



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الحقوق والعلوم السياسية

الديمقراطية

في المنظومتين الفكريتين الغربية و الإسلامية

دراسة مقارنة

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية فرع العلاقات الدولية

تحت إشراف :

اعداد الطالب :

الأستاذ الدكتور: عبد العالي دبله

مصطفى اسعيد

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة الجزائر	الأستاذ الدكتور: حسين بوقارة
مشرفا ومقررا	جامعة بسكرة	الأستاذ الدكتور: عبد العالي دبله
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	الأستاذ الدكتور: عمر فرحاتي
عضوا مناقشا	جامعة باتنة	الأستاذ الدكتور: عبد الناصر جندي
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	الدكتور: محمد مين لعجال أعجال
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	الدكتور: كيجل عزالدين

السنة الجامعية: 2010/ 2011م

الموافق ل : 1431 / 1432 هـ



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الحقوق والعلوم السياسية

الديمقراطية

في المنظومتين الفكريتين الغربية و الإسلامية

دراسة مقارنة

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية فرع العلاقات الدولية

تحت إشراف :

الأستاذ الدكتور: عبد العالي دبله

اعداد الطالب :

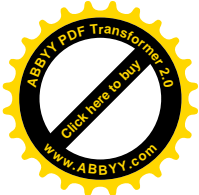
مصطفى اسعيد

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة الجزائر	الأستاذ الدكتور: حسين بوقارة
مشرفا ومقررا	جامعة بسكرة	الأستاذ الدكتور: عبد العالي دبله
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	الأستاذ الدكتور: عمر فرحاتي
عضوا مناقشا	جامعة باتنة	الأستاذ الدكتور: عبد الناصر جندي
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	الدكتور: محمد مين لعجال أعجال
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	الدكتور: كيجل عزالدين

السنة الجامعية: 2010/ 2011م

الموافق ل : 1431 / 1432 هـ



# هداء

إلى من أنارني بطريق العلم أمي ثم أمي ثم أمي

وأبي

أطال الله في عمرهما

كما أهديتها الى زوجتي وأبنائي الأحياء: حسان ولقمان

وعيسى وحسام و ابنتي سارة وإخوتي وأختي فاطمة

الزهراء

إلى كل من سار في طريق العلم

والى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذه

الأطروحة



# شكر وتقدير

أشكر الله العلي القدير الذي وفقني في إنجاز هذا العمل

العلمي

كما أتفضل بالشكر الخالص للأستاذ الدكتور عبد

العالي دبله على إشرافه وحسن توجيهه لي

مقدمة :

لقد عُرفت الديمقراطية منذ العصور القديمة لدى اليونان، وهي مصطلح مركب من كلمتين الشعب (DEMOS) و حكم (KRATOS) وعليه فالكلمة بالعربية تعني حكم الشعب أو سلطة الشعب، ولهذا كانت ممقوتة من الطبقة المثقفة عبر العصور حيث اعتبرتها أسوأ أنواع الحكم، لأن حكم الشعب سيؤول إلى الفوضى لا محالة. ولم يعرف الرومان هذا النوع من الحكم حيث مرت الدولة الرومانية بثلاث مراحل والمتمثلة في العهد الملكي (753ق.م - 508ق.م.) وهو عهد التأسيس ثم العهد الجمهوري (508ق.م. - 31ق.م.) الذي عرفت فيها روما أعظم توسعاتها حتى وصلت إلى قمة مجدها في العهد الإمبراطوري (31ق.م. - 476م)، ومنذ سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية على يد الجرمان سنة 476 عرفت الإمبراطورية تمزق وصراعات أدخلتها في ما يعرف بالقرون الوسطى والتي كانت نهايتها بسقوط الإمبراطورية الرومانية الشرقية على يد المسلمين سنة 1453 حيث عرفت أوروبا بعدها ما يسمى بعصر التنوير بفضل مجموعة من الفلاسفة والمفكرين. وأبرز ما يميز الإمبراطورية الرومانية من حيث علاقتها بالدين أنها أقيمت على أسس غير دينية وبعد ظهور عيسى المسيح عليه السلام قد عادته الإمبراطورية لكن التاريخ يسجل أن في القرن الثامن ميلادي وبعد التدهور الذي عرفته الإمبراطورية الرومانية تم إعادة بنائها على أسس دينية ومن هنا عرفت بالإمبراطورية المقدسة .

بعد كفاح مرير قاده بعض الفلاسفة و المفكرين مثل مارتن لوتر (MARTIN - LUTHER) (-1564) و جون كالفن (JEAN - CALVIN) (1509-1564) ضد سلطة الكنيسة التي كانت مهيمنة في أوروبا خلال ما عرف بالقرون الوسطى (476 / 1453)، حيث تم خلال القرون الوسطى استغلال الشعب أبشع استغلال باسم الدين، وانطلاقاً من هذه الظروف عمل هؤلاء الفلاسفة و المفكرون على المناداة بالحرية و العدالة و المساواة، وإبعاد الدين عن الدولة .

طالبت الحركة التنويرية في أوروبا بأن يكون الشعب هو صاحب السلطة بدلا من رجال الإقطاع والكنيسة، في إطار الإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا مع المذهب البروتستنتي والمناداة بالمسيحية الحقة، أي الحقيقية التي تعترف بحرية وحق المواطن في حياة كريمة لا تلك المسيحية التي تستعبده باسم الدين و عن طريق رجال الدين. و من خلال هذا المطالب التقت هذه الفلسفة التنويرية بما كان معروفا عند اليونان باسم الديمقراطية "حكم الشعب"، و عليه فإن الديمقراطية كمصطلح لم يطالب به و إنما كانت المطالبة بالحرية و العدالة و الأخوة و المساواة...، وكل المبادئ و القيم الإنسانية السامية التي تمثل الديمقراطية في صورتها المثلى والحقيقية إن صح التعبير .

إذا كانت الديمقراطية شيئا مرفوضا في العصور القديمة بينما نودي بالحرية و العدالة و المساواة في القرون الوسطى، وهي كلها مظاهر للديمقراطية، نجدها (الديمقراطية) في العصر الحديث رفعت كشعار للتعبير عن الأنظمة الحرة في مواجهة الأنظمة المستبدة، حيث ميز الفكر السياسي الحديث بين أنظمة سياسية شمولية ديكتاتورية (الفاشية والنازية..). وأخرى ديمقراطية (رئاسي، شبه رئاسي وبرلماني وحكومة الجمعية... ) بينما نجدها في العصر المعاصر أنها أصبحت كقندر محتوم يجب على كل الشعوب الإنضواء تحتها وهذا في إطار قيادة الولايات المتحدة الأمريكية للعالم. وقد أشار العديد من الدبلوماسيين الأمريكيين إلى أن الوقت الحالي يعد وقتا متميزا فيما يتعلق بمجال السياسة الخارجية الأمريكية لأن الفترة

القادمة تتطلب نشر الديمقراطية وآليات السوق الى جانب ترسيخ القيم الأمريكية حول العالم . وهنا تطرح الأدبيات السياسية العديد من الأسئلة حول الدور الأمريكي في نشر الديمقراطية في العالم وخاصة في منطقة الشرق الأوسط ،من حيث مصداقية هذا الدور وماهي الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية والإستراتيجية التي تخفيها الولايات المتحدة الأمريكية ؟ أي ما هي الاهداف غير المعلنة والتي تسعى الولايات المتحدة الأمريكية تحقيقها من خلال نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط وفي غيره من مناطق العالم ؟

حقيقة إن موضوع الديمقراطية قد ولد من جديد في القرون الوسطى ،وليس لمواجهة الدين المسيحي كدين وإنما لمواجهة الكنيسة التي تبنت الدين ككلمة حق إلا أن ماأراده البابوات هو الباطل والهيمنة وإذلال الشعوب ، وعليه فنحن كدارسين أكاديميين يجب أن نميز بين الدين المسيحي كدين سماوي جاء لسعادة البشرية ، والسلوكات البابوية التي كانت تستخدم الدين كوسيلة لإذلال الشعوب الأوروبية ؛ كما يجب أن نميز بين الديمقراطية التي تعني حكم الشعب والمساواة والعدالة، والديمقراطية التي تعني العلمانية البحتة الناقمة والمعادية للدين والتي تسعى الى فتح المجتمعات والقضاء على خصوصيتها وجعلها تعاني أزمة الهوية في إطار تبعية غربية عمياء ، لدرجة أن هناك من يرى أن المقصود بنشر الديمقراطية في إطار العولمة هو إستبدال ثقافة بأخرى.

بعد الصراع الأوروبي الأوروبي خلال القرن السادس عشر و السابع عشر بقيادة روسيا و بروسيا، و ظهور الدولة القومية في أوروبا كان المناخ مساعدا لنشوء الديمقراطية في أوروبا و تطورها ، حيث وجدت الحركة التنويرية سندا شعبيا كبيرا مما أدى في الأخير الى سيطرة الشعب على زمام الأمور ،وهنا تم استبدال السلطة الدينية بالسلطة المدنية ، ونظرا لما حققته تلك السلطة المدنية من تطور و ازدهار في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية ... تم الربط بين التخلف الذي كانت تعاني منه أوروبا بسبب الدين المسيحي الذي كان مسيطرا ،وعليه تم تفسير التحضّر والتطور والتقدم الذي عرفته أوروبا بتحررها من الدين، ومن ثم استنتاج القاعدة الذهبية في نظر الغرب أنه ينبغي لكل مجتمع يريد أن يحقق ذلك التطور الذي عرفته أوروبا أن يتبع أول خطوة خطتها أوروبا والمتمثلة خاصة في إبعاد الدين من الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .وهذا ما سنتناوله من خلال أطروحتنا هذه لنستبين مدى صلاحية النهج الأوروبي في الإصلاح للمجتمعات الإسلامية ؟ كما نتساءل بداية عن حقيقة النهج الأوروبي من حيث هو إبعاد للكنيسة أم هو إبعاد للدين ؟ وهل فعلا قد تحلل المجتمع الأوروبي من الدين المسيحي أم مازال مرتبطا بالمسيحية رغم تحريفها ؟ وماهو الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع الأوروبي الحديث ؟ وماهي علاقة الدولة بالدين في المجتمع الأوروبي ؟ وماهو دور الدين في المجتمعات الحديثة ؟.

لقد بلغت الديمقراطية قمة مجدها في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية ، حيث كانت هناك دول المحور من جهة ودول الحلف من جهة ثانية ، و يدّعي كل منهما بأنه أكثر حرية وديمقراطية من غيره؛ واستمر هذا الصراع بين الولايات المتحدة الأمريكية من جهة والإتحاد السوفيتي سابقا من جهة ثانية ، في إطار ما يعرف بالحرب الباردة ، حيث يعتبر كل طرف انه يمثل الديمقراطية . وبعد سقوط الإتحاد السوفيتي وتراجع الاشتراكية نجد أن مفهوم الديمقراطية ارتبط بالليبرالية (الحرية) (liberté) لدرجة أن أصبحت الليبرالية المرادف المعبر عن الديمقراطية . ورفعت الولايات المتحدة الأمريكية شعار الديمقراطية و الحرية وحقوق الإنسان في إطار قيادتها للعالم و بناء النظام الدولي الجديد ؛ و من هنا كانت أغلب الدول تنادي بسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان و حرياته و تكوين الأحزاب السياسية ... الى غير ذلك من المبادئ والقيم و

الآليات التي تقوم عليها الديمقراطية، بل إن هناك تعبيراً صريحاً عن ذلك والمتمثل في أن الولايات المتحدة الأمريكية تريد "دمقرطة العالم". ويعتقد البعض أن الولايات المتحدة الأمريكية قد استطاعت أن تتبنى نشر القيم الديمقراطية ومكافحة الإرهاب في مختلف دول العالم عامة وفي المنطقة العربية والإسلامية خاصة لتخليص شعوبها وتطهيرها من ثقافة العداة والعنف، وتلقينها ثقافة السلم والتعايش مع الآخر، ومن هنا جاء اهتمام الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية خاصة بمنطقة الشرق الأوسط والمسلمين حيث تشير بعض الأدبيات إلى أن الفكر السياسي الأمريكي قد اقتنع بأن محاربة الإرهاب تتطلب تجفيف منابعه المادية والفكرية، وهذا يتطلب تغيير أوضاع المنطقة عبر عملية إصلاح شاملة تطل مختلف دول الشرق الأوسط من أجل إقامة أنظمة ديمقراطية تقوم على الحرية وتحترم حقوق الإنسان.

لقد ترتب على هذا الطرح عدة آثار دولية ومحلية خاصة بالدول العربية والإسلامية المعنية بقضية الديمقراطية أو ما يسمى في الأدبيات السياسية بمبادرة الإصلاح، حيث لم تعد هذه المبادرة مرتبطة بالولايات المتحدة الأمريكية فقط فهي قضية دولية استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية أن تربطها بالسلم والأمن الدوليين، وعليه لم تعد التزاماً أمريكياً بل تحولت إلى التزام دولي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وبمعية الدول الكبرى، وخاصة الدول الثمانية الصناعية كما تؤكد الأدبيات السياسية أن الدول الأوروبية مجبرة طوعاً أو كرهاً بالالتزام ولا تستطيع أن تتخلى عن دورها في مواجهة الأصولية الإسلامية التي حلت محل الاشتراكية في مواجهة الليبرالية.

رغم وجاهة هذا الطرح وقوته، إلا أن ما هو مهم في القضية بالنسبة للدول العربية وخاصة الإسلامية أنه لا يمكن لأي فرد أن يدعي أن النموذج الغربي رغم نجاحه الباهر في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا هو النموذج الأوحده الذي يجب أن تحذو حذوه كل الأنظمة الديمقراطية، لأن كل بلد له الحق في أن يقيم نظام حكم الذي يناسبه انطلاقاً من ثقافته وتاريخه.

وأكبر إشكال يطرح على الدول الإسلامية في إطار تبني الديمقراطية، أنها لا تستطيع أن تسير عكس التيار الديمقراطي الذي عرفه العالم، حيث تشير الأدبيات السياسية إلى أن الدارس لتاريخ الفكر السياسي والمتبع لمراحل تطوره عبر العصور من العهد اليوناني إلى الروماني وبعدها في عصر التنوير أن هناك توجه عالمي نحو العلمانية وقد تأثر بذلك العديد من المفكرين في الدول الإسلامية وأبرزهم مصطفى أتاتورك وطه حسين وبورقيبة... هذا التوجه كان معادياً لكل فكر ديني ولكل سلطة دينية. وذلك بسبب التجربة التاريخية السلبية للمجتمعات الأوروبية مع الكنيسة في القرون الوسطى كما بينا، حيث أصبح في فكر ومخيلة المجتمعات الغربية أنه لا فرق بين السلطة الدينية بما فيها الأنظمة الإسلامية والأنظمة الملوكية وأنظمة الحكم الشمولية التسلطية، وعليه فإن البحث العلمي الأكاديمي يلزمنا بعدم الانصياع وراء كل هذه الحقائق التاريخية لتبني الديمقراطية ونعادي كل ما هو ديني.

بعد انهيار المعسكر الشرقي وتراجع النظام الاشتراكي والأيدولوجية الشيوعية في مختلف دول العالم، نجد أن هناك بروزاً للنظام الليبرالي على الساحة الدولية، كالتأثير يلحق في العالم بجناحيه والمتمثلين في الجناح السياسي والمتمثل في النظام الديمقراطي والجناح الاقتصادي والمتمثل في النظام الرأسمالي. وأصبح نشر الديمقراطية من قبل الغرب في العالم قيمة سياسية وكاد الأمر يكتسب مسحة من القانون الدولي فالأمين العام للأمم المتحدة (كوفي عنان) وفي العديد من المناسبات يشير إلى أن سيادة الدول إنما تقررت لحماية حقوق الإنسان فإذا انتهكت هذه الحقوق جاز للمجتمع الدولي التدخل لحماية هذه

الحقوق ولو بالقوة ، وهذا ما يفيد أن الديمقراطية قادمة لا محال حتى وإن استدعى الأمر انتهاك سيادة الدول وهذا في إطار العولمة ، حيث يمكن للدول القوية فرض التزامات على باقي الدول باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان .

في إطار طرح إشكالية الأصالة والمعاصرة يرى العديد من المفكرين أن النموذج الغربي قد فرض نفسه على العرب منذ العهد الاستعماري وأن الاستعمار قبل خروجه قام بالمصادقة على شهادة ميلاد تلك الدول وفي عهد الاستقلال نلاحظ تدخل الغرب باسم حقوق الإنسان وفي إطار التبادل التجاري والاقتصادي والمالي نجد أن مؤسسات العولمة والمتمثلة في كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية قد أدخلت المشروطة السياسية في المعاملات الاقتصادية منذ 1990. مما يعني أن هناك إستراتيجية مدبرة للقضاء على كل ما هو خصوصي حيث أكدت الدول الكبرى أنه لا ينبغي تعطيل الإصلاح الاقتصادي والسياسي باسم القيم .

رغم واقعية هذا التحليل إلا أننا نعتقد أنه سابقة خطيرة جدا في حق دول ومجتمعات العالم الثالث، وخاصة المجتمعات الإسلامية التي ما فتئت أن تخلصت من الاستعمار الكلاسيكي وكانت الجزائر آخر دولة إسلامية تتحصل على استقلالها لتجد نفسها في قبضة استعمار معاصر استعمار "العولمة"، وتكمن خطورة هذا الاستعمار في كونه باسم القانون الدولي وباسم الشرعية الدولية، مما يحول دون مواجهته حيث تشبه العولمة بالسيل الجارف، إذ يستحيل مواجهتها والسير ضد التيار، بل يجب تقبلها كأمر واقع لا مفر منه ،ولهذا تحاول الدول أن تتكيف معها والتخفيف من وطأها والتقليل من أضرارها والاستفادة من منافعها. وتبقى العولمة وسيلة لدمقرطة الأنظمة قسرا .

إذا كان العقد الأخير من القرن العشرين قد شهد انهيار العديد من النظم الشمولية واتجاهها نحو الأخذ بالنظم الليبرالية ، فإنه من الصعب الاستخلاص من ذلك أن الديمقراطية الليبرالية حتمية تاريخية، ذلك أن الفكر الليبرالي لا يؤمن بالاحتمية من حيث أنه يقوم على أساس الحرية وقدرة الإنسان على الإبداع وهذا ما أشار إليه العديد من المفكرين فلا يمكن أن نقول بمبدأ الحتمية التاريخية لنشر الديمقراطية الليبرالية ، ذلك أن المذهب الليبرالي لا يؤمن بالاحتمية التاريخية ؛لكي لا نقع في تناقض من حيث أننا نريد نشر المبدأ الليبرالي على أسس تناقضه فهو لا يؤمن بالاحتمية .

تشير بعض الدراسات إلى أن ديمقراطية الدول في مختلف أنحاء العالم واعتمادها على النظام الرأسمالي كنظام اقتصادي قد طرح العديد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، فإن المشكلة تطرح بأكثر حدة في الجانب السياسي، حيث تختلف القيم السياسية والاجتماعية والثقافية و... الخ؛ وعليه لا يمكن أن نتصور أن هناك نموذج ديمقراطي قياسي واحد، أو أن هناك وصفة ديمقراطية واحدة صالحة لكل المجتمعات ، فالواقع والمنطق يؤكدان أن الديمقراطية وإن كانت أفضل الأنظمة الموجودة في العالم فإن تطبيقها يختلف من بلد إلى آخر ، ومن مجتمع إلى آخر ، حسب القيم الثقافية والاقتصادية والاجتماعية السائدة ومدى تطور المجتمع ، وما يؤكد هذا الطرح أن التحليل الشمولي لظاهرة الديمقراطية يفيد ارتباط الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ببعضها البعض ، وإذا كان من السهل مواجهة القضايا المادية والاقتصادية والمالية عن طريق استيرادها من العالم الخارجي ، فإنه من الصعوبة بمكان تغير القيم والمعتقدات التي هي في العقول، حيث نجد هناك من يعتبر أن القيم الديمقراطية قيم غربية ، وليست من التراث الإنساني وأن معظم دول الجنوب لا تؤمن ولا تشارك في مثل هذه القيم . وهي وافدا أجنبا وتراثا غربيا ينبغي مقاومته. مما يؤكد لنا وجهة طرح الديمقراطية بين المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية .



إن التجربة التاريخية السلبية للمجتمعات الإسلامية في علاقتها مع الغرب لا تفيد و لا تساعد على نشر القيم الديمقراطية الليبرالية في هذه الدول، بل على العكس من ذلك، إذ هناك خلفية فكرية لدى المجتمعات الإسلامية معادية للقيم الغربية ، ومنشؤها أن الغرب بالنسبة للمجتمعات الإسلامية هو الحروب الصليبية وهو الاستعمار الحديث ، حيث لا يزال هناك أرامل وأيتام ومعطوبون يشهدون على وحشية وبشاعة الاستعمار الغربي وهو سبب تخلف المجتمعات فكيف يصبح اليوم هو المصلح فمن غير المنطق أن يكون الداء هو الدواء . و تؤكد العديد من الأدبيات أنه لا يخفى على أحد أن هذه الدعوة الى الديمقراطية وهي صادرة من الولايات المتحدة الأمريكية ومن ورائها مجموعة الدول الثمانية الصناعية إنما تصدر عن مصالح دول كبرى طالما ساندت حكومات استبدادية في الماضي. فهي التي كانت المساند لصدام حسين في حربه مع إيران كما أنها المساند لحركة طالبان في مواجهتها مع النظام الشيوعي في أفغانستان .

هناك طرح آخر للديمقراطية في العالم يتمثل في أن مبادرة الإصلاح ونشر الديمقراطية قد ارتبطت بالسلام والأمن الدوليين ، ولم تصح قضية الديمقراطية مرتبطة بالولايات المتحدة الأمريكية ولا غيرها من الدول الأوربية ، فهي قد أصبحت مسألة شبه إنسانية أو بمثابة توافق عالمي ملزم، وهي لم تعد التزاما أمريكيا خالصا بل تحولت الى التزام دولي مما يجعل الدول الإسلامية أدبيا وأخلاقيا ملزمة بها، وإلا اعتبرت دولاً إرهابية مارقة وخارجة عن القانون والشرعية الدولية .

إذا سلمنا بهذا الطرح فإنه وكما بينا سابقا أنه لا يمكن لأي فرد أن يدعي أن النموذج الغربي عموما والأمريكي خصوصا ، رغم نجاحه الباهر في الولايات المتحدة الأمريكية هو النموذج الوحيد الذي يجب إن تحذو حذوه كل الأنظمة الديمقراطية، لأن كل بلد له الحق في أن يقيم نظام الحكم الديمقراطي الذي يناسبه ، انطلاقا من ثقافته وتاريخه ، ولقد أكدت العديد من الدراسات الغربية فشل الدولة المستوردة وأن المحاكاة مستحيلة بين الغرب والشرق لأن هناك خصوصيات لا يمكن تجاوزها وهذا ما سنحاول إبرازه في هذه الأطروحة.

إن علاقة الإسلام بالغرب ليست علاقة حديثة، ولم تكن مرتبطة بالديمقراطية بل هي ممتدة في جذور التاريخ العميق، حيث أن الرسالة الإسلامية رسالة عالمية وجميع الأمم ، وهناك العديد من الآيات التي جاءت بصيغة "يأيها الناس" مما يؤكد عموم الرسالة الحمديّة كما يؤكد ذلك أنها الرسالة الخاتمة ولهذا بعث رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام في السنة السادسة من الهجرة رسائل الى حكام الدول المجاورة وتشير الأدبيات الى بعضهم ونذكر منهم النجاشي في الحبشة ، كسرى فارس ، هرقل الروم ... أرسل إليهم الرسول عليه الصلاة والسلام يدعوهم للدخول في الإسلام . وتؤكد الأدبيات السياسية وخاصة الإسلامية منها أن عالم الغرب وعالم الشرق كانا منذ أربعة عشر قرن في حالة مواجهة وعداء أكثر من تكامل وانسجام. فهناك حالة عدم ثقة وتخوف متبادلة.

إن من أبرز مراحل التنازع بين الشرق والغرب نذكر الفتوحات الإسلامية وعبور المسلمون مديق جبل طارق في القرن الثامن (711) ووصولهم للأندلس كما يحدثنا التاريخ عن الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر . وكانت هذه الحروب محل اهتمام الدراسات التاريخية والسياسية والدينية والحضارية ، حيث تؤكد هذه الأدبيات أنه قد اتسمت علاقة الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي بالعداء والصراع المستميت عبر فترات طويلة من التاريخ، ووصل العداء ذروته خلال فترة الحروب الصليبية في القرن الثاني عشر ، لأن هذه الحروب مثلت محاولة أوربية مسيحية لاستعادة الشرق والمناطق المقدسة من النفوذ الإسلامي، الذي كان في يوم من الأيام ضمن مناطق السيطرة

الرومانية المسيحية و تؤكد هذه الدراسات أيضا أن المسلمين عبر التاريخ ظلوا حاملين مشروعا حضاريا إنسانيا عالميا، يسعى لنشر رسالة التوحيد في مشارق الأرض ومغاربها، وبما أن المسلمين دافعوا عن مشروعاتهم العالمي فقد اصطدموا بمشروع عالمي آخر مثله، وهو مشروع الأوربيين الذين نشروا نموذجهم في العام في أغلب مناطق العالم وخاصة في العهد التوسع الاستعماري والفرق بين المشروعين هو أن الانتشار الإسلامي كان لأسباب دينية أما التوسع الأوربي كان توسعا إمبرياليا واستعماريًا، للبحث عن الثروات الطبيعية التي كانت الثورة الصناعية في أمس الحاجة إليها. حيث واكب الثورة الصناعية موجة استعمارية واسعة مما يؤكد ارتباط هذه بتلك .

إن الإسلام قد نشر بالدعوة إلى التوحيد وبالْحكمة والموعظة الحسنة، ولم ينشر بالقوة ولم يكن الغرض من وراء نشر الإسلام تحقيق مصالح مادية وهناك العديد من الآيات التي تؤكد هذا المعنى من حيث أننا يجب أن نتبع من لا يطلب منا أجرى ، ذلك أن نشر الدعوة الإسلامية واجب ديني على كل مسلم ولم يكن المسلمون يسعون إلى التوسع وإقامة دول بقدر ما كان اهتمامهم بالحياة الأخروية، لأن الدنيا في النصوص الإسلامية لا تساوي جناح بعوضة وما لحياة الدنيا إلا لعب ولهو وزينة وتفاهر ...، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور. وأنا نطمعكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا . وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي تؤكد هذا المعنى، ولعل هذا ما يفسر لنا عدم اهتمام المسلمين بطبيعة النظام السياسي سوى تأكيد الطاعة للحاكم، لأنه رمز وحدة المسلمين مع إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، غير أن الهجمة الغربية الامبريالية والاستعمارية على بلاد العرب والمسلمين منذ القرن 19، قد ساهمت في ظهور العديد من الحركات السياسية والفكرية المناهضة للتغريب ومن أبرزها حركة الإخوان المسلمين في مصر وجمعية العلماء المسلمين في الجزائر.

وتشير الدراسات إلى أنه كلما حقق المجتمع الإسلامي نجاحات عديدة كلما أثارت مخاوف الغربيين خشية من تفوق المسلمين السياسي والعسكري، كما أن خطر الإسلام على الغرب كان خطر مزدوج من حيث أن انتشاره يهدد التوسع المسيحي كما أن الإسلام جاء بنظام سياسي يختلف عن الانظمة الديمقراطية الغربية العلمانية ومن هنا كان خطر مزدوج خطري ديني وخطري سياسي في نفس الوقت. حيث وصل المسلمون إلى الأندلس، وفي الوقت نفسه امتدت إمبراطوريتهم شرقا إلى وسط آسيا، وقد بلغ التوسع الإسلامي إلى الشام وفلسطين وفارس ومصر وأرمينيا وقبرص المغرب وأسبانيا، كذلك دخل الإسلام بعض المناطق في الصين، كما أن للمسلمين علماء ومفكرين ومن أبرزهم الرازي والبيروني وابن رشد وابن سينا وابن خلدون وابن بطوطة والخوارزمي ...

إن هذه الإشكالية والتمثلة في خطورة الإسلام على الغرب نعتقد أنها طرحت حديثا بقوة، وبالضبط فإن انهيار المعسكر الشيوعي وتراجع الاشتراكية ترك فراغا إيديولوجيا في المنظومة الدولية القائمة على الصراع، ولو لم يكن هناك تراجع اشتراكية لما كان هناك طرح للقضية الإسلامية على الساحة الدولية وكانت البداية بعد أن تولى قوربا تشوف الحكم في الإتحاد السوفيتي سنة 1985، وبدأ الإصلاحات ( القلاسنوست و البروستريكا ) أي الشفافية وإعادة الهيكلة، والتمثلة في مجموعها في إصلاحات تعبر عن تقارب وانفتاح للاشتراكية على الرأسمالية، إن لم نقل ذوبان الأولى في الثانية. وهناك العديد من الأحداث السياسية التي تعتبر مؤشرات قوية لزوال الثنائية القطبية فبعد سقوط جدار برلين سنة 1989، تم الإعلان عن حل الإتحاد السوفيتي فيما بعد، و التحالف الأمريكي على العراق 1991، وإعلانها للنظام الدولي الجديد الذي

يؤكد زوال الثنائية القطبية لتبدأ الأحادية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أحداث 11 سبتمبر 2001 تجلّت المواجهات بين الولايات المتحدة الأمريكية والعالم الإسلامي، فمن العراق إلى أفغانستان ثم التحرشات على سوريا وبعدها إيران، تؤكد أن صدامات الغرب مع العالم الإسلامي ليست وليدة الصدفة وإنما توحى بأن هناك إستراتيجية صراع ومواجهات بين العالم الإسلامي و أمريكا، تؤكد عداة الغرب للإسلام سواء كان في إطار الحرب الصليبية أو في إطار إخضاع العالم الإسلامي للديمقراطية الليبرالية الغربية، رغبة أو إكراها وهذا ما سنتبعه من خلال هذه الأطروحة.

إذا كانت الظاهرة الإسلامية هي إحدى متغيرات النظام العالمي الراهن، وخاصة بعد سقوط الإتحاد السوفيتي فإن الإسلام لا يمكن أن ننظر إليه كدين فحسب، بل يجب أن ننظر إليه من حيث ما يمارسه من تأثير كقوة سياسية وروحية . فجل الأدبيات الغربية و لإسلامية تؤكد أن الإسلام منذ البداية كان أكثر من ديانة بالمعنى الضيق للمعتقدات، إنه نظام سياسي و اقتصادي اجتماعي وثقافي فهو نظام كلي وليس شمولي لا يفصل الدين عن الدولة و هو صالح لكل زمان ومكان ولكل البشرية وليست ثمة ناحية في حياة المسلم والمجتمع لا ينظمها بالتشريع.

إن طبيعة الإسلام الكلية جعلت منه منافسا حضاريا ،هذا التنافس الحضاري الذي حاول العديد من المفكرين الغربيين و حتى المسلمين غض الطرف عنه و تجاهله تحت غطاء الدعوة للأخوة و التآخي الحضاري، ومن أبرز المفكرين نذكر جاك بيرك "JAQUES BURKE" الذي يحذر المسلمين من الانطواء على النفس وعدم الاندماج في الحضارة الغربية حيث يعتقد أن ذلك سيؤدي الى تطور غير إنساني في النظام الدولي الجديد .ومن أبرز المفكرين العرب والمسلمين الذين يدعون الى الاندماج في الحضارة الغربية نذكر المفكر والأديب المصري طه حسين الذي قال أن السلطة لا تأتي من السماء ولكن تأتي من الأرض . كما أشار طه حسين في العديد من كتاباته الى ضرورة تقمص الشعب المصري للحضارة الغربية بلحوا ومرها، بزهرها وبشوكها لكي يحقق التقدم والازدهار ، كما قال أن المسيحية والإسلام من أصل واحد و لا يوجد هناك خلافات فكرية ثقافية بين الشعوب ،وقد أكد أن الدين والنظام السياسي أمران مختلفان وأن الدستور والدولة فوق أي اعتبار آخر، إذ يقومان على أسس علمية أي لا علاقة لهما بالدين.

وإذا كان بيرك يرفض أن يكون هناك صراع حضاري و كما قيل أن الحضارة هي كلمة واحدة تعني الحضارة الأوربية،فماذا نقول لفرانسيس فوكوياما \* (francis-fokeyama) صاحب فكرة نهاية التاريخ التي أصدرها في مقال سنة 1989 وطورها في كتاب بعنوان "نهاية التاريخ والرجل الأخير سنة 1992

" the end of history and the last man " إذ نجده يؤكد بأن النموذج الرأسمالي أثبتت صلاحيته في الميدان، و من هنا انتهى الصراع لينضم الجميع تحت المظلة الليبرالية. وماذا نقول لسموائل هانتجتن (samuel-huntington) الذي كتب مقال سنة 1993 بعنوان صدام الحضارات ،وطور فكرته في صورة كتاب سنة1996والذي أكد فيه أن الصراع الأيديولوجي قد تحول الى صراع ثقافي بين الحضارات وأن أبرز المواجهات تكون بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية كما قد أثار كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، للأستاذ علي عبد الرازق ما يسمى بالفتنة الثقافية السياسية، والذي يؤكد فيه أن الدين الإسلامي دين ودين فقط ، ولا علاقة له بالحكم وما محمد إلا رسول ولم يكن ملكا ولا مؤسس دولة ،ولا يمكن التكلم عن إقامة دولة إسلامية لأن الإسلام لا علاقة له بالحكم ،وهنا نجد أن المفكرين قد

انقسموا الى قسمين بين مؤيد للكتاب وبين مهاجم ناقد، على أساس أن السياسة الشرعية أي كل ما يتعلق بنظام الحكم وإقامة السلطة السياسية في مجتمع المسلمين، فهي جزء من شريعة الإسلام ويطرح حجة الإسلام أبو حامد الغزالي قاعدة ذهبية لتمييز بين دور الدين والسلطة في المجتمع تتمثل في أن الدين هو الأساس وأن السلطان حارس حيث يؤكد أن ما لا أس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع.

وبعد هذا التحليل البسيط لجذور وأوجه إشكالية الديمقراطية بين المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية نصل الى أن هناك قضايا مهمة في حياتنا الثقافية و السياسية التي يجب طرحها، وخاصة فيما يتعلق بالدين وما هو دوره في حياتنا كمسلمين؟ وماهي علاقة الدين بالدولة ونظام الحكم في المجتمع الإسلامي؟ وإذا كان هناك من ينادي بتطبيق الشريعة فإن حقيقة ذلك التطبيق وطريقته لا تزال غامضة وتحتاج الى برنامج عمل، كما أنه لا يكفي أن نقول أن الإسلام غير مسؤول عن تصرفات المسلمين، لأننا بالمثل يجب أن نفر بما تشير إليه العديد من الأدبيات السياسية من أن الديمقراطية ليس هي المسؤولة عن استبداد الحكام حتى وإن رفعوا شعار الديمقراطية. فالديمقراطية بريئة منهم براءة الذئب من دم سيدنا يوسف.

و على الرغم من أهمية الموضوع فإنه يفتقر للدراسات الأكاديمية المتخصصة، فليس هناك دراسات سابقة متخصصة وخاصة في أقسام العلوم السياسية و كل ما وجدنا أن هناك أطروحات فكرية تنقصها الدقة العلمية في تخصصات علمية أخرى، ونظرا لأهمية الموضوع من حيث أنه يتعلق بمسألة فكرية للبحث عن الوجود بين الأصالة و المعاصرة لتحقيق التوازن بين الموروث ( الإسلام) و المقتبس ( الديمقراطية)، فإننا ارتأينا أن نطرح الموضوع كمحاولة من أجل تحقيق هدف علمي يتمثل في معرفة جوانب الاختلاف و التقارب بين الإسلام و الديمقراطية، لنخرج بنتيجة تحدد لنا مدى إمكانية التعايش بينهما، عن طريق تحديد جملة من القيم والتي قد تكون قواسم مشتركة بين مختلف المجتمعات والأمم والتي تحقق العالمية **Universalism**، حيث نرفض العولمة **Globalisation** التي تقوم على الاحتواء والهيمنة وفرض القيم الغربية، أو ما يسمى بالقيم الأمريكية **American values** وفي مقدمتها فرض النموذج الديمقراطي الأمريكي على جميع الشعوب دون مراعاة للخصوصية والهوية الثقافية التي تميز المجتمعات عن بعضها البعض.

إن أهمية وأهداف الدراسة التي أشرنا إليها كانت من لأسباب القوية في اختيارنا للموضوع ويمكن حصر الأسباب المباشرة في سببين جوهريين والمتمثلين في السبب العلمي والمتمثل في الرغبة في الوصول الى حقائق علمية حول طبيعة نظام الحكم في الإسلام. والسبب الثاني وهو سبب ذاتي والمتمثل في انتمائنا للمجتمع الإسلامي الذي يعاني من التخلف السياسي والاقتصادي، وإيماننا منا أن النهوض بهذا المجتمع لن يتأتى إلا عن طريق النخب المثقفة وما تقدمه لهذا المجتمع من دراسات وحلول علمية ومخططات إستراتيجية للخروج به من شرقة التخلف ..

ولمعرفة طبيعة علاقة الإسلام بالديمقراطية و علاقة الديمقراطية بالدين يجب أن ننظر للديمقراطية نظرة ثاقبة وشمولية في مكوناتها، حتى نتمكن من تحليل تلك العلاقة بينهما . فالديمقراطية -كنظرية و ممارسة- تتجلى في بعض القيم و المبادئ (العلمانية، السيادة، الشعب مصدر السلطة ...)، كما تتجلى في بعض الآليات ( كالدستور، الفصل بين السلطات: تشريعية، تنفيذية، قضائية، التعددية السياسية...)، ومن هنا يستوجب علينا البحث في الديمقراطية وسر أغوارها انطلاقا من اليونان ومرورا بالرومان، لنصل إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومختلف المجالس والهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية التي عرفتها أوروبا عبر التاريخ، ومحاولة ربط ذلك بالدين الإسلامي لان الشريعة الإسلامية ليست مجرد نصوص يتعبد بها

المؤمنون، فتكاليف الشريعة كما تؤكد كتب الفقه تدور كلها على تحقيق مقاصدها وهذه المقاصد عديدة ومتنوعة ومختلف فيها بين العلماء وكقاعدة عامة تدور حول حماية الدين والنفس والعقل والعرض والمال... وبالمثل كانت الديمقراطية عبر التاريخ تسعى من أجل تحقيق حياة أفضل للبشرية عن طريق تكريس مبادئ الأخوة والحرية والعدالة والمساواة، وإذا كانت هناك ديكتاتورية دستورية فإنها ليست من الديمقراطية بشيء.

وما تجدر الإشارة إليه أن الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية في محاولتها لنشر الديمقراطية في العالم سوى استراتيجية تمكنها من التخفي وراء تلك المبادئ السامية للديمقراطية، من أجل تحقيق أهدافها الغير معلنة. وهناك العديد من الأدبيات السياسية التي تؤكد على أن محاولة الولايات المتحدة الأمريكية "لدمقرطة العالم"، هي أداة تساعد على فرض هيمنتها السياسية والاقتصادية والثقافية مما يعزز تفوقها الحالي وإبقاءها في مركز الصدارة بدون منافس، وهذا ما يبعث فينا الشعور بالتعجب والتساؤل عن مكانة المجتمعات الإسلامية كمبادئ وقيم في هذا "النظام الدولي الجديد"؟

وقبل طرح إشكالية الأطروحة فإن هناك أسئلة عديدة تطرح نفسها وذات صلة مباشرة بالموضوع نود إبرازها. ذلك أن الديمقراطية الغربية كانت ولا زالت محل انتقاد من قبل العديد من المفكرين الغربيين من العهد اليوناني الى اليوم، ولعل هذا يعتبر دافعا قويا لنقد النظام الديمقراطي من قبل المفكرين الإسلاميين وخاصة في ما يتعلق بخصوصيات المجتمع الإسلامي، وهنا نؤكد بأنه يمكن لنا نقد الديمقراطية الغربية كما ينقدها أبنائها، وخاصة في ما يتعلق بخصوصيتنا وقيمنا وثقافتنا، وهذا ما نريد الإشارة إليه من خلال جملة من الأسئلة، والمتمثلة في:

- هل يتعين علينا أن نطبق النموذج الغربي للديمقراطية بشكله المتبع في الغرب، رغم الاختلافات بين طبيعة المجتمعات وتركيبتها؟.

- إن المجتمع الغربي يقوم على الصراع ولهذا كانت الديمقراطية أفضل وسيلة لتنظيم هذا الصراع، وهنا نتساءل عن دور الديمقراطية في المجتمع الإسلامي الذي يقوم على الوحدة والتضامن؟.

- إذا كان للغرب تصور خاص حول النظام السياسي، فما هي مواصفات الدولة كما يتصورها الإسلام؟.

- إلى أي مدى يمكن اعتبار أن الإسلام يتعارض والديمقراطية الغربية؟.

- إذا كان في الإسلام ديمقراطية إسلامية فما يميزها عن الديمقراطية الغربية؟.

- وإذا كان في الإسلام ديمقراطية وفي الغرب ديمقراطية فما هي نقاط التقاطع بين الديمقراطيتين الغربية والإسلامية؟.

- وإذا كان المجتمع المدني الغربي قد لعب دورا كبيرا في تكريس النظام الديمقراطي، فما هي طبيعة المجتمع المدني الإسلامي وماهي طبيعة علاقته بالسلطة؟ وهل هي علاقة صراع أم هي علاقة تعاون؟.

وفي إطار تحليلنا نشير إلى أن إقامة النظام الديمقراطي في أي دولة لا يتوقف على الجوانب الداخلية فقط، بل يجب مراعاة مدى موافقة أو عدم موافقة البيئة الخارجية، ويتجلى دور البيئة الخارجية في العولمة من خلال دورها في إقامة أنظمة ديمقراطية ليبرالية في مختلف دول العالم وخاصة الدول الإسلامية، التي تعاني في نظر الغرب من ثقافة العنف والكرهية والعداوة للآخر، وهنا أيضا يمكن أن نطرح أسئلة عديدة، فهل ننظر إلى الديمقراطية على أنها كوسيلة تكفي للاندماج والتوافق مع النظام الدولي؟ أو يكون الإسلام كإيديولوجية بديلة عن الاشتراكية منافسة لليبرالية؟ حيث تشير الأدبيات السياسية الغربية الى أن الإسلام لا يكتفي بالدعوة للولاء المطلق للمجتمع الإسلامي وللمسلمين ككل، وإنما أكثر من هذا



فإن المسلمين الأصوليين قد حولوا الإسلام إلى إيديولوجية، وحولوا الدين والشريعة إلى نظريات اجتماعية و سياسية و اقتصادية، مما يفيد أن الغرب يريد من الإسلام أن يكون طقوس وطقوس فقط دون أن يرقى الى مستوى القوانين فذلك من شأن السلطة المدنية .

إذا كانت العولمة بهذا التصور تعني أمطت القيم و أمذجت النظم، فما هو مصير القيم والنظم الإسلامية في العولمة الغربية؟. وما هو موقف الفكر السياسي الإسلامي من تلك العولمة التي تعني الهيمنة؟ والى أي مدى يمكن تطبيق الآية الكريمة "لكم دينكم ولي دين" الكافرون الآية : 6 في ظل التناقضات بين الغرب والإسلام في ظل عولمة موجهة؟

لقد أجاب على هذا السؤال العديد من المفكرين الغربيين أنفسهم، و نذكر من بينهم سموا هانتينتن حيث يؤكد أنه من المفيد جمع البلدان ليس بالرجوع إلى أنظمتها السياسية و الاقتصادية أو بالرجوع إلى مستوى تطورها الاقتصادي و لكن استنادا إلى مرجعية ثقافتها و حضارتها فبعد أن كان السؤال في فترة الحرب الباردة في أي جهة تقفون؟ أصبح الآن من أنتم؟ وهذا ما يؤكد لنا أن الغرب مهما انقسم إلى شرق أو غرب فهو يبقى غربا بما يمثله من مبادئ و قيم، أي أن له مرجعية ثقافية و حضارية واحدة، تختلف عن المرجعية الإسلامية التي تستند إلى الدين و الحضارة الإسلامية عامة. مما يؤكد لنا أن المقارنة بين المنظومتين الفكريتين الغربية و الإسلامية ليست بسيطة وتشمل نقاط عديدة. و لقد تطرق العديد من المفكرين الغربيين إلى الفكرة نفسها وعبروا بصراحة عن مكانة الإسلام و دوره في النظام الدولي الجديد، حيث أنهم أكدوا عدم إمكانية التحدث بجدية عن عالم جديد دون طرح المسألة المتعلقة بمكانة الإسلام في هذا النظام، مؤكداً أنه على العالم الإسلامي أن يأخذ سيره باتجاه الديمقراطية، . ومن هنا نتأكد لنا الخلفية الفكرية الغربية المنطلقة من تضارب القيم بين الغرب و الإسلام، وخاصة في ما يتعلق بالعلمانية إلا أننا نتعجب من دعوتهم البسيطة و التي جاءت وكأنها أمر للعالم الإسلامي أن يأخذ سيره باتجاه الديمقراطية، حيث نطرح الإشكالية والتمثلة في: عولمة الديمقراطية الليبرالية وإشكالية العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي . أي إلى أي مدى يمكن اعتماد الديمقراطية الليبرالية من طرف المجتمعات الإسلامية؟ وماهي نسبة إمكانية اندماج العالم الإسلامي في المنظومة الفكرية الغربية الهيمنة على العالم؟

وللنظر في هذا التساؤل الجوهرى لابد من الإجابة على عدة أسئلة فرعية تتضمن الآتي :

- إذا كان هناك محاولات إصلاحية في المجتمعات الإسلامية فما طبيعة هذه المحاولات وما مدى ديمقراطيتها؟ -إذا كان التحرر السياسي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية لا يعني الديمقراطية فهل يمكن أن يوصلنا التحرر السياسي الى نظام ديمقراطي؟
- ما هي أهم التحديات الفكرية والاجتماعية التي تواجه عملية الإصلاح السياسي وإقامة أنظمة ديمقراطية في الدول الإسلامية؟
- ما هي محددات مستقبل الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية؟ أي الى أي مدى يمكن الاعتماد على إستراتيجية التنمية السياسية في إقامة أنظمة ديمقراطية في المجتمعات العربية و الإسلامية؟
- ما هي الأبعاد الداخلية للديمقراطية في المجتمعات الإسلامية؟ أي ما هي حدود إمكانية المجتمع المدني الإسلامي في تحقيق الإصلاح السياسي وإقامة أنظمة ديمقراطية؟

- ما هي الأبعاد الخارجية للديمقراطية في المجتمعات الإسلامية ؟ أي مدى تأثير العوامل الخارجية (العولمة السياسية والإقتصادية) في تحقيق الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية ؟  
وبناء على التساؤلات الفرعية وجب اختيار الفرضيات التالية :

الأولى : الدولة الإسلامية بين الطبيعة الدينية و المدنية إسلامية. ذلك أن الإسلام كنظام شامل ينظم الأمور الدينية والأخروية ، كما أنه صالح لكل زمان ومكان ولكل المجتمعات فهذا يعني أنه ينظم الثوابت في مختلف المجالات في المجتمع ويترك المتغيرات للاجتهاد، ومن بينها بعض جوانب الديمقراطية. ومن هنا يثار الجدل اللانهائي حول طبيعة الدولة الإسلامية هل هي دينية أم مدنية إسلامية.

الثانية: إشكالية الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية ليست في الدين ، وإنما في النخب من العلماء و المفكرين،الذين لم يستطيعوا التمييز بين الثوابت والمتغيرات. حيث أن الدولة الإسلامية تتسع للتعددية وكل القيم والمعايير الديمقراطية ، بل أنها تعمل على ضبطها حتى تكون في المسار الصحيح لخدمة الشعب والأمة .

الثالثة : الأنظمة السياسية غير قابلة للاستيراد والتصدير . حيث اثبتت العديد من الدراسات ان عملية المحاكاة بين الغرب والشرق قد أثبتت فشلها وخاصة في ما يتعلق بالجوانب البنوية . مما يؤكد لنا أن الديمقراطية معاناة لا بد للشعب أن يكابدها بنفسه ولا يمكنه استيرادها جاهزة .

الرابعة: الإسلام منافس حضاري للغرب، لكن الغرب اختاره كعدو لقياس مدى قوته ورغبة منه للبقاء في حالة استعداد وتأهب من خلال مواجهاته مع العالم الإسلامي والتي تمثل له بمثابة مناورات ميدانية. والتي قد تكون سبب في إيقاف العالم الإسلامي من سباته لاستعادة دوره الحضاري .

كما ارتأينا تناول تلك الفرضيات من خلال إطار منهجيا متعدد المناهج عن طريق استخدام المنهج التاريخي لتتبع الجذور التاريخية للفكر السياسي الديمقراطي كما استخدمنا الأسلوب الوصفي التحليلي لشرح وتفسير بعض المصطلحات والمفاهيم كما طغى على دراستنا المنهج المقارن . من خلال ثلاث مستويات، وقد تناولنا كل مستوى في باب منفصل حيث قسمنا كل باب الى ثلاث فصول كما قسمنا كل فصل الى ثلاث مباحث ولم نتعمق في تقسيم المباحث الى مطالب واكتفينا أحيانا بتقسيم المباحث الى نقاط محدودة . وهيكلنا مستويات الدراسة الثلاثة في مايلي :

-المستوى الأول :مضمون الديمقراطية وماهي الأسس التي تقوم عليها:

تتبعنا الجذور التاريخية للديمقراطية عبر العصور في محاولة لتحديد مفهومها في الفكر الغربي من خلال:

أ- المدرسة الليبرالية.

ب- المدرسة الاشتراكية.

كما تناولنا أصول الديمقراطية في الفكر الإسلامي، وبحثنا وتعمقنا في مفهوم الديمقراطية عند العديد من المفكرين الإسلاميين، وخاصة المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي من خلال كتابه "تأملات".

ولمعرفة حقيقة وجوه الديمقراطية اخترنا مجموعة من الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، والتي نعتقد أنها أهم الأسس الخلافية بين الفكر الغربي و الإسلامي والمتمثلة في :

1- العلمانية : تعتبر العلمانية من أبرز الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية ، انطلاقا من الصراع الذي كان قائما بين الكنيسة و رجال الفكر من أجل السلطة الزمنية.بينما نجد أن الإسلام ينظم حياة المسلمين في جميع المجالات السياسية ،الاقتصادية وخاصة الاجتماعية،ومن هنا لا يمكن أن نتصور إقامة ديمقراطية في مجتمع إسلامي على أساس علماني بحت، دون أن يكون هناك تدخل للدين في حياة المسلم ،ونحن نعلم أن الإسلام ما جاء إلا لينظم حياة المسلم ويبين له حتى كيفية الأكل والشرب والمشي ،ويضبط له الثوابت التي لا تتغير ويترك له المجال في الاختيار في المتغيرات . فهو نظام كلي وليس شمولي بالمفهوم الاشتراكي الذي يفيد التقييد .

2 - السيادة : إذا كانت السيادة في القانون الدستوري ركنا من أركان الدولة ، فإن سيادة الدولة تكمن في الشعب ، هذا الشعب الذي تنازل عن كل سيادته أو جزء منها أو بعضها للحاكم (السلطة) في إطار نظرية العقد الاجتماعي، وعليه كانت السيادة من أبرز المبادئ التي يقوم عليها الفكر الديمقراطي على اعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة ،فصاحب القرار الأول و الأخير هو الشعب و أن له حق التصرف بكل حرية،بينما السيادة في الفكر السياسي الإسلامي لله ويطلق عليها الحاكمية، ويميز الفكر السياسي الإسلامي بين نوعين من الحاكمية فهناك الحاكمية السياسية وهي لله وحده ،وهناك الحاكمية القانونية والتمثلة في السلطة السياسية التي يتمتع بها الشعب مما يمكنه من اختيار الحاكم وعزلهم .

3- الشعب مصدر السلطة :وتتجسد سيادة الشعب في أن يكون الشعب هو مصدر السلطة ،و يتجلى ذلك في العديد من المظاهر أبرزها أن يكون هو الذي يختار الحاكم ( السلطة التنفيذية) ، كما أن الشعب هو الذي يختار ممثليه في البرلمان ( الهيئة التشريعية)..،في حين نجد أن الفكر السياسي الإسلامي وإن اشترط رضا الشعب على الحاكم، فإنه يقر بوجود مسائل خطيرة لا يمكن أن تكون محل مناقشة من قبل الشعب ،وجاء هذا المعنى في العديد من الآيات والأحاديث التي تؤكد أنه ليس للمؤمن ولا للمؤمنة الخيار في ما قضى الله ورسوله من أحكام ، وقد يفسر ذلك بعدم دراية ومعرفة الإنسان لكل حقائق الأمور ، كما أن هناك مسائل من اختصاص أهل الحل والعقد أو أهل الذكر (النخبة والمختصون في مختلف المجالات العلمية) لخطورتها، وهذا ما يميز الفكر السياسي الإسلامي عن الفكر السياسي الغربي، وإذا كان هذا الأخير قد أخذ بديمقراطية النخب لعدم إيمانه وعدم ثقته بالشعب ،حيث حصر دوره في الانتخاب والانتخاب فقط ،دون الاكتراث بالقضايا السياسية والقانونية والإقتصادية التي هي من اختصاص النخبة .

-المستوى الثاني : البناء المؤسساتي في الديمقراطية:

لقد تناولنا هذا المستوى من خلال ثلاث جوانب أساسية:

1-الدستور : يعتبر الدستور كوثيقة أو كمؤسسة ( المجلس الدستوري) أعلى هيئة قانونية تجسد القانون الأساسي في الدولة ،بحيث تخضع لها كل المستويات التشريعية الأخرى ،و لهذا نجد أن أغلب الديمقراطيات تعتمد الدساتير باستثناء الفكر الاشتراكي الذي لا يولي اهتماما بالدساتير ويضع الثقة الكبرى في البروليتاريا .بينما نجد الاتجاه الإسلامي يعتبر أن القرآن والسنة ( الحججة البيضاء) يمثلان دستوراً أزليا يحدد القواعد الأساسية التي يقوم عليها كل مجتمع إسلامي، ولا تمثل آيات الأحكام (الفقه ،التشريع،القانون) في القرآن سوى نسبة ضئيلة من مجمل آيات القرآن مما يوحي أنها بمثابة الركائز الأساسية التي لا تختلف فيها المجتمعات .



2- الفصل بين السلطات : لما كانت هناك أنظمة ديمقراطية في مواجهة أنظمة استبدادية، فإن أهم ما يميز الأولى عن الثانية هو في مدى تركز السلطة في يد الحاكم، أي أن مدى ديمقراطية النظام السياسي تتناسب طرذاً مع مدى تطبيقه لمبدأ الفصل بين السلطات، و من هنا كان الفصل بين السلطات وتجسيدها في مؤسسات من أبرز السمات الديمقراطية، بينما نجد الفكر الاشتراكي لا يعتقد بهذا الفصل ويعتبر أن السلطة التشريعية هي الفاعل الوحيد في النظام السياسي. وقد أشار العديد من المفكرين السياسيين إلى فكرة الفصل أو على الأقل وجود العديد من السلطات في النظام الواحد، وعليه استقر هذا الفكر مع مونتسكيو الذي أشار إلى وجود ثلاث سلطات أساسية وهي:

أ - السلطة التشريعية .

ب- السلطة التنفيذية.

ج- السلطة القضائية.

ويعتبر خلق نوع من الرقابة المتبادلة بين كل هذه السلطات من أبرز المظاهر الديمقراطية في العصر الحديث. في حين نجد أن الخليفة في الفكر الإسلامي هو صاحب ولاية عامة تشمل كل السلطات، وهذا لا يمنع من وجود سلطات في الدولة الإسلامية، بل قد سجل التاريخ الإسلامي خضوع الخليفة نفسه للقضاء، في إطار أن الوظيفة التي يتولاها القاضي لا تلغي سلطة الخليفة عليه أثناء ممارسته لوظيفته ويصبح الخليفة أمام القاضي مواطناً عادياً.

3- التعددية السياسية والحزبية: يقصد بالتعددية السياسية تعدد الاتجاهات السياسية كالأسمالية والاشتراكية... بينما التعددية الحزبية تفيد وجود أحزاب سياسية وقد عرفت الأنظمة الشمولية بالأحادية الحزبية، ولم تكن تسمح بالتعددية إلا في إطار الحزب الواحد، وقد أكد الفكر السياسي فشل تعددية وديمقراطية الحزب الواحد، ومن هنا أصبحت التعددية الحزبية أبرز سمة للنظام الديمقراطي ولهذا تبنت مختلف دول العالم التعددية السياسية والحزبية لتثبيت ديمقراطيتها، وهنا يبقى السؤال مطروحاً حول أسباب نجاح التعددية في الغرب بينما فشلت في دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلامية؟. حيث يؤكد رجال الفكر الدستوري أن أحزاب السلطة في العالم الثالث نفسها لا تمثل أحزاباً بالمعنى السياسي والدستوري، فهي لا تقوم بالدور المنوط بها فضلاً عن عدم إمكانيتها في إحداث تغيير .

وبعد تراجع الأنظمة الاستبدادية والتي تقوم على الأحادية، فإن الديمقراطية قد برزت لأنها تقوم على حرية الرأي والتعبير، وبهذا تعتبر التعددية كأهم وسيلة لتنظيم هذا الاختلاف وتوجيهه نحو تحقيق المصالح والأهداف العامة. وإذا كانت التعددية الحزبية في الفكر الغربي تقوم على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الهدف الأول والأخير للتعددية هو الوصول للسلطة، فإن الفكر الإسلامي يحدد ضوابط تحكم التعددية بحيث يكون هدفها ترشيده النظام وليس إسقاطه والوصول إلى السلطة.

ولقد اختلفت التيارات الفكرية الإسلامية تجاه حكم التعددية في الإسلام، وهنا سنتعرض بالتفصيل إلى أهم التيارات التي تطرح على هذا المستوى حيث سنركز على أبرز التوجهات والمتمثلة في التيارات الثلاث:

### 1- الإسلام السياسي:

يعرف الإسلام السياسي في بعض الأدبيات السياسية بالأصولية، وعموماً يتمثل هذا التيار في الاتجاه الذي يرفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً، على اعتبار أنها تقوم على مبادئ وقيم تتعارض مع العقيدة الإسلامية من جهة، كما أن ما تدعو إليه من حرية مطلقة وفصل بين السلطات لا يمكن أن يتجسد في بلاد المسلمين

### 2- التيار التوفيقي:

يعرف هذا الاتجاه في الأدبيات السياسية بالإصلاح الديني، وهو اتجاه حاول أن يوفق بين ما وجد من تعارض بين القيم والمبادئ الإسلامية وما تقوم عليه الديمقراطية من أسس، حيث توصل أصحاب هذا الاتجاه إلى أن هناك جوانب حسنة في الديمقراطية لنا أن نستفيد منها و نتخلى عن بعض الجوانب الأخرى، و عليه استخدم أصحاب هذا الاتجاه المنهج الانتقائي من أجل إيجاد التوافق بين القيم الغربية والإسلامية لتحقيق التعايش بينها.

### 3- اليسار الإسلامي:

يعتبر هذا الاتجاه نقيضاً للتيار الأول (الإسلام السياسي)، حيث ينطلق من أن الإسلام دين و دين فقط - عكس الاتجاه الأول الذي يعتبر أن الإسلام دين و دولة، و أن الإسلام ليس له علاقة بنظام الحكم، و من هنا فلا فائدة و لا جدوى من البحث في العلاقة بين الديمقراطية و الإسلام لانتمائهما إلى عالمين مختلفين .

المستوى الثالث: البيئة الداخلية والخارجية (العوامل المؤثرة)

تمثل البيئة العوامل المؤثرة في الديمقراطية وكما سبق وأن بينا أن الديمقراطية كنظام سياسي تحتاج إلى محيط داخلي وخارجي ملائم، ومن خلال دراسة التنمية السياسية والبعد الداخلي (المجتمع المدني) والخارجي (العولمة) للديمقراطية، نعتقد أننا أحطنا بالبيئة اللازمة لإقامة النظام الديمقراطي في المجتمعات الغربية والإسلامية .

لقد بدا لنا أنه من الضروري التطرق إلى التنمية السياسية وما تمثله من تنشئة ومشاركة وثقافة سياسية، وكذلك المجتمع المدني وخاصة في ما يتعلق بعلاقته بالسلطة والعولمة السياسية والاقتصادية، حتى تكتمل دراستنا المقارنة لجميع الجوانب، والتي حاولنا فيها طرح كل الأفكار المتضاربة والمتناقضة حتى تتمكن من معرفة جوهر الاختلاف بين المنظومة الغربية والإسلامية. حيث ركزنا في الباب الثالث على النقاط التالية:

- التنمية السياسية ودورها في التنشئة والمشاركة والثقافة السياسية .

- المجتمع المدني ودوره في تكريس الديمقراطية من خلال التصورين الغربي والإسلامي.

- العولمة بكل أبعادها الأساسية، والمتمثلة بصفة خاصة في العولمة السياسية والعولمة الاقتصادية.

وبعد تحليلنا للعناصر المهمة في كل مستوى نشير إلى أننا بهذا التقسيم قد حاولنا التطرق للجوانب المهمة في الديمقراطية، وهي الجانب الفكري (الأسس) من جهة، والجانب الآلي (المؤسسي) من جهة ثانية، وأخيراً العوامل المؤثرة والمتمثلة في التنمية السياسية والمجتمع المدني وأخيراً العولمة .

وفي الخاتمة: نعرض فيها أهم الاستنتاجات والتوصيات التي خرجنا بها من خلال دراستنا للموضوع، وسنحاول إعطاء نظرة استشرافية لمستقبل الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، بعد كشف المعوقات وكيفية تجاوزها وتحديد المقومات وكيفية استثمارها.

رغم صعوبة الدراسة التي تكمن في طبيعة الإشكالية المعقدة من حيث ضبط الموضوع خاصة في ضل تضارب الأفكار في المجال السياسي داخل المنظومة الفكرية الواحدة، فما بالننا كيف يكون التضارب بين المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية، إلا أننا لا ندعي إمكانية الوصول الى حلول جذرية وهائية حول الموضوع، و لكن سنحاول كشف بعض اللبس الذي يحيط بمثل هذه المواضيع، حتى نتمكن من فهم حقيقة الاختلاف؟ وماهي إمكانيات التوافق إن وجدت؟ وفيما يتمثل التضارب والتناقض؟ وهكذا نستطيع أن نقدم صورة واضحة للباحثين مما يمكنهم من مواصلة البحث في هذا الموضوع. كما واجهتنا صعوبة ربط الفكر بالواقع الممارساتي في منظومتين فكريتين مختلفتين كل الاختلاف. ورغم أن موضوع نظام الحكم في المجتمع الإسلامي من المواضيع الخطيرة إلا أننا لاحظنا قلة المراجع حوله نظرا لطبيعته الحساسة وتحفظ بعض العلماء وخاصة السنة منهم من تناول موضوع السلطة والحكم في المجتمع الإسلامي، ولهذا واجهتنا صعوبات حمة في ما يتعلق بالمسائل الفقهية نظرا لضعف تكويننا من الناحية الشرعية في أقسام العلوم السياسية. ولهذا قد استعنا بأهل الاختصاص قدر المستطاع ورغم هذه الصعوبات وغيرها فإننا لم نتردد في طرح مثل هذا الموضوع إيماننا منا بضرورة اثناء البحوث العلمية الأكاديمية من جهة، و فسح المجال أمام الملكات الناشئة للمزيد من الإثراء من جهة ثانية، وقد اعتمدنا الخطة التالية :

## الخطة

مقدمة: نين فيها النقاط التالية -نطرح الموضوع ونبرز أهميته وأهداف الدراسة والأسباب الذاتية والعلمية التي دفعتنا لاختيار الموضوع ونطرح الإشكالية ومختلف الأسئلة الفرعية ذات الصلة بالموضوع كما نطرح الفرضيات ومستويات وهيكل الدراسة و نين المناهج المستخدمة والصعوبات التي واجهتنا.

الباب الأول: مضمون الديمقراطية

الفصل الأول: التطور التاريخي للديمقراطية

- العصور القديمة: العصر اليوناني والعصر الروماني

- العصور الوسطى

- العصر الحديث والمعاصر

الفصل الثاني : مفهوم الديمقراطية

- حقيقة وجوهر الديمقراطية

- مفهوم الديمقراطية عند الغرب

- مفهوم الديمقراطية في الفكر الإسلامي

الفصل الثالث : أسس الديمقراطية

- العلمانية : مفهوم العلمانية - العلمانية والدين - العلمانية والديمقراطية

- السيادة : مفهوم مبدأ السيادة - مفهوم السيادة - الحاكمية

- الشعب مصدر السلطة : الشعب - السلطة - جدلية العلاقة بين الشعب والسلطة

الباب الثاني : الصرح(البناء) المؤسساتي في الديمقراطيات الغربية

الفصل الأول : الدستور

- تدوين الدستور

- مصادر الدستور

- مسائل الدستور

الفصل الثاني : الفصل بين السلطات

- السلطة التشريعية

- السلطة التنفيذية

- السلطة القضائية

الفصل الثالث : التعددية السياسية والحزبية

- ظاهرة التعددية في المجتمع الغربي

- ظاهرة التعددية في المجتمع الإسلامي

- موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية\*الإسلام السياسي\*الإسلام التوفيقي\* اليسار الإسلامي



الباب الثالث : التنمية السياسية والأبعاد الداخلية والخارجية للديمقراطية

الفصل الأول: التنمية السياسية

– التنشئة السياسية

– المشاركة السياسية

– الثقافة السياسية

الفصل الثاني: الأبعاد الداخلية للديمقراطية

– إشكالية تحديد مفهوم المجتمع المدني وعلاقته بالدين والدولة والحداثة والديمقراطية

– التصور الغربي للمجتمع السياسي

– التصور الإسلامي للمجتمع السياسي

الفصل الثالث : الأبعاد الخارجية للديمقراطية

– تحديد مفهوم العولمة

– العولمة السياسية "دمقرطة العالم "

– العولمة الاقتصادية "الليبرالية "

الخاتمة :



## الباب الأول مضمون الديمقراطية

— الفصل الأول : التطور التاريخي للديمقراطية

— الفصل الثاني: مفهوم الديمقراطية

— الفصل الثالث: أسس الديمقراطية

الديمقراطية ككلمة الكل يعرفها، بل إن أكثرهم ينادي بها، حتى شاع استعمالها و أصبحت من المفاهيم المألوفة، فهي مصطلحات التي يقال عنها أنها واضحة وضوح الشمس و الغامضة غموض الغيب، و لو كانت أسلوبا لقلنا عنها أنها من السهل الممتنع، بحيث انه ينجح الواحد منا من أن يسأل عن ماهية أو مفهوم الديمقراطية و لكنه يعجز عن تعريفها. لهذه الأسباب فإننا ارتأينا أن نطرح في الباب الأول ماهية الديمقراطية، لكي نحدد أبعادها الحقيقية و ن فصلها عما تداخل بها من مفاهيم كالحرية و العدالة و المساواة...

كما أن هذا الهدف لا يتأتى لنا إلا عن طريق البحث في الأصول التاريخية لهذا المصطلح، حيث نادي بالحرية العديد من الحركات وأبرزها "الثورة الفرنسية 1789 و قبلها الثورة الأمريكية 1776 كما نادي بها مفكرو ثورة التنوير في القرن الثامن عشر و قبلها الليبراليون الأوائل منذ القرن السابع عشر، وكان الاعتقاد بأنه "قد فتح الباب أمام الديمقراطية والليبرالية الى غير رجعة ... وفي القرن التاسع عشر يجفل بالدعوات الشمولية و تدخل الدولة و سيطرتها و سخر من دعوات الحرية و الفردية ... وفي القرن العشرين ظهرت الفاشية و النازية و أخيرا الماركسية حتى ساد الانطباع بان الليبرالية هي من تراث الماضي الذي لا يتجاوب مع احتياجات العصر... و بعد مائتي سنة منذ قيام الثورة الفرنسية و بعد تحلل النظام الماركسي، كتب فرانسيس فوكوياما مقالة الشهير عن نهاية التاريخ و الانتصار النهائي لليبرالية بشقيها الاقتصادي (السوق) و السياسي (الديمقراطية)، و اصدر كتاب بنفس العنوان عام 1992<sup>(1)</sup>

بعد الحرب الباردة أي بعد الصراع الأيديولوجي بين المعسكرين الشرقي بقيادة الإتحاد السوفيتي و المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن العالم قد عرف فراغا نظريا إن صح التعبير حيث لم يعد هناك ثنائية قطبية كما أن الأحادية القطبية لم تتضح معالمها بعد حيث لازال هناك أقطاب دولية أخرى تمارس دورا فعالا لكن ليست في مستوى منافسة الولايات المتحدة الأمريكية و من هنا تضاربت الأطروحات النظرية حول الوضع الدولي. و من أبرز الأطروحات النظرية و المفسرة للوضع الدولي الجديد نذكر أطروحة نهاية التاريخ و أطروحة صدام الحضارات .

تعتبر أطروحة نهاية التاريخ أول أطروحة مفسرة للوضع الدولي الجديد وذلك سنة 1989، قال بها صاحبها المفكر الأمريكي فوكوياما. و المقصود بنهاية التاريخ أي نهاية الأيديولوجية و بالتالي نهاية الصراع لأن النموذج الديمقراطي الليبرالي قد أثبت انتصاره على كل الأيديولوجيات الأخرى. و تفيد جل الدراسات السياسية أن هذه الأطروحة تضمنت ثلاث عناصر أساسية وهي :

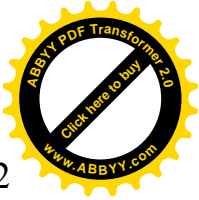
- الديمقراطية الليبرالية تنمو و تنتشر منذ مطلع القرن التاسع عشر.
  - الصراع المتكرر بين العبيد و السادة لن يحل نهائيا إلا بانتشار قيم الديمقراطية الغربية و اقتصاد السوق.
  - إن الشيوعية الراديكالية لا يمكنها لعدة أسباب أن تنافس الرأسمالية و بالتالي فالمستقبل للبرالية .
- و خلاصة فكرة نهاية التاريخ أن الديمقراطية الليبرالية تمثل قمة التطور البشري على مستوى نظام الحكم، و تعتبر القيم الليبرالية قيم عالمية علمية تمثل نقطة لقاء بين متخلف الشعوب و يمكن على أساسها إقامة حكومة عالمية منسجمة متحررة من كل القيم القومية و الثقافية و الدين و تقوم على أساس التفاعلات الاقتصادية وهي تسعى الى إقامة تكتلات اقتصادية إقليمية و دولية .

بينما يرى صامويل هانتجتن في إطار أطروحة صدام الحضارات التي طرحها في شكل مقال سنة 1993 و طور الفكرة سنة 1996 في شكل كتاب أنه بعد الحرب الباردة و انتهاء الصراع بين الأيديولوجيات تغير مضمون الصراع في العلاقات الدولية من الصراع الأيديولوجي الى صراع ثقافي بين متخلف الحضارات الثمانية أو التسع، و خلاصة مضمون أطروحة صدام الحضارات يتمثل في :

- الصراع على المستوى الدولي لا يكون على أساس اقتصادي أو عسكري وإنما على أساس حضاري
- يقسم النظام الدولي الجديد الى ثماني أو تسع حضارات
- الصراع يكون أشد بين الحضارة الإسلامية و الكونفوشسية من جهة و الحضارة الغربية من جهة ثانية و عليه طرحنا في هذا الباب الأسئلة التالية:

1- ما هي الجذور التاريخية للفكر الديمقراطي؟.

<sup>(1)</sup> حازم البلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، الطبعة الثانية، (مصر: دار الشروق، 2006) ص. 15.



2- ما هو مفهوم الديمقراطية؟.

3- ما هي الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية؟.

من خلال هذه الأسئلة فإننا نعتقد أننا نستطيع أن نتبع الديمقراطية عبر العصور المختلفة وتحديد مفهومها، والأسس التي تقوم

عليها.





## الفصل الأول

### التطور التاريخي للديمقراطية عبر العصور

– المبحث الأول: العصور القديمة: العصر اليوناني والعصر الروماني

– المبحث الثاني : العصور الوسطى

– المبحث الثالث: العصر الحديث

إن أبرز ما يميز الظواهر الاجتماعية عن غيرها من الظواهر الطبيعية و الفيزيائية هو امتدادها التاريخي. و لهذا فلا يمكن فهم هذه الظواهر و من بينها الديمقراطية إلا من خلال الانطلاق من بداياتها الأولى، وعلى الرغم من أن طبيعة الإشكالية المطروحة في هذا البحث لا تسمح أو لا تتسع لتتبع كل أغوار الديمقراطية عبر التاريخ فإننا سنقف عند أهم المحطات التاريخية، والمتمثلة في العصور القديمة، العصور الوسطى، والعصر الحديث والمعاصر .

رغم وجود حضارات قديمة قبل العصر اليوناني والمتمثلة خاصة في حضارة الشرق الأدنى (مصر والعراق) وحضارة الشرق الأقصى (الصين والهند) وبغض النظر عن أسبقية الشرق الأدنى عن الشرق الأقصى أو العكس. ودون التطرف الفكري الغربي الذي يجعل من الحضارة الغربية محور التفكير البشري حيث ينطلق دائما من العهد اليوناني دائما كمرکز للتفكير الإنساني، دون مراعاة للحضارات والثقافات الأخرى. وهنا نؤكد أننا سننطلق من العهد اليوناني لبروز مصلح الديمقراطية عند اليونانيين وهم أول من نظر للديمقراطية وهم أول من انتقدها. ويكفي أن يكون أصل الكلمة يوناني لننطلق من العهد اليوناني. كما أن دراستنا هي عبارة عن مقارنة بين الفكر الغربي الذي ينطلق من العهد اليوناني والفكر الإسلامي. لكن هذا لا يمنع من إعطاء فكرة وجيزة عن حضارة الشرق القديم، والمتمثلة في حضارة الشرق الأقصى، وحضارة الشرق الأدنى

## 1- حضارة الشرق الأقصى:

من أبرز الحضارات الممتدة لشرق الأدنى نذكر الحضارة الصينية والحضارة الهندية. وسنكتفي بإعطاء فكرة وجيزة عن الحضارة الصينية خاصة في ما يتعلق بأسس هذه الحضارة وماهي أهم إسهاماتها في نظام الحكم .

تشير العديد من الدراسات الى أن الفكر السياسي في الشرق القديم بصفة عامة لم يؤثر في تطور الفكر السياسي اليوناني والروماني، إلا أنه عاد من جديد وساهم في إحياء التراث القديم، واستطاع أن يؤثر في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، وهذا ما نلاحظه في أطروحة صامويل هانتختن لما يتكلم عن الحضارات الأكثر خطورة ومعاداة للحضارة الغربية فإنه يشير الى الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية (الصينية). ومن هنا أصبحت الكونفوشيوسية محل اهتمام العديد من المفكرين من أجل معرفة الأسباب الكامنة وراء قوة هذه الفلسفة والتي جعلت منها خطر على الحضارة الغربية .

إن المذاهب الفكرية في الصين منها ما أصله الديانة الوثنية كالطوطمية ومنها ما كان أصله مذهبا فلسفيا تطور الى دين وأصبح محل دراسة. وتعود الكونفوشيوسية كمذهب فلسفي الى مؤسسها كونفوشيوس الصيني (551-479 ق.م). وهو مفكر يحترم العادات والتقاليد الاجتماعية. ويرجع الفضل إليه في تحويل الفكر البشري من الطبيعة الى الإنسان، بينما تشير الدراسات الغربية الى أن فلاسفة اليونان هم أول من حول الفكر البشري من النظر في الطبيعة وأصل الكون ونشأته إلى التفكير في الإنسان ومصيره. وما يؤكد طرحنا أن كونفوشيوس لديه عدة مقولات في هذا الشأن حيث تشير الدراسات السياسية أنه القائل بأنه "يجب عليك أن تعامل غيرك كما تحب أن يعاملوك" كما له عبارة مشهورة والمتمثلة في أنه "كيف لنا أن ندعي إنقاذ الأموات ونحن عاجزين على إنقاذ الأحياء" مما يشير الى اهتمامه بوضع الإنسان ومصيره. ولقد تطورت الكونفوشيوسية وأصبحت مدرسة لها آراؤها في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . حيث يقوم فكر كونفوشيوس على أن ممارسة السلطة تتحقق بالاقتناع والقبول واحترام ممارستها. والحكم المفضل لديه هو الحكم القائم على الفضيلة والخير وليس نظام الحكم القائم على فرض القانون. وأساس الحكم هو الاقتصاد والجيش وثقة الشعب. وهو يرفض أن يكون أساس الحكم القوة والخوف من القانون. ومن أشهر كتبه "المعلم الكبير" وهو المرجع الأساس للتراث الفكري الصيني في الفلسفة والتاريخ. كما تشير حل أدبيات الفكر السياسي الى أن مميزات الفكر الصيني القديم تتمثل في الصفات الثلاثة التالية :

-العلمانية : لم تقم الحضارة الصينية على أسس دينية بل قامت على الفكر الفلسفي وخاصة الكونفوشيوسي. حيث كان للفكر أهمية كبيرة في الحياة الثقافية للحضارة الصينية. كما يؤكد كونفوشيوس على وجوب الربط بين العلم والفكر، حيث يرفض العلم بدون فكر كما لا يقبل الفكر بدون تعلم.

-الاكتفاء الذاتي :وهذا مصطلح اقتصادي يفيد الاعتماد على الذات ،والمقصود هنا أن الحضارة الصينية حضارة مغلقة على نهـ  
محافظة على قيمها ،لا تقبل الانفتاح على القيم الحضارية الأخرى .ولعل هذا السبب المباشر في رفضها من قبل صامويل هانتجتن و  
اعتبارها خطر على الحضارة الغربية .

- العملية : ولعل هذا ما يميز الحضارة الصينية عن غيرها من الحضارات وخاصة اليونانية من حيث أنها لا تقوم على التصورات المجردة  
والمثل الفلسفية فهي واقعية عملية.

كما تشير الدراسات الاقتصادية أن النموذج الصيني في التنمية أفضل من النماذج الغربية وخاصة بالنسبة للمجتمعات الإسلامية من  
حيث أن النموذج الصيني يحترم الخصوصية الثقافية ولا يتدخل فيها عكس النموذج الغربي الذي يحاول دائما اختراق هويات الشعوب  
وإبعادها عن أصلتها مما يمكنه فيما بعد التحكم فيها .

2-حضارة الشرق الأدنى : وتشمل حضارة الشرق الأدنى في عدة حضارات وأبرزها الحضارة المصرية والحضارة العراقية ،ونظرا لعم  
اتساع الدراسة لتناول كل الحضارات فإننا نكتفي بإعطاء فكرة وجيزة عن الحضارة المصرية .

تعتبر المنطقة الممتدة من النيل الى الفرات منطقة مهد الحضارات ،حيث عرفت نزول الأنبياء والرسول كما أنها منطقة غنية بالمياه  
منذ فجر التاريخ وأنها تتوسط القارات الثلاثة الكبرى أوروبا وآسيا وأفريقيا .ولهذا كانت محطة أنظار الاستعمار منذ القدم وإلى اليوم .

تعود الحضارة المصرية الى 6000 سنة ق.م.. ولقد عرفت مصر نظام الحكم منذ القدم ،حيث تشير الدراسات أنها كانت  
تحت حكم الملك "منا" ، مؤسس أول أسرة حاكمة .وقد استطاع توحيد مصر في دولة واحدة سنة 4242ق.م. وعاصمتها "هليوبوليس  
" عين الشمس حاليا .وعمل على تدعيم وحدة البلاد السياسية ،والقضاء على جميع مظاهر استقلال إقليم دلتا والصعيد، حيث تم  
توحيد الإقليمين إداريا تحت حكم واحد .وكان يرأس الدولة ملك يسمى فرعون، وعلى رأس الجهاز الإداري المستشار الأكبر، ويعد  
الشخصية الثانية بعد فرعون، يحمل لقب الأمير يعين ويعزل من قبل الملك ،ووظيفته ذات طابع تنفيذي إداري . كما هناك مجلس العشيرة  
الكبار ويتكون من عشرة كبار الموظفين وليس من الأمراء والنبلاء حيث يختارهم الملك من بين رؤساء الدوائر ورؤساء الأقاليم .وهناك  
حوالي 42إقليم ،وعلى رأس كل مقاطعة أمير .ويجمع الملك في يده كل السلطات التشريعية والتنفيذية و القضائية .وكانت القوانين  
تصدر مكتوبة من قبل الملك ،وتوضع في دار العدالة، ولا يستعين الملك برجال دين و لا قيادات عسكرية ،مما يؤكد الطابع المدني لنظام  
الحكم ،وإن كان يعتبر الملك هو الكاهن الأكبر حيث يجمع السلطة الزمنية والسلطة الدينية وهو من سلالة حورس "إله الخير "

يتضح لنا جليا أن فلسفة الحكم في العصر الفرعوني قد قامت منذ البداية على نظام الحكم الملكي المطلق القائم على أساس نظرية  
الحق الإلهي فالفرعون إله أو ابن الإله يجمع بين يديه كافة السلطات بل هو الدولة والدولة تتجسد في شخص الفرعون . كما كان هناك  
نظام اجتماعي طبقي ،حيث نجد في قمة الهرم الملك والوزراء وحكام الأقاليم فالعمد والكهنة والنبلاء وفي أدنى الهرم نجد الفلاحون  
والخدم . وتشير الدراسات أن هذا التقسيم ليس جامدا مما أدى الى القيام بعدة ثورات حولت الملك تدريجيا من الملك الإله الى الملك  
الصالح . و من هنا يمكن أن نقول أن الحضارة المصرية قد عرفت بعض الأفكار الديمقراطية والمتعلقة بنظام الحكم الراشد قبل أن تعرفها  
الحضارة اليونانية .

## المبحث الأول: العصور القديمة

لقد عرفت الديمقراطية لدى الشعوب القديمة بل إن أصل الكلمة يوناني ( KRATOS -DEMOS ) و من هنا يستوجب علينا الرجوع الى العصور القديمة حيث نقف عند اليونان و الرومان كنموذجين للعصور القديمة دون التطرق للفكر الديمقراطي الذي عرف في العراق مصر والصين والهند...

اليونان :

يعتبر العصر اليوناني المرجع الأساس للفكر الإنساني ، و يرجع الفضل لكل من سقراط وأفلاطون وأرسطو في وضع الحجر الأساس للعلوم الإنسانية ، ويعتبر أرسطو المعلم الأول . حيث كان الفكر البشري قبلهم يتمحور حول العلوم الأساسية من فيزيا وفلك . ومع سقراط بدأ التفكير في الإنسان وفي مصيره وفي النظام الاجتماعي والسياسي . وهنا نشير الى وجود حضارات أخرى وخاصة الشرقية والتي قد تكون اسبق في الظهور من الحضارة اليونانية، " وإذا كانت الحضارات الشرقية القديمة كالهندية والأشورية والبابلية والصينية وعلى رأسها الفرعونية قد عرفت بناء الدولة متسعة النطاق بنظامها الإداري والقانوني المتميز فان أهم ما خلفته اليونان القديمة — التي لم تعرف الوحدة السياسية لرواد الفكر السياسي أفلاطون — تلميذ سقراط — أبي الفلسفة السياسية وتلميذه أرسطو أبي العلوم السياسية حيث العصر الذهبي للفكر السياسي والنظرية السياسية " (1) وهنا نشير الى أن اليونان كان تأثيرهم في العالم أوسع من غيرهم " فلم ينتج الرومان فكرا متميزا خاصا بهم حيث وقعوا منذ البداية في نطاق الثقافة اليونانية على الرغم من تسلطهم سياسيا على اليونان " (2) . ومن ابرز المجالات التي كان لليونانيين دور فيها نذكر الفكر السياسي كما بينا بل و "ترجع أصول الديمقراطية و تستند كمفهوم الى الفيلسوف اليوناني أرسطو\* (Aristotle) (384 ق.م 322 ق.م) الذي صنف أنواع الحكم الى أقسام ثلاثة :

1-الحكم الملكي.

2-الحكم الارستقراطي.

3-الحكم الديمقراطي.

ومعيار التمييز بين هذه الأقسام الثلاثة يتمثل كقاعدة عامة في كيفية الوصول الى السلطة، حيث نجد في النظام الملكي تقوم على أساس الوراثة، بينما في النظام الارستقراطي محصورة في طبقة معينة، و لكن في النظام الديمقراطي نجد أن الشعب هو مصدر السلطة، و لهذا عرفت بأنها سلطة الشعب أو حكم الشعب و عليه "الديمقراطية عموما تعني سيادة الشعب أي أن الشعب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يساهم في خلق و تسيير المؤسسات" (4)، ولهذا نجد "أن الفكر السياسي وضع عدة معاني لكلمة (ديمقراطي) نذكر من بينها :

1- الحكم بواسطة الشعب وممثليه.

2- التحكم بأي منظمة من قبل أعضاؤها .

3-وحدة سياسية أو اجتماعية يحكمها بصورة مطلقة أعضاؤها.

4-العامية أو العوام كقوة سياسية.

5- ممارسة روح المساواة الاجتماعية.

(1) حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي : من أفلاطون الى محمد عبده ، الطبعة الثانية ، (نصر : مكتبة الأنجلومصرية ، 1992) ص.23

(2) المرجع نفسه، ص.24

\* أرسطو : فيلسوف يوناني من أعظم مفكري العصور القديمة و مؤسس علم المنطق تلمذ على يد أفلاطون و يعتبر كتابه السياسة " the politics " أهم مؤلفاته على الإطلاق

(3) جميل حسن ، " حقوق الإنسان في الوطن العربي " المستقل العربي ، (لبنان : مركز الدراسات الوحدة العربية 1994 ) ص. 74

(4) المرجع نفسه، ص.74

## 6- حالة اجتماعية لا توجد فيها الطبقات و توجد المساواة<sup>(1)</sup>.

انطلاقاً من هذا نستطيع أن نقول أن أول مفهوم للديمقراطية يتمثل في أنها مرادف لحكم الشعب وما يترتب على ذلك من مبادئ وقيم، حيث يكون الشعب هو مصدر السلطة و أن السلطة تعمل من أجل الصالح العام... و يعتبر هذا المفهوم نفسه ( حكم الشعب ) السبب المباشر في رفض فلاسفة اليونان للديمقراطية، "رغم أن كلمة الشعب لها معنيان رئيسيان أحدهما واسع وهو التعريف الاجتماعي، والآخر ضيق وهو التعريف السياسي. فالشعب حسب المفهوم الاجتماعي هو المجتمع أي جميع أفراد الشعب من شباب وشيوخ ونساء ورجال عاقلين أو غير عاقلين أحراراً أو فاقدي الحرية... أما التعريف السياسي للشعب فيعني أولئك من لهم الحق في مباشرة الحقوق السياسية، ونطاق هؤلاء يختلف من مجتمع إلى آخر وان كان كمبدأ عام يستثنى الأطفال والمعتوهين وفاقدي الحرية المدنية، أو من يسمون في الفقه الإسلامي من رفع عليهم القلم، ويختلف في المرأة وفي السن الفاصلة بين الطفل والمراهق ومرحلة الرشد التي تبيح للمواطن حق التمتع بالحقوق السياسية." (2)

المفهوم السياسي للشعب هو الهيئة الناجبة، والتي كانت لا تزيد عن عشر المجتمع اليوناني وهي تتشكل من الذكور الذين فاق سنهم العشرين سنة، مما يجعل من الديمقراطية اليونانية حكم أقلية أرستقراطية وليست حكم أغلبية ولهذا تنتقد الديمقراطية الغربية من حيث انه "يفتخر الغرب وتحدث أكثر الكتب السياسية و الأكاديمية عن ديمقراطية أثينا القديمة مع أن تلك الديمقراطية استبعدت سبعة أضعاف عدد السكان الأحرار بأثينا، لأنهم عبيد وأجراء" (3) ومع ذلك فقد رفض الفلاسفة اليونانيون الديمقراطية من حيث اتساعها واعتبروه أنها متسعة توسعا غير عقلائي ونقدوها من حيث أنها تسمح لغير الأكفاء في المشاركة في الحكم، اعتقاداً منهم أن أمور الحكم والسلطة من الأمور الخطيرة والتي لا شأن للعامة بها وهي من اختصاص الفلاسفة الذين لديهم دراية بطبيعة الأشياء مما يمكنهم من معرفة الحقائق، كما أن الفلاسفة مهمتهم في المجتمع تتمثل في صناعة الفكر بينما العامة منشغلون بالأعمال اليدوية وشغلهم الشاغل الشراء بالبخس الأثمان والبيع بأعلى الأسعار كما يقول أرسطو ومن هنا فليس لديهم حتى الوقت للتفكير في القضايا السياسية والاجتماعية فهي من اختصاص الفلاسفة، و عموماً فلقد كانت الديمقراطية (حكم الشعب) مقتصرة من الطبقة المثقفة والأغنياء فهي في اعتقادهم "أسوأ أنواع الحكومات و أردأ أنواع المجتمعات حيث كان حكم الشعب مرادفاً لحكم الرعايا (العامة) مما كان يعتبر خطراً يهدد القيم التي يؤمن بها و المجتمع." (4)

لقد عارض كثير من فلاسفة اليونان الديمقراطية فسقراط\* يرفض الديمقراطية لأنها تقر بأنه يحق لكل إنسان أن يشارك في الحكم، بينما يرى هو أن الحكم الأمثل هو الذي يكون مصدره الفلاسفة والعلماء. و نفس الفكرة اعتنقها تلميذه أفلاطون\*\* فقد سمي الديمقراطية السائدة في عصره " حكم الغوغاء " ... صارخاً: كيف تسوي بين الذين يعملون والذين لا يعملون بين الأذكى والأغبياء بين الأقوياء الضعفاء أصحاب العلل والعاثات؟. ومن هنا طالب بان تقتصر المشاركة السياسية وتقلد أمور الحكم على

(1) عدنان رضا النحوي، الشورى لا الديمقراطي، (الجزائر: دار الشهاب، 1987) ص. 65

(2) إبراهيم أبرش، علم الاجتماع السياسي، (عمان: دار الشروق للنشر، 1998) ص. 257

(3) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، الطبعة الثانية، تعريب عادل المعلم (مصر: دار الشروق، 2004) ص. 119

(4) برهان غليون وآخرون: "حول الخيار الديمقراطي: دراسة نقدية" المستقبل العربي (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص. 194

\* **سقراط**: (SOKRATE) فيلسوف يوناني بدأ بمذهبه التحول من النزعة الطبيعية المادية إلى المثالية.

\*\* **أفلاطون**: (PLATAN) (1428 - 347 ق.م) فيلسوف مثالي يوناني وتلميذ لسقراط.

انظر: روزنتال (م.) ويودين (ي.) الموسوعة الفلسفية ترجمة سمير كرم، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1985) ص. 40 و 245.

شريحة محدودة وهم الحكام الفلاسفة الذين يتلقون تربية خاصة ليقوموا بهذه المهمة" (1)، وفي جمهوريته المثالية حيث يقسم المجتمع طبقات و على رأسها الحاكم الفيلسوف حيث يقول " أيها المواطنون انتم إخوة وان الله قد صنعكم على درجة مختلفة ، فالبعض منكم يتمتع بسلطة الأمر وقد صنعه الله من ذهب مما يترتب عليه حصوله على أعلى مراتب الشرف ، وفريق آخر صنعهم من فضة كي يكونوا معاونين وفريق ثالث ، فريق المزارعين والحرفيين وقد صنعهم الله من نحاس وحديد .إن هذه الأجناس سوف تستمر في الأبناء ... وهناك نبوءة تقول انه لو حدث أن وقف رجل من النحاس أو الحديد في حراسة الدولة فإنها سوف تتحطم " (2) "أما أرسطو فانه رفض كلا من النظامين (الأوليغارشي) وكذلك الديمقراطي فقد رأى في الأول حكم الأقلية صاحبة الثراء وفي الثاني حكم لأقلية من الفقراء، لذا فانه رأى الصلاح في أفراد الطبقة المتوسطة الذين لم يفسدهم الغنى و لم يحطم نفوسهم الفقر(3) .

إن مفهوم الديمقراطية عند اليونانيين يختلف عن مفهوم الديمقراطية في العصر الحديث، لان " مفهوم الشعب لدى اليونان ليس نفسه المستخدم اليوم ذلك أن المجتمع اليوناني كان مقسما كما اشرنا سابقا الى ثلاث طبقات وهي: المواطنون ، الأجناب (العبيد) ، عمال حرفيون ، "ولقد استفادت طبقة الأحرار (المواطنون) هذه دون النساء و الأطفال بممارسة السلطة في المدينة و كان يتم ذلك بواسطة جمعية الشعب حيث كان المواطنون يجتمعون في جمعية عامة لممارسة الحكم مباشرة شرط أن لا تقل أعمارهم عن عشرين سنة" (4) ، "و كانت هذه الجمعية تعتبر السلطة العليا في الدولة و قد جرت العادة أن يجتمع أعضاؤها عشر مرات في السنة أو أكثر أو كلما استدعت الظروف ذلك" (5)؛ و من هنا اتضح جليا أن مفهوم الشعب لدى اليونان مفهوم ضيق بحيث ينحصر في طبقة معينة ، مما يسمح لنا بالقول بان الديمقراطية التي عرفتها اليونان هي في حقيقة الأمر نظام ارسطراطي يقوم على أساس إبعاد اغلب السكان عن الحكم و التركيز على طائفة معينة، ذلك أن الملاحظ لهذه الديمقراطية يجد بان المواطنين الأحرار هم أقلية خاصة إذا استثنينا منهم النساء و من هنا فان الديمقراطية اليونانية تعتبر في الحقيقة حكما للأقلية" (6).

و رغم أن الفكر الديمقراطي اليوناني لم يثق في الشعب بصفة مطلقة إلا انه يرفض الحكم الديكتاتوري ، و قد عبر عن ذلك أفلاطون حيث يرى " إن سقوط مدينة اسبرطيا يرجع الى أسلوب الحكم الفردي و العسكري المطلق و المتعجرف ، وان تطرف النظام الديمقراطي أدى الى الهيار أثينا و زوالها، ليصل في الأخير الى مبدأ الحكومة الرشيدة الخاضعة للقانون وان لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشمل على ديمقراطية مبدأ الحرية و مشاركة الشعب في السلطة و الخضوع للقانون" (7).

إن رفض الفلاسفة اليونان للديمقراطية لم يكن من منطلق عنصري... و من اجل سيطرة الطبقة المثقفة على الحكم فقط، وإنما أيضا لإدراكهم و معرفتهم بطبيعة الشعوب حيث يرى أرسطو إن " ترك العنان الواسع للديمقراطية يخلق الفوضى و عليه يرى أرسطو أن أفضل نوع للنظام الديمقراطي هو تلك الديمقراطية التي تقوم على أساس دستوري تحدد فيه حقوق وواجبات كل من الحكام و

(1) أبرش، مرجع سابق ، ص. 259

(2) المرجع نفسه ، ص. ص. (259 - 260)

(3) علي محمد لاغا، الثورة و الديمقراطية : بحث مقارنة في الأسس و المطلقات النظرية [د.م.ن.]: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، 1983، ص. 116

(4) احمد سرحان ، القانون الدستوري و الأنظمة السياسية، طبعة الأولى، ( بيروت :[د.ن.د.] 1980) ص. 56

(5) عمار بوحوش ، تطور النظريات و الأنظمة السياسية، ( الجزائر : الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ،[د.ن.د.] ، ص. 59

(6) علي الدين هلال و آخرون، "الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي" المستقبل العربي، الطبعة الأولى،(بيروت : مركز الدراسات الوحدة العربية، 1983) ص. 107

- انظر سعيد بو الشعير ، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة ،الجزء الأول، الطبعة الأولى، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ،[د.ن.د.]، ص. 249

-مفهوم الشعب كان يقتصر على الأشخاص الموجودين من أب يوناني الى إن صدر قانون بيركليس سنة 450 ق.م الذي يشترط أن يكون الشخص الذي يتمتع بمختلف الحقوق من أم يونانية أيضا متمتعاً بالأهلية القانونية (18 سنة) فمفهوم الشعب كان أضيق من السكان في ذلك العصر فلا يشارك في السلطة النساء و العبيد و الأجناب.

-انظر كذلك راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" المستقبل العربي ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992 ) ص. 83

-فلقد كان عدد السكان في أثينا لا يزيد على 200.000 بينما كان عددهم الإجمالي 320.000 فكان الأرقاء و النساء محجوبين عن المشاركة (السياسية).

(7) مشال ماي ، دولة القانون :مقدمة في نقد القانون الدستوري، الطبعة الثانية، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ،[د.ن.د.]، ص. 40

المحكومين" (1).

وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهت للديمقراطية اليونانية فإنها تبقى النواة للديمقراطية الغربية من حيث أنها تؤكد حكم الشعب من حيث المبدأ وتحاول خلق ميكانيزمات لتحقيق حكم راشد عن طريق الفلاسفة ولو استلزم الأمر إبعاد الشعب، حيث انه "مع هزيمة أثينا أمام جيوش اسبرطة حوالي 504 ق.م. بدا نجم الديمقراطية كممارسة وكفكر يجبو، ولم ينبثق من حديد إلا مع بداية عصر الأنوار ومع فلاسفة الفكر الليبرالي الداعين الى الحرية والمساواة وإرادة الأمة وهم فلاسفة العقد الاجتماعي وخصوصا جان جاك روسو وجون ستيوارت مل ولم تصبح الديمقراطية نظاما سياسيا له مرتكزا ته إلا في القرن الثامن عشر. إلا أن هذه الحقبة الطويلة ما بين سقوط أثينا وظهور الفكر الليبرالي في الغرب، عرفت ظهور الإسلام دينا وحضارة (2). ورغم ظهور الإسلام دينا وحضارة في هذه الحقبة، إلا أن الفكر الإسلامي لم يكتسب بالتنظيم السياسي للمجتمع وكان شغله الشاغل هو نشر رسالة التوحيد على اعتبار أن التوحيد هو الأصل والتنظيم السياسي من الفروع أو من القضايا الاجتهادية التي هي من حق المجتمع أن يختار ما يناسبه في كل عصر.

الرومان:

قبل الدخول في الفكر السياسي الروماني يجدر بنا أن نعطي فكرة بسيطة عن مدرستين سياسيتين كانتا بمثابة خطوة انتقالية بين المرحلتين اليونانية والرومانية وهما:

1- المدرسة الأبيقورية: مؤسسها أبيقور (342-265 ق.م.) اشتهر بتدريس مبدأ المنفعة في أثينا وأن المصلحة الفردية هي أساس سلوك الأفراد فهي التي تتحكم في نشاطاتهم السياسية بل أن القانون هو اتفاق نفعي بين الأفراد لحمايتهم من الظلم والعنف. ونظرا لأن السياسة مصدر للألم فإن أصحاب هذه المدرسة طالبوا بالابتعاد عن السياسة وهم يفضلون حكومة مستبدة بشرط أن تكون قادرة على تحقيق الأمن وحماية مصالح الأفراد. وبالتالي فإن أفكارهم السياسية بسيطة ومحدودة جدا نظرا لواقعيتهم وابتعادهم عن المثالية والميتافيزيقا.

2- المدرسة الرواقية: مؤسسها زينون (236-264 ق.م.) وتتمثل أفكاره الجديدة في الدعوة الى التمسك بالأخلاق والمساواة وإقناع الأفراد بمسيرة الأنظمة السياسية القائمة بمقدونيا وأثينا وقبرص وذلك لحماية الحضارة الإنسانية من الاضمحلال والدعوة الى المدنية العالمية أو الدولة العالمية لأنهم ينتمون الى عنصر واحد وهو العنصر البشري وهذا ما يميز الفكر الرواقي عن الفكر اليوناني الذي يعتبر باقي الشعوب بربر.

إذا كانت الفلسفة هي أم العلوم وأن الفلاسفة اليونان أساتذة العالم، فإن الفكر السياسي الروماني كان المستفيد الأول من الحضارة اليونانية ولهذا "تأثرت الحضارة الرومانية الى حد كبير بالفلسفة اليونانية إذ كانت السلطة العليا دائما في يد الشعب و كان الإمبراطور وكيلا عن الشعب، و لذلك فقد كانت له سلطة قانونية في اتخاذ القرارات لان الشعب وكل إليه جميع سلطاته" (3)

أقيمت الإمبراطورية الرومانية في السنة 27 ق.م. على يد لاسكندر الأكبر وفي 395 م قسمت على أبناء ثيودورس إلى إمبراطورية شرقية وعاصمتها القسطنطينية وغربية وعاصمتها روما ويعتبر سقوط إمبراطورية الغربية على يد الجرمان 476 هو بداية القرون الوسطى وتنتهي هذه القرون بسقوط الإمبراطورية الشرقية على يد المسلمين 1453. ومن ابرز المفكرين الرومان في الفكر السياسي نجد شيشرون\* (Musarc Tullius Cicero) (106 ق.م) - (43 ق.م)، حيث انه لم يكن بعيدا في نظراته عن نظرائه من المفكرين السياسيين اليونانيين إذ "ينطلق من خلال تقسيمه للحكومات الى ثلاثة أنواع: حكومة ملكية و حكومة ارستقراطية و حكومة ديمقراطية و يرى إن هذا النوع من الحكومات هو دائما معرض للفساد و الاضمحلال، و لهذا يفضل شيشرون الجمع بين محاسن الأنظمة المختلفة (1).

(1) محمد عبد العزيز النصر، في النظريات والنظم السياسية، (بيروت: دار النهضة العربية، 1981) ص. 55

(2) أبرش، مرجع سابق، ص. 260

(3) بطرس غالي و خيري عيسى، مدخل للعلوم السياسية، (القاهرة: حلب المكتبة الانجلو المصرية، 1993) ص. 49

\* شيشرون: سياسي روماني و خطيب و كاتب مشهور ولد في المدينة الإيطالية اربنوم لأسرة مثقفة.

انظر: ربيع، مرجع سابق ص. 103



وبعد أن اعتبر شيشرون "أن الدولة و قانونها ملكية مشتركة للشعب فان سلطتها تنبثق من مجموع هذا الشعب..." (2)، كما نجد الأخير يؤكد انه لا بد أن "تخضع الدولة و قانونها للقانون الأعلى وهو قانون الله أو القانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي و هو قانون اعلى للحق لأنه يسمو على الممارسات البشرية و المؤسسات الدنيوية... إن أي تشريع يتناقض مع هذا القانون الإلهي يعد لاغيا و لا يعتد به" (3).

و بصفة عامة يمكن القول بأن الحضارة الرومانية عرفت أيضا الديمقراطية لكنها ليست بالمستوى الذي عرفته الحضارة اليونانية، ذلك انه "بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب 476 أصيبت تلك الأفكار بنكسة رهيبة فقامت الإقطاعية وانقسم المجتمع الى ملاك و أقنان ثم سيطر رجال الدين على السلطة الدينية ثم السياسية فقامت الكاثوليكية بإعمال بشعة ضد من لم يؤمن بالديانة المسيحية و من يخرج عن تعاليمها... وحلت السلطة الدينية محل السلطة المطلقة الزمنية السابقة على الديانة المسيحية" (4).

يختلف الفكر السياسي الروماني الثاني سينيكا (Lucius-Seneca) (4 ق.م - 65 بعد الميلاد) عن شيشرون في كثير من الأفكار السياسية. "فبينما تصور شيشرون أن عصر الجمهورية الزاهرة قد يعود يوما ما فان سينيكا فقد ثقته تماما و خيم التشاؤم على كتاباته، و أعرب عن اليأس من إمكان إجراء الإصلاح باعتبار أن روما قد أصابها التفسخ و الشيخوخة و أصبح قيام الحكم المطلق فيها ضرورة لا بد منها، كذلك ادعى سينيكا بأن الاعتماد على الحاكم الطاغية أفضل من الاعتماد على جماهير الشعب التي أصابها الفساد فعدت أكثر قسوة من الطاغية" (5).

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الرومان قد برزوا في القانوني والتنظيم الإداري المحكم وقوة الجيوش والقيام بفتوحات واسعة، حيث أسسوا الإمبراطورية العظمى بفضل الانتصارات الواسعة التي تعبر عن قوة جيوشها المنظمة تنظيميا محكما. وقد عرفت الإمبراطورية الرومانية مرحلتين تاريخيتين مختلفتين مقابل المسيحية ومباعد المسيحية، حيث تم استعادة مجد الإمبراطورية الرومانية على أسس دينية في القرن الثامن ميلادي وعرفت بالإمبراطورية المقدسة، وذلك بعد التقهقر الذي عرفته الإمبراطورية، ومن ابرز مفكريها قبل المسيحية كما ذكرنا شيشرون و سنيكا وما بعد المسيحية نذكر سانت أوغستين و توماس لاكويبي. وأن الشعوب كانت تخضع لقرار الحاكم من خلال هذه الإطالة البسيطة على الديمقراطية في العصور القديمة، نستطيع أن نقول بأنه لم يكتمل نضجها كنموذج أو نظام حكم، وكل ذلك لم يكن سوى مظاهر أو مبادئ عامة؛ كاعتبار الشعب هو صاحب السلطة في حين لو نظرنا الى مفهوم الشعب في ذلك الوقت لوجدناه يتمثل في الأقلية كما نودي بالعدالة و المساواة في حين نجد أن المجتمعات القديمة تقوم على أساس الطبقيّة و تعتبرها ظاهرة طبيعية ومن العدل أن لا ينتقل أفراد الطبقة الدنيا الى مستوى الطبقة العليا. وكقاعدة عامة تعتبر الديمقراطية اليونانية البادرة أو النواة للديمقراطية الحديثة التي نادي بها المفكرون بعد النهضة الأوروبية و هذا ما سنتناوله في المطلب القادم من خلال البحث عن الديمقراطية في القرون الوسطى.

(1) بوشعير، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 266

(2) ربيع، مرجع سابق، ص. 107

(3) المرجع نفسه، ص. 108

(4) بوشعير، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 266

(5) ربيع، مرجع سابق، ص. 105



## المبحث الثاني : العصور الوسطى

إن ابرز ما يميز القرون الوسطى هو سيطرة الكنيسة سيطرة تامة، حتى اعتبرت أنها السبب المباشر في معاناة الشعوب الأوربية من فقر وحرمان...و من هنا كانت بداية العداء و الصراع بين الكنيسة و رجال الإقطاع والمفكرين. " وقد اعتبرت العصور الوسطى والتي امتدت من القرن السادس الى القرن الخامس عشر الميلادي مرحلة ظلام شملت كافة أوجه الحياة .فقد تحللت الدولة وأصبحت الوحدة الأساسية هي الوحدة المعروفة بالضبعة أو "المانور Manor" وبالتالي لم تعد هناك سلطة مركزية بل كان هناك تسلسل في الولاء وحيث كل فرد كان تابعا لآخر ومتبوعا لآخرين فيما عدا الأقتان كانوا يتبعون الفرسان أصحاب الضيعات دون أن يكون لهم بالطبع تابعون<sup>(1)</sup>وستتطرق من خلال هذا المبحث الى أهم الأحداث التي عرفتها الشعوب الأوربية في هذه المرحلة .

-سيطرة الكنيسة والإقطاع:

لقد حاولت الكنيسة أن تحافظ على نفوذها في أوربا ضد الملوك، وبالتالي على مصالحها الاقتصادية بمختلف الطرق والوسائل، ومن هنا احتدم الصراع و طال، و نتيجة لإصرار الكنيسة و تعنتها، فإنها حاولت أن تربط مواقفها بالرجوع الى الديانة المسيحية مما يدفعنا للتساؤل عن علاقة الديانة المسيحية بالديمقراطية كنظام سياسي؟ حيث نجد أنها (المسيحية)"قد نادت بمبدأ حرية العقيدة حيث فصلت بين الفرد كانسان و الفرد كمواطن"<sup>(2)</sup>، و يستدل عن ما ذهبنا إليه بالقول الذي ينسب الى المسيح " أعط لقيصر ما لقيصر وما لله"<sup>(3)</sup>، ومن خلال هذا القول نستشف وجوب الفصل بين ما هو دنيوي وما هو ديني فالقيصر هنا رمز للعلاقات المادية الدنيوية بينما نجد الله هنا رمزا للعلاقات الروحية التي تربط الإنسان بخالقه؛ و رغم اعتقادنا بان الديانة المسيحية هي ديانة محرفة، فان ما تؤكد هذه الآثار إن الدين المسيحي قد جاء بنوع من الحرية، إلا أن الحكام هناك عملوا على قهر الشعوب و استغلالها أشنع استغلال باسم الدين أحيانا و بالقوة أحيانا أخرى ولهذا قامت الثورة\* على الدين و رجاله . لقد حاولت الكنيسة تعزيز مكانتها عن طريق بث الأفكار التي تفيد وجود قانون الهي يخضع له الجميع حكاما ومحكومين ،ولذلك فقد نادت بالطاعة المطلقة على أساس أن الحاكم يستمد شرعيته من الله و "أن العدالة لا يمكن أن تتحقق ما دامت الدولة غير مسيحية...و أن الأفراد يميلون الى الأعمال غير الشرعية، الأمر الذي يسمح للحاكم الذي يمثل الله فوق الأرض أن يعاقبهم"<sup>(4)</sup>. وما يؤكد لنا حقيقة هذا الصراع الذي كان قائما بين الكنيسة و الإقطاع من اجل كسب ولاء الأفراد ما أكده "أغسطين"<sup>\*\*</sup> ( SAINT- AUGUSTINE ) ( 354-430 ) على أولوية السلطة الروحية مع القول بمبدأ ازدواجية الولاء لكل من المجموعات الحاكمة و الكنيسة<sup>(5)</sup> . كما تؤكد لنا معاناة الشعوب طبيعة هذا الصراع الذي لم يكن يخدمها وإنما كان من اجل إخضاع الشعب لهذا

الطرف أو ذاك، و هكذا كان شعار الثورة الفرنسية التي عملت على إرجاع السلطة للشعب و تحريرها من سلطة الكنيسة و رجال

(1) مجاهد ، مرجع سابق ،ص. 24

ويمكن توضيح النظام الهرمي في العصور الوسطى في التالي : ملك — دوق — كونت — بارون — فارس — الاقتان.

(2) فوزي أو صديق، الوافي في شرح القانون الدستوري ،الطبعة الأولى، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، [د.ت.ن.]. ص. 40

(3) محمد أركون ، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ترجمة و تعليق هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983) ص. 53

\* و المقصود هنا الثورة الفرنسية و التي ستناولها في العصر الحديث.

(4) بوحوش، مرجع سابق، ص. 113

\*\* أغسطين: فيلسوف لاهوت و أسقف مدينة هيبوا بشمال إفريقيا قرب قرطاج ولد في تاغست المسماة الآن سوق أهراس بالجزائر لأب وثني و أم مسيحية من ابرز مؤلفاته مدينة الله و من أهم آرائه"انقسم العالم منذ سقوط ادم الى كيانين مدينة الله و مدينة الشيطان في مدينة الله سيكون الحاكم سرمديا و هي مقر هايبل و الرؤساء من أبناء الكنيسة أما مدينة الشيطان فهي على الأرض خلال حياة الدنيا".

-انظر ربيع: مرجع سابق، ص.ص. (123-125)

(5) بوحوش ، مرجع سابق ، ص.ص. (123-125)

الإقطاع "لا نريد ربا ولا نريد سيديا"(1).

-الثورة ضد الكنيسة و الإقطاع:

نظرا للأوضاع التي عاشتها الشعوب الأوروبية من فقر و حرمان بل واستعباد، كان يمارس من قبل رجال الكنيسة و الإقطاع، عرفت أوروبا حركة فكرية من اجل تغيير هذه الأوضاع عرفت بعصر التنوير، انطلاقا من أن القرون السابقة (القرون الوسطى) كانت قرون ظلام.

لقد طالبت الشعوب الأوروبية بادئ ذي بدء بالحرية والعدالة والمساواة من اجل تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المزرية التي تتخبط فيها منذ قرون ، و ما يلاحظ على هذه المطالب أنها كانت في اتجاه واحد وهو إرجاع السلطة للشعب و التحرر من سيطرة البابا و الإقطاعي، بل " إن الثورة الفرنسية جعلت من الديمقراطية مبدأ قانونيا إذ نصت المادة السادسة من إعلان الحقوق سنة 1789 على أن القانون هو التعبير عن إرادة الأمة ثم تكررت الفكرة في إعلان حقوق الإنسان الذي صدر مع الدستور الفرنسي 1793، فنصت المادة الخامسة والعشرون على أن السيادة تتركز في الشعب، فالشعب هو صاحب السيادة و القانون تعبير عن إرادة الشعب"(2) . إن الثورة الفرنسية كانت نتيجة طبيعية لما عانت الشعوب من اضطهاد و استغلال مارسه رجال الإقطاع و الكنيسة في القرون الوسطى، مما جعل الشعوب ترفع شعار الحرب ضد هؤلاء و المتمثل في "اشنقوا آخر ملك بأمعاء اخر قسيس"(3).

كما تجلّى هذا الصراع أيضا على المستوى الفكري في نظرية العقد الاجتماعي\* و التي ترجع أساس السلطة للشعب ردا على القديس أغسطين الذي يرى "بان الله هو مصدر السلطة و إن مستلزمات الحياة الاجتماعية تحمل الأفراد على انتخاب رؤساء لهم يمارسون السلطة كما أراد الله لا كما يريدونها هم"(4). ويتضح هذا الصراع من خلال نظرية العقد الاجتماعي في القول بالسيادة الوطنية في حين "إن الجواب التقليدي كان على الأقل حتى أواخر القرن الثامن عشر هو أن السيادة ملكية الملك يأخذ سلطته من الله حتى إذا استلمها أصبحت له. فهو حاملها أي مالكها." و قامت نظرية السيادة الوطنية لتحطيم نظرية السيادة الملكية و مفادها التأكيد على أن السيادة التي لم تنشأ إلا بعقد هو العقد الاجتماعي. تعود أساسا و بالضرورة الى موقعي هذا الصك الاجتماعي..."(5).

في إطار نظرية العقد الاجتماعي نجد جون لوك ينتقد نظرية الحق الإلهي و السلطة المطلقة التي نادي بها رجال الدين، لأن الشعب لا يمكن أن يتحمل الظلم و القهر و ينتظر محاسبة الله للملك. إلا أن روسو أدرك العلة ورأى أن حل المشكلة ( مشكلة علاقة الحاكم بالحاكم). يتمثل في كيفية توزيع السيادة فاقترح أن يتنازل كل واحد من أفراد المجتمع عن بعض حريته لتنشأ بعد ذلك سلطة عامة تعلق عن الإرادات الفردية، ومن هنا كان ظهور فكرة السيادة للشعب، إلا أن ممارستها في يد الحاكم و "أما عن شكل الأنظمة فانه يرى إن لكل شعب ظروفه فالديمقراطية تلاؤم الدول الصغرى و الارستقراطية تلائم الدول المتوسطة بينما تناسب الملكية الدول الكبرى"(6) .

خارج نظرية العقد الاجتماعي نجد القس دي توكفيل وخاصة في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" محذرا من خطورة سطوة واستبداد الأغلبية الديمقراطية على الحريات الفردية ... وهكذا نجد أن الفكر الليبرالي وان كان يستند الى الديمقراطية ، فانه لا يرى فيها ضمانا كافيا بل لا بد وان يصاحب ذلك الاعتراف بحقوق الأفراد على نحو لا يميز المساس بها ، ومن هنا فان الديمقراطية الوحيدة التي تتفق

(1) مالك بن نبي ، تأملات ، الطبعة الخامسة، ( الجزائر : دار الفكر، 1991 ) ص.68

(2) محمود الخالدي ، الديمقراطية في ضوء الشريعة الإسلامية (باتنة : الشهاب، 1989 ) ص. 25

(3) عبد الله جاب الله ، رؤية إسلامية لنظرية الدولة، (الجزائر : دار الكلفة، 1995) ص. 39

\* نظرية العقد الاجتماعي نظرية معروفة في الفكر السياسي و أصحابها توماس هوبز ( TOMAS-HOBBS ) (1588-1679)-جون لوك( JOHN. LOCKE ) (1632-1704) و جون جاك روسو ( J.J.Rousseau ) (1712-1778) و تقوم هذه النظرية بتفسير ظهور الدولة على أساس أنها تحول من حالة طبيعية الى حالة مدنية عن طريق عقد.

(4) لاغا ، مرجع سابق، ص:116

(5) اندريه هوريو، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، الجزء الأول، ترجمة علي المقلد و آخرون، (بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع، 1977 ) ص.ص. (314-153)

(6) لاغا ، مرجع سابق، ص. 118

مع الفكر الليبرالي هي الديمقراطية الدستورية التي تضع حدودا على كل سلطة حماية لمجال خاص لحرمة الأفراد في أموالهم وحياتهم . كما " نجد مونتسكيو (MONTESQUIEU-CHARLES) \* يرى أن معاناة الشعوب تعود الى تمركز السلطة في يد الحاكم ولهذا دعي في كتابه روح القوانين" الى ضرورة إسناد كل سلطة من السلطات الثلاثة : التشريعية والتنفيذية والقضائية الى مؤسسة خاصة متميزة و مستقلة عن السلطتين الأخرين و عندما يصبح هذا التقسيم قائما يصبح في الإمكان إقامة نظام من الحرية" (2). من هنا ظهر مبدأ الفصل بين السلطات و الذي نعتقد انه لا يمكن أن يكون بصورة جامدة ، إذ لا بد من أن تكون هناك علاقة بين مختلف السلطات و هذا ما يعرف بالفصل المرن مما يساعد على تحقيق التداخل في إطار ديناميكية العمل و يبقى لكل جزء مجاله الخاص بيه.

من خلال ما تقدم نستطيع أن نقول أن الديمقراطية كنظام حياة هي وليدة العقل والتجربة الإنسانية من اجل حياة أفضل تقوم على أساس الحرية والعدل والمساواة ولهذا نلاحظ أن آراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة من جهة مرتبطة بالظروف التي كانوا يعيشون فيها، ومن جهة ثانية فإنها لا تخلو من الصبغة الخصوصية والتي تحاول إن تبحث عن أسس علمية ، إذ نجد سقراط وأفلاطون يناديان بحكم الفلاسفة بينما يؤكد القديس أغسطين على الإرادة الإلهية و القانون الإلهي إلا أن روسو يؤكد على الحكم الملكي ولاء منه للأسرة الحاكمة التي كان ينتمي إليها.

كما نستنتج أيضا إن الديمقراطية الغربية هي حصيلة تطور كبير استغرق عدة قرون وكان هذا التطور حافلا بالصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ذلك انه بعد كفاح طويل قاده الفلاسفة و المفكرون من اجل الحرية و العدالة و المساواة لا الديمقراطية، أصبحت هذه الأخيرة شكلا مشروعاً من أشكال الحكم المقبول ثم المطلوب، أي أن المطالب الاجتماعية والاقتصادية للطبقات المحرومة هي أساس النظام الديمقراطي، فالمفكرون الأوائل لم يكونوا يطمحون لتحقيق نظام سياسي ديمقراطي وإنما لتحرير الشعوب من سلطة الإقطاع و الكنيسة حيث يقول بركلي: " على الدولة الديمقراطية أن تعمل لخدمة السواد الأعظم من الناس و أن تطبق مساواة الجميع أمام القانون وان تصب الحريات العامة في هوية المواطن" (3)، وعليه يبقى المعيار الحقيقي لمدى ديمقراطية النظام بمدى خدمته و تحقيقه لمصالح اغلب المواطنين.

إن معاداة الشعوب للمسيحية وللكنيسة لم تكن معاداة للدين وإنما هي معاداة لسلوك وتصرفات ومواقف رجال الدين وبالضبط كانت هناك معاداة لتلك الهالة و القداسة التي وصف بها رجال الدين من باباوات ومن قساوسة وأساقفة ،ولهذا لا نجد في الإسلام رهبانية حيث لم يعرف الإسلام ما يسمى برجال الدين بل أن الرسول عليه الصلاة والسلام رغم انه نبي ورسول كان يخاطب الناس بصفته بشر ويقول " إنما إنا بشر وقال للذي هابه مهابة شديدة إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد ... ومع ذلك نجد بعض المغالين يقولون انه نور ، وان العالم خلق من ذلك النور وان العالم خلق من اجله و نسجوا حوله البدع والأساطير" (4) ، وهنا نشير الى أن الإسلام برئ من هذه الأفكار بل جاء لمحاربتها ، كما أن المسيحية بريئة من كل ما أدعته الكنيسة من أباطيل من أجل تحقيق مصالح خاصة لا علاقة لها بالدين ولا المجتمع .

انطلاقاً من أن كلا من الإسلام والمسيحية دينان سماويان فإنهما يتفقان في العديد من المبادئ والقيم حيث " يتفق الإسلام والمسيحية في الدعوة لكثير من الفضائل مثل الإحياء، والأمانة، التقوى ، الكرم وغير ذلك ويختلف الاثنان في فروع رئيسية، منها :  
1- يعيش الإسلام بدون كهنوت ولا بناء دين طبقي (هرا ركية ) عكس الكنيستين البيزنطية والكاثوليكية القائم على الوساطة.

(1) حازم البلاوي ، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، الطبعة الأولى، (مصر : دار الشروق ، 1993) ص. 11

\* مونتسكيو: (1689-1755) عالم اجتماع فرنسي، أهم مؤلفاته: روح القوانين.

(2) عبد الله شريط ، مع الفكر السياسي الحديث و الجهود الأيدولوجي في الجزائر، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د.ت.ن])، ص 5

(3) مالك بن نبي ، القضايا الكبرى، (الجزائر : دار الفكر، [د.ت.ن]) ، ص. 135

(4) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 30

2 — على النقيض من إدامة القديس بولس للجنس والزواج ودعوته للعزوبية... شرع الإسلام الجنس بالأمر بالزواج وحرمة تحريم خارج الزواج.

3 — لا يقول الإسلام بان الإنسان ولد ابنا للخطيئة في حاجة لمن يجره منها بل يقول إن الإنسان خليفة الله في الأرض (1) ولعل هذا ما يفسر ظهور الحركات الإصلاحية في العالم الإسلام التي حاولت أن تطرح نموذجاً إسلامياً يراعي الأصالة والمعاصرة حيث "عرفت وزارة الخارجية الألمانية الأصولية في مؤتمرها المنعقد في 1987/1/22 بأنها حركة تمثل للقواعد القانونية والقيم وأساليب ممارسة الإسلام الأصلي عند ظهوره كنموذج لتشكيل الحاضر فهي أسلوب لرؤية العالم والتعامل معه. أما الأصولية العقلانية فقد بدأت في العصر الحديث أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على يد محمد عبده في مصر ومحمد رشيد رضا في الشام ومصر أيضاً وابن باديس والإبراهيمي في الجزائر ومحمد أسد في أوروبا وظهرت كرد فعل للانحطاط والشلل اللذين أصابا العالم الإسلامي ذلك الوقت واعتماده المتزايد على الغرب... طالب هؤلاء المصلحون بتجديد الدين، الاجتهاد في الأمور المعاصرة، تنقية الدين مما اختلط به من خرافات وعادات وبدع ثم التفريق بين الشرع كما جاء به القرآن والسنة، وبراء الفقهاء وحواشيهم ومطولاتهم ومختصراتهم، وحياتهم فهم بلا خلاف غير معصومين، كذلك بين هؤلاء المجددون أن الشرع ارسى قواعد كلية أو مبادئ رئيسية في مجالات النشاط الإنساني المختلفة، ثم ترك للتنظيم البشري مجالاً للعمل طبقاً لاختلاف الزمان والمكان بحيث لا يتعارض مع الشرع وبهذا تناسب الشريعة كل زمان ومكان(2).

وفي آخر هذا المبحث نشير إلى أن الفكر السياسي الديني سواء المسيحي أو الإسلامي قد عرف تطوراً عبر المراحل التاريخية التالية في العصر الحديث والمعاصر وهذا ما سنبينه في المباحث القادمة .

(1) هوفمان، مرجع سابق، ص. 30  
(2) المرجع نفسه، ص.ص. (68-70)

## المبحث الثالث: العصر الحديث والمعاصر

إن الفكر السياسي في العصر الحديث هو نتيجة لما عانته أوروبا خلال العصور الوسطى بسبب سيطرة الكنيسة ورجال الإقطاع، مما نتج عنه معاناة شديدة تجلت على كل المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ولم تتمكن أوروبا من بناء نهضتها الحديثة إلا بعد أن تحررت من تلك الأوضاع الفكرية البالية وتم تنظيم المجتمع بعيدا عن سيطرة الكنيسة ونفوذ رجال الدين متأثرين بحركة الإصلاح الديني التي نادي بها مارتن و كالفن و بالتالي فإن النهضة الأوروبية هي في الواقع ثورة على الكنيسة ومن اجل حق الإنسان في التفكير والحياة وحرية في الرأي والتعبير، حيث تشير الأدبيات السياسية أن أوروبا لم تنجب أي مفكر سياسي في القرون الوسطى وانتظرت حتى عصر النهضة ليظهر ميكافلي .

كما أن المطالب الاقتصادية والاجتماعية التي حققتها الشعوب في القرون الماضية ساهمت في تنوير الفكر، بل و تحريره من بعض الخرافات (صكوك الغفران و عصمة البابا...) و هكذا نستطيع أن نقول أن التقدم الصناعي والزراعي ساعدا على ظهور قيم مادية جديدة (دعه يعمل، اتركه يمر) و لقد لعبت هذه القيم دورا كبيرا في تحرير الفكر و المطالبة بالمزيد من الحرية و العدالة و المساواة مما ساهم في إرساء قواعد و قيم ديمقراطية في المجتمعات الأوروبية. " هذه الجذور الفلسفية للديمقراطية تم تكريسها من خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية" (1) .

الثورة الأمريكية:

جاء في إعلان الاستقلال الأمريكي 1776 ما يلي "إننا نؤمن بأن الناس جميعا خلقوا سواسية وان خالقهم قد وهبهم حقوقا لا تقبل المساومة منها حق الحياة و حق الحرية و السعي لتحقيق السعادة... و إنما تقوم الحكومات بين الناس لضمان هذه الحقوق و تستمد سلطاتها العادل من رضا المحكومين و من حق الشعب إذا ما قوضت الحكومة هدفا من هذه الأهداف أن يغيرها أو يلغيها ثم يقيم بدلا منها حكومة يصنع أسسها على مبادئ و ينظم سلطاتها في الصيغة التي تحقق له الأمن والسعادة (2). كما عبر جيفرسن عن المعاناة التي عرفتتها أمريكا من اجل تحقيق الديمقراطية بقوله " لقد جربت جوانب سفينتنا القوية تجربة تامة و سوف نسيرها في طريق الجمهورية و سيظهر الآن جمال حركتها ومهارة من شيدوها" (3).

وهكذا استطاعت الثورة الأمريكية أن تلعب دورا بارزا في تدعيم مفهوم الديمقراطية و اليوم تحاول أمريكا أن تفرض هذا النموذج في إطار ما يعرف بالعملة أو ديمقراطية العالم. و قد عبر عن ذلك المفكر الأمريكي ذو الأصل الياباني فوكوياما عن ذلك بقوله "لهاية التاريخ" أي أن النموذج الديمقراطي الليبرالي قد أثبت صلاحيته في الميدان و بالتالي صار ضرورة حتمية أو نتيجة منطقية حسب اعتقاده أن تندمج كل الدول في هذا النموذج.

وما تجدر الإشارة إليه أن الولايات المتحدة الأمريكية تستخدم مختلف المشاريع السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية من اجل تكريس "النظام الدولي الجديد" و هو حسب اعتقادنا فرض للهيمنة الأمريكية بطريقة نظامية من خلال مشاريع تحمل شعارات الحرية و العدالة و المساواة. و سنتطرق الى ذلك بالتفصيل في الفصل الثالث "العملة" من الباب الثالث

(1) وود جراي و فيسنفر ، موجز التاريخ الأمريكي، (د.م.ن.): وكالة الإعلام الأمريكية، [د.ت.ن.] ص.20

(2) المرجع نفسه ، ص.36

(3) المرجع نفسه ، ص.52

الثورة الفرنسية 1789:

تؤكد بعض الأدبيات السياسية على أن الديمقراطية لم تكن في جميع هذه العصور سوى نظرية لم تجد التطبيق الحقيقي إلا بعد الثورة الفرنسية ذلك انه "بعد قيام الثورة الفرنسية في عام 1789 أصدرت الثورة في 26 أغسطس إعلان حقوق الإنسان الذي نص على أن السيادة جميعها مصدرها الأمة و أن القانون هو التعبير عن الإرادة الجماعية"<sup>(1)</sup>. حيث كان الملوك ولاسيما في فرنسا يذهبون الى أن سلطاهم مستمد من الله وأهم لا يقدمون حسابهم إلا إليه وان ليس على الشعب إلا الطاعة و الرضوخ و رفع شعار "إن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله و سيفه"<sup>(2)</sup> ..

" Le roi de France ne tient son royaume que de Dieu et son épée".

وفي هذا الإطار كتب "لويس (LOUIS) الرابع عشر : إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله لا الشعب مصدرها و هم مسؤولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها. فان هذه النظريات كانت أساس حكم الملوك فيها و لم تنته إلا بعد إعدام شارل الأول واندلاع ثورة عام 1688 التي انتهت بخلع أسرة ستيوارت و بعد نفي الإمبراطور غول يوم انتهى عهد التفويض الإلهي في أوروبا بأكملها"<sup>(3)</sup>.

هكذا اعتبرت الثورة الفرنسية هي عملية المخاض التي أنجبت الديمقراطية في أوروبا و بالتالي الى العالم كله و بهذا استطاعت الثورة الفرنسية أن "تخرج الديمقراطية من المجال النظري الفلسفي\* و جعلت من ذلك حقيقة دستورية و قانونية تمثلت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"<sup>(4)</sup>. كما تجلّى في ظهور البرلمانات في أوروبا "بلجيكا سنة 1835، الأرض المنخفضة 1848، السويد 1866».

و ما تجدر الإشارة إليه هنا التناقض في الطرح الغربي و ازدواجية المعايير في التعامل مع القضايا الإنسانية حيث تنادي الثقافة الغربية وتفتخر أهما الرائدة في الدعوة للحرية الى أن العديد من الأدبيات السياسية تشير الى أن التاريخ يؤكد أن الثورة الفرنسية رفعت شعار حرية - إحاء - مساواة و بعد ذلك بسنوات قليلة خرجت الجيوش الفرنسية الاستعمارية لخدمة المصالح القومية ، واستعمرت فرنسا الكثير من الدول وفي مختلف القارات بل أبادت قرى بأكملها واستخدمت أسلحة ووسائل التعذيب وخاصة في حيث قتلت أكثر من مليون ونصف مليون جزائري بعد فترة احتلال قاربت قرنا ونصف.

إننا لا يمكن أن نجزم جزما قاطعا بفضل الثورة الأمريكية أو الفرنسية في ميلاد الديمقراطية و ما نستطيع قوله هنا إن كلا الثورتين كانتا تعبيراً صريحاً لما عانت البشرية من الظلم و القهر مما أدى الى الانفجار في صورة ثورات عملت على استبدال قيم بأخرى من اجل حياة أفضل وهنا نشير الى أهم الأحداث التي وقعت في بريطانيا حيث " وقع جون ملك إنجلترا وثيقة المانجا كارتا عندما تكالب عليه أعداؤه داخل وخارج إنجلترا وخاصة البابا انوسنت وأشراف إنجلترا وكنيستها واهم بنودها كما ذكرها ول ديورانت في الجزء الخامس عشر من كتابه " قصة الحضارة ".

- 1- كنيسة إنجلترا حرة لا يتعدى على شيء من حقوقها وحرمانها .
- 2- إننا نمنح جميع الأحرار في مملكتنا عنا وعن ورثتنا الى ابد الدهر جميع الحريات المدونة فيما بعد .
- 3- لا يفرض بدل خدمة أو معونة إلا المجلس العام .
- 4- لكي يجتمع المجلس العام ... نأمر باستدعاء كبار الأساقفة والأساقفة ورؤساء الأديرة وحملات ألقاب إيرل وكبار البارونات"<sup>(1)</sup> .

<sup>(1)</sup> الدار المغربية الدولية ، المبادئ العالمية : حقوق الإنسان المادة: 3 و 6

<sup>(2)</sup> احمد طلعت، الوجه الآخر للديمقراطية،(الجزائر: الطريق للنشر و التوزيع، 1996) ص. 43

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه ، ص. ص. (43 - 44)

\* و المقصود بالمجال النظري الفلسفي نظرية العقد الاجتماعي و هي أبرز نظرية في العصر الحديث حيث استخدم الفلاسفة السياسيون في هذا العصر مفهوم العصر الطبيعي كمدخل لدراسة المجتمع المدني الذي تطلعوا لتحقيقه و ذلك على ضوء المعطيات الجديدة التي عاصرها كل منهم... و الحالة الطبيعية كان يقصد بها حرفيا تلك الحالة البدائية التي كان عليها البشر قبل إنشاء المجتمعات المدنية المنظمة. انظر ربيع، مرجع سابق، ص215

<sup>(4)</sup> جري ، مرجع سابق ، ص. 2

وبعد اتفاقية الماجنا كارتا تم إصدار قانون هابياس كوريبس أي بمعنى لك جسدك حيث لا يحق لسلطات الدولة أن -  
الأفراد أكثر بضع ساعات للتحقيق لإثبات إدانة المتهم أو تركه حر ، و هكذا كان تاريخ البشرية صراعا من اجل حياة أحسن وهو ما  
يعبر عنه بحقوق الإنسان و ليس من اجل الديمقراطية كديمقراطية. " و رأى أباء الثورة الأمريكية أن حقوق الإنسان مصدرها الله ثم جاء  
بعدهم الثورة الفرنسية فقالوا أن مصدرها الطبيعة وكان هذا أول معاول الهدم في أساس البناء ... بل لا يصلح لذلك على الإطلاق إلا  
أساس الهي شامل كامل كما جاء في الإسلام يتعلمه أو يتعرف عليه أو يكتشفه الإنسان . والخلاصة في حقوق الإنسان أنها تتوقف  
على الإيمان الصحيح بالله ، فمن ينكر وجود الله يعلق حقوق الإنسان على هواء ، مهما خدع نفسه بالرجوع للحق الطبيعي أو القانون  
الطبيعي ، فلم يستطع احد في أي وقت أن يستخرج نظاما قانونيا عاما شاملا من معان النظر والتأمل في الطبيعة (قد يستخرج القانون  
البقاء للأصلح) (2)

وفي إطار التكلم عن حقوق الإنسان بين الغرب والإسلام نجد إن المفكر الجزائري مالك بن نبي قد أقام مقارنة مهمة بين  
الإسلام والديمقراطية والتي سنتناولها في المباحث القادمة ، وخلاصة قوله انه إذا كانت الديمقراطية أعطت للإنسان حقوقا فان الإسلام قد  
كرم بني ادم والتكريم أفضل من الحقوق وتشير الأدبيات السياسية الى مساهمة الإسلام في مجال حقوق الإنسان عديدة ونذكر من بينها  
انه " يكفل الإسلام حقوق الإنسان من خلال نظام قانوني شامل يحقق العدالة الاجتماعية ، ومن وجهة النظر الغربية لحقوق الإنسان نجد  
الإسلام يضمن أهم ما فيها ومن ألف وأربعمائة سنة. \* حماية النفس والجسد \* حرية الاعتقاد والعمل \* المساواة بين الناس وعدم التفرقة  
العنصرية \* حماية المال الخاص \* حرية الزواج \* حق الدفاع القانوني عن النفس \* البراءة هي الأصل حتى تثبت الإدانة \* لانطبق عقوبة  
قبل الإعلان عنها \* الحماية من التعذيب \* حق اللجوء السياسي (3). ولما كان التشريع الإسلامي تشريع ألأهيا نجده أيضا يتفق مع الأنظمة  
القانونية الوضعية الغربية في بعض الجوانب لكن عموما هناك اختلافات جوهرية وقد أشارت الأدبيات السياسية والقانونية للعديد من  
الاختلافات ونكتفي هنا بذكر أهمها :

- 1- "تتضمن المواثيق الأوروبية لحقوق الإنسان المماثلة التامة بين الرجل والمرأة وبالتالي المماثلة بين حقوقها أمام القانون في الزواج  
بينما يرى الإسلام إن هناك فروقا بين الرجل والمرأة وبالتالي لكل منهما دوره ومسؤولياته المختلفة والمتكاملة مع الآخر (مما أدى الى  
زواج النساء وزواج الرجال واعترفت به كثير من الدول وأصبح يتم في الكنائس).
- 2- طبقا للقانون الإسلامي إذا غير المسلم دينه فانه لا يرث أقاربه المسلمين ، ويفسخ زواجه من المسلمة وليس هناك نص قرآني  
يقتل المرتد.
- 3- ليس لغير المسلم فرصة متساوية مع المسلم في المجال السياسي ولكن ذلك في حالة واحدة فقط: أن يكون هدفه رئاسة الدولة  
(وهل هناك فرصة لمسلم ا، يصبح رئيسا لأمريكا أو فرنسا أو دولة الفاتيكان أو دولة إسرائيل ؟ أو أن يحكم البلاد الرأسمالية  
شيوعي أو البلاد الشيوعية رأسمالية).
- 4- بعض أخطاء العدالة لا يمكن تصحيحها ، مثل عقوبة الإعدام مثلا ولذلك ترغب بعض الدول في إلغائها تماما خاصة بعد أن  
أسئ استخدام تلك العقوبة مئات الآلاف من المرات خلال فترة الحكم النازي والحكم الشيوعي ولكن لا ينضم إليهم العالم  
الإسلامي في ذلك فالقصاص بالقتل ثابت في القرآن لثلاث جرائم : الخيانة العظمى ، القتل ، ومحاربة الله ورسوله والفساد في

(1) هوفمان ،مرجع سابق ،ص.119

(2) المرجع نفسه، ص.120

(3) المرجع ، نفسه ، ص. 122



الأرض "إنما جزء الذين يجارون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا ..."(1). وهناك ضوابط لإقامة هذا الحق يتسع المجال لذكرها لكن نذكر هنا : 1- حق أهل القتل في العفو 2- أدراء شوا الحدود بالشبهات 3 - لن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقاب 5- مشكلة الرق وقد فات وقتها والإسلام يضمن حق معاملتهم (موريتانيا) ولا يوجد هناك مسلم يدعو إلى الرق .

نخلص من كل ما سبق بأنه لا يوجد متناقضات أساسية في حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب بل يمكن القول بان الإسلام مكمل للنظام الغربي في ذلك الخصوص"(2).

لقد ناضل الفكر السياسي في العصر الحديث والمعاصر من أجل تحقيق حياة أفضل وهنا يمكننا أن نتساءل عن مفهوم الديمقراطية وما إذا كانت هي الحياة الأفضل أم لا ؟. وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم. وعلى المستوى النظري فإن أبرز نظرية سياسية ظهرت في العصر الحديث وبالضبط بعد القرون الوسطى نجد نظرية العقد الاجتماعي "رغم أن المشهور هو أن توماس هوبز قد دافع عن السلطة المطلقة - وبالتالي الاستبداد الملكي - فإنه من وجهة نظر معينة كان من أوائل من أرسو مبادئ المذهب الفردي. فالغرض من الجماعة عنده وأساس وجودها هو حماية حقوق الأفراد من حالة الوحشية والبربرية والتي يتعرض فيها كل فرد للاعتداء من جانب الآخرين "حرب الجميع ضد الجميع" ومن هنا جاءت الحاجة إلى الجماعة السياسية ، التي يتنازل فيها كل فرد \_ في شكل من أشكال العقد الاجتماعي عن جزء من حريته للحاكم أو السلطات حماية لحياته وحقوقه الباقية "(3).

أن دعوة توماس هوبز للحكم المطلق وعدم السماح للمواطنين بالخروج عنه بل ومطالبته بطاعة الحاكم مطلقة فإن ذلك لا يعني انه يدعو للاستبداد وإما دعا لذلك لأيمانه بان من مصلحة المواطن وحماية لحقوقه أن تكون هناك سلطة قوية وكل ما كانت السلطة ضعيفة فإن ذلك يكون سبب في هدر حقوق المواطنين وخرقها من قبل السلطة الضعيفة أو من قبل أطراف أخرى موجودة في المجتمع لا تستطيع السلطة بحكم ضعفها أن تواجههم بل إن هؤلاء الأطراف يصحون يستخدمون السلطة السياسية لتحقيق مآربهم " فالعقد الاجتماعي عند لوك ليس تنازلا من الأفراد عن السيادة للسلطات بقدر ما هو اتفاق بين الجميع في إطار القانون الطبيعي وهذه هي فكر الديمقراطية الدستورية ، وفي هذا يختلف موقف لوك من الديمقراطية عن جان جاك روسو مثلا الذي يطرح فكرة "الإرادة العامة " للشعوب والتي باسمها تفرض كافة الأحكام والقوانين دون أي قيد أو رادع . فإن نتائجهم من حيث مفهوم الحرية تختلف اختلافا جذريا ... فلا محل لحقوق الأفراد عند روسو . ويقع هوبز \_ للغرابة أيضا \_ في موقف مختلط فهو من ناحية لا يطالب بالديمقراطية بل ويدافع عن الاستبداد وفي ذلك يمكن أن يقترب من الأفكار التقليدية وخاصة لدى أفلاطون وحديثه عن المدينة الفاضلة والمستبد العادل . ولكنه في نفس الوقت يقترب من الأفكار الحديثة ويقطع صلته بالتراث التقليدي وفكر العصور الوسطى عندما يبدأ تحليله من نقطة الاعتراف بالفردية وحقوق الأفراد كأساس للمجتمع . ويضل لوك هو الممثل الحقيقي لليبرالية حين يجمع بين الديمقراطية وحقوق الأفراد فالديمقراطية عنده وهي تتطلب المشاركة في الحكم فإنها لا تطلق العنان للأغلبية وإنما تقيد بها بقيود دستورية من حقوق الأفراد في المشاركة في الحكم ومن ثم في الدعوة إلى الديمقراطية ولكنها وبنفس القوة تضع القيود والضوابط على حكم الأغلبية وكافة السلطات فهي ديمقراطية دستورية تحمي حقوق الأفراد الأساسية وحياتهم"(4)

تؤكد بعض الأدبيات السياسية أن لوك ضد الاحتكار سواء العام أو الخاص وبالتالي يتطلب تنوع الملكيات ومن هنا تصبح الملكية أساسا من أسس الليبرالية من حيث أن الملكية شرط لحرية الأفراد "وهكذا نجد لدى لوك مبدئين من مبادئ الليبرالية والتي استمرت معها إلى وقتنا المعاصر ألا وهما فكرة دولة القانون من ناحية وفكرة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة من ناحية أخرى

(1) المائة الآية: 33

(2) هوفمان ، مرجع سابق، ص.ص. (122-123)

(3) البيلاوي ، الطبعة الثانية ، مرجع سابق ، ص. 12

(4) المرجع نفسه ، ص. 13



وقد ساهم عصر التنوير بكتابه سواء في فرنسا أو إنجلترا في دفع الأفكار الليبرالية. وكانت أسماء منتسكيو وكندرسية وفولتير وهيو ساهم بدرجات متفاوتة في تأكيد هذه التقاليد الليبرالية في شكلها المتكامل وخاصة مع دفيد هيوم وادم سميث<sup>(1)</sup>.

وبعد أن تطرقنا للجدور الفكرية للديمقراطية الغربية والتي أُنعت في عصر التنوير بفضل العديد من المفكرين ومن مختلف الدول حيث انه "إذا كانت هذه الليبرالية قد وجدت تلك الجذور الفكرية من خلال كتابات الفلاسفة والمفكرين وخاصة منذ القرن السابع عشر في إنجلترا وفرنسا وإلى حد ما في الولايات المتحدة الأمريكية فإنها وجدت أهم تطبيقاتها في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر، ويمكن بصفة تقريبية القول بان الفترة منذ نهاية الحروب النابليونية 1815 وحتى قيام الحرب العالمية الأولى 1914 هي اظهر فترات الحكم الليبرالي، وخاصة في إنجلترا وكان تداول السلطة بين حزب الأحرار وحزب المحافظين تعبيرا عن سيطرة الأفكار الليبرالية(2) ولهذا يعرف القرن التاسع عشر بأنه العصر الذهبي لتطبيق الفكر الليبرالي حيث عرفت أوروبا وخاصة بريطانيا في تلك الفترة ما يعرف بالثورة الصناعية وهنا برز النظام الرأسمالي وتشير الأدبيات السياسية الى انه مع بداية الحرب العالمية الأولى بدأ تراجع الليبرالية المستمر على المستوى الفكري وظهرت اتجاهات التدخل الحكومي غير المقيد وفي هذا الإطار عرفت الاشتراكية الوطنية في ألمانيا مع هتلر والحزب النازي كما ظهرت الفاشية في إيطاليا بقيادة موسوليني ولهذا يؤكد أنصار الليبرالية على أن " الليبرالية وهي تبدأ بالفرد فإنها بالتالي دعوة عالمية لحقوق الفرد والإنسان مجردا من أي اعتبار خاص بالجنس أو العرق أو الدين أو الطبقة... وظهرت بوجه خاص تيارات فكرية تتجاوز الفرد وتقصد على العكس العرق أو الطبقة، فقامت الأفكار الفاشية تدعو الى تغليب القوميات مع سيادة العرق من ناحية والأفكار الاشتراكية وتدعو لسيطرة طبقة العمال من ناحية أخرى... وكان قيام النظام البلشفي في روسيا 1917 ثم الفاشي في إيطاليا 1923 والنازي في ألمانيا 1933 مؤذنا بأفول الليبرالية ونراجعهما. وجاءت الأزمة العالمية 1929 كاشفة عن قصور الرأسمالية واقتصاد السوق ومن هنا أصبح تدخل الدولة قاعدة عامة وان اختلف مدها وحدوده وانتشرت الأفكار الاشتراكية حتى أصبحت الليبرالية وكأها ظاهرة تاريخية. ورغم ذلك كانت هناك أصوات تدعو الى الليبرالية مثل كتابات فون هأيك عن الطريق الى العبودية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية ثم كتاباته في الحرية ودولة القانون... وقد بدأت هذه الدعوات الجديدة لليبرالية كرد فعل لما أظهرته النظم الشمولية وخاصة الماركسية من إهدار للحرريات وزيادة التدخل تحت تأثير الأفكار الكثرية من ناحية أخرى"(3).

إن المتبع لجذور للفكر الديمقراطي في العصر الحديث يتبين له أن الديمقراطية كان يتجاذبها تياران فكريان كبيران وهما المدرسة الليبرالية من جهة و المدرسة الاشتراكية من جهة ثانية وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في الفصل القادم وبالضبط في المبحث الخاص بمفهوم الديمقراطية عند الغرب. حيث نبين أسس كل نظرية، حيث كانت هناك خلافات فكرية عميقة بين المدرسة الليبرالية والمدرسة الاشتراكية من اجل الوصول الى مفهوم واضح حول ما يسمى بدولة القانون فمن خلال التجاذب بين المفهوم الليبرالي للديمقراطية الذي يدعو للحرية وإبعاد الدولة والمفهوم الاشتراكي الذي يؤكد تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية للدفاع عن حقوق العمال وحمايتهم من الطبقة الرأسمالية التي كانت تدافع عن الليبرالية ولهذا يؤكد الليبراليون إن الليبرالية لم تدعو للحرية المطلقة ولم تسمح يوما باستغلال العمال "بل إن العصر الذهبي للفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر عرف بداية تدخل الدولة في ضبط حدود ذلك النشاط، فصدرت القوانين المنظمة للعمل... وقد نم هذا التدخل دائما بضغط من الليبرالية الأمر الذي يؤكد إن ما يعرف باسم "دعه يعمل Laissez passer" ولقد نم هذا التدخل دائما بضغط من الليبرالية الأمر الذي يؤكد إن ما يعرف باسم "دعه يعمل Laissez faire". لم يكن أبدا من تعاليم الفكر الليبرالي. فالنظم الليبرالية اعترفت دوما بدور هام للدولة، ولكن مع ضرورة

(1) البيلاوي، الطبعة الثانية، ص. 13

(2) المرجع نفسه، ص. 14

(3) المرجع نفسه، ص. ص. (16 - 17)

الاحترام الكامل لحقوق الأفراد وحررياتهم وهو أمر لا يتعارض مع مبدأ تدخل الدولة<sup>(1)</sup>.

وإذا ما نظرنا الى الديمقراطية في أعمال الإسلاميين الفكرية في العصر الحديث نجد أن هناك تردد وتذبذب في تناول الموضوع بجدية وقد عبر عن ذلك الأستاذ فهمي هويد بقوله "إن استقراء سريعاً لمدى حضور وانعكاس الديمقراطية كمنظيرة أو منهج في أعمال الإسلاميين الفكرية منذ حركة الإصلاح الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاد الى هذا الوقت يكشف أن الديمقراطية كان لها حضور في العمل الفكري الإسلامي إلا انه حضور محدود وعرضي ومتأثر بظرف الزمان والمكان ، كما يكشف عن إشكالية في الفكر الإسلامي الحديث في منهجيته لمعالجة القضايا الفكرية المستحدثة وهي منهجية اقرب الى الدفاع عن الذات وبطريقة إجرائية ظرفية تدور حول إبراز عناصر التشابه والتماثل أو التقارب بين المبادئ الإسلامية والمبادئ التي قامت عليها الحضارة الغربية ، دون أن ترقى هذه المنهجية الى بلورة وصياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال وإبراز المظلومية أو الدفاع عن الذات . وهذا ما نلمسه في طريقة تعاطي الفكر الإسلامي الحديث ومسألة الديمقراطية"<sup>(2)</sup> و سنبين موقف الفكر السياسي الإسلامي من الديمقراطية في المباحث القادمة .

