العلاقة بين النظامين الديمقراطي والإسلامي
رؤية في التأصيل المفاهيمي والأبعاد الممارساتية

جمـال حجيرة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
والعلوم الاسلامية
جامعة الحاج لخضر باتنة

ملخص:

العلاقة بين الإسلام والديمقراطية كانت محل دراسات مستفيضة من قبل العلماء والمفكرين، وتباينت دراساتهم بين من اعتبر الديمقراطية جزءا من الإسلام وبين من اعتبرها نقيضاله، وعليه فإن دراسة هذا الموضوع تكتسي أهمية بالغة باعتبار أهمية المصطلحين في الساحة الفكرية والسياسية المعاصرة، وتحديد مفهوم المصطلحين بدقة، والتركيز على طبيعة كل من الحكم الديموقراطي والحكم الإسلامي، ثم إن البحث عن الفروق الجوهرية بين النظامين يقودنا إلى الحكم الموضوعي على علاقة الإسلام بالديمقراطية، وهو ما أفضى بنا إلى الوصول إلى نتيجة مفادها أن النظام الإسلامي في الحكم يختلف عن النظام الديمقراطي وإن اتفقا في بعض الجوانب والمظاهر.

abstract :

The relationship between Islam and democracy were the subject of extensive studies by scientists and thinkers, and varied studies among those considered democracy is part of Islam and those who considered antithetical and contrary to him, and therefore the study of this topic is of paramount importance as the importance of the two terms in the intellectual and political contemporary arena, and define the concept of the two terms carefully and focus on the nature of each of democratic governance and the Islamic rule, then the search for the fundamental differences between the two systems leads to objective judgment on the relationship between Islam and democracy, which is what led us to reach the conclusion that the Islamic system of governance is different from the democratic system, although they agreed on some aspects and manifestations.

مقدمة:

عرف الناس منذ القديم أنظمة سياسية واجتماعية متعددة تميّز بعضها بالانحصار الزماني والمكاني، وتميز بعضها الآخر بالامتداد التاريخي والاتساع الجغرافي، ومن هذه الأنظمة النظام الديمقراطي، ولا شك أن مفردة الديمقراطية من المصطلحات المتداولة في الحقل المعرفي في هذا العصر، وذلك لما حظيت به من الدراسات سواء في الشق التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، ولم تقتصر دراسة الديمقراطية على أقوام دون آخرين، فقد درسها المفكرون في الشرق والغرب على حد سواء، وأُعجب بها فريق من المسلمين وغير المسلمين، وتحامل عليها أيضا ذوو الملل المختلفة والمشارب الفكرية والمذهبية المتعددة.

إن اختلاف الباحثين في مسألة الديمقراطية وموقعها من النظام الإسلامي أفرز إشكالية محورية هي: ماهي طبيعة العلاقة بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية المحورية تساؤلات فرعية أهمها:

- مامفهوم كل من الديمقراطية والإسلام كنظامين من أنظمة الحكم؟، ماهي طبيعة الحكم الديمقراطي والحكم الإسلامي؟، ماهي أهم المعايير التي تحدد العلاقة بين الحكم الإسلامي والحكم الديمقراطي؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليةسننتهج الخطة التالية:

- المحور الأول: الإطارالمفاهيمي للدراسة.
- المحور الثاني: طبيعة الحكم الديمقراطي والحكم الإسلامي.
- المحور الثالث: فروق واختلافات تحدد العلاقة بين الحكم الإسلاميوالحكم الديمقراطي.
- خاتمة.

المحور الأول: الإطارالمفاهيمي للدراسة:

تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات ضبطا معرفيا دقيقا من شأنه أن يوضح طبيعة القضيةالمطروحة للبحث، ويكشف عن أهمية الموضوع والانسجام بين الإشكالية ووالنتيجة التي يهدف الباحثللوصول إليها، فالتصور الصحيح يؤدي إلى الحكم

الصحيح، أو كما يقول علماؤنا فإن الحكم على الشيء فرع من تصوره، وحتى نحكم على العلاقة بين النظامين الإسلامي والديمقراطي فإنه يجدر بناأن نحدد مفهوما لغويا واصطلاحيا للديمقراطية والإسلام.

أولا: تحديد مفهوم الديمقراطية:

الديمقراطية من أكثر المصطلحات تدأولا وشهرة في هذا العصر، خاصة مع غلبة القوى الغربية الرأسمالية التي تتبنى الديمقراطية منهجا في الحياة، ليست منهجا سياسيا فحسب ولكنها نظرية متكاملة للحياة في مختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ونجد مفهوم الديمقراطية باعتباره مصطلحا تاريخيا يونانيا مركبا من كلمتين هما "دي موس" أي الشعب و"كراتوس" أي الحكم[1]، ومعناها في الاصطلاح حكم الشعب لنفسه، أي أن الديمقراطية إحدى صور الحكم التي تكون فيها السيادة للشعب، ولها تفسير اجتماعي يتمثل في أسلوب الحياة القائم على أساس المساواة وحرية الرأي والتفكير[2].

ومفهوم الديمقراطية في اللغة والاصطلاح يحدد لها مفهومين آخرين من حيث العموم والخصوص، فالتعريف اللغوي يشير إلى معنى خاص للديمقراطية، وهو المعنى السياسي الذي يعني حكم الشعب لنفسه، وهذا المفهوم اللغوي الخاص هو الأكثر تدأولا في الخطاب المعاصر، كما أنه أول المعاني المتبادرة إلى الأذهان، والديمقراطية بهذا التصور تكون مناقضة للكثير من المصطلحات السياسية كالديكتاتورية والملكية والاستبدادية، فهي إذا تحمل دلالة إيجابية جعلت كثيرا من المفكرين والأدباء والفلاسفة يشيدون بها في هذا العصر.

