عبوديّة الناس وتحوّل المجتمع إلى مجتمع كافر لأنّه يخضع لتعاليم وافدة من ديار الكفر تؤثّر فيه وتحوّل وجهته.

في مقابل هذا الموقف يحاول شقّ آخر استلهام مبادئ الديمقراطيّة الليبيراليّة وإحداث مواءمة بينها وبين الشورى الإسلاميّة إلى الحدّ الذي يذهب فيه البعض إلى خلق مصطلح جديد يعرف بـ"**الشورقراطيّة**" الذي يعود إلى المفكّر الإسلامي فتحي الشناوي. وقد أبدى خالدبن عبد العزيز الشريدة نقده لهذه الكلمة المركّبة معتبرا أنّها من «**طرائف نخبة من الإسلاميين الذين يريدون توقيع الإسلام على الديمقراطيّة الغربيّة**»[58].

ولا مراء في أنّ هذا المصطلح يلغي الحواجز التي أقرّها التيّار الإسلامي المتشدّد، ويبشّر بالمصالحة بينهما (شورى + ديمقراطيّة). بل إنّه يخلق ديمقراطيّة من طراز جديد هي "ديمقراطيّة الإسلاميين" أو "الديمقراطيّة الإسلامويّة"، إن استقام المصطلح، تبشّر بالجمع بين نظام يعتمد على آليات تعمل من أجل التغيير الإيجابي والفعّال في المجال السياسي، وقاعدة دينيّة عقديّة تخضع لضوابط النصّ وتكون حاضنة لهذا النظام الجديد.

وبالتالي تتبدّل رؤية بعض الإسلاميين بشأن الديمقراطيّة التي عدّت كفرا وفسقا وانسلاخا نحو إرساء منظومة حداثيّة تنهض على أساس علاقات القربى وتتحوّل معها الديمقراطيّة إلى أخت للشورى فتتعمد تغيير هويّتها لتغدو من جنس الشورى الإسلاميّة. فهناك اجتثاث للمقولة من فضائها الحضاري وواقعها التاريخي الذي أنتجها وترعرعت في أحضانه[59].

والحقّ أنّ المفكّر المغربي عبد السلام ياسين يدعم مثل هذه الرؤية ولا يستثني فكره من الخيار الديمقراطي، فيثني على وسائلها "النظيفة" ويعدّها البديل الشرعي والمعقول للعنف بل إنّه يصوغ معادلة صحيحة للديمقراطيّة وحكم الشعب المسلم. يقول: «**كلمة ديمقراطيّة تعني حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وهذا أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره. على يقين نحن من أنّ الشعب المسلم... لن يختار الحكم إلاّ بما أنزل الله وهو الحكم الإسلامي، وهو برنامجنا العام وأفق مشروعنا للتغيير**...»[60].



إنّ الأشواط التي قطعناها من أجل إرساء قراءة مقارنيّة مكّنتنا إلى حدّ كبير من فهم إشكاليات الفكر السياسي العربي الإسلامي واستيعاب قضاياه على امتداد حقب متنوّعة ومختلفة من حيث السياقات وزوايا النظر، فحاولنا مراقبة التشكّل النصّي والغوص في أعطاف المحتوى المعرفي لكلّ خطاب من الخطابات المعتمدة، وتبيّن الوظائف الإيديولوجيّة المتحكّمة فيه. وبناء على ذلك انتهينا إلى جملة من النتائج التي حصرناها كالتالي:

– النتيجة الأولى: غياب نظام في النظر إلى المسألة السياسيّة يرتكز على بنية مفاهيميّة واضحة الملامح والأبعاد، ويشتغل وفقا لشروط ترعى التحوّلات النوعيّة والجذريّة التي تحكم المجتمعات العربيّة الإسلاميّة.