---

(1) الببلاوي ، الطبعة الثانية ، مرجع سابق ، ص. 15

(2) مجدي حماد وآخرون ، "الحركات الإسلامية والديمقراطية : دراسة في الفكر والممارسة " سلسلة كتب المستقبل العربي 14 ، الطبعة الثانية ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 2001) ، ص.ص. ( 64 - 65 )



## الفصل الثاني مفهوم الديمقراطية

— المبحث الأول: حقيقة وجوهر الديمقراطية

— المبحث الثاني : مفهوم الديمقراطية عند الغرب

— المبحث الثالث: مفهوم الديمقراطية في الفكر الإسلامي

لا يمكن أن نحدد مفهوم الديمقراطية في عبارة واحدة جامعة مانعة، ذلك انه لا يوجد هناك موضوع ثار حوله الخلاف موضوع الديمقراطية، حيث اختلف فيه المفكرون بل و تضاربت حوله الآراء. وأن ابرز ما يتميز به الفكر الغربي عن الفكر الإسلامي في انه يميز بين القانون والأخلاق حيث فصل بينهما وحدد مجال كل منهما فلا يمكن للجانب القانوني أن يتدخل في الجانب الأخلاقي حيث انه حدد للأفراد ما يسمى بالمجال الخاص. بينما لا نجد هذا الفصل في الفكر الإسلامي رغم اعتراف الفكر الإسلامي بالمجال الخاص للأفراد إلا انه يضع هذا المجال في إطار أخلاقي. وقد توصلت الدراسات الغربية الحديثة الى ارتباط الحياة المدنية بجوانب أخلاقية، وهنا نؤكد فان الغرب قد يوافق أن تكون هناك جوانب أخلاقية لكن لا يقبل تدخل الدين في حياة الأفراد وهذا ما يعتبر الإشكال الجوهرى بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي بالرغم من بعض الأصوات الغربية التي أكدت بان الدين لا يمكن فصله عن الحياة لاجتماعية " وهنا يجب أن نميز بين القانون والأخلاق، فرغم أن كلا منهما يتعلق بتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد في المجتمع إلا أن القانون يهتم فقط بتنظيم ما هو كائن مراعيًا في ذلك اعتبارات الفاعلية والعملية في حين إن الأخلاق تسعى الى ما ينبغي أن يكون مراعية في ذلك حماية المثل العليا والقيم النبيلة. القانون مسؤولية الدولة تعمل على تطبيقه مستندة في ذلك على القوة والردع المادي إذا احتاج الأمر في حين إن الأخلاق هي مسؤولية المجتمع بإشكاله المختلفة ويقوم بحمايتها عن طريق الضمير الاجتماعي والردع المعنوي الذي كثيرا ما كان أكثر فاعلية من الردع المادي للدولة. الأول يوفر النظام والاستقرار والفاعلية والثاني يسعى الى الكمال. وتحتاج كافة المجتمعات الى الأمرين معا، فلا استقرار ولا امن بلا قانون، ولا ارتقاء أو تقدم بلا أخلاق أو دين (1)

وهناك من يطالب بدمج الدين بالقانون، ولعل هذا ما يميز الفكر الإسلامي عن الغربي من حيث انه لا يهمل الجوانب الدينية كمتطلبات سيكولوجية واجتماعية في حياة الفرد والمجتمع. حيث نجد أن الفكر الإسلامي يميز بين الجوانب المدنية والجوانب الدينية ولا يفصل هذه عن تلك وإنما يحدد لكل منهما مجال خاص ويضع الحياة المدنية في إطار وقالب ديني وهذا ما سنحاول إبرازه من خلال التطرق لمختلف جوانب الديمقراطية. وعليه فنحن، كدارسين، سوف نحاول أن نتطرق الى كل الجوانب المتعلقة بالموضوع كمضمون الديمقراطية بداية و على المستوى الفكر الغربي بما يمثله من مدارس مختلفة ثم نتطرق الى الديمقراطية في الفكر الإسلامي .

(1) البيلاوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص. 41

## المبحث الأول : حقيقة وجوهر الديمقراطية

كما سبق و أن اشرنا الى أن الديمقراطية كمفهوم يصعب تحديده ورسم معالمة ، إلا أننا سنحاول من خلال التطرق الى كل الجوانب التي من شأنها أن تشكل زاوية من زوايا المفهوم حيث نتناول أصل الكلمة و اشتقاقها كما نتناول ماهية الديمقراطية أصل الكلمة و اشتقاقها :

إن أول معنى للديمقراطية يفيد بأنها تعني حكم الشعب، غير أن هذا المعنى قد تطور عبر الزمن من مصطلح الى قضية تثير العديد من الاجتهادات و الخلافات حيث انه إذا كان هناك اتفاق على المعنى اللغوي للكلمة و هو حكم الشعب فالخلاف كان على مستوى الدلالات الموضوعية للكلمة واستعمالها و لهذا نجد الديمقراطية (الليبرالية) و الديمقراطية (الاشتراكية) و الديمقراطية (السياسية) و الديمقراطية (الاجتماعية) .

أن كل هذه المصطلحات تعبر عن أيديولوجيات معينة أكثر منها تعبيراً عن الديمقراطية كمصطلح علمي و يبدو أن الأستاذ مالك بن نبي المفكر الجزائري قد انتبه لهذا حيث يقول "أنا قد اخترنا مثلاً للتعبير عن الديمقراطية المعنى اللغوي كما يعرفه لنا أي قاموس اشتقاقاً، وهو مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية بحيث يعتبر هذا المصطلح من إنتاجها اللغوي في هذا العصر ولكن ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد الديمقراطية ونحدد دون ربطها مسبقاً بأي مفهوم آخر كالإسلام فننظر إليها على اعم ووجودها قبل أن نربط الموضوع بأي مقياس مسبقاً (1) ، وعليه فان الأستاذ أراد أن ينظر للديمقراطية نظرة موضوعية متحررة من أي خلفية فكرية قد تكون سبباً في توجيه الباحث نحو وجهة معينة بناء على اعتبارات ذاتية بعيدة عن الروح العلمية وبهذا تكون الخلفية عبارة عن حجاب يحول دون إدراك الحقيقة العلمية . ونظراً لغموض مفهوم الديمقراطية فإننا وجدنا من حاول حصرها في بعض الظواهر وهناك من يذهب الى "إن استقراء تاريخ الفكر والممارسة الديمقراطية يسمح لنا بتحديد ثلاث مبادئ ومكونات أساسية للنظام الديمقراطي وهي الحرية، المساواة، المشاركة" (2)

وفي إطار التكلم عن حقيقة الديمقراطية الليبرالية ومحتواها وحدودها يؤكد الدكتور حازم الببلاوي على انه "ليس اخطر على الديمقراطية ومستقبلها من أن نقتصر على ترديد بعض الشعارات أو الرموز دون أن ننفذ الى جوهر وروح الديمقراطية . فلا يكفي أن نردد شعارات " حكم الشعب بالشعب " كما لا يكفي إقامة البرلمانات والمجالس النيابية أو الحديث عن التعددية السياسية وغير ذلك من الرموز والشعارات" (3)

إن الديمقراطية كمصطلح متفق عليه لكن كمفهوم مختلف فيه، ولهذا سنتناول في المحور القادم مختلف المفاهيم التي أعطيت لهذا المصطلح.

ماهية الديمقراطية :

و في إطار تحديد مفهوم الديمقراطية نجد أن هناك من يعبر عنها بالحرية و العدالة... في حين نحن نعتقد أن هذه مظاهر للديمقراطية، و بالتالي فهي جزئيات لتشكيل الكل، المتمثل في الديمقراطية باعتبارها نظام حياة و لهذا نجد جورج بيرد- GEORGE (BURDEAU) يؤكد على الديمقراطية بأنها "فلسفة، طريقة حياة، دين، هي نظام الحكم

(1) بن نبي، تأملات، مرجع سابق ، ص.35

(2) أوصديق، مرجع سابق ، ص. 70

(3) الببلاوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق ، ص. 7

الذي يتضمن الحرية في المجال السياسي<sup>(1)</sup> و بهذا تبقى الحرية هي المحور الأساسي الذي تقوم عليه الديمقراطية فإذا كانت الديمقراطية مظاهر في مختلف المستويات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية و الثقافية فهي تمثل الحرية.

كما نجد من ينظر للديمقراطية من زاوية أخرى على أساس أنها شكل و مضمون فمثلا راشد الغنوشي "يعتبر كل الأسباب التي تقوم عليها الديمقراطية من فصل السلطات... مندرجة تحت الشكل و يضيف إليها مضمونا و هو الاعتراف بقيمة الإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق"<sup>(2)</sup> و يؤكد الدكتور محمد عمارة بقوله : " انه لو نظرنا للديمقراطية نجد أنها تتكون من فلسفة و آليات، و فلسفة الديمقراطية هي إعطاء السلطة المطلقة للشعب و آليات الديمقراطية كثيرة و متعددة منها آليات الانتخاب و المؤسسات النيابية وغيرها من السبل و الوسائل التي تحقق و تطبق فلسفة الديمقراطية<sup>(3)</sup>.

إذا ما سلمنا بضرورة النظر للديمقراطية على أنها فلسفة و آليات نجد أن هناك اختلافا من حيث تحديد الأهمية و جوهر الديمقراطية. أيكمن في الفلسفة أم في الآليات؟ و هنا نجد أن هناك من يعتبر "المؤسسات على أهميتها كأسلوب للحكم ليست هي جوهر الديمقراطية فهذه المؤسسات و غيرها من الأنظمة الديمقراطية إنما هي وسائل و أدوات لتحقيق غاية، هذه الغاية التي تهدف إليها الديمقراطية هي تحقيق سيادة الشعب"<sup>(4)</sup>. ذلك أن هذه الآليات لا تكسب أهمية إلا بقدر ما تحققه من غايات فليس لها قيمة ذاتية حتى يمكن أن نعتبرها كجوهر للديمقراطية، بدليل أننا نجد أنظمة شمولية تستخدم آليات ديمقراطية فما موقفنا منها؟ و هناك أنظمة تحترم حقوق الإنسان غير أنها لا تستخدم آليات الديمقراطية فما موقفنا من ذلك؟. وبالتالي نستطيع أن نقول إن جوهر الديمقراطية في الغاية التي تحققها غير أن هذا قد يكون مطية لتركيز السلطة أو مصادرة بعض الحريات بناء على تبريرات واهية كما قال حسني مبارك أن شغله الشاغل هو توفير العيش للمواطن المصري وعليه يجب القول بضرورة وجود الآليات كضمانات شكلية قد تكون لها فعالية كبيرة.

لقد لاحظنا عدم التزام الموضوعية في تحديد معنى الديمقراطية حيث نجد أن كل مفكر ينطلق من خلفية فكرية معينة والتي قد تعبر عن جزء من حقيقة الديمقراطية لكن لا تعبر عن مفهوم شامل لها وإذا كنا قد سجلنا هذه الملاحظة خلال تعرضنا لموقف الفلاسفة و المفكرين الغربيين من الديمقراطية فإننا لاحظناها على مستوى الفكر الإسلامي أيضا حيث نجد من حدد مفهومها بما يناقض الدين الإسلامي فإ "الإسلام و الديمقراطية متناقضين من جانبها العملي لان الأول تعبير عن واجبات و فروض و الثاني تعبير عن حقوق و ضمانات فكيف نوفق أو نوجد على الأقل ادني رابط بينهما"<sup>(5)</sup> و هنا نؤكد إننا لا نريد أن ندخل في المغالطات الفكرية. من اجل طرح الموضوع و مناقشته على أساس علمي بعيدا عن كل تعصب فكري أو انحلال خلقي، إذ كيف نتصور إن الإسلام واجبات و فروض فقط بينما الديمقراطية حقوق و ضمانات؟ إذا هما وجهان لعملة واحدة أم ماذا؟!.

لقد أكد الدكتور محمود الخالدي في كتابه "قواعد نظام الحكم في الإسلام" "إن الوصف الصحيح للنظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يعتبر فصل الدين عن الحياة هو القاعدة الفكرية التي بني عليها مفهومه"<sup>(6)</sup> بينما نجد الاتجاه الموافق و المؤيد للديمقراطية من المفكرين الإسلاميين قد ربط مفهومها بالحرية و المساواة و العدالة بل اعتبرها "المناسبات للحركة الإسلامية"<sup>(7)</sup>. و يؤكد أنصار المنظور التاريخي أن صح التعبير على أنه "منذ منتصف القرن الحالي، بدت الحضارة الغربية النموذج المثالي الذي على الجمع احتداؤه، إن عاجلا أو آجلا، فالثقافات و الحضارات أخرى، يرتدي الناس الجيتر و يأكلون الهمبرجر و يشربون الكوكاكولا، يدخنون

<sup>(1)</sup>George Burdeau: La démocratie (Paris: Edition de seuil, 1975) P. 9

<sup>(2)</sup> راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992) ص. 77

<sup>(3)</sup> محمود الجوهري، النظام السياسي الإسلامي و الفكر الليبرالي، (القاهرة: دار الفكر، 1993) ص. 49

<sup>(4)</sup> حسين، مرجع سابق، ص. 74

<sup>(5)</sup> فوضيل بومالة، "مفهوم الديمقراطية في فكر مالك بن نبي" الفصل العدد 1916 السنة 1993، ص. 24

<sup>(6)</sup> محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، (الجزائر: مؤسسة الإسراء للنشر و التوزيع، 1991) ص. 70

<sup>(7)</sup> غليون، مرجع سابق، ص: 36

و في نفس المرجع نجد قول الشيخ القرضاوي "الحركة الإسلامية لا تفتح أزهارها و لا تنبت بذورها و لا تتجمع جذورها أو تمتد فروعها إلا في جو الحرية و مناخ الديمقراطية"

الماربورو ويتحدثون الانجليزية ، يشاهدون ال CNN ويسكنون نفس البيوت " (1) ولهذا يؤكد جلال أمين في كتابه خرافة التـ والتأخر على أن الواقع يوحي بأننا " نعيش عصر زهو الديمقراطية وإذا كان العكس هو صحيح :نعيش ضعف الديمقراطية حتى في أكبر الدول الديمقراطية وأنا نعيش استبدال ثقافة بثقافة " (2). إلا أن هناك اتجاه ثالث حاول أن يحدد مفهوم الديمقراطية على مستويين كما ذكرنا سابقا الدكتور محمد عمارة و الشيخ راشد الغنوشي. فالمستوى الأول يتمثل في الآليات بينما يتعلق المستوى الثاني بالفكر . كما قد ينظر للديمقراطية من وجهة نظر سلبية من حيث إنها "التساوي الحق لان الأكثرية الشعبية أو النيابية لا تخضع لمقاييس الحق و الباطل في تأييدها أو رفضها بل ربما تقع تحت مؤثرات نفسية أو مالية أو شهوانية أو غير ذلك" (3) و في الجهة المقابلة نجد من ينظر للديمقراطية من الزاوية الإيجابية و في هذا الإطار قال بعض المفكرين إن "الديمقراطية هي اقل الأنظمة سوءا . " (4) أي أن الديمقراطية الليبرالية مثل الأنظمة الاشتراكية الشمولية كالنازية والفاشية سوى أنها أفضل منهم من حيث أنها استطاعت أن تنتصر عليهم بل أن هنالك من "يعتبرها لب الشورى" (5) .

كما نجد من حاول تحديد مفهوم الديمقراطية من خلال المقارنة بين الشورى و الديمقراطية لتأكيد أن الشورى ليست الديمقراطية على أساس "أن مبدأ الشورى ليس من الضروري أن يكون تعبيرا عن الديمقراطية بل ربما أن يكون الأساس فيه هو إدارة الموضوع بين أكثر من شخص أو هيئة لتتضح صورة و يتبين الحق سواء كان موافقا لأراء الأكثرية أو منسجما مع رأي الأقلية لان الكثرة العددية لا تمنح الموقف قوة فكرية كما لا تمنحه قوة عسكرية من ناحية الأساس بل الموقف للنوعية هنا و هناك" (6). حقيقة انه إذا كانت الشورى لا تقوم على مبدأ الأكثرية فهذا لا يعني أنها تقوم على مبدأ الأقلية كما إن الأكثرية لا يعني دائما أنها معبرة عن الحق كما لا يعني ذلك أنها معبرة عن الخطى و هنا يمكن أن نعتبر الأكثرية كعامل مرجح في حالة عدم وضوح الرؤية .

و لقد فسر بعض المفكرين عدم صلاحية فكرة الرأي العام على أساس أن "الرأي العام هو مجرد رأي تعوزه المعرفة لأنه يخضع لأهواء ومصالح الأفراد والجماعات أكثر مما يخضع للتفكير و الاستقصاء، من هنا فانه ينطبع بالأوهام و التقاليد و المسلمات الجماعية و التقلبات المزاجية و الهوس و المصالح الخاصة أكثر مما تطبعه معرفة موضوعية للوقائع و تقدير واقعي لها." (7)

قد يتبادر للبعض إن غموض فكرة الديمقراطية و النظرة السلبية و الإيجابية لها خاصة بالفكر الإسلامي فقط، و لتصحيح هذا المنظور الخاطئ ارتأينا أن نطرح فكرة جان وليام لآبيار حيث يتساءل ، لكن ما هي الديمقراطية على وجه الدقة ؟ أليست فكرة مشوشة ؟ و على الأقل غامضة ؟ وهذا ما سنحاول إبرازه من خلال المبحث القادم

(1) هوفمان، مرجع سابق ، ص.19

(2) جلال أمين ، خرافة التقدم والتأخر :العرب والحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين (مصر:دار الشروق 2005) ص. 85

(3) محمد حسين فضل الله ، الإسلام و منطق القوة ، (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة الثانية، 1981 ) ص. 151

(4) نفس المرجع ، ص. 82

(5) محمود الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق، ص.11

(6) المرجع نفسه ، ص. 82

(7) جان وليام لآبيار ، السلطة السياسية ، ترجمة إلياس حنة إلياس، (بيروت: منشورات عويدات، [د.ت.ن.] ص.149

## المبحث الثاني : مفهوم الديمقراطية عند الغرب

بداية وقبل التطرق الى مفهوم الديمقراطية عند الغرب نريد أن نشير الى ملاحظة عامة والمتمثلة في أننا لا يمكن أن نتصور الفكر الغربي انه فكر موحد بل هناك مذاهب واتجاهات عديدة" ومثل هذه الاختلافات موجودة في المسيحية من الأيقونات الملونة عند الأرثوذكس اليونانيين الى كنيسة الله عند الكلفانيين ،ومن الكاثوليكية الأيرلندية الى الكنيسة الميثودية المتشددة<sup>(1)</sup> وعليه فإننا سنركز في دراستنا على الاتجاهات الكبرى والغالبة ذات الانتشار الواسع دون الاهتمام بالآراء الشاذة والمتطرفة\* .

كما لا يمكن أن نتصور الديمقراطية الغربية على أنها حرية مطلقة بدون قيود بل على العكس من ذلك حيث هناك قيود صارمة وخاصة في ما يتعلق بتحقيق النظام العام في الدولة وتشير بعض الأدبيات الى ضرورة اعتماد القيود كضوابط حيث انه إذا كان لا ابد من السماح للمواطنين الذين يعارضون من هم في السلطة بالإعلان عن آرائهم وانتقاد السياسات المتبعة واجتذاب المؤيدين لأرائهم وتنظيمهم ،فالابد من التزامهم بالقانون كما انه في الولايات المتحدة الأمريكية تقيد المعارضة وكأن سلامة الجمهورية تتطلب القضاء على الرأي الآخر أو بالأحرى ضبطه بين قانون التحريض على الفتنة الذي صدر عام 1798 واستمر العمل به ثلاث سنوات ،معتبراً انتقاد الرئيس والكونجرس عملاً إجرامياً وقانون سميت إبان فترة الحرب الباردة الذي يعتبر المطالبة بالإطاحة بالحكومة عملاً إجرامياً .في حين هناك من يعتبر أن أفضل سبيل للمحافظة على الأمن هو إقرار الحرية ، فقد ورد في رأي قانوني للقاضي روبرت جاكسون قدمه للمحكمة العليا عام 1932 أن "حرية الاختلاف لا تنحصر في الأمور التافهة ، فذلك يعكس صورة زائفة للحرية إن جوهر الحرية يكمن في حق الاختلاف على أمور تلامس صميم النظام القائم ولفت القاضي وليام برانان في رأي له عام 1964 الى إن نقاش القضايا العامة يجب أن لا يكون محرماً وان يكون قويا واسع النطاق ،وقد يتضمن هجمات شرسة لاذعة وأحيانا حادة جدا ضد الحكومة والمسؤولين الرسميين .قال القاضي لويس برنارد أيس عام 1972 "إذا كان من الممكن فضح الكذب والمغالطات عن طريق النقاش وتحاشي الشر بعمليات التوعية فان العلاج اللازم لهذه وتلك يكون بالمزيد من الكلام وليس بفرض الصمت"<sup>(2)</sup>.

حقيقة أن التحرر السياسي هو السبيل الأصح لتحقيق النظام الديمقراطي ولهذا عمدت " وثيقة الحقوق الى الحد من قدرة الحكومة على التعدي على الحقوق الفردية بشكل محدد مثل حرية التعبير والصحافة والتجمع والعبادة كما حرمت على الكونجرس إن يسن قوانين تتعلق بتحديد نوع الدين الرسمي للدولة أو تفضيل على دين آخر."<sup>(3)</sup>

إن الحضارة الغربية التي نشاهدها اليوم ليست وليدة البارحة، بل قد التطمت سفينة الحضارة الغربية بالعديد من الصخور وواجهت العديد من العواصف حتى وصلت الى شاطئ الأمان .وعلى المستوى الفكري فانه " منذ القرن الثامن عشر هناك مفهومان يتنازعان الديمقراطية، الأول بتأثير من منتسكيو و الثاني بتأثير من روسو . المفهوم الأول فردي ليبرالي يعتبر السلطة السياسية شرا لا بد منه و يعتبر الشعب مجموعة أفراد... ينبغي حمايتها من تعديات السلطة و تطاولها. أما المفهوم الآخر فيذهب الى تعريف الحرية السياسية إيجابيا لا سلبيا.إنما يستحسن البحث عنها من خلال المشاركة في السلطة"<sup>(4)</sup> .

(1) هوفمان ،مرجع سابق،ص.13

(2) في حي يهودي بالقدس Meach shearim لافتة تطلب من السائحين ،احترام التقاليد اليهودية وتغطية الشعر والذراعين والساقين .ولمزيد من المعلومات انظر : هوفمان،مرجع سابق ، ص.14

(3) يسين ،مرجع سابق ، ص.ص.(51-52)

(4) المرجع نفسه،ص.37

(4) لآبيار،مرجع سابق ، ص.150



حقيقة أن من سبب صعوبة تحديد مفهوم الديمقراطية هو تطور هذا المفهوم عبر العصور "ففي كل عصر بل ربما أثناء انفراد الواحد نفسه كان هناك مفهوم للديمقراطية إن لم يكن مخالفاً للمفهوم الذي ساد قبله فهو على الأقل مغاير له الى حد كبير"(1). وقد تكلم الدكتور حازم الببلاوي في كتابه عن الديمقراطية الليبرالية وناقش الجذور النظرية للفكر الليبرالي الحديث وما أصابه من انتكاس خلال معظم القرن العشرين قبل أن يستعيد ثقته بنفسه في العقد الأخير من هذا القرن مع سقوط معازل النظم الشمولية وقد أكد انه بعد أن " قامت الثورة الفرنسية في عام 1789 وقبلها الثورة الأمريكية 1776 مباشرة بالحرية والثورة الليبرالية ، وكان الاعتقاد إن الطريق أمام الديمقراطية قد فتح الى غير عودة . وإذا بالقرن التاسع عشر يجفل بالدعوات الشمولية وتدخل الدولة وسيطرهما ويسخر من دعوات الفردية والحرية .وعشنا في القرن العشرين تجارب النظم التدخلية والشمولية من فاشية ونازية وأخيراً ماركسية حتى ساد الانطباع بان الليبرالية هي من تراث الماضي الذي لا يتجاوب مع حقائق العصر وبعد مائتي عام على قيام الثورة الفرنسية وفي عام 1989 تحلل النظام الماركسي في الاتحاد السوفيتي ومعظم دول أوروبا الشرقية وكانت الفاشية والنازية قد قضى عليها مع الحرب العالمية الثانية وكتب فرانسيس فوكوياما مقاله الشهير 1989 عن نهاية التاريخ والانتصار النهائي لليبرالية بشقيها الاقتصادي (السوق) والسياسي (الديمقراطية)(2) وهذا ما يؤكد أن الديمقراطية أصبحت حقيقة تاريخية ولا يمكن لأحد أن ينكر وجودها رغم إن المناوئين لها من أمثال فرانسوا ريفل كانوا يعتبرون الديمقراطية لا تعدو أن تكون صدفة تاريخية أو جملة اعتراضية في تاريخ البشرية لن تلبث أن تختفي

وما نلاحظه في هذا الإطار إن الديمقراطية تعني في الغرب "أولا الحرية السياسية ليتمكن المواطنون من أداء واجبهم الانتخابي و تعني ثانيا الحرية الاقتصادية الليبرالية ليتمكن كل شخص حقيقي أو معنوي من القيام بنشاطه الاقتصادي (3). كما أن هناك في الغرب أصوات ناقمة على الديمقراطية من حيث أنها تفتح أبوابها للترشح لكل من أراد سواء كان أكفاء أو غير أكفاء حيث تسمح بترشح حتى المغنين و المهرجين ممن حققوا شهرة كبيرة في المجال الفني فبحثوا عنها في المجال السياسي. حيث تمكنهم أموالهم من شراء الأصوات وبالتالي الوصول الى السلطة حيث شاع في الأوساط الغربية أن من يمتلك أكثر الدولارات يحقق أكبر الأصوات. مما يعتبر انتقاصا من الديمقراطية الغربية من حيث أنها لا تعتبر نظام حكم يقوم على الرشاد السياسية وإنما يقوم على القوة الاقتصادية وعليه يبقى مفهوم الديمقراطية حكم الشعب نفسه بنفسه فكرة مثالية لم ولن تجد لها تطبيقا في ارض الواقع.

إن الديمقراطية بصفة عامة هي تنظيم السلطة داخل المجتمع بطرق مختلفة باختلاف المجتمعات و طموحاتها مما يجعل أنها ليست نظام حكم فقط بل هي نظام حياة يقوم على جملة من القيم تسعى لتحقيقها و من هذه القيم الحرية و العدالة و المساواة...لقد لخص كل من فيليب تيري (Philippe-terry) و كارل شمتر (karl-Shmrtter) هذه القيم في طريقة أفضل للحياة حيث يعرفان الديمقراطية على أنها "الكلمة التي ترن في عقول الناس و تنبعث من شفاههم بينما يقاومون من اجل الحرية و من اجل طريقة أفضل للحياة"(4).

من خلال ما تقدم نستطيع أن نستنتج انه مهما تعددت الزوايا التي ينظر إليها و من خلالها للديمقراطية فان هذا الجانب (حياة أفضل) يبقى أهم جانب يمكن أن يحدد ماهية الديمقراطية و بالتالي موقفنا منها. كما انه مهما تعددت الاتجاهات في دراسة الديمقراطية فإننا نعتقد أن الاتجاه الليبرالي ثم الاتجاه الاشتراكي يمثلان قطبين يمكن دراسة الديمقراطية من خلالهما لان كل اتجاه منهما أصبح يمثل مدرسة خاصة. حيث تميزت الليبرالية بالواقعية والموضوعية والفاعلية بينما تميزت الاشتراكية كدعوة اجتماعية بالمثالية. وما يميز الديمقراطية الليبرالية عن غيرها من الدعوات خاصة الاشتراكية و الإسلام من حيث أنها دعوة واقعية موضوعية لا تقوم على المثالية والتصورات الخرافية و لا تقول بإقامة الدولة الفاضلة و لا مدينة الله "ورفض الديمقراطية الليبرالية الى المدينة الفاضلة يعود الى تشكك كبير في صحة

(1) محمد عابد الجابري ، " الديمقراطية و حقوق الإسلام في الوطن العربي المستقبل العربي ، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص.14

(2) البيغوي، الطبعة الأولى، مرجع سابق ص. 9

(3) الجابري، الديمقراطية و حقوق الإسلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 116.

(4) Doh chull shin: " on the third wave of democratization" world Politics a 47 (Octobe 1994)

هذا الادعاء نفسه بإقامة الجنة على الأرض . فقد أظهرت التجربة العملية أن معظم النظم التي ادعت محاولة تحقيق الجنة على الأرض تفشل فقط في وعودها بل - غالبا- ما قامت الجحيم في حياة المواطنين . فلا يقتصر خطورة الاندماج والتطابق الكامل بين المذهب الرسمي والنظام الوضعي والحكم باسم المبادئ السامية على ما يمكن أن يصيب المجتمعات من جمود في تطورها الحضاري بل انه قد تكون المناسبة التي تسمح بإقامة أشجع أنواع الاستبداد (1) ، وأوروبا قرون الوسطى تشهد على ذلك، كما عرفت أوروبا الاشتراكية النازية والفاشية في القرن العشرين والتي أدخلتها في حرب عالمية وكل ذلك باسم المذاهب والقومية . حيث " استندت جميعا الى أفكار وفلسفات لا قاما المجتمعات المثالية ،فهي تارة الحكم باسم الدين وتارة أخرى إحياء أفكار هيغل ونيشه عن دور الدولة التاريخي ومكان الجنس الآري وتارة ثالثة الخضوع لحنمية التاريخ و إقامة المجتمع الشيوعي .وقد كانت هذه النظم مثلا صارخا لأبشع أنواع الظلم والاستبداد والفساد أيضا ،وعادة ما تكون حرية الأفراد وحقوقهم في مثل هذه النظم هي أولى الضحايا فأني خروج على الخط الرسمي هو نوع من الهرطقة أو الانحراف أو الخيانة أو حتى الكفر"(2) كما أن التاريخ الإسلامي يشهد على تكفير العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين استخدموا العقل من أمثال ابن رشد .ولعل هذا ما يميز الليبرالية عن غيرها من الدعوات الاشتراكية وحتى الإسلامية من حيث أنها لا تضع أطرا فكرية تلزم الفرد بها ولا ينبغي له أن يجحد عنها ولهذا تفتخر الليبرالية من حيث أنها دعوة للحرية وأما "مفهوم بشري مدني بعيدا عن المطلقات سواء باسم الدين أو العلم أو التاريخ .فكل شيء في ظلها قابل للحوار والمناقشة طالما تستخدم فيه الوسائل السلمية والمشروعة ودون تعريض لحقوق الآخرين ويطلق البعض على هذه الصفة اصطلاح العلمانية ،فالليبرالية علمانية في جوهرها "(3) وإذا كانت العلمانية أس من أسس الديمقراطية فان الليبرالية هي الوجه الحقيقي للديمقراطية الغربية وهذا ما سنبينه من خلال المحاور القادمة.

من الصعوبة بمكان الاتفاق على مفهوم محدد للديمقراطية و ذلك لاختلاف وجهات النظر من جهة و لتطور المفهوم من جهة ثانية عبر العصور بل أثناء العصر الواحد.وانطلاقا من هذه الصعوبات فقد نظر البعض الى الديمقراطية على أساس أنها أسلوب من اجل حياة أفضل و هنا يطرح التساؤل بأي أسلوب يكون تحقيق هذه الحياة الأفضل " الديمقراطية"؟ وهل تتحقق الحياة الأفضل في الجانب السياسي أم في الجانب الاجتماعي؟ لقد عرف الفكر السياسي الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية ... و بناء على ما تقدم فإننا سنحاول إعطاء توضيح و تفسير لكل من الديمقراطية السياسية و الديمقراطية الاجتماعية في إطار المدرستين الليبرالية من جهة و المدرسة الاشتراكية من جهة ثانية سعيا منا لتحديد ماهية الديمقراطية على أساس أن هناك "مجالا للتمييز بين الشكلين الرئيسيين الممكنين للديمقراطية: الديمقراطية الليبرالية و الديمقراطية التسلطية أو الماركسية..." (4)

(1) البيلوي ،الطبعة الثانية ،مرجع سابق ،ص.ص. (44 - 45)

(2) المرجع نفسه ،ص.ص. (44 - 45)

(3) المرجع نفسه ،ص. 45

(4) هوريو ،مرجع سابق ، ص. 303

## - المدرسة الليبرالية : "الديمقراطية السياسية"

تعرف المدرسة الليبرالية في الفكر السياسي بالديمقراطية السياسية. لتركزها على الحرية والتحرر كمفاهيم سياسية من أجل تحقيق الإرادة والعمل الحر. وإذا كانت الديمقراطية تعبر عن الحرية، فإلى أي مدى يمكن اعتبار الليبرالية هي الديمقراطية؟ وبعبارة أخرى، هل الديمقراطية تعني الليبرالية بالضرورة؟ وإلى أي مدى يمكن إقامة ديمقراطية بدون ليبرالية؟

إن الليبرالية كلمة لاتينية آتية من ليبارتي وهي الحرية وعليه "هناك ارتباط كبير بين مفهوم الليبرالية وبين فكرة الحرية، بل إن اسمها مشتق من في الواقع من معنى الحرية Liberty... ومع ذلك فإن مفهوم الحرية نفسه يمكن أن يأخذ معاني مختلفة ويمكن التمييز على الأقل بين ثلاث مفاهيم للحرية، فهناك ما يمكن أن يطلق عليه المفهوم الجمهوري Republican وهو ما يشير إلى مساهمة الأفراد في الحياة السياسية باختيار الحكام ومسئولتهم والمشاركة في اتخاذ القرارات السياسية الهامة وهذا المفهوم هو الأقرب إلى معنى الديمقراطية السياسية. ولكن هناك مفهوماً آخر يمكن أن يطلق عليه المفهوم الليبرالية Liberal للحرية والمقصود به هو الاعتراف للفرد بمجال خاص لا يمكن التعرض له بالتدخل فيه، فهو يرتبط بالاعتراف للفرد بحقوق طبيعية أو سياسية لا يجوز المساس بها أو انتهاكها. ويدخل في هذا حق الفرد في الحياة وفي حرية العقيدة وحرية التعبير عن الرأي وحرية الاجتماع والانتقال كما يتضمن أيضاً احترام حقوق الملكية الخاصة. وأخيراً هناك ما يمكن أن نطلق عليه المفهوم المثالي أو التدخلية والمقصود هنا ليس مجرد مشاركة الفرد في الحياة السياسية أو الاعتراف له بمجال خاص لا يجوز التعرض له، بل إن الأمر يجاوز ذلك إلى ضرورة توفير الشروط اللازمة حتى يتمكن الفرد من ممارسة اختياراته على نحو يتفق مع رغباته الحقيقية وان تتوافر له الإمكانيات لكي يفعل هذا الاختيار"<sup>(1)</sup> ويعرف هذا التمكين ب Empowerment.

لكن الدراسات المتعمقة في الفكر الليبرالي تفيدنا أن الفكر الليبرالي ليس دعوة للحرية وإنما هو دعوة للفردية، وهذا ما يدعونا إلى طرح مفهوم الحرية الكلاسيكي والمفهوم الحديث "وإذا نظرنا إلى مفهوم الحرية كما ساد في الفكر السياسي والممارسات العملية، نجد أنه تراوح بين مفهومين أساسيين، الأول هو الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، والثاني هو الاعتراف بمجال خاص للأفراد لا يجوز التعدي عليه والتدخل فيه. وهذه التفرقة بين الحرية بالمعنى القديم وبين المفهوم الحديث للحرية. (2) أي أن هناك تطور واتساع في مفهوم الحرية من حيث أنها لم يعد مقتصر على المشاركة السياسية واتخاذ القرارات كما كان في العهد اليوناني ليشمل معنى آخر والمتمثل أن للفرد حياة خاصة به يجب حمايتها وعدم التدخل فيها لأنه ملكه ولا ينازعه فيها أحد ولا يخضع فيها إلا للقانون وقد أوضح بنجامين كونستانت في كتابه "الحرية القديمة والحديثة" هذه التفرقة بشكل واضح، حيث اعتبر أن المفهوم أقدم للحرية سلبياً بينما المفهوم الحديث إيجابي "فإن الفرد وهو يتمتع بالمشاركة في المسائل العامة هكذا يرى كونستانت فإنه يكاد يكون عبداً ولا يعرف أي استقلال في أموره الخاصة وعلى العكس فإن الفرد وفقاً للمفهوم الحديث للحرية الحديثة يتمتع بالاستقلال في حياته الخاصة وعلى العكس لا يكاد يتمتع بأي سيادة في المسائل العامة وأنه حين يشارك في المسائل العامة فإنه غالباً ما يكون ذلك بقصد التخلي عنها لنوابه وممثليه"<sup>(3)</sup>.

إن الحرية في الفكر الإسلامي ليست حقاً يعطى للفرد من قبل السلطة بل هي حق طبيعي لكل فرد مرتبطة بوجوده أي أن الله خلق الناس أحراراً واستلاب الحرية يعني استلاب الوجود وقد أكد هذا المعنى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في قوله متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، وعليه فمن المغالطة الفكرية الربط بين الديمقراطية والليبرالية "فالنظام الليبرالي حسب ترومان -الرئيس الأمريكي سابقاً- هو ذلك النظام القائم على إرادة الأغلبية والمبني على مؤسسات حرة وحكومة تمثيلية وانتخابات حرة و ضمان

(1) البيلاوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص. 16

(2) البيلاوي، الطبعة الأولى، ص. 11

(3) المرجع نفسه، ص. 11

الحرية الفردية و حرية التعبير و الدين وانعدام الاضطهاد السياسي... أما النظام الشيوعي فهو قائم على التسلط... (1).  
و من هنا تتجلى لنا هذه المغالطة حيث تريد كل أيديولوجية ربط مبادئها بالمفاهيم الديمقراطية في مواجهة الأيديولوجيات الأخرى. و إن كان هناك علاقة بين الديمقراطية و الرأسمالية من الناحية التاريخية حيث "إن الديمقراطية و الرأسمالية تولدتا تقريبا في نفس الفترة التاريخية، فالرأسمالية كانت نتيجة لتطورات تاريخية حيث بدأت البرجوازية الصناعية بالظهور كخصم لدولة الإقطاع الارستقراطية و الديمقراطية كانت نتيجة فورية للثورة الرأسمالية". (2). و تبقى الديمقراطية حسب اعتقادنا كقيم "حرية، مساواة، عدالة" ليست من الضروري أن تتجسد في النظام الليبرالي فقط فان وجدت فيه قد توجد في غيره. وإذا كانت "الديمقراطية الكلاسيكية هي الديمقراطية الليبرالية أي أنها شكل من الديمقراطية تعتبر الحرية فيه العنصر الأساسي" (3). فإننا نلاحظ أيضا أن "الليبرالية الكلاسيكية و تحت ضغط منافسة النموذج الاشتراكي أصبحت تدعو الى مزيد من تدخل الدولة في الاقتصاد لتحقيق العدالة الاجتماعية" (4).  
و من هنا تبين لنا أن الربط بين الديمقراطية و الليبرالية لا يقوم على أسس علمية بل إن هناك من يفسر هذا الربط على أساس اعتبارات زمنية فقط انطلاقا من أن " الديمقراطية بشكلها الأول (الليبرالية) ظلت مهيمنة طيلة قرن و نصف القرن حتى تكون في أذهان المفكرين الغربيين نوعا من التماثل العفوي بين الديمقراطية الليبرالية و الديمقراطية ألحقمة" (5).  
باعتبار إن مفهوم الديمقراطية متغيرا من زمان الى آخر و من مكان الى آخر، فإن ما توصلنا إليه في إطار تحديد مفهوم الديمقراطية أنها تعني اليوم في العالم الغربي الحرية. بمختلف جوانبها السياسية و الاقتصادية. وقد وجهت العديد من الانتقادات لهذه المدرسة على أساس أنها تكرس الحكم الارستقراطي و بالتالي "فان النتيجة المنطقية لهذا النوع من الديمقراطية هو ألا ديمقراطية، ذلك أن الحرية السياسية و الحرية الاقتصادية هما حرية و لكن لمن يستطيع التمتع بها و هم أولئك الذين يوجدون في فوقية المجتمع، وهكذا أيضا، بعد أن كان استبداد طبقة معينة على المجتمع يكتسي طابعا قسريا إذ أصبح اليوم بفضل الديمقراطية استبدادا اختياريا... يستمد خياراته هذه من الانتخاب" (6) تتجلى سيطرة أصحاب رؤوس الأموال في الممارسة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية حيث " نلاحظ أن الدعم المالي أصبح العنصر الرئيسي في الحملات الانتخابية. فمثلا كلف انتخاب الرئيس الأمريكي نكسن سنة 1968 مبلغ 29 مليون دولار تبرع بها من يريدون نكسن لخدمة مصالحهم الاقتصادية. أما انتخاب الرئيس ريقن 1984 كلف 40 مليون دولار و هذا يعني أن انتخاب المرشح بأغلبية الأصوات يحتاج أولا الى انتخابه بأغلبية الدولارات" (7). و هذا ينطبق على العديد من الدول فكذلك مثلا "لبنان يحكم و كأنه مؤسسة خاصة... و في بلدان المغرب العربي رجال الأعمال يصبحون شيئا فشيئا مرشحين للسلطة السياسية" (8)  
كما أن الديمقراطية الليبرالية من خلال دعوتها للفردية تبدو متناقضة مع القيم الاجتماعية رغم أن أنصارها يعتبرون الفردية هي نظرية للمجتمع وليس نظرية للفرد من حيث أن " الفكر الليبرالي يرفض الأفكار الموروثة والتي ترى أن للمجتمعات غايات محتومة - غيبية و غير غيبية - وان الفرد مسخر لتحقيق هذه الغايات عكس النظم الاجتماعية التي ترى إن المجتمع وليس الفرد هو الحقيقة الأولى

(1) Lellouche: OP.cit, p.312

(2) Yves Lecker: La Démocratie : Gul de sac ( Algerie : media plus, 1994) p.122

(3) هوريو، مرجع سابق، ص. 303.

(4) Pascal Chergueau: " Le nouveau des ordres international " Politique étranger (N°12 Dec 1997) p.17

(5) هوريو، مرجع سابق، ص. 304.

(6) الجابري، الديمقراطية و حقوق الإنسان في لوطن العربي، مرجع سابق، ص. 19.

(7) جمال طيبة، " الديمقراطية و القوة العلمية و النفسية" مجلة العربي العدد 339، فيفري 1987، ص. 225.

(8) Alain Chenal : "La démocratie dans le monde Arab: un horizon lointain?" Relation internatinales et chabegines, p. 80

والنهائية فالفرد هو القوة الدافع للمجتمع " (1) ولهذا يعرف المذهب الليبرالي بالمذهب الفردي لأنه ينطلق من الفرد ويعتبره هو المرادف للفرد. وبؤرة التحليل لان الفرد هو الذي سيقود المجتمع للتطور والتقدم والازدهار ولهذا يؤكد المذهب الليبرالي على ضرورة احترام حقوق الأفراد وحررياتهم ويضع هذه الحقوق والحرريات في موقع الصدارة مما يعني أن كل فرد لا يبالي إلا بمصالحه الخاصة ويرر الاتجاه الليبرالي ذلك أن خدمت الفرد هي خدمة للمجتمع وان النظرية الليبرالية هي نظرية للمجتمع وليس نظرية للفرد .

لقد حذر العديد من المفكرين من تفوق القيم المادية على القيم الأخلاقية في المجتمع ذلك أن القيم المادية في المجتمع قد تؤدي الى الانحراف الأخلاقي وقد سمي المال في الفكر الإسلامي بالمال لأنه يميل بالشخص عن طريق الصواب كما أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذا المعنى بقوله أنه لا يخشى على الأمة من الفقر بقدر ما يخشى عليها من انفتاح الدنيا حيث قال فتتنافسوا فيها كما تنافس فيها غيركم من الأمم فتهلككم كما أهلكتهم والمقصود هنا ابتعاد المجتمع عن القيم والمثل والمبادئ الأخلاقية حيث "لاحظ علماء الاجتماع مثل دانيال بل — إن النجاح الاقتصادي للرأسمالية العالمية يقوض الأساس الأخلاقي للرأسمالية الذي استمدته ماكس فيبر من البروتستانتية تنكشف هذه الآلية للتدمير الذاتي عندما نلاحظ في مجتمعات الرأسمالية أن فضائل مثل الاجتهاد ، الاقتصاد في المعيشة ، الصبر ، الأخوة ، الشجاعة ، انقلبت الى نقائص وعيوب لا يمكن العيش بها في المجتمع الصناعي . وهكذا انحرفت الفردية الى نرجسية ، و الأخوة الى الاجتماع على الحفلات الموسيقية الصاخبة واستقلال الشخصية الى فوضى أخلاقية (كما في شعار رحمي ملكي ) التحرر الى فسق ، التسامح الى استواء الخبز والشر ، التنافس الى جنون الاستهلاك ، العشق الى رياضة جنسية ، المرونة الى كراهية التقاليد . " (2) ويؤكد مراد هوفمان في نفس السياق الى أن كل من محمد أركون في فرنسا وبسام طيبي في ألمانيا وهم المسلمين المستغربين الذين يعتبرون أن مصطلح "العودة للإسلام " ينطوي على مقدمة زائفة.

و بناء على هذه الانتقادات تبرز الديمقراطية الاجتماعية كبديل في إطار المدرسة الاشتراكية، إلا أن أنصار المدرسة الليبرالية يؤكدون على "إن الديمقراطية الاجتماعية لا يمكن تحقيقها من دون ديمقراطية سياسية و إن هذه الأخيرة إذا كانت وسيلة للأولى فهي هدف في ذاتها و أن عيوبها و التلاعب في تطبيقها... لا يجوز أن يكون مبررا للكفر بها " (3) كما تبرز أهمية المدرسة الليبرالية من حيث "أنها تقوم على أساس التنظيم الفني للديمقراطية فالقرار لم يعد من اختصاص الجهة المنتخبة و إنما يشاور في ذلك فنيون و مختصون يعبرون عن الرغبة في التوجه المسطر من القمة لصالح التطور " (4)

وانطلاقا من هذه الانتقادات الموجهة للمدرسة الليبرالية و المتمثلة باختصار في الحرية المطلقة و الاهتمام بالفرد دون الجماعة نجد المدرسة الاشتراكية تنادى بالديمقراطية الاجتماعية. و هنا نتساءل هل الديمقراطية الاجتماعية هي بديل أم مكمل للديمقراطية السياسية؟.

(1) البيلاوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص.18

(2) هوفمان، مرجع سابق، ص.20 و 21

(3) الجابري، الديمقراطية و حقوق الإنسان في لوطن العربي، مرجع سابق، ص. 12

(4) بوالشعير، الجزء الأول، مرجع سابق، ص.67

فقد شكلت مبادرة الرئيس الأمريكي روزفلت في هذا المجال أفكار الديمقراطية الفنية عندما قام بتنصيب لجنة متخصصة ألفت بالسلطة التنفيذية لما أراد مكافحة الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت بلاده سنة 1932.

## المدرسة الاشتراكية : الديمقراطية الاجتماعية

لقد حاولت المدرسة الليبرالية و لا تزال تدافع عن المبادئ و القيم الاجتماعية التي تقوم عليها في مواجهة المدرسة الاشتراكية، و من هنا نجد أن هذه الأخيرة حاولت أن تكون بديلا لما قامت عليه من أسس غير موجودة في الأولى. إلا أن جورج فدل ( George Fidle ) يرى أن "... النظام الديمقراطي مهما كان نوعه ليبراليا أم ماركسيا، هو نظام يهيمه تحقيق الحرية، إلا أن الحرية في ذاتها هي مفهوم مركب و معقد. فعلى الصعيد الفردي : تتلخص في القدرة المتاحة لكل فرد في أن يحدد سلوكه و طريقه بنفسه دون أن تتدخل في ذلك الضغوط الخارجية.و على الصعيد الجماعي : يعتبر المجتمع السياسي حرا إذا تولى مجموع أعضاء الجماعة تحديد تصرفاتهم الجماعية" (1)

إذا كان المنظور السياسي للديمقراطية سلبيا بحيث يعتبرها وسيلة لتنظيم الصراع داخل المجتمع فكذلك نجد أن "الديمقراطية من هذا المنظور هي الإطار السلمي البناء لحل الصراعات داخل المجتمع و ترتيب العلاقات فيه، لصالح تقدم الأمة و تمتع المواطن بحقوقه كاملة" (2). ولهذا يقر المنظور الليبرالي "بشرعية التعارض بين سلطة الدولة و الحقوق الفردية للمواطن" (3) في حين "يعتبر البحث عن التوافق الكامل و الإجماع الهدف الأمثل عند الديمقراطية الماركسية" (4) و لهذا يركز المنظور الليبرالي على الانتخاب و الفصل بين السلطات انطلاقا من اعتقاد مونتسكيو أن "السلطة لا يوقفها إلا سلطة" (5) و عليه فانه إذا كانت الديمقراطية السياسية تقوم على أساس الصراع فان الديمقراطية الاجتماعية تمثل نظام حياة يقوم على جملة من القيم كالحرية و المساواة و العدالة من اجل تحقيق الرفاهية الاجتماعية. إن الديمقراطية السياسية وسيلة لتنظيم الصراع داخل المجتمع، و في الوقت نفسه كانت وسيلة لامتناعه إذا لم نقل تغطية التناقضات و الصراعات الموجودة في المجتمعات الغربية مما مكنها من تحقيق نوع من الاستقرار الذي ساعدها في تحقيق التنمية الاقتصادية حيث أدى ذلك الى تحقيق مستوى معيشي مقبول إلا أنها لم تستطع أن تلغي تركز الثروة في يد الطبقة البورجوازية، بل إنها ساعدت على ذلك بما تتيحه من حرية مطلقة لدرجة أن أصبحت تعرف بالمذهب الليبرالي (الحر) كما يعرف أيضا بالمذهب الفردي لاهتمامه بحرية الفرد دون مراعاة انعكاساتها الاجتماعية.

لما كانت الحرية مبدأ عاما في هذا النظام، فقد استغلته الطبقة البورجوازية لتكريس هيمنتها و استغلالها للطبقة الكادحة و لهذا نجد "التيار الماركسي في الفكر العربي قد بنى خطابه السياسي على تسفيه الديمقراطية السياسية التي لم يكن يرى فيها غير الوسيلة التي تستعملها البورجوازية للاستبداد على الطبقة الكادحة و استغلالها" (6). انطلاقا من هذا جاءت المدرسة الاشتراكية بالديمقراطية الاجتماعية كرد على المدرسة الليبرالية و ديمقراطيتها السياسية بل "أن جمال عبد الناصر قال في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية 1968 انه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية" (7).

حسب اعتقادنا فان الديمقراطية الاجتماعية كانت الوجه الآخر للديمقراطية الليبرالية فإذا كانت الأخيرة تقوم على الحرية نجد الأخرى تقوم على المساواة و العدالة كما نجد أن الثانية تركز على الفرد و حريته و لهذا تسمى بالمذهب الفردي نجد الأولى تركز على الجماعة و لهذا تسمى بالديمقراطية الاجتماعية أو الاشتراكية (الاشترك). و يتجلى الخلاف أيضا بين المدرستين فيما إذا

(1) هوريو ، مرجع سابق ،ص.306

(2) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي ، مرجع سابق ،ص. 134

(3) هوريو ، مرجع سابق ،ص.307

(4) المرجع نفسه ، ص.307

(5) مجموعة من الباحثين ، المثقفون و الديمقراطية ، تعريب الدكتور خليل احمد خليل، الطبعة الأولى، (بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، 1980)ص.33

(6) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي ، مرجع سابق، ص . 97

(7) المرجع نفسه، ص . 99



كانت الديمقراطية نظاما اجتماعيا أو نظاما سياسيا؟ بمعنى هل هي نظام في المجتمع ككل أم نظام للحكم فقط؟ و هنا يرد المفكر المصري سلامة موسى " بان الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاما في الحكم بل هي نظام في الحكم لأنها نتيجة لنظام معين في المجتمع (1) .

من خلال تحليلنا القصير للديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية نستشف أن كلا الديمقراطيتين خاضعتين للتطور من مرحلة تاريخية الى أخرى أو من ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية الى أخرى ومن هنا فالمفهوم مرتبط بالبيئة التي وجد فيها وجاء ليؤدي دورا معينا في ظرف زمني معين وينتهي المفهوم والدور بانتهاء الظروف التي كانت سببا في وجوده " وإزاء هذا التطور لمعاني الحرية ، فقد أشار بنجمين كونستانت **B. Constant** في كتابه "الحريات القديمة والحديثة" الى التفرقة بين المعنى القديم والمعنى الحديث لها . فالحرية بالمعنى الحديث هي الاعتراف للفرد بمجال خاص يتمتع فيه بالاستقلال و لا يخضع فيه لغير القانون ، في حين أن الحرية بالمعنى القديم ، السائد في البلدان اليونانية ثم الايطالية - تشير الى الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية - هكذا يرى كونستانت فان الفرد يكاد يكون عبدا ولا يعرف أي استقلال في أموره الخاصة في حين أن المفهوم الحديث فان الفرد وهو يتمتع بالاستقلال في حياته الخاصة ،فانه لا يكاد يتمتع بأي سيادة في المسائل العامة وانه حين يشارك في المسائل العامة فان ذلك يكون غالبا بقصد التحلي عنها لنوابه وممثليه (2)

وهذا المفهوم الحديث للحرية قريب من المفهوم الإسلامي الذي يعتبر أن للأفراد حياتهم الخاصة حيث حرم الإسلام التجسس والغيبة والنميمة كما انه من حسن إسلام المرء ترك ما لا يعنيه .وتأتي مشاركة المواطن العادي في المجال السياسي بعد مشاركة أهل الحل والعقد واختيارهم للحاكم لتتم مبايعته من قبل المواطنين ليعبروا عن رضاهم بالحاكم وبالتالي طاعتهم له .

ونظرا لعدم نجاح كلا المدرستين في إقامة معادلة صحيحة بين الفرد و المجتمع ظهرت الآراء التركيبية إن صح التعبير، حيث عرفت الديمقراطية بأنها نظام سياسي اقتصادي اجتماعي يقوم على ثلاثة أركان

- 1- حقوق الإنسان في الحرية و المساواة و ما يتفرع عنهما كالحق في الحريات الديمقراطية و الحق في الشغل و تكافؤ الفرص...
- 2- دولة المؤسسات و هي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية و مدنية تعلو على الأفراد مهما كانت مراتبهم و انتماءاتهم العرقية و الدينية و الحزبية.
- 3- التداول على السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة و ذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية (3).

وأمام هذه المفاهيم المختلفة للديمقراطية و للحرية -الحرية الجمهورية ،الحرية الليبرالية ،الحرية المثالية أو التداخلية - فهناك من يرى أن المطلوب هو تحقيق التوازن والتكامل بين مفاهيم الحرية المختلفة ، أي التوازن بين مفاهيم الحرية المختلفة والتوازن بين حقوق الفرد وسلطة الدولة ودور المجتمع المدني والتوازن بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية . " فمبدأ عدم تدخل الدولة لم يكن أبدا من مبادئ الليبرالية النظرية ، كما لم تأخذ بها في العمل في النظم الليبرالية ، كما قال الكثير ، فالنظم الليبرالية اعترفت دوما بدور هام للدولة وكان معظم التدخل من جانب الحكومات تحت ضغط الرأي العام الليبرالي ،ولكن مع ضرورة الاحترام الكامل لحقوق الأفراد وحريةهم .فالقضية الأساسية لليبرالية هي حماية هذه الحقوق والحريات ،وهو أمر لا يتعارض مع مبدأ تدخل الدولة ، بل و كثيرا ما يتطلب هذا التدخل ...وجاءت الأزمة العالمية 1929 كاشفة عن قصور الرأسمالية وحدود اقتصاد السوق مما يتطلب تدخل الدولة

(1) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي ، مرجع سابق، ص . 97

(2) البيلاوي ،الطبعة الثانية ، ص. 17

(3) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي ،مرجع سابق ، ص، 86



لحماية هذا الاقتصاد ومن هنا أصبح تدخل الدولة قاعدة عامة وان اختلف مداه وحدوده (1) وقد تأكد ذلك مرة ثانية في الأزمة 2008 التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية وكانت لها آثار عالمية مما استوجب ليس تدخل الدولة فقط بل كان هناك تعاون دولي كبير من اجل مواجهة آثار تلك الأزمة " ولم يعد غريبا بان يسود الاعتقاد أن عصر الليبرالية قد ولى الى الأبد وان الظاهرة الليبرالية ليست إنسانية أو عالمية بقدر ما هي تجربة خاصة بعدد محدود من الدول الغربية الصناعية وربما اليابان" (2).

و الى جانب هذه الآراء وجدنا "الأطروحات التي كانت تستبعد أو تؤجل الديمقراطية السياسية باسم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية و التنمية الشاملة" (3) حيث عرف هذا الطرح في دول العالم الثالث والتي كانت مستعمرة من قبل الدول الغربية، ولهذا تبنت تلك الدول غداة الاستقلال الديمقراطية الاشتراكية لا لأنها كانت الأنسب لظروفها الاقتصادية والاجتماعية حيث خرجت تلك الدول وبنيتها الاقتصادية مدمرة ، مع الفقر والجهل و الأمراض و الأمية وهناك أرامل و يتامى و معطوبو حرب ولهذا اعتمدت تلك الدول الديمقراطية الاشتراكية لتحقيق التكافل الاجتماعي كخطوة أولى قبل تبني الديمقراطية السياسية .

وأمام هذا الاختلاف بين المدرستين الغربيتين الليبرالية والاشتراكية نجد الطرح الإسلامي الاقتصادي والذي يعتبر حسب اعتقادنا انه طرح ليبرالي في قالب اجتماعي وكما بينا أن الإسلام قد اهتم بكل جوانب الحياة حيث "يهتم الإسلام كثيرا بأخلاقيات النظام الاقتصادي بكل ادوار البشر فيه : المنتج الموزع ، المستهلك ولكنه لا يضع التفاصيل لنظام محدد وقد ارسى القرآن القواعد الرئيسية التالية :

1 - يحترم القرآن الملكية الشخصية وحتى في وسائل الإنتاج ولكن نظريا تختلف هذه الملكية عن تلك في القانون الروماني فالملكية المطلقة لله وحده وإنما للبشر حق الانتفاع ، مع واجبات اجتماعية ... أما المصادر الطبيعية كالهواء والماء والغابات والمعادن لا يمكن أن تخضع للملكية أفراد ولكن يمكن للدولة أن تعطيهم حق الانتفاع بما .

2 - واجب على المسلم أن يعمل ليكسب معاشه من عمل مفيد ، يشمل هذا كافة أنواع التجارة في الحلال ، مع منع الاحتكار كما يمنع الإسلام الفائدة على رأس المال.

3 - يجب أن تشرف الحكومة على السوق ، تمنع الاحتكار ، وتضع القوانين لمنع الغش والاحتيال ... تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية بفرض الضرائب المختلفة وتحمي الاقتصاد كله بفرض الجمارك المناسبة ، وتكلم الفرقان على الموارد والزكاة . ولم يطلب الإسلام مساواة الناس في الدخول ولكن في تحقيق حدا ادنى للمعيشة الكريمة لكل أفرادها (حد الكفاية )

4- ينهى الإسلام عن الإسراف والتبذير كما ينهى عن البخل والشح .

يتحلى القرآن بحكمة إلهية في مرونته الفائقة في المجال الاقتصادي واكتفائه بتقرير المبادئ الرئيسة في قيمة العمل والتكافل ، مع أمر الأغنياء بالإنفاق ، والفقراء بالصبر والتعفف ، ثم تشجيع المشاركة والتعاون والعمل الجماعي ، مع تحرير الاحتكار والغش والخداع ، والنهي عن تكديس المال وكثره" (4).

بعد هذا التحليل القصير لمفهوم الديمقراطية من المنظور الاقتصادي والمنظور الاجتماعي نستطيع القول بأنه مهما تعددت التفسيرات، فان لكل اتجاه سلبياته و إيجابياته مما لا يسمح لنا بترويج مدرسة على أخرى وهنا نشير الى ما أكده الدكتور هوفمان انه

(1) البلاوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص.ص. (20 - 25)

(2) المرجع نفسه ، ص. 25

(3) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق ، ص. 86

(4) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 93

حيث يؤكد الكاتب مايلي : ويعرف أي طالب في السنة الأولى في مدرسة لندن للاقتصاد أ مدرسة هارفارد للأعمال أهمية سعر الفائدة في تراكم رأس المال وفي التحكم في الربح وخلق الفروات ... لم يخل النشاط الاقتصادي في العالم من الفائدة على رأس المال رغم تحريم اليهودية والمسيحية و الإسلام لها . و تعمل باكستان بهذا النظام الأوروبي منذ 1985 فقد أوقفت إصدار السندات ذات الفائدة الثابتة وفوائد حسابات الادخار ، ومازالت التجربة تحت الاختبار (ويدرسها فولكر نينهاوس ، وتراوت فولر شرف ) وللمسلمين الحق في التطلع لنظام اقتصادي كفء فعال بمضمون أخلاقي ، يظهر في إسلام آباد أو الرياض أو الخرطوم أو طهران .

ولقد حرم الإسلام الربأشد تحريم ولم يتوعد احد بعد الكافرين إلا آكلين الربا. الروم ، الآية: 39. آل عمران، الآية: 130. البقرة، الآيات: 275 ، 278 و 279

"نظرا لطبيعة الحياة الاقتصادية المتغيرة ، إذا قرانا نظريات ادم سميث ، ودافيد ريكاردو وتوماس مالتوس ، وكارل ماركس ، و... مينارد كيتز وبول - اساملسون سنكتشف أننا نقرا -حطط هي الفهرس - تاريخ الأخطاء الاقتصادية وليس تاريخ الاقتصاد ، مع أن كلا منهم ادعى - ومعه الكثيرون إن نظريته صحيحة .وإذا كان علماء الاقتصاد المسلمون قد بذلوا جهدا كبيرا في العصر الحالي لتحديد معالم النظام الاقتصادي الإسلامي - فإنهم لم يحققوا نجاحا محسوسا حتى الآن.ويؤكد في الأخير على أن الإسلام يشق طريق بين الرأسمالية التي تقدر الفردية (ولو على حساب المجتمع ) والاشتراكية اليسارية التي تقدر الدولة (ولو على حساب الفرد) وكل منهما نظام مادي و أن قيام نظام اقتصادي إسلامي نموذجي يستلزم مسبقا وجود الأمة الإسلامية النموذجية"(1) .

ولقد أكدت الأدبيات السياسية على أن "الديمقراطية ممارسة سياسية و اجتماعية تبنى على فرضيات نظرية لكنها ليست نظرية متكاملة توفر أجوبة نظرية عن الأسئلة كافة"(2) . أي أن الديمقراطية كنظام تنحسد في الممارسة الميدانية إذ لا يكفي أن نقول بان الشعب مصدر السلطة حين نجد أن الممارسة الفعلية تؤكد بان الحكم في يد أقلية. كما لا يكفي أن يقرر الدستور و القوانين حقوقا مكتوبة على الأوراق ما لم تكن هناك استفادة فعلية من هذه الحقوق. وعلى مستوى الممارسة الميدانية فقد لوحظ أن هناك سمات مشتركة رغم اختلاف الصيغ و الأشكال لجميع أنظمة الحكم الديمقراطي والتي من بينها:

- (أ) - الاعتراف الدستوري بالحقوق و الحريات الأساسية للمواطن السياسية منها و المدنية و حمايتها من اعتداءات السلطة الحاكمة.
- (ب) - التداول على السلطة عن طريق الانتخابات الدورية (الحرّة، السريّة، العامة) .
- (ج) - الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث مع التركيز على استقلال القضاء.
- (د) - مبدأ سيادة القانون و المساواة أمامه و طرق دعمه بأنظمة للرقابة و المحاسبة و المتابعة-حماية الأقلية من طغيان الأكثرية.
- (و) - المشاركة الشعبية في صناعة القرارات على المستويات المختلفة"(3).

أما عن عيوب الديمقراطية فإننا نعتقد بأنها إنتاج بشري و لا بد و أن تكون فيه نقائص، و من هنا فلا بد أن نركز عما فيها من محاسن مع محاولة تجاوز ما بها من عيوب و عليه فلا يمكن أن نرفضها بناء على ما فيها من نقائص إذ "لا ينبغي اتخاذها ذريعة للكفر بالديمقراطية نفسها ذلك لأنه ليس هناك بديل للديمقراطية إلا الاستبداد و الدكتاتورية"(4) وكما عبر على ذلك بان الديمقراطية أحسن أسوء الأنظمة " وقد تحقق في ضل الديمقراطية الغربية في أوروبا وأمريكا بالفعل مزيد من العدالة و المساواة بين الأفراد، مما دعا مناصريها الى الادعاء بأنها تمثل عنصرا من عناصر التقدم بل أن هناك من يعتبرها دعوة الى السلام على أساس انه لم يخبرنا التاريخ بأي حرب وقعت بين الدول الديمقراطية كما قال فوكوياما على أساس أن تلك الدول الديمقراطية خاضعة في اتخاذ قراراتها للإرادة الشعبية فلم يخبرنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالنظم الليبرالية، فهذه نظم منطقتها الحوار و المناقشة وليس القهر و الحروب. فلعل أهم ما تتميز به الليبرالية في اعترافها بحقوق الأفراد و حرياتهم - هو قدرتها على التسامح و التعايش مع مختلف القيم التي يؤمن بها كل فرد طالما لا يحول ذلك دون تمتع غيره بحق مقابل. هذا التسامح في التعايش مع مختلف الآراء و المعتقدات قد أعطى لليبرالية نضجا وعمقا في عدم

(1) هوفمان، مرجع سابق ، ص. 93

(2) علي الدين هلال وآخرون ، " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشة الندوة الفكرية " المستقبل العربي ، الطبعة الثانية، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1987 )

ص . 58

(3) هلال ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 174

(4) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في لوطن العربي ، مرجع سابق ، ص . 104

الانسياق وراء المطلقات (1).

وفي ختام تحليلنا لمفهوم الديمقراطية الغربية في كلا المدرستين الليبرالية والاشتراكية نؤكد في الأخير كما بينا سابقا أن كلا المدرستين كان يحاول الوصول الى المفهوم الحقيقي للحرية من اجل تحقيق ما يسمى بدولة القانون، التي تستطيع أن تقيم التوافق بين مصالح الفرد والمجتمع كما تستطيع أن تقيم نظاما محكما تحدد فيه مجال تدخل الدول بصورة الصحيحة والتي لا تؤدي الى إهدار حقوق الأفراد وقد عبر عن ذلك راولز في كتاب " نظرية العدالة " حيث يعتبر " من أهم ما صدر أخيرا في أساس السلطة والقانون القائم على الحرية والمساواة في الفرص تأكيداً لمبادئ الليبرالية . وهكذا يبدو أن الدعوة الى الليبرالية وهي تدعو الى الحرية وحقوق الإنسان فإنها تساعد على مزيد من الكفاءة الاقتصادية وقد تحقق في ظلها — عملا — مزيدا من العدالة والمساواة بين الأفراد وبذلك تمثل عنصرا من عناصر التقدم " (2) كما يؤكد أنصار الليبرالية أنها لا تعترف بالفرد إلا باعتباره إنسانا بصرف النظر عن دينه و لونه أو عرقه أو طبقته ، وهو أمر لا يسهل قبوله دائما . بل أن تاريخ الدول الغربية وهي دول الليبرالية قد استعمرت الشعوب ومارست عليهم أشنع أنواع العذاب وصور التمييز العنصري مما لا يدع شك بان شعارات الحرية والمساواة التي ترفعها لليبرالية ما هي إلا شعارات إعلامية .

إذا لم يكن هناك بديل عن الديمقراطية فهذا لا يعني أننا سنبحث عن نموذج نستعيره من الشرق والغرب لنقيم عليه حياتنا بل إن الدكتور الجزائري الأخصر الإبراهيمي أكد بان "النموذج الديمقراطي العامل في الغرب ليس من شأنه أن يساعدنا على تحقيق أهدافنا في بناء مجتمع عصري و متقدم و تحقيق أهداف التنمية... لا يكون تحقيق الديمقراطية عملية بسيطة و لا توجد و للأسف، و صفة موجودة يذهب الواحد ليشتريها و يطبقها، إنما عملية شاقة و صعبة و محتاجة الى نظام و كد و تعب و تفكير و ممارسة و إصابة و غلط" (3) و عليه فان ما يمكن أن نستفيد به من الغرب هو التجربة التي خاضها من اجل الوصول الى الديمقراطية بحيث نأخذ العبرة من هذه التجربة فنستفيد من الخطأ و الصواب، لكن لا بد من أن نأخذ بتجربة خاصة اعتقادا منا بان النظام السياسي الناجح هو الذي يكون وليد بيئته. و هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الديمقراطية " لم تعد تنحصر في مفهوم نظام الحكم... بل أصبحت نمط سلوك حياتي، و صفة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد و بين المجموعات أو داخل هذه المجموعات فأصبح المرء يسمع عن أسلوب ديمقراطي للعمل السياسي و عن علاقات ديمقراطية بين القوى... و عن أسلوب ديمقراطي للحوار" (4) كما أكد الدكتور المصري حسن فهمي هذا المعنى بقوله أن الديمقراطية "لا تعني فقط حكم الشعب بل تعني الاعتراف بوجود الآخر نحو الأنا و بأن الحوار بين الأنا و لأنت هو الحياة" (5)

فإذا كانت الأنظمة السياسية غير قابلة للتصدير فهذا يعني أن نظامنا السياسي موجود عندنا بداخلنا و ما علينا إلا البحث عنه لنتمكن من تجسيده في ارض الواقع مصداقا لقوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ " (6) و تجسيدها لهذا المنظور ذهب الأستاذ مالك بن نبي وغيره من المفكرين الإسلاميين لطرح المنظور الإسلامي الذي يتفق في بعض الجوانب مع الديمقراطيتين الليبرالية والاشتراكية كما يختلف معهما في جوانب عديدة مما يؤكد أصالة الطرح الإسلامي وتميزه عن غيره ، ولعله يكون هو الأنسب للمجتمع الإسلامي . وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم .

(1) البيلوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص. 252

(2) البيلوي، الطبعة الأولى، مرجع سابق، ص. ص. (18 — 19)

(3) هلال ، الديمقراطية و حقوق الإنسان في لوطن العربي ، مرجع سابق ، ص. 83

— و لمزيد من الإيضاح انظر القرضاوي ، الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا (قسنطينة : دار البعث ، 1984) ص. ص. (65 - 69)

(4) المرجع نفسه، ص. 28

(5) المرجع نفسه ، ص. 178

(6) الرعد، الآية : 11

## المبحث الثالث: مفهوم الديمقراطية في الفكر الإسلامي

إن مفهوم الديمقراطية في الفكر الإسلامي يمكن أن يتلخص في ما يسمى بالحكم الراشد أو الحكم الصالح وقد عرفت الدولة الإسلامية الأولى الخلافة الراشدة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام والمتمثلة في حكم الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ليتحول نظام الحكم بعدهم الى ملك وراثي في أسرة محددة حيث عرفت الدولة الأموية والعباسية والدولة العثمانية ، وبعد تفهقر الدولة العثمانية والتي أصبحت كالرجل المريض ، تعرضت الدول العربية والإسلامية الى موجة الاستعمار الحديث حيث قسمت تركت الرجل المريض بين فرنسا وبريطانيا . وكان لهذا الاستعمار آثار كبيرة على تلك الدول من عدة نواحي سياسية واقتصادية واجتماعية . وما يهمنا هنا الجانب السياسي حيث كانت تلك الدول تفكر في كيفية تحقيق الاستقلال ولم تكن لديها إستراتيجية واضحة لبناء الدولة بعد الاستقلال فلم يكن لديها فلسفة واضحة حول تقسيم السلطات وعلاقتها ببعضها البعض وماهي علاقة الشعب بالسلطة...

لقد كان نظام الحكم في صدر الإسلام يقوم على الشورى كما كانت الرعية راضية على خلفائها لأن اختيارهم كان عن طريق البيعة الخاصة ثم البيعة العامة لأن الشريعة الإسلامية و إن أمرت الشعب بالطاعة المطلقة للحاكم فانه لا يجوز أن يكون هناك حاكم على الشعب وهو غير راض عليه لكن ما أردنا تأكده هنا أن الاغتيالات التي عرفتها الدولة الإسلامية الأولى والتي كان ضحيتها الخلفاء أما كانت ظاهرة سياسية عرفت حتى في العصر الحديث حيث يؤكد الدكتور مراد هوفمان على أن " اغتيال الخلفاء الثلاثة ، فلو أن أيًا منهم اهتم بأمنه الشخصي — رغم الظروف التي نشأت فيها الخلافة — وأحاط نفسه بالحراسة البسيطة — وليس بنظم الحراسة المتعددة المعقدة الحديثة والتي ترهق ميزانيات الحكومات وترهق الشعوب — ما كان اغتيال ، وليس الاغتيال بدليل على فشل الحكم أو انعدام كفاءته وشريعته كما انه ليست السلامة من الاغتيالات بدليل على عكس ذلك وخذ عندك مثلا بسيطا ، اشد حكام العالم استبدادا أو ديكتاتورية في الاتحاد السوفيتي و أوروبا و أوروبا الشرقية لم تحدث لها حالة اغتيال واحد خلال نصف قرن باستثناء تشاو سيسكو في رومانيا وعلى النقيض من ذلك تعرض حكام أمريكا وحكام ولاياتها وشخصياتها السياسية البارزة لعمليات اغتيال لم تتوقف منذ ابر هام لينكولن — الذي قتلوه حيا واعتدوا على قبره ميتا — منها على سبيل المثال جون كندي ثم قاتل كندي ثم روبرت كينيدي ثم ريجان ثم الاعتداء على البيت الأبيض أيام كلينتون" (1) وهذا ما يؤكد لنا أن اتمام المسلمين في القرن التاسع عشر بأهم محاربيهم متوحشين أو إرهابيين وان أي مفكر إسلامي في القرن العشرين بأنه مفكر متعصب أو إرهابي عديم . إن كل تلك العبارات عن الفكر الإسلامي والمسلمين ما هي إلا اتهامات\* باطلة ، حاولت استثمار الأحداث التاريخية لتشويه الإسلام والمسلمين ، وعليه سنحاول أن نبين من خلال هذا المبحث موقف الفكر الإسلامي من الديمقراطية .

هذا من الناحية الواقعية والمتعلقة بالأحداث التاريخية ، فان الفكر السياسي الإسلامي قد تطرق للديمقراطية وكانت هناك مقارنات كبيرة بين الديمقراطية والنظام السياسي الإسلامي من اجل معرفة جوانب التشابه والاختلاف بينهما وقد أسفرت تلك الدراسات على بروز أربعة اتجاهات فكرية إسلامية إزاء الديمقراطية حيث أشار إليها الأستاذ فهمي هويد في دراسة له بعنوان الإسلام والديمقراطية حيث بين أهم " الاتجاهات الفكرية الإسلامية إزاء الديمقراطية:

1- الأعمال الفكرية\* التي حاولت أن تبرز ديمقراطية الإسلام بهذا العنوان مقابل ديمقراطية الغرب ، وهذا الاتجاه يتجاوز جدلية ما إذا كان الإسلام يتعارض والديمقراطية ... بمعنى أن هناك ديمقراطية في الإسلام و لا جدال في ذلك

(1) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 7

\* اعتقد مسيحيو القرون الوسطى إن الإسلام ما هو إلا هرطقة وبدعة منشقة عن المسيحية وأساس ذلك أسطورة قديمة هي أن محمد كان كردنالا ثم ارتد والحق بدينه الجديد الوثنية القديمة — ولذا صوروا له تماثيل وأيقونات ذهبية ، بل قالوا الأشعار في ذلك وما كل ذلك إلا تشويه بشع لديانة أساسها التوحيد أكدت مرارا وتكرارا إن محمدا ما هو إلا بشر اختاره الله ليوحى إليه رسالته فيلقبها للعلمين . ولزيد من المعلومات انظر : هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 11

\* ومن هذه الأعمال نذكر : الدراسة التي صنفها الأديب المصري المعروف عباس محمود العقاد ، الديمقراطية في الإسلام

2- الأعمال\*\* التي حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام في مقابل الديمقراطية عند الغرب على قاعدة أن الإسلام جاء بتحرير الشورى "مصطلح ومذهب ومنهج.

3- الأعمال التي حاولت التشكيك والمهجوم على ديمقراطية الغرب الذي لم يلتزم بأمانة الديمقراطية مع ادعائها والدفاع عنها ومن هذه الأعمال دراسة خالد محمد خالد: الديمقراطية... أبداً و محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة.

إن الغرب بعد أن ناضل من اجل الحرية وتكريس الديمقراطية فانه أول من تنكر لها بمحاولته لاستغلال الشعوب الأخرى ولعل هذا ما جعل البعض من دول العالم الثالث ينكر الديمقراطية لأنها شعار الغرب المستعمر الذي افسد وقتل وحرق ودمر وحطم.

4 - الأعمال التي أبرزت أن الديمقراطية ليست من الإسلام و لا تلتقي مع قيمه ومبادئه والعلاقة بينهما علاقة التعارض والتناقض ومن هذه الدراسات : كتاب : أساس الحكومة الإسلامية للسيد كاظم الخائري - ومحمود الخالدي (1).

ومن ابرز الدراسات التي أشار إليها الأستاذ فهمي هويد تتمثل في ما قام به ضياء الدين الزين في كتابه النظريات السياسية الإسلامية حيث حدد "الفوارق بين الإسلام والديمقراطية في ما بينهما في أمور ثلاثة.

الأول : إن المراد بكلمة شعب أو أمة في الديمقراطية الحديثة كما هي معروفة في عالم الغرب انه شعب محصور في حدود جغرافية ... يجمع بين أفرادهِ روابط من الدم والجنس واللغة والعادات بينما في الإسلام هناك رابطة واحدة وهي العقيدة وان وجدت الروابط الأخرى.

الثاني: إن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة : هي أغراض دنيوية أو مادية ... ولكن أغراض النظام الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية بينما تشمل من هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية تجمع الى جانبها أغراضاً روحية بل إن الأغراض الروحية هي الأولى وهي الأساس وهي الأسمى.

قال ابن خلدون في تعريفه للإمامة أنها "التحقيق مصالح الناس الأخرى والدنيوية الراجعة إليها : إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشراع الى اعتبارها بمصالح الآخرة .

الأمر الثالث : إن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة ، فالأمة حقا وعلى الإطلاق - هي صاحبة السيادة هي أو المجلس الذي تنتخبه - التي تضع القانون أو تلغيه ... ولكن في الإسلام سلطة الأمة ليست مطلقة وإنما هي مقيدة بالشرعية بدين الله(2).

وإذا كان هناك فوارق بين الإسلام والديمقراطية فهذا لا يعني أنهما متناقضان تماما حيث هناك نقاط تقاطع وتوافق في بينهما "أن ثمة أوجهاً للاتفاق كثيرة بين الإسلام والديمقراطية لكن أوجه الاختلاف اكبر فان كان يراد بالديمقراطية أنها كما عرفها لنكولن "حكم الشعب بواسطة الشعب من اجل الشعب" فهذا المعنى متمثل -ولاشك- في نظام الدولة الإسلامية بلا استثناء أن الشعب ينبغي أن يفهم في الإسلام على نحو معين أو شامل وان كان يراد بالديمقراطية ما صار يقرن بها عادة ،من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة : مثل مبادئ المساواة أمام القانون وحرية الفكر والعقيدة وتحقيق العدالة الاجتماعية وما الى ذلك ،أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل وما أشبه -فلاشك أيضا في أن تلك المبادئ متحققة ،وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام ... غير انه ينبغي أن يلاحظ أن نظرة الإسلام الى هذه الحقوق من حيث المنشأ الطبيعي ، قد تختلف فقد تعتبر حقوق الله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد وقد تعتبر نعماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هي الأصل في الأشياء ، أو أنها في القانون الذي وضعه الله للوجود أو الفطرة ، ولكن مع

- محمد جلال شرف ،الفكر السياسي وتطوره في الإسلام (بيروت :دار النهضة العربية 1982)

- محمد جلال شرف و علي عبد المعطي محمد ،الفكر السياسي في الإسلام : شخصيات ومذاهب (الإسكندرية : دار الجامعات المصرية، 1978)

- احمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام ، (الكويت : دار القلم، 1973)

- مالك بن نبي، الديمقراطية في الإسلام ،(تونس :[د.د.ن.]، 1983،

\*\* ومن هذه الأعمال :

- حسن عبد الله الترابي، نظرات في الفقه السياسي، (الخرطوم : الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988)

- لعبد الحميد الأنصاري ،الشورى وأثرها في الديمقراطية (بيروت : منشورات الكتب العصرية [د.ت.ن.]

(1) حماد ، مرجع سابق ص.ص. (65-66)

(2) المرجع نفسه، ص.ص. (24-43)

كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف في النظرة في طبيعة تلك الخصائص أو الحالات والنتيجة واحدة هي إن الإنسان تضمن له كل الأمور" (1).

كما أن هناك اتجاه في الفكر السياسي الإسلامي الذي حاول رفض الديمقراطية الغربية على أساس أنها حكم لا ديني في حين إن نظام الحكم في الإسلام ديني تيوقراطي لكنه يختلف عن تيوقراطية القرون الوسطى ومن ابرز القائلين بذلك الفقيه الكبير أبو الأعلى المودودي حيث "يقول عن الديمقراطية أنها ليست من الإسلام في شيء فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية ، ويضيف إن مصطلح الحكومة الإلهية أو التيقوقراطية هو الأصدق في التعبير عن النظام الإسلامي ، لكن يسارع الى التحفظ قائلًا إن التيقوقراطية الأوروبية تختلف عن الحكومة الإلهية (التيوقراطية الإسلامية) اختلافًا كبيرًا فهي في أورها طبقة من السدنة مخصوصة ، يشرعون للناس قانونًا من عند أنفسهم ، حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم ويسلطون أولوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي . فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية، أما التيقوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هي التي تكون في أيد المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله (2) .

إن الفكر الإسلامي كغيره من الفكر الإنساني حيث يعرف التطور أحيانًا والركود أحيانًا أخرى وهو لا يمثل الإسلام وإنما يمثل الفكر البشري "ويشارك الدكتور هوفمان الفيلسوف والشاعر الباكستاني الراحل محمد إقبال في دعوته لتجديد فهم الإسلام ويؤكد أن القرآن إشعاع متجدد لا يجبو ولا يضعف" (3) وهذا ما أكدته الدكتور حسن الترابي في كتاباته من خلال دعوته الى أعادت قراءة القرآن من جديد مما أثار العديد من الانتقادات حيث فهم ذلك انه خروج عن الدين وعن نهج السلف الصالح لكن الأمر لا يصل الى ذلك وإنما المقصود هنا أن الفكر الإسلامي يجب أن يكون فكريًا متجددًا متطورًا عبر العصور مستخدمًا كل ما توصل إليه العلم من معلومات وأجهزة حتى يتمكن من مواكبة التطور في كل العصور.

وفي هذا الإطار يندرج رد الشيخ الغزالي على ما أسماه بالمغالطات "فالغزالي رد على السيد قطب : يقولون في ذلك ان سيادة الشعب تتعارض مع حاكمية الله وان اعتبار الشعب مصدر السلطة والتشريع هو نوع من الجاهلية ، لان حق التشريع ليس ممنوحًا لأحد من الخلق وهو خالص لله وحده . أما الحريات فالديمقراطية تطلقها بغير قيد أو شرط وذلك يتعارض مع الالتزام الإسلامي ، فضلا عن انه باب لفساد كبير والديمقراطية ترسي قاعدة تعدد الأحزاب بينما ليس في الإسلام سوى حزب الله وحزب الشيطان فقط . والديمقراطية تساوي بين الناس حيث لا فرق بين مؤمن وكافر أو فاسق وبينما القرآن فرق بينهم " أفنجعل المسلمين كالمجرمين " (4). وفي الأخير هذا الكلام يمثل شذوذاً على الخطاب الإسلامي العام لكن صداه الإعلامي جعل منه أصلاً وان غيره هو الاستثناء و ما كان لنا أن نشير الى ذلك الموقف لولا الحرص على تقديم صورة مستوفاة عن مناهج التفكير الإسلامي إزاء قضية الديمقراطية حتى ما كان شاذًا ومحدودًا من تيارات ذلك الفكر (5) .

وكما بينا أن الفكر السياسي الإسلامي متعدد التيارات حيث هناك اتجاهات مناوئة للديمقراطية كما أن هناك اتجاهات مدافعة عنها "وفي هذا الصدد قال الشيخ القرضاوي " الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح أو كفر براح ، وهو لم يعرفها معرفة

(1) حماد ، مرجع سابق ، ص.ص. (41 - 42)

(2) المرجع نفسه ، ص. 45

(3) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 15

(4) القلم ، الآية: 35

(5) حماد ، مرجع سابق ، ص. 48



جيدة، تنفذ الى جوهرها وتخلص الى لبها بغض النظر عن الصورة والعنوان<sup>(1)</sup>.

و تؤكد أدبيات الفكر السياسي الإسلامي الحديث على أن المتأمل في جوهر الديمقراطية يجد أنها من صميم الإسلام، ولقد تم الرد في العديد من المواقع والمناسبات على من يتبنون فكرة الحاكمية لله على أساس أن " حاكمية الله تعالى للخلق ثابتة بيقين وهي نوعان :

1- حاكمية كونية قدرية ، بمعنى أن الله هو المتصرف في الكون المدير لأمره الذي يجري فيه أقداره ، ويحكمه بسنته التي لا تتبدل ما عرف منها و ما لم يعرف وفي مثل هذا جاء قوله تعالى " أو لم يروا ،أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب ، فالمتبادر هنا أن حكم الله يراد به الحكم الكوني القدري لا التشريعي الأمري (السياسي).

2- حاكمية تشريعية أمرية ،وهي حاكمية التكليف و الأمر والنهي و الإلزام والتخير ،وهي التي تجلت فيما بعث الله به الرسل ، وانزل الكتب ،و بها شرع الشرائع ،وفرض الفرائض واحل الحلال ، وحرّم الحرام .وهذه لا يرفضها مسلم رضي الله ربا و بالإسلام ديننا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا . والمسلم الذي يدعو الى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الجور ورفض المعصية .ويمكن أن نجد دستورا يتمسك بالديمقراطية و ينص على أن دين الدولة هو الإسلام وان الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين وهذا تأكيد على حاكمية الله أي حاكمية تشريعية وان لها الكلمة العليا ويمكن إضافة مادة في الدستور تؤكد على أن أي تشريع يخالف قطيعات الشرع فهو باطل وهي في الواقع تأكيدا لا تأسيسا<sup>(2)</sup>.

وإذا كان الإسلام لا يثق في الأكثرية ولا يجعل منها معيارا للحقيقة فانه لا ينكرها بل يعتبرها بل حالة الترجيح ،أن منطق العقل و الشرع والواقع يقول لا بد من مرجح في حالة الاختلاف وليس هناك من مرجح سوى الكثرة العددية حيث إننا لما نتكلم عن التصويت والانتخاب المقبول نقصد ذلك الانتخاب الذي يجري في المجتمعات الإسلامية وفي القضايا الاختيارية .ولا نتكلم عن الانتخاب في المجتمعات الكافرة التي تحل ما حرم الله وتحرم ما احل الله كما أن الانتخابات في المجتمعات الإسلامية تكون في القضايا الاختيارية وليس في القضايا القطعية الثابتة حيث لا مجال لمناقشتها"وما كان المؤمن ولا المؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضللا مبينا"<sup>(3)</sup> كما أن الإسلام وان اخذ بالأغلبية فانه لا يجعل كثرة العدد ميزان للحق والباطل " قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله بأولي الألباب لعلمكم تفلحون"<sup>(4)</sup>.

وهنا يجب أن نميز بين صنفين من القضايا ، حيث يؤخذ بالأغلبية في القضايا الاجتهادية و هي قضايا ظنية الثبوت ولا يمكن أن نلجأ للأغلبية في القضايا قطعية الثبوت - وقول من قال : إن الترجيح إنما يكون للصواب وإن لم يكن معه أحد وأما الخطأ فيرفض و لو كان معه تسعة وتسعون بالمائة إنما يصدق في الأمور التي نص عليها الشرع نصا ثابتا صريحا يقطع النزاع ولا يحتمل الخلاف ، أو يقبل المعارضة وهذا قليل جدا وهو الذي قيل فيه :الجماعة ما وافق الحق وان كنت وحدك

أما القضايا الاجتهادية ، مما لا نص فيه ، أو ما فيه نص يحتمل أكثر من تفسير أو يوجد له معارض مثله أو اقوى منه ، فلا مناص من اللجوء الى مرجع يحسم به الخلاف والتصويت ، لذلك عرفها البشر وارتضاها العقلاء ومنهم المسلمون ولم يوجد في الشرع ما يمنع منها

(1) حماد ،مرجع سابق،ص.49

(2) المرجع نفسه،ص.ص.(56-58)

(3) الأحزاب ، الآية : 36

(آيات الأكرية : الأنعام،الآية : 116 . يوسف،الآية : 103 . الأعراف،الآية : 187 . العنكبوت،الآية : 63 . هود،الآية : 17 . البقرة،الآية : 243)

(4) المائدة ،الآية:100

وفي الحديث " إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد

وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر " لو اجتمعنا على مشورة ما خالفناكم.

أي أن صوتين يرجحان صوتا واحدا ، وان كان هو صوت النبي صلى الله عليه وسلم مادام ذلك بعيدا عن مجال التشريع والتبليغ عن الله تعالى

وقد ثبت في الحديث التنويه "بالسواد الأعظم" والأمر بإتباعه والسواد الأعظم يعني جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم.



بل وجد في النصوص والسوابق ما يؤيدها (1).

كما سبق وان بينا أن الديمقراطية لم تكن نظاما سياسيا مقبولا لدى اليونانيين وإلها لم تعرف الوجود إلا مع الفكر الغربي في عصر التنوير، حيث دعا الفلاسفة للحرية والمساواة وإرادة الأمة ولم تصبح الديمقراطية نظاما سياسيا له مرتكزاته إلا في القرن الثامن عشر ، هذه الفترة من العهد اليوناني الى عصر التنوير " عرفت ظهور الإسلام دينا وحضارة وظهور فكر إسلامي سياسي، انشغل ضمن اهتمامات أخرى بطبيعة النظام السياسي (الخلافة) هل هي ديني أم دنيوي؟ وعلاقة الشرع بالعقل؟ ومفهوم الشورى، وأهل الحل والعقد ومدى التناقض بين القول بان الأمة مصدر السلطات والقول بالحاكمية لله وهل يحق للأمة أن تخلع الأمام وماهي الحالات المبيحة لذلك الخ. وهو نقاش مازال محتدما حتى اليوم دون التوصل الى حل يرضي الجميع" (2).

كانت هناك محاولات جادة مع بعض المفكرين لإبراز علاقة الديمقراطية بالإسلام وتحديد مواطن التقاطع بينهما وجوانب الاختلاف. وأبرز هذه المحاولات التي قلما يشار إليها ويعطى لها حقها في البحث والدراسة، هي محاولة مالك بن نبي المفكر الإسلامي الجزائري الذي ترك تراثا فكريا معتبرا ومن خلال ما بينا سابقا يتضح لنا الملاحظة التي أشار إليها الأستاذ فهمي هويد والمتتمثلة في " طرح الديمقراطية منذ السبعينيات من القرن العشرين يدل على المراجعات النقدية الداخلية في المفاهيم والأفكار وحملة المنظومة الثقافية عند بعض الجماعات الإسلامية، ما يكشف عن تحول في الرؤية السياسية وتغير في النظرة الفكرية السياسية عند المسلمين" (3).

لقد بحث الأستاذ مالك بن نبي في العديد من القضايا الفكرية الحضارية انطلاقا من تخلف المجتمع الإسلامي، رغم انه يمتلك زادا فكريا عظيما و لهذا شعر الأستاذ بهذا التناقض مما حرك فيه الشعور بالذنب كمتخلف ينتمي الى هذا العالم فراح يبحث عن العلة من جهة ووصف الدواء من جهة ثانية. ومن بين القضايا التي تناوها الأستاذ نذكر قضية الديمقراطية، حيث عالجها من خلال مقال له بعنوان "الديمقراطية في الإسلام" (4)، في كتابه "تأملات" حيث نطرح هنا أهم القضايا والجوانب التي تناوها والمتعلقة بالموضوع، والتي تشكل في مجموعها مفهومه الإسلامي للديمقراطية.

أصول الديمقراطية في الإسلام :

لقد انطلق الأستاذ في بحثه من العلاقة بين الديمقراطية والإسلام وهي بداية نعتقد أنها جد موفقة من حيث انه طرح الإشكالية، إذ قال : "إننا حينما نقدم عنوانا كهذا، الديمقراطية لا تشعر عادة بأنه يتضمن مسلمة لم يسلم بها احد تسليم المقتنع وإنما نسلم بها خضوعا لمساييرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية" (5)، لينتقل بعد ذلك الى تعريف طرفي المعادلة : ما هي الديمقراطية؟

(1) حماد، مرجع سابق، ص.ص. (58-59)

(2) أبرش، مرجع سابق، ص. 260

(3) حماد، مرجع سابق، ص. 63

(4) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص. ص. (63-74)

(5) المرجع سابق، ص. 65

و ما هو الإسلام؟ ليتوصل في الأخير بعد تحليل عميق أن الديمقراطية باختصار هي سلطة الشعب مما يستلزم أنها "سلطة الإنسان كما عرف الإسلام بأركانه الخمسة وهي الإيمان بالله وحده والقيام بالصلاة و أداء الزكاة و الصيام و حج البيت. وإلبراز مدى خطورة الإشكالية التي سيتناولها الباحث يتساءل فيقول: "أي وجه موازنة بين مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير سلطة الإنسان في نظام اجتماعي معين و بين مفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله تقرير خضوع الإنسان الى سلطة الله في هذا النظام أو في غيره؟"<sup>(2)</sup>، و هنا يكشف لنا الباحث عن أهمية الإشكالية المطروحة و التي تتمثل في أن هذه "المنافضة الصورية تزيد طبعاً في تباعد المصطلحين و في صعوبة الموازنة التي نريد عقدها بينهما"<sup>(3)</sup>، وقد أكد فهمي هويد نفس المعنى من خلال تأكيده على أن "المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظيم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم والديمقراطية التي هي نظام للحكم والية للمشاركة و عنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية، نعم هناك الكثير الذي يمكن أن يقال في سدد تلك المقابلة، لكن البعد الحضاري للقضية ينبغي أن يكون واضحاً باعتبار أن الإسلام مشروع الحضاري الخاص بينما الديمقراطية جزء من مشروع حضاري مغاير"<sup>(4)</sup>.

و من خلال هذا الطرح يبدو أن الأستاذ مالك بن نبي أراد أن يستخدم الأسلوب الرياضي في تحليل معادلة العلاقة بين الديمقراطية و الإسلام، وبصفة عامة نستطيع أن نقول انه أراد أن يستخدم البرهان بالتراجع، لان الواقع أو الظاهر يعبر عن إن هناك تناقضا بين الديمقراطية و الإسلام و قد عبر عن ذلك بالمنافضة الصورية. أي الظاهرية و غير حقيقية. لهذا أكد الأستاذ فهمي هويد على أن هذا التناقض الصوري يعبر عن موقف المسلمين من الديمقراطية و ليس الإسلام حيث يقول أن: "الديمقراطية عند البعض في زماننا لا ينظر إليها كنظام للحكم يقوم على الحرية و المشاركة السياسية و التعددية و غير ذلك فحسب، و إنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر و الذل بحق العرب و المسلمين و يعكس خطابه الإعلامي، على الأقل عداء ظاهراً للإسلام. و من ثم فإن إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغي أن يحمل باعتباره رفضاً لذاتها ولكنه في حقيقة الأمر رفض للمشروع الذي تمثله.. وهكذا كانت الانطباعات المستقر في الذاكرة الإسلامية حول مختلف مفردات المشروع الغربي وهي سلبية في الجملة."<sup>(5)</sup>.

لكن من خلال دراسة الأستاذ فهمي هويد و طرحه للسؤال الجوهري و المتمثل في ما هي مواصفات النظام السياسي الإسلامي، أو ما هي مواصفات الدولة كما يتصورها الإسلام؟، نستطيع أن نستشف بعض المواصفات الديمقراطية في النظام الإسلامي وذلك من خلال الخصائص الستة التي حددها الأستاذ هويد للنظام الإسلامي و المتمثلة في:

- 1- الولاية للأمة.
- 2- المجتمع مكلف و مسئول "فإقامة الدين و عمارة الدنيا و رعاية المصالح العامة، من مسؤولية الأمة و ليس السلطة فقط فالخطاب في القرآن (يأيتها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط...)"<sup>(6)</sup>
- 3- الحرية حق للجميع "لاكره في الدين.." <sup>(7)</sup>
- 4- المساواة بين الناس: في خطبة الوداع ألا وأن ربكم واحد ألا وأن أباكم واحد وفي القرآن الكريم "يأيتها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى".
- 5- الآخر المختلف له شريعته حيث أن الصابئة و الجوس اعتبروا أهل ذمة في عهد أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز.

(1) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص. 67

(2) المرجع نفسه، ص. 67

(3) المرجع نفسه، ص. 67

(4) حماد، مرجع سابق، ص. 17

(5) المرجع نفسه، ص. ص. (18 - 20)

(6) البقرة، الآية: 135 و المائدة، الأيتان: 1 و آل عمران، الآية: 104

(7) البقرة، الآية: 256 والكهف، الآية: 29 والإسراء، الآية: 107

6- الظلم محرم ومقاومته واجبة " فالظلم في الفقه الإسلامي ليس من اكبر المنكرات والكبائر فقط ، ولا هو مؤذن بفساد العمل فقط ، كما قال ابن خلدون ولكنه قبل هذا وذلك عدوان على حق الله ، وانتهاك لقيمة العدل التي هي هدف الرسالة والنبوة ، ففي الحديث القدسي " يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا.. " بل هناك تحريض على مقاومة الظلم وشرعية قانونية معترف بها ، لتلك المقاومة ففي الحديث أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ...

7- الولاية للأمة فهي صاحبة الاختيار ، ورضاها شرط لاستمرار من يقع عليه الاختيار " قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (المقصود أهل السنة ) ومن المعتزلة والخوارج أن طريق ثبوتها (الإمامة أو الرئاسة) الاختيار من الأمة . فالأمة صاحبة الرئاسة العامة ، وحدها لها حق اختيار الإمام ، ولها عزله\* ، أي إنهاء العقد وفسخه فهي المبتدئة له —وهي المشرفة عليه وصاحبة الحق الأول فيه" (1).

إن خصائص النظام السياسي الإسلامي هذه تبين أن الإسلام هو جوهر الديمقراطية و لما أراد الأستاذ مالك بن نبي أن يكون موضوعيا في تحليله بعيدا عن التفسيرات الذاتية وجد نفسه ملزما بالانطلاق من الواقع، رغم ما يعطيه من تناقض صوري و من هنا عمل على استخدام البرهان بالتراجع، حيث ينطلق من التناقض الصوري ليصل في الأخير الى أن هناك توافقا ضمينا بين الديمقراطية و الإسلام، وذلك من خلال تحليله الى جملة من العناصر والمتمثلة في :

الشعور الديمقراطي :

بعد أن حدد الأستاذ طرقي المعادلة والمتمثلة في الديمقراطية من جهة والإسلام من جهة ثانية ، ينتقل الى تحديد المجاهيل (المتغيرات)، إذ يقول انه يجب أن ننظر إلى الديمقراطية من ثلاث وجوه :

- 1- الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الأنا .
  - 2- الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الآخرين .
  - 3- الديمقراطية بوصفها مجموعة الشروط الاجتماعية السياسية الضرورية: لتكوين و تنمية هذا الشعور في الفرد" (2).
- و يؤكد الأستاذ في الأخير إن هذه المتغيرات ليست من وضع الطبيعة ،بل هي خلاصة ثقافة معينة و تتويج لحركة الإنسانيات و تقدير جديد لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه و تقديره للآخرين" (3)، و من هنا نكتشف عبقرية الأستاذ و بعد نظره وقدرته الفائقة، من حيث انه أراد أن ينتقل بنا دون أن نشعر من الواقع المتناقض صوريا الى عالم الأفكار للبحث عن العلاقات الداخلية الجوهرية الروحية بين الديمقراطية و الإسلام حيث التوافق بل والتطابق انطلاقا من أن كليهما حق و الحق لا يناقض الحق بل يؤكد و يشهد عليه و لكن

\* وقد أكد محمد يوسف موسى في هذا الصدد " إن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة ،لأنه وكيل عنها في أمور الدين وفي إدارة شؤونها بحسب شريعة الله ورسوله ، وهو لهذا يستمد سلطانه منها ، ولها حق نصحه وتوجيهه وتقويمه إن أساء بل حق عزله من المنصب الذي وليه عنها باختيارها إن وجد ما يوجب عزله .فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصيل ، لا النائب الوكيل .

ومما ذكر عثمان خليل أستاذ القانون الدستوري في هذا الصدد إن الفقه الإسلامي لم يعتبر الوالي صاحب حق في السيادة بل اعتبر تلك السيادة حق للأمة وحدها ،بمارس الوالي كأجير أو وكيل عنها ، فيمكنها هذا عزله إن وجدت ميرر لذلك.

وقد ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف الى أن "الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية لان الخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي الحل والعقد ، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظرة في مصالحهم ولذلك قرر علماء المسلمين أن للأمة خلع الخليفة لسبب يوجه.

– نحن إذا نتحدث عن سلطة مدنية منتخبة من ممثلي الأمة ، والتزامها بشريعة الإسلام لا يحولها الى سلطة دينية بالمفهوم السائد في التجربة الغربية ،الذي يقترن بادعاء التفويض الإلهي واستمرار احتكار السلطة ، إذ يظل الدين فيه مصدر القانون والقيم وليس مصدر للسلطة بأي حال.

– وقال محمد عبده " ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة الى الخير والتفكير من الشر وهي سلطة خولها الله لأدق المسلمين ويقرع بها انف أعلامهم كما خولها لأعلامهم يتناول بها من أدانهم " .

وإذا كان قد تطر عبد الرزاق الصنهوري الى نظرية الخلافة فنحن في حاجة لنظرية عامة للشورى في الشريعة الإسلامية .

لمزيد من المعلومات انظر حماد ، مرجع سابق، ص.ص.(23 – 24)

(1) حماد ،مرجع سابق ، ص.ص.(22- 23)

(2) بن نبي ، تأملات ،مرجع سابق ، ص.68

(3) المرجع نفسه، ص 69.

لمن استطاع أن يبحث في العلاقات الخفية و الجوهرية, لا المظاهر الخارجية ليصل في بحثه أن الديمقراطية ليست مصطلحا مركبا فقط , إنما وسيلة لتنظيم السلطة داخل المجتمع ، و هنا يؤكد أن كل ما قيل من مفاهيم للديمقراطية انطلاقا من المصطلح المركب (-DEMOS KRATOS) , إلى اعتباره عملية سياسية... وصولا الى اعتبارها حرية...إنها لم تعبر عن حقيقة الديمقراطية من حيث أنها شعور , إذ يقول : "فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون و لهذا التقدير المزدوج لقيمة الإنسان"<sup>(1)</sup>. و هناك من يعبر عن غياب هذا الشعور في المجتمع العربي بداء "السلبية السياسية و تظهر السلبية داخل المؤسسات ذاتها على نحو ما يتجلى في عدم حرص بعض النواب على حضور الجلسات البرلمانية بانتظام و عزوف البعض عن المشاركة فيما يثار داخل البرلمان من مناقشات، الأمر الذي يعوق أداءه لمهامه على الوجه الكامل كما عبر عن هذا الشعور بالوعي السياسي و بالثقافة السياسية"<sup>(2)</sup>.

و يقصد الأستاذ بالتقدير المزدوج ما أشار إليه سابقا بالشعور نحو الأنا و الشعور نحو الآخرين، بل يعبر عن ذلك صراحة حيث يقول: "تقديره لنفسه و تقديره للآخرين"<sup>(3)</sup>. فهناك تقدير للنفس و للآخر ثم يعرف لنا هذا الشعور كمصطلح نفسي بأنه "الحد الوسط بين طرفين كل واحد منهما يمثل نقيضا بالنسبة للآخر النقيض المعبر عن نفسية و شعور العبد المسكين من ناحية و النقيض الذي يعبر عن نفسية و شعور المستعبد المستبد من ناحية أخرى"<sup>(4)</sup>.

و إذا كان الأستاذ قد حاول أن يجعل من الديمقراطية شعورا طيبا بين نقيضين و هما "نافية العبودية و نافية الاستعباد"<sup>(5)</sup>, فهذا يعث فينا شعور آخر يجعل من الديمقراطية كأنها فضيلة بين رذيلتين و المتمثلة في الإنسان الحر أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية و التزاماتها.

الإنسان بين الديمقراطية و الإسلام :

بعد أن بحث الأستاذ في علاقة الديمقراطية بالإسلام من حيث الاختلاف و التوافق ينتقل لبحث في علاقة كل من الإسلام و الديمقراطية بالإنسان و هو أساس القضية, حيث يؤكد الأستاذ أن الديمقراطية تمنح تقديرا للإنسان يتمثل في حقوق سياسية و اجتماعية و اقتصادية ليتوصل في الأخير الى إن الإسلام يمنح الإنسان قيمة تفوق كل قيمة سياسية و اجتماعية, لأنها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ..."<sup>(6)</sup>.

و بعد تحليله للتقدير و التكریم و اعتبارهما " الشرط الأساسي للتغيير اللازم في نفس الفرد"<sup>(7)</sup>, يخرج بنتيجة تتمثل في اعتبار أية التكریم"و كأنها نزلت لتصدير دستور ديمقراطي يمتاز عن كل النماذج الديمقراطية الأخرى"<sup>(8)</sup> و قد أكد الأستاذ أن الديمقراطية الإسلامية هي عبارة عن تحصيل للإنسان ضد الترعات المنافية للشعور الديمقراطي بما تغرسه في نفس المسلم من قيم روحية و أخلاقية و قد عبر عن ذلك بالتطعيم ووجه الشبه بين القيم و التطعيم يتمثل في الوقاية, حيث نجد أن القيم تحمي الإنسان من الانحراف الخلقي بل تجعله يقاومه , فلا يطغى كما تمنعه من القبول بالاستعباد، كما أن التطعيم يحمي و يقي الإنسان من حيث أنه يمكن الجسم من مقاومة بعض الأمراض المتوقعة و المعدية .

لقد عبر الأستاذ عن الديمقراطية الغربية بالديمقراطية العلمانية حيث يقول: "أما الديمقراطية العلمانية أو الملائكية فإنها تمنح الإنسان أولا الحقوق و الضمانات و لكنها تتركه عرضة لأمرين : فهو إما أن يكون ضحية مؤامرات لمنافع معينة...وأما لان يجعل

(1) بن نبي ، تأملات ، مرجع سابق ، ص.69

(2) كمال التوفي ، " الثقافة السياسية و أزمة الديمقراطية "المستقبل العربي،(بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، 1985) ص. 78 بتصرف

(3) بن نبي ، تأملات ، مرجع سابق ص.69

(4) المرجع نفسه ، ص.70

(5) المرجع نفسه، ص.70

(6) الإسراء ، الآية :70

(7) بن نبي ، تأملات ، مرجع سابق، ص.77

(8) المرجع نفسه، ص.77

الآخرين تحت ثقل ديكتاتورية" (1) . و هنا يؤكد الأستاذ أيضا أن الإسلام قد وضع حاجزين : "كي لا يقع الإنسان في هاوية العبر أو هاوية الاستعباد و هذان الحاجزان مذكوران بالإشارة الى الآتين التاليتين"(2).

فآلية التي تحرم الاستعباد هي: " تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ " (3). أما الحاجز الآخر الذي يحفظه من هاوية العبودية فهو مذكور في قوله عز و جل: " إِنْ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا: فِيمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ. قَالُوا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً. فَتَهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَّا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا " (4).

من خلال ما تقدم نستطيع أن نقول أن الإسلام كما حرم الاستعباد حرم العبودية، مما يعني أن رفض المسلم أن يعيش في العبودية ليس حقا فحسب و إنما هو واجب عليه أيضا، كما يجب عليه أن لا يستعبد الناس استنادا لقوله تعالى في الحديث القدسي " ... يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا... " (5). و من هنا كان دفع الظلم مبدأ أصيلا في الفكر الإسلامي . كما أن المسلم يتميز عن غيره من الناس، بحيث أن له قيمة كإنسان من جهة وقيمة أخرى بصفته مسلم في قوله: "وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَكَرْسِيُّهُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُنَافِقِينَ لَّا يَعْلَمُونَ" (6).

كما إننا من خلال بحث الأستاذ مالك بن نبي نلاحظ الإستراتيجية الإسلامية في التغيير حيث نجدها تركز دائما على الفرد لان كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس طبقا للقانون الالهي و المتمثل في "... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... " (7). وأن قيام الإستراتيجية الإسلامية على الفرد لا يعني أنها تهمل الجانب التنظيمي الخارجي حيث يؤكد الرسول عليه الصلاة و السلام على ضرورة تنصيب قائد في السفر. وبذلك يمكن أن نقول أن الفرد يمثل القاعدة التي تقوم عليها الإستراتيجية الإسلامية في التغيير و في هذا الإطار يؤكد حسن ألبنا في "مجموعة الرسائل " "نحن نريد الفرد المسلم و البيت المسلم والشعب المسلم والحكومة المسلمة" (8)

وعليه فبإمكاننا القول بان هناك علاقة جد وثيقة بين ضمير المسلم (و ما يمثله من مبادئ و قيم) بالمحيط الخارجي (وما يمثله من أنظمة اجتماعية وسياسية واقتصادية). وبهذا نستطيع أن نقول بان هناك علاقة تأثير و تأثر بين أيمان الفرد و ما يحيط به من أنظمة وهذا ما يعبر عنه النموذج التالي:

(1) بن نبي ، تأملات ،مرجع سابق ، ص.77

(2) المرجع نفسه، ص. 78

(3) القصص، الآية: 83

(4) النساء، الآية : 97 – 99

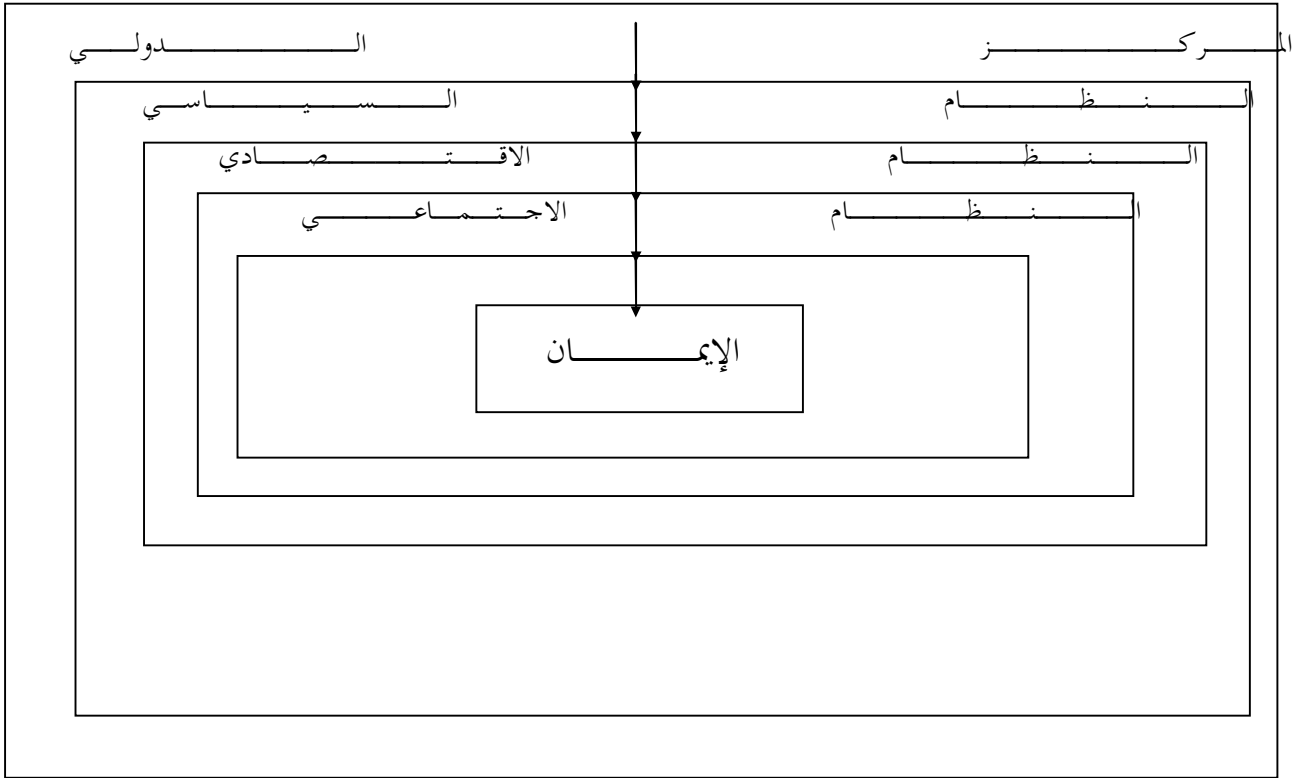
(5) مسلم أبي الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحیح مسلم ، المجلد الرابع ،تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،(القاهرة: دار الكتاب المصري، [د.ت.ن.]، ص.1994

(6) المنافقون، الآية: 8

(7) الرعد، الآية: 11

(8) حسن ألبنا ، رسائل الإمام الشهيد حسن ألبنا ،الجزء الأول، (الجزائر : مكتبة رحاب، [د.ت.ن.]، ص. 13.

## "تأثير النظام على الإيمان" (1)



المصدر : مصطفى كمال وصفي، النظم الإسلامية الأساسية. (د.م.ن.): عالم الكتب، [د.ت.ن.]، ص. 8

من خلال هذا النموذج نلاحظ أن إيمان الفرد المسلم معرض لعدة تأثيرات و بصفة تدريجية. فهناك محيط دولي و هو ما يعبر عنه اليوم بالنظام الدولي الجديد. هذا النظام الدولي له تأثير كبير على الأنظمة السياسية الداخلية للدول و لكن درجة تأثير هذا النظام على الدول تختلف من دولة الى أخرى. كما أن تأثير النظام الدولي على الأنظمة السياسية ينعكس على الأنظمة الاقتصادية الداخلية. لقد فرضت مؤسسات التمويل الدولية وبخاصة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي على العديد من الدول انتهاج الديمقراطية على المستوى السياسي كما فرض على نفس الأنظمة ما يعرف باقتصاد السوق، بهدف جدولة ديونها والحصول على قروض وتسهيلات اقتصادية، وذلك باعتبار إن هذه المؤسسات تشدد على مسائل مثل حقوق الإنسان وسيادة القانون والشفافية إلا أن بالمقابل، فإن سياسات التثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي التي اضطرت النظم المعنية لتنفيذها بحسب وصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدوليين وبضغوط منهما قد كان لها تأثير أهما السلبية في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الدول حيث أدت الى تزايد حدة البطالة وتدهور مستوى معيشة قطاعات واسعة من المواطنين وبخاصة الفقراء ومحدودي الدخل حيث إن سياسات وبرامج إلغاء أو تخفيض الدعم على السلع وغيرها مما أدى الى ما يسمى باضطرابات السوق وكل هذه التغيرات السياسية والاقتصادية كان لها تأثير كبير على الأوضاع الاجتماعية داخل الدول حيث أدى هذا الوضع الى زيادة الفقر وانتشار الآفات الاجتماعية وظهور عادات سيئة كالبخل واختفاء عادات الكرم وكل هذا كان له انعكاس على إيمان الفرد حيث ضعف أيمانه و تسلطت الرذعة المادية على تفكيره.

من خلال هذا النموذج و المفسر للإستراتيجية الإسلامية في التغيير و مبررات الاهتمام بالفرد مما يتبين لنا أن الإسلام نظام حياة و بهذا فان " المسلم لا يمكن أن يعيش بأيمانه في المسجد فقط إذ لا بد أن يعبد الله من خلال النشاطات السياسية والاقتصادية و

(1) مصطفى كمال وصفي، النظم الإسلامية الأساسية، (د.م.ن.): عالم الكتب، [د.ت.ن.]، ص. 8

\* سليمان (أبو داود بن الأشعث السجستاني)، سنن أبي داود، (لبنان: دار الفكر، [د.ت.ن.]) رقم الحديث 2607، ص. 36 في كتاب الجهاد، باب: في القوم يسافرون. يؤمرون اخدمهم، المجلد الثاني الجزء الثالث، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا اخدمهم".

الثقافية" (1) ، و في المقابل فان الإستراتيجية الغربية في التغيير و إن اهتمت بالفرد فإنها لا تعطيه نفس الأهمية التي تعطيتها للمؤسسات عليه فالديمقراطية لا تقتصر على المؤسسات أمها و بشكل خاص في العادات و قد قال منتسكيو إن الفضيلة هي أساس الديمقراطية " (2) وإذا ما أردنا معرفة مكانة الديمقراطية من الناحية النظرية في الفكر الإسلامي نجد أن الأستاذ فهمي هويد قد تطرق الى ذلك تحت عنوان "الدولة الإسلامية بين التقييد المبدئي والإطلاق النموذجي" ليؤكد الأستاذ على أن إشكالية إقامة النظام السياسي في المجتمع الإسلامي تعود الى الخلفية الفكرية للنخبة التي لما اختلفت حول مفهوم الدولة الإسلامية، ومفهوم الدولة الإسلامية من المفاهيم التي حازت في الآونة الأخيرة اهتمام الدوائر العلمية والسياسية، واستقطبت مواقف متعارضة تراوحت بين تأييد كامل من ناحية واستنكار شامل من ناحية أخرى ، وتعود حالة التجاذب الفكري الى ظاهرة الازدواج الثقافي التي تعانيها الأمة وتتحلى هذه الظاهرة في انقسام القيادة الفكرية للأمة الى جبهتين تتمثل في :

أولاهما : في حماة الموروث الثقافي الإسلامي ويعتمد موقف هؤلاء على شعور قوي بالأصالة الإيمانية و إحساس عميق بقصور الرؤية الغربية.

ثانيهما : في أنصار الحداثة الغربية ويستند موقفهم الى رغبة عارمة في مواكبة قطار التقدم المادي والتقني وتحقيق الفعالية البشرية . ففي حين يصر الفريق الأول على إحياء النموذج السياسي التاريخي للنظام الإسلامي واعتباره النموذج الأوحيد يرى الفريق الثاني في نبد الماضي وتبني أشكال التنظيم الغربية البديل الأمثل لحل مشكلات الإنسان المعاصر و الأحسن هو استيعاب المبادئ واستلهاهم المقاصد ثم الاجتهاد لصياغة نموذج حضاري يتوافق ومبادئ الحق ويستجيب لمشكلات الأمة الراهنة." (3)

إن المجتمع الإسلامي لم يكن يحتوي على الاتجاه الإسلامي أو ما يعرف بالإسلام السياسي فقط بل هناك تيارات عديدة لها مواقف مختلفة إزاء الديمقراطية بوجه عام وتجاه الإصلاح السياسي بوجه خاص ولقد كانت هناك اتجاهات عديدة وتصنيفات مختلفة للحركات السياسية، وقد تطرق السيد يسين في كتاب له بعنوان " الديمقراطية وحوار الثقافات : تحليل للضرورة وتفكيك للخطاب " الى أهم خطابات الإصلاح السياسي في العالم العربي والتي أوردتها على النحو التالي :

- الخطاب الليبرالي : انه تميز بدرجة اكبر من العمق، وبقدر اكبر من التماسك والشمول "حزب الوفد" المصري - الخطاب اليساري القومي .(4).

وهناك اختلافات عميقة بين الاتجاهين الليبرالي واليساري القومي ، ليس في الجانب السياسي فقط وإنما كذلك في الجوانب الثقافية وخاصة الاقتصادية ، حيث يعتبر التيار الليبرالي إن الفقر مسؤولية الفقراء وليست مسؤولية المجتمع، ويتفقا حسب السيد يسين في انه ليس هناك من شك في أن صعود تيار الإسلام السياسي ،على صعيد المجتمع العربي كله وبلا استثناء، يمثل مشكلة من اعقد المشكلات التي تواجه عملية التحول الديمقراطي العربي .وفي الأخير يستخلص الكاتب جملة من الانتقادات التي يوجهها لمختلف الاتجاهات والتي وقعت فيها بسبب مطلقاتها الفكرية حيث يقول "إن تأسيس المبادرة على أساس شرعي أدى الى وقوعها في شرك فكرة احتكار الحقيقة وعدم قدرتها على مواجهة احد الانتقادات الأساسية التي توجه للحركات الإسلامية بشكل عام، وهو إنها تملك الحقيقة دون غيرها وتريد أن تفرض مفهومها وقراءتها للإسلام باعتبارها هي القراءة الوحيدة المعتمدة.

- وإذا كان الخطاب الإخواني قد حاول الاقتراب من التيار الليبرالي عندما أكدت المبادرة على محورية الفرد والإنسان في أي عملية إصلاحية وهو الموقف الذي يؤكد عليه الليبراليون، فإنه يظل هناك فارق أساسي بين الاتجاهين فبينما ينطلق الليبراليون من أساس علماني

(1) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (قسنطينة : دار البعث، 1990) ص. 200

(2) لايبار ، مرجع سابق، ص. 150

(3) حماد ، مرجع سابق ، ص.ص. (111-112)

(4) يسين ،مرجع سابق، ص.ص. (93 - 95 )



يقوم على أهمية التركيز على البعد ألتنمويي والحريات السياسية والاقتصادية ينطلق الإخوان من أساس ديني على اعتبار أن الإنسان

محور الكون الذي سخر له الله ما في السموات والأرض. (1)

وفي الأخير نشير الى فكرة جوهرية والمتمثلة في تطور الخطابات أو أن هناك تعديل في الطرح من قبل مختلف الاتجاهات حيث أن الواقع السياسي الداخلي وحتى الدولي أحيانا يفرض على مختلف الاتجاهات تعديل طرحها وتصورها وتغيير إستراتيجية عملها بناء على ما تلميه عليها ظروفها الواقع من تحديات . كما نؤكد أن الشعارات المجردة لا يمكن أن يعتمد عليها كأساس لتطوير المجتمع أو تحقيق التنمية السياسية وللإقتصادية والاجتماعية والثقافية ومن ذلك عبارات عامة مثل تطبيق شرع الله بدون بيان كيف يمكن أن يتحقق ذلك في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة يصبح من قبيل الدعوات الإعلامية الشعارية التي لا يمكن الاعتماد عليها لصياغة رؤية إستراتيجية للمجتمع . ويؤكد الكاتب على ضرورة قيام حوار بين مختلف أصحاب الخطابات الرسمية والليبرالية واليسارية القومية والدينية للوصول الى حد ادنى من الاتفاق على تشخيص المشكلات الراهنة تمهيدا لصياغة رؤية إستراتيجية متكاملة للتنمية المستدامة.

من خلال ما تقدم نستطيع أن نقول أن الأستاذ مالك بن نبي انطلق من التناقض ليصل الى اللاتناقض بين الديمقراطية و الإسلام من خلال منهج تحليلي عملي و بطريقة منطقية حيث ارتفع بمستوى التحليل من المستوى الظاهري الى المستوى الباطني ،أي من الشكل الى المضمون و إذا كانت الديمقراطية جوهريا تتفق مع الإسلام فما علاقة هذا الأخير بالعلمانية و غيرها من الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية ؟ وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم.

(1) يسين، مرجع سابق، ص.ص. (99 - 100)



## الفصل الثالث

### أسس الديمقراطية

— المبحث الأول : العلمانية

— المبحث الثاني : السيادة

— المبحث الثالث : الشعب مصدر السلطة

لا يمكن تحديد الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية كنظام حياة دون الإشارة الى أن هذه الأسس نسبية ، بحيث تحدد بحسب موقف و مفهوم الباحث من الديمقراطية . و لهذا وجدنا في المبحث السابق إن الديمقراطية في المدرسة الليبرالية تكاد تكون نقيضا للديمقراطية في المدرسة الاشتراكية كما نجد أن الأنظمة الأحادية في العالم الثالث تعتبر الديمقراطية استعمارا جديدا، ومن هنا تبرر عداها لتتمسك بأحاديثها. بل إن هناك من يعتبر أن العلمانية والليبرالية ليست مناقضة للدين وإنما هناك فهم خاطئ لهما حيث انه "وللأسف اكتسب اصطلاح العلمانية سمعة سيئة في العديد من الأوساط العربية والإسلامية ، حيث انه فهم أحيانا باعتباره مفهوما لا دينيا. بمعنى انه معارض للأديان ، وأحيانا أخرى باعتباره مفهوما غربيا لا شأن لنا به . والأمر في الحالتين تحريف وتشويه لمعنى العلمانية ، ومن باب أولى الليبرالية . فالليبرالية وهي التي تقوم على ضرورة احترام العقائد وحرية التعبير فإنها لا يمكن أن تعادي أو تقيد حرية الأفراد في الاعتقاد ، وبالتالي فإن القول بان الليبرالية العلمانية تعارض الأديان يتناقض كليا مع دعوتها الى ضرورة احترام حرية الاعتقاد . كذلك العلمانية وان بدت بشكل ظاهر في أوروبا لمحاربة تدخل الكنيسة ، فإنها في جوهرها ليست في عدا مع المسيحية ، وإنما تعارض كل حكم باسم مذهب رسمي يستوي في ذلك أن يكون باسم الكنيسة أو باسم مذهب رسمي للدولة شيوعيا مثلا ، ولذلك لم يكن غربيا أو شاذا أن الدول الأوروبية الليبرالية والعلمانية هي نفسها التي تعترف بالأحزاب الشيوعية أو حتى المسيحية طالما أن كلا منها لا يسعى لفرض مذهبه على الجميع(1)

إن حرية الاعتقاد يمكن أن تجسد في النظام الليبرالي وتدخل حرية الاعتقاد في المجال الخاص للأفراد مادام ذلك لا يؤدي بالمساس بحريات الآخرين بينما ترفض الليبرالية أن يكون للدولة مذهب رسمي لما يؤدي ذلك من مساس بحريات الآخرين ويجول دون حرية الاعتقاد للجميع وحرية الاختلاف . " وعادة ما يرتبط اعتناق مذهب رسمي للدولة محاولة إعادة تشكيل المجتمع وفق تعاليم هذا المبدأ وذلك بمحاولة البحث عن الإنسان الجديد أو المجتمع الفاضل وعادة ما تحاول هذه النظم فرض هذه التصورات على مجتمعاتها قهرا وتجاوزا عن حقائق التطور الطبيعي فلم يكن غربيا لان تحاول مثل هذه النظم فرض نوع من الهندسة الاجتماعية Socialengineering على المجتمعات لخلق ما يعتقد انه المدينة الفاضلة . وهكذا ينشأ سدنة هذا الفكر الموحد وكهنته الذين يفرضون على الخلق قوالب جامدة تمثل الأخلاق الرسمية والتي لم تلبث أن أصبحت قيادا وعبئا على التطور وذلك بإقامة المجتمع المغلق على نفسه باسم المبادئ والعقائد المقدسة " (2) .

وفي إطار دراسة الفكر السياسي عدة مقارنات بين أثينا واسبرطة لإثبات أن الأنظمة التي تقوم على الحرية والتطور مثل أثينا تبقى ولن تندثر ويبقى التاريخ يذكرها ويذكر فلاسفتها عكس الأنظمة الديكتاتورية الشمولية التي تحاول أن تقيم المجتمع الفاضل و تفرض على المجتمع قوالب من التفكير وقيما محددة لا يمكن لأحد أن يخالفها كما كان عليه الحال في أسبرطة حيث كان نظاما ارستقراطيا عسكريا يقوم على أساس القوة وفرض القيم على المجتمع وكانت النتيجة أن بقي التاريخ يذكر أثينا بينما اندثر تاريخ اسبرطة . رغم انتصارها العسكرية ولم تترك أثرا و لا فكرا ، واستمرت أثينا مشعلا للحرية وحملت لواء الحضارة اليونانية ولا يزال مفكروها وفلاسفتها رموز للفكر الإنساني الراقى وهذا ما يعرف بالمجتمع المفتوح الذي يتسع لمختلف الاتجاهات والتيارات الموجودة في المجتمع و لا يضيق بها بل يسمح لها بالتعبير عن توجهاتها مادام ليس هناك اعتداء على احد وكان معيار ضبط الحرية يتمثل في أن حريتك تنتهي عند بداية حرية الآخرين .

و بعيدا عن الاختلافات الأيديولوجية فقد ارتأينا في دراسة الديمقراطية اختيار ثلاثة أسس هي : العلمانية، السيادة، الشعب مصدر السلطة. بناء على ما تمثله هذه الأسس من اختلافات حول علاقة الديمقراطية بالدين الإسلامي.

(1) البيلاوي، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص.ص. (45 - 46)

(2) المرجع نفسه، ص. 46.

## المبحث الأول: العلمانية

في الحقيقة إننا لا نحتاج الى جهد كبير لنثبت أن العلمانية أساس من أسس الديمقراطية الغربية لدرجة أنها ملازمة لها فنقول "الديمقراطية العلمانية أو اللائكية"، بل إن شعار الثورة الفرنسية كان جد صريحا للتعبير عن ذلك بقوله "لا نريد ربا و لا نريد سيادا" (1) وهذا الشعار يعبر عن رفض الشعوب للصراع الذي كان قائما بين البابوات كمثلين للكنيسة من جهة والملوك الحاكمين من جهة ثانية حول السلطة الزمنية، حيث أدركت الشعوب أن هذا التنازع ليس من صالحها وإنما كان الهدف من ورائه الهيمنة والسيطرة واستغلال الشعوب تارة باسم السلطة وتارة باسم الدين. ولهذا جاء الشعار رافضا لكل صور الهيمنة الزمنية أو الدينية حيث جاء الشعار ناقما عن كلاهما ويتجلى ذلك في عبارة "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس".

إن المقصود بالرب في هذا الشعار ليس الرب كاله معبود وإنما لما يمثله الرب من قوانين وأعراف فرضتها الكنيسة باسم الدين ومن هنا كانت الديمقراطية الغربية لا تقوم على العلمانية فقط بل هي وليدة العلمانية. ذلك أن "مشكل تنازع السلطة بين الدولة والكنيسة أو بين الديني غير المقدس والكنسي المقدس تصور بعض المفكرين حله في انه يجب أن يكون الحل النظري على الأقل في توزيع السلطة وتقسيمها بين الطرفين، يكون للدولة مجال، وللكنيسة مجال.. تكون للدولة الشؤون السياسية، والاقتصادية، والتعليمية والتشريعية بما لا يمس الكنيسة، وتكون للكنيسة شؤون الأسرة في مراسيم الزواج وطقوس الوفاة ونظام الرهبنة (الإكليروس) وهذا التقسيم، أو الفصل بين السلطتين يأخذ اسم العلمانية وقد مر في التفكير الأوربي بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة العلمانية المعتدلة: وهي مرحلة القرنين السابع عشر والثامن عشر.

المرحلة الثانية: مرحلة العلمانية المتطرفة، وهي مرحلة القرن السابع عشر وقد بلغت قمتها في التطرف في التفكير المادي التاريخي (2).

وقبل الدخول في هذه التفاصيل، لا بد أن نحدد ماهية العلمانية؟ وما علاقتها بالديمقراطية من جهة و علاقتها بالإسلام من جهة ثانية؟.

"إن كلمة علمانية هي ترجمة عربية للكلمة الفرنسية لائكية (laïcité) وللکلمة الانجليزية (secularism) أما كلمة (laïcité) فتعود الى اللغة اللاتينية (laicos) و من ثم اشتقت منها كلمة (Laique) للتعبير أو للدلالة على الرجل المدني أو الإنسان العادي غير المتعلم أو الشعب بصفة عامة ما عدى رجال الدين وذلك في مقابل كلمة كاهن للتعبير عن رجل الدين المتعلم. أما الكلمة الانجليزية (secularism) فهي مشتقة من كلمة (secular) المدني العامي ذات الأصل اللاتيني (secularism) المشتقة من (saeculum) بمعنى عصر" (3).

وفي إطار دراسته للأصولية الإسلامية تطرق الدكتور رضوان احمد شمسان الشيباني الى مصطلح العلمانية في مختلف القواميس العالمية وأكد أن "Secularism اشتقت من اللاتينية saeculum وتعني عصرا، جيلا وقد تطور مفهومها في اللغة اللاتينية في القرون الوسطى الى معنى العالم أو الدنيا مقابلة للكنيسة.

الفرنسية laïque لأبيك وقد نقلت الى الانجليزية بكلمة laic.

— قاموس أو كسفورد Oxford English dictionary:

أورد قاموس أكسفورد التعريفات التالية لهذا المصطلح:

1- يستخدم للإشارة الى أعضاء الكهنوت الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة.

(1) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص. 68.

(2) محمد البهي، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثالثة، (مصر: دار غريب للطباعة ومكتبة وهبة، 1981) ص. 6.

(3) مطران حداد و عزيز غوار، "العلمانية و المسيحية" مجلة مواقف العدد 39، السنة 1980 ص. 143.

2- ينتمي للحياة الدنيا وأمرها دنيوي.

3- عام أو عوام .

4- في مجال التعليم تشير الى موضوعات غير دينية .

5- ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي تميزا له عن العالم الأزلي والروحي، الآني يهتم بهذا العالم غير الروحي وحسب(1)

من خلال هذه المصطلحات و الاشتقاقات نستطيع معرفة الأصل أو الجذور التاريخية للعلمانية، غير إن ما يهمنا في هذا البحث هو "المعنى المباشر و الجوهري الذي ينطوي عليه هذا المصطلح فيقوم على مطلب أساسي و هو مطلب فصل الدين عن الدولة... بهذا المعنى فهي شكل من أشكال التنظيم السياسي" (2) وإذا كان المعنى الجوهري للعلمانية يتمثل في فصل الدين عن الدولة فان السؤال الذي يطرح نفسه هنا - أي دين؟ أو أية دولة؟.

للإجابة على هذا السؤال، فإننا نلاحظ "أن ترجمة الكلمة الفرنسية" (laïque) اللاتينية" بالعلمانية ترجمة غير موفقة من حيث ان كلمة (laïque) لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظة "العلم" أي أن أصل الكلمة يوناني "لأيكوس" و معناها ما ينتمي الى الشعب (العامة)، و ذلك في مقابل كليروس أي الكهنوت، ثم حصل نوع من الشطط في استعمالها بالفرنسية للدلالة على العداء للدين و رجاله. وكما يقول جون لاكروا، فان فكرة اللاتينية ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي و ما هو مقدس" (3). إذن فاللائيكي هو كل من ليس كهنوتيا لا ينتمي الى رجال الدين.

وقد أكد مفكري الإسلام أن علماء الإسلام ليسوا رجال دين -أكليروس- "يجولون بالوساطة بين الإنسان وبين الله أو يملكون سلطان الحكم على العقائد والتحليل والتحریم والشريعة الإسلامية لم تدع ما لقيصر لقيصر فقد وقفت عند النهج والمقاصد والحدود فيما هو ثوابت .. ثم قررت أن تكون الأمة مصدر السلطة التي تشرع وتقن وتنفذ كي تتحول مقاصد الشريعة الى نظم تحقق للأمة المصالح المتجددة والمتطورة بتغاير الزمان والمكان (4) .

كما يمكن أن تطرح قضية العلمانية من حيث إنها تعمل على التمييز بين الجوانب المثالية والجوانب الموضوعية مما يترتب عليه التمييز بين الدولة والمجتمع، حيث تقوم الدولة على أساس القانون الموضوعي بينما يقوم المجتمع على أساس مثالي أخلاقي، لأن الضرورة الاجتماعية تحتم أن يكون هناك قانون كما يجب أن يكون هناك أخلاق؛ فالدولة لا يمكنها إن تنظم المجتمع على أساس قانون بحت وبالتالي فهي بحاجة للأخلاق والتي هي من اختصاص المجتمع وهكذا يتم التعاون بين الدولة والمجتمع . ولهذا اعتبرت العلمانية أساسا من أسس الليبرالية التي تختلف مع المذاهب الاجتماعية الأخرى كالاشرابية النازية والفاشية وغيرهم من المذاهب الدينية كالإسلام من حيث أن تلك المذاهب تحاول فرض أيديولوجية أو مذهب فكري أو دين على جميع أفراد المجتمع لتحقيق المجتمع الفاضل المجتمع المثالي ولهذا يجب التمييز بين القانون الوضعي والقيم الأخلاقية "فإذا كان للقانون الوضعي مجال، وللأخلاق مجال آخر، يتداخلان أحيانا ويفترقان أحيانا أخرى . فمن الضروري الاعتراف بهما معا واحترام حدودهما دون خلط أو اختلاط . فالمجتمع لا يقوم ولا يستقيم دون قانون، كما أن القانون وحده لا يكفي ، بل لا بد وان يستكمل بغيره من قواعد الأخلاق والمثل والقيم" (5) وهذا ما يعرف بخطورة الخلط بين الدولة والمجتمع، حيث نجد الفكر الغربي قد وجد مخرجا لإقامة الدولة على أسس علمانية من جهة و المحافظة على القيم الأخلاقية من جهة أخرى . فتختص الدولة بالقانون الوضعي ويختص المجتمع بالقيم الأخلاقية . ولهذا نجد الفكر السياسي الإسلامي يؤكد على أهمية القيم والأخلاق في المجتمع السياسي ولهذا ميز بين الجوانب المدنية في الدولة الإسلامية والجوانب الدينية حيث تمثل هذه الأخيرة إطارا عاما فقط تحدد فيه الأصول الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان وترك المجال المدني للمشورة والاجتهاد بحسب ما يوافق المجتمع وتطلعاته

(1) رضوان احمد شمسان الشيباني ، الحركة الأصولية الإسلامية في العالم العربي :دراسة تحليلية ،الطبعة الأولى، (مصر : مكتبة مدبولي ،2005،ص(24- 25)

(2) ياسين الحافظ ، التجربة التاريخية الفيتنامية (د.م.ن.]: دار الطليعة، 1972) ص.24

(3) محمد عابد الجابري ، الدين والدولة و تطبيق الشريعة ،الطبعة الأولى،(بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،1986،ص. 108

(4) محمد عمارة، الدولة الإسلامية : بين العلمانية والسلطة الدينية ، الطبعة الثانية،(مصر : دار الشروق،2007) ص. 34

(5) البيلاوي ،الطبعة الثانية ،مرجع سابق ،ص. 47

المستقبلية .ولعل هذا ما يفسر صلاحية الإسلام كدين صالح لكل زمان ومكان ولكل المجتمعات لأنه لم يتدخل في المتغيرات التي هي اختصاص القانون .

ويؤكد أنصار الليبرالية من جهة أخرى أن العلمانية صمام أمان على المجتمع من الظلم والقهر والاضطهاد ذلك أما وان كانت لا تسعى الى أقامت مجتمع فاضل مثل المذاهب الاجتماعية الأخرى وغيرها من المذاهب الدينية فإنها تضمن بالمقابل تقليل أو تجنيد المجتمع التعاسة باسم القيم والسماح بالتعبير والتطور المستمر نحو الوصول الى أوضاع أفضل وتعتبر العلمانية من الآليات السياسية للنظام الليبرالي الذي لا ينكر المذاهب والتوجهات الدينية بل يعتبرها ضمن المجال الخاص للأفراد فهم أحرار في توجهاتهم الدينية وفي تطبيق القيم الأخلاقية التي يسعون إليها لكن لا يمكن أن تكون هناك قيم ومذهب خاص للدولة . وقد ينتقد الاتجاه الليبرالي من حيث انه تبني مذهب إنكار المذاهب كما انه مذهب مثالي من حيث انه أراد أن يكون موضوعيا ، ألا يعتبر إنكار المذاهب مذهبا ؟ لأننا لا يمكن أن نتصور نظاما سياسيا لا يعترف بالقيم والمثل الاجتماعية التي يؤمن بها المجتمع حيث تؤكد الدراسات الغربية على القيم ورجوع الدين بالذات ليلعب دورا كبيرا في المجال العام حيث انتقل من المجال الخاص الى المجال العام نظرا لوجود قيم أخلاقية ودينية مشتركة بين أفراد المجتمع ولا يمكن المحافظة عليها وتجسيدها في ارض الواقع في غياب الدولة . كما تتأكد مذهبية المذهب الليبرالي من حيث انه يسعى الى إقامة دولة القانون أي القانون الليبرالي وهذا القانون لا يخضع للدستور فقط وإنما يرتبط بنظام قضائي مستقل وتربية سياسية مناسبة قائمة على ترسيخ مبادئ الفكر الليبرالي .

يرفض الاتجاه الليبرالي أن يكون للدولة مذهب على أساس " إن ادعاء تطابق القانون الوضعي الذي هو قابل للتغيير مع القانون الطبيعي هي دعوة للاستبداد إنما دعوة الى الجمود بالزعم أننا وصلنا الى درجة الكمال ،وهذا لا ينبغي أن يكون هدف القانون الوضعي هو الاقتراب من القانون الطبيعي وعدم تطابق القانون الوضعي مع القانون الطبيعي لا يعني أن يكون القانون الوضعي مناقضا للقانون الطبيعي وأحكام العدالة" (1) أي لا يمكن أن تكون هذه الحقيقة والتمثلة في عدم تطابق القانونين الوضعي والطبيعي مطية لعدم إقامة العدل والمساواة . فإذا كانت المساواة الحقيقية والعدالة الكاملة لا يمكن أن تتحقق في ارض الواقع من قبل المجتمع البشري فانه ومما لاشك فيه انه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يصدر قانون ضد قواعد العدالة وأسس المساواة بالتمييز مثلا بين أفراد المجتمع على أساس من الدين أو الجنس أو اللون أو أي ذلك .

وهناك من يميز بين الإسلام والديمقراطية على أساس أن الديمقراطية تعني حكم الشعب فبالضرورة أن حكم الإسلام يعني حكم تيوقراطي Theo -cracy ولهذا قد أكد العلماء بان الدولة الإسلامية ليست دينية كما كان الحال في القيصرية والبابوية .فإنها ليست دينية كما أنها ليست علمانية بالمفهوم الغربي فهي دولة مدنية مسلمة .

و الجدير بالذكر أن هذه المفاهيم التي أعطيت للعلمانية ما هي في الحقيقة إلا نتاج ظروف تاريخية مرت بها أوروبا المتمثلة خاصة في التنازع الذي كان قائما بين الكنيسة و الدولة من اجل السيطرة على الإنسان، و من هنا قد نستطيع

(1) البيلاوي ،الطبعة الثانية ،مرجع سابق ،ص. 52

أن نعتبر المفهوم الذي يربط بين العلم و العلمانية و اعتبارها مشتقة منه من الأخطاء الشائعة إذ "ليس لها علاقة بالعلم و إن كان العلم ساهم في زعزعة الذهنية اللاهوتية و الغيبية و احل محلها الذهنية الوضعية النقدية" (1) .

كما نستنتج من ذلك أن العلمانية هي ضرورة تاريخية لها مبرراتها السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و حتى النفسية (الذهنية) و عليه، فليست قرارا يتخذ في لحظة معينة حيث يقول المفكر الجزائري محمد أركون انه "ينبغي لتتبع هذا الذي نسميه اليوم العلمانية أو العلمنة يكون من الواجب نقل التحليل على هذا الذي يحصل تدريجيا في المجتمعات في العلاقة القائمة و المستمرة بين الشعب و زمرة الكهنوت الضيقة. و التي هو تابع لها حتما" (2) ذلك أن ظاهرة العلمنة التي ظهرت في أوروبا كانت نتيجة حركة تمثلت في "انه كان للإصلاح البروتستنتي تأثير عميق في تخليص الناس من التسلط الإقطاعي للكنيسة، ولقد أكد دعاؤها لوثر و كلـفن أن ما يدعوان الناس إليه هو المسيحية الحقة التي بشر بها المسيح" (3) .

بناء على ما تقدم، فان ما جرى في أوروبا لم يكن في الأساس فصل الدين عن الدولة وإنما هو عبارة عن إصلاح في بعض القيم و المبادئ الكنسية. و قد اعتبر ذلك إبعادا للدين على أساس أن هذه الإصلاحات كانت في مجملها تقليص للهيمنة و قداسة الكنيسة حيث "قامت البروتستنتية برفض صكوك الغفران و دعت الى استقلال كنيستها عن كنيسة روما، كما رفضت عصمة البابا و القضاء على أولوية السلطة الروحية على السلطة الدنيوية" (4).

وفي الاتجاه نفسه تذهب الليبرالية العلمانية التي لا تعترف بأي مذهب ديني أو أخلاقي للدولة على أساس أن هذه الجوانب من اختصاص المجتمع فإنها لا تسمح للدولة بالتدخل في الحياة الاجتماعية و تطالب بإبعاد الدولة عن المجتمع على أساس "أن تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية ينبغي أن يكون محدودا بمعايير الكفاءة و الفعالية و إلا أصبح تدخل القانون نفسه جريمة لما قد يسببه من أضرار للأفراد" (5) و المقصود هنا إن الإجراءات التي تتخذ لتطبيق القانون مكلفة كما أن تطبيق القانون أحيانا يتسبب في المساس بحقوق و حريات الأفراد فضلا على ما قد يحدث من أخطاء، و عليه فمن الأحسن أن يستعان بالأخلاق و الدين لتخفيف وطأت القانون على المجتمع، لان الأخلاق و الدين يمثلان رادعان اجتماعيتان أكثر فعالية من الإجراءات و العقوبات القانونية فضلا على ما تتطلبه تلك الإجراءات من تكاليف التي تمثل أعباء زائدة على المجتمع و ينبغي أن يكون لكل من القانون من جهة و الدين و الأخلاق من جهة أخرى دور في المجتمع، و كما بينا سابقا انه كلما كان الخلط و التداخل بين القانون الوضعي و القانون الطبيعي مدعاة للاستبداد و الظلم فان امتداد القانون لمجالات الأخلاق و الدين قد يصبح إهدار للقيم الأخلاقية أو الدينية نفسها . كما انه من صالح القانون إن صح التعبير أن لا يكون هناك زخم تشريع (كثير) لكي يتم تطبيقه بفعالية أكثر. و عليه فمن صالح دولة القانون أن تترك المجال و اسعا لقواعد الأخلاق و الدين . خاصة إذا ما علمنا أن الأفراد قد يولون اعتبارا كبيرا للجوانب الدينية خوفا من العقاب الإلهي و يولون اعتبارا للجوانب الأخلاقية خوفا من المجتمع الذي يعيشون فيه، مما يوفر أعباء كثيرة على دولة القانون . كما " أن دولة القانون تفقد كثير من حيويتها إذا لم يعد بها من رادع سواء رادع القانون و إلزام السلطة . ولاشك إن الأخلاق و الدين يجب أن يزدحما مع دولة القانون ولكن كلا منهما في مجاله . بل إن التوسع في التدخل القانوني لكل مخالفة أخلاقية أو دينية فضلا عن أنه قد يفقد معنى القانون ذاته لكثرة أحكامه و تشعبها و بالتالي عدم القدرة على الإحاطة بها وهذا التوسع قد يؤدي الى إهدار دور كل من الفرد و المجتمع لصالح الدولة ... القانون هو عمل الدولة وهو مسؤولية رجال السلطة . أما الأخلاق و الدين فهما مجال الأفراد و المجتمع و ينبغي إن يكون لكل منهما دور و فعالية فالفرد و مبادئه و المجتمع و قيمه في المنزل و المدرسة و في المسجد و في الكنيسة و في الجمعيات و غيرها . كل هذه الأدوار لا ينبغي التهوين منها لصالح الحاكم

(1) حداد ، مرجع سابق، ص. 143

(2) أركون ، مرجع سابق، ص. 33

(3) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، (د.م.ن.]: سلسلة عالم المعرفة، 1984) ص . 92

(4) حلیم البازجي ، بحوث في الفكر القومي العربي، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، (د.م.ن.]: معهد الإنماء العربي، 1985) ، ص . 30

انظر كذلك ربيع ، مرجع سابق ، ص. 181 - حيث يفسر صراع لوثر مع الكنيسة الكاثوليكية بسبب "عدم اقتناعه بإصدار الكنيسة لصكوك الغفران" .

(5) البيلوي ، الطبعة الثانية، ص. 52



والسلطات التشريعية ورجال النيابة والبوليس وغيرهم ورجال السياسة وهم ليسوا بالضرورة أفضل من يحافظ على القيم الأخلاقية مسؤولة المجتمع، القانون لا يغني عن الأخلاق وليس بديلا عنها (1). ويتجلى دور المجتمع في الجانب الأخلاقي في الدولة الإسلامية حيث هناك العديد من المبادئ الإسلامية التي تؤكد على وجوب الالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل إن هناك وظيفة من وظائف الدولة تسمى بولاية الحسبة مهمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لقد أكدت العديد من الأدبيات السياسية أن ما حدث في أوروبا هو عبارة عن إصلاح مما يؤكد انه ليس هناك انفصال أو قطيعة بين الدين و المجتمع و إنما هناك استمرارية و الشاهد على ذلك ظهور مصطلح المسيحية الحققة. وإذا كنا نحن المسلمين نعتقد بان المسيحية محرفة، فان رجال الفكر في أوروبا يعتبرون ما آلت إليه الكنيسة هو تدهور تسبب فيه رجال الكنيسة و ليس الديانة المسيحية. ومن هنا ظهر ما يعرف بحركة التنوير التي قادها رجال الفكر و السياسة من اجل إخراج أوروبا من ظلمات القرون الوسطى الى نور النهضة الأوروبية.

حقيقة أن العلمانية كظاهرة اجتماعية سياسية عرفت عدت تفسيرات نظرية حيث " وجدت نظريات عدة لتفسير نشوء العلمانية موطى قدم لها في تاريخ الأفكار فهناك من يربط العلمانية بوصول البورجوازية للسلطة السياسية في أوروبا و فصلها للكنيسة عن الدولة و هنالك من يربطها بعملية عقلنة الدولة و المجتمع النابعة من الثورة العلمية، وهنالك من يراها رد فعل شامل على الحروب الدينية في أوروبا، و لكن نصل في النهاية الى نتيجة واحدة و هي أن هذه العملية تؤدي في النهاية الى تهييد الدولة في الشؤون الدينية و انتقال الدين من الحيز العام الى الحيز الخاص" (2).

إن ما تجدر الإشارة إليه هنا و مما يدعو الى التعجب من الدعوة الى العلمانية انطلاقا من الديانة المسيحية و اعتبار الديانة المسيحية ديانة علمانية بالطبيعة انطلاقا من العبارة الشهيرة "إعط ما لقيصر لقيصر و ما لله لله" (3). و هنا نجد محمد أركون يؤكد على ضرورة البحث في الظروف التاريخية السائدة آنذاك مما يبرر و يفسر لنا هذه المقولة إذ " لم يكن ممكنا للسلطة الدينية إن تتخذ مبادرة سياسية إلا بعد استشارة روما وفي مثل هذا السياق و تلك الظروف فان الوسيلة الوحيدة التي يتمكن بواسطتها رجال الدين من ممارسة سلطة ما هي إلا أن يظل أو يبقى على الصعيد الروحي أو الصعيد الديني و لا يحشر انفه في السياسة و لهذا السبب بالذات فان عبارة يسوع المسيح تهدف الى استكمال السلطة الروحية التي تنتمي للأنبياء... و نتج على ذلك صراعات متزايدة أدت فيما بعد الى الفصل القانوني بين الكنيسة و الدولة" (4).