وأما المعنى العام للديمقراطية كما يتجلى في المفهوم الاصطلاحي فإنه يتجاوز الحدود السياسية ليمثل الحياة الاجتماعية والفكرية، فالديمقراطية كنظرية اجتماعية تبنى على المساواة بين البشر، وتعطي لكل فرد الحرية الكاملة والمطلقة في التعبير عن آرائه ومعتقداته وأسلوب عيشه في الحياة، والمساواة والحرية كلمتان لا تقلان قيمة عن مصطلح الديمقراطية، فغاية الناس في هذه الحياة أن يعيشوا أحرارا متساوين في الحقوق والواجبات.

ولكن الديمقراطية كمصطلح يوناني يقال أنها ليست مشتقة من "دي موس" و"كراتوس" ولكنها مأخوذة من "ديموقراطيس" الفيلسوف اليوناني المولود سنة 470 قبل الميلاد في مدينة أبرا، وديموقراطيس هو صاحب المذهب الذري؛ أي جوهر الفرد الذي لا يقبل التجزئة، فكل شيء في الكون مؤلف من ذرات تختلف شكلا ووزنا وحجما، فالعالم المحسوس ظهر بكل ما فيه بواسطة اجتماع والتئام عدد من الأجزاء المادية التي لا تتجزأ تعرف بالذرات، وهذه الذرات لا تختلف في كيفيتها ولكن تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها، وعلى هذا الأساس كان ديموقراطيس ماديا لا يؤمن بغير المحسوسات والمرئيات ويكفر بالغيبيات، فلا يؤمن بوجود أرواح مجردة أو أي شيء خارج عن المادة، والنفس عنده ذرات تتفرق عند الموت، ويعيش الإنسان سعيدا ويتحرر من الخوف حين لا يفكر بالآخرة، وأنه إذا مات فلا يكون، وإذا كان فلا يموت[3].

وحسب هذا الرأي فإن الديمقراطية ذات خلفية وثنية من جهة، ومن جهة ثانية فقد تعرض العقل البشري إلى التمويه والمخادعة، وذلك حين نقلت الديمقراطية من الاشتقاق الأصلي إلى اشتقاق مصطنع تعسفي، ويفهم من هذا الرأي أن سبب مخادعة العقل البشري وتحريف اشتقاق الديمقراطية يرجع إلى السمعة السيئة للاشتقاق الأول للديموقراطية، والسمعة الحسنة للاشتقاق الثاني وما يحظى به من الرضى والقبول، فديموقراطيس ترتبط به النظرية الذرية والأفكار المادية الإلحادية التي لا تؤمن بعالم الغيب، فتكون الديمقراطية تبعا لاشتقاقها من ديموقراطيس وثنية ملحدة فتصادم بذلك الإيمان المستقر عند أكثر البشر وخاصة عند أصحاب الديانات التوحيدية الثلاثة اليهودية والنصرانية والإسلام، فنسبة الديمقراطية إلى ديموقراطيس يقلل من شأنها ويضعف تأثيرها في النفوس، وأما نسبتها إلى "دي موس وكراتوس" "حكم الشعب" يعطيها بعدا تفاعليا ومذاقا خاصا وقبولا لدى الناس، وهو ما يسهل تسويقها كنظرية سياسية في المقام الأول ونظام في الحياة ثانيا.

وإذا كان هذا الرأي صحيحا فإنه يشبه إلى حد بعيد ما فعله دعاة الفرقة النصيرية بدعم وتشجيع من الفرنسيين المستعمرين لبلاد الشام في النصف الأول من القرن الماضي، والنصيرية من غلاة الفرق الشيعية، وتحظى هذه الفرقة بسمعة سيئة في

الأوساط الإسلامية، وذلك بسبب عقائدها المحرفة وأقوالها الباطنية المصادمة لروح العقيدة والتشريع الإسلامي، وقد عمد زعماؤها ومفكروها في هذا العصر إلى طمس الاسم القديم لهذه الفرقة وأطلقوا عليها اسم العلويين نسبة إلى علي رضي الله عنه، واسم العلويين له دلالة إيجابية وأبعاد إيمانية، فهم قاموا من خلال عملية الإستبدال بإعادة تأهيل هذه الفرقة كي يمكنوها تحت عباءة العلويين من الاستحواذ على المناصب والسيطرة على رقاب الخلق وعدم تأليب الجماهير عليهم[4].

ثانيا: تحديد مفهوم الإسلام:

كلمة الإسلام في المعنى اللغوي تدل على الانقياد والامتثال لأمر الآمر ونهيه بلا اعتراض[5]، فالإسلام في ضوء الدلالة اللغوية يشتمل على ثلاثة أركان أساسية هي وجود الآمر، ووجود ما يصدر عنه من أمر أو نهي، والتسليم لتوجيهات الآمر دون اعتراض، وأركان الإسلام اللغوي يظهر لأول وهلة أنها تصادم مفهوم الديمقراطية وخاصة في ما يتعلق بالحرية المطلقة وهذا ما سنفصله لاحقا.