– النتيجة الثانية: هيمنة سيادة الشريعة والنصوص الدينيّة التأسيسيّة على الدولة ومؤسّساتها خاصّة على التشريعيّة منها. وهذا ما رامت المقاربة الإسلاميّة تركيزه، فقد مهّدت بشكل أو بآخر إلى هيمنة النفوذ السيادي للشريعة على الهيئات ومجالس الشورى وإنتاج القوانين في ظلّها وتحت مراقبتها. فالأحكام عندهم تتوزّع على نوعين: نوع يقدّم سلفا على أساس كونه أحكاما شرعيّة لا مجال لمناقشتها أو التفكير فيها، ونوع آخر يرتبط بالمسار العام (الاجتماعي والاقتصادي وغيره...) للجماعة في إطار الدولة الإسلاميّة.

– النتيجة الثالثة: لا بدّ من ابتداع نموذج سياسي في الحكم يستجيب لمتطلّبات العقلنة الفعليّة التي يفتقر إليها المجتمع العربي الإسلامي في كلّ مرحلة من مراحل تشكّله وعدم

الاكتفاء بنقل النموذج العلماني الوافد علينا من الغرب سواء في نسخته القديمة أو الحديثة. فهذا الأمر سيمكّننا من إصلاح التناقضات التي تهدّد المجتمع وتضعفه.

– النتيجة الرابعة: لقد ركن كلّ خطاب، من الخطابات التي أخضعناها للقراءة، إلى مبدأ الازدواجيّة المؤسسيّة التي تتمظهر من خلال الفصل بين سلطات الأفراد وسلطات الدولة، وتمّ التنصيص على سيادة الشعب وإعطاءه صلاحيات أوسع من التي تتمتّع بها الدولة، فتتحوّل وفقا لذلك إلى مجرّد جهاز إداري بعيد عن دائرة السياسي.

لا بدّ إذن من إنتاج محاولات جديدة تهدف إلى تنظيم التجربة السياسيّة والمدنيّة العربيّة الإسلاميّة، ومواكبة ما يحصل بالفعل من تطوّرات في الواقع التاريخي والمادي على صعيد الممارسة السياسيّة السلطويّة والدينيّة أيضا لأنّ الدين، مثلما يذكّر برهان غليون، سيظلّ عمادا هاما من أعمدة المجتمع العربي الإسلامي يصعب التغافل عنه أو تلافيه: «**إنّ الدين كان وسوف يبقى على الأكثر في مجتمعاتنا المنبع الأوّل للقيم، السياسيّة وغير السياسيّة، التي توجّه الإنسان**»[61]. فمن المهمّ إذن وضع منهج واضح وصارم في التعامل دون دحضه نهائيا أو السماح له بالهيمنة على المشروع السياسي.

## الهوامش

1– لقد وجدنا أنفسنا أمام زخم من الدراسات الحضاريّة والنقديّة المهتمّة بقضايا الشورى والديمقراطيّة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

– أومليل، عليّ: الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985.

– البشري، طارق: الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1996.

–بلقزيز، عبد الإله:

العنف والديمقراطية، الطبعة الثانية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 2000.

في الإصلاح السياسي والديمقراطيّة، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007.

الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2004.

-عبد اللطيف، كمال: التفكير في العلمانيّة، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

- العزي، سوبم: الديكتاتوريّة الاستبداديّة والديمقراطيّة والعالم الثالث، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987.

- القبّي، مرشد: الديمقراطيّة من خلال منتخبات من منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بحث لنيل شهادة الدكتورا في اللغة والآداب والحضارة العربيّة، تحت إشراف: د. محمّد الحدّاد، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات منّوبة، 2008 – 2009.

2- المعجم الوسيط، طبعة مصر، 1380 هـ / 1960، الجزء الأوّل، ص: 501.

3- إبن منظور، جمال الدين: لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الرابع، ص: 437.

4- الألوسي، محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت، الجزء 25، ص: 46.

5- سورة آل عمران: 3، الآية: 159.

6- سورة الشورى: 42، الآية: 38.

7- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، مصر، 1967، الجزء 4، ص: 251.

8- م. ن، الجزء 4، ص: 251.

9- Encyclopaedia Britannica, volume 7, U.S.A William Benton, publisher, 1960, p: 178.

10- Le Grand Robert, tome III, 2ème, Edition 1992, p: 327.