وتتبع الجذور التاريخية لميلاد العلمانية يؤكد لنا علاقتها الوثيقة بالديانة المسيحية، إلا أن مفهوم العلمانية لم يتوقف عند هذا الحد بل تجاوزه الى ابعد من ذلك لدرجة يمكن اعتبار العلمانية منهجا و أسلوبا من أساليب التفكير حيث هناك تمييز بين الفكر العلماني و العلمانية على أساس " إن الفكر العلماني المتفتح و الممارس بصفته موقفا نقديا باتجاه كل فعل من أفعال المعرفة و بصفة البحث الأكثر حيادية و الأقل تلونا من الناحية الأيديولوجية... هو احد المكتسبات الكبرى للروح البشرية هي العلمنة الحقيقية أما الفكر العلماني فعلى العكس من ذلك ، راح يحذف من المدرسة العامة كل تدريس علمي

(1) البيلوي، الطبعة الثانية، ص. 53

(2) غليون، مرجع سابق، ص. 72

(3) أركون، مرجع سابق، ص. 54

(4) المرجع نفسه، ص. 65

لتاريخ الأديان" (1).

وما تؤكد الأدبيات السياسية من انه لم يكن هناك إنكار للدين في أوروبا وإنما كان هناك تحرير السلطة السياسية من قبضة البابوات وإعطائها صبغة زمنية مدنية لا دينية وهذا ما يؤكد الآباء المؤسسون للدولة الغربية حيث " كان اعتقاد اغلب المؤسسين الأوائل للدولة الغربية بشأن العلاقة بين الفرد والكنيسة والدولة على النحو التالي :

- 1- للأفراد حق ثابت في أن يكون لهم آراؤهم الدينية الخاصة بهم دون إكراه من الكنيسة أو الدولة .
  - 2- لا يجب وجود نظام لكنيسة رسمية سواء مفردة أو متعددة ودعم الكنائس يجب أن يكون تطوعيا تماما .
  - 3- لا يجب أن يكون هناك اختبار ديني لشغل وظيفة عامة ولا يجب حرمان الأفراد من أي حقوق لهم على أساس رؤاهم الدينية .
  - 4- للأفراد حق ممارسة معتقداتهم الدينية شريطة عدم تسبب هذا في ضرر الآخرين .
  - 5- أي دين يساعد على تحقيق السلوك الأخلاقي للناس ،هو دين صالح ، وامنوا إن الدين المسيحي هو الأفضل من هذه الناحية .
  - 6- تتطلب الحكومة الجمهورية مستوى عاليا نسبيا من التصرف الأخلاقي من جانب المواطن .
  - 7- تنبع الحاجة للدين لتأكيد الحكومة، وخاصة الجمهورية - التي يكون لشريحة كبيرة نسبيا من السكان فيها رأي في السياسة العامة مقارنة بالحكومات الأخرى آنذاك.
- وبصفة عامة بينما اهتم المؤسسون الأوائل بضرورة التزام الناس بالقواعد المطلوبة لتوفير نظام اجتماعي فقد أكدوا بشكل كبير على حرية الفرد في كل من الدين والحكومة" (2).

فالعلمانية كمنهج أو أسلوب تفكير قد تلتقي مع الفكر الديني، ومن هنا يمكن أن تتعايش معه دون حدوث صدامات بينهم، وعلى العكس من ذلك، نجد العلمانية تقوم على إقصاء الدين من الوجود و بالتالي فهي دعوة الحادية رغم ما تقوم عليه من مبررات تاريخية أو أسس علمية.

لقد عرفت العلمانية كمفهوم عدة تعريفات "يتحدد مجال كل تعريف منها على أساس موقف أصحابه من الدين فالعلمانية

تعني :

- 1- انتهاء دور الدين تماما في توجيه كافة مناشط الحياة .
- 2- الامتثال لحقائق العالم و التطابق معها مع عدم وضع اعتبار للدين .
- 3- رفض كل ما يمكن أن يكون مقدسا في العالم .
- 4- خلو المجتمع من أي شكل من أشكال الدين .
- 5- الفصل التام بين سلطة الكنيسة و الدولة . " (3)

و عليه، فإذا كانت كل من العلمانية و الكهنوتية يقفان على وجه النقيض، فان العلمانية مهما تعددت مفاهيمها فإنها تنحصر في هذا المجال و يتوقف نجاحها على مدى إمكانيتها في إقامة الانسجام و التوافق بين ما على الإنسان من واجبات و حقوق فلا يكون

(1) أركون، مرجع سابق، ص، 65

(2) محمد أمين جبر ، الدين والدولة الحديثة: رؤية لعلاقة إيجابية ، الطبعة الأولى، (مصر : مكتبة الشروق الدولية ، 2006) ص. 24

(3) احمد محمد جاد عبد الرزاق ، فلسفة المشروع الحضاري بين الأحياء الإسلامي و التحديث الغربي ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى، (د.م.ن.]:[.د.د.ن.].، 199) ص. 207

هناك عبودية و لا استعباد، و لهذا نجد أن "هناك من يعطي للعلمانية معنيين المعنى الواسع فصل الدين عن الدولة، والمعنى الضيق، الدولة عن الدين أي عدم السماح لها باستخدام الدين كأيدولوجية سلطوية" (1)،

وانطلاقاً من هذا المنظور، قد يقبل الفكر السياسي الإسلامي العلمانية بينما لا يمكن تصور قبوله للعلمانية أي انه يقبل المعنى الضيق للعلمانية و يرفض المعنى الواسع. وهنا نؤكد أن الدين الإسلامي كما ينكر العلمانية ينكر الكهنوتية و يرفضها. بل إن الدين الإسلامي جاء ليقضي و يحطم السلطة الدينية، وقد حدد العشماوي موقف الفكر الإسلامي من معضلة العلمانية في بحثه "الفكر العربي ومشكلة الحكم"، حيث أكد أن الحركة لا تدعو الى إقامة حكومة دينية "لقد جربت الأرض الحكومة الدينية أكثر من مرة جربتها على يد كهنة الإلهة المتعددين أكثر من مرة فكانت الماسي في الحكم باسم الإلهة و جربتها على يد أحبار اليهود الذين أباحوا باسم السماء - قتل زكرياء و يحيى و حكموا بإعدام المسيح و جربتها على يد الكنيسة و الملوك و القياصرة و أصحاب الحق الإلهي فرات محاكم التفتيش و رأت شهداء المسيحية الأصلية في مصر تقتلهم الوساطة الرومانية التي ادعت أنها تحكم باسم السماء و جربتها امة المسلمين مع من ضنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض و ان قولها قول السماء فرات مبكراً محنة مالك و ابن حنبل... ثم رأت اجتهاد كل مجدد يريد أن يرجع الى أصل دينه لا شكله و قشوره هذا لا نريده أبداً" (2). وعليه انه ليس في الإسلام شكل محدد لحكومة دينية و كما سبق و ان بينا أن الإسلام جاء لقلب الحكومة الدينية و القضاء عليها و لا يمكن أن تكون هناك حكومة و اسطة بين الله و الشعب وإنما التصور الإسلامي "يسعى لحكومة مسلمة تؤمن بالله و اليوم الآخر تطبق قوانين المسلمين التي تنبع عن الشريعة الإسلامية و تتطور لمواجهة متطلبات العصور المتطورة... أما التطبيق فهو عند حسن العشماوي يحتمل أكثر من حل للمشكلة الواحدة بحيث يكون للأمة بل للأمم أن تختار حسب ظروفها ما يناسبها من حلول... و الحركة الإسلامية ليست نظرية يعتنقها البعض... ولكنها حركة تجاهد لتطبيق جوهر فهم السلف" (3).

إذا كانت العلمانية أس من أسس الديمقراطية فهل يمكن القول انه لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية في غياب العلمانية؟

من خلال الدراسات الأكاديمية في العلوم السياسية نستشف أن هناك ربط وثيق بين العلمانية و الديمقراطية الليبرالية، وكأئهما وجهين لعملة واحدة بل يعتقد الكثير أن هدف النظام الديمقراطي الليبرالي هو إقامة نظام علماني بعيد عن الدين و "أن مفهومي العلمانية و الديمقراطية الليبرالية هما وليدا العملية التاريخية ذاتها. فالعملية التاريخية التي نادت الى تحييد الدولة في الشؤون الدينية أو لائكية الدولة نادت أيضاً الى الديمقراطية الليبرالية... و إذا كانت حرية الرأي و المعتقد و التعبير عنهما مقوما من مقومات الديمقراطية فتكون العلمنة بالمعنى الأنف ذكره من مقومات الديمقراطية" (4)

و إذا كانت العلمانية شرطاً لقيام الديمقراطية، فهذا لا يعني أن كل نظام علماني هو بالضرورة نظام ديمقراطي، إذ تؤكد الأدبيات السياسية انه قد "سبقت العلمنة الديمقراطية تاريخياً و مفهوماً، كذلك تجلت العلمنة في البداية في أنظمة ملكية مطلقة أو أنظمة دكتاتورية" (5). وعليه يمكن أن نقول أن العلمانية أس من الأسس و شرط لقيام الديمقراطية لكنها غير كافية بحيث قد تتجسد العلمانية في غياب الديمقراطية بل "إن الدولة هي جوهر مفهومها كشخصية تشريعية، تنظيم معلمن سلفاً و لذلك يجوز الطعن في

(1) غليون، مرجع سابق، ص. 74

(2) محمد سليم العوا، في للنظام السياسي للدولة الإسلامية، الطبعة السادسة، (مصر: دار الشروق، 2008)، ص. 328

(3) المرجع نفسه، ص. 329

(4) المرجع نفسه، ص. ص. (72-73)

(5) المرجع نفسه، ص. ص. (72-73)

تشريعات الدولة لأنها من صنع الإنسان لا من صنع السماء " (1) ولا يحق لنا أن نطعن وان لا نؤمن بما هو قطعي ومعروف من الدين بالضرورة. وعليه إن كل دولة ديمقراطية يقتضي الأمر أن تكون علمانية حتى يتمكن الشعب من قبول أو رفض تشريعها، لكن كون الدولة علمانية لا يعني أنها ديمقراطية لان الديمقراطية مرهونة دائماً بحق الشعب في النقد والرقابة فمثلا تركيا لم تجعل منها العلمانية دولة ديمقراطية. كما أن كون الدولة علمانية لا يعني أنها يجب أن تنتكر للدين .

وما يفسر لنا العداء القائم بين الدين والعلمانية هو أن الديمقراطية لم تتجسد في الواقع العملي إلا بعد صراع رهيب قاده الفلاسفة في أوروبا ضد الكنيسة. ومن هنا تولدت العلاقة العدائية بين الديمقراطية و الدين (الكنيسة) ذلك أن الكنيسة كانت تمثل السلطة الدينية المتحكمة في زمام الأمور، و كنتيجة طبيعية لذلك أن تقوم الديمقراطية على العلمانية. ومن هنا نشأت العلاقة العدائية المتعدية بين الدين والعلمانية أو العلمانية إن صح التعبير، ولم تفلح الجهود التوفيقية بينهما الى يومنا هذا، وخاصة لدى المجتمعات الإسلامية لدرجة اعتبار أن العلمانية تعني الكفر. لكن العلمانية وما لعبته من دور في تحرير الشعوب الأوروبية من سيطرة الكنيسة قد يجعل منها رمزا من رموز التحرر، و بحكم الظروف التي نشأت فيها العلمانية في أوروبا خاصة إذا علمنا ما كان يمارسه رجال الكنيسة و الإقطاع من تسلط واستغلال للشعوب و لهذا جاء شعار الثورة الفرنسية "لا نريد ربا و لا نريد سيديا" (2) أي لا نريد كنيسة و لا نريد إقطاعا، ولهذا الأسباب كانت العلمانية ضرورية من اجل نشوء الديمقراطية"و أن الإصلاح الديمقراطي في أوروبا لم يكن ممكنا دون إصلاح ديني سبقه، مغيرا للعقليات و النفوس" (3) ، حيث كانت سيطرة الكنيسة خلال القرون الوسطى، وهي عشرة قرون حيث تمتد من القرن الخامس الى القرن الخامس عشر ، وهي مدة طويلة استطاعت من خلالها أن تتركس بعض العادات و التقاليد وهي في نظرها قوانين و شعائر دينية، حيث تشير الأدبيات السياسية الى أن هذه المدة الطويلة سمحت بظهور أجيال تفر بالعبودية التي وجدت نفسها فيها و لقد تنبه رجال الفكر و السياسة في أوروبا الى ضرورة أبعاد الكنيسة عن المجتمع و إقامة حياة مدنية على أسس علمانية مما غير نظرة الشعوب الأوروبية للكنيسة و أصبحت تكن حقدا كبيرا لها و تعتبرها ورجال الإقطاع علة الأوضاع المتردية التي تعيش فيها. ومن هنا جاء شعار "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" (4).

و إذا كانت علاقة العلمانية بالديانة المسيحية علاقة عدائية نجد أن الأمر يختلف مع الدين الإسلامي حيث نقرا في الأدبيات السياسية أن من رجال الفكر و السياسة الإسلامية من نادى بالعلمانية حيث " تطورت مفاهيم الإصلاح الديني الى درجة العلمنة عند عبد الحميد بن باديس. ثم عبد العزيز جويش وصولا الى علي عبد الرازق الذي أعلن في كتابه "الإسلام و أصول الحكم" أن الخلافة ليست من أصول الدين و انه ليس هناك شكل إسلامي للسلطة" (5). و يستند في القول بالعلمانية في الفكر الإسلامي الى بعض المفكرين نذكر من بينهم محمد عبده في قوله "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة للدعوة الى الخير و التنفير من الشر" (6) كما يستبعد الدين الإسلامي عن السياسة على أساس "أن الدين يمثل ما هو مطلق و ثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي و متغير. السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفتوية أما الدين فيجب أن نزهه عن ذلك" (7)

إن العلمانية لا تمثل أي مشكل في علاقتها بالإسلام كدين بقدر ما تتجلى هذه الإشكالية على المستوى الفكري حيث يفسر هذا الاختلاف بين المفكرين الإسلاميين " بنجاح الكتاب الإسلاميين الى حد ما يجعل كلمة علمانية محاطة بهالة سلبية في مدلولها الانفعالي

(1) محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص. 75

(2) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص. 68

(3) عبد الله حاب الله، رؤية إسلامية لنظرية الدولة (الجزائر: دار الكلفة 1995)، ص. 39

(4) لمرجع نفسه، ص. 39

(5) غليون، مرجع سابق، ص. 70

(6) غليون و آخرون، مرجع سابق، ص. 68

(7) الجابري، الدين والدولة و تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص. (116-117)

حتى غدت اقرب لان تكون تهمه منها كوصف لمجموعة من المعتقدات حول علاقة الدين بالحياة<sup>(1)</sup>وهنا يؤكد محمد عبده " إن الإسلام الإسلامي بعد الاستقلال وقع بين نختين : فالنخبة الوطنية المتغربة قد بشرت وتبشر بذات النمط والطريق الذي سلكته الحضارة الغربية عندما رفضت تخلف وحمود السلطة الدينية التي أقامها الكهانة الكنسية الكاثوليكية بأوروبا العصور المظلمة والوسطى .. واختارت بدلا منها علمانية تفصل الدين عن الدولة ،ليكون ما لقيصر لقيصر و ما لله لله. وفصائل الغلو من تيار الصحوة الإسلامية اشتبه عليها الأمر فرددت فكرا ومارست سلوكا يوهم أنها من أنصار السلطة الدينية والدولة الدينية رغم إعلانها تميز الإسلام عن الكهانة الكنسية في هذا المقام... فدفعت النخبة المتغربة للاستمسك أكثر فأكثر بالعلمانية وفصل الدين عن الدولة مخافة الوقوع في قبضة الاستبداد السياسي المغلق بغلاف الدين .وهكذا كاد الاستقطاب أن يكتمل في الساحة الفكرية بين دعاة العلمانية وبين من توهم دعواتهم وممارساتهم بشبه السلطة الدينية "<sup>(2)</sup>.حيث يتساءل في الأخير هل فعلا نحن أمام خيارين لا ثالث لهما ؟ هل نحن فعلا أمام إقامة دولة علمانية تنكر كل الأديان وأما أمام دولة تقيم سلطة دينية مقدس تمثل الإرادة الإلهية تصادر الحريات ؟ ليؤكد في الأخير أن هناك اتجاه ثالث اتجاه وسيط يتمثل في الاتجاه الإسلامي .

ويرى المفكر المصري الدكتور حنفي " إن مشكل تكييف الموافقة بين الفريق العلماني و مطالب الفريق الثاني الإسلامي أمرا ميسورا. فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على تحقيق مصالح العامة. والمحافظة على الدين والحياة والعقل والعرف والمال. وهذه الضرورات الخمس هي ما يدافع عنه العلمانيون لأنهم يأخذونها من الحضارة الغربية وليس من الشريعة الإسلامية و من الآخر ليس من الأنا تقليدا و ليس إبداعا"<sup>(3)</sup>.

إذا كانت العلمانية أمرا ضروريا لحل الصراع بين ما وقع من تصادم بين الكنيسة و السلطة المدنية في إطار التنارع من اجل السيطرة على الإنسان فان الأمر مختلف في إطار المجتمع الإسلامي نظرا لاختلاف طبيعة المجتمعين من جهة واختلاف الدين الإسلامي عن الديانة المسيحية من جهة ثانية. حيث نجد أن المجتمع الغربي يقوم على التناقض و الصراع من اجل تحقيق المصلحة و المصلحة فقط، بينما نجد المجتمع الإسلامي يقوم على الوحدة و التضامن و ينبذ الاختلاف و الصراع. و هناك العديد من الآيات و الأحاديث التي تكرر هذا المبدأ في المجتمع الإسلامي نذكر من بينها قوله تعالى:

" إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ... " (4) ، " وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... " (5). و من بين الآيات التي تنبذ الاختلاف نذكر قوله تعالى: " وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ... " (6).

إما عن المستوى الديني، نجد أن الديانة المسيحية اقتصر على تنظيم المعاملات فقط بينما الدين الإسلامي كان شاملا للعبادات و المعاملات، كما يتجلى الاختلاف أيضا في أن الديانة المسيحية عرفت ما يسمى برجال الدين من بابا و قس...بينما نجد الديانة الإسلامية لا تقر برجال الدين أصلا فكل المسلمين مطالبين بإقامة الدين و تبليغه كل حسب قدرته ، مصداقا لقول الرسول

(1) الجابري ، مرجع سابق ، ص . 100

(2) عمارة ،مرجع سابق ،ص.ص. 8 - 9

(3) غليون ، مرجع سابق ،ص . 39

(4) الحجر ات، الآية :10

(5) آل عمران، الآية : 103

(6) الأنفال، الآية: 46 - و قال تعالى " و لا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات أوالئك لهم عذاب عظيم " آل عمران، الآية: 105

عليه الصلاة والسلام: "...بلغوا عني ولو آية..." (1).

إن الفكر الإسلامي مذاهب واتجاهات و"أن كل مذاهبه وتياراته الفكرية باستثناء الشيعة تنكر وجود السلطة الدينية وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام وأراء وحلف هذا الموقف المدني المتقدم يقف تراث الإسلام.(2) إن الاعتقاد بوجود سلطة دينية مقدسة يفيد عصمة تلك السلطة وبالتالي عدم إمكانية نقدها وتوجيهها وهذا منطقي الحكم التتيوقراطي Theo – cracy وهو نظام حكم استبدادي يرفضه الإسلام لأنه لا يعترف بالعصمة لأحد ما عدى الأنبياء وفي الجانب الديني فقط لأنهم قد يخطئون في الجوانب الدنيوية ولهذا فرض عليهم الشورى و نجد أن النظام الإسلامي قد وضع حدود فاصلة بين ما هو ديني وما هو دنيوي حيث هناك العديد من الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى وقال عليه الصلاة والسلام : إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإما أنا بشر وهنا يعني انه قد يخطئ ويصيب وقال أيضا : ما كان من أمر دينكم فإلي و ما كان من أمر دنياكم فانتهم اعلم به . وقال أيضا : انتم اعلم بأمر دنياكم . وتبلور الموقف الإسلامي حيال هذه القضية الهامة في مبدئين :

أولهما : أن ما هو دين جاء به الوحي وانتقل إلينا و في القرآن مستعنين بالسنة التي ينتفي عنها الوضع والتحريف موافقتها للقران ، و مستأنسين ومسترشدين في نظرتنا هذه بالعقل الذي هو وكيل الله في الإنسان جعل إليه زمام أموره وقيادة نشاطاته . وثانيهما : أن ما هو دنيا وأحكام وسياسة لم يعرض لها القرآن بنص وتفصيل علينا أن نجعل الاحتكام فيها للاجتهد والرأي وان يكون المعيار والهدف هو المصلحة المبتغاة لمجموع الأمة ودفع المضرة المحتملة عنها على أن يكون ذلك كله في إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي حددها القرآن كالعدل والشورى والتي حذر منها كالضرر والضرار (3)

إن ما يميز الدولة الإسلامية في ما يتعلق بالعلمانية أنها تقف موقفا وسط بالنسبة لمختلف الأنظمة الأخرى فهي دولة دينية مدنية حيث إنما لا تفصل الدين عن الدولة وإنما تميز بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي فنستفيد بالدين في الأصول والثواب وتفتح المجال أمام عقول الأمة للإبداع والابتكار في المتغيرات وبالتالي فهي تنكر العلمانية لرفضها ومقاطعتها للدين كما أنها ترفض توحيد السلطتين الدينية والسياسية وتميز بينهما حتى تزيل هالة القداسة على السلطة السياسية وتجعل منها سلطة مدنية ليتمكن الجميع من نقد ومحاسبة هذه السلطة لكي لا تطغى من جهة وإمكانية المشاركة في الحكم من قبل الجميع لان الشعب هو صاحب السلطة في الدولة الإسلامية . وقد أكد هذا الاتجاه العديد من المفكرين ومن مختلف التيارات الإسلامية ما عدى الشيعة وحدها تعتبر أن الإمامة ركن من الدين وما تجدر الإشارة إليه أن الفكر السياسي الإسلامي بمختلف اتجاهاته لا يعتبر إقامة مجتمع سياسي ركننا من أركان من الدين رغم أن كل الاتجاهات تؤكد على ضرورة إقامة الدولة وان هناك العديد من الواجبات الدينية كإقامة العدل والزكاة والقضاء...فانه لا يمكن القيام بها دون إقامة الدولة ورغم أن ما هو واجب لإقامة الواجب فهو واجب لكن لا يعتبرونها ركننا من الدين أو أصلا من أصوله أو ركننا من أركان الأيمان ولا أصلا من أصوله رغم أنهم يشيدون بدور الدولة (المجتمع السياسي) وما لعبته من دور في حماية المجتمع الإسلامي بل ونشر الدين في مختلف بقاع العالم وحماية بعض المذاهب الفقهية كالمذهب المالكي والشافعي واندثار المعتزلة لأنها لم تكن في إطار تنظيم وبالتالي فان دور الدولة مهم لكنها ليست من أركان الدين فالسياسة والحكم والأمانة من الفروع التي نخضع للرأي والمشورة وليست من الأصول وهنا نستثني الشيعة الذين يعتبرونها أنها من الأصول وأنها ركن من أركان الدين " يؤمنون بما نسبوه أيضا لذات الإمام محمد بن على زين العابدين من قوله " أن الله فرض على العباد خمسا فآخذوا أربعا وتركوا واحدة : الصلاة ..ثم نزلت الزكاة ..ثم نزل الصوم ..ثم

(1) البخاري (أي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري الجعفي)، صحيح البخاري، المجلد الثاني، الجزء الرابع

كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (الجزائر : شركة الشهاب، 1990)، ص. 145

(2) عمارة، مرجع سابق، ص. 18

(3) المرجع نفسه، ص. 20

نزل الحج .. ثم نزلت الولاية (الإمامة) . فالشيعة وحدهم هم الذين يجعلون الإمامة والسياسة ونظام الحكم من أصول الدين<sup>(1)</sup> ومن الأهمية بمكان أن نستعرض أقوال بعض المفكرين والعلماء القدامى والتي تبين موقفهم بوضوح حول الحكم الشرعي من إقامة مجتمع سياسي إسلامي :

- فالشهرستاني يقول " أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد "
- وعضد الدين الأبيي والجرجاني يقولان " إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد بل هي فرع من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين " .
- والجويني إمام الحرمين " أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد "
- إما ابن تيمية فإنه ينكر أن تكون الإمامة ركنا من أركان الدين الخمس أو أصلا من أصول الأيمان الثلاثة أو ركنا من أركان الأيمان الستة أو حتى ركنا من أركان الإحسان .
- وابن خلدون يقول " وشبهة الشيعة الأمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين .. وليست كذلك إنما هي من المصالح العامة المفوضة الى نظر الخلق .

ويقول الدكتور السنهوري " أن الكتاب والسنة هما المصادر العليا للفقهاء الإسلامي ، وقد قصدت بالمصادر أن أقول أنها مصادر تنطوي في كثير من الحيان على مبادئ عامة ترسم للفقهاء اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته ، فالفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء ، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاة القانون المدني . فهذا التحديد لمكان القانون من الدين هو الذي عبر عنه المفكرون المسلمون الذين بحثوا في مكان السياسة والإمامة ونظام الحكم من الدين فقالوا مستخرجة من (الرأي) وليست من الكتاب والسنة<sup>(2)</sup> .

وتؤكد هذه الأقوال في مجملها أن النظام السياسي في الدولة الإسلامية ليس من اختصاص الدين ولا رجال الدين مما يفيد أن النظام السياسي الإسلامي ذا طابع مدني أي أنه هو من الأمور السياسية الفكرية الخاصة بعلماء ورجال الفكر السياسي المختصون ومما يؤكد هذا الاتجاه إن السلطة في المجتمع السياسي الإسلامي هي ملك الشعب وبعبارة أخرى أن الأمة هي مصدر السلطات حيث يقول محمد عبده " والحكمة والعدل أن تكون الأمة في مجموعها حرة مستقلة في شؤونها ، كالأفراد في خاصة أنفسهم ، فلا يتصرف في شؤونها العامة إلا من تثق بهم من أهل الحل والعقد المعبر عنهم في كتاب الله بأولي الأمر لان تصرفهم وقد وثقت بهم ، هو عين تصرفها وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها . ويقول جمال الدين الأفغاني : إن على الأمة أن تتابع حكامها بعد أن تشترط عليهم وبعد أن يقسم على الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي (الدستور) وتتوجه على هذا القسم وتعلنه له : يبقى التاج على رأسه ما بقي محافظا أميناً على صون الدستور وانه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة أما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس<sup>(3)</sup> .

إذا كانت علاقة الكنيسة بالعلم علاقة عدائية فان الدكتور يوسف القرضاوي يؤكد في هذا الصدد على إن "الدين عندنا علم و العلم عندنا دين"<sup>(4)</sup> . ولهذا كانت علاقة الوحي بالعقل المسلم علاقة إرشاد وتوجيه وبهذا " فتح الوحي للعقل المسلم أبوابا شتى

(1) عمارة ، مرجع سابق ، ص.ص. ( 59 - 60 )

(2) المرجع نفسه ، ص. ص. ( 60 - 61 )

(3) المرجع نفسه ، ص. ص. ( 65 - 66 )

(4) غليون ، مرجع سابق ، ص. 100



من العلوم و المعارف ليس في مجال العلوم اللغوية و الشرعية فقط بل وامتد ذلك الى العلوم والطب و الجدل... (1).

نظرا لاختلاف طبيعة المجتمعين من جهة و الديانتين الإسلامية و المسيحية من جهة ثانية فان العلمانية التي تكون في المجتمعات الإسلامية تختلف عن نظيرتها في المجتمعات الغربية المسيحية أي انه إذا كان الدين الإسلامي لا يرفض العلمانية بصفة مطلقة فانه لا يطلبها كنسخة مطابقة للنموذج الأوروبي و لا نوافق أيضا آراء من "أصيبوا بصدمة حضارية فأنستهم أنفسهم بسبب أنهم درسوا في جامعات أوروبا، حيث درس كمال أناتورك في تولوز الفرنسية و بالضبط في أكاديميتها العسكرية و غيره من رفعت الطهطاوي، طه حسين، كاتب ياسين، حبيب بورقيبة، حيث كانوا يعتقدون بكل سذاجة انه ينبغي أن ننقل الى هذا البلد الإسلامي أو ذاك الصفات الجاهزة التي أدت الى نجاح الغرب و حضارته و تفوقه و كانت العلمنة معتبرة احدى هذه الصفات" (2) بل أن احدهم قال " لا توجد حضارة ثانية، توجد حضارة واحدة فكلمة حضارة تعني الحضارة الأوروبية و ينبغي اشتراطها و فرضها كما هي بزهرها و شوكتها" (3) و مما يكشف سذاجة و عيهم أنهم "و في إطار محاربتهم للدين و ندائهم بالعلمانية صبوا هجماتهم على اللغة معتبرين أن اللغة وحدها لا تجعل من المتحدثين بما امة واحدة بل اخذ بعضهم يدعو الى استخدام اللغة العامية مثل سلامة موسى و احمد لطفي السيد و قاسم أمين... بحجة سهولة نشر الثقافة" (4).

لهذه الأسباب و غيرها من السطحية و الميوعة و الذويان في أفكار الغير لاحظ العديد من المفكرين و من بينهم الدكتور برهان غليون "إن العلمانية العربية تفتقد الأسس و المضمون و القيم التي كانت تميزها في موطنها الأصلي... و يضيف إن الإسلام ليس السبب في غياب الديمقراطية و أن الديمقراطية لن تستطيع أن تتطور باعتبارها عملية اجتماعية سياسية من دون التمييز بين مهام الدولة السياسية و مضمون الدعوة التبشيرية العدائية، علمانية كانت أم دينية" (5).

من خلال هذا التحليل تبدو لنا العلاقة بين الدين و الديمقراطية و كأنها علاقة توافقية (تعایش)، هذا من اجل تنظيم التنازع على سيطرة كل منهما على الإنسان. بل أن هناك من يرى أن العلاقة بين الدين و الديمقراطية هي علاقة تكاملية "حيث أصبحت الأسئلة في سياق هل للظاهرة الديمقراطية من مستلزمات دينية لترتفع الى مستوى أداء وظيفتها الحقيقية ؟ ندع ماكس فيبر يجيب عن هذا التساؤل "بان البروتستانتية شرط ضروري للمفهوم الديمقراطي و الممارسة الديمقراطية ثم يضيف الى ذلك قوله من الناحية التاريخية أكثر صور الديمقراطية تساميا تلك التي تأسست على المفاهيم الدينية" (6). و هذا ما يفسر ملاحظة محمد أركون في "أن الكنيسة و الدولة في البلدان الغربية العلمنة قد أخذتا تتقاربان الآن من جديد من اجل أن تبحثا معا عن صيغة جديدة أو تعاقدات جديدة من اجل علمنة حرة تتيح إمكانيات وجود روحانية جديدة" (7). و التي قد يعبر عنها من حيث أنها فصلت بين الدين و الدولة و المجتمع و لكن هذه العلمانية لم تلغ الدين.

و في الأخير نشير الى تراجع بعض الكتاب من بينهم محمد حسنين هيكل عن موقفه إذ يقول "لقد خيل إلي زمانا كما لا يزال يخيل الى أصحابي إن نقل حياة الغرب العقلية و الروحية سبيلنا الى النهوض و ما أزال أشارك أصحابي في أننا مازلنا في حاجة أن ننقل من حياة الغرب العقلية كلما نستطيع نقله لكن أصبحت أحالفهم في أمر الحياة العقلية و أرى ما في الغرب ما هو غير صالح

(1) محمد عبد الراشدان ، "بحوث و دراسات حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" مجلة إسلامية المعرفة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، العدد مليونيا 10 خريف 1997، ص. 13.

(2) عبد الرازق ، مرجع سابق، ص . 676

(3) المرجع نفسه ، ص . 676

(4) المرجع نفسه ، ص . 676

(5) قيس جواد العزوي ، "جدل السياسة و الثقافة و نظريات الدين و الدولة لدى برهان غليون و سمير أمين" التجديد ، ص. 168

(6) سهى الفاروقي ، "نظريات الدولة الإسلامية و الواقع المعاصر" قراءات سياسية شتاء 1995 ، ص . 136

(7) أركون ، مرجع سابق، ص: 56

لان انقله فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب و ثقافتنا الروحية غير ثقافتهم" (1) كما تؤكد من جهة ثانية أن "الرفض العنيف لكل ما غربي ناتج على عدم الفهم له وعدم معرفة المجتمعات الغربية و تطورها. وبسبب هذا الجهل الكبير بكيفية ولادة النظام الاجتماعي العلماني الأوربي و تطوره، فإنهم يجهلون الجوانب الإيجابية للعلمنة و الحدائة لحقوق الإنسان" (2) ذلك أن الإسلام لا يرفض كل ما هو غربي وإنما يرفض كل ما هو معارض ومتناقض مع القيم الإسلامية حيث انه يبيح لنا الاستفادة من ثمار مختلف الحضارات وفي مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والطبية والتكنولوجية ... بغض النظر عن أصل تلك الحضارات وماهي عقائدها الدينية . إن الإسلام يتفق مع العلمانية من حيث انه "يقرر "مدنية" السلطة السياسية في المجتمع، ويؤكد على بشريتها وذلك عندما يقرر أن الطريق الى هذه السلطة هو شورى البشر والاختيار والعقد والبيعة وعندما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة ومسؤوليته تجاهها وأمامها ... وهو في ذات الوقت لا يرى "الفصل" بين الدين والدنيا لأنه باعتراف الجميع قد تناول عددا من الحكام وأشار الى كثير من أمور الدنيا فاتخذ لنفسه فيها موقفا وقرر للحياة الاجتماعية عدد من القواعد الكلية المتمثلة في المقاصد الشرعية وآيات الأحكام التي قننت للثوابت دون المتغيرات ثم طلب من الناس أن يعيشوا أو يتحركوا وان يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم في إطار هذه القواعد الكلية" (3). لقد أكدت الدراسات الحديثة صحة التوجه الإسلامي في الحياة من حيث أن الناس في حياتهم الاجتماعية بحاجة ماسة لمتطلبات دينية، ومن هنا فإننا لا يمكن أن نتصور حياة بشرية منفصلة كل الانفصال عن الجوانب الروحية فهذا ما لا يقبله العقل والمنطق السليم. وعليه فقد كان الإسلام الديانة الوحيدة التي استطاعت أن تقدم نظرية اجتماعية وسياسية واقتصادية تميز ولا تفصل بين ما هو ديني وبين ما هو مدني بين ما هو لله وما هو للبشر في إطار معادلة متداخلة لا يستطيع أن يدركها إلا أصحاب العقول النيرة . ولقد كان الصحابة رضوان الله عليهم دائما يسألون الرسول عليه الصلاة والسلام، سؤالهم المشهور، اهو الوحي؟ أم الرأي؟ لكي يستطيعون التمييز بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي والقصد من ذلك أن الأمر الديني هو من الأصول ويستوجب الطاعة المطلقة، بينما ما هو دنيوي فهو من الفروع مما يدخل في الرأي والمشورة والقبول والرفض والتعديل ... ولهذا كل ما جاء في السنة من أمور السياسة والقضاء وأمور الدنيا كلها لا يعتبر ديننا ولهذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام يستشير أصحابه ويوافقونه أحيانا ويخالفونه أحيانا أخرى ويعدلون رأيه أحيانا أخرى ويتزل في كثير من الأحيان عند رأيهم وقد كان يختلف معه عمر اختلافات شديدة . بل أن القرآن قد عاتب الرسول عليه الصلاة والسلام لما خالف عمر في اسرى بدر حيث إن الرسول اتبع رأي أبي بكر وأطلق سراحهم بينما عمر أشار عليه بان يقتلهم لكن الرسول عليه الصلاة والسلام قبل الفدية وأطلق سراحهم فترلت الآية " ما كان لنبي أن يكون له اسرى حتى يتخن في الأرض . يريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ."(4) لقد ميز الإسلام وميز المسلمون دائما بين ما هو دين وحي وبين ما هو دنيا سياسة ورأي كما يقول البيضاوي في تفسير القرآن " على أن الأنبياء يجتهدون، وانه قد يكون خطأ، ولكن لا يقرون عليه" (5).

(1) عبد الرازق ، مرجع سابق، ص: 689

(2) أركون ، مرجع سابق، ص. 37 .

(3) عمارة ، مرجع سابق ، ص. 73 .

(4) الأنفال الآية 67

(5) عمارة ، مرجع سابق ، ص. 82

إما عن عصمة النبي عليه الصلاة والسلام فإنها تتجلى في الجانب الديني، لأنه ليس سوى مبلغ " و ما ينطق عن الهوى هو إلا وحي يوحى "(1) ولهذا قرر الإسلام وجوب الطاعة المطلقة في الجوانب الدينية لأنها تمثل الأصول في حياتنا والتي هي بمثابة القواعد الدستورية التي لا يمكن مخالفتها لتحقيق مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية مصداقا لقوله تعالى " وما كان لمؤمن ولا لمؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضللا مبينا "(2) فالحسن ما حسنه الشرع والقبیح ما قبحه الشرع وكما قال علي كرم الله وجهه لو كانت الأمور الشرعية تدرك بالعقل لكان المسح على الخفين من أسفل. وهنا نؤكد انه لا اختيار لنا إلا ما اختاره الله لنا وذلك يعتبر مساعدة من قبل الله تعالى للبشرية حيث لا تستطيع عقولها إدراك كل شيء فرسم لها الإطار العام للحياة مما يمكنها من بناء حياتها على أسس سليمة وصحيحة. وألا أمثلة عديدة في التاريخ الإسلامي التي تؤكد هذا المعنى " ففي غزوة بدر أشار الرسول عليه الصلاة والسلام على أصحابه أن يتزولوا في أماكن معينة، فسأله "يا رسول الله أرأيت هذا المنزل -المكان - أم أنزلك الله، فليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال عليه الصلاة والسلام بل هو الرأي والحرب والمكيدة فقال الحباب: يا رسول الله أن هذا ليس لك بمنزل. فأنهض بنا حتى نأتي ادن ماء من القوم (قريش) فنزله ونغور ما وراءه من القلب.. فنشرب ولا يشربون فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام رأي الحباب وفعله... وبعد هجرة الرسول إلى المدينة وجد أهلها يلحقون نخلها فأشار عليهم بترك التلقيح بقوله "ما أظن ذلك يغني شيئا" فكانت النتيجة أن صار النخل شيصا \* فلما راجعوه.. فقال إنما هو الظن، إن كان يغني شيئا فاصنعوه، وإنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب ولكن لما قلت لكم قال الله فلن أكذب على الله وفي رواية... انتم اعلم بأمر دنياكم "(3).

لكن الإشكالية التي تطرح هنا تتمثل في كيف نميز بين ما هو ديني وبين ما هو أمر دنيوي؟ فإذا كان الصحابة يسألون الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك ويجيبهم فما هو معيار التمييز الذي يمكننا أن نستخدمه نحن اليوم لمعرفة ذلك؟ لقد حاول علماء المسلمين الجواب عن هذه الإشكالية وفضلوا فيها من أجل وضع حدود واضحة المعالم لمعرفة ما يدخل في مجال الدين من أقوال وأفعال الرسول عليه الصلاة والسلام وتمييزه عن ما يدخل في المجال الدنيوي حتى تصبح ملزمين بالأولى إلزاما قطعيا ومخيرين في الثانية حسب ما يقتضيه تحقيق المصلحة والمتمثلة في درء المفساد وجلب المصلحة ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة. ومن ابرز ممن صنفوا في ذلك " الإمام القرافي حيث يقسم السنة النبوية إلى أقسام أربعة :

- أولها تصرفات الرسول بالرسالة، أي بحكم كونه رسول يبلغ رسالة ربه ويبشر وينذر بوحى السماء .
- وثانيها : تصرفات بالفتي، أي تتعلق بالفتاوى التي يفسر بها غامض الوحي، وفصل بواسطتها مجمله .
- وثالثها : تصرفات بالحكم، أي القضاء، تتعلق بقضائه بين الناس في المنازعات .
- ورابعها : تصرفات بالإمامة، أي السياسة وتشتمل على كل أقواله وأفعاله وقراراته الخاصة بالدولة والسياسة في مختلف الميادين والمجالات .

وبعد هذا التقسيم يحدد القرافي أن القسمين الأول والثاني من السنة (أي التصرفات بالرسالة والفتيا) هما تبليغ وشرع يدخلان في باب الدين أما القسم الثالث والرابع فليست من الدين "(4).

(1) النجم، الآية 3 و4

(2) الأحزاب، الآية 36

\* شيصا : وهي التمر الجاف اليابس الغير صالح للأكل

(3) عمارة، مرجع سابق، ص. ص. (81 - 84)

(4) المرجع نفسه، ص. 88

ففي هذين القسمين من أقسام السنة النبوية القضاء والسياسة - لسنا ملزمين بالإتباع والتطبيق و إنما نحن مطالبون فقط بإتباع الذي اتبعه الرسول عليه الصلاة والسلام ،فالقاضي مطالب بان يقضي بالعدل بناء على البينة واليمين والسياسة لتحقيق المصلحة ودفع الضرر .

بينما " ولي الله الدهلوي قسم السنة الى قسمين :

- 1- ما سبيله تبليغ الرسالة وفيه قوله تعالى- مأتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا(1)
  - 2- ما ليس من تبليغ الرسالة وفيه قوله " إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به و إذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر . " ففي قصة تأييد النخل قال عليه الصلاة والسلام " فاني إنما ظننت ظنا و لا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم على الله شيئا فخذوا به فاني لم اكذب على الله ، وفي هذا القسم تدخل علوم الدنيا ،الطب والزراعة ...والأمور المتعلقة بالسياسة (2).
- ولهذا قسم علماء الأصول السنة الى قسمين :

- أ- سنة تشريعية : وهي تلك المتعلقة بالدين مثل تفسير الوحي وتفصيله ومثل الفتي فيما هو دين .
  - ب- سنة غير تشريعية : وهي كل ما يتعلق بالسنة النبوية بأمور الدنيا وبخاصة تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم كحاكم اعلى للدولة وكقاض بين الناس في الخصومات في القضاء ونحكم بالبينة واليمين .(3)
- إن الفكر الإسلامي يميز بين ما هو متعلق بالوحي فهو كلام الله وليس للبشرية رأي ومشورة فيه وبين ما يمكن أن يكون مصدره العقل حيث يكون محل نقاش ومشورة واخذ ورد لأنه إنتاج بشري قابل للتطور ومتعلق بالمتغيرات التي تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر داخل المجتمع الواحد .فالتجربة الإنسانية المحكومة بالمصلحة العامة تكون دائما مقيدة في إطار الكليات التي رسمها الإسلام . و يعتبر الدين كوسيلة من الوسائل المساعدة للبشرية للوصول الى الحقيقة .

ومن خلال هذه التقسيمات يتضح لنا أن الفكر الإسلامي كما ينكر العلمانية ينكر كذلك السلطة الدينية ،ويدعوا الى التمييز بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية فالسلطة الدينية والمتمثلة في العلم الشرعي وما يتعلق به من استنباط الأحكام وشرع العلوم الشرعية فإنها من اختصاص علماء الشريعة وليست لهم سلطة سوى سلطة الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس لهم أن يتدخلوا في السياسة لأنها من اختصاص علماء السياسة .

إن الإسلام قد اتخذ موقفا وسطا من العلمانية والسلطة الدينية حيث أعطى لكل منهما مجالا في الحياة وحدد له دوره في المجتمع ولهذا نستطيع أن نقول أن الإسلام جمع بين العلمانية والسلطة الدينية حيث كانتا متصارتان في القرون الوسطى فأقام بينهما الإسلام صلحا دائما على أساس أن لكل منهما دور في الحياة ولا يمكن إنكار أي منهما فلم تستطع البشرية رسم الحدود بينهم لكن الإسلام استطاع ذلك لأنه مثل من عند الله حيث حدد الأصول التي لا تستطيع العقول الوصول لها ومن بينها علاقة العلمانية بالسلطة الدينية .وتجلى وسطية الإسلام في ما يلي :

"أ- يكون الحاكم الأعلى في المجتمع (الدولة ) نائبا على الأمة ووكيلا لها فيما تفوضه إليه من سلطات ...ولها عليه الرقابة والحساب والعزل ،عند الإخلال بشروط التفويض .

ب- كما يكون في الأساس ،منفذا للقانون ، الذي يضعه مجتهدوا الأمة بالشورى والرأي والنظر في إطار كليات الدين ومثله العليا ووصاياه العامة ...أي أن الأمة هنا ،هي مصدر السلطات ، شريطة أن تتقيد سلطاتها بالوصايا الدينية المتمثلة في النصوص القطعية الثبوت والقطعية الدلالة طالما بقيت هذه النصوص محققة لمصلحة الأمة في مجموعها .

ج- للدين مدخل في الدولة لكنه لا يرقى الى مستوى الوحدة كما أن علاقتهما لا تنزل الى مستوى الفصل بينهما وإنما هو التمييز بين الدين والدولة ..فالتمييز هو المصطلح الأصح والأدق للتعبير عن نوع هذه العلاقة "(1).

(1) الحشر الآية : 7

(2) عمارة ، مرجع سابق ، ص. 89

(3) المرجع نفسه، ص. 200

وتعتبر الدولة المدنية هي أساس المجتمع السياسي الإسلامي ولا يمكن أن نفهم من أن الدولة ليست ركنا من الدين أو إن الإسلام ليست واجبا شرعيا انه ليست هناك علاقة بينهما. فان الرجوع للتاريخ الإسلامي وبالضبط بعد هجرة النبي عليه الصلاة والسلام الى المدينة فان أول عمل قام به هو تأسيس الدولة وكتابة الدستور "الصحيفة" ونظم العلاقات، وفعلا كانت تلك أول دولة إسلامية مدنية في تاريخ البشرية. وكان لها دور كبير في صهر تلك القبائل العربية التي كانت متصارعة وجعلت منهم امة واحدة قوية يهابها الجميع واستطاعت أن تقيم الفتوحات شرقا وغربا ونشر الدعوة الإسلامية مما يجعل منها اخطر من أركان الدين وان لم تكن ركن منه. وتتجلى أهمية الدولة في الإسلام رغم انه لم يأمر بصفة مباشرة بإقامتها حيث أن هناك واجبات دينية أمرت بها الشريعة لا يمكن القيام بها إذا لم يكن هناك دولة مدنية وتمثل هذه الواجبات على سبيل المثال لا الحصر مثل الزكاة فإنها تحتاج الى جمع وصرف والقصاص وإقامة العدل وما يستوجبه من قضاء عادي وقضاء المظالم وولاية الحسبة... حيث يؤكد الدكتور محمد عمارة في كتابه الدولة الإسلامية على " ضرورة الدولة ووجوبها شرعا وعقلا وإلها من الفروع وليست من أصول العقائد و لا من أركان الدين فهي واجب مدني اقتضاه ويقتضيه الواجب الديني المشتمل على تحقيق الخير للإنسان في هذه الحياة. فهي ليست ركنا دينا .. وإنما هي واجب مدني وضرورة مدنية لكن ليس بالمعنى الذي يقطع صلاتها وعلاقتها بالواجبات والفرائض الدينية على النحو الذي يقول به العلمانيون ، لان قيام الكثير من الواجبات الدينية متوقف على تحقيق هذا الواجب المدني و إنما انتفاء الكهانة و التيقراطية Theocracy – عن طبيعة الدولة والسياسة في الإسلام . " (2) وكانت السياسية في صدر الإسلام تسمى شورى وهذه الاصطلاحات ما خوذة من القران لقوله تعالى " وشاورهم في الأمر " (3) أي شاورهم في السياسة لأنها أمر دنيوي مدني بشري متعلق بتحقيق مصالحهم الدنيوية . وقوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم " (4) أي أن سياستهم شورى بينهم.

وفي الأخير نؤكد انه إذا كانت العلمانية صيغت كمصطلح يقابل المقدس فالدولة العلمانية هي المقابل للدولة الدينية والمجتمع العلماني هو المقابل للمجتمع المقدس فان الإسلام لا يعرف الدولة الدينية ولا المجتمع المقدس لأنه لا يعرف رجال الدين ولا المؤسسات الدينية و لا صكوك الغفران فهو ينكر الوساطة بين الإنسان وربيه ويرفض الكهانة والكهنوت ومن ثم فلا مبرر لوجود العلمانية في المجتمع الإسلامي لأنه لم يشهد تلك الثنائية التي شاهدها أوروبا الكاثوليكية حيث نشأة العلمانية . وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الدين ظاهرة اجتماعية حيث انه يدخل في طبيعة وتكوين المجتمعات و سيرورتها التاريخية ولهذا لا يمكن أن نتصور دولة أو أي نظام سياسي سواء في الغرب أو الشرق لا يأخذ الدين بعين الاعتبار وهذا ما أكده الدكتور مراد هوفمان من خلال تحليله لعلاقة الغرب بالدين حيث أكد انه " يبدو من علاقة الغرب بالإسلام اختلافهما غير القابل للتوفيق في نظرية الدولة – ففي الغرب نجد العلمانية كنموذج ، حيث يفصل الدين عن الدولة وسارت فرنسا أكثر من أي دولة أخرى في ذلك ، بينما لم يفك ارتباط الدين بالدول في معظم أوروبا الغربية وأمريكا (التعليم الديني ، الصلاة بالمدارس ، ضرائب الكنيسة ، الأجازات ، صلوات الأحد) ومع هذا ، يعد – نظريا – عدم تدخل الدين في أمور الدولة احد الشروط الأساسية لنظام ديمقراطي متعدد الأحزاب قائم على فصل السلطات . ويستند الغرب في ذلك على قول المسيح : إعط ما لقيصر لقيصر وأعط ما لله لله. على العكس من ذلك ، نجد الإسلامي ينادى بأنه دين ودولة ، تقوم على الشورى حيث

(1) عمارة ، مرجع سابق ، ص. 200

(2) المرجع نفسه ، ص.ص. (243 – 244)

(3) آل عمران الآية : 159

(4) الشورى الآية 38

يفصل الدين عن الدولة و لا يمكن فهم هذا القول والتاريخ والحاضر لا يؤيدان هذا التعميم (1) ويواصل الدكتور تحليله ليثبت ان الدولة الغربية بالدين رغم شعار العلمانية الذي تحمله ويستدل بالأحداث السياسية ويعتبر أن انحياز الغرب الى إسرائيل في حربها مع المسلمين يعود لأسباب دينية، كذلك لا يخفى على احد الدور الرئيسي الذي لعبه البابا بولس في انهيار الشيوعية بتعاونه مع أمريكا وبدا ذلك الانحياز من كنائس بولندا و ألمانيا الشرقية ورومانيا" (2) ولهذا الأسباب وغيرها" يعتقد المسلمون أن مبدأ الغرب في نظرية الدولة وهم أو ربما خداع نفس ومن البديهييات عندهم :

1- لا يمكن أن تخلو دولة من مذهب، فحتى زعمنا بدولة لا مذهبية علمانية فهذا نفسه مذهب.  
2- محاولة فصل الدين عن الدولة لن يؤدي إلا الى حالة انفصام في شخصية الناس فلا احد يستطيع أن يعيش فترة ممارسة لأيمانه وفترة كافرا به فالمؤمن الحقيقي لا يستطيع أن يخلع أيمانه ويعلقه على المشجب فور دخوله مكان عمله" (3).

لقد تجسدت العلمانية في الفكر الغربي في العديد من المظاهر السياسية و الاجتماعية و القانونية و الاقتصادية و عليه فلم تقتصر على إبعاد الدين عن الدولة فقط بل تم ربط العلمانية بالحدثة وهنا تكمن الخطورة في اعتبار أن العلمانية هي الحدثة وكل ما هو ليس علماني فهو ضد الحدثة ومن هنا اعتبر الفكر الإسلامي الذي يربط بين الدين والحياة انه ضد الحدثة وهنا نؤكد أنها مغالطة أساسها "أن فكرة الحدثة خرجت من رحم التحولات الكبرى في أوروبا العصر الحديث معلنة انتصار الفعل على اللاهوت ومركزية الإنسان بوصفه جوهر العالم لكن مجتمعات العالمين العربي و الإسلامي أبدت أشكالاً من الممانعة إزاء هذا التحول المعرفي بدءاً من الممانعة الحادة والشاملة مع المراكز الدينية في مصر والعراق والمغرب وصولاً الى الممانعة البعدية مع سيد قطب وأيمن الظواهري وسعيد حوى مروراً بالممانعة المتكيفة مع الطهطاوي وعبد الوكاوي" (4)

وهنا نشير الى انه في القرن التاسع عشر تبني بعض المفكرين من البلاد الإسلامية الفكر العلماني وتم الربط بين الحدثة والليبرالية والعلمانية على أهم شيء واحد بحيث أن من أراد أن يطلب الحدثة يجب أن يكون ليبراليا علمانيا ومن ابرز هؤلاء المفكرين نذكر "بطرس البستاني وشبلي الثميلي وفرح أنطون وأديب إسحاق وفي مصر في القرن العشرين احمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين أما المقالة الإصلاحية فسلمت بجاذبية النموذج الأوربي وضرورة الأخذ به لأنهما في الوقت نفسه حذرت من التسليم بوحداثيته المرجعية وتفوقه على النموذج الإسلامي" (5).

قد ترتب على هذا المنظور الغربي المتطرف للعلمانية والذي يعبر عن عجزه عن إعطاء منظور يوفق و يقيم توازنا بين المتطلبات الدينية والمدنية في الحياة البشرية كما ترتب على هذا المنظور نتائج خطيرة نذكر من بينها اعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة. ومن هنا تم اعتبار أن إسناد السيادة للشعب احد الأسس الهامة التي تقوم عليها الديمقراطية ومن هنا نتساءل مرة أخرى عن مدى موافقة الفكر الإسلامي لفكرة السيادة بالمفهوم الغربي ؟ وماهو البديل الإسلامي ؟ وهذا ما سنتناوله في المطلب القادم.

(1) هوفمان، مرجع سابق ص. 85

(2) المرجع نفسه ص. 85

(3) المرجع نفسه، ص. 86

(4) عبد الاله بلغيز، العرب والحدثة: دراسة في مقالات الحدائين (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 2007) قراءة لكرم الحلوى، المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 16 اكتوبر خريف

2007 ص. 224

(5) المرجع نفسه، ص. 224



## المبحث الثاني : السيادة

إذا كانت السيادة ركنا من أركان قيام الدولة، فإن ما يهمننا في بحثنا هذا هو الوجه السياسي للسيادة من حيث أنها تعبر على من يمتلك السلطة ولهذا تعرف السيادة بأنها السلطة العليا و نسبت السيادة للشعب وذلك للتعبير على انه هو صاحب السلطة و تتجلى في تكريس إرادة الشعب وحقه في المشاركة السياسية. وانطلاقا من هذا لا تصبح سيادة الشعب أس من أسس الديمقراطية فحسب، بل جوهرها. ومن تعريف أبرهام لنكولن (LINCOLN) للديمقراطية "بحكم الشعب بالشعب و للشعب" (1) تصبح سيادة الشعب القاعدة الأولى التي تقوم عليها الديمقراطية.

- ظهور مبدأ السيادة : يستحسن بداية وقبل التطرق لمفهوم السيادة السياسي أن نرجع للوراء لتاريخ ظهور هذا المفهوم وماهي أسباب ودواعي ظهوره حتى نتمكن من فهم أبعاده الدستورية والسياسية والاجتماعية حيث تشير الأدبيات السياسية الى أن فكرة السيادة فكرة قديمة ظهرت أول مرة في عهد الرومان وإبرازها في الفكر السياسي الحديث يرجع الفضل فيه الى الفكر الفرنسي وبخاصة الفقيه الفرنسي "بودان " في مؤلفه الجمهورية الذي أصدره في النصف الثاني من القرن السادس عشر. وفكرة السيادة ظهرت في فرنسا دفاعا على سلطات الملك إزاء البابا وأمراء الإقطاع في العصور الوسطى حيث ذهبوا الى التأكيد على انه يتمتع بالسيادة الكاملة في مملكته و أصبحت تلك السيادة هي السلطة العليا التي لا تجد منافسا أو مساويا لها في السلطة داخل الدولة. وعندما قامت الثورة الفرنسية عمد رجال الثورة الفرنسية الى الاحتفاظ بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها من الملك الى الأمة لتصبح الأمة هي صاحبة الحق في السيادة واستخدم رجال الثورة الفرنسية وفلاسفتها مبدأ " سيادة الأمة " كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين و ضد نظرية التفويض الإلهي " (2).

ومنذ ذلك الوقت انتهت نظرية التفويض الإلهي التي ترجع فكرة السيادة للإرادة الإلهية كأن يكون الحاكم لها أو محميا بالعناية الإلهية وهي الفكرة التي نادى بها الخوارج في إطار خروجهم على علي كرم الله وجهه بقولهم لا حكم إلا لله فرد عليهم علي أي نعم لكن لا بد أن يكون للناس أمير أو حاكم يسوسهم. بمعنى يقودهم ويكون ممثلا للسلطة فيهم ويكون رمز وحدتهم و هو قائدهم .

كما برز مبدأ سيادة الشعب في الفكر السياسي الغربي من خلال نظرية "العقد الاجتماعي" والتي سنتناولها بتفصيل أكثر في التصور الغربي للمجتمع السياسي في الفصل الثاني من الباب الثالث. فمع الإرادة السياسية العامة التي نادى بها جان جاك روسو حيث تبلور هذا المبدأ واخذ أبعاده مع الثورة الفرنسية في عام 1789 و من ثم تم اعتبار الشعب عن طريق الانتخاب هو صاحب السلطة، ذلك انه عن طريق الشعب تم اختيار الحاكم وأعضاء المجالس التشريعية وبالتالي فان الشعب هو المشرع عن طريق ممثليه الذين يختارهم بكل حرية.

لقد كان هناك عدة تفسيرات لظهور سيادة الشعب، ونحن نعتقد أنها كانت وليدة التناقضات التي أدت الى الصراع في المجتمع الغربي، حيث كان الصراع من اجل المصالح قائما بين الملك والكنيسة وهو ما عرف بالصراع من اجل السلطة الزمنية وهكذا استطاعت الشعوب الأوروبية و بعد صراعات أن تقرر مبدأ سيادة الشعب حيث نصت المادتان 25 و 26 من الدستور الفرنسي لسنة 1792 على ما يلي "إن السيادة تكمن في الشعب و ليس لأي قسم من الشعب أن يمارس سلطة الشعب بكامله لأن كل فئة من الشعب مجتمعة

(1) leclerc,OP.cit, p.19 , Selon le mot de lincolin comme « le gouvernement du peuple, pour le peuple »

(2) جلال أمين ، مرجع سابق ، ص. ص. ( 20 - 21 )



ذات حق في التعبير عن إرادتها بكامل حريتها" (1).

و الفرق بين سيادة الأمة و سيادة الشعب هو أن في سيادة الأمة" الأفراد يخضعون للقانون خضوعا تاما و لو كان في ذلك مساس بحقوقهم و حرياتهم بينما الثانية و إن كانت تمنح السيادة للجماعة إلا أنها لا تنظر إليها مجموعة مستقلة عن الأفراد المكونين لها بل مكونة من عدد من الأفراد لكل واحد منهم جزءا منها" (2) وأصبح كلا منهما يمثل نظرية مستقلة. ويترتب عليها آثار مختلفة .

### – نظرية سيادة الأمة : la Theorie de la Souverainete National

"تقوم هذه النظرية على أساس فكرة العقد الاجتماعي للمفكر الفرنسي جان جاك روسو ومضمون هذه النظرية أن السيادة للأمة باعتبارها شخصا مستقلا متميزا عن الأفراد المكونين لها ، فالسيادة ليست ملكا لأفراد الأمة مستقلين فليس لكل واحد منهم جزء من السيادة وإنما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها" (3) وقد تعرضت هذه النظرية للعديد من الانتقادات من قبل المفكرين ومن ابرز تلك الانتقادات نذكر منها أنها خطر على حقوق وحرريات الأفراد من حيث أنها ربطت إرادتهم بإرادة الأمة لان الهيات الحاكمة في ممارستها للسلطة قد يصدر عنها أعمال تمس حقوقهم وحررياتهم كما أن هذه النظرية تعتبر أن الانتخاب وظيفة وليس حقا للمواطن كما أن المنتخب لا يمثل من انتخابه و إنما يمثل الأمة وبالتالي فهو ليس مسؤولا أمامهم ولهذا تؤدي الى الاستبداد من حيث أنها تؤدي الى إطلاق السيادة وإطلاق السيادة يؤدي الى الجنوح الى الاستبداد والتسلط. ولهذا ظهرت نظرية سيادة الشعب.

### – نظرية سيادة الشعب : la Theorie de la souverainete popular

"ترى أن السيادة لا تكمن في الأمة باعتبارها أما وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها بل إن السيادة لكل أفراد الشعب باعتباره كما حسابيا فلكل فرد جزء من السيادة (4) وعليه قد تجنبت هذه النظرية الانتقادات التي وجهت لنظرية سيادة الأمة حيث أصبح الانتخاب حقا وان المنتخب مسؤولا أمام من انتخابه والقانون وفق هذه النظرية هو تعبير عن إرادة الأغلبية ولذلك تعتبر هذه النظرية أكثر ديمقراطية من السابقة. لكن قد تؤدي الى الاضطرابات وعدم الاستقرار من حيث أنها وزعت السيادة على الجميع. فلكل فرد الحق في ممارسة جزء من السيادة

أما عن الأسبقية في الظهور نلاحظ أن الأدبيات السياسية تفيد بان سيادة الأمة كانت الأسبق في الظهور عن سيادة الشعب على أساس أن سيادة الأمة كانت وليدة التناقضات التي كانت قائمة بين مصالح الملك من جهة، ومصالح البرجوازية من جهة ثانية. وبعد سيطرة البرجوازية، فان الشعوب ثارت ضدها مرة ثانية وهنا كرست مبدأ سيادة الشعب بدلا من سيادة الأمة الذي كرسه الارستقراطية عن طريق حصر السيادة في يد فئة مجموعة من الشعب. ونظرا للانتقادات التي وجهت لكلا النظريتين " فقد لجأت بعض الدول الى التوفيق بينهما "وجرت الصيغة في الدستور الفرنسي على النحو التالي " سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي" (5) .

(1) بو الشعير، الجزء الأول مرجع سابق، ص. 87

(2) المرجع نفسه، ص. 88

(3) أحمد محمد أمين ، الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة : دراسة لأهم مبادئ الديمقراطية الغربية في ضوء أحكام الشريعة . الطبعة الأولى (مصر : مكتبة الشروق الدولية ، 2005)

ص. 22

(4) المرجع نفسه ، ص. 25

(5) المرجع نفسه ، ص. 28

المفهوم الفلسفي للسيادة :

لقد أشارت معظم الدراسات الى صعوبة تعريف السيادة واقتصر رجال القانون على تحديد مظاهرها فقط " ولم تحض بتحديد مفهوم متفق عليه نظرا لاختلاف الفقه حول مداها و العناصر المكونة لها و خصائصها و اقتصارهم على بعض مظاهرها" (1) وعموما أن من يمتلك السيادة يمتلك السلطة حيث يعرفها ثروت بدوي بأنها "تلك السلطة العليا Supreme pouvoir التي تملك حق التشريع والتي لا تعرف بجانبها أو فوقها فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى فهي سلطة تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع بما تملك من سلطة الأمر والنهي العليا" (2) و من بين المحاولات البارزة في هذا الإطار نذكر تعريف أيزمان (ESMEIN) "بقوله أنها سلطة أصلية مطلقة عامة غير محدودة تهيمن على الأفراد و الجماعات" (3) كما تعرف السيادة بأنها "حق النفوذ و السلطان و الأمر و النهي وما يتبع ذلك من جزاء و تعرف كذلك بأنها تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات داخل الدولة سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها و تعرف أيضا بأنها قوة تمثل حق الجماعة فيما يختص بموقفها حيال المواطنين داخل حدودها و في علاقتها مع الأسرة الدولية" (4)

إن هذه التعاريف تفيد أن السيادة مفهوم فلسفي شديد الغموض و قد عبر الأستاذ بوردو (BURDEAU) عن هذا بتقرير إن مبدأ السيادة من المسائل الشائكة و لا يخلو محتواها عند التطبيق من صور، الإجحاف و الاستبداد السياسي حيث يقول "بأنها السلطة المطلقة التي لا تسال عما تفعل" (5).

بعيدا عن هذه التصورات الفلسفية لمبدأ السيادة، فقد ينظر إليه من خلال ما يحققه من نتائج في ارض الواقع حيث عرف بأنه "يقرر السيادة لمجموع الناخبين" (6)، أي أن السيادة تتجلى من خلال العملية الانتخابية حيث تقرر الهيئة الناخبة عن طريق السيادة اختيار أعضاء في البرلمان أو رئيس أو الموافقة على القانون. ويتحقق ذلك عن طريق الأغلبية، و لهذا نجد معظم الدساتير تنص على أن السيادة للشعب \*

حتى لو ابتعدنا عن التصورات الفلسفية لمبدأ السيادة ومحاولة النظر إليها نظرة موضوعية من خلال ما تتركه من آثار في الواقع العملي في الحياة السياسية و القانونية للمجتمع، نجد أن هناك عدة جوانب و زوايا يمكن أن ننظر للسيادة من خلالها فمثلا "النظرية التقليدية في السيادة تقوم على أن للسيادة مظهرا داخليا و آخر خارجيا. و المظهر الداخلي لسيادة الدولة هو سلطانها على جميع الأفراد و الهيئات الموجودة في إقليمها و المظهر الخارجي لها هو حريتها في إدارة الشؤون الخارجية و تحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى و حريتها في التعاقد معها و حقها في إعلان الحرب و التزام موقف الحياد" (7).

من خلال ما تقدم، تبدو لنا عملية الربط بين السيادة و الديمقراطية قد تمت عن طريق الشعب و من ثم أصبحت السيادة أساسا من أسس الديمقراطية، لأن السيادة ظهرت لتكون للشعب و ما الديمقراطية إلا حكم الشعب و لهذا نجد أن هناك من يعتبر أن علاقة السيادة بالديمقراطية في أهمها وجهان لعملة واحدة فالنظام الديمقراطي يقوم من الناحية القانونية على أساس مبدأ سيادة الأمة و يصبح التفريق بين مفهوم سيادة الأمة و بين الديمقراطية غير دقيق لأنهما مفهومان متلازمان فلا ديمقراطية بدون أن تكون السيادة للأمة و لا

(1) أوصديق، مرجع سابق، ص. 70.

(2) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. 19.

(3) الخالدي، الديمقراطية في ضوء الشريعة الإسلامية مرجع سابق، ص. 33.

(4) المرجع نفسه، ص. 24.

(5) الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق، ص. 24.

-قال تعالى: "لَا يُسْمِعُ لَعْنًا يُفَعَّلُ وَهُمْ يُسْمِعُونَ"

L'autorité qui n'a pas besoin d'avoir valider se acte.

(6) صلاح الدين دبوس، الخليفة توليه و عزله : دراسة مقارنة (مصر : مؤسسة النهضة الجامعية، [د.ت.ن.] ص. 180

\* دستور الجزائر 1989 و تعديل 1996 المادة 07 "الشعب مصدر كل سلطة و أن السيادة الوطنية هي ملك الشعب"

(7) عبد المتعال حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث (مصر : دار النهضة العربية، 1986) ص. 179

سيادة للأمة في غياب الديمقراطية ، "فالديمقراطية تعبير عن الشكل السياسي أي عن نظام الحكم في الدولة. أما مبدأ سيادة الأمة عبارة عن التعبير القانوني ومبدأ سيادة الأمة هو أساس الحكم في جميع الدول الديمقراطية التي تمارس السلطة فيها أغلبية الشعب" (1) .

نظرا لصعوبة تحديد السيادة فلسفيا من جهة و عدم تمكن تتبع أثارها في الواقع من جهة ثانية نجد أن هناك مستوى ثالثا من التحليل يحاول رفضها وعدم اعتبارها أصلا على أساس "أما فكرة مثالية صورية لن تجد لها تجسيدا فعليا على ارض الواقع، وهنا يؤكد الأستاذ" (DEGUE) بان نظرية سيادة الأمة رغم أنها نظرية مصطنعة (ARTIFICIELLE) فإنها كانت تصبح جدية بالتأييد لو أنها كانت مفسرة لحقائق الوقائع السياسية في العصر الحديث، ولو أن نتائج العملية كانت طيبة ولكن الواقع عكس ما كنا نتوقع" (2).

لقد وجدنا أن هناك من يذهب الى ابعده من مثالية السيادة وعدم إمكانية تفسيرها واقعا الى القول بأنها فكرة غير سليمة تقوم على أساس تناقض صريح من حيث "أن مفهوم السيادة مفهوم قانوني إذ يراد منه إعطاء القانون صفة الشرعية إذا كان القانون هو ما صدر عن الحاكم صاحب السيادة... يصبح علينا أن نعرف من هو الحاكم؟ ولا سبيل الى ذلك الأمن خلال جملة من القواعد القانونية هي ذاتها في حاجة الى مصدر للشرعية، إذ أن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية" (3) و بالتالي فإن علاقة السيادة بالقانون وما تحويه من تناقض ينطبق عليها المثل العربي الشائع والمتمثل في "علاقة البيضة بالدجاجة" إذا كانت الدجاجة خرجت من البيضة فإن مصدر البيضة هو الدجاج فأيهما مصدر للآخر؟ حيث جيء بالسيادة لإعطاء القانون القوة الشرعية نجد أن القانون هو الذي يحدد لمن السيادة، لتحدد السيادة في ما بعد لمن الحق في إصدار القوانين .

كما يتجلى الغموض في نظرية السيادة كذلك من حيث أنها سلطة مطلقة، فكيف يتم التعايش بين مختلف الدول من جهة وكلها تخضع لمنظمة الأمم المتحدة و للقانون الدولي وموثيق حقوق الإنسان...، مما لاشك فيه أن ذلك قد فتح ثغرات من الشك في جدار مبدأ السيادة المطلقة كمقوم أساسي للدولة الحديثة وعليه، يبقى مفهوم السيادة مجالا خصبا للبحث والتحليل .

وفي إطار دراستنا المقارنة بين المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية نجد أن فكرة السيادة في الفكر الإسلامي تختلف عن فكرة السيادة بالمفهوم الغربي حيث عبر عليها المفكرون الإسلاميون بالحاكمية حيث أن "مصطلح السيادة حديث على الفقه الإسلامي نقله إليه علماء المسلمين المحدثون عن الفقه الغربي أما القدامى من الفقهاء فلم يبحثوا هذه المسألة في مؤلفاتهم وقد تصدى الفقه الإسلامي المعاصر لهذه النظرية إلا أن آراء الفقهاء قد اختلفت في من يكون صاحب السيادة فظهرت ثلاث آراء :

الرأي الأول : أن السيادة لله عز وجل وحده دون أن يكون لأحد غيره من الشعب أو الأمة .

الرأي الثاني : إن السيادة في الدولة الإسلامية للأمة فهي صاحبة السيادة ومنع السلطات في الدولة الإسلامية .

الرأي الثالث : إن السيادة في الدولة الإسلامية سيادة مزدوجة ، فالسيادة لله في مجال النصوص القطعية الواضحة في الكتاب والسنة ولجماعة المسلمين في حالة عدم وجود نص أو في حالة نص محتمل التأويل" (4) .

بناء على هذه الانتقادات وغيرها التي وجهت لفكرة السيادة كمفهوم غربي، نجد في الفكر السياسي الإسلامي مفهوما آخر للسيادة ويطلق عليه "الحاكمية" إذ لا نجد فيه الثغرات التي اشرنا إليها في جدار السيادة بمفهوم الغرب، حيث يقوم المفهوم الإسلامي على التفرقة بين "السيادة و السلطة إذ تعتبر السيادة المطلقة ملكا لله وحده و السيادة المؤقتة تمارسها سلطة في شكل مؤسسات محددة

(1) عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الحديثة الطبعة الرابعة (مصر : دار المعارف ، ، 1978) ، ص. 139

(2) متولي ، مرجع سابق ، ص. 41

(3) الغنوشي ، مرجع سابق ، ص. ص. (82-89)

(4) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 29

منتخبة أو مقبولة من طرف الشعب " (1).

فالسيادة بيد الله وحده أما السلطة فهي للحاكم مفوضة له من طرف الأمة يمارسها في حدود السيادة وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي تفيد أن الله وحده هو صاحب السيادة(\*) وتتجلى سيادة الله على البشرية في ما رسمه لها من حدود وتؤكد الآيات القرآنية أن من تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه.

إن مفهوم السيادة والتي تعني السلطة النهائية، لا يمكن أن تكون في يد من سلطته محدودة فهذا تناقض ومن ذلك نجد أن الدول المستقلة تعرف بالدول ذات السيادة أما الدول المستعمرة تعرف بأنها دول ذات سيادة ناقصة لمحدودية مجال تحركها ومن هنا فمالك السيادة المحدودة لا يمكن له أن يمتلك ما هو مطلقا وهكذا أصبح مبدأ سيادة الأمة هو أساس الحكم في جميع الدول الديمقراطية التي تمارس السلطة فيها أغلبية الشعب .

ونظرا لصعوبة التمييز بين ما دخل في اختصاص الإنسان بصفته كائنا مكلفا يسأل عما يقوم به من أعمال من جهة وما يخرج عن نطاقه بحكم قدرته المحدودة من جهة ثانية، نجد المنظور الإسلامي يميز بين نوعين من الحاكمية حيث يتساءل المفكر الإسلامي المودودي: "فلمن الحاكمية السياسية إذا؟ فالجواب أنها لله تعالى لان أية وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون ذات حاكمية... والتي يضيق صلاحيتها قانون اعلى" (2)

إن الأستاذ المودودي أراد أن يؤكد على أن المنطق لا يقبل أن يكون هناك حاكمتان (سيادتان) لان الصفة الأولى للسيادة هي أن تكون مطلقة وبالتالي كيف يمكن الجمع بين مطلقين أي لا يمكن أن نجتمع بين سيادة الله و سيادة الإنسان. وما دام أن هناك خضوع احدهما للآخر، فالمنطق يلمي علينا أن تكون سيادة الإنسان خاضعة للسيادة الإلهية "ذلك إن معنى كلمية الحاكمية تطلق على السلطة العليا والسلطة المطلقة. فأول ما يسأل عنه في هذا الصدد أفتوجد اليوم حاكمية مثل هذه الحاكمية في الدائرة الإنسانية في واقع الأمر؟ فان كان فأين هي ؟ (3).

انطلاقا من هذه الاعتبارات نجد الفكر الإسلامي يميز بين الحاكمية السياسية و صاحبها الله تعالى من جهة والحاكمية القانونية و صاحبها إنسان من جهة ثانية. كما أن هناك بعض الآراء في الفكر الإسلامي تؤكد أن السيادة في الإسلام هي للأمة ممثلة في رئيس الدولة. وهناك آراء تؤكد على أن السيادة للشعب. وأخيرا نجد من يقول بازواجية المصدر على اعتبار أن السيادة للشرع والأمة معا. إن كل هذه الاختلافات في الفكر الإسلامي نعتقد أنها مترتبة على الاختلاف في النظرة والمفهوم الذي يعطى للسيادة في كل اتجاه "و من المآخذ على نظرية الأمة قول البعض كذلك إن نظرية سيادة الأمة لم تكن إلا بمثابة استبدال الحق الإلهي للملوك بالحق الإلهي للشعوب... على اعتبار أن إرادة الأمة مشروعة بذاتها أي أنها تمثل دائما الحق والعدل. فهذا المبدأ ينسب الى الشعب صفة العصمة من

(1) AROUA:OP.cit, p. 40

(2) الأنبياء، الآية: 23: قال تعالى "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"

البروج، الآية: 16 "فعال لما يريد"

الأعراف، الآية: 54: "إلا له الخلق والأمر"

المؤمنون، الآية: 88: "قل من بيده ملكوت كل شيء"

ياسين، الآية: 83: "فسبحان من بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون"

(2) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1985)، ص. 29

(3) المرجع نفسه، ص. ص. (23-25)

الخطأ، ولذلك، فهو يؤدي بالشعب أو بممثليه الى الاستئثار بالسلطة المطلقة الى الاستبداد" (1). و يمكن اعتبار الأخذ بالقول السابق "سيادة الأمة غير سديد وذلك لعدة اعتبارات نجملها في ما يلي :

الاعتبار الأول : ليس ثمة حاجة لإثارة مسألة اخذ الإسلام بمبدأ سيادة الأمة .

الاعتبار الثاني: إن الفقه الإسلامي، وخاصة السني منه، لم يعرف هذا المبدأ أو يستند إليه في موضوع التولية (اختيار الخليفة) الاعتبار الثالث: أن الإسلام لا يأخذ ببعض جوانب المنطق الذي يقوم عليه مبدأ سيادة الأمة من حيث الالتزام بأخذ رأي أغلبية أفراد الأمة (2).

لهذه الاعتبارات وغيرها نلاحظ أن الرأي السائد في الفكر الإسلامي يقر بان السيادة للشرع مطلقة، حيث يؤكد أبي الأعلى المودودي ذلك بقوله: "أن السيادة أو الحاكمية هي لله وحده ويده التشريع وليس لأحد وان كان نسبيا أن يأمر و ينهى دون أن يكون له سلطان من الله. والنبي -صلى الله عليه وسلم- أيضا لا يتبع إلا ما يوحى إليه و ما وجبت على الناس طاعة النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية (3) مصداقا لقوله تعالى: " وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ " (4). إن الاعتقاد بان السيادة لله وحده ظاهرة موجودة عند المفكرين الدينيين سواء كانوا مسلمين أو غيرهم، حيث نجد أن القديس بولس يؤكد بان "الله مصدر كل سلطة وذلك عن طريق الشعب" (5)

لكن اعتبار الله مصدر السلطة و الشعب ممارس لها يطرح عدة أسئلة يصعب الإجابة عنها كقولنا: كيف يتم ذلك؟ وماهي الوساطة بينهم؟ ولهذا نجد أن المنظور الإسلامي قد وفق الى حد ما عند التمييز بين السيادة السياسية و السيادة القانونية. ولعل أيضا هذا ما يفسر لنا اعتبار مبدأ سيادة الأمة هو أساس الحكم في جميع الدول الديمقراطية الإسلامية منها أو الغربية.

نعتمد أن اخذ الدول الإسلامية بان يكون الشعب مصدر السلطة ليس فيه تناقض مع اعتقادها بان السيادة لله، ذلك أن حضور الدول الإسلامية لبعض الأحكام الإلهية من أصول وثوابت لا يمنعها من أن تكون دولا ديمقراطية على أساس أن الشعب في الدول الديمقراطية هو مصدر السلطة. كما أن الدولة تخضع لمواثيق ودساتير وقوانين دولية وبالتالي فان الجميع يخضع للنظام "وهذا ما يجعل الخلافة الإسلامية ديمقراطية على عكس من القيصرية أو البابوية. غير أن النظام الذي يعبر عنه رجال الغرب الديمقراطية اليوم لا يتواءم منصب الحاكمية فيه الى الجمهور أو الشعب إن نظامنا الديمقراطي الذي نعبر عنه بالخلافة فلا يكون الجمهور فيه إلا حاملي الخلافة لا الحاكمية، ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان ونحن نعتقد أن الخلافة الديمقراطية متفيدة بقانون الله عز وجل" (6).

ويرتب على هذا التحليل لفكرة السيادة في الديمقراطية الغربية ومقارنتها بالفكر الإسلامي نجد أن النظام السياسي الإسلامي يقوم على الشورى وهي تختلف عن الديمقراطية من حيث أنها مقيدة بضوابط تحول بينها وبين الميول والرغبات البشرية التي تجرح دائما للإفراط في استخدام السلطة حيث أن الشورى مرتبطة بقيم أخلاقية نابعة من الدين وبالتالي فهي قيم ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والأفراد.

(1) ديبوس ، مرجع سابق ، ص. 205

(2) المرجع نفسه، ص. 205

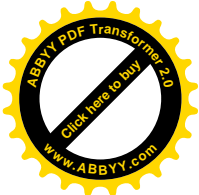
(3) أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون الدستوري ، (د.م.ن.]: دار الفكر ، 1960)، ص. 13

(4) النجم، الآية : 3-4

(5) طلعت، مرجع سابق، ص. 42

(6) المودودي ، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون الدستوري ، مرجع سابق ، ص. ص. (30-31)

-انظر كذلك حسن الترابي: الشورى والديمقراطية ، "إشكالات المصطلح والمفهوم " المستقبل العربي ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985) ، ص. 15  
- سلطة الشعب وفقا على الالتزام بالشريعة.



نعتقد أن الخلافة الديمقراطية في الحقيقة هي ليست مقيدة إنما هي خلافة ديمقراطية منظمة وتستعين في تنظيم شؤونها وتنظيم مقاصدها بما انزل الله من ثوابت وأصول دينية وتعتبر هذه الثوابت و الأصول مبادئ وقواعد أزلية سرمدية تمثل القاعدة الأساسية لبناء المجتمع وعليه فهي حد قليلة بالنسبة لما يواجه المجتمع من قضايا بل وتحديات حيث نجد أن المشاكل تختلف من مجتمع الى آخر بل إن قضايا المجتمع الواحد متغيرة عبر الزمن .ولهذا تقرر الدساتير أن الشعب هو مصدر السلطة حتى يتمكن من مواجهة مختلف التغيرات التي تطرأ على المجتمع بتشريعات مناسبة، وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم والمعنون بالشعب مصدر السلطة .

## المبحث الثالث: الشعب مصدر السلطة

لقد عرفت الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب وللشعب وهنا يمكننا أن نطرح السؤال التالي: كيف أن الشعب يحكم نفسه بنفسه؟ وهنا تتجلى المثالية في الديمقراطية الغربية<sup>(1)</sup> حيث يؤكد الجابري أن مثل هذه المثالية لا تتحقق إلا في المدن الفاضلة أو في إطار نظرية العقد الاجتماعي التي تقوم على التصورات والتي لم ولن تجد لها تطبيق في أرض الواقع إذ يستحيل أن يحكم الشعب نفسه بنفسه بصفة تلقائيا هكذا، وعليه فانه لا بد من حلول إجرائية كفكرة النيابة والتمثيل عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر أو شبه المباشر. كما ظهرت أخيرا فكرة ديمقراطية المؤسسات حيث انتقل مفهوم الديمقراطية من ديمقراطية الأفراد الى ما يسمى بديمقراطية النخب في إطار مؤسسات المجتمع المدني وهذا ما سنتناوله في الباب الثالث.

وبغض النظر عن الطريقة التي يتوالى بها الشعب الحكم فان المقصود بالحكم الديمقراطي أن يكون الشعب فاعلا وليس مفعولا به وانه حاكم وليس محكوما وانه صاحب القرار الأخير حيث يكون النظام يعمل لصالح الشعب لا العكس وقد عبر الفكر السياسي الإسلامي عن ذلك بوجوب رضا الشعب عن الحاكم ولا يمكن أن نتصور نظام حكم إسلامي دون رضا الشعب عن الحاكم فرضا لأمة عن الحاكم ركن أساسي في إقامة الدولة الإسلامية وبزوال رضا الشعب على الحاكم يزول الحكم ولا يعتبر حكما إسلاميا ، ولعل هذا ما قصده الفكر الغربي عموما والفكر السياسي الأمريكي بخصوص حكم الشعب حيث " اتفق واضعو الدستور الأمريكي على أن الجملة التي جاءت في مقدمته، والتي تقول: نحن الشعب ... نصوص ونشئ هذا الدستور. تعبر عن مبدأ سيادة الشعب أو حكم الشعب لأنهم بعد أن صاغوا وثيقة للحكم عرضوها على الشعب لنيل موافقته استنادا الى المفهوم القائل بان السلطة السياسية في شكلها النهائي لا تتركز في يد الحكومة أو في يد أي مسؤول حكومي بل في يد الشعب"<sup>(2)</sup>.

وفي الاتجاه نفسه يذهب الفكر الإسلامي الى ما يسمى بأهل الحل والعقد باعتبارهم نخبة المجتمع وممثليه في القضايا الحاسمة وخاصة في ما يتعلق بالنظام السياسي والسلطة والى غير ذلك من الأمور الخطيرة لكن يبقى رضا الشعب عن طريق البيعة شرط أساسي لتولي الحكم في النظام الإسلامي " وشعار لا حكم إلا لله قد كان منذ رفعه الخوارج في وجه علي كرم الله وجهه والى يومنا هذا مبعث فتنة ومدخل فرقة بين المسلمين ... وهو شعار رده علي على القائلين به حيث ذكرهم قائلا: نعم لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله ولا ولد للناس من أمير"<sup>(3)</sup>.

وقد أكدت جل الأدبيات السياسية الإسلامية على رفض الإسلام للدولة الدينية وان الأمر بيد الشعب في إطار الإسلام "ويجب أن يكون واضحا بناء على ما سبق - إن الإسلام لم يطلب إقامة دولة دينية بمعناها الغربي القرن أو سطحي يقبض فيها علماء الدين على السلطة السياسية فلم تذكر أية واحدة في القرآن ذلك ، ولذلك فانا اكرر إن مبدأ "دين ودولة" يفترض عملين مختلفين ، يتم التنسيق والتوفيق بينهما طبقا وتحت روح الإسلام ولكنهما عملا مختلفان يقوم بكل منهما أصحاب الاختصاص فيه"<sup>(4)</sup>.

(1) الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان، مرجع سابق ، ص.15.

"وهكذا فان تعريف الديمقراطية أنها حكم الشعب نفسه بنفسه لا يمكن أن يوجد له مجال للتطبيق إلا في احد تلك المدن الفاضلة التي وجد فيها متخيلوها من الملحاء هربوا إليه في مناهات عالم الفكر عندما لم يجدوا في عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم و مثلهم".

(2) وزارة الخارجية الأمريكية ، " أوراق الديمقراطية: للديمقراطية الأمريكية ... التاريخ والمركزات " مجموعة دراسات بعنوان سلسلة الفكر: ترجمة حسن عبد ربه المصري (مصر: المجلس العلمي

للثقافة، مكتبة الأسرة ، 2005) ص.31

(3) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 12

(4) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 89



إن النتيجة الحتمية لهذا التحليل أن الشعب مصدر السلطة بأي طريقة كانت ويصف العلامة السنهوري " البيعة بأنها حقيقي مستوف الأركان العقد ، فمبناه الرضا وأطرافه الإمام والأمة وموضوعه توكيل الإمام ونيابة عن الأمة في تصريف أمورها "(1) فهو أس من الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية بل يعتبر هو لبها لأن الأسس السابقة العلمانية والسيادة لا تتجسد في ارض الواقع إلا إذا كان الشعب مصدر السلطة عن طريق انتخاب الحاكم أو أعضاء البرلمان ، و إذا كانت الانتخابات هي الوسيلة الديمقراطية التي يمكن من خلالها أن يحكم نفسه بنفسه في الغرب " حيث تعد الانتخابات في لبلدان الديمقراطية الآلية التي تتمكن من خلالها الجماهير من محاسبة الحكومة من خلال إعطاء الثقة في الحكومة التي نفذت وعودها الانتخابية ولبت حاجات الشعب أما في الدول شبه ديمقراطية فلا تعدو الانتخابات أن تكون ديكوراً يحمل الشكل الديمقراطي لأنظمة سلطوية أو تتمتع بهامش ضئيل من الديمقراطية ولا تعمل على تغيير الحكومة القائمة ، التي تتغير بإرادة السلطة العليا في البلاد ، كالرئيس على سبيل المثال كما أن الانتخابات في تلك البلدان هي امتثال شكلي للمعايير الدولية في ما يتعلق بحق الشعب في اختيار حكامه ولكنها مفرغة من المضمون"(2) وعليه فإن المفاهيم الديمقراطية غير محددة المعالم بين المنظور الإسلامي والمنظور الغربي ، وهذا ما سنتناوله في هذا المطلب من خلال المحاور التالية :

- مفهوم الشعب .- السلطة . - جدلية العلاقة بين الشعب والسلطة .

## 1 - الشعب :

هناك العديد من المفاهيم المتشابهة في المعنى لكنها مختلفة في المضمون كقولنا الشعب، المجتمع، الأمة...، ومن هنا وجب التمييز بينها لتحديد المفاهيم. إن مضمون هذه المفاهيم يتحدد بحسب الزاوية التي ننظر منها إليه، إذ يختلف مفهوم الشعب والأمة في المنظور القانوني الوضعي عنه في المنظور الإسلامي وهذا ما سنتناوله في هذا المحور:

-المنظور القانوني للشعب و الأمة :

ما يلاحظ أن الشعب والأمة مفهومان مختلفان عن بعضهما البعض، إلا أننا وجدنا أن هناك العديد من الاستعمالات لمصطلح الشعب بدل الأمة أو العكس وكأنهما مترادفان ومن هنا استوجب التمييز بينهما .

-الشعب : يعتبر الشعب من الشروط الأساسية لوجود الدولة" بل هو أبرز أركانها حيث تعرف الدولة في الاصطلاح القانوني بأنها ظاهرة سياسية قانونية تعني جماعة من الناس يقطنون رقعة جغرافية معينة بصفة دائمة ومستقرة ويخضعون لنظام سياسي"(3).

من خلال هذا التعريف يتبين لنا إن المجتمعات البدائية والقبائل الرحل لم تعرف الدولة وبالتالي فهي ظاهرة حديثة، وتؤكد ذلك نظرية "العقد الاجتماعي" التي تعتبر من أبرز النظريات المفسرة لظهور الدولة. وتعتبر الدولة المرحلة الفاصلة بين انتقال المجتمع من المرحلة الطبيعية الى المرحلة المدنية وبالتالي فهي ظاهرة تقوم أساساً على تنظيم المجتمع عن طريق تحديد الحقوق والواجبات بحيث تمتع التداخل والتضارب في المصالح عن طريق القانون، ولهذا نجد من يعتبر أن "الدولة فكرة قانونية، الوطن فكرة عاطفية، الأمة روابط روحية وأخلاقية"(4). ولا يمكن اعتبار القبائل الرحل مهما بلغ عددها دولة على أساس انه لا يتوفر فيها شرط الاستقرار، كما أن المجتمعات المستقرة لا يمكن أن تشكل دولة إلا إذا كانت من حيث العدد قادرة على الدفاع عن نفسها. كما أن القدرة على الدفاع نسبية بالنسبة للفوارق في التكنولوجيا العسكرية بين الدول. حيث انه أمام تطور الأسلحة واكتشاف الصواريخ العابرة للقارات لا يمكن لأي دولة أن تضمن حماية حدودها بصفة منفردة .

(1) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. 12

(2) سعيد شحاتة، "الانتخابات البرلمانية المصرية في الميزان" المجلة الالكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 18، ربيع لأفريل 2008، ص. 28.

(3) بو شعير، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 06.

-التعريف كان للدكتور فؤاد العطار كما أدرج التعريف اندريه هوريو حيث يقول بأنها مجموعة بشرية مستقرة على ارض معينة وتتبع نظاماً اجتماعياً وسياسياً وقانونياً معيناً يهدف الى الصالح العام ويستند الى سلطة مزودة بصلاحيات الإكراه .

-انظر كذلك عبد الكريم زيدان ، الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية ، (الجزائر: الطبع المستمر متيحة، 1978)ص. ص. (14-15).

(4) صافي لوي ، " العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية " مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 08 أفريل 1997، ص. 10.

-انظر كذلك عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق، ص(14- 15)

والشعب في المفاهيم القانونية"مجموعة الأفراد من الذكور والإناث الذين يقيمون بصفة دائمة على ارض الدولة، فالشعب من يرتبط بالدولة برابط التبعية أو الجنسية والتي من شأنها إقامة التزامات متقابلة بين الفرد والدولة فهم كذلك الوطنيون الذين تربطهم بالدولة رابطة قانونية وسياسية تعرف بالجنسية"(1). ولقد ركز هذا التعريف على التمييز بين الذكور والإناث ليعتبرهم في الأخير إهم يشكّلون مجموع الأفراد على أساس أن المجتمعات المدنية الأولى التي ظهرت عند اليونان والرومان كانت تميز بين الذكور والإناث حيث كان النساء والأطفال يحرمون من الانتخابات .

ليس كل من يقيم على إقليم الدولة هو عنصر من الشعب بحيث قد يكون هناك أجناب حتى وان أقاموا عشرات السنين ولهذا قد يعتبر مصطلح السكان جامعا لكل الشعب المقيمين أي السكان الأصليين والأجناب، كما قد يدخل الأجناب في علاقة مع الشعب أكثر من علاقة الإقامة فقط وهي اكتساب الجنسية عن طريق إجراءات معينة وهنا يصبح الأجناب مواطنين لهم حقوق سياسية أكثر من المقيمين. وعليه يبقى معيار التمييز بين الأجناب والمواطنين هو الجنسية مما يترتب عليه اختلاف في الحقوق والواجبات .

-الأمّة: يقول الله تبارك وتعالى " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ... " (2) ومن هنا كانت الأمة الإسلامية هي كل الشعوب التي تدين بالديانة الإسلامية بغض النظر عن عرقها أو لونها أو لغتها أو مكان إقامتها فالأمة الإسلامية لا تؤمن بالحدود الجغرافية ولا بالقومية بل معيار التمييز بين الشعوب والأمم يتمثل في التمييز بين الكفر والأيمان، ولهذا نجد في المنظور الإسلامي أن ملة الكفر واحدة ، بل إن حديث الرسول عليه الصلاة والسلام كان صريحا في تأكيد العامل الديني لتمييز الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم عن طريق نفي العامل العرقي حيث كان في العصر الجاهلي له دور كبير في تمييز البعض عن غيرهم ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن أنسابكم هذه ليست بمسبة على أحد كلكم بنو آدم طف الصاع لم تملؤوه ليس لأحد على أحد فضل إلا بدين أو تقوى وكفى بالرجل أن يكون بذيا بخيلا فاحشا "(3)

وإذا كانت الأمة الإسلامية تقوم على الدين، فإننا وجدنا أن هناك أمما أخرى تقوم على مقومات أخرى. ولهذا عرفت الأمة أمما "جماعة من الناس جمعتهم وحدة نفسية وأهداف وغايات مشتركة وربطتهم عوامل فكرية وثقافية ومكانية واحدة لوحدة اللغة والتاريخ والثقافة والأرض فلا يشترط في الأمة الواحدة أن تجمعها دولة واحدة بل إن الأمة الواحدة قد تتفرق بين عدة دول إذا كان الشعب مجموعة من الأفراد تقطن أرضا معينة فان الأمة الى جانب ذلك تتميز باشتراك أفرادها في عنصر أو عدة عناصر كاللغة والدين والأصل"(4)وعليه فان الأمة مفهوم واسع قد يشمل عدة شعوب ومجتمعات بل ودول . وكما قد يكون على عامل واحد يمكن أن تقوم على عاملين أو أكثر .

-المنظور الإسلامي للشعب والأمة: إن المنظور الإسلامي لا يستخدم مصطلح الشعب ويكتفي بمفهوم الأمة لقوله تعالى " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ... "(5) و من هنا نجد أن القرآن يعتبر كل البشرية في مرتبة واحدة وهي مشمولة في مصطلح الناس، ومن الناس تخرج الأمة الإسلامية ويميزها بالخير عن غيرها لما تمثله من مبادئ وقيم، حيث تعرف الآية نفسها الأمة الإسلامية "... تأمرون بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... ".

(1) عبد العزيز سرحان، مبادئ القانون الدولي الطبعة الثانية (د.م.ن.]: دار النهضة العربية، 1971) ص.232

(2) آل عمران، الآية : 110

(3) إمام احمد بن حنبل،المسند: المجلد الخامس ، وبهامشية منتخب كتز العمال في سنن الأقوال والأفعال،(د.م.ن.]:المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ،[د.ت.ن.]:ص. 158

(4) بو شعير ، الجزء الأول مرجع سابق، ص. 49

(5) آل عمران ، الآية: 110.

وانطلاقاً من هذا المفهوم للأمة، تعرف الدولة لدى المسلمين "بأمة تؤمن بالعقيدة والشريعة، تقطن أرضاً معينة وتخضع لسلطة سيادية عليا تحكم وفق أحكام الشريعة الإسلامية" (1) ومن هنا نجد أن هناك دمجاً بين الأمة والدولة في المنظور الإسلامي لأن كلا منهما يقوم على الدين والدين يقوم على العقيدة والعقيدة فكرة ولهذا تعرف الدولة الإسلامية بأنها "دولة الفكرة". (2).

إن المنظور الإسلامي لا يعترف بالدولة القومية حيث انه يقسم العالم الى "دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد" \* ويعتبر المسلمون أينما كانوا وحيثما وجدوا إخوة في دار الإسلام "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ..." (3) أي انه كان بين المسلمين اختلافات عرقية ولغوية... فأصبحوا بنعمة الدين الإسلامي إخواناً، وإذا كانت الأخوة تعبر عن القرابة التي تتحقق عن طريق رابطة الدم فان الإسلام يبين أن الدين يحقق هذه الأخوة أيضاً مما يؤكد على قوة هذا العامل في تكوين الأمة .

وإذا كان المسلمون إخوة فان من يقيم معهم من الأحناب يعرف بأهل الذمة. وهنا نشير أيضاً الى إن المنظور الإسلامي لا يعترف بالجنسية بل برابطة الدين عن طريق التوحيد أي النطق بالشهادة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ..." (4) وهذا خلافاً للدولة الحديثة التي تقوم على الجنسية كرابطة قانونية بين مختلف سكان الدولة الواحدة وقد تكون أصلية كما قد تكتسب بطرق مختلفة ويتجلى هذا الاختلاف بين الدولة الإسلامية والدولة الحديثة في اعتبار الدولة الإسلامية كما اشرنا سابقاً بأنها "دولة فكرة" (5)، وقد عرفها الماوردي بأهم ركن فيها وهو ركن السلطة العليا حيث قال بأنها (الدولة) "خلافه عن صاحب النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدتها لمن يقوم بها واجب بالشريعة والعقل" (6)، ومن هنا تتجلى لنا أهمية الدين في الدولة حيث نجد في هذا التعريف مقداً على الدنيا أي كان الدولة تقام لحماية الدين بالدرجة الأولى ثم لتحقيق المصالح الدنيوية بالدرجة الثانية.

كما يلاحظ إن المنظور الإسلامي للدولة يركز على السلطة لحراسة الدين وسياسة الدنيا غير إن المنظور الغربي يركز على الشعب والقومية. وما تجدر الإشارة إليه هنا أن المنظور الإسلامي في الحقيقة هو نتيجة منطقية ولا يمكن أن يكون إلا كذلك من حيث هو جزء من الإطار العام وهو الدعوة الإسلامية التي كانت للناس كافة "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (7). و إذا كانت الدعوة الإسلامية للناس كافة فهذا يعني من جهة أخرى انه لا يمكن تحديد الرقعة الجغرافية، وعليه يبقى عامل العقيدة الأسس الوحيد الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية ولهذا "قامت دولة الهجرة على امة ولكنها امة تقوم على أساس الفكرة والعقيدة فهي امة لا يمكن حصرها أو ضبطها لأنها لا تحدها لغة أو وطن أو جنس" (8).

لقد أكدت الأدبيات السياسية الإسلامية انه إذا كانت الدولة الإسلامية تقوم على العقيدة والفكرة فهذا لا يعني أنها تصادر الأفكار والعقائد الأخرى استناداً لقوله تعالى "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ..." (9) أي أن هناك الحرية التامة في اختيار الدين فمن شاء أن يكون من أهل دار الإسلام أو من شاء أن يكون من أهل دار الكفر على أساس أن ملة الكفر واحدة كما أن ملة الإسلام واحدة. غير انه لا يجوز للمسلم أن يبدل دينه وهو ما يعرف "بالردة" حيث نجد لها أحكاماً خاصة في الشريعة الإسلامية

(1) زيدان ، مرجع سابق ، صص (18-19).

(2) أبو طالب حسن صوفي ، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية ، الطبعة الرابعة ، (مصر : دار النهضة العربية ، 1995) ص. ص. (94-95)

\* - دار الإسلام (الدار التي تجر عليها أحكام الإسلام و تامين من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أو ذميين )

- دار الحرب هي البلاد التي لا يحكمها المسلمون و لا تطبق أحكام الإسلام و تسمى أحيانا دار الكفر أو الدار الأجنبية

- دار العهد هي البلاد أو دار الكفر أو الدار الأجنبية التي بينها وبين المسلمين عهود ومواثيق أمان

(3) الحجرات، الآية: 10

(4) البخاري، مرجع سابق ، ص. 8

(5) زيدان ، مرجع سابق ، ص. ص. (18-19)

(6) جاب الله ، مرجع سابق ، ص. 02.

(7) سبأ، الآية: 28

(8) محمد فتحي عثمان، التجربة السياسية في الحركة الإسلامية المعاصرة : دروس الماضي وأفاق المستقبل (الجزائر : دار المستقبل ، [د.ت.ن.] ، ص. 21

(9) البقرة، الآية: 256

من خلال ما تقدم، يتضح لنا انه إذا كان هناك تشابه بين المنظور الوضعي والمنظور الإسلامي في الألفاظ والمصطلح المستخدمة في كل اتجاه، فان هناك اختلافا في المضمون حيث نجد أن الأمة "في المنظور القرآني عقدي قيمي ناجم عن تفاعل الأفراد مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعية التي تميز بين الناس من لون أو عرق أو لغة أو إقليم (1) "وعليه نجد أن القرآن لم يستخدم كلمة أمة بالمعنى الذي تشتقه الكلمة الآن وهو معنى الجماعة القومية و إنما بمعنى الجماعة المقصدية أو الجماعة المتحدة بالقصد والهدف لا بالدم والنسب" (2) .

إذا كان الإسلام لا يعترف ببعض المقومات من لغة أو نسب فانه لا ينكرها و إنما يعتبر ذلك أية من آيات الله في الكون وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المنظور الإسلامي للأمة أكثر شمولا بل انه قادر على الاتساع كلما زاد عدد المسلمين بمختلف الطرق وفي أي مكان بينما المنظور الوضعي الذي يقوم على اللغة أو العرق فهو مقصور على جنس معين أو أصحاب لغة معينة. ونظرا لهذا الاختلاف بين المنظور الغربي و الإسلامي حول مفهوم الشعب والأمة فان الشعوب العربية والإسلامية تعيش ما يعرف في الفكر السياسي الغربي بأزمة المواطنة ومن ابرز الأمثلة على ذلك ما أشار إليه سعيد شحاته في " محاولة المرشح القبلي في دائرة المطرية في القاهرة مرقص إسحاق نخلة الحصول على فتوى من دائرة الإفتاء تنادي بشرعية ترشيح غير المسلم واخذ مشورة منه بالنسبة الى المسلمين وذلك لمواجهة المرشح المسلم الذي استغل الدين لصالحه وتكشف تلك الحادثة مدى عمق أزمة المواطنة في المجتمع المصري" (3) كما أشار الكاتب الى تأييد البابا شنودة وقيادات الكنيسة لمبارك في الانتخابات الرئاسية لسنة 2005 .

السلطة :

تصنف الأنظمة السياسية في دراسات النظم السياسية المقارنة على أساس طبيعة السلطة فيها حيث تعتبر السلطة أهم عامل في تمييز الأنظمة السياسية عن بعضها البعض ولهذا تعرف النظم السياسية على أساس من يكون مصدر السلطة فإذا كان مصدر السلطة الشعب نكون بصدد نظام ديمقراطي وفي الأنظمة الملكية مصدر السلطة هو الوراثة بينما في الأنظمة الدكتاتورية فان مصدر السلطة هو القوة .

إذا كنا نجد أن السلطة بالفرنسية قد يعبر عنها بـ (pouvoir) حيث نقول السلطات العمومية ( Les pouvoirs publics ) كما نجد (autorité) تعبر أيضا عن السلطة حيث نقول ( Les autorités civiles ) السلطات المدنية كما يعبر عن السلطة بالانجليزية بمصطلحين أيضا (POWER ) بمعنى القوة كما نجد أيضا السلطة أو السلطات (Autorities) وغالبا ما تمارس القوة (power) بواسطة السلطة (Authority) (4) والمقصود هنا السلطة من خلال علاقتها بالشعب حيث يعتبر الشعب في كل الديمقراطيات في العالم مصدرا للسلطة عن طريق الانتخاب حيث يتم اختيار الحاكم، كما قد يتم اختيار أعضاء البرلمان أو مجلس الشعب أو الأمة كهيئة تشريعية. وعليه يعتبر الشعب هو الذي يختار الحاكم وهو مصدر التشريع بطريقة غير مباشرة كما قد تعرضت بعض القوانين (الدساتير) للاستفتاء الشعبي ومن هنا يعتبر الشعب هو صاحب السلطة من خلال كل هذه الممارسات .

كما يجب أن نميز بين الدولة والسلطة، حيث تعتبر السلطة ركنا من أركان الدولة، فان الدولة كظاهرة سياسية اجتماعية عرفت العديد من التطورات في أوروبا حيث ظهرت في صورة أسر حاكمة ثم تطورت إلى الدولة القومية وأخيرا ظهرت الدولة الليبرالية. بينما نجد المجتمعات العربية الإسلامية لم تعرف هذا التطور حيث لم تزال الدول العربية والإسلامية في صورة سلطة تخضع الشعوب للأمر الواقع حيث أن الدولة بالمفهوم الحديث وكما هو عليه الحال في الغرب غير موجودة " أليست السلطة اليوم في الوطن العربي

(1) لوي ، مرجع سابق ،ص.97

(2) المرجع نفسه، ص.96

(3) شحاتة ، مرجع سابق، ص.29

(4) الجمعية العربية للعلوم السياسية ، "البناء السياسي و الديمقراطي :حال الأمة العربية "المجلة العربية للعلوم السياسية ،العددان 6و5 العراق : أبريل 1992) ص. 89

جماعات و فرق وأهواء وشهوات وتجمعات طائفية وعشائرية تتسم بالشرذم فهي الحاكمة النافذة القاهرة وليس الدولة؟<sup>(1)</sup>، وعليه تصحيح مسارات الإصلاح من أجل بناء الدولة العربية الإسلامية .

ولقد عرفت الدولة العربية إن صح التعبير تطورات عبر التاريخ حيث أن الخلافة الإسلامية دامت ثلاثين سنة ثم تحولت الى ملك تجسد في العديد من الدول نذكر أبرزها الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة العثمانية كما برزت العديد من الممالك و الدويلات كالدولة الفاطمية و الزيانية وهنا نؤكد أن تلك الدول رغم ما عليها من ملاحظات فانه قد كان لها الفضل الكبير في نشر الإسلام في مختلف بقاع العالم .

وفي إطار الدولة الإسلامية، فان الأمة كما يؤكد المودودي "هي فقط التي لها حق المشاركة السياسية في شؤون الدولة من اختيار وانتخاب وتعيين وعزل بخلاف باقي رعايا الدولة الإسلامية وهذا لا يعني الإلغاء الكلي لأي مشاركة أو إسهام سياسي في نظام الحكم والسلطة لباقي رعايا الدولة فقد حوز كثير من العلماء تقليد الذمي وغيره بعض المناصب ..."<sup>(2)</sup> . وهذا إن وجد في النظام الإسلامي، فان القوانين الوضعية أحيانا تعبر عن ذلك بان يكون المرشح لمنصب الرئاسة مثلا له الجنسية بالأصل وليست مكتسبة كما يتميز الفكر السياسي الإسلامي بعدم سماحه للشعب بالحرية المطلقة حيث نجد "إن الفكر السياسي الإسلامي فرق بين السلطات السياسية التي جعل مصدرها الأمة والنظام القانوني العام الذي جعل مصدره الشّرع"<sup>(3)</sup> على أساس أن هناك ثوابت حددها الشّرع في القرآن والسنة. ليس للأمة أن تغير فيها وان كانت هذه الثوابت و الأصول عبارة عن قواعد أساسية وهي جد قليلة مما يعني أن هناك مجالا واسعا للشعب في اختيار الحلول والقوانين التي تساعده في إطار الأصول .

من ابرز النظريات المفسرة لظهور السلطة نجد نظرية العقد الاجتماعي التي تؤكد بان المجتمعات انتقلت من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية حيث تكون هناك سلطة عن طريق العقد الاجتماعي الذي كان بين أفراد المجتمع من اجل التنازل عن كل السيادة أو عن جزء منها لفرد (حاكم) . ومن هنا كان هذا أول مظهر لظهور السلطة بغض النظر عن الاختلافات الجوهرية التي كانت بين أصحاب هذه النظرية، فان الانتقاد العام لهذه النظرية أنها تقوم على أساس افتراض أسطوري ليس له دليل مادي موضوعي، ومن هنا يظهر الفقه الإسلامي المستمد من الخلافة الإسلامية على انه أكثر واقعية .

#### -جدلية العلاقة بين الشعب والسلطة :

إن المقصود بجدلية العلاقة بين الشعب والسلطة هو مدى نسبة تأثير كل طرف على الآخر، إذ نجد أن هناك في كل دولة سلطة و شعبا، ونقول إن السلطة هي التي تتحكم في هذا الشعب كما نقول من جهة أخرى إن الشعب هو مصدر هذه السلطة ومن هنا تتضح لنا هذه الجدلية من حيث : من هو المصدر ؟ ومن هو الحاكم ؟.

بعد أن تطرقنا في المباحث السابقة الى الشعب وتمييزه عن غيره من المفاهيم ، كما تطرقنا الى السلطة و كيفية ظهورها، أردنا أن نتطرق في هذا المبحث الى هذه العلاقة بين الشعب والسلطة على أساس أن الشعب مصدر السلطة مقوم من المقومات الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية . والمقصود هنا بعبارة "الشعب مصدر السلطة" إن يكون هو مصدر اختيار من ممارستها . وطريقة اختيار الشعب لمن يمارس السلطة تختلف من نظام سياسي الى آخر ، بل وعلى أساسها يتم تصنيف الديمقراطيات ، فنقول الديمقراطية المباشرة ، حيث يمارس الشعب اختياره بطريقة علنية ومباشرة . كما نقول الديمقراطية غير مباشرة بالنسبة للديمقراطيات النيابية حيث يختار الشعب ممثلين عنه في ممارسة السلطة . وهناك نظام حكومة الجمعية في سويسرا

(1) بوزيد ، مرجع سابق ، ص52

(2) عمر حافظ شريف، نظم الحكم و الإدارة في الدولة الإسلامية :دراسة مقارنة (مصر : معهد الدراسات الإسلامية، 1996 ) ص. 63

(3) جاب الله، مرجع سابق، ص . 42

-يقصد بمصدر السلطات السياسية إن الأمة "صاحبة الحق في اختيار حكامها وممثلها و من واجبها مراقبتهم "

لقد عرفت الديمقراطية عبر تطورها عبر العصور صور عديدة في ممارسة الشعب للسلطة ، ولا يتسع البحث هنا للتفصيل ، لكننا سنكتفي بطرح سؤال جوهري والمتمثل في : الى أي مدى يمكن أن تكون الانتخابات وسيلة كافية لممارسة الشعب للسلطة ؟ وبعبارة أخرى : ما هي مصداقية الانتخابات في التعبير عن رأي الشعب؟ .

و إذا كانت الانتخابات هي ابرز وسيلة لتكريس الإرادة الشعبية وتجسيد حكم الشعب فان الدراسات الغربية تؤكد على قصورها ولعدم استيفائها الشروط الأزمة لتحقيق هذا الهدف وخاصة في ظل ما يقع من تجاوزات وفي مختلف المستويات خلال المراحل المختلفة للعملية الانتخابية من بداية الحملة الانتخابية حتى الإعلان عن النتائج وهنا نشير الى أن الغرب وما يملكه من وسائل وإمكانيات مادية وخاصة في ما يتعلق بالوسائل الرقابة التكنولوجية \* وقضية وترقايت في الولايات المتحدة الأمريكية اكبر دليل على ذلك فان الدول العربية والإسلامية وهي من الدول المتخلفة والفقيرة والتي لا تملك أجهزة ووسائل تكنولوجية لتستخدمها في العملية الانتخابية فان النتائج دائما لا تعبر عن الإرادة الشعبية ومن هنا برزت العبارة الشهيرة "أين صوتي " في العديد من المظاهرات الاحتجاجية عن النتائج الانتخابية وقد "رصدت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان إنفاق بعض المرشحين مبالغ تزيد على 100 ألف جنيه ، وهو سقف الدعاية كما حددته اللجنة العليا للانتخابات كما تجاوز بعضهم المليون جنيه ووصل الى 3-5 ملايين ولم يتم عقابهم"(1).

ورغم الإشراف القضائي على الانتخابات في الدول العربية والإسلامية لتحقيق الشفافية والمصداقية وتجسيد الإرادة الشعبية ومحاولة الحيلولة دون تزوير السلطة التنفيذية للنتائج الانتخابية نجد أن هذا الإشراف القضائي ما هو إلا إشراف شكلي بل أحيانا يكون سببا في تزوير الانتخابات من حيث انه لا يمكن للأحزاب المعارضة ومؤسسات المجتمع المدني من القيام بالدور الرقابي المنوط بها بل انه أحيانا يكون السبب في منعها مما يعتبر تواطؤاً للأجهزة القضائية مع السلطة التنفيذية وفي بعض الحالات يكون وزير العدل وهو عضو في الجهاز التنفيذي هو الممثل الأول للسلطة القضائية . كما أن هناك طعون تقدم للقضاء ضد الأجهزة الأمنية القائمة على العملية الانتخابية وهنا لا يستطيع القضاء اتخاذ أي إجراء ضدها على أساس أنها تمثل امن الدولة ولا يمكن الطعن في مصداقيتها حيث " انتقد نادي القضاة عجز الشرطة عن مواجهة البلطجين والتواطؤ معهم في بعض الأحيان بل وصل الأمر الى طلب النادي استدعاء الجيش لحماية القضاة "(2).

وفي إطار عجز الأجهزة القضائية في القيام بالدور المنوط بها إزاء العملية الانتخابية من جهة وعدم السماح للأحزاب و لمنظمات المجتمع المدني في القيام بدورها الرقابي فانه أحيانا يتم اللجوء الى ما يسمى بالرقابة الدولية على العملية الانتخابية "وتعرف الرقابة الدولية على الانتخابات بكونها تلك العملية الهادفة الى اطلاع المجتمع الدولي على العملية الديمقراطية في الدول المعنية وذلك بناء

<sup>1</sup> في الانتخابات البرلمانية 2005 في مصر بث جماعة الإخوان المسلمين (إذاعة سما ) على الموقع الالكتروني للجماعة وكانت تبث عشر ساعات يوميا وتعرف بالمرشحين وتجري لقاءات مع الناخبين وأنشأت الجماعة 18 موقعا تم توزيعها على الدوائر الانتخابية لمزيد من المعلومات انظر ،شحاته، مرجع سابق ،ص.32

(1) شحاته، مرجع سابق ، ص.32

(2) المرجع نفسه ، ص.36

حيث يشير الكاتب في هذا السياق الى انه قد أصدرت المحكمة الدستورية العليا حكما عام 1999 تؤكد الإشراف القضائي الكامل على الانتخابات في لجانها الرئيسية والفرعية وكان الهدف من الإشراف هو تجنب شبهة التزوير والتأكيد على سلامة التصويت والفرز وإعلان النتائج السلمية ولكن القضاء لم يشرف على المراحل المختلفة للانتخابات لذلك كان من الضروري أن يشرف على عملية القيد الانتخابي والجدول الانتخابية حتى يقل عدد الطعون ويقوم بتقسيم الدوائر الانتخابية ولا يشرك في ذلك للسلطة التنفيذية فهناك إشراف إداري قضائي.



على طلب الأخيرة بهدف الوقوف على مدى اتفاق العملية الانتخابية مع المعايير الدولية للديمقراطية ومدى تعبيرها عن إرادة الشعب ويتم هذا الدور الرقابي من خلال مجموعة من اللجان والتابعة لمختلف الهيئات والمنظمات الدولية والإقليمية الحكومية وغير الحكومية ومن أبرزها بالنسبة للدول العربية والإسلامية منظمة الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية ومنظمة الوحدة الإفريقية " وعلى رغم البعد الخير في هذا الأمر ، إلا أن الخبرة التاريخية كشفت عن أن بعض المبادئ الأساسية كالديمقراطية وحقوق الإنسان تحولت الى أداة في أيدي القوى الكبرى لتحقيق مصالحها بعيدا عن المضمون الفعلي لتلك العملية"(2).

وهنا نجد أن موقف الدول العربية والإسلامية قد وقف مواقف مختلفة من هذا الإجراء، حيث إن هناك من اعتبره الرقابة الدولية على العملية الانتخابية في الدول العربية هو تدخل في الشؤون الداخلية للدولة مما يعتبر مساسا بالسيادة الوطنية وقد يعتبر ذلك سوى مطية للحيلولة دون كشف عملية التزوير التي تتم أثناء الانتخابات بينما هناك دول قد قبلت بالفكرة ورحبت بها وعملت بما واعتبرتها وسيلة لا براز مستوى الممارسة الديمقراطية التي وصلت إليها الشعوب العربية والإسلامية في حين قبلت بما دول بشروط حتى تتمكن من الحصول على مساعدات مالية من قبل مؤسسات التمويل الدولية وخاصة مجموعة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي . وفي هذا الإطار " لم تقبل مصر استقبال مراقبين دوليين ولكن استقبلت بعثة من البرلمان الأوربي حضرت الى مصر للقيام بهذا الغرض ، وقد انسحبت بسبب التجاوزات التي تمت خلال الانتخابات وقد اهتم ادوارد ماكميلان سكوت الحزب الوطني باستخدام كل الوسائل للفوز في الانتخابات مثل شراء الأصوات وعدم تنقية الجداول الانتخابية واستخدام أتوبيسات الشركات لنقل العمال للنقل المصوتين التصويت الجماعي"(3).

كما تشير الأدبيات السياسية الى أن هناك تراجع في الموقف الدولي إزاء الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي في الدول الإسلامية، وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 حيث تخوف الدول الغربية من وصول الإسلاميين عن طريق الانتخابات الديمقراطية يشكل خطرا على مصالح الدول الغربية في الدول الإسلامية ولهذا تراجعت تلك الدول الغربية عن موقفها المدعم للإصلاح السياسي وفضلت بل ودعمت أنظمة سياسية غير ديمقراطية لأنها أنظمة تقوم برعاية مصالح الدول الأجنبية . وهذا ما يفسر سكوت الولايات المتحدة الأمريكية على التجاوزات التي تقع في مختلف دول العالم الإسلامي وخاصة مصر" وهو ما يشير الى تذبذب العامل الخارجي في وضع ضغط على مصر لتحقيق الإصلاح السياسي الحقيقي، فهناك قناعة داخل الدوائر الرسمية ، الغربية بان وصول الإخوان المسلمين الى السلطة سيجهض التجربة الديمقراطية"(4)

ومن خلال ما تقدم يتأكد لنا أن تجسيد إرادة الشعب أو حكم الشعب عن طريق الانتخابات لن يتأتى دون القيام بإجراءات وإصلاحات في قانون الانتخابات وقانون الأحزاب السياسية أولا حيث يتم الاعتماد على القوائم ذات البرامج وليس على الأفراد والأشخاص الذين يعتمدون على العصبية والقبلية والجهورية . كما انه لا بد من تعديل القوانين لتمكين هيئات ومنظمات المجتمع المدني والأحزاب المعارضة للقيام بالدور الرقابي المنوط بها كما يجب على هذه التنظيمات أن توحد وتنسق جهودها ولا بد أن يكون هناك قضاء مستقل عن السلطة التنفيذية يشرف على الانتخابات وان يكون صارما في إقاع العقوبات على من يتعدى قواعد الدعاية الانتخابية ومن يقوم بالتزوير . لأنه في ضل غياب قوانين صارمة ومضبوطة ومحددة لقواعد السلوك في العملية السياسية، فإننا نكون

(1) خديجة عرفة محمد ، " الديمقراطية والرقابة الدولية على الانتخابات في الدول العربية"، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 18 ربيع أبريل 2008 ص10 أنظر: محمد الجارحي "الإشراف القضائي والرقابة الدولية على الانتخابات الأبحاث القانونية : شبكة المعلومات العربية القانونية <http://www.east.law.com/igle/research> .

<http://www.researchhow> 21/07/2005

(2) عرفة محمد، مرجع سابق ، ص23

حيث تطرح الكتابة أسئلة جوهرية والمتمثلة في : الى أي مدى تشكل الرقابة الدولية على الانتخابات آلية فعالة لضمان الديمقراطية ؟ هل الدول التي شهدت رقابة دولية قد شهدت انتخابات أكثر ديمقراطية من تلك التي لم تشهد رقابة دولية : الفرض الأساسي مدى وجود علاقة طردية بين وجود رقابة دولية على الانتخابات ونسبة الشفافية فيها ولزيمد من المعلومات انظر : عماد جاد، التدخل الدولي بين الاعتبارات السياسية والأبعاد الإنسانية (لقاهرة : مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 2000) ص.ص( 99 -

105 )

(3) شحاتة ، مرجع سابق، ص.36

(4) المرجع نفسه، ص.36



دائماً أمام إسدادات وثغرات دستورية قانونية مما قد يؤدي في الأخير الى حدوث إنزلاقات والدخول في متاهات لا يضمن عونها ونتائجها، والتي دائماً تكون في صورة تظاهرات شعبية، ولعل هذا ما يميز الشارع العربي الإسلامي عن الشارع الغربي، وهنا لا يمكن أن نعتبر الشارع العربي الإسلامي أكثر وعياً وإحساساً

بالقضايا السياسية من غيره، لأنه قد يعبر كما بينا على غياب القوانين المنظمة للسلوك في العملية السياسية. ولقد استنكر العديد من المفكرين الإسلاميين تلك التظاهرات على أساس أنها أساليب غريبة دخيلة على المجتمع الإسلامي و لا جدوى من اعتمادها واستعمالها على أساس أن العمل السياسي الإسلامي يكون في أسلوب هادئ مصداقاً لقوله تعالى " ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ... (1) .

وفي هذا الإطار كانت مثل تلك الظواهر محل دراسة من قبل العديد من المفكرين السياسيين حيث تطرح العديد من الأسئلة حول الشارع العربي والإسلامي وحدود دوره في تجسيد الحكم الديمقراطي؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار الشارع كقوة تغيير نحو الديمقراطية؟ وقد طرحت هذه الأسئلة خاصة في الآونة الأخيرة وخاصة بعد المظاهرات التي عرفتها الجزائر في أكتوبر 1988 ولذا نجد العقد الأخير من تاريخ الجزائر المعاصر يؤرخ له بانتفاضة أكتوبر 1988 وليس بانقلاب وتصحيح ثوري كما كان سابقاً. إذ يؤرخ للتجربة الديمقراطية بالشارع، بفضاء المدينة كمجال للصراع والتنافس على السلطة وقد صار هذا الفضاء فيما بعد مجالاً لاستخدام الرمز كقوة في المعارضة والتغيير سواء الرمز التاريخي (الثورة والشهداء) أو الرمز الديني أو الرمز اللغوي الثقافي... (2) .

إن أهم ما يميز الديمقراطيات إنما تحاول إرجاع كل القضايا الى الشعب، بحيث أصبحت هناك علاقة طردية بين نسبة ديمقراطية النظام و مدى مساهمة الشعب في الحكم. بل إن الغنوشي يؤكد انه قد "نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان على إن لكل فرد الحق في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة أو بواسطة ممثلية يختارون اختياراً حراً، كما نص على حق الشخص في توليه الوظائف العامة في بلاده وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة" (3).

إن التوجه العالمي توجه ديمقراطي يؤكد على حق الشعوب في المشاركة في السلطة. إلا أن ما يلاحظ ان المشاركة الفعلية في دول العالم الثالث ضعيفة إن لم نقل منعدمة. فرغم أن الجميع ينادي بالديمقراطية ومشاركة الشعب وكل الدساتير في دول العالم الثالث تقر هذا الحق، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن كل هذه العبارات هي مجرد حبر على ورق وتتخذها الأنظمة كما كياج لتجميل النظام أمام الرأي العام العالمي. ولقد أكد المفكر الأمريكي ابرهام لنكلن على ضرورة الرجوع الى الشعب ويتساءل تساؤلاً تعجبياً من اجل تأكيد هذه الضرورة حيث يقول: "لماذا لا نتق ثقة كاملة في العدالة القصوى لحكم الشعب؟ هل هناك آمال أحسن وابعد من هذه العدالة أو حتى مساوية لها في حياتنا الدنيا؟ (4) .

إن ما أردنا أن نسجله هنا أن ابرهام لنكلن إذ أراد أن يؤكد مبدأ ضرورة الرجوع الى الشعب، فان المنطق السليم لا يسلم بالثقة المطلقة في هذا الشعب لعدة اعتبارات خاصة إذا علمنا أن الذاتية قد تدفع بالشخص، إلى أن يعرف الحقيقة ويزيغ عنها لأسباب أنانية مصلحية ولهذا نقرا لجان وليام لايبير قوله: " أن الرأي العام هو مجرد رأي تعوزه المعرفة لأنه يخضع لأهواء ومصالح الأفراد والجماعات أكثر مما يخضع للتفكير والاستقصاء، من هنا يطبع بالأوهام والتقاليد والمسلمات الجماعية

(1) النحل، الآية: 125

(2) بومدين بوزيد، حدود قوة الشارع في التغيير السياسي وسبل تعزيز التحول الديمقراطي: محاولة في فهم تعثر التجربة الديمقراطية الجزائرية. المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 11 جويلية صيف 2006، ص 51

(3) الغنوشي، مرجع سابق، ص. 71

(4) الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص. 136.

والتقلبات المزاجية والهوس والمصالح الخاصة أكثر ما تطبعه معرفة موضوعية للواقع والتقدير الواقعي له" (1) .

من خلال ما تقدم تتضح لنا جدلية العلاقة بين الشعب والسلطة من حيث إشكالية تحقيق توازن بين تسليم السلطة لشعب من جهة وتحقيق النظامية واتخاذ القرار الرشيد من جهة ثانية ، ولتجاوز هذه الإشكالية المطروحة نجد أن المنظور الإسلامي يميز بين الشورى والاستشارة كمصدرين للسلطة، فالشورى هي حق عام لجمهور المسلمين في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية المتعلقة بشؤون الأمة العامة، أما الاستشارة فترتبط بواجب القيادة في الرجوع الى أصحاب الرأي لاستيضاح الحقائق... قبل اتخاذ القرارات. وبينما تكون الاستشارة ذات صفة غير إلزامية فان الشورى ملزمة للحاكم" (2) .

كما أن إشكالية الرجوع للشعب ليست مرتبطة بالفكر الإسلامي فقط بل أن الفكر الغربي يطرح ما يسمى بديمقراطية النخب أو المؤسسات، كما "قد حذر اليكس دوتكفيل من خطورة سطوة واستبداد الأغلبية الديمقراطية على الحريات الفردية فما لم يتم الاعتراف بحقوق خاصة للأفراد، فان الخطر على الحرية كما يمكن أن يتحقق من الاستبداد والحكم الديكتاتوري فانه يمكن أن يحدث أيضا مع استبداد آخر مع الديمقراطية الشعبية واستبداد الأغلبية ... ومن هنا فان الديمقراطية الوحيدة التي تتفق مع الفكر الليبرالي هي الديمقراطية الدستورية، أي التي تضع حدودا على كل سلطة حماية لمجال خاص لحرمة الأفراد في أموالمهم وحررياتهم" (3).

من خلال هذا التوضيح نستنتج أن الشعب له الحق في اتخاذ القرار، لكن في حدود مقدرته البسيطة وإذا ما تجاوز الأمر الى القضايا الكبرى كالقضايا العلمية أو الشرعية فهنا يجب أن يكون القرار بيد المختصين دون الشعب. ولقد أكد المودودي هذا المنظور الإسلامي من خلال اقتراحه لحل إجرائية عن طريق تفسير "علاقة المجلس بالخليفة، حيث يميز بين ما إذا كان الأمر يتعلق بمسائل فقهية في التشريع أو غيره عرضت المسألة على لجنة فنية فحضع الجميع لرأيها وإذا كانت المسألة تتعلق بالسياسة العامة أمكن الرئيس أن يمارس حق الاعتراض VETTO ضد قرار المجلس والامتناع عن تنفيذه إذا لم يكن هناك إجماع أو يعرض الأمر على الشعب" (4)، وكقاعدة عامة فان الأمة سواء تجسدت في الحاكم أو المجلس أو الشعب عامة لا يمكن أن تشرع عكس ما قد ثبت بالقران أو السنة ولها أن تجتهد فيما عدا ذلك.

ونحن نعتقد أن هذه الإشكالية المطروحة جدلية العلاقة بين السلطة والشعب تدخل في هذا الإطار، أي أنها من الأمور الاجتهادية، فلأمة أن تتخذ الإجراءات والتدابير التنظيمية التي تساعد على الحد من سلطة الحاكم بقدر يسمح للأمة من مراقبته ومحاسبته ولهذا قد نستطيع أن نقول بان الأمة مصدر السلطات في حدود شريعة الإسلام. وما يميز الشعب أو المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي في أن هذا الأخير وبسبب تمسكه بالعلمانية المفرط حيث فصل بين الأخلاق والدين من جهة والسياسة من جهة أخرى، جعل المجتمع الغربي أشبه ما يكون بألة حيث أصبح الاعتماد الكلي في إقامة النظام وتطبيق القانون على الدولة وليس من حق أي فرد أن يتدخل لإقامة الحق وإزالة الباطل، بل إن ذلك يعتبر جريمة في نظر القانون . بينما نجد في الفكر الإسلامي وفي المجتمع لإسلامي ما يسمى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يساهم المجتمع في الالتزام بالقانون بل وإتباع المثل والقيم الأخلاقية، حيث أكدت الدراسات الحديثة انه لا بد من إقامة تعاون بين الدولة والمجتمع لإقامة النظام وتحقيق الاستقرار وبالتالي التقدم والازدهار.

ومن خلال دراستنا للمدرسة الليبرالية وجدنا منظورها الديمقراطي يركز على فكرة قوة القانون في المجتمع دون مراعاة لدور الأخلاق في تحقيق الاستقرار والنظام و الأمن في المجتمع، فان الدراسات السياسية تشير الى انه "إذا كان النظام الديمقراطي الليبرالي يقوم على فكرة دولة القانون استنادا لمفهوم الحرية الليبرالية فانه لا يتجاهل المفهوم الجمهوري للحرية ولذلك فانه من الضروري أن يشارك الشعب في وضع القانون وتنفيذها وهكذا فان المشاركة السياسية تعتبر جوهر النظام الليبرالي الديمقراطي... وان فكرة الديمقراطية المباشرة لم تعد تصلح للمجتمعات الحديثة، ليس فقط لصعوبتها من الناحية العملية مع زيادة السكان وتعقد القضايا الاجتماعية والاقتصادية، بل

(1) لايار ، مرجع سابق ، ص.141

(2) لوي ، مرجع سابق ، ص. 154.

(3) البيلاوي ، الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص.17

(4) العنوشي ، مرجع سابق ، ص. 248.

إن الديمقراطية المباشرة تتعارض مع المبادئ الليبرالية نفسها - إذ قد تؤدي إلى غلبة الغوغائية والعواطف على الجماهير مما يؤدي إلى الاعتداء على الحريات الأساسية لبعض الأفراد وخاصة الأقليات . كذلك فإن فكرة التخصص في الحكم تتطلب وجود مؤسسات متخصصة في إدارة الحكم مع تحملها المسؤولية العامة (1).

إن ما يميز الديمقراطية الإسلامية عن الديمقراطية الغربية، أن الأولى تقوم على أساس مشاركة الشعب في وضع القوانين وتنفيذها بينما "الديمقراطية الليبرالية تقوم على فكرة المسؤولية السياسية وبالتالي وجود المؤسسات النيابية .. وحكم المؤسسات ليس مجرد وسيلة للتغلب على الصعوبات للديمقراطية المباشرة بل انه يمثل ركنا أساسيا في الديمقراطية الليبرالية" (2). ويرى الليبراليون إبعاد الشعب كما بينا سابقا من حيث إن الشعب يكون أكثر غوغائية بالإضافة إلى النظرة العاطفية بينما الاعتماد على المؤسسات يجعل الديمقراطية أكثر فعالية من جهة، كما انه للشعب إن يختار ممثليه عن طريق الانتخاب لمدة محددة حتى يتم الرجوع للشعب بصفة دورية، مما يعني الرجوع إلى القواعد الشعبية لإعادة النظر في المؤسسات وفي الأشخاص الحكام وهكذا يمكن التوفيق بين اعتبار المشاركة الشعبية وبين اعتبار كفاءة الحكم واستقراره.

وكما بينا سابقا أن الدولة وبعتمادها على القانون فقط، فإنها لا تستطيع أن تحقق الأمن والاستقرار دون الاستعانة بالمتجمع في الجانب الأخلاقي ، إن خطورة تدخل الدولة أكثر من اللازم في شؤون المجتمع وعدم السماح للأخلاق والدين ليقوما بدورهما في المجتمع وعن طريق المجتمع، مما يسهل المهمة على دولة القانون إن تقوم باختصاصاتها وترك للمجتمع اختصاصاته، خاصة إذا ما علمنا أن "القانون يحكم على الظاهر لتحقيق الاستقرار في المعاملات، رغم أن هذا الظاهر قد يبنى على الباطل... وهذا ما يؤكد انفصال فكرة القانون عن مبادئ الأخلاق والعدالة رغم ما بينهما من تقارب وتداخل(3).

تؤكد الأدبيات السياسية أن "النظم الديمقراطية الليبرالية لا تزعم أنها تمثل في كل لحظة اتجاهات الرأي العام فقد يخذلها الرأي العام بعد فترة قصيرة ومع ذلك تستمر في سياستها، على أن تتاح الفرصة في وقت معقول للعودة إلى صناديق الانتخابات والاحتكام إلى القاعدة الشعبية" (4)، ذلك أن الشعب وان كان ولاءه للسلطة بطاعة قوانينها فان ولاءه للعادات والتقاليد والقيم الأخلاقية والدينية أكثر والتزامه بما اصدق، لأنها مبنية عن قناعة ذاتية وبالتالي لا يسمح له ضميره بعدم طاعتها، ولهذا نجد أن الأفراد يخترقون القانون ولا يلتزمون به في غياب السلطة والرقابة بينما التزامهم بالأخلاق مبني على إرادة ذاتية وهذا ما يعطي أولوية الأخلاق عن القانون .

رغم أن الديمقراطية الليبرالية تعترف انه ليس من مشروعها إقامة الدولة الفاضلة ولا تعتمد على الأخلاق لعدم ثققتها بتلك المشاريع وإنها تضمن أقل تعسف بحرية وحقوق المواطنين، ولن تتبنى القيم الأخلاقية لان التاريخ أثبت أن تلك المشاريع الأخلاقية هي التي كانت سببا في قهر الشعوب وحرمانها من حريتها وحقوقها باسم القيم والمثل العليا .

تنتقد الديمقراطية الليبرالية من حيث علاقتها بالشعب وإهمالها له واعتمادها على المؤسسات على أساس إن الديمقراطية التمثيلية أو النيابية هي أساس الديمقراطية الحديثة. ولهذا نجد الديمقراطية الإسلامية أكثر اعتماد على الشعب ومن خلال ولأية الحسبة لتجسيد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يختلف المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي من حيث أن هذا الأخير ذو نزعة مادية ويقوم على الفردية، بينما المجتمع الإسلامي يقوم على التكافل والتضامن والوحدة، حيث أكد الرسول عليه الصلاة والسلام في العديد من الأحاديث على ضرورة التزام الجماعة، كما جاء في الحديث "إن ما يأكل الذئب من الغنم القاصية" أي أن الذئب يأكل من الغنم الشاة التي تبعد عن القطيع.

قد تنفق الديمقراطية الليبرالية مع الديمقراطية الإسلامية من حيث، أن الديمقراطية النيابية هي أصل من أصول الديمقراطية الليبرالية وهي لا تسعى من خلال المشاركة الشعبية لتحقيق الديمقراطية المباشرة أو الاقتراب منها لان ذلك ليس من هدفها، حيث تسعى من

(1) البيلاوي، الطبعة الثانية، ص. 54

(2) المرجع نفسه، ص. 54

(3) المرجع نفسه، ص. 54

(4) المرجع نفسه، ص. 55

خلال المشاركة السياسية عن طريق المؤسسات السياسية والنيابية لتوزيع المسؤوليات مع الرقابة المتبادلة فيما بينها, فضلا عن ضرورة الرجوع للقواعد الشعبية للاحتكام لها في فترات دورية ومن المستحسن أن لا تكون تلك الفترات طويلة الأمد بدعوى تحقيق الاستقرار وعليه فهي تسعى لتحقيق نموذج حكم أكثر فعالية .

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الديمقراطية الإسلامية أكثر اجتماعية من الديمقراطية الليبرالية، حيث انه وان لم تثق في الشعب ثقة مطلقة, فإنها تهتم بتنشئته حتى يتمكن من الاعتماد عليه في العديد من الجوانب, ذلك أن الأفراد بمبادئهم والمجتمع بقيمه قد يساهم مساهمة فعالة في نظام الحكم، كما أن المشاركة الشعبية تكون أكثر فعالية ومن خلال ذلك يستطيع النظام السياسي أن يحقق مبدأ المشاركة من جهة ومبدأ الكفاءة من جهة ثانية. ونظرا لاعتماد النظام الليبرالي على المؤسسات لتحقيق الديمقراطية فإننا ارتأينا أن نقوم بدراسة مختلف هذه المؤسسات في الباب الثاني وسنركز في دراستنا على السلطة التأسيسية "الدستور" ثم المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية وأخيرا الأحزاب السياسية لمعرفة مدى إمكانيتها في تحقيق النظام الديمقراطي .



## الباب الثاني

الصرح (البناء) المؤسسي في الديمقراطيات الغربية

— الفصل الأول : الدستور

— الفصل الثاني : الفصل بين السلطات

— الفصل الثالث : التعددية السياسية والحزبية

انطلاقاً من أن للديمقراطية جانب نظري فلسفي من جهة وجانب فعلي مؤسسي واقعي من جهة أخرى، فإن العلاقة بين الجانبين متكاملة بحيث يعتبران وجهين لعملة واحدة و هي الديمقراطية. وتقوم الديمقراطية الليبرالية على المؤسسات كآلية فعلية لتطبيق النظام الليبرالي في أرض الواقع دون الاعتماد على الجانب الأخلاقي ولا تهتم بالقيم الاجتماعية، بل إن الليبراليون يفتخرون بواقعيتهم هذه مؤكدين أنهم لا يسعون إلى إقامة مدينة مقدسة ولا مدينة فاضلة ولهذا يولون اهتمام كبير بالجانب القانوني التنظيمي المؤسسي، وعليه سنتساءل من خلال هذا الباب. إلى أي مدى يمكن أن تطرح إشكالية الدستور خلافات فكرية بين المنظومتين الغربية والإسلامية؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يكون في الدولة الإسلامية دستور على غرار الدولة الغربية؟ وإذا كان كذلك فما هي مواصفات وخصائص الدستور الإسلامي الوضعي؟ وماهي علاقة الدستور الوضعي بالدستور الإلهي من القرآن والسنة؟.

وفي إطار التطبيق المؤسسي للديمقراطية الغربية في المجتمعات الإسلامية نتساءل أيضاً بعد الدستور عن إمكانية إقامة وتجسيد مبدأ الفصل بين السلطات؟ حيث تقسم السلطة إلى مؤسسات ثلاثة وهي السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية. وماهي علاقات السلطات ببعضها البعض؟ وإذا كان مبدأ مونتسكيو والداعي إلى تقسيم السلطة إلى ثلاثة على أساس العلاقة التصادية بينهم في الغرب وإن السلطة لا يوقفها إلا سلطة ومن هنا استوجب تقسيمها إلى ثلاث سلطات متنافسة للحيلولة دون هيمنة واحدة على الأخرى وبالتالي التسلط على الشعب، مع العلم أن الخليفة في الفكر السياسي الإسلامي صاحب ولأية عامة (تشريعية، تنفيذية، قضائية) وعليه فإذا كان يمكن أن يجسد مبدأ الفصل بين السلطات في المجتمعات الإسلامية فما هي علاقة مختلف السلطات بالخليفة صاحب السلطة الأصيل؟ وإلى أي مدى يمكن أن يكون محل تساؤل من قبل السلطة التشريعية والسلطة القضائية؟

إذا كان المجتمع الإسلامي يختلف عن المجتمع الغربي من حيث الطبيعة حيث يقوم المجتمع الإسلامي على أساس الوحدة والتضامن ونبذ الخلافات والتعدد والصراع لان ذلك مدعاة للضعف. بينما يقوم المجتمع الغربي على أساس التنافس والصراع، وهذا ما أدى إلى ظهور التعددية الحزبية التي مكنته من إقامة معارضة قوية تقف بالمرصاد لكل انحراف من قبل السلطة. وهذا ما ساعد على إقامة سلطة رشيدة قوية وضابطة لحدود التعددية والمعارضة. ومن هنا يمكن أن نتساءل عن مدى إمكانية إقامة تعددية ومعارضة قوية في المجتمعات الإسلامية تحول دون تسلط النظام؟ كما نتساءل عن طبيعة هذه المعارضة الإسلامية من حيث أنها لا تسعى للوصول إلى السلطة بقدر ما هي تسعى إلى ترشيد النظام وتقويمه؟ كما نتساءل عن مدى إمكانية استخدام التعددية الإسلامية الوسائل و المكينزمات المستخدمة في التعددية الغربية؟ وبعبارة أخرى يسمح الفكر السياسي الإسلامي والمجتمع الإسلامي بإقامة الأحزاب؟ وإذا كان يمكن فما هي طبيعة التعددية الحزبية في المجتمع الإسلامي؟ وماهي غايتها بالضبط هل هي ترشيد وتقويم النظام أم غايتها الوصول إلى السلطة في إطار مبدأ الغاية تبرر الوسيلة؟

لقد تطرقنا في الباب الأول للجانب النظري الفلسفي وقمنا بتحليل المقومات والأسس النظرية التي تقوم عليها الديمقراطية، وسنحاول من خلال هذه الأسئلة وغيرها التي سنطرحها في البحث، أن نتناول الجانب الثاني للديمقراطية المتمثل في لبناء المؤسسات في الديمقراطية ويعتبر الصرح المؤسسي للديمقراطية هو الجانب التنظيمي لتطبيق وتجسيد الجانب النظري المتمثل في الأسس التي تطرقنا لها في الباب السابق. وستتناول الجانب المؤسسي من خلال التطرق إلى أبرز ما تقوم عليه الديمقراطية الغربية من مؤسسات وهي:

1- الدستور

2- مبدأ الفصل بين السلطات

3- التعددية السياسية



## الفصل الأول الدستور

— المبحث الأول: تدوين الدستور

— المبحث الثاني: صادر الدستور

— المبحث الثالث: مسائل الدستور



يعتبر الدستور "constitution" كوثيقة، مفهوما غربيا للتنظيم في إطار الدولة الحديثة حيث نجد أن كل الدول اعتمدت هذا الأسلوب من التنظيم بل واعتباره "كقانون أساسي (اعلى)"(1) "يحدد طبيعة نظام الحكم والمبادئ التي يقوم عليها كما يحدد السلطات العامة فيها ويبين اختصاصات كل منها وعلاقتها ببعضها البعض كما يبين الضمانات الأساسية للأفراد. ولهذا اعتبر الدستور كسلطة تشريعية، يعلو جميع التشريعات الأخرى، ومن ثم يجب على كل سلطات الدولة أن تتقيد بمبادئ الدستور و إلا كانت مخالفة لمبدأ المشروعية" (2) .

وقد عرف الدستور بعدة تعاريف مختلفة لكنها متقاربة من حيث المضمون والجوهر ومن ابرز تلك التعاريف نذكر بأنه "مجموعة من التدابير المكتوبة أو العرفية التي تحدد هوية الدولة وتضبط تنظيم السلطات العامة وعلاقتها وتحدد حقوق المواطنين وواجباتهم . ومن واقع هذا التعريف يمكن تحديد خاصيتين أساسيتين تميزان الدستور :

1- الخاصية الأولى : أن الدستور قد يكون مكتوبا كما قد يكون غير مكتوبا ويعتبر الدستور الأمريكي أقدم الدساتير المكتوبة 1789 ويعتبر الدستور البريطاني أشهر نماذج الدساتير غير المكتوبة .

2- الخاصية الثانية : انه يحدد مجموعة من المسائل الرئيسية مثل العلاقة بين السلطات الثلاث وحقوق المواطنين وواجباتهم (3) إن الدستور ليس وثيقة عادية بل هو الوثيقة الاسمي التي تحدد نظام الحكم وتنظم عمل السلطات فيها وتكفل حقوق الأفراد والجماعات حيث تشير الدراسات الى انه قد تم تعديل الدستور الأمريكي 27 مرة منذ أن وضع عام 1789 وفي كل التعديلات كان الهدف هو حرية المواطن. فهو القانون الأساسي ومن خلاله تنبثق كل القوانين وفي مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فهو قانون القوانين ولهذا توصف الدولة العصرية بأنها دولة دستورية أو دولة مقيد بأحكام الدستور . حيث أصبح الدستور هو معيار مدى ديمقراطية النظام السياسي .

وبالنسبة للدساتير العربية يؤكد علي الدين هلال أن هناك دولا عرفت الدساتير قبل مرحلة الاستعمار مثل مصر وسوريا 1760 وهناك دول أخرى عرفت الدساتير أثناء مرحلة الاستعمار مثل العراق ولبنان والأردن وهناك دول أخرى تأخر صدور أول دستور لها حتى تمام حصولها على الاستقلال كالمغرب الجزائر واليمن والبحرين وقد عرفت الجزائر الدستور غداة استقلالها في سنة 1963 أي بعد سنة من الاستقلال 1962 وقد تم تعديل هذا الدستور عدة مرات حيث عرفت دستور 1976 وفي ستة 1989 وفي 1996 سنة 2008 حيث تشير هذه سنوات التعديل الى أن الجزائر قد عرفت في كل عشرية دستور جديد مما يشير ذلك الى أن الجزائر تعمل على استيعاب التطورات السياسية والاقتصادية التي تطرأ على المجتمع الوطني داخليا والمجتمع الدولي خارجيا. ومن ابرز تلك التطورات على المستوى السياسي والاقتصادي التي عرفتها الجزائر هو 'قرار التعددية السياسية والتوجه نحو النظام الاقتصادي الرأسمالي وذلك في إطار العولمة وتماشيا مع موجة التحول الديمقراطي التي اجتاحت العالم .

ومن خلال ما تقدم يبرز لنا إشكالية الدستور في المجتمعات الإسلامية من حيث علاقة الدستور بالقران والسنة ؟ وتعتبر هذه الإشكالية جوهر الخلاف بين التيارين الإسلامي والتماريني العلماني، حيث نتساءل عن مدى إمكانية إقامة دولة دستورية تجمع بين مختلف التيارات والاتجاهات بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية ؟ وهذا ما سنتناوله من خلال هذا الفصل من خلال المباحث التالية

المبحث الأول تدوين الدستور . المبحث الثاني :مصادر الدستور .المبحث الثالث : مسائل الدستور

(1)Nasser Eddine .Ghozali: cours de systèmes politiques comparés : les systèmes libéraux .

(ALGER : O.P.U ، 1983 )P. 6.

(2) الصعدي، مرجع سابق ، ص. 5

(3) علي الدين هلال و نيفين مسعد،النظم السياسية العربية:قضايا الاستمرار والتغيير الطبعة الثالثة،(لبنان:إعداد مركز دراسات الوحدة العربية 2005)ص.ص(131-132)

## المبحث الأول : تدوين الدستور

تشير الأدبيات السياسية إلى أن من ابرز ما تعاني منه الدول العربية الحديثة، هو أن هناك نقصا في مجال الحرية والعدالة وعدم استكمال الاستقلال الوطني بعدم حماية السيادة الوطنية من الاختراق الخارجي ولكل هذه الجوانب الثلاثة علاقة بالدستور وهذا ما أشار إليه الأستاذ أحمد مالكي حيث رتب ثلاث آثار سلبية لضعف الفكرة الدستورية في الدول العربية

"أ- باعتبار إن الحرية من الطيبات الإنسانية فهي تحتاج ضمن ما تحتاج إليه بالضرورة الى إطار دستوري يقرها نصا ويصون احترامها تطبيقا وحيث أن الدستور موسوم بطبيعته بالسمو والعلوية فقد نطت به في كل التجارب الديمقراطية وظيفية إخضاع الجميع، أفراد وجماعات ومؤسسات لأحكامه ومقتضياته، بيد أن فكرة الدستورية ظلت في جميع البلاد العربية بعيدة عن المعاي العميقة لمبدأ العلوية فمن جهة لم تحظ الدساتير التي وضعت في سنوات متتالية بقدر معقول من المشاركة...ومن جهة لم تحترم الشريعة الدستورية على صعيد الممارسة من قبل السلطة التنفيذية وفي منأى متعمد عن سلطة القضاء وحمائته.

ب- هكذا استتبع ضعف الفكرة الدستورية في المجال العربي محدودية الحريات العامة وحقوق الإنسان وصعوبة احترام المعترف بها دستوريا على صعيد الممارسة السياسية . فقد ترتب عن توتر العلاقة بين الدولة والمجتمع أن اكتسح سلطان السلطة كل مفاصل المجتمعات العربية وحول هذا المجتمع الى مجرد قطع عائمة في بحر امتدادات الدولة والسلطة.(وهذا ما يعرف بمركزية الدولة أو السلطة في المجتمع).

ج- يرتبط بأزمة الشريعة الدستورية وضعف تمتع الأفراد والجماعات بالحريات عدم فعالية مؤسستي البرلمان والقضاء . فقد تم تحويل هذين الجهازين الى مرفقي خدمة عوض استمرارهما مؤسستين دستوريتين قادرتين على إنتاج السياسات العامة و الإشراف على احترام تطبيقها"<sup>(1)</sup>.