والإسلام في الاصطلاح هو طاعة الله والانقياد لأمره بلا اعتراض[6]، ومعنى الإسلام الاصطلاحي لا يختلف عن معنى الإسلام اللغوي، فجوهر الإسلام طاعة بلا اعتراض، فالفرد في الإسلام يحقق عبوديته الكاملة وإنسانيته الصحيحة حين ينتسب إلى الله، ومعنى الانتساب إلى الله أن يأخذ منهجه في الحياة من الله، فكل شؤونه تدار وتسير في ضوء نصوص الوحي المعصوم وإن كان الوحي لا يتضمن أصول السياسة والاجتماع وطرائق البحث والتفكير بصورة مفصلة، فهو ينظمها بصورة إجمالية تدع بعد ذلك للمجتهد فرصة استنباط التفاصيل الجزئية، وقد تحدث أبو الأعلى المودودي عن الإسلام كمصطلح سمي به الدين الخاتم، سمي بهذا الاسم ليدل على صفة خاصة يتضمنها معنى كلمة الإسلام، وغايته أن يتحلى أهل الأرض جميعا بصفة الإسلام المتمثلة في الانقياد والطاعة لله وحده دون سواه، فكل من اتصف بهذه الصفة من غابر الناس وحاضرهم فهو مسلم ويكون مسلما كل من سيتحلى بها في المستقبل.

ومصطلح الإسلام يتضمن الانتساب إلى الله عكس الديانات الأخرى التي سميت باسم رجل أو أمة من الأمم، فالمسيحية أخذت اسمها من المسيح عليه السلام، والبوذية من اسم بانيها بوذا، والزرادیشتية من زراديشت، واليهودية من قبيلة تعرف بيهوذا[7].

المحور الثاني: طبيعة الحكم الديمقراطي والحكم الإسلامي:

الحديث عن الحكم الإسلامي والحكم الديمقراطي من باب المقارنة هو الذي سيفضي بنا إلى تحديد جدلية الإسلام والديمقراطية، وهي جدلية قائمة على الأخذ والرد بين من يعتبر الديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام عقيدة وحكما وبين منيرى أن الديمقراطية نظام مستقل تماما عن النظام الإسلامي، والأكثر من ذلك أنها تصادم الإسلام عقيدة وحكما، وحتى نجنح إلى أحد الرأيين أو ننزل في منزلة بين المنزلتين فإننا نعرج بشيء من الإيجاز عن طبيعة النظامين الإسلامي والديموقراطي.

وللحديث عن طبيعة النظام الإسلامي يجب أولا تحديد مفهوم الخلافة أو الإمارة العظمى، لأن مفهومها يكشف عن مميزات الحكم الإسلامي، وقد نقل محمد رشيد رضا تعريفين لها، نسب الأول إلى سعد الدين التفتازاني، حيث يقول: "ففي الإمامة، وهي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم"[8]، يلاحظ على تعريف التفتازاني الربط بين أمور الدين والدنيا معا فمهمة رئيس الدولة في النظام الإسلامي ليست دنيوية خالصة، ولكنها وظيفة دينية في المقام الأول، ولذلك قدم في تعريفه الدين على الدنيا، ويلاحظ على تعريفه أيضا أن الإمامة وراثة أدبية مأخوذة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهو بهذا التعريف لم يكن مبلغا الدين فقط، ولكنه كان رئيسا لدولة يسوس أمورها ويدير شؤونها وهذا خلافا لما يقوله علي عبد الرازق على سبيل المثال من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن رسولا ملكا، فلم يؤسس دولة سياسية مدنية كان هو ملكها وسيدها[9].

والتعريف الثاني نقله محمد رشيد رضا عن الإمام الماوردي، حيث عرّف الإمامة بقولين: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[10]، وتعريف الماوردي لا يختلف عن تعريف التفتازاني، هذا التوافق يدل على تواطؤ الرؤية ووضوح التصور في شأن الخلافة، وأنها أقيمت لغرضين أساسيين هما حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهذا الهدف المتوخى من الخلافة هو الذي يجعل الحكم الإسلامي يصطبغ بصبغة دينية.

وفي ضوء التعريفين السابقين نستطيع أن نقول أن الدولة في الإسلام دولة دينية ومدنية معا، فهي ليست دينية بحتة كما أنها لست مدنية خالصة، ولكنها تمزج بين الدين والدنيا، وهذا الامتزاج لا يتعارض مع المصدر الإلهي للتشريع، كما أنه لا يعتبر جمعا للضدين والمتناقضين، فلا يمكن أن نقول إن الدولة ينبغي أن تكون دينية فقط أو مدنية فقط، فهذا الفصل تعسفي، وينبع من خلفية عصبية، حيث يمكن تصور نظام للحكم يقوم على الأمرين معا كما هو في النظام الإسلامي وهذا تعبير عن شمولية الإسلام ومرونته، فلا يقصي الأفكار البشرية المدنية التي تساهم في نهضة الإنسان وترقية أدائه في مناحي الحياة المختلفة شرط ألا تكون هذه الأفكار تحمل صبغة وثنية، أو أنها قوانين تعارض الأحكام الشرعية القطعية الثبوت والدلالة.

ويتم اختيار الخليفة في الحكم الإسلامي عبر مراحل ثلاثة هي:

1- مرحلة الترشيح: كأن يرشح الحاكم السابق أو أحد أهل الرأي الحاكم، كما رشّح أبو بكر الصديق عندما حضرته الوفاة عمر رضي الله عنه.