10- الكيالي، عبد الوهاب: الموسوعة السياسيّة، الطبعة الثانية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1991، الجزء الثاني، ص: 751.

11- Colas, Dominique: Dictionnaire de la pensée politique, Larousse – Bordas, 1997, p: 59.

إنّ هذا الضرب من التعريفات المتكرّرة والنمطيّة يكاد يحضر في أغلب المعاجم والموسوعات مع بعض الاختلافات الطفيفة. فـ"معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة "يؤكّد أنّ أصل الحكم الديمقراطي يعود إلى تنازل جميع الأفراد عن حقوقهم وحريّاتهم الطبيعيّة لصالح السلطة المنتخبة التي تعكس الإرادة العامّة للمجموعة، وتحرص على حماية الحقوق والحريات والواجبات المدنيّة. وقد تمّ تصنيف الديمقراطيّة في هذا الإطار إلى ديمقراطيات، فيتحدّث جلال الدين سعيد عن:

أ- الديمقراطيّة السياسيّة: التي تتمثّل في حكم الشعب نفسه بنفسه بشكل مباشر أو بواسطة ممثلين منتخبين.

ب- الديمقراطيّة الاجتماعيّة: التي ترتكز على مبادئ الحريّة والمساواة.

ج- الديمقراطيّة الاقتصاديّة: مهمّتها تنظيم الإنتاج والحفاظ على حقوق العمّال ودفع كلّ شكل من أشكال استغلالهم وظلمهم.

د- الديمقراطيّة الدوليّة: تعتبر أنّ العلاقات الدوليّة تنضج وتتبلور من خلال أرضيّة قيميّة أساسها السيادة والمساواة والحريّة.

راجع في هذا الشأن: سعيد، جلال الدين: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب للنشر. تونس، 1994، ص: 197.

12- Lexique des termes juridiques, Raymond, Guillvem et Jean Yincent, 15ème édition, Dalloz, 2005, p: 215.

13- Dictionnaire de philosophie politique, publié sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, 3ème édition, Quadrige, P.U.F,1996 , p: 149.

14- راجع في هذا الشأن: إبراهيم، موسى: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، بيروت، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، ص ص: 115 – 116 - 117.

لوك، جون: في الحكم المدني: ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1955، ص ص: 149 – 150.

15- Rousseau, Jean Jacques: Œuvres complètes; Du contrat social, bibliothèque de la pléiade, Edition Gallimard, 1964, livre 3, chapitre 4, pp: 403 - 404.

16- Ibid, livre 3, chapitre 6, p: 513.

17- Ibid, livre 2, chapitre 1, p: 198.

18- Montesquieu: L'esprit des lois, Garnier Flammarion, Paris, 1979, livre II, chapitre 3, p: 298.

19- خليل، محسن: القانون الدستوري والنظم السياسيّة، منشورات القاهرة، مصر، 1987، ص: 555.

20- الكيالي، عبد الوهاب: الموسوعة السياسيّة، الجزء الثاني، ص: 752.

21- محمّد لاغا، علي: الشورى والديمقراطيّة، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظريّة، الطبعة الأولى، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص: 123.

22- القبّي، مرشد: الديمقراطيّة من خلال منتخبات من منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص: 35.

تقوم الديمقراطيّة شبه المباشرة بين أسس الديمقراطيّة المباشرة ومبادئ النظام البرلماني. ولا يمارس الشعب مختلف المهام السلطويّة، بل يعود هذا الأمر إلى مجلس منتخب يشغل بالتنسيق مع الشعب الذي يعدّ صاحب السيادة والفصل.

انظر: حلمي، محمود: المبادئ الدستوريّة العامة، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، مصر، 1975، ص ص: 228 – 229 – 230.

23- محمّد لاغا، علي: الشورى والديمقراطيّة، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظريّة، ص: 125.

24- سورة آل عمران: 3، الآية: 159.

25- انظر في هذ السياق:

- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: الطبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1990، الجزء التاسع، ص: 154.

- الزمخشري، جار الله: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر، 1997، الجزء الأوّل، ص: 474.

26- م. ن، الجزء الرابع، ص: 153.