وهذا ما يؤكد لنا أهمية الدساتير في الأنظمة السياسية الحديثة، حيث تشكل الحجر الأساس لأي نظام سياسي ولعل هذا ما يفسر لنا علاقة ضعف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية بضعف الفكرة الدستورية فيها، مما يؤكد لنا من جهة أخرى إن الدستور هو الحجر الأساس الذي يقوم عليه النظام وكما تشير بعض الأدبيات السياسة أنه تتوقف شهقة صرح النظام السياسي بعمق الدساتير في الدولة والمجتمع، كما أن هذا يؤكد ويفسر لنا فشل كل المحاولات للإستطبابية لمعالجة ضعف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية مما يجعل من تلك المحاولات إنها مجرد مهدئات لمعاننات النظام وأما وسيلة لتسيير الأزمة دون حلها والقضاء عليها، ولهذا لا تلبث الأزمة في الاستقرار والهدوء حتى تتور من جديد وبدرجة قوة أكثر ، وبالنسبة الى ما يعرف بالخيرة الدستورية أو التجربة الدستورية في الدول العربية فان الدراسات تشير الى تجارب مختلفة حسب الظروف السياسية التي مرت بها وخاصة في ما يتعلق بنوع وطبيعة الاستعمار كما أن هناك دولا لم تستعمر. ومن بين تلك التجارب أو الخبرات نشير الى أن أغلب الدول العربية والإسلامية هي دول دستورية ومن الدول التي ليس لها دستور نذكر ليبيا فقط بعد أن أسست السودان دستورها عام 1997. وهناك دول تعاني ازدواجية دستورية بمعنى أنها تعرف الى جانب دساتيرها وثائق أخرى تنازع تلك الدساتير قوتها القانونية و أحيانا تسمو عليها وتصبح هي المرجعية الأساسية للدولة و"مثلا لبنان فبالإضافة إلى دستوره نجد ميثاقا وطنيا يعد هو المرجع الأساسي لتوزيع مختلف المناصب صدر 1943 بين بشارة الخوري(مسيحي ماروني) ورياض الصلح (مسلم سني ) واتفقا الطرفان على أن يكون الرئيس مسيحي ماروني وان يكون رئيس الحكومة مسلم سني ورئيس مجلس النواب (شيعيا ) ونائب رئيس الوزراء من الروم الأرثوذكس، ثم ميثاق الطائف الذي أسفر على تعديل الدستور اللبناني كما عرفت الجزائر ميثاق 76 إلى جانب الدستور وقبل التعديل الدستوري 76 والميثاق الوطني المعدل في 1985 إذ نص صراحة على أن الميثاق بمثابة الوثيقة الأيديولوجية والمرجع الأساسي لبناء المجتمع الجزائري . ولكن عندما تقرر وضع دستور جديد للبلاد في عام

<sup>(1)</sup> أحمد مالكي،"العلاقة بين الدولة والمجتمع في البلاد العربية : المجال العام والمواطنة"، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 13 جانفي 2007 ،ص.149

1989 ساد اتجاه المطالب بإلغاء هذه الازدواجية القانونية. ومن هنا احتفى من الدستور أي إشارة الى الميثاق الوطني كما احتفى .  
تعهد رئيس الدولة باحترام الميثاق الوطني من القسم الذي يتلوه قبل مباشرته منصبه "(1).

إن ضعف الفكرة والممارسة الدستورية في الأنظمة العربية قد يرجع الى ضعف الخبرة الدستورية لهذه الدول التي نالت استقلالها حديثا، لكن ما نؤكد هنا أن هذه الحقيقة التاريخية لا يجب أن تكون مطية لعد الالتزام بوضع دستور جيد، بل بالعكس إن إقامة دولة حديثة يستوجب إقامة دستور حديث. إن حل الأزمة، والرجوع الى الشرعية الشعبية لن يتأتى إلا بوجود دستور، ونحن نعتقد أن جوهر أزمة الأنظمة العربية يتمثل في غياب الدساتير حيث أن الأنظمة العربية والإسلامية التي استطاعت أن تحقق النصر على العدو وتحقيق الاستقلال لكنها لم تستطع أن تتحرر من بعض الشرعيات التقليدية ومن أبرزها الشرعية التاريخية والثورية والأسرية .

كما أن الفكرة الدستورية في الغرب لم تكن كما هو عليه الحال اليوم حيث كانت هناك اسر حاكمة وكما عرفت الدولة القومية والأنظمة الشمولية التسلطية والإقطاعية وهيمنة الكنسية ... "ومع ازدهار الديمقراطية في العالم الغربي نمت المبادئ الدستورية الحديثة وأصبحت هذه المبادئ هي التي تحكم ممارسة الديمقراطية ونشأ ما يعرف الآن بالقانون الدستوري الذي يعنى بدراسة هذه المبادئ. وعلى حين كانت هذه المبادئ تستقر في الغرب وتزدهر أبحاث ودراسات القانون الدستوري بشأنها، كان اهتمام علماء الفقه الإسلامي بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون الخاص وبقي خاصة القانون الدستوري ضعيفا وهؤلاء العلماء قد اتجهت عنايتهم بدراسة أحكام العبادات وعلوم الحديث والتفسير وأصول الفقه ومسائل الأحوال الشخصية أما المسائل المتعلقة بنظام الحكم فقد كانوا قليلي العناية بها "(2).

إن المجتمعات الإسلامية رغم ما عرفته من تطور وازدهار، فإنها لم تعرف هذا النوع من التنظيم (الدستور) كمؤسسة عليا للدولة. غير أن هناك من يعتبر أن الدستور كتصور قد عرف منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام من خلال "الصحيفة" التي كانت بمثابة دستور حدد فيه الرسول عليه الصلاة والسلام أسس بناء الدولة الإسلامية بعد الهجرة من مكة الى المدينة "وهو ما يعرف بدستور المدينة "(3). فالمعايير الدستورية للدولة الإسلامية موجودة في التقاليد والممارسات في عهد الخلفاء الراشدين أيضا حيث انه يشهد الجميع بأنها الدولة الفاضلة ومن أهم النقاط التي جاءت في الصحيفة نذكر "

بسم الله الرحمن الرحيم

- 1 - هذا كتاب من النبي ، رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش ، وأهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم ، وجاهد معهم .
- 2 - إنهم امة واحدة من دون الناس .
- 3 - المهاجرون من قريش على ربعتهم \* يتعاقلون \*\* بينهم وهم يفدون عانيهم \*\*\* بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- 4 - وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- 5 - وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم ...
- 6 - وبنو ساعدة على ربعتهم ....
- 7 - وبنو جشم على ربعتهم ..
- 8 - وبنو النجار ...
- 9 - وبنو عمرو بن عوف ..

(1) هلال ، النظم السياسية العربية، مرجع سابق ، ص.ص.(136-139)

(2) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ص.16

(3) محمد حميد الله ، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة الخامسة ، (بيروت: دار الفنايس، 1995 ) ص.85.

\* أي أمرهم وشأنهم الذي كانوا عليه .

\*\* يتعاقلون : إعطاء المعاقل وهي الديات.

\*\*\* العاني : الأسير.

10 - وبنو النبيت ...

11 - وبنو الأوس ...

12 - (أ) وان المؤمنين لا يتركون مفرحا \*بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء، أو عقل \*\*

(ب) وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه

13 - وان المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم ...

47 - وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم ، وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم و أثم وان الله جار لمن بر

واتقى ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (1).

من خلال هذا يمكن أن نتساءل عن إمكانية تشكيل دستور للدولة الإسلامية ؟. كما أننا نتساءل ونطرح الخلافات التي تثيرها مسألة الدستور حول الاتجاهين الفكريين البارزين في المجتمعات الإسلامية؛ إلا وهما التيار العلماني من جهة والتيار الإسلامي من جهة أخرى، كما بينا سابقا وهذا ما يطرح بدوره عدة تساؤلات عند تدوين الدستور حول المصادر والمسائل التي يعالجها الدستور . حيث نجد أن التيار العلماني له منظور خاص للدستور يختلف جذريا عن المنظور الإسلامي لدرجة أن هناك من اعتبر لاتجاهين نقضين ولا يمكن أن يلتقيا لاختلافهما في لأصول والمبادئ .ومن خلال هذا الفصل سنحاول التطرق لكلا الاتجاهين حتى نتمكن من التعرف على الأسس الفكرية التي يقوم عليها كل اتجاه؟ وإلى أي مدى يمكن حصول توافق بينهما ؟ وماهو السبيل الى ذلك . ذلك أننا نعتبر إشكالية إقامة دستور للمجتمعات الإسلامية بالمنظور الغربي هي أول خطوة يجب حسمها لإقامة نظام سياسي واضح المعالم . وتكمن خطورة الدستور في انه القانون الأساسي و الأعلى في أي دولة مما يترتب عليه خضوع جميع التشريعات والقوانين الصادرة من مختلف الهيآت التشريعية والتنفيذية والقضائية للدستور ولا لأي مصدر آخر كالقران أو السنة إلا إذا كان هناك إشارة صريحة في الدستور بذلك. ولا يمكن أن تكون التشريعات بأي صفة من الصفات مخالفة لدستور، وحتى وان صدر قانون مخالف للدستور فانه يعتبر لاغيا ولا يمكن أن يطبق . ذلك أن احترام الدستور يحقق مبدأ الشرعية . ومن فكرة سيادة الدستور استنبط الفقه الدستوري ،مبدأ سمو الدستور . ومن هنا تكمن أهمية وخطورة دراسة تدوين الدستور كمحاولة لتحديد معالم الدستور للمجتمعات الإسلامية ، وإلى أي مدى يمكن الاستفادة من التجارب الغربية في هذا السياق . وستكون بدايتنا من طرح إشكالية تدوين الدستور اعتبارا من انه يمثل الشكل الهندسي لأي نظام سياسي . حيث أن هناك من يرجع أزمة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية الى مسألة الدستور . والتي يعبر عليه بمحنة الدستور في الوطن العربي . فالدستور قبل أن يكون وثيقة " هو عملية صياغة قانونية لفكرة سياسية استطاعت في صراعها مع الأفكار الأخرى أن تؤكد انتصارها بوصولها الى السلطة وفرض فلسفتها واتجاهاتها كقواعد قانونية ملزمة " (2) بينما لا نجد الدستور يطرح إشكالية في الدول الغرب حيث أن الدول الغربية وفي بداية الحداثة المبكرة تم التوافق بين مختلف التيارات ووضعت الأسس والمعالم التي تمثل الإطار العام للدولة الحديثة في حين أن الأمر لم يحسم بعد بالنسبة للمجتمعات الإسلامية " وقد صنفت نظم الحكم في المجتمعات الإسلامية الى نظم حكم

\* المفرح : المثقل بالدين .

\*\* العقل : الدية.

(1) محمد سليم العوا ،مرجع سابق ،ص.ص (51 - 57)

(2) باسل يوسف بيجك وآخرون ، الدستور في الوطن العربي : عوامل الثبات وأسس التغيير .سلسلة كتب المستقبل العربي، الطبعة الأولى، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)

وراثية (الأسرة) نظم حكم جمهورية وهناك نظم حكم دستورية<sup>(1)</sup>.

كما تطرق الدكتور رضوان احمد شمسان الشيباني الى تصنيف الأنظمة العربية من حيث الالتزام بالديمقراطية لمعرفة مدى ديمقراطيتها واحترامها لإرادة شعوبها، حيث صنفها "من حيث التزام هذه النظم الى ثلاث أقسام :

القسم الأول : نظم منعت شعوبها من ممارسة حقها الديمقراطي، وذلك بالنص دستوريا على منع قيام الأحزاب والتعددية الحزبية وتمثل هذا القسم كل من دول مجلس التعاون الخليجي وسوريا، ليبيا والسودان.

القسم الثاني : نظم صرحت دساتيرها بإباحة التعددية الحزبية إلا أنها قيدت هذا الحق في ذات الدستور أو في قوانين خاصة كقوانين الأحزاب مما ضيق الهامش الديمقراطي في هذه البلدان وجعله مرهونا بإرادة الحكومة، ويمثل هذا القسم كل من مصر وتونس الجزائر الأردن المغرب.

القسم الثالث : وهذه النظم نصت دساتيرها صراحة على قيام نظمها السياسية على التعددية الحزبية ولم تضع قيودا ويمثل هذا القسم حتى الآن اليمن ... اليمن أكثر ديمقراطية من بقية الدول العربية حتى الآن (2).

وهنا نتساءل عن علاقة دساتير الدول العربية والإسلامية اليوم بالدين الإسلامي ؟ أي ما هي مكانة الدين الإسلامي في القانون الأساسي لتلك الدول ؟ والى أي مدى يمكن أن نلبي مطالب التيار العلماني في إقامة دولة حيادية تشمل جميع أفراد المجتمع بمختلف اتجاهاتهم الدينية ؟ وتبرز قوة هذه الإشكالية بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية التي توجد فيها تعددية دينية إسلامية ومسيحية ... حيث يتعذر هنا إقامة دولة دستورية ذات صبغة إسلامية. وقد كانت هناك دراسة للدكتور رضوان احمد شمسان توضح علاقة بعض دساتير الدول العربية بالدين الإسلامية وتمثل هذه الدول في

" البحرين :

صدر دستور البحرين في 16-12-1973 وقضى في مادته الأولى البحرين دولة عربية إسلامية

وفي الفقرة ب- نظام حكم البحرين وراثي ونصت الفقرة د من المادة الأولى على أن نظام الحكم ديمقراطي، السيادة فيه للشعب مصدر السلطات جميعا أما المادة 2 فقد نصت على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع السعودية :

السعودية : نظام حكم وراثي وليس لهذه الدولة دستورا مكتوبا إلا ما أصله المرسوم الملكي الصادر عام 1932 والذي بموجبه تأسست المملكة العربية وفي 1993 تم تأسيس مجلس شورى من الأساتذة وعلماء الدين للمشورة فقط قطر :

نصت المادة الأولى من دستور 1972 على أن دولة قطر بأنها دولة عربية دينها الإسلام والشريعة الإسلامية، هي المصدر الرئيسي لتشريعها ونصت المادة 21 على أن حكم الدولة وراثي (الأسرة). ويعين ولي العهد بعد التشاور مع أهل الحل والعقد وموافقة أغليبيتهم على هذا التعيين(3).

وفي دراسة أخرى للدساتير العربية الحديثة تبين مدى تقدم الدول العربية في المجالات الدستورية وخاصة في ما يتعلق بالسلطات الثلاث وحرية تشكيل الأحزاب السياسية ومن ابرز تلك الدول التي تناولتهم الدراسة نذكر :

" الإمارات العربية المتحدة : تم صياغة دستور مؤقت في 2 ديسمبر 1971 لكنه لم يتحول الى دستور دائم إلا في 2 ديسمبر 1996 وبموجب هذا الدستور تأسس المجلس الوطني الاتحادي عام 1971 وهو يتألف من 40 عضو يتم تعيينهم وليس انتخابهم من قبل حكام الإمارات السبع لمدة سنتين ورغم انه يمثل السلطة التشريعية إلا انه لا يتمتع بأية صلاحيات تشريعية وإنما يقتصر دوره على الناحية الاستشارية فقط. و ما تجدر الإشارة إليه هنا أن الأحزاب محظورة في الإمارات العربية المتحدة.

(1) رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي : دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، (مصر : مكتبة مدبولي، 2005) ص. 47

(2) المرجع نفسه، ص.ص. (47-48)

(3) المرجع نفسه، ص. 34

البحرين : أصبح الدستور نافذ المفعول في 2 ديسمبر عام 1971 إلا انه علق عام 1975 وكذلك الأمر بالنسبة الى السلطة التشريعية . حيث تم إنشاء مجلس وطني في يونيو 1972 ثم جرى حله في أغسطس 1975 وتولى حينها مجلس الوزراء السلطات التشريعية الى أن تم تأسيس مجلس شوري في ديسمبر عام 1992 مكون من 40 عضو يتم اختيارهم بالتعيين.

المملكة العربية السعودية : في عام 1992 أجاز الملك فهد القانون الأساسي (النظام الأساسي) الذي يبين واجبات الحكومة ومسؤولياتها ولم يبدأ العمل به إلا في عام 1993... وفي عام 2003 وجه أكثر من 100 مثقف سعودي عريضة الى ولي العهد الأمير عبد الله بن عبد العزيز آنذاك طالبوا فيها بالإصلاح وبفصل السلطات وإنشاء مجلس منتخب.

سلطنة عمان : صدر القانون الأساسي في عمان في 16/11/1996. مرسوم سلطاني رقم 101 ونص على تأسيس برلمان بمجلسين ،احدهما معين من السلطات ويتكون من 48 عضو ويسمى "مجلس الدولة" والآخر ينتخب ويسمى "مجلس شوري" ويبلغ عدد أعضائه 82 عضو لولاية مدتها 3 سنوات لكن السلطان يحتفظ بالسلطة النهائية في العملية الانتخابية وبمكثته فضلا عن قيامه بالاختيار النهائي لأعضاء المجلس إلغاء نتائج الانتخابات. - ورغم أن المادتين 32، 33 من القانون الأساسي لعام 1996 ضمنت حق تأسيس الجمعيات الأهلية وحق الاجتماع إلا أن الأحزاب السياسية محظورة.

قطر : السلطة التشريعية تناط بمجلس الشورى المؤلف من 30 عضوا منتخبا و15 آخرين يتم تعيينهم من قبل الأمير . وتم إعداد دستور للبلاد تمهيد لإجراء أول انتخابات نيابية عامة لاختيار أعضاء أول مجلس تشريعي في تاريخ البلاد وعينت في العام نفسه 2003 أول وزيرة في تاريخ قطر وفي عام 2004 نشر الدستور في الجريدة الرسمية بعد سنة من صدوره وصدرت قوانين في العام نفسه تسمح بتشكيل الجمعيات المهنية لأول مرة في تاريخ قطر.

الكويت : تأسس الدستور في الكويت في 11 نوفمبر 1962 كما تأسس مجلس الأمة الذي يمثل الهيئة التشريعية الكويتية في 1963 وهو يتألف من 50 عضو ومعهم 15 وزير غير منتخبين تم تعليق المجلس بين عامي 1976-1981 وفي أعقاب انتخابات 1981 و1985 حل مجلس الأمة مرة ثانية ونظم الأمير انتخابات جديدة لمجلس الأمة عام 1992 وتكرر حل البرلمان في 2006 وتم انتخابه في 2006 بنجاح التيارين الإسلامي والإصلاحي . وتم الإعلان عن حزب الأمة رغم عدم وجود قانون يسمح بذلك .

اليمن : تأسس الدستور اليمني في 1991 وتم تعديله مرتين سبتمبر 1994 والثانية 2001 تناط السلطة التشريعية بمجلس النواب حيث يتألف البرلمان من مجلسين هما مجلس النواب ومجلس الشورى فالأول تشريعي والثاني استشاري ،ويسمح القانون بتشكيل الأحزاب السياسية (1).

من خلال هذه الإطلالة السريعة على واقع الدساتير في الدول الإسلامية يتضح لنا أنها دساتير ناشئة ولم يكتمل نموها بعهد . وليس لها تأثير كبير في الواقع السياسي في هذه الدول، مما يؤكد لنا أن أزمة الأنظمة السياسية العربية الإسلامية هي بالدرجة الأولى أزمة دستورية . حيث لا يمكن إقامة أنظمة سياسية على أمزجة الحكام . إن الدول الإسلامية لم تتجاوز الى يومنا هذا مرحلة التأسيس . فالدولة الحديث تحتاج في بنائها الى دستور قوي حتى تتمكن من بناء نفسها .

كما تتجلى الأزمة الدستورية في الأنظمة السياسية الإسلامية في عدم إمكانية هذه الأنظمة في التعايش مع الحركات الإسلامية فهناك دول رفضت التعايش مع الحركات و الأحزاب السياسية والاعتراف بها وكانت مواجهات سياسية وأمنية وإعلامية واقتصادية وبرز مثال على تلك المواجهات ما حدث في الجزائر حيث "ظلت الجزائر تحكم وفقا لنظام الحزب الواحد منذ الاستقلال ،فقد نصت المادة 94 من الدستور على انه " يقوم النظام التأسيسي على مبدأ الحزب الواحد وحدد ذلك الدستور في المادة 95 إن " جبهة التحرير الوطني هو الحزب الواحد في البلاد ... وفي أكتوبر 1988 وقعت مظاهرات واضطرابات طالب المتظاهرون بالإصلاح في البلاد ،فاقترح الرئيس الشاذلي بن جديد في نوفمبر 1988 إجراء استفتاء لإطلاق التعددية والإصلاحات السياسية وجاءت الموافقة ب 92% وبناء عليه صدر دستور 1989 الذي تم التأكيد فيه على أن "الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية" ، كما أطلق الدستور الحرية

(1) عدنان محمد الهياجنة ، " هل للديمقراطية مستقبل في دول الخليج "المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 15 جويلية صيف 2007 ص.ص. (32- 38)



السياسية وتكوين الأحزاب وعندما فازت جبهة الإنقاذ الإسلامية في الانتخابات التي أجريت، بموجب هذا الدستور عام 1990، توقيف المسار الانتخابي وإعلان حالة طوارئ ودخلت البلاد في مجاهات مع الجماعات الإسلامية. وأخيراً تم إصدار قانون الأحزاب الجديد الذي ينص على "عدم قيام الأحزاب على أساس ديني وإبعاد أي صفة إسلامية من مسمى الأحزاب ... ووفقاً للقانون الجديد للأحزاب فقد قيدت الحرية السياسية، كما أن الهامش الديمقراطي يضل غير مضمون في ضوء احتمال تدخل الجيش مجدداً إذا فاز الإسلاميون (1).

إن إشكالية الفكرة الدستورية في الأنظمة الإسلامية تطرح من خلال التساؤل التالي "هل هناك نظرية إسلامية للدولة" و"هذا ما بحثه المستشرقون الألمان أمثال جوستاف فون جرونباوم- وتيلمان ناجل، رغم أن هناك بعض المنظرين السياسيين المسلمين - ولكنهم قليلون الذين ارتقوا مستوى عالياً مثل الفارابي والطوسي والاهم شأناً من الجميع الموردي. - إن القرآن لم يتكلم عن الدولة بمفهومنا المعاصر، لكن تكلم عن الأمة التي تمكن لإقامة الإسلام. وفي الواقع يمكن استخراج ثلاثة مبادئ رئيسية من القرآن خاصة بالدولة وذلك من أكثر من ستة آلاف آية، منها مائتان أشبه بالقوانين.

1- المبدأ الرئاسي: يتولى الرياسة فرد، ليس نخبة أو جماعة، يعمل كخليفة للرسول وليس ممثلاً لله كما في المفهوم البابوي.

2- مبدأ الشورى: تخضع ممارسة التشريع والتنفيذ لمبدأ الشورى.

3- مبدأ إسلامية الدولة: يجب أن يكون رئيس الدولة مسلماً، تتفق كل التشريعات مع الشريعة فهو بمثابة الدستور الأعلى للدولة (2).

وإذا كان هناك دراسات عديدة حاولت إثبات الفكرة الدستورية الإسلامية من حيث اقتراحها من الفكرة الدستورية الغربية مع تمييزها بالصيغة الإسلامية، فإن تلك الدراسات تختلف من حيث منهج الدراسة، ولقد أشار الدكتور مراد هوفمان إلى ما قام به محمد أسد من خلال عمله الرائد "مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام" وذلك حصيلة عمره من الدراسة والبحث والتأصيل وبين فيه الدولة الإسلامية المثالية:

- دولة جمهورية يحكمها القانون ويرأسها مسلم.

- ذات دستور لا يخالف الشريعة.

- تعمل على أساس شورى.

- لا مانع أن تشابه الأنظمة الغربية في فصل السلطات - التعددية الحزبية - حقوق الإنسان - حماية الأقليات (3).

ولقد أثرت هذه الدراسات النظرية في الواقع السياسي للدول الإسلامية حيث عرفت هذه الدول موجة من التغيرات الدستورية فقد "شهد الوطن العربي و(إسلامي) في السنوات الأخيرة مراجعة فكرية واسعة لموضوعة الدستور مترادفة مع الدعوات للإصلاح وتحقيق المزيد من الإجراءات الضامنة لحقوق المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية وأخذت تلك المراجعات سبلاً متعددة للوصول إلى أهدافها ابتداءً من إعادة صياغة الدساتير وعرضها على الشعب لمناقشتها والاستفتاء عليها إلى تعديل بعض نصوصها اقتضاء لمصالح وطنية واستحقاقات يملئها عامل التغيير والتطور" (4). ذلك أن الدول الإسلامية حديثة الاستقلال وإن دساتيرها تم صياغتها في إطار الثنائية القطبية وبالتالي فإنها لم تعد تستجيب لمتطلبات التغيرات الحديثة وخاصة فيما يتعلق بانتشار موجة الديمقراطية التي اجتاحت دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلامية مما استوجب مراجعات عميقة وتغيرات جذرية في دساتير الدول الإسلامية. إن ما حدث من تغيرات جذرية في تلك الدساتير جعل منها وكأنها تدوين جديد للدساتير نظراً للتغيرات الجذرية التي عرفتها المجتمعات المحلية والدولية ولقد كانت الجزائر رائدة في هذا المجال حيث أقرت التعددية السياسية في دستور 1989 بعد حوالي ثلاثين سنة من الأحادية.

(1) الشيباني، مرجع سابق، ص. 40.

(2) هوفمان، مرجع سابق، ص. ص. (86-88)

(3) المرجع نفسه، ص. ص. (86-88)

(4) بيجك، مرجع سابق، ص. 7



إن الدراسات الدستورية في إطار النظم السياسية المقارنة تشير الى مصطلح الدستور "Constitutionalizio"

عملية سياسية تواكب سياقات الخروج من السلطوية أو الكليانية والانتقال نحو الديمقراطية وتحديد سلطة الحاكمين والمحكومين في ظل النظام السياسي المزمع الخروج منه من خلال التصورات الدستورية المعيارية **Norative** والوضعية **Positivist** ووضع شرعية جديدة بتزامن بروز حدود النسق القانوني الذي بشر عن النظام السياسي القادم<sup>(1)</sup>. لكن ظاهرة الدستور التي عرفتها الدول الإسلامية إن صح التعبير لم تكن مدسرة من حيث أنها لم تكن مبنية على إستراتيجية واضحة. ولهذا لم يكن لها أي تأثير في الواقع .

تتحلى لنا أهمية تدوين الدستور في إطار المبادئ والقيم الإسلامية حتى يمكن تطبيقه في المجتمعات الإسلامية، هذه الأهمية، قد أدركها الغرب منذ بداية الحداثة وقد حسم إشكالية الدستور حتى تمكن من قطع أشواط أخرى في مسيرته الديمقراطية، بينما نخب المجتمعات الإسلامية لازالت تتراوح في مكانها دون الوصول الى نتيجة تذكر. ذلك أن الإصلاح الدستوري يمثل القاعدة الأساسية لحركة المجتمع في جوانبها المختلفة وهو الدعامة الراسخة التي يستقر عليها الإصلاح السياسي برتمه وقد اجمع الباحثون والساسة ورجال الفقه الدستوري على أن التغييرات المتجددة تطراً على البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية تستوجب بغير تردد معاودة النظر في الدساتير ابتداء من المعالم الأساسية للنظام مروراً بهيكل السلطة السياسية والاقتصادية والهيات التي تمثلها وصورة التوازن الضروري بين الاختصاصات.<sup>(2)</sup>

إن إشكالية وضع دستور تتحلى بوضوح في المجتمعات الإسلامية وبالضبط بعد الخلافة الراشدة حيث تحول نظام الحكم من خلافة الى ملك، هذا الملك لم يستقر الى يومنا هذا على صورة محددة فهو يتراوح بين المبادئ الإسلامية والوضعية، كما انه يتراوح بين الشمولية والتسلط في فترات والعدل والمساواة في فترات أخرى، لكن إشكالية النظام السياسي الإسلامي لم تعالج من الجوهر وذلك بوضع دستور محدد، حيث تفيد الدراسات أن المجتمعات الإسلامية ومنذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وهي تتصارع " وتحاول أن تجد التوازن الملائم ما بين المفاهيم والقيم الدينية التي تنزل بها الإسلام من جهة والصراعات السياسية الهادفة للفوز بالسلطة والتحكم في مصير الأمة من جهة أخرى . وتعاقبت الخلافات على مدى حوالي ألف سنة، و لا تزال العلاقة بين المصدرين الديني والديني للقانون الوضعي الحديث علاقة وثيقة مرتبطة بالشرعية . اذ نلاحظ أن الدستور اللبناني هو الدستور العربي الوحيد الذي لا ينص رسمياً على أن الإسلامي هو دين الدولة وتعتبر الشريعة الإسلامية والتشريع الإسلامي أهم وأول مصدر للتشريع في معظم البلدان العربية"<sup>(3)</sup>.

وهناك من يفسر عجز الحكومات والأنظمة السياسية العربية والإسلامية بصفة عامة على مواجهة التحديات والسير قدماً رقم ما تملكه من إمكانات مادية معتبرة يعود لغياب الدساتير وحل مشكل وأزمة الشرعية في الأنظمة السياسية . و إذا كان من الصعوبة بمكان وضع دستور يلاءم جميع الدول الإسلامية لاختلاف ظروفها فان طارق البشرى في مقال له حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي يؤكد على انه " يمكن الإشارة الى عدد من المبادئ والأسس التي لا بد أن تلتزم بصرف النظر عن أساليب تطبيقها في كل حالة.

1- وأول أسس الإصلاح السياسي للدولة أن تقوم هيأتها على أسس من الصفة التمثيلية لمن يشغلها.

2- الفصل بين السلطات.

(1) بجك، مرجع سابق، ص. 80

(2) المرجع نفسه، ص. ص. (82 - 83)

(3) فاتح سميج عزام، " الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية"، سلسلة كتب المستقبل العربي . تحرير باسل يوسف بجك، مرجع سابق، ص. 57

3- تأقيت تولي الوظائف والمناصب العامة وتداول هذه الوظائف من أفراد ومجموعات متعددة ومتوالية" (1).

وهذا ما أردنا تأكده بقولنا أن صياغة الدستور ليس عملية سهلة و إنما هو عبارة عن انتصار لفكرة عن أخرى بمعنى انتصار لأيدولوجية أو مذهب أو لتيار عن آخر في إطار الصراع بين مختلف التيارات والاتجاهات في المجتمع وتطرح الإشكالية بأكثر حدة على مستوى المجتمعات الإسلامية التي تحاول الانتقال من مجتمعات قبلية عصبية ذات نزعة دينية إلى مجتمعات وطنية ديمقراطية حيث أن " منطلق الهندسة الدستورية المواكبة للانتقالات الديمقراطية مبني على ترسيم التوازنات المتوصل إليها في السياق الانتقالي والتقليص من عدم اليقين **Uncertainty** الذي يرافقه. وفي ضوء ذلك يمكن فهم القرار الواعي للنخب أطراف الانتقال بالاتفاق حول قواعد دنيا و دسترة الانتقال كجزء من مرحلة التثبيت **Consolidation** التي تتسم بتعلم وتمثل وقبول قواعد العمل السياسي في إطار نظام دستوري ديمقراطي. (2)

ونحن في إطار التكلم عن تدوين الدستور ملزمين على تحديد ماهيته حيث هناك عدة تعاريف للدستور لكن كقاعدة عامة هو "مجموعة القواعد القانونية الرسمية في الدولة وهي التي تحد د وضع الدولة وشكل الحكومة وتنظيم السلطات المختلفة فيها من حيث التكوين والاختصاص مع بيان العلاقة بينها وموقف الأفراد منها وتقرر ما للفرد من حقوق وحرريات وما عليه من واجبات ..فالدستور هو رأس البناء القانوني في الدولة وله مكان الصدارة ولا يجوز لأي قاعدة قانونية مخالفته" (3) وهذا ما يعرف بمبدأ المشروعية وعليه، يمكن اعتبار الدستور المخطط المهندس لبناء دولة القانون".\*

إن أهم ما يميز المجتمعات القديمة من الناحية القانونية "أن الفقه الدستوري وقتها لم يكن قد تأصل أو تحدد ولقد نضج بتبلور الحركة الدستورية في العصر الحديث وكانت العبرة في الحكومات بسيرتها في الرعية وسياستها العملية التطبيقية لا بالأصول التأسيسية التي قامت عليها" (4). ذلك أن هذه المجتمعات كانت بسيطة وعليه لم تكن في حاجة إلى دستور أو إلى تعدد في القوانين بحيث يكفي أن يكون الحاكم موجوداً أو من ينوبه في حالة خروجه للمعركة كما أن هذه المجتمعات كانت تعتمد بشكل كبير على العرف ولم يستدع الأمر تدوين هذا العرف في وثيقة رسمية . كما كانت الحياة بسيطة وليست مركبة ومعقدة كما هو عليه الحال اليوم من تعدد جوانب سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ... كما لم يكن هناك اعتماد متبادل بين الدول وان وجد فقد كان بسيطاً وفي صرة مقايضة بسيطة وليس هناك ميزان مدفوعات ولا سعر صرف وليس هناك مبدأ تقسيم العمل الدولي ولا تخصص دولي... فقد ارتبطت الاقتصاديات الوطنية بالدولية ولم يعد هناك إمكانية في حياة مستقلة عن المجتمع الدولي مما أدى إلى بروز التنظيم الدولي منذ معاهدة واستفاليا 1648 حيث أصبحت هناك معاهدات ومواثيق واتفاقيات دولية والتي تمثل ظاهرة الدسترة على المستوى الدولي، والتي تسعى إلى إقامة حكومة عالمية . وهنا نشير إلى أن الالتزام بالدساتير والقوانين المحلية أقوى من الالتزام بالمواثيق والمعاهدات الدولية وذلك لعدة اعتبارات لا يتسع البحث للتطرق لها .

ويرجع الشيخ عبد الوهاب خلاف عدم وجود الدستور في المجتمعات الإسلامية إلى أن الإسلام حرص على مضمون النظام ومبادئه ومنطلقاته أكثر من حرصه على شكله وصورته واليات سيره ومن هنا قرر الإسلام بعض المبادئ العامة والتي تعتبر كأعمدة

(1) طارق البشري، "حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي"، سلسلة كتب المستقبل العربي تحرير باسل يوسف بحدك ، مرجع سابق ص. 45

(2) المرجع نفسه ، ص. 80

(3) شريف ، مرجع سابق ، ص. 69

\* « La période entre l'adoption des articles de confédération en 1781 et la rédaction de la nouvelle constitution en 1787 a été une période de faiblesse

-C.F. Nasser-Eddine Ghozali ,OPcit. p.42

أول دستور في الولايات المتحدة الإمريكية كان سنة 1787

(4) محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور ، الطبعة الثانية ، ( الكويت : الدار الكويتية، 1996 ) ص.148

للنظام كالتشورى والعدل والمساواة" (1). وما تجدر الإشارة إليه هنا أن هذه المبادئ والقيم لا يمكن الاعتماد عليها في إقامة دولة حديثة عصرية في ظل نظام دولي يقوم على الاعتماد المتبادل والتقسيم الدولي للعمل في إطار المؤسسات والمنظمات الدولية. ولقد عرف هذا العصر بعدة تعريفات، من بينها انه عهد المؤسسات. ومن هنا فلا يمكن أن نعتمد على هذه المفاهيم كتصورات إذ لا بد من تجسيدها في ارض الواقع عن طريق الدستور وهذا ما دفع المودودي الى القول بان "الذي نطالب به اليوم ونعمل على تحقيقه هو أن يكون الدستور الإسلامي دستور هذه البلاد... فان الدستور الإسلامي شيء لم يعمل على تدوينه بعد" (2).

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن غياب الدستور الإسلامي ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات الإسلامية أو المجتمعات القديمة، بل أن هناك دولا متطورة متقدمة في العصر الحالي لا تملك لحد الآن دستورا مكتوبا كبريطانيا مثلا، حيث نجد عندها ما يعرف بالدستور العربي" وهذا لا يعني إنها لا تملك أي وثيقة مكتوبة وإنما القانون الأساسي لبريطانيا موزع بين العديد من الوثائق الأساسية" (3) أن صح التعبير ولم يتم جمعها في وثيقة واحدة حتى تصح دستورا مكتوبا .

إذا كانت المجتمعات الإسلامية تتقيد في دساتيرها بما جاء في الكتاب والسنة من مبادئ عامة و أصول ثابتة \* فان المجتمعات الغربية والتي تعتقد أنها حرة مطلقا، نجد أنها مقيدة أيضا إلى جانب أحكام الدستور، بمبادئ وأسس عامة تتضمنها وثائق تاريخية كما هو الحال في إعلانات الحقوق و المواثيق الوطنية\*\*

لقد تحدث العديد من المفكرين عن الدستور الإسلامي بل إن هناك من صاغ نموذجا لدستور إسلامي يحدد فيه جميع الأركان التي تقوم عليها الدولة وعن طبيعة العلاقة بين مختلف السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وعن علاقة الشعب بالسلطة وعن طبيعة وشكل الحكومة..وهنا نجد المودودي قد حدد إطارا عاما يبين فيه طبيعة مشكلة الدستور الإسلامي في قوله "إن نحول دستورا غير مدون (Unwritten constitution) إلى دستور مدون (Written constitution) فهو غير مكتوب وان كان مكتوبا متناثرا" (4) ثم يضيف ليؤكد أن "لهذا الدستور غير المدون عدة مصادر علينا أن نستفيد منها عند ما ترتب لبلادنا دستورا مدونا وفقا لأحوالنا التي نحن فيها" (5) لان الدساتير المستوردة كما هو عليه الحال في دول العالم الثالث لم يكن لها أي دور في بناء نظام سياسي محكم، فهي حبر على ورق. ولهذا نجد أن هذه المنطقة من العالم لم تعرف الاستقرار، لان غياب الدساتير الفعلية هو حسب اعتقادنا السبب الأول في عدم استقرارها، وبالتالي عدم تقدمها. وقد أكد برنارد بادي في كتابه "الدولة المستوردة" أن المحاكاة قد أثبتت فشلها في كل الجوانب وعلى كل المستويات وخاصة في الجوانب البنوية وما يدعو للاستغراب والتعجب أن المبادأة تأتي من الشرق لمحاكاة الغرب حيث نجد أن النخب في دول العالم الثالث هي التي تقوم بالمحاكاة أي أن الاستيراد أقوى من التصدير.

(1) الشيخ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350 هـ)، ص. 11

(2) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، مرجع سابق، ص. 9

(3) بو الشعير ، الجزء الأول مرجع سابق، ص 158 يقصد بالوثائق الأساسية

-وثيقة العهد الأعظم 1215

-ملتسم الحقوق الصادر سنة 1628

-قانون توازن العرش 1781

-قانون الحقوق الصادر سنة 1639

-قانون البرلمان لسنة 1911-1949

-قانون 1959 .. الخ

\* دستور الجزائر 1989 ، المادة، 164 -حيث نجدها تحدد المبادئ العامة

\*\* دستور الجزائر 1976 المادة 06 والتي تعتبر الميثاق "المصدر الأساسي لسياسة الأمة و قوانين الدولة وهو المصدر والمرجع الإيديولوجي السياسي لمؤسسات الحزب و الدولة على كافة

المستويات

-انظر الميثاق الوطني 1976 ، ص. 05.المادة الأولى :يسري مفعول الميثاق الوطني الآتي نصه ابتداء من تاريخ نشره هو المصدر الاسمي لسياسة الأمة وقوانين الدولة

(4) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق، ص . 109

(5) المرجع نفسه، ص.109

إن الدعوة إلى إقامة دستور على أسس إسلامية ليس بالأمر السهل ولكن هذا لا يعني انه مستحيل، بل الأمر يتطلب أن تكون هناك إرادة صادقة من اجل التحدي وعندها تذوب كل الصعوبات التي حدد المودودي البعض منها :

1" -غرابية المصطلحات: ففي القران الكريم يوجد الكثير من الكلمات نقرأها كل يوم ولكن لا نكاد نعرف إنها من المصطلحات الدستورية كالسلطات والملك والحكم والولاية .

2-الترتيب الغريب للكتب الفقهية : وهنا يقصد اختلاط البحوث الدستورية بمختلف فروع القانون .

3-فساد النظام التعليمي: ليس هناك تنسيق وتكامل بين العلوم الدينية ومختلف العلوم الأخرى .

4-ادعاء الاجتهاد مع الجهل، فإذا لم يكن في الإسلام كهنوتية فهذا لا يعني أن باب الاجتهاد مفتوح لكل من هب ودب، فالاجتهاد لمن كان أهلا له عن طريق العلم" (1) .

إن الخروج من هذا المأزق والمتمثل في الفراغ الدستوري الذي تعاني منه الأنظمة العربية و الإسلامية لا يتأتى إلا عن طريق نية صادقة في تأسيس دستور إسلامي مما يستدعي -حسب الدكتور حسن الترابي- "أن نجدد فكرنا الإسلامي بان نوحده العلم شرعيه وطبيعيه نوحده في معهد واحد... وهذا الفصل القائم بين الواقع وبين الدين ينبغي أن يزول...وعلينا أن ننظر في أصول الفقه الإسلامي (القانون الدستوري ) وفي رأيي أن النظرة السليمة لأصول الفقه الإسلامي تبدأ بالقران الذي يبدو إننا محتاجون فيه الى تفسير جديد" (2) ومن هنا نجد أن الدكتور حسن الترابي يدعو الى فقه أصولي جديد والذي هو بمثابة القانون الدستوري في الدراسات القانونية في معاهد الحقوق والعلوم السياسية .

وفي الأخير نؤكد أن الدستور كوثيقة أساسية لبناء النظام السياسي هذا لا يعني انه وثيقة معصومة من الخطأ حيث أنها قد تحتوي على أخطاء و ثغرات وفراغات وهذا ما يعرف في دول العالم الثالث بما يسمى بالفراغ الدستوري حيث يوجد حالات معينة غير مقننة دستوريا مما يجعل النظام السياسي في أزمة دستورية وهذا ما يبرر التعديلات الدستورية والتي تحدث لمختلف دساتير العالم بما فيها الدول الغربية حتى تتمكن تلك الدساتير من مواكبة التطور الذي يحدث في تلك الدول وفي مختلف دول العالم حيث نجد في لأمريكي قد " لعبت التعديلات العشرة الأولى التي لحقت بالدستور خلال السنوات التي تلت حقبة العشرينيات من القرن الماضي على وجه الخصوص دورا متزايدا الفعالية والأهمية في حل عدد من المسائل الصعبة المتعلقة بالسياسة العامة تنوعت ما بين دستورية قوانين الصلاة في المدارس ، وإجراءات الفحص القانوني لمعرفة ما اذا كان الشخص المعني يتعاطى المخدرات ، ودستورية قوانين منع الحمل ،وعقوبة الإعدام في الوقت نفسه اكتسبت المبادئ الأساسية التي تبناها المؤسسون الأوائل مثل "العدالة والحرية والقواعد الدستورية مثل مراعاة الأصول القانونية والحماية المتساوية أمام القانون -معاني جديدة لدى الأجيال المتعاقبة"(3).

ونظرا لأهمية هذا الفرع "القانون الدستوري"وما يترتب عليه من قوانين بحيث يعتبر القانون الأساسي في كل دولة، فإننا سنتناوله في المحور القادم لنبين مصادر الدستور حتى تتمكن من معرفة ما إذا كان الدستور الإسلامي له مصادر ام لا؟

(1) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق ،ص. 14

(2) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق،ص . 25

(3) يسين ، مرجع سابق ، ص.38

## المبحث الثاني: مصادر الدستور

يقصد بمصادر الدستور السلطة التي تملك حق إصدار الدستور وتعتبر المصادر ذات أهمية بالغة من حيث أنها منبع للقواعد القانونية التي تعتبر الخلية الأولى لتشكيل أي فرع من فروع القانون. وإذا كان هناك اختلاف كبير بين مختلف الأنظمة السياسية، فإن السلطة التي تمتلك وضع الدستور أو المشروع الدستوري تختلف من دولة لأخرى. ومن أهم الأساليب المتبعة في هذا الشأن نجد منها ثلاثة:

أ- إصدار الدستور بواسطة الحاكم (الملك أو رئيس الجمهورية).

وهذا الأسلوب أكثر بعدا عن الديمقراطية، وما يعيبه انه يعطي مرونة كبيرة لتعديل الدستور إذ يستطيع مصدره أن يعدله بسهولة وهذا ما يؤدي الى عدم استقرار في نظام الحكم وقد جاء في دستور الجزائر 1989 \* المادة 163 "لرئيس الجمهورية حق المبادرة بالتعديل الدستوري .." وهذا ما مكن الرئيس بوتفليقة من إقامة تعديل دستوري سنة 2008 يمكنه من الترشح لفترة أولى جديدة بعد أن أستوفى حقه الممنوح له دستوريا من البقاء في السلطة عهدتين فقط

ب- إصدار الدستور بواسطة جمعية تأسيسية وذلك بان ينتخب الشعب جمعية تأسيسية مهمتها وضع الدستور ثم يصدره رئيس الدولة و هذه الوسيلة أكثر ديمقراطية وقد نص الدستور الجزائري 1989 عن هذه الطريقة في المادة 64 .  
ج- إصدار الدستور بناء على استفتاء عام: في هذه الحالة تتولى الحكومة وضع مشروع الدستور ثم يعرض على الشعب في استفتاء عام " (1) .

وما يلاحظ أن المشرع الدستوري في هذه الحالات الثلاث لا يوجد ما يقيد فيما يسن من قواعد انطلاقا من ان السيادة للشعب بينما في المنظور الإسلامي نجد أن السيادة لله وعليه فان مصادر الدستور الإسلامي تختلف عن مصادر الدساتير الغربية حيث أن هناك مصادر أو ما يسمى "بأدلة الأحكام". هذه المصادر في الشريعة الإسلامية بعضها متفق عليه وبعضها موضع اختلاف، فموضع الاتفاق القران والسنة... والمصادر التي هي موضع خلاف بين الجمهور هي مذهب الصحابي، والاستحسان والمصلحة والذرائع والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا.

وبالنسبة الى طريقة إصدار الدساتير في الدول العربية نجد أن هناك صورا مختلفة نذكر من بينها:

أ- بمنحة من الحاكم وبموجب إرادته : الدستور العراقي بمنحة من مجلس قيادة الثورة 1970 والدستوران السعودي والعماني اللذان صدرا بمرسومين احدهما ملكي والآخر سلطاني.

ب- دول تصدر دساتيرها بطريقة ديمقراطية بمعنى إنها تأتي ثمرة لجهود جمعية تأسيسية منتخبة أو بواسطة لجنة منبثقة من البرلمان مثل الدستور التونسي الذي أعده في عام 1959 مجلس تأسيس منتخب .

د- دول تصدر دساتيرها بالمزاوجة بين الطريقتين السابقتين بمعنى أن تتبع من لجنة معينة بواسطة القيادة السياسية ثم تعرض لاحقا على الشعب للاستفتاء عليها ومن أمثلة هذا النوع من الدساتير اليمني والموريتاني الصادران في عام 1990 و 1991 على التوالي (2).

إن ما تجدر الإشارة إليه هو انه يجب أن يكون القانون الدستوري "فقه الأصول الجديد" مبنيا على ما يعرف بفقه الواقع، بحيث أننا ننطلق من الواقع للبحث عن حلول شرعية من خلال المصادر الأصلية أو التبعية، ولا ننطلق من النصوص ونحاول أن نفرضا على

الدستور الجزائري 1989 المادة 163 "لرئيس الجمهورية حق المبادرة بالتعديل الدستوري و بعد أن يصوت عليه المجلس الشعبي الوطني يعرض على استفتاء الشعب للموافقة عليه ثم يصدره رئيس الجمهورية و في المادة 177 و تعديل 1896 يمكن ¼ أعضاء غرفة البرلمان المجتمعين معا أن يبادروا باقتراح تعديل الدستور على رئيس الجمهورية الذي يعرضه على الاستفتاء الشعبي "

(1) شريف، مرجع سابق ص. 59 يتصرف

(2) هلال ، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص.ص. (135 - 136)

الواقع. وهنا يدعو المفكر لؤي الصافي الى "المنهج التجاوزي" و يأتي مصطلح التجاوز من اعتقاده بضرورة "تجاوز التجربة التراثية" على جوهرها حتى يتمكن من ربط ما يتناسب منها مع كليات الوحي وما يتناسب مع واقع المجتمع الجديد المراد معالجته (1) و لقد جاء نقد المفكر لما سماه بالنموذج السياسي في النظرية الاتباعية. والاتباعية هنا آتية من الإلتباع والمقصود التقليد التلقائي الأعمى حيث دعا الى "تأسيس علم أصول جديد خاص بالحقل السياسي يمكن ان يسمى بعلم أصول الفقه السياسي" (2).

ونحن نعتقد أن المادة الأولية لهذا العلم "أصول فقه السياسة" موجودة وبمقدار معتبر في القرآن والسنة إلا انه لم يتم استثمارها من قبل الباحثين العرب والمسلمين حيث هناك تنكر للإراث الثقافي الذي ينتمون إليه لكي لا يرمون بالسلفية كما أن التكلم بالنظرية الغربية يعبر في اعتقادهم على مدى الحرية والقدرة العلمية لديهم. ونظرا لعدم اتساع البحث لطرح هذه الإشكالية ومناقشتها فإننا نشير هنا الى أن المادة الخام لعلم أصول الفقه السياسة موجودة لكن يجب تكريرها وتكييفها حسب ظروف كل عصر مما يضمن لها البقاء والثبات في وجه ما يواجهها من أعاصير وتغيرات. وهذا المقصود من قول "أبي الأعلى المودودي بان " الدستور الإسلامي لا يقبل شيئا من التبديل والتغيير ، فان شئت خرجت عليه و أعلنت الحرب عليه كما خرجت تركيا و إيران ولكن ليس لك أن تحدث فيه ادنى تغيير فانه دستور الهي سرمدى لا تغيير فيه ولا تبديل (3) نعم ليس هناك تغيير في الأصول والثوابت والمتمثلة في ما جاء في القرآن والسنة من مبادئ كلية كمبدأ الشورى ومبدأ إقامة العدل ومبدأ الشرعية (خضوع الدولة لهذا الدستور وخضوع التشريعات البرلمانية لدستور الدولة وخضوع القرارات التنفيذية لتشريعات البرلمان ...) ومبدأ احترام حقوق الإنسان...

ولقد ثار خلاف شديد بين الإسلاميين الأصوليين والعلمانيين حول مصادر الدستور في المجتمع الإسلامي ، بينما ينطلق الإسلاميون من القرآن والسنة يحاول العلمانيون الانطلاق من الواقع دون التقييد بأي خلفية فكرية والتي قد لا تكون محل إجماع و اتفاق من قبل مختلف التيارات والاتجاهات مما يحول دون تحقيق الوحدة والعمل المنظم و يرفض العلمانيون اعتبار ظاهرة العلمانية ظاهرة أوروبية مرتبة عن الصراع الذي كان قائما بين الطبقة الارستقراطية الحاكمة ورجال الكنيسة حول التنازع الذي كان قائما حول من يمتلك السلطة الزمنية حيث يرى العلمانيون " إن العلمانية العربية بمطالبتها بفصل ما هو ديني قدسي عما هو سياسي دنيوي ، وبتقييد الحكم المطلق بالشروط الشرعية طلبا للعدالة وحكم القانون أي حكم العقل بمطلقه اعرق كثيرا وأعمق مكان من الحركات الأصولية التي نشأت في مرحلة الانحصر والانهيار والتي عرفت كيف تتوافق مع الاستبداد وتبرره . والدستور هو محور الصراع بين الحاكم من جهة والشعوب من جهة أخرى بل يمكن اعتبار المحنة الحالية في مسألة تطبيق الشريعة أي حصر مصادر التشريع في الشريعة ، هي في التحليل الأخير محنة الدستور أو محنة السعي الى تقييد سلطة الحاكم بقيود تستند الى العقلانية والى التراث في إن واحد" (4).

يعتقد العلمانيون إن مثل هذه المطالب-تطبيق الشريعة - من شأنها أن تؤدي الى إضعاف الدستور والحكم الدستوري وهذا يعني إضعاف حكم القانون وسيادة الأمة مما يؤدي الى ضياع العدل وتكريس الحكم المطلق والاستبداد. وهم في اعتقادهم أن السبب الأول والمباشر هم الأصوليين الذين يشكلون أزمة أمام إقامة دستور مدني عقلاني دون أي خلفية فكرية على غرار الدساتير الأوروبية التي استطاعت أن تتجاوز نخبها جميع الاختلافات. ذلك أن الاستناد للقران والسنة يحول دون النقد وابتداء الرأي مما يؤدي طبعا الى إقامة نظام حكم مطلق لا محالة وعليه يعتقد العلمانيون أن أول خطوة لتحقيق الحرية والديمقراطية تتمثل في إبعاد الدين عن السياسة عامة والدولة خاصة وكما يقال "الدين لله والوطن للشعب" في حين يؤكد الإسلاميون أن الدين والوطن والشعب والعالم بأسره لله الواحد الأحد له ملك السموات والأرض .

(1) لؤي ، مرجع سابق ،ص. 44

(2) المرجع نفسه ،ص. 44

(3) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 10

(4) خلدون حسن النقيب ، "محنة الدستور في الوطن العربي : العلمانية والأصولية وأزمة الحرية"، سلسلة كتب المستقبل العربي تحرير باسل يوسف بجك ، مرجع سابق، ص. 33



ومن ابرز الأمثلة التي يسوغها العلمانيون في إطار الصراع القائم بينهم وبين الأصوليين والمتمثل في مطالبة الأصوليين في الكويت بتغيير وتعديل المادة الثانية من الدستور الكويتي لحصر مصادر التشريع بالشريعة الإسلامية وهنا نؤكد أن المسألة هي مسألة فصل ما هو ديني عما هو سياسي أو فصل ما هو عقيدي عما هو عقلائي ، وقد تطرق ابن رشد للمسألة وعبر عنها بمصادر المعرفة حيث ميز بين المعرفة بالعقل والمعرفة بالنقل . وإن تعدد مصادر المعرفة وتدرجت من العقل والحواس والحدس فان الإسلاميين يؤكدون أن الدين هو المصدر الأول للمعرفة ، فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع .

يعتبر كتاب علي عبد الرازق " الإسلام و أصول الحكم " هو المرجعية الفكرية التي يستند إليها العلمانيون في مطالبتهم بإبعاد الدين الإسلامي عن الحكم بل و الأكثر من ذلك أن الإسلام لا علاقة له بنظام الحكم . هذا الكتاب الذي كان سببا في محاكمة الأستاذ الدكتور علي عبد الرازق من قبل الأزهر وصدر حكم ضده يقضي بشطب اسمه من قبل العلماء المسلمين بينما يعتبره العلمانيون أن " فضل علي عبد الرازق وزملائه من العلمانيين يعود الى وضع المسألة الأصلية في إطارها الصحيح والنتائج هي :

- 1- ليس في الإسلام توصيف لنظام حكم محدد فهو أمر دينوي يقرره المسلمون.
- 2- الحكم في الإسلام مبني على مبدأ أن الأمة هي مصدر السلطة ولذلك ليست سلطة الحاكم في الإسلام مطلقة إنما هي مقيدة بالشروط الشرعية.
- 3- وعليه فان الدستور هو بمثابة عقد بين الحاكم والمحكوم ومنه جميع القوانين والقرآن ليس دستورا و إنما هو كتاب مقدس ينظم العلاقة بين المؤمن وربّه.
- 4- وبموجب ذلك فان المطالبة بحكم مقيد بالشروط الشرعية أي بموجب عقد ينص على إقامة العدل وعلى الحريات والكرامة والإنسانية وطرق حمايتها ، اعرق واسبق في التراث السياسي العربي من تخرجات الأصولية السنية الداعية الى التكيف مع الاستبداد والاعتراف بشرعيته ...

هذه باختصار شديد الأسس والمنطلقات النظرية التي بنيت عليها الحركات العلمانية العربية في مرحلة الكفاح من اجل الاستقلال منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى عام 1971 وهي التي أثرت أهم إنجازات هذه المرحلة من دول حديثة وقوانين وضعية وبخاصة القانون المدني الذي اجتهده عبد الرازق السنهوري و تلاميذته في وضعه بديلا عن مجلة الأحكام العدلية (القانون العثماني) (1).

وتشير لأدبيات السياسية العلمانية الى أن من بين الدوافع التي دفعت علي عبد الرازق الى كتابة الإسلام وأصول الحكم في تلك الفترة بالذات والتي تزامنت مع إعلان نهاية الخلافة من قبل السلطات العثمانية لا لشيء إلا ليقطع الطريق امام احمد فؤاد من إعلان نفسه كخليفة للمسلمين بدل الخلافة العثمانية.

وفي الأخير يؤكد العلمانيون " أننا الآن في الحقيقة أمام خيارين رئيسيين :

- 1- إما أن يقوم الأصوليون بالاستيلاء على الحكم بأنفسهم فيتحولون الى كهنوت حاكم كما هو حاصل في إيران وكاد أن يحصل في الجزائر وتجري المطالبة به في مصر.

(1) بيجك ، مرجع سابق ص. 32



2- أو أن تقوم النخبة الحاكمة بتجيين المطالبة بمبدأ الشريعة أساسا ونصبح أمام حكم شمولي (1).

بل يعتبر العلمانيون أن الأصولية خطر على الديمقراطية والتجارب الدستورية حيث إنها تعمل وتسعى لهدمها من خلال مشاركتها وهذا ما أشار إليه إتيوبي في كتابه "التهديد الإسلامي: حقيقة أم خرافة" حيث طرح الإشكال الجوهري والمتعلق بقبول الحركة الإسلامية بالعملية الديمقراطية فهو إستراتيجية للوصول للحكم فقط أم هو قبول مبني على قناعة ومبادئ أصيلة للتداول على السلطة. وهذا ما لا نستطيع الحكم فيه بينما تبقى التجربة والمستقبل هي الضامن الوحيد للحكم على مثل هذه المواقف بينما العلمانيون يجزمون مسبقا على أنها تريد أن تساهم في العملية الديمقراطية للوصول الى الحكم، ولكنها حالما تصل الى الحكم تريد أن تفرض نظاما تسلطيا استبداديا من الطراز الأول بالمطالبة بالعودة الى حكم الله وشريعة السماء ولكن ضمنا الى اعتبار أنفسهم ظل الله على الأرض أو صياء على الشعب بحكم معرفتهم بتفاصيل (الفقه والسياسة الشرعية) (2).

ويعتبر العلمانيون أن هذا التصور التسلطي يعود الى أبي الأعلى المودودي الأب الروحي للأصولية السنية المعاصرة في الدولة الإسلامية. ويؤكد العلمانيون انه لا يمكن أن يعود العرب الى الماضي على أساس أن هذه العودة مخالفة لمنطق الأشياء حيث انه ليس أمام العرب (والمسلمون) إلا المضي قدما الى مستقبل مجهول أفضل من الرجوع الى الوراء وهم يفسرون المطالبة بالرجوع الى الأصول على أنها أزمة حقيقة بهم فلم يجدوا الحل فطالبوا بالرجوع الى الوراء وهذا ليس حلا من حيث انه يجب التقدم الى الأمام وعدم التقهقر لان ذلك يؤدي الى الانعزال والانسحاب من معمعة الحياة الحضارية والتنافس بين الأمم الذي هو من طبيعة الأشياء.

ويرد الإسلاميين عن ذلك بان مطالب العلمانيين هي مطالب غير واقعية من حيث أنها تطالب المسلمين بالانسلاخ من حضارتهم وتقمص حضارة الغير وقد صور طارق البشري هذه الإشكالية بين العلمانيين وغير العلمانيين في "إنما تقوم المشكلة عندما لا يكون الطرف الآخر في الحوار متدينا ويكون صادرا عن مرجعية وضعية يريد لها السيادة، هنا يدور الجدال كما دار دائما في السنين الأخيرة على محورين متوازيين لا يلتقيان ولا يستطيع المتدين أن يلزم غير المتدين بموجبات التدين ولا يستطيع أن يلزمه بحاكمية لا يقبلها غير المتدين ولا يقبلون حكمها ولعل البعض منهم يجتهد في سعيه الى تنحيتهما.

ومادام الوضع الاجتماعي المشترك والعيش المشترك يفرض علينا أن نتجاوز ونتجادل ونضم جهودنا الى بعضها البعض لنواجه ما نواجه من مخاطر، فعلينا أن نسعى الى استخراج معايير الاحتكام . وخلاصة المعيار المقترح في هذا الشأن :

1- إن الحريات والرخص تقف عند حدود الحقوق وما يحوطها من حريات .

2- حق الفرد يقف عند حدود الجماعة وحق الجماعة المحدودة تقف عند حدود حق الجماعة الأشمل.

3- أن النسبي من الحقوق والحريات والرخص عن شؤون البشر يقف عند حدود المطلق من ثوابت الدين" (3).

حقيقة يجب أن يكون هناك اعتراف متبادل بين مختلف الأطراف، لكن يبدو لنا انه لا يمكن أن نصف من لم يتبن الإسلام السياسي بأنه غير متدين فيجب أن لا نخلط بين ما هو من الدين وبين ما هو سياسي وسنين ذلك من خلال الفصول القادمة . لان الدين الإسلامي دين شامل لأمر الدين والدنيا وقد دعانا أن نميز في معاملاتنا بين ما هو ديني يستوجب الطاعة المطلقة وبين ما هو سياسي ويطلق عليه الأمر وأمر المسلمين شوري يقبل الأخذ والرد والتعديل وفي هذا الإطار يجب أن نميز بين أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام بصفته رسول مبلغ الرسالة وهنا يكون معصوما لا يخطئ وأمره مطاع لا يناقش وبين أقواله وأفعاله بصفته بشر يصيب في هذا الجانب ويخطئ ولهذا كان يستشير أصحابه كما ميز العلماء بين الشريعة الإسلامية التي هي من الدين ولا يمكن أن تتغير وبين الفقه الإسلامي وهو من صناعة الفقهاء كما صنع فقها الرومان القانون المدني وهو مجال الاجتهاد والخلاف كما يجب أن نميز بين أهل الذكر و أول

(1) بحك ، مرجع سابق ص. ص. (37 - 38)

(2) بحك ، مرجع سابق ص39

(3) طارق البشري ، "حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي" ، سلسلة كتب المستقبل العربي . تحرير باسل يوسف بحك ، مرجع سابق ص. 53

الأمر فاهل الذكر هم العلماء في الدين والذين يشرحون لنا الدين حيث يقول الله تعالى عز وجل " ...فسألوا أهل الذكر إن كنتم تعلمون "(1). بينما أولوا الأمر هم رجال السياسة والسلطة حيث يقول الله تعالى " يأيتها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم... "(2) وأولو الأمر هم أصحاب السياسة والسلطة وليس أهل الذكر لأنه من شروط الإمامة والولاية القوة والأمانة والقوة مقدمة على الأمانة ويقول الله تعالى " إن خير من استأجرت القوي الأمين "(3) وقد أعتبر أولي الأمر كما أفتى أهل الذكر إن القوة أولى من الأمانة على أساس أن قوة الحاكم للأمة وأمانته له وبالتالي فان قوته أولى من أمانته و الأمة تحتاج الى قوته قبل أمانته . ولهذا نجد أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يولي أبي ذر الغفاري رغم شدة ورعه وتقواه وقال له انك ضعيف وإنما حزبي وندامة . وان كان يجب أن نراعي جميع الجوانب في الحاكم من علم وقوة بل الأفضل أولى من المفضل وإنما القضية مرتبطة بالتمييز المنهجي فقط .

وأخيراً نشير الى انه رغم تعدد وتنوع الخبرة الدستورية للدول العربية ان هناك سمات مشتركة بينهم مما يؤكد وحدة المرجعية الثقافية لتلك الدول رغم تعدد الاتجاهات والتيارات والحركات الموجودة داخل الدولة الواحدة ومن ابرز هذه السمات التي تشير إليها العديد من الأدبيات السياسية والتي توحى كلها هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية كما أننا نلاحظ أن الدول العربية والإسلامية تجسد ما يسمى بالحكم بالقانون وليس حكم القانون ذلك أن الحكم بالقانون يمكن السلطة التنفيذية من استخدام مختلف السلطات التشريعية وحتى القضائية لتنفيذ أوامرها كما أنها لا تلتزم بتطبيق روح القانون وإنما تستخدم القانون بمختلف الطرق لتبرير تصرفاتها . فمثلاً الملك الأردني يتمتع بصلاحيات كبيرة في مواجهة البرلمان فله حق إجراء انتخابات مجلس النواب وحله ، وهو الذي يعين أعضاء مجلس الأعيان ويختار منهم رئيسهم كما انه يقبل استقالتهم ، وهو يدعو البرلمان للاجتماع ويفتتحه ويؤجله ويحله .

وفي إطار دراسة الخبرة الدستورية للدول العربية والإسلامية نجد أنها تشترك في سمتين أساسيتين وهما

"أ- فيما يخص بھوية الدولة تنص كل الدساتير العربية أن الإسلام هو دين الدولة وذلك باستثناء الدستور اللبناني الصادر في 1926 والدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة الصادر 1958 واللذين جاءا خاليين من هذا النص.

ب- وبالنسبة لعلاقة السلطات ببعضها في الدساتير يلاحظ هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية والقضائية وتبدو هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية بصورة أوضح في النظم الملكية ، فنجد مثلاً أن دستور الأردن قد كرس دور الملك. (4) "

ومن بين المسائل الخطيرة التي يطرحها الدستور الإسلامي بعد المصادر نجد المسائل والقضايا التي يتناولها الدستور الإسلامي فهي أيضاً محل خلاف كبير وهنا يمكن ان نتساءل عن مسائل الدستور الإسلامي من حيث الثبات والتغير؟ وهذا ما سنتناوله في المحور القادم.

(1) النحل ، الآية: 43

(2) النساء ، الآية: 59

(3) القصص، لأية: 62

(4) هلال، النظم السياسية العربية ، مرجع سابق، ص.ص. (139 - 146)

## المبحث الثالث: مسائل الدستور

من خلال التعريفات التي أطلقت على القانون الدستوري، نستطيع أن نستنتج مسائل الدستور، والتي هي عموماً، كل ما تتضمنه القواعد القانونية الدستورية من علاقات وقضايا تعتبر من مسائل الدستور. فقد عرف الدكتور عبد المتعال الصعيدي القانون الدستوري بأنه "مجموعة القواعد الأساسية التي تحدد شكل الدولة وترسم قواعد الحكم فيها وتضع الضمانات الأساسية لحقوق الأفراد وتبين مدى سلطة الدولة عليهم وتنظم سلطاتها العامة مع بيان اختصاصات هذه السلطة"<sup>(1)</sup>.

ولما كان القانون الدستوري يهتم بكل هذه القضايا الأساسية في القانون، فإنه يعتبر الحجر الأساس لمختلف القوانين. ولهذا عرف الدستور بأنه "مجموعة القواعد القانونية الرئيسية في الدولة وهي التي تحدد وضع الدولة وشكل الحكومة وتنظيم السلطات المختلفة فيها من حيث التكوين والاختصاص مع بيان العلاقة بينها وموقف الأفراد منها وتقرر ما للفرد من حقوق وحرريات وما عليه من واجبات"<sup>(2)</sup>.

من خلال تعريف الدستور بأنه مجموعة القواعد القانونية الرئيسية يفيد بأنه المخطط الهندسي الأساسي لتشكيل الدولة، حيث نجد في الدستور مثلاً مجموعة المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة كتحديد التوجه العام للنظام السياسي نحو الاشتراكية مثلاً أو الرأسمالية. كما قد يقر التعددية الحزبية وتجسيد مبدأ الفصل بين السلطات، وعليه يمكن تمييز بين الأنظمة الديمقراطية وغير الديمقراطية من خلال دساتيرها فقط ذلك أن الدستور هو الذي يحدد طبيعة النظام من ذلك، نجد الصحيفة التي صاغها الرسول عليه الصلاة والسلام بعد هجرته إلى المدينة لتكون بمثابة دستور المدينة أو دستور الدولة الإسلامية الناشئة وهنا نؤكد على كلمة الناشئة حيث نجد الصحيفة قد ركزت على أهم المسائل الخطيرة التي كانت تحتاجها الدولة الإسلامية في تلك الفترة الحرجة حيث كانت ناشئة ولها أعداء كثر وعليه ركز الرسول عليه الصلاة والسلام على تحقيق الأمن والاستقرار ونبذ الخلافات بين مختلف عناصرها المتناقضة أن صح التعبير حيث كانت هناك قبائل متناحرة ومهاجرين وأنصار بالإضافة إلى وجود القبائل اليهودية في المدينة كما أن المدينة مهددة بغزو قريش ومختلف القبائل المتحالفة معها "و الصحيفة: التي شكلت في مجملها الدستور السياسي للمدينة الذي حدد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد مسلمين وغير المسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشئ وفي ما يلي أهم المبادئ التي أثبتتها الوثيقة :

1- أعلنت الوثيقة أن الأمة المشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته وليست مجتمعاً مغلقاً تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه و ضماناته على فئة مختارة - فحق العضوية في الأمة يتحدد كما تشير الوثيقة في أمرين - قبول مبادئ النظام الإسلامي.

ب- الالتحاق بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق مقاصده وأهدافه .

2- أدى انضمام الأفراد والجماعات في نطاق النظام السياسي الجديد إلى اعتماد الأمة ... فقد نجم عن بروز الأمة في المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية من دون إلغائها<sup>(3)</sup>.

لقد حددت الوثيقة "الصحيفة" المسائل الخطيرة في تلك الفترة وهنا نؤكد أن الدستور رغم قداسته وثباته النسبي فإنه قابل للتغيير بتغير الظروف، فقضايا المجتمع تتطور وتختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى وهنا نجد الدستور الجزائري 1963 أطلق على السلطة القضائية مصطلح العدالة في المادة 60 وقد اعتبرت العدالة في ظل دستور 1963 وظيفة وليست سلطة فقد نصت المادة 62 "لا يخضع القضاء في أدائهم لوظائفهم لغير القانون ومصالح الثورة الاشتراكية". (بينما اعتبرت الدساتير اللاحقة بعده أن القضاء سلطة مستقلة). أما في مجال السلطة التشريعية، فقد نص الدستور الجزائري في المادة 27 "السيادة الوطنية للشعب". كما يؤكد

(1) الصعيدي، مرجع سابق، ص.5.

(2) شريف، مرجع سابق، ص.69.

(3) حماد، مرجع سابق، ص.121.

الدكتور سعيد بو الشعير "أن دستور 1976 قد رفض الفصل بين السلطات الذي يعتبر في الأنظمة الديمقراطية الليبرالية خاصية مميزة للنظام الديمقراطي" (1). و"في مجال نظام الحكم قام دستور 1963 على بنية النظام الرئاسي المتشدد والمركّز على نظام الحزب الواحد المسيطر فقد اقر نظاما يجعل أصل السلطة ومبررها واصل المؤسسات السياسية ومبررها في الحزب الواحد. انه نظام الدولة الحزب" (2). كما نجد في دستور 1989 التأكيد على الديمقراطية السياسية و الديمقراطية الاجتماعية (الحقوق والحريات) ومبدأ الفصل بين السلطات وإنشاء مجلس دستوري كما انه و لأول مرة يسمح بالتعددية الحزبية حيث نصت المادة 40 من الدستور حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي معترف به أما عن علاقة السلطات فيما بينها فقد حددت في المادة 163.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن من أبرز المسائل التي يعالجها وي طرحها الدستور بعد تحديد طبيعة النظام السياسي وتحديد المؤسسات الرئيسية. نجد مسألة حقوق المواطنين ومدى تجسيد العدالة والمساواة فيما بينهم "إن الدستور لا يحدد ما هي حقوق الأفراد وواجباتهم وإنما يحدد المبدأ العام فقط حيث تنص المادة 39 من الدستور الجزائري بان كل المواطنين متساويين في الحقوق والواجبات. كما تؤكد المادة 41 بان تكفل الدولة المساواة بين المواطنين بإزالة كل العقبات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي" (3). من خلال ما تقدم نستنتج انه باعتبار أن الدستور هو القانون الأساسي، فانه لا يحتوي إلا على تنظيم القضايا الجد خطيرة في النظام السياسي لتبقى القضايا الفرعية الأخرى لتنظم عن طريق الهيئة التشريعية (البرلمان) أو الهيئة التنفيذية عن طريق اللوائح التنظيمية. وانطلاقا من هذه الاعتبارات نجد أن مسائل الدستور الإسلامي حد محدودة وقد ذكر المودودي منها تسعة على الترتيب التالي:

:"

- 1-المسألة الأولى: لمن الحكم؟ الملك من الملوك أو طبقة من الطبقات أو للأمة بأسرها أم لله تعالى ؟.
- 2-المسألة الثانية: ما هي حدود تصرف الدولة؟ والى أي حد يطيعها سكان البلاد ومتى يكونون في حل من طاعتها؟.
- 3-المسألة الثالثة: ما هي الحدود التي تعمل مختلف سلطات الدولة التنفيذية والقضائية والتشريعية في حيزها و ضمن أي حدود وما نوع العلاقة ؟ .
- 4-المسألة الرابعة : ما هي الغاية التي تقوم لها الدولة ؟\* ولأي غرض تعمل؟ وما يكون لسياستها من المبادئ ؟.
- 5-المسألة الخامسة : كيف تؤلف الحكومة لتسيير الدولة ؟.
- 6-المسألة السادسة : ما هي الصفات والمؤهلات (Qualification) التي يتحلى بها القائمون أمر الحكومة ومن الذين يعدون أهلا لتسيير شؤونها ؟.
- 7-المسألة السابعة: ماذا يكون في الدستور من أسس المدينة (citizen ship)؟ وبأي طريق يصبح الفرد عضوا في كيان الدولة؟.
- 8-المسألة الثامنة: ما هي الحقوق الأساسية لأهالي الدولة ؟.

(1) بو الشعير، مرجع سابق، ص. 87.

(2) هوريو ، مرجع سابق ص. 167.

(3) الدستور الجزائري 1976 انظر الفصل الرابع

\* انظر دياحة التعديل الدستوري الجزائري 1996 حيث التأكيد على أيجاد مؤسسات قوية و إدخال المواطن في المشاكل السياسية.

## 9- المسألة التاسعة: ما هي حقوق الدولة على الأهالي؟ (1).

فهذه المسائل لها منزلة أساسية في كل دستور من الدساتير \* وعليه يمكن صياغتها في جملة من المبادئ العامة حتى تتمكن من إدراجها في دستور مكتوب إذ لا يمكن الاكتفاء بوجود مبادئ عامة في الفكر السياسي الإسلامي كالشورى والعدالة والمساواة، إنما لابد من صياغتها في قواعد دستورية عامة مما يسمح لمختلف فروع القانون البناء على هذه القواعد الأساسية مختلف القضايا الجزئية .  
ولمعرفة مسائل الدستور الإسلامي كنا قد اجتهدنا للبحث عن نماذج من الدساتير الإسلامية لاستخلاص أهم المسائل والقضايا التي يتناولها الدستور فقد كانت هناك محاولات عديدة لصياغة مشروع دستور إسلامي من قبل مراكز وبحوث ودراسات كما كانت هناك محاولات خاصة من قبل بعض الباحثين . ويحتاج هذا الموضوع دراسة خاصة حتى تتمكن من تحقيق نتائج مادية ملموسة يمكن أن تكون محل تجسيد في أرض الواقع . ومن بين محاولات صياغة مشروع دستور إسلامي نذكر ما أعده مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في 15 أكتوبر 1978 فقد جاء في قرار وتوصيات المؤتمر الثامن لجمع البحوث الإسلامية الذي انعقد في القاهرة في أكتوبر 1977" يوصي المؤتمر أن يقوم الأزهر وجمع البحوث الإسلامية بصفة خاصة بوضع دستور إسلامي ليكون تحت طلب أية دولة تريد أن تأخذ الشريعة الإسلامية منهاجا لحياقتها، ويرى أن يؤخذ في الاعتبار عند وضع هذا الدستور أن يعتمد على المبادئ المتفق عليها بين المذاهب الإسلامية كلما أمكن ذلك ...

وتنفيذا لهذه التوصية قرر مجلس مجمع البحوث الإسلامية بجلسته المنعقد في 11 ديسمبر 1977 إسناد وضع هذا المشروع الى لجنة الأبحاث الدستورية الإسلامية بالجمع على أن يدعى لهذه اللجنة الشخصيات التي يمكن أن تسهم في وضع هذا المشروع ... من كبار الشخصيات المشتغلين بالفقه الإسلامي والقانون الدستوري لتتولى هذه المهمة . وقد قررت اللجنة العليا تأليف لجنة فرعية منبثقة من اللجنة العليا تقوم بوضع الدراسات والبحوث وإعداد مشروع هذا الدستور على أن يعرض بعد إنجازه على اللجنة العليا . وتابعت اللجنة الفرعية اجتماعاتها أسبوعيا بصفة دورية حتى انتهت من إعداد المشروع .. وقد تضمن هذا المشروع تسعة أبواب تحتوي على ثلاث وتسعين مادة مفصلة على الوجه التالي(2):

الباب الأول : الأمة الإسلامية	4 مواد
الباب الثاني : أسس المجتمع الإسلامي	13 مادة
الباب الثالث : الاقتصاد الإسلامي	10 مواد
الباب الرابع : الحقوق والحريات الفردية	16 مادة
الباب الخامس : الإمام	17 مادة
الباب السادس : القضاء	22 مادة
الباب السابع : الشورى والرقابة وسن القوانين	2 مادة
الباب الثامن : الحكومة	2 مادة
الباب التاسع : أحكام عامة وانتقالية	7 مادة

(1) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق ص.ص. (21-23)

\* سهى الفاروقي ، مرجع سابق ص.85

-فقد قام النهائي 1953 بنشر الدستور مفصل للدولة مكون من 182 مادة تحدد نظاما سياسية و اقتصادية واجتماعية تعليمية وخارجية ويفصل القسم الثاني من الدستور النظام السياسي المتصور للدولة الإسلامية فيرى النهائي إن الدستور الى جانب إبرازه للاكتفاء الذاتي للإسلام يقدم مخططا كاملا لحكومة إسلامية متميزة.

-انظر كذلك وصفي ، مرجع سابق ، ص103: حيث يطرح مشروع دستور إسلامي من 68 مادة

-الغنوشي ، مرجع سابق ص.351 : حيث أدرج ملحق خاص بمبادئ الحكم الإسلامي السبعة و التي صاغها خالد محمد خالد .

-انظر المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية التي قررها مؤتمر العلماء المنعقد بكراتشي سنة 1370هـ -

(2) جبر ، مرجع سابق ، ص. 123 و 124

من خلال ما تقدم، يبدو لنا أن القرآن و السنة لم يتعرضا للمسائل الدستورية إلا من زاوية طرح المبادئ العامة الأساسية  
التعرض الى التفصيلات. ونعتقد أن هذا هو سر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، ذلك أن عدم تعرض الإسلام للتفصيلات الجزئية  
لأنها متغيرة بتغير الزمان والمكان ولهذا تبقى من الأمور الاجتهادية لكل جيل الحق في اتخاذ الأساليب والطرق المناسبة لمعالجة القضايا التي  
يواجهها بناء على ما تحدده الأصول الثابتة من مبادئ وقيم، كما نستنتج أن مفهوم الدستور في التصور الإسلامي يختلف عنه في المنظور  
الغربي إذ نجد في التصور الإسلامي اقل قداسة، مما يجعله قابلاً للتغيير وهذا ما يتماشى مع المنطق البشري من إدراك نسبي للحقائق من  
جهة ولتغير الظروف من جهة ثانية.

وترتبط مسائل أي دستور بمصادره ومن ذلك الدستور الإسلامي فهو مرتبط في مسأله بمصادره من قران وسنه وما يطرحانه  
من قضايا ذات أصول دينية وسياسية واجتماعية وثقافية أي أن المصادر هي المحدد الأساسي للمسائل مما يثير الخلاف مجددا بين الاتجاهين  
الإسلامي والعلماني في ما يتعلق بمسائل الدستور " ولا تزال العلاقة بين المصدرين الديني والديني للقانون الوضعي الحديث علاقة وثيقة  
مرتبطة بالشرعية . إذ نلاحظ أن الدستور اللبناني هو الدستور العربي الوحيد الذي لا ينص رسمياً على أن الإسلام هو دين الدولة .  
وتعتبر الشريعة الإسلامية والتشريع الإسلامي أهم و أول مصدر للتشريع في معظم البلدان العربية . ومن أهم الحقوق التي تنص عليها  
الدساتير العربية نذكر (1):

- 1 - الحق في الحياة : لا يوجد دستور عربي واحد يضمن الحق في الحياة حتى بشكل عام أو من حيث المبدأ... من منطلق أن حق  
الدولة في استخدام عقوبة الإعدام وهو أمر مسلم به .
- 2- حرية الرأي والتعبير : ما يلاحظ على الدساتير العربية أنها تخضع هذا الحق لشرط التنظيم وفق القانون دون وضع أي معايير محددة  
لهذا التنظيم. ويتبين ذلك تبين حادا مع الفقرة الأولى من المادة رقم 19 للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي تنص على أن "  
لكل إنسان الحق في اعتناق آراء دون مضايقة دون موازنة بواجبات واعتبارات خاصة أي أن الحق في اعتناق الرأي مطلق ولا يجوز  
تقييده . إلا أن ممارسة الحق في التعبير عن هذا الرأي تترتب عليها واجبات ومسؤوليات خاصة وفق العهد الدولي وتكون هذه القيود في  
حدود الضرورة من اجل احترام حقوق الآخرين أو لحماية الأمن القومي أو النظام العام .. أو الصحة العامة أو الآداب العامة .  
وتتضمن الدساتير العربية الحق في التعبير عن الرأي لكن بعبارات بسيطة.
- 3- الحق في تكوين الجمعيات : تضمن كل الدساتير العربية حرية تكوين الجمعيات عدا دستور قطر والقانون الأساسي السعودي إذ  
يلتزمان الصمت التام بهذا الصدد .
- 4- الاعتقال والاحتجاز : تحتوي كل الدساتير العربية -عدا دستور قطر - على تدابير تتناول اعتقال الأشخاص واحتجازهم ،لكن قلة  
منها تتوافق بشكل واف والمعايير التي يتطلبها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وتتحدث عدد من الدساتير عن الحرية الشخصية  
..بشكل عام على أنها مضمونة .
- 5- حظر التعذيب : لا ترد في عدد من الدساتير العربية أي إشارة الى التعذيب أو المعاملة القاسية أو المهينة أو الحاطة بالكرامة ومن  
الجلي أن التعذيب محرم في نص الدساتير العربية فقط بدرجات متفاوتة من التحديد والوضوح .
- 6- المساواة أمام القانون وعدم التمييز : تضمن كل الدساتير العربية مبدأ المساواة أمام القانون بلغة واضحة مستقيمة تقضي بان كل  
الناس أو المواطنين سواسية أمام القانون .
- 7- الحقوق القانونية : افتراض البراءة وحق الدفاع : يتوفر في معظم الدساتير العربية ضمان افتراض البراءة الى حين الإدانة في محاكمة  
عادلة ..أو محاكمة قانونية وحق الدفاع عن النفس ولكن هناك بعض الاستثناءات فنصت دساتير عربية عن ذكر افتراض البراءة.
- 8- الحق في محاكمة عادلة و ضمانات قضائية أخرى : لا نجد إلا الترتيبات التي تكفل الحق في الحصول على محاكمة  
عادلة أو قضاء عادل .

(1) فاتح سمح عزام ، " الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية " سلسلة كتب المستقبل العربي تحرير: باسل يوسف بيجك ، مرجع سابق، ص.ص. ( 57 - 68 )

وما يميز الدساتير الإسلامية عن الدساتير الوضعية في قضية المسائل التي يتناولها الدستور نجد أن الدساتير الوضعية مرتبطة بواقع المجتمع وظروفه الآنية بينما نجد الدساتير الإسلامية وبحكم اختلافها عن الدساتير الوضعية من حيث المصادر قد نجد أن هناك مسائل تطرح في الدستور الإسلامي لا علاقة لها بواقع المجتمع سوى أنها مسائل قد تطرق إليها القرآن والسنة وقد أقر المجلس الإسلامي الأوربي حقوق الإنسان في الإسلام ويتمثل أهمها في (1) :

- 1- حق الحياة : حياة الإنسان مقدسة .. لا يجوز لأحد أن يتعدى عليها " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيها فكأنما أحيها الناس جميعا (2) ولا تسلب هذه القدسية إلا بسلطان الشريعة و بالإجراءات التي تقرها.
- 2- حق الحرية : - ا- حرية الإنسان مقدسة وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه "متى استعبدتم الناس وقد ولدتمهم أمهاتهم أحرارا. ب - لا يجوز لشعب أن يتعدى على حرية شعب آخر.
- 3- حق المساواة : الناس جميعا سواسية أمام الشريعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ، ولا لاسود على أحمر إلا بالتقوى" وقال أيضا " لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعة يدها" وقال أبو بكر رضي الله عنه " إلا أن أضعفكم عندي القوي حتى اخذ الحق له ، و أفواكم عندي الضعيف حتى أخذ الحق منه" وقال صلى الله عليه وسلم " كلكم لآدم وادم من تراب " .
- 4- حق العدالة : من حق كل فرد أن يتحاكم الى الشريعة وان يحاكم إليها دون سواها " فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول " (3).
- 5- حق الفرد في محاكمة عادلة : ا - البراءة هي الأصل وقال صلى الله عليه وسلم " كل أمي معافي إلا المجاهرين " ب- لا تجريم إلا بنص شرعي " و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (4).
- ج- لا يحكم بتجريم شخص إلا بعد ثبوت ارتكابه له بأدلة لا تقبل المراجعة أمام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة " إن جاءكم فاسق فتيبنوا " (5) " . وان الضن لا يغني من الحق شيئا " (6).
- 6- حق الحماية من تعسف السلطة : لقوله تعالى " والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً " (7).
- 7- حق الحماية من التعذيب : لا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتهم : قال صلى الله عليه وسلم " إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا " وقال أيضا " أن الله وضع على أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " .
- 8- حق الفرد في حماية عرضه وسمعته : وقال عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع " إن دماءكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدك هذا " .
- 9- حق اللجوء : من حق أي مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ حيث يأمن في نطاق دار السلام.

(1) جبر ، مرجع سابق ، ص.ص. ( 165 - 180 )

(2) المائدة ، الآية: 32

(3) النساء ، الآية: 59

(4) الإسراء ، الآية: 15

(5) الحجرات ، الآية: 6

(6) النجم ، الآية: 28

(7) الأحزاب ، الآية: 58



10- حقوق الأقليات : حقوق الأقليات يحكمها المبدأ القرآني العام " لا إكراه في الدين " (1).

وبالنسبة للأوضاع المدنية والأحوال الشخصية فهنا فيه اختيار لهم وللحاكم إن شاء حكم بينهم بالعدل وان شاء اعرض ليحكموا دينهم "فان جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض ... (2) وان شاءوا حكموا دينهم " وليحكم أهل الإنجيل بما انزل الله" (3).

11- حق المشاركة في الحياة العامة.

12- حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير.

13- حق الحرية المدنية .

14- الحقوق الاقتصادية: حق الملكية" والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم (4).

15- حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة .

16- حق حرية الارتحال و الإقامة .

ما يميز الحقوق والحريات في الدول العربية عن غيرها من الدول الغربية أن هناك ما يسمى بالموانع أو العوارض التي تمنع وتحول دون تمتع المواطنين بحقوقهم رغم إقرارها والنص عليها في الدساتير حيث تمنع تلك العوارض من تمتع المواطنين بتلك الحقوق وهنا يشير علي الدين هلال الى انه "بالنسبة للحقوق والحريات العامة في الوطن العربي هناك عارضان الأول هو الأعمال القانوني أو الفعلي لقوانين الطوارئ والعارض الثاني هو محدودية الموائيق والاتفاقات الدولية المتصلة بحقوق الإنسان. التي تنظم إليها الدول العربية . بديهة بقوانين الطوارئ فان هناك دولاً تعلن العمل بها رسمياً سوريا منذ 1963 ومصر منذ 1981 والجزائر 1992 وهناك دول تراول العمل بها فعليا من دون إعلان التزامها بذلك مثل العراق والبحرين (5).

وما تجدر الإشارة إليه هنا ونحن في ضل العولمة ولما للاتفاقات الدولية من تأثير على المستوى الداخلي نؤكد انه ليس هناك التزام صادق من قبل الدول العربية إزاء الموائيق والاتفاقات الدولية المتعلقة بحقوق وحريات المواطنين لما تمثله من ضغط خارجي على الأنظمة السياسية حيث يشير علي الدين هلال الى "محدودية الاتفاقيات المتصلة بحقوق الإنسان التي تنضم إليها الدول العربية حيث أن هناك نحو ثلث الدول العربية مازال يرفض الانضمام الى العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وهما العهدهان اللذان يمثلان قاعدة الالتزام الدولي بحقوق الإنسان كما لا يتجاوز عدد الدول المنضمين الى البروتوكول الاختياري الملحق بهما والذي يؤسس آلية لتلقي الشكاوى من انتهاك حقوق الإنسان ثلاث دول فقط هي (الجزائر ليبيا والصومال) كما أن عادة ما ترفق انضمامها بجملة من التحفظات التي تفرغ الاتفاقية المعنية من مضمونها (كاتفاقية مناهضة التعذيب)" (6).

وفي الأخير نشير إلى فكرة خطيرة جدا وهي المتعلقة عموما بوجود تشريعات خاطئة مما قد تؤدي الى كوارث اجتماعية وتبرز الخطورة أكثر إذا تعلق الأمر بالقانون الأساسي "الدستور" وتتضح الخطورة أكثر إذا كان هناك قصور يتعلق بتحديد الحقوق وكثرة العوارض والموانع لممارستها، حيث " يجذر لوسيانى G.lucini من توجه عملية الإصلاح السياسي في الاتجاه الخاطئ من حيث وجود التشريعات الخاطئة مثل قانون الانتخاب غير جيد. لذا فان القضايا الدستورية غاية في الأهمية قبل الانطلاق أو الاستمرار في عملية

(1) البقرة ، الآية :256

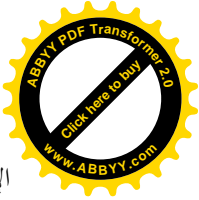
(2) المائدة ، الآية :32

(3) المائدة ، الآية :37

(4) المعارج ، الآية :24-25

(5) هلال ، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص147

(6) نفس المرجع، ص138



الإصلاح السياسي" (1).

وبعد أن بينا أهمية الجوانب النظرية وخاصة المتعلقة بالقانون الأساسي "الدستور" من حيث التدوين والمصادر والمسائل ننتقل الآن في الفصل الثاني لنطرح أهم مبدأ من مبادئ النظام الديمقراطي والمتمثل في مبدأ مونتسكيو والمتمثل في الفصل بين السلطات إيماناً منه بأن السلطة لا يوقفها تشريع ولا قانون وإنما توقفها سلطة.

---

(1) عدنان محمد الهياجنة "هل للديمقراطية مستقبل في دول الخليج" المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 15 جويلية صيف 2007.ص.38.



## الفصل الثاني الفصل بين السلطات

– المبحث الأول : السلطة التشريعية

– المبحث الثاني : السلطة التنفيذية

– المبحث الثالث : السلطة القضائية

يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات من أبرز الابتكارات الغربية في ميدان السياسة بصفة عامة ونظام الحكم بصفة خاصة، - أصبح يعتبر هذا المبدأ معياراً لقياس مدى ديمقراطية النظام حيث يستخدم لتمييز الأنظمة الديمقراطية عن غيرها حتى أصبحت نسبة الفصل بين مختلف السلطات تتناسب طردياً مع نسبة ديمقراطية النظام .وكما تشير الأدبيات السياسية لقد عرف مبدأ الفصل بين السلطات مجدداً لم يعرفه أي مبدأ آخر.

إن الفصل بين السلطات وقيام كل سلطة، تشريعية - تنفيذية - قضائية، ضمن مؤسسة خاصة مستقلة هو من أبرز أحنحة الصرح المؤسساتي في الديمقراطية الغربية . " ومبدأ الفصل بين السلطات لا يعني مجرد تقسيم وظائف الدولة أو تنويع أعضاء الحكومة ولكن الذي يقصد به أن تكون كل سلطة من السلطات الدولة مستقلة عن الأخرى أو بمعنى أدق لا يجتمع التشريع والتنفيذ في يد سلطة واحدة . ومبدأ الفصل بين السلطات يقصد به معنيين : الأول سياسي والثاني قانوني" (1)

- المعنى السياسي : يقصد به عدم جمع السلطات وتركيزها في يد شخص أو هيئة واحدة وبهذا المعنى يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات قاعدة من قواعد فن السياسة فمنعاً للاستبداد وإساءة استعمال السلطة وضماناً للحريات الأفراد يجب أن لا تجتمع مختلف السلطات في جهة واحدة بل يجب توزيع سلطة الدولة على ثلاث وظائف تشريعية ، تنفيذية وقضائية .

- المعنى القانوني : فحسب طبيعة العلاقة بين مختلف السلطات التشريعية ، التنفيذية والقضائية تصنف الأنظمة السياسية فنقول نظام رئاسي في النظام الذي تهيمن فيه السلطة الرئاسية ويكون الفصل جامد ونقول نظام برلماني في النظام الذي يهيمن فيه البرلمان ويكون الفصل مرناً ويكون شبه رئاسي في النظام السياسي الذي يمزج بين مزايا النظامين السابقين ويكون هناك تعايش بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

لقد كتب مونتسكيو الذي يعتبر مكتشف هذا المبدأ في إطار تأكيده له انه "من التجربة الخالدة أن كل إنسان يملك السلطة يميل الى الإفراط في استعمالها فيمضي بما حتى يجد حدوداً وحتى لا يملك الإفراط في استعمال السلطة، ينبغي للسلطة أن تحد من السلطة وفقاً لمقتضى الأمور" (2).

ولقد ذهب بعض رجال الفقه الى انه كان من الأصح أن يطلق على هذا المبدأ تعبير مبدأ تقسيم أو توزيع السلطات **Division des pouvoirs** لا فصل **Separation des pouvoirs** لان جوانب الحياة الاجتماعية متصلة ببعضها البعض و تقتضي المشاركة ولا يمكن الفصل بينها .

يعتبر مونتسكيو هو مكتشف هذا المبدأ حتى أصبح يعرف باسمه وهو بدوره استقاه من الواقع أي من النظام البريطاني . ونظراً لأهمية هذا المبدأ و شيوخه أصبح يعرف بنظرية الفصل بين السلطات بل انه أصبح معياراً تصنف الأنظمة السياسية كما بينا انه على أساسه يتم تصنيف الأنظمة أي أن طبيعة العلاقة بين مختلف السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية هي المحددة لطبيعة النظام السياسي . وعموماً فكلما كانت نسبة الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية كبيرة كلما كان النظام أكثر ديمقراطية .

نعتقد أن الوظيفة الأولى لهذا المبدأ تعود الى انه وسيلة لحماية الحقوق والحفاظ على الحريات، ذلك أن تركيز السلطة في جهة واحدة يكون عاملاً مشجعاً للطغيان بينما تفتيتها يعتبر إضعافاً لها من جهة ومن جهة ثانية تكون الرقابة متبادلة . وقد وجهت لهذا المبدأ انتقادات عديدة ومن أبرزها أننا لا نخشى قوة السلطة بل نخشى ضعفها ، فالدولة القوية بإمكانها حماية نفسها ومواطنيها عكس الدولة الضعيفة التي تعجز على تلبية أبسط الحاجيات لمواطنيها فضلاً عن حمايتهم . كما أن الفصل النظري للسلطات لا يكفي لحماية حقوق المواطنين من تعسف السلطة وعليه نؤكد ان مبدأ الفصل بين السلطات يطرح تساؤلات عديدة من حيث ماهيته ؟ وماهي أهدافه ؟ وكيفية تجسيده في ارض الواقع ؟ وماهي سلبياته ؟ وكيف يمكن تجاوزها ؟ الى غير ذلك من التساؤلات والتي سنطرحها في حينها وسنجيب عليها من خلال مباحث هذا الفصل .

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. ص. (70 - 71)

(2) مجموعة من الباحثين ، مرجع سابق ، ص. 33

انطلاقاً من أن مبدأ الفصل بين السلطات من سمات النظام الديمقراطي قد تبنت معظم الدول العربية و الإسلامية هذا على المستوى النظري أي من خلال دساتيرها لكن ما تؤكد دساتيرها نفسها هو هيمنة السلطة التنفيذية والتي هي بيد الرئيس أو الملك حيث " نجد على سبيل المثال أن الدستور المصري لعام 1971 قد وسع بدرجة كبيرة من السلطات الممنوحة لرئيس الجمهورية حتى أصبح بشكل كبير مهيمنا على جميع السلطات في مصر وذلك على النحو التالي:

- رئيس الجمهورية هو الذي يتولى السلطة التنفيذية مادة 137 وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة مادة 105 ورئيس المجلس الأعلى للهيئات القضائية مادة 173 ورئيس مجلس الدفاع الوطني والرئيس الأعلى لهيئة الشرطة مادة 184 و لرئيس الجمهورية حق إصدار القوانين أو الاعتراض عليها مادة 112 ولرئيس الجمهورية حق العفو عن العقوبة أو تخفيفها مادة 149. لرئيس الجمهورية منفردا طلب تعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور. وظل لوزير العدل ممثل السلطة التنفيذية حق الإشراف الإداري على المحاكم... وفي هذا الإطار نص الدستور السوري لعام 1973 على سلطات واسعة للسلطة التنفيذية على حساب التشريعية والقضائية. و يعلن رئيس الجمهورية حالة الطوارئ ويلغيها على الوجه المبين في القانون المادة 101 وفي الأردن نظام الحكم ملكي وراثي وتتكون السلطة التنفيذية من الملك ومجلس الوزراء ويعتبر الملك رأس الدولة وهو مصون من أية مسؤولية أو تبعية (المادة 30)<sup>(1)</sup>.

إن الواقع العربي و الإسلامي يؤكد أن مبدأ مونتسكيو الذي استقاه من النظام البريطاني لا أثر له على مستوى الممارساتي وهنا سنحاول من خلال هذا الفصل البحث عن سبل تفعيل هذا المبدأ والانتقال به من المستوى النظري الى المستوى الفعلي. وخاصة في ما يتعلق بعلاقة الفصل بين السلطات وحماية حقوق وحرريات المواطنين. لان حماية حقوق وحرريات المواطنين هي السبيل الوحيد لتجسيد مبدأ التداول على السلطة .

وللإجابة على هذه الأسئلة ارتأينا أن نقسم هذا الفصل الى ثلاثة أقسام حسب السلطات الموجودة في كل الأنظمة لتتعرف على حقيقة هذا المبدأ وماهي سلبياته؟ وماهي إيجابياته؟ ومدى إمكانية تجسيده في المجتمعات الإسلامية ؟.

(1) حافظ أبو سعدة ، الصراعات الكامنة في الشرق الأوسط- الحكم المركزي : الديمقراطية النخبوية أم ديمقراطية الجماهير ؟ المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 14 أبريل 2007 ص.ص.

## المبحث الأول : السلطة التشريعية وتقنين الفقه الإسلامي

تعتبر السلطة التشريعية من أهم السلطات في الدولة في إطار مبدأ الفصل بين السلطات . ويمثل التشريع جوهر الخلاف بين المنظور الغربي والمنظور الإسلامي والذي يمكن أن نعبر عليه بالخلاف بين التيار أو الاتجاه العلماني والتيار الإسلامي حيث يثار خلاف وجدال عميق بين الطرفين حول مصادر التشريع . وهذا ما سنتناوله من خلال هذا المبحث لنبين مدى إمكانية التعايش بين الطرفين . لكن بداية نتساءل ما هو التشريع بالضبط؟ وماهي مهمة ودور التشريع في المجتمع ؟ و ما المقصود بالسلطة التشريعية ؟ وماهي علاقتها بالتشريع الإلهي وبالفقه الإسلامي ؟ وماهي حدود صلاحيتها ؟ أم لها الحرية المطلقة في التشريع ؟ حقيقة هناك أسئلة عديدة تطرح حول هذه السلطة . لكن سنحاول التركيز على المحاور الأساسية والتي من شأنها إبراز تميز السلطة التشريعية في المنظور الإسلامي عن نظيرتها في المنظور الغربي .

تطرح الأدبيات القانونية عدة تعاريف للسلطة التشريعية وفي مجملها تفيد أن "التشريع هو مجموعة القواعد القانونية التي تحكم نشاط المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من أفضية وحوادث. أما مهمة التشريع فهي سلطة سن القوانين المذكورة أما السلطة التشريعية (المشرع) فهي الجهة التي تملك عمل التشريع بالمعنى الواسع ملازم للجميع يخضع له الحكام والمحكومون على السواء وهذا ما يعبر عنه بمبدأ الشريعة أو سيادة القانون" (1) .

ويتجلى التشريع الإسلامي بعد الكتاب والسنة في الفقه وهو ما فقاهه الفقهاء أي فهمه من أحكام من خلال دراستهم للقرآن والسنة والمقصود بالفقه لغة هو الفهم فنقول فقه الأمر . بمعنى فهمه وبالتالي فإن المقصود بالفقه الإسلامي هو ما فقه الفقهاء\* من الشرح المتزل من قبل الوحي من عند الله "فالشريعة هي ما أتى به الوحي والفقه هو ما فهمه الفقهاء من الشريعة و قالوا به و ما أضافوه من اجتهادهم وأفكارهم.

لا ينحصر اختلاف القانون الإسلامي (الشرع أو الأحكام) عن قانون الغرب في أن الأول مصدره الهي والثاني مصدره فكر بشري ، بل أيضا - وبصفة أساسية - في أن الشرع الإسلامي يشمل كل مجالات الحياة الإنسانية ، و لا يشبهه في ذلك إلا الشرع الموسوي ،

(1) شريف ، مرجع سابق ص. ص. (68 - 69).

\* والمقصود بالفقهاء الأوائل أئمة المذاهب الكبرى وهنا يؤكد عبد الله بن اباض عمدت مذهب إباضي وهو من اقرب الخوارج لأهل السنة لم يختر ببالي أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد نشأة مذاهب ومدارس فقهية طبقا لإعمالهم وأكثر اختلافاتهم في الفروع وليس في الأصول وتلك المذاهب مع مذاهب الشيعة و الإباضية دليل على ثراء وتنوع الفكر الإسلامي وتعدديته منذ فجر الإسلام.

وقد اتفقت المذاهب السنية الأربعة على مصادر الشرع الأساسية : القرآن ، السنة ، إجماع الصحابة - القياس - توقف المذهب الشافعي على ما سبق بينما أضافت المذاهب الأخرى المصالح والعرف مع تقييد المذهب الحنبلي للقياس لينحصر في أضيق الحدود وأضاف المذهب المالكي عمل أهل المدينة

- وقد أجمعت كل المذاهب السابقة إن القرآن المصدر الأول للشرع - كله قطعي الثبوت يليه السنة المصدر الثاني - ومنها ما هو قطعي الثبوت : الأحاديث المتواترة ومنها ما هو ظني الثبوت : أحاديث الأحاد ، ثم قسمت النصوص بعد ذلك القرآن والسنة الى ما هو قطعي الدلالة (واضح وقطعي المعنى) ومنها ما هو ظني الدلالة (يحتمل الضن) ثم رتب المذاهب السنية -عدا الحنفية - أحكام الشرع الى :

- فرض : جاء به أمر بالفعل ووعيد بالعقاب لعدم الفعل ، من لا يؤديه يأثم - مندوب : ما طلب الشارع فعله طلبا غير لازم ، يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه ويسمى أيضا النافلة التطوع والمستحب والسنة - مباح : لم يأتي بخصوصه أمر بالفعل أو النهي - مكروه : جاء به نهي ووعيد بالثواب للترك والوعيد بالعقاب للفعل فمن يتركه يثاب ومن يفعله لا يأثم - حرام : طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم وللزوم فمن يفعله يأثم

أما الحنفية ، فشرطوا للفرض أن يكون نصه قطعي الثبوت وقطعي الدلالة ، وإلا أصبح واجبا ، ثم شرطوا للحرام أيضا أن يكون نصه قطعي الثبوت وقطعي الدلالة وإلا أصبح تحريم كراهة كذلك اجمع العلماء على :

- 1- الأصل في الأشياء الجواز والإباحة
- 2- النية شرط في كل العبادات بناء على الحديث المشهور : إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى
- 3- لا يمكن الأمر بالمستحيل
- 4- في حالة الشك والنياس : اترك ما يريبك الى ما لا يريبك

لمزيد من المعلومات انظر : هوفمان مرجع سابق ، ص. ص. (112-114)

فحتى آداب الطعام والزياره تجد لها نصيبا في الشرع الإسلامي<sup>(1)</sup>. بل نجد في الإسلام آداب المشي والسير وحتى قضاء الحاجة. ر. ينتقد المفكرون الغربيون الفكر الإسلامي من حيث أن المسلمون حولوا الدين الى أيديولوجية والشريعة الى قوانين والدين الى نظريات اجتماعية وسياسية واقتصادية

ولقد برزت أعمال الفقهاء في تناولهم للشرع من خلال الشرح والتفصيل و الإجمال في ما يسمى بالمختصرات والمطولات والحواشي حيث اجتهدوا في شرح القانون أو الشرع أو الأحكام . وعليه أصبحت مصادر التشريع (الأحكام ) كالتالي : القرآن ، السنة ، الاجتهاد ويشمل : اجتماع الصحابة ، القياس المصالح المرسله ، الاستصحاب ، العرف ، اجتماع الفقهاء (والعرف هنا ما لم يخالف المصادر السابق ذكرها ) .

تشير الأدبيات القانونية الى أن التشريع الإسلامي يختلف عن التشريع الغربي في العديد من النقاط ومن أبرزها "أن القانون الإسلامي مرن بما يكفي لإستعاب المصالح الشرعية في كل مكان وزمان (لذلك انتشرت مقولة إن كان هناك مصلحة حقيقية فثم شرع الله ويرفض الشرع الإسلامي مبدأ القانون الطبيعي والعدالة الذين يأخذ بهما الغرب). ولما كان الشرع لإسلامي يشمل كل مجالات الحياة البشرية ، وكان الفقهاء هم المنوط بهم استخراج أحكام الشرع في كل مسألة ومشكلة مستجدة فلا غرابة أن أصبحت مسؤوليه كبرى وبالتالي تأثير ونفوذ هائلان يفوقان بكثير ما للقضاة ورجال القانون الغربيين ولا يمكن أن يقارن ذلك إلا بقاضي المحكمة العليا في أمريكا . وأدت خطورة دورهم لتعرضهم بدورهم للخطر، ولذلك حفل تاريخهم بالسجن والاضطهاد، مثلما كان مع احمد بن حنبل حيث سجن وضرب بالسياط لرفضه رأي المعتزلة بخلق القرآن ، وسجن معه كثيرون ،ومن قبل عذب أبو حنيفة وضرب بالسياط ، وقيل انه مات في السجن لمعارضته العباسيين و تأييده أهل البيت وسجن ابن تيمية واضطهد الأفغاني ونفي ، وحفل القرن العشرين بالعلماء المضطهدين والمعتقلين والمهاجرين"<sup>(2)</sup>.

لقد عرف السلف الصالح أهمية التشريع ودوره في المجتمع و إقامة النظام وتحقيق العدالة وبالتالي الرقي والازدهار . ولهذا قيل أن العدل أساس العمران وان الظلم مؤذن بزواله وان الله يعز الدولة العادلة وان كانت كافرة ويذل الدولة الظالمة وان كانت مسلمة ، وكل ذلك لن يتأتى إلا بتشريع صحيح حيث حذر المفكرون من مغبة التشريع الخاطئ والذي قد يؤدي بالمجتمع الى الهاوية .

إن دور السلطة التشريعية في المجتمع يتجلى من خلال ما تصدره من قوانين لتنظيم المجتمع في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ...ومن هنا يبرز دورها من حيث تحقيق الأمن والاستقرار عن طريق تنظيم المجتمع تنظيم محكم . ونظرا لاختلاف المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي نجد أن القوانين مختلفة في كلا المنظومتين حيث الدكتور هوفمان بان القانون الإسلامي لا يشبه قوانين الغرب في تفريقها بين :

- القانون ، العدالة والعادات والعرف .

- القانون العام والقانون الخاص .

- قانون الإجراءات والقانون السياسي .- القانون الجنائي والقانون المدني

- قانون الصراعات والحروب ،قانون الأجناب والقانون المدني"<sup>(3)</sup>.

وعليه فان السلطة التشريعية هي السلطة التي لها حق التشريع أي لها حق إصدار القواعد القانونية العامة والجردة والملزمة التي تحكم تصرفات الأفراد و الجماعة والمؤسسات التي لها الشخصية القانونية الاعتبارية داخل الدولة ويقوم بهذا الدور مجالس نيابية منتخبة من قبل الشعب تنوب عن الشعب الذي يقال انه يحكم نفسه بنفسه بواسطة هؤلاء النواب الذين يمثلونه وهناك دول تأخذ بنظام المجلس وأخرى تأخذ بنظام المجلسين وتعددت التسميات لتلك المجالس فهناك من يطلق عليه البرلمان أو مجلس الشعب ومجلس الأمة والجمعية العامة ومجلس الشيوخ ... الخ من التسميات ويتنوع تشكيلها بين الانتخاب والتعيين كما تختلف من حيث صلاحياتها وفي علاقتها بين مختلف السلطات

(1) هوفمان، مرجع سابق ص. 109

(2) المرجع نفسه ،ص. 112.

(3) المرجع نفسه ، ص. 110.



من دولة الى أخرى ومن نظام سياسي الى آخر. ونجد في الفكر السياسي الإسلامي مصطلح الشورى للتعبير عن تلك المجالس وهي التي تتخذ على مستواها القرارات الخطيرة والتي تتعلق بالشعب والدولة وما تجدر الإشارة إليه هنا ملاحظة الأستاذ فهمي هويد حيث أشار الى انه "إذا كان بعض السلف قد عرف الشورى بأنها "مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم إتياعهم فان التعريف العصري لها هو "اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة" (1).

وما يميز الاستشارة عن الشورى في أن الأولى (الاستشارة) أنها ليست واجبة وغير ملزمة لمن طلبها بينما الشورى فهي واجبة على الحاكم في بعض القضايا الخطيرة وهي ملزمة له حيث لا يمكن له مخالفة قرار أهل الشورى وهنا تؤكد الأدبيات السياسية أن الشورى تفقد معناها إذا لم تكن ملزمة وبالتالي فهي تستمد قوتها بل وجودها من إلزاميتها وهناك العديد من الآيات التي تلزم الرسول عليه الصلاة والسلام مشاوره أصحابه وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك في قوله لأبي بكر وعمر إنني لو شاورتكم في أمر واتفقتم على رأي واحد لما كنت مخالفا لكم كما التزم الصحابة رضوان الله عليهم بالشورى بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ويضيف الأستاذ فهمي هويد ليؤكد "أن هناك فرقا يجب ملاحظته بين أهل الشورى وأهل الاجتهاد، فالأولون هم أهل الرأي في الأمة الذين ينبغي أن يمثلوا المجتمع بشرائحه وتياراته وملله كافة ومن ثم فتمثيل غير المسلمين فيهم - إن وجدوا- أمر مفروغ منه، أما أهل الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية حيث يفترض أن الشريعة هي أساس القانون والتشريع، ولذلك فشرط الإسلام فيهم واجب، وغني عن البيان أن أهل الشورى هم الذين يضمهم المجلس النيابي، بينما أهل الاجتهاد فهم هيئة علمية اقرب الى فكرة هيئة كبار العلماء أو مجمع البحوث الإسلامية أو المجلس الإسلامي الأعلى .

درج فقهاء المسلمين على تسمية أهل الشورى بأهل الحل والعقد، وتلك التسمية تعبر عن مفهوم تاريخي نشأ في صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة النبوية وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى، وليس بلازم أن يسمى بهذا الاسم من يناط بهم من الوظائف والاختصاصات ما كان منوطاً بأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية الأولى ولكن الواجب إن يقوم بهذه الوظائف والاختصاصات نفر من الأمة يؤهلهم لذلك - في كل مجتمع أو زمان - ما يحتاج الواحد منهم إليه من ضرورات القدرة والكفاية للقيام بهذا الواجب. (2)

إن هذه التسميات والمصطلحات الإسلامية تعبر عن تميز المنظومة الفكرية الإسلامية عن المنظومة الغربية مما يؤكد لنا الحقيقة التاريخية والمتمثلة في تميز المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي مما يفيد أن النماذج الغربية لا يمكن أن تطبق بصورة طبق الأصل في المجتمعات الإسلامية لكن ذلك لا يمنع من إمكانية الاقتباس في بعض التجارب الغربية التي تكون ملائمة للمجتمع الإسلامي

إن تقسيم السلطة الى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية وهذا لا يعني الفصل الجامد. كما نؤكد هنا أن مهمة التشريع موضوع بحثنا في هذا المبحث ليست من اختصاص السلطة التشريعية فقط. وإذا كانت السلطة التشريعية هي صاحبة الاختصاص الأصلي لكن هذا لا يمنع من أن تشرع السلطة التنفيذية للمجتمع في صورة قرارات ومراسيم كما أن هناك حكومات عربية تتولى مهمة التشريع بجانب السلطة التشريعية كما أن الدساتير تحول رئيس الجمهورية بالقيام بالتشريع في بعض الأحيان منها أن يكون المجلس التشريعي غير قائم أو معطلا لأي سبب من الأسباب أو أن يقوم رئيس الدولة بالتشريع ما بين دورات انعقاد البرلمان وذلك بان يصدر قرارات لها قوة القانون أو يكون رئيس الدولة مفوضاً من قبل السلطة التشريعية في إصدار القوانين ويكون ذلك بشروط خاصة تحددها السلطة التشريعية.

ومصادر التشريع بالترتيب هي الدستور، القوانين، اللوائح، حيث يكون التشريع في الدولة له مراتب مختلفة من حيث القوة فالقواعد الدستورية في القمة ويليها القوانين التي تصدر في الأصل عن السلطة التشريعية (كالبرلمان أو مجلس الأمة) ويليها اللوائح وهي

(1) حماد، مرجع سابق، ص. 34

(2) المرجع نفسه، ص. 34

قرارات تصدر من السلطة التنفيذية في حدود ما يؤولها الدستور والقانون من اختصاص. (1) وهذا التدرج بين القواعد القانونية يؤدي وجوب تقييد القاعدة القانونية الدنيا بالقاعدة القانونية العليا (الدستور). لتحقيق مبدأ المشروعية، فلا يمكن أن نتصور أن يصدر تشريع من هيئة دنيا مخالف للهيئة العليا، وهذا يعتبر تشريعا لاغيا ويعبر عن ذلك بعدم دستوريته ولا يجب أن يطبق، لأنه لا يعتبر تشريعا أصلا. كما نلاحظ هذا التدرج في التشريع الإسلامي في قوله تعالى: "يَأْيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ..." (2) حيث نجد الفقهاء يحددون الأدلة الشرعية بالقرآن ثم السنة. ثم الاجتهاد والقياس ... كما سبق وان بينا ترتيب مصادر التشريع الإسلامي. والتي يطلق عليه في الاصطلاح الإسلامي الأدلة الشرعية أو أدلة الأحكام .

وخضوع الدولة الحديثة للقانون يعرف بمبدأ الشرعية . وتدرج القوانين من القانون الدستوري الى التشريع البرلماني الى اللوائح والقرارات والمراسيم التنفيذية يعرف هذا التدرج بمبدأ المشروعية حيث لا يمكن لتشريع ادنى أن يخالف تشريع اعلى . وما يميز الدولة الإسلامية في إنها تخضع لتشريع مترل يتمثل في القرآن والسنة . وتميز الأدبيات القانونية مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية في ما يلي :

- مبدأ الشرعية : يتمثل في خضوع الدولة للقانون و أول مظهر لذلك يتمثل في أن السلطة تستمد سلطتها من الشعب وان تلتزم بالقانون وتعمل في ضله ولا تخرج عنه .
- مبدأ المشروعية : يتمثل في احترام تدرج القوانين حيث يعتبر الدستور كوثيقة أعلى هيئة قانونية مما يستوجب أن لا تخالفه السلطة التشريعية والتنفيذية في ما تصدره من تشريعات .

"وللتمييز بين الشرع والقانون، نجد أن العلماء قد استعملوا تعبير القوانين للدلالة على القواعد التي يضعها أولو الأمر بمقتضى السياسة الشرعية تمييزا لها عن القواعد التي وردت في الأدلة الشرعية الأخرى من كتاب وسنة .. الخ و لا يجوز أن نستنتج من ذلك كما حاول بعض العلمانيين أن يفصل الدين عن الدولة لان هذه القوانين تعتبر جزءا لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية" (3) وقد خصص الباب السابع : الشورى والرقابة وسن القوانين . من مشروع الدستور الإسلامي (4) الذي صاغته لجنة الأبحاث الدستورية بالأزهر الذي يحتوي على 93 مادة مفصلة حيث جاء في المادة 83 : يكون للدولة مجلس للشورى يمارس الاختصاصات الآتية :

1- سن القوانين بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

2- اعتماد الموازنة السنوية للدولة وحسابها الختامي.

3- ممارسة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية .

4- تقرير مسؤولية الوزارة عن أعمالها وسحب الثقة منها عند الاقتضاء .

مادة 84: يحدد القانون شروط الانتخاب وطريقة إحدائه وشروط العضوية ، وذلك على أساس من الشورى على وجه يكفل مشاركة كل بالغ عاقل حسن السمع في إبداء رأيه ، وكذلك كيفية معاملة أعضاء المجلس من الناحية المالية ، ويضع المجلس لائحة داخلية .. إذا كانت السلطة التشريعية تصدر القوانين لتنظيم شؤون المجتمع في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها مع مراعاة الالتزام بالقواعد التي يقرها الدستور، فان أعضاء السلطة التشريعية (البرلمان ) ينتخبون بواسطة الشعب فكأن الشعب يمارس الاختصاص التشريعي بطريقة غير مباشرة وهنا نلاحظ في دستور الجزائر 1989 المادة 92 "يمارس السلطة التشريعية مجلس واحد يسمى المجلس الشعبي الوطني". وعليه فان المجلس الشعبي الوطني يستمد صلاحيات التشريع من سلطة اعلى منه هي الدستور. فلا يمكن لهذا المجلس أن يشرع قوانين تخالف ما هو مقرر في الدستور كأعلى هيئة تشريعية بينما نجد في التعديل الدستوري 1996 في المادة 98 تقرر نظام المجلسين .

(1) صوفي ، مرجع سابق ،ص. 236

(2) النساء، الآية: 59

(3) شريف ، مرجع سابق ،ص. ص. ( 68 - 69)

(4) جبر ، مرجع سابق ،ص. ص. ( 132 - 133)

وكما بينا سابقا أن التشريع ليس من اختصاص الهيئات التشريعية فقط حيث قد يشاركها في ذلك هيئات أخرى كالتنفيذية والقضائية، فإننا نؤكد من جهة أخرى أن السلطة التشريعية لا تختص بالتشريع فقط فإن لها اختصاصات أخرى لا تنحصر مهمة تلك المجالس في التشريع فقط " فإنها تقوم بمهام أخرى فهي تقوم بوظيفة مالية وهي مراقبة مالية الدولة والموافقة على ميزانية الدولة وفرض الضرائب على المواطنين . كما للسلطة التشريعية مراقبة السلطة التنفيذية في تنفيذ القوانين والالتزام بها ولها في سبيل ذلك توجيه الأسئلة للوزارة عن أعمالهم وتصرفاتهم في مجال وزاراتهم بل لها استجوابهم ولذلك يتمتع أعضاء السلطة التشريعية بحصانة برلمانية تحميهم من أن تبطش بهم السلطة التنفيذية، فلا تتخذ ضد أي منهم أية إجراءات جنائية إلا إذا وافق المجلس التشريعي عليها" (1).

وما يميز التشريع الإسلامي عن التشريع الوضعي في أن هذا الأخير مطلق الصلاحيات لدرجة انه تم التشريع في بعض الدول الغربية الزواج من جنس واحد وهو ما يعرف بزواج المثل حيث يمكن للرجال أن يتزوجوا في ما بينهم بنجد هذا محرما في الإسلام و لا يمكن أن نتصور تشريعا يبيح ذلك مما يفيد أن التشريع الإسلامي مقيد بضوابط الهية فالتشريع في الإسلام يكون على قسمين:

1- "تشريع سنّ من عند الله سبحانه وتعالى (القران والسنة) وهو الأصول .

2- تشريع سنه المجتهدون استنباطا من نصوص التشريع الالهي (الفروع) ويختلف فيها لعدة أسباب ظرفية وبيئية" (2).

وهناك تصنيفات أخرى حيث "نجد جذور تقسيم الأحكام الشرعية الى سياسية وقانونية في كتابات بعض علماء الشريعة والسياسة المتقدمين وفي مقدمتهم ابن قيم الجوزية وابن خلدون حيث يميز ابن قيم الجوزية في كتابه الطرق الحكمية في السياسة الشرعية بين دائرة الأحكام الفقهية ودائرة الأحكام السياسية وذلك بتخصيص الأولى بالأحكام المستنبطة مباشرة من المصادر الشرعية (الأحكام الكلية) وإطلاق الثانية على الأحكام القائمة على اعتبارات المصلحة العامة والواقعة ضمن الإطار العام للشريعة وبالمثل يعمد ابن خلدون الى التمييز بين دائرة الأحكام الشرعية ودائرة الأحكام السياسية العقلية... ويميز ابن خلدون بين أمرين أمر يتمثل في تحقيق المصلحة العامة لجميع المؤمنين والأمر الثاني في ما يتعلق بمصلحة النظام السياسي فكما فاضل ابن قيم الجوزية بين الأحكام المستنبطة من النص والأحكام السياسية المنوطة بالمصلحة العامة عمد ابن خلدون الى إتباع النهج نفسه ففاضل بين الأحكام المستندة الى شرع منزل والأحكام المستندة الى سياسة عقلية ويربط ابن خلدون الأحكام المستندة الى سياسة عقلية بالمصلحة العامة للأمم من جهة والمصلحة الخاصة للسلطان من جهة ثانية" (3).

يؤكد الأستاذ فهمي هويد انه "رغم اضطراب وعدم وضوح المفاضلة بين الأحكام المستندة الى السياسة والأحكام المستنبطة من الشريعة عند علماء الشريعة والسياسة المتقدمين فان المثالين السابقين يثيران الى تعرض الدراسات السياسية الإسلامية لمسالة العلاقة بين هذين النوعين من الأحكام. ونظرا الى أهمية المفاضلة بين الأحكام الشرعية السياسية وغير السياسية التي ظهرت بوادرها في أعمال

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ،ص. 54

(2) شريف ، مرجع سابق ، ص. 72

(3) حماد ، مرجع سابق ، ص.ص. (131-132)

المقدمين وذلك لتحديد إطار العملية التشريعية المنوطة بمؤسسات الدولة<sup>(1)</sup>.

وتشير كل الأدبيات السياسية والقانونية الى انه لم يجرؤ احد من المسلمين على جعل كل أحكام الشّرع قانونا مفصلا مدونا إلا في مجال الأحوال الشخصية الخاصة بالزواج والطلاق والميراث ، ويتجنب علماء القانون المسلمون عن وعي تجميع الأحكام القضائية وتقنينها ، ثم إعادة تقنينها ما دامت أكثر أحكام الشريعة هي قواعد كلية عامة لا تتطرق للتفاصيل ، حتى يكون لها صفة الدوام زمانا ومكان . وسن القوانين بناء على حالات مرتبطة بالزمان والمكان فلا يكون له ميزة الثبات والدوام بحكم تغير الأزمنة والأمكنة وقد حرت محاولات نادرة لتقنين الأحكام القضائية وتدوينه لتصبح سوابق قضائية يمكن الرجوع والاستناد عليها في إصدار الأحكام في القضايا المشابهة ومن بين تلك المحاولات نذكر " مجلة الأحكام العدلية ، الفتاوى الهندية<sup>(2)</sup>" وقد ذهب عبد الوهاب خلاف الى إن التشريع في الإسلام له معنيان :

ا - إيجاد شرع مبتدأ وهذا في الإسلام ليس إلا لله فهو سبحانه ابتداءً بما انزله في قرانه وما اقر عليه رسوله و ما نصبه من دلائل وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله.

ب - بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة فهذا هو الذي تولاه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفاؤه من علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين فهؤلاء لم يشرعوا أحكاما مبتدأ وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن والسنة وترتيباً على ما سبق ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف الى إن السلطة التشريعية في الإسلام يتولاها المجتهدون و أهل الفتيا وسلطتهم لا تعدوا أمرين:

1- بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم وبيان الحكم الذي يدل عليه .

2- بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد .

توارث المسلمون الرجوع الى هؤلاء الفقهاء ، حيث أن هؤلاء الفقهاء اكتسبوا سلطة التشريع دون تولية خليفة أو انتخاب الأمة و إنما اكتسبوا بما امتازوا به من علم بالقران والسنة واعترفت لهم أكثر الأمة بهذا<sup>(3)</sup>.

إن التشريع في الدولة الإسلامية يختلف اختلافا جوهريا مع ما هو معمول به في مختلف النظم السياسية الوضعية . كما أن مفهوم التشريع في الفكر السياسي الإسلامي وعلاقته بالتشريع الإلهي وحدوده ومجالاته مختلف فيه من قبل المفكرين الإسلاميين . حيث لا تزال المنظومة التشريعية الإسلامية تبحث عن اطر تحدها وفي هذا الإطار ينتقد التقسيم السابق من قبل مصطفى ابوزيد فهمي على أساس أن " المعنى الأول اقرب في الدلالة على الرسالة السماوية كلها . والمعنى الثاني اقرب في الدلالة على الفتيا منه على التشريع . فإذا تصورنا التشريع وقد اقتصر على هذين المعنيين وحدهما فانه لا يتولاه إلا المجتهدون ويذكر عدة أمثلة تؤيد رأيه:

1 - فإذا أوضح المجتهدون و أهل الفتيا أن عقد المعاهدات حلال ، ثارت بعد ذلك عدة نقاط منها : هل نعقد معاهدة مع هذا البلد أم نعقد مع ذلك وهل نأخذ بهذه الشروط أم نضع فيها شروطا أخرى ؟ ... فإنهم بعد أن بينوا الحكم الشّرعي تكون مهمتهم قد انتهت وتصبح هذه النقاط في حاجة الى قواعد تشريعية تحسمها .

2 - بالنسبة لتنظيم شؤون المواطنين في الدولة والقطاع العام أو وضع القواعد المنظمة لشؤون الجامعات ورجالها والقوات المسلحة وضباطها وجنودها . فالإسلام يبيح تنظيم هذه الأمور والحكم الشّرعي فيها هو الإباحة ولكن كيف يكون التنظيم؟ وكيف تحدد الترقيات ؟ وكيف يكون التأديب ؟ وكيف تحدد المرتبات ؟ كل هذه الأمور وغيرها لا تدخل في اختصاص المجتهدين و أهل الفتيا وحدهم ... وهي تحتاج لقواعد تنظمها وهذا هو المعنى الدقيق للتشريع .

وانتهى مصطفى ابوزيد فهمي الى انه بجانب المعنيين اللذين ذكرهما الشيخ عبد الوهاب خلاف للتشريع فانه يوجد معنى ثالث بغير شك أدق المعاني الموضحة لكلمة التشريع . وعلى هذا النحو فان المقصود بالتشريع الإسلامي يكون احد أمور ثلاثة:

(1) حماد ، مرجع سابق ، ص. 133

(2) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 112

(3) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. ( 58 - 59 )

أيجاد شرع مبتدأ وهو لا يكون إلا لله. - بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة - وضع القواعد المنظمة لشتى مجالات الحياة (1).

وما يؤكد هذا الاتجاه أن الرسول عليه الصلاة والسلام لما سؤل عن كيفية معالجة النخيل قال لهم انتم ادري بشؤون دنياكم مما يؤكد أن هناك أموراً تدخل في الإطار الشرعي وأموراً تدخل في شؤون الدنيا أو المكيدة والحرب كما عبر عليها الرسول عليه الصلاة والسلام ولهذا أكد أبو الأعلى المودودي في كتاب الحكومة الإسلامية أن الله - سبحانه وتعالى وضع أصول التشريعات المنظمة للمجتمع الإسلامي ولكن الله عز وجل لم يقلق باب التشريع إمام البشر وهذا ما يعرف بنطاق التشريع في الإسلام حيث أن الأصول هي الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان والمجتمع و ما عداها من تغيرات يجب أن تخضع لتشريع يتغير بتغير التغيرات في إطار الأصول.

كما نميز في إطار الفقه الإسلامي بين نوعين من النصوص من حيث دلالتها فهناك النصوص قطعية الدلالة ونصوص ظنية الدلالة. " - النصوص قطعية الدلالة : وهي نصوص لا تحتمل وجهاً آخر للفهم والتفسير كدلالة النصوص الآمرة بالصلاة والزكاة والصيام والحج والنصوص قطعية الدلالة عددها قليل.

- النصوص ظنية الدلالة : وهي نصوص تحمل أكثر من معنى في فهمها وتفسيرها فقد يفهم بعض العلماء نصاً ظني الدلالة على انه يدل على الوجوب وهو في رأي الآخرين يدل على الاستحباب أو على أن يدل على الحرمة والآخرين لا يرون في دلالة أكثر من الكراهة (2)

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن أزمة الفكر السياسي الإسلامي في التشريع هي أزمة منهج ومن هنا، تطرح الإشكالية على مستوى السلطة التشريعية في المنظور الإسلامي من خلال تصورين: "التصور التقليدي والتصور الحديث" (3) - التصور التقليدي: ويمثل التزعة الأخروية، وهنا يرى الدكتور حسن التراي في كتابه تجديد الفكر الإسلامي بان "منهج أصول الفقه الذي ورثناه بطبيعة نشأته بعيداً عن واقع الحياة العامة و بتأثره بالمنطق الصوري بالتزعة الإسلامية المحافظة والمبالاة نحو الضبط والتي جعلته ضيقاً لا يفي بحاجتنا اليوم ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة(4).

ب- "التصور الحديث" : مزج التفسير الغيبي بالدنيوي وهو منهج يقوم على أساس النظر العقلي، حيث يدعو حسن التراي الى تجديد أصول الفقه الإسلامي لإنتاج ما يعرف بفقه الواقع "انطلاقاً من أن علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي" (5) .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل تتجاوز كل ما قال به الفقهاء القدماء لنؤسس فقهاً جديداً خاصاً بنا ؟ أي ما علاقة الفقه الحاضر بالماضي؟ وهنا يؤكد حسن التراي على انه "ليس ما سلف منه إلا فقهاً إسلامياً منسوباً لأهله لهم الفضل في إنشائه ولنا

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص 61

(2) المرجع نفسه ، ص 62.

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان و الطبيعة (أبو ظبي: دار المسيرة، 1399هـ) ص . 223 بتصرف

(4) حسن التراي ، تجديد الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ص . 73

(5) المرجع نفسه ، ص 67.

الاعتبار به والبناء عليه لنلتمس فضلا لا نفسنا بعلاوة نضيفها إليه وهكذا تتعاون قرون المسلمين وتتقدم(1).

وعليه فإن الدكتور أراد أن يتزع هالة القداسة التي يضيفها بعض المسلمين المحافظين دعاة الجمود باسم الأصالة للحفاظ على كل ما هو قديم من التراث ليعت فيهم الروح العلمية من اجل التحرر من قيود التقليد و الإتياع لبعث الحركة العلمية من جديد. وهنا نجد من يدعو الى تقنين جميع الأحكام باستقصاء جميع المذاهب الإسلامية بما يتفق مع روح العصر ومصالح المجتمع ودون تقييد بمذهب معين وهذا ما يعطي للأحكام الشرعية صفة إلزام من قبل السلطة التشريعية .

كما إننا نعتقد انه عن طريق هذا الدمج بين التراث الفقهي والمعاصرة نبعث شبهة عدم إمكانية قدرة الشريعة الإسلامية على استيعاب الواقع المعاصر . ذلك "إن قضية التقليد تأتي أن تفتتح لمقتضيات التجديد وتؤدي الى قلق شديد إزاء كل تغيير جديد فضلا عن المعنى الجديد .. ويفعلون عن إن إمكانات الحياة كلها خلقت لعبادة الله ولو رأينا شيئا منها لدى غيرنا فان واجبنا إن نستولي عليها لنسخرها لعبادة الخالق بعد أن كانت مستخدمة لمعصيته"(2) وعليه، فانه بإمكان المسلمين اليوم الاستفادة من كل ما قد يبتكره الغرب من طرق ومناهج في مختلف الفروع العلمية من سياسة واقتصاد وقانون ومنه يمكن الأخذ بالأنظمة البرلمانية كأسلوب للتشريع مع إمكانية وضع حدود شرعية لهذه الأجهزة."فالدولة المسلمة لا يجوز لمجلسها التشريعي في أي حال من الأحوال أن يضع ولو يجمع أعضائه كلهم قانونا يخالف كتاب الله وسنة رسوله"(3). وفي هذا الإطار نجد المودودي يحصر وظيفة المجلس التشريعي في النقاط التالية :

1- انه وان كان لا يجوز للمجلس التشريعي أن يغير في الأحكام الواضحة القاطعة عن الله ورسوله فله أن يضع القواعد واللوائح لتنفيذ هذه الأحكام Rules and regulation.

2- إن الأمور التي تحدث فيها أحكام الله ورسوله وتأويلات عديدة لا يرجع فيها إلا الى المجلس التشريعي ليرى أي التأويلات وفقا للقانون، فلا بد، و لهذا الغرض، أن يكون المجلس مشتملا على رجال من أرباب العلم .. ولكنها مسألة تتعلق بكفاءة الناخبين وحسن اختيارهم.

3- و أما الأمور التي لم يرد فيها أحكام في الشريعة فللمجلس التشريعي أن يضع فيها القوانين الجديدة جاعلا نصب عينه المبادئ الدينية العامة .

4- و أما الأمور التي لم ترد في شأنها عن شرع قواعد أصولية فمعنى ذلك أن الله قد حولنا حق التشريع فيها (مصلحة الناس) فإلقاعد في ذلك أن كل شيء ليس محظورا فهو مباح.

فهذه القواعد الأربعة نعلمها من سنة الرسول وعمل الخلفاء الراشدين وأراء المجتهدين"(4) .

ومن خلال هذه القواعد الأربعة يبدو لنا أن المشرع في المنظور الإسلامي مقيد بأصول ثابتة لا يمكن أن يتجاوزها، غير أن هذه الأصول هي بمثابة قواعد أولية ترسم له الطريق الى مجال واسع للاجتهاد. كما أن هذه القواعد المذكورة هي في الحقيقة اجتهاد أيضا قابل للتغيير والإضافة بتغير الظروف التي أملته. وإذا كان الاجتهاد مسألة مهمة في التشريع فان من يقوم به لا بد أن يكون من أهل الاجتهاد وقد كان يطلق عليهم أهل الحل والعقد و لهذا نجد أن المودودي يجعل لهم ثلاثة أوصاف:

1- العدالة الجامعة لشروطها .

2- العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة .

3- الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم"(1)

(1) حسن الترابي ، تجديد الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص. 200

(2) المرجع نفسه ص. 200

(3) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي، مرجع سابق ص. 32

(4) المودودي ، نظرية الإسلام و هديه ، مرجع سابق ص . 263



ونظرا لأهمية السلطة التشريعية في الفكر السياسي الإسلامي فقد حدد العلماء شروط ومواصفات عديدة لمن يتولى هذه الوظيفة الخطيرة بالنسبة للدولة والمجتمع وتعتبر هذه الشروط نفسها لمن يتولى منصب الخلافة "الرئاسة" مما يفيد أن منزلة السلطة التشريعية في الفكر السياسي الإسلامي موازية للسلطة التنفيذية إن لم نقل أنها أكثر أهمية من حيث أن السلطة التنفيذية تستند إلى التشريع في ما تقوم به من أعمال . وقد قسم العلماء هذه الشروط إلى صنفين :

أ- الشروط العامة وهي : 1 الإسلام 2 البلوغ والعقل 3 الحرية .

ب- الشروط الخاصة وهي 1 القوة والأمانة 2 القدرة والإرادة 3 العدالة 4 اختيار الأصلح 5 العلم 6 الرأي والحكمة

أما عن كيفية اختيار رجال التشريع في الدولة الإسلامية فقد تعددت الآراء في هذه المسألة وتنقسم إلى ثلاث آراء :

"الرأي الأول - يرى الأخذ بنظام التعيين .

الرأي الثاني - يرى الأخذ بنظام الانتخاب .

الرأي الثالث - يرى الأخذ بنظام التعيين والانتخاب : كان يكون المجلس منتخبا ويتم تعيين خبراء بداخله وهكذا يتم المزج بين

التعيين والانتخاب ."(2)

كما أن هناك من يفسر الآية الكريمة : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول "(3) على أن أولي الأمر هم "... الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة حيث تم تصنيف أولو الأمر إلى أربعة أصناف وهم :

1- أولو الأمر هم الفقهاء والعلماء في الدين .

2- أولو الأمر هم الأمراء والعلماء .

3- أولو الأمر هم أهل الحل والعقد "المجتهدين" (4).

إن الباحث في الشروط المطلوبة في أهل الحل والعقد يتأكد انه من الصعب إدراك أشخاص في هذه المرتبة والمنزلة من العلم والوقار والعفة ولهذا نجد الدكتور حسن الترابي يستنكر المبالغة في شروط الاجتهاد حيث يقول "أن الناس يتحدثون مثلا عن شرائط الاجتهاد ويبالغون فيها ويشتطون في تقدير مرادها حتى يبدو بعيدا أن يجمعها احد من الناس ولكن شرائط الاجتهاد كما تعلمون ليست حدودا وإنما هي تقديرات نسبية... فان وجدنا أنفسنا على عصر نشكو فيه تجميد الفقه وتخلفه.. بالضرورة إلى أن نرقي من تلك الشرائط لأهلية المجتهد.. وان اتسع الاجتهاد في عصر آخر حتى خشنا الفوضى ينبغي أن نضيق تلك الحدود وان نرقي شرائط الأهلية(5) ومن هنا يتجلى لنا اختلاف المناهج من حيث أن الترابي يرفض أن نأخذ النصوص ونفرضها على الواقع بل يحاول أن ينطلق من الواقع ليصل إلى الشرع كما أن هناك العديد من الآيات والأحاديث التي تؤكد هذا المعنى الذي يفيد التيسير لا التعسير وان الأصل في الأمور الإباحة إلا ما قد حرمه الشرع كما حذر الشرع من الغلو والتشدد في الدين انطلاقا من قول الرسول عليه الصلاة والسلام "... وَأَيَّاكُمْ وَالْعُلُوَّ فِي الدِّينِ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْعُلُوَّ فِي الدِّينِ "(6).

(1) جاب الله، مرجع سابق، ص: 31

(2) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. ص. 58

(3) النساء الآية 59

(4) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. 89

(5) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص. ص. (59-60)

(6) النسائي (أحمد أبو عبد الرحمن بن شعيب بن علي بن بحر)، سنن النسائي، المجلد الثالث، الجزء الخامس وهو بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي و حاشية السندي

كتاب مناسك الحج، باب النقاط الحصى ص. 268



ومن هنا تعتبر نظرة الدكتور حسن التراي نظرة إستراتيجية تحاول أن تنطلق بالمجتمعات الإسلامية من الوضعية السيئة الى احسن ثم الأحسن بطريقة منطقية حيث يقول في الأخير "نرفي شرائط الأهلية" (1) كما تتجلى واقعية التراي في الأخير بترك الأمر أمانة للمسلمين "ليتخذوا بأعرافهم مقاييس تقويم المفكرين ومهما تكن المؤهلات الرسمية فجمهور المسلمين هو الحكم" (2) وهنا يلجأ التراي الى الجمهور كحل إجرائي تلميه الضرورة\* عند تساوي الأدلة العلمية المتعارضة أو حيث لا يكون هناك دليل قطعي يفيد حكما معيناً . كما اقترح خالد محمد خالد " أن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هو الديمقراطية النيابية .. أن ينتخب الشعب نوابا عنه يمثلون إرادته ومشيتته وهؤلاء النواب عندهم أهل الحل والعقد لاسيما إذا طعم المجلس النيابي ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود"(3). وتتجلى هذه الدعوة الى التجديد في ما اقترحه صاحب العالمية الإسلامية الثانية الحاج حمد إذ يقول : "حتى نجعل القراءة بالله واضحة الأبعاد كما هي القراءة بالعلم فاتحدت في منهجيتنا القرآنية الغيبية والوضعية اتحادا يمنح الفعل الحضاري الإنساني عمقا كونيا منسقا وعميقا، هنا تسقط فلسفات العجز و التواكلية وتسقط كل رؤى التخلف الفكري التي علق بالقرآن سقوطا كاملا ليستوي الإنسان ناهضا من حديد على ساقين قويتين متفاعلا مع الوجود كله ومندمجا في كل تفاصيله بالوعي والحيوية الحضارية ضمن ارقى الأشكال الكونية" (4)

وتطبيقا لهذه المنهجية في المجال التشريعي يتوصل الى "إن الثابت في التشريع هو(مبدأ العقوبة) أو (الجزاء) أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فمؤكدة لكل عصر حسب أوضاعه و أعرافه وقيمه بهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ويبقى كما أراد له الله صالحا لكل زمان ومكان" (5)

ومن بين النتائج التي توصل إليها بقوله "إنما نؤكد فقط على ما أوضحه القرآن لنا من نسبية التشريع في علاقته مع بيئته التاريخية الحاملة له" (6) ونحن نعتقد أن هذه النسبية تعود الى قصور العقل البشري في إدراكه للأمور بصفة كلية من جهة والتغيرات البيئية وما تحدثه من تفاعلات جديدة من جهة ثانية. ويمكن اعتبار هذا المنهج منظارا حضاريا للكون "الكوني الشامل التي تطرح نفسها بديلا كاملا عن حضارة الصراع والتناقضات" (7) .

وكتيجة أخيرة "يمكننا اعتبار البرلمان كوسيلة للتشريع يبقى ضرورة حتمية" (8) لا بد منه ولا يمكننا أن نقص من دوره بناء على ما يجري فيه من تجاوزات وعليه فالبرلمان وسيلة ناجحة إذا عرفنا كيف نضبط عمله من خلال تحديد شروط على مستوى الناخب والمنتخب والعملية الانتخابية بصفة عامة .

ومن خلال دراستنا للسلطة التشريعية في المنظومة الغربية ومقارنتها بالفقه الإسلامي وما يحتوي عليه من أحكام فإننا لا يمكن أن نقول انه ليس في الإسلام سلطة سوى سلطة الموعظة والإرشاد بل إن الإسلام وان شمل ذلك فهناك أنواع من الأحكام الشرعية التي تستوجب وجود سلطة تنفيذية . حيث قسمت الأحكام الشرعية الى أحكام أخلاقية وأحكام حقوقية وتترتب الأحكام الأخلاقية من علاقة الإنسان بربه ويطلق عليها "حقوق الله" بينما تترتب الأحكام الحقوقية من علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ولهذا تعرف هذه الأحكام

(1) التراي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص. ص. (98-99)

(2) المرجع نفسه، ص. ص. (98-99)

\* حيث قال رسول الله عليه الصلاة والسلام (أشيروا علي أيها الناس) .

انظر : بن كثير (أبي الفداء إسماعيل) ، السيرة النبوية لابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد المجلد الثاني (بيروت : دار المعارف ، [د.ت.ن.]) ، ص . 392

(3) الغنوشي ، مرجع سابق، ص(124-125)

(4) الحاج حمد ، مرجع سابق ص. 222

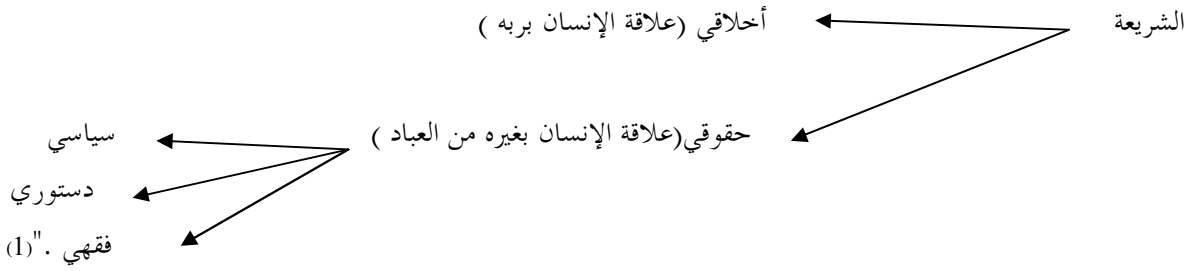
(5) المرجع نفسه ص. 279

(6) المرجع نفسه ص. 279

(7) المرجع نفسه، ص. 222

(8) لايبان، مرجع سابق، ص. 154.

ب"حقوق العباد" و المدقق في طبيعة الأحكام يلحظ أن هذه الأحكام(الحقوقية) تنقسم بدورها الى ثلاث مجموعات رئيسية الأحكام الشرعية الفقهية والأحكام الشرعية الدستورية والأحكام الشرعية السياسية .



ونتيجة لتعدد الأحكام وتنوعها تشير الأدبيات السياسية الى أن البنية التشكيلية للشرعية الإسلامية ذات طبيعة خاصة من حيث الممارسة السياسية التطبيقية الفعلية في إطار النظام السياسي الإسلامي حيث نجد فيها مجموعات من الأحكام مستقلة عن السلطة السياسية مما يميز البعد الأخلاقي عن البعد الحقوقي في الشرعية وهنا يشير فهمي هويد الى "الخطأ الذي يقع فيه بعض المنظرين الإسلاميين عندما يصف الدولة الإسلامية بالشمولية ويسند إليها مهمة تطبيق الشرعية برمتها من دون اعتبار البنية التشكيلية للشرعية . وينجم هذا الخطأ ، في تقديرنا عن التسوية بين البنية السياسية للأمة والبنية السياسية للدولة. وبالتالي الخلط بين وظائف الدولة المتعلقة ، بالبعد السلطوي القانوني للشرعية ووظائف الأمة المرتبطة بعدها التربوي الأخلاقي فالفاضلة بين هذين النوعين من الوظائف مهمة وحيوية للحيلولة دون استخدام الدولة لفرض المبادئ الأخلاقية والمفاهيم الإسلامية ، وأي تفسير وفهم خاص بما تتبناه فئة من فئات المجتمع على مواطني الدولة الإسلامية ورعاياها" (2).

ولعل هذا التقسيم للأحكام وتميز الأخلاقي عن الحقوقي هو الذي مكن الدولة الإسلامية الأولى من احتواء قبائل مختلفة واديان متعددة ، لأنها لم تكن دولة قهرية بل على العكس من ذلك كانت دولة منفتحة تتسع للجميع على مختلف دياناتهم وعقائدهم وجنسياتهم حيث أن الدولة تقوم على أساس تنظيم الجانب الحقوقي المشترك بين الجميع وتترك الجانب الأخلاقي الخاص بكل فئة ، ومن هنا لم تكن الدولة الإسلامية دولة مذهبية بل كان مبدأ التعددية المذهبية مبدأ أصيلا في الفكر السياسي الإسلامي وهناك العديد من الآيات القرآنية

(1) حماد ، مرجع سابق ، ص.ص. (134-136)

ويصطلح على تسمية القوانين في الفقه الإسلامي بالحكام وتقسّم الأحكام الى:

1- الأحكام الفقهية : أحكام مستنبطة مباشرة من مصادر الشرعية ومنظمة للعلاقات التبادلية بين الأفراد ، كأحكام الأحوال الشخصية والأحكام التعاقدية والجناحية ، ومهمة تطوير هذه الأحكام واستنباطها من مصادرها هي مهمة الفقهاء المجتهدين (سواء بصفة فردية أو بصفة هيئة أو باختيار ناطق مشترك بين النمطين السابقين والمهم أن يكون الفقهاء أحرار عن هيمنة مؤسسات الدولة . نعم أعطى فقهاء السياسة المتقدمون الإمام صلاحيات تنفيذية واسعة تشمل فترة رئاسية مطلقة ، وسلطات تعيينية غير محدودة ، وسلطات مالية واسعة فكانت سلطات رئيس الدولة (الخليفة أو الأمير أو الإمام أو السلطان) مطلقة على المستوى التنفيذي ، بيد أن إطلاق سلطات لرئيس التنفيذية لم يجعل منه حاكما مطلقا نظرا الى افتقاده أي سلطة تشريعية وانحصار قراراته وأفعاله ضمن دائرة الأحكام الشرعية المستنبطة من قبل الفقهاء المجتهدين من جهة أخرى (خاصة وان الفقهاء لهم سمعة لدى الجماهير ومعارضتهم تلعب دور كبير . أن إبقاء عملية تطوير الأحكام الفقهية خارج دائرة السلطة الرسمية للدولة ضروري للحيلولة دون إخضاع هذه العملية لاعتبارات سياسية بعيدة عن معايير الاجتهاد الفقهي (تقنين الأحكام الشرعية خارج البنية الإدارية

لمؤسسات الدولة الرسمية) ولا بد أن يكون هناك تعاون طوعي

2- الأحكام الدستورية : أحكام محددة القواعد العامة للفعل السياسي ومنشئة المؤسسات السياسية الشرعية وضابطة عملها وتستنبط هذه الأحكام من نصوص الوحي ومن القواعد الكلية للسلوك الاجتماعي 136 فتشترك الأحكام 136 الدستورية من جهة مع الأحكام الفقهية باعتمادها على مبادئ مستمدة من نصوص الشرع كما تشترك من جهة أخرى مع الأحكام السياسية في استنادها الى المصلحة العامة

3- الأحكام السياسية : أحكام ترتبط بقضايا تتعلق بالمصلحة العامة ولا تنبع مباشرة من نصوص الوحي فالأحكام السياسية المبنية على المصلحة العامة شرعية أيضا طالما اهدت بالمقاصد الإسلامية الكلية ولم تتعارض ونصوص الشرع . ولأن المصلحة العامة هي الاعتبار الرئيسي في هذه الأحكام فالها تميز من الأحكام الفقهية باعتمادها على آليات الشورى السياسية ، لأعلى آليات الاجتهاد والاجتماع الفقهي

- ولا بأس أن ننوه أخيرا بان هذه الدوائر ليست مستقلة تماما بعضها عن بعض ، بل يضم كل منها مساحات تتداخل فيها أحكام أو اعتبارات خاصة بالدوائر الأخرى . ومع ذلك تبقى الفروقات الوظيفية التي تميز بينها من الأهمية بحيث تبرز فصلها بعضها عن بعض ، كما تستدع فصل المؤسسات المعنية بها

(2) حماد ، مرجع سابق ص. 137

والأحاديث الصحيحة التي تؤكد على أصالة مبدأ التعددية المذهبية والحرية العقدية في التصور الإسلامي . حيث كانت الأقليات المسلمة تمارس شعائرها بل وتطبق شرائعها مع احترامها للصحيفة

وإذا كانت هناك تجاوزات في التاريخ الإسلامي ومحاولات لفرض مذهب معين أو اجتهاد خاص على الأمة فان ذلك يعتبر استثناء وخروجاً عن القاعدة . ومن بين الآيات التي تؤكد هذا المعنى نذكر : "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (1)" "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي (2)" .