2- مرحلة الاختيار: وفي هذه المرحلة يقوم أهل الشورى باختيار واحد من المترشحين إذا تعددوا، ومن أمثلة ذلك اختيار عثمان بن عفان من بين الستة الذين رشحهم عمر بن الخطاب.

3- مرحلة البيعة: وهي أن يضع الخليفة أو الحاكم يده في يد المبايعين فيبايعونه على السمع والطاعة[11].

ونيابة الخليفة عن الأمة في الحكم الإسلامي ليست محدودة بمدة معينة، ولكنها تمتد ما دام الخليفة حيا، وما دام قائما بتنفيذ أحكام الشرع وقادرا على القيام بشؤون الحكم، ومن ثم فإن عزل الخليفة في النظام الإسلامي أمر ثابت فليس الحكم الإسلامي حكما استبداديا ولا مطلقا فيعزل في حالات أهمها:

أ -إذا تخلى عن تنفيذ أحكام الشرع.

ب - إذا نقصت أعضاء بدنه وحواسه بصورة تعيقه عن القيام بشؤون الحكم.

جـ -إذا كان فاقدا للأهلية كأن يستولي عليه أحد أعوانه ويستبد بتنفيذ الأمور[12].

والمكلف بنصب الخليفة أو عزله في النظام الإسلامي هم أهل الحل والعقد في الأمة، وقد اضطرب كلام العلماء في أهل الحل والعقد من هم؟، وهل تشترط مبايعتهم كلهم؟، أم يكتفي بعدد معين منهم؟، وقد حاول الإمام محمد رشيد رضا أن يرفع هذا الخلاف، وذلك بالعودة إلى اسم هذه الهيئة، فما داموا سموا بأهل الحل والعقد فالمتبادر من ذلك أنهم زعماء الأمة وألوا المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، وهم الذين تتبعهم العامة في طاعة من يولونها عليها، ويدخل محمد رشيد رضا في أهل الحل والعقد قواد الجيش في هذا العصر كوزير البحرية والحربية وأركان الحرب، وكأنه بذلك يشرح مصطلح وجوه الناس عند التفتازاني الذي قال عن أهل الحل والعقد أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس[13].

وقد اشترط العلماء شروطا في أهل الحل والعقد منها العدالة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وقد سماهم ابن حزم فضلاء الأمة[14]، وبالنظر إلى شروط أهل الحل والعقد تتبلور شخصية المسؤول في الفكر السياسي الإسلامي، فهي شخصية تقوم على ركنين أساسيين يمثلان وجهين لعملة واحدة وهما العلم والأخلاق، فمن فقد أحدهما لا يصح أن يتولى منصبا بسيطا، فكيف بالمنصب الرفيع؟، وإذا كانت الأنظمة السياسية المعاصرة قد اهتمت بعنصر الكفاءة(العلم)، فإنها أهملت العنصر الثاني (الأخلاق) تحت أعتاب الحرية الشخصية، وهذا ما جعل كثيرا من الساسة والمسؤولين يتعثرون في مسارهم المهني على غرار مدير البنك العالمي السابق الفرنسي دومينيك ستروستان.

وأما الحكم الديموقراطي فهو حكم مدني نشأ أول مرة في بيئة وثنية، ثم ترعرع واكتملت معالمه في العصر الحديث في البيئة الأوروبية، وهي بيئة علمانية أعلنت القطيعة مع الماضي المتمثل في الفكر الكهنوتي والسلطة الكنسية، فنتج عن ذلك ما يعرف بفصل الدين عن الدنيا، فالديمقراطية بهذا الاعتبار ذات أبعاد مادية دنيوية، وقد كانت في بدايتها تشبه إلى حد ما نظام الحكم الإسلامي، حيث كان الأحرار في بلاد الرومان هم الذين ينتخبون الحاكم دون الطبقات الأخرى كطبقة الأرقاء

والعبيد، فمن حيث العدد والمؤهل العلمي يشبه الأحرار في النظام الروماني أهل الحل والعقد في النظام الإسلامي[15].

وفي العصر الحديث بلغت الديمقراطية السياسية أرقى صورها المتجسدة في الإستشارة الشعبية، وذلك بأن ينتخب الشعب بمحض حريته نوابا عنه في المجالس البلدية أو الإقليمية أو الوطنية، وأن يترشح هؤلاء النواب أيضا بمحض إرادتهم[16].

وتختلف القوانين المنظمة للديموقراطية السياسية من بلد إلى آخر، فهناك دول تختار رئيسها عن طريق الإقتراع المباشر، فكل مواطن بهذا الاعتبار يصير من أهل الحل والعقد بالمصطلح الإسلامي، وهناك دول تختار رئيسها عن طريق الاقتراع الغير مباشر وذلك بواسطة النواب أو ممثلي الشعب، وأما مدة الحكم فهي محددة بوقت معين على عكس النظام الإسلامي، وتختلف مدة الحكم من بلد إلى آخر، ولكنها في الغالب محصورة بين 03إلى 05 سنوات، وشروط اختيار الحاكم في الديمقراطيات السياسية المعاصرة يكاد يتطابق في جميع الدول، حيث يشترطون الجنسية الوطنية، وأن يتجاوز سنه أكثر من 30 سنة، وباب الترشح لرئاسة الدولة مفتوح للرجال والنساء، وهو عكس ما يوجد في النظام الإسلامي؛ حيث يشترط أن يكون الحاكم ذكرا، وبعض الأنظمة الديمقراطية تعطي صلاحيات واسعة لرئيس الجمهورية مع تسليط الرقابة البرلمانية عليه، وبعضها يضيق من صلاحيات الرئيس ويجعل صلاحيات موسعة للحكومة، ولكن في كل الأنماط الديمقراطية الحديثة يبقى للبرلمان قيمة كبيرة باعتباره سلطة تشريعية ورقابية وتتولى مهمة العزل السياسي، وهي تشبه إلى حد ما هيئة أهل الحل والعقد في النظام الإسلامي[17].