27- فضل الله، مهدي: الشورى طبيعة الحاكميّة في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الأندلس، بيروت، 1984، ص: 106.

يذهب هذا الدارس اعتمادا على آراء المفسّرين إلى أنّ الآية تثبت حكم الوجوب لا الندب، وقد تمّ الاستدلال على ذلك من خلال صيغة الآية التي جاءت جملة إسميّة خبريّة أفادت "الثبوت واللزوم"، فالآية حسب فضل الله مهدي «**جبر يراد بها الأمر والإلزام**». راجع ص: 105.

28- محمّد لاغا، علي: الشورى والديمقراطيّة، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظريّة، ص: 18.

29- الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى بابابي الحلبي وأولاده، مصر، 1960، ص: 12.

30- الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، ص: 10.

31- م. ن، ص ص: 6 - 10.

32- الطبري، أبو جرير: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، إصدار سلسلة روائع التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت، ص ص: 228 - 231.

33- انظر في هذا الشأن عملنا الموسوم بـ: سياسة المدينة في الفكر العربي الإسلامي من القرن الثاني إلى منتصف القرن الخامس للهجرة، أطروحة دكتورا في اللغة والآداب والحضارة العربية، تحت إشراف د.

مصطفى التواتي، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، جامعة منّوبة 2012، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السلطة السياسيّة في الدولة العربيّة الإسلاميّة ومسألة الشرعيّة، ص: 151.

34- الأنصاري، محمد حسين: الإمامة والحكومة في الإسلام، مطبوعات مكتبة النجاح، طهران، 1998، ص: 49.

35- الحبيّب، سهيل: في تشكيل الخطاب الإصلاحي العربي، الطبعة الأولى، مكتبة علاء الدين، 2009، ص: 20.

36- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الطبعة الثانية، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1985. انظر خطبة الكتاب، ص: 146.

37- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ص: 170 – 173 - 184.

38- عبد اللطيف، كمال: في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانيّة، الطبعة الاولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ص: 273.

39- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص: 11.

40- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص: 11.

41- م. ن، ص: 16.

42- ابن أبي الضياف، أحمد: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافيّة، الدار العربيّة للكتاب، 1999، الجزء الأوّل، ص: 53.

43- م. ن، الجزء الأوّل، ص: 76.

44- م. ن، الجزء الأوّل، ص: 56.

45- الكواكبي، عبد الرحمان: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم أسعد السحمراني، الطبعة الاولى، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص: 42.

46- م. ن، ص ص: 61 - 62.

47- المسعودي، حمادي: إشكالية النهضة في الفكر العربي الحديث، دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص: 68.

48- م. ن، ص ص: 61 - 62.

49- راجع:

-التونسي، خير الدين: أقوم المسالك، ص ص: 12 – 75 – 83 – 89.

- الطهطاوي، رفاعة رافع: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص ص: 101 – 215 – 469.

50- Lewis, Bernard: Islam in history: ideas, Men and events in the middle east, Alcovpress, London, 1973, p: 282.

51- Tlili, Bachir: Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIXème siècle (1830 – 1880), Tunis, P.U.T, 1974, chap. XI, pp: 537 - 590.

52-الترابي، حسن عبد الله: نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالميّة لخدمات الإعلام، الخرطوم، 1988، ص ص: 73 –74.

53- يكن، فتحي: مشكلات الدعوة والداعية، الطبعة الثالثة، مؤسّسة الرسالة، 1974، ص: 173.

54- الموصلّلي، أحمد: جدليات الشورى والديمقراطيّة، مجلّة المستقبل العربي، العدد: 265، السنة: 23، التاريخ 2001/03.

55- قطب، سيّد: تفسير سورة الشورى، الطبعة الرابعة، دار الشرق، مصر، بيروت، 1993، ص: 71.

56- هذا القول مذكور في الفصل التاسع من كتاب: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 191.

57- م. ن، ص: 191.

58- الشريدة، خالد عبد العزيز: الديمقراطيّة والتربية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، الفصل الأوّل، مارس 2001، ص: 52.