ويعرف هذا التمييز بين الأحكام الأخلاقية والأحكام الحقوقية في الفكر السياسي والقانوني الحديث بالمجال الخاص والعام ، حيث أصبح الفكر السياسي الحديث يميز بين الدولة (السلطة) والمجتمع (الأمة) هذا التمايز الذي يترتب عليه أن يكون لكل منهما دور خاص يختلف عن دور الآخر ولا يتداخل إلا في إطار التعاون حيث لا يمكن للدولة أن تتدخل في مجال المجتمع ولا للمجتمع أن يتدخل في اختصاصات ووظائف الدولة" بيد أن المفاضلة بين وظائف الأمة والدولة لا تعني بأي حال من الأحوال ، عزل الأولى عن الأخرى ، فكلتاها مرتبطة بالأخرى وجودياً وتاريخياً . ذلك أن الوجود الفعال لمنظومة الحكم الإسلامي يفترض . أولاً بروز الأمة الى حيز الوجود : بمعنى أن قيام الدولة الإسلامية يشترط ظهور مجتمع ملتزم (بالمبادئ والمعايير الإسلامية) . كما يتطلب الاستمرار الفعلي للأمة تأسيس دولة تحمل طموحات المجتمع الملتزم وأماله وتعمل على تحقيقها ... ومن هنا يظهر لنا أن الدولة الإسلامية هدف أخلاقي وأيماني سام لان تكامل الحياة الإسلامية متوقف على قيامها وهي كذلك ضرورة عملية وشرط أساسي لبورة الحقيقة الإيمانية وتجسيد القيم والمثل الإسلامية وانعكاس مباشر للنمو الوجداني والتنظيم للأمة . المفاضلة بين العام والخاص في الشريعة والتمييز بين مهام الأمة والدولة بما يتناسب والمقاصد العامة للتزليل ضرورة حيوية إذا ما أردنا تجنب تحويل السلطة السياسية الى أداة لتحقيق مصالح جزئية خاصة" (3).

وبقي أن نتساءل عن إمكانية كتابة الفقه الإسلامي كالقوانين الوضعية حتى تصبح محل علم الجميع ويسهل الرجوع إليها من قبل القاضي وتطبيقها .

" فقد اختلف الفقهاء المعاصرون بشأن تقنين الفقه الإسلامي الى فريقين : فريق يعارض تقنين الفقه الإسلامي ، وفريق آخر يؤيد تقنين الفقه الإسلامي وفيما يلي حجج هذين الفريقين" (4):

الفريق الأول : المعارض على تقنين الفقه الإسلامي .  
وقد استندوا في معارضتهم لتقنين الفقه الإسلامي الى عدة أسباب تتمثل في الآتي:

1 - الخوف من تشويه الأحكام الشرعية واستغلال الحكام لسلطة وضع القوانين في مراعاة المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة.  
2 - لقد ضلت الشريعة الإسلامية تحكم العالم الإسلامي أربعة عشر قرناً دون تقنين فلا حاجة بنا الآن الى هذا التقنين بعد مضي هذه القرون الطويلة .

3 - بريطانيا وهي أعظم دولة دستورية في الغرب لم يعب عليها أن قانونها لم يدون .

4 - تقنين الفقه الإسلامي يحجر على المجتهدين .

5 - تقنين الفقه الإسلامي يسهل على الحكومات المتعاقبة العبث بأحكامه .

الفريق الثاني : المؤيد لتقنين الفقه الإسلامي .

1 - الرد على حجج الرأي الأول الرافض لتقنين الفقه الإسلامي .

1 - عدم تقنين الفقه الإسلامي ليس ضماناً كافياً لعدم استغلال أحكامه ..

(1) يوسف، الآية: 99

(2) البقرة، الآية: 266

(3) حماد ، مرجع سابق ، ص. 138.

(4) محمد بن كثير أمين ، مرجع سابق ، ص. ص. ( 38 - 50 )

2 - وعدم تقنين الفقه في المراحل السابقة ليس حجة على عدم جواز تقنينه من حيث انه إذا لم تكن هناك حاجة لتقنينه سابق فما من تقنينه حالياً بعد تحقيق الحاجة إليه من تعدد القضايا وتنوعها وتشابكها فعملية التقنين تسهل على القاضي الوصول الى الحكم الشرعي .  
3 - والقول أن بريطانيا قوانينها غير مدونة فهذا غير صحيح من حيث أن قوانينها وان لم تدون بصفة رسمية فهي موجودة في مجلدات ضخمة في صورة أحكام وخاصة أحكام المحكمة العليا والتي تمثل سوابق قضائية مهمة ومرتبة ومنظمة بحيث يسهل الرجوع إليها بالإضافة الى أن هناك من الفقهاء الانجليز من يطالب بقانون مدني على غرار القانون الفرنسي . لكن الفقه الإسلامي الموجود في القران والسنة في صورة أحكام قطعية الثبوت والدلالة بالإضافة الى ان هناك متون ومختصرات مدونة تتضمن قواعد فقهية أشبه بالقواعد القانونية، تحتاج الى تصنيف وترتيب وتوثيق فقط من قبل المختصين . على غرار مجلة الأحكام العدلية التي صدرت في عهد الدولة العثمانية وتحتوي على الأحكام الشرعية والتي تفوق 1851 مادة وهي لم تكن سببا في تحجر الاجتهاد بل على العكس من ذلك فقد كان هناك اجتهاد وأحكام مؤسسة مختلفة باختلاف الحالات وكان هناك شروح مختصرة ومتوسطة وطويلة للمجلة التي يتراوح بعضها بين الأربعة والسبعة مجلدات وبالتالي إن تقنينها (المجلة) لم يكن سببا في تحجر الاجتهاد بل على العكس من ذلك إنما شجعت على ذلك وعموما فان لتقنين مزايا عديدة نذكر أهمها :

مزايا تقنين أحكام الفقه الإسلامي (1)

وهذه المزايا تتمثل في الآتي :

- 1 - التقنين بمثابة خلاصة ما يمكن العمل به من الروايات المتعددة في المذهب الواحد وفي المذاهب كلها .
  - 2 - التقنين عبارة عن اختيار وترجيح مجموعة من العلماء وهذا أفضل من ترك الأمر لفرد واحد كقاضي أو غيره .
  - 3 - التقنين وسيلة لتوحيد سلوك الأمة على حكم واحد مختار من بين الآراء الراجحة في الفقه الإسلامي .
  - 4 - هذا التقنين وسيلة لإلزام الناس بالعمل بالشرعية الإسلامية وذلك لأننا في عصر ألف الناس السير على قواعد ملزمة يصدرها الحاكم أو سلطة مختصة . فان مهمة العلماء تبليغ أحكام الله بالغة التي يفهما الناس في هذا العصر .
  - 5 - وهذا التقنين وسيلة لإشراف الدولة على التطبيق السليم للشرعية .
  - 6 التقنين يسهل على القاضي تطبيق الشريعة الإسلامية .
  - 7 - التقنين يسهل على الأفراد التعرف على الأحكام الفقهية الإسلامية المعمول بها فلا يكون هناك لبس .
  - 8 عدم التقنين يدفع حكام المسلمين الى اقتباس القوانين الغربية والابتعاد عن تطبيق الشريعة .
- وتتجه الدول العربية والإسلامية كلها نحو تقنين الفقه الإسلامي ويتجلى ذلك في قوانين الأسرة والأحوال الشخصية كالأحكام المتعلقة بالميراث والزكاة .

"إن المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر المنعقد في 27 / 09 / 1968 قد أوصى بتشكيل لجنة من رجال الفقه والقانون لتتطلع بوضع الدراسات ومشروعات القوانين التي تيسر على المسئولين في الدول الإسلامية الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية في قوانين بلادها . وبالفعل شكلت لجان ... وطبعت مشروعات تقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب الفقهية الأربعة الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلة حيث قننت كل مذهب على حدة ... وبعد الفراغ من تقنين كل المذاهب على حدا يبدأ العمل في وضع قانون مختار من بين

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 41

المذاهب جميعاً" (1).

وقد أكدت الأدبيات السياسية الإسلامية على إن أكبر خسارة نتجت عن قفل باب الاجتهاد كانت هي تأصيل مفهوم انفصال الدين عن الدولة وتأخر الفقه السياسي والاقتصادي والاجتماعي عن مواكبة منظومة الدولة الحديثة . وبالتالي فانه ليس هناك بديل آخر أمام المجتمعات الإسلامية ،لتحقيق التنمية والازدهار والسير قدماً مثل باقي المجتمعات الأخرى سوى العمل على بذل جهود معتبرة لمراجعة منظومتها القانونية لتحقيق التنمية المستدامة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وعن واقع السلطة التشريعية في الدول العربية والإسلامية تفيدنا دراسة بحقائق عن الدول الخليجية (2) والمتمثلة عموماً في عدم وجود سلطة تشريعية فعلية لها تأثير بارز في المجتمع بل هي مجرد ديكور مفعول بها وليست فاعلة.

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 50

(2) الهياجنة ، مرجع سابق ، ص.ص. 32- 38

انظر نفس المرجع حيث يتطرق الكاتب الى واقع السلطة التشريعية في الدول الخليجية من حيث النشأة والتأسيس وصلاحياتها وعلاقتها بالسلطة التنفيذية "الرئيس أو الملك أو السلطان" دولة الإمارات المتحدة : في 2 ديسمبر 1996 بموجب الدستور المؤقت والمؤسس في 2 ديسمبر 1971 والذي لم يتحول الى دستور دائم تم تأسيس المجلس الوطني الاتحادي عام 1971 وهو يتألف من 40 عضو يتم تعيينهم وليس انتخابهم من قبل حكام الإمارات السبع لمدة سنتين ورغم انه يمثل السلطة التشريعية إلا انه لا يتمتع بأية صلاحيات تشريعية وإنما يقتصر دوره على الناحية الاستشارية فقط . وهناك جمعيات أهلية أما بالنسبة الى الحياة الحزبية فان الأحزاب السياسية محظورة في الإمارات العربية المتحدة

البحرين : بالنسبة الى السلطة التشريعية ، حيث تم إنشاء مجلس وطني في يونيو 1972 ثم جرى حله في أغسطس 1975 وتولى حينها مجلس الوزراء السلطات التشريعية الى أن تم تأسيس مجلس ثوري في ديسمبر عام 1992 مكون من 40 عضو يتم اختيارهم بالتعيين وليس بالانتخاب ،ويتمتع بحق اقتراح التشريعات . ثم تعديل الدستور الأول في عام 2002 ليشمل تأسيس هيئة تشريعية مؤلفة من مجلسين حيث يتألف كل مجلس من 40 عضو عوض عن مجلس واحد احدهما مجلس الشورى مع إعطائه صلاحيات تشريعية

المملكة العربية السعودية : وبخصوص السلطة التشريعية فان مجلس الشورى يمثل السلطة التشريعية في السعودية وهو ليس منتخباً بل يعين ، أعضاؤه 90 لولاية مدتها 4 سنوات من دون أن يتمتع هذا المجلس بأي سلطة تشريعية إذ يقتصر دوره على الناحية الاستشارية فقط . وتم تشكيل اللجان المختصة في مجلس الشورى في الشؤون الثقافية والإعلامية والصحية والاجتماعية . كما تتولى الشؤون الخارجية والأمنية وشؤون التنظيم والإدارة والشؤون الاقتصادية والمالية وشؤون الخدمات والمرق العام وفي عام 2002 درست الحكومة السعودية توسيع صلاحيات مجلس الشورى ليقوم بدور أكبر من مجرد تقديم المشورة للحكومة وفي عام 2003 وجه أكثر من 100 منقذ سعودي عريضة الى ولي العهد الأمير عبد الله بن عبد العزيز آنذاك طالبوا فيها بالإصلاح وبفصل السلطات وبإنشاء مجلس منتخب . وفي محاولة للتجاوب مع ذلك فقد أعلن الملك في أوائل سنة 2003 عن إنشاء منظمة مستقلة للصحافيين .. كما تم الإعلان في منتصف العام نفسه عن تشكيل منظمة مستقلة لحقوق الإنسان.. كما اقر الملك إجراء نص على تشكيل مجلس لكل بلدية مؤلف من 14 عضو ينتخب نصفهم عن طريق الانتخاب المباشر. ويمكن اعتبار السعودية من الدول المغلقة سياسياً ذلك لان الأحزاب السياسية محظورة داخل المملكة.

سلطنة عمان صدر القانون الأساسي في عمان في 1996/11/16 بمرسوم سلطاني رقم 101 ونص على تأسيس برلمان بمجلسين ،احدهما معين من السلطات ويتكون من 48 عضو ويسمى "مجلس الدولة" والآخر ينتخب ويسمى "مجلس شورى" ويبلغ عدد أعضائه 82 عضو لولاية مدتها 3 سنوات لكن السلطان يحتفظ بالسلطة النهائية في العملية الانتخابية ويمكنه فضلاً عن قيامه بالاختيار النهائي لأعضاء المجلس إلغاء نتائج الانتخابات .والجدير بالذكر إن الهيئات البرلمانية في عمان لا تعمل إلا بصفة استشارية وقد أدرجت أول مجلس الشورى عام 2000. ورغم أن المادتين 32 ،33 من القانون الأساسي لعام 1996 ضمننت حق تأسيس الجمعيات الأهلية وحق الاجتماع إلا أن الأحزاب السياسية محظورة

الكويت : اقر الدستور في الكويت في 11 نوفمبر 1962 كما تأسس مجلس الأمة الذي يمثل الهيئة التشريعية الكويتية 1963 وهو يتألف من 50 عضو عضوين لكل 25 دائرة انتخابية ومعهم 15 وزير غير منتخبين تم تعليق المجلس بين عامي 1976- 1981 وفي أعقاب انتخابات 1981 و 1985 حل مجلس الأمة مرة ثانية ونظم الأمير انتخابات جديدة لمجلس الأمة عام 1992 وتكرر حل البرلمان في 2006 وتم انتخابه في 2006 بنجاح التيارين الإسلامي والإصلاحي .

لا توجد أحزاب رسمية في الكويت بل تنظيمات لجماعات من العشائر والتجار وللناشطين والمعتدلين من السنة والشيعة والليبراليين والعلمانيين والقوميين . وفي 29 يناير 2005 أعلن إسلاميون عن تشكيل حزب الأمة " بوصفه أول حزب سياسي في دولة الكويت والخليج العربي بالرغم من عدم اعتراف السلطات الحكومية في الكويت بالأحزاب السياسية وعدم وجود قانون لها في الكويت

اليمن : اقر الدستور اليمني في 1991 وتم تعديله مرتين سبتمبر 1994 والثانية 2001 تناط السلطة التشريعية بمجلس النواب حيث يتألف البرلمان من مجلسين هما مجلس النواب ومجلس الشورى فالأول تشريعي والثاني استشاري.

## المبحث الثاني : السلطة التنفيذية

تعتبر السلطة التنفيذية أهم سلطة في الديمقراطية الليبرالية بل إن هناك توجه عالمي نحو تعزيز السلطة التنفيذية وتحريرها من رقابة السلطة التشريعية لتمكينها القيام بعملها على أحسن وجه وبطريقة علمية عن طريق النخبة من الخبراء المتخصصين في مختلف المجالات، أحيانا تكون الشعبية عن أعمال السلطة التنفيذية معرقة ومعطلة للجهاز التنفيذي. كما يتجلى دور السلطة التنفيذية عن طريقها تنفيذ القانون، أي انه بفضلها يتم تحويل القانون كمبادئ وقيم وحقوق وواجبات الى سلوكيات وعلاقات اجتماعية وسياسية واقتصادية. وإذا كان هناك توجه عالمي في إطار النظام الرأسمالي لتعزيز السلطة التنفيذية في مواجهتها خاصة مع السلطة التشريعية حيث هناك اعتقاد قوي يتمثل في أن فعالية السلطة التنفيذية تتناسب طردا مع اتساع حريتها. كما نجد في الفكر الإسلامي إن الخليفة بصفته رئيسا للدولة يتمتع بولاية عامة تشمل التشريع والتنفيذ والقضاء ونظرا لعدم إمكانيته القيام بكل هذه الوظائف نجده قد احتفظ لنفسه بالتنفيذ واستعان بقضاة ومستشارين ووزراء تنفيذ ووزراء تفويض... الخ .

تختلف طبيعة وشكل السلطة التنفيذية من دولة الى أخرى بحسب النظام السياسي الذي تأخذ به بحيث نجدها تتمركز في يد الرئيس في النظام الرئاسي مثلما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية ويقاسمها معه رئيس الحكومة في النظام شبه الرئاسي مثلما هو الحال في فرنسا بينما نجدها تتمركز في يد رئيس الحكومة في النظام البرلماني كما هو الحال في بريطانيا .

إن القانون الدستوري يقوم في تصنيفه للأنظمة السياسية على أساس الفصل بين السلطات حيث يصف كل نظام بالسلطة الأقوى فيه حيث نجد الرئيس في النظام الرئاسي هو الرجل الأول في النظام السياسي كما نجد أن البرلمان هو أقوى هيئة في النظام البرلماني حيث بإمكانه إسقاط وعدم الموافقة على اعتماد الحكومة (الهيئة التنفيذية). ولكن لا يفهم من ذلك أن للرئيس في النظام الرئاسي له سلطة مطلقة حيث تتساءل بعض الأدبيات السياسية حول كيفية إيقاف رئيس يتمتع بسلطة إمتيازية؟ فالرئيس الأمريكي ليس صاحب سلطة مطلقة " ويعتمد الفكر السياسي الأمريكي في المحافظة على حكومة مقيدة ودستورية وديمقراطية على المبادئ التالية :

- الفصل الجزئي بين السلطات كي تتمكن مؤسسات أخرى من المشاركة في صنع السياسة الروتينية لكل مؤسسة .
  - إقامة الضوابط والتوازنات لمنع أي سلطة من ممارسة سلطاتها لفترة طويلة دون إخضاع مشروعيتها لمراجعة تشريعية وقضائية .
  - اعتماد الفيدرالية بحيث إذا فشلت المؤسسات القومية في إدارة شؤون الولايات يمكن للحكومات الولايات إن تتولى المسؤولية.
  - وأخيرا اعتماد الديمقراطية بحيث يظل الرئيس وحزبه مسؤولين أمام الناخبين خلال فترات زمنية محددة
- وقد أكدت المحاكم الأمريكية عدم وجود حصانة للرؤساء ضد أي دعوى قضائية شخصية حتى وهم في منصبهم الرئاسي .. كما لا توجد قوانين تمنع الصحافة أو الأحزاب المعارضة من توجيه الانتقادات المباشرة للرئيس أو لأعضاء إدارته (فالسلطة الإمتيازية لا تجعل الرئيس فوق القانون مطلق الصلاحيات) (1).

يطلق على السلطة التنفيذية - بالمفهوم الإسلامي - مصطلح (الإمامة) وان كانت هذه الأخيرة اشتمل حيث يعرفها الحويني "رئاسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحورة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة

(1) وزارة الخارجية الأمريكية، مرجع سابق، ص. ص. (128 - 129)



بالحجة والسيف" (1). و قد خصص الباب الثامن : الحكومة . من مشروع الدستور الإسلامي (2) الذي صاغته لجنة الأبحاث الدستورية بالأزهر الذي يحتوي على 93 مادة مفصلة حيث جاء في المادة 85 : تتولى الحكومة مسؤولية إدارة شئون الحكم وتحقيق المصالح الشرعية المعتبرة وتكون مسؤولة أمام الإمام (تخذف هذه الفقرة في الدول التي لها مجلس للشورى). وفي المادة 86: يحدد القانون شروط تعيين الوزراء والأعمال المحظورة عليهم أثناء تولي مناصبهم ، وطريقة محاكمتهم عما يقع منهم في عملهم .

إذا كان الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف مبدأ الفصل بين السلطات فانه يمكن أن يعتبر أن السلطة التنفيذية هي جزء من الإمامة أو الخلافة، ذلك إن الإمام أو الخليفة (الرئيس) في المنظور الإسلامي هو "صاحب ولأية عامة حيث يدخل في إطارها التنفيذ والتشريع والقضاء..." (3). وإذا كان المنظور الإسلامي لا يعترف بانفصال واستقلال السلطة التنفيذية من الناحية النظرية أو الفكرية والذي يعود الى عدم الحاجة إليه في ذلك الوقت إلا انه كان مجسدا من الناحية الواقعية حيث نجد إن هناك استقلالاً للفقهاء كسلطة تشريعية والقضاة يمثلون السلطة القضائية التي يخضع لها الجميع. بمن فيهم الخلفاء \* والتجربة التاريخية الإسلامية تفيدنا بالعديد من الوقائع حيث جلس الخلفاء وأمراء المقاطعات أمام القضاء بل قد كان هناك أحكام تدينهم ومن ذلك قصة ابن عمرو بن العاص والي مصر آنذاك مع اليهودي حيث اقتضت الخليفة من الابن كما اقتضت من الأمير عمرو بن العاص نفسه على أساس ن ابن عمرو بن العاص لم يعتد على ابن اليهودي إلا أن أباه أميراً ومن هنا استوجب إدانته مع ابنه . مما أدى في الأخير الى إسلام اليهودي . تلك هي العدالة التي دعى إليها الإسلام وأقامها المسلمون الأوائل .

قد يفسر عدم اعتراف المنظور الإسلامي بالفصل بين السلطات على أساس أن المجتمع الإسلامي يقوم على الوحدة والتضامن\*\* عكس المجتمعات الغربية التي تقوم على أساس الصراع، ومن هنا نجد أن المجتمع الإسلامي قد عرف فصل السلطات من الناحية الواقعية كضرورة حتمية إذ يستحيل على الخليفة القيام بكل الوظائف (التشريع، التنفيذ، القضاء). مع بقاء الخليفة كصاحب الولاية العامة يشكل وحدة وتضامن المجتمع الإسلامي، ولا يعرف الصراع أو التعايش بين الرئيس ورئيس الحكومة كما هو الحال في المجتمعات الغربية حيث نجد في فرنسا أنه إذا كان الرئيس مثلاً اشتراكياً وجاء رئيس الحكومة ليبرالياً فان الحالة التي يعيشها الطرفان تعرف بالتعايش.

وعلى مستوى صلاحيات الخليفة نجد انه كالرئيس في النظام الرئاسي حيث له حتماً أعوانه ولا يسميهم وزراء وإنما كتاباً فقط، وعليه تكون السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي مشكلة من "الخليفة كصاحب الولاية العامة"\*\*\*.

والمقصود بالولاية العامة انه صاحب السلطات الثلاث، التشريعية، التنفيذية، القضائية. إلا انه مع اتساع الدولة يستحيل على الخليفة أن يباشر كل هذه المسؤوليات. ومن هنا وجب عليه "الاستعانة بالوزارة وقد عرف الفكر الإسلامي نوعين من الوزارة :

(1) النحوي ، مرجع سابق ص . 60

إن مفهوم السلطة التنفيذية يشمل كل الموظفين الذين يشاركون في تنفيذ القوانين من رئيس الدولة حتى آخر موظف في السلم الإداري للدولة -وما يؤكد ولأية الخليفة العامة قول أبي بكر رضي الله عنه المشهور :لو هلك حمل من ولد الضان ضياعاً بساقي الفرات خشيت إن يسألني الله -انظر المودودي ،الخلافة و الملك تعريب إدريس، الطبعة الأولى، (الكويت: دار القلم، 1918) ص. 43.

(2) جبر ، مرجع سابق ،ص.ص. (132 - 133)

(3) النحوي ، مرجع سابق ص . 60

\* انظر : شريف ، مرجع سابق ، ص . 140.

فالقاضي شريح مثلاً قضى في خصومة بين عمر بن الخطاب و بين رجل كان عمر قد ابتاع منه فرساً فعبطت عنده فاراد ردها الى للرجل فاختلف وطلب الرجل الاحتكام الى شريح فلما عرض عليه الأمر قال : يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أورد ما أخذت

- و إذا كانت الفرس قد عبطت بعد البيع فلم يكن في وسع عمر إلا أن يبقى على البيع لعجزه عن رد ما اخذ و.بمعنى آخر قضى شريح لخصم عمر وقد اسعد هذا الحكم عمر و اثني عليه وولى شريح قضاء الكوفة وقيل انه ظل بها قاضياً 60عاماً

\*\* المجتمع الإسلامي يتمسك بالوحدة لدرجة أن هناك من لا يميز تعدد الخلافة استناداً لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام "إذا بويع لخليفتين فاقتل الآخر منهما" رواه مسلم ، مرجع سابق ، المجلد الثالث من حديث أبي سعيد الحديري كتاب الإمارة باب "إذا بويع لخليفتين" رقم الحديث 1853، ص. 1480.

\*\*\* انظر : شريف ، مرجع سابق، ص . 32

يقول عمر رضي الله عنه "أرايتم إن استعملت عليكم خير من اعلم ثم أمرهم بالعدل أكنت قضيت ما علي لكم، قال : نعم قال : لا حتى انظر في عمله اعلم بما أمرته أم لا.



1- وزير التفويض: وهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه و إمضائها على اجتهاده فهي اشتمل الولاية على الإطلاق ووزير التفويض ملزم باطلاع الإمام على ما يحضيه من تدبير وما ينفذه من ولأية وتقليد لئلا ينتهي الأمر الى استبداد السلطة .

2-وزارة التنفيذ: وهي اقل في الرتبة من وزارة التفويض لان دور وزير التنفيذ كما يدل عليه الاسم يقتصر على ما يأمر به الخليفة . (1) .

الخليفة في الفكر السياسي الإسلامي هو صاحب ومركز السلطة وأي وزير أو عامل أو وال أو غيرهم يمارس أي سلطة عامة إنما يمارسها بمقتضى تفويض منه. أما عن باقي أعوان الخليفة فقد قسم الماوردي الولاية بحسب سلطاتهم الى أربعة أنواع على النحو التالي:

"أولا : الولاية ذووا الولاية العامة في الأعمال العامة وهؤلاء هم الوزراء لأنهم يستنبون في جميع الأمور .

ثانيا :الولاية ذووا الولاية العامة في الأعمال الخاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان لان اختصاصهم عام ولكنه محصور في نطاق الأقاليم والبلدان التي عهد إليهم بإرادتها .

ثالثا: الولاية ذووا الولاية الخاصة في الأعمال العامة مثل قاضي القضاة. و نقيب الجيوش. ومستوفي الخراج. لان كل واحد منهم مقصور على نظر خاص على جميع الأعمال .

رابعا : الولاية ذووا الولاية الخاصة في الأعمال الخاصة وهم كقاضي بلد أو إقليم أو مستوفي خراجه أو الجابي لصدقاته أو حامي لثغره أو نقيب جنده لان كل واحد منهم ذو اختصاص محدود في عمل محدود"(2) .

إذا كان الرئيس في الأنظمة الديمقراطية يستند في تصرفاته الى الدعم الشعبي القائم على مبدأ الانتخاب وقد يعتمد النظام الانتخابي أسلوب الانتخاب المباشر أو غير المباشر، فإننا نجد كل هذه الاتجاهات في الفكر الإسلامي باستثناء الشيعة لان فيهم من قال بالنص \* حيث يعتقدون إن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة لتتولى اختيار الإمام بل هي ركن من الدين . لكن المذهب السني يرى خلاف ذلك و يعتبر الخلافة من الفروع وليست من الأصول "وان انتخاب الرئيس في الدولة الإسلامية متوقف على إرضاء عامة المسلمين ولا يحق لأحد أن يسلط نفسه على رؤوسهم بالقصر و الإكراه ولا اختصاص بهذا المنصب لأسرة أو طبقة خاصة وينبغي أن يجرى الانتخاب برضا المسلمين من غير ما عنف ولا تدليس"(3) .

من خلال هذا يتبين لنا أن اختيار الرئيس في الدولة الإسلامية هو مسؤولية الجميع والكل مطالب بالإدلاء برأيه عن طريق الانتخاب المباشر. إلا أن هناك آراء أخرى تفيد بإمكانية اختيار الرئيس عن طريق الانتخاب غير مباشر، حيث يرى بعض الفقهاء إن اختيار الخليفة لم يكن متروكا لجميع أفراد الأمة و إنما حق الاختيار كان مقصورا على فئة معينة يطلق عليها أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار .. وهناك اتجاه ثالث توفيقى بحيث يجمع بين الاتجاهين السابقين عن طريق اعتبار "اختيار أهل الحل والعقد لا تنعقد به وحده الإمامة و إنما هو نوع من الترشيح لمنصب يستكمل بالبيعة العامة ويؤكد هذا المعنى ما قرر ابن تيمية إذ يقول وكذلك

(1) شريف ، مرجع سابق، ص. ص. (60-63) .

(2) المرجع نفسه ، ص. 56

\* خلاصة آراء هذا المذهب (الشيعة) بالنسبة للإمامة: أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة لتتولى اختيار الإمام بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام

-انظر: شريف، مرجع سابق ص. 44

(3) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق ، ص. ص. (49 - 50)

عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذ عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما<sup>(1)</sup>. وبعد إن تطرقنا إلى طريقة اختيار الرئيس وإلى مختلف الاتجاهات، فإننا نعتقد أننا لا يمكن أن نجزم بصلاحيه احدى الطرق دون الأخرى. غير أننا نعتقد بان طريقة اختيار الرئيس قد تطرح للاختيار أيضا. وعليه، فإنها من المسائل الاجتهادية تختار حسب الظروف والبيئة. و بما انه يوجد اختلاف في طريقة اختيار الرئيس فان هناك اختلاف في تحديد صلاحياته والتي يمكن أن نستشفها من خلال تعريف الفقهاء للإمامة (الخلافه) على "أنها نيابة على صاحب النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. إن للخلافه وظيفتين: أولا: اختصاصات دينية(حفظ الدين -الجهاد-جباية الأموال والصدقات..).

ثانيا: اختصاصات سياسية (الإشراف على الأمور العامة، الدفاع عن الدولة، المحافظة على الأمن والنظام العام في الدولة، الإشراف على إقامة العدل بين الناس"<sup>(2)</sup> .

ولعل أهم ما يميز الخليفة على الرئيس من أن وظيفة الأول (الخليفة) دينية بدرجة أولى ثم دنوية بدرجة ثانية، بينما العكس حيث نجد أن الرئيس له وظيفة دنوية بحتة وهذا ما يدفع البعض الى تكييف الدولة الإسلامية على إنها دولة تيوقراطية لجهلهم لطبيعة الدين الإسلامي وما يحتويه من تنظيم لعلاقات وقضايا دنوية ولخطورة المنصب، فقد اجمع الفقهاء على عدة شروط يمكن تلخيصها في أن يكون الخليفة كفاً للقيام بأعماله من حيث السلامة الجسدية والعلمية والخلقية وتتلخص هذه الشروط فيما يلي:

"أولا: الكفاية الجسدية -السلامة الجسدية .

ثانيا: إن يكون من أهل الولاية الكاملة (الإسلام -الحرية - الذكورة-البلوغ- العقل) .

ثالثا: الكفاية العلمية " من أهل الاجتهاد".

رابعا: العدالة .

خامسا:الثقافة السياسية والحربية والإدارية.

سادسا: النسب إن يكون قرشيا وهذا الشرط محل خلاف بين الفقهاء ويذهب ابن خلدون الى انه إذا جاز اعتبار هذا الشرط في صدر الدولة الإسلامية فان له ما يبرره ويحلله، أما وقد تغيرت الظروف و الأحوال فان الشرط لا يبدو قائما."<sup>(3)</sup> إن أدبيات النظم السياسية المقارنة تؤكد أن هناك اختلافا بين الدول في تحديد مدة الرئاسة وعليه، تختلف الدساتير في تحديد ذلك من سنة الى أكثر إلا "أن الأصل في الخلافه دوام حكم الخليفة حتى انتهاء حياته وان الفقه الإسلامي لم يتعرض لمبدأ توقيت مدة حكم الخليفة سواء بدراستها أو إنكارها ولكن هذا الفقه أجاز مبدأ عزل الخليفة في الوقت نفسه وان كان قيده بعدم حدوث فتنة من جراء العزل. ويرى بعض الفقهاء انه وان كان التقليد قد جرى على عدم توقيت العقد إلا أنه لا يوجد ما يحول دون توقيت مدة الخليفة، إذا تضمن عقد البيعة ذلك"<sup>(4)</sup>. و خلاصة الرأي إن عدم تحديد مدة الرئاسة هو الأصل في الفكر السياسي الإسلامي استنادا الى أن هناك قواعد أخرى تقيد من سلطة الخليفة وتمنح للأمة حق العزل أو الخروج متى تحققت شروطه وموجباته ولا خوف من استبداد الحاكم مادام أن هناك ميكانزمات للحد من هذا الاستبداد كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...الخ.

لهذه الأسباب وغيرها لا يمكن اعتبار الحكومة الإسلامية حكومة ديمقراطية كما لا يمكن اعتبارها حكومة تيوقراطية فهي حكومة ذات خصائص وميكانزمات تختلف كلية عما هو موجود في الأنظمة الديمقراطية الليبرالية من جهة كما أنها تختلف عن الأنظمة التيقراطية من جهة أخرى وهنا تطرح إشكالية تصنيف نظام الحكم في الإسلام فالحكومة الإسلامية ليست ديموقراطية لغياب الحرية

(1) شريف، مرجع سابق ص. 50

(2) المرجع نفسه، ص. ص. (52- 54)

(3) المرجع نفسه، ص. ص. (39- 42)

(4) المرجع نفسه، ص. 51

كل الدساتير في الأنظمة الديمقراطية تحدد مدة مهمة الرئيس المنتخب كما تحدد إمكانياته لتجديد ترشيحه من ذلك نجد التعديل الدستوري الجزائري سنة 1996 المادة 74 تحدد مهمة الرئاسة 5 سنوات قابلة لتجديد مرة واحدة لكن بعد التعديل الدستوري 2008 أصبح بإمكان الرئيس تجديد مهمة الرئاسة أكثر من مرة.

المطلقة حيث أنها تخضع للإرادة الإلهية من خلال ما سطرته من أحكام في القرآن والسنة وبالتالي فهي حكومة الحرية المنظمة من خدمة الإنسان وهي "ليست حكومة تيوقراطية لأنه لا يوجد فيها صفة من السدنة(الرهبان)(PRIEST-CLAS) من جهة وان الشعب هو مصدر السلطة في إطار السيادة الإلهية من جهة ثانية"(1) كما أنها ليست ديكتاتورية لإقرارها مبدأ الرقابة الشعبية والعزل بل الخروج والعصيان على الحاكم إذا اقتضت الضرورة شريطة عدم إحداث فتنة كما بينا سابقا .

ويختلف النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة الغربية من حيث اعتماده على مكثريز قوي والمتمثل في ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث نجد النظام الإسلامي يحمل المجتمع كله مسؤولية إقامة العدل عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتتجلى فعالية هذا المكثريز من حيث سرعة التطبيق في إبعاد الظلم بطريقة فعلية عكس نظرية الرقابة في النظم الغربية التي تستدعي قيام مؤسسات وأجهزة وإجراءات عديدة مما يؤدي الى أضعاف مفعولها وان لم نقل عدم فعاليتها وخاصة في دول العالم الثالث "وتقوم النظرية الإسلامية للرقابة الشعبية على الأسس التالية :

أولا - بما هي ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ثانيا - بما هو واجب لها من حق الشورى .

ثالثا - بما هي مأمورة من بذل النصح .

رابعا- بما لها من حق بوصفها الطرف الأول في عقد الإمامة إذ هي بمقتضى ذلك العقد منحتة حق الحكم وأمرته بالسلطة وما هو إلا وكيل عنها فلها الحق أن تسأله عن عمله "(2).

إن المنظور الإسلامي و إن لم يحدد مدة معينة لفترة الرئاسة كما بينا سابقا إلا أنه اقر مبدأ العزل اذا اختل شرط من شروط صلاحية الخليفة وذلك يكون وفق شروط محددة تناولها المفكرون الإسلاميون بالشرح والتفصيل حيث "جمع ضياء الدين الرئيس طائفة من أراء الفقهاء في هذه النقطة الدقيقة وضمنها كتابه " النظريات السياسية الإسلامية "ومن تلك الآراء على سبيل المثال

- ماروا عن الإمام الشافعي من أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض أو أمير .
- ومما ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في هذا الصدد : إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان .
- أما الإمام يحيى فقد قال : و للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه ، أضاف الشارح : مثل أن يوجد منه م أيوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها و إعلانها .
- الإمام ابن حزم بسط رأيه على النحو التالي : الواجب إن وقع شيء من الجور وان قل ، أن يكلم الإمام في ذلك ، ويمنع منه فان امتنع وراجع الحق وأذعن ... فلا سبيل الى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه فان امتنع من إنفاذ شيء من الواجبات التي عليه ولم يراجع وجب خلعه و إقامة غيره ممن يقوم بالحق . والجهة المختصة بالخلع هم أهل الشورى فهم الذين نابوا عن الشعب

(1) طلعت، مرجع سابق، ص. 43.

في القرن السابع عشر في عهد لويس 14 عشر في فرنسا كان يدعي انه يستمد سلطته من الله و انه غير مسئول أمام احد ثم أصبح مصدرها الله عن طريق الشعب وان الله يختار الحاكم بل إن لويس لخص ذلك في قوله (أنا الدولة والدولة هي أنا ( Si moi l'état et l'état si moi )

(2) حماد، مرجع سابق ، ص. 36

في تنصيب الحاكم وهم الذين لهم حق خلعه نيابة عن الشعب<sup>(1)</sup>، ويترتب على ما تقدم أن الحكومة الإسلامية هي طراز متميز لم يشر إليه البشرية ولا هو شبيه بما عرفته من أنظمة حكم ولهذا يقترح المودودي لها اسم "التبوقراطية الجمهورية" (theodemocracy) أو الحكومة الإلهية الجمهورية ذات السيادة الشعبية المقيدة (Lumite popular soeverignty) وذلك تحت سلطة الله القاهرة<sup>(2)</sup>.

كما تتميز الدول الإسلامية عن الدولة الديمقراطية الليبرالية في الوظائف حيث نجد إن الأولى اشتمل من الثانية على اعتبار أنها تشمل النواحي المادية والروحية في وقت واحد بل أن الاعتبار الأول للجوانب الروحية استناداً إلى قول بعضهم في خلافة أبي بكر "ارتضاه رسول الله لدينا أفلا نرضها لدينانا فلولا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس"<sup>(3)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه في الأخير إننا نعتقد انه لا يصح التمييز بين وظائف الدولة المادية والدينية على أساس إن كل جانب يكمل الآخر، فهما وجهان لعملة واحدة وهي الاستخلاف وعمارة الأرض. كما إن الإخلال بجانب يؤدي إلى انتهاء الجانب الآخر فلا يمكن أن نتصور مجتمعاً إسلامياً بدون سلطة سياسية قوية كما لا يمكن أن تكون هناك سلطة سياسية إسلامية قوية في مجتمع فاسق وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذا المعنى في الحديث الشريف " كما تكونوا يولى عليكم " كما أكد العديد من المفكرين الإسلاميين على أن الدولة الإسلامية تبدأ بإقامتها من قلوب المسلمين حيث نقرأ في الأثر "أقيموها في قلوبكم تقام على أرضكم".

(1) حماد، مرجع سابق ، ص. 36

(2) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، مرجع سابق ص. ص. (32-35)

(3) بن خلدون ، المقدمة (بيروت: دار الهدى ، [د.ت.ن.]. ص. 154

## المبحث الثالث: السلطة القضائية

لقد عرفت البشرية القضاء كطريقة للفصل في المنازعات التي تحدث بين الأفراد والجماعات منذ القدم، لكنها لم تعرفه كسلطة مستقلة، حيث كان الحكام يستأثرون بالتشريع والتنفيذ والقضاء من اجل فرض الهيمنة المطلقة على الشعوب . وفي الإسلام نجد هناك العديد من الآيات والأحاديث التي تؤكد هذا المعنى والمتمثل في إقامة العدل بل وكان جوهر الإسلام وهدف الرسالة هو إقامة العدل بين الناس " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل... " (1) ولهذا نجد أن "القضاء في الإسلام من أعظم الولايات العامة التي اهتم بها الإسلام ونوه بجليل عمله ووضع شروطا دقيقة لمن يتولاه ووفر له الوسائل التي تكفل له أداء رسالته ويهدف الإسلام من ذلك الى أن يكون القضاء جهة حصينة تعمل على حماية حقوق الأفراد وحررياتهم في مواجهة الحكام" (2) " كما نجد أن الفكر الغربي السياسي والقانوني يولي اهتماما كبيرا بالسلطة القضائية ويحولها صلاحيات كبيرة حيث يجعل منها القاعدة التي تقوم عليها مؤسسات الدولة والضامنة الأساسية لحقوق المواطنين ففي الولايات المتحدة الأمريكية يحق للمحاكم أن تعلن بطلان قرارات أو قوانين أصدرها الكونجرس صدرت عن طريق أهيآت التشريعية التابعة للولايات باعتبارها مخالفة للدستور كما يحق لها منع تطبيق أي من الإجراءات التي يتخذها الرئيس وفق المنطق نفسه. النظام القضائي في الولايات المتحدة هو المدافع الأكبر عن حقوق الناس الفردية(3).

ومع ظهور مبدأ الفصل بين السلطات أصبح القضاء سلطة مستقلة يخضع لها جميع الحكام والمحكومين\* إذا نظرنا للقضاء من حيث انه سلطة واختصاص ، فهو ولأية تفيد أهلية الحكم بين الناس بالفصل في الخصومات ممن تحققت فيه شروط أهليته وتولاه بإذن من يملك الإذن(4) ففي المجتمع الإسلامي نجد "القضاء من الوظائف الداخلة تحت الخلافة وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم وأول من دفعه الى غيره وفوضه فيه عمر بن الخطاب وقد كان لا يولى القضاء إلا مجتهدا والرقابة في الإسلام يمثلها القضاء وولاية المظالم"(5) بالإضافة الى ولأية الحسبة. وقد خصص الباب السادس : القضاء . من مشروع الدستور الإسلامي (6) الذي صاغته لجنة الأبحاث الدستورية بالأزهر الذي يحتوي على 93 مادة مفصلة حيث جاء في المواد التالية ما يلي :

- مادة 61 : يحكم القضاء بالعدل وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية .
- مادة 62 : الناس سواسية أمام القضاء ولا يجوز تمييز احد أو فئة بمحاكم خاصة.
- مادة 63 : لا يجوز إنشاء محاكم خاصة أو حرمان صاحب قضية من قاضيه الطبيعي .
- مادة 64: لا يجوز منع القضاء من سماع الدعوى ضد الإمام أو الحاكم .
- مادة 65 : تصدر الأحكام وتنفذ باسم الله الرحمان الرحيم ، ولا يخضع القاضي في قضائه لغير الشريعة الإسلامية.
- مادة 66: تنفيذ الأحكام مسؤولية الدولة والامتناع أو التراخي في تنفيذها جريمة معاقب عليها.
- مادة 67: تكفل الدولة استقلال القضاء والمساس باستقلاله جريمة .

(1) النساء، الآية: 58

(2) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 185

(3) وزارة الخارجية الأمريكية، مرجع سابق، ص. 19

\* إن دساتير الجزائر 63 - 76 - لم تكن السلطة القضائية سلطة مستقلة و إنما وظيفة حيث تقر المادة 62 من دستور 63 انه لا يخضع القضاة في أدائهم لوظائفهم لغير القانون ومصالح الثورة الاشتراكية "

-و تؤكد على هذا في المادة 64 من دستور 76 وكذا المادة 129 من دستور 89 وكذلك المادة 153 من التعديل الدستوري 96

(4) شريف ، مرجع سابق، ص. (107-112).

(5) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 186

(6) جبر ، مرجع سابق ، ص. (132 - 133 )

- مادة 68 : تختار الدولة للقضاء أصلح المؤهلين من الرجال وتيسر أداءه لعمله .
- مادة 69 : يشترط في جرائم الحدود إن يحضر المتهم المحاكمة وان يحضر معه محام يختاره هو أو تندبه الدولة إن لم يختار هو محام .
- مادة 70 : مجلس القضاء علي ، وللعامه حضوره ولا يجوز جعله سرياً إلا لضرورة .
- مادة 71 : توقع عقوبات الحدود الشرعية في جرائم الزنا والقذف والسرقة والحراية وشرب الخمر والردة .
- المادة 72 : يحدد القانون التعزيرات التي يوقعها القاضي في غير جرائم الحدود .
- المادة 73 : يبين القانون أحكام القسامة ولا يجوز ان تجاوز المسئولية المدنية مقادير الديانات .
- المادة 74 : بين القانون شروط قبول التوبة و أحكامها .
- المادة 75 : لا يحكم بالإعدام في جناية إلا إذا امتنع الصلح أو عفو ولي الدم .
- المادة 76 : يجوز التصالح في القصاص على أكثر من الدية .
- المادة 77 : يجوز أن تتساوى المرأة والرجل في الدية .
- المادة 78 : شروط القصاص في الجروح التماثل الكامل ، وكمال اليقين بذلك عند القاضي .
- المادة 79 : الجلد هو العقوبة الأساسية في التعزيرات والحبس محظور إلا في جرائم معدودة ولمدة محدودة بينها القاضي .
- المادة 80 : لا يجوز إذلال المحبوس أو إرهابه أو الإساءة الى كرامته .
- المادة 81 : تنشأ محكمة دستورية عليا تختص بالفصل في مدى مطابقة القوانين واللوائح لإحكام الشريعة الإسلامية وأحكام هذا الدستور ويحدد القانون اختصاصاتها الأخرى .
- المادة 81 : ينشأ ديوان للمظالم يحدد القانون تشكيله واختصاصاته ومراتب أعضائه .

ولقد حرس الإسلام على أن يكون للقضاء سلطة مستقلة يخضع لها الحكام بما فيهم الخليفة شأنهم في ذلك شأن الأفراد العاديين كما يخضع له القوي كما يخضع له الضعيف فهو فوق الجميع كما نقرا في الأثر قول أبا بكر " القوي فيكم ضعيف حتى أخذ منه حق الضعيف والضعيف قوي حتى أخذ له حقه من القوي" والقضاء في الإسلام تميز بثلاث مزايا :

1- انحصار مصدر أحكامه في أحكام الشريعة الإسلامية .

2- استقلال القضاء الكامل وعدم خضوعه لهوى حاكم أو سلطة .

3- مساواة الجميع أمام أحكامه حكاهما ومحكومين<sup>(1)</sup>.

وعليه فان هناك شروطا يستوجب توفرها في القضاة من جهة كما يشترط أن يولى القاضي مهمته عن طريق من يملك الحق في تنصيب القاضي من جهة ثانية . فيشترط في القاضي في الإسلام عدة شروط هي :

أولاً : العقل والبلوغ و الإسلام والحرية والبصر والنطق .

ثانياً : العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام وقد ذهب الفقهاء الى انه يجب العناية باختيار القضاة باعتبارهم حراس العدالة وتحت أيديهم أموال الناس وحياتهم<sup>(2)</sup>.

وتقريباً هي نفس شروط الخليفة مما يؤكد على اهتمام الإسلام بالقضاء نظراً لأهميته في المجتمع "ومما يدل على هيبة القضاء في الإسلام وجلاله ، إن الإسلام جعل هيبة القضاء من هيبة الولاية أنفسهم لأنه يقوم بالقضاء نيابة عن الوالي ، وهو ما يعطيه منعة وقوة في نفاذ

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص. 187

(2) المرجع نفسه ، ص. 185

الأحكام" (1). هذا من ناحية الشكل، أما إذا نظرنا للقضاء من المنظور الإسلامي من حيث الموضوع فإن "القضاء هو الفصل بين الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتراع بإتزال حكم الشرع عليها على سبيل الالتزام" (2).

من خلال نظرنا للقضاء من ناحية الشكل والموضوع يتبين لنا أن مهمة القاضي هي تطبيق القوانين على المنازعات لإنهاء الخلافات، وهذا يساعد على الاستقرار في العلاقات الاجتماعية. وإقامة الحضارة وال عمران ولا يمكن أن نتصور أن يكون هناك تجمعات بشرية دون وجود للعدل حيث نقرا في الأثر "إن العدل أساس العمران والظلم مؤذن بزواله". كما "أن الله يعز الدولة العادلة وإن كانت كافرة ويضل الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة" وتكمن أهمية السلطة القضائية في كونها السلطة المختصة بتطبيق القانون على المنازعات التي تعرض عليها وإصدار أحكام ملزمة فيها "ومهمة القاضي هي تطبيق القانون على أن يفسر القانون عندما يكون في نصوصه شبهة أو غموض بما يزيل ذلك وقد يتضمن إضافة جديدة الى القاضي وهو ما يظهر حليا في مجالات القضاء الإداري" (3).

ومهمة الفصل في المنازعات والخلافات بين الناس ليست من اختصاص السلطة القضائية فقط، حيث هناك وظائف ومصالح إدارية ذات اختصاصات قضائية مثل "المظالم، الحسبة، الشرطة الحجابة" (4) إلا أننا سوف نقتصر على تناول المظالم لأهميتها وشدة تفرغها بالقضاء. "في بداية الأمر كانت ولأية المظالم متداخلة مع ولأية القضاء وهي فرع منها ومنذ نهاية القرن الأول الهجري نظم القضاء وتحدد اختصاصاته كما نظمت ولأية المظالم وتحدد اختصاصاتها" (5) وتختلف ولأية المظالم عن القضاء في العديد من الأوجه، بل إن ظهور هذا النوع من القضاء كان لعجز القضاء العادي في بعض المجالات وخاصة عندما يكون احد أطراف القضية من ذوي الجاه والسلطان، حيث يستخدم النفوذ من اجل اخذ حقوق الناس بالقانون، مما قد يدفع البعض إلى اللجوء الى طرق أخرى من اجل استرجاع حقوقهم وهذا يهدد الأمن بل انه ينعكس على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل والنفسية، ويفتقد الجميع طعم الحياة والسعادة.

لهذه الأسباب ظهر قضاء المظالم وهو يعرف في الأنظمة الديمقراطية بالقضاء الإداري والاستئناف حيث تتكلف به هيئات ومحاكم خاصة لها نفوذ اقوى من ذلك الذي لدى المحاكم العادية، بينما كان في القديم يقوم به الخليفة لما له من هبة وسلطة حيث نجد بن خلدون يعرف صاحب المظالم بأنه "جليل القدر، نافذ الأمر عظيم الهبة، ظاهر العفة قليل الطمع كثير الورع لأنه يحتاج في نظره الى سلطة الحماية وتثبيت القضاة فاحتاج الى الجمع بين صفتي الفريقيين" (6). وتتجلى أهمية قضاء المظالم من قدرته على تحقيق العدل في قضايا قد يعجز القضاء العادي على الفصل فيها خاصة إذا علمنا أن قضاء المظالم كما عرفه الماوردي بأنه "قود المتظالمين الى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالرهبة" (7).

إن كلا من القضاء العادي وقضاء المظالم يقومان على أساس العدل بل إن هناك من لا يميز بين القضاء والعدل لان القضاء بدون عدل لا يعتبر قضاء. ولهذا يقال "وزارة العدل" على الهيئة التي تشرف على المحاكم ومن هنا كان القضاء والعدل وجهين لعملة واحدة وهي العمران ولهذا قيل أن العدل أساس الملك وقال شيخ الإسلام ابن تيمية "فان الناس لما تنازعوا لو عرفوا أن عقابة الظلم

(1) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. 186

(2) صوفي، مرجع سابق، ص. 244

(3) المرجع نفسه، ص. 244

(4) علي المنصور، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (لبنان: دار الفتح، 1970)، ص.ص. (36-37)

بعد الثورة الفرنسية إنشاء مجلس الدولة للتشريع والفتوى والقضاء الإداري ووجدت محاكم إدارية يستطيع من وقع عليه الضرر أن يرفع الدعوى ضد الوزير أمامها مطالبا بإلغاء القرار الإداري الظالم الذي صدر بفصله

(5) شريف، مرجع سابق، ص. 142

(6) دليلة فركوس، تاريخ النظم، الجزء الأول: النظم الإسلامية (الجزائر: أطلس للنشر، 1995)، ص. 566

(7) شريف، مرجع سابق، ص. 142



وخيمة وعاقبة العدل كريمة(1) و لهذا أكد أيضا "إن الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مر" (2) وقال في موضع آخر "العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت و إن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ومن لم يعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الأيمان ما يجري له في الآخرة" (3). وهنا نشير إلى أن العدل كسلوك اجتماعي يتجلى في القضاء كما يتجلى في بعض المظاهر السلوكية الأخرى.

وإذا كان الفكر السياسي الإسلامي قد تطرق إلى العدل واعتبره القاعدة الأولى التي يقوم عليها العمران، فإن ذلك استنادا إلى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تأمر بالعدل كما في قوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... " (4) وفي هذه الآية الكريمة دعوة بل أمر صريح إلى إقامة القضاء على أساس العدل، ومن هنا فإن عدم إقامة العدل هو معصية لها خراب في الدنيا وجزاء في الآخرة ويتجلى ذلك في قوله تعالى: " وَمَنْ عَرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى " (5) كما قد يعبر على إقامة العدل بنفي النقيض أي إنكار الظلم وهنا نقرا الحديث القدسي " ... عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ قَالَ يَا عِبَادِي أَنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا... " (6). إن الإسلام يأمر بالعدل حتى مع الأعداء مصداقا لقوله تعالى: " وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ " (7) كما أمر الله تعالى بان لا تتحيز إلى أنفسنا والأقربين حيث يقول سبحانه و تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ... " (8).

إذا كنا قد طرحنا في المباحث السابقة إشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس أنهما معادلة لا بد لها من حل فإننا نعتبر حلها يتمثل في الجهول(س) وهو العدل. إن للعدل آثارا ليس على الأوضاع السياسية فقط بل كذلك على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وحتى النفسية حيث يؤكد الماوردي ذلك بقوله "العدل من القواعد التي بها تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتزمة فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة ويبعث على الطاعة وتعمر البلاد وتنمو به الأموال ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان فقد قال الهرمزان لعمر لما رآه وقد نام متبذلا "عدلت فأمنت فنمت" وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا افسد لضمائر الخلق من الجور" (9) . إن السلطة القضائية في الدولة الحديثة وإن كانت هي مسؤولة عن الفصل في القضايا التي تعرض عليها فإنها ليست حرة مطلقة في ما تصدره من أحكام حيث أن المحاكم مقيدة فيما تضعه من أحكام بما هو موجود من القوانين ابتداء من الدستور، فالبرلمان ثم اللوائح والقرارات. ويتجلى دورها (السلطة القضائية) في اغلب الأحيان في تفسير القانون وهذا لا يمنع من أن تكون مصدرا للتشريع خاصة وإن المحاكم الدنيا تخضع لما تصدره المحاكم العليا من أحكام. وهذا ما يعرف بالسوابق القضائية والتي تتمثل في بعض الأحكام التي أصدرتها بعض المحاكم العليا حيث تمثل تلك الأحكام تشريعا يمكن تطبيقه على القضايا المشابهة من قبل المحاكم الدنيا .

بينما نجد في المنظور الإسلامي إن القضاء مصدر للتشريع، ذلك إن القاضي في ممارسته لسلطته، يعتبر فقيها كما أن الفقيه يعتبر قاضيا، ونستدل عن قولنا هذا بما كان يقوم به أبو بكر حيث كان يسأل الناس عن ما إذا كان قد قضى رسول الله عليه الصلاة والسلام فيما

(1) ابن تيمية (تقي الدين احمد بن تيمية بن عبد الحلیم الحارثي)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية ج 28 الجزء الثامن

جمع ورتب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بمساعدة ابنه (المغرب: المكتب التعليمي السعودي، [د.ت.ن.].)، ص: 136

(2) المرجع نفسه ، ص. 136

(3) ابن تيمية(تقي الدين بن تيمية احمد بن عبد الحلیم الحارثي)، الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية تحقيق صلاح عزام (د.م.ن.]: دار الشعب، 1976، ص. 06، و 94

(4) النساء، الآية: 58

(5) طه، الآية: 124

(6) الإمام مسلم ، مرجع سابق رقم الحديث 2577 ص 1994

(7) المائدة، الآية: 8.

(8) النساء الآية: 135.

(9) الماوردي، أدب الدنيا و الدين (القاهرة: المطبعة الأميرية ، [د.ت.ن.].) ص . 119

يعرض عليه من القضايا وكذلك كان عمر رضي الله عنه يسأل الناس ما إذا كان قد قضى رسول الله أو أبو بكر فيما يعرض عليه القضايا.\*

وما يميز القضاء في الإسلام انه مؤطرا بحاكمية الله إذ لا يمكن للقاضي أن يتخذ حكما باتفاق الأطراف المتنازعة على أساس أن: "العقد شريعة المتعاقدين" فان هذا موجود في الإسلام في ما لا نص فيه. "وقد كان الخلفاء والحكام والولاة من يخضعون للقضاء شاهم في ذلك شان الرعية، والتاريخ الإسلامي ملئ بكثير من الأمثلة التي تدل على ذلك ومن هذه الأمثلة :

1- ان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ساوم رجلا على فرس، ثم ركبه ليحربه فأصابه العطب، فأراد عمر أن يرده الى صاحبه فأبى، فقال له أمير المؤمنين عمر: اجعل بيني وبينك حكما، فاختر الرجل شريحا، فتحاكما إليه، فقال شريح بعد أن سمع حجة كل منهما: يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت، فقال عمر -رضي الله عنه- وهل القضاء إلا هكذا؟ سر الى الكوفة، فبعته قاضيا عليها.

2- أبي بن كعب وعمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- اختصما في شيء فحكما زيد بن ثابت -رضي الله عنه- وذهبا إليه في منزله، قال زيد: هلا أرسلت إلي يا أمير المؤمنين، قال عمر -رضي الله عنه- في بيته يؤتى الحكم

3- أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- كان له درع ففقدت منه، ثم وجدها عند ذمي فلم يأخذها منه بالرغم من انه أمير المؤمنين، بل ذهب الى القاضي شريح ليفصل بينه وبين الذمي.

وهذه الوقائع تبين بجلاء أن سلطة القضاء في الإسلام فوق كل السلطات بما فيها الخليفة أو رئيس الدولة، كما أن ولاية القضاء تشمل كل الأفراد بما فيهم الخليفة... (1).

كما عرف التاريخ الإسلامي ما يعرف مبدأ الرقابة الدستورية والمتمثلة في مدي مشروعية القوانين وقد عرفها التاريخ الإسلامي بنوعيهما والمتمثلين في الرقابة القضائية على دستورية القوانين والرقابة السياسية والتي تتجلى بالدفع على عدم شرعية القوانين الصادرة حتى وان كان مصدرها الخليفة نفسه. أي تتمثل في الاحتجاج بعدم دستورية القوانين "وكان القضاء مختصا بنظر هذه الدفوع ولم يكن منفردا وحده بهذا الاختصاص، بل كان يشاركه فيه المحتسب، وناظر المظالم، وأحيانا من اصدر التشريع. فإذا صدر تشريع من الحاكم مخالفا لنص قطعي الثبوت والدلالة ورد في القرآن الكريم أو في سنة الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يكون غير ملزم لأي فرد من أفراد الدولة الإسلامية، ويجب رده والطعن فيه بعدم الدستورية. والحالات التي صدر فيها تشريع مخالف للقران والسنة النبوية كانت قليلة، وذلك لان الحكام في ذلك الزمان كانوا على علم واسع وبصيرة نافذة بأحكام الكتاب والسنة، كما كان يوجد عدد كبير من المجتهدين" (2). والأمثلة عديدة بالدفوع المتعلقة بعدم دستورية القوانين مما يؤكد حرص الإسلام على تحقيق الشرعية الدستورية وتجسيدها لمبدأ المشروعية.

"في عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- اصدر تشريعا بعدم زيادة مهور النساء وقال في خطبة له: (( من غالى في مهر امرأة جعلته في بيت المال )) فطعن امرأة من المسلمين بعدم دستورية -شرعية- هذا التشريع أمام عمر بن الخطاب واستندت في ذلك

\* لمزيد من الإيضاح انظر :

- عبد الفتاح حسيني شيخ، فقه العبادات. (مصر: معهد الدراسات الإسلامية، 1995)، ص. 72 و 85

"كان أبو بكر إذا ورد عليه خصوم نظرو في كتاب الله فان وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وإن لم يجد في الكتاب وعلم من رسول الله (ص) في ذلك السنة قضى بها فان أعياء خرج فسأل المسلمين أتاني كذا وكذا فهل علمتم رسول الله (ص) قضى في ذلك بقضاء فرما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاء فان أعياء أن يجد فيه سنة عن رسول الله (ص) جمع رؤوس الناس وأخيرا فان اجمع رأيهم على شيء قضى به.

و كان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك فان أعياء أن يجد في القرآن و السنة نظرو هل كان فيه لأبي بكر فان وجد أن أبا بكر قضى به بقضاء قضى به وإلا دعا رؤوس الناس فإذا اجتمعوا على أمر قضى به.

(1) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. 187

(2) المرجع نفسه، 188

الى قوله تعالى " وآتيتهم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتاناً وإثم مبيناً (1) فقال عمر -رضي الله عنه - "اللهم غفر -أكل الناس افقه من عمر؟ ثم صعد المنبر وقال كنت نهيتمكم أن لا تزيدوا في المهور على أربعمائة درهم فمن شاء فليفعل". وفي عهد عمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه- دخل القائد قتيبة بن مسلم الباهلي مدينة سرمقند على رأس جيش من المسلمين دوت أن يعلن أهلها، مخالفاً بذلك الإجراءات التي يجب اتخاذها قبل القتال، والتي قررها حديث الرسول عليه الصلاة والسلام " إذا لقيت عدوك فادعه أولاً لإحدى خصال ثلاث : ادعه الى الإسلام فيكون منا، وان أبو إلا البقاء على دينهم وسلطانهم فأسألهم الجزية، فان رضوا فاجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه وكف عن قتالهم، وان أبو الجزية فاستعن بالله وقاتلهم فلما دخل قائد الجيش المدينة بدون اتخاذ هذه الإجراءات طعن أهل سرمقند بعدم دستورية دخول الجيش الإسلامي الى مدينتهم، ورفعوا طعنهم الى أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فأحال الطعن الى القاضي سليمان بن حاضر الذي فحص الطعن واصدر حكماً بعدم دستورية دخول الجيش الإسلامي للمدينة وأمر بخروج الجيش الإسلامي منها (2)

وفي آخر هذا الفصل نشير الى انه رغم ما حققه مبدأ الفصل بين السلطات من انتشار وحظي به من قبول فقد وجهت له انتقادات كثيرة من بينها قول جورج بوردو " ليس التفريق الفعلي بين السلطات هو الذي يقود الى ضبط ممارستها على نحو يكفل امن المواطنين، إنما إرادة ضمان هذا الأمن بتوازن القوى هو الذي يوصل الى تخيل تفريق افتراضي للوظائف" إن مبدأ الفصل بين السلطات ما هو إلا فكرة مثالية لا يمكن أن تتحقق في ارض الواقع وقد عبر بوردو عن هذا بقوله "هذه الفرضية لا تنطبق على مستلزمات الواقع" (3) أي أن الفصل بين السلطات لا يمكن أن يتجسد بصفة فعلية و ميدانيا إذ أن الفصل التام يؤدي الى فوضى بحيث تصبح كل سلطة (تنفيذية- تشريعية- قضائية) تعمل بمعزل عن الأخريات، ومن هنا يحدث الاختلاف والتصادم، ولهذا يؤكد بوردو أن الفصل ليس هو الذي يحقق امن المواطن. ويؤكد نفس الفكرة ميشال دو بري ( MICHEL- DEBRE) في قوله انه "لا يوجد فصل سلطات لان مسؤولية الحياة الاجتماعية لا تتجزأ وان الدساتير التي تقسم السلطة الى أقسام إنما تقود المجتمع الى الفوضى" (4) وكما بينا سابقاً أن الحياة الاجتماعية تقتضي المشاركة بين مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ... ومن هنا لا يمكن أن نتصور الفصل بصورة مطلقة أو بصورة جامدة فالسلطة القضائية ملزمة بتطبيق القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية كما أن السلطة التنفيذية ملزمة بتطبيق أحكام السلطة القضائية .

إن مبدأ الفصل بين السلطات وان طبق في مختلف الأنظمة الديمقراطية بصور مختلفة فان هذا الاختلاف يتضح بصورة اكبر بين الأنظمة الغربية و الأنظمة الإسلامية وذلك نظراً لاختلاف البنية التشريعية في كلا المنظومتين، حيث " ان المهام التشريعية ليست محصورة في النظام السياسي الإسلامي ضمن مؤسسات الدولة، بل هناك دائرة واسعة من التشريع المرتبطة بالجهود الفقهية على المستويين الأخلاقي والحقوقى ... فان المهام القضائية يمكن بل يفضل أن ترتبط مباشرة بالأمة لا بالدولة. بمعنى أن اختيار القضاة يمكن أن يتم بالانتخاب المباشر ضمن دوائر انتخابية بدلا من اعتماد طريقة التعيين من قبل السلطة التنفيذية في حين تنحصر مهام الهيئات القضائية التابعة للدولة في القضايا الدستورية، أو القضايا المرتبطة بمخالفات بين جماعات سكانية متغايرة في مصادرها التشريعية أو القضايا المرتبطة بالمصلحة العامة للوحدة السياسية، وبذلك تنحصر نشاطات الدولة التشريعية والقضائية في إطار الفئة الثالثة من الأحكام التي أطلقنا عليها اسم الأحكام السياسية بينما تبقى الأحكام المتعلقة بالنشاطات التربوية والتبادلية في إطار سلطة الأمة ... كما يجب إعطاء الحكومات المحلية مهمة تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد والهيئات التنظيمية العاملة في دائرتها فهي الأقدر على التعامل مع قضايا مرتبطة بالتغيرات

(1) النساء، الآية: 20

(2) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. (190 - 191)

(3) المرجع نفسه، ص. 34

(4) المرجع نفسه ص. 34

المحلية" (1) .

إذا كان دستور أي دولة هو المخطط الهندسي لبناء الدولة مما يعني تحديد العلاقة بين مختلف السلطات فيها حيث تفيد الدراسات أنه من خلال دراسة الدستور الأمريكي يتبين لنا "قصد واضعي الدستور أن تكون سلطات الحكم ومسؤولياته متداخلة ومن الأمثلة على ذلك :

- ضبط صلاحيات الكونجرس في إصدار القوانين بمنح الرئيس حق الاعتراض (الفيتو) على أي من هذه الإصدارات وفي الوقت نفسه يملك الكونجرس أبطال هذا الحق الرئاسي بموافقة ثلثي أعضائه .

- الرئيس هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، والكونجرس وحده هو الذي يتمتع بصلاحيات إنشاء الجيوش وتوفير المال اللازم لها وصلاحيات إعلان الحرب رسمياً .

- يتمتع الرئيس بصلاحيات تعيين كل القضاة الفدراليين والسفراء، وسائر كبار الموظفين الحكوميين ، لكن هذه التعيينات جميعاً لا تصبح نافذة إلا إذا حظيت بموافقة مجلس الشيوخ .

- كما انه ما من قانون يمكن أن يصبح نافذاً إلا إذا وافق عليه مجلس الكونجرس (النواب والشيوخ معا) والمحكمة العليا هي وحدها التي تملك الصلاحيات النهائية لإبطال أية قوانين تشريعية أو قرارات تنفيذية من منطلق أنها غير دستورية(2).

ونظراً لاختلاف النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة الغربية مما يترتب عليه الاختلاف في البنية التشريعية مما يؤدي الى الاختلاف في الوظائف بين الدولة والمجتمع في كلا المنظومتين مما يؤدي الى اختلاف تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في الأنظمة العلمانية و الأنظمة الإسلامية حيث يؤكد فهمي هويد ويستنتج أن " مهمة البنية التشكيلية للشيعة لا تقتصر على قدرتها على مقاومة التزعة السلطوية المركزية التي تطبع النموذج الغربي للدولة ، بل تتعلق أيضاً بالضمانات التي تمنحها للأقليات الدينية إذ أن النموذج الإسلامي يحافظ على الاستقلالية التقنية والإدارية لإتباع الديانات المغايرة نظراً الى خروج دائرة التشريع الفقهي (التعاملي) من سلطة الدولة الرسمية هذا في حين يحرم النموذج العلماني للدولة الأقليات الدينية من استقلالها القانوني ويصر على إخضاع جميع المواطنين لمنظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة وبالمثل يتيح النموذج الإسلامي للأقليات الدينية المشاركة في صنع القرار السياسي و الانضمام الى مجلس الشورى العام لأن قرار الشورى كما رأينا أنفاً قرار سياسي يرتبط أساساً بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقدية(3) ويضيف بوردو "إن ما يهمنا تسليط الضوء عليه هو أن في الوقت الذي يعرض فيه فصل السلطات وكأنه القاعدة الذهبية للتنظيم الدستوري لا يمكن تجاهل أثره التدميري وعلى العكس تماماً توضع في هذا الأثر فضيلة هذا المبدأ فلا باس إذا استثار شلال السلطة لان ما يخشى منه ليس ضعفها وإنما قوتها المفرطة"(4) .

ولعل هذا الاتجاه المعارض لمبدأ الفصل بين السلطات يتفق في بعض الوجوه مع المنظور الإسلامي في التأكيد على مفهوم الولاية العامة أي أن الخليفة هو صاحب التصرف الأصيل في كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وما معاونيه إلا وكلاء، وهذا ما جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول "أرأيتم إن استعملت عليكم خيراً من اعلم ثم أمرته بالعدل أكنت قضيت ما

(1) حماد، مرجع سابق ، ص. 139

(2) وزارة الخارجية الأمريكية، مرجع سابق ، ص. 33

(3) حماد ، مرجع سابق ، ص. 139

(4) مجموعة من الباحثين، مرجع سابق ص. 34

علي لكم قالوا نعم، قال: لا حتى انظر في عمله اعمل بما أمرته أم لا" (1). من خلال هذا يتضح لنا إن الخليفة أو الرئيس في الإسلام الإسلامي هو صاحب التصرف الأصيل. بمعنى أن غيره من المسؤولين عبارة عن نواب له حق مراقبتهم وتوجيههم كما عبر أبو بكر رضي الله عنه عن مفهوم الولاية العامة للخليفة من خلال قوله "لو هلك حمل من ولد الضان ضابعا بشقي الفرات خشيت أن يسألني الله..."(2).

إن مبدأ الفصل بين السلطات أيضا لا يتفق مع مبدأ آخر في الإسلام وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ لا يمكن تطبيقه في حالة الفصل بين السلطات وهذا حسب اعتقادنا لا يعني أن المنظور الإسلامي يكرس تمرکز السلطة، بل على العكس من ذلك حيث نجد انه مع نفس الخليفة عمر رضي الله عنه وحين علم بقضاء ولم يعجبه "فقال: لو كنت أنا لقضيت بكذا قال القائل: وما يمنعك و الأمر إليك (باعتباره الخليفة) قال- لو كنت أردته الى كتاب الله وسنة رسوله لفعلت وإنما هو الرأي (الاجتهاد) والرأي مشترك وأبي أن ينقض الحكم" (3). كما يتجلى لنا تجسيد مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الإسلامي من خلال التاريخ الإسلامي الذي يسجل لنا خضوع الخلفاء عمر وعلي رضي الله عنهم لأحكام القضاء مما يؤكد لنا أن المنظور الإسلامي ليس مع تمرکز السلطة وإنما كان يجسد ما عرف أخيرا "بالتخصيص والاستقلالية".

"-التخصيص الوظيفي: هذا يعني إن الأجهزة المؤسسية سوف تكون مخصصة في وظيفة معينة.

ب-الاستقلالية العضوية: حتى لا تحصر السلطة بين يدي جهاز واحد يجب إذن تقسيمها الى سلطات متنافسة تمثلها أجهزة مستقلة الواحدة بالنسبة للأخرى" (4).

وعليه فان المنظور الإسلامي قد جسد التخصص الوظيفي في حين لا نجد الاستقلالية العضوية بل هي غير مقبولة لعدم ملائمتها لطبيعة المجتمع من حيث أن المجتمع الإسلامي يشكل وحدة على أساس انه يقوم على التضامن والتعاون والوحدة على خلاف المجتمع الغربي الذي يقوم على أساس الصراع والبحث عن التوازن. ومما تقدم يمكن أن نستخلص أن الفكر السياسي الإسلامي، وانطلاقا من أن السيادة لله، فان الخليفة لا يمكنه أن يتدخل في الوظائف الأخرى من تشريع وقضاء إلا إذا كان هناك تجاوز للنص أي تجاوز للمبدأ العام ألا وهو أن السيادة لله والذي يمكن تشبيهه اليوم بالمفهوم الوضعي "المساس بأمن الدولة والنظام العام".

ومن ابرز الأنظمة الديمقراطية الغربية التي تجسد استقلال السلطة القضائية نجد النظام الأمريكي حيث " يعد استقلال النظام القضائي الفدرالي واتفاق المجتمع على وجوب احترام ما يصدر عنه من أحكام من أهم السمات التي تميز النظام السياسي الأمريكي، قال ويليام رنكويست رئيس المحكمة العليا سنة 2000 إن القضاء الأمريكي يشكل واحدة من جواهر التاج الذي يكلل رأس نظام الحكم في بلادنا(5). وهذا يؤكد لنا أهمية ودور القضاء في أي نظام سياسي

كما انتقد مبدأ الفصل بين السلطات من حيث انه لا يحقق الفصل بين السلطات وإنما يهدف الى تحقيق توازن وكأنه مبدأ توازن السلطات وليس الفصل بين السلطات بل أن "هذا التوازن غير محقق... والقضية كلها أن نعرف لصالح من يتحقق هذا الانعدام في التوازن. إن مونتسكيو يصل في النهاية الى تامين هيمنة احدى تلك القوى الاجتماعية وهي طبقة النبلاء بالاتفاق الغريب في تحليل نظري يعكس في النهاية مصالح الطبقة التي ينتمي إليها كاتب التحليل(6).

إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات نظريا وسيلة لتحقيق حرية الجميع وبالتالي الحيلولة دون هيمنة سلطة معينة فان التحليل الواقعي يفيد أن هذا المبدأ يؤدي الى عكس ما ينادي به أصحابه مما يجعلنا نعتبره كأنه وسيلة تبريرية لهيمنة طبقة معينة وإعطائها الصبغة

(1) شريف، مرجع سابق ص. 36

(2) المودودي، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص. 43

(3) شريف، مرجع سابق، ص. 131

(4) ماي، مرجع سابق، ص. (241-243)

(5) وزارة الخارجية الأمريكية، مرجع سابق، ص. 102

(6) ماي، مرجع سابق، ص. (241-243)

الشَّرعية من خلال مبدأ الفصل بين السلطات ولعل هذا السبب نفسه قد دفع بكارل ماركس الى اعتبار "إن هذا المبدأ يقوم على ان- لأنه يكفل في الواقع حرية الطبقة البورجوازية دون طبقة البروليتاريا"<sup>(1)</sup> وقد عبر عن الروح السلبية لمبدأ الفصل بين السلطات بوردو أيضا بقوله أن " تنصب جهود الدستور الأمريكي على تنظيم ما كان مونتسكيو يسميه قدرة المنع (Faculté d'empeche) ولا يبذل أي جهد بتشجيع قدرة الفعل"<sup>(2)</sup>. بمعنى أن هذا المبدأ يقوم على أساس الفصل أي انه يمنح كل سلطة اختصاصات معينة و من هنا فهو بتحديد هذا، يقوم على منع كل سلطة من تجاوز اختصاصاتها حتى وان كان ما تقوم به من مصلحة المجتمع وعليه فهو يقوم على قدرة المنع ولا يشجع قدرة الفعل . كما إن " التطبيق العملي لمبدأ الفصل بين السلطات في النظم الوضعية اثبت إن هذا الفصل في أحيانا كثيرة غير حقيقي ففي النظم البرلمانية يكون تشكيل الحكومة من الحزب الحاصل على الأغلبية في البرلمان فيسهل ذلك للسلطة التنفيذية أن تتسلل بنفوذها الى السلطة التشريعية وتسيطر عليها حيث أن غالبية البرلمان تؤيد الحكومة فيما تقره . وفي النظم الرئاسية عندما يكون على رأس السلطة التنفيذية رئيس قوي فانه لا يعجز عن إيجاد مجلس نيابي ضعيف يفوض سلطاته التشريعية الى رئيس السلطة التنفيذية مما يؤدي في النهاية الى جمع السلطة التنفيذية والتشريعية في يد شخص واحد فيستطيع إصدار تشريعات وفق إرادته وهواه. "<sup>(3)</sup>.

كما يتجلى تناقض مبدأ الفصل بين السلطات من خلال تداخل السلطات في النظام السياسي الرئاسي الأمريكي الذي يضرب به المثل في تطبيق وتجسيد هذا المبدأ حيث يعبر عن ذلك التداخل ب " الفصل الجزئي بين السلطات " من هنا يلاحظ أن كل مؤسسة تمارس فعليا بعضا من وظائف المؤسسات الأخرى الى جانب قيامها بوظائفها الأساسية ، وهكذا قد يستخدم الرئيس سلطة العفو (وهي وظيفة تخص السلطة القضائية ) وقد يوصي المجلس التشريعي باتخاذ إجراءات معينة (وهي وظيفة يتمتع بها المجلس التشريعي ) وقد يمارس مجلس الشيوخ حقه في تعيين كبار الموظفين (وهي من ممارسات السلطة التنفيذية ) ويمكن أن يمارس الكونجرس سلطة عزل كبار الموظفين بعد محاكمات إدانتهم (وهي وظيفة السلطة القضائية ) في الوقت نفسه تستطيع المحاكم اتخاذ قرارات تتمتع بسلطة التطبيق العام (وهي وظيفة تخص السلطة التشريعية) كما تستطيع إصدار أوامر (كأوامر الامتثال) تطلب من موظفي السلطة التنفيذية تنفيذ أعمال محددة ... مشاركة السلطة التشريعية للرئيس في أمور تعتبر من اختصاصات السلطة التنفيذية (كالاستعدادات العسكرية والتنقلات الدبلوماسية وصنع السياسات المحلية ، وتخصيص موارد الموازنة ) لذلك لا يعد الدستور الأمريكي المخطط الأول لعمل الحكومة ، بل ينظر إليه باعتباره ، موزعا للسلطات بدقة أكثر من كونه داعيا للصراع حول من سيكون له امتياز صنع السياسة الأمريكية على حد قول العالم السياسي ادوارد كوروين من جامعة برينستون (4).

إن النظام السياسي الأمريكي يصنف انه نظام رئاسي حيث يتمتع الرئيس بصلاحيات كبيرة مما يجعله يوصف بأنه في موقع امتياز أوله سلطة امتياز\* لكن النظرة الحقيقية للنظام تفيد " إن الرئاسة تعمل ضمن نظام من الضوابط والتوازنات تم تصميمه لكي يتيح لكل مؤسسة وطنية القدرة على الحد من سلطة المؤسسات الأخرى فمن حق الرئيس مثلا أن ينقض قوانين أصدرها الكونجرس أما استنادا الى أسس دستورية و إما سياسية (خاصة إذا كان لحزب المعارضة أغلبية داخله ) لأجل تحقيق التوازن بين مصالح الكونجرس التشريعية وبين أولويات أجدته بوصفه رئيسا للبلاد ومنه الكونجرس يراعي مصالح الرئيس في الحسبان وتعيين الرئيس للقضاة في المحاكم

(1) الصعدي، مرجع سابق، ص. 443.

(2) مجموعة من الباحثين ، مرجع سابق، ص. 35

(3) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق، ص. 76

(4) وزارة الخارجية الأمريكية ، مرجع سابق، ص. 119

السلطة الإمتيازية : رغم أن السلطة الرئاسية تبدو مطوقة بالقيود الدستورية وبصعوبات العمل مع مؤسسات مناظرة لها ، فقد يستطيع الرئيس دائما إيجاد طريق للالتفاف حول هذه المصاعب جميعا ، يدعي الرؤساء في بعض الأوقات امتلاكهم لسلطات إمتيازية واسعة في ضوء قراءتهم الشخصية للدستور ، تجعلهم مسلحين بالقدرة على اتخاذ قرارات أحادية الجانب لحل نزاعات سياسية خطيرة أو لإدارة أزمات خانقة ، فيما بعد يقومون بتبرير أعمالهم أمام الكونجرس والشعب الأمريكي مدافعين عن الأمرين : قانونية ما قاموا به (حقهم في ممارسة السلطة) ومشروعية هذه الأعمال (الحكمة التي تصبغ سياستهم ) (اشترى توماس جيفرسون مقاطعة لويزيانا من فرنسا 1830 ) رغم عدم وجود نص دستوري يمنع الحكومة القومية سلطة شراء مقاطعات ، أكد اندرو جاكسون سلطة الرئاسة في عزل أعضاء في وزارته فافرض بذلك السيادة الرئاسية على مستوى الإدارات التابعة للسلطة التنفيذية رغم أن الدستور = لا يشير الى سلطة العزل من قريب أو من بعيد . مارس أبراهام لينكولن سلطات واسعة جدا حيث وصفت فترته ب"ديكتاتورية دستورية " ولزويد من المعلومات انظر : وزارة الخارجية الأمريكية ، مرجع سابق ، ص. 122



الفدرالية وقضاة المحكمة العليا يكون له تأثير كبير عليهم (أدبيا و أخلاقيا). كذلك تقييد الضوابط والتوازنات للامتيازات الرئاسية، فمثلا يجب أن يتطابق أي أمر تنفيذي رئاسي مع صريح القانون و إلا لن تأمر المحاكم الفدرالية بتطبيقه ويجب أن توافق الأغلبية في مجلس الشيوخ على كبار الموظفين الذين ترشحهم الرئاسة لشغل المناصب العليا ... في الوقت نفسه يخضع أي أمر تنفيذي رئاسي أو أي اتفاق تنفيذي مع دولة أخرى لسلطة مراجعة المحكمة الفدرالية القضائية التي تملك حق إبطال الأمر أو إلغاء الاتفاق على أساس انه مخالف للدستور (1).

من خلال دراستنا السابقة لمدى تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي لاحظنا أن المبدأ وان لم يعلن عليه صراحة نظرا لبطء الحياة السياسية والاجتماعية ولم تظهر مشاكل وقضايا لتبرزه على المستوى النظري فإننا لاحظنا إن المبدأ مطبق بصورة ضمنية فعلية وواقعية في الإسلام حيث هناك فصل حقيقي بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية كما بين في الأمثلة السابقة فليس للسلطة التنفيذية أن تتدخل في التشريع إلا وفق الإطار العام الذي حدده الشرع ولا يمكن أن تتجاوزة . كما أن القضاء مستقل من حيث انه لا يطبق قوانين السلطة التنفيذية وإنما هو يجتهد لتطبيق الشريعة الإسلامية.

إن هذا المبدأ رغم ما قيل عنه من سلبيات فانه يساعد المجتمعات الغربية لأنها قائمة على الصراع وبالتالي يصبح هو الوسيلة لإيقاف هذا الصراع عن طريق إلزام كل جهة بمسؤوليات معينة ومنعها من تجاوز ذلك بينما لا يمكن تطبيق هذا المبدأ بصفة كلية في المجتمعات الإسلامية حيث إنها قائمة على التضامن والوحدة ولهذا كان مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ميكانيزم اجتماعي إيجابي بحيث لا يتوقف دوره على منع الاعتداء كمبدأ الفصل بين السلطات بل يتجاوزة من حيث انه كما ينهي عن المنكر فهو أيضا دعوة الى القيام بالأعمال الخيرية (الأمر بالمعروف). فهو اشتمل من مبدأ الفصل بين السلطات حيث يشتمل على قوة المنع الموجودة في مبدأ الفصل بين السلطات كما يشتمل على قوة الفعل وهي غير موجودة في مبدأ الفصل بين السلطات كما بينا سابقا.

مما تقدم نستنتج أن المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يخذ بمبدأ الفصل بين السلطات كصورة طبق الأصل لما هو موجود في المجتمعات الغربية وعليه، فلا بد أن نأخذ بعين الاعتبار خصوصيات كل مجتمع ومن هنا قد يؤخذ به كميكانيزم استدعته الضرورة ذلك أن "باتساع رقعة الدولة وكثرة مهامها أصبح يتعذر على الخليفة أو ممثليه من العمال أن يجلس للفصل في الخصومات فولى عمر القضاء رجالا اختصوا به .. وهو أول من فعل ذلك ضمانا للعدالة والحريات وفضلا للسلطة القضائية عن التنفيذية كما نقول الآن" (2) لكن ما يمكن أن نستخلصه من خلال ما تقدم هو أن الفصل في المجتمع الإسلامي وظيفي فقط وليس كما هو عليه في الغرب من فصل عضوي لان الخليفة هو صاحب الولاية العامة. وهنا تتجلى جانب من جوانب خصوصية المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي. وهذا ما سنحاول إبرازه من خلال الفصل القادم والمتعلق بدراسة طبيعة التعددية في المجتمعات الغربية والإسلامية، وماهو موقف مختلف التيارات الإسلامية من ذلك .

(1) وزارة الخارجية الأمريكية، مرجع سابق، ص. 120

(2) مدني عباسي، أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، الطبعة الأولى، (الجزائر: مكتبة رحاب، 1989) ص. 446





## الفصل الثالث

### التعددية السياسية والحزبية

— المبحث الأول: ظاهرة التعددية في المجتمع الغربي

— المبحث الثاني : ظاهرة التعددية في المجتمع الإسلامي

— المبحث الثالث :موقف التيارات الإسلامية من التعددية

تعتبر التعددية الحزبية بما تمثله من جمعيات سياسية من أبرز المظاهر المؤسسية في الديمقراطية الغربية لدرجة أن أصبحت التعمير كبدل للتعبير عن الديمقراطية في بعض الأدبيات السياسية، كما لا يمكن أن نتصور وجود ديمقراطية بدون تعددية سياسية أو حزبية، حيث ترفض كل الأدبيات السياسية ما يسمى بديمقراطية الحزب الواحد التي حاولت بعض الأنظمة السياسية حديثة الاستقلال وخاصة الأنظمة الاشتراكية تبني ما يسمى بديمقراطية الحزب الواحد على أساس أن هناك ديمقراطية داخلية بين إطارات الحزب الواحد وعلى مختلف مستويات الحزب من لجان أحياء وخلايا وقسمات ومحافظات، من جهة وان الحزب الواحد ضرورة سياسية وإستراتيجية لتوحيد الجهود بالنسبة للدول حديثة الاستقلال حتى تتمكن من بناء نفسها، ونشر الوعي السياسي لتتمكن فيما بعد من تبني التعددية السياسية والحزبية. لكن التاريخ السياسي اثبت فشل تلك الأطروحات على مستوى التطبيق، وان الحزب الواحد لم يكن سوى وسيلة لكبت الحريات وقهر الشعوب، ولم تستطع تلك المجتمعات تبني التعددية السياسية وتحقيق التحول الديمقراطي، إلا بعد مظاهرات تشبه الثورات الشعبية، والتي سقط فيها ضحايا تعدد بالآلاف، وأحداث أكتوبر 1988 بالجزائر أوضح صورة لمثل تلك الأحداث الدامية، والتي لازالت تعاني من أثارها لحد اليوم. فهناك العديد من الأرامل واليتامى والمفقودين وضحايا الإرهاب.

إذا كانت الديمقراطية سيارة فإننا نعتقد بان التعددية هي محركها بحيث تعتبر التعددية وسيلة لتحريك كل المجتمع أفرادا أو مؤسسات من اجل المساهمة في الديمقراطية وقد أكدت الأدبيات السياسية " أن التعددية الحزبية هي الشكل العصري لتنظيم العمل السياسي الديمقراطي في الدولة الحديثة بما تتيحه هذه التعددية من التعبير عن الرأي والرأي الآخر وبما تنظمه من أسلوب المعارضة التي تستهدف المصلحة العامة وبما توفره من قنوات للتعبير عن مختلف الأفكار النظرية وبرامجها التنفيذية، وبما تعنيه من مساواة في الحقوق وحريات الإنسان المواطن والمساواة أمام القانون في إطار من الوحدة الوطنية التي لا فرق فيها بين مواطن وآخر لأي سبب سواء كان العرق أو الجنس أو اللون أو الدين" (1).

وفي إطار موجة التحول الديمقراطي التي عرفها العالم نجد أن الدول العربية قد عرفت موجة التعددية الحزبية أن صح التعبير ولم تعرف الديمقراطية بمفهومها الحقيقي والمتمثل في حكم الشعب بالشعب مما يعني الحرية والعدالة والمساواة وتصنف الأحزاب السياسية التي عرفتها الدول العربية الى:

- 1- أحزاب الأشخاص منها حزب السعديين في مصر قبل الثورة و الأحزاب اللبنانية.
- 2- أحزاب الحركة الوطنية من اجل الاستقلال مثل حزب الوفد في مصر وحزب الاستقلال في المغرب.
- 3- الأحزاب الطائفية ومنها حزب الكتائب في لبنان والحزبان الديمقراطي الكرديستاني والاتحاد الوطني الكرديستاني في العراق وحزب الحركة الشعبية في المغرب وحزب التجمع من اجل الثقافة والديمقراطية في الجزائر.
- 4- أحزاب القوى الجديدة الداعية الى الإصلاح: وتنطوي تحتها ثلاث مجموعات من الأحزاب:
  - 1- أحزاب المثقفين ب- أحزاب الطبقة الوسطى ج- أحزاب الكوادر.
  - 5- أحزاب النظام الحاكم.
  - 6- الحركات الجماهيرية: وهي تتضمن بدورها نوعين رئيسيين من التنظيمات:
    - الأول - الحركات الاجتماعية ومن أمثلتها القمصان الخضر في مصر وحزب مصر الفتاة والحزب القومي السوري.
    - الثاني - الحركات الدينية الأصولية ومن أمثلة هذه الحركات جماعة الإخوان المسلمين في مصر وامتداداتها في عدد كبير من الدول العربية (2).

وقد عرفت الدول العربية ما يعرف ب" الاتجاه نحو التعددية" في فترات متقاربة لأنها متأثرة بموجة التحول الديمقراطي التي اجتاحت العالم. وإن كنا لا نعتبر ما حدث تحول ديمقراطي بل هو نوع من التحرر السياسي الذي تجلّى في العديد من المظاهر وأبرزها

(1) جبر، مرجع سابق، ص. 105.

(2) هلال، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص. ص. (169 - 173)

التعددية السياسية والحزبية وحرية الصحافة والإعلام. وقد يعتبر هذا التحرر السياسي مقدمة للتحول الديمقراطي. بمعناه الحقيقي والتمثلي. تحقيق حكم الشعب بالشعب عن طريق مؤسسات الديمقراطية وتجسيد مبادئ الديمقراطية كالفصل بين السلطات ومبدأ التداول على السلطة. في حين قد لا يؤدي هذا التحرر السياسي الى ديمقراطية حقيقية. وتشير الأدبيات السياسية الى إن اتجاه النظم العربية نحو التعددية السياسية بدأ منذ منتصف السبعينيات واستمر على مدار عقدي 80 و90 "ومثل هذا التطور يمكن تفسيره على ضوء ثلاث مجموعات أساسية من العوامل :

- الأولى هي عوامل شخصية: التي ترتبط بغياب الشخصيات الكارزمية أو الملهمة ... ويعتبر أن اختفاءها يدعو للبحث عن مصدر جديد للشرعية سواء بإفراز كاريزما جديدة أو بتدخل الجيش للحيلولة دون انتشار الفوضى أو بالتحول الديمقراطي
- المجموعة الثانية من العوامل ترتبط بالظروف الاجتماعية - الاقتصادية. زيادة التصنيع والتعليم وكثافة الهجرة من الريف الى الحضر، الأمر الذي يؤدي الى نشوء فئات جديدة لها مصالحها التي ترغب في التعبير عنها تعبيرا مؤسسيا .
- المجموعة الثالثة من العوامل ترتبط بالمؤثرات الخارجية وانعكاساتها على الأوضاع الداخلية ويدخل في عداد هذه العوامل تزايد الاهتمام العالمي بالديمقراطية وحقوق الإنسان وضغوط الدول المانحة للمعونة ومؤسسات التمويل الدولية من اجل التحول الديمقراطي" (1).

ويعتبر هذا الفصل والمتعلق بالتعددية السياسية والحزبية جوهر البحث، لأن الإشكالية المطروحة والمتمثلة في مدى تقبل المجتمعات الإسلامية للديمقراطية تتضح الإجابة عليها من خلال تساؤلنا في هذا الفصل عن إمكانية إقامة نظام ديمقراطي تعديدي يسمح بالتعبير عن كل الاتجاهات؟ وتشير الأدبيات السياسية إلى أن الأنظمة السياسية قد واجهت صعوبة في التعامل مع الحركات الإسلامية أو العكس صحيح أن الحركات الإسلامية قد واجهت مضايقات من قبل النخب الحاكمة لتقييد حركتها والحيلولة دون وصولها للسلطة ولو بصفة ديمقراطية، بل قد كانت هناك مضايقات دولية للحيلولة دون وصولها للسلطة ولهذا نجد الغرب قد يتحالف ويتواطأ مع أنظمة شمولية ويفضلها على أنظمة سياسية إسلامية ديمقراطية. ومن هنا كان رفض الغرب لوصول حماس في فلسطين للسلطة رغم أنها كانت بطريقة ديمقراطية. ويشير على الدين هلال الى ما يسمى باستراتيجيات النخب الحاكمة في التعامل مع الحركات الإسلامية ذات التأييد الشعبي الواسع حيث يقول انه "من الممكن الحديث عن أربعة استراتيجيات : أولاها السماح لتلك الحركات بممارسة نشاطها الدعوي مع حظر اشتغالها بالعمل السياسي. وثانيهما : احتواء تلك الحركات وتطويرها عن طريق إقامة حوارات مستمرة مع أعضائها وتمثيلهم بشكل مباشر أو غير مباشر في مؤسسات الدولة فضلا عن سعة الأنفاق على المناسبات والمقدسات الدينية. وثالثهما توظيف الخلافات بين تلك الحركات وضربها ببعضها البعض . ورابعها قمع تلك الحركات مع إدراك الحدود التي يصعب تحطيمها في الصدام معها والحد من بالذكر أن النخب الحاكمة لا تتعامل مع تلك الاستراتيجيات بشكل منفصل فهي على الأرجح تجمع بين إستراتيجيتين أو أكثر في الوقت نفسه. (2)

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا يتمثل في ماهية التعددية السياسية؟ ولماذا ظهرت في المجتمعات الغربية؟ وهل يمكن ان تكون في المجتمعات الإسلامية؟ في الحقيقة أن هناك العديد من الأسئلة التي تدور حول هذا الموضوع وعليه فإننا سوف نقتصر على ما نعتقد انه أهم. من خلال ثلاث مباحث وهي: المبحث الأول: التعددية في المجتمع الغربي. المبحث الثاني: التعددية في المجتمع الإسلامي. المبحث الثالث: موقف التيارات الإسلامية من التعددية الحزبية .

(1) هلال ، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص.ص. (187-188)

(2) المرجع نفسه، ص.ص. (195-196)

## المبحث الأول: ظاهرة التعددية في المجتمع الغربي

إن من أبرز التفسيرات النظرية لظهور التعددية في المجتمع الغربي تتمثل في أنه إذا كان المجتمع الغربي يقوم على أساس الصراع بسبب التناقضات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الموجودة فيه، فإن الديمقراطية وسيلة لتنظيم هذا الصراع والتخفيف من حدته للمحافظة على بقاء المجتمع والحيلولة دون انهياره عن طريق تنظيم هذه الصراعات في إطار التعددية.

إن التعددية كمفهوم "شائع في أدبيات العلوم السياسية يشير الى مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها والمشاركة في التأثير على القرار السياسي في مجتمعنا والتعددية السياسية بهذا المعنى هي إقرار واعتراف بوجود التنوع الاجتماعي وبأن هذا التنوع لا بد وان يترتب عليه خلاف في المصالح والاهتمامات والأولويات وتكون التعددية السياسية هنا هي إطار متقن للتعامل مع هذا الخلاف أو الاختلاف بحيث لا يتحول الى صراع عنيف يهدد سلامة المجتمع وبقاء الدولة" (1).

وانطلاقاً من هذا التصور تبرز المعارضة كأهم وسيلة لتنظيم الخلافات وتوجيهها نحو ما يخدم المجتمع في إطار التنافس والاعتراف بالرأي الآخر المخالف وحرية التعبير.. وكل ذلك في إطار ما ينص عليه القانون من حقوق وواجبات مما يؤكد أن "الديمقراطية بكل أبعادها هي محاولة لضبط الصراع بين القوى المكونة للمجتمع مع المحافظة على مقومات ذلك الصراع لان الصراع في نظر الغرب هو الأصل في العلاقات الإنسانية وليس الأصل أخوة المنشأ" (2).

ولهذا فإننا لا يمكن أن نتصور ديمقراطية دون تعددية سياسية وبالتالي فهي جوهرها وما الديمقراطية إلا إطار لتنظيم التعددية السياسية كما اشرنا سابقاً بل أن "الديمقراطية في إطار الحزب الواحد هي وهم من الأوهام الخائفة، الحزب الواحد هو دون شك سمة من سمات الدكتاتورية الحديثة ولا فرق بين دكتاتورية الفرد أو الحزب وحتى الجبهة الوطنية إن نظام الحزب الواحد يلغي التعددية الفكرية والسياسية اللازمة لنمو الفكر والممارسة الديمقراطيةين" (3) وعليه فإن التعددية وسيلة لنمو الديمقراطية ذلك أن الديمقراطية تقوم على الصراع ولا يمكن أن يكون هناك صراع إلا إذا كانت هناك تعددية. ومنه لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية إلا إذا كانت هناك تعددية "مما يعني فلسفياً أن الصراع هو الأصل في العلاقات البشرية وأن مسؤولية الحضارة هي ضبطه والاحتفاظ به دائماً ضمن حدود ما قبل الانفجار فتأتي صيغة الديمقراطية الليبرالية التي اخذ بها دون وعي بخلفياتها الفلسفية التاريخية كمجرد قنوات لتسريب الضغط دون الانفجار" (4).

وإذا كانت التعددية الحزبية تقوم عن طريق الأحزاب السياسية، فإن هذه الأخيرة وبما أنها تتعامل مع الأفراد والمجموعات، لا تقتصر على النشاطات السياسية فحسب خاصة إذا نظرنا إليها كمؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني حيث أنها تركز على النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.. لتصبح كمتنافس لمريديها عن طريق التعبير عن اهتماماتهم وطموحاتهم ومن خلال هذا يتجلى الدور الاجتماعي للتعددية السياسية حيث تؤكد " المادة 03 من دستور المملكة المغربية 1970 على أن: الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم ونظام الحزب الواحد نظام غير مشروع" (5).

(1) الجمعية العربية للعلوم السياسية، مرجع سابق، ص. 92.

(2) الفاروقي، مرجع سابق، ص: 130

(3) غليون، مرجع سابق ص. 178

-انظر احمد جديدة: "التحربة الديمقراطية في المملكة المغربية" المستقبل العربية البديلة، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1968) ص. 188.

-حيث نجد أن الحسن الثاني يعين المعارضة .

(4) حاج حمد، مرجع سابق ص . 210

(5) رياض الصمد وسمير صبار، العملية الانتخابية والديمقراطية في لبنان، الطبعة الأولى، (لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1978) ص. ص. (73-91)

وإذا كانت التعددية ظاهرة طبيعية في المجتمع الغربي القائم على الصراع فإننا من خلال دراستنا سنركز على المجتمع الإسلامي حيث تطرح إشكالية مدى اتساع المجتمع والدولة الإسلامية لفكرة التعددية الغربية؟ وإذا لم يكن يتسع لها بصورتها الغربية فما هي الضوابط وحدود التعددية في المجتمع الإسلامي؟ وهل هناك بديل إسلامي عن فكرة التعددية في الغرب؟ فعلا هناك أسئلة عديدة تطرح والتي سنتناولها بالتدرج في المبحث القادم. لأننا نعتقد أن جوهر دراستنا يتمحور حول المجتمع الإسلامي وليس المجتمع الغربي. حيث اكتفينا في هذا المبحث بالتأصيل النظري لفكرة التعددية في المجتمع الغربي. والتي أصبحت من التقاليد الغربية ولم تعد تطرح أي إشكال حول تطبيقها بل أصبحت من مقومات المجتمع الغربي، لكن تبرز إشكالية التعددية في المجتمع الإسلامي في الآونة الأخيرة بقوة وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم.

## المبحث الثاني : ظاهرة التعددية في المجتمع الإسلامي

إن المجتمع الإسلامي يختلف عن المجتمع الغربي من عدة جوانب، ولعدة أسباب أنثروبولوجية وتاريخية وسياسية واقتصادية... كما أن الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية مختلفة كل الاختلاف إن لم نقل مناقضة للخبرة التاريخية للمجتمعات الغربية. فعلاقة الغرب بالدين علاقة عدائية بينما المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات متدينة بالطبيعة. وإذا كانت المجتمعات لإسلامية عرفت سنين طويلة من الهيمنة الاستعمارية فإن المجتمعات الغربية هي التي استعمرتها ولا يتسع المجال للتطرق لكل ما لذلك الاستعمار من آثار اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية مما يزيد من فجوة التمييز بن المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية وخاصة لما نتكلم عن التقاليد الديمقراطية حيث نجد أن المجتمع العربي و الإسلامي " مجتمعات تقليدية قيلي ذو نزعة دينية عالية ، يعاني من صعوبات وتحديات تنموية على مختلف الأصعدة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. مجتمعات يحاول الانتقال من مرحلة الماضي الشمولي بسببها التي سادت خلال العقود الماضية ، الى مرحلة المستقبل الديمقراطي بما يحمله من طموحات في الحرية والمساواة والمشاركة والتقدم والرفاهية على الرغم من أن محتوى ثقافته السياسية التي يتمتع بها تندرج تحت مفهوم الثقافة البطريركية (شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي الأبوي)" (1) حيث تشير الدراسات السياسية الى ضعف أيمان المجتمعات الإسلامية بالقيم الديمقراطية وتمسكها بهويتها القبلية التي تعتمد على العصبية الضيقة في مقابل الهوية الكلية و الأشمل والمتمثلة في الهوية الوطنية للدولة . كما أنها مجتمعات تقليدية من عاداتها التمسك بكل قدم والنفور من كل جديد . " ولذلك لا نعجب عندما نجد المسلمين- مثل المسيحيين - أقاموا في تاريخهم مختلف أنواع الدول ،قبائل حاكمة ،أنظمة تقوم على الحزب الواحد ، دكتاتوريات عسكرية ، شخصيات كارزمية ، ملكيات دولة دينية وحتى اليوم لم يعيش المسلمون في ديمقراطية الغرب إلا في الشتات" (2).

كما سبق وان بينا أن المجتمعات الغربية مجتمعات متناقضة في داخلها و تقوم على الصراع ولهذا كانت الديمقراطية الغربية كوسيلة لتنظيم الصراع داخل المجتمع الغربي، وبناء على ذلك كانت التعددية هي الوسيلة للتعبير على هذا الصراع وتنظيمه وتوجيهه نحو خدمة المجتمع ولهذا تعرف الأحزاب السياسية بأنها : جماعة من الناس لهم نظامهم الخاص و أهدافهم ومبادئهم التي يلتفون حولها ويتمسكون بها ويدافعون عنها ويهدفون الى تحقيق مبادئهم وأهدافهم عن طريق الوصول للسلطة أو الاشتراك فيها" (3). بينما قد يعتبر هذا المفهوم في المجتمعات الإسلامية انحراف وسبيل لخلق الفرقة والفتنة داخل المجتمع الإسلامي القائم على الوحدة والتضامن.

وتميز النظم الديمقراطية الليبرالية بالتعددية ،فالتعددية هي العمود الفقري للنظام الديمقراطي بل أن هناك من يعتبر التعددية هي المرادف لكلمة الديمقراطية بحيث لا يمكن أن نتصور ديمقراطية بدون تعددية كما أن هناك اتجاهات إسلامية ترفض الديمقراطية على أساس أنها تقوم على التعددية والفرقة وهذا أمر غير مرغوب فيه في المجتمع الإسلامي وبناء على ذلك رفض البعض النظام الديمقراطي لأنه يقوم على أسس غربية لا تتفق مع القيم الإسلامية التي تدعو المسلمين الى الوحدة والتضامن ونبت الفرقة. وهناك العديد من الآيات التي تؤكد على هذا المعنى والتي سنشير إليها عند التطرق الى مختلف الاتجاهات الإسلامية من الديمقراطية في المبحث القادم .

ونظرا لمفهوم التعددية الحزبية السلي والقائم على إسقاط النظام من جهة ومنطلقاته الفلسفية القائمة على الصراع من جهة ثانية، نجد أن هناك العديد من المفكرين المسلمين رفض الأخذ بما معتبرينها كميكانيزم سياسي خاص بالمجتمعات الغربية بناء على ما تقوم عليه من قيم وبالتالي فإنه لا يمكن ان تكون هناك تعددية في المجتمع الإسلامي للاختلاف ألقيمي بين المجتمعين خاصة أن المجتمع الإسلامي يقوم على الوحدة والتضامن والأخوة استنادا لقوله تعالى: "وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ

(1) العبدلي ،مرجع سابق ،ص.12

(2) هوفمان ، مرجع سابق ،ص. 89

(3) أحمد محمد أمين ،مرجع سابق ، ص.142

كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... (1) وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي تحت المسلمين على الوالتضامن بل وتنفرهم من الصراع والخلاف كذلك كقوله تعالى في الآية الكريمة " وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ... " (2) ونظرا لاختلاف طبيعة المجتمعين الإسلامي والغربي فان هناك اختلافا أيضا على مستوى القيم من حيث أن المجتمعات الغربية تنظر الى السلطة نظرة سلبية معتبرة إياها " شر لا بد منه" (3) بينما نجد العكس من ذلك في المجتمعات الإسلامية حيث الدعوة الى طاعة ولي الأمر والحكام استنادا الى قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... " (4) كما أن هناك العديد من الأحاديث التي تحت المسلمين على طاعة الحاكم (أولي الأمر) و لزوم الجماعة حيث يقول الرسول عليه الصلاة و السلام "... إِيخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمُنَاصَحَةُ أُولِي الْأَمْرِ وَلِزُومُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ " (5) .

ولهذه الأسباب وغيرها نجد أن المنظور الإسلامي للتعددية يقوم على أساس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والغرض منه مرضاة الله ومبني على النصح والإرشاد وليس من اجل أعراض شخصية أو حزبية ضيقة تدفع البعض الى تبادل التهم مما يزيد في البغضاء والشحناء بين أبناء الأمة " والمعروف : هو كل قول أو فعل ينبغي قوله أو فعله طبقا لنصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها والمنكر : هو كل معصية حرمتها الشريعة من قول أو فعل سواء وقعت من مكلف أو غير مكلف فمن رأى مجنونا أو صبيا يتلف الممتلكات الخاصة فعليه أن يمنعه . فالمعروف هو كل ما يؤمر به شرعا والمنكر هو كل ما ينهى عنه شرعا " (6) ومن خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتحقق الرقابة الشعبية في النظام السياسي الإسلامي . وليس من خلال التعددية الحزبية التي تسعى للوصول الى السلطة والسلطة فقط انطلاقا من مبدأ ميكافلي الغاية تبرر الوسيلة، في حين أن الفكر الإسلامي يؤكد على وجوب شرعية الغاية وشرعية الوسيلة انطلاقا من القاعدة الفقهية : كل ما بني على باطل فهو باطل .

من خلال قراءتنا للأدبيات السياسية أتضح لنا أن الفكر السياسي الإسلامي لم يتبلور بعد لتحديد موقف واضح من التعددية فهناك من يرفضها على ساس إلهما فكر غربية وهناك من يقبلها بتحفظ لكن هناك من يرى انه لا بأس في الأخذ بالتعددية الغربية وهذا ما سنحاول إبرازه في المبحث الأخير من هذا الفصل و المتعلق بموقف مختلف الإتجاهات الإسلامية من التعددية الحزبية "أما عن فضائل الحركة الإسلامية وموقفها من قضية التعددية السياسية نجد أن هناك رأيين أو موقفين محوريين :

الأول: يتمثل في قبول التعددية السياسية بأحد معانيها .

الثاني: يرفضها بكل معانيها مع إمكانية تصور وجود موقف ثالث وسط يتمثل في قبولها بضوابط شرعية وشروط موضوعية" (7) .

نعم إن فكرة التعددية وما تقوم عليه من أسس غربية كالصراع والحرية المطلقة والمصلحة المادية .. فهذا لا يعني أنها وليدة البيئة الغربية ولا يمكن أن تكون إلا في محيط غربي . فالأصل في التعددية أنها فكرة حضارية إنسانية تعبر عن حقيقة الطبيعة البشرية الميالة للصراع والخلاف للتعبير عن الذات لدرجة أن الإنسان قد يعيش صراع داخلي من اجل تحقيق ذاته . إن مجتمعنا الإسلامي إذا كان يقوم على الوحدة فإننا نعتقد أن الوحدة لا يمكن أن تكون على جميع المستويات فإذا كان هناك وحدة على مستوى الأصول والثوابت فهذا لا يمنع من أن نختلف في الفروع وطريقة تحقيق أهدافنا في إطار قيمنا دائما . لقد أكد

(1) آل عمران، الآية: 103

(2) الأنفال، الآية: 46

(3) مجموعة من الباحثين ، مرجع سابق ، ص35

(4) النساء، الآية: 59

(5) بن حنبل ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ص. 225

(6) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ، ص147

(7) الجمعية العربية للعلوم السياسية ، مرجع سابق ص. 111



الدكتور محمد عمارة على أن "عداوة بعض التيارات الإسلامية للتعددية إنما يعود الى خلطها بين الفروع والأصول"(1) ولنا في الترسى الإسلامي ما يؤكد هذا المبدأ لان الإسلام هو نظام حياة حركي دائم لا يعرف الثبات والسكون ولهذا فهو يستوعب كل القيم التي تحرك المجتمع وتدفع به الى التقدم والازدهار.

ويمكن اعتبار الأحزاب السياسية كجماعات وان سعت الى الوصول الى السلطة فإنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وكمؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني تعتبر وسيطا بين الدولة والمجتمع ومن أهم العوامل وأكثرها تأثيرا في توجيه الرأي العام وتحديد مساراته، والذي يمكن استخدامه في مواجهة الاستبداد فهي التي تبلور الرأي العام وتحوله لإرادة شعبية في السلوك والممارسة وتقوم بالرقابة على الحزب الحاكم وتمنعه من الاستبداد وعليه فان للأحزاب السياسية وظائف اجتماعية وسياسية واقتصادية ولا يمكن أن ننظر للحزب النظرة الضيقة والمنحصرة في سعيه للوصول الى السلطة. ومن مزايا ووظائف الأحزاب السياسية نذكر :

1- توعية الشعب ورفع مداركه السياسية .

2 - محاسبة الحكام ورقابتهم .

3 - منع استبداد الحكام .

4 - تجميع الآراء السياسية وتوضيحها.

5 - الرفع الى مناصب الحكم بالكفاءات المدربة.

6 - ضمان الانتقال السلمي للسلطة (2).

وعليه يمكن أن نتساءل من خلال هذه المزايا التي تتصف بها الأحزاب السياسية هل تتسع الدولة الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية ؟ " وقد تفاوتت اجتهادات المعاصرين في هذه المسألة الى رأيين هما(3) :

1 - الرأي الأول يرفض إنشاء الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية :لان نظام التعدد الحزبي لا يتماشى مع تعاليم الإسلام وأصوله وذلك لمخالفته للقواعد الشرعية .ولما يفضي إليه من عواقب منكرة ، وانه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل.

2 - الرأي الثاني يؤيد إنشاء الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية في إطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج على أصولها . حيث يذهب غالبية الباحثين المعاصرين الى إباحة إقامة أحزاب متعددة في ظل الحكم الإسلامي لان ذلك لا يتنافى مع حكم الإسلام وتعاليمه .

حقيقة أن الأحزاب السياسية قد تؤدي الى العديد من المظاهر السلبية في المجتمع الإسلامي نظرا لغياب التقاليد الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية . حيث هناك ثقافة سياسية نظرية لكنها غير مؤطرة ومهيكلية في أحزاب سياسية والتي تعتبر كمدارس سياسية في المجتمعات الغربية ولهذا يلاحظ " ضعف أداء الأحزاب السياسية ونشاطها داخل المواطنين وشخصنة العمل السياسي وغياب البرامج وموسمية العمل الحزبي وبخاصة عند قرب فترة إجراء الانتخابات و غياب الثقافة في عمل الأحزاب المعارضة وغياب الديمقراطية الداخلية وتداول المناصب داخل تلك الأحزاب وضعف اختيار الأحزاب لمرشحيها للانتخابات وتفضيل الوجاهة على الكفاءة وإصرار تلك الأحزاب على التمسك بالخطابات الحماسية الماضوية والسلفية التي لا تتناسب مع طبيعة المرحلة وغياب الرؤية الإستراتيجية لمعالجة قضية

(1) غليون ، مرجع سابق ص.87

(2) أحمد محمد أمين ،مرجع سابق ، ص144

(3) المرجع نفسه ، ص.ص.( 165- 166 )

التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تشكل هما وطنيا لدى الكثير من الأحزاب (1) وبالتالي فان الأحزاب في المجتمعات الإسلامية لا تقوم بدورها الإيجابي مثل ما عليه نظائرها في الدول الغربية بل إنها مظهر من مظاهر الأزمة السياسية في المجتمعات الإسلامية. ورغم هذه النقائص المتعلقة بالأحزاب السياسية في المجتمعات الإسلامية إلا أنها تبقى ضرورة لا بد منها وذلك للأسباب التالية :

" - المبادئ الدستورية العامة للإسلام وهي الشورى والعدالة والحرية والمساواة يصعب حمايتها والحفاظ عليها إلا في نظام يحترم التنظيمات السياسية الشعبية بل ويضمن لها ممارسة نشاطها في حدود أحكام الشريعة الإسلامية .

- الأحزاب السياسية تقوم بوظائف عديدة أهمها عملية الترشح للمناصب السياسية وهذا يتفق مع ما يدعو إليه الإسلام من عدم تركية النفس " فلا تركوا أنفسكم " (2).

- الاختلاف في الرأي سنة من سنن البشر وإذا كان الأمر كذلك كان الأجدد بالأمة الإسلامية أن تقوم هذا الخلاف وتنظمه للاستفادة منه في صلاح المسلمين فالجهاد الجماعي يعطي بلا شك أكثر من الجهد الفردي " (3).

كما إن مسؤولية إقامة تعددية في المجتمع الإسلامي لا تقع على عاتق الأحزاب وحدها بل هي مسؤولية جماعية وهنا تؤكد على " ضرورة قيام مؤسسات الدولة الرسمية بالتعاون مع مؤسسات المجتمع المدني بوضع برامج هادفة الى التنمية السياسية وإعادة التأهيل السياسي للمجتمع من اجل نشر وتعميق توجهات وقيم ثقافة سياسية ديمقراطية تدعو الى التسامح والفاعلية والمشاركة " (4).

ومما يؤكد اتساع المجتمع الإسلامي للتعددية السياسية انه عرف التعددية المذهبية الدينية حيث يؤكد الأستاذ فهمي هويد أن " الأمة احترمت التعددية المذهبية بشقيها التصوري والقانوني فقاومت كل محاولة اقتحام السلطة السياسية الى جانب احد أطراف الحوار المذهبي أو ترجيح اجتهاد على آخر وأصرت على تحجيم دور السلطة السياسية وحصر مهامها ضمن دائرة محدودة . إن دارس التاريخ السياسي للأمة لا يملك إلا أن يلحظ أن كل الممارسات التاريخية التي تضمنت خروجاً على مبدأ التعددية المذهبية والحرية العقدية تمثل الاستثناء لا القاعدة. فقد لاقى جهود الخليفة المأمون واستخدام سلطته السياسية لترجيح كفة طرف من الأطراف المتحاوره استنكاراً واسعاً من علماء الأمة وجمهورها حيث رفضت الأمة استخدام السيف في مسائل الفكر والأيمان مما حدا باله الخليفة الثالث بعد المأمون على التراجع في نهاية عهده عن سيرة سابقه والتخلي عن نهجهم (5) كما أكد الأستاذ فهمي هويد " أن الهدف الأساسي من إقامة نظام سياسي هو إيجاد الشروط العامة التي تسمح بتحقيق مهمة الإنسان الخلاقية لا فرض تعاليم الإسلام من خلال القهر والإرغام ولهذا فنحن نرفض وجود منظمات تعمل على حمل الأمة على إتباع نهج معين وتدعو الى استخدام السلطة السياسية لتطويع الثاني لإحكام الإسلام فهذه من وظائف المجتمع أما وظائف الدولة تتمثل في تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والإمكانات البشرية والطبيعية للتغلب على المصاعب والعقبات السياسية والاقتصادية التي تعيق نمو الأمة ورفقيها " (6).

وإذا كان هناك تعددية مذهبية دينية في إطار الدولة الإسلامية ومن المالكية والشافعية والحنبلية ... فما بالننا بالتعددية الحزبية التي هي في الأمور الدنيوية " لان الأحزاب السياسية المعاصرة ما هي إلا اجتهادات متعددة في ميادين إصلاح المعاملات الاجتماعية في شؤون العمران الإنساني وقريب منها المذاهب الفقهية التي عرفتها الحضارة الإسلامية . والتعددية في الدنيا أولى من التعددية في الدين . و الأحزاب السياسية وسيلة لتحقيق مبادئ مهمين من المبادئ الإسلامية هما مبدأ الشورى ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أن

(1) العبدلي، مرجع سابق، ص. ص. (27 - 28)

(2) النجم، الآية: 32

(3) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، ص. ص. (170 - 171)

(4) العبدلي، مرجع سابق، ص. 28

(5) حماد، مرجع سابق، ص. 137

(6) المرجع نفسه، ص. 138

العيوب التي تنشأ عن تعدد الأحزاب اخف من العيوب والمساوي التي تنشأ في ظل انعدام الأحزاب أو الحزب الواحد<sup>(1)</sup>. كما الأحزاب السياسية ما هي إلا وسيلة سياسية لها سلبيات وإيجابيات وسلبياتها لا تعود لها بصفتها وسيلة بقدر ما تعود للممارسات الشخصية غير مسؤولة ومن هنا يمكن ضبط تلك السلوكيات بضوابط قانونية ملزمة حتى نتمكن من استثمار التعددية في المجتمع الإسلامي وحي ثمارها وتمثل تلك الضوابط في :

1- إن يكون الالتزام بالحق والمصالح العامة للأمة هو البديل عن الالتزام الحزبي.

2- إن تطرح الآراء بموضوعية دون غوغائية أو إثارة أو إهانة .

3- الموازنة بين السلبيات والإيجابيات في آراء الآخرين .

4- البعد عن الانفعال والتسفيه والتجريح (ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيئ) .

5- إحياء أدب الحوار والخلاف في المسائل<sup>(2)</sup>.

وفي الأخير نؤكد على ضرورة رسم إستراتيجية تنموية شاملة من شأنها تعزيز قيم التعددية الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية وتحريرها من ثقافتها القبلية و ولآتها العصبية وتعزيز قيم الانتماء الوطني واستبدال مفهوم القبيلة بمفهوم الدولة الأمة.

(1) أحمد محمد أمين ، مرجع سابق ،ص.ص (173 - 178)

(2) المرجع نفسه ،ص.173

## المبحث الثالث: موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية

إن بروز التيارات السياسية الإسلامية في المجتمعات العربية و الإسلامية يعود الى انتشار موجة التحول الديمقراطي في مختلف دول العالم حيث أن تلك الحركات وان كانت موجودة فإن الأنظمة الشمولية كانت تحاصرها وتمنع ظهورها ، ونظرا للتغيرات الدولية ، وخاصة في ما يتعلق بزوال الاشتراكية وبروز الإسلام الى الساحة الدولية كان بمثابة انتعاش وبعث جديد لتلك الحركات .

إذا كانت الأدبيات السياسية تشير الى أن الظاهرة الإسلامية تشكل احد متغيرات النظام الدولي المعاصر فان برهان غليون قد درس الإسلام من حيث انه سبب أزمة علاقات السلطة الاجتماعية في المجتمعات العربية و الإسلامية حيث يقول: "يشكل الإسلام مركز صراع وسجال عنيفين في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر ، ويكاد تقدير المواقف فيه يختلف من النقيض الى النقيض ، فهناك من يعتبر الإسلام السبب الأول في التخلف والاستبداد والانهيار العربي ولا يقبل بأقل من إزالته من الوجود شرطا للتقدم الاجتماعي والسياسي . وهناك من يعتقد أن الإسلام هو المنبع الأول و الأخير لكل القيم والخيرات وتختلف المسلمين من التخلي عن الإسلام والمطالبة بتطبيق الشريعة. كما دفع البعض الآخر الى الاعتقاد أن هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير الإيجابي عن تزايد قوة الصحوة الإسلامية وعودة الإسلام الى الساحة الدولية وإرهاص بدء تحول مشروع عودة الحضارة الإسلامية الى مرحلة التحقيق . (1)

تشير الأدبيات السياسية إلى انه " منذ نهاية السبعينات لوحظ اهتمام الباحثين من مختلف التخصصات بالإسلام وطرح الموضوع بصيغ مختلفة كالظاهرة الإسلامية ، الصحوة الدينية ، الإسلام السياسي ، الإسلام الراديكالي ، التطرف الديني ، عودة الدين للحياة الاجتماعية ، أسلمت المجتمعات " (2) لكن عن سبب ظهور التيارات الإسلامية فقد تعددت الأسباب في هذه الفترة بالذات فقد اختلفت التفسيرات بين المفكرين وعموما هي تتمحور بين ضعف الأنظمة العربية و الإسلامية وعجزها عن مواكبة التطور واستيعاب المتغيرات الداخلية والخارجية من جهة وانتشار موجة التحول الديمقراطي في مختلف دول العالم من جهة ثانية . ولهذا يحرص الدكتور رضوان احمد شوكان أسباب ظهور الأصولية \* الإسلامية في :

(1) حماد ، مرجع سابق ص.ص. ( 155 - 156 )

(2) المرجع نفسه ، ص. 237

### \* الأصولية Fundamentalism

ولد هذا المصطلح في بداية القرن العشرين وهو حسب تعريف بعض القواميس على النحو التالي

1 قاموس المورد : مذهب العصمة : وهي حركة عرفتها البروتستانتية في القرن العشرين تؤكد على أن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ لا في قضا العقيدة والأخلاق فحسب بل أيضا في كل ما يتعلق بالتاريخ ومسائل الغيب ، كقصه الخلق وولادة المسيح من مريم العذراء وبجيته ثانية الى العالم ، والحشر الجسدي

2- قاموس Collin

معنى مقارب لما سبق وهو الأيمان المرتكز على التفسير الحفي للكتاب المقدس وفيه معنا التعصب للمسيحية

3- أما قاموس أكسفورد المختص فيقول إنها حركة أرثوذكسية تقليدية تقوم على مفهوم مضاد لليبرالية

4- الموسوعة البريطانية الجديدة عرفتها بأنها : حركة بروتستانتية أمريكية متشددة ظهرت في القرن التاسع عشر

- وبناء على كل ما سبق يمكن القول إن بداية استخدام هذا المصطلح (الأصولية ) ظهر في بلاد الغرب وأطلق على مجموعة من البروتستانت الأمريكيين ، والتي كانت تعارض الليبرالية ، وتعتقد التفسير الحرفي للنصوص المقدسة مع ضرورة الاحتكام الى مصدر ديني للسلطة

وعليه فان الأصولية ترجمة للمصطلح الإنجليزي Fundamentalism والذي يقابله بالفرنسية Intergism وقد نقل هذا المصطلح الى العالم العربي دون الأخذ بالاعتبار أن هذا المصطلح ولد ونشأ في الغرب الكاثوليكي والبروتستانتى وان استخدامه على سبيل الاستعارة خارج العالم المسيحي لا يعني كما يقول جيل كيل - أن له مفهوما عالميا شاملا ، بل على العكس فقد أدى إطلاق هذا المصطلح على الحركات الدينية الإسلامية الى تشويه هذه الحركات واختزال مفهومها الى مفهوم الأصولية لدى العالم المسيحي

1- وترى الكاتبة روبين رأيت : إن الأصولية الإسلامية لا تقتصر على الدعوة لتغيير سلوك الفرد والأسرة ، بل يتعدى ذلك الى أحداث تغيير في المجتمع ، ثم تنتهي الكاتبة الى القول إن مصطلح الحركة الإسلامية يعبر بصورة أدق عن توجه الإسلاميين التقدمي وسعيهم الى التجديد وإعادة صياغة النظم الاجتماعية في دولهم

2 أما المستشرق جاك بيرك فيرفض مصطلح الأصولية الإسلامية كتعريف للحركات الإسلامية ثم يقول معللا هذا الرفض بان مصطلح الأصولية إنما جاء من داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية ويرى إن تعبير ، الإسلامية ، أقرب لوصف هذه الظاهرة .

3- أما ديكمجان فقد اعتبر مصطلح ، الأصولية الإسلامية ، هو الأنسب لوصف الظاهرة الإسلامية حيث يقول انه " انسب المصطلحات من حيث انه يشير الى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشّرعي

4- وراح الدكتور احمد الموصلي في دراسته عن سيد قطب ، يدلل على ان الأصولية :

- العامل الديني الذاتي .
- العامل السياسي .
- العامل الاجتماعي .
- العامل الاقتصادي.
- العامل الخارجي" (1) .

وفي هذا الإطار يقسم برهان غليون الاتجاهات الفكرية الى ثلاثة:

- 1- الاتجاه السلفي الذي يطالب بتطبيق الشريعة .
- 2- اتجاه الدولة : وهي عادة تعتمد على جماعة العلماء التقليديين العاملين في مؤسساتها .
- 3- الاتجاه العلماني : وهو الاتجاه الأضعف الذي ألدني لا يستند الى مرجعية .

ويرجع سبب ظهورها الى عجز النظم السياسية العربية والإسلامية في أغلب بلداننا عن إنجاز التنمية المطلوبة أو صيانة الاستقلال الوطني أو تحقيق العدل الاجتماعي أو تعميق الأصالة الحضارية ولهذا السبب لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها لهذه الأسباب وغيرها بدأت إرهابات الفكر الحركي الإسلامي تأخذ مساراتها وتشكل أطرافها وفقا لظروف الزمنية والمكانية . ويؤكد الدكتور برهان غليون في الأخير على أننا "نلاحظ جهدا رسميا بارزا في محاصرة الظاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها لكي تظل خارج العملية السياسية... ولهذا

أولا - لا تكون حركة سياسية فقط ، بل هي حركة فكرية قائمة على أسس فلسفية  
ثانيا - انه برغم ظهور الأصولية كحركة محافظة إلا أنها في الواقع حركة أكثر تقدما واكل محافظة من حركة "المصلحين المسلمين المعاصرين"  
ثالثا تظهر الأصولية فهما للعلوم ولتأثيرها في المجتمع وقيمة أكثر عمقا من المصلحين  
رابعا: وأخيرا هي لا تدعو الى تفسير حربي للقران الكريم وتعتقد بضرورة التجديد في الإسلام  
الأصولية حركة بروتستانية متشددة في الديانة المسيحية والتي تدعو الى :

- 1- معارضة الليبرالية
  - 2 - اعتماد التفسير الحربي للنصوص المقدسة
  - 3 - ضرورة الاحتكام الى مصدر ديني للسلطة (روبرت رأيت ) فضلت إطلاق مصطلح الحركة الإسلامية كوصف لتوجيه الإسلاميين
- أما الأصولية الإسلامية :دعوة للتجديد وعدم التفسير الحربي للنص القرآني  
ومما سبق يمكن عقد مقارنة بين الظاهرة تين المسيحية والإسلامية وفقا للتعريفات السابقة لكل منها  
أولا : المسيحية :
- إنها تعارض الليبرالية
  - تعتمد التفسير الحربي للنصوص المقدسة مطلقا والعودة إليها
  - تدعو الى ضرورة الاحتكام الى مصدر ديني للسلطة
- (... )إنما تدعو الى قيام سلطة كهنوتية كتلك التي كانت تمارسها الكنيسة في العصور الوسطى وبذا يمكن وصف هذه الحركة المسيحية دون تحفظ -بأنها ذات طبيعة جامدة ( ثانيا : الإسلامية :

- إنها تدعو الى العودة الى الأصلين " الكتاب والسنة مع الاعتداد بالتراث الفكري المتراكم للأمة المتمثل في الاجتهاد
- إنها لا تدعو الى التفسير الحربي لنصوص القران الكريم في كل الأحوال
- تعتقد بضرورة التجديد في الإسلام
- تؤمن بشمولية الإسلام لكل جوانب الحياة
- تدعو الى قيام دولة إسلامية عن طريق الشورى (الانتخاب)

الأصولية : هي حركة ذات تنظيم تؤمن بشمولية الإسلام وتدعو الى العودة الى الأصلين القران والسنة ودون اعتماد التفسير الحربي لهما دائما ، وتوظف الجهود الفكرية للأمة (التمثل في الاجتهاد في إعادة تشكيل المجتمع ، و إنشاء دولة إسلامية وفقا لتعاليم الإسلام )

ولمزيد من المعلومات انظر : رضوان احمد شمسان الشيباني ،مرجع سابق ،ص.ص.( 17 - 23 )

(1) الشيباني ،مرجع سابق ، ص.14

عملت على تجريم الظاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها وتوكيل الأجهزة الأمنية لمعالجتها على اعتبار أنها ظاهرة إنحرافية إجرامية (-).  
كان عنف الحركات كرد فعل لاضطهاد الأنظمة لها). (1)

وبعد أن تطرقنا للأسباب القريبة والبعيدة وراء ظهور التيارات الإسلامية فإننا نشير إلى أنها كانت محل اهتمام الدراسات الغربية وخاصة تلك التيارات التي عرفت بالأصولية سعياً منهم لمعرفة اتجاه تحركاتها حتى يمكن التحكم فيها . كما نعتقد أن اهتمام الغرب بالتيارات الإسلامية يعود إلى إدراك الغرب للدور الذي يمكن أن تلعبه تلك التيارات في رسم مستقبل المجتمعات الإسلامية لما لها من قاعدة شعبية عريضة ، رغم محاصرة الأنظمة لها ، حيث يتوقع الغرب وصول تلك التيارات الإسلامية للسلطة مما قد يؤدي إلى تغيير الموازين الدولية .

وفي إطار دراسة موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية نشير هنا إلى إن الأدبيات السياسية تؤكد على ضرورة التمييز بين الديمقراطية كمصطلح والديمقراطية كمذهب وفلسفة ، وعموماً فإن التيارات الإسلامية قد تعاملت مع الديمقراطية كمصطلح تحتفظ بشديد لكنها رفضتها مطلقاً بصفقتها كمذهب وفلسفة . بل اعتبرت أنها استعمار جديد ولعل هذا ما يفسر موجة العداء التي شنها بعض الإسلاميين تجاه الديمقراطية . حيث حاولوا كشف مشاريع الهيمنة الغربية المتوخاة من ورائها .

"1- الديمقراطية كمصطلح : الديمقراطية مصطلح غربي مرتبط بنشأة المجتمع الأوربي وتطوره التاريخي ... ومن هنا كانت حساسية الفكر السياسي الإسلامي في التعامل معها كمصطلح وافد من الغرب ... ويشدد الإسلاميون على اعتبار صيغ الحياة الغربية جميعها مؤسسة على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة تصوره الشاملة .

2- الديمقراطية كمذهب وفلسفة : كانت النظرة الأولى للديمقراطية على أنها مذهب وفلسفة حياة حيث تم النظر إليها كباقي المصطلحات الوافدة من الغرب كالرأسمالية والاشتراكية والليبرالية ولهذا جوهت بالرفض " كما يقول محمد المبارك " نظاماً سياسياً اقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع ، وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تعارضت مع فلسفته ونظراته 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 والخلقية أو الفكرية والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الأفراد حتى لا تتصادم . وخلاصة القول إننا إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته فليس لنا أن نقول أنها من الإسلام أو إن الإسلام يقبلها إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما وفلسفتيهما ونتائج تطبيقهما . ولهذا رفضت الديمقراطية من قبل محمد قطب. " (2).

ويذهب الإسلاميون إلى إن سعي الغرب إلى تعميم الديمقراطية في العالم هو استعمار ثقافي حديث يمكن الغرب من تعزيز تبعية الدول الإسلامية له مما يمكنه من الهيمنة عليها اقتصادياً " فالنموذج الثقافي والحضاري والسياسي هو جزء لا يتجزأ من مشروع هيمنته على شعوب العالم وعلى المسلمين بشكل خاص . وعلى رأي مالك بن نبي " هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها وهكذا رأينا هذه الأشياء كمسلمات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا ، ويستدل بها منطقنا ، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا وفلسفة حياتنا . وكان أثرها في تفكيرنا إذ أصبحنا

(1) حماد ، مرجع سابق ، ص.ص. (156 - 188)

(2) المرجع نفسه ، ص.ص. (67 - 71)

نتناول في كتابتنا وفي حديثنا موضوعات جديدة مثل موضوع الديمقراطية في الإسلام<sup>(1)</sup>.

كما سبق وان بينا وسنبين في المباحث القادمة إن التيارات الإسلامية عديدة ومتباينة المواقف من مختلف القضايا السياسية المعاصرة كالإسلام والديمقراطية والتعددية والمعارضة وفي طريقة تشكيل الأحزاب السياسية وفي إستراتيجية العمل السياسي .بل إن الاختلاف موجود داخل الحركة الواحد أو الحزب الواحد حيث أدى ذلك الى ظهور العديد من الحركات والأحزاب الانفصالية أو ما يسمى بالحركات التصحيحية في التيارات الحزبية الإسلامية ،مما يؤكد عدم وضوح الرؤية السياسية لدى تلك الحركات وعليه" تختلف أفكار الحركات الإسلامية في كيفية إقامة الدولة الإسلامية فمنها من يريد بناء القاعدة ثم الصعود الى الأعلى حتى يسهل عليه تغيير القاعدة ومنها من يريد السيطرة على القمة حتى يسهل عليه تغيير القاعدة .الطريق الأول يحتاج صبرا ووقتا والثاني ثوري متعجل ، يتبعه من يزعم أن الحكومة كافرة ، وبين الطرفين من ينشئ الأحزاب الإسلامية كما في إنجلترا و ألمانيا ومصر وهناك أيضا من يكون كادرات قريبة من السلطة حتى يؤثر عليها كما في المنظمة الكاثوليكية الاسبانية وكما في السودان"<sup>(2)</sup>.

كما يمكن أن نتصور علاقة وموقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية من زاوية أخرى ، انطلاقا من أن الديمقراطية كوسيلة لتمكين الشعب من ممارسة السلطة والوقوف في وجه الظلم والطغيان حيث نتساءل عن موقف التيارات الإسلامية من الأنظمة المستبدة ؟ لقد سبق أن طرح الأستاذ حسين فضل الله هذه القضية وموقف الإسلام منها عن طريق التساؤل التالي "أين يقف الإسلام من قضية الصراع مع القوى الطاغية في الكون؟"<sup>(3)</sup> "هل يستسلم لها ويستكين انسجاما مع سياسة الأمر الواقع؟ كما يحصر البعض القضية في نطاق القضاء والقدر! و يجب : في رأينا أن الموقف الإسلامي الحق هو في خط التمرد والتحرك من اجل تغيير واقع الظلم والطغيان فالضعيف ليس مشكلة تستطيل على الحل وليس عذرا يبرر للإنسان التقاعس والضعف والانهزام إلا على أساس سياسة المراحل"<sup>(4)</sup> .ويستدل بالعديد من الآيات نذكر منها قوله تعالى. " إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"<sup>(5)</sup>.ومن خلال هذه الآية يتبين لنا أن الإسلام يحرم أن يعيش المسلم تحت الذل حيث الآية كانت صريحة في الأمر بالهجرة لمن لم يستطيعوا التغيير ولهذا أكد الأستاذ حسين فضل الله "إن الإسلام يعتبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا لأنه وسيلة في مواجهة الطغيان"<sup>(6)</sup>.

كما إن التاريخ الإسلامي حافل.بمثل هذه المواقف البطولية في مواجهة الطغيان بل حتى الخلفاء الراشدون أنفسهم وجه لهم النقد من طرف الرعية حيث "قال: رجل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه "اتق الله يا عمر ، فاعترض آخر على قوله وقال: تقول لأمر المؤمنين اتق الله قال عمر :دعه فليقلها فلا خير فيكم إذ لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم"<sup>(7)</sup> وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم لم يقبلوا النقد والتقويم فقط بل أنهم طلبوا من الرعية القيام بذلك وحثوهم على مواجهة الانحراف واعتبروه واجب عليهم" و خلاصة هذا الواجب هو أن الله سبحانه ألزم المسلمين كافة بملاحقة عملية الانحراف

(1) حماد ،مرجع سابق ، ص.ص.(67- 71 )

(2) هوفمان ،مرجع سابق ص.90

(3) حسين فضل الله ، الإسلام ومنطق القوة الطبعة الثانية، (بيروت : الدار الإسلامية، 1981) ص . 49

(4) المرجع نفسه ،ص.49

(5) النساء ، الآية: 97

(6) فضل الله ، مرجع سابق، ص. 57

(7) شريف ، مرجع سابق ص. 173



الاجتماعي سواء الانحراف الديني أو الانحراف السياسي المتمثل في أوضاع الحكم الظالم" (1). وتستند هذه الآراء كذلك إلى العديد من الأحاديث، خاصة و أن الرسول عليه الصلاة و السلام أكد ضرورة معارضة الطغيان بل و اعتباره واجبا... جهادا حيث قال "... إنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ... (2).

إن مقاومة الظلم والطغيان مبدأ أصيل في الفكر السياسي الإسلامي لكن قد وقف العديد من المفكرين الإسلاميين موقف تحفظ من التعددية السياسية خوفا من نتائجها السلبية على المجتمع و الأخذ به الى التفرقة و التناحر حيث تؤكد الأدبيات السياسية "أن الغالبية من الفقهاء كانت تقف ضد التحزب فان الميل الشديد اليوم الى القول بان الإسلام لم يرفض بناء الأحزاب و انه رفض السيئ منها ففكرة التحزب مقبولة كضرورة لتحقيق مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر" (3) وعليه كما بينا يجب أن نطرح قضية الديمقراطية وموقف التيارات الإسلامية منها طرحا صحيحا من حيث أنها وسيلة لمناهضة الظلم والطغيان ومن هذه الزاوية فان التيارات الإسلامية تقف موقف إيجابيا من الديمقراطية أما إذا ما طرحت الديمقراطية على أساس تقليد للغرب فان الموقف منها طبعاً سيكون سلبياً .

إن التعددية في الإسلام مؤطرة و لا تقوم على حرية مطلقة لأنها ستكون مدعاة للفوضى و لهذا قال الدكتور القرضاوي "الحرية الفكرية في الإسلام مزيجاً من الحرية والالتزام فليست حرية مطلقة تفسح المجال للفوضى" (4) وقد عبر عن ذلك أيضاً بان الإسلام "يرعى حرية المواطن كما يحافظ على حرية الوطن وهي حرية الفكر لا حرية الكفر وحرية الضمير لا حرية الشهوة، وحرية الرأي لا حرية التشهير وحرية الحقوق لا حرية الفسوق" (5) كما لا يمكن أن نتصور أن الحرية في الغرب مطلقة، بل هي مقيدة وهناك ضوابط والتزامات قانونية لا يمكن تجاوزها وإلا تعرض صاحبها للمساءلة القانونية وقد تكون هناك عقوبات في صورة غرامات مالية أو السجن . كما أن الحرية في المجتمع الإسلامي هي حرية غائية مطلقة ولا نقول بأنها حرية مقيدة ذلك أن النظام العام محدد بمبادئ وقيم ليس من أجل تقييد الحرية و إنما لرسم مخطط لها يضمن لها البقاء و لمنع تداخل المصالح مما يؤدي الى الفوضى و بالتالي القضاء على الحرية تماماً، بل إن هناك من يعتبر قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" (6) كأول قاعدة دستورية تؤكد على حرية المواطن.

لا يمكن أن نتصور مجتمع إنساني سواء كان غربياً أو شرقياً بدون حرية فلا بد من حرية الرأي و التعبير ليعبر الكل عما يعتقد به بل إن الأستاذ حنفي يرى "أن ماساتنا في هذا الوطن العربي الراهن هواننا لسنا فقط محرومين من الكلمة بل وأيضاً من حق طلب الكلمة الحق الذي من دونه يفقد الإنسان هويته كإنسان، ذلك انه من دون هذا الحق لن يكون حيواناً ناطقاً، بل سيكون حيواناً ... وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت ولكن لتعلم انه من دون وضع كلمة ناطق مكانها فانك لن تحصل على الإنسان... إن ما دون النطق لا تغيير ولا ثورة ولا إصلاحاً...." (7).

وإذا كانت التعددية مبدأ أصيلاً في تراثنا الإسلامي فنعتقد انه ليس هناك مانع من إن يكون لها تنظيم في إطار الأحزاب و الجمعيات والنوادي مما يساعد على تحقيق أهدافها المرجوة، لا سيما ونحن في عهد المؤسسات . حيث تشير بعض الأدبيات السياسية أن الديمقراطية المباشرة ديمقراطية الأفراد قد انتهت لتعوض بالديمقراطية الغير مباشرة ديمقراطية المؤسسات والنخب ولا يمكن للفرد تحقيق مصالحه دون الإنضواء داخل إطار مؤسسي سواء كانت في صورة حزب أو جمعية أو مادي .

و إن مراجعة الأدبيات حول موضوع الديمقراطية في الفكر الإسلامي تبرز أن هناك تيارات فكرية تتعامل مع مسألة الديمقراطية بطرق مختلفة ومعيار الاختلاف بين هذه الاتجاهات هو مدى القرب أو البعد من التراث الإسلامي .

(1) فضل الله ، مرجع سابق ص.57

(2) بن حنبل، المجلد الثالث مرجع سابق ، ص.19

(3) غليون ، مرجع سابق ص.135

(4) المرجع نفسه، ص.118

(5) المرجع نفسه، ص.10

(6) سيد الحميلي، العشرة المبشرون بالجنة، الجزء الأول (الجزائر : شركة الشهاب للنشر والتوزيع، [د.ت.ن]، ص . 69

(7) الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق ص. 62

وتصنف الحركات الأصولية الإسلامية الى ثلاثة أقسام وهي(1):

القسم الأول الحركات الشمولية وهي :

- الإخوان المسلمون في مصر .
- الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر .
- حركة النهضة في تونس .
- الجبهة الإسلامية القومية في السودان.
- التجمع اليمني للإصلاح .
- حركة المقاومة الإسلامية "حماس" في فلسطين.

القسم الثاني : الحركات السياسية الانقلابية:

- الجماعة الإسلامية للجهاد في مصر .
- حزب الدعوة العراقي .
- حزب الله في لبنان.

القسم الثالث الحركات الدعوية :

- الجماعة السلفية .
- جماعة التبليغ .

وإذا كان القسم الأول يعبر عن الإسلام السياسي فإن القسم الثالث يعبر عن الإسلام الاجتماعي وعموما تقسم النظرية السياسية

الإسلامية الى ثلاثة أقسام وهي

- نظرية أهل السنة .
- آراء الخوارج .
- النظرية الإمامية(2).

رغم إن دراسة التيارات الإسلامية وتصنيفها ليس محل دراستنا ولقد حاولنا الإحاطة بمختلف الاتجاهات والحركات و الأحزاب الإسلامية لنوضح ونبين تعددها واختلاف وجهات نظرها وطريقة طرحها .ورغم أن هناك العديد من الاتجاهات والجماعات...في الفكر السياسي الإسلامي إلا أننا سوف نقتصر في بحثنا هذا على ثلاث اتجاهات معروفة نظرا لمواقفها المتميزة من الديمقراطية وتمثل هذه الاتجاهات في "الإسلام السياسي، الاتجاه التوفيقي ، اليسار الإسلامي"(3).

كما كانت هناك دراسات أكاديمية تركز في معالجتها لموقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية على العامل الزمني حيث نشير الى انه " يمكن أن ننظر الى الموضوع من الناحية الزمنية فنجد أنه قبل بداية الثمانينات كانت النظرة الغالبة لدى الكتاب الإسلاميين نحو الديمقراطية نظرة سلبية حيث شددت على الأصالة والخصوصية الفكرية للعالم الإسلامي...غير انه مع بداية الثمانينات من القرن الحالي

(1) الشيباني ،مرجع سابق ، ص.ص( 125-215)

(2) عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ،الطبعة الأولى ( بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)،ص. 67

(3) غليون، مرجع سابق ص. ص. (39 - 99)

نجد قدرا من إعادة النظر عند بعض مفكري الحركات الإسلامية اتجاه الديمقراطية<sup>(1)</sup>.

ورغم أهمية العامل الزمني من حيث معرفة طور الاتجاهات النظرية إلا أننا ارتأينا أن نركز على الأسس والمنطلقات النظرية التي بني عليها كل اتجاه حتى نتتمكن من معرفة جوانب الصحة والخطأ في كل اتجاه.

## 1 - الإسلام السياسي :

لقد وُجد في الفكر السياسي الإسلامي تيار يرفض الديمقراطية جملة وتفصيلا لعدة اعتبارات تدور حول اعتبارها مذهبا فلسفيا يقوم على أسس مناقضة للمنهج الإسلامي ومن ابرز الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية هي العلمانية ، السيادة ، الشعب مصدر السلطة... و سوف نحاول أن نتطرق الى موقف هذا الاتجاه من كل هذه الأسس لنخرج في الأخير بموقفه من الديمقراطية وعلى أي أساس يقوم.

لقد عرف هذا التيار بالإسلام السياسي في الفكر السياسي الإسلامي كاتجاه قائم بذاته. ونحن نعتقد أن هذه التسمية آتية من حيث أن أصحاب هذا الاتجاه رفعوا شعار : "الإسلام هو الحل" وان القاعدة الفكرية التي بني عليها هذا الاتجاه أفكاره هي أن الإسلام دين شامل حوى كل صغيرة وكبيرة ولسنا في حاجة لاستيراد أفكار من الغرب كالديمقراطية مثلا.

ويطلق على هذا الاتجاه عبارة الاتجاه الأصولي أو الحركة الأصولية وهي في اعتقادنا تسمية خاطئة من حيث أنها تسمية غربية دخيلة على الفكر السياسي الإسلامي استخدمها الغرب لتشويه بعض التيارات الفاعلة في المجتمع الإسلامي حيث يعتقد أنها حركات إحيائية تشكل خطرا عليه، وتعود هذه التسمية الى التجربة التاريخية الغربية ذلك أن " أصول هذا المصطلح (الأصولية) تعود بشكل واسع في السبعينات ليصف أشكالا متعددة من الإحيائية الإسلامية وتعود أصول هذا المصطلح الى بداية القرن العشرين حيث استخدم لوصف المحافظين المتطرفين من المثقفين المسيحيين الذين طرحوا قائمة من الأصول التي يجب على المسيحيين الحقيقيين أن يتبعوها وبسبب الأصول الأمريكية البروتستانتية للمصطلح فان الكثير من المراقبين المسلمين وغير المسلمين يعتقدون انه يجب ألا يستخدم هذا المصطلح لوصف ظاهرة الصحوة الإسلامية. ويقول عالم اللاهوت الكبير جيمس باران الأصولية كلمة سيئة والناس الذين تلتصق بهم لا يجيئون أن يوصفوا بها، إنما غالبا ما تفهم على إنها كلمة عداوية شائنة توحى بالتحجر والتضييق والظلامية والتخلف والتزمت الطائفي ويفضل روبر رأيين استخدام مصطلح الإسلاميين والإسلاموية<sup>(2)</sup>.

لقد رفضت الديمقراطية من قبل الإسلام السياسي على أساس أنها مخالفة لما جاءت به العقيدة الإسلامية من أصول وفروع وهنا يؤكد الدكتور صالح حافظ "على ان الديمقراطية تقوم على عقيدة واحدة وهي فصل الدين عن الحياة أي لا دخل للدين في تنظيم

(1) غليون، مرجع سابق ، ص. 64

(2) أيمن طلال يوسف، " تمييز الإسلام في التصورات الغربية بين الأصولية والفوييا :قراءة تحليلية نقدية "المجلة الإلكترونية:المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 18 ربيع أبريل 2008 ص.130

- ولزيد من المعلومات حول الأصولية انظر : محمد الشافعي ، سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر السياسي وفكر الجماعات الإسلامية :دراسة مقارنة الجزء الثاني الطبعة الأولى (مصر: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر ، 1999 ) ص.ص. ( 12 - 18 )

- ولكن مصطلح الأصولية في الأوساط المسيحية استخدم كتعبير له ثلاث اتجاهات رئيسية هي :

1. الجمود الفكري الناتج عن تمسك الأصوليين الكنسين بحرفية نصوص الإنجيل والتوراة .

2. معاداة التحرك الفكري باعتباره معول هدم الفكر الكنسي .

3. الانشقاق الديني نظرا لأصل التسمية جاءت لمواجهة الجماعات المنشقة على الكنيسة.

وأصبح هذا المفهوم الكنسي يطلق مشاعا على أية جماعة من الناس تتمسك بفكرة أو مبدأ قدم .

الأصولية العقلية والأصولية الحركية (الدين سياسة والشريعة حزبا والإسلام حربا )وهناك الأصولية العلمية .

- فالأصولية في الإسلام كلمة تنسب الى علم الأصول الذي هو علم الفقه والذي يضع قواعد الاستنباط للإحكام الشرعية لمواجهة المستجدات في الحياة ويدعو الى تحرك الفكر والنظر في المستجدات واستنباط الأحكام لها . على أن مفهوم الأصولية حاليا أصبح له مدلول سياسي وفكري مرتبط بمجموعة من السلبات وأصبح له مفهوم يخالف مفهومه الإسلامي خاصة بعد ظهور اتجاهات سياسية تحمل الشعارات الإسلامية على هيئة برامج سياسية وتضارها مع بعض الاتجاهات السياسية المناوئة لها ... الشريعة الإسلامية خطر داهم على الحضارة الإنسانية وكتيار سياسي تعارض بدق للجمود والتحجر .

شؤون الحياة وأنها تجعل الحرية فكرة أساسية في المجتمع تبني عليها الأفكار وتنبثق عليها النظم وأنها جعلت الشعب مصدر التشريع وتقول بالحل الوسط<sup>(1)</sup>. فالدكتور أراد أن يبين بان الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية مخالفة للقواعد التي يقوم عليها الإسلام ومن هنا فلا يمكن أن تكون الديمقراطية في النظام السياسي الإسلامي.