وبعد هذا العرض الموجز للنظام الإسلامي والنظام الديمقراطي نتساءل عن علاقة الديمقراطية بالإسلام هل هي علاقة تناقض وتصادم أم أنها علاقة تفاعل وتكامل؟.

المحور الثالث: طبيعة العلاقة بين الحكم الإسلامي والحكم الديمقراطي:

انقسم المفكرون الإسلاميون حول مسألة الديمقراطية بين مؤيد ومعارض، فمنهم من أنكر الديمقراطية رأسا واعتبرها كفرا، ولا يجوز بأي حال للمسلمين تطبيقها في مجتمعاتهم؛ لأنها تصادم الإسلام في عقيدته وشريعته، ومنهم من بالغ في ذلك حتى

اعتبر أن الأفكار الغربية من أسمى ما أنزله الله في القرآن الكريم، وأن الإسلام جاء بدعوة صريحة إلى نظام حكومي يجب التقيد به وهو الديمقراطية، والخلفاء الراشدون طبقوا النظام الديمقراطي في حكمهم، فالإسلام هو أبو الديمقراطية[18]، ولا يخفى ما في هذا الكلام من المبالغة، بل من انبهار بالنظام الديمقراطي، والانبهار بالشيء يجعل الحكم عليه عاطفي وغير متزن، فالذين أشربواالشيوعية في قلوبهم راحوا يقولون إن الإسلام اشتراكي في توجيهاته وتشريعاته، وراحوا يستنطقون النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ويحملونها ما لا تحمل.

إن القول بأن النظام الديمقراطي الغربي هو نظام إسلامي نزل به الوحي لا يستقيم مع النظرة الإسلامية لنظام الحكم، فالإسلام له نظام في الحكم يختلف عن الأنظمة الوضعية وعلى رأسها النظام الديمقراطي، ويمكن أن نجد فروقا بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي في الحكم وهي الفروق التي تحدد اختلاف النظام الإسلامي عن النظام الديمقراطي، وتحدد الموقف الإسلامي الصحيح من الديمقراطية كنظرية في الحكم ثم كمنهج في الحياة عموما.

ومن ثم يمكن الإشارة إلى أهم المبادئ التي تحدد أهم هذه الفروق فيما يلي:

أولا: مبدأالسيادة:

السيادة الديمقراطية تكون للشعب فهو الذي يشرع ويعزل ويفعل ما يراه صالحا بإرادة الأغلبية، وأما النظام الإسلاميفإنه يقوم على ربانية التشريع؛ أي أن الشعب أو البرلمان لا يشرع أحكاما اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، ولكنه يقوم بتنفيذ الأحكام الشرعية الصريحة أو المستنبطة بالاجتهاد في ما لا نص فيه، ومن هنا ندرك السر الذي جعل علماءنا يتناولون مسألة الإمامة في كتب العقيدة وعلم الكلام وهو ما يشعر قارئ هذه الكتب أن الإمامة ذات بعد عقدي يتجلى في ضرورة امتثال نصوص الوحي الداعية إلى تطبيق حكم الله في أمره ونهيه، كما يتجلى البعد العقدي للإمامة في كونها وسيلة تحرس الدين وتصون المعتقد[19].

وقد أحسن محمود الخالدي الكشف عن عيوب النظام الديمقراطي من منطلق الحكم العقلي وإرادة الجماهير، فالجماهير التي تشرع بواسطة المجالس النيابية أحكاما وتشريعات تبقى ناقصة ولا تستوفي تطلعات الناس في معاشهم، ولذلك

تستبدل الدساتير وتغير القوانين في مدد زمنية تكون في بعضها قصيرة جدا، والعقل بطبيعته قاصر وقد تغلب عليه الميول والعواطف فيكون الحكم غريزيا ومجانبا للصواب، ولا يمكن للعقل أن يصدر حكمه على الفعل بالحسن أو القبح؛ لأن الحسن والقبح العقليين يختلفان من شخص إلى آخر ومن زمن إلى زمن، فهما قضيتان غير ثابتتين بخلاف التحسين والتقبيح الشرعيين[20]

ثانيا: مبدأ اختيار الحاكم:

طريقة اختيار الحاكم تختلف في النظام الديمقراطي عن النظام الإسلامي، فأهل الحل والعقد بالشروط العلمية والأخلاقية هم الذين يختارون الحاكم، ثم يعرضونه على الأمة من أجل مبايعته، وأما الاختيار في النظام الديمقراطي فيكون لكل فرد من أفراد الشعب إذا بلغ سن الرشد، ومن هنا وجّه النقد للديمقراطية، فالمفكرون والفلاسفة الغربيون أنفسهم انتقدوها كالفيلسوفين الألمانيين نيتشهوشبنجلر، ومن الانتقادات الموجهة لها أن اختيار الجماهير للحكام ينطوي على خداع وتمويه كبيرين، لأن الحرية المطلقة التي تعطى للمترشحين ليقولوا ما شاءوا، ويزعموا لأنفسهم وسياساتهم من الكمالات ما لا حد له، فتكون الانتخابات أشبه بسوق تعرض فيها البضائع وكل تاجر يغري المشتري، والجماهير في هذا السوق تميل إلى من كانت بضاعته الكلامية أجمل وأكثر تحميسا وجاذبية، فتنزل القيم الديمقراطية ومثلها الفلسفية الرفيعة في أوحال العرض والطلب وإلى صفقة من البيع والشراء[21]، وإلى هذا تقريبا ذهب باروخسبينوزا حين اعتبر ميل الناس إلى التجمع ميلا بالفطرة، وهذا من أجل خوف مشترك بينهم، أو من أجل الانتقام لضرر عانوا منه جميعا، فالأمة كالفرد في حالته الطبيعية تعيش بواعث الخشية، فتكون أقل استقلالا كلما أصبحت بواعث الخشية أكثر حدة[22]، فهم يسلمون أنفسهم للإحساس أكثر من اتباعهم للعقل، والجماعة تتفق طبيعيا وتحقق وحدتها الروحية ليس بتحريض من العقل، ولكن تحت تأثير الشعور الجماعي، وهذا الشعور قد يكون رجاء أو خشية متقاسمة، فهم يخشون الوحدة لأن كل فرد لا يستطيع بمعزله أن يمتلك القدرات الكافية للدفاع أو الحصول على ضرورات الحياة، ولذلك يتطلعون إلى التجمع[23]، وواضح من كلام سبينوزا أن الجماهير قد تخطئ مسلكها الصحيح لأنها تغلّب العاطفة على العقل ولأنها أيضا

تنظر إلى مصلحتها من منظور مادي، فكيف إذا امتزج هذا الضعف في الرؤية الجماعية مع طبيعة الناخب أو المترشح الذي يقودها إلى تحقيق مصالحها، وقد أسهب ميكيا فيلي في الحديث عن شخصية الأمير، وكيف ينبغي له أن يعامل الجماهير؟، يرى ميكيا فيلي أن الأمير ينبغي أن يتعلم من الحيوان جيدا ويحسن تقليد الثعلب والأسد، إذ أن الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الأشراك، ولا الثعلب يستطيع الدفاع عن نفسه ضد الذئاب، فعلى الأمير أن يكون ثعلبا ليعرف المصايد ويكون أسدا ليخيف الذئاب، فمن يريد أن يكون مجرد أسد فقط لا يفقه شيئا، فالأمير الحذر الفطن لا يأتي وعوده إذا كان سيجلب له الضرر، فالذي يعرف كيف يقلد الثعلب هو الذي يكسب أكثر من غيره، فعلى الأمير أن يكون مداهنا ماهرا ومرائيا بارعا حتى ينقاد الناس بالبساطة والسذاجة له فسيجد الأمير دوما من هم مهيؤون لأن تنطلي عليهم الخدعة[24].

وأما اختيار الخليفة في النظام الإسلامي كما يقول أبو يعلى الفراء في الأحكام السلطانية يكون من صلاحيات أهل الحل والعقد، فهم المخولون بتصفح أحوال أهل الإمامة، والبحث عن الشروط التي تؤهلهم لهذا المنصب، فيقدم للبيعة من جملة المرشحين من هو أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدّاهم الإجتهاد إلى اختياره عرضوا عليه الإمامة فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت له الإمامة ببيعتهم، ولزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته[25].

ويفهم من كلام أبي يعلى أن أهل الحل والعقد هم الطرف الأساسي في اختيار الخليفة، لأنهم يملكون من المؤهلات العلمية والأخلاقية ما يجعلهم قادرين على اختيار الأصلح والأنسب لسياسة الرعية، وأما جماهير الأمة فإنها مطالبة على سبيل الوجوب بمبايعة الخليفة، فتكون مبايعة الجماهير أمرا ثانويا وتكميليا، لأن الأهم هو بيعة أهل الحل والعقد، ومن هنا يختلف النظام الإسلامي عن النظام الديموقراطي، فالنظام الديموقراطي حين جعل كل أفراد الأمة من أهل الحل والعقد يكون قد فتح باب الخطأ في اختيار الخليفة، فجمهور الأمة من العوام الذين تخدعهم الشعارات والخطب السياسية، وقد يمنحوا ثقتهم لمرشح يحسن الكلام ولا يحسن الأفعال، وقد ثار مؤخرا لغط كبير في شأن الانتخابات الرئاسية والبرلمانية التونسية، وقد كانت

انتخابات نزيهة غاية النزاهة، واختار الناس من يمثلهم في المجالس النيابية والرئاسة في جو حر، ولكن ما آلت إليه النتائج بعودة من كانوا يحسبون على النظام الاستبدادي القديم فتح نقاشا عريضا حول طريقة الناخب في اختيار من يمثله، وطرحت علامات استفهام كثيرة منها ما هو دور المال الفاسد في صناعة القرار السياسي؟، وما هو دور الإعلام في توجيه الرأي العام وخداع الجماهير؟، وهل يمكن اعتبار توجيه الناس بهذه الطرق وغيرها شكلا من أشكال الانقلاب على الديمقراطية؟، ومن ثم القول بأن الاختيار الحر ما هو إلا تسويق إعلامي لا حقيقة له في الواقع، لأن الناخب يصير مسلوب الإرادة مشلول التفكير الصحيح مدفوعا إلى الانتخاب طمعا في مغنم أو انخداعا بكلام معسول وشعارات لا تتحقق إلا في العالم الافتراضي، وهذا ما يقود الجماهير إلى أن تتنكّب السبيل وتسيء الاختيار فتتحول من ديموقراطية إلى استبدادية ذكية ومقننة.