لقد تعرض الدكتور محمود الخالدي في كتابه "قواعد نظام الحكم في الإسلام" إلى نقض الديمقراطية من خلال ما تقوم عليه من أسس بل أيضا ومن تناقضات. فمن حيث الأسس يقول: "إن الديمقراطية نظام سنه الإنسان بوحى من عقله الناقص فضلا عن تعرضه للنزوات والأهواء والضلال"<sup>(2)</sup>. أما عن التناقضات في النظام الديمقراطي بنده يؤكد انه "حتى لو سلمنا نظريا بمبدأ سيادة الأمة... فإنه من الناحية الواقعية لا تبدو إرادة الأمة إلا في شكل إرادة الأغلبية. إذا فالسيادة للأغلبية وليست لكل الأمة. فما هو السبب القانوني في حق إخضاع الأقلية للأغلبية؟ فصار الوضع استبدادا للأكثرية بالإرادة العامة وحرمان الأقلية من حقوق ثابتة لهم"<sup>(3)</sup> أي أن الديمقراطية وقعت في الاستبداد من حيث هي أرادت إزالته. كما يشير الأستاذ إلى تناقض آخر وقعت فيه الديمقراطية من حيث هي أرادت أن تحقق المساواة وقعت في اللامساواة على اعتبار "أن الديمقراطية تفرض أن عامل البناء يتساوى مع أستاذ الجامعة في حق ممارسة أعمال السيادة حتى لو كان الأستاذ الجامعي ذا خبرة في فن العمارة لا يبارى فمن هذه الجهة يرى أن الديمقراطية خطر على أصحاب العقول لأنها تقدم للقيادة من هو ليس أهلا لها"<sup>(4)</sup> أي انه قد يقع الاختيار في القيادة على اعتبارات أخرى غير الكفاءة وحسن التسيير ومن هنا تكون الديمقراطية طريقة لوصول بعض الأشخاص ممن هم ليسوا أهلا للقيادة إلى مناصب الحكم مما يعكس ذلك على المجتمع كله. ولا يتسع المجال هنا للتطرق إلى ما قد يقع من تجاوزات وخروقات للقانون وتزوير في الانتخابات مما يمكن من هم ليسوا أهلا للنجاح والفوز بالنتائج بطرق مختلفة بداية من إعلان الانتخابات وفي إطار الحملة الانتخابية والإعلان عن النتائج كما قد تؤدي الانتخابات إلى توقيف المسار الانتخابي وإلغاء النتائج إذا لم تكن في صالح بعض الأطراف المسيطرة. وبالتالي فهي وسيلة لتحقيق الشرعية فقط.

وإذا كانت الديمقراطية هي "حكم الشعب بالشعب" ومن هنا فان من ابرز الأسس التي تقوم عليها هي إن السيادة للشعب فهو صاحب القرار في كل القضايا ومن هنا ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أن هذه الأفكار لا تتفق مع الإسلام بل تناقضه من حيث أن السيادة في المجتمع الإسلامي هي لله وإثبات ذلك يسوقون عدة أدلة من القرآن والسنة وإجماع الصحابة.

الدليل الأول: القرآن: هناك العديد من الآيات التي تؤكد أن السيادة لله والله وحده فقط: "يَأْيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"<sup>(5)</sup>. فهذه الآية بعد أن أمرت بطاعة الله ثم طاعة الرسول ثم أولي الأمر تؤكد على أن هناك تدرج في الطاعة. بل انه في حالة خلاف "تنازعتم" فإنه لا بد أن يحترم هذا التدرج و يعتبر ذلك دليل على الأيمان بالله واليوم الآخر من جهة وانه أحسن طريقة لحل الاختلاف من جهة ثانية. والآية الثانية التي يستدلون بها قوله تعالى "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"<sup>(6)</sup>. فهناك أيضا الربط بين الأيمان واللجوء إلى الشرع في حل الخلاف "شجر بينهم" أي أن الشرع هو المصدر الأول للتشريع وليس الشعب كما تقرر الديمقراطية من أن الشعب هو صاحب السيادة وانه مصدر السلطة. الدليل الثاني: السنة.

هناك العديد من الأحاديث التي تؤكد على ضرورة اللجوء إلى التزام الجماعة وان يد الله مع الجماعة غير أن أصحاب هذا الاتجاه يؤكدون على أن الشرع هو الأول وقبل كل شيء وهنا يستندون إلى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام "فَلَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى

(1) غليون، مرجع سابق، ص. 34

(2) المرجع نفسه، ص. 35

(3) الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص. 55

(4) المرجع نفسه، ص. 56

(5) النساء، الآية: 59

(6) النساء، الآية: 65

اللَّهِ . (1) فإطاعة للجماعة إذا كانت على معصية لقوله تعالى "واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرًا جميلًا" (2) من خلال الحديث يتبين لنا أن التزام الجماعة أمر واجب فيما أحب المرء أو كره فلا يمكن الخروج على الجماعة إلا إذا كان هناك أمر بمعصية وهذا مالا يتفق مع الديمقراطية التي تقوم على الأغلبية. "فالحسن ما حسنه الشرع والقيح ما قبحه الشرع".  
الدليل الثالث: إجماع الصحابة.

وتطبيقا للدليلين السابقين نجد أن الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على سيادة الشرع فلم يخرج احد من الخلفاء الأربعة عن نص في كتاب الله أو سنة رسوله" (3) فقد روى أن الجدة ذهبت الى أبي بكر رضي الله عنه تطلب الميراث " ... فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ مَا أُجِدُّ لَكَ فِي الْكِتَابِ مِنْ حَقٍّ وَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى لَكَ بِشَيْءٍ وَسَأَسْأَلُ النَّاسَ قَالَ فَسَأَلَ النَّاسَ فَشَهِدَ الْمُعِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهَا السُّدُسَ قَالَ وَمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مَعَكَ قَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ... (4). كما يستدلون بما ورد عن سيد قطب رحمه الله في رفضه فكرة سيادة الشعب واعتبارها تعديا على سيادة الله بل أن هناك تيارا في "الإسلام السياسي" طور اتجاه سيد قطب الى نهايته القصوى من حيث تكفير المجتمع والحاكم المسلم واعتبار الجاهلية حالة عقلية لا حالة زمنية والمهجرة من هذه الجاهلية لإقامة المجتمع الإسلامي بالجهاد" (5).

ويستدل على أن السيادة للشرع لا للشعب على اعتبار أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزان الحق والباطل، وهنا يساق موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من رأي الخناب بين المنذر وأخذ به رغم اختلافه عن رأي الأغلبية كما يستند الى العديد من الآيات\* ورفض أنصار هذا الاتجاه الديمقراطية أيضا على أساس أنها نظام علماني ذلك أن " العلمانية تتعارض مع الإسلام على طول الخط فلا يجوز الجمع بينهما ولا يمكن بقاء احدهما إلا بانعدام الآخر، ذلك أن الإسلام عقيدة وتشريع في حالة تلاحم واتصال دائم" (6). أي أن العقيدة والتشريع في النظام الإسلامي هما وجهان لعملة واحدة ومن هنا "المقارنة بين النظامين (الإسلام والديمقراطية) هي مقارنة بين النقيضين" (7) .

ويدعو هذا التيار الى الوحدة والاعتصام بحبل الله ونبذ الفرقة والتشتت الذي تدعو إليه الأحزاب السياسية عن طريق التعددية ويستدلون بقوله تعالى: " وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا" (8)

(1) بن حنبل ، المجلد الخامس، مرجع سابق ، ص. 329

(2) المزمّل ، الآية :10

(3) الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص. 55

(4) الترمذي(الإمام محمد أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي)،الجامع الصحيح ، الجزء الرابع

(5) غليون ، مرجع سابق ، ص (91-92)

\* هناك العديد من الآيات التي تؤكد بان الأكثرية ليست معيار للحقيقة وهي تكون دائما في سياق "إن أكثر الناس لا يعلمون ، لا يفقهون..."

(6) صالح سعد الدين السيد، إحذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام (الجزائر : مكتبة رحاب، 1988) ، ص.191

(7) المرجع نفسه، ص.191

(8) آل عمران، الآية: 103.

وقوله أيضا: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ... (1). إذا كانت هذه الآيات تدعو الى الوحدة والاعتدال بحبل الله فان هذا أمر متفق عليه بين جميع المسلمين ونحن نعتقد ان الوحدة هنا متعلقة بالثواب والأصول بينما قد يختلف وتتعدد الآراء بالنسبة للفروع حيث هناك فروع يمكن أن يختلف فيها باختلاف البيئات بل حتى بوجهات النظر في البيئة الواحدة ومن زمان الى آخر.

ويشكك أنصار هذا الاتجاه في مدى فاعلية الديمقراطية في إقامة الشريعة من حيث أنها طريقة غير مثلى لاعتمادها على ووسائل غير شرعية كما "يعود موقف هذا الاتجاه من قضية الحزبية والتعددية الى تصورهم ان هذه ليست الوسيلة الصحيحة لإقامة الدين وبالتالي فان الاشتراك في الانتخابات العلمانية ودخول مجلسهم الشركي هي لعبة يمكن أن تستهلك الطاقة وتهدر الإمكانيات" (2). وهذا ما يؤكد أن هذا الاتجاه يرفض الديمقراطية ليس على المستوى النظري الفلسفي فقط بل كذلك على المستوى الآلياتي المؤسسي. فمفهوم الاستبداد عندهم حسب الأدبيات السياسية هو عدم خضوع السلطة الدنيوية للرقابة الدينية ، والنظام الديمقراطي بهذا المعنى هو نظام مستبد.

وهناك مفكرون من هذا الاتجاه يرفضون الديمقراطية على أساس أنها جزء من الفكر الرأسمالي ويستدل على فشل الفكر الغربي عموما بقول المفكر تشارلز فرونكل "بالرغم مما حققه العصر الحديث من معجزات العلم والتكنولوجيا إلا أن الثورة على الإنسان المعاصر الذي سيطر بعمله وعقله على الكون بدأت تشتد وتقوى إذ انه رغم كل ذلك لم يحصل الإنسان الحديث على السعادة ولا الطمأنينة ومازالت قيمه في تحبط ووجوده مهدد بالقلق" (3) ومن خلال هذه التحليل وعلى كل المستويات فان أصحاب هذا الاتجاه يرفضون الديمقراطية جملة وتفصيلا ومن كل الجوانب النظرية والمؤسسية وحتى النفسية. وتكمن أهمية هذا الاتجاه في تركيزه على النقاط الجوهرية الخلافية بين الديمقراطية والقيم الإسلامية حيث اتخذها كقاعدة للانطلاق في التحليل النظري من جهة وكشف عيوب الديمقراطية من جهة ثانية. وما تجدر الإشارة إليه هنا أن آراء هذا الاتجاه وان كان لها جوانب من الصحة فإنها أغفلت العديد من الجوانب الأخرى في التحليل وهي التي سوف نتطرق إليها في المحاور القادمة مع (الإسلام التوفيقي).

## 2 - الإسلام التوفيقي "الإصلاح الديني" \*

وهذا الاتجاه يضم مفكرين إسلاميين معروفين مثل الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور حسن الترابي وعدنان سعد الدين وطارق البشري وراشد الغنوشي ومنير شفيق بالإضافة الى آخرين... ورغم الاختلاف الموجود بين كتاب هذا الاتجاه في إطار التحفظ اتجاه الديمقراطية، إلا أنهم متفقون على انه حيثما تكون الحقيقة فذاك شرع الله وهي القاعدة الفكرية التي بني عليها هذا الاتجاه أفكاره انطلاقا من قول بن القيم الجوزية "إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه" (4). ولقد تسلم أنصار هذا الاتجاه بمنهج الشك العلمي في دراسة الأفكار وتحليلها وهنا يؤكد الدكتور الأستاذ احمد بن محمد "أن الفكر الغربي بني على ثلاث أعمدة رئيسية الهوى والعقل والفطرة ولا يمكن أبدا الثقة في هذا الفكر إلا رفقة دليل قادر ملقح" (5). كما يشترك أصحاب هذا الاتجاه في النظرة الإيجابية للديمقراطية كنظام أو فكرة "ولعل أهم ما يميز كتابات هذا التيار هو أن معظمها صدر بعد عام 1985 وخاصة بعد انهيار

(1) آل عمران، الآية: 105.

(2) الجمعية العربية للعلوم السياسية، مرجع سابق ص. 118

(3) أنور الجندى، مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس والأخلاق في ضوء الإسلام، (الجزائر: دار الكتب، [د.ت.ن.])، ص. 31

\* ويقصد به الاتجاه التوفيقي الذي لا يرفض الفكر الغربي كله كما انه لا يقبله كما هو ونحن نعتقد أن هذه التسمية الإصلاح الديني آتية قياسا على ما حدث في أوروبا من إصلاح ديني في عصر التنوير ولهذا نعتقد أن هذه التسمية قد لا يصلح إطلاقها على أي اتجاه في الفكر الإسلامي و نعتقد اصطلاح الاتجاه التوفيقي أكثر ملائمة على أساس أن هناك محاولة توفيق بين ما هو آت من الغرب مع المبادئ والقيم الإسلامية، بحيث إننا نعتقد أننا لا يمكن أن نقول أن هناك إصلاح دين في الإسلام

- انظر برهان غليون، مرجع سابق، ص. 91

(4) غليون، مرجع سابق ص. 69

(5) حوار أجريناه مع الأستاذ احمد بن محمد أستاذ:النظم السياسية المقارنة قسم العلوم السياسية. كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة باتنة سنة 1997.



الاتحاد السوفياتي وتعاضم الحديث على الديمقراطية فهم بدورهم يسعون الى التفاعل مع الوضع العالمي الجديد من منطلق سعي الى إرساء قواعد الحل الإسلامي<sup>(1)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه هو محاولة بعض المفكرين تجاوز تأكيد توافق الديمقراطية مع الإسلام من الناحية المؤسساتية "الآلية" الى تأكيد التوافق من الناحية النظرية الفلسفية لتصبح الديمقراطية مرادفا للشورى. وللأسف لم يتمكن هؤلاء المصلحون من تطوير نموذج للدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي نتبعه في عصرنا الحديث ولا ننسى أنهم نشؤوا في أوساط تقليدية مزودة بتراث أربعة عشر قرنا... ولذلك أيضا فإننا حتى اليوم نرى من المدينة الى فاس علماء أشبه ما يكون بعلماء العصور الوسطى<sup>(2)</sup> ويضيف الدكتور مراد هوفمان ملاحظة أخرى في ما يتعلق بالإصلاحيين والمتمثلة في "انه قد حمل لواء الإصلاح وقوته الدافعة دارسو العلوم الطبيعية والتكنولوجيا ويمكن ملاحظة تلك الظاهرة بين طلبة الهندسة في كثير من البلاد الإسلامية ، أولئك الذين إن لم يكونوا درسوا في الجامعات الغربية فهم قد درسوا بالأساليب الغربية ، ولكنهم ارتبطوا بالإسلام كنظام روحي وأخلاقي"<sup>(3)</sup>.

يتفق أنصار هذا الاتجاه مع الإسلام السياسي في اعتبار أن الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية من علمنة وسيادة الأمة وان الشعب مصدر السلطة لا تتوافق والمجتمع الإسلامي إلا أنهم يختلفون معه في إمكانية تكييف هذه الأسس بناء على ما جاء في الدين الإسلامي من قواعد وأصول ثابتة. إن مفهوم العلمنة في هذا الاتجاه لا يقصد به إبعاد الدين عن الدولة حيث يعتبر هذا المعنى الواسع للعلمنة أما المعنى الضيق وهو المعنى المتعارف في هذا الاتجاه والمتمثل في عدم السماح للدولة باستخدام الدين كأيدولوجية سلطوية حيث يؤكدون أنهم لا يستخدمون "العلمانية بهذا المعنى وإنما بالمعنى الضيق لان المعنى الواسع أن كون الدولة تنظيما علمانيا هو أمر مفروغ منه ولذلك فان المطلوب ليس علمنة الدولة وإنما عدم السماح للدولة باستخدام الدين كأيدولوجية سلطوية"<sup>(4)</sup> ذلك أن استخدام الدولة للدين يصبح مطية للتجاوزات ويجول دون توجيه النقد لها بل حتى المطالبة بالحقوق. ولهذا يرى الدكتور هوفمان أن الدولة الإسلامية هي دولة ليبرالية حيث يؤكد على انه "لا يستوعب الغرب مقولة "الإسلام دين التسامح" وهي صحيحة ويضيف أن هذا التعدد هو النقيض التام لعقيدة الكنيسة الكاثوليكية "لا خلاص خارج الكنيسة" و الإسلام لا ينكر الاختلاف والتعدد بل انه لا يعتبره أمرا طبيعيا فقط وإنما يؤكد بأنه سنة كونية من عند الله و لا يقتصر على الاختلاف في اللون والجنس ... فقط بل يشمل حتى الاختلاف الفكري " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجمعكم امة واحدة..."<sup>(5)</sup>.

ومن خلال هذا التحليل يخرج الدكتور هوفمان بنتيجة مفادها أن الدولة الإسلامية هي دولة ليبرالية كما بينا سابقا. لا تفرض عقيدة ولا منهجا وفرض الأفكار و الأخلاق يؤدي لا محالة لدولة استبدادية وهذه صفة من صفات الدول التيقراطية الدينية بينما الدولة الإسلامية هي دولة مسلمة وليست دولة دينية دولة تتخذ من الإسلام منهجا ومشروعا للتطبيق في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ولا تفرض أفكارها ومعتقداتها على أي احد من المواطنين حيث عاش في ظلها اليهود والمسيحيين كذميين وقد حذر الرسول عليه الصلاة والسلام من ظلمهم بل قال أنا خصيم من ظلم الذمي يوم القيامة.

وإذا كان الإسلام قد وفر لغير المسلمين حرية الفكر و ألعقاد فكيف نتصور أنه يحرم المسلمين منها وهناك العديد من الآيات التي تؤكد هذا المعنى " لا إكراه في الدين "

(1) غليون ، مرجع سابق ، ص. 35

(2) هوفمان ، مرجع سابق ، ص. 70

(3) المرجع نفسه، ص. 70

(4) غليون ، مرجع سابق ، ص. 74

(5) المائدة، الآية: 48



"قل يأبها الكافرون... لكم دينكم ولي دين" (1)، ثم يسترسل الدكتور هوفمان تحليله ليؤكد على التسامح بين المسلمين وغير المسلمين وانه على كل واحد أن يقيم العدل على مستواه وفي الأسرة والحاكم في سلطته ولا يمكن لأحد أن يفرض العدل على غيره (2).

إن استخدام الدولة للدين يعطي لها قداسة مما يساعدها على تمرير كل مشاريعها التسلطية من خلال هذه القناة كما حدث في أوروبا في القرون الوسطى وهنا يؤكد فؤاد إسحاق خوري أن الدولة هي "بجوهر مفهومها كشخصية تشريعية تنظيمية معلنا سلفا ولذلك يجوز الطعن بتشريعات الدولة لأنها من صنع الإنسان لا من صنع السماء." (3) ولكن الدولة في المجتمعات الإسلامية كشخصية تشريعية ليست لها الحرية المطلقة في التشريع على أساس أن هناك أصولا وثوابت لا بد أن نلتزم بها لتكون لها الحرية المطلقة في ما بقي من فروع.

ولقد هاجم بعض المفكرين السلطة الدينية على أساس انه ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة بالدعوة الى الخير والتنفير من الشر. أي أن الإسلام يقر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن طريق الدعوة الى الخير بالحكمة والموعدة الحسنة حيث يقول الله تعالى: " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..." (4) مما يفيد أن الحكم الإسلامي نظام مدني وسلطة الحكام مرجعها الى الشعب وإلى رضی الرعية، ولقد حسم محمد عبده "هذه القضية بعبارة واضحة حيث يقول " ليس في الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (تيوكراتيك) فان ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله. وله حق الأثرة في التشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة لا بالتبعية وما تقتضيه من عدل وحماية الحورة بل بمقتضى حق الأيمان" (5). كما أكد عبد الرحمن الكواكبي ضرورة عدم الخلط بين الدين والسياسة على أساس "أن الحكام والسياسة الذين يحاولون الخلط بين الدين والسياسة لا يتراؤون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم من البسطاء في الأمة وان موقفهم هذا لا أصل له في الإسلام كدين" (6). وفي هذا الإطار فسر تعريف المودودي للخلافة "نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا على أساس أن حراسة الدين كمسؤولية الحاكم هي جزء من مضمون وظيفته وليست تحديدا لسند شرعيته و جاء في المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني التي صاغها محمد عبده "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني" (7).

أما الأساس الثالث من أسس الديمقراطية "الشعب مصدر السلطة" فان أصحاب هذا الاتجاه يقولون بعدم إمكانية رفضه بصفة مطلقة كما لا يمكن قبوله بدون تحفظات. حيث نجدهم اجتهدوا لرسم الحدود بين ما يجوز للشعب أن يشرع فيه وبين ما لا يجوز له وهنا نذكر التقسيم التالي:

## 1 - المسائل التوقيفية:

وهي تلك المتعلقة بشؤون الدين والعقيدة والعبادة وهذه ليس لإفراد الأمة فيها رأي ولا مشورة وما الرسول نفسه بالنسبة لشؤون الدين إلا مبلغ وبشير وما أفراد الأمة إلا مطيعون ومنفذون. وهي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان وهي التي تمثل مسائل الدستور الإسلامي الذي ألقى قال أبا الأعلى المودودي عليه انه لا يقبل التبدل ولا التعديل فيما أن تلتزم به أو أن نخرج عليه كما خرجت تركيا وإيران على حد تعبير المودودي. فهو دستور سمردي لا تغيير فيه ولا تبدل .

## 2 - المسائل التوفيقية:

- (1) الكافرون، الآية: 1-6  
(2) هوفمان، مرجع سابق ص. 73  
(3) غليون، مرجع سابق، ص. 74  
(4) النحل، الآية: 125.  
(5) أحمد محمد أمين، مرجع سابق، 11  
(6) غليون، مرجع سابق ص. ص. (62 - 69)  
(7) المرجع نفسه، ص. ص. (62 - 69)

وهي تلك المتعلقة بالشؤون الدنيوية وبشؤون الحكم والأمور التي يتعرض لها الناس في حياتهم اليومية وفي بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم ويكون للناس فيها رأي ومشورة<sup>(1)</sup>. فالفقه الإسلامي - والمقصود بالفقه هو الفهم - وهو ما فهمه وفقه العلماء والفقهاء من شرع الله المتزل حيث يمكنهم ذلك من استخلاص الأحكام الفرعية من الأصول كما يمكنهم ذلك من التأصيل للأحكام الجزئية لاستنباط القواعد الكلية. "فالشريعة هي ما أتى به الوحي والفقه هو ما فهمه الفقهاء من الشريعة وقالوا به و ما أضافوه من اجتهادهم وأفكارهم لا ينحصر اختلاف القانون الإسلامي (الشرع أو الأحكام) عن قانون الغرب في إن الأول مصدره الهى والثاني مصدره فكر بشري ، بل أيضا - وبصفة أساسية - في ان الشرع الإسلامي يشمل كل مجالات الحياة الإنسانية ، ول أشبهه في ذلك إلا الشرع الموسوي ، فحتى آداب الطعام والزبارة نجد لها نصيبا في الشرع الإسلامي"<sup>(2)</sup>.

ويسدل العلماء بالشورى لإقرار مبدأ الاختلاف في المسائل التوفيقية وهناك العديد من الآيات التي تحت على الشورى مما يجعلها مبدأ معروفا في الدين بالضرورة ونذكر قوله تعالى: " فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (3) والآية الكريمة صريحة في تأكيد الشورى كمبدأ عام في الإسلام لكن لم تبين متى وكيف يتم إجرائها أو مع من ؟ أهى للمسلمين عامة أم هى خاصة بالنخبة فقط ؟ وفي قوله تعالى: " وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" (4) نجد أن الله سبحانه وتعالى جعل الشورى صفة من صفات المسلمين. ولا يمكن أن نتصور أن تكون هناك شورى في ما أقرته الشريعة من أحكام توفيقية فليس للمؤمنين اختيار في ما أنزل الله من أحكام.

وإذا كان القرآن قد جعل الشورى من مبادئ الحكم في الإسلام ولم يعط تفاصيل وكيفية تطبيقها على أساس أن القرآن هو بمثابة ميثاق أو دستور للمسلمين والدساتير ليس من اختصاصها إعطاء التفاصيل وإنما تكتفي دائما بإقرار المبادئ العامة فقط. إن إقرار الشورى كمبدأ عام يؤكد ضرورتها لكل زمان وفي كل مكان ولأى مجتمع، أما المتغير بالنسبة للشورى هو طريقة تطبيقها ولهذا نجد أن القرآن ترك للمسلمين حرية اختيار نظام تطبيقها حسبما يقتضيه الزمان والمكان وهذا سر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

لقد ميز الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه "الإسلام و أوضاعنا السياسية" بين ما يسمى بالحالات الكلية والفرعية ليؤكد في الأخير أن الشريعة اكتفت في اغلب الأحوال بإيراد الأحكام الكلية والمبادئ العامة "وقد تركت الشريعة لأولى الأمر والرأي في الأمة أن يتموا بناء التشريع على هذه القواعد وان يستكملوا هذا الهيكل فيبينوا دقائقه وتفصيله في حدود المبادئ والضوابط التي جاءت بها الشريعة... وتقييد حقهم في التشريع على هذا الوجه يجعل حقهم مقصورا على نوعين من التشريع.

أ - تشريعات تنفيذية: يقصد بها ضمان نصوص الشريعة الإسلامية والتشريع على هذا الوجه يعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه لضمان تنفيذ القوانين الوضعية.

ب - تشريعات تنظيمية: يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة العامة وهذه التشريعات لا تكون إلا فيما سكنت عنه الشريعة فلم تأت فيه بنصوص خاصة. ويشترط في هذا النوع من التشريعات أن يكون قبل كل شيء متفقا مع

(1) محمد علي عبد المعطي واشرف محمد جلال أبو الفتوح ، الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب (مصر: دار المعرفة الجامعية، 1985) ص.70

(2) هوفمان ، مرجع سابق ، ص.109

(3) آل عمران ، الآية: 159

(4) الشورى ، الآية : 38.

مبادئ الشريعة العامة وروحها التشريعية و إلا كان باطلا بطلانا مطلقاً" (1) .

وفي إطار محاولة بعض المفكرين الإسلاميين رسم الحدود بين ما هو من الأصول التي ليس للأمة فيها خيار، وبين ما هو من الفروع التي يجوز لها أن تختار منه ما يساعدها، يتأكد لنا أن هناك فرقا جوهريا بين النظام السياسي الإسلامي والديمقراطية على مستوى المرجعية في التشريع أو ما يعرف في الفكر القانوني الغربي . بمصادر التشريع ويصطلح عليها في الفكر الإسلامي الأدلة الشرعية حيث نجدها في الإسلام تترتب كآلي: القرآن ، السنة ، الإجماع ، الاجتهاد... بينما تنحصر المرجعية في الديمقراطية الغربية في اختيار الأمة ولهذا يحدد المودودي الفرق بين الديمقراطية الغربية والنظام السياسي الإسلامي بقوله أن "الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان ونحن نعتقد الخلافة متقيدة بقانون الله عز وجل" (2).

وتتأكد هذه الحدود بصورة واضحة على مستوى السلطة التشريعية حيث إنها مقيدة بما أنزل الله من تشريع ولهذا يقول الدكتور يوسف القرضاوي "السلطة المنتخبة لا تملك التشريع فيما لم يأذن به الله، إن الأمة مصدر السلطات في حدود شريعة الإسلام" (3) . كما يرى أصحاب هذا الاتجاه إن الخلافة الإسلامية ليست نظاما مقدسا ونحن لسنا ملزمين بتطبيقه لان نظام الحكم من الأمور الاجتهادية المتروكة للأمة في حدود الثوابت الإسلامية. غير إن هذا الاتجاه يخالف التصور الذي يعتبر "أن إقامة الخلافة ركن من الدين وان الأخذ من غيره ينطوي بالضرورة على مجانبة للأصالة وعلى شبهة مخالفة الإسلام وذلك كله في ما نرى غير صحيح جملة وتفصيلا والتعلق به يعبر عن الارتباط العاطفي بالنظام السياسي الذي يرمز الى وحدة المسلمين" (4).

إن الإسلام قد وضع مبادئ أساسية وقيما عليا كالعدل والشورى... وترك للناس طريقة تطبيقها في ارض الواقع. بما يحقق مصالحهم ويناسب ظروفهم ومن هنا كان القانون من صنع البشر بينما الشريعة من عند الله وعلى هذا الأساس يكون القانون عرضة للتغيير والتبديل كله، أي التطور، بينما لا تكون الشريعة في حاجة الى هذا التغيير الكلي فهناك ثوابت مهما تغيرت الأوطان والأزمان . ولهذا نجد في "الفقه الإسلامي فرعان:

- 1- نوع ثابت لا يتغير لأنه قيم خالدة تتعلق بمقتضيات الفطرة البشرية الثابتة وهو قواعد السياسة ومقاصدها العامة في الأحوال العادلة.
- 2 - نوع متغير وهو ما يتعلق بالفروع ولم ترد فيه نصوص قطعية في الدلالة وهو أوسع من الأول يقع على أولي الأمر من الحكام و

(1) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية (الجزائر: الزيتونة، [د.ت.ن.]، ص. ص. (233 - 234)

(2) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق، ص. 33

(3) غليون، مرجع سابق، ص. 99

(4) عبد المعطي، مرجع سابق ص. 70

علماء الاجتهاد لاستنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر" (1).

وهناك من يربط ثبات الشريعة بثبات خصائص الإنسان لأننا لو " استقرنا التاريخ ودرسنا الإنسان في كل عصر لوجدنا كما ذكرنا سابقا ثبات في الخصائص والمقومات إن هذا الثبات في كينونة البشرية للإنسان بحاجة الى ثبات في المنهج أو الى حضارة تقترب في جذورها من معطيات ثابتة، وتصور ثابت لا يعرف الجمود أو كما قيل تصور له حركة ضمن إطار ومحاور ثابتة هذا الإطار يبقى ثابتا ولكن من الممكن استيعاب بعض المفاهيم الحديثة في داخله فالديمقراطية والتعددية ممكنة في إطار هذه الحقيقة (2).

إن الاعتقاد بان الإسلام يرفض أن يكون هناك اختلاف بين المسلمين على أساس انه حقيقة واحدة لا تسمح بالاختلاف استنادا الى قوله تعالى: " أَهْدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (3) فان هذا التصور لا يفرق بين الأصول الثابتة التي لا يمكن الاختلاف فيها والفروع التي يجوز الاختلاف فيها استنادا الى قوله تعالى: " وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا... " (4) وهنا يؤكد الأستاذ الدكتور احمد بن محمد "أن الطريق المستقيم فيه سبل ولكل مجتمع أن يختار السبيل الذي يلائم ظروفه في وقت ما" (5) كما يعتقد الدكتور محمد عمارة " إن عداوة بعض التيارات الإسلامية الأصولية للتعددية إنما يعود الى خلطها بين الفروع والأصول" (6). فمثلا الإسلام لم يحدد طريقة معينة لاختيار الحاكم أو الممثلين في البرلمان وإنما أوجب أن يتوفر شرط رضى الأمة عليهم فترك لها اختيار الطرق والكيفية اللازمة والمناسبة لظروفها المتغيرة بتغير المكان والزمان حيث يقول الشيخ ابن القيم الجوزية "إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه" (7).

إذا كان الخلفاء الراشدون لم يعينوا بطريقة واحدة رغم التقارب الزمني بينهم فان العبرة الأساسية التي يمكن أن نستخلصها من الخلافة الراشدة انه ليس هناك طريقة شرعية ثابتة وإلا ما كان هناك اختلاف بينهم، انطلاقا من أن اختيار الحاكم هو أمر اجتهادي فان أصحاب هذا الاتجاه لا يرون مانعا شرعيا في اعتماد صيغة الانتخاب المتبعة اليوم في كل الدول التي تأخذ بالنظام الديمقراطي. ولقد أكد هذا أبو الأعلى المودودي صراحة في قوله "يجوز أن نستخدم اليوم على حسب أحوالنا وحاجاتنا كل طريق متاح يمكن به تبين من يجوز ثقة جمهور الأمة ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامه بشرط أن لا يستعمل من الحيل والوسائل المردولة" (8).

وباستقراء التاريخ الإسلامي نجد انه عرف الانتخاب المباشر وهو ما يعرف بالبيعة العامة وهو الأسلوب الذي اتبع في خلافة أبي بكر - كما عرف الانتخاب غير المباشر وهو ما يعرف في الفكر السياسي الإسلامي بالبيعة الخاصة التي يقوم بها أهل الحل والعقد وهم النخبة الذين تتوفر فيهم شروط يعددها الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية كما يلي:

1 - العدالة الجامعة لشروطها.

2 - العلم الذي نتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة على الشرط المعترف فيها.

(1) جاب الله ، مرجع سابق ، ص.ص. (26-28)

(2) غليون ، مرجع سابق ، ص. 99

(3) الفاتحة ، الآية: 6

(4) العنكبوت ، الآية: 69

(5) حوار أجريناه مع الأستاذ الدكتور احمد بن محمد أستاذ: النظم السياسية المقارنة - قسم العلوم السياسية ، كلية الحقوق ، جامعة باتنة ، السنة 1997

(6) غليون ، مرجع سابق ، ص. 87

(7) المرجع نفسه ، ص. 69.

(8) المودودي ، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ، مرجع سابق، ص. 290

### 3 - الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم" (1) .

ولعل هذه الصفات جعلت أهل الحل والعقد في عهد الخلافة لا يعينون وإنما يصبحون من هذه النخبة لما عرفوا به من صفات. ونظرا لتغير الظروف فإن أصحاب هذا الاتجاه يرون انه لا مانع في الإسلام من قيام الأمة بانتخابهم، بل يدعون الى ذلك على أساس أن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية المتروكة للأمة بحسب ما يحقق لها من مصلحة لكن " بشرط أن يوضع قانون يوضح الشروط الواجب توفرها في المرشحين للعضوية في البرلمان وبهذه الطريقة يتم الجمع بين نجوية الترشيح وجماعية الانتخاب" (2).

وإذا كانت الديمقراطية ابتكارا غربيا، فإن منهج هذا الاتجاه التوفيقي كما اشرنا سابقا انه يقوم على أساس الانتقاء وهنا يؤكد الدكتور يوسف القرضاوي أن أفضل جوانب الليبرالية في نظره هو " جانبها السياسي الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية... وهذه السلطة المنتخبة هي التي تملك التشريع للأمة... إن الأمة مصدر السلطات في حدود شريعة الإسلام" (3) أي أن الدكتور أراد أن يشير الى ضرورة الانتقاء. فإذا كان هو يرفض الديمقراطية من الناحية الفلسفية فانه يقبلها كألية مقبدة بل يعتبرها مطلبا نبيلًا إذ يقول "إن الحركة الإسلامية والصحة الإسلامية لا تتفتح أزهارها ولا تنبت بذورها ولا تتعمق جذورها أو تمتد فروعها إلا في جو الحرية ومناخ الديمقراطية" (4). وإذا كانت الديمقراطية هي المناخ المناسب لنمو الحركة الإسلامية فانه كذلك عن طريق الديمقراطية يكون الشعب هو مصدر التشريع بصفة مطلقة وهنا قد يحدث التصادم بين ما يقرره الشعب من جهة وما هو ثابت من الدين بالضرورة من جهة ثانية، غير أن الدكتور يوسف القرضاوي يرى "أن هذا التخوف يمكن أن يزول بمادة واحدة تنص على أن أي تشريع يخالف الأصول القطعية يعتبر باطلا" (5).

لقد كان للحركات الإسلامية دور كبير في بلورة الفكر الإسلامي والدفاع عنه وتجسيده في ارض الواقع حيث أكد الدكتور حسن الترابي "إن المنتقدين للحركة الإسلامية يريدون دمجها بأنها ضد الديمقراطية بينما هي في الحقيقة ظاهرة شعبية وديمقراطية جدا" (6). كما نشير هنا أن العلمانيين ومن ورائهم الغرب قد استغلوا هذه الفكرة لضرب الحركة الإسلامية والحيلولة دون وصولها الى السلطة ولو بطريقة ديمقراطية هذا ما حدث مع حركة حماس في فلسطين رغم فوزها بالانتخابات ديمقراطيا إلا أن الغرب لم يعترف بها لأنها حركة إسلامية، وهنا يبدو لنا التناقض في الفكر الغربي الديمقراطي الذي يرفض النتائج الديمقراطية لأنها إسلامية على أساس أن الفكر الإسلامي ضد الديمقراطية وهنا يمكن أن نتساءل أليس من حق الشعب ديمقراطيا أن يكون إسلاميا أو يختار الإسلام كبرنامج عمل؟ .

إذا كانت الديمقراطية تسمح بنمو الحركة الإسلامية وهذه الأخيرة تعمل على بلورت الفكر الإسلامي وتجسيده في ارض الواقع فإن العلاقة المتعدية تنفيذ بان الديمقراطية تساعد على تحويل الإسلام من مبادئ وقيم الى سلوكيات ومعاملات ميدانية مما يؤدي في الأخير الى انتشاره. وهذا ما يخيف الغرب ولهذا عمل على التحالف مع الأنظمة التسلطية الشمولية في المجتمعات الإسلامية بل قد ساعدها ووقف معها للحيلولة دون وصول الإسلاميين للحكم لأنه يعتقد أن ذلك خطر على مصالحه المصونة من قبل الأنظمة التسلطية ولهذا تراجع الغرب عن عملية الإصلاح السياسي في الدول الإسلامية .

ولما كانت الديمقراطية الليبرالية تقوم على أساس أن السيادة للشعب وهذا احد الأسباب القوية التي جعلت بعض الأطراف الإسلامية ترفض الديمقراطية، إلا أن المخرج الذي تبناه أنصار هذا الاتجاه التوفيقي يتمثل في أن ركني شرعية السلطة في الإسلام يتمثلان في أن السيادة للشعب من جهة والسلطة للشعب (رضى الشعب) من جهة ثانية. فالسيادة عند أصحاب هذا الاتجاه "ليست للأمة ولا

(1) جاب الله، مرجع سابق ، ص. 51

(2) المرجع نفسه، ص. 51

(3) غليون ، مرجع سابق ، ص. 99

(4) المرجع نفسه ، ص. 36

(5) المرجع نفسه ، ص. 36

(6) المرجع نفسه، ص. 36

لأفراد المجتمع فهي لله وحده، ذلك أن مفهوم السيادة عندهم يعني السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب المتعلق بالحكم على الأشياء و الأفعال فهي تملك جعل الفعل واجبا ومحرمًا أو مباحا وهي التي تملك جعل شيء سببا أو شرطا أو مانعا<sup>(1)</sup>، وعليه، فإن هذا المفهوم العميق للسيادة يعني انه يقصد به "الحاكمية" في الفكر السياسي الإسلامي وهي لله وحده انطلاقا من قوله تعالى: "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"<sup>(2)</sup>. وهنا نشير الى أن اعتبار السيادة لله في الفكر السياسي الإسلامي من أهم الفوارق بين الفكر الإسلامي والديمقراطية في جانبها الفكري والفلسفي خاصة إذا علمنا أن الديمقراطية قامت على أساس فصل الدين عن الدولة بالمفهوم الواسع على اعتبار أن الغرب كان ينظر للكنيسة نظرة سلبية لما مارسه على الشعوب من قهر واستغلال. إن السيادة لله تعني أن الشعب يمارس سلطة التشريع في إطار سيادة الله .

إن الديمقراطية كآلية وهو ما يعرف بالجانب التقني المؤسساتي أو ما يعبر عنه بالجانب السياسي والذي يترجم كون الأمة هي مصدر السلطة أي أنها صاحبة الحق في اختيار حكامها ومراقبتهم فهذا أمر مشترك بين الفكر الإسلامي والديمقراطية. حيث لا يمكن أن نتصور نظام حكم إسلامي لا يقوم على رضی الشعب . وإن كان قد أقر الفقهاء وميزوا بين إمارة الاستيلاء وإمارة الاستقاء، حيث تم الاعتراف بإمارة الاستيلاء كأمر واقع وتجنباً للفتنة.

إذا كانت السيادة في الفكر السياسي الإسلامي لله وحده وبالتالي فإن علاقة السيادة بالدين هي علاقة توافق في حين "علاقة السيادة بالدين في الفكر الغربي هي علاقة خصام لأنها قننت أي السيادة ابتداء لترع السلطة من كل الملوك ورجال الكنيسة نجدها في الفكر الإسلامي علاقة تجاور وتداخل<sup>(3)</sup>. والتجربة التاريخية الإسلامية تؤكد لنا إمكانية التعايش والتوافق بين السيادة والدين بينما التجربة التاريخية الغربية التي عرفت صراعا كبيرا بين الكنيسة والملوك حول السلطة الزمنية والتي يمكن أن نعبر عليها بالمفهوم الحديث بالسيادة . كما كان هناك تنازع بين رجال الكنيسة والشعب من اجل امتلاك السيادة ولما انتهى الأمر بان أصبح الشعب هو صاحب السيادة فان علاقة الدين بالسيادة طبعاً تكون علاقة عداء وعلى هذا الأساس أقيمت الدولة الأوروبية على العلمنة.

إن الفكر السياسي الإسلامي لا يرفض الدساتير والقوانين واللوائح التي تعتمدها الديمقراطية الغربية من حيث الشكل وإنما يرفضها من حيث المضمون وما تحتويه من مبادئ وقيم لا تتفق مع ما هو مقرر في الدين من قواعد ثابتة. ففي إطار النظام السياسي الإسلامي لا يمكن أن نتصور لوائح وقرارات ومراسيم السلطة التنفيذية تتضمن قوانين غير شرعية . وإذا كانت الأدلة الشرعية في الدولة الإسلامية تترتب على النحو الآتي القران، السنة، الاجتهاد... فإن هذا لا يتعارض مع صياغة ما تحتويه هذه الأدلة الشرعية من مبادئ وقيم في قواعد قانونية دستورية أو لوائح أو مراسيم مما يسهل الرجوع إليها والعمل بها . وما يؤكد ما ذهبنا إليه أن الرسول عليه الصلاة والسلام دون في بيعة العقبة وثيقة بينه وبين الأنصار والتي عرفت فيما بعد "بدستور المدينة"<sup>(4)</sup> للدولة الإسلامية حيث حدد فيها بعض المبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه الدولة.

إذا كانت السيادة في الديمقراطية الغربية تعني أن إرادة الشعب هي العليا وان لها الحرية المطلقة في التشريع نجد "أن السيادة في الفكر الإسلامي يحدونها من جانب واحد ومطلقة من الجانب الآخر ففي الجانب الأول يجدها القران والسنة اللذان يعتبران من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية باحترامها حين تضع الدستور لان هذين المصدرين لا يعتبران دستورا للدولة بالمعنى الفني لان

(1) جاب الله، مرجع سابق، ص. 36

(2) يوسف ، الآية: 40

(3) جاب الله ، مرجع سابق ، ص. 38

(4) شريف ، مرجع سابق ، ص. 18. انظر كذلك حميد الله، مرجع سابق ، ص. 85

من مهام الدستور أن يفصل نظام الدولة ويحدد العلاقة بين السلطات بعضها ببعض" (1) ، ولقد سبق أن اعتبرنا القرآن بمثابة ميثاق يصاغ الدستور الوضعي في إطاره.

ويؤكد أنصار هذا الاتجاه التوفيقي أن السيادة لله هي الحل الوحيد للتناقض الموجود في الديمقراطية الغربية والمتمثل في ان "الشريعة تستند الى السيادة والسيادة تستند الى شرعية ديمقراطية فالشريعة والسيادة تؤسس أحدهما الأخرى أي أن هناك حلقة مفرغة لا تحكمها إلا السيادة الإلهية ذلك أننا نقول أن السيادة للشعب ومن هنا أصبح له الحق في سن القوانين ولكن القول بان السيادة للشعب يكون عن طريق القانون ومن هنا فمن سن القانون الأول ليعطي الشعب السيادة حتى يتمكن الشعب في مرحلة ثانية من سن القوانين فهي حلقة مفرغة لا تحكمها إلا السيادة الإلهية.

ولهذه الأسباب يعتبر المودودي أن الخلافة نظام ديمقراطي إلا انه يختلف عن الديمقراطية الغربية في قوله: " هذا ما يجعل الخلافة الإسلامية ديمقراطية على عكس القيصرية أو البابوية أو التيقراطية... غير أن النظام الذي يعبر عنه رجال الغرب لا يتبوأ منصب الحاكمية فيه إلا الجمهور أو الشعب وأما نظامنا الديمقراطي الذي يعبر عنه بالخلافة لا يكون الجمهور فيه إلا حاملي الخلافة لا الحاكمية نفسها" (2) وعليه فان النظام الإسلامي هو نظام خاص ليس له مثل ولا هو مثل لغيره. فهو نظام ديمقراطي متميز عن غيره من الأنظمة الديمقراطية وفي إطار هذه الإشكالية أراد المودودي ان يدمج القضيتين سيادة الله وسلطة الشعب في قضية واحدة حيث اعتبر أن النظام الإسلامي هو نظام "تيوديموقراطي" (3) أي انه رباني من حيث المصدر شعبي من حيث الممارسة.

إذا كان الإسلام السياسي يركز على أوجه الاختلاف بين الديمقراطية والثوابت الإسلامية في تحليله لمشكلة الديمقراطية في النظام السياسي الإسلامي مع الاحتفاظ بأوجه الاتفاق على أنها إسلامية في حين نجد أن الاتجاه التوفيقي على النقيض من ذلك حيث يركز على أوجه الاتفاق ونقاط الالتقاء بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي مع الاحتفاظ بأوجه الاختلاف وإعطاء بعض الحلول وهنا ندرج بعض المحاولات.

يؤكد رئيس حركة النهضة في تونس راشد الغنوشي على أن "ما هو في الغرب يبقى في غياب النظام الإسلامي أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري كما انه يبقى إطارا صالحا لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله فلا ينبغي إذا الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه فان حرية منقوصة خير من استبداد" (4). ومن خلال هذا القول يتبين لنا أن أصحاب هذا الاتجاه يقرون بان الديمقراطية ليست نظاما كاملا يوفر إجابات لكل الأسئلة وإنما هي نظام من ابتكار بشري لا يخلو من العيوب والنقائص إلا أن المنطق السليم أو المصلحة الآنية تفرض علينا قبول هذا النظام ليس قبولاً بعيوبه وإنما لما فيه من إيجابيات

(1) الاغا ، مرجع سابق ، ص. 139

(2) المودودي ، نظرية الإسلام في السياسة و القانون و الدستور ، مرجع سابق، ص. ص. (259-260)

(3) المرجع نفسه ، ص. 35

(4) غليون ، مرجع سابق ص . 38



خاصة وانه ليس لدينا البديل الأحسن. وما يؤكد لنا المنهج الانتقائي لأصحاب هذا الاتجاه مرة أخرى هو تعريف عدنان سعد  
للمدقراطية على أنها في الأساس تتضمن ثلاثة عناصر :

- "الأول: حكم الأكثرية وما يلزم ذلك من حرية في التفكير والتعبير أو التنظيم.

- الثاني: المشاركة في الحكم عن طريق مؤسسات وصيغ مشروعة.

- الثالث: حرية اختيار الشعب للنظام الذي يريده.

ويرى سعد الدين انه بالنسبة للعنصرين الأولين فان الشورى تلتقي مع الديمقراطية فيهما دونما تردد أو تحفظ فان وجد هناك  
تحوف من عنصر ثالث بسبب إمكانية اختيار الشعب نظام حكم غير إسلامي فهذا التحوف غير مبرر. إن على التيارات الإسلامية إقناع  
الجمهور ببرامجها وان لم تتمكن من ذلك فعلى الجماعة أو الحزب أن يعيد النظر لخطته وأسلوب اتصاله بالشعب لتجديد لغة  
الخطاب"<sup>(1)</sup>. وعليه فإن الخطأ ليس في الديمقراطية لما فيها من عيوب وإنما الخطأ والعيب فينا نحن المسلمون إذ لم نعرف كيف نتكيف مع  
هذه الظروف التي تجبرنا على اتخاذ مواقف وقرارات تكون في مستوى التحدي الحضاري وفي نفس الاتجاه نجد الكاتب منير شفيق يميز  
بين نوعين من العناصر المكونة للديمقراطية :

"الأول: وهو مرادفات أو حتى أصول إسلامية تدخل ضمن التعاليم الأساسية.

الثاني: قد يتعارض مع بعض ثوابت الدين وفي هذه الحالة نترك هذه العناصر الثانية كنقاط خلافية ويترك تقريرها لإرادة الناخب مع إبقاء  
حق الناخب في إعادة إلغائها إذا اقتنع بذلك، ثم إبقاء حق الناخب في مراجعة الإلغاء"<sup>(2)</sup> .

يعرف هذا المنهج بمنهج بافلوف والتمثل في منهج المحاولة و الخطأ حيث يؤكد صاحبه بافلوف ان أحسن طريقة للتعلم  
واكتساب المعلومات هي أن تترك المتعلم يحاول ويحاول ومن خلال هذه المحاولات تثبت التجارب الحسنة وتزول السلوكيات الخاطئة  
لان التجارب الحسنة تترك أثارا طيبة في نفسية المتعلم بينما السلوكيات الخاطئة تترك أثارا سيئة في نفسية المتعلم وهذا سر بقاء التجارب  
الحسنة وزوال السلوكيات الخاطئة ليؤكد بافلوف في الأخير إن هذه الطريقة أحسن أسلوب لترسيخ المعلومات.

وانطلاقا من قول الرسول عليه الصلاة والسلام " الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا " (3) نجد أن أصحاب  
هذا الاتجاه يؤكدون على "أن العدل والتقدم والرقي هي الشريعة ولا ينطلق من العكس الذي تدعوا إليه الحركات الإسلامية السياسية  
المتطرفة. بمعنى أن الشريعة هي العدل والتقدم والرقي"<sup>(4)</sup>. ونحن نعتقد أن هذا الاتجاه التوفيقى رغم الأسس العلمية والمنطقية التي يقوم  
عليها من حيث انه يتبع منهج الانتقاء ومراعاة ظروف الواقع وتحديات العصر إلا أننا نخشى أن يصبح هذا المنهج أسلوبا لتبرير كل  
الأخطاء حيث تؤكد أدبيات الفكر السياسي الإسلامي انه "قد تطور موقف الإصلاح الديني فيما بعد الى موقفين متنافرين بينهما عدة  
تيارات وسطية."<sup>(5)</sup> والمقصود هنا تطور مفاهيم الإصلاح الديني الى درجة العلمنة وهذا ما سنتناوله في المحور القادم كاتجاه مستقل يعرف  
في الأدبيات السياسية باليسار الإسلامي.

3 - اليسار الإسلامي\* :

(1) غليون ، مرجع سابق ص.38

(2) المرجع نفسه، ص. 39

(3) الترمذي ، مرجع سابق، الجزء الخامس، رقم الحديث 2687 ص. 51

(4) غليون ، مرجع سابق ، ص. 68

(5) المرجع نفسه ص. 70

\* ويقصد باليسار الإسلامي التيار العلماني.

لقد عرف هذا الاتجاه في الأدبيات السياسية باليسار الإسلامي كما يطلق عليه التيار الليبرالي الإسلامي انطلاقاً من انه الاتجاهات قبولاً بالديمقراطية لدرجة أن هناك من يطلق عليه الاتجاه العلماني. كما يعتبر هذا الاتجاه امتداداً أو تطوراً للاتجاه التوفيقي نحو العلمانية لان هناك من يرجع هذا الاتجاه الى "عبد الحميد بن باديس الذي دعا الى إلغاء الخلافة كشكل عثمانى من أشكال الحكم معتمداً على خطبة أبي بكر يوم السقيفة من أن الأمة هي صاحبة الحق والسلطان في الولاية والعزل ثم عبد العزيز وصولاً إلى علي عبد الرازق الذي أعلن في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" إن الخلافة ليست من أصول الدين وانه ليس هناك شكل إسلامي للسلطة"(1).

وهناك من يعتبر أن لمحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي مواقف علمانية على أساس أن الأول أكد انه : "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة للدعوة الى الخير والتنفير من الشر"(2) أي انه إذا كان في الإسلام مبدأ عام وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فان هذا من حق الجميع وحسب قدرة كل فرد ولا يعني هذا أن تكون هناك سلطة رسمية تجبر الناس على أن تلتزم بالطريق المستقيم فهذا له حساب يوم القيامة وليس لأحد الحق في ذلك سوى أن يدعو الى الخير من باب هداية الناس. كما عبر عن هذه الفكرة في المادة الخاصة التي صاغها في برنامج الحزب الوطني يقول بان "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني فانه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذاهب وجميع النصارى واليهود"(3). كما أكد عبد الرحمن الكواكبي "إن الحكام والساسة الذين يحاولون الخلط بين الدين والسياسة لا يتراؤون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم من البسطاء في الأمة وان موقفهم هذا لا أصل له في الإسلام كدين"(4).

لقد استندت الكنيسة في القرون الوسطى في بسط نفوذها وسيطرتها على الشعب على الدين و أصبح كل ما تقوم به الكنيسة هو الدين حتى وان لم يكن من الدين ولم يكن في صالح الشعب بل عن طريق الدين وقد استغل الشعب أبشع استغلال . حيث تمرر المشاريع وتبرر على أساس أنها من عند الله ولم يتزل الله بها من سلطان وان مصدرها البابوات والقساوسة لتحقيق أهداف شخصية ، وهذه حقيقة تاريخية يعرفها كل المسيحيين ولهذا نادوا بالمسيحية الحقة لتأكيد أن ما تدعو له الكنيسة ليس من الدين المسيحي .

رغم اعتبار هذا الاتجاه امتداداً للإسلام التوفيقي ، إلا أن هناك من يعتبر انه قام على إنقاذه على أساس النقد الموجه للإصلاح الديني من حيث انه "لم يحض بتطور فبدل أن يعنى بتطور الإسلام عني بإثبات أن القيم الغربية للديمقراطية التي يتقبلها دون مناقشة موجودة في الإسلام أصلاً. إن القول بان كل ما هو إيجابي في الحضارة الغربية موجود في الحضارة الإسلامية اعتبر موقفاً دفاعياً سلبياً حيث لم يتم بعملية تقويم ونقد للماضي والحاضر"(5).

وما يميز هذا الاتجاه انه لا توجد هناك قاعدة فكرية مشتركة بين ممثليه، إذا كان هناك من يقول بان الإسلام لم يتطرق الى الحكم أصلاً نجد منهم من يقول أن الإسلام تطرق للحكم من حيث انه أكد بان الأمر في يد الشعب، وهذا فهم متفقون على ضرورة إبعاد السياسة عن الدين ولكنهم اختلفوا في التعبير عن ذلك بطرق مختلفة لدرجة توحى بأنهم لا يمثلون اتجاه واحد. وانطلاقاً من هذا نجد منهم من يرفض ابتداء البحث عن علاقة الديمقراطية بالدين على أساس أنهما مفهومان ينتميان الى عالمين مختلفين "ذلك أن الافتراض الأساسي في الدين، أي دين، هو أن تعاليمه الواردة في النص المقدس صالحة للكافة في كل زمان ومكان، ولكن علينا أن لا نتعامل مع هذه المقولة كبرنامج سياسي للتطبيق وإنما كعقيدة دينية مقبولة في كل زمان ومكان"(6).

إننا نتفق بان الإسلام كدين هو حقيقة أزلية فالكل يؤمن بهذا الدين لكن قد تختلف في نظام الحكم أو في البرنامج السياسي أو الاقتصادي... فهذا لا يعني أننا اختلفنا في العقيدة الدينية كما انه قد نتفق في اختيار نظام الحكم وان يكون لنا برنامج سياسي واقتصادي

(1) غليون ، مرجع سابق ، ص. 70.

(2) ، المرجع نفسه ص. 68.

(3) المرجع نفسه ، ص. 69.

(4) المرجع نفسه ، ص. (68 - 69)

(5) المرجع نفسه ص. 71.

(6) المرجع نفسه ، ص. 62.

موحد فهذا لا يعني انه لدينا عقيدة دينية واحدة. وعلى هذا الأساس فانه لا يجب حسب اعتقادهم الخلط بين الدين والسياسة "حيث  
الله للإسلام أن يكون ديننا وأراد به الناس أن يكون سياسة والدين عام إنساني شامل أما السياسة فهي قاصرة محدودة قبلية محلية مؤقتة" (1)  
يرى الأستاذ العشماوي انه لا توجد هناك أية ولا حديث نبوي يتعلق بالحكم والقول بخلاف ذلك يعبر عن سوء الفهم الذي يشكل  
خطرا على الدين نفسه وحجته في ذلك انه "لو وجد حديث صريح واضح لاحتج به احد الصحابة أو المهاجرين أو الأنصار اثر وفاة  
النبي أو استخلاف أي من الخلفاء الراشدين الأربعة". (2)

ويبرر أنصار هذا الاتجاه قولهم بان الإسلام لا يقيم دولة دينية ترجع سلطة الحكم فيها الى أساس ديني بل الدولة الإسلامية  
مدنية يرجع أساس السلطة فيها الى إرادة الناس "لان البشرية عانت كثيرا ولا تزال تعاني من الحكم الذي يدعي الاستناد الى سلطة  
السماء" (3). وفي نفس الاتجاه يؤكد أصحاب هذا التيار بان نظام الحكم ليس من أصول الدين وان محمدا صلى الله عليه وسلم كان  
رسولا و رسولا فقط ولم يكن ملكا ولا رئيس دولة استنادا للآية " وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ... " (4). كما حاول البعض استخدام المنطق أو  
التحليل العقلي كشيخ الأزهر المراغي إذ يرى استحالة تطبيق نظام إسلامي لان: "من ينظر في كتب الشريعة الأصلية بعين البصيرة  
والحدق يجد انه من غير المعقول أن تضع قانونا أو كتابا أو مبدأ في القرن الثاني من الهجرة ثم تجيء بعد ذلك فتطبق هذا القانون في سنة  
1354". (5)

وانطلاقا من هذا فان أصحاب هذا الاتجاه يدعون الى إبعاد الدين الإسلامي في معالجة قضية الديمقراطية ويتخذون العدل  
كمعيار لنظام الحكم المقبول في الإسلام استنادا لقول ابن القيم الجوزية "أن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريقة كان فهناك شرع الله  
ودينه والله تعالى احكم من أن يخصص طريق العدل بشيء ثم يبقى ما هو اظهر منه". (6) كما يستفاد من هذا أن هناك طرقا عديدة مختلفة  
باختلاف الزمان والمكان وكذا المجتمع لكن هذا لا ينفي أن يكون هناك مبادئ وقيم عامة لا بد أن يستند إليها النظام كالعدل  
والمساواة.. وهذه المبادئ العامة هي التي تبقى وتكرر عبر الزمن لكن الاختلاف يحدث في كيفية صياغتها فقط مع بقاء الجوهر المتمثل  
في تحقيق مصلحة الشعب عن طريق جلب المصالح ودفع المضار.

إذا كان الاتجاهان اللذان سبق وان تطرقنا لهما يتفقان في اعتبار أن السيادة لله وحده نجد أنصار هذا الاتجاه يؤكدون بان  
السيادة للأمة بل يعتبرون القول بحاكميه الله "فحج الطغاة". (7) في السيطرة على الشعوب وإذلالها. ويستدل على سلطة الأمة وأنها مصدر  
السيادة بالعديد من الآيات القرآنية كقوله تعالى " وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ... " (8) كما انه من غير المنطق أن يتحمل المسلمون مسؤولية إقامة  
الدين وتحقيق الاستخلاف على أتم وجه دون أن تكون السيادة بيدهم إذا لم تكن هناك سيادة فان المسؤولية تسقط كما يستدل على  
حرية الإنسان وانه مخير وليس مسيرا بتحملة المسؤولية وبالتالي استحقاقه للعقاب والثواب فلا جزاء دون مسؤولية ولا مسؤولية دون  
حرية وسيادة.

(1) محمد سعيد العشماوي ، الإسلام السياسي (د.م.ن.]: مرقم للنشر، 1990) ص.5

(2) المرجع نفسه. ص.5

(3) المرجع نفسه ، ص. 91

(4) آل عمران، الآية : 144

وبهذا فان أصحاب هذا الاتجاه يرفضون البحث عن أي علاقة بين الدين والسياسة وبالتالي فإنهم يرفضون القول بان "الدين والسلطان توأمان" وكذلك عبارة " الدين أصل والسلطان حارس"  
وما لا أصل له فهو مهذوم وما لا حارس له فضائع"

– انظر حسن الهضيبي ، دعاة لا قضاة ، (الجزائر: دار الصادقية للنشر، 1989) ص. ص. (178-179)

(5) محمود الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ص. 10

(6) المرجع نفسه ، ص. 69

(7) العشماوي ، مرجع سابق، ص. 5

(8) الشورى ، الآية: 38

لقد طرحنا هذه الإشكالية في المحور السابق مع الاتجاه التوفيقي حيث يعتبر أن السيادة لله من جهة وان السلطة بيد الله (رضى الشعب) من جهة ثانية ويعتبر هذان الركبان أعمدة النظام الإسلامي. وقد أعلن بعض المفكرين الإسلاميين أن الأمة هي صاحبة السلطة وان القوانين من حقها ودور الرئيس يقتصر على تنفيذ ما اقره الشعب عبر المجالس الانتخابية التي ينتخب عليها والمعمول بها في الديمقراطية. كما "يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الخلل في موقف الاتجاهات السابقة مبني على سببين :

-الأول: عدم مراعاة الصيغ التي وردت فيها الآيات القرآنية، وعدم الرجوع الى أسباب نزولها فمثلا قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، الظالمون، الفاسقون...) كل مفسري القرآن الكريم متفقون على أن هذه الآيات لا تخاطب المسلمين ولا يخاطب بها المسلم وأما تقصد أهل الكتاب وحدهم حيث يمتنعون عن تطبيق ما جاء في التوراة والإنجيل .

-الثاني: إن كلمة الحكم في الآيات المذكورة لا تقصد السلطة السياسية وإنما هي تعني القضاء على سبيل المثال ( ... ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)(1). وأما الفقه والعلم فمثلا في وصف النبي يحيى تقول الآية (... وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا) (2) . أما المصطلح الذي استخدمه القرآن للتعبير عن نظام الحكم فهو مصطلح الأمر ومنها سمي الحاكم بالأمر والقادة بأولي الأمر ومن هنا جاءت الآية ( ... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ...) (3) "كما حاول أصحاب هذا الاتجاه الدفاع عن الديمقراطية من مختلف الجوانب وعلى كل المستويات حيث اعتبرت الديمقراطية كاختراع عالمي حيادي وموروث إنساني لا ينتمي الى أي دين بل "قد تكون من حيث مؤسساتها وإجراءاتها من أفضل ما أبدعه الإنسان حتى الآن(4).

إن أصحاب هذا الاتجاه يركزون على الآليات الديمقراطية أيضا (الأحزاب والبرلمان..) "فهذه الآليات ليست خاصة بالنظام الديمقراطي الليبرالي مما يدفع سمة تقليد الغرب فهي ميراث إنساني استخدم في عصور التاريخ المختلفة بصور مختلفة وأسماء مختلفة قبل ظهور الفكر الليبرالي الحديث بعدة قرون . وكان أول ظهور للبرلمان في إنجلترا عقب الحروب الصليبية مباشرة 1295". (5)

أما عن الانتقادات التي وجهت للديمقراطية كتمارسه فإنهم يدعون الى ضرورة التمييز بين مبادئ الديمقراطية وما تهدف إليه من جهة والممارسات الشخصية لها من جهة أخرى "وإلا فهل يجوز لنا محاكمة التجربة الغربية من واقعها التاريخي بينما نحاكم تجربتنا من خلال النصوص والمبادئ الدينية دون اعتبار لتاريخنا السياسي من حيث الفتنة الكبرى ومعركة الجمل.. إن العدل والإنصاف يستدعيان أن يكون مستوى المقارنة واحدا فلا نكيل بمكيالين". (6)

وفي الأخير يؤكد لنا الأستاذ حنفي إن "الإشكالية الأساسية في الفكر الإسلامي تتمثل في كيفية التوفيق بين مطالب العلمانية من حرية... ومطالب الفريق الذي ينادي بتطبيق الشريعة وهو يعتقد أن هذا الأمر ميسور فالشريعة الإسلامية وضعية تقوم على تحقيق مصالح العامة والضروريات والحاجيات والتحسينات والضروريات خمس: المحافظة على الدين والحياة والعقل والمال والعرض وهي مقومات الحياة وهذه الضروريات الخمس : هي ما يدافع عنه العلمانيون إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية

(1) آل عمران ، الآية : 55

(2) مريم، الآية : 12

(3) النساء ، الآية : 59

(4) عبد الخالق آل عبد الحمي ، "الشورى بين النظرية والتاريخ وتحديات الواقع" المستقبل العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، [د.ت.ن.] ، ص.52

(5) محمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي و الفكر الليبرالي (القاهرة : دار الفكر ، 1993 ) ص. 490.

(6) المرجع نفسه، ص. 490

وليس من الشريعة الإسلامية من الآخر وليس من الأنا تقليدا وليس إبداعا (1) .

إن ابرز نقاط الاختلاف بين السنة والشيعة في ما يتعلق بالجوانب السياسية والمتعلقة بإقامة الدولة وبعض الجوانب الأخرى متعددة إلا انه "يمكن حصر الخلاف بين الشيعة الإثني عشرية وأهل السنة في الفروق الرئيسية التالية :

1— يعتقد الشيعة أن أئمتهم الإثني عشر معصومون (علي، الحسن، الحسين، علي زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي رضا، محمد الجواد، علي الهادي، الحسن العسكري، محمد بن الحسن) وذلك وراثته من الرسول تأويلا للآية "...إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهير" (2) .

2— يعتقدون بان الرسول أوصى بالخلافة لعلي عند غدير خم، في طريق العودة من حجة الوداع، عندما قال : من كنت مولاه فعلي مولاه .

3— يعتقدون باختفاء الإمام الثاني عشر في سرداب تحت الأرض منذ 238 هـ و ينتظرون عودة إمام مهديا.

4— يتولى العلماء قيادة الأمة طيلة غياب الإمام المختفي، كما ينص الدستور الإيراني الصادر في 1979 في فصله الأول .

5— يصيب الحزن والمأساوية شعور الشيعة، والظلم الذي قاساه علي والحسين ويتجلى ذلك في احتفالهم الدموية العنيفة في العاشر من محرم بما يذكرنا بما يفعله بعض المسيحيين في أسبوع الآلام .

6— ولدت مشاعر الاضطهاد والقمع عند الشيعة لعدة قرون قوة دفع ثورية، صرحت بها المادة 154 من الفصل العاشر : تساند إيران كفاح المظلومين ضد الظالمين في كل أنحاء العالم (وهذه النعمة موجودة في البيان الشيوعي 1848).

7— أخيرا هناك زواج المتعة الذي يأخذ به الشيعة، أما عند أهل السنة فقد تم تحريمه بعد أن كان جائزا (3).

لقد ارتأينا أن نطرح موقف الفكر السياسي الإسلامي من مختلف التيارات حيث نشير الى موقف أهم المفكرين من الظاهرة الإسلامية من جهة ومن الديمقراطية من جهة ثانية، كما نأخذ من عاقبة الروح العدائية التي يكنها كل اتجاه لغيره من التيارات الإسلامية الأخرى ومن وصف العلاقة "ما بين التيار الإسلامي والتيار القومي يقول طارق البشرى : إن العلاقة بين التيارين تقوم في عشرات السنين الأخيرة على الاستبعاد وليس على الاستيعاب، ويتخذ الجدل في شأها مظهرا حريبا وليس حواريا، وفي غالب فترات المرحلة التاريخية الأخيرة من حياتنا السياسية المعاصرة بلغت العلاقة بين التيارين درجة القطيعة والخصام، بل تجاوزت حدود القطيعة لتصل الى حد الغربة والوحشة وتجاوزت حدود الخصام لتصل حد العجز عن الفهم أما في السنوات الأخيرة فيبرز رأي رضوان السيد حيث : تزداد الأصوات الداعية الى التلاقي والحوار بين مختلف التيارات الفكرية الموجودة في الوطن العربي مشرقة ومغربة، بعد قطيعة سادت طوال العقود الثلاثة الماضية أما محمد سليم العوا يقول : ومنذ عقد السبعينات من هذا القرن ومسالة الديمقراطية تطرح بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الخطاب الإسلامي المعاصر بأتماط مختلفة من الفهم والتحليل التاريخي والفلسفي والسياسي واللغوي تكشف عن تحول في الرؤية السياسية وتغير في النظرية الفكرية السياسية عند الإسلاميين" (4).

كما يؤكد خالد شوكات أن " انقطاعا للحوار العلمي الموضوعي بين القوى السياسية العربية حتى يومنا هذا، مما يجعل هذه القوى ينظر بعضها الى بعضها الآخر بمنظار العدا والعدوانية وأنها وحدها التي تحمل قيما معينة تمثل الحق والموضوعية وان غيرها على طريق الضلال. وقد كتب الأمين العام للحزب الشيوعي السوري خالد بكداش عام 1945 حول هذا الموضوع قائلا ... ليس من افتراء على وطننا أفضع من هذا فان الإسلام الذي يقول " لكم دينكم ولي دين " هو عدو التعصب والتفرقة والطائفة ... فليست تعاليم الإسلام السمحاء.مسؤولة عن مزاعم بعض الرجعيين الذين خدموا الاستعمار دائما، بدعوى أن الإسلام دين طقوس وعبادات فقط

(1) غليون، مرجع سابق ص. 39.

(2) الأحزاب، الآية: 33

(3) هوفمان، مرجع سابق، ص.ص. (81-83)

(4) حماد، مرجع سابق، ص.ص. (215-237)

ولهذا فهو لا يناقض الشعور القومي والوطني... ومن باب الافتراء ما يزعمون من أن الإسلام كدين هو الذي يمنع رقي بلادنا... سبب تأخرنا هو الاستعمار وبقايا الإقطاع . وقلة الديمقراطية ، وقلة المدارس ، والفقر والبؤس والجهل<sup>(1)</sup>.  
وفي الأخير نشير الى أن هناك تطور في الخطاب الإسلامي إزاء الديمقراطية ولم يعد هناك إن صح التعبير من يرفضها جملة وتفصيلا بل يؤكد زكي احمد في مقال له بعنوان "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر إن"التصور الأكثر حضورا وشيوعا في الخطاب الإسلامي المعاصر هو التصور الذي لا يرفض الديمقراطية كلية ، بل يأخذ جانب التفصيل - على رأي الأصوليين- وان وتيرة هذا التصور في الخطاب الإسلامي المعاصر في تصاعد وارتفاع في مقابل هبوط وانخفاض التصور الفلسفي الرفض للديمقراطية<sup>(2)</sup> .

وهناك اتجاه قوي في الأوساط الإسلامية من يعتبر الديمقراطية أنها من قبيل الابتكارات العلمية وأنها موروث حضاري إنساني من حق كل الشعوب الأخذ به وأنها ليست مذهبا فلسفيا ولا تحتوي على أي عقيدة ومن ابرز من قال بذلك نجد " السيد محمد حسن الأمين ، إذ يرى أن "الديمقراطية بالرغم من نشأتها الغربية تعتبر نظاما حياديا ، أي من صنف العلوم وإدارة والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبنيتها خطر على مكونات الهوية الخاصة ، فضلا عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها ان الديمقراطية ليست عقيدة ولا تتضمن موقف عقائدي أو فكريا محدد بذاتها كالماركسية مثلا ولا تتضمن موقفا رافضا للعقيدة كالليبرالية مثلا ، لها صيغة لتحويل الحرية الى نظام حياة"<sup>(3)</sup>.

وتبرز خطورة هذا الاتجاه من حيث انه أراد أن يزيل الصبغة الغربية على الديمقراطية مما قد يؤدي في اعتقادنا الى تغيير جذري في المنظور الإسلامي بخصوص موقفه من الديمقراطية وقد أكد محمد عابد الجابري ان "هذا يعتبر تيارا جديدا ظهر في الساحة الفكرية السياسية الإسلامية وهو يعتبر أن الديمقراطية كلمة محايدة مما يعني سحب التحفظات التي كان يوردها فريق من الإسلاميين عليها وان بتطور العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجيا تطورت مفاهيم الديمقراطية الى ما هو ابعد من ارتباطها التاريخي والمجتمعي والفلسفي بأوروبا ، فلا يصح عندئذ أن نقيس الديمقراطية الحديثة بتلك الديمقراطية القديمة"<sup>(4)</sup> .

حقيقة يمكن أن نعتبر أن هناك اتجاه في الفكر السياسي الإسلامي من نظر للديمقراطية نظرة علمية محايدة على اعتبار انها موروث حضاري علمي بشري لتأكيد أن الديمقراطية نشأت من دون ارتباط بأي فلسفة محددة بل إن الديمقراطية كانت في اليونان القديمة من قبيل الإجراءات والتدبيرات السياسية التي طبقتها أثينا ولم تأخذ بها اسبرطة التي اعتمدت على قوة الجيش في التنظيم وخاصة في أوقات الحرب على الخصوص ، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهبا قائما على أسس محددة فهي بصفة عامة إجراء من قبيل الإجراءات السياسية لتنظيم المجتمع وإقامة الدولة الحديثة . وقد ترتب على هذا الاتجاه الحديث كما سبق وان بينا انه لا يوجد في الخطاب الإسلامي المعاصر من يرفض الديمقراطية كلية إلا نادرا وهذا النادر لا يحظى بتأييد كبير في الوسط الإسلامي. حيث أصبح من يرفض الديمقراطية من قبيل الشاذ والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه. وهذا ما تم تجسيده من خلال العولمة لأنظمة السياسية وفوق القيم الديمقراطية. فهي كعملية تسعى لصهر مختلف الأنظمة في بوتقة واحدة. وهذا ما سنحاول إبرازه في الباب القادم .

(1) حماد ، مرجع سابق ، ص. 361

(2) المرجع نفسه ، ص. 71

(3) المرجع نفسه ، ص. (71 - 72)

(4) المرجع نفسه ، ص. 72



## الباب الثالث

التنمية السياسية و البعد الداخلي والخارجي

للعلمية الديمقراطية

– الفصل الاول: التنمية السياسية

– الفصل الثاني: البعد الداخلي للعلمية الديمقراطية "المجتمع المدني"

– الفصل الثالث: البعد الخارجي للعلمية الديمقراطية "العولمة"

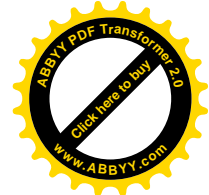


بعد أن تطرقنا في البابين السابقين للمستويين الأول والثاني للديمقراطية. حيث تطرقنا في المستوى الأول للجانب الفكري القيمي والمتعلق بالمبادئ الديمقراطية، كما تطرقنا في المستوى الثاني للجانب المؤسساتي في الديمقراطية، فانه جدير بنا أن نتطرق للمستوى الثالث والمتعلق بالخط والممارس والمتمثل في التنمية السياسية ودورها الاستراتيجي في تحقيق الديمقراطية، حيث تشير الدراسات الى انه " في الخمسينات من القرن العشرين أدرك علماء السياسة أن الأطر التحليلية البنائية أو الهيكلية لا تمكن وحدها من تقديم رؤية شمولية للنظم السياسية فدعوا الى ضرورة اخذ البيئة الثقافية بعين الاعتبار عند دراسة السياسة والحكم متأثرين بعلم النفس الاجتماعي و إذ يذكر جابريل الموند أن أي نظام سياسي يعيش في ظل ثقافة سياسية معينة، أي نسق من القيم والاتجاهات والمعتقدات السياسية. وعلى أساس هذا المركب العقلي والنفسي يمكن تفسير كيف تتشكل وتعمل المؤسسات السياسية"<sup>(1)</sup>.

كما أننا سنبحث في الجانب الداخلي الديمقراطي والمتمثل في المجتمع المدني من حيث علاقته بالديمقراطية من جهة والجانب الخارجي من جهة ثانية والمتمثل في العولمة ومشروعها في نشر وتحقيق الديمقراطية في مختلف دول العالم وخاصة العالم الإسلامي، الذي بات في نظر الغرب يشكل تهديدا مباشرا عليه، ومن هنا استوجب الأمر ديمقراطية وفق المنظومة الغربية لتحليله من الروح الشريرة فيه حسب اعتقادهم وتحقيق ما يسمى بالسلام الديمقراطي والمقصود ب "السلام الديمقراطي" أن كل دولة في نظر الغرب غير ديمقراطية فهي خطر ومجرمة بالطبيعة و مصدر للا استقرار ومن هنا يستوجب ديمقراطيتها. وإما القضاء عليها حيث تؤكد الدراسات الغربية أننا نعيش الحرب العالمية الرابعة فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى والثانية والحرب الباردة، فإننا نكون قد دخلنا الحرب العالمية الرابعة وأطرافها الغرب من جهة و الإسلاميين السنة والشيعية والعرب القومييين من جهة ثانية. وهذا ما سنحاول شرحه من خلال هذا الباب لإبراز وكشف حقيقة تلك الادعاءات المغرضة، والتي تحاول تشويه الإسلام تارة والمسلمين تارة أخرى.

ورغم أن كل فصل من هذه الفصول يحتاج أن يكون بحثا مستقلا بذاته، لكن طرحنا لموضوع الديمقراطية بين المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية ألزمتنا تتبع كل مستويات الديمقراطية: الفكرية والمؤسسية و الممارساتية وجوانبها الداخلية والخارجية. وعليه سنحاول التركيز في دراستنا لهذه المواضيع من حيث علاقتها بالديمقراطية فقط دون الإسهاب في شرحها وتحليلها و نرجوا أن لا يعتبر ذلك تقصيرا منا. وهنا نتساءل عن ابرز التحديات التي تواجه العالم العربي وإسلامي؟ حيث يتضح لنا من خلال قراءتنا للأدبيات السياسية أن هناك جملة من التحديات وأبرزها التحدي الحضاري - أزمة الهوية - تحدي التنمية والتخلف:(التخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الفكري الثقافي والعلمي) - تداعيات العولمة والنظام الدولي الجديد ... كما نتساءل هل يمكن للدول الإسلامية ان تطبق نماذج التنمية السياسية التي طبقت في العالم الغربي؟ هل يمكن للدول الإسلامية أن تصل لنماذج سياسية للتنمية نابعة من ثقافتها السياسية ومستلهمه من تقاليدها ورؤيتها المستقبلية؟.

<sup>(1)</sup> كمال المنوفي ، اصول النظم السياسية المقارنة ، الطبعة الاولى، ( الكويت : شركة لربيعان للنشر والتوزيع ، 1987 ) ص. 149



## الفصل الأول التنمية السياسية

– المبحث الاول :التنشئة السياسية

– المبحث الثاني:المشاركة السياسية

– المبحث الثالث : الثقافة السياسية

إن تخلف الدول السائرة في طريق النمو ومن بينها الدول الإسلامية لا يعني التخلف الاقتصادي فقط وان كان التخلف الاقتصادي هو المظهر الخارجي للتخلف والمعبر عنه، إلا أننا نعتقد أن التخلف الاقتصادي رغم أهميته ما هو إلا نتيجة فقط للتخلف في الجوانب السياسية الثقافية والاجتماعية، حيث "تعرف التنمية على أنها توحيد جهود جميع المواطنين مع الجهود الحكومية لتحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للجماهير وربطهم بظروف مجتمعهم ونمط الحياة فيه وتمكينهم من المساهمة في تحقيق التقدم والرقي لمجتمعهم"<sup>(1)</sup>. ومن هنا كان الاهتمام بالتنمية السياسية كجانب مهم وجوهري من جوانب التنمية الشاملة.

كما أن التنمية كمصطلح ينتمي للمجال الاقتصادي يعبر عن التقدم في الجوانب المادية. لكن التنمية المستدامة\* بالمفهوم الحديث والحضاري إن صح التعبير أصبحت مرتبطة بالجوانب المعنوية أكثر من الجوانب المادية وذلك بعد انتباه الدارسين الى دور الجوانب المعنوية وخاصة تلك المتعلقة بالجوانب الثقافية والهوية لما لها من دور في تحقيق التنمية والتقدم و لازدهار والرقي في المجتمع ، ولهذا سنتطرق في هذا المبحث للتنمية السياسية من حيث علاقتها بالديمقراطية، وذلك بالبحث في دور التنشئة والمشاركة والثقافة السياسية في إقامة نظام ديمقراطي .

وهنا نتساءل بداية عن مدى وجود تنمية سياسية إسلامية ؟ وإذا كانت موجودة فإننا سنحاول دراستها من خلال أسس ومقومات التنمية السياسية في الدول الغربية حتى نستطيع معرفة سبب نجاح هذه وفشل تلك ، كما أننا سنحاول البحث في مقومات النجاح للنهوض بالتنمية السياسية في الدول الإسلامية ومحاولة تفعيلها.

إن ما يدعونا للبحث في مثل هذه الجوانب أننا لاحظنا أن كل الدول الإسلامية وكل دول العالم الثالث يوجد فيها تحرر سياسي في ضل أنظمة استبدادية ولم تصل بعد الى تحقيق الديمقراطية من الناحية المؤسساتية والتطبيق الفعلي للقانون وتجسيد مبدأ الفصل بين السلطات والمشاركة السياسية والتداول على السلطة من خلال اختيار الشعب للسلطة التنفيذية والهيئة التشريعية فهي ترفع شعار الديمقراطية وتسمح بإقامة الأحزاب السياسية وتفصل بين السلطات وتقيم الحكومات وتشكل الوزارات، إلا أننا لا نلمس وجود نظام ديمقراطي ، وعليه فإننا سنبحث في الجوانب تحت الدولة **under state** . حيث تمثل القاعدة والخلفية الفكرية لنظام السياسي الديمقراطي.

وهنا يطرح الإشكال العميق والمتمثل في الخرائط الذهنية لكل من الحاكم و الشعب ، أي ما هو تصور وماهي الخلفية الفكرية التي يحملها الشعب اتجاه الحاكم ؟ وماهي الصورة الذهنية التي يحملها الحاكم اتجاه الشعب ؟ وعليه نؤكد هنا أن مصير كل من الشعب والحاكم متوقف على مدى صحة ومصداقية تلك التصورات المتبادلة بين الحاكم و الشعب . "وهكذا فان تخلفنا ( نحن العرب ) هو تخلف سياسي من كل الوجوه . بمعنى أن نظرتنا للحاكم مازالت هي النظرة العتيقة أي انه الملك "الإله" المطلق . ومازالت نظرتنا للمجتمع انه ذلك القطيع الذي يقاد الى حيث إرادة مشيئة الزعيم ، ومازالت نظرتنا للمؤسسات الرسمية أنها ملك للحاكم ، ومازالت نظرتنا للفرد انه ذلك الخانع الخاشع المطيع المسير ، ومازالت نظرتنا للأحزاب أنها مجرد تنظيمات هدفها خلق البلبلة الفكرية والصراع على السلطة السياسية ، ومازالت نظرتنا للنقابات والروابط المهنية والحرفية أنها أداة للمظاهرات وخلق الشغب ."<sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> السيد عليوة ومنى محمود، " المشاركة السياسية" الموسوعة السياسية ، ( القاهرة : مركز الاهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ، 2000 ) ص.38  
\* BATIR Wardarn ، التنمية المستدامة : تم صياغته ولاول مرة من خلال تقرير "مستقبلنا المشترك " الذي صدر عام 1987 عن اللجنة العالمية للتنمية والبيئة برئاسة رئيسة وزراء النرويج السابقة جرو هارلم برونتلاند والتي ترأست سابقا منصب رئيسة منظمة الصحة العالمية وقد كان مفهوم التنمية المستدامة مفهوم جديد وثورى من حيث انه ولأول مرة يدمج مابين الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية في تعريف واحد. [www.Scribd.Com](http://www.Scribd.Com)

يوم الخميس 18 ديسمبر 2008

<sup>(2)</sup> عامر رمضان ابو ضاوية ، التنمية السياسية في البلاد العربية والخيار الجماهيري : دراسة تحليلية للمراكز الوظيفية للتنمية السياسية، (ليبيا: دار الرواد 2002)

من خلال تطرقنا للتنشئة السياسية نحاول التعرف على الأسباب القريبة والبعيدة وراء رسم تلك الخرائط الذهنية، كما أننا سنحاول البحث في إمكانية تصحيح تلك التصورات واستبدالها بتصورات حقيقية سليمة، لتلعب دورها المنوط بها وتحقيق النتائج المرجوة في ارض الواقع بعيدا عن كل التصورات المثالية والشعارات البراقة .

إن مصطلح التنمية وان تم استخدامه في العديد من العلوم فان كيفية تطبيقه تختلف من مجال لأخر حيث نجد ان التنمية في كل قطاع لها أساليب واليات و أهداف تسعى الى تحقيقها تختلف عن القطاعات الأخرى ولهذا سنحاول من خلال هذا الفصل التركيز على التنمية السياسية، لان التنمية السياسية هي التي تحقق التنشئة السياسية والتعبئة والمشاركة السياسية وبالتالي الثقافة السياسية الفعلية والفاعلة في النظام السياسي، ونعتقد أن هذا هو مصدر وطريق التغيير المنشود ومن هنا تبرز أهمية التنمية السياسية من حيث اعتبارها مدخلا للتحوّل الديمقراطي ولعل فشل محاولات التحوّل في مختلف دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلامية يعود الى غياب هذه الإستراتيجية وعليه فإننا سنحاول أيضا البحث في التنمية السياسية في كلا المنظومتين الفكرتين الغربية والإسلامية لمعرفة ما هي الأساليب والآليات وأهداف كل منظومة؟.

و الديمقراطية كفلسفة ونظام حكم راشد تعبر عن نمو وتطور الفكر البشري في المجال السياسي وعليه يمكن اعتبار الديمقراطية كنتاج وثمرّة تراكمات للتنمية السياسية البشرية عبر العصور الى أن استقر الفكر السياسي والقانون الدستوري الى تصنيف الأنظمة الى أنظمة ديمقراطية (النظام الرئاسي – والنظام الشبه الرئاسي – والنظام البرلماني – ونظام حكومة الجمعية ) من جهة وأنظمة فاشية (وهي كل الأنظمة الباقية من ملكية وجمهورية ونازية وما فيها الأنظمة الإسلامية). لكن في ما يتعلق بالأنظمة الإسلامية نعتقد أنها تبقى نماذج حكم لا نستطيع الحكم عليها ووصفها بالديكتاتورية .

ومن خلال دراسة التنمية السياسية نتمكن من معرفة دورها و أهميتها و علاقتها من حيث التأثير والتأثر بالديمقراطية لان النظام الديمقراطي وان كان ثمرّة للتنمية السياسية فانه يعمل دائما على تطويرها وتفعيلها،إننا سنتناول أهم جوانب وأبعاد التنمية السياسية والمتمثلة في التنشئة السياسية والمشاركة السياسية وأخيرا الثقافة السياسية في ثلاث مباحث منفصلة كما يلي :

المبحث الأول : التنشئة السياسية

المبحث الثاني: المشاركة السياسية

المبحث الثالث: الثقافة السياسية

## المبحث الأول : التنشئة السياسية

يعد مفهوم التنشئة السياسية احد المفاهيم البارزة في علم السياسة المعاصرة بل انه مع المشاركة السياسية و الثقافة السياسية يشكلون الأعمدة الأساسية للتنمية السياسية والتي سبق وان بينا بأنه من خلالها يتم تكوين مجتمع سياسي تكوينا صحيحا متميزا. بما تغرس هذه العملية فيه من قيم ومبادئ وأنماط سلوك تكون نتيجتها تكوين جيل مؤهل يتمتع بقدرة عالية على القيادة والتحكم في زمام الأمور، قادرا على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهه فضلا عن الارتقاء بالمجتمع إلى أعلى مستويات التقدم والازدهار في كافة المجالات .

وموضوع التنشئة السياسية في الفكر السياسي هو موضوع قديم متجدد، حيث تكلم حوله المفكرون الغربيون والإسلاميون وبرزوا أهميته في النظام السياسي " حيث ارجع الفيلسوف الصيني كونفوشيوس فساد الحكم الى غياب المواطنة الصالحة، بسبب عجز الأسرة عن تلقين قيم الفضيلة والحب المتبادل والمصلحة العامة. لهذا دعا جهاز الدولة الى تحمل مهمة تعليم الناشئة ابتغاء خلق نظام اجتماعي سليم يتأتى معه قيام حكم صالح. وذهب افلاطون في كتابه الجمهورية الى اعتبار التعليم واحدا من أهم أعمدة الدولة الفاضلة وكرس " ارسطو " الكتاب الأخير من سفر السياسة للحديث على التربية وجاء فيه إن من ضمن واجبات الحاكم أن يهتم غاية الاهتمام بأمر تربية النشء . كما نبه روسو في العصر الحديث الى تأثير الثقافة والتنشئة السياسية في نظام الحكم في الدولة وسياستها العامة "(1) كما تطرق ميكافلي في كتابه الأمير للتنشئة السياسية حيث يؤكد فيه في على ضرورة إعداد القائد السياسي إعدادا محكما لضمان حسن التدبير والقيادة فيه .

وقد تزايد الاهتمام بالتنشئة السياسية في العصر الحالي وأول من صاغ مصطلح التنشئة السياسية Political socialization كما تشير الأدبيات السياسية هو هربرت هايمان Herbert Hyma وذلك في دراسة له عام 1959 في كتاب بعنوان "التنشئة السياسية " وقد عرف هايمان عملية التنشئة السياسية " بأنها تعلم الفرد الأنماط الاجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع التي تساعد على أن يتعايش مع هذا المجتمع سلوكيا ونفسيا "(2) ومنذ ذلك التاريخ اخذ الأدب السياسي يزخر بالعديد من الدراسات النظرية والبحوث التطبيقية في موضوع التربية الاجتماعية والسياسية"(3).

كما أكدت كل التجارب الثورية والإصلاحية على ضرورة وأهمية التنشئة بصفة عامة وهنا نشير الى ما قام به الشيخ العلامة ابن باديس من تنشئة للشباب الجزائري إدراكا منه لدور التنشئة في مواجهة المستعمر حيث قام بإعداد جيل فجر الثورة في وجه المستعمر ولهذا يعتبر ابن باديس الأب الروحي للثورة الجزائرية .

وتزداد أهمية التنشئة السياسية في الوقت الحالي في ظل العولمة حيث الأجيال معرضة لغزو ثقافي خطير في ظل تطور وسائل الإعلام والاتصال والمواصلات . وكأن التنشئة السياسية بمثابة سلاح المقاومة لرد ما يمكن أن تتعرض له الأجيال من غزو فكري مدمر " الذي تستخدمه الدول المتقدمة بعد الغزو العسكري لطمس هوية الشعوب النامية وفرض سيطرتها الفكرية والاجتماعية عليها . وقد أصبحت التربية السياسية للأطفال في عصرنا الحالي أمرا بالغ الأهمية بالنسبة لمسار الأمم وتقدمها "(4).

كما اهتم الإسلام بالتربية والتنشئة السياسية حيث جاء في الحديث الشريف أن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما يوجب الإسلام أمر الأطفال بالصلاة وهو أبناء سبع وضرهم على تركها وهم أبناء عشر، مما يؤكد لنا على أهمية وضرورة التنشئة في حياة الطفل لإعداده إعدادا صحيحا مما يمكنه من القيام بدوره وهو رجل قيادي

(1) محمد حسن اسماعيل، التنشئة السياسية : دراسة في دور اخبار التلفزيون، الطبعة الاولى (مصر : دار النشر للجامعات، 1997) ص.21

(2) المرجع نفسه ،ص. 22

(3) المنوفي ، اصول النظم السياسية المقارنة ،مرجع سابق ، ص. 323

(4) اسماعيل، مرجع سابق ،ص. 9

أو كمواطن صالح. وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام بان تربية الطفل تبدأ من السن السابعة وتستغرق سبع سنوات وبعد سن الرابع عشر على الأب مصاحبة ابنه سبع سنوات أخرى وبعد ما يصبح سنه واحد وعشرون سنة فان الحابل على القارب ، وهنا إشارة واضحة لدور الأسرة كمرحلة أولى في تنشئة الفرد وإعداده من الناحية الفكرية والعقدية . كما نظم الإسلام علاقة الفرد بأسرته وعلاقته بالمجتمع ككل كما حددت الشريعة حقوقاً للفرد وألزمته بواجبات من اجل إدماج الفرد في المجتمع ليتحقق التعايش والتوافق بين أفراد المجتمع ويتم بناء المجتمع بناءاً صحيحاً يقوم على الوحدة والتماسك وهذا هو الهدف الأول للتنشئة السياسية والذي يعبر عليه بالولاء والانتماء وقد جاء في الحديث "المسلم للمسلم كالبنين المرصوص يشد بعضه بعضاً وإذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى . وفي الحديث أيضاً " ان المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده " .

تشير الأدبيات السياسية أن الفكر السياسي اليوناني وخاصة ما كتبه أفلاطون والفكر السياسي الحديث وخاصة ما كتبه ميكافلي قد أكدوا على أهمية وجود الأحاسيس والمشاعر الطيبة بين المواطنين كأحد المكونات الحاسمة للنظام والوحدة السياسية. وهناك كتابات عديدة قد طرحت إشكالية تنمية الانتماء و الولاء والثقة بين المواطن والسلطة وفي هذا الإطار يتحمل القادة السياسيون مسؤولية المحافظة على المجتمع عن طريق تأكيد وتثبيت وتنمية هذه الأحاسيس من اجل إقامة مجتمع يقوم على المحبة والتعاون. وهنا يميز فوكوياما في أطروحة نهاية التاريخ بين المجتمعات الأسرية و المجتمعات غير أسرية والمتمثلة في المجتمعات الغربية وخاصة الأمريكية واليابانية والألمانية حيث لا وجود للقيم الاجتماعية والثقافية والدينية ذلك أن الرجل الأخير عند فوكوياما لديه قيمة عليا تتمثل في تحقيق المصلحة والمصلحة فقط دون الارتباط بأي قيمة أخلاقية أو اجتماعية مسبقة. وهذا أهم ما يميز المنظومة الفكرية الغربية عن الإسلامية .

وفي إطار دراسة الديمقراطية فانه لابد من التكلم على التنشئة السياسية لأنها احد الوظائف الرئيسية لكافة النظم السياسية وذلك من خلال التطرق الى النقاط الجوهرية في التنشئة السياسية والمتمثلة في مفهومها وأهميتها ووظائفها ومرآحتها ووسائلها وكلها عناصر مهمة جدا لكن لا يتسع بحثنا للتعمق فيها وعليه سنحاول قدر الإمكان توضيح كل تلك النقاط .  
أولاً: تعريف التنشئة السياسية

إذا كان تحديد المفاهيم هو احد الوسائل الأساسية في فهم الظاهرة محل الدراسة فمن الأهمية بمكان تحديد المقصود بعملية التنشئة السياسية، حتى تتمكن من معرفة واستخلاص أهميتها من حيث علاقتها بالنظام الديمقراطي في كلا المنظومتين الغربية والإسلامية. من المصطلحات التي يصعب تعريفها نجد التنشئة السياسية، فليس هناك تعريف جامع مانع بل يلاحظ تعدد التعريفات لهذا المصطلح بقدر من تناوله بالدراسة والبحث وذلك حسب تخصصاتهم واتجاهاتهم الفكرية وان كان يلاحظ أن معظم التعريفات تربط بين التنشئة السياسية وبين القيم والثقافة سواء تعلق الأمر باكتساب القيم والثقافة أو تكريس ما هو قائم منهما أو تعديله ومن هنا تبرز أهميتها، من حيث ارتباطها بالقيم والشخصية والهوية وخاصة إذا ما تعلق الأمر بالصراع بين المنظومتين الفكريتين الغربية و الإسلامية، مما يجعل التنشئة السياسية محور الصراع بينهما وهذا ما دعا الرئيس الأمريكي بوش يدعو الى حذف آيات الجهاد من القرآن الكريم، وكل مسلم يدرك خطورة هذه العبارة كما أن هناك من يدعو الى استبدال عبارة التربية الإسلامية بالتربية المدنية وحذف عبارة الشريف للقدس الشريف الى غير ذلك من العبارات التي تحمل وتعبر عن الأصالة الفكرية للشرق الإسلامي وتميزه عن الغرب المسيحي . مما يؤكد خطورة هذا البعد وأهميته وضرورة أخذه بعين الاعتبار عند دراسة وتحليل موضوع الديمقراطية ولا يمكن تجاوزه بأي صفة من الصفات والتي قد يدعو لها بعض المفكرين تارة باسم حوار الحضارات وتارة أخرى بإنكار الصراع لكن الواقع يؤكد هذا الصراع والغلبة للأقوى . بل للأصلح .

إضافة الى ذلك فهناك بعض الكتابات التي تستخدم عدة مفاهيم أخرى على أنها مترادفات تدل على مصطلح التنشئة السياسية وتحمل أحيانا "مثل التعليم والتلقين Endoctrinations التحضر Civilization والنقل الثقافي

## Cultural Transmission وتبني أنماط ثقافية Adopting Cultural norms<sup>(1)</sup> وخاصة مصطلح التعليم

والتربية، وتشير الأدبيات الى مصطلحات أخرى كالتثقيف، الإدماج بالإضافة الى التطبيع و والتكيف ولكن هذه المصطلحات وان تشابهت واشتركت مع التنشئة في بعض الجوانب إلا أنها لا ترقى الى مستوى التنشئة من حيث بعدها الاستراتيجي في بناء المجتمع. أي أنه رغم تشابه تلك المفاهيم مع مفهوم التنشئة السياسية إلا أن هذا الأخير أعمق واطور من كل المفاهيم وذو بعد مستقبلي استراتيجي ويتضح لنا ذلك من خلال جملة التعريفات الغربية والعربية للتنشئة السياسية. ويرى داوسن أن التنشئة السياسية هي تلك العمليات التي يكتسب من خلالها الفرد توجهاته السياسية الخاصة، معارفه ومشاعره وتقييماته لبيئته ومحيطه السياسي أي أن التنشئة السياسية هي عملية تفاعل بين الفرد والنظام السياسي والقنوات الأخرى التي تقوم بتنشئته<sup>(2)</sup>

هناك العديد من التعاريف التي تنظر لعلم السياسة بأنه علم السلطة ويعود اهتمام علم السياسة بالتنشئة السياسية من حيث أهميتها ودورها في تحديد علاقة المواطن بتلك السلطة من حيث تشكيلها والتأثير فيها و التأثير بها ولهذا تمثل التنشئة السياسية احد الاهتمامات الحالية البارزة لعلم السياسة فمنذ أن صدر كتاب هربرت هايمان عن التنشئة السياسية 1959، اخذ الأدب السياسي يزخر بالعديد من الدراسات النظرية والبحوث التطبيقية في موضوع التربية الاجتماعية والسياسية ويعرف هربرت هايمان Herbert hyman في كتابه الذي يحمل نفس العنوان قاصداً به عملية تلقين الفرد الأنماط السياسية والاجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع كي يتعايش سلوكياً معه<sup>(3)</sup>. بينما يعرف غايريال الموند التنشئة السياسية بأنها العملية التي يكتسب من خلالها الفرد الاتجاهات والقيم السياسية التي يحملها معه حينما يجند في مختلف الأدوار الاجتماعية<sup>(4)</sup> وقد حاول Greenburg وضع مفهوم أوسع للتنشئة السياسية حيث يعرفها بأنها تلك العملية التي يكتسب من خلالها الفرد الاتجاهات والمعتقدات والقيم المتعلقة بالنظام السياسي الذي ينتمي إليه، والمتعلقة بالدور الذي يلعبه في هذا النظام<sup>(5)</sup> و"يرى كل من الموند Almond وPawel أن مصطلح التنشئة يستخدم للإشارة الى الطريقة التي يتعلم بها الأطفال قيم واتجاهات مجتمعهم وما ينتظر أن يقوموا به من ادوار عند الكبر." أما رأيت Wright فيعرفها بأنها العملية التي يكتسب من خلالها الفرد ثقافة ومعايير جماعته الاجتماعية وهي عملية لا تحدث لفترة معينة ثم تتوقف ولكنها مستمرة وممتدة<sup>(6)</sup> بل أن هناك من يرجعها الى فترة الولادة مثل المفكر وود Wood كما يعرفها "كينيث لانجتون" الذي يقول بان التنشئة السياسية تعبر في أوسع مضامينها عن كيفية نقل المجتمع لثقافته السياسية من جيل الى جيل "أيضا نجد تعريف "فريد جرينشتن" الذي يرى أن التنشئة السياسية هي التلقين الرسمي وغير الرسمي، المخطط وغير المخطط للمعارف والقيم والسلوكيات السياسية، وخصائص الشخصية ذات الدلالة السياسية وذلك في كل مرحلة من مراحل الحياة، عن طريق المؤسسات السياسية والاجتماعية الموجودة داخل المجتمع "كما يعرفها كل من "نورمان ادلر Norman Adler" و" تشارلز هارنجتون Charles Harnington" حيث يريان أن التنشئة السياسية تعني بتعليم

(1) طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: مع دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1999) ص. 104

(2) ريتشارد داوسن، و كارن داوسن وكينيث برويت، التنشئة السياسية: دراسة تحليلية، ترجمة مصطفى عبد الله ابوالقاسم حشيم ومحمد زاهد محمد بشير المغربي (تونس) (بني غازي): منشورات جامعة قار بونس، 1990، ص. 55.

(3) الموفي، اصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص. (323 - 324)

(4) سعيد محمد ظافر العجمي، التنشئة السياسية في دولة الكويت خلال الفترة من 1991 - 2005: دراسة حالة المؤسسة الاعلامية الكويتية، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2007، ص. 14.

(5) المرجع نفسه، ص. 14.

(6) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. (100 - 101)



القيم والاتجاهات السياسية ذات المغزى السياسي عن طريق الأسرة والمدرسة والتفاعل مع السلطة والمواقف السياسية المختلفة  
" (1)

ومن خلال هذا يتضح لنا الربط بين التنشئة والتعليم من حيث اعتبار التنشئة عملية مستمرة في حياة الفرد على مدى الحياة وليست مقتصرة على مرحلة الطفولة، وهنا نؤكد ان التنشئة السياسية وان استمرت في حياة الفرد فان خطورتها تبرز بقوة في المرحلة الأولى من حياة الفرد .

وعلى الجانب الآخر فقد حاول بعض علماء السياسة العرب التعرض لمفهوم التنشئة السياسية، ومن الممكن استعراض بعض هذه التعريفات :

" ويعرف عبد الرحمان العيسوي "عملية التنشئة بأنها عملية تشكيل لمعايير الفرد ومهاراته ودوافعه واتجاهاته وسلوكه لكي تتوافق مع تلك التي يعتبرها المجتمع مرغوبة ومستحسنة لدوره الراهن والمستقبلي في المجتمع " وفي تعريف احمد جمال ظاهر: يرى أن التنشئة السياسية تعني تعلم القيم السياسية بواسطة أدوات ووسائل التنشئة المختلفة كالأسرة والتنظيمات السياسية المختلفة بهدف الحفاظ على امن واستمرار وديمومة المجتمع السياسي وبالتالي استقرار العلاقة بين الشعب والدولة (2). " ويعرف فيصل سالم التنشئة السياسية بأنها "هي كيفية تعلم الفرد المعايير الاجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع مما يساعد على أن يتعايش سلوكيا معا " ويعتبرها كمال المنوفي " تلقين واكتساب لثقافة سياسية معينة . كما أنها عملية مستمرة يتعرض لها الإنسان طيلة حياته بدرجات متفاوتة . وتضطلع بها جملة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية كالأسرة، المدرسة وجماعة الرفاق والحزب السياسي و الأدوات الإعلامية " (3). ويؤكد عبد الهادي الجوهري : "إن التنشئة السياسية تعتبر شرطا ضروريا لنشأة الفرد داخل المجتمع السياسي . ومرد ذلك الى أن خبرات التنشئة التي يكتسبها المواطن تحدد تصرفاته السلوكية في حضم الحياة السياسية ، مثل المشاركة السياسية أو عدم الاهتمام بالسياسة، وتأييد أو رفض النظام السياسي ، والشعور بالانتماء الى المجتمع السياسي أو التخلي عنه " (4) ويعرفها محمد علي محمد : "هي عملية مستمرة ودائمة فهي لا تتوقف عند مرحلة الطفولة أو المدرسة فالخبرات السياسية المختلفة للفرد مع الحكومة أو الحزب ...كلها عوامل هامة في تحقيق التنشئة السياسية كما أنها العملية التي يصبح الفرد من خلالها واعيا بالنسق السياسي والثقافة ومدركا لها " (5) وتشير دراسات علم للاجتماع السياسي الى العديد من العناصر التي تتضمنها التنشئة السياسية والخاصة بالفرد من جهة والمجتمع من جهة ثانية ومن هنا يمكن تحديد أهم عناصر مفهوم التنشئة السياسية في:

1" التنشئة السياسية هي عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية...

2 التنشئة السياسية عملية مستمرة ...

(1) إسماعيل، مرجع سابق، ص. 22

(2) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. (101 - 103)

(3) إسماعيل، مرجع سابق، ص. 23

(4) المرجع نفسه، ص. 23

(5) المرجع نفسه، ص. 23

3 التنشئة السياسية تلعب أدوارا رئيسية ثلاث : نقل الثقافة السياسية عبر الأجيال ، خلق الثقافة السياسية ، ثم تغيير الثقافة السياسية (1).

إن الأفراد بل والمفكرين والدارسين يتأثرون بالأحداث المحيطة بهم وخاصة تلك التي يعيشونها حيث نجد أن الأفكار السياسية للأفراد تتأثر بمحيطهم مما يؤكد أن التجارب الحياتية عنصر مهم في التنشئة السياسية مما يجعلها عملية مستمرة حيث تؤكد الدراسات أن كل ديكتاتور قد عاش طفولة صعبة ومن هنا تكون بدايته مظلمة ونهايته مأساوية .

وإذا كان هذا المفهوم الحديث للتنشئة السياسية يجعل منها موضوعا مستحدثا في علم السياسة فهذا لا يعني انه لم تكن هناك إشارات إليها من قبل المفكرين القدامى حيث تشير الدراسات السياسية الى أن التنويه الى دلالاته ووظائفه وطرقه فقد بدأ منذ زمن بعيد حيث يعود الى حديث أفلاطون عن تربية المواطن و تقسيم أرسطو للمجتمع وفلسفة جون بونون عن علاقة نمط تربية الأطفال بتشكيل رؤيتهم للسلطة .وقد اهتم المفكرون القدامى بالتربية بصفة عامة كوسيلة لتنشئة الأفراد تنشئة سليمة لإعداد رجال المستقبل وقد تكلم عن ذلك كل من الفارابي وأبي حامد الغزالي وابن خلدون وغيرهم كثير .

وقد حذر المفكرون من خطورة عدم الاهتمام بالسياسة وهذا ما يعرف بالاغتراب السياسي والذي يعتبر آفة اجتماعية سياسية مترتبة عن غياب التنشئة السياسية الصحيحة ، " فبرزت أدبيات ساحطة بشكل متزايد تحذر البلد من الضرر الذي يلحق به من جراء معايير السلوك الرخيصة ، واللغة السياسية الفظة ، وهياج الشارع ، والنكات الجارحة . الخبراء ابدوا قلقهم من أن المجتمع المهزول ، واللامبالي ، والاستحواذي ، والمنطوي على النفس قد أسهم في ضمور الروابط الأخلاقية ، والالتزامات الاجتماعية ، والمشاركة السياسية (2). وفي هذا الإطار نظمت الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية مثلا "مشروع التربية المدنية للقرن القادم من اجل دعم البحث وتحفيز التعليم ... تطوير الثقة المدنية والمشاركة المدنية والتعليم المدني ومن اجل مقاومة السوداوية والغضب المتفشين بإزاء الشؤون المدنية... يتمسك بقدرة المجتمع المدني على إحياء الحياة العامة... ولكن النظرة القائلة أن النشاط التطوعي المحلي يعزز الديمقراطية هي مجرد طريقة واحدة في فهم المجتمع المدني (3).

ومن خلال تحديد مفهوم التنشئة السياسية يتبين لنا أنها ضرورة اجتماعية سياسية لتحقيق الرقي والازدهار مما يعني أن عدم وجودها سيعود بعواقب وخيمة على الفرد والمجتمع والنظام السياسي ويتضح لنا ذلك من خلال دراسة أهميتها ووظائفها .

ثانيا: أهمية التنشئة السياسية ووظائفها

لقد تطرقت كل الأدبيات السياسية الى أهمية وضرورة التنشئة السياسية بالنسبة للفرد والمجتمع والدولة ولكن ما يدعوا للتساؤل هنا هو ما هي أسباب ودوافع الاهتمام المتزايد بالتنشئة السياسية في العصر الحديث ؟ ولقد لخص عبد الهادي الجوهري أسباب اهتمام الدراسات الحديثة بالتنشئة السياسية الى أربعة أسباب وهي :

"أولا : يواجه المجتمع الأمريكي في السنوات الأخيرة مشكلة الاندماج الاجتماعي والتكامل الإيديولوجي

ثانيا : يتميز العالم اليوم بالصراع الأيديولوجي بين الشرق والغرب

ثالثا : يوصف القرن العشرين بأنه قرن الديمقراطية حيث تعلن كافة المجتمعات أنها تتخذ من المثل الديمقراطية أسس قيامها واستمرارها.

(1) علوية ، مرجع سابق ص. (58 - 59) وانظر كذلك عبد الوهاب ، مرجع سابق ، ص. 105 انظر كذلك كمال المنوفي ، مرجع سابق ، ص. 325

(2) جون أرنبرغ، المجتمع المدني : من اليونان حتى القرن العشرين، ترجمة حسن ناظم و على حاكم صالح ، الطبعة الاولى، (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007) ص. 6

(3) المرجع نفسه ، ص. 7

رابعاً: يتميز القرن العشرين بتغيير تكنولوجي واجتماعي رهيب<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت الدراسات الغربية قد اهتمت بالتنشئة السياسية كمدخل لمعالجة بعض القضايا السوسولوجية من اجل الحفاظ على وحدة وتماسك المجتمع المهدهد بالتنشئة والتشردم أمام العواصف السياسية والاقتصادية نجد أن الفكر السياسي الإسلامي قد اهتمت بالتربية عموماً من اجل إعداد المواطن الصالح وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي تؤكد على وجوب الحفاظ على وحدة وتماسك المجتمع وقد حرص الإسلام منذ البداية على إقامة توازن بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع. وبين أنه من مصلحة الفرد تحقيق المصلحة العامة لأنه لا معنى للفرد بدون جماعة. وهنا يكمن دور التنشئة في المجتمع.

من خلال التعاريف السابقة بينا أن هناك فوائد عديدة للتنشئة السياسية في المجتمع من حيث إقامة نظام ديمقراطي. ولقد عرفت المجتمعات وبدرجات متفاوتة أزمة تكامل وخصوصاً تلك المجتمعات الإسلامية التي كانت تحت نير الاستعمار الذي عمل على طمس هويتها وتشويه شخصيتها مما ترتب عليه أثار عميقة بعد الاستقلال حيث عرفت هذه الدول أزمة هوية وتكامل ووحدة وطنية ولهذا كانت تلك الدول في حاجة ماسة لتنشئة سياسية، لا قامه أنظمة سياسية محكمة. ولقد لخص روبرت هيس Robert Hess أهمية التنشئة السياسية في كونها تحافظ على وجود النظام في العبارة التالية: "لكن بغض النظر عن التدابير المحددة التي يستخدمها أي نظام لكي يخلد نفسه لا يوجد نظام قادر على تأدية وظائفه وان يحافظ على استمراره لأي فترة زمنية، دون أن يسعى الى تعليم جيله الناشئ سياسياً بكل ما تعنيه هذه المفاهيم من معاني"<sup>(2)</sup>. كما أن هناك من يرى "أن التنشئة السياسية تلعب أدوار رئيسية ثلاث هي: نقل الثقافة من جيل الى جيل -تكوين ثقافة سياسية جديدة - تغيير الثقافة السياسية"<sup>(3)</sup>.

كما تتجلى أهمية التنشئة السياسية من خلال البحوث والدراسات حيث زخر الأدب السياسي بالعديد من الدراسات النظرية والبحوث التطبيقية في موضوع التنشئة السياسية. "وتعود أسباب هذا الاهتمام بمفهوم التنشئة السياسية الى عدد من الاعتبارات: (4).

1- تعاني اغلب المجتمعات المعاصرة بدرجات متفاوتة من أزمة تكامل قومي إذ أن اغلب دول العالم الثالث (ومن بينها الدول الإسلامية) تحوي جماعات عديدة متباينة عرقياً ولغوياً ودينيا الأمر الذي جعل من عملية بناء الأمة مطلباً ملحاً وعاجلاً. ومن هنا تصبح التنشئة السياسية لازمة لخلق شعور عام قوي بالهوية القومية - والذي يعبر عليه دائماً بالوحدة الوطنية.

2- شرعت دول العالم الثالث ودول العالم العربي والإسلامي عقب استقلالها في إحلال نسق من القيم السياسية الحديثة محل منظومة القيم التقليدية البالية. وتعد التنشئة المخططة والمستمرة سبيلاً لا غنى عنه لإحداث التطور الثقافي المنشود.

3- يتميز عالم اليوم بحدة الصراع بين الثقافات المختلفة فيما عرف بصراع الحضارات. فكل من هذه الثقافات تحاول ما في وسعها من جهد أن تحقق السيادة والتفوق على الثقافة المضادة خاصة في ظل الهيمنة الأمريكية- وبروز الإسلام كأيديولوجية بديلة عن الاشتراكية في حلبة الصراع الدولي - ويقتضي ذلك بطبيعة الحال جهوداً تثقيفية وتربوية متواصلة بهدف تلقين أبنائها ما تحويه إيديولوجيتها من قيم ومعتقدات.

4- التطور الهائل في الثورة المعلوماتية وبلوغ التقدم التكنولوجي شانا عظيماً مما أدى الى دعم ثور التطلعات المتزايدة بما يعنيه ذلك من كثرة وتنوع مطالب الأفراد، "وحيث أن أي نظام سياسي لا يستطيع أن يلبى مطالب أعضائه في آن واحد إزاء الندرة النسبية في الموارد فمن المتصور وجود تهديدات بالنسبة للاستقرار السياسي. وللحيلولة دون تحقيق هذه الاحتمالات، أو لتقليل فرص

(1) عبد الهادي الجوهري، علم الاجتماع السياسي: مفاهيم وقضايا، الطبعة الثالثة، (الإسكندرية: المكتبة الجامعية، 2002)، ص.ص. (75 - 76)

(2) داوسن مرجع سابق، ص. 24

(3) إسماعيل، مرجع سابق ص. 24

(4) العمري، مرجع سابق ص. 10 بتصرف

تحققها الى أدنى حد ممكن ،يمكن للنظام السياسي أن يتوسل بالتنشئة السياسية الى ترسيب مشاعر التعلق به والولاء له في نفوس أعضائه بحيث لا يكون تأييدهم له مرهونا. مما يحصلون عليه من قيم اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية<sup>(1)</sup>.

5-التقدم الذي طرأ على البحوث السياسية سواء نتيجة التأثير بالتيار السلوكي أو نظرا لاستخدام مناهج و أدوات بحث جديدة كاستخدام الحاسبات الآلية ، وكذلك الاتجاه الكمي في دراسة العلوم السياسية ، هذا فضلا عن الاتجاه نحو استخدام أكثر من منهج في نفس الوقت سواء من داخل العلوم السياسية أو من خارجها ،وهكذا صارت التنشئة السياسية حقلا مهما يوظف كافة إمكانيات العلوم الاجتماعية في محاولة فهم تأثير عمليات التنشئة على السلوك السياسي، ومن ثم على النظم السياسية .

حقيقة أننا لا نستطيع حصر وتحديد أهمية التنشئة السياسية نظرا لأهميتها المتزايدة والمتجلية في عدة مجالات وعلى مستويات مختلفة، حيث هناك من يشير إلى أن "أهمية التنشئة السياسية تظهر جلية اليوم في الصراع المحتدم، بين النظام السياسي ومؤسسات المجتمع المدني فكل طرف يسعى الى الهيمنة أو التأثير على قنوات التنشئة السياسية...فالتنشئة السياسية هي حصيلة الإجابة عن التساؤلات التالية . كيف تتشكل الثقافة السياسية في المجتمع ؟ وكيف تتطور ثقافة سياسية متميزة لكل مجتمع ؟<sup>(2)</sup> . وسنتناول الثقافة السياسية بتفصيل أكثر في المبحث الأخير من هذا الفصل .

إن أهمية التنشئة السياسية كبيرة وغير متناهية وتتجلى على مستويات مختلفة دولية ومحلية، حيث لم يعد الصراع بين الدول صراعا عسكريا بقدر ما أصبح حضاريا وثقافيا وسياسيا وقد يؤدي هذا الصراع الى زعزعة الأنظمة السياسية الضعيفة من خلال التأثير على اتجاهات المواطنين ، مما يؤدي الى التأثير في ولائهم وإضعافه إذا لم تكن هناك تنشئة سياسية قوية تحقق الولاء والانتماء للوطن، كما أن الأوضاع الاقتصادية للدولة ذات صلة كبيرة بالتنشئة السياسية، حيث انه في ظل الفقر والفاقة فان المواطن قد يتخلى عن مبادئه وقيمه ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: " كاد الفقر أن يكون كفرا كما أكد انه لو كان الفقر في صورة شخص لحرته بالسيف إدراكا منه لخطورته ، من حيث علاقته بقيم ومعتقدات الأفراد وتوجهاتهم الفكرية وما يترتب عنها من آثار سياسية عميقة ذات صلة جوهرية بالمجتمع ،ونظام الحكم ،والديمقراطية.ولهذا نجد بعض الأدبيات السياسية التي تقف موقفا سلبيا من العولمة من حيث أن هذه الأخيرة تدع الى إبعاد الدولة عن الاقتصاد، مما يجعل المواطن عرضة للفقر والجهل و الأمية وبالتالي ضعف الولاء والهوية والانتماء وما يترتب على ذلك من آثار سلبية تنعكس على الفرد والدولة والمجتمع ككل . بالإضافة الى أن الأحزاب السياسية بدورها تلعب دورا كبيرا في عملية التنشئة السياسية من خلال غرس قيم ومفاهيم ومعتقدات سياسية معينة لدى الشباب وذلك بهدف إرشاده نحو ممارسة والسلوكات السياسية وفقا لتوجيهات ومنطلقات الأحزاب .

كما يتجلى لنا دور وأهمية التنشئة السياسية في النظام السياسي من خلال التطرق لوظائف التنشئة السياسية حيث تقوم التنشئة السياسية بعدد من الوظائف السياسية داخل أي نظام ، إذ أنها تعد عملية هامة وفاعلة لإعداد مواطن المستقبل في صورة معينة وعليه فهي " عملية تطويرية يتمكن المواطن "أو مواطن المستقبل " من خلالها من النضوج سياسيا ...

(1) الموفي ، أصول النظم السياسية المقارنة مرجع سابق ص . 324

(2) أبرش ، مرجع سابق ،ص. 197

فالمشاعر تجاه الحياة السياسية ترتبط في الغالب بوجهات النظر الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية<sup>(1)</sup>. ومن ثم فإنها تقوم بعدد من الأدوار التي يمكن التعرض لها كما حددها علماء السياسة كما يلي<sup>(2)</sup>.

1- المشاركة السياسية: من ضمن أولويات واهتمامات أي نظام سياسي هو تحقيق وتوسيع دائرة المشاركة السياسية ذلك أنما معيار لمدى مصداقية النظام السياسي وقبوله من قبل المواطنين فضلا عن الشرعية السياسية والقانونية التي تتحقق للنظام من خلال المشاركة السياسية ، لان الاعتراض السياسي وهو نقيض المشاركة السياسية يعبر أحيانا وليس دائما عن رفض المواطن للنظام مما يفقده المصداقية والشرعية القانونية والسياسية حتى على المستوى الدولي ، ولهذا تلجأ المعارضة أحيانا للتعبير عن رفضها للنظام بمقاطعة الانتخابات وعدم المشاركة في الحياة السياسية من اجل إيقاع النظام في أزمة سياسية.

2- الولاء للنظام السياسي: والمقصود بالولاء للنظام السياسي هو الالتزام والانضباط وتطبيق كل ما يصدر من النظام من قوانين وقرارات ، ويتبلور هذا الولاء من خلال برامج التنشئة السياسية التي يتعرض لها الأفراد منذ الصغر . وهناك مبدأ مهم

3- الاستقرار السياسي: وتتجلى أهمية التنشئة السياسية من الوظائف الرئيسية لها والمتمثلة خاصة في غرس القيم والمعتقدات والاتجاهات في نفوس الأفراد التي من شأنها أن تساعدهم على التكيف والاندماج في المحيط وتحقيق درجة عالية من الرضا والقبول بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية مما يؤدي الى الاستقرار في النظام السياسي.

4- التجنيد السياسي " ويقصد بالتجنيد السياسي، تقلد الأفراد للمناصب السياسية سواء سعوا إليها بدافع ذاتي أو وجههم آخرون إليها وينحدر شاغلوا المراكز السياسية من ثقافات فرعية مختلفة ولهذا تصبح التنشئة السياسية الفعالة عملية حيوية لتزويدهم بالمعارف والمهارات السياسية " <sup>(3)</sup>

والجدول التالي يبين لنا أن للتنشئة السياسية وظائف مختلفة على مستوى الفرد من جهة وعلى مستوى النظام من جهة ثانية<sup>(4)</sup>.

(1) داوسن ،مرجع سابق ،ص. 61

(2) العجمي، مرجع سابق، ص.18

(3) المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة ، مرجع سابق ،ص. 60  
-انظر أيضا :عبدالمهدي الجوهري ، مرجع سابق ، ص. (80 -81)

(4) داوسن ،مرجع سابق ،ص. 32

"وظائف التنشئة السياسية على مستوى الفرد والنظام"

المفهوم السياسي	تحليل التنشئة السياسية على مستوى الفرد	تحليل التنشئة السياسية على مستوى النظام
الولاء	هل يتعلم الطفل الثقة بالآخرين	هل تعتمد الحكومة علة ولاء ووطنية مواطنيها أو هل يجب أن تلجأ الى استخدام القوة والإكراه
التسامح	هل يقبل المواطنون أو يرفضون أثناء تقدمهم في السن أعضاء الجماعات الأخرى الذين يختلفون معهم في الخلفية العرقية والمنطقة الجغرافية والدين ...	هل تتسم السياسة على المستوى الوطني بالتعاون أو الصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة التي يتكون منها المجتمع
الديمقراطية	ما هي الأهمية التي يعطيها المواطنون لعملية التصويت	هل توجد مشاركة سياسية واعية لاختيار السلطات وتشكيل السياسات التي تنتهجها الدولة

المصدر: داوسن، مرجع سابق، ص 32

من أبرز نظريات التنشئة نذكر نظرية السيطرة والمهيمنة للتنشئة السياسية ومفادها أن يكون هناك إلزام قسري ببعض القيم والمبادئ من قبل مجموعة مسيطرة على مجموعة مسيطر عليها" فنظرية السيطرة تحاول أن توضح الطريقة التي يتم بها نقل إيديولوجية سياسية من الجماعة المسيطرة الى الجماعة المسيطر عليها في المجتمع. والدولة تستخدم الدعاية في التنشئة السياسية عندما تكون مقبولة... ويتم اللجوء للرقابة عندما تصبح شرعية الدولة مهددة أو في وضع تحدي فالدولة تستخدم السلطات المتاحة لها لإدارة الأخبار للقضاء على الانتقادات لكبح جماح أي جماعة تتحدى سلطات الدولة.<sup>(1)</sup>

من خلال ما سبق يتبين لنا أن أهمية ووظائف التنشئة السياسية ذات مستويات " فعلى مستوى الأفراد نجد أنها مرتبطة بتلقين القيم للمواطنين، كما أنها على مستوى المجتمع تساهم في خلق ثقافة سياسية وفي الأخير أنها تلعب دورا كبيرا بناء المجتمع من حيث أنها تدمج الفرد في المجتمع وتخلق للمجتمع إطارا عاما للانسجام والتوافق، مما يحقق له الوحدة والتماسك."<sup>(2)</sup> والتكامل السياسي هو تحقيق التجانس والانسجام داخل الجسد السياسي والاجتماعي وتخطي الولاء الضيقة، وغرس الشعور بالولاء للدولة ومؤسساتها المركزية و إيجاد إحساس مشترك بالتضامن والهوية والوحدة. وهنا نؤكد على دور التنشئة السياسية في المجتمعات الإسلامية التي خرجت من الاستعمار مشتتة محتاجة لتنشئة لبناء نفسها. ذلك " انه لا يوجد أثر محسوس للاختلافات الإيديولوجية سواء في البلدان الشيوعية أو الديمقراطيات الغربية إذ هناك اتفاق عام على الصيغ المناسبة للنظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي ولكن إذا نظرنا الى دول العالم الثالث (ومن بينها الدول الإسلامية) نجد أن المسائل المتعلقة بشكل نظام الحكم

(1) داوسن، مرجع سابق، ص. 43

(2) إسماعيل، مرجع سابق، 24.

وطبيعة النظام الاقتصادي وحدود العلاقة بين الدين والدولة لم تحسم بعد ولا تزال مثار خلاف وصراع " (1). مما يؤكد لنا ضرورة الاهتمام بالتنشئة السياسية لحل مثل هذه المسائل العالقة في ثقافتنا السياسية.

ثالثاً: مراحل التنشئة السياسية ووسائلها.

إن التنشئة السياسية عملية مستمرة ودائمة حيث أنها لا تتوقف عند مرحلة الطفولة والمدرسة، بل هي في استمرار دائم، وتكون من خلال الاحتكاك والتعامل مع الحكومة وفي إطار الأحزاب والاتصال بالقيادة السياسيين الى غير ذلك من المواقف والأحداث التي تعترض كل مواطن وتكون هي مصدرا من مصادر التنشئة السياسية له. وقد أشارت الأدبيات السياسية الى مراحل التنشئة السياسية والتي " تبدأ في سن الثالثة من عمر الفرد على اتفاق جمهور الباحثين وتستمر طيلة حياته ويتحدد السلوك السياسي للفرد في مرحلة النضج بناء على خبرات التنشئة السياسية التي يكتسبها خلال مرحلتي الطفولة والشباب (2). وما تجدر الإشارة إليه هنا انه ليس هناك اتفاق بين الكتاب حول تحديد عدد تلك المراحل ومتى تبدأ لان هناك كما اشرنا سابقا من يرجعها الى مرحلة الولادة وفي الفكر السياسي الإسلامي تبدأ التربية بعد سن السابعة وعموم تشير الأدبيات السياسية الى المراحل التالية: (3)

- مرحلة الطفولة Childhood (3 - 14 سنة)
- مرحلة المراهقة Adolescence (14 - 21 سنة)
- مرحلة الشباب youth (21 - 40 سنة)
- مرحلة النضج Maturity (40 سنة + ∞)

ويقسم الأستاذ كمال المنوفي مراحل التنشئة السياسية الى ثلاث مراحل فقط وهي : - مرحلة الطفولة - مرحلة المراهقة - مرحلة النضج والاعتدال. ويتحدد السلوك السياسي للفرد في مرحلة النضج بدرجة ما بخبرات التنشئة التي يكتسبها في مرحلتي الطفولة والمراهقة " (4). و أن كل مرحلة من المراحل تخضع لبرنامج خاص من حيث التنشئة السياسية وكما اشرنا سابقا أن التنشئة السياسية لا تتوقف على مرحلة معينة بذاتها وإنما هي في شكل تراكمات في إطار عملية مستمرة ولعل هذا ما يميز التنشئة عن غيرها من الوظائف كاللعليم وغيره، من حيث أن التنشئة تحتاج الى إستراتيجية محكمة محددة الوسائل والأهداف في كل مرحلة من مراحل التنشئة . وهنا نؤكد أن المجتمعات التي كانت مستعمرة ومن بينها المجتمعات الإسلامية بحاجة ماسة لتنشئة من جديد .

ويستخدم في التنشئة السياسية عدة وسائل وأدوات .تختلف تلك الوسائل باختلاف المراحل حيث تحتاج كل مرحلة لوسائل خاصة ومتميزة وهنا نشير الى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام الذي يؤكد فيه أن الطفل يمر بثلاث مراحل في تنشئته ويحتاج في كل مرحلة الى معاملة خاصة ،حيث يعتبره في السبع سنوات الأولى عبارة عن لعبة بينما تبدأ تربيته في السبع سنوات الثانية ويحتاج في السبع السنوات الثالثة الى مصاحبة وبعد الواحد والعشرين سنة الحابل على القارب أي أن الفرد قد تحدد مصيره من حيث التنشئة السياسية ،إن صح التعبير .

وبعد أن بينا مراحل التنشئة السياسية يجدر بنا أن نتطرق لوسائلها وأدواتها ، لان تلك الوسائل والأدوات مرتبطة بالمرحلة من حيث أن كل مرحلة من مراحل التنشئة السياسية يخضع الفرد لوسائل معينة ، ولهذا ربطنا بين المراحل والوسائل ،و إذا كانت المراحل متعددة ومتدرجة فان الوسائل عديدة، بحيث قد تكون وسائل مباشرة وغير مباشرة، كما أن الفرد يخضع

(1) المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة ،مرجع سابق ، ص. 153

(2) المرجع نفسه ، ص. 330

(3) عبد السلام علي نوير ، " الثقافة السياسية للمعلم المصري :دراسة ميدانية لعينة من عملي التعليم الأساسي " رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية قسم

العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة 1998 . ص. 49

(4) المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة ،مرجع سابق ص.ص (330-333)

انظر كذلك علوية ، مرجع سابق ، ص. 61 وكذلك عبد الهادي الجوهري، مرجع سابق، ص.( 83 - 86)



لوسائل تنشئة رسمية وغير رسمية . ولهذا "تتعدد وسائل التنشئة السياسية ومؤسساتها من الأسرة الى المدرسة والحزب ودور العبادة وجماعات الرفاق مروراً بوسائل الاتصال والتي تلعب دوراً هاماً في نقل وتبادل المعلومات وتؤثر تأثيراً عميقاً على اتجاهات الفرد والمجتمع وعلى الهياكل السياسية"<sup>(1)</sup>. أي أن التنشئة السياسية تبدأ من الأسرة حيث تؤكد الدراسات أن العلاقات الأسرية وخاصة بين الزوج والزوجة القائمة على أسس ديمقراطية تكون مجالاً مناسباً لتربية الأطفال على أسس ديمقراطية وغرس قيم الحرية والعدالة فيهم .

وتشير الدراسات السياسية الى العديد من الوسائل المستخدمة في التنشئة و" يقصد بوسائل التنشئة السياسية الأدوات الرسمية وغير الرسمية التي قد يرتبط بها الفرد أو يتعرض لها والتي تستخدم بطريقة أو أخرى في غرس القيم والاتجاهات والمعتقدات في نفس الفرد ، وهي وسائل لأنها قد توظف من جانب النظام السياسي لخلق الاتجاهات المرغوب فيها ويتعرض الفرد منذ طفولته وحتى الكبر للعديد من الخبرات الثقافية التي تقدمها له هذه الوسائل ، ومن ثم يبدأ في اكتساب القيم والاتجاهات السياسية منذ الصغر . وعلى الرغم من تعدد وسائل التنشئة السياسية إلا انه يمكن تقسيمها الى اتجاهين رئيسيين. حيث أن هناك من يطلق عليها عناصر التنشئة السياسية وتمثل في <sup>(2)</sup>.

أولاً : العناصر أو المؤسسات غير الرسمية (غير مباشرة )

- أ- الأسرة
  - ب- المؤسسات التعليمية
  - ت- المؤسسات الدينية
  - ث- جماعة الرفاق والزملاء والرأي العام
- ثانياً : العناصر أو المؤسسات الرسمية (المباشرة )
- أ- الحزب السياسي
  - ب- دور وسائل الإعلام

تشير بعض الأدبيات السياسية إلى عناصر أخرى كالنوادي والجيش والبرلمان والمجالس الشعبية وعلى الرغم من أهمية هذه الوسائل جميعاً في تنشئة المواطن سياسياً ، فإن الأدبيات السياسية تؤكد على ثلاثاً منها حيث تلعب دوراً أهم من غيرها في هذه العملية وهي المؤسسة التعليمية والمؤسسة الإعلامية والمؤسسة الدينية . وهي تعد كذلك أهم الوسائل الرسمية التي توظفها الدولة في التنشئة السياسية . "وتنبع أهمية دور العبادة كمصدر للتنشئة السياسية من تأكيدها على غرس القيم والمعتقدات الدينية والتي تؤثر في توجيه سلوكيات الأفراد في المجتمع وفي ظل ما شهده العالم في السنوات الأخيرة من انهيار الأنظمة اللادينية لا يمكن إغفال دور الدين في السياسة كما ضعفت الحملات العلمانية التي تدعو الى الفصل بين الدين والسياسة ولم يعد هناك معنى للجدل القائم على "لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة"<sup>(3)</sup> ، لان الواقع يؤكد أن هذه مغالطة فكرية ليس لها حل . كما أن الدين حقيقة ثابتة في المجتمعات المتدينة ولا يمكن بأي حال من الأحوال اختزاله . فان الروح العلمية تملئ علينا الاعتراف بهذا الواقع الديني الذي يدخل في صميم وجوه تلك المجتمعات، كما أن هناك من يرى "أن القضية ليست هي لا ترتبط السياسة بالدين أو لا يرتبط الدين بالسياسة وإنما القضية هي أن يتحقق هذا الارتباط لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقديمها لا لتجميدها وتكريس تخلفها

(1) إسماعيل ،مرجع سابق، ص.10

(2) أبرش، مرجع سابق، 211

-انظر كذلك إسماعيل ، مرجع سابق ، ص. 35

(3) إسماعيل ،مرجع سابق ، ص. 54

وتغيب حقائقها وإضفاء مشاعر العقل و الإبداع والتقدم في مسيرتها<sup>(1)</sup>. وتلعب المؤسسات الدينية دورا كبيرا في التنشئة السياسية في المجتمعات الإسلامية وما يميزها عن غيرها من المؤسسات الدينية في المجتمعات الأخرى يعود الى طبيعة الدين الإسلامي الذي لا يفصل الدولة والسياسة عن العقيد الإسلامية فالدين في المجتمع الإسلامي يدخل في صميم النسيج الاجتماعي. "ويتجلى دور المساجد في عملية التنشئة باعتبارها منارا للإشعاع الفكري والعلمي والثقافي في ما يلي:

- تعليم الفرد والجماعة التعاليم الدينية والمعايير السماوية التي تحكم السلوك بما يضمن سعادة الفرد والمجتمع.
- إمداد الفرد بإطار سلوكي معياري وتنمية الضمير عند الفرد والجماعة.
- الدعوة إلى ترجمة التعاليم السماوية السامية الى سلوك عملي.
- توحيد السلوك الاجتماعي والتقريب بين مختلف الطبقات الاجتماعية<sup>(2)</sup>.

لكن قد يكون للمساجد دور سلبي كما كانت عليه الكنيسة في القرون الوسطى لو سعت تلك المؤسسات الدينية في القيام بشراكة مع النظام ومحاولة تبرير سياسات النظام أو إضفاء قدرا من الشرعية على كافة القرارات السياسية التي يصدرها النظام. تلعب المؤسسات الدينية في كل مكان دورا هاما في عملية التنشئة السياسية، سواء في الدول الغربية أو الدول الإسلامية وإذا كان الأمر بالنسبة للأخيرة متفق عليه فان الدول الغربية رغم إقامة مجتمعاتها على أسس علمانية فان الكنائس تلعب دورا هاما في بلورة الرأي العام، ولهذا نشير الأدبيات السياسية الى أن الانتماء والانتساب الى إحدى تلك المؤسسات يعطي الأعضاء إرادة وقوة تميزهم عن غيرهم ممن لا ينتسبون الى تلك المؤسسات ولعل هذا ما يفسر حماس ونشاط المنخرطين عن غيرهم مما يؤكد وعي هؤلاء بفضل التنشئة السياسية عن غيرهم ممن لا ينتسبون إليها حيث تعتبر المؤسسات الدينية في طبيعة مؤسسات المجتمع المدني من حيث التأثير في المجتمع "والمؤسسة الدينية لما لها من هالة قدسية تقوم بالتحقق من القيم والمعايير السلوكية لدعمها أو رفضها ولا يقف الدين عند حدود العبادات وإقامة الشعائر بل يتعدى الى التنشئة السياسية للشباب بطريقة تعكس إثارة المؤسسات السياسية والاقتصادية العاملة في مجال الضبط السياسي ويقوم الدين بإمداده بالأفعال الأخلاقية وتنمية الضمير عنده والدعوة الى ترجمة التعاليم السماوية الى سلوك عملي، فكلما كانت المؤسسة الدينية قوية في عملية الضبط والتوجيه نحو العمل والإحساس العام بالانتماء الوطني فان من شأن ذلك أن يزيد الإحساس لدى الشباب بالعمل السياسي كواجب ديني"<sup>(3)</sup>.

ويبرز دور المؤسسات الدينية في المجتمعات المتدينة أو كما يسميها فوكوياما في أطروحة نهاية بالمجتمعات الأسرية أو مجتمعات التاريخ لأن المجتمعات غير الأسرية أو ما بعد التاريخ كالمجتمع الأمريكي والياباني والألماني لا يلعب الدين دور كبير فيها ومن أبرز المجتمعات الدينية نجد المجتمعات الإسلامية لما تلعبه تلك المؤسسات الدينية من دور وتأثير في المجتمع، من حيث قد تكون عاملا للاستقرار في النظام السياسي كما قد تلعب دور عكسي في حالة معارضة النظام مما يؤدي الى عدم الاستقرار وإثارة النزاعات والخلافات التي تؤدي الى زعزعة النظام السياسي. ولهذا تستخدم المساجد والكنائس والمعابد كأماكن للتربية السياسية للأفراد حيث يتم تنشئتهم بالطريقة التي تتناسب مع احتياجات النظام السياسي. من جهة كما تعمل الدولة على فرض رقابة شديدة على تلك المؤسسات بطرق مختلفة وخاصة من حيث ضبطها بقوانين صارمة تقيد حركتها كما تفرض عليها قيودا من حيث التموين والنشاطات التي تقوم بها. وخاصة وان الإمام والقائمين بأعمال المساجد معينون من قبل الدولة وهم مسؤولون أمامها فضلا على أن الجمعيات الدينية لكل مسجد معتمدة من قبل الدولة ويخضع أعضاؤها لرقابة ويتلقون التعليمات من قبل إلهيات المسؤولة. وهذا يدل على أهمية وخطورة تلك المؤسسات في التنشئة السياسية وما يمكن أن تلعبه من دور في استقرار النظام

(1) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. 72

(2) إسماعيل، مرجع سابق، ص. (54 - 55)

(3) عبد الباسط عبد الله فطين العزام، "المشاركة السياسية للشباب الأردني: دراسة ميدانية لعينة من طلبة الجامعة الأردنية"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم البحوث

أو العكس. كما يتجلى أثر الدين في أبرز دور للتنشئة السياسية والمتمثل في المشاركة السياسية "فإذا تلقى الشباب عبر مؤسسات التنشئة المختلفة مما يلقي الأضواء على موقف الإسلام من المشاركة واعتبارها واجبا دينيا فان نهوض الشباب لتلبية هذا الواجب الديني ستتسم بسرعة الاستجابة ، وستكون أكثر فاعلية وقد تضمنت الآيات القرآنية العديد من القوانين والأسس التي تؤكد على ضرورة مشاركة الجماهير في كافة الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية لإيجاد مجتمع إسلامي متكامل"<sup>(1)</sup>.

وهناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد على ضرورة إقامة الحياة الاجتماعية والسياسية على أساس من الشورى والتعاون، كما أن هناك العديد من الأحاديث التي تطالب المسلمين بالاهتمام بشؤون بعضهم البعض وان يقيموا حياة اجتماعية وسياسية، على أساس من الحب والتعاون والتآخي وان يكونوا كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من لم يهتم بأمر المسلمين ليس منهم وكل ذلك يؤكد على اهتمام الإسلام بتنشئة الأفراد ودمجهم في المجتمع من اجل تحقيق الوحدة والتضامن والقوة لان الخلافات والتراعات تؤدي الى التشتت والفرقة مما يؤدي الى الضعف .

كما أن هذا الدور نما في الدول الغربية على الرغم من الفصل فيها بين الدين والدولة ومما زاد من فعالية دور المؤسسة الدينية في التنشئة السياسية، أنها تقدم خدمات عديدة ومتنوعة ثقافية سياسية اجتماعية اقتصادية كما تلجأ الى إنشاء مدارسها الخاصة وإصدار مجلاتها وصحفها الخاصة ومحطاتها وقنواتها الفضائية الإذاعية والتلفزيونية ومراكزها الثقافية ودور نشرها، كما تمارس المؤسسات الدينية دورا في عملية التنشئة السياسية من خلال المنشورات التي توزعها والندوات التي يقيمها رجال الدين أو رجال محسوبيين على الكنيسة، "إلا أن أهم هذه الأدوار بالرغم من محدوديتها على مستوى النسق السياسي العام هو البرامج الإذاعية والتلفزيونية التي تتوفر عليها بعض المؤسسات الدينية المسيحية. وتلعب المؤسسة الدينية اليهودية دورا أكثر أهمية في الشأن السياسي، حيث أن اليهود كديانة تتداخل مع الصهيونية كإيديولوجية ومن هنا تصبح المؤسسة الدينية اليهودية جزء من النسق السياسي ويكون دورها على مستوى التنشئة السياسية واضحا من خلال الرموز اليهودية التي تعطي لليهود هوية سياسية متميزة ... وهي تؤثر على الشباب والرأي العام عموما ويلاحظ في السنوات الأخيرة هيمنة لليهود المتدينين على القرار السياسي في إسرائيل"<sup>(2)</sup>.

ونظرا لأهمية المشاركة السياسية التي تعتبر من أبرز أدوار التنشئة السياسية فإنها أيضا من أهم ركائز التنمية السياسية لما تلعبه من أدورها في ترشيد النظام السياسي وتقويمه فإننا سنخصص لها المبحث القادم لنبين أهميتها في التنمية السياسية .

(1) عليوة ، مرجع سابق ، ص. 81-82

(2) أبرش ، مرجع سابق ، ص. 220.

## المبحث الثاني: المشاركة السياسية

كما سبق وان بينا في إطار تناولنا للديمقراطية اليونانية، إن المشاركة السياسية لم تكن من حق جميع المواطنين، بل كانت من حق القلة القليلة في المجتمع اليوناني والتي لا تمثل كما تشير بعض الأدبيات السياسية سوى عشر السكان "وحتى العصر الحديث كانت المشاركة السياسية مقتصرة في الغالب على أثرياء القوم ووجهائهم من أصحاب المولد النبيل، أما الأغلبية الساحقة فكانت بعيدة عن المشاركة. ومنذ مطلع عصر النهضة حتى القرن السابع عشر بدأ الاتجاه نحو مزيد من المشاركة السياسية وبلغ هذا الاتجاه ذروته أثناء الثورة الصناعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر" (1). وعليه فإنه بسبب التطور الاقتصادي من جهة ودور المثقفين من جهة تم توسيع المشاركة السياسية. وهنا نؤكد أن الدين الإسلامي قد كان أول من دعا الى تحرير العبيد ورغم أن تلك الظاهرة كانت تمثل آلة اقتصادية في المجتمع الجاهلي في يد النبلاء يصعب إلغائها فوراً فان الإسلام قد رسم إستراتيجية محكمة لتطهير المجتمع من مظاهر الاستعباد تدريجياً حتى زالت وانتهت بينما في الدول الغربية نجد انه قد "ألغى مجلس الثورة الفرنسي نظام الرق في السنة الأولى للثورة والغي في المستعمرات الفرنسية عام 1971 وانجلترا 1833 اسبانيا 1835 البرتغال 1849 هولندا والدنرك 1860 والولايات المتحدة الأمريكية 1836 وعلى المستوى الدولي القي الرق باتفاقية جنيف 1926" (2).

لا تعتبر المشاركة السياسية نتيجة للتنشئة السياسية وإنما تؤثر فيها تأثيراً بارزاً كما أن للمشاركة السياسية وظيفة تعليمية مما يجعلها تساهم في التنشئة السياسية، حيث "تعتبر المشاركة السياسية شكلاً من أشكال التعلم حيث يتعلم المواطنون من خلالها حقوقهم وواجباتهم وهذا يؤدي بدوره الى معرفة تامة وأدراك كبير لهذه الحقوق والواجبات والى مزيد من الواقعية والمرونة في مطالب هؤلاء المواطنين" (3)، وفي الحقيقة أن كلا من التنشئة السياسية والمشاركة السياسية بمثابة شرايين أو أعمدة تقوم عليهم الديمقراطية، ذلك أن "المشاركة السياسية مبدأ أساسي من مبادئ تنمية المجتمع فالتنمية الحقيقية الناجحة لا تتم بدون مشاركة، كما أن المشاركة تعتبر أفضل وسيلة لتدعيم وتنمية الشخصية الديمقراطية على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع" (4). فالمشاركة السياسية هي مدخل للتنمية الشاملة و واجب وحق للمواطن كما أنها وسيلة وغاية ولا يمكن حصر فوائدها، فهي جوهر الديمقراطية وغايتها الأساسية ولا يمكن أن نتصور ديمقراطية بدون مشاركة سياسية. إلا أن المشاركة السياسية للمواطنين قد تراجعت أمام المشاركة السياسية لمؤسسات المجتمع المدني في العصر الحديث وذلك للعديد من الأسباب والتي سنبينها في آخر هذا المبحث .

وهناك العديد من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن المشاركة السياسية كالمشاركة الشعبية، المشاركة الجماهيرية، المشاركة العامة... وعليه يجب أن نوضح بداية ماهية المشاركة السياسية ونبين ما يميزها عن غيرها من المصطلحات المتشابهة. أولاً: مفهوم المشاركة السياسية: من ابرز تعريفات المشاركة السياسية ما قدمه هانتنغتون Huntington بأنها "جمع أنشطة المواطنين الهادفة للتأثير على القرارات الحكومية وعلى اختيار كبار موظفي الحكومة، سواء كانت أنشطة ذاتية أم محرقة فردية أم جماعية قانونية أم عكس ذلك، طويلة الأجل أم آنية فعالة أم غير فعالة" (5). أما السيد يسين فقد عرف المشاركة السياسية بأنها تلك الأنشطة الاختيارية "أو التطوعية" التي تسهم أفراد المجتمع عن طريقها في اختيار حاكمهم وفي صنع السياسة العامة بشكل مباشر أو

(1) المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص. 339 انظر كذلك: عليوة، مرجع سابق، ص. 13.

(2) أبرش مرجع سابق، ص. 267

(3) عليوة، مرجع سابق، ص. 18

(4) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. 17

(5) ألغزاف، مرجع سابق، ص. 17

غير مباشر<sup>(1)</sup>. ويعرفها كمال المنوفي بأنها " تلك الأنشطة الإرادية التي يزاؤها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثلهم والمساهمة في صنع السياسات والقرارات بشكل مباشر أو غير مباشر "<sup>(2)</sup> كما عرفها دالتون بأنها " الأنشطة الإرادية التي يزاؤها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثلهم والمساهمة في صنع السياسات والقرارات بشكل مباشر أو غير مباشر "<sup>(3)</sup>. ويعرفها وينر Weiner " كل عمل إرادي ناجح أو فاشل منظم أو غير منظم مرحلي أو مستمر يفترض اللجوء الى وسائل شرعية أو غير شرعية بهدف التأثير على اختيارات سياسية أو إدارة الشؤون العامة أو اختيارات الحاكم وعلى كل المستويات الحكومية، محلية أو وطنية "<sup>(4)</sup>.

أن المشاركة السياسية ليست مجرد تصويت في الانتخابات العامة أو الاهتمام بالقرار السياسي ونتائجه ، بقدر ما هي المساهمة الفعالة في صنع السياسات وصياغة القرارات السياسية . "ولذلك فقد أكد اكين Eakin على دور المجتمع في هذه العملية حيث عرف المشاركة السياسية بأنها العملية التي من خلالها يلعب الفرد دورا في الحياة السياسية لمجتمعه ،وتكون لديه الفرصة لان يشارك في صنع الأهداف العامة لذلك المجتمع وكذلك أفضل الوسائل لتحقيق وانجاز هذه الأهداف " <sup>(5)</sup>. كما عرفها برو Brou على أنها " تلك الأنشطة الجماعية التي يقوم بها المحكومون وتكون قابلة لان تعطيمهم تأثيرا على سير عمل المنظومة السياسية. ويقترن هذا المعيار في النظم الديمقراطية ،التي يعتبر فيها قيمة أساسية بمفهوم المواطنة "<sup>(6)</sup>.

ومما يؤكد ارتباط المشاركة السياسية بالنظم الديمقراطية نجد أن هذه التعاريف ترتبط بالنظم السياسية الديمقراطية التي تحترم قيمة المواطنة، حيث تمكن المواطن من خلال قنوات ومؤسسات المجتمع المدني تجسيد تلك المعايير التي تحددها المشاركة السياسية . و لا يمكن أن نتصور مشاركة سياسية فاعلة في نظم شمولية ومن هنا كانت المشاركة السياسية معيارا لمدى ديمقراطية النظام السياسي كما تعتبر المشاركة السياسية مظهرا من مظاهره الأساسية . أما بالنسبة لجان لانجر Jean Langer فقد عرفها بأنها تصرفات الأفراد اتجاه المجتمع السياسي الذي يعيشون فيه وبأشكال متعددة... وعمل السلوك المرتبطة بالمؤسسة لها قواعدها وقيمها التي ترتبط بالثقافة السياسية<sup>(7)</sup>. كما عرفها الجوهري بأنها " تلك الأنشطة السياسية التي يشارك بمقتضاها أفراد المجتمع في اختيار حكامهم وفي صياغة السياسة العامة بشكل مباشر وغير مباشر كما عرفها السيد عليوه ومني محمود بأنها " أي عمل تطوعي من جانب الشباب ، بهدف التأثير على اختيار السياسات العامة وإدارة الشؤون العامة ، أو اختيار القادة السياسيين على مستوى حكومي أو محلي أو قومي "<sup>(8)</sup>.

تتمثل المشاركة السياسية في بعض الجهود التي يبذلها كل فرد حسب مكانته الاجتماعية وموقعه الحزبي حيث تؤكد الدراسات أن الوضع الطبقي للمجتمع ومكانة الفرد في الحزب تلعب دورا كبيرا في مشاركته السياسية حيث أنها (المشاركة)، تتجلى في صور متعددة بدءا بالاهتمام بأمر المجتمع والمعرفة السياسية مرورا بالتصويت أو الترشح للمؤسسات السياسية والانتماء الحزبي والانتهاج بالعنف السياسي . كما أن حازم نهار يؤكد بأنها موجودة بل هي محور الحياة الفردية والاجتماعية حتى وان كان هناك إنكار لها من قبل الشباب، حيث يقول "هي المحور الناظم لمجمل الحياة الفردية والعامة حتى لو كان الشباب ينكرها وينفي

(1) المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق ، ص. 340

(2) المرجع نفسه، ص. 340

(3) ألغزام، مرجع سابق، ص. 18

(4) أبرش، مرجع سابق، ص. 239

(5) إسماعيل، مرجع سابق، ص. 27

(6) فليب برو ،علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، الطبعة الأولى، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1998)، ص. 301

(7) أبرش ، مرجع سابق ، ص. 240

(8) عليوة ، مرجع سابق ، ص. 15

علاقته بها ولا يتحسس أنها حاضرة في حياته (1).

تعتبر المشاركة السياسية حقاً من الحقوق الأساسية، لكل مواطن ومن حقه أن يتمتع به وممارستها بكل حرية ولهذا يعرفها إبراهيم أبرش بأنها " حقوق الشباب السياسية وعن طريقها يستطيع أن يغير في سياسة الدولة " (2). وعليه فهي مجالاً مهماً لممارسة الحرية السياسية، وهنا حصل الاختلاف حول ما إذا كانت المشاركة السياسية تمثل هدفاً أو وسيلة أم هما معاً؟ وعموماً فهي وسيلة لتحقيق العديد من الأهداف وخاصة فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، إذن فهي في أبسط صورها تمثل " إسهاماً أو انشغال المواطن بالمسائل السياسية داخل نطاق مجتمعه سواء كان هذا الانشغال عن طريق التأييد أم الرفض أم المقاومة أم الظاهر وما إلى ذلك " (3).

والمشاركة السياسية تعتبر مطلباً سيكولوجياً، حيث أكد العديد من الفلاسفة أن الإنسان حيوان سياسي أي أن المشاركة السياسية تدخل في طبيعته النفسية، وانه لأي فرد ميولاً ورغبات في ممارسة العمل السياسي ولكن قوة تلك الرغبة وضعفها تختلف من شخص لآخر. كما أن القيادة السياسية تعتبر موهبة نفسية يتمتع بها أشخاص دون آخرين حيث " أن المشاركة السياسية تجعل الجماهير أكثر إدراكاً لحجم المشاكل المتعلقة بمجتمعهم وللإمكانيات المتاحة لها، فتفتح باباً للتعاون البناء بين الجماهير والمؤسسات الحكومية. والمشاركة مبدأً أساسياً من مبادئ تنمية المجتمع فالتنمية الحقيقية الناجحة لا تتم بدون مشاركة، كما أن المشاركة تعتبر أفضل وسيلة لتدعيم وتنمية الشخصية الوطنية الديمقراطية على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع وهي في نفس الوقت من أبسط حقوق المواطن وهي حق أساسي يجب أن يتمتع به كل مواطن يعيش في مجتمعه " (4).

ثانياً: أشكال ومظاهر ومجالات المشاركة السياسية

للمشاركة السياسية درجات عديدة يكاد يكون عليها إجماع العلماء، حيث تشير حل الأدبيات السياسية إلى أن المشاركة السياسية أشكالاً ومستويات " ويفترض ليستر ميلبراث Milbrath وجود تسلسل هرمي للمشاركة يتراوح بين عدم المشاركة السياسية وبين تولي منصب سياسي ويكون أقل مستويات المشاركة الفعلية هو التصويت في الانتخابات (5). وتدرج إشكال المشاركة بالترتيب كالتالي:

- 1 تقليد منصب سياسي أو إداري.
- 2 السعي نحو منصب سياسي أو إداري.
- 3 العضوية النشطة في تنظيم سياسي.
- 4 العضوية العادية في تنظيم سياسي.
- 5 العضوية النشطة في تنظيم شبه سياسي.
- 6 العضوية العادية في تنظيم شبه سياسي.
- 7 المشاركة في الاجتماعات السياسية.
- 8 المشاركة في المناقشات السياسية غير الرسمية.
- 9 الاهتمام العام بالأمر السياسي.

(1) حازم نهار، " التنشئة السياسية للشباب السوري " مجلة الحوار المتمدن العدد 1444، 28 يناير 2006 المصدر www.Nahar.69@hotmail.com 2006:2

(2) أبرش، مرجع سابق، ص. 241

(3) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. 14

(4) عليوة، مرجع سابق، ص. ص. (19-21)

(5) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. 19

## 10 التصويت<sup>(1)</sup>.

إن مجالات المشاركة السياسية تتراوح بين تقليد منصب والتصويت في الانتخابات وهذا ما يعرف بالتسلسل الهرمي للمشاركة السياسية، الذي صاغه رش Rush و الترف Althoff حيث يأتي في الأخير عدم المشاركة السياسية " والمشاركة لا تعني مشاركة كل المواطنين في كل الأنشطة والمجالات السياسية المختلفة وفي كل الأوقات بقدر ما تعني مشاركة أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع في أكبر عدد ممكن من هذه الأنشطة والمجالات بقدر ما تسمح استعدادات وقدرات وميول هؤلاء الأفراد<sup>(2)</sup>. ولهذا لا يمكن أن نعتد بما يسمى بالأغلبية الصامتة لان عدم مشاركة هؤلاء حتى وان كانوا أغلبية، فان عدم مشاركتهم تسقط حقهم . وان كان قد أكد جرينيت باري Parry G انه من الضروري دراسة ثلاثة أوجه للمشاركة . أسلوب المشاركة وكتافتها ونوعيتها<sup>(3)</sup>.

وقد وردت العديد من التصنيفات التي تناولت أنماط وأشكال ومظاهر المشاركة السياسية. حيث قسم ميلبرات المشاركة السياسية الى أنشطة فعالة وأنشطة انتقالية وأنشطة للمشاركة عن بعد وهي اضعف أنواع المشاركة موضحا ذلك كما هو مبين في الجدول التالي:

"مستويات المشاركة السياسية"

درجة الفعالية	الأنشطة
أنشطة فعالة	<ul style="list-style-type: none"> <li>— تولي منصب عام أو حزبي</li> <li>— الترشح لمنصب عام</li> <li>— الدعوة لجمع تمويل حزبي</li> <li>— بذل الوقت في حملة انتخابية</li> </ul>
أنشطة انتقالية	<ul style="list-style-type: none"> <li>— حضور اجتماع سياسي</li> <li>— تقديم مساهمات مالية</li> <li>— الاتصال بموظف عام أو قائد سياسي</li> </ul>
أنشطة أالمشركي عن بعد	<ul style="list-style-type: none"> <li>— محاولة التأثير على تصويت الآخرين في اتجاه معين</li> <li>— ارتداء شارات وعلامات ذات طابع رمزي سياسي</li> <li>— إجراء مناقشات سياسية</li> <li>— التصويت</li> <li>— التعرض لمنبهات سياسية</li> </ul>

المصدر: عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية مرجع سابق، ص. 24.

ويرى ميلبراث وجويل " أن مدى المشاركة يتفاوت طبقا للتعليم والمهنة والجنس والسن والديانة ومحل الإقامة والشخصية والمحيط الثقافي<sup>(4)</sup>. أي انه كلما زاد التعليم زادت المشاركة ونسبة مشاركة الرجال أكثر من النساء وسكان المدن الحضارية أكثر مشاركة من أهل القرى، لكن هذه القاعدة ليست قاعدة عامة وثابتة بحيث قد تحدث استثناءات وعموما ترتبط المشاركة بالإطار السياسي "المشاركة التي تنعم بها المجتمعات الغربية ترجع جزئيا الى وجود الإطار الدستوري والمؤسسي الملائم : الدستور

(1) إسماعيل، مرجع سابق، ص. 28

(2) عبد الوهاب، مرجع سابق، ص. 14

(3) المرجع نفسه، ص. 16

(4) المرجع نفسه، ص. 28.



والانتخابات الدورية والتعددية الحزبية وحرية الصحافة ... أما في الدول النامية (ومن بينها الدول الإسلامية) بصفة عامة فإنها تعاني من أزمة مشاركة تعود جزئياً إلى ما يعتري البناء السياسي من تشوهات ونفاض ... هذا المستوى الهابط من المؤسسية يقابله تغير اقتصادي واجتماعي مرموق ولعل هذه الفجوة بينهما التي تعتبر في رأي صامويل هانتنجن هي المصدر الأساسي لعدم الاستقرار السياسي الذي تعاني منه كثير من دول العالم النامي<sup>(1)</sup>.

تؤكد الأدبيات السياسية على ضرورة تعزيز ما يسمى بمتطلبات المشاركة السياسية والمتمثلة في ارتفاع مستوى وعي الجماهير ووجود تشريعات واضحة تحدد الحقوق والواجبات دون ثغرات قانونية وزيادة المنضات التطوعية وتقوية دور مؤسسات التنشئة السياسية والمساواة والعدالة بين المواطنين. غير أن الدول الإسلامية وبموجبها حديثاً الاستقلال لازالت نفتقر لجل هذه المتطلبات الضرورية عكس الدول الغربية التي قد كرست تقاليد بحكم تجربتها الطويلة في الممارسات الديمقراطية.

كما تتجلى المشاركة السياسية في العنف السياسي **Political violence** وفي المعارضات والمظاهرات والإضرابات و الاعتصام بشكل واضح في الأنظمة الأقل ديمقراطية، في حين تكاد تنعدم مظاهر المشاركة السياسية في الأنظمة الشمولية ، لذلك فإن شكل وطبيعة المشاركة السياسية مرتبط بطبيعة النظام السياسي" ويشير جودون **Gordon** إلى أن الحكومات تسهم في وقوع أعمال العنف التي تقع ضدها ... وحشية الشرطة والفقير والإسكان غير مناسب<sup>(2)</sup> فالعنف السياسي والمظاهرات كوجه من وجوه المشاركة السياسية "وقد يبدو غريباً النظر إلى هذه الظاهرة من زاوية المشاركة السياسية فاللجوء إلى الطرق العنيفة في النظم الديمقراطية على الأقل يشكل اعترافاً بالفشل أو الرفض ومع ذلك فإن استعمال العنف هو عملياً وسيلة للولوج إلى الوجود السياسي من خلال فرض النفس كطرف مقابل على مختلف فاعلي اللعبة المؤسساتية أي على الحكام بالطبع<sup>(3)</sup> ويعتبر العنف هو المستوى الرابع من مستويات المشاركة السياسية والمتمثلة في :

أ - المستوى الأعلى : وهو ممارسو النشاط السياسي.

ب - المستوى الثاني: المهتمون بالنشاط السياسي.

ج - المستوى الثالث: الهامشيون في العمل السياسي.

د - المستوى الرابع: المتطرفون سياسياً **Excessive Participation** وهم أولئك الذين يعملون خارج الأطر الشرعية القائمة و يلجؤون إلى أساليب العنف<sup>(4)</sup>.

ثالثاً: الاغتراب السياسي "أزمة عدم المشاركة السياسية" الاستنكاف السياسي **Politica Apathy**.

من الأهمية بمكان معرفة حقيقة وأسباب عدم المشاركة وأثارها السياسية ، باعتبارها الظاهرة السلبية والنقيض للمشاركة السياسية ، وتتجلى عدم المشاركة السياسية في المجتمعات الإسلامية أكثر منها في الدول الغربية ويعود ذلك إلى عدة أسباب والتي سنتطرق لها فيما بعد . كما لا يمكن أن نقول بان عدم المشاركة هي مشاركة من حيث أنها تعبر عن الرفض وعد الرضى لان الإحجام عن كل نشاطات المشاركة السياسية يشير إلى نوع من السلبية "وقد عرف الاغتراب كل من اولسن **Olson** ورنشون **Renshon** وسترين **Ctrin** فيستخدم مصطلح الاغتراب السياسي إلى أي شكل من أشكال كراهية السياسة أو عدم الرضا عن بعض جوانب المجتمع ويرى بصفة عامة أن مقياس الاغتراب السياسي الموجودة في التراث تشير إلى كل أنواع

(1) عليوة ،مرجع سابق ،ص.ص. (34 - 35)

(2) عبد الوهاب ، مرجع سابق، ص. 27

(3) برو ،مرجع سابق، ص.ص. (343 - 344)

(4) عليوة ،مرجع سابق ، ص. 22

المشاعر السلبية تجاه المؤسسات السياسية والمسؤولين<sup>(1)</sup>. ومن صور عدم المشاركة السياسية " اللامبالاة Apathy والشك السياسي Cynicism في كل ما يصدر على الآخرين من أقوال وأفعال ويمتد هذا الشك الى الحركة السياسية والعملية السياسية. مجملها. ثم العزلة Alienation وشعور المواطن بالغبرة عن العمل السياسي والسلطة القائمة ثم الاغتراب Anomie والذي يؤدي الى فقدان الفرد للحماس والدافع في المشاركة السياسية"<sup>(2)</sup>

تعاني الدول العربية والإسلامية عموماً من هذه الظاهرة ويعود ذلك كما اشرنا الى عدة أسباب والتي يمكن تلخيصها في أن هناك أزمة ثقة بين الشعب والسلطة. وتحاول الأنظمة استرجاع تلك الثقة بمختلف الطرق والوسائل وخاصة الاقتصادية منها حيث تعمل تلك الأنظمة على تحسين الظروف المعيشية للمواطن. وهذا ما أشار إليه الرئيس المصري حسني مبارك في أن من أولويات النظام السياسي ليس التعددية والتداول على السلطة بل توفير العيش للمواطن المصري . ونحن نعتقد أنها كلمة حق أريد بها باطل أراد بقاءه في السلطة وحتى توريثها لأبنائه في المستقبل .

إذا كانت الدساتير الديمقراطية تؤكد على الحقوق السياسية للمواطن ومن ابرز تلك الحقوق هو حق الترشح للمناصب وحق التصويت وكلها كما سبق وان بينا تعبر عن المشاركة السياسية، إلا أن ما يلاحظ في دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلامية ظاهرة عدم الاكتراث بالسياسة، بل إن الثقافة السياسية في تلك الدول تشجع عن عدم الاهتمام بالسياسة وذلك يعود لعدة أسباب نذكر منها " - بسبب تنشئة سياسية تلقاها الفرد وعززت لديه فضيلة الابتعاد عن السياسة وهمومها... ووجود مثل هذه التنشئة في المجتمع العربي الإسلامي والتي تنمي لدى الفرد ما سماه الطاهر لبيب برادع الطاعة - الخوف من السلطة ومن تبعاتها بسبب حادث معين كالتعرض للضرب والسجن - الجهل والأمية - عدم الرضى عن النسق السياسي القائم - ضعف الحس الوطني وغياب الإحساس بالمسؤولية لدى شرائح المجتمع<sup>(3)</sup>. ذلك انه حسب تحليل الكاتب أن الشرائح العليا المترفة لا تهتم بالسياسة اعتقاداً منها أن السياسة والمشاركة السياسية ما هي إلا وسيلة للفقراء ومن ينتمون الى الطبقة الوسطى الساعين الى السلطة والثروة لتحسين شروط حياتهم . وهؤلاء لا يشاركون في السياسة إلا إذا شعروا أن مصالحهم مهددة . كما انه من أسباب عدم الاهتمام بالسياسة في الدول الغربية هو شعور المواطن بالطمأنينة والثقة في أجهزة الدولة خاصة وانه يعيش ظروفاً اقتصادية واجتماعية حسنة من جهة كما انه يعلم أن هناك أجهزة قانونية واجتماعية في إطار المجتمع المدني تمارس نوعاً من الرقابة على الدولة من جهة ثانية وبالتالي فهو في غنى عن هموم السياسة .

إن المواطن في دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلامية نجده يعيش ظروفاً اقتصادية جد صعبة وهو يعتقد أن أسباب معاناته تعود الى فساد الأجهزة الحكومية والبيروقراطية ومن هنا يشعر بالمسؤولية التي تمل عليه ضرورة تغيير تلك الأنظمة بمختلف الوسائل الشرعية وغير الشرعية . لأنه لو كانت ظروفه حسنة لما لجأ الى تلك الطرق غير الشرعية وخاصة فيما يتعلق بمظاهر العنف السياسي. وهذا ما يجعل المشاركة السياسية في الدول الإسلامية أنها مشاركة غير نزيهة، ولا تعبر عن ضمير سياسي واعى، بقدر ما تعبر عن روح الانتقام . لأنها لو لم تكن كذلك لما لجأت بض الأطراف الى الطرق العنيفة وغير الشرعية . "حيث أن عدم الثقة بالنظم السياسية القائمة وحالة الفقر وسوء توزيع الثروة وعدم توفر الحاجات الأساسية للمواطن يدفعهم الى الاهتمام بالمسائل السياسية ومرجع هذا الاهتمام هو الرغبة بحياة أفضل ... وهم لا يتورعون في سبيل تغيير الوضع القائم الى ممارسة السياسة بأقصى

(1) عبد الوهاب ، مرجع سابق ،ص.ص. (114 - 115)

(2) إسماعيل، مرجع سابق ،ص. 28

(3) أبرش، مرجع سابق ،ص.ص. (245 - 246)

حالات تطرفها - ثورات انقلاب عنف<sup>(1)</sup>.

تعترض المشاركة السياسية العديد من المعوقات التي تؤدي الى الاغتراب السياسي، كما أن هناك معوقات اجتماعية وثقافية تعرض الحياة الديمقراطية للضعف حيث تشير بعض الأدبيات الى "ضعف الثقافة السياسية وسيطرة الموروث الاجتماعي والنظام الذكوري والفقير والبطالة وانخفاض مستوى المعيشة وضعف دور الشباب بأهمية وعيه وتحسس مشاكله وهمومه ربما بسبب العائلة والمدرسة والنظام السياسي والوسائل الإعلامية المختلفة المستندة الى الفكر الذكوري حتى أبقاه أسير الأفكار الغير المشجعة على المشاركة السياسية"<sup>(2)</sup> كما أن هناك من لخص كل هذه الأسباب في قلت الوعي مثل روزنبرق Rosenberg.

إذا لم يشارك المواطن مشاركة فعالة حتى وان لم يكن منتميا الى حزب أو تنظيم سياسي أو منظمة من منظمات المجتمع المدني، فانه قد يدخل في حالة ما يسمى بالاغتراب السياسي و"الاغتراب السياسي كمصطلح يشير الى أي شكل من أشكال كراهية السياسة أو عدم الرضا عن بعض مناحي المجتمع ، بالإضافة الى جميع أنواع المشاعر السلبية تجاه المؤسسات الرسمية والمناصب الرسمية"<sup>(3)</sup>.

وتدخل دراسة الاغتراب السياسي في إطار دراسة السلوك السياسي، الذي يمثل الجانب الخاص بينما المشاركة السياسية تمثل الجانب العام. وتقتضي المشاركة السياسية تجسيد مبدأ المواطنة والمساواة فغياب هذا المبدأ قد يكون سبب لبروز ظاهرة الاغتراب السياسي وهنا تتجلى مظاهر العنف والإكراه في المجتمع. أما" سلم العزى فانه يقرر انه لكي يمكن التغلب على أزمة عدم المشاركة في العالم الثالث( ومن بينه العالم الإسلامي ) فانه لابد من إعادة الثقة في المحيط السياسي وهي شيء يعتمد على مجموعة من المتغيرات تبدأ بربط المشاركة السياسية بالتحديث والتعبئة السياسية وتنتهي بنشر الثقافة السياسية<sup>(4)</sup> وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم.

وفي الأخير نشير إلى "أن عملية الإحالة والربط بين الديمقراطية والمشاركة السياسية للمواطنين لا يعني دائما تلازم الطرفين فقد تكون مشاركة سياسية دون ديمقراطية حقيقية، بل يمكن أن تكون مشاركة سياسية في ظل أنظمة ديكتاتورية واستبدادية . وقد تصل أنظمة ديمقراطية الى ذروة استقرارها مع ضعف المشاركة السياسية . بل إن الديمقراطية بمفهومها الأصلي (حكم الشعب بالشعب ) على مستوى التطبيق العملي لم تكن تمنح الحق بالمشاركة السياسية لجميع أفراد الشعب"<sup>(5)</sup>. كما أن ظاهرة المشاركة بنسبة 99 بالمائة عرفت في الأنظمة الشمولية وليس في الأنظمة الديمقراطية، مما يوحي لنا أن ارتفاع نسبة المشاركة ليس معيارا حقيقيا على ديمقراطية النظام ولهذا نجد الدراسات الحديثة لا تهتم بالمشاركة الشعبية التي يقوم بها الأفراد وإنما تركز على النخب والمؤسسات لتحقيق المشاركة السياسية الفاعلة وهذا ما يعرف بديمقراطية النخب وهي فكرة ذات جذور إسلامية من حيث أن النظام الإسلامي يستمد شرعيته من إرادة العلم والمثمنة في إرادة أهل الحل والعقد ولا يستمد شرعيته من الإرادة الشعبية وان اشترط رضا الشعب على الحاكم .

هناك اتجاهات غربية تنادي بإبعاد المواطنين عن الحياة السياسية وحصر دورهم في الانتخاب فقط وفسح المجال أمام النخب المتنافسة لان في اعتقادهم إن المشاركة الشعبية للمواطنين تعرقل النخب ولا تسمح لهم من القيام بأدوارهم المنوط بهم على أحسن وجه . حيث "تؤكد التجربة الديمقراطية المعاصرة انه لا علاقة حتمية طردية ومباشرة بين الديمقراطية والمشاركة السياسية ... فمثلا عندما قام كارل دوتش في الستينات بتحديد مستويات المشاركة السياسية وضع ثلاث مستويات لها واعتبر أن عضوية

(1) أبرش، مرجع سابق، 247

(2) العزام ، مرجع سابق، ص. 140

(3) عبد الوهاب، مرجع سابق 58

(4) المرجع نفسه ، ص. 36

(5) أبرش، مرجع سابق ، ص. 255

منظمة سياسية ابرز واهم مؤثر على المشاركة السياسية ، ولكنه عندما طبق هذا المؤشر على الدول الديمقراطية في الغرب وجد انه ينطبق على ثلاثة في المائة من السكان وعندما طبقه على الاتحاد السوفيتي وجدته ينطبق على تسعة بالمائة، الأمر الذي استنتج منه أن المشاركة لا تعني مباشرة وجود الديمقراطية<sup>(1)</sup>.

كما أن المشاركة السياسية في الدول الإسلامية لا تعبر عن الوعي السياسي بقدر ما تعبر عن التضمر ورغبة شديدة في تغيير الواقع المزري الذي يعيشون فيه ونحن نعتقد أن المشاركة السياسية الفعلية تكون في إطار برنامج شامل للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفق إستراتيجية عمل تسعى إلى تحقيق المصلحة العامة وليست الخاصة والرقى بالمجتمع وان تطلب ذلك التضحية. "فالحك العملي لمصادقية الديمقراطية ليس أن يشارك المواطن مباشرة بالحكم أو لا يشارك ولكن أن تتجسد إرادة الأمة في الفئة الحاكمة وان يعبر الحكام عن مصالح المحكومين ويحترموا إرادتهم وآرائهم"<sup>(2)</sup>.

وتتجلى المشاركة السياسية الفعلية في الغرب "عن طريق جماعات الضغط" اللوبي في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا . كاللوبي الصهيوني أو اللوبي الصناعي العسكري ، ولوبي خاص بالفلاحين والمزارعين وآخر خاص بالمؤسسات الدينية ... الخ<sup>(3)</sup> كما تتجلى المشاركة عن طريق منظمات المجتمع المدني كالجمعيات النسوية والاتحادات الطلابية والاتحادات الرياضية ومختلف الجمعيات الثقافية والنقابات العمالية والجمعيات الدينية ويكمن دور هذه المؤسسات من حيث أنها صانعة للرأي العام. ويفسر هذا التحول من ديمقراطية الأفراد الى ديمقراطية المؤسسات بان " الثورة الصناعية وتعقد الحياة وصعوبتها كنتاج لها، إلى تحول اهتمام الأفراد عن الهوموم السياسية المباشرة وتوجيه الاهتمام الى التجمعات والمنظمات التي أصبحت تحل محل الأفراد في تحريك دواليب المجتمع فحلت (ساسة الجماعات) محل (سياسة الأفراد) وتوارت قدرات الفرد البطل أمام قدرة وفعالية الفئة والمؤسسة والحزب والبيروقراطية وكل مؤسسات المجتمع المدني"<sup>(4)</sup>. "وفي هذا السياق يرى كارل مانهايم K. Mannheim إن وظيفة المواطن (العادي) تنحصر في قيامه باختيار الحاكم وليس من الضروري أن يشارك مباشرة في ممارسة السلطة. وقد كتب لستر ميلبراث Milbrath ... أما شروط نجاح الديمقراطية المعاصرة فقد تعدد من كاتب الى آخر والمشارك بينهم هو استبعاد فكرة المشاركة السياسية الشعبية الواسعة كعنصر ايجابي في الديمقراطية المعاصرة"<sup>(5)</sup>.

تشير الأدبيات السياسية الى المبدأ الكلاسيكي للإرادة الشعبية العامة في الفكر الغربي مجسد مع جان جاك روسو وقد انتقد هذا المبدأ من قبل العديد من المفكرين الغربيين الذين يبحثون على سيطرة النوعية على الكمية ولم تعد الأغلبية تعني لهم شيء من حيث أنها لا تعبر عن الحقيقة وليست أهلاً لذلك حيث أنها لا تمتلك المقومات التي تمكنها من تحديد الخطأ والصواب. وهنا يقترح شومبيتر " بدلا من ديمقراطية (حكم الشعب) ديمقراطية (حكم معتمد من الشعب) أو حكم لصالح الشعب فالديمقراطية ليست غاية في حد ذاتها ولكنها طريقة من التنظيم نكفل الوصول الى قرارات سياسية تشريعية وإدارية صائبة، أو هي تقنية للحكم

(1) أبرش، مرجع سابق ، ص. ص. (260 - 261)

(2) المرجع نفسه، ص. 262

(3) المرجع نفسه ، ص. 247،

(4) المرجع نفسه ، ص. 262

(5) المرجع نفسه ، ص. 264

أكثر فعالية من غيرها " <sup>(1)</sup>. وعليه لم تعد المشاركة السياسية للشعب هي جوهر الديمقراطية كما بينا سابقا وإنما جوهر الديمقراطية في القيادة الفاعلة التي تتمكن من تحقيق مصالح الشعب وحل معضلاته . و إذا كان الفكر الغربي يحرص دور الشعب في اختيار الحاكم حيث استنتج سار جيوفاني سارتوري " إن الحديث عن دور الجماهير في المجتمعات الغربية المعاصرة هو مجرد خرافة فالجماهير ليس لها دور سياسي وأقصى ما تقوم به هو كفالة عمل الآلية الانتخابية بفعالية بل ذهب به الأمر الى القول إن ما يهدد الديمقراطية هي الأغلبية التي تعرقل عمل الصفوة السياسية وتمنعها من القيام بممارسة حقها في الحكم . وعليه يطالب سارتوري ببقاء السلطة بيد النخبة الحاكمة المتوفرة على كل أسباب الامتياز المعترف بها من الجميع حتى لو تمت التضحية بالديمقراطية ، فالانتخابات ليست دائما حكما عادلا لا لان هناك عوامل متعددة تؤثر على نزاهتها " <sup>(2)</sup>. كما نجد أن الفكر الإسلامي يحرص دور الشعب في الرضا على الحاكم على أساس ، انه يتم اختيار الحاكم من قبل أهل الحل والعقد وهم نخبة المجتمع الذين يعرفون بذاتهم فلا يعينون ولا ينتخبون.

---

<sup>(1)</sup> أبرش، مرجع سابق ، ص. 264

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه ، ص. ص. (265 - 266)

## المبحث الثالث: الثقافة السياسية

تنداخل الثقافة بالحضارة لدرجة أن هناك من يستخدم مصطلح الثقافة ليعبر على الحضارة والعكس بالعكس صحيح . حيث تعتبر الثقافة المعيار الحقيقي لمدى الرقي الحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات البشرية وان عبرت الثقافة على الحضارة في كثير من الجوانب تبقى الحضارة اشمل من الثقافة وعموما يعرف الأنثروبولوجي تايلور Taylor "الثقافة بمعناها الإثنوغرافي الواسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع"<sup>(1)</sup>. وقد قال مونتسكيو أن الديمقراطية في العادات والتقاليد أي أن الديمقراطية ذات علاقة وطيدة وجوهرية وأساسية بالجانب النفسي والمعبر عليه بالثقافة، هذه الثقافة التي تتجلى في سلوك المجتمع وممارساته اليومية ومواقفه من مختلف الأحداث وردود أفعاله . حيث نتساءل عن ما المقصود بالثقافة السياسية؟ وماهي عناصرها ومكوناتها؟ وماهي علاقتها بالنظام السياسي؟

أولا: مفهوم الثقافة السياسية: يعد مفهوم الثقافة السياسية من المفاهيم الحديثة نسبيا في علم السياسة إذ أن ظهوره يرجع الى عام 1956 عندما استخدمه غابريال الموند كبعده من أبعاد تحليل النظام السياسي، فكل نظام سياسي عند الموند " يترسخ حول أنماط محددة من التوجهات التي تضبط التفاعلات التي يتضمنها النظام الاجتماعي وبالمثل تكون الثقافة السياسية بمثابة التنظيم غير المعلن للتفاعلات السياسية"<sup>(2)</sup> حيث تعرف الثقافة السياسية بأنها منظومة القيم والأفكار والمعتقدات المرتبطة بظاهرة السلطة في المجتمع وقد بين الدكتور علي الدين هلال علاقة الثقافة السياسية بالبيئة والمحيط من جهة كما ميز بينها وبين الإيديولوجية في ما يلي

- أ- تمثل الثقافة السياسية محصلة تفاعل الخبرة التاريخية والوضع الجغرافي والمعتقدات الدينية والظروف الاجتماعية - الاقتصادية.
- ب- ويعد التنوع السابق في روافد الثقافة السياسية أهم ما يميزها عن الإيديولوجية (فهذه الأخيرة ممنهجة ومتجانسة ومنتقاة ) بينما الثقافة السياسية تشمل كل شيء (الغث والسمين).
- ج- الثقافة السياسية هي معطى تطور عبر فترة طويلة من الزمان نتيجة تفاعل مجموعة كبيرة من المتغيرات ، أما الإيديولوجية فهي تركيب فكري وعقلي يحرص أصحابه على أن يتسم بالتجانس والاتساق .
- د- تمثل الثقافة السياسية فرعا من الثقافة العامة للمجتمع وتتضمن بدورها ثقافة سياسية فرعية التي تختلف باختلاف الأجيال والبيئات والمهن"<sup>(3)</sup>.

وعموما يمكن تحديد المقصود بالثقافة السياسية من خلال الأدبيات السياسية من خلال ما أشار إليه عبد الهادي الجوهري بقوله "ويقصد بالثقافة السياسية مجموعة القيم والمعتقدات السياسية الأساسية السائدة في أي مجتمع والتي تتميز غيره من المجتمعات"<sup>(4)</sup>. والثقافة السياسية هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع وهي عند "الموند ليست نظرية. بل مجموعة من المتغيرات التي يمكن استخدامها في بناء النظريات ، فهي مكونة من نسق من المعتقدات الامريكية والرموز العاطفية (التعبيرية) ... وهي تهتم بالتوجهات السيكولوجية نحو الموضوعات الاجتماعية والنسق السياسي.. وتتضمن الأبعاد الرئيسية للثقافة السياسية الشعور بالوحدة الوطنية

(1) أبرش ، مرجع سابق ، ص. 207

انظر كذلك احمد سليمان ابوزيد، علم الاجتماع السياسي : الاسس والقضايا من منظور نقدي ( مصر : دار المعرفة الجامعية، 2006 ) ص. 164

(2) هلال ،النظم السياسية العربية ، مرجع سابق، ص. 122

(3) المرجع نفسه ، ص. 123

(4) الجوهري ، مرجع سابق، ص. 78

والاتجاهات التي يعتنقها الشخص تجاه نفسه كعضو من الدولة ونحو زملائه المواطنين والاتجاهات والتوقعات نحو أداء الحكومة والمعارف والاتجاهات المتصلة بعمليات اتخاذ القرارات السياسية<sup>(1)</sup>.

من خلال تعريفات الثقافة السياسية يتبين أن لكل مجتمع سمات تميزه عن غيره من خلال ثقافته السياسية والتي تتجلى من خلال بعض القيم و المعتقدات فالثقافة السياسية كما يقال هي سيكولوجية الأمة في ما يتعلق بالسياسة. "وقد عرفها ماكريدس Roy Macrids، أنها تمثل الأهداف المشتركة والقواعد العامة المقبولة أما روبرت داهل Robert Dahl فالثقافة السياسية بالنسبة له هي العامل الذي يفسر أنماط التعارض السياسي"<sup>(2)</sup> وعليه" يقصد بالثقافة السياسية مجموعة المعارف والآراء والاتجاهات السائدة نحو شؤون السياسة والحكم، والدولة والسلطة، الولاء والانتماء، الشرعية والمشاركة. وتعني أيضا منظومة المعتقدات والرموز والقيم المحددة للكيفية التي يرى بها مجتمع معين الدور المناسب للحكومة"<sup>(3)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الثقافة السياسية لمجتمع ما، تتكون من مجموعة من الثقافات بعدد الطبقات والشرائح الاجتماعية، حيث نجد مثلا ثقافة الحكام وثقافة الشباب وثقافة كبار السن وثقافة العمال وثقافة الفلاحين وثقافة المرأة ولهذا يعرف "لوسيان باي ( Lucian Pye ) الثقافة السياسية بأنها" مجموع الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاما ومعنى للعملية السياسية وتقدم القواعد المستقرة التي تحكم تصرفات الأفراد داخل النظام السياسي" كما وضع الموند وسيدني في كتاب الثقافة المدنية تعريف لمفهوم الثقافة السياسية يشير الى التوجهات /الاتجاهات السياسية إزاء النظام السياسي بأجزائه المختلفة والاتجاهات إزاء دور الذات في النظام<sup>(4)</sup> "

إن الثقافة السياسية تمثل كل ما يدور في المجتمع من أفكار وقيم ومعتقدات بحيث تؤثر في سلوك الأفراد سواء كانوا حكاما أو محكومين كما أنها تتميز بالتغير من جيل الى آخر ومن زمن الى آخر حيث أنها تخضع لعدة عوامل مادية وغير مادية، و يؤكد كمال المنوفي " أن الثقافة السياسية يساهم في تشكيلها بدرجات متفاوتة كل من الواقع الاقتصادي، الاجتماعي والميراث التاريخي والإطار الطبيعي والتنشئة الاجتماعية والسياسة ونمط الحكم والسياسة"<sup>(5)</sup> وكما تشير الأدبيات السياسية أن معظم الدراسات العربية الأخرى قد التزمت التعريف الذي قدمه الموند بدرجة أو بأخرى من التعديل . و عرفها كمال المنوفي بأنها " تلك القيم السائدة في المجتمع التي تتصل بعلاقة أفراد النظام السياسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة . وتعريف الدكتور عبد الغفار رشاد للثقافة السياسية بأنها تعني القيم والمعتقدات والاتجاهات نحو السلطة والحكم ، وتتناول الغايات والوسائل التي تتعلق بالنظام السياسي وحركته، وتطوره و الحركة السياسية والقيم والمعايير التي تحكمها، إضافة الى شرعية القواعد والإجراءات والتنظيمات السياسية"<sup>(6)</sup>

وتشير الأدبيات السياسية إلى أن مكونات الثقافة السياسية تتجلى في الإحساس بالهوية والولاء والانتماء للنظام وهذه كلها عوامل تساعد على إضفاء الشرعية على النظام السياسي ، مما يساعد على بقاء النظام وتجاوز الصعوبات والأزمات والمحني التي تعترضه. كما أن الثقافة السياسية الغربية والتي تعتبر جوهر الديمقراطية الليبرالية تختلف كل الاختلاف عن الثقافة السياسية الإسلامية من حيث اختلاف مشارب كل منهما من جهة واختلاف البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة ثانية.

(1) احمد سليمان ابوزيد، علم الاجتماع السياسي : الاسس والقضايا من منظور نقدي ( مصر : دار المعرفة الجامعية، 2006 )ص.ص. (118 - 119)

(2) أبرش ، مرجع سابق ، ص. 209

(3) عليوة ، مرجع سابق ، ص.ص. (43 - 44)

(4) سمير العبدلي، "ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن (دراسة ميدانية)" سلسلة اطروحات الدكتوراه 62 الطبعة الأولى. (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 2007 ) ص. 33 و 50

لمزيد من المعلومات انظر : المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة مرجع سابق ، 150

(5) المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة مرجع سابق ، ص. 151

(6) العبدلي، مرجع سابق ص.ص. ( 52 - 53 )



ثانياً :أبعاد الثقافة السياسية :قد حددت الأدبيات السياسية أبعاد الثقافة السياسية في المعرفة السياسية Political knowledge , والاتجاهات السياسية Political Attitudes والقيم السياسية Political Values

### 1- المعرفة السياسية: Political knowledge

والتي تعني كل ما يوجد لدى الفرد من معارف وأراء سياسية بخصوص القضايا والمؤسسات والقيادات السياسية وبكل ما يحيط به من قضايا سياسية ويعبر عليها أحياناً بالوعي السياسي ولهذا يرى البعض أن المعرفة السياسية تتمثل في الوعي السياسي والذي يشير الى ما لدى الأفراد من معارف سياسية حول ما يحيط به من أحداث وغيرها.

### 2- الاتجاهات السياسية Political attitudes

من خلال اطلاعنا على أدبيات علم النفس وعلم الاجتماع السياسي نلاحظ انه قد تعددت وجهات النظر التي تناولت مفهوم الاتجاه في تراث علم النفس الاجتماعي . ويشير الاتجاه إزاء السلطة الى نظرة الفرد ومشاعره نحو السلطة وما إذا كان يراها مرادفة للقوة ، وما إذا كان يرى وجوب الخضوع التام لها دون مساءلة وهل السلطة تعود بالنفع العام على المجتمع ، أم أن نفعها يقتصر على شاغليها فحسب ، وما مدى قناعته بالدور الذي تقوم به السلطة في تعاملها مع بعض القضايا التي هم المجتمع ككل . "والاتجاهات السياسية تتكون من قياس الاتجاهات التالية<sup>(1)</sup> :

- الاتجاه الايجابي إزاء السلطة ودرجة ثقة المواطن بها لاستقرار الديمقراطية.
- الاتجاه إزاء المواقف المحافظة التقليدية والحداثة بما يعني قياس درجة تمسك الأفراد بالعادات والتقاليد على حساب قيم الحداثة. وهل المطلوب الصراع أم التمازج بينهما .
- الاتجاه نحو الذات كفاعل سياسي بما يعني قياس درجة الاقتدار السياسي والثقة بالنفس لدى الأفراد وشعورهم بقدرتهم على التأثير في مدخلات ومخرجات النظام السياسي.
- الاتجاه السلبي نحو التعصب السياسي ضد الآخر بما يعني قياس درجة التسامح التي يتمتع بها المجتمع لاستمرار العملية الديمقراطية.
- الاتجاه السلبي والتعصب ضد الآخر الديني (الذهب) بما يعني التسامح بين المذاهب المختلفة داخل المجتمع لتحقيق الوحدة الوطنية.
- الاتجاه الايجابي نحو التسامح مع الآخر الحضاري (الغرب ) ونبذ الكراهية والتعصب . وفكرة الولاء و السبراء في الفكر الإسلامي لا تعني التعصب بل تعني محبة المسلمين والتبرؤ من الكافرين وان لا نتخذهم أولياء وأصدقاء وأحباء لان الله يعلم أنهم يكرهوننا فلا نأمن شرهم . وهذا لا يمنع أن نتعامل معهم على أساس من العدل وفق هذه الضوابط الشرعية
- وهناك من يشير الى اتجاه التعصب والتمثل في أحكام ومواقف مسبقة مع أو ضد جماعة ولا يقوم على سند منطقي أو معرفة كافية أو حقيقة علمية. ويصنف التعصب الى:
- التعصب الحزبي . - والتعصب القبلي.

(1) العبدلي، مرجع سابق، ص. 173

3 - القيم السياسية : وتعرف القيم على أنها : "ما يعتقد أو يؤمن به الأفراد فيما يتصل بعلاقتهم بالنظام السياسي"<sup>(1)</sup>. وتعتبر القيم اثل من الاتجاه على أساس أن القيمة قد تشتمل على مجموعة من الاتجاهات . والقيم السياسية عديدة ولا يمكن الإحاطة بها لكن الأدبيات السياسية تشير الى أهم القيم السياسية تتمثل في القيم ذات الصلة مباشرة بالديمقراطية وهنا تشير الأدبيات السياسية الى ثلاث قيم أساسية وهي قيمة المواطنة وقيمة العدالة والمساواة وقيمة الحرية وعليه تمثل القيم السياسية الديمقراطية و الإيمان بما أعلى مراتب الثقافة السياسية للمجتمعات المدنية الحديثة ،على أن ما يميز القيم السياسية لأمة عن غيرها هو مدى اقتراب الثقافة السياسية لمواطنيها وتحليها بالقيم الديمقراطية التي يؤمنون بها ويطبونها سلوكا وممارسة . ولهذا نجد أن قيم مثل الانتماء الوطني والإيمان بالحرية والتعددية والمشاركة السياسية والتداول السلمي للسلطة والمساواة وهي قيم إنسانية سامية تسعى النظم الديمقراطية الحديثة الى غرسها في الثقافة السياسية لمجتمعاتها ... من اجل الوصول الى بناء مجتمع متجانس متماسك وأكثر ديمقراطية. وعليه يمكننا القول أن ديمقراطية أي نظام تتناسب طردا مع " مدى قوة الإيمان بتلك القيم أو ضعفها في مواجهة الانتماءات الضيقة سواء القبلية منها أو المذهبية و الجهوية أو السلالية التي تعمل على توسيع الفجوة بين الانتماء الوطني ووحدة النسيج الاجتماعي والهوية الوطنية الجامعة للجميع"<sup>(2)</sup>.

ثالثا : علاقة الثقافة السياسية بالنظام السياسي

إذا كان البناء المؤسساتي للنظام السياسي يعبر عن المظهر الخارجي للديمقراطية فان جوهر وروح النظام تكمن في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع والمتمثلة في " مجموعة قيم واتجاهات ومشاعر تشجع على الممارسة الديمقراطية الفاعلة من جانب الحاكم والمحكومين وهذا ما يعبر عنه عادة بالثقافة السياسية الديمقراطية، التي تتمثل أهم عناصرها في الشعور بالاعتدال السياسي والإيمان بضرورة وجدوى المشاركة والتسامح المتبادل وتوفير روح المبادرة و إلا شخصانية السلطة والشعور بالثقة السياسية حيث أكد الدكتور إمام عبد الفتاح إمام أن المعيار الحقيقي لوجود ديمقراطية في مجتمع ما ليس في وجود مجموعة الأفكار الهامة والمبادئ الديمقراطية في دستور هذا المجتمع وإنما هي ممارسة الناس الفعلية لهذه الأفكار والمبادئ والحقوق فالديمقراطية ممارسة"<sup>(3)</sup>. حيث تعبر الثقافة السياسية عن الجانب غير المعلن في الديمقراطية بل تتجلى في العادات والتقاليد والسلوك

كما سبق وان بينا من خلال التعريفات السابقة للثقافة السياسية أنها كما تؤثر في النظام تتأثر به وتتجلى علاقة الثقافة بالنظام السياسي لما نتكلم عن أتماطها " فالثقافة السياسية الرعوية وهي ثقافة ما قبل الثقافة السياسية الخاصة بالدول أو بالمجتمع الوطني وينتشر هذا النوع من الثقافة في بلدان العالم الثالث(ومن بينها الدول الإسلامية) التي تلعب فيها العلاقات القريية والعشائرية والطائفية دورا في تحديد الولاءات والانتماءات السياسية والثاني ثقافة الخضوع والثالث ثقافة المشاركة وهذان النوعان يسودان في التجمعات الأكثر تطورا التي وصلت الى مرحلة الدولة الوطنية أو دولة المؤسسات.... فالولاءات

(1) نوير ، مرجع سابق ، ص. 18

(2) العبدلي ، مرجع سابق ، ص. 219

(3) المرجع نفسه ، ص. ( 54 - 55 )

والعواطف والمشاركة لا تتجه نحو أنظمة فرعية أو ثانوية - كالعشيرة أو الطائفة - بل نحو النظام ككل<sup>(1)</sup> أي أن الثقافة الرعوية وهي ما قبل الثقافة السياسية تعبر عن بنية تقليدية بينما ثقافة الخضوع تعبر عن أنظمة سلطوية وفي الأخير ثقافة المشاركة تعبر عن الأنظمة الديمقراطية حيث أشار صامويل هانتينجتون في إطار تعريفه للثقافة السياسية بأنها "نتاج التاريخ الاجتماعي للنسق السياسي وحياة الأفراد التاريخية الذين يشكلون النسق السياسي الحالي ولها جذور في كل من الأهداف العامة والخبرات الخاصة"<sup>(2)</sup> ويشير غبريال الموند (Gabriel A. Almond) وسيدني فيربا (Sidney Verba) في كتاب الثقافة المدنية *the civic culture* إلى "إن النظام الديمقراطي يتطلب ثقافة سياسية متوازنة (الثقافة المدنية) والتي تجمع بين كل من التوجهات المشاركة نحو السياسة، فعندما يشارك كل فرد في كل قرار يتعرض النظام السياسي إلى ضغوط زائدة وتصبح عملية الحكم مستحيلة، وعندما يخضع كل فرد إلى من هم أعلى منه، لن تصبح الديمقراطية معبرة عن احتياجات المواطنين ما يفسح المجال لظهور السلطوية"<sup>(3)</sup>.

وعندما نتطرق إلى الثقافة السياسية في إطار بيئة النظم السياسية فإن هناك أيضا تصنيفات أخرى للثقافة السياسية من حيث علاقتها بالنظام السياسي حيث هناك ثلاث أنواع من الثقافات السياسية هي :  
"ثقافة سياسية ضيقة *Parochial* وتابعة *Subject* ومشاركة *Participant* وتسود مجتمعا ما الثقافة السياسية الضيقة، إذا كان أفرادها لا يملكون حدا أدنى من المعرفة أو القدرة أو الرغبة في إصدار أحكام تجاه كل من (النظام السياسي بصفة عامة والنشاط السياسي للمواطنين والنشاط الحكومي وأخيرا تصور الأفراد عن ذاتهم كمشاركين في العملية السياسية). أما الثقافة السياسية التابعة فالأفراد لديهم معرفة تامة بالنظام السياسي ومخرجاته وبقواعد اللعبة السياسية إنما ينبع عزوفهم عن المشاركة السياسية من إدراكهم عدم جدواها (المجتمعات التسلطية). والثقافة السياسية المشاركة : ترتبط بمعرفة الجماهير ووعيها بالنظام السياسي في حركته وقواعده ومؤسساته ومدخلاته ومخرجاته وبأفرادها المشاركين ويسود هذا النمط من الثقافة السياسية في المجتمعات الديمقراطية (من خلال مؤسسات أو التصويت). ويشير الموند وفييرا أخيرا إلى أن الواقع لا نعرف صورة نقية من أي من النماذج السابقة ولكن الواقع عادة ما يقدم مزيجا مختلطا من هذه النماذج"<sup>(4)</sup>.

وفي إطار دراستنا هذه يطرح الأشكال البارز والمتمثل في دور الثقافة السياسية العربية والإسلامية في تجسيد الديمقراطية العربية في المجتمعات الإسلامية؟ ومن هنا وجب علينا البحث في طبيعة تلك الثقافة السياسية وماهي علاقتها بالنظام السياسي؟ حيث تشير الدراسات السياسية إلى أن الاستعمار الغربي للمجتمعات العربية والإسلامية قد عمل على طمسها لفصل تلك الشعوب عن هويتها العربية الإسلامية، وهنا يؤكد علي الدين هلال أنه "بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية وخاصة أنها تعرضت للاستعمار، الذي حاول طمس هويتها وخلق القطيعة بينها وبين روافد ثقافتها الأصيلة من قيم الشجاعة والتواضع والتسامح والحرية وهنا تطرح العديد من القضايا في الثقافة السياسية كقضية الانتماء والهوية أو ما يعرف بأزمة الهوية *Identity Crisis* وهذا يتجلى من خلال قانون تعميم اللغة العربية ثم تجميده كما يتجلى أن ولاء الأفراد للقبيلة والعشيرة على حساب الولاء للدولة لأنه لا يوجد أمان في إطار الدولة"<sup>(5)</sup>. وعليه يمكن أن نقول بأن الثقافة السياسية للمجتمعات العربية والإسلامية أنها ليست ديمقراطية ويشير الأستاذ علي الدين هلال إلى نسب خطيرة، في ما يتعلق بعلاقة الثقافة السياسية بالنظام السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية حيث يقول انه: "أكدت الدراسات حول الثقافة السياسية العربية أن الأسرة جاءت في المركز الأول

(1) أبرش ، مرجع سابق ، ص. 209

(2) العبدلي ، مرجع سابق ، ص. 52

(3) المرجع نفسه ، ص. 34

(4) هلال، *النظم السياسية العربية* مرجع سابق، ص.ص. (124-125)

(5) المرجع نفسه ، ص. 125

من حيث اهتمامات الأفراد بنسبة 77.3% مقارنة بالدولة 34% والوطن العربي 29% والعالم الإسلامي 17.6% ... لكن ضعف علاقة انتماء المواطن بالدولة، ليس هو المظهر الوحيد لازمة الهوية فهناك بعد آخر يتمثل في أن بعض الجماعات ترفض حدود الدولة وتتجه بانتمائها الى نطاق أوسع سواء كان قوميا (عربيا) أو أميا إسلاميا. والملاحظة المهمة في هذا الخصوص، هي أن عدم التناسق بين تلك الدوائر أو الانتماءات (دون الدولة والقومية والأمية) مع الولاء للدولة ذاتها وغياب وضوح الرؤية لترتيبها قد يؤدي الى رفع السلاح في وجه الدولة ... وانه لا يوجد بالضرورة ما يجتم التصادم في مابين الانتماءات والولاءات ... فالمجتمع الأمريكي على سبيل المثال مجتمع شديد التنوع الثقافي لكنه في الوقت نفسه يمثل إطارا يتكامل فيه مختلف الجماعات الثقافية وتصلح على حد أدنى من القيم السياسية والاجتماعية.<sup>(1)</sup>

وفي الأخير يشير الأستاذ علي الدين هلال الى تصنيف "الثقافة العربية، على أنها ثقافة ضيقة وفقا للتصنيف الذي وضعه الموند وفيها بالمشاركة السياسية في غالبية البلدان العربية تتصف بالشكلية والموسمية وعدم الفعالية إذ أن القرارات السياسية عادة ما تتخذ من قبيل النخب الحاكمة وتترك للجماهير لعربية مهمة إضفاء الشرعية السورية عليها من خلال انتخابات معلومة النتائج سلفا<sup>(2)</sup>. حيث يؤكد الأستاذان المشاركة منقطعة وان ذلك تزييف للوعي السياسي، وفي إطار البحث عن تفسير علمي للوضع السياسي في الوطن العربي نجد انه "قد ارجع احد الباحثين إخفاق النظم السياسية العربية في توسيع قاعدة المشاركة السياسية وتحقيق الديمقراطية الى مجموعة معقدة من العوامل الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية مثل التفاوت الحاد في توزيع الدخل والثروات وانتشار الأمية بنسبة تتراوح بين 50 و60% وبالتالي انخفاض الوعي السياسي وضعف المشاركة الاجتماعية وتقلص الطبقة الوسطى. وقد أشارت إحدى الدراسات الميدانية التي أجريت على نحو 600 شخص من 10 دول عربية الى أن 60% من أفراد العينة يعتقدون بمركزية الإسلام كأحد مقومات الوجود القومي بل أن حوالي الثلث من ضمن هؤلاء الذين تناولهم البحث يريدون أن تتم الوحدة العربية على أساس إسلامي وان تكون هذه الوحدة خطوة نحو وحدة إسلامية كبرى<sup>(3)</sup>.

إن الملاحظة الخطيرة حول الثقافة السياسية العربية والإسلامية تتمثل في أنها تفتقر لما يسمى بالاتفاق العام حيث لا يوجد هناك توافق وانسجام حول ما تقدمه الأسرة والمدرسة وغيرهم من مؤسسات التنشئة السياسية حول القيم السياسية وهناك من يرجع ذلك التناقض بالأساس الى عدم تحقيق الاستقرار السياسي في تلك المجتمعات. لكننا نعتقد ان هناك العديد من العوامل المشتركة التي كانت سبب مباشر في عدم تحقيق التوافق والانسجام حول القيم السياسية وهنا نؤكد على العوامل التاريخية من جهة والأطراف الخارجية التي تحول دون تحقيق الانسجام والتوافق من جهة ثانية لان من مبادئ الاستعمار هو فرق تسد.

إن الثقافة السياسية التي تؤمن بحقوق الشباب وحماية كرامته وحقه في التعليم وإبداء الرأي والعدالة الاجتماعية تفرز نظاما ديمقراطيا يقوم على المساهمة في توفير المزيد من الحرية والعدالة والمساواة مما يجعل المواطن يحترم القيم والنظام والدفاع عنها والشعور بالهوية والانتماء. أما النظام الاستبدادي فانه يعمل على نشر ثقافة الاستبداد والتسلط والرعب والخوف والإذعان وهنا يعيش المواطن واقعا من الذل والهوان والخوف وعدم الانتماء. وعدم الشعور بالمواطنة وعليه فان الانتماء يحتاج " الى نظام سياسي وإلى وجود ثقافة سياسية تغذيه وتحافظ عليه فالحكم الفردي تواتمه ثقافة سياسية تتمحور عناصرها في الخوف من السلطة والإذعان لها وضعف الميل الى المشاركة السياسية ... أما الحكم الديمقراطي فيتطلب ثقافة تؤمن بحقوق الإنسان وتفتن بضرورة حماية الإنسان وكرامته في مواجهة أي اعتداء على هذه الحريات حتى لو كانا من قبل السلطة نفسها

(1) ، هلال، النظم السياسية العربية مرجع سابق، ص. 127

(2) المرجع نفسه ، ص. 128

(3) المرجع نفسه، ص. ص. (129- 131)

... ويسمح بوجود قدر من المعارضة في إطار قواعد واطر سياسية موضوعة بدقة لكي تنضم العلاقة بين أفراد المجتمع السياسي  
" (1)

إذا كانت الثقافة السياسية تساهم في تحديد شكل النظام ومن هنا نتساءل نحن عن شكل النظام السياسي الإسلامي الذي يقوم على ثقافة سياسية تقرر الحرية، حيث نقرا في الأثر المبدأ الإسلامي الأصيل - متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار كما انه من ابرز القيم السياسية الإسلامية يتمثل في طاعة الحاكم طاعة مطلقة وتنفيذ أوامره حتى ولو كانت على حساب المواطن". ويرى روبرت داهل أن الديمقراطية تتطلب من المواطنين مجموعة خاصة من القيم والتوجهات السياسية مثل الاعتدال والتسامح والفعالية والمعرفة والمشاركة وبخاصة أن الاعتقاد بشرعية النظام والقدرات على فهمها تعتبر دائما عنصرا حاسما في تغيير النظام، ولها تأثيرها وخصوصا في استمرارية الديمقراطية أو انهيارها"<sup>(2)</sup>.

وفي إطار التكلم على الثقافة السياسية الإسلامية يطرح مشكل الهوية " وهناك على الساحة نماذج وأفكار مطروحة ومتناقضة ابتداء من النموذج التركي الذي اختار التغريب الكامل وانتهاء - على العكس من ذلك - بإدانة المجتمع العصري الحالي باعتباره مجتمع جاهليا ينبغي تكفيره وهجره ونبذ أساليب الحياة فيه ... ويمكن طرح قضية الأصالة والمعاصرة على شكل بدائل ثلاث هي : التمسك بالأصالة أو السير في طريق المعاصرة أو القيام بمحاولة توفيقية بالجمع بين الاثنتين ."<sup>(3)</sup> أي إتباع أم إبداع والمقصود انه يتبع المسلمون الغرب أو السلف أم يقيموا ثقافة على أساس الإبداع والخلق الجديد. وتكمن جذور أزمة الهوية بالنسبة للدول الإسلامية في جوانب مادية " من أبرزها السيطرة الأجنبية وما تلاها من تبعية وما يترتب عليها من تشويه اقتصادي واجتماعي حضاري ونفسي وكذلك تعميق التبعية بمعنى كثافة الاعتماد من جانب الحكومات على القوى الخارجية لتحقيق الأهداف الوطنية وأيضا شدة الاعتماد من جانب الشعوب على حكوماتها لتحقيق الأمل الجماهيرية. فضلا عن النظرة الأحادية ... مما يضيع نسبية الحقائق والأحكام ويدفع الى التعصب والتطرف وعدم القبول بالحلل الوسطى"<sup>(4)</sup> وقد بينا سابقا إن الثقافة السياسية تقوم على أسس مادية اقتصادية ولهذا نؤكد مرة أخرى أن القيم إن لم تكن وليدة البنية المادية فإنها تتأثر بها تأثرا كبيرا ولهذا نقرا في الأثر قول عمر بن الخطاب رضی الله عنه انه قال كاد الفقر أن يكون كفر ولو كانا في صورة شخص لحاربته بالصيف فان هذه العبارة تؤكد من جديد أن الفكر والاعتقاد يتأثران بالفقر وهو جانب اقتصادي.

أن الصراع بين الدول لم يعد صراعا عسكريا بقدر ما أصبح حضاريا وثقافيا وقد تكلم صامويل هانتيجتن عن صراع الثقافات بين الحضارات الثمانية أو التسعة الموجودة في العالم وذلك لما تلعبه القيم الثقافية من دور في تحقيق الوحدة انطلاقا من الشعور بالولاء والانتماء والهوية . كما أشارت العديد من الأدبيات السياسية انه من مخاطر العولمة أنها تعمل على استبدال قيم بقيم مما يؤدي الى ضعف الولاء والانتماء والهوية خاصة في ضل الظروف الاقتصادية التي تخلقها العولمة. وتزداد أهمية الثقافة عامة والثقافة السياسية خاصة في ضل التطور المذهل لوسائل الإعلام والاتصال حيث أصبح اختراق الحدود السياسية للدول والتوغل في الأوساط الاجتماعية ونشر القيم الديمقراطية وغير الديمقراطية عن طريق الأقمار الصناعية أمر ميسور وفي متناول الدول الغربية مما يشكل خطر على القيم الإسلامية.

(1) المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة ، مرجع سابق ، ص. 161 انظر كذلك : عليوة ، مرجع سابق ، ص.ص. (48 - 49)

(2) العبدلي ، مرجع سابق ، ص. 54

(3) عليوة ، مرجع سابق ، ص.ص. (48 - 49)

(4) عليوة ، مرجع سابق ، ص. 52



## الفصل الثاني

### الأبعاد الداخلية للديمقراطية

#### "المجتمع المدني والمجتمع السياسي"

- المبحث الأول : إشكالية تحديد مفهوم المجتمع المدني

وعلاقته بالدين والدولة والديمقراطية

- المبحث الثاني: التصور الغربي للمجتمع السياسي

- المبحث الثالث : التصور الإسلامي للمجتمع السياسي

انطلاقاً من أن أي نظام سياسي هو وليد البيئة الداخلية التي أنجبته، وأن العوامل الخارجية مهما بلغت قوتها فإن تأثيرها متوقف على مدى قبول أو رفض البيئة الداخلية لها وعليه تعتبر الأبعاد الداخلية للديمقراطية هي الحجر الأساس لأي نظام سياسي كما تمثل البنية التحتية لأي محاولة إصلاح للنظام السياسي ودمقرطته. وقد حاولنا تحديد الأبعاد الداخلية للديمقراطية في جانبين نعتقد أنهما أساس كل نظام ديمقراطي والمتمثلين في المجتمع المدني من جهة والمجتمع السياسي "الدولة" من جهة ثانية. لكن قد تحتاج دراستنا دائماً إلى تحديد وضبط المفاهيم وإبراز علاقتها بالديمقراطية وهذا ما قد لا يعتبر من صميم دراستنا لكن سنحاول قدر الإمكان شرح كل المفاهيم المرتبطة بالموضوع من خلال دراستنا لكلا المنظورين الإسلامي والغربي

مصطلح المجتمع المدني مفهوم جديد في الأدبيات السياسية وخاصة من حيث علاقته بالديمقراطية. وبالأحرى علاقة المجتمع المدني بالسلطة من حيث التأثير والتأثر. يحاول المجتمع المدني دائماً توسيع مجال تحركه بينما نجد السلطة تحاول دائماً تقييد تحركاته وضبطها وعموماً "فان هذه المنظمات-أي منظمات المجتمع المدني-عادة ما تعاني درجات متفاوتة من تدخل السلطة في شؤونها بدءاً من الضوابط التي تضعها لتأسيسها مروراً بتوجيه أنشطتها وتعيين بعض ممثليها في الجمعية لهذا الغرض، وانتهاء بتجميد عملها وأحياناً بحلها وتعقب ناشطيها"<sup>(1)</sup>.

وبالرغم من أن المجتمع المدني كفكرة، وكطرح جديد لم تكن ذات علاقة بالسياسية عامة والديمقراطية بصفة خاصة، لكن حدث هذا التقاطع بين السلطة والمجتمع المدني في إطار الفكر الليبرالي الذي يسعى إلى إبعاد الدولة عن السياسة أو بالأحرى تخفيف من وطأة الدولة عن المواطن، فكان لابد من بديل لتدخل الدولة لرعاية المواطن والنظر في شؤونه العامة وخاصة في ما يتعلق بالجوانب الإنسانية، فكان المجتمع المدني هو البديل لرعاية مصالح المواطن وخاصة ما يعرف بمنظمات حقوق الإنسان.

لكن هذا الطرح لم يجد قبول لدى كل الدول وبنفس الدرجة، وبالنسبة للدول العربية "فان منظمات حقوق الإنسان تتميز بندرتها الشديدة في منطقة الخليج العربي في حين توجد بشكل أكبر في دول مثل مصر وتونس والمغرب والجزائر، وكذلك فان المنظمات النسائية تنتشر بوضوح في دول الخليج حتى لتمثل ثلاثة عشر منظمة من إجمالي ستة عشر منظمة في سلطنة عمان، لكن في حين تنشغل هذه المنظمات أساساً بالقضايا الخاصة بمحو أمية المرأة، ومساعدتها على الارتقاء بمستوى أسرتها فإنها في مصر وتونس والمغرب تتبنى إلى جانب ذلك قضايا تتعلق بتحقيق المساواة بين المرأة والرجل"<sup>(2)</sup>.

وتزداد أهمية المجتمع المدني في الآونة الأخيرة في العديد من الدول في العالم الثالث وخاصة الدول الإسلامية، حيث أصبح يعتمد على المجتمع المدني لإتمام وتكملة دور الدولة في المجتمع. وهناك دراسات عديدة تبحث في المستقبل السياسي للمجتمع المدني وكيفية تفعيل دوره وتمكينه من الأخذ بزمام الأمور وقيادة سفينة المجتمع إلى شاطئ الديمقراطية، ولهذا أدرجنا دراسة المجتمع المدني كبيئة داخلية للديمقراطية، و كما يقال أن الإنسان ابن بيئته وعليه تؤكد الدراسات أن المجتمع المدني هو المسئول عن مستقبل المجتمع السياسي سلبي واجبا. كما تؤكد الأدبيات السياسية على وجود عوامل ودوافع داخلية مساعدة في التحول الديمقراطي والمتمثلة في:

- 1- مشكلات الشرعية المتفاقمة.
- 2- فشل سياسات استئصال المعارضة.
- 3- ارتفاع مستوى الرخاء الاقتصادي: مما أدى إلى زيادة محور الأمية وارتفاع معدلات التعليم والحياة الحضرية وتوافر طبقة متوسطة كبيرة.
- 4- تنامي قوى ومنظمات المجتمع المدني:

(1) هلال، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص.183.

(2) المرجع نفسه، ص.182.



- الأحزاب السياسية

- التنظيمات النقابية

- جماعات المصالح

5- فشل نظام الحزب الواحد في تجارب عديدة<sup>(1)</sup>.

إن الأبعاد الداخلية للديمقراطية عديدة ولا يمكن حصرها وتحتاج الى دراسة مستقلة، لكننا سنتناول هذا الجانب من خلال جانبين أساسيين إلا وهما المجتمع المدني من جهة، والمجتمع السياسي "الدولة" من جهة ثانية. وذلك نظرا للمفهوم الجديد للمجتمع المدني الذي أصبح ينازع الدولة في المجال السياسي. ومن أهم النقاط التي تطرح في إطار دراسة المجتمع المدني من حيث علاقته بالديمقراطية نذكر أن هناك علاقة عكسية بين إعادة تكييف دور الدولة في إطار النظام الرأسمالي وتنامي دور المجتمع المدني. حيث أن الدولة قد تركت العديد من المجالات لصالح المجتمع المدني وبالتالي ما هو الدور السياسي الذي تلعبه منظمات المجتمع المدني في إطار عملية الديمقراطية؟ ما هي الأهداف التي تسعى هذه المنظمات الى تحقيقها؟ وماهي الآليات التي تستخدمها لتحقيق هذه الأهداف؟

ومن الناحية التاريخية يتزامن بروز المجتمع المدني مع بروز النظام الرأسمالي في الساحة الدولية وانتصاره على المعسكر الشرقي. وتشير الأدبيات السياسية إلى فترة التسعينيات على وجه الخصوص حيث كان هناك تصاعد غير مسبوق في مكانة المنظمات غير الحكومية كقطاع ثالث الى جانب القطاع العام (الحكومي) والقطاع الخاص ويعود ذلك كما يرى البعض إلى:

" 1 - تقليص دور الدولة وتنامي دور المجتمع المدني.

ب - عجز الدولة للوفاء بالتزاماتها.

ج - وهناك اتجاه ثالث يرى أن هناك تضافر في العوامل الداخلية والخارجية التي أثرت وتؤثر على دور الدولة معتبرا أن التأثيرات التي تخضع لها الدولة سواء من الداخل أو الخارج تؤثر على دور الدولة وكيفية قيامها بهذا الدور وقد جاء تقرير البنك الدولي حول الدولة في العالم ليؤكد هذا الاتجاه<sup>(2)</sup>.

وإذا كنا قد سنتناول التأثيرات الخارجية على الدولة في الفصل القادم والمتعلق بالعمولة فإننا سنتنصر ومن خلال هذا الفصل التركيز على المجتمع المدني والمجتمع السياسي من خلال ثلاث مباحث نتناول في الأول إشكالية تحديد مفهوم المجتمع المدني وعلاقته بالدين والدولة والحداثة والديمقراطية كما سنتناول التصورين الغربي والإسلامي للمجتمع السياسي "الدولة" من خلال المبحث الثاني والثالث على التوالي من هذا الفصل.

<sup>(1)</sup> صامويل هانتينجتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوب، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار سعاد الصباح، 1993) ص. 175

<sup>(2)</sup> لمزيد من المعلومات انظر: ياسر عبد الرحمان، "دور المنظمات الغير الحكومية في التنمية في السياسة، دراسة حالة المنظمات الدفاعية الأردنية"، رسالة دكتوراه، قسم العلوم

السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة 2007

## المبحث الأول: إشكالية تحديد مفهوم المجتمع المدني وعلاقته بالدين والدولة والحداثة والديمقراطية

أولاً : مفهوم المجتمع المدني

يعتبر المفكر الايطالي انطونيو غرامشي أول من أطلق عبارة المجتمع المدني، لكن فكرته لم تُظهر المجتمع المدني للوجود أمام هيمنة الدولة القومية، والفكر الاشتراكي. وبعد بروز الفكر الليبرالي ظهر المصطلح من جديد ولهذا يعتبر المجتمع المدني بأنه ابن اقتصاد السوق في إطار المذهب الليبرالي. إن المجتمع المدني كمجتمع أفراد ومؤسسات موجود منذ القدم لكن كظاهرة سياسية وموضوع من مواضيع علم السياسة فهو حديث. وما تجدر الإشارة إليه هنا أن مفهوم المجتمع المدني داخل المنظومة الفكرية الواحدة غير متفق عليه، ويزداد الأمر تعقيداً خاصة إذا ما طرحناه في إطار منظومتين فكريتين مختلفتين، لكن الغاية من الدراسة هو محاولة إقامة إسقاطات بين الأطر الفكرية للمنظومتين الغربية والإسلامية.

تكمن أهمية المجتمع المدني في كونه أنه مجال للنشاط الجمعي للمواطن الفرد الخاص، ومن خلاله يتم تشكيل وبلورة الرأي الفردي الذي سيتحول إلى رأي عام. وقد ازداد عدد منظمات المجتمع المدني في الدول العربية، كما تشير الصحف الإعلامية حيث انعقد المؤتمر الأول للتنظيمات الأهلية العربية عام 1989.

وفي إطار دراسة العناصر الأساسية المكونة للمجتمع المدني نجد أن "هناك من يطلق على مؤسساته المنظمات غير الحكومية (N. G. O.) و المنظمات غير الربحية (N. P. O.) أي Non Profit Organisation والمنظمات غير الربحية تتمثل في المتاحف والجامعات والمستشفيات العامة والتي تهدف إلى تقديم الخدمة ونادراً ما تجنح نحو الدعوة Advocacy في حين أن المنظمات غير الحكومية دائماً تكون لديها نزعة نحو الدعوة والتأثير في السياسات وهذا ما يربطها بالنظام الديمقراطي بل واعتبارها مدخل من مدخلات التحول الديمقراطي الأساسية<sup>(1)</sup>.

تشير بعض الأدبيات السياسية إلى وجود مجتمع مدني دولي أو عالمي، وهنا نشير إلى أن هناك خلاف أكاديمي حول طبيعة المجتمع المدني العالمي ومكوناته، ومدى سلامة إطلاق هذه التسمية عليه مقارنة بالمجتمع المدني المحلي حيث هناك من يرى أنه ما هو إلا عوالة للمجتمعات المدنية المحلية في حين يرى البعض أن من ميزات المجتمع المدني العالمي أنه جاء ليواجه سلبيات العوالة، ومن أبرز المنظمات الدولية غير الحكومية ذات الصلة بالدول العربية والإسلامية والتي تشكل المجتمع المدني الدولي نذكر (منظمة العفو الدولية - ومنظمة مراقبة حقوق الإنسان، ومنظمة حماية الصحفيين، وكذلك مراسلون بلا حدود بالإضافة إلى المنظمات الإقليمية مثل المركز العربي للمصادر والمعلومات حول المرأة (أمان) مركز حماية وحرية الصحفيين. ويطلق على هذا النوع من المنظمات الدولية العاملة في المجالات الإنسانية تسميات مختلفة كالمنظمات التطوعية وهناك من يسميها بالمنظمات غير الحكومية تمييزاً لها عن المنظمات الحكومية الخاضعة للقطاع الحكومي على اعتبار أن الاستقلالية عن القطاع الحكومي هي أهم ما يميز هذه المنظمات وهناك من يسميها بالمنظمات الاجتماعية والبعض في الوطن العربي يسميها بالمنظمات الأهلية.

(1) عبد الرحمان، مرجع سابق، ص. 80.

هذه الخصائص تجعل من هذه المنظمات ومن ورائها المجتمع المدني، كبنية تحتية لقيام نظام ديمقراطي والأكثر من ذلك أن مستقبل أي نظام ديمقراطي متوقف على مدى ديناميكية حركة المجتمع المدني ، مما يجعل المجتمع المدني بمثابة روح الديمقراطية ، فحركة الديمقراطية متوقفة على وجود تلك الروح ومدى استعدادها للقيام بأي دور . كما تطرح فكرة المجتمع المدني من حيث علاقتها بنظريات التحول الديمقراطي حيث يحدد المجتمع المدني في صياغ نظريات الديمقراطية (التحول الديمقراطي ) واعتباره مدخل من مداخلات التحول الديمقراطي بل يمكن اعتبار المجتمع المدني أولى وأهم من التحول الديمقراطي على اعتبار أن المجتمع المدني هو الذي يتم من خلاله تنظيم المجتمع وتكريس إرادته .

نستشف دور منظمات المجتمع المدني من خلال التسميات التي تطلق عليها "المنظمات الدعوية - المنظمات الدفاعية - منظمات التوعية - منظمات التأثير - الدفاعية ) وهي المنظمات التي تعمل على حماية الحقوق والدفاع عنها والتوعية بها وذلك من خلال ما تقوم به من نشاطات للتأثير في السياسات العامة، من اجل حماية مصالح فئة معينة من المواطنين وفي هذا الإطار تعمل على كسب شعبية كبيرة ، لدعم مطالبها وذلك من خلال التأثير على الرأي العام حتى تستطيع الضغط على الحكومة وتحريكها باتجاه فرض قوانين معينة أو دفعها نحو اتخاذ موقف معين من قضية مجتمعية مطروحة للنقاش العام .

هناك اختلاف بين المفكرين من حيث اعتبار أو عدن الأحزاب السياسية وشركات الأعمال من قبيل عناصر و مؤسسات المجتمع المدني أم لا . حيث لا يسعان إلى تحقيق الأهداف السابقة الذكر بصفة مباشرة كما لا تنطبق عليهم المعايير السابقة الذكر. فإذا كانت الأحزاب السياسية تقدم خدمات إنسانية للمجتمع في مختلف المجالات نجد أنها تسعى للوصول الى السلطة ، وان كانت ليست من قبيل المؤسسات الحكومية فهي لا ينطبق عليها معيار الغير نفعي من حيث أنها تسعى لمنفعة خاصة والمتمثلة في الوصول الى السلطة كما أن شركات الأعمال وإن ساهمت في الخدمة الإنسانية و ليست من قبيل المؤسسات الحكومية، نجد أنها أحيانا تضحي بالمصلحة العامة من اجل أرباحها الخاصة .

بعض الأدبيات السياسية يعتبر القبيلة من قبيل منظمات المجتمعات المدني وهذا محل اختلاف بين المفكرين ، بينما يرى بعض الباحثين أن القبيلة لا يمكن اعتبارها احد مؤسسات المجتمع المدني بل هي تجمعا سكانيا لا يمكن له القيام بدور النقابات والاتحادات والأحزاب ، وهذا الإشكال يطرح على مستوى المجتمعات الإسلامية ذات الطبيعة القبلية حيث يؤكد محمد عبد الملك المتوكل " أن القبيلة اليمنية هي أقدم مؤسسات المجتمع المدني في اليمن وقد لا يطيب للبعض أن يعتبر القبيلة في اليمن واحدة من مؤسسات المجتمع المدني رغم أن النظام القبلي يشكل إطارا اجتماعيا هاما ، ولا يزال يمثل أدوارا هامة في المجال السياسي وفي المجال الاجتماعي<sup>(1)</sup> . و يرى أنصار القبيلة أن القبيلة تقوم بادوار توحيدية تضامنية قد تعجز الدولة القيام بها كما أنها تشارك المجتمع المدني في القيام بادوار إنسانية تكافلية بين أفراد القبيلة. بينما التيار المخالف يعتبر أن القبيلة تقوم بدور عكس الاتجاه الديمقراطي والمجتمع المدني من حيث أنها تشجع الولاء الضيقة، مما يؤثر على الولاء الوطني ويجول دون تحقيق الهوية الوطنية الشاملة ، ولهذا تعتبر القبيلة معرقة للمجتمع المدني وللديمقراطية أيضا. ويتجلى دور القبيلة في المجتمعات الإسلامية بصورة واضحة عكس المجتمعات الغربية حيث يكون الولاء لمؤسسات المجتمع المدني وللأحزاب مما يعطي العملية الديمقراطية مصداقية عكس المجتمعات الإسلامية، التي لم تنجح فيها الديمقراطية بسبب الولاء الضيقة التي تراعي العرق والسلالة والجنس واللغة والدين على الكفاءة والقدرة الى غير ذلك من المعايير الديمقراطية . ولهذا يمكن اعتبار أن القبيلة وان قامت بادوار المجتمع المدني فهي ليست من بين مؤسساته، على أساس أن القبيلة تمثل إحدى التكوينات التقليدية التي تنتمي الى ما قبل الدولة الحديثة وما قبل المجتمع المدني وهنا نؤكد على ضرورة مراعاة دورها في المجتمعات الإسلامية ومحاولة تكيف أدوارها ديمقراطيا ومحاولة استبدال مفهوم القبيلة بمفهوم الدولة الأمة . ذلك أن أكاديميات المجتمع المدني تؤكد على أن "المجتمع المدني ذلك الجزء من المجتمع والمتمثل في المؤسسات

(1) العبدلي ، مرجع سابق ، ص. 120

الوسيلة والقريبة من الدولة والذي يجب أن يكون موجود في الدولة الديمقراطية للازدهار فهو مجتمع العوائل وشبكات الأسر المدنية والمنظمات الدينية والجماعات، والمرتبطة ببعضها البعض بداية بالتاريخ المشترك والذاكرة الجماعية والقيم والضوابط الثقافية المتبادلة... ومن السذاجة بمكان من حيث الجانب التاريخي والمنهجي افتراض المجتمع المدني ببساطة انه يمثل حدود واقعية واضحة بدقة<sup>(1)</sup>.

وبعد أن بينا المفهوم الأميركي للمجتمع المدني والتمثل في مجموع المؤسسات التي يتشكل منها فانه من الضروري أن نشير الى أن هناك من يطرح المفهوم المعياري للمجتمع المدني، والتمثل في انه "منذ بداية الحداثة كانت فكرة المجتمع المدني محملة بأمال تأثيرها في التمدن والدمقرطة والتكامل الاجتماعي. هذا المحتوى المعياري الذي أعطى لمفهوم المجتمع المدني قوة خيالية مبالغه لما تم تعبته (المجتمع المدني) ضد الدولة القمعية. والجانب الحرج لما استخدم كنموذج مثالي وبأي ترتيبات الموجودة حاليا يتم مقارنته... ولكن مثل هذا المفهوم المعياري يمكن أن يكون عائقا لتحليل العلاقات المعقدة الخفية... وما يلاحظ أن خصائصه المعيارية القوية تجعل المفهوم ملائم الى حد ما للأغراض والأهداف التحليلية وفعلا تطبيقاته في العالم التجريبي تؤدي الى حجب عدد من خصائصه الاجتماعية والسياسية مما حول المفهوم الى ايديولوجية خاطئة. ولهذا يفرض مخطط معياري على واقع اجتماعي وسياسي معقد يجعل مفهوم المجتمع المدني انه يخفي أكثر مما يكشف"<sup>(2)</sup>.

وأمام هذه الأطروحات المختلفة-الأمريكي (التجريبي) والمعيارية - لتحديد مفهوم المجتمع المدني، تشير الأدبيات السياسية الى انه "منذ فترة طويلة كانت فكرة المجتمع المدني محور التقاليد الديمقراطية الليبرالية الغربية حيث انه يمثل موقع حاسم للتنمية ومسعى القيم الليبرالية الأساسية مثل الحرية الفردية، والتعددية الاجتماعية والمواطنة الديمقراطية"<sup>(3)</sup>.

وفي إطار دراستنا للديمقراطية بين المنظومتين الغربية والإسلامية نجد أن المجتمع المدني أصبح يمثل محور تقاطع الثقافات المختلفة حيث أن التقاليد المختلفة تنتج تعددية ثقافية في المجتمع و هنا نتساءل كيف يستجيب المجتمع المدني الى ذلك التعدد والاختلاف بين عناصره حيث أن " مفهوم المجتمع المدني ذو نشأة في التقاليد الليبرالية إلا انه بسرعة أصبح فعلا بؤرة تقاطع حوار الثقافات... ولهذا دائما تطرح علاقة المجتمع المدني بمختلف الظواهر في المجتمع كالقانون الطبيعي واليهودية والمسيحية والإسلام والليبرالية الكلاسيكية والمساواة وذلك في إطار النظرية النقدية للمجتمع المدني وماهي المفاهيم البديلة للمجتمع المدني كالنظرة الإسلامية المعاكسة والمفاهيم الكونفوشيوسية للمجتمع المدني كما تعتبر بعض الدراسات أن المجتمعات المدنية هي حزام امن تحول التقاليد الأخلاقية"<sup>(4)</sup>.

إذا كان هناك اختلاف حول بنية وهيكل المجتمع المدني فان المفهوم يزداد تعقيدا عندما يتعلق الأمر بالمفهوم المعياري للمجتمع المدني، حيث كما لاحظنا أن المفهوم المعياري للمجتمع المدني انه يخفي المجتمع المدني أكثر من انه يوضحه، في حين نجد أن هناك دراسات تطرح المفهوم المعياري للمجتمع المدني حتى تكون الدراسة شاملة لجميع عناصر الموضوع لأننا لا يمكن أن ندرس المجتمع المدني دون تناول المفهوم المعياري، رغم تعدد المعايير والقيم داخل المجتمع الواحد.

في إطار الدراسات الأميركية ونزوح العلوم الإنسانية نحو الدراسات التجريبية والكمية مجارات للعلوم الأساسية والتمثلة في العلوم الدقيقة، لتحقيق التطور والازدهار الذي بلغته تلك العلوم في مختلف التخصصات نجد أن هناك من ينادي في العلوم السياسية بتطبيق تلك المناهج والمقتربات في علم السياسة ولهذا يرفض التعريف المعياري للمجتمع المدني ويطالبون بتعريف أكثر دقة

<sup>(1)</sup> David Herbert: Religion and civil society : Rethinking public religion in the contemporary world , published by Ashgate Publishing ,LTD, 2003 ,p.61 www.google .com serche book

<sup>(2)</sup> Ibid,p.62

<sup>(3)</sup> Simone chambers : will kymlika: Aternative Conceptions of civil society Published by Princeton university press ,2002 p.62 www.google .com serche book

<sup>(4)</sup> Ibidem

لنتمكن من تحديد معالم وحدود هذا المجتمع. حيث "لا يوجد مفهوم واضح للمجتمع المدني ضمن نفس التقاليد وهذا يدل و يعني التفكير في التعددية الأخلاقية مهيكلة ومنظمة ضمن إطار المجتمع المدني ، ...التفكير في الحياة الجموعية (الجمعيات ) لتبدو مثل الحياة الحكومية وذلك بمبادئها التقليدية . وهذا ما أثار قضية الفتنة حول مجتمع مدني لا ليبرالي وتعددي ... والمنظورات غير علمانية تعمق النقاش"<sup>(1)</sup>. حيث تختلف القيم إن لم نقل أنها تتعارض وعليه يصبح لدينا عدت تصورات، فكل تصور قيمى معياري مرتبط بالبيئة التراثية التي نشأ فيها . "والعرض المفصل للتراث سيساعدنا على تقييم الفرضيات المعاصرة حول الإمكانيات الديمقراطية التي ينطوي عليها المجتمع المدني وبهذا الشكل طرح التراث علاقة المجتمع المدني بالدولة وأن المجتمع المدني ليس ميدانا مستقلا لنشاط ديمقراطي قائم بذاته"<sup>(2)</sup>.

ان فكرة المجتمع المدني فكرة حديثة وترتبط بالفكر الليبرالي. هذا الفكر الذي يرفض المذهبية وهنا نتساءل عن مفهوم المجتمع المدني المعياري الذي يقوم على القيم حيث يفيد تطور مفهوم المجتمع المدني غرباطه بالمعايير والقيم الاجتماعية بل أن دراسة المجتمع المدني عبر التاريخ تفيد " إن أفلاطون أول من عبر عن توجه النظرية السياسية نحو الحياة العامة الشاملة لأي مجتمع أخلاقي وبذلك كشف بعض نقاط قوة ومخاطر مجتمع مدني منظم على أساس مشروع أخلاقي مشترك"<sup>(3)</sup> وهنا يمكن أن نطرح النظرية الإسلامية المعيارية للمجتمع المدني والتي لا تزال في حاجة لدراسات مستفيضة لإبراز معالمها والأسس النظرية التي تقوم عليها. وسنمين في المحور الثاني علاقة الدين بالمجتمع المدني.

#### ثانيا: المجتمع المدني والدين

إن مفهوم المجتمع المدني المعياري والمتمثل في ربط المجتمع المدني بالقيم والمعتقدات يثير خلافات حادة ، خاصة من حيث ربط فكرة المجتمع المدني بالفكر الليبرالي من حرية وتعددية ومواطنة إلا أننا طرحنا علاقة المجتمع المدني بالدين إمانا منا بأننا لا يمكن أن ندرس مجتمع مدني في مجتمع إسلامي دون التطرق للدين بل"تستلزم دراسة العلاقة بين الدولة والمجتمع في البلاد العربية الوقوف عند بعض الأوليات اللازمة من الناحيتين المنهجية والموضوعية ،فقد تبين في ضوء التقدم الحاصل في العلوم الاجتماعية ، أن من الصعوبة بمكان اعتماد إطار مرجعي واحد وموحد لفهم طبيعة الدولة ومقارنة علاقتها بالمجتمع (وليس على المستوى العمودي فحسب بين الدول العربية والدول الغربية بل حتى على المستوى الأفقي بين الدول الغربية نفسها) ...فلكل دولة منطقتها الخاص الذي يتحكم في علاقتها بالمجتمع ويرهن نتائجها.هكذا يتعذر حين مقارنة علاقة الدولة بالمجتمع في البلاد العربية تجاوز أو إغفال مكان " le religieux " في صيرورة تكون الدولة وإرساء أسسها الفلسفية و

القيمية . الديني موجود في مورفولوجية الدولة وكنه وجودها ،على الرغم من خطابات العلمنة التي واكبت سيرورات

<sup>(1)</sup>Chambers,OPcit ,p.5

<sup>(2)</sup> ارنيغ ، ارجع سابق، ص. 8

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه ، ص. 23

إعادة بناء الدولة الحديثة في بعض المناطق العربية" (1).

إذا كان لا يمكننا إهمال دور الدين بالنسبة للمجتمعات الإسلامية عند التكلم عن الدولة فإنه بالنسبة للمجتمع المدني يكون دور الدين أقوى من حيث أن المجتمع المدني يمثل النشاط الجمعي للمجتمع المتدين فمن ما لاشك فيه إذا كان هناك نشاط تطوعي أو خيري فإن الدين سيأخذ حصة الأسد من تلك النشاطات كما نشير إلى أنه حتى بالنسبة للنشاطات الإنسانية فإنها ستكون أفضل إذا كانت في إطار ديني وخاصة بالنسبة للمجتمعات الإسلامية حيث يرجى من ورائها نيل الأجر والثواب حيث يمكن للمسلم أن يضحى بماله ونفسه من أجل نيل ذلك الأجر والثواب مما يمثل دافعا قويا لنجاح المشاريع الخيرية .

يؤكد الأستاذ محمد مالكي المغربي على قوة وجود الدين في صيرورة الدولة العربية والإسلامية بإعطاء مثال المغرب الأقصى "ففي المغرب الأقصى على سبيل المثال ضل الدين ملازما للدولة حتى في ذروة إجهاض الاستعمار على الهوية وما يرمز إلى الشخصية المغربية بل أن فكرة الوطنية وجدت في الدين "السلطنة الوطنية" المهماز الذي أسعفها في تعبئة أيديولوجية المقاومة وشحن إرادة المطالبة بالاستقلال والحال أنه حتى بعد خروج الاستعمار واسترداد السيادة غدا الدين عنصر مفصليا في رسم صورة الدولة الجديدة . في التجربة المغربية . نجد أن المعطى التاريخي الذي كرس جوهرية الدين في مسار الدولة والحياة العامة للمجتمع . وحول الاعتراف به ثابتا لا يقبل الخلاف، احد المداخل اللازمة لولوج دائرة العمل السياسي . فقد كان مصير التنظيمات السياسية التي توسلت تحييد الدين الإقصاء أو التهميش ، كما كان لزاما على بعضها الإقرار بالدين لضمان قدرتها على الاستمرار والبقاء كما حصل للحزب الشيوعي المغربي منذ أواخر الخمسينات عام 1959" (2).

في إطار دراسة علاقة المجتمع المدني بالدين فإننا نشير إلى أن طبيعة الدين الإسلامي تختلف عن بقية الأديان الأخرى وتميزه من حيث أنه ذا طبيعة مدنية وهذا ما أكدته العديد من الدراسات وأبرزها الكتاب المعنون ب"الإسلام والمجتمع المدني في جنوب شرق آسيا حيث يشير صاحبه إلى أن "تزاوج الإسلام والمجتمع المدني في هذا الكتاب **Islam & Civil society in southeast Asia** يؤكد على وعي وفهم صلة الإسلام بالقيم المدنية بالإضافة إلى أهمية الحياة الجموعية بين المسلمين من أجل تمدين كل المجتمع . يجب أن يصبح هذا الموضوع موضوع بحث تحقيقات فكرية جادة ودقيقة . والأكثر خطورة وأهمية يبدو أن هذان المجالان الإسلام والمجتمع المدني يجب أن يتقاربا في وجهة نظر تكشف دورهما في العمليات الديناميكية من أجل الديمقراطية (3) . ويضيف أنه يجب "زيادة الإصرار على مجتمع مدني إسلامي كعامل مهم في الاتجاهات الحديثة للديمقراطية في جنوب شرق آسيا... لم يؤسس المجتمع المدني في العالم الإسلامي وبقي المجتمع المدني الإسلامي كفجوة" (4) . وكما بينا سابقا أننا محتاجين لدراسات عديدة حتى تتمكن من تأسيس نظرية حول مجتمع مدني إسلامي إن صح التعبير ولعل الاهتمام بالمجتمع المدني الإسلامي أولى من الاهتمام بالديمقراطية .

وتشير الأدبيات السياسية إلى ضرورة إعادة النظر في كل المفاهيم المختلفة والتي كانت تبدو متناقضة فإنها قد تتوافق في بعض الجوانب وهذا ما يتجلى في المطالبة في إعادة النظر في المفاهيم التالية : إعادة التفكير في الدين و الحداثة ، إعادة التفكير في

(1) محمد مالكي ، "العلاقة بين الدولة والمجتمع في البلاد العربية المجال العام والمواطنة" المجلة الإلكترونية : المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 13 حانفي شتاء 2007 ص. 147

(2) المرجع نفسه ، ص. 147

(3) Nakamira Mitsuo, Sharon Siddique ,Omar Farouk bajunid : **Islam & civil society in southeast Asia** conference publication : international government publication ,English (Singapore : institute of southeast Asian studies ,2001) p.1 this volume presents the results of this exploration based upon resent Muslim experiences [www.google](http://www.google.com) search book .

(4) Ibid, p. 2



العلمانية، إعادة التفكير في الدين والمجتمع المدني، إعادة التفكير في المجال العام public sphere ، إعادة التفكير في الليبرالية والحقوق، إعادة التفكير في المسلم، المجتمع المدني والمجال العام ، إعادة التفكير في الكاثوليكية ، إعادة التفكير في أسلمت المجتمع المدني والمجال العام. ونجد كتاب الدين والمجتمع المدني لدافيد هاربارت David herbert يعرض أول اشملة وأطول دراسة للعلاقة بين الدين والمفهوم الجدلي للمجتمع المدني. عبر العالم وخلال العقود الأخيرة من القرن العشرين حيث دخلت الأديان ثانية في المجال العام كأنظمة تأثير استطرادي ورمزي ..... إن خروج الدين من المؤسسات التقليدية ودخوله الى المجال العام العلماني يحمل كلا من المخاطر من جهة وإمكانية الاستفادة من الديمقراطية (1).

في إطار إعادة النظر في الدين والمجتمع المدني نلاحظ انه من الضرورة بمكان القيام " بدراسات تمتحن الدين والمجتمع المدني من خلال حالات دراسية في المجتمعات الإسلامية والغربية والأقليات المسلمة في بريطانيا أي يجب تحريم إصدار العامة على الدين ، لمعرفة مدى تفاعل الدين بالحدثة وما بعد الحدثة ، من حيث انه أصبح مطلب اجتماعي وسيكولوجي لمختلف الجماهير ، أصبح الدين كقوة مؤثرة في المجال العام وذلك في المنتديات العامة للتعبير عن الرأي وتبادل وجهات النظر والنقاشات والحوارات . لكن من جهة أخرى يجب التركيز على الظروف الخاصة والمرتبطة على ديناميكية الدين كخطاب والوضعيات المعقدة التي يخلقها الدين مع التحديث .(2)

بعد أحداث 11 سبتمبر وتحطيم برجى مركز التجارة العالمي توجهت الأنظار للدين الإسلامي ودراسة مجتمعات الإسلامية وعلاقة الدين بسلوك المسلمين وقد أشارت الدراسات الى أن "ميراج الشارح الإسلامي في هذه المجتمعات متناقض ، حيث نجد تطرف ديني كما نجد هناك من يندد ويرفض التطرف وعدم اعتباره سلوك إسلامي ، ولهذا نجد أن الدول الإسلامية مساندة لأمريكا في محاربتها ضد الإرهاب . إن الولايات المتحدة الأمريكية والحكومات الغربية الأخرى متحمسين لإبعاد الجالية الإسلامية والدين الإسلامي من الإرهابيين وبعد تصاعد الهجمات على ممتلكات المواطنين المسلمين وأماكن العبادة الإسلامية نجد انه قد تم إعادة تقييم العلاقة بين الدين والمجتمع المدني ولذلك يجب إعادة التفكير في الدين العام في العالم المعاصر " (3).

وتشير العديد من الدراسات الغربية والإسلامية الى مدى توافق الإسلام والمجتمع المدني

### The compatibility of Islam and civil society

كما تناولنا العلمنة في الباب الأول كأساس من أسس الديمقراطية الغربية فإنها كما سبق وان بينا أنها تطرح معضلة كبيرة من حيث التنازع القائم بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والمجال العام ، حول البعد الديني ومدى إمكانية اعتباره وفعالته في كل مجال من المجالات السابقة، وما يثير الموضوع ويعطيه حدة في النقاش أن العلمانية غير واضحة المعالم أو أنها متعددة الجوانب وقد عبرت الأدبيات السياسية على ذلك بأنه " يجب الاعتراف بوجود العديد من الأشكال لنظرية العلمانية\* وأحد المفكرين تساءل إذا

(1) Herbert , OPcit, conclusion in back cover

(2) Ibid, p.3

(3) Ibidem

\* وهناك بدائل ومنظورات للنظرية العلمانية والمتمثلة في

ا- نظرية الاختيار العقلاني: التحدي الحديث للنظرية العلمانية جاء من قبل مجموعة سوسيولوجين أمريكيين الذين أثبتوا أن التحديث بنفسه غير ذي علاقة بحوية الدين

ب - نظرية ما بعد الحدثة ويطلق عليها أيضا النظرية الثقافية ما بعد المادة

بناء الأصولية وعلاقات الحدثة بالإسلام السياسي تيسس الدين politicized of religious :Herbert ,OP.cit ,p.40 C.F.



ا لم تكن نظرية على الإطلاق ولكن خريطة الأفكار المستخدمة بشكل طليق .<sup>(1)</sup>

إذا كان الغرب بنا موقفه من الدين من خلال تجربته مع المسيحية والكنيسة ورجال الدين من باباوات وغيرهم، حيث انه "أول ما استعمل فعل علمن في انجلترا للإشارة الى مصادرة ملكية الكنيسة من قبل هنري الثامن في الحدث المعروف بحل الأديرة. في هذه الحالة فقدت الكنيسة السلطة لصالح التاج وهذا يبقى المعنى الأول للعلمانية و على المستوى السياسي، فصل بين الإكليروسي(رجل الدين) وسلطة الدولة ،بالنتيجة فقدان السلطة الدينية بالمعنى ألقسري .فعلا هذا فقدان للسلطة القيصرية متضمن في التعريف الحديث للدولة - الأمة والمتمثل في احتكار استخدام وسائل العنف ."<sup>(2)</sup> وهذا السياق التاريخي للمفهوم الغربي للعلمانية طرح إشكال عميق في المنظور الإسلامي ،من حيث صعوبة التمييز بين الدين والدولة في الفكر الإسلامي من جهة وكيفية إثبات الطبيعة المدنية للديانة الإسلامية من جهة ثانية .وهناك العديد من الدراسات التي تطرح علاقة المجتمع المدني بمختلف الظواهر في المجتمع كالقانون الطبيعي واليهودية والمسيحية والإسلام ولليبرالية الكلاسيكية والمساواة وذلك في إطار النظرية النقدية للمجتمع المدني وماهي المفاهيم البديلة للمجتمع المدني كالنظرة الإسلامية المعاكسة والمفاهيم الكونفوشيوسية للمجتمع المدني كما تعتبر بعض الدراسات أن المجتمعات المدنية هي حزام امن تحول التقاليد الأخلاقية.

إن البحث العلمي يلزمنا بدراسة الدين وتعريفه حتى نتمكن فعلا من معرفة مدى موافقته من عدمها في إقامة مجتمع مدني حديث . وتعرف الأديان مبدئيا كأنظمة ثقافية، وسكولاس scholas" يقسم تعريفات الدين الى نوعين : المعنى الوظيفي والمتمثل في ماذا يمثل الدين بالنسبة للأفراد وبالنسبة لأنظمة الاجتماعية والمعنى الثاني والمتمثل في ماذا يشمل الدين من (قصص ورموز ومؤسسات والخ ) ،ودور كايتم مرتبط بالمدرسة الوظيفية يرى الدين كوسيلة للاندماج الرمزي للجماعات والمجتمعات ... والعديد من العلماء المعاصرين يعتبرون أن هذه الوظيفة زائدة عن الحاجة اليوم حيث يسيطر عمليا في المجتمعات السياسة الاقتصاد والقانون ... وان أطروحة العلمانية ...تفيد التقليل من الأهمية الاجتماعية للدين<sup>(3)</sup> .

من خلال قراءتنا للأدبيات السياسية الغربية، نلاحظ أن المجتمع المدني الغربي قد وقف نفس الموقف الذي وقفته الديمقراطية الغربية من الدين وان كان بشدة اقل حيث هناك من اعتبر أن نظرية المجتمع المدني التي لا تأخذ الدين بعين الاعتبار هي نظرية غير كاملة. وعموما فان هذا الموقف العدائي من الدين كما بينا سابقا له مبرراته التاريخية والسياسية والمرتبطة بالتجربة الغربية والتي لا يمكن أن تكون معيار ومقاس لكل الشعوب وخاصة الشعوب الإسلامية التي تقيم حياتها بناء على هذا الدين الإسلامي بل إنها تعطي للدين أهمية وأولوية كبيرة. وعليه لا يمكن أن نتصور بناء مجتمع مدني في مجمع إسلامي على أسس علمانية . لكن تبقى كيفية صياغة مشروع بناء مجتمع مدني إسلامي محل بحث ودراسة موكلة بأهل التخصص من علماء السياسة والاجتماع والاقتصاد والشريعة. وقد تكلم كل الفلاسفة بعد أفلاطون عن المجتمع المدني لكن كل بطريقته "وأعاد توما الأكويني إحياء نظرية المجتمع المدني لدى أرسطو بوصفه جماعة منظمة سياسيا ، مبنية على منطق متميز لأنظمة الخلق المختلفة . ومادام الوحي لم يطمس محتوى الشؤون الإنسانية الأخلاقية ، صار مجتمع مدني متشكل سياسيا شيئا أساسيا للحياة الإنسانية ، معبر عن طبيعة الإنسان ، ومحققا غايات الله ...ولكن المفاهيم التي تدور حول مجتمع مدني متشكل دينيا لن يكتب لها البقاء

<sup>(1)</sup> Herbert , OP.cit , 29

<sup>(2)</sup> Ibidem

<sup>(3)</sup> Ibid ,p.30

طويلا.. أمام تآكل الأسواق وضغط الملوك، مجتمع مدني يتشكل بقوة واحدة هي سلطة صاحب السيادة الدنيوية" (1).

رغم الأساس العلماني الذي أقيم عليه المجتمع الأوروبي نجد أن هناك من يؤكد وجود الدين في المجتمع الأوروبي حيث "بصفة عامة في الدول الغربية يعتبر الدين ينتمي للمجال الخاص وفي رأبي رغم أن الدين ظاهرة مثالية بالنسبة للمجتمع المدني وبما أن اغلب الممارسات الدينية ذات علاقة ببعض الجمعيات التطوعية (الكنائس، التجمعات) حيث أعيد هيكلتها في المجال العام، علاوة على ذلك اغلب الكنائس مطالبة بتزويد "التعليمات" الدليل الأخلاقي" للحياة الخاصة مثل الحياة المدنية. كذلك الكنائس فعليا تتدخل في الرأي العام من اجل تطوير الأخلاقية العالمية" (2). ومن هنا يمكن أن نستخلص نتيجة مهمة بالنسبة لعلاقة المجتمعات بالدين من حيث أن الدين لا يلعب أي دور في المجتمع من الناحية النظرية لكن من الناحية الواقعية فإنه يلعب دور كبير وان لم يكن مصرح به. " فقد شهدت الولايات المتحدة وأوروبا إحياء لأصولية جديدة، مثلا عرفت الولايات المتحدة الأمريكية نشاطا ملحوظا للأصولية المسيحية حيث يوجد فيها ألف مدرسة ومؤسسة للإنجيل ويتوفر للأصوليين فيها شبكات تلفزيون ضخمة. ونذكر هنا دور البابا في أحداث بولونيا قبل انهيار الاتحاد السوفيتي حيث ساند البابا نقابة التضامن، وأثرت الكنيسة على الرأي العام الأوروبي ودفعته لمساندة هذه النقابة أيضا. دور الكنائس اليوم في خلق رأي عام مسيحي معارض لبعض الدول تحت ذريعة حقوق الإنسان مثلا تدخل الكنيسة في مشكل جنوب السودان" (3).

رغم هذه الحقائق الواقعية نجد أن هناك محاولات تنظيرية تحاول إخفاء دور الدين حيث أن "معظم النظريات الاجتماعية المشتقة من التنوير تقول أن الديانة سوف تختفي بحلول الحداثة... وأنه في معظم الدول الأوروبية، في القرن العشرين لوحظ تنازل قوة وشعبية و حضور الدين" (4). لكن ما يلاحظ في المجتمعات الإسلامية أنها متمسكة بالدين حيث نجد أن " في مصر البيئة العامة غارقة بالرموز الدينية في الإشارات وفي اللوحات و الجداريات وفي الإعلانات وفي الراديو وفي برامج التلفزيون وفي الأحداث العامة وفي أغلفة الكتب والمجلات من اجل البيع وعلى ناصية الشوارع وفي اللباس العام وفي ألبسة الحفلات" (5). وفي معاملات وخطابات المواطنين. فالكل يتكلم بلغة الدين ولهذا نجد أن هناك من يعتبر "ان نظريات السياسة الحديثة ونظريات العمل الجماعي والتي بشكل منظم أهملت هذا البعد العام (الدين) تعتبر نظريات غير كاملة... الديكتاتوريات العلمانية أجبرت مجتمعاتها على التمسك بالدين بصورة بسيطة وإلغائه من كل مجالاتهم إن لم يجبروهم على الإلحاد، في الأصل يعتبر كل شيء اجتماعي هوديني وكلا المصطلحين يعتبران مترادفين وبعد ذلك تدريجيا السياسة والاقتصاد والوظائف العلمية تحرروا من الوظيفة الدينية وأصبحوا كيانات منفصلة اخذين اكثر فأكثر الخصائص الدنيوية" (6).

ان ظاهرة التدين غير مرتبطة بالمجتمعات الإسلامية فحسب حيث أنها موجودة لدى الغرب بصفة عامة وفي الولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة، ولهذا نجد انه "الى حد الآن المجالات العامة للمجتمعات المعاصرة معقدة والأديان تؤدي ادوار متعددة ضمنها... في الولايات المتحدة الأمريكية في الحوارات العامة حول العديد من القضايا شكلت فعلا في الحالة الأخيرة سيطرة الدين ليس كمؤسسة أو أيديولوجية لكن على مستوى ومدى الأصوات المتنافسة نجد الكل يتكلم بلغة الدين... بحث المسح الطولي يبين انه ليس هناك تراجع ملموس للدين في الولايات المتحدة الأمريكية في هذا القرن... وفي أوروبا الغربية الحالة تختلف عن الولايات المتحدة الأمريكية حيث تراجع الدين بصورة واضحة نوعا ما... وفي تركيا نسبة الطلبة الجامعيين الذين

(1) ارينرغ، مرجع سابق، ص. 11

(2) Genit, Genit steune brink and evert van des zeueerde : Civil society ,Religion and the nation : Modernization in intercultural context : Russia ,Japan ,Turkey edition :S.I.P studies in international philosophy ,p. 260 [www.google.com](http://www.google.com) searche book

(3) أبرش، مرجع سابق، ص. 218

(4) Herbert , OP.cit ,p.3

(5) Ibidem.

(6) Ibidem

يعتقدون بالسماء والجحيم ارتفع من 36 في 1978 الى 75% في 1991 والإسلام يقدم خطاب للطبقة المتوسطة المتعلمة من اجل وضع أمالهم وأحلامهم، وفي بعض الحالات يقدم طرق تطبيق سياسة عملية<sup>(1)</sup>.

ثالثا: المجتمع المدني والدولة.

وإذا كان الفلاسفة قد تناولوا دراسة خصائص وملامح المجتمع المدني في إطار دراستهم للمجتمع فان المجتمع المدني كظاهرة سياسية موضوع حديث من مواضيع علم السياسة حيث يطرح العديد من الإشكاليات وأبرزها ما هي الإمكانيات الديمقراطية التي ينطوي عليها المجتمع المدني؟ كما أن بروز المجتمع المدني طرح إشكالية علاقته بالدولة ، فهل يعتبر المجتمع المدني مكملا للدولة أم منافسا لها ؟

إن الأدبيات السياسية تشير الى أنه "لم يحدث في تاريخ المجتمع المدني أن صيغ كمفهوم بديل عن الدولة أو مستقل عنها . فالمجتمع المدني عند "دي توكفل" يجد من الدولة ومجتمع هيجل المدني هو مرحلة ضرورية في بناء الدولة وماركس يجعله مصدر قوة الدولة ويجعله جرامي الفضاء الذي تبنى فيه الدولة هيمنتها بتحالف مع الطبقات المسيطرة وليست الدولة والمجتمع المدني مسبقا الواحد للآخر بل أن منطق احدهما يشكل الآخر وأما اليوم فقد انفصمت عرى احدهما عن الآخر"<sup>(2)</sup>. وخاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي وبروز المعسكر الغربي الذي حاول نشر المذهب الليبرالي وقيمه في مختلف دول العالم. وخاصة فيما يتعلق باستقلالية المجتمع المدني ودوره المكمل للدولة الليبرالية.

حقيقة إن المجتمع المدني مكملا لدور الدولة. لكن قضية الفصل بينهما تعتبرها بعض الأدبيات أنها من قبيل الخداع البصري فالمجتمع المدني في أسوأ الأحوال يمكن أن نعتبره كمجالا عاما ملاذا من الدولة المتوحشة حيث "تلعب هذه المؤسسات (مؤسسات المجتمع المدني) دورا حيويا في إبراز جوانب القصور في أداء وممارسات مؤسسات الدولة وبقدر ما تمثل هذه المؤسسات مصالح جماهيرية واسعة وما تملك من نفوذ وقوة في التأثير على الرأي العام وعلى القيادات والمؤسسات السياسية والتنفيذية يكون دورها فعالا في تحريك جهود الإصلاح والرقابة عليها طالما أن هذه الجهود تستهدف رفع كفاءة وفعالية أداء المؤسسات الحكومية"<sup>(3)</sup>.

إذا كان المجتمع المدني مكملا للدولة فما هي حدود مجالاته بصفته كوسيط بين الأفراد والدولة؟ ذلك أن "المجتمع المدني كشيء غير محدد نجده أفقيا لا يحترم حدود الدولة أو المراتب والدرجات السياسية ما لم تفرض من قبل الدولة"<sup>(4)</sup>. فالدولة هي التي تنظم المجتمع المدني، "ولا يمكن تجريد المجتمع المدني من الدولة وتعريفه باعتباره مجالا منفصلا إذ أن الاثنين يدخل كل منهما

(1) Herbert , OP.cit ,p.15

(2) ليرا تشاندهوك ، أوهام المجتمع المدني ترجمة عبد الحميد عبد العاطي، (القاهرة: مركز الخروسة ، 2009) ص.18

(3) احمد علي الحداد، "إستراتيجية بناء المؤسسات السياسية في دولة الإمارات العربية المتحدة بين التقليدية والحداثة" رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، كلية

الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة 1991 ص.38

(4) Genit, OP.cit , p. 262

في تكوين الآخر بطرق حاسمة ... ولهذا فلا يمكننا أن نمتلك نظرية مقنعة عن المجتمع المدني دون نظرية عن الدولة والعكس صحيح (1)

حقيقة إن المجتمع المدني والدولة ليس شيء واحد وهنا نشير الى انه إذا لم يكن هناك تطابق بينهما فهذا يعني أن هناك انفصلا بينهما وليس تضاد "بالطبع للفاعلين في المجتمع المدني الحق بموجب القانون في تحدي المفاهيم التي تقدمها الدولة عما هو مسموح به سياسيا بشرط أن يفعلوا ذلك بطرق تقع ضمن الحدود القانونية للفعل السياسي ويمكنهم استخدام طرق مجازة للاحتجاج مثل تحريك الدعاوى القانونية والإضرابات والتحرك الجماهيري والاحتجاجات والمسيرات وهذا من الأمور المسلم بها بموجب أي صورة من صور الديمقراطية الليبرالية التي هي شرط أساسي لا غنى عنه من شروط المجتمع المدني لكن ما لا يستطيع الفاعلون الاجتماعيون القيام به هو تحدي الدولة بطرق لا تسمح بها الدولة. هناك استقلال وليس تضاد لان الدولة هي التي ترسم حدود المجتمع المدني وان المجتمع المدني في حاجة للدولة للقيام بأدواره (2).

إن النظرة التاريخية للمجتمع المدني تفيد أنه منذ " مطلع عقد الثمانينات من القرن العشرين ، بدأت سلسلة ضخمة من المتدييات المدنية ، والنقابات المستقلة ، والحركات الاجتماعية بانتزاع مساحات حرة للنشاط السياسي في بلدان أوروبا الشرقية . وتحدث قادة هذه الحركات عن انتفاضة المجتمع المدني ضد الدولة ... وفي 1989 عادت الحياة الى النظرة السياسية الليبرالية في مطالبتها بدول يحكمها القانون دول تحمي الحياة الخاصة والنشاط العام من تدخل البيروقراطية الطفيلية ولم يكن بالأمر المفاجئ أن يصوغ الأوروبيون الشرقيون مفهوم المجتمع المدني على أساس الحد من سلطة الدولة المحدودة ، وان يعبر عنه الأمريكيون بلغة توكفيلية جديدة عن التنظيمات الوسيطة ، فإذا كان المجتمع المدني يعني ، في مكان معين ، التزعة الجمهورية الدستورية ويعني في مكان آخر الروح التطوعية المحلية المدعومة بمعايير غير رسمية من التضامن والتعاون المتبادل فان كلا التوجهين الفكريين يسعى الى أن ينظر الى المجتمع المدني بوصفه ميدانا للفعل الحر الديمقراطي الذي يجد من غلواء تدخل الدولة " (3).

تثير علاقة الدولة بالمجتمع المدني جدلا كبيرا في الأوساط العلمية ولأكاديمية فهناك من يعتبر العلاقة بين المجتمع المدني والدولة علاقة تصارع وتنافسية وآخر يتصور العلاقة تكاملية تعاونية بينهما رغم ما يوجد ما بينهما من خلافات والتي تارة ما تطفو على السطح وقد أشارت الدراسات الى اختراق الدولة للمجتمع المدني وتبعيته لها وتوتر العلاقة بينهما ولما كان الاتجاه السائد اليوم هو تحسين النسق المجتمعي بصفة عامة من خلال العمل على سيادة الديمقراطية في المجتمع وما تستوجبه من إفساح المجال للمشاركة الشعبية وذلك من خلال إتاحة الفرصة أمام المؤسسات غير الحكومية للعمل جنباً الى جنب مع المؤسسات الحكومية كان من الأزم دراسة العلاقة بين الدولة ومؤسساتها الحكومية والمجتمع المدني ومؤسساته غير الحكومية وذلك في كل من المنظومة الفكرية الإسلامية والمنظومة الفكرية الغربية

والواقع يؤكد أن علاقة المجتمع المدني بالدولة لم تأتي من فراغ وإنما لا تمثل واحداً من مشهدين إما التنافس أو التعاون بل لها على العكس من ذلك فهي في الواقع مشهداً ثالثاً يتمثل في التآرجح بين التنافس والتعاون بين المجتمع المدني والدولة مرتبطة بالظروف التاريخية السائدة في مكان معين وفي زمان معين أي أن العلاقة بينهم تخضع للخصوصية التاريخية التي تتمثل في طبيعة

(1) تشاندهوك ، مرجع سابق ، ص. 62.

(2) المرجع نفسه ، ص. 64.

(3) ارثبرغ ، مرجع سابق ، ص. (7 - 8)

يدرس هذا الكتاب التطور التاريخي والسياسي والنظري للطريقة التي صيغت بها نظريات المجتمع المدني خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من مسيرة الفكر السياسي الغربي.

النظام وهوية النخبة الحاكمة وطبيعة المجتمع المدني. وان الاهتمام بدراسة المجتمع المدني وعلاقته بالدولة قد يساعد على زيادة فعالية تلك العلاقة وتعزيز التعاون مما يساعد على توسيع مساحة المشاركة السياسية في ضل علاقات ديمقراطية متوازنة بين الدولة والمجتمع المدني

إن التجربة التاريخية السلبية للدول العربية والإسلامية تجاه مجتمعاتها التي حاولت غداة الاستقلال احتوائها وتحديد مجال حركتها من اجل تحقيق الوحدة والتضامن لخوض معركة البناء والتشييد، حيث انعكس ذلك سلبا على بناء مجتمع مدني عربي قوي، وما يميز الدول العربية والإسلامية عن الدول الغربية في علاقتها بالمجتمع المدني والمجتمع عموما ألما غداة الاستقلال وبسبب تركيز النخب على الاستقلال فقط لم يكن هناك فرصة للتفكير حول طبيعة الدولة بعد الاستقلال وطبيعة النظام السياسي وماهي حدود العلاقة بين الدولة والمجتمع؟ وماهي علاقة الدولة بالدين؟ وماهي علاقة الدين بالمجتمع المدني؟ وماهي حدود العلاقة بين الدين والدولة في إطار تنظيمهما للمجتمع؟ الى غير ذلك من الأسئلة " فلم يكن هناك اتفاق بين النخب حول طبيعة النظام أي السلطة وما يرتبط بعمارستها وتداولها والحال أن هذا المنطق ظل نظاما لعلاقة الدولة والمجتمع في المجال العربي، مما تتعذر معه ميلاد مجال عمومي يسمح بالنقاش والتداول ويتيح انبثاق مواطنة كاملة تضمن للجميع قدرا من تكافؤ الفرص في العيش المشترك".<sup>(1)</sup>

قد أكد الأستاذ أحمد مالكي على أن العلاقة الغير طبيعية بين الدولة والمجتمع العربي ترتب عليها تكلس في المجال السياسي والاجتماعي حيث " أن هناك سعيا حثيثا الى دولنة المجتمع Etatisation de la socete فقد اكتسحت الدولة كل مفاصل المجتمع وأفقده مناعته حيال اختراقات الدولة وهيمنتها وهذا ما يفسر عدم تكوين مجال عمومي وعدم اكتمال شروط انبثاق المواطنة الكاملة في المجال العربي وعليه يبدو انه من الضرورة بمكان صياغة عقد اجتماعي جديد بين الدولة والمجتمع يحفظ للدولة وجودها واستمرارها ويضمن للمجتمع استقلاله بذاته... ففي ضل غياب مشروع ديمقراطي غداة استقلال الدولة العربية مواكبا ومؤ طرا لعملية بناء الدولة مما أحال دون ديناميكية البناء الوطني بعد الاستقلال، حيث ضلت الأسبقية في البلاد العربية لترسيخ الدولة الجديدة بغض النظر عن طبيعتها الديمقراطية"<sup>(2)</sup>

تشير بعض الأدبيات السياسية الى أن ضعف قوام المجال العمومي Espace publique نتيجة السلطة القهرية للدولة العربية الحديثة وبسبب الإخضاع المتواتر للمجتمع و دولته بيد أن هناك مؤشرات دالة عن بدايات تشكل مجال عمومي في الفضاء السياسي العربي. فإذا كان المجال العمومي بحسب يورغن هابرماس Jurgen Habermas يجيل النقاش الحر والتداول والاختلاف فان ثمة وعيا متناميا بأهمية تطوير الحياة السياسية بما يسمح بتأصيل مفهوم المجال العام وتوسيع دائرته ويبدو أن ذلك ممكن إذا تكاتف الجهود في اتجاه تقوية دور النخب ذات الإتجاه الإصلاحية وإعادة بناء الأحزاب السياسية وتعميق ديمقراطيتها الداخلية في ما بينها مما يؤدي في الأخير الى استرجاع مكانتها وتحرر المجتمع المدني العربي من هيمنة الدولة والقيام بالدور المنوط به تجاه ديمقراطية المجتمع .

وعموما يبقى مفهوم المجتمع المدني انه مفهوم غربي حيث اكتسب خصوصية تاريخية على حد تعبير سمير أمين في ضل تحولات بنائية تاريخية معينة فهذا المفهوم شديد الالتصاق بالتجربة الغربية وهو مرتبط بالتحولات التي يشهدها الغرب في النصف الثاني للقرن الثامن عشر وهناك من يطالب بحكومة محدودة الوظائف ومجتمع مدني حر وسام .

رابعا: المجتمع المدني والحداثة

ترتبط الحداثة بالصناعة والتصنيع " إذ يعتقد كل من Morse و Modelski بان التصنيع يولد مجموعة جديدة تماما من الاتصالات بين المجتمعات ويغير العمليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتصنيع يغير أيضا وبشكل فاعل طبيعة الدولة ويوسع نطاق مسؤولياتها ويضعف في الوقت نفسه سيطرتها على العواقب وينتج عن هذا اندثار النموذج القديم المتمثل في

(1) مالكي، مرجع سابق، ص. 148

(2) المرجع نفسه، ص. 149

ساسة القوة... ويصبح لزاما على الدول أن تتفاوض مع أندادها لتحقيق أهدافها كما يخضع كيان الدولة ذاته للتساؤل عن مدى قوته أو مصيره حين يواجه أنداده من اللاعبين الآخرين<sup>(1)</sup>. والمقصود هنا أن الحدائة ومن ورائها الصناعة كانت السبب وراء تغير طبيعة الدولة وإضعافها إن صح التعبير من جهة وظهور عناصر أخرى كالشركات والنقابات و المجتمع المدني كأنداد للدولة وهو ما يعبر عليه بضرائر السلطة.

يفسر هذا التحول من ديمقراطية الأفراد الى ديمقراطية المؤسسات بان " الثورة الصناعية وتعقد الحياة وصعوبتها كنتاج لها الى تحول اهتمام الأفراد عن الهموم السياسية المباشرة وتوجيه الاهتمام الى التجمعات والمنظمات التي أصبحت تحمل محل الأفراد في تحريك دواليب المجتمع فحلت (ساسة الجماعات) محل (سياسة الأفراد) وتوارت قدرت الفرد البطل أمام قدرة وفعالية الفئة والمؤسسة والحزب والبيروقراطية وكل مؤسسات المجتمع المدني"<sup>(2)</sup>.

كما ينظر للمجتمع المدني من حيث انه مشروع للحدائة أو التحديث" ويتم الربط بين فكرة المجتمع المدني والتحديث على اعتبار الأول (المجتمع المدني) مؤشرا للثاني (التحديث) لان فكرة المجتمع المدني يفترض أنها تطور للاتجاه الليبرالي والترعة الفردية ولحقوق الإنسان لكن هل كل منهم يتوافق مع الوطنية والقومية وفكرة الدين الموجودة لدى المجتمعات الإسلامية وهذه الأسئلة الأكثر إلحاح . تم الربط بين المجتمع المدني والتحديث و الغربية ومحاوله إسقاطهم على المجتمعات الإسلامية لمعرفة مدى التوافق والاختلاف بينهم . وهذا مما يدعو الى تسليط الضوء على إمكانيات وحدود التحديث خارج السياق الأوربي"<sup>(3)</sup>. ولقد "استخلص سلان ceylan : إن التحديث في المجتمعات الإسلامية لا يتم إلا عن طريق تطبيق برنامج راديكالي (رجعي) حيث الدولة والمؤسسات الدينية بالتوازي مع المؤسسات التي تأسست في الدول الحديثة... رغم العلمانية التي أقامها مصطفى أتاتورك في تركيا. وان ومؤسسي الجمهورية التركية كانوا قد نجحوا مقارنة بنظرائهم في المجتمعات الإسلامية إلا انه مازال هناك صراع بين الدولة والدين في تركيا . بداية ظهور قضايا مرتبطة بطبيعة الإسلام الذي يقاوم العلمانية. ثانيا صعوبات ظهرت كنتيجة لاستراتيجيات تأسيس العلمانية من قبل الحكومة التركية"<sup>(4)</sup>.

هناك تداخل وعدم تمييز بين التحديث و الغربية، على أساس أن الحدائة جاءت مع الثورة الصناعية في أوربا في القرن 16 و 17، حيث عرفت أوربا ثورة فكرية طالت جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومن خلالها عرفت البشرية قيم حضارية جديدة عرفت بالحدائة والتحديث، وخاصة في إطار الاستعمار الأوربي الحديث الذي اعتبر نفسه معمرًا لمختلف المناطق المستعمرة في العالم ، ومن هنا تم الربط بين التحديث و الغربية. وإذا لم يكن هناك إشكال في الربط بين الحدائة والغربة لدى بعض المجتمعات . نجد الأمر مختلف لدى المجتمعات الإسلامية حيث نجد قيم فكرية حضارية مختلفة ومتناقضة مع ما هو موجود لدى الغرب. ومن هنا يطرح الإشكال من حيث علاقة المجتمعات الإسلامية بالمجتمع المدني باعتباره تحديث الذي يعتبر غربة . في بعض الدراسات لم يتم الفصل بين الغربية والتحديث (المجتمع المدني) . فإذا كانت المجتمعات الإسلامية لا ترفض التحديث فإنها لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تقبل الغربية وإذا كانت الغربية هي التحديث فهل يمكن أن نقول أن المجتمعات الإسلامية يمكن أن تتوافق مع الغربية؟ وإذا كان مشروع التحديث بديهي هو من أصل أوربي لكن هل هو جوهريا أوربيا؟.

<sup>(1)</sup> جون بيليس وستيف سميث، عولة السياسة العالمية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث (الإمارات العربية المتحدة : مركز الخليج للأبحاث، 2004، ص.ص. (14 - 15)

<sup>(2)</sup> أبرش، مرجع سابق ، ص. 262

<sup>(3)</sup> Genit, OP.cit , p. 259

<sup>(4)</sup> Ibid ,p .XIV



وما تجدر الإشارة إليه هنا أن التحديث ليس دائما مرتبط بالحضارة الغربية من حيث أن الواقع يؤكد أن هناك تجارب تحديثية غير ذات صلة بالحضارة الغربية فمثلا "اليابان وروسيا وتركيا أمثال حية لدول متعددة العرقيات والأديان و الخلفيات الثقافية التي تصاعدت وظهرت في إطار التحديث، رغم أنهم لم يستعمروا من قبل الدول الغربية ومما يزيد ويعمق الفجوة بين الإسلام والتحديث اعتبار أن التحديث يدل ويعني فقدان الدول لثقافتهم وهو يتهم الوطنية. وفي هذا الإطار أكد ما بكل كارسكانس Machiel Karskens أن القومية كإستراتيجية سياسية تناقض المجتمع المدني"<sup>(1)</sup> وإذا كان الأمر كذلك فما هو مصير عملية التحديث في المجتمعات الإسلامية؟".

ومما يجعل الدين في صراع وخلاف مع التحديث هو اعتبار أن التحديث هو قلب نظرية العلمنة حيث أن " البنية التحتية تؤدي وتعود على المدى البعيد الى هبوط وتراجع الأهمية الاجتماعية للدين ، ... وهذا يحول الاهتمام إلى مستوى عمليات العلاقات الداخلية للتشغيل في الاقتصاد والسياسة والاجتماع . والمستوى الثقافي...وفي السياسة تأثير الدين في الدولة نقص بداية عبر الإصلاحات ثم عبر تكوين الدولة الأمة في أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر حيث العديد من الدساتير العلمانية هذه التغيرات التقت مع التصنيع والتعمير ثم عبر القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث الدين فقد تأثيره التربوي والاجتماعي لأن دولة الرفاهية الوطنية أخذت على عاتقها القيام بتلك الوظائف<sup>(2)</sup>.

وبعيدا عن الأطروحات الإقصائية والمعادية للدين نشير الى أن هناك خصائص عديدة للتحديث تجعله في علاقة توافق واختلاف مع الدين والمتمثلة في :

"- الخاصية الجوهرية للتحديث هي التمايز والتفاضل الاجتماعي social differntation

- الخاصية الثانية للتحديث مرتبطة بالعلمانية وهي تمثل الجانب الاجتماعي الحضاري societalization

- لخاصية الثالثة للتحديث هي الرشادة والعقلانية Rationalization<sup>(3)</sup>.

وفي إطار هذه النقاشات الفكرية والخلافات النظرية نجد أن هناك دعوة لإعادة التفكير في المجتمع المدني من اجل بناء التوافق بين مختلف المجالات الحياتية وتحديد دور ومجال الصلاحيات لكل من الدين والمجتمع المدني والمجال العام.

خامسا: علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية

تعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب لكن هذا المفهوم قد تغير وان لم يكن له تطبيق في ارض الواقع ليحل محله ما يسمى بديمقراطية المؤسسات لتكون كبديل عن الديمقراطية الشعبية "وقد كانت كتابات ماكس فيبر وميشلز وموسكا وبريطو وهم كتاب نظرية النخبة - مجرد إرهابات لصياغات معاصرة حول الديمقراطية ... فالديمقراطية لم تعد حكم الشعب بالشعب ... بل أصبحت مهمتها هو السماح بتكوين الحر للنخب ... أما المشاركة السياسية الشعبية فهي تقتصر في حق الجماهير في اختيار النخب الأفضل "<sup>(4)</sup>. هذه النخب التي تتولى تكوين مؤسسات المجتمع المدني والتي من خلالها تتم المشاركة السياسية الفعلية. ويرجع هذا التحول الى الثورة الصناعية وما ترتب عليها من تعقد للحياة حيث أدى ذلك الى تحول لمواطن من الاهتمام بالسياسة مباشرة الى الاهتمام بمنظمات المجتمع المدني كبديل أكثر فعالية لتحقيق أهدافه كما سبق وان بينا. " وهذا ما أشار إليه ماكس فيبر في الربع الأول من هذا القرن حيث لاحظ أن تطور الحزبية واتساع نطاق الهيئة الناجبة قوض من أهمية البرلمان أي ممثلي الشعب في عملية اتخاذ القرار ، فالبرلمان أصبح مجرد فاعل ضمن فاعلين آخرين يمارسون صناعة السياسة الوطنية الأمر الذي أدى الى أن النظام

<sup>(1)</sup>Genit, OP.cit. , p. 259

<sup>(2)</sup> Herbert , OP.cit ,p.35

<sup>(3)</sup>Ibid, p.p. ( 36 – 40)

<sup>(4)</sup> أبرش، مرجع سابق، ص. 263



الديمقراطي الرأسمالي الصناعي أصبح غير مقيد كثيرا.مدى المشاركة الشعبية بقدر ما هو معني بتوفير آلية سليمة ومتفق عليها لاختيار القادة بشكل دوري"<sup>(1)</sup>.

نظرا للعلاقة الوثيقة بين الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني تم دراسة هذا الأخير كمدخل من مداخل التحول الديمقراطي أو نظرية من نظريات التحول الديمقراطي حيث تعتبر منظمات المجتمع المدني و المتمثلة في المؤسسات الدينية ، النقابات العمالية ،جماعات المصلح والأحزاب السياسية ، الجمعيات والمراكز والمنتديات من أهم وابرز القضايا المرتبطة اشد الارتباط بالديمقراطية وبالتطور الديمقراطي في أي مجتمع من المجتمعات ،وهي بذلك تصبح العامل الموضوعي لوجود واستمرار الديمقراطية أو لضعفها وغايتها .ومن ابرز الدراسات التي تبين علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية دراسة في كتاب "مرصد الإصلاح العربي" : الإشكاليات والمؤشرات الذي أصدره مرصد الإصلاح العربي .مكتبة الإسكندرية ووزع في مؤتمر الإصلاح العربي الثالث في أول مارس 2006 حيث انه يعتبر مرجعا رئيسيا لكل الباحثين العرب المهتمين بالمؤشرات الكمية والكيفية لتقييم عملية التحول الديمقراطي وتطورات مؤسسات المجتمع المدني.

تشير بعض الأدبيات السياسية الى المجتمع المدني في إطار التحولات الديمقراطية التي عرفها العالم والتي تعرف بالموجات لدى هانتيجتن "والتي كان الفاعلون الرئيسيون فيها تلك المنظمات والمؤسسات الاجتماعية... كما هو الحال في بولندا التي تزعمت فيها كل من الكنيسة الكاثوليكية ونقابة تضامن العالمية حركات الاحتجاج التي أسفرت عن تشكيل حكومة لم يرأسها شيوعي وذلك عام 1998"<sup>(2)</sup>. وهذا ما يعبر عليه في الأدبيات السياسية بصحوة المجتمع المدني.

على اعتبار أن منظمات المجتمع المدني هم شرايين الديمقراطية حيث فيهم يتدرب الأفراد على المشاركة في العمل السياسي ولذلك نجد أن الأنظمة التسلطية تحدد من توسع منظمات المجتمع المدني أو احتوائها وجعلها امتداد لوجودها. ويعتبر وجود المؤسسات والتنظيمات التطوعية و الوسيطة والتي تتسم بالكفاءة والفاعلية شرطا لازما ومهما لنجاح الديمقراطية وأداء المؤسسات السياسية. إذ تكفل هذه المؤسسات المشاركة الشعبية وكلما تزايدت المشاركة الشعبية كلما تحققت الشرعية ، وتضمن منظمات المجتمع المدني تفعيل المشاركة السياسية التي هي أهم الممارسات الديمقراطية كما تشكل ضمانا لعدم التراجع عن التحول الديمقراطي وتشكل توازنا ولو ضعيفا أمام قوة الدولة وسيطرتها على المجتمع، ولهذا يمكن النظر للمجتمع المدني على انه شرط حيوي لنجاح الديمقراطية. وإذا كان هناك " إقرار بأهمية المجتمع المدني للديمقراطية يبقى السؤال كيف يفترض أن المجتمع المدني

<sup>(1)</sup> أبرش، مرجع سابق ، ص. 263

\* حيث يشير الى أن هناك أنماط للإصلاح :سياسي اقتصادي واجتماعي وثقافي وهناك مؤشرات كمية وكيفية لقياس كل نمط من الأنماط وقد أكد الأستاذ أيمن عبد الوهاب خبير العلوم السياسية والمسؤول عن المجتمع المدني في مرصد الإصلاح العربي وجاءت دراسته في كتاب المرصد بعنوان " المجتمع المدني العربي : السمات العامة وإشكاليات الفاعلية وهو يحدد في هذا المجال ثلاث إشكاليات رئيسية

1- الإشكالية الأولى : تتعلق بصعوبة قياس حجم الإسهام الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لمؤسسات المجتمع المدني  
2- والإشكالية الثانية تتعلق بدور المنظمات في تعظيم قدرات الدولة ومواردها الخدمي والرعايي ودعمها لعملية المشاركة والتوزيع في المجتمع ، لتساهم بذلك في إضفاء المزيد من الشرعية على النظام السياسي

3- أما الإشكالية الثالثة والأخيرة فهي تتعلق بما أفرزته سياسات الدمج الوظيفي والهيكلية الحكومية تجاه المنظمات الأهلية من نتائج وأبرزها هشاشة المجتمع المدني العربي نتيجة للقيود العديدة التي تفرضها الدول على أنشطة المؤسسات ،غير انه يمكن القول أن دور مؤسسات المجتمع المدني بدأ يتصاعد مع تعميق عملية التحول الديمقراطي العربي والتي تستند في الواقع الى جناحين : مطالب الداخل وضغوط الخارج

وفي الأخير يؤكد أن الانفتاح الديمقراطي للأنظمة السياسية في المجتمعات الإسلامية يوحي بتعاظم دور مؤسسات المجتمع المدني المستقبلي لمزيد من المعلومات انظر : السيد يسين ،الديمقراطية وحوار الثقافات : تحليل للضرورة وتفكيك للخطاب (مصر : مكتبة الأسرة "الهيئة المصرية العامة للكتاب ،2007)ص.ص.

(88- 91 )

<sup>(2)</sup> عبد الرحمان،مرجع سابق، ص. 74

ينتج تأثيراته من اجل الديمقراطية... في اغلب الأحيان يعبر ببساطة أن المجتمع المدني يتضمن ضغوط ديمقراطية لكن لم تحلل تلك الرابطة بين المجتمع المدني والديمقراطية ولم تكن محل تساؤل ولذلك يتطلب من النظرية النقدية للمجتمع المدني ان تفحص تلك<sup>(1)</sup>. ويتجلى دور المجتمع المدني في التنمية وفي الديمقراطية من خلال المشاركة السياسية في القرار السياسي والاقتصادي عبر القنوات الشرعية المباشرة (البرلمان) وغير المباشر الرأي العام والجمعيات و الإعلام... الخ فان الدور الاقتصادي للمجتمع المدني يتمثل في المشاركة الشعبية في القرار الاقتصادي للدولة مباشرة عبر النقابات والاتحادات وغيرها وغير مباشر عبر الجمعيات والأحزاب والروابط المتحالفة مع النقابات.

وإذا ما اعتبرنا الأحزاب السياسية كأحد منظمات المجتمع المدني فإننا لسنا في حاجة لإبراز دورها السياسي. لكن حتى في حالة عدم اعتبار الأحزاب السياسية ضمن عناصر المجتمع المدني، فان للمجتمع المدني دور في الحياة السياسية من خلال مختلف منظماته، والتي قد تساهم في التعبئة السياسية والمشاركة السياسية، فضلا عن مساندتها للأحزاب السياسية في تطبيق برامجها... وهناك من يطالب بإدخال المجتمع المدني في السياسة عن طريق مشاركة الجمعيات في القرار السياسي. لكن البعض رفض هذه الفكرة، لان ذلك يحيل الجمعيات عن أهدافها الأصلية، فهي لا بد أن تتعد عن التسييس الزائد وتكتفي بتأييد ودعم الأحزاب والبرلمان لتحقيق ما لاتصل إليه قدرتها وينسجم ذلك مع كونها أداة للاندماج الاجتماعي أكثر من كونها قنوات لتنظيم الصراع السياسي، ونظرا لتداخل المصالح فانه من الأحسن احترام التخصص وبالتالي ضرورة تخصيص الأحزاب في السياسة والنقابات في الاقتصاد، والجمعيات في الخدمات الخيرية والاجتماعية وضرورة التزام كل منها بتخصصه. كما أن الواقع يبين أن المجتمع المدني القوي يكون في نظام ديمقراطي وان الديمقراطية التي تستند الى مجتمع مدني فعال فإنه يضمن لها البقاء ويحول دون ظهور الجماعات المتطرفة. وتجدر الإشارة الى أن الدور السياسي للمجتمع المدني تحكمه العديد من القيود، منها ما هو قانوني كمدخل المشرع في عملية التنظيم وسن قوانين للرقابة على الجمعيات بصرامة شديدة، وانحيازه لصالح المؤسسات الرسمية، مما أدى الى الحد من فعالية المجتمع المدني من ناحية، و الى انتشار الجمعيات السرية من ناحية أخرى.

<sup>(1)</sup> Herbert, OP.cit , p. 61

## المبحث الثاني : التصور الغربي للمجتمع السياسي ( توماس هوبز وجون لوك )

لقد كانت هناك محاولات عديدة لتفسير تطور المجتمعات البشرية من الحالة الطبيعية للحالة السياسية أي من الحالة البدوية للحالة المدنية ، و أصبح هناك مجتمع متمدن يعيش في المدن في ظل سلطة سياسية وتقاليد مدنية حضرية تميزه عن حالة الطبيعة التي كان يعيش فيها ، حيث تطرق إليه "أفلاطون وأرسطو بصورة أو بأخرى ، وقد كانت هناك تصورات مسيحية للقضية المدنية مع أوغستين و تومالاكوييني ولوثر وكالفن وميكافلي وبرزت أكثر في مرحلة الحداثة والمعاصرة مع توماس هوبز وجون لوك ومع كانط وهيكل وجون ستيوارت مل وجون ريلز وكان الرأي المحافظ مع بيرك وتوكفيل واوكشوت كما كان هناك نقاد للمجتمع المدني مع ماركس من جهة وفردريك نيتشه من جهة أخرى<sup>(1)</sup>، وعليه فانه كان محل بحث ودراسة من قبل العديد من المفكرين لكن سنكتفي بأهم ما جاء به توماس هوبز وجون لوك كمثلين للتصور الغربي للمجتمع المدني "المجتمع السياسي " في إطار نظرية العقد الاجتماعي .

تعتبر نظرية العقد الاجتماعي من أبرز النظريات الغربية المفسرة لنشوء الدولة وظهور المجتمع السياسي . كما تعتبر هذه النظرية من أبر نظريات الفكر السياسي المفسرة لتطور المجتمعات البشرية من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ، لكن نشير هنا أن المقصود بالحالة المدنية أو المجتمع المدني هو العمران ، وعليه فإن المجتمع المدني في إطار نظرية العقد الاجتماعي هو المجتمع السياسي . ذلك أن المفهوم المعاصر للمجتمع المدني يختلف عن المجتمع السياسي . وهناك العديد من المؤلفات التي تحمل ذات العنوان "المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو " لكنها تقصد المجتمع السياسي الذي يعيش في ظل سلطة سياسية عن طريق تنازل كل طرف عن جزء من سيادته من أجل تشكيل سيادة مشتركة تتمثل في سلطة الحاكم . وهذا ما سنحاول إبرازه من خلال هذا المبحث .

إن نظرية العقد الاجتماعي هي نظرية من نظريات نشوء الدولة لكن أغلب الأدبيات السياسية كما بينا تعتبرها الخلفية الفكرية التي حددت الأسس المدنية التي بني عليها المجتمع المدني (السياسي) في العصر الحديث حيث يرجع الفضل لرواها في تحرير المجتمع الغربي من الحالة الطبيعة التي تتسم بالصراع الى الحالة المدنية (السياسية) التي تتسم بالاستقرار وتطبيق القانون . لكن ما تجدر الإشارة له هنا أن المجتمع المدني المعاصر يختلف عن المجتمع المدني الحديث من حيث انه إذا كان هذا الأخير يعبر عن حالة خروج المجتمع من الحالة الطبيعية للحالة المدنية وبناء المجتمع السياسي "الدولة " فإن المجتمع المدني المعاصر هو خروج المجتمع من تلك الحالة السياسية "الدولة " ومحاوله بنائه بناءاً مدنياً (مأسسة المجتمع) من خلال مؤسساته المختلفة والمتحررة من هيمنة الدولة . لدرجة أن هناك من يطرح إشكالية الصراع بين الدولة والمجتمع المدني ولمن تكون الغلبة في النهاية ومدى إمكانية التعايش بينهما ؟.

لقد عانت الشعوب الغربية من التخلف من جهة وهيمنة البابوات والإقطاع من جهة ثانية. لكنها استطاعت أن تبني مجتمعاتها على أسس مدنية دعا إليها كل من هوبز ولوك ، رغم انه قد تطرق المفكرون والفلاسفة القدامى الى المجتمع المدني حيث اعتبر "أفلاطون المجتمع المدني هو المجتمع العادل أو الدولة المثالية كما أشار أرسطو في كتابه السياسة الى المجتمع المدني معتبراً إياه المجتمع السياسي والفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة حيث يطابق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي واغسطين في مدينة الله حيث مملكة الأرض تخضع لمملكة السماء وتوماس لاكوييني حاول خلق توافق بين المسيحية وأرسطو . ومارسيل دوباردو في

(1) لمزيد من المعلومات انظر : ستيفن ديبلو ، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني : المدخل الكلاسيكي والمسيحي والميكافلي الجزء الأول ، الجزء الثاني ، والجزء الثالث ، الطبعة الأولى. ترجمة فريال حسن خليفة ، (مصر : مكتبة مدبولي ، 2008 )

كتابه عن السلام يرى أن المدينة أو الدولة مجتمع كامل قادر أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه لكي يحي حياة طيبة في هذه الدنيا والآخرة ومع ظهور حركة الإصلاح الديني عند مارتن لوثر وجون كالفن تأكد مبدأ الفحص العقلي الحر للكتاب المقدس<sup>(1)</sup>. ويعتبر ظهور فكرة المجتمع المدني في القرن السابع عشر أو ما يسمى بداية الحداثة كرد فعل على الأوضاع المزرية التي عاشتها أوروبا قبل تلك الفترة. ويصور كل من لوك وهوبز صراعات وتناقضات المجتمع في هذا القرن بحالة الطبيعة حيث لم تعد الأسس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في تلك الفترة ملائمة لتحقيق الاستقرار، بل بالعكس من ذلك كانت مصدر لخلق الاضطرابات، مما استوجب إعادة البناء من جديد على أسس جديدة حددها كل من هوبز ولوك والتي سنتطرق لأهمها. وهنا يمكن أن نتساءل عن أهم مبادئ وأسس المجتمع السياسي الغربي؟ وإلى أي مدى يمكن محاكاتها وملائمتها بالنسب للمجتمعات السياسية الإسلامية؟

لقد كان العقد هو أساس بناء المجتمع المدني أو السياسي الغربي. وكما سبق وان بينا انه في إطار نظرية العقد الاجتماعي لا يتم التمييز بين المجتمع المدني و المجتمع السياسي حيث نقصد بالمجتمع المدني الدولة والعقد بالنسبة لكل من هوبز ولوك هو أساس وجود هذا المجتمع، فبدون عقد لا يمكن أن يكون هناك مجتمع مدني . رغم أن هذا الافتراض غير واقعي ولم يثبت التاريخ البشري صحته، لكنه يبقى تفسير وتحليل صوري لظهور المجتمع المدني وعليه فإن المجتمع السياسي في إطار نظرية العقد الاجتماعي انه مجتمع افتراضي مبني على التصورات الخيالية . حيث يقول لوك " يقوم فعل العقد بتنازل الفرد عن حقوقه الطبيعية وقوته التنفيذية التي كانت في يده بقوة قانون الطبيعة(العقل) الى المجتمع وبذلك يتحد البشر في المجتمع"<sup>(2)</sup>. أي أن العقد الذي هو بمثابة اتفاق كان الطريقة الوحيدة التي يجرد الفرد نفسه من حريته الطبيعية ويدخل في خضوع والتزام جماعي باتفاق مع غيره من الأفراد من اجل تكوين وحدة المجتمع المدني وبذلك يكونون قد أنشأوا جسما سياسيا تكون للأغلبية الحق في أن تفعل ما تشاء. وهنا نشير الى أن هذه الفكرة "فكرة العقدة وطريقته وفكرة التنازل" هي عبارة عن افتراضات صورية تفسيرية لظهور المجتمعات في صورة دول بينما نجد أن المجتمع الإسلامي قد انتقل من حالة الطبيعة "الجاهلية" الى مدينة الإسلام بصورة واقعية حيث أمر الرسول عليه الصلاة والسلام أتباعه بالهجرة الى المدينة قائلا لهم " أن الله عز وجل قد جعل لكم إخوانا ودارا تأمنون بها .فصاروا يهاجرون في الخفاء فرادى حتى لا تنتبه قريش إليهم ،بحيث لم يتبقى في مكة سوى الرسول وأبي بكر وعلي وقليل غيرهم"<sup>(3)</sup>.

من خلال هذه الطرح يتبين لنا أن نظرية العقد الاجتماعي تتكلم عن المجتمع السياسي كما بينا وليس عن المجتمع المدني بمفهومه المعاصر وهنا يمكن أن نشير ثانية الى أن المجتمع المدني الحديث يقصد به المجتمع السياسي الذي يفسر ظهور ونشأة السلطة في المجتمع بينما المجتمع المدني بالمفهوم المعاصر هو الذي يفسر لنا نشأة وظهور المجال العام كمجال للنشاط الجمعي الخيري والتطوعي والتميز عن المجال الرسمي الذي تتحرك في إطاره الدولة بمختلف مؤسساتها " وهو الأمر الذي يعيبه هيكل على فلاسفة العقد ويؤكد على ضرورة الفصل بين الدولة السياسية والمجتمع المدني"<sup>(4)</sup>.

ولكي يؤكد هوبز الطبيعة المدنية للعقد فهو يؤكد بأنه بين الأفراد ،يقوم على أساس القبول المتبادل وبالتالي" لا يمكن أن يكون عقدا أو اتفاق مع الله . فان تصنع عقد مع الله فهذا شيء مستحيل إلا بواسطة أولئك الذين يكلمهم الله بوحى ... وخلاف ذلك لا نعرف ما إذا كانت تعهداتنا قبلت أم لا ... ومن ثم لا مجال للحديث عن عقد أو اتفاق ديني في بناء المجتمع المدني أو المجتمع السياسي ومن صفات العقد أيضا انه لا تعاقد إلا على الممكن والمستقبل ، لان موضوع العقد أو التعهد هو دائما شيء

(1) فريال حسن خليفة ، المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، الطبعة الأولى، (مصر : مكتبة مدبولي ، 2005) ص. 11

(2) المرجع نفسه ،ص. 29

(3) هويدا عبد المنعم أدريس ، الدولة العربية الإسلامية، (القاهرة : دار الثقافة العربية 2001) ص. (25 - 26)

(4) خليفة، مرجع سابق ، ص. 11

ما وقع تحت القصد والتروي . ذلك أن التعاقد هو فعل الإرادة ، فلا تعاقد على الماضي ولا على المستحيل<sup>(1)</sup>. بينما نجد في الفكر السياسي الإسلامي أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد استطاع إخراج المجتمع العربي من جاهليته وبناء مجتمع سياسي على أساس بيعة العقبة الأولى والثانية ومن خلال الصحيفة التي كانت بمثابة عقد واتفاق بين المسلمين تحدد الحقوق والواجبات . وتعتبر هذه الإشكالية والمتمثلة في عدم إمكانية إبرام عقد بين الخالق والبشر في إطار نظرية العقد الاجتماعي هي جوهر الخلاف بين المجتمع السياسي الغربي والمجتمع السياسي الإسلامي حيث أقيم الأول على أسس علمانية نجد الثاني أقيم على أسس دينية وستتناول ذلك بالشرح في المبحث القادم.

وما يميز المجتمع في حالة العقد عن المجتمع في حالة الطبيعة، هو انه في حالة الطبيعة لا وجود للقوانين، ومن حق أي شخص أن يفعل ما يشاء، فهو يتمتع بالحرية المطلقة . كما يؤكد هوبز انه لا وجود للملكية الخاصة، حيث أن ما يملكه كل فرد هو من حق الآخرين، الذين لهم الحق في فعل ما يشاءون، ولعل لهذا السبب جعل الأفراد يتنازلون على الحرية المطلقة، لأنها غير مضمونة ويفضلون التنازل عليها من اجل تحقيق الأمن والملكية المضمونة في ضل مجتمع يقوم على القوة والطاعة المطلقة في نظر هوبز، بينما نجد هوبز يقوم على الأغلبية في نظر لوك مما يجعل لوك أكثر ديمقراطية من هوبز، لكن هوبز اقرب في تصوره من التصور الإسلامي من حيث وجوب طاعة الحاكم طاعة مطلقة . لكن مع الاختلاف في الأسس والمنطلقات "فالعقد المتبادل أو المشترك أساس تنظيم المنافسة بين البشر، حماية للنسق الاقتصادي الرأسمالي من مخاطر الحرية دون قيد أو حد والتي تدفع المجتمع الى حالة الحرب والدمار والمجتمع العادل هو المجتمع الذي يلتزم فيه الأفراد باتفاقاتهم مع الآخرين .. ومن اجل أهدافه وفي مقدمتها الأمن و المحافظة على حياته وملكيته... وبهذا تبدوا الملكية ليس محور البناء الاقتصادي للمجتمع المدني فحسب ولكنها هدف البناء السياسي في المجتمع المدني"<sup>(2)</sup>.

من خلال خطبة الوداع التي ألقاها الرسول عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع يتبين لنا انه بالإضافة انه أوصى بعدم الاعتداء على الأموال و النفس انه أضاف الأعراض مما يجعل العهد أو العقد في الإسلام أكثر شمولية وأكثر واقعية من حيث انه يستند لواقع ملموس وليس مجرد تصور لواقع افتراضي . بينما " لوك في الرسالة الثانية عن الحكومة المدنية تناقض مع مبادئه الأساسية القائل أن ثمرات عمل كل شخص هي ملك للشخص المحقق هذا العمل . ولكن لوك يشير الى أن مالك الملكية الذي يستخدم خدماته له الحق في الثروة المنتجة بواسطة هؤلاء الخدم كما جاء في قول لوك : العشب الذي يأكله حصاني والثمار التي يقطفها خادمي تصبح ملكيتي الخاصة... وهذا الموقف لا يخلق فقط تقسيمات اجتماعية وفوارق عظيمة في المجتمع بين الملاك والعمال . ولكن يؤدي أيضا الى السياسة الطبقيية في الحكم الطبقي الذي فيه تسيطر الطبقة المالكة على العمال منكرة عليهم حريتهم"<sup>(3)</sup>. إن الدراسات الحديثة قد بينت أبعاد ومخاطر تلك الأفكار على مستقبل المجتمع السياسي من حيث أنها تكسر العبودية والطبقيية "وهنا يبدو البناء الاقتصادي للمجتمع المدني عند لوك هدد على المدى البعيد حرية الفرد معدم الملكية وهو بهذا يوازى تهديد حرية الفرد عند هوبز في البناء السياسي للحكم المطلق في المجتمع المدني"<sup>(4)</sup>.

أي أن مستقبل الحرية الشخصية مهدد بالزوال، من حيث أن لوك يكرس الطبقيية وهوبز يدع الى الحكم المطلق . وإذا كان مبرر التعاقد وخلق سلطة في المجتمع عند هوبز هو الحاجة الى الأمن والسلام فان مبرر قيامها عند لوك هو الحاجة للمحافظة على الحياة والحرية والملكية فإننا نجد هوبز في الإسلام أسمى من كل هذه المطالب الغريزية والتي تجعل الإنسان لا يفوق الحيوان في شيء حيث أن الهدف من وجود السلطة في الإسلام هو استخلاف الله في الأرض وعبادته ونشر عقيدة التوحيد في

(1) خليفة، مرجع سابق، 33

(2) المرجع نفسه، ص. 34

(3) المرجع نفسه، ص. ص (38-39)

(4) المرجع نفسه ص. 39

مختلف أرجاء العالم وتحقيق ترقية النفس والسمو بها وتحريرها من الماديات التي تشدها الى الأرض والارتقاء بها بالمثل الى السماء ، وهذا ما جعل الدولة في الإسلام دولة فكرة تعبر عن وجود الإنسان المفكر حيث ميزه الله بالعقل والعلم. لقد كرم الله الإنسان وسخر له الكون كله.