ثالثا: مبدأ الحرية والمساواة:

تتميز الديمقراطية كنظام عام بالحرية المطلقة والمساواة بين أفراد المجتمع، وهتان المقولتان تصطدمان مع الرؤية الإسلامية، فالحرية في الإسلام تختلف عن الحرية الديمقراطية، فالفرد في النظام الإسلامي له حرية مكفولة، وهي حق من حقوقه، ولكن هذه الحرية لها ضوابط تتمثل في القيمة الأخلاقية التي هي جوهر هذا الدين، فالأخلاق تضبط سلوك الفرد وتحدد حقوقه وواجباته الأخلاقية والاجتماعية والمالية وغيرها، فلا يوجد في الإسلام حرية مطلقة، فالحرية المطلقة تعني الفوضى، وأن الشخص لا يحكمه أي ضابط إلا الضابط القانوني، وهذا الضابط القانوني قد يتعارض مع القيم الأخلاقية، والحرية المطلقة تهدم مسلّمة من المسلمات الشرعية وهي الحرام، وهذا المصطلح يقتضي بداهة وجود ممنوعات لا ينبغي للفرد الإتيان بها، وهذا ما ينتفي في قاموس الحرية المطلقة لأن كلمة "المطلقة" تدل على كسر كل الحواجز ونسف كل الممنوعات، فما يريده الشخص فهو حر في فعله بغض النظر عن المعتقد أو المجتمع.

وأما المساواة التي هي مقولة أخرى من المقولات الأساسية للفلسفة الديمقراطية، فهي أيضا تتصادم مع الرؤية الإسلامية، ولا يمكن تفسير ما يسمى بحقوق المرأة إلا

في هذا الإطار، فالدعوة إلى مساواة المرأة للرجل في كل شيء بداية من الميراث وانتهاء برئاسة الدولة، هذا من مكتسبات الديمقراطية التي ينبغي تجسيدها وتمثّلها في الواقع وإلا اعتُبرت الديمقراطية شكلية وناقصة، والمساواة كما هي في الديمقراطية تصادم نصوصا شرعية صريحة قطعية الثبوت والدلالة تجسد الفروق بين الرجل والمرأة، وأن لكل واحد منهما خصائصه ومميزاته التي تؤهله للقيام بوظيفته المنوط بها، والمساواة كالحرية تماما تساوي الفوضى في الفكر الديموقراطي، وقد ذكر محمد بن عبد الكريم الجزائري مجموعة من الموانع التي تجعل المساواة أمرا مستحيلا، منها الموانع الطبيعية، فالمرأة لا يمكن مساواتها بالرجل؛ لأنها عاجزة عن أداء ما يقتضيه منصب الرئاسة أو الإمارة للجيش، فهي ليست في قوة الرجل وجلده، وإذا كنا لا نستطيع التسوية بين الرجل والمرأة في منصب الرئاسة، فكذلك لا يمكن التسوية بينهما في الرضاعة والكفالة والحضانة للأبناء الصغار لقصور الرجل عن المرأة في غريزة الرقة وسجيّة الحنان، ومواكبة الطفولة المتغيرة من حال إلى حال، ومن الموانع الطبيعية للمساواة المطلقة بين الناس التفاوت في طبيعة العقول والمواهب البشرية من حيث إدراك المدركات الخفية وما هو صالح وفاسد، وعلى هذا الأساس لا توجد مساواة بين العالم والجاهل[26].

ومن الموانع التي ذكرها أيضا الموانع الدينية، فلا يمكن المساواة بين الرجل والمرأة في الأمور الدينية كإباحة تعدد الأزواج للمرأة؛ إذ لو أبيح للمرأة أن تساوي الرجل في التعدد لتهدّم مقصد جليل من المقاصد التي جاءت الشريعة لحفظه وهو مقصد حفظ الأنساب، وكذلك المساواة في الميراث بين المسلم وغير المسلم، فهذا مانع من موانع المساواة لأنه في شرعنا لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم باختلاف الدين، والأمثلة على ذلك كثيرة لا يمكن حصرها أو استقصاؤها.

والمساواة في الفكر الديموقراطي في الغرب ما هي إلا مساواة أمام القانون وليست مساواة في الواقع أو مساواة فعلية، فالدولة لا تلتزم نحو الأفراد الالتزام الإيجابي فيما يتعلق بالحرية والمساواة، ولكن التزامها يتمثل في الامتناع عن إتيان ما يمسهما أو يتنافى معهما، فالدولة تقرر أن الناس متساوون أمام القانون مثلا وأنهم يتمتعون على قدم المساواة بحق التملك وغيره من الحقوق والحريات، ولكن ذلك يعتبر موقفا سلبيا،

لأنها في الواقع لا تقدم للناس ما يجعلهم متساوين، فتدعهم لحظوظهم وتفاوت قدراتهم وإمكاناتهم، فيزداد التفاوت والطبقية بدل التقارب والمساواة[27].

هذه بعض الفروق بين النظامين الإسلامي والديموقراطي، وهي فروق تكشف عن التمايز بينهما، وإن وجدت بعض معالم التشابه بينهما، فالتشابه في الظاهر، والاختلاف في الجوهر والباطن، وما دام الاختلاف في الجوهر فإن هذا لا يشفع أن نقول بأن الشورى التي هي أحد مظاهر الحكم الإسلامي لب الديمقراطية وأصلها كما قال السيد سابق[28].

وهناك قضية تتعلق بالنظام الإسلامي كما قال كثير من المفكرين الإسلاميين ومنهم السيد سابق، وهذه القضية تتمثل في عدم وجود طريقة معينة وضعها الإسلام للشورى ولا لاختيار الحاكم، وحجتهم في هذا القول هو أن نظام الحكم مما يختلف باختلاف الزمان والمكان ويتطور حسب الظروف والأحوال[29]، وهذه القضية تمثل نصف الحقيقة، ولا تمثل الحقيقة كلها، فطريقة اختيار الحاكم في النظام الإسلامي معروفة ومحددة في قواعدها وخطوطها العريضة، وأما الجزئيات والتفاصيل فهيمتروكة لاجتهاد الأمة تتجدد حسب الظروف والأحوال، فأصول الحكم الإسلامي هي الشورى والبيعة وأهل الحل والعقد، وأما الجزئيات المتعلقة بهذه الأصول فهي تخضع للاجتهاد وتغير الظروف، وهذه الجزئيات المتروكة للاجتهاد لا تسوغ القول بأن الشورى هي الديمقراطية، أو أن النظام الديمقراطي هو نسخة طبق الأصل من النظام الإسلامي، فلا يمكن التسلل عبر الجزئيات والفراغات المتروكة للاجتهاد للمطابقة بين الإسلام والديمقراطية، وقولنا إن أصول الحكم الإسلامي معروفة ومقررة سلفا لا يتعارض مع بعض المكتسبات الديمقراطية كالتعددية الحزبية والانتخاباتمثلا.

خاتمة:

إن المقارنة بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي أفضت بنا إلى أن الديمقراطيةكنظرية سياسية واجتماعيةليست من الإسلام وإن تقاطعت معه في الشكل وفي بعض الأجزاء ولكنها في الجوهر تختلف اختلافا كبيرا عن نظام الحكم الإسلامي، فنظام الحكم لا يتوقف عند الأبعاد السياسية فقط، بل إنه يتعدى إلى الأبعاد الفكرية والعقدية، وهو ما يعني أن هذه الخلفية الأيديولوجية تساهم

في بلورة وصياغة النظريات السياسيةوالاجتماعية، وما دامت الخلفية الأيديولوجية في الإسلام تختلف عن الخلفية الأيديولوجية التي أثمرت الديمقراطية كنظرية سياسية واجتماعية، فهذا يقودنا حتما إلى القول باختلاف النظام السياسي الديموقراطي عن النظام السياسي الإسلامي، ولا يمكن أن نتصور دينا كالإسلام في اتساعه وشموله لا يملك نظرية متميزة في السياسة والحكم.

الهوامش:

[1]- محمد عبد الكريم الجزائري، الديمقراطية والعلمانية في ميزان الإسلام، شركة زاعاياش للطباعة والنشر، دط، ص09.

[2]- المرجع نفسه، ص09.

[3]- المرجع السابق، ص05، 06.

[4]- محمد مختار ضرار المفتي، إظهار الحق، دار الإسراء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2(2004)، ص148.

[5]- أبو الأعلى المودودي، مبادئ الإسلام، دار البعث، الجزائر، 1406هـ، 1986م، ص08.

[6]- المرجع نفسه، ص08.

[7]- المرجع نفسه، ص07.

[8]- محمد رشيد رضا، الخلافة، دار الأنيس، موفم للنشر، 1990، ص15.

[9]- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الأنيس، موفم للنشر، 1988، ص63.

[10]-رشيد رضا، الخلافة، ص17.

[11]- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة الجزائر، ص224.

[12]- عز الدين الخطيب التميمي، نظرات في الثقافة الإسلامية، دار الشهاب، الجزائر، ص125.

[13]- محمد رشيد رضا، الخلافة، ص17 وما بعدها.

[14]- محمود الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1988، ص134.

[15]- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص62.

[16]- المرجع نفسه، ص63.

[17]- علي جروة، فضاء الديمقراطية، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، ط1، 2013، ص10 .

[18]-محمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، شركة الشهاب، الجزائر، 1989، ص10، 11.

[19]- أنظر عرض مسألة الإمامة عند نور الدين الصابوني في كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، دار المعارف، مصر، 1996، ص160.

[20]-محمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، ص37وما بعدها.

[21]- عبد الله شريط، مع الفكر الفلسفي الحديث، ص59 وما بعدها.

[22]- باروخسبينوزا، رسالة في السياسة، ترجمة عمر مهيبل، موفم للنشر، 1995م، ص55.

[23]- المرجع نفسه، ص73.

[24]- ميكيا فيلي، الأمير، ترجمة محمد بالبار، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، 1998، ص92.

[25]- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية نقلا عن محمود الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، ص147، 148.

[26]- محمد بن عبد الكريم الجزائري، الديموقراطية والعلمانية في ميزان الإسلام، ص30.

[27]-محمد حسن آل ياسين، مفاهيم إسلامية، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، دت، دط، ص213.

[28]- السيد سابق، عناصر القوة في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1978م، ص196.

[29]-المرجع السابق، ص196.