ويؤكد طوماس هوبز على انه " ليس من المدهش أن يكون شيء ما آخر مطلوباً بجانب العقد ليجعل اتفاق البشر ثابتاً ونهائياً، وذلك المطلوب هو سلطة عامة تجعل البشر في رعب وتوجه أفعالهم الى المصلحة العامة. <sup>(1)</sup> لكن رغم أن التعريفات الحديثة للدولة تؤكد على وجوب احتكار استخدام العنف من قبل الدولة في حين لا يمكن أن يصحح الرعب هدفاً للسلطة من اجل إقامة الأمن وإخافة المجتمع، فهذا ما لا يستسيغه الذوق السليم . وهنا تتساءل عن مدى إمكانية تحقيق السلام الذي يسعى إليه هوبز من خلال العقد وهدف السلطة هو الرعب. إن سبب اللجوء للعقد هو إزالة الخوف، وعدم الأمن المترتب من اعتداءات الأفراد على بعضهم البعض وإذا كان هدف السلطة هو

أن تقيم الرعب من اجل ضمان تحقيق المصلحة العامة فإننا نتصور بان المجتمع الذي يعيش في رعب لا يمكن له يتمتع بالحرية. إذا كانت حالة الطبيعة التي سبقت العقد تميزت بثلاث نقاط رئيسية تتمثل في عدم وجود قانون معروف يحدد ما هو صواب وما هو خطأ. كما أنها تتميز بعدم وجود حاكم معروف بسلطة تقرر في كل الحالات المختلفة طبقاً للقانون وأخيراً فإنها تتميز بغياب سلطة تدعم الحق وتضعه موضع التنفيذ فإننا نجد أن المجتمع الإسلامي جاء بعد فترة تعرف بالجاهلية وهي فترة واقعية حيث تميزت بخصال حسنة وخصال سيئة ولهذا جاء الإسلام ليتمم مكارم الأخلاق وما جاء ليمحق محق وإنما كما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام مما يجعل المنظور الإسلامي أكثر واقعية من المنظور الغربي القائم على الخيال .

وتؤكد نظرية العقد الاجتماعي على انه " للسلطة السياسية حق صناعة القوانين بعقوبات الموت لمن يتعدوا على القوانين وكل جزاءات أو عقوبات اقل من اجل تنظيم الملكية والمحافظة عليها ، واستخدام قوة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين ، وفي الدفاع عن المجتمع من الضرر و الاعتداء الأجنبي وكل هذا من اجل الخير العام " <sup>(2)</sup>. في حين نجد أن الإسلام وان اعترف بحق الأمة في التشريع قد اشترط أن يكون وفق التعاليم الدينية والمبينة في الكتاب والسنة وبهذا يكون الإسلام قد اقر مبدأ الشرعية وهو خضوع الدولة للسلطة حيث حدد الإطار العام للمجتمع وترك المجال للأمة كي ترتب أوضاعها وفق عاداتها وتقاليدها وظروفها الزمنية والمكانية. ويتفق كل من لوك وهوبز على أن مصدر قوة السلطة السياسية هو العقد لكنهما يختلفان من حيث أن الحكومة مقيّدة وحق الثورة عند لوك في مقابل الحكم المطلق عند هوبز و" يحاول هوبز إضفاء شرعية العقل على الحكم المطلق بان يحدد إثني عشر حقاً تشكل جوهر سلطة الحكم المطلق وهي عند هوبز حقوق قائمة مستقرة للسلطة أي كانت السلطة الحاكمة شخصاً واحداً أو مجلساً من البشر. وإلا تسقط الرعية في حرب أهلية وهذه الحقوق هي <sup>(3)</sup>

- أولاً: الرعايا لا يمكن أن تغير شكل حكوماتها التي أسستها بالعقد فالذين أسسوا الكومنولث ملزمون بالعقد على الاعتراف وإقرار أفعال وأحكام السلطة الحاكمة... فالرعايا لا يمكن أن تغير شكل الحكومة في أي شيء دون تصريح من الحاكم.

- ثانياً: سلطة الحاكم لا يمكن إسقاطها أو إلغاؤها لان الحاكم هو جوهر العقد وله ندين بسلامتنا وأمننا والدفاع عنها

- ثالثاً : لا يستطيع إنسان بغير ظلم الاحتجاج ضد تأسيس الحكومة وإعلانها عن طريق الأغلبية وعلى المخالف أن يرضى بقرار الأغلبية و يعترف بكل أفعال السلطة الحاكمة.

(1) خليفة، مرجع سابق، ص. ص. (3-4)

(2) المرجع نفسه، ص. 49

(3) المرجع نفسه، ص. 52



- رابعا : أفعال لحاكم لا يمكن أن تكون موضع اتهام عادل بواسطة الرعية . ذلك أن الرعية بتأسيس سلطة الحكم هي المبدع لكل أفعال وأحكام الحاكم المصنوع .

- خامسا : وأيما كان ما يفعله الحاكم هو لا يعاقب بواسطة الرعية ذلك أن الرعية بتأسيس سلطة الحكم هي المبدع لكل أفعال وأحكام الحاكم المصنوع.

- سادسا : أن الحاكم هو القاضي فيما هو ضروري للسلام والدفاع عن رعاياه.

- سابعا: الحكم على ما المبادئ المناسبة للتفكير تابعا للحاكم فالفصل فيما هو مبادئ مضادة للسلام تابع للحاكم. وتحديد أهل الثقة لفحص الكتب قبل أن تنشر .

- ثامنا: حق صناعة القواعد التي بها يعرف كل فرد من الرعايا ما هو ملكه الخاص و لا يخص ذات أخرى حق تابع للحاكم.

- تاسعا : حق الحاكم التشريع والقضاء والفصل في كل الخلافات التي ربما تنشأ خاصة بالقانون المدني أو الطبيعي أو الواقع .-

عاشرا : قرار السلام والحرب مع الأمم الأخرى حق الحاكم على نحو ما يعتقد انه الأفضل ، فهو القائد العام للجيش.

- حادي عشر : إثابة البشر وعقابهم حق للحاكم.

- إثني عشر : يخص الحاكم أن يمنح الرعايا ألقاب الشرف

من خلال دراستنا هذه الحقوق يتبين لنا كيف أن هوبز أراد أن يضحى بالمصلحة الخاصة من اجل تحقيق المصلحة العامة والتي يمثلها الحاكم ومن هنا أراد أن يمنح للحاكم حقوق مطلقة من اجل تمكنه من تحقيق الأمن والاستقرار هذا الأمن والاستقرار الذي سيعود ثماره لكل المواطنين . ولكن يبقى في تصورنا الديمقراطي أن هذه الحقوق تمثل الحكم المطلق بغض النظر عن النتائج المرجوة من ورائه " وعلى النقيض من الحكم المطلق بملاحمة البارزة التي ترسمها لنا حقوق الحاكم عند هوبز يقول لوك بالحكومة المقيدة ، ويؤكد على الفصل بين السلطات وحق الثورة . . لذلك يهاجم هوبز ما يسميه الآراء الحمقاء المدافعة عن صناعة القوانين واستنادها إلى السلطة التشريعية القائمة أو المعتمدة على النخبة من البشر"<sup>(1)</sup>. فهنا هوبز وكأنه يدعو للديكتاتورية الدستورية التي عرفت حديثا في الأنظمة الشمولية ، حيث يمنح للرئيس سلطات كبيرة تجعل منه ديكتاتورا بقوة القانون ، وهذا ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية بحكم القانون تميزا له عن الحكم بالقانون ذلك أن حكم القانون يمكن الحاكم من استخدام مختلف السلطات التشريعية والقضائية من إصدار قوانين وأحكام تمكنه من فرض إرادته بالقانون .

وإذا كان الفكر السياسي الإسلامي قد ألزم الرعية بطاعة الحاكم طاعة مطلقة لأنه يمثل وحدتها وبالتالي قوتها إلا أنه ألزم الحاكم بتجسيد مبدأ الشرعية أي أن الحاكم والدولة بصفة عامة تخضع للقانون وفي نفس الاتجاه يذهب الفكر الإسلامي بمنحه للخليفة صلاحيات واسعة لكنه لم يعطي للخليفة سلطة التشريع بصورة مطلقة بل جعل له ضوابط تحد من صلاحياته حيث " استخلص فقهاء الإسلام من كتاب الله وسنة رسوله الكريم معايير عامة يهتدي بها في تفصيل جميع تعاليم الإسلام الكلية من خلقية واقتصادية وحكومية أي في كل ما لمس المجتمع الإسلامي فيما عدى الشؤون التعبدية من هذه المعايير العامة

(1) خليفة، مرجع سابق، ص. 56



القياس وما يتفرع منه ويتفرق به من استحسان واستصلاح<sup>(1)</sup>. ومن بين الأحكام العامة التي حددها الإسلام هي وجوب طاعة الحاكم طاعة مطلقة ما لم يأمر بمعصية.

يري هوبز أن الضابط للقوانين لا يكون للبرلمان بل ملك البرلمان، "أن الكومنولث له ذراعان : القوة والعدل، ذراع القوة هو ذراع الملك والأخر هو ذراع العدل فإذا أودع العدل في يد البرلمان فانه لن يملك القوة ليأمر ويحكم فحيث يقوم الكومنولث تقوم القوة"<sup>(2)</sup>. وعلى العكس من هوبز يرى لوك أن أفضل السلطات يقيم حدودا للسلطة وأفعال الحكومة، ويكبح من هم يدهم السلطة بتوزيعها في أيدي متعددة فلا تركز قوة الحكومة في يد واحدة وتوجد عند لوك ثلاث سلطات أو وظائف في الحكومة : التشريعية والتنفيذية والاتحادية.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن لوك أكثر ديمقراطية بل وواقعية من حيث فهمه للطبيعة البشرية المتغيرة والغير معصومة من الخطأ حيث لا يمكن أن توضع فيها الثقة التامة دون مراقبتها ولهذا نجد يؤكد في موضع آخر على نقطة جوهرية والمتمثلة في انه " للشعب أن يغير السلطة التشريعية ويزيلها عندما يجد السلطة التشريعية تفعل عكس الثقة الموضوعة فيها ... وكل ثقة وضعت بثقة لتحقق غايات محددة فإذا أهملت الغاية وتعارضت الثقة فان من الضروري أن تنقل السلطة الى من وضعها في أيديهم ، الى الشعب وربما يضعها في أيدي جديدة يظن أنها أكثر أمان وقوة ... وحماية للحرية والملكية"<sup>(3)</sup>. ويقول لوك انه في حالة تمادي السلطة التشريعية والتنفيذية في القوة لاستعباد البشر وتدميرهم ، فالشعب عندئذ ليس لديه من علاج في هذه الحالة سوى اللجوء الى السماء "وليس معنى اللجوء الى السماء الاستسلام للأمر الواقع وخنوع الشعب بل معناه أن على الشعب أن يلجأ الى قانون الطبيعة بوصفه أمرا إلهيا يلزمنا به العقل ولا يسمح الله ولا الطبيعة للإنسان بان يتخلى عن حريته و يهمل المحافظة على ذاته"<sup>(4)</sup>.

وتعود شرعية المعارضة في الفكر السياسي الغربي الى أنه "وفي مواجهة ضلال السلطتين التشريعية والتنفيذية يعيد لوك التأكيد على الحق الطبيعي للحرية ، بل وكل حق بالنسبة للثورة... ولكي تأخذ الثورة وضعها يجب أن يوجد إنكار لجملة حقوق الشعب الأساسية ، فتكون حقوق الأغلبية مهددة"<sup>(5)</sup> أي لا بد من التضحية والتنازل على الحقوق من أجل القيام بثورة والتي تكون نتيجتها تحقيق كل الحقوق كاملة غير منقوصة . كما تشير كتابات هوبز الى انه ليس ضد الثورة ومقاومة الظلم سوى انه أراد أن يؤكد على أولوية الالتزام بالولاء والطاعة للنظام لتحقيق الأمن والاستقرار وتطبيق القوانين والخروج من الحالة الطبيعية التي تتسم بالصراع المتبادل حيث نجده يؤكد على حق المقاومة للظلم من قبل الأفراد ولم يعطي ذلك الحق للمجتمع لكي لا يكون ذلك مطية لزعزعة النظام وتهديد الأمن والاستقرار وهو هنا يتفق مع الفكر الإسلامي من حيث وجوب التزام الجماعة وطاعة الحاكم طاعة مطلقة لأنه يمثل وحدة المسلمين وطاعته أولى من كل شيء ولو على حساب مصلحة الأفراد لأن الحاكم يمثل مصلحة العامة ومصلحة العامة مقدمة على مصلحة الأفراد وبالتالي فمصلحة الحاكم مقدمة على مصلحة الأفراد، كما أن عدم طاعة الحاكم ومعصيته والخروج عليه قد يؤدي الى فتنة والفتنة أشد من القتل لأنها تقضي على المجتمع نهائيا ولهذا نجد أن الفكر الإسلامي أجاز الخروج على الحاكم في الحالات التي يضمن فيها نجاح الخروج ولا يكون هناك ادني شك في عدم نجاحه . ولهذا نجد هوبز يعتبر أن الحاكم بمثابة الروح في جسد المجتمع وان هذا المجتمع ينتهي ويزول بمغادرة وزوال الحاكم . وغيباب السلطة المطلقة في رأيه يجعل من غير الممكن العيش في مجتمع مدني.

(1) محمد عبد الله العربي ، نظام الحكم في الإسلام ، (د.م. ن.]. دار الفكر للطباعة والنشر [د.ت. ن.]. ص. 47

(2) خليفة، مرجع سابق، ص. 56.

(3) المرجع نفسه، ص. 59 .

(4) المرجع نفسه ص. 59

(5) المرجع نفسه، ص. 60.

وتعود جذر العلمانية في الفكر السياسي الغربي الى أن " المرض الخطير للغاية الذي يقارن بمرض الصرع في الجسم الطبيعي هو صراع وتنافس السلطتين : السلطة المدنية الزمنية والسلطة الروحية المزعومة وهذا معناه أن كل فرد من الرعية سيكون له سيدان ، كل منهما يريد أن تطاع أوامره ، والحقيقة أن الحكم الزمني والحكم الروحي كلمتان أدخلتا في العالم لكي يصاب الناس بالحول ويخطئوا في تحديد سيدهم الشرعي<sup>(1)</sup> وقد اتخذ هوبز هذا الموقف لان هناك تفاسير عديدة للكتاب المقدس بقدر المسيحيين فكل واحد يفسره بما يميله عليه عقله وبهذا نكون قد رجعنا الى الحالة الطبيعية ولذا فمن الأحسن بل والضروري الالتزام بسلطة مدنية واحدة وهذا حسب اعتقاده غير مخالف للقوانين الالهية بل يعتبر أن قانون الطبيعة الذي يصل إليه الإنسان بعقله هو القانون المقدس وهذا يوحي بان قوانين الطبيعة باعتبارها قوانين الله تسمح للسلطة الحاكمة المدنية أن تكون السلطة الأولى ليس فقط بالنسبة للقانون المدني ولكن بالنسبة للمبادئ الدينية ، وكذلك بالنسبة لإدارة الكنيسة ، حيث يعتقد أن ما يصدر عن الكنيسة من حرمان لا يمكن أن يؤذي الشخص الذي يطيع قوانين حكومته.

وعليه فان هوبز يعطي الأولوية للسلطة المدنية على السلطة الدينية بل انه يعتبر أن الثانية سيدة والأولى تابعة لدرجة انه يعتبر الخطيئة وهي مفهوم ديني تتمثل في عدم طاعة السلطة المدنية والتعدي على قوانينها وهنا نعتقد أن مفهوم هوبز وتحليله للعلاقة بين السلطتين الروحية والمدنية تحليل منطقي ويمثل عين الصواب بالنسبة للبيئة المسيحية والظروف التي عاشتها أوروبا في القرون الوسطى وما تسبب فيه البوابات ورجال الكنيسة من اضطهاد واستغلال للمجتمع فانه لم يكن هناك حل أمام المجتمع الأوربي للخروج من شرقة التخلف والفقر والمعانات دون إعطاء أولوية للسلطة المدنية عن السلطة الدينية والتي نعتقد نحن المسلمين أنها تعتمد كتاب مقدس محرف ومن هنا نرى انه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نربط وضع المجتمع الأوربي في القرون الوسطى بالمجتمع الإسلامي في الوقت الحالي. و لا يحق لأحد أن يدعي ذلك سوى إذا كان لديه اعتقاد بعدم صحة الديانة الإسلامية وهذه قضية أخرى تدخل في باب الاعتقاد وليس لها علاقة بالجانب السياسي محور بحثنا هذا .

ويعتقد لوك أن من العوامل التي تضعف تماسك المجتمع المدني ووحدته ارتباط الدولة بالدين "ويرر لوك رفضه بان يشير الى تاريخ إنجلترا في عهد هنري الثامن وادوارد السادس وماري واليزابات في شان انصياع رجال الكنيسة لأوامرهم في سهولة ويسر فيما يخص قوانين الإيمان وأسلوب العبادة وفقا لميول هؤلاء الملوك والملكات ، ولو كان هؤلاء الملوك والملكات أراء متباينة في الأمور الدينية وأصدروها لكان أي إنسان متبصر لن يقبل طاعة هذه الأوامر<sup>(2)</sup>. أي انه ليس من السهل إخضاع الدين للدولة لان ذلك سوف يؤدي الى الانشقاق بالضرورة كما يحذر لوك من التعصب الديني الذي يدفع بأهله إلى ممارسة العنف والتخريب والقتل والتدمير واضطهاد البشر وتعذيبهم وجميعها أمور مناقضة تماما للمقاصد الحقيقية من الدين وهي تنظيم حياة البشر استنادا الى قواعد الفضيلة والتقوى"<sup>(3)</sup>.

حقيقة أن لوك هنا كان أسير التجربة التاريخية الأوربية الغربية حيث نشير هنا الى أن التجربة الإسلامية على العكس من ذلك فقد كان الدين الإسلامي عامل توحيد تلك القبائل العربية التي كانت متناحرة فيما بينها. كما أن المسلمين كانوا في أوج قوتهم في عهد الخلافة الراشدة . وقد أكد القران على ضرورة التمسك بالشرع وتطبيق الشريعة الإسلامية حيث أن هناك العديد من الآيات التي تصف المشركين بالكفر لانهم لم يحكموا بما انزل الله " وهو تحذير شديد وتنبه مؤكد للمسلمين على أن لا يتركوا الحكم بما أنزل الله على نبيهم . وهكذا فصل الإسلام في مصدره الأول - كتاب الله - في العلاقة بين الدولة والقانون فجعل التزام أحكام القانون أساسا لمشروعية الدولة ... وجعل واجب طاعة السلطة مرتبنا بمدى التزامها بأحكام القانون الإسلامي وخضوعها له.

(1) جان جاك شوفالبييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة دكتور محمد عرب ( بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1985 ) ص. 334

(2) خليفة، مرجع سابق، ص.ص. ( 63 - 64 )

(3) خليفة، مرجع سابق، ص. 64

وقال ابوبكر: أطيعوني ما أطعت الله فيكم فان عصيت فلا طاعة لي عليكم . والمبدأ الإسلامي، لا طاعة في معصية الله وإنما الطاعة في المعروف " (1).

كما يحذر لوك من الملحدين " لان منكري كل الأديان والعقائد لا يقيمون اعتبارا أو وزنا لوعده أو لعهد أو قسم أو ميثاق فجميع روابط المجتمع الإنساني لا سلطة لها على الملحد وإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء ... والكافر والمتردد يجب التسامح معهما أما الملحد فلا يمكن التسامح معه لأنه لا يحترم أي قوانين على الإطلاق وهو عنصر يضعف المجتمع المدني" (2) وهذا ما يؤكد لنا أن العلمانية لا تعني مناهضة الدين بقدر ما تعني إبعاد الدولة عن إستغلال الشعوب باسم الدين ومن عوامل الدمار والخراب التي يحذر منها لوك هي الحرب ، فبفعلها يفقد البشر حرمتهم ، فالحرب تحول البشر الى عبيد ومن ينتزع الحرية ينتزع الملكية وكل شيء آخر ... فالسلطة في العبودية تعسفية والحرية والملكية هما الأساس للمجتمع المدني وغايته النهائية، ولهذا لا تعتبر العبودية كجزء من المجتمع المدني الذي غايته النهائية هي المحافظة على الحياة والحرية والملكية" (3). ويتفق لوك مع الفكر الإسلامي في نبد الحرب وهناك العديد من الأحاديث التي تفيد عدم تمني لقاء العدو كما تؤكد وجوب الثبات عند لقاءه زكما حارب الإسلام العبودية بطرق شتى وبطريقة تدرجية .

وما يميز فكر هوبز ولوك بالنسبة للتشريع القانوني في المجتمع السياسي انه مدني مصدره العقل ولا يمكن أن يكون مصدره الله على أساس أن المجتمع في الحالة الطبيعية كان يفتقر للقوانين المنظمة للمجتمع وبتوافق الجميع تم اللجوء لإبرام عقد يفيد منح السلطة لفرد يمثلهم ومن هنا كانت سلطة ذلك الفرد وما يصدره من تشريع بمثابة تشريع المجتمع ومن هنا استوجب الالتزام به وعليه يصبح " القانون الطبيعي قانون يعرفه الإنسان بالعقل وإلزامه إلزاما عقليا وهو أساس الإلزام في كل قانون مدني أو وضعي ولكن هوبز يخالفه في قوة إلزام قانون الطبيعة ويرى أن رغبات البشر وشهواتهم أشد ،ومن ثم فان العدل بحاجة الى قوة السيف" (4). و يرى روسو Rousseau "إن النظام الاجتماعي يستند الى قانون: ليس منحوتا على رحام أو نحاس ولكنه منحوت في قلوب المواطنين، قانون يخلق الدستور الحقيقي للدولة" (5).

إن الملاحظة التي يمكن أن تقال على المجتمع من حيث سيطرة الرغبات والشهوات يمكن أن تطلق على الحاكم بصفته احد أفراد المجتمع بل أن هذا الحاكم الذي يحمل السيف ويمتلك القوة يكون اشد أفراد المجتمع من حيث تجسيد شهواته ورغباته كما أن الحكم الذي يقوم على أساس القوة يتحول فيه الإلزام من العقل الى القوة مما يجعل المجتمع دائما في حالة استنفار وعدم رضا ومقبل على كل الاحتمالات وهنا نتساءل عن الضمانات التي يعطيها هوبز من حيث عدم تجاوز الحاكم لحدوده؟. وعدم إتباعه لشهواته؟ "فقانون الطبيعة والقانون المدني عند هوبز يتضمن كل منهما الآخر وهما على درجة متساوية ،لذلك فان قانون الطبيعة التي تتضمن العدل والإنصاف والعرفان بالجميل وفضائل أخلاقية أخرى وعلى هذه الفضائل تعتمد حالة الطبيعة، وهي قوانين لدفع البشر للسلام و الطاعة و عندما يتأسس الكومنولث يصبحون بالفعل قوانين ليس على النحو

(1) العوا، مرجع سابق ، ص.ص. ( 25 - 26 )

(2) خليفة ،مرجع سابق ،ص. 65

(3) المرجع نفسه،ص.65

(4) المرجع نفسه، ص. 67

(5) داوسن ،مرجع سابق ص. 11

السابق لكونها أوامر صادرة عن الكومنولث " (1).

ما يجعل حالة الطبيعة أشبه ما تكون بفترة الجاهلية التي سبقت وجود المجتمع الإسلامي من حيث اشتغالهم على خصال حميدة ولهذا قال الرسول عليه الصلاة والسلام خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا ما فقها، كما قال وما جئت إلا لأتم مكارم الأخلاق. وما يميز المجتمع السياسي الإسلامي عن المجتمع المدني الغربي انه مجتمع واقعي انبثق بعد صراع طويل بينما المجتمع الغربي صوري غير حقيقي حيث اكتفى باتصاف البشر بالعقل مصدر الخير والغريزة مصدر الشرور فدفعهم العقل الى تنظيم أنفسهم في إطار مجتمع مدني مما يجعل هذا التفسير تفسيراً صوريا لا يستند على أي دليل مادي واقعي .

وبالنسبة للجانب الثقافي في التصور الغربي للمجتمع السياسي يتمثل في ثقافة إنسانية مادية تتسم بطابع العقلانية في مختلف جوانبها" وتحدد أبعادها عند لوك بالفلسفة التجريبية والعقل وكلاهما في اقتراحهما معا يفضيان إلى أن كل حقيقة هي حقيقة إنسانية محدودة بالعقل وقدراته المعرفية ... ويحدد أبعاد البناء الثقافي عند هوبز الفلسفة المادية والعقلانية ... وبذلك يبدو لا مكان ولا فاعلية للدين في النسق الثقافي إلا بما تأمر به الدولة " (2) وهذا ما يميز المجتمع السياسي الغربي عن المجتمع السياسي الإسلامي ، ويفتخر الغرب بالجانب المادي في ثقافته من حيث أنها تعبر عن الواقعية . "ولتوسيع الثقافة المدنية وإضفاء شرعية العقل عليها ، كمطلب ضروري مقترن ببناء النسق الاجتماعي الجديد ينقد هوبز الثقافة المدرسية ونقدها بهدف إلى تحقيق أمرين : الأمر الأول ، هدم الفلسفة المدرسية لكونها المسؤولة عن إشاعة الخراف بين البشر بما أقامته من خلط بين أفكار أرسطو والدين . والأمر الثاني ، كشف اثر الثقافة المدرسية في إضعاف سلطة الدولة السياسية وتمزيق المواطن بين سلطتي : الكنيسة والدولة " (3).

ولقد عارض أبو حامد الغزالي اهتمام المسلمين بالفلسفة اليونانية الوثنية لأنها ستقود المجتمع إلى الإحاد حيث يعرف هوبز الفلسفة بأنها "معرفة مكتسبة عن طريق الاستدلال ، باستنباط أي شيء عن الصفات أو من الصفات... ومعنى أن تكون الفلسفة معرفة مكتسبة ينكر الوحي المحاور للطبيعة وتعاليم الكتب المقدسة لان ما يعرفه الإنسان بالوحي لا يكون استنباطا من المعلول إلى العلة، ولا من العلة إلى المعلول . انه لا يكون معرفة بل إيمانا " (4).

إن عداة الفكر والعقل الغربي للدين المسيحي يعود إلى عداة هذا الأخير للعقل والفكر الغربي من حيث انه " عمل المدرسيون على قهر العقل وكتبه ، عندما يكتشف الملاحون أن الأرض كروية وعندما تعلم البشر العلوم الإنسانية ، وقالوا أن السنين والأيام محدودة بحركة الأرض عاقبت السلطة الأكليركية أولئك البشر الذين وجدت في كتبهم افتراض مثل هذه المبادئ بزعم أنها مضادة للدين " (5). وقد توارثت الأجيال هذا العداة مما أدى إلى توسيع الفجوة بين الدين والعقل الغربي حيث استطاع الفكر العلماني أن يكون قاعدة شعبية قوية . خاصة و أن السلطة الزمنية قد عززت هذا التوجه. بمختلف الإمكانيات والوسائل حيث أقيمت المدارس والجامعات لنشر العلوم ورفض كل ماله صلة بالدين وعلى الأكثر حصره في مراسم الزواج والطلاق . وتتجلى معاداة الفكر الغربي للدين في أعمال هوبز وبالضبط " في خاتمة التنين عنوان الفصل الأخير منه مملكة الظلام يتكلم هوبز عن الأرواح الشريرة والخوف من الشيطان وعن المغام التي يجنيها الكهنة من وراء ذلك ، ويوضح هوبز أن أصل الدين هو القلق الإنساني " الخوف من قوة منظورة " (6).

(1) خليفة، مرجع سابق، ص.70

(2) المرجع نفسه، ص.73

(3) المرجع نفسه، سابق ، ص.74

(4) المرجع نفسه ، ص.74

(5) المرجع نفسه ، ص.77

(6) جان توشار ، تاريخ الأفكار السياسية ، الجزء الأول، ترجمة ناجي الراوشة ، ( دمشق :منشورات وزارة الثقافة ، 1984 ) ص. 472

يقوم المجتمع السياسي الغربي العلماني على العدل والمساواة وان لكل مواطن حقوق أساسية يجب أن يتمتع بها لتحقيق الحياة الكريمة له " ويتكلم هوبز على الفضائل بل أن البشر لا يمكنهم أن يؤمنوا السلام في المجتمع إلا عندما يوافق كل فرد أن يعامل كل فرد آخر بوصفه مساويا له ... ولتأمين حالة المساواة يجب أن يتجنب الأفراد الكبرياء والعجرفة ... وعلى كسل البشر معرفة الحقوق الأساسية التي تخص كل إنسان وتنتمي للجميع ، كحق كل إنسان في جسده الخاص وحق الاستمتاع بالهواء والماء والحركة والتحول من مكان الى مكان وكل الأشياء التي بدونها لا يمكن للإنسان أن يعيش حياة طيبة"<sup>(1)</sup>. ونجد في الفكر الإسلامي هذا المعنى بل أن الرسول عليه الصلاة والسلام أكد أن إيمان الفرد لا يتحقق إلا إذا أحب المرء لغيره ما يحب لنفسه. كما أن الإسلام جاء لجلب المصالح ودرء المفاسد ومن ذلك تأمين هذه الحاجات التي أشار إليها هوبز وغيرها .

يؤكد لوك على فضيلة التسامح كفضيلة مدنية فيقول: " إن التناقض بين الكنائس حول حقيقة وصدق مبادئهم العقائدية ونقاء عبادتهم هو أمر يتساوى فيه الكل مع أنه لا يوجد في أي مكان في الأرض من يستطيع أن يحدد ما هو الصواب وما هو الخطأ لأن القرار في هذه القضية إنما هو يخص الحاكم الأسمى لكل البشر -أي الله"<sup>(2)</sup> وإنطلاقاً من أن الاختلاف سنة كونية والحقيقة بين البشر هي نسبية والله وحده الذي عنده الحقيقة المطلقة ،وعليه فلا بد من إقرار مبدأ التسامح بين البشر كما يجب أن يكون هذا المبدأ مطبق بين مختلف المذاهب والكنائس "فإذا أخذت الكنائس من التسامح أساساً لحريتها وأدركت إن حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان يخص الكنيسة كما يخص المنشقين ، وان لا إكراه في الدين سواء بالقانون أو بالقوة ، وعندئذ يتوقف الضمير عن الشكوى وأحداث الصخب ، وعندما نزيل أسباب عدم الرضا والعداوة فلن يبقى شيء في هذه التجمعات ... يحدث اضطرابات في الدولة"<sup>(3)</sup>.

تشير الكاتبة الدكتورة فريال خليفة الى انه " من أهم المشكلات التي تواجه الخيار الهوبزي هي مشكلة تهديد الحرية باسم المحافظة على الحرية فالدولة هي التي تحدد مضمون الحياة الدينية بالقانون المدني وعلى المواطنين أن يطيعوا الكتاب المقدس فيما تأمر به الدولة ... وفي التعدي على القانون عند هوبز تكون الخطيئة وفي الالتزام بالقانون المدني يكون الخلاص ولذلك فالؤمن يجب أن يخضع خضوعاً تاماً لقوانين الوطن"<sup>(4)</sup>. وهنا يتضح لنا الخلاف بين المنظور الغربي والإسلامي من حيث أن المنظور الإسلامي يعطي الأولوية للدين بينما الفكر الغربي وان لم ينكر الدين بصورة مطلقة فقد أمر أن تكون طاعة الدين في إطار الدولة بينما نجد أن الفكر الإسلامي " جعل واجب طاعة السلطة مرتبطاً بمدى التزامها بأحكام القانون الإسلامي وخضوعها له. وقال أبي بكر: أطيعوني ما أطعت الله فيكم فان عصيت فلا طاعة لي عليكم . والمبدأ الإسلامي، لا طاعة في معصية الله وإنما الطاعة في المعروف"<sup>(5)</sup>.

إن سبب الصراع داخل المجتمع ليس في تعدد الآراء التي لا يمكن تجنبها وإنما في نبذ التسامح الذي أفضى الى الحروب التي سادت العالم المسيحي بسبب الدين " إن قيادات الكنيسة التي يحركها الجشع والشهوة في التحكم ... قد دفعتهم الخرافات التي تستسلم لها الجماهير الطائشة الى الغضب من أولئك الذين انشقوا عليهم بان قالوا لهم إن المنشقين و الهراطقة ينبغي أن يجردوا من ممتلكاتهم ويقتلوا وهو قول على الضد من قوانين الإنجيل"<sup>(6)</sup>. وبالتالي فإن أسباب الصراعات بين الكنائس المذاهب الدينية لا يعود الى الأديان بقدر ما يعود للبشر الذين فسروا الأديان بما يوافق مصالحهم من أجل تحقيق أهدافهم . وعن حدود عمل الكنيسة والغاية من وجودها " يرى لوك أن الكنيسة مجتمع اختياري حر يدخله الفرد بإرادته لأغراض بعينها كعبادة الله ولم يولد أي فرد

(1) خليفة مرجع سابق، ص.79

(2) المرجع نفسه، ص.81

(3) المرجع نفسه ، ص.87

(4) المرجع نفسه ، ص.ص.(84 - 85)

(5) العوا، مرجع سابق ، ص.ص. ( 25 - 26 )

(6) خليفة ،مرجع سابق ، ص.87

عضو في أي كنيسة فالكنيسة والدين لا يورثان كالأشياء الدنيوية، وليس ارتباط الفرد بالكنيسة ارتباطا طبيعيا بل هو ارتباطا إراديا... والسلطة الدينية ينبغي أن تكون داخل حدود الكنيسة ولا تمتد على أي نحو للشؤون المدنية<sup>(1)</sup>. وقد يتفق هذا الفكر الغربي مع الفكر الإسلامي من حيث إقراره مبدأ حرية الاعتقاد، فلا إكراه في الدين. لكنه يختلف معه من حيث أن الدين ليس أمر اختياري فكل مولود يولد على الفطرة وهي فطرة التوحيد والإسلام لكن البشر يعملون على تغييرها باختيار الكفر.

وكما بينا من خلال المبحث الخاص بالعلمانية أنها لا تعني معاداة الدين بقدر ما تعني تحديد المجالات حيث أننا لا يمكن أن نتصور المجتمع بلا دين كما لا يمكن أن يتدخل الدين في كل صغيرة وكبيرة بالنسبة للمجتمع حيث لا بد من أن يكون هناك مجال للعقل<sup>(2)</sup> وتأسيسا على السابق تبقى ثلاثية جون لوك: المجتمع المدني بحكومته المقيدة، وفضيلة التسامح المتبادل، والعلمانية، محاور ثلاثة تتلاقى معا في الحفاظ على حرية الإنسان وحقوقه في المجتمع المدني<sup>(2)</sup>.

حقيقة أننا لا يمكن أن نطبق أسس المجتمع السياسي الغربي على المجتمع السياسي الإسلامي فلكل بيئته وتجربته التاريخية حيث هناك من المفكرين من حاول وضع إسقاطات بين أسس المجتمع السياسي الغربي والمجتمع السياسي الإسلامي فكانت النتيجة هي القول بان "رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هي رسالة لا حكم، ودين لا دولة، زعامة الرسالة دعوة صادقة الى الله وإبلاغ رسالته، وزعامة الملك ولاية الملوك و الأمراء فنحذر أن نخلط بين الحكيم، وان يلتبس عليك أمر الولايتين، ولاية الرسول ولاية روحية وولاية الحاكم ولاية مادية، تلك للدين، وهذه للعالم، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية ويا بعد ما بين السياسة والدين<sup>(3)</sup>". كما يستند هذا التوجه على القرآن والسنة وحكم العقل لإثبات انه لا علاقة للدين بالدنيا، فالدين للآخرة والسياسة للدنيا حيث انه "بمنعنا الكتاب والسنة وحكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها من اعتقاد أن النبي كان يدعو مع رسالته الدينية الى دولة سياسية وولاية محمد صلى الله عليه وسلم ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم لم يكن ثمة حكومة ولا دولة<sup>(4)</sup>".

وتشير بعض الدراسات حول الخلافة الإسلامية إلى أنها ليست من أصول الدين بل أنها ليست من الدين ولا علاقة للدين بها "ويقضي البحث في الخلافة الى أن الدين الإسلامي برئ من تلك الخلافة التي بتعارفها المسلمون... والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا، لنرجع فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة<sup>(5)</sup>".

ومما لا شك فيه أننا لا يمكن أن ننكر علاقة الدين بنظام الحكم في المجتمع الإسلامي لكن تبقى الدولة والسياسة والحكم والإمارة أنها من الفروع التي تخضع للرأي والمشورة وليست من الأصول. ما عدا الشيعة الذين يعتبرون أنها من الأصول وأنها ركن من أركان الدين "يؤمنون بما نسبوه أيضا لذات الإمام محمد بن علي زين العابدين من قوله "ان الله فرض على العباد خمسا فاحذوا أربعا وتركوا واحدة: الصلاة.. ثم نزلت الزكاة.. ثم نزل الصوم.. ثم نزل الحج.. ثم نزلت الولاية (الإمامة). فالشيعة

(1) اخليفة، مرجع سابق، ص. 87.

(2) المرجع نفسه، ص. 87.

(3) المرجع نفسه، ص. 90.

(4) المرجع نفسه، ص. 90.

(5) المرجع نفسه، ص. 91.



وحدهم هم الذين يجعلون الإمامة والسياسة ونظام الحكم من أصول الدين"<sup>(1)</sup>.  
لقد أثار موضوع تكييف الخلافة الإسلامية وتصنيفها من حيث طبيعتها الدينية أو الدنيوية خلافات حادة بين المفكرين  
الإسلاميين. وهذا ما سنتناوله من خلال البحث القادم والمتعلق بالمنظور الإسلامي للمجتمع السياسي .

---

<sup>(1)</sup> عمارة، مرجع سابق، ص.ص. (59 - 60)



## المبحث الثالث : التصور الإسلامي للمجتمع السياسي

بعد أن تناولنا في المبحث السابق أسس المنظور الغربي للمجتمع السياسي وذلك انطلاقاً من نظرية العقد الاجتماعي والتي تمثل أبرز نظرية في العصر الحديث والمفسرة لظهور المجتمع السياسي "الدولة" كما تمثل هذه النظرية الخلفية الفكرية للمنظور الغربي الحديث . فإننا سنحاول من خلال هذا المبحث التطرق للمنظور الإسلامي ذلك من خلال التطرق لنشأة المجتمع السياسي الإسلامي (الدولة الإسلامية) ومراحل تطوره باختصار و أبرز التيارات الفكرية الموجودة فيه.

يبدأ تاريخ الدولة الإسلامية من هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام من مكة إلى المدينة وذلك بعد المضايقات التي عرفها من قبل قريش خاصة بعد علمهم بمبايعة\* محمد عليه الصلاة والسلام من قبل أهل يثرب فأمر أتباعه بالهجرة إلى المدينة قاتلاً لهم " أن الله عز وجل قد جعل لكم إخواناً وداراً آمنون بها .فصاروا يهاجرون في الخفاء فرادى حتى لا تنتبه قريش إليهم ، بحيث لم يتبقى في مكة سوى الرسول وأبو بكر وعلي وقليل غيرهم<sup>(1)</sup> . وعليه فإن المجتمع الإسلامي قد تأسس تأسيساً واقعياً وليس خرافياً وتصورياً مثل المجتمع السياسي الغربي . حيث أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم الدولة الإسلامية الأولى في المدينة عقب هجرته إليها وترأسها بنفسه وخلفه الصحابة من بعده " وتعد الدولة الإسلامية الأولى في المدينة أقدم صورة معروفة إلى اليوم في تاريخ الإنسانية للدولة باعتبارها صورة تاريخية من صور المجتمع السياسي وذلك بفضل تميزها عن غيرها من المجتمعات السياسية التي سبقتها في الوجود فهي أول دولة عرفت مبدأ الشرعية أي خضوع الدولة للقانون<sup>(2)</sup> .

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن المجتمع السياسي الإسلامي تتوفر فيه الشروط المعروفة في إقامة الدولة بالمفهوم الحديث في دراسات العلوم السياسية حيث نجد أنه يتوفر على شعب وهو خليط من المهاجرين والأنصار واليهود كما يتوفر لديهم إقليم ولهم سلطة ممثلة في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام وبهذا اكتمل المجتمع السياسي الإسلامي وبخضوع هذا المجتمع لقانون الإلهي أصبح يشكل دولة تخضع لمبدأ الشرعية وهو ما لم يكن معروف من قبل هذا التاريخ مصداقاً لقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً"<sup>(3)</sup> . كما أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أسس دستور المدينة عرف بـ " الصحيفة " حيث كانت عبارة عن كتاب حدد فيه الرسول عليه الصلاة والسلام أسس قيام الدولة الإسلامية في صورة ميثاق بين المهاجرين والأنصار واليهود الموجودين في المدينة ومن أهم البنود التي جاءت فيه.

\* في موسم الحج لعام 11 من البعثة خرج النبي صلى الله عليه وسلم يعرض نفسه على قبائل العرب فلقيه عند العقبة بمئ ستة نفر من الخزرج فدعاهم إلى الإسلام فامنوا به وقبل أن ينصرفوا تواعدوا مع رسول الله أن يلتقوا في مكة العام المقبل . فلما كان العام المقبل وفد إلى مكة اثنا عشر رجلاً منهم تسعة من الخزرج وثلاث من الأوس فبايعوا الرسول عند العقبة بمئ على الإسلام وتعرف تلك البيعة ببيعة العقبة الأولى كما تعرف ببيعة النساء لان الرسول بايع النساء حين أسلمن عند فتح مكة على نفس شروطها وهي ( ألا يشركوا بالله شيئاً ولا يسرقوا ولا يزناوا ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا بهتاناً يفترونه بين أيديهم وأرجلهم ولا يعصون في معروف) وفي العام التالي خرج من يثرب ثلاث وسبعون رجلاً وامرأتان من الأوس والخزرج حيث بايعوا رسول الله ببيعة العقبة الثانية

وهنا نريد أن نؤكد أن المجتمع الإسلامي تأسس تأسيساً واقعياً وليس مثل نظرية العقد الاجتماعي التي هي مجرد افتراضات

(1) إدريس ، مرجع سابق ، ص. ص. ( 25 - 26 )

(2) العوا ، مرجع سابق ، ص. 23

حيث يؤكد في الصفحة 33 : ان الدولة الإسلامية قد تميزت بكل العناصر التي تميز الدولة وفق المفاهيم السائدة في دراسات العلوم السياسية

(3) النساء ، الآية : 59

" بسم الله الرحمن الرحيم "

- 1- هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
- 2- إنهم أمة واحدة.
- 3- وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده الى الله والى محمد<sup>(1)</sup>.

وبعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام كانت الشورى هي أساس اختيار الخليفة حيث اجتمع كل من المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة وبعد اخذ ورد بايع عمر بن الخطاب أبي بكر للخلافة وكانت هذه البيعة بمثابة بيعة خاصة ثم بايعه كل المسلمين وقبل وفاة أبي بكر عهد بالخلافة لعمر بن الخطاب كما أن عمر عهد بالخلافة قبل وفاته لمجلس أهل الحل والعقد ليختاروا خليفة من بينهم كانوا ستة أعضاء، فتم اختيار عثمان وبعد وفاة عثمان تولى الخلافة علي رضي الله عنه وبعده كانت الأزمنة السياسية. ولما جاء الأمويون وصارت الخلافة ملكا عضوا في أسرة بني أمية واعتبر ذلك تشويها صريحا للشورى الإسلامية وتحويل نظام الحكم الإسلامي من خلافة شرعية إلى ملك . حيث عقدها معاوية لابنه يزيد بالقوة والمال. وقد تجسدت الشورى من حين إلى آخر وبدرجات متفاوتة في النظام السياسي الإسلامي فيما بعد " واستمرت الخلافة تنظيما لرئاسة الدولة الإسلامية في صورة أو أخرى منذ ذلك الوقت في القرن الأول الهجري - السابع ميلادي - حتى أوائل القرن الرابع عشر الهجري - العشرين ميلادي حيث ألغيت الخلافة الإسلامية العثمانية في تركيا على اثر قيام الثورة الكمالية فيها وكان إلغاؤها اعتبارا من تاريخ 1924/03/23<sup>(2)</sup>. وتقسم الدولة الإسلامية إلى أربعة عهود\*:

- عهد الخلافة الراشدة.
- العهد الأموي.
- العهد العباسي.
- عهد النفوذ التركي .

حيث انتهت الخلافة بإلغائها من قبل مصطفى كمال أتاتورك. وإن كانت الخلافة الأصلية تتمثل في الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك قال العلماء : لم يكن في الثلاثين بعده صلى الله عليه وسلم إلا الخلفاء الأربعة و أيام الحسن<sup>(3)</sup> .

إن ما يميز المجتمع السياسي الإسلامي عن المجتمع السياسي الغربي هو أن الخلافة أو الدولة الإسلامية فيها جانبين جانب متعلق بالدين وجانب متعلق بالدنيا ولهذا تعرف الخلافة بأنها " خلافة على صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا ولهذا فالدولة الإسلامية "نقصد بها دولة ذات كيان مزدوج : كيان مادي وكيان روحي، والكيان الروحي هو الذي يهيمن على الكيان المادي هيمنة تامة ، ويؤثر تأثيرا مباشرا في كل عناصره وكل أوضاعه . أما نظام الحكم الإسلامي نقصد به تلك الأصول والمبادئ الكلية التي فرضها القرآن والسنة في تنظيم شؤون الحكم تلك الأصول والمبادئ التي طبقت في صدر الإسلام تطبيقا واقعيا مستقيما ... ثم حدث في العصور التالية أن سار هذا التطبيق بين الانحراف في أكثره واستقامة في أقله ثم التبس الأمر على بعض من شرحوا

(1) العوا ، مرجع سابق ، ص. 51

انظر كذلك هويدا عبد المنعم إدريس ، مرجع سابق ، ص. 33

(2) العوا ، مرجع سابق ، ص. 27

\* لمزيد من المعلومات حول تلك العهود انظر عبد العزيز الدوري، مرجع سابق، ص. 28

(3) ابن قيم الجوزية ، تاريخ الخلفاء " في مدة الخلافة في الإسلام " المصدر موسوعة المكتبة الشاملة 10000 مجلد، (مصر : إصدار ميديا للبرمجيات 2007) ص. 16

نظام الحكم الإسلامي في عصور الانحراف فخلطوا بين الأصول والتطبيق، وفسروا الأصول على ضوء التطبيق المنحرف<sup>(1)</sup>.

وبعد هذه الإطلاقة التاريخية السريعة لتطور النظام السياسي الإسلامي تتضح لنا طبيعة النظام السياسي الإسلامي ، فبخضوعه للدين يجعل منه نظاما دينيا مدنيا متميزا عن كل الأنظمة السياسية والتيوقراطية والوضعية ذلك أن الحقيقة قد يكون مصدرها الوحي كما قد يصل إليها الإنسان بعقله أو بحواسه أو بجدسه . وفي هذا الإطار تنحصر دراستنا من حيث إبراز الجوانب الإيجابية والسلبية في النظام الديمقراطي ومقارنتها بما هو موجود في النظام السياسي الإسلامي من حيث الأصول والتطبيق ، فإذا كانت الأصول كلها إيجابية فإن هناك مساوئ عديدة في النظام الإسلامي من حيث التطبيق . ويقى نظام الحكم في الإسلام نظام شامل للجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، كبقية الأنظمة الوضعية الأخرى التي تحاول أن تنظم جميع جوانب الحياة .

ففي الجانب السياسي نجد مقر مبدأ الشورى في اختيار الحاكم عن طريق البيعة الخاصة من قبل أهل الحل والعقد والتي تعتبر بمثابة دعوة للترشح لتأتي فيما بعد البيعة العامة من قبل الأمة وذلك لأهمية وخطورة منصب الخليفة أو الإمام أو رئيس الدولة في الأمة فهو رمز ووحدة المسلمين ويجب طاعته طاعة مطلقة ما لم تكن هناك معصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وبالتالي له حقوق تتمثل في "حق الطاعة والنصرة من قبل الرعية وعليه عشر واجبات نذكرها باختصار وهي: 1- حفظ الدين 2- تنفيذ الأحكام 3- حماية البيضة والذب عن الحوزة (تحقيق الأمن) 4- إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك 5- تحصين الثغور بالقوة المانعة والقوة الدافعة 6- جهاد من عاند الإسلام 7- جباية الفبيء والصدقات 8- تقدير العطاء 9- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء 10 - إن يياشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال و يهتم بسياسة الأمة وحراسة الملة"<sup>(2)</sup>.

وإذا كان الخليفة كقاعدة عامة يتم اختياره من قبل أهل الحل والعقد وبرضا الرعية فإن ما يطلق عليه أو " فيما سموه بولاية العهد فقرأ للما وردى (أما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ما انعقد الإجماع على جوازه"<sup>(3)</sup> . والمقصود هنا أن انعقد الرئاسة لأحد الأشخاص بناء عن عقد يتم بين هذا الشخص والخليفة الحاكم ، حيث أن أبا بكر رضي الله عنه استخلف من بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى وهم ستة أشخاص فقبل قبل الخمسة وتخلف احدهم ليقى الخيار بين خمسة أشخاص فحضر الأربعة وبقي واحد له صوت مرجح فلما تساوت الأصوات بين عثمان بصوتين وعلي بصوتين استغرق الخامس عدة أيام لم يحدد موقفه إلا بعد مشورة واسعة ليتم اختيار عثمان رضي الله عنه لكن إجازة ولاية العهد قد فتح الباب أمام توارث الملك ومن هنا نستشف أن منصب لخليفة منصب خطير واختياره لمن يخلفه فانه يعتبر بمثابة بيعة خاصة من قبله لمن يعتقد انه أهلا ليخلفه ولتتم البيعة العامة من قبل الأمة فيما بعد. ولو قدر أن لم تتم البيعة العامة فإن الخلافة كما أشار الفقهاء غير صحيحة مادام شرط رضى الرعية على الخليفة لم يتوفر . فبيعة عمر لأبي بكر بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام تمت ببيعة الرعية لأبي بكر ببيعة عامة و لو لم تكن هناك بيعة عامة لما صحة خلافة ابي بكر .

وإذا كانت الديمقراطية الغربية تقوم على الليبرالية الرأسمالية من الناحية الاقتصادية فإن النظام السياسي الإسلامي يقوم على نظام اقتصادي إسلامي يحرم الربا كغيره من الأديان السماوية من مسيحية ويهودية وبالنسبة للتعاليم الاقتصادية في النظام الإسلامي نجد "نظرته الى المال فهي أن المال كله لله وحده الذي له ملكوت السموات والأرض ... وأما الإنسان في اختصاصه ببعض المال فليس إلا خليفة الله فيه استخلفه في الانتفاع بهذا المال وفق شروط محددة وتمثل هذه الشروط في فريضة الزكاة التي

(1) العربي، مرجع سابق، ص. 23

(2) المرجع نفسه، ص.ص (76 - 77)

(3) المرجع نفسه، ص.ص. (76 - 77)

\* الستة وهم علي، عثمان، طلحة وكان غائب، الزبير، عبد الرحمان بن عوف، سعد بن أبي وقاص وابن عمر عبد الله كان شاهدا

انظر زكرياء اوزون، الإسلام هو الحل، ( بيروت : رياض الرايس للكتاب والنشر ، 2007 ) ص. 57

حدد الإسلام نصابها ومصاريفها وكفريضة الإنفاق في سبيل الله.. وهناك شروط سلبية لحماية المجتمع من الضرر وهي تحرم الاحتكار والربا. كما قدس العمل وقام بتنظيم الإرث<sup>(1)</sup>.

إن الديمقراطية الليبرالية تقوم من الناحية الاقتصادية على النظام الرأسمالي. ونظرا لاعتماد هذا النظام على اقتصاد السوق حيث السعي وراء الربح فقط دون مراعاة للجوانب الإنسانية مما أدى إلى العديد من المشاكل الاجتماعية، ولهذا أحدثت الليبرالية العديد من التغيرات والتي تمثلت في إدخال العديد من المبادئ الاشتراكية في منظومتها الفكرية من اجل رعاية وحماية حقوق العمال من أرباب العمل كما أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام اجتماعي قبل أن يكون سياسي واقتصادي حيث يقوم على أساس وحدة المسلمين ويجعل منهم إخوة بحكم العقيدة التي يؤمنون بها "إنما المؤمنون إخوة ..."<sup>(2)</sup>. "ويؤكد على التكافل الاجتماعي ويجعله أساسا من أسس الدين في قوله تعالى " أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين " أي أن ترك اليتيم وعدم حماته هو ترك للدين

وبالنسبة للتشريع في المنظومة الفكرية الإسلامية فإنها تتميز عن غيرها من المنظومات الوضعية بوجود القرآن والسنة فان القرآن والسنة بمثابة ميثاق و دستور المسلمين ولهم الحق أن يشرعوا ما شاءوا في إطار ذلك وقد أكد القرآن على ضرورة التمسك بالشرع وتطبيق الشريعة الإسلامية حيث أن هناك العديد من الآيات التي تصف المشركين بالكفر لأنهم لم يحكموا بما أنزل الله " وهو تحذير شديد وتنبية مؤكد للمسلمين أن لا يتركوا الحكم بما أنزا الله على نبيهم . وهكذا فصل الإسلام في مصدره الأول - كتاب الله - في العلاقة بين الدولة والقانون فجعل التزام أحكام القانون أساسا لمشروعية الدولة ... وجعل واجب طاعة السلطة مرتبطا بمدى التزامها بأحكام القانون الإسلامي وخضوعها له. وقال أبو بكر أطيعوني ما أطعت الله فيكم فان عصيت فلا طاعة لي عليكم . والمبدأ الإسلامي، لا طاعة في معصية الله وإنما الطاعة في المعروف "<sup>(3)</sup>.

وما يميز النظام السياسي الإسلامي عن النظام السياسي الغربي من ناحية التشريع حيث نجد أن التشريع في التصور الإسلامي يتمثل في أن الله قد حدد أحكاما كلية وفاقية من خلال القرآن والسنة لا تتغير بتغير الزمان والمكان وللأمة أن تشرع الأحكام التوفيقية لمواجهة تطور العصر حيث، استخلص فقهاء الإسلام من كتاب الله وسنة رسوله الكريم معايير عامة يهتدي بها في تفصيل جميع تعاليم الإسلام الكلية من خلقية واقتصادية وحكومية أي في كل ما يمس المجتمع الإسلامي فيما عدى الشؤون التعبدية من هذه المعايير العامة القياس وما يتفرع منه ويتفرق به من استحسان واستصلاح"<sup>(4)</sup>. ومن بين الأحكام العامة التي حددها الإسلام هي وجوب طاعة الحاكم طاعة مطلقة ما لم يأمر بمعصية. لكن قد اختلف الفقهاء من حيث إمكانية الخروج عن الحاكم وعدم طاعته وعزله . وإذا كانت " الطاعة فرض ديني فان لها شرطان أن تكون لا تتعارض مع ما تقضي به الشريعة والثاني أن تكون في حدود الاستطاعة لقوله تعالى " اتقوا الله ما استطعتم " وقال عبد الله بن عمر : كنا إذا بايعنا

(1) العربي، مرجع سابق، ص.ص. (43- 44)

(2) الحجرات، الآية: 10

(3) العوا، مرجع سابق ، ص.ص. ( 25 - 26 )

(4) العربي، مرجع سابق ، ص. 47

رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعتم<sup>(1)</sup>.

إن النظام السياسي الإسلامي مثل النظام السياسي الغربي من حيث انه نظام متكامل، يشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية فضلا على أن النظام السياسي الإسلامي نظام ديني حيث يساعد ويمكن المسلمين من إقامة دينهم مما يضمن لهم الحياة السعيدة في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة . وهنا نشير الى أن حماية الدين هي أولى من حماية المصالح الدنيوية ، ويعتقد المسلمون أن الله قد اشترى منهم أنفسهم وأموالهم مقابل الجنة في الحياة الآخرة ، ولعل هذا ما يميز الإسلامي عن النظام الغربي . ويعود ذلك إلى اختلاف طبيعة المجتمعين حيث نجد أن المجتمع الإسلامي مجتمع متدين في حين نجد أن المجتمعات الغربية وإن كانت تحترم الدين فهي مجتمعات غير متدينة مثل المجتمعات الإسلامية .

وإذا كان الفكر السياسي الإسلامي لم يجدد ولاية الخليفة بفترة زمنية معينة يبقى الإشكال في حالة عدم التزام الخليفة بالأحكام الشرعية فهل يجوز الخروج عليه أم لا يجوز؟ و"هنا اتجاهين :

الأول ويمثله الماوردي صاحب كتاب الأحكام السلطانية : الطاعة المطلقة لتجنب الفتن والاضطرابات وتمسكهم بالقاعدة الشرعية ، تحمل الضرر الأدنى لتفادي الضرر الأكبر . أما الاتجاه الثاني ويمثله ابن حزم الأندلسي : هو وجوب الخروج على الإمام الذي أصبح مستحقا للعزل بناء على الحديث " ... وإن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا " وفي الحديث الآخر " ... وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم " قلنا يا رسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك ؟. قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة لا ما أقاموا فيكم الصلاة " (2) . ومن خلال ما سبق يتبين لنا وجوب طاعة الحاكم وعدم الخروج عليه في ما أحب المسلمون أو كرهوا ولا يمكن الخروج عليه إلا إذا ترك دينه ومنع المسلمين من الصلاة وهذا مالا يحدث من قبل خليفة للمسلمين إذا كان مسلما .

وفي إطار التكلم عن المجتمع السياسي الإسلامي ، نشير هنا انه مجتمع يعاني من العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية حيث كان عرضة للاستعمار الذي حاول طمس هويته الإسلامية لفترة زمنية طويلة ولا يزال المجتمع السياسي الإسلامي يعاني من تلك الآثار الاستعمارية حتى بعد الاستقلال " ولقد افرز التعدي الأوروبي الذي شهده القرن التاسع عشر مجموعة ردود وأفعال مختلفة في الشرق الأوسط أبرزها حركة اليقظة الإسلامية والحركة القومية وكان الشيخ جمال الدين الأفغاني ابرز أولئك الذين عملوا على استخدام الأساليب والتقنيات الحديثة لإحياء التصور الإسلامي " (3) .

وفي الساحة الفكرية الإسلامية والعربية لا نجد التيارات الإسلامية فقط. بل هناك تيارات فكرية متعددة ومختلفة مثل العلمانية والاشتراكية والليبرالية والقومية وغيرها إلا أن هناك تيارين تميزا بقبولهما الإسلام كأساس للحضارة وكقاعدة تأسيسية للمعرفة وكمستودع للمبادئ المكونة للنظام السياسي والاجتماعي وهما الإصلاحية الإسلامية، والأصولية الإسلامية فالإصلاحية الإسلامية كما دعا إليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، ومحمد إقبال والأصولية الإسلامية كما دعا إليها أبو الأعلى المودودي

(1) العربي ، مرجع سابق ، ص 98

(2) المرجع نفسه ، ص.ص. (99 - 100)

انظر كذلك : العوا ، ص.ص. (26 - 27)

(3) بيليس ، مرجع سابق، ص. 395

وحسن البناء وسيد قطب وآية الله الخميني تختلفان أساسا في بناء نظرتهما حول المعرفة وحول سبل ومناهج التوصل إليها<sup>(1)</sup>. إن تعدد التيارات الفكرية في المجتمع السياسي الإسلامي يؤكد حرية التعبير والرأي التي كفلها الإسلام للمسلمين، حيث نجد انه "من الناحية السياسية ترفض الأصولية المبدأ الذي يقول أن السلطة هي ملك للشعب... والبدل عن هذا عندها هو إنشاء مجتمعات مؤسسة على العدل والفضيلة والمساواة أما الإصلاحية الإسلامية فتؤكد على وجود القوانين الطبيعية والأخلاقية في الطبيعة الإنسانية فهذه القوانين الطبيعية والأخلاقية هي حقيقة ويمكن البرهنة عليها بالعقل"<sup>(2)</sup>.

كما أن الاصطلاحيون وان وثقوا في العقل وفي قدرته على الوصول للعديد من الحقائق، إلا أنهم يؤكدون أيضا على قصور العقل للوصول الى كل الحقائق مما يجعله في حاجة للدين، ويبقى العقل من أهم الأمور المساعدة للدين "علاوة على هذا يجعل محمد عبده الدين من أهم العوامل الفاعلة في تكوين الأخلاق لأنه أكثر تأثيرا في الناس من العقل، إلا أن ما هو أكثر أهمية من ذلك هو أن العقل يشكل مصدرا لمعرفة الدين وللعمل بموجبه. لكن عند التوصل الى الإيمان عن طريق العقل فعلى الإنسان إتباع الرسل. كما يعرف علي شريعتي الدين على انه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون الموافق للواقع وللإلهية والأصوليين لا يرفضون العلوم وإنما يرفضون فلسفة العلوم كجون ستوارت مل ودافيد هيوم (الوضعية) أي أن الأصوليين نقدوا الفلسفة<sup>(3)</sup>.

إن الخلفية الفكرية للمجتمع السياسي الإسلامي تختلف عن الخلفية الفكرية للمجتمع السياسي الغربي، من حيث الأسس والمنهج وهنا نشير الى كتاب تمهات الفلاسفة لأبي حامد الغزالي الذي لا ينقد الفلسفة كالفلسفة وفكر وإنما هو ينقد الفلسفة كمنهج منفرد للوصول الى الحقيقة المجردة و المطلقة دون الاستعانة بالدين "أما البديل الذي يطرحه الإسلاميون فهو الدين إذ أنهم يرون أن صلاحية أي منهج أو نظام يتوقف على تناسقه وتطابقه مع الكون لهذا يقسم الإسلاميون أنظمة الفكر والحياة والعمل الى قسمين ما هو معطى من الله وما هو غير ذلك"<sup>(4)</sup>.

تشير بعض الكتب الى آراء الشيخ علي عبد الرازق وخلاصة آراء الشيخ كما أثبتتها في كتابه لإسلام وأصول الحكم "أن الحكومة في الدولة الإسلامية يمكن أن تكون من أي نوع، مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية استبدادية أو دستورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية وان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا رسولا لدعوة دينية خاصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة"<sup>(5)</sup>. لكن هذا الكتاب قد تعرض للعديد من الانتقادات من قبل شيوخ ومفكرين كبار في التيار الإسلامي لا يتسع البحث للتطرق إليهم لكن ما نستنتجه من خلال انتقاداتهم أن رأيه يعتبر رأي شاذ ويشير سليم العوا الى تناقض جوهري في هذا الكتاب تمثل في أننا نقرا فيه "كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم شاملا فلا شيئا مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى الله عليه وسلم ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي صلى الله عليه وسلم على المؤمنين"<sup>(6)</sup>.

(1) احمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية كانون الثاني/يناير 2004) ص. 37

الساعة 16.46 : 08. 12. 2008 : www.scribd.com.

(2) الموصللي، مرجع سابق ص. 37 - 38

(3) الموصللي، مرجع سابق ص. 39

(4) المرجع نفسه، ص. 59

(5) العوا، مرجع سابق، ص. 117

(6) المرجع نفسه، ص. 118



وما يميز المجتمع السياسي الإسلامي عن المجتمع السياسي الغربي من حيث تمسك هذا الأخير بالمغالاة والتطرف الفكري في معاداته للدين والقول بالعلمانية ومحاولة تطبيقها في المناهج الدراسية التعليمية وفرضها على المجتمعات الإسلامية وإجبارهم على استبدال مادة التربية الإسلامية بمادة التربية المدنية ونشر هنا، إلا أن مفهوم العلمنة لا يعني إطلاقاً معاداة الدين وإنكاره من الوجود فذلك لا يقبله العقل والمنطق السليم، حيث أن الدين فطري وحقيقة يثبتها الواقع، ذلك " أن الجذور التاريخية للعلمانية في أوروبا والتي تصاحبت مع حركة النهضة لم تقم على أساس تغييب الرب أو قطع الصلة مع الدين لكنها سحبت احتكاره من قبل فئة محددة ... وفصلت الكنيسة عن السياسة بحيث أصبح رجال الدين يستمدون شرعيتهم من الشعب وأصبح رجال الدين والمؤسسات الدينية جزءاً من حركة المجتمع وتطوره. ومؤسساته عليها إثبات جدارتها في خدمة المجتمع والتفاعل معه وليس في اعتمادها شرعية متوهمة مستمدة من مصدر الهي مشكوك في تمثيلها إياه " (1). وبداية دخول العلمانية المشوهة والمعوقة الى العالم الإسلامي مع كمال أتاتورك حيث تفيد الدراسات انه " عندما وصل مصطفى كمال أتاتورك الى السلطة في تركيا كان النموذج الذي اعتمده هو نموذج الدولة العلمانية المتسلطة (الإقليمية) والتي تعتبر الأرض أساساً لكيانها. وأكد كمال أن الإسلام ذاته كان سبب التخلف والانحطاط وان عملية التحديث تتطلب تقليد النماذج الغربية في حقول الثقافة والتنظيم، وتم إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924 وفرض نماذج غربية في مجالات القانون وحروف الكتابة واللباس واعتمد نموذج مشابه للحدثاء في إيران اعتبار من عام 1921 عندما استولى رضا بهلوي على السلطة ونصب نفسه فيما بعد شاهاً للبلاد" (2). كما أن هناك تيارات اشتراكية قومية متفقة على انه إذا كان هناك شبه إجماع لدى المختصين على أن العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، وحيث أن العلمانية شكلت عنصراً أساسياً في تطور الحضارة الغربية وإحدى ركائزها فان الأمر يتطلب تطبيق العلمانية في العالم العربي الإسلامي لكي تكون ركيزة لهضة حضارية وهؤلاء هم أنصار " نظرية التنمية " أو المستلهمون مركزاتها الفكرية " (3).

إن خطورة العلمانية **Secularisme** ليس في كونها مشتقة من الكلمة اللاتينية **Saeculum** التي تعني الزمن أأ العالم لتصبح العلمانية تعني ما هو زمني دنيوي مختلف عن ما هو روحي ديني لكن الخطورة تكمن كما أشار عزيز العظمة في كتابه العلمانية من منظور مختلف حيث يقول " وواقع العلمانية ليس بالشأن الناجم عن كون العالم هو العامل المقرر في الحياة فحسب بل العلمانية في الحياة والفكر العربيين موضوع هذا الكتاب تشكل سجلاً لصعود مفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة وإنسانية مترافقا مع تهميش المؤسسة الدينية وبضاعتها العقلية التي كانت لها الهيمنة على الحياة الثقافية والتربوية والقانونية على مدى قرون من التاريخ الغربي " (4).

وإذا كان هناك تصورات عديدة لفكرة العلمانية فإننا نعتقد " أن الفهم الحقيقي للعلمانية التي اخذ بها الغرب هي أن العلمانية ترفض التسليم بان أمور الدنيا لا تستقيم، إلا إذا نظمت وسارة على أساس تطبيق نص أو تعاليم دينية واضحة محددة. و العلمانية لا تنفي وجود الرب ولا تحاربه... فالعلمانية بهذا الشكل تعني توظيف الدين عقلاً بما فيه خدمة المجتمع والإنسان وبما لا يتناقض مع روح الدين إذ أن الدين وجد لخدمة الإنسان ولما فيه صالح المجتمع " (5).

لقد تجاذب المجتمع السياسي الإسلامي عدة تيارات فكرية عبر فترات زمنية مختلفة، ولعبت القومية العربية كأيدولوجية اشتراكية علمانية دور كبير في الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط وخاصة في العراق وسوريا ومصر وبرز الأحزاب العلمانية هو حزب البعث " ورغم وجود ثقافة عربية بقيت مسيطرة على الخيال العربي فقد كانت هناك قوة جديدة في طور النهوض: تلك

(1) أبرش، مرجع سابق، ص.ص. (279 - 280)

(2) بيليس و، مرجع سابق، ص. 396

(3) أبرش، مرجع سابق، ص. 278

(4) المرجع نفسه، ص. 278

(5) المرجع نفسه، ص. 278



القوة الجديدة كانت الإسلام الذي يسعى الى الصحوة الدينية<sup>(1)</sup>. كما تشير الأدبيات السياسية أن تخلف الأنظمة السياسية في الدول العربية والإسلامية وتسلطها على الشعوب وقهرها كان السبب المباشر وراء ظهور كل التيارات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة التي تبنت الصحوة الإسلامية وعملت على التغيير الثوري لقلب الأنظمة المستبدة. و" تنضوي العلاقات السياسية عند الإسلاميين الأصوليين المعاصرين تحت أربعة مفاهيم أساسية والتي لا يمكن بدونها فهم العلاقة الجدلية بين الأصوليين الإسلاميين وغيرهم فالمفهوم الأول عالمية الإسلام والثاني جاهلية العالم أما الثالث فهو الجهاد والرابع هو الإسلام<sup>(2)</sup>.

إن الفكر السياسي الإسلامي كان ممنهجا ويقوم على أسس علمية وله إستراتيجية مستقبلية لتحقيق أهدافه " ويقوم المشروع الفكري الإصلاحى لجمال الدين الأفغانى على أربعة أركان أولها الالتزام بمبادئ الإسلام والافتداء بسلف الأمة والثاني تحرير الأمة من الاستبداد الداخلى والخارجى والثالث توحيد الأمة فى جامعة إسلامية والرابع الأخذ بأسباب القوة فى العلوم والنظم الغربية. وفى مجال الفكر السياسى قدم محمد عبده النظرية الإصلاحية فى مقابل النظرية الثورية التى كان يروج لها جمال الدين الأفغانى، فكان محمد عبده يرى أن التدرج فى الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن فى تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسى<sup>(3)</sup>. وتقوم فكرة محمد عبد على التربية والتنشئة السياسية للأجيال عن طريق مختلف المؤسسات الدينية حتى تتمكن من تحقيق التحرر وتكوين فكر سياسى إسلامى وبالتالي تكوين القوة. لان الإسلام كما قال محمد عبده "دين وشرع فقد وضع حدود ورسوم حقوقا... فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود... وهو السلطان أو الخليفة والأمة هي صاحبة الحق فى السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير من الشر"<sup>(4)</sup>. حيث أكد انه "من بين المهمات التي جاء من اجلها الإسلام هو قلب السلطة الدينية والإتيان عليها ومحو أثرها من الوجود"<sup>(5)</sup>.

ويرفض العشماوي الحكومة المنكرة التي تنكر تطبيق الشريعة الإسلامية ولا تعترف بالإسلام كنظام حياة من جهة كما يرفض الحكومة الدينية التي تدعي أنها تمثل حاكمية الله فى الأرض من جهة ثانية ويؤيد الحكومة المسلمة التي تحتهد قدر الإمكان فى تطبيق الأحكام الإسلامية اقتداء بالخلفاء الراشدين الذين كانوا نموذجاً واضحاً للحكومة المسلمة مونيوقد قال عمر للرعية إن كنت على حق فأعينوني وإذا رأيتموني على خطأ فقوموني فقال له احد الرعايا والله لقومناك بحد السيف فقال الحمد لله أن جعل فى رعية عمر من يقومه بالسيف.. فالحكومة الإسلامية ما كانت يوماً من الأيام تمثل الإرادة الإلهية ولو كانت كذلك لما قبلت التوجيه والنقد.

لا يمكن أن ننظر للتصور الإسلامى حول المجتمع السياسى من خلال اتجاه واحد فقط بل هناك العديد من الاتجاهات والنظريات ولا يتسع البحث هنا للغور فى تفاصيلها ونكتفى بأننا قد تطرقنا لها فى الفصل الثالث من الباب الثانى. ونكتفى بعد أن تناولنا الأفكار السنوية فيما سبق بعرض فكرة ونظرية الشيخ الخميني والمتعلقة بولاية الفقيه. حيث اقترح الخميني فى كتابه الحكومة الإسلامية إقامة دولة يحكمها علماء الدين واهم فكرة يطرحها هو الجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية فى هيئة واحدة يطلق عليها ولاية الفقيه وسميت بهذه التسمية على أساس أن من يتولى رئاسة هذه الهيئة يشترط فيه أن يكون فقيهاً ذلك أن كبير فقهاء المسلمين هو الذي تكون له الكلمة النهائية فى الأمور كلها، وفى حكم الدولة. و" تقضى المادة الخامسة من الدستور الإيراني

(1) بيبليس، مرجع سابق، ص. 397

(2) الموصلى، مرجع سابق ص. 62

(3) العوا، مرجع سابق، ص. (108 - 311)

(4) المرجع نفسه، ص. (314 - 311)

(5) المرجع نفسه، ص. 15

بان تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي\* عجل الله تعالى فرجه في جمهورية إيران الإسلامية للفقهاء العادل التقى العارف بالعصر الشجاع المدير والمدير الذي تعرفه أكثرية الجماهير وقبل قيادته . وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه الأكثرية فان القائد أو مجلس القيادة المركب من الفقهاء جامعي الشرائط يتحمل هذه المسؤولية وفقا للمادة السابعة بعد المائة<sup>(1)</sup>.

وتعتبر نظرية ولاية الفقيه من اخطر الأفكار السياسية في فكر الخميني وهي محل خلاف حتى بين علماء ومفكري التيار الشيعي فما بالنابمختلف الاتجاهات السنينة حيث تعتبر في نظر محمد سليم الغوا هذه النظرية أنما تنتمي الى التراث التاريخي الشيعي وليست نظرية سياسية . رغم أن الشيخ الخميني يعتبرها فكرة بديهية لا تحتاج الى دليل.

وما تجدر الإشارة إليه أن الفكر السياسي الإسلامي بمختلف اتجاهاته لا يعتبر إقامة مجتمع سياسي ركن من الدين رغم أن كل الاتجاهات تؤكد على ضرورة إقامة الدولة وان هناك العديد من الواجبات الدينية كإقامة العدل والزكاة والقضاء... فانه لا يمكن القيام بهم دون إقامة الدولة ورغم أن ما هو واجب لإقامة الواجب فهو واجب لكن لا يعتبروها ركن من الدين أو أصل من أصوله أو ركن من أركان الإيمان ولا أصل من أصوله رغم أنهم يشيدون بدور الدولة (المجتمع السياسي) و ما لعبته من دور في حماية المجتمع الإسلامي ورغم كل ذلك تبقى الدولة من الفروع التي تخضع للرأي والمشورة وليست من الأصول. ماعدا الشيعة الذين يعتبرونها أنما من الأصول وإلها ركن من أركان الدين " يؤمنون بما نسبوه أيضا لذات الإمام محمد بن علي زين العابدين من قوله " أن الله فرض على العباد خمسا فاحذوا أربعا وتركوا واحدة: الصلاة.. ثم نزلت الزكاة.. ثم نزل الصوم.. ثم نزل الحج.. ثم نزلت الولاية (الإمامة) . فالشيعة وحدهم هم الذين يجعلون الإمامة والسياسة ونظام الحكم من أصول الدين"<sup>(2)</sup>.

وفي الأخير نشير الى انه من حق المجتمع السياسي الإسلامي أن يقتبس ما شاء من وسائل وتدابير وإجراءات وطرق وممارسات غربية بشرط أن تكون تتفق مع الأصول الإسلامية و لا تتعارض معها من اجل تنظيم المجتمع لتحقيق المصالح ودرء المفساد وفي هذا الإطار يمكن أن نقيم الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية مع محاولة ضبطها وتكييفها مع قيم المجتمع الإسلامي .

\* فانه يشير الى الإمام المهدي وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الأمامية الذي يعتقد أتباع هذا المذهب انه سيعود ليملا الأرض عدلا بعد أن ملأت جورا وهي مسألة مختلف فيها ويرفضها المذهب السني بل والبعض من علماء وفقهاء الشيعة أنفسهم وخاصة في ما يتعلق بفكرة العودة .

(1) الغوا، مرجع سابق، ص. 268

(2) عمارة، مرجع سابق، ص. 59 - 60



## الفصل الثالث البعد الخارجي للديمقراطية " العولمة "

– المبحث الأول : إشكالية تحديد مفهوم العولمة

– المبحث الثاني : العولمة السياسية

– المبحث الثالث : العولمة الاقتصادية

كان للتغير في النظام الدولي بعد زوال الاشتراكية وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالأحادية القطبية اثر كبير على التحول الديمقراطي في الدول العربية والإسلامية. فالتغير البنوي في هيكل النظام الدولي انعكس على قيم وعلاقات النظام الدولي، فبدأت مقولات قيمية جديدة تأخذ مكانها في العلاقات الدولية، وأبرزها أطروحة نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ والرجل الأخير" وأطروحة صاد الحضارات لصامويل هانتينجتون. حيث تؤكد كلا الأطروحتين على أن الديمقراطية الليبرالية تمثل قمة التطور البشري على مستوى نظام الحكم، في حين يختلفان من حيث أن أطروحة نهاية التاريخ تؤكد على نهاية الصراع بين الأيديولوجيات بعد الحرب البارد، وتعتبر القيم الليبرالية قيم عالمية علمية تمثل نقطة لقاء بين مختلف الشعوب، ويمكن على أساسها إقامة حكومة عالمية منسجمة متحررة من القومية والثقافة والدين، وتقوم على أساس التفاعلات الاقتصادية من أجل إشباع رغبات الرجل الأخير المتحرر من المبادئ والقيم، و الذي لا يعتقد بأي قيمة سوى قيمة الثقة بالنفس والرغبة في انتزاع الاعتراف بالتفوق من قبل الآخرين.

بينما يرى صامويل هانتينجتون أنه بعد الحرب البارد وانتهاء الصراع بين الأيديولوجيات تحول الصراع إلى صراع بين الحضارات وأصبحت الثقافة هي المتحكم في صيرورة العلاقات الدولية ومن هنا تغير مضمون الصراع في العلاقات الدولية من مضمونه الأيديولوجي إلى مضمونه الحضاري بين ثمانية أو تسع حضارات، حيث تم إستبدال الحدود الجغرافية السياسية بالحدود الثقافية بين تلك الحضارات. كما أكد أن للإسلام حدود دموية وهو يتوقع مواجهات عنيفة بين الحضارة الإسلامية والكونفوشسية من جهة والحضارة الغربية من جهة ثانية، وذلك لعدم قبول واحترام تلك الحضارات القيم الديمقراطية الغربية التي تعترف بحقوق الإنسان. وعليه بدأت تسيطر على الخطاب السياسي العالمي مجموعة من المفردات العالمية مثل العولمة الليبرالية السياسية والاقتصادية. وقد كان لهذه المفردات العديد من المواضيع التي ترافقت معها مثل مقولات الديمقراطية وحقوق الإنسان والخطر الإسلامي... وغيرها الكثير من القضايا التي بدأت تأخذ مكانها في الخطاب الجديد كالحرية وحقوق لإنسان ولمشاركة السياسية والتعددية إلا أن الأدبيات السياسية تشير إلى أن أهم الموضوعات التي حملتها هذه التغيرات كانت ازدياد انتشار الديمقراطية واعتبارها البديل الشرعي والوحيد لجميع نظم العالم **the ultimate legitimate alternative**. وقد اعتبر ذلك مجرد خطابات تعبر على انتصار الفكر الليبرالي بشكل عام لتصبح قيمه هي المثل الأعلى لكل فكرة تطوير أو تنمية داخل المجتمعات والدول على حد سواء لاسيما مجتمعات العالم الثاني والثالث. ومن بينها الدول الإسلامية.

لقد عرفت موجة لانتشار الديمقراطي في العالم ب (الثورة العالمية الديمقراطية أو عولمة الديمقراطية) وان هذه الثورة الديمقراطية لم تكن وليدة الصدفة، بل كان وراءها أسباب ولها نتائج ومظاهر، ليس على المستوى المحلي الوطني فحسب بل على المستوى العالمي، أيضا والعالم الإسلامي خصوصا كجزء من هذا العالم لم يكن بعيدا عن هذه التغيرات والتأثيرات التي حملتها هذه المتغيرات. فبطبيعة الحال كان لهذا التغير في النظام الدولي تداعيات على الواقع السياسي الداخلي للدول ومن أبرزها تبني النظام الديمقراطي في مختلف دول العالم. بل أن حقيقة وجوه العولمة يتمثل في "انتشار الأفكار والعادات والتقاليد والاتجاهات التي تنشأ في جزء من العالم إلى باقي أرجاء العالم وفي الوقت الحالي فان مثل هذه الأفكار والعادات والتقاليد والاتجاهات تبدو -وهي كذلك إلى حد كبير - غريبة المنشأ لذلك من السهل اعتبار العولمة إلى حد كبير المعادل لعملية التغير... وينظر إلى جوانب معينة من عملية التحول الديمقراطي على أنها تحديات لهوية الأمة الثقافية... (1).

(1) باري روبين، "معاودة العولمة في الشرق الأوسط" ترجمات تعليق صلاح عيسى العدد الثالث، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية ICFS القاهرة مارس السنة

هذا التحدي لهويات الأمم الثقافية في إطار العولمة ، و هيمنت القيم الغربية على العالم، كان سببا مباشرا في انبعث وإحياء للثقافات التقليدية ،ومن أبرزها الثقافة الإسلامية، حيث برزت مؤلفات عديدة تشير الى الخطر والتهديد الإسلامي والذي قد يكون جدارا حديديا أمام العولمة حيث "يشكل الإسلام القوة الأمامية الأكثر نفوذاً وقدرة على لم الشمل في العالم إذ يبلغ عدد المؤمنين بالإسلام أكثر من بليون مسلم منتشرين في أرجاء الدنيا ويشكل المسلمون أغلبية في حوالي ستة وخمسون بلداً تمتد ما بين إفريقيا الى جنوب شرق آسيا ... فان وجود الإسلام ديانة عالمية وقوة أيديولوجية تحتضن أكثر من خمس سكان العالم ... سوف يستمر في رفع منظور الخطر الإسلامي ... فالغضب الإسلامي يهدد بالفعل النظم التي كانت موالية للغرب تقليدياً من المغرب الى الأردن حتى باكستان " (1). كما يطرح الإسلام كخطر بديل عن الشيوعية مفضل ومختار من قبل الأمريكيين الذين يبحثون عن عدو جديد يجتربون ضده قوتهم وعزمهم بعد موت الشيوعية وهنا يؤكد الكاتب جون ل. سبزييتو على وجوب التمييز بين بديل أو تحدي ديني أو أيديولوجي.

ولقد وقع خلاف كبير بين المفكرين حول ما إذا كانت التحولات الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية هي استجابة آلية للتغيرات البنوية التي وقعت على المستوى الدولي، حيث لوحظ نشاط سياسي تجلّى في العديد من الإصلاحات الديمقراطية في الدول الإسلامية بعد أحداث 11 سبتمبر. في حين يرى فريق آخر أن ما يعيشه الكثير من المجتمعات العربية من تحولات سياسية قد سبق المهجمات بكثير وتشهد بذلك الإصلاحات السياسية في الجزائر والتي بدأت منذ 1988 كما كانت هناك "إصلاحات في الأردن واليمن والمغرب وعدد من دول الخليج التي جاءت استجابة لتغيرات داخلية جعلت من الصعوبة بمكان الاستمرار في آليات الحكم التقليدي، دون تقدير لما تحقق من نمو في الوعي السياسي لدى الكثير من الفئات الاجتماعية إن تفسير الإصلاح السياسي مجرد رد فعل لعامل الضغط الخارجي الأجنبي وخاصة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية يمثل اختزالاً معيباً ويعكس قصوراً في فهم البنية الداخلية... ولكن الدور الخارجي قد تطور في ظل العولمة لدرجة جعلت من الصعب الاستمرار في التمييز التقليدي من الداخل والخارج كما تسبب في تراجع السيادة الوطنية." (2).

ورغم أننا لا نستطيع أن ننكر الدور الخارجي لعملية الإصلاح السياسي في الوطن العربي والإسلامي. إلا أننا نشير هنا أن العوامل الخارجية وإن كان لها دور كبير في عملية التحول الديمقراطي في الدول العربية فالبيئة الداخلية هي المحدد الرئيسي لحدّة واتجاه التحولات السياسية في حين تلعب البيئة الخارجية دور المساعد والحفز. ولهذا تشير الأدبيات السياسية الى أن العرب أكثر الأطراف الخارجية تأثراً بالتحولات التي شهدتها الاتحاد السوفياتي منذ 1985 لكنها الأقل استفادة من التحول الديمقراطي الذي احتاح العالم .

ويمكن هنا أن نطرح العديد من الأسئلة، لكننا نكتفي بالأهم منها فقط والمتمثلة في : كيف تؤثر العولمة في الأنظمة السياسية الوطنية؟ الى أي مدى يمكن اعتبار الديمقراطية هي الوجه الثاني للعولمة الاقتصادية؟ ما هي الجوانب السلبية وكيف يمكن التخلص منها؟ ما هي الجوانب الإيجابية وكيفية الاحتفاظ بها؟ ما مدى مصداقية الغرب في إقامة أنظمة ديمقراطية في العالم

= حيث يؤكد المؤلف على أن "ربما لا توجد منطقة في العالم على الأقل بصورة ظاهرة تقاوم العولمة بقدر ما يقاومها الشرق الأوسط الإسلامي، فأغلبية أنظمة الحكم وحركات المعارضة والمتفقون تعادي العولمة في المنطقة عن عمد، وفضلاً عن ذلك لا يوجد جزء في العالم يستخدم فيه العنف في الصراع ضد العولمة مثلما هو الحال في الشرق الإسلامي"

(1) جون ل. اسبوزيتو، التهديد الإسلامي : خرافة أم حقيقة ترجمة قاسم عدة قاسم الطبعة الثانية (مصر : دار الشروق، 2002). ص.ص. (18-20)

- وفي نفس المرجع ص.ص. (54-61) يشير الكاتب الى جذور وطبيعة العداء الغربي للإسلام

"برهن الانتشار السريع للاستلام على كونه خطراً مزدوجاً يهدد العالم المسيحي سواء كان على المستوى الديني أو السياسي، كانت جيوش الإسلام وبجارهم الدعاة لنشر الدين، إذ جلبوا الديانة الإسلامية والحكم الإسلامي معا ... كان الصعود والتوسع السريع للإمبراطورية الإسلامية وازدهار الحضارة الإسلامية قد فرضا خطراً مباشراً على مكان العالم المسيحي في العالم من الناحية اللاهوتية والسياسية على سواء وكما لاحظ مكسيم رودنسون "كان المسلمون مهدداً للمسيحية الغربية قبل أن يصبحوا مشكلة بزمان طويل ص. 61 " إذ أن خليط الخوف والجهل قد أنتج كياناتاً من الأساطير بعضها غيبي وغير منصف: المسلمون يعبدون الأصنام ويعبدون ثالوثاً مزيفاً ومحمد ساحر بل إنه كان احد كرادلة كنية روما خاب طموحه من أن يعتلي كرسي البابوية فتمرد وهرب الى بلاد العرب وهناك أسس لنفسه كنيسة خاصة

(2) صالح بن محمد الخنلان، "السياق الدولي للإصلاح السياسي في الوطن العربي" المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 19 صيف 2008 ص. 127

الإسلامي؟ ما هي الأهداف الغير معلنة وراء العولمة؟ هل هناك اتجاه إسلامي واحد تجاه العولمة أم هناك اتجاهات واختلافات بين المفكرين؟ ما هو تأثير التغير في النظام الدولي على عملية التحول الديمقراطي في الحكم داخل الدول الإسلامية؟ ما هي طبيعة هذا التأثير في ظل الخصوصية الثقافية لبلدان هذه المنطقة وما يمكن أن تفرضه من معوقات لعملية التحول الديمقراطي فيها؟ وما تجدر الإشارة إليه هو انه حتى الأنظمة الملكية الخليجية قد تبنت الديمقراطية في ظل نظم وراثية تقليدية حيث نصت المادة السادسة من دستور الكويت على أن " نظام الحكم في الكويت ديمقراطي، السيادة فيه للأمة مصدر السلطات جميعا " وفي البحرين المادة 1 من الدستور تقول " نظام الحكم في البحرين ديمقراطي السيادة فيه للشعب مصدر السلطات جميعا . وفي قطر تنص المادة الأولى من الدستور على أن " نظام الدولة ديمقراطي " (1).

حقيقة أن العولمة تطرح العديد من القضايا السياسية والاقتصادية على المجتمعات الإسلامية، وعليه سنحاول من خلال هذا الفصل إبراز علاقتها بالتحول الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية وما موقف المنظومة الفكرية الإسلامية من ذلك؟

---

(1) يوسف محمد عبيدان، " نظام الحكم في دول الخليج : دراسة مقارنة لقطر والكويت والبحرين " رسالة دكتوراه الجزء الثاني قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة 1982 ص.ص. (351-353)

## المبحث الأول: إشكالية تحديد مفهوم العولمة

قد اختلفت تعاريف العولمة بحسب موقف كل باحث منها ولهذا يعرفها مارتن البرو Martin Albrow بأنها " تشير الى جميع العمليات التي ينضوي سكان العالم من خلالها تحت لواء مجتمع عالمي واحد يدعى المجتمع العالمي " في حين يعرفها مارتن خور Martin khor " العولمة هي ما كنا نحن سكان العالم الثالث نسميه منذ قرون عدة بالاستعمار " (1). ولهذا تعتبر المساعي الأوربية لوضع نموذج للديمقراطية وحقوق الإنسان في مناطق كثيرة من العالم شكلا من أشكال الامبريالية الجديدة.

تشير العديد من الأدبيات السياسية الى أن العولمة في جوهرها تسعى الى تحقيق هدف أساسي والمتمثل في أنمطت القيم و أمذجت النظم. وبالتالي فهي تهدف الى امذجت النظم السياسية في مختلف دول العالم، وفق القيم الديمقراطية. والعولمة كفكرة قديمة قدم الفكر السياسي البشري . حيث تكلم عليها العديد من المفكرين في إطار العديد من المدارس ، وخاصة المدرسة الرواقية و الأبيقورية، لكن ليس بالمفهوم المعاصر للعولمة. ورغم أن هناك نماذج وتصورات عديدة حول العولمة من حيث بدايتها ، إذ يصعب تحديد زمن في الماضي يمكننا أن نقول انه شهد مولد العولمة والتحديد الزمني غير دقيق ومثير للخلاف دوما ... وقد ارجع الباحثة بتفاوت بداية العولمة الى فجر الحضارة الإنسانية كما في 1994 Gamble أو البداية الحقبة المعاصرة 1988 Modelski او الى منتصف القرن التاسع عشر 1992 Robertson أو الى أواخر الخمسينيات من القرن العشرين 1990 Rosneau أو الى أواخر سبعينيات ذلك القرن 1989 Harvey (2) . وهناك من يرجعها للقرن الخامس عشر حيث بداية موجة الاستعمار الأوربي ، لكن يبقى السؤال الجوهرى والذي تطرحه بعض الأدبيات السياسية والمتمثل في هل هناك إمكانية لتكلم عن العولمة لو لم يسقط الاتحاد السوفيتي ؟ والإجابة بالسلب طبعاً ، وعليه فإننا لسنا في حاجة للبحث في بدايات العولمة وربطها بالثورة الصناعية واتساع نطاق التبادلات التجارية أو ظهور الرأسمالية الصناعية والتقدم التقني أو بالحدثة وما بعد الحدثة على أساس أن الحدثة أوربية والعولمة أمريكية بل إن النموذج التاريخي وربطها بمجيء النبي محمد عليه الصلاة والسلام من حيث انه جاء برسالة عالمية تمثل رسالة التوحيد وللبنشيرية جمعاء، وعليه فان ما يهمنا كدارسين أننا أصبحنا نعيش في ظروف ومرحلة جديدة بناء على العديد من المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتي سنبينها من خلال هذا الفصل .

وفي الإطار النظري لم تكن هناك دراسات قد أفصحت مباشرة عن العولمة . لكن هناك دراسات أشارت الى أن هناك وضع دولي جديد ومن ابرز تلك الدراسات نجد دراسة فوكوياما ، ودراسة صامويل هانتنتجت حيث أشار الأول في كتابه نهاية التاريخ والرجل الأخير The end of history and the last man ، الى نهاية النظام الاشتراكي وعلى الدول أن تنظم للنظام الليبرالي . كما تكلم الثاني في كتابه الموجة الثالثة على الموجة الثالثة للتحويل الديمقراطي في العالم في الربع الأخير من القرن العشرين وهي موجة عالمية شملت العديد من البلدان في شرق أوروبا و آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا . ومن خلال ما سبق يبدو لنا أن الأول تكلم عن العولمة من الجانب الاقتصادي بينما الثاني تكلم عليها من الجانب السياسي . وكما اشرنا سابقا الى أن كلا منهما لم يتكلم بصراحة عن العولمة سوى أنهم بينا تلك التغيرات والتحويلات العميقة في النظام الدولي ، حيث انصبت الدراسات على تلك التحويلات وأكدت وأفصحت عن العولمة .

فقد شهد العالم منذ منتصف الثمانينات من القرن العشرين وبالضبط في سنة 1985 عندما وصل غورباتشوف الى سدة الحكم وبدا في الإصلاحات والتي تمثلت في انفتاح الاتحاد السوفياتي على المعسكر الغربي مما اعتبر أذان بداية مرحلة جديدة في

(1) بيليس ، مرجع سابق ، ص. 29

(2) المرجع نفسه ، ص. 34



العلاقات الدولية حيث أن هذا التغير الهيكلي في بنية العلاقات الدولية ترتب عليه مجموعة من المتغيرات البنوية واسعة النطاق والتي أفرزت في مجملها نظاما دوليا جديدا ، انعكست آثاره وطالت جميع الدول.

وإذا كان للعولمة جوانب وأبعاد عديدة كما اشرنا سابقا إلا أن المتبع للأدبيات السياسية يتبين له أن أهم جوانب العولمة تتمثل في جانبين، فالجانب الأول سياسي ويتمثل في الديمقراطية الغربية بينما يتمثل الجانب الثاني في الاقتصاد الليبرالي والذي يعبر عليه بالنظام الرأسمالي. و هناك من يعتبر أن جوهر العولمة ببساطة يدور حول احتكار الدول الصناعية الكبرى لمزايا اقتصاد السوق الكوني المفتوح على الساحة ، ومحاولة الغرب فرض قيمه على الدول النامية قهرا . ومن هنا تعرف العولمة بأنها " سرعة تدفق السلع والخدمات ورؤوس الأموال و الأفكار والبشر بغير حدود أو قيود "(1). وعليه فان مخاطرها على اقتصاديات الدول النامية وخصوصا الضعيفة اقتصاديا تصبح بادية للعيان ، ذلك أن ربط الاقتصاديات الوطنية بالاقتصاد العالمي في غير صالح الدول النامية في ظل التبادل الدولي غير المتكافئ ، حيث تصدر الدول الصناعية منتجات صناعية بأسعار مرتفعة في حين نجد أن الدول النامية تصدر المواد الأولية بأسعار منخفضة ، مما يزيد في تعميق الهوة بين الشمال والجنوب. وترفض الدول الأوربية استيراد سلع الدول النامية على أساس نقص الجودة أو عيوب التصنيع . ولا يمكن أن تكون هناك منافسة في ظل عدم التساوي بين الشمال والجنوب.

والمقصود بإشكالية تحديد مفهوم العولمة يتمثل في التمييز بين العولمة والعالمية ، وقد اعد صندوق النقد الدولي تقرير في هذا الإطار بعنوان " العولمة تهديد أم فرصة " كما ميز المفكر العربي محمد عابد الجابري بين مفهومي **Globalization** و **Universalism** ، فإذا كانت العالمية مفهوم إيجابي، والمقصود به الاشتراك في القيم الإنسانية السامية ، بينما العولمة تحمل مدلول الهيمنة والسيطرة . لكن تبقى العولمة كوضع سياسي واقتصادي عالمي محل خلاف وجدال كبير بين المفكرين من حيث القبول والرفض ، ولهذا نجد أن هناك العديد من الأدبيات السياسية التي تحمل عناوين مناهضة العولمة ونذكر من بينها : ضد العولمة و فخ العولمة و خرافة العولمة ... لأنها تعني لدى البعض الاستعمار ويؤكد محمد عابد الجابري " إن العولمة هي ما بعد الاستعمار باعتبار أن أ ل "ما بعد " في مثل هذه التعبيرات لا تعني القطيعة مع أ ل "ما قبل" بل يعني الاستعمار فيه بصورة جديدة كما نقول ما بعد الحداثة ويؤكد في موضع آخر بان العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت "(2).

ولو رجعنا الى التاريخ نجد انه بعد الحرب العالمية الثانية انقسم العالم الى قسمين بل معسكرين المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ومعسكر شرقي بقيادة الاتحاد السوفيتي وقد ترتب على هذا الانقسام صراع طويل عرف العالم خلاله عدة مراحل بداية من مرحلة الحرب البارد الى غاية مرحلة الانفراج . وتعتبر العولمة مرحلة تاريخية من مراحل تطور النظام الدولي ، إلا أنها تتميز عن غيرها من المراحل من حيث تعقيدها وصعوبة دراستها لتداخل العوامل فيها وتعدد المتغيرات واختلاف التصورات حولها ولهذا سنحاول تحديد مفهوم العولمة وذلك من خلال طرح مختلف التصورات وخاصة من حيث علاقتها بالنظام الديمقراطي

إن مفهوم العولمة قد عرف تطور عبر المراحل التاريخية وكان لها مظاهر وانعكاسات اقتصادية وسياسية يتمثل الجانب الاقتصادي في نشر النظام الاقتصادي الليبرالي وفتح الأسواق العالمية أمام المنتجات الصناعية الغربية و إقامة مراكز إنتاج في مختلف دول العالم ، وتكريس مبدأ تقسيم العمل الدولي رغم ما فيه من إجحاف وهضم لحقوق دول العالم الثالث . بينما يتمثل الجانب السياسي في إقامة أنظمة ديمقراطية تعددية على غرار الأنظمة الديمقراطية الليبرالية الغربية ، ولهذا هناك من يعتبر العولمة أنها استعمار

(1) يسين، مرجع سابق، ص. 113

(2) محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر : العولمة ، صراع الحضارات ، العودة الى الأخلاق ، التسامح ، الديمقراطية ونظام القيم ، الفلسفة والمدنية الطبعة الأولى (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997) ص. ص. (135 - 147)

جديد بطرق وتقنيات تختلف عن الاستعمار الكلاسيكي ، لكن الهدف واحد هو استغلال خيرات شعوب العالم الثالث وتكريس الهيمنة الغربية و توطيد التبعية ...

كما تعني العولمة من المنظور السياسي أن الدولة لم تعد هي الفاعل الوحيد في المجال السياسي الدولي حيث يوجد الآن الى جانبها مؤسسات دولية النشاط ومنظمات عالمية وجماعات دولية وغير ذلك من المنظمات غير الحكومية الفاعلة والشركات المتعددة الجنسيات ، والتي لها دور أكثر فاعلية على المستوى الدولي من الدول نفسها ولهذا تم استبدال كلمة العلاقات الدولية أو السياسة الدولية بالسياسة العالمية لأنها لم تعد متضمنة الدول فقط، إن لم نقل أن الدولة هي آخر طرف فاعل في السياسة العالمية. كما ترتب على هذه المتغيرات الدولية الناتجة عن العولمة وظهور أطراف أقوى منها بحيث تصبح الدول غير مستقلة في قرارها الداخلي نظرا لارتباطها بالعالم الخارجي من جميع الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية في إطار الاعتماد المتبادل بين الدول .

رغم الاختلاف حول ترجمة Globalisation أو Mondialization فان Globalization مصطلح انجليزي يعبر عن العولمة أي الهيمنة بينما Mondialization مصطلح فرنسي يعبر عن العالمية .و تتميز العولمة بطابع الهيمنة حيث يتم البرمجة والتخطيط لفرضها من قبل القوى المهيمنة كما ينظر للعولمة على أنها تعني إبعاد الدولة عن الاقتصاد وترك المواطن تحت رحمة السوق مما يعني تدهور مستوى المعيشة وتقليص الخدمات وبالتالي الفقر والجهل و الأمية وبالتالي ضعف الولاء والانتماء والهوية. و" بالنسبة الى أصحاب نظرية النظام الدولي ،تعتبر العولمة نوعا من الزيف فهي في نظرهم مجرد المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية العالمية ... وبدلا من جعل العالم يتقارب فإنها تعمق الشروخ القائمة بين المركز والمنطقتين شبه الهامشية (شبه الطرف) والهامشية (الأطراف ) في إطار الاقتصاد العالمي... ونعني بالعولمة ببساطة : عملية الترابط المتزايد بين المجتمعات بشكل يكون معه تأثير الأحداث في ركن من أركان العالم متزايد أكثر فأكثر في الناس والمجتمعات ضمن ركن أو أركان أخرى بعيدة للغاية عن مركز تلك الأحداث . فعالم العولمة هو عالم يتصاعد فيه ترابط الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية ويكون لها تأثيرا متزايدا أيضا"<sup>(1)</sup>

وتكمن خطورة العولمة على الأنظمة المتخلفة في أنها شكل من أشكال الاختراق الحديث مما جعل منها استعمارا حديثا يعبر عليه بالاستعمار الغير مباشر وخاصة بالنسبة للدول العربية و الإسلامية حيث هناك "ثمة أكثر من معطى يؤكد عجز الدولة العربية الحديثة عن توفير شروط التحرر وصيانة السيادة الوطنية .فكما فشلت في جعل الحرية والعدالة قيمتين اجتماعيتين مشتركتين فشلت في صد الاختراق الدولي وحماية التراب الوطني من التواجد الأجنبي المباشر وغير المباشر"<sup>(2)</sup>. وما يعزز هذا الاختراق من

(1) بيليس ،مرجع سابق ، ص. 12 و13

(2) مالكي، مرجع سابق ص.152

جهة أخرى هو تخلف تلك الدول من الناحية لاقصادية حيث أرهقتها الديون وجعلتها في تبعية دائمة للغرب . وقد بلغ حجم ديون الدول العربية مجتمعة في عام 2006 الى 800 مليار دولار<sup>(1)</sup>.

العولمة ليست ظاهرة جديدة كلياً في تاريخ العالم بل أن العديد من الباحثين يرون أنها مجرد اسم جديد لظاهرة قديمة. وإذا كانت الحدائة تغير من طبيعة الدولة وتقلل من هيمنتها فالحدائة جزء من عملية العولمة أو مرحلة سابقة للعولمة ،ويمكن اعتبار العولمة مرحلة متقدمة من الحدائة .لأننا لا يمكن فصل المراحل التاريخية عن بعضها البعض ولا يمكن أن نتصور حدث تاريخي بدون مقدمات .

كما ينظر للعولمة من حيث التقدم التقني وخاصة في مجال الاتصال والمواصلات وما كان له من دور فعال في تقريب المسافات وتقليص الزمن حيث " أن الزمان والمكان انضغطا الى درجة يفقد كل شيء عندها هويته التقليدية ، ونجم عن ذلك أن المجموعات القديمة للتنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي لم تعد فاعلة في عالم اليوم"<sup>(2)</sup> ولهذا قوبلت العولمة بالرغض من قبل النظم التقليدية لأنها تشكل خطراً على كل القيم التي تمثل حواجز وعوائق أمام انفتاح الشعوب و" من الاعتراضات الواضحة على موضوع العولمة أنها مجرد صيحة تنذر بأحداث مراحل الرأسمالية ويعتقد هرست Hirst وتومسون 1996 Thompson في انتقاد قوي لنظرية العولمة بان إبطار موضوعها يجعلها تبدو وكما لو أن الحكومات الوطنية في هذا السياق عاجزة لا حول لها ولا قوة في مواجهة الاتجاهات العولمية ، الأمر الذي يؤدي في النهاية الى شل مساعي تلك الحكومات لإخضاع القوى الاقتصادية العالمية لسيطرتها وتنظيمها"<sup>(3)</sup>.

كما أن الاقتصاد العالمي ليس عالمياً حيث تشير الدراسات الى أن التجارة والاستثمار وتدفق الأموال والتمويل تتركز في ثلاث كتل : أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان . كما أن ما أنفقته الولايات المتحدة الأمريكية من أموال لإصلاح الأنظمة السياسية في وسط أوروبا وأوروبا الشرقية يفوق بالأضعاف المضاعفة ما أنفقته لإصلاح الأنظمة في الشرق الأوسط حيث تشير الدراسات أن نسيب الفرد الأوربي من تلك الأموال فاق 14 دولار لكل فرد بينما لم يصل نصيب الفرد في الشرق الأوسط من تلك الأموال الى دولار واحد مما يؤكد التزعة العنصرية وعدم صدق النوايا الغربية في عملية الإصلاح السياسي في تلك الدول وإنما هي كانت شعارات تمكن الغرب من اختراق تلك المجتمعات للتحكم في مساراتها وضبطها وفق الأجندة الغربية حتى لا تصبح في المستقبل تشكل عليه خطر وتكلفه خسائر فادحة للتغلب عليها مثل ما كان الأمر مع الأنظمة الشيوعية في إطار الحرب الباردة ،وقد لا يتمكن من التغلب عليها وهذا ما يؤكد انه ليس هناك عولمة بالمعنى الشمولي بل على النقيض من ذلك حيث هناك إقصاء لمختلف ثقافات وقيم المجتمعات الغير غربية لان "ما تهلل له العولمة هو انتصار فكر العالم الغربي على حساب الأفكار العالمية للثقافات الأخرى . ويشير النقاد أيضا الى أن هناك خاسرين كثر أثناء مسيرة العالم نحو درجات متصاعدة من العولمة والسبب في هذا أنها تمثل نجاح الرأسمالية الليبرالية في عالم منقسم اقتصاديا وربما كان من نتائج ذلك أن العولمة تتيح الفرصة لإحداث استغلال أكثر كفاءة للدول الأفقر مع حدوث هذا كله باسم الانفتاح والتقدم التكنولوجي المرافق للعولمة ... وبهذا نجد أن العولمة ليست امبريالية فحسب ، هي مستغلة أيضا"<sup>(4)</sup>.

(1) حسن حمدان العليكم ، "التحديات التي تواجه الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين" دراسة إستشرافية ،المجلة الإلكترونية المجلة العربية للعلوم السياسية

العدد 19 صيف جويلية 2008، ص.78

(2) بيليس ، مرجع سابق ، ص. 15

(3) المرجع نفسه ، ص. 19

(4) المرجع نفسه ، ص. 21

وتشير الدراسات السياسية الى مغالطة تفوق القيم والثقافة الغربية عن غيرها من القيم والثقافات في العالم حيث ان هناك نمور آسيا: سنغافورة وتايوان وماليزيا وكوريا تميل الى قيم اسيوية مختلفة كثيرا وهذه الدول ترفض بشدة القيم الغربية ومع ذلك حققت نجاحا اقتصاديا هائلا والتناقض هنا إذ يكمن في إذا ما كانت هذه الدول قادرة على الاستمرار في عملية التحديث على ذلك المستوى من النجاح من دون أن تتبنى القيم الغربية<sup>(1)</sup>. كما نجد أن العولمة في محاولتها لفرض القيم الغربية على مختلف الشعوب أنها استتارت نزعات عرقية وطائفية ودينية وثقافية<sup>(2)</sup> وبهذا الشكل أسهمت العولمة في نشر الحركات الوطنية والعرقية والدينية النهضوية منذ ستينات القرن العشرين لذا نجد أن العولمة تنطوي على خليط معقد من الاتجاهات المتضادة نحو التقارب الثقافي من ناحية وعلى تمايز متزايد بين مختلف المجموعات البشرية من ناحية ثانية<sup>(3)</sup>.

إن الولايات المتحدة الأمريكية ومن ورائها الدول الأوروبية تدرك خطورة القيم وصعوبة تجاوزها. ولهذا " تتميز مبادرة الدول الثمانية الكبرى بإشارتها المباشر لا يجب أن تستغل العادات والثقافات المحلية لعرقلة الإصلاح. فيما اعتبر إشارة واضحة للملكة العربية السعودية التي تبرر دائما عدم تبنيها خطوات إصلاحية جادة الى طبيعة وخصوصية مجتمعها الثقافي المحافظ الراض لمثل تلك الأنماط الخارجية"<sup>(3)</sup>. حقيقة أن هناك مخاطر تعترض الثقافات القائمة و الأنظمة الاجتماعية المختلفة نتيجة الاندماج في اقتصاد السوق العالمي وخاصة فيما يتعلق بالجوانب الأخلاقية حيث اعتبرت الثقافة الغربية بما تسمح به من ممارسات جنسية إباحية أنها مفلسة أخلاقيا " ولقد كانت ثقافة الغرب واقتصاده السياسي هما الشكل المسيطر في مسيرة العولمة وفي حين بدأ الاختراق الغربي للعالم قد اخذ يجعل التجربة الإنسانية أكثر تشابها فقد كان هذا الاختراق يشير أيضا الى ردود فعل ثقافية معاكسة ... ومع انتهاء الحرب الباردة طفا على السطح مجددا الاختلاف الثقافي بين الغرب والإسلام كأحد نقاط التماس الحساسة المحفوفة بالريبة الثقافية<sup>(4)</sup>.

وكما بينا أن هناك مفاهيم عديدة للعولمة. ومن أبرزها أنها تتضمن إدارة الصراع بطرق ووسائل مختلفة، ويتجلى هذا الصراع بصورة واضحة بين الغرب والإسلام حيث يرى صامويل هنتنجتون ان العولمة تزيد من احتدام الصدام الحضاري بين المجموعات الحضارية الثمانية أو التسع التي حددها والمتمثلة في الحضارة الغربية والكونفوشية واليابانية والإسلامية والهندوسية والسلفية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الإفريقية. وأخطر المواجهات وأعنفها ستكون بين الغرب من جهة والإسلام والكونفوشية من جهة ثانية. ويعتقد فوكوياما أن الإسلام " أيديولوجية منظمة مترابطة ... لها دستورها الأخلاقي الخاص وعقيدتها المتعلقة بالعدالة والسياسة والاحتماع وربما كانت جاذبية الإسلام عالمية تمتد تأثيرها الى كل البشر بصفتهم بشرا... والواقع أن الإسلام هزم بالفعل الديمقراطية الليبرالية في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي ، مشكلا تهديدا خطيرا للممارسات الليبرالية... ويبدو أن غزوات الإسلام الثقافية قد انتهت وفي حين أن هناك ما يقارب من مليار نسمة من أصحاب الثقافة الإسلامية أي ما يعادل خمس مجموع سكان العالم - فانه ليس باستطاعة هؤلاء تحدي الديمقراطية الليبرالية في أرضها ذاتها على مستوى الأفكار، والواقع أن الإسلام يبدو اقرب الى التأثير بالأفكار الليبرالية على المدى البعيد من أن يكون العكس هو صحيح .<sup>(5)</sup>

رغم خطورة اتجاهات العولمة على الفرد والمجتمع والدولة إلا أن هناك من يؤكد على منهج التحدي إن صح التعبير لمواجهة خطورتها حيث " يذهب الدكتور محمد عابد الجابري إن العولمة لا تمثل خطرا لمستقبل الثقافة الإسلامية وذلك لان الثقافة في كل

(1) بيليس مرجع سابق ، ص. 22

(2) المرجع نفسه، ص. 37

(3) عبد العظيم محمود حنفي ، "تأثير العوامل الخارجية على الإصلاح السياسي في النظم السياسية العربية 2001-2004" رسالة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية ، قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة 2007 ، ص. ص. ( 22 - 23 )

(4) بيليس، مرجع سابق ، ص. 783

(5) المرجع نفسه، ص. 788

بلد مرتبط بما يفعله أهلها، الثقافة لا تضع مصيرها بنفسها بل أهلها هم الذين يصنعون هذا المصير وهم الذين ينشرونها ويعمقونها وعمومها، فالأمر متوقف على المسلمين وعلى العرب دولاً وأفراد ومثقفين<sup>(1)</sup>.

أن التحليل العميق للعملة يلزمنا أن ننظر إليها نظرة شاملة و " لا يمكن حصر مفهومها على سبيل المثال في كونها مجرد مؤامرة أمريكية غربية كما أنها ليست ببساطة النتيجة الحتمية للرأسمالية أو المحصلة النهائية التي رسمتها الأقدار لما يعرف بالثورة الصناعية أو إحدى عواقب السعي العلماني الحديث إلى الحقيقة الشمولية... ربما كانت هناك أيضاً أطروحات أخرى، لكن أياً منها بمفرده لا يفيدنا في أحسن الحالات إلا بعرض أفكار جزئية غير متعمقة في ذلك المفهوم لهذا نحتاج كي ندرك تفسيراً أكمل للعملة إلى الخوض في مجموعة معقدة ومتذبذبة من القوى السياسية والاقتصادية...<sup>(2)</sup>. إن العملة في نظر بعض المفكرين لم تكتمل بعد وقد لا تكتمل من حيث أنها عملية مستمرة نحو صهر المجتمع الدولي في بوتقة سياسية واقتصادية واحدة.

و تعتبر العملة السياسية اخطر وجوه العملة وتشير الأدبيات السياسية إلى أن العملة السياسية ليست محددة بل قد نجد اتجاهات عديدة وهنا يمكن أن نشير إلى " تحليل اتجاهات العملة السياسية من المنظور السياسي ضمن الأمور التالية:

- إن العملة السياسية نظام يتعدى الحدود الوطنية للدولة لا من خلال الأنظمة التكنولوجية الحديثة من وسائل اتصال وتأثير إعلامي وإنما من خلال فرض أنماط معينة من أشكال النظم الديمقراطية.

- تقوم العملة على فرض نضام يضمن آليات المراقبة والسيطرة على مجريات الأمور السياسية الداخلية والخارجية للدول من خلال قضايا التدخل الإنساني.

- إعادة الهيكلة السياسية لأغلب دول العالم بحيث تتوافق مع النظم الغربية"<sup>(3)</sup>.

ونظراً لأهمية العملة السياسية وتعدد اتجاهاتها سنتناولها في المبحث القادم لتتعرف أكثر على مضمونها، وما هو موقف المنظومة الفكرية الإسلامية منها؟

(1) محمد إبراهيم مبروك، الإسلام والعملة، [د.م.ن.]: الدار القومية العربية، 1999 ص.ص. (27-31)

(2) بيليس مرجع سابق، ص. 37

(3) حسين عبد الله الدعجة، انعكاسات العملة على السيادة الوطنية: دراسة لحالة الأردن، رسالة دكتوراه قسم الدراسات السياسية معهد البحوث والدراسات العربية منظمة التربية

والثقافة، جامعة الدول العربية، القاهرة، ص. 10

## المبحث الثاني: العولمة السياسية " الديمقراطية الليبرالية "

في سبتمبر 2007 أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة أن 15 سبتمبر هو اليوم الدولي للديمقراطية ودعت الى الاحتفال بهذا اليوم من كل سنة .بالإضافة الى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وصندوق الأمم المتحدة للديمقراطية ومفوضية حقوق الإنسان، وقد اقر مؤتمر القمة العالمي في سبتمبر 2005 أن الديمقراطية تشكل قيمة عالمية .ويكمن دور المعهد الدولي الديمقراطي في نشر هذه القيم عالميا .وهنا نشير الى المؤسسات التجارية والمالية والتقنية الدولية -كالبانك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية -التي تشترط للعضوية فيها إقامة نظام ديمقراطي مما جعل تلك المؤسسات الدولية المتخصصة يطلق عليه مؤسسات العولمة .أن تلك المؤسسات بمثابة آليات فاعلة لفرض العولمة على جميع الدول . حيث كانت المشروطة لتقديم قروض من قبل هذه المؤسسات تتضمن شروط اقتصادية فقط لكن بعد 1990 صبحت المشروطة تتضمن شروط سياسية مما يؤكد لنا العولمة السياسية ولا يمكن عزل التفاعلات السياسية للنظم السياسية في الدول الإسلامية عن الإطار الدولي ودور القوى الكبرى ، وخاصة أن المنطقة العربية الإسلامية غنية بالبتروول مما يجعل منها محط أنظار الغرب ومحور اهتمام النظام الدولي وجعلها من أكثر دول العالم تعرضا وقابلية للمتغيرات الخارجية ،وقد أكد فوكوياما في إطار أطروحة نهاية التاريخ التي تؤكد نهاية الإيديولوجية كمحرك للعلاقات الدولية واعتبار البترول من أبرز العوامل المحركة للعلاقات الدولية .ولقد كانت هناك دراسات غربية عديدة تتساءل حول قابلية المنطقة العربية والإسلامية للتحويل الديمقراطي ؟ومدى استعدادها للقيام بإصلاحات سياسية؟ و هل الشرق الأوسط مستعدة للتغيير ؟ وهل تملك الولايات المتحدة الوسائل للمساعدة في تحقيقه؟ حيث تساءل "ووكر في مستهل استعراضه للمشاهد الديمقراطي المركب في الشرق الأوسط على مبادرة الشرق الأوسط الكبير ويذهب الى القول بان مجرد النصح بالديمقراطية لن يحل المشكلة لأن أشكال الديمقراطية تتنوع بشكل محير ،ويخلص من مراجعته لعدد من المسوح التي قدمها فريدوم هاوس الى انه : ثبت أن الديمقراطية شديدة التنوع ...وقابلة للتطبيق في ظل مجموعة شديد التنوع على نحو غير محدد تقريبا " لكنه يرى أن الديمقراطية تكافح على ارض معادية في العالم المسلم " (1).

حقيقة إن العولمة وفرت إمكانات كبيرة للتأثير في الشأن الداخلي للدول والمجتمعات الإسلامية لدرجة انه أصبح من الصعوبة بمكان التمييز بين ما هو داخلي وخارجي ،لكن لما نتكلم عن السياقات الدولية وعلاقتها بالبيئة الداخلية نجدان هناك من يطرح فكرة البدائل عن العولمة كاجتماع المدني العالمي وتقنيات التواصل الإنساني الجديدة ...

(1) مارتن ووكر .ودانيال بروميرج ،" هل الشرق مستعد للديمقراطية " ترجمات تعليق عمرو الشويكي العدد الأول، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية ICFS القاهرة يناير السنة الأولى 2005 . ص.2

وبعد أن بين الكاتب ضرورة التمييز بين التحرر السياسي والديمقراطية فإذا كان التحرر السياسي يعني وجود حرية سياسية على مستوى الإعلام والأحزاب والمعارضة ... فان الديمقراطية تشترط توفر ثلاث عوامل حيث يرى أن النظرية السياسية الخاصة بالمكونات الأساسية للديمقراطية تركز على ثلاثة شروط مسبقه مهمة

1- الدور الذي تلعبه مؤسسات رئيسية معينة في الدولة

2-قوة المجتمع المدني

3-والبناء الاقتصادي الاجتماعي والثقافي

كما يؤكد " أن العضلة التي تواجهها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها الديمقراطيون هي أن كل محاولة للخروج من فخ النظم المستبدة المتحررة في الشرق الأوسط قد تفتح الباب لانتصارات ديمقراطية للإسلاميين وإذا حدث ذلك فان عملية التحول الديمقراطي قد لا تستدعي عودة الجيش وحسب وإنما تنبض همة الديمقراطيين المحتملين في المعسكرات العلمانية والعرقية .ولا يمكن للولايات المتحدة في ضوء هذه القيود جميعا أن توجه إستراتيجية للتحول الديمقراطي للعالم العربي بأسره. وإنما لابد وان تكون إستراتيجيتها موجهة بشكل أكثر تحديدا لدولة عربية تكون مؤسساتها السياسية بالفعل مستقلة وتنافسية على نحو كاف ، بحيث لو خاض الاسلاميون انتخابات ديمقراطية حقيقية يجب أن يكونوا مستعدين للتفاوض وتقاسم السلطة في نهاية المطاف مع الأحزاب غير الإسلامية. والمغرب هو المرشح الأكثر احتمالا لهذه التجربة.



بعد أحداث 11 سبتمبر "برز تيار في الأوساط السياسية و الأكاديمية الأمريكية راح يؤكد أن سياسات وممارسات النظم التسلطية والاستبدادية في الشرق الأوسط هي المسؤولة عن خلق بيئات ملائمة لتفريخ المتطرفين و الإرهابيين الإسلاميين الذين يناصرون الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً العداء ومن ثم فإن تحقيق الديمقراطية في هذه المنطقة من العالم يمثل مدخلاً أساسياً لمحاصرة جماعات التطرف والعنف والإرهاب وتخفيف منابعها"<sup>(1)</sup>.

من أبرز المواضيع التي تطرحها العولمة السياسية على الأنظمة العربية و الإسلامية قضية الرقابة الدولية حيث "حضي موضوع الرقابة الدولية على الانتخابات بقدر كبير من الجدل في الآونة الأخيرة ما بين مؤيد ورافض هذا النوع من الرقابة على الانتخابات وكل له مبرراته، والفكرة الأساسية موضع الجدل تكمن في البعد الدولي لهذه العملية، إذ رفضت الدول فكرة الرقابة الدولية على الانتخابات، ونظرت إليها على أنها تشكل انتقاصاً من سيادتها وشكلاً من أشكال التدخل في شؤونها الداخلية في حين نظرت بعض الدول الأخرى إلى هذا الأمر على أنه فرصة مهمة لاطلاع العالم على المسيرة الديمقراطية فيها. وعلى رغم تحفظ مجموعة ثالثة من الدول على الفكرة، إلا أنها تعاملت مع الأمر كوسيلة للحصول على بعض أشكال المساعدات، خاصة في الحالات التي تم الربط فيها بين قبول الرقابة الدولية على الانتخابات، والحصول على بعض أشكال المساعدات من القوى الكبرى"<sup>(2)</sup>.

بغض النظر عن المواقف التي تتبناها الدول العربية والإسلامية من قضية الرقابة فهي تبقى تحت الرقابة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة خاصة في ظل تطور وسائل الاتصال والمواصلات وما توفره الدول الغربية من أجهزة رقابة متطور عن طريق الأقمار الصناعية. ولهذا يبقى العرب من أكثر دول العالم تأثراً بالآثار السلبية للعولمة السياسية وذلك لفشلها في إقامة كتلة اقتصادي عربي فاعل ومؤثر وعجزها بدرجات متفاوتة عن إيجاد مؤسسات سياسية واقتصادية وإدارية قادرة على التعامل مع تحديات العولمة. وكل ذلك وغيره يؤثر بالسلب عن فرص وإمكانات تلك الدول.

كما تتعرض النظم السياسية للمجتمعات الإسلامية لدعوى الإصلاح من الخارج وازدادت حدتها بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 وما أدت إليه من صياغة خطاب أمريكي المنشأ وعالمي الواجهة يتناول إمكانية التغيير السياسي والمتمثل في تطبيق الديمقراطية الليبرالية في الدول العربية والإسلامية ويسعى إلى إقناع هذه الدول بتطبيق برامج محددة للإصلاح السياسي.

وإذا نظرنا للعولمة السياسية من الناحية الأيديولوجية أي كانتصار الليبرالية الغربية عن الاشتراكية فإن حدة الخلافة وفجوة الهوة تتسع بينها وبين العالم الإسلامي من حيث أن العالم الإسلامي لا يقر بكل القيم الليبرالية بل أننا نلمس طريق ثالث للعالم الإسلامي بين الليبرالية والاشتراكية حيث يحقق الإسلام ما يسمى بالاكْتفاء الذاتي الأيديولوجي. و نقرأ في بعض الأدبيات السياسية "إن اشتراكيّتنا عربية و إسلامية في آن واحد،إننا نقف في منتصف الطريق بين الاشتراكية والشيوعية وبين الاشتراكية والرأسمالية إن اشتراكيّتنا تتبع مباشرة من حاجات العالم العربي ومتطلباته وتراثه وحاجات المجتمع إنها تتكون من العدالة الاجتماعية التي تعني الكفاية في الإنتاج والعدالة في التوزيع، هذه المبادئ نجدها في الدين الإسلامي ولاسيما في فريضة الزكاة ومن بين المبادئ الأساسية في أيديولوجية البناء والمودودي ورؤيتهما العالمية ما يلي :

- 1- الإسلام يشكل أيديولوجية جامعة للحياة الشخصية والحياة الاجتماعية للدولة والمجتمع .
- 2- القرآن كلمة الله التي جاء بها الوحي وسنة النبي محمد عليه الصلاة والسلام هما أساس الحياة الإسلامية.
- 3- الشريعة الإسلامية القائمة على القرآن و سنة الرسول هي الأصل المقدس للحياة الإسلامية.
- 4- الإخلاص لرسالة المسلمين لإعادة بناء حكم الله من خلال تطبيق شريعة الله سوف تجلب النجاح والسلطة والثروة للأمة الإسلامية في الحياة الدنيا والثواب في الآخرة .

(1) حسنين توفيق إبراهيم "العوامل الخارجية وتأثيراتها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي" المجلة الإلكترونية:المستقبل العربي العدد 349 لشهر آذار مارس 2008 ص.20

(2) حديجة عرفة محمد ،"لديمقراطية والرقابة الدولية على الانتخابات في الدول العربية" المجلة الإلكترونية :المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 18 ربيع أفريل 2008 ص.9



5- ضعف المجتمعات المسلمة وخنوعها لا بد أن مرجعة عدم إيمان المسلمين الذين ضلوا عن شريعة الله المقدسة واتبعوا بدلا منها الأيديولوجيات العالمية المادية وقيم الغرب والشرق الرأسمالية والماركسية .

6- إن استعادة الكبرياء والقوة والحكم الإسلامي تتطلب العودة الى الإسلام و إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية وهدية للدولة والمجتمع .

7- إن العلم التكنولوجيا ينبغي استغلالها واستخدامها داخل سياق إسلامي التوجه والتوجيه لكي نتجنب تغريب المجتمع المسلم وعلمته<sup>(1)</sup>.

إن الاتجاه الإسلامي لم يتبلور بعد ولم تتضح معالمه خاصة إذا ما علمنا أن هناك تيارات علمانية، عرقية، قومية داخل الاتجاه العربي الإسلامي، والأدهى والأمر أن هذه الاتجاهات متطاحنة فيما بينها تكن لبعضها البعض الحقد والعداء مما يحول دون ترسيخ ثقافة الحوار في ما بينها. ومن أبرز رواده طه حسين الذي قال إن " أصل الإسلام ومنبعه هو أصل المسيحية ومنبعها وليس هناك اختلافات فكرية، ثقافية يمكن أن نجدتها بين الشعوب التي نمت حول البحر المتوسط وتأثرت به منذ قدم العصور كان المسلمون على وعد تام بالمبدأ المعترف به عالميا الآن أن الدين والنظام السياسي أمران مختلفان وان الدستور والدولة فوق أي اعتبار آخر يقومان على أسس علمية<sup>(2)</sup> وقد اعتبر جون ل. اسبوزيتو هذا الانزلاق العلماني لظه حسين وغيره من تلاميذ الأفغاني ومحمد عبده من بين تراث مختلط للحداثة الإسلامية وقد كان نجاحا وفشلا في آن واحد. كما اعتبر أن الديمقراطية قد وضعت تحدي كبير أمام المفكرين الإسلاميين لإعادة مراجعة تفسير مصادره.

من أبرز المفكرين الإسلاميين الذين سعوا الى إيضاح الرؤية يذكر " ثمة مجموعة متنوعة من المفكرين المسلمين والناشطين الإسلاميين (راشد الغنوشي، ومحمد سليم العوا، ويوسف القرضاوي، ومحمد أيوب، وكمال أبو المجد، وفهمي هويدي، ونور كوليش مجد وعبد العزيز ساشديننا وفتح عثمان و خليل أبو الفضل) أنتجوا كما متزايد من الكتابات التي تعيد تمحيص التراث الإسلامي وتناقش قضايا التعددية على المستوى النظري والعمل على السواء.<sup>(3)</sup> كما أكد " أن الأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي هو ضحية أنظمة حكم تسلطية حرمته وزجت به في السجون لأنه قبل باللعبة الديمقراطية لكن جريمتهم أنهم استطاعوا أن يحفظوا على تأييد شعبي كبير فاتهموا بأنهم ضد الديمقراطية ولن يسمحوا لغيرهم. لان الأنظمة العربية والإسلامية تريد تحقيق

(1) أسبوزيتو، مرجع سابق، ص. (117-185)

ويشير الكاتب في نفس المرجع في الصفحة 306 الى أن "المسلمون مثل المسيحيين، قد واجهوا التعددية الدينية وما تنطوي عليه في القرن العشرين، ومن الناحية التاريخية فان الرؤية التوحيدية لكل من الإسلام والمسيحية مع اعتقاد كل منهما بأنها تمتلك الوحي الأخير والكمال من الله وأنها مكلفة بان تدعو الجميع الى الخلاص قد نتج عنها دعاوى منافسة وأنتجت صراعا لاهوتيا وسياسيا

- كانت الكاثوليكية الرومانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تقاوم وتدين كل ما أطلق عليه مصطلح الحداثة (من السيادة الشعبية والانتخابات والتعددية) وعلى أية حال اعترفت الكنيسة رسميا ولأول مرة في مجمع الفاتكان الثاني بالتعددية .

(2) المرجع نفسه، ص. 91

(3) المرجع نفسه، ص. 337

إن قبول التيارات الإسلامية بالمشاركة السياسية لا يعني قطعاً قبولها بالديمقراطية حيث يشير الكاتب في ص. 338 و339 الى أن " هناك مواقف كثيرة متضاربة لزاء الديمقراطية مما يثير الرية تجاه المستقبل. والزمن وحده هو الذي سيكشف لنا ما ذا كان تبني الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة للديمقراطية، ومشاركتها في = للعبة الانتخابية مجرد وسيلة للوصول الى السلطة أم هو حقا هدفا أصيل من أهدافهم وتحويل لتراث نتج عن عملية إعادة تفسير دينية استرشد بكل من العقيدة والتجربة. وهكذا يؤدي بنا سجل العالم المسلم الى افتراض انه حينما تصل الحركات الإسلامية إلى السلطة كما حدث في حكومات كثيرة في الشرق الأوسط فان القضية العلمانية وكذلك الإسلامية المتعلقة بالتعددية السياسية وحقوق الإنسان سوف تبقى مصدر للتوتر والجدل ... = = وعلى نفس القدر من الأهمية فان الإخفاق في

بناء مجتمعات مدنية قوية وتقاليد ديمقراطية سيطيل من عمر الأنظمة الاستبدادية وثقافة الاستبداد التي اذ نجحت على المدى القصير (مثلما حدث في تونس) تحمل خطر الإسهام في الراديكالية وعدم الاستقرار على المدى الطويل.

ديمقراطية بدون مخاطر أي ديمقراطية بدون معارضة فهي تكون أكثر تسامح مع الحركات الضعيفة التي لا تهدد وجود السلطة" (1) إن أزمة الأنظمة السياسية العربية عميقة من حيث أنها أزمة دستورية تعود لمرحلة ما بعد الاستعمار حيث لم تؤسس تلك الدول على أنظمة سياسية قوية قادرة على إقامة أنظمة ديمقراطية و "ثمة أكثر من معطى يؤكد عجز الدولة العربية الحديثة عن توفير شروط التحرر وصيانة السيادة الوطنية. فكما فشلت في جعل الحرية والعدالة قيمتين اجتماعيتين مشتركتين فشلت في صد الاختراق الدولي وحماية التراب الوطني من التواجد الأجنبي المباشر وغير المباشر". (2). وعليه يمكن اعتبار أن مثل تلك الدعوات الخارجية بمثابة بداية لاستعمار حديث ومن نوع مخالف للاستعمار الكلاسيكي حيث يؤكد أستاذ القانون الدستوري أحمد مالكي انه في القرن العشرين استعمار وفي الألفية الثالثة اختراق للأراضي العربية من قبل الدول الأجنبية. " بعد الاستقلال اخذ الاستعمار يلتمس العودة في إطار الترابط والتكافل والمصالح المشتركة **Interdependence** وما نجم عنها من اتفاقيات وفرت الشروط القانونية لهذه العودة. فقد تبين بعد مرور أربع عقود من الاستقلال أن مفهوم التحرر جاء ناقصا وان إستراتيجية المفاوضات من أجل الجلاء لم تكن واضحة بما يكفي لإعطاء الاستقلال دلالاته التاريخية العميقة إذ تبين أن هناك دول رسم الاستعمار قسما ميلادها". (3).

لقد انطلقت الدول الغربية في دعوتها للإصلاح السياسي للعالم العربي والإسلامي من حقيقة التخلف السياسي الذي تعاني منه تلك الدول " ويمكن أن يعرف التخلف السياسي على انه ضعف قدرات النظام السياسي عن تعبئة أفراده ومؤسساته بدرجة كافية لتحقيق أهدافه العليا، هذا فضلا عن العجز في بناء نسق جديد للقيم السياسية التي تدفع بمكوناته الى اكتساب اتجاهات بناءة والانخراط في سلوك مشترك ويتجلى التخلف السياسي في ضعف المشاركة السياسية وعدم فعاليتها وعدم الاستقرار السياسي (الانقلابات العسكرية)" (4). وهذا ما بيناه من خلال تطرقنا للتنمية السياسية في الفصل الأول من المبحث الثالث. حيث أكدنا أن المجتمعات العربية الإسلامية هي في أمس الحاجة لتنشئة سياسية من أجل بناء ثقافة سياسية إسلامية متميزة، من حاجتها الى مؤسسات سياسية.

ولقد حذر العديد من المفكرين من خطورة انتهاج إصلاح سياسي خاطئ والذي يتجل في رسم سياسات وبناء مؤسسات ووضع تشريعات خاطئة مما قد يؤدي الى زيادة تعميق الأزمة وتفاقمها، وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الأنظمة السياسية العربية وفي إطار إعادة ما يسمى بهيبة الدولة تم اللجوء إلى إجراءات القمع والضغط الاجتماعي حيث " زيادة الدور الذي تلعبه أدوات الضغط الاجتماعي أو القمع السياسي كالمؤسسة العسكرية وأجهزة الضغط والبوليس والاستخبارات على حساب المؤسسات المدنية من فنية وبيروقراطية. وأصبح الاصلاحيون ودعاة حقوق الإنسان في معظم الأقطار العربية هدفا ثابتا للإجراءات

(1) اسبوزينو، مرجع سابق، ص. 337.

(2) مالكي، مرجع سابق، ص. 152.

(3) المرجع نفسه، ص. 152.

(4) العليكم، مرجع سابق، ص. 69.

القمعية ، فهم يعرضون وبخاصة الإسلاميون منهم للملاحقة القانونية والاعتقالات والإبعاد من العمل والإحالة الى التقاعد المبكر بل والقتل أحيانا .<sup>(1)</sup>

إذا كانت الدول العربية والإسلامية قد كانت هدف للعديد من الدعوات الإصلاحية ، فإن الأدبيات السياسية تؤكد بان تلك الدول هي الأقل حظ في الاستفادة من موجة التحول الديمقراطي التي اجتاحت العالم بل هناك دراسات تشير الى أن هناك جوانب سلبية لتلك الموجة على الدول العربية والإسلامية حيث استغلت الحكومات العربية الحملة الأمريكية على ما يعرف بالإرهاب للتخلص من معارضيها تحت مظلة الشرعية الدولية. كما أن الولايات المتحدة الأمريكية وقعت في حيرة من أمرها فهي في إطار نشر القيم الديمقراطية في العالم من حيث أنها مطالبة بإقامة أنظمة ديمقراطية في مختلف دول العالم لكن هذه الديمقراطية قد تؤدي إلى إقالة العديد من الحكومات والتي هي في خدمة المصالح الأمريكية . ولهذا فضلت الولايات المتحدة الأمريكية التعامل مع أنظمة شمولية تسلطية على التعامل مع حركات ديمقراطية إسلامية سوى أنها لا تحقق لها مصالحها . مما يؤكد لنا عدم صدق النوايا الغربية في إقامة إصلاحات سياسية في المجتمعات الإسلامية

وفي هذا الإطار يسعى الغرب الى إقناع الدول الإسلامية ببرامج محددة للإصلاح السياسي . كما يلزمها ببعض التعديلات في منظومتها التشريعية ، بل يفرض عليه حتى البرامج الثقافية مما قد لا يتوافق والقيم الإسلامية ومن هنا تطرح الإشكالية من حيث إمكانية تطبيق تلك البرامج والتي قد تتعارض والقيم الاجتماعية لتلك المجتمعات الإسلامية.

تتجلى عالمية التغيير السياسي "العولمة السياسية" في أن هذا "التوجه الأمريكي للتغيير وان كان توجها أمريكيا إلا انه أضحى عالمي الوجهة حيث أن مبادرات السبع أعلنت في جزيرة " سي ايلاند " في ولاية جورجيا إبان اجتماع القمة لمجموعة الثمانية في سنة 2004 على - حوار دعم الديمقراطية<sup>(2)</sup> . DAA democracy assistance dialogue حيث تم تنفيذ عدد كبير من الأنشطة في كل من الدول الفائزة في حوار دعم الديمقراطية ، وهي تركيا واليمن وإيطاليا وقد شملت هذه الأنشطة أربع مؤتمرات شارك فيها مئات من ممثلي المجتمع المدني والحكومات ، ركزوا فيها اهتمامهم على دور المرأة في الحياة العامة وتقوية الأحزاب السياسية والعمليات الانتخابية<sup>(3)</sup> .

لقد تبنت الولايات المتحدة الأمريكية نشر القيم الديمقراطية بمعية الدول الغربية على أساس أنها قيم أمريكية غربية وذلك من منطلق عقدة الشعور بالتفوق التي أملت على تلك الدول تطوير وتحضير المجتمعات المتخلفة التي تعيش في الكرة الأرضية معها وأصبحت مصدر قلق لهم من حيث أنها تكدر صفو الحياة الغربية بالعمليات الإرهابية ومن هنا كان لابد من تهذيب تلك المجتمعات وتحضيرها وإعادة تربيتها إن صح التعبير وتعليمها القيم الديمقراطية وأساليب الحياة الاجتماعية وطرق الحوار دون عنف فالديمقراطية وحرية التعبير من المنظور القيمي هي قيم أمريكية أساسية جوهرية ينبغي تشجيع انتشارها في سائر أنحاء العالم كما يعرف الترويج للديمقراطية في الخارج بأنه واحد من ثلاث أهداف رئيسية للسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية بعد العمل المنفرد والاعتماد على القوة المسلحة .

وهذا المنظور القيمي يستند الى منظور أمني أكثر واقعية ، يعتبر أن الإصلاح السياسي أمر جوهري لتحقيق السلام والاستقرار الإقليمي على المدى الطويل ، فالدول الديمقراطية تكون اقل عرضة لمواجهة تحديات داخلية جديدة طالما كان في

(1) العليكم ، مرجع سابق، ص.69

(2) <http://www.google.com/eg/search?hl=ar&q=dimocracy+assistance+dialogue&btn>

#### DEMOCRACY ASSISTANCE DIALOGUE

- وفيما يخص مبادرة الشرق الأوسط الكبير وشمال أفريقيا ، فقد اقترحتها إدارة الرئيس بوش في عام 2004 أثناء رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية لمجموعة الدول الصناعية 8 الكبرى G8 ، بحيث يتم خلال هذه المبادرة عقد لقاءات for the future forum دورية سنوية بين الحكومات ومجتمعات الأعمال والمجتمع المدني ، في الدول الأعضاء في هذه المبادرة وهم دول الشرق الأوسط ومجموعة الثمانية ، حيث تومن الدول الغربية إن عدم الاستقرار في دول الشرق الأوسط العربية يضر بأمن ومصالح الدول الغربية لذلك تسعى تلك الأخيرة لدعم الاستقرار الاقتصادي والتحول الديمقراطي ودعم إصلاح النظام التعليمي في الدول العربية وقد تم عقد المؤتمر الأول في المغرب عام 2004 والمؤتمر الثاني في البحرين عام 2005

(3) حنفي ، مرجع سابق، ص.19

الإمكان التعبير عن المصالح العامة وإدخالها كعوامل تأثير في عمليات صنع القرار وطرح كل القضايا للحوار دون إقصاء لأي طرف . كما يتجلى المنظور الأممي في العولمة السياسية في أن الدول الغربية تؤكد أن نشر الديمقراطية في مختلف دول العالم سيقبل إن لم نقل ينهي الحروب في العالم ذلك أن الأدبيات السياسية الغربية تؤكد على أن التاريخ لم يجبرنا مرة على حدوث حرب بين الدول الديمقراطية مع بعضها البعض، حيث أن الإرادة الشعبية تمنع القادة من خوض تلك الحروب.

كما يتجلى التصادم بين المنظومتين الفكريتين الغربية و الإسلامية في إطار العولمة السياسية من حيث أن الفكر السياسي الإسلامي يقوم على فكرة العالمية أيضا وخاصة وان الرسول عليه الصلاة والسلام كان خاتم الرسل والنبين وانه رسول مبعوث للعلمين ولهذا " يرى الأصوليين أن الله تعالى أناط بالأمة الإسلامية ريادة البشرية حتى تقودها الى الذروة العالمية الرفيعة من إرادة الله والتي شرعها الله لها . وتتمثل هذه الذروة في ألوهية الله للجميع بلا شريك ... عند ذلك فقط تكون الكرامة والعزة والرحمة <sup>(1)</sup> . ومن هنا زادت قناعة المسيحيين الغربيين بضرورة القضاء المبكر والسريع على هذا الخطر الزاحف ومن هنا كانت الحروب الصليبية التي حاولت استرجاع الأراضي والأماكن المقدسة التي استولى عليها المسلمين . ومنذ ذلك الوقت والغرب يكن حقا كبيرا للعالم الإسلامي ويعتبره الخطر والتحدى الأكبر الذي يقف في وجه انتشار المسيحية والنموذج السياسي الغربي في جميع الكرة الأرضية. حيث يشكل الإسلام في اعتقاد الغرب أنه يمثل خطر مزدوج فهو دين يهدد المسيحية كما أنه نظام حكم يحول دون قيام أنظمة ديمقراطية على غرار الأنظمة الغربية .

كما أن هناك مبادئ إسلامية عديدة تؤكد فكرة العالمية و"من هذه المبادئ عالمية المجتمع الإسلامي. بمعنى انه مجتمع لا عنصري ولا قومي وغير قائم على الحدود الجغرافية فهو مجتمع لكل بني البشر دون تخصيص للون وللغة أو حتى الدين أو عقيدة . عالمية الإسلام هي إذا إنسانية أما أنها عالمية فالأمة واحدة تشمل الناس كافة فالأب و الأصل والنسب واحد ... لهذا نرى أن وطن المسلم يرتقي في النهاية حتى يصبح العالم والكون كله... وتكمن العالمية في توحيد الله وتحرير البشرية من مختلف الأديان الضالة. ويرى الأصوليون أن المجتمعات الأوروبية و الأمريكية والروسية والصينية وغيرها هي مجتمعات جاهلية وحضارة قائمة أساسا على الإلحاد <sup>(2)</sup> .

لقد أشارت العديد من الدراسات الغربية للخطر الإسلامي وكانت هناك مؤلفات بذات العنوان والتي اعتبرت أن الإسلام انتشر بالقوة وان الفتوحات الإسلامية كانت تسعى للسيطرة على أراضي الشعوب والهيمنة عليها في حين كانت هناك دراسات أخرى شككت في ذلك ونحن نعتقد أن اعتبار الإسلام خطرا على الحضارة الغربية ما هي إلا فكرة إستراتيجية لتبرير الهجمة الغربية الشرسة على العالم الإسلامي. وعليه لا يخضع الإسلام للواقع العالمي الجاهلي بل هو مطالب شرعا بمواجهة هذا الواقع ليخضعه لتصوراته ومفاهيمه ومنهجيه مصداقا لقوله تعالى " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون " <sup>(3)</sup> .

كما تبين لنا المنطلقات الفكرية في المنظومة الغربية أن الديمقراطية كمشروع غربي تسعى الولايات المتحدة الأمريكية الى نشره في مختلف دول العالم وخاصة الدول الإسلامية لتمكينها من الاندماج في المنظومة العالمية لكن الفكر الإسلامي يؤمن بإخضاع الواقع الجاهلي للواقع الإسلامي وليس العكس، خاصة وان خضوع العالم الإسلامي للعالم الغربي يعني نهاية العالم الإسلامي والدخول في الجاهلية الغربية، لان فكرة الجاهلية في الفكر الإسلامي لا ترتبط بزمان ولا مكان ، بل أن الجاهلية الغربية في نظر المفكرين الإسلاميين أخطر من الجاهلية التي كانت قبل الإسلام حيث يؤكد الجابري أن " العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت ، إن إضعاف سلطة الدولة والتخفيف من حضورها لصالح العولمة

<sup>(1)</sup> الموصلي، مرجع سابق ص.62

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، ص.63

<sup>(3)</sup> الغاشية، الآية: 18

يؤيدان احتمالاً إلى استيقاظ أطر للانتماء سابقة على الدولة اعني القبيلة والطائفة أو الجهة والتعصب المذهبي. والنتيجة تفتيت المجتمع وتشتت شمله (1)

وانطلاقاً من التحليل السابق يطرح الإسلام كأيدولوجية بديلة عن الاشتراكية في مواجهة الليبرالية الرأسمالية، وهنا نشر إلى نظرية نهاية التاريخ لصاحبها فرانسيس فوكوياما" والذي أكد أن انهيار الأنظمة الشيوعية ينذر بانتصار عالمي للديمقراطية الليبرالية على جميع أشكال أنظمة الحكم المنافسة الأخرى وفي رأيه أن الديمقراطية الليبرالية لكونها تخلو من التناقضات الأساسية من داخلها وتلي أعمق ما يتوق إليه البشر من رغبات فان انتصارها يسجل نهاية للتطور الارتقائي في المجتمع " (2). ومع إقراره أن هذا الانتصار سيواجه بعراقيل من قبل بعض الثقافات وخاصة الإسلام. لكن الإسلام في نظره لا يرقى أن يشكل تحدي للديمقراطية الليبرالية لأنه يفتقر للعالمية والشمول كما انه يعرف بان الإسلام وان انتصر على الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية فانه لا يستطيع منافستها في عقر دارها أي في أوروبا والعديد من المناطق الأخرى.

إن المتتبع للقضايا الإسلامية المعاصرة في الفكر السياسي الغربي يلاحظ أن هناك إدراكات خاطئة والتي تشكل مرض "الاسلامفوبيا" أي مرض الخوف من الإسلام وقد ألف مفكرين أمريكيين كتب عديدة حول الموضوع وأبرزهم برنارد لويس في كتابه " أين الخطأ " " What went wrong " وفي كتابه الإسلام والغرب "Islam and the west" و كتابه الشرق الأوسط " the middle east " كما ألف اسبوزيتو العديد من الكتب نذكر منهم : " The Islamic threat : myth or reality " التهديد الإسلامي : حقيقة أم خرافة وهو مترجم للعربية وصدر في طبعين على التوالي 2001 و 2002 و كتابه "The unholy war Terror in the name of islam" "الحرب غير المقدسة...الإرهاب باسم الإسلام " كما " أن لويس أنتج العديد من المقالات تحاول أن تكون إجابة لسؤاله الجوهرى كيف يمكن تصويب الخطأ" " قضية التهديد الإسلامي : والتي تمثل جوهر الإدراكات الخاطئة للغرب تجاه لإسلام والمسلمين نجد انه فيما يذهب اسبوزيتو الى انتقاد المفهوم الذي يرى فيه تهديد، ذاهبا الى انه تم اختراع هذا التهديد عقب سقوط الاتحاد السوفيتي " (3) وهناك من يعتقد أن الإسلام دين سلام وطاعة وان الغرب عندما اعتبر الإسلام تهديدا فان ذلك لأنه كانت لدى الغرب حاجة نفسية إستراتيجية لعدو يحل محل الاتحاد السوفيتي السابق حيث تكون الصورة كالأتي (4)

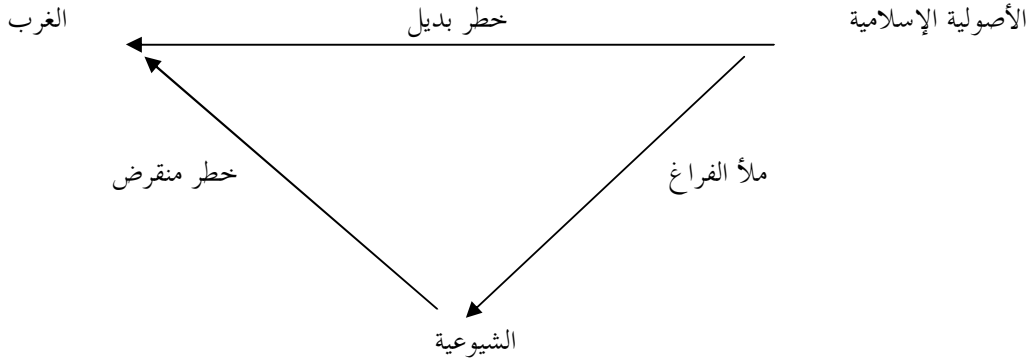
(1) الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر ، مرجع سابق ، ص. 147

(2) بيليس ، مرجع سابق، ص. 42

(3) مصطفى محمد حسنين عبد الرزاق ، " القضايا الإسلامية المعاصرة ، في الفكر السياسي الأمريكي دراسة مقارنة لأعمال برنارد لويس وجون اسبوزيتو " ، رسالة ماجستير ، قسم

البحوث والدراسات السياسية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة الدول العربية مصر . ص. 77

(4) المرجع نفسه ص. 108



لكن هناك من يعتقد أن الغرب لم يسعى الى إحلال الأصولية الإسلامية كبديل عن الخطر الشيوعي المنقرض بل هم كذلك بل أنهم اخطر من الشيوعية. بينما يرى هنتينجتون "ان الحضارات التي سترسم ملامح العالم هي "الغربية، والكونفوشوسية، واليابانية والإسلامية والهندوسية والسلافية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الافريقية ويرى هنتينجتون ان صدام الحضارات كان تطورا تاريخيا... فغير الغربيين لن يبقوا مجرد متلقين للسياسة الغربية بل سيصبحون القوى الجديدة المحركة للتاريخ... كما أن الصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة سوف يتحول من صراع أيديولوجي اقتصادي الى صراع ثقافي وسوف تبقى الدول أطراف فاعلة لكن يتزايد احتمال قيام صراع بين المجموعات الحضارية (1)

حقيقة أن الغرب يتوقع المقاومة من قبل العديد من الحضارات في إطار سعيه للهيمنة عليها لكن تجربة الغرب مع الإسلام عميقة جدا ويدركون جيدا خطورة القيم التي يؤمن بها المسلم والتي قد تؤدي به إلى أن يضحي بنفسه وماله من اجل الدفاع عن القيم التي يؤمن بها وهناك من يعتبر أن عدااء الغرب الى الإسلام يعود الى الفتح الإسلامي لاسبانيا وجنوب إيطاليا في القرن السابع ميلادي والذي عزز الصورة السلبية للإسلام في الغرب وفكرة كونه يمثل خطرا. كما يكون حقد للرسول عليه الصلاة والسلام من حيث انه كان سبب في توقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية ، ومن هنا وجب تبني برامج شاملة وطويلة الأمد في إطار العولمة السياسية لتطهير تلك الشعوب العربية والإسلامية من تلك الروح العدائية حيث أن الهدف المعلن من هذه البرامج هو تغيير نظرة الشباب العربي للولايات المتحدة الأمريكية وخلق علاقة جديدة بين العالم العربي والإسلامي والولايات المتحدة مبنية على الحوار والتفاهم، في إطار اتفاقيات دولية.

ومن أبرز آليات العولمة السياسية نذكر الاتفاقيات الدولية والتي أبرمت في إطار التعاون بين الشرق والغرب لكن في جوهرها كما بينا سابقا أنها وسيلة قوية لتعزيز العولمة السياسية، والمتمثلة في - اتفاقيات الشراكة مع الاتحاد الأوروبي (2) : Euro-Mediterranean Partnership ومنها الشراكة الأورو متوسطية. و استمرار الحوار المتوسطي (3) الذي انطلق منذ 1994 ويضم سبع دول من شمال إفريقيا والشرق الأوسط (الجزائر ومصر وإسرائيل والأردن وموريتانيا والمغرب وتونس). وعملية برشلونة 1995 وأخيرا سياسة الحوار الأوروبي و مبادرة اسطنبول للتعاون (4) ICI التي أطلقتها قمة ألتانو التي عقدت في 2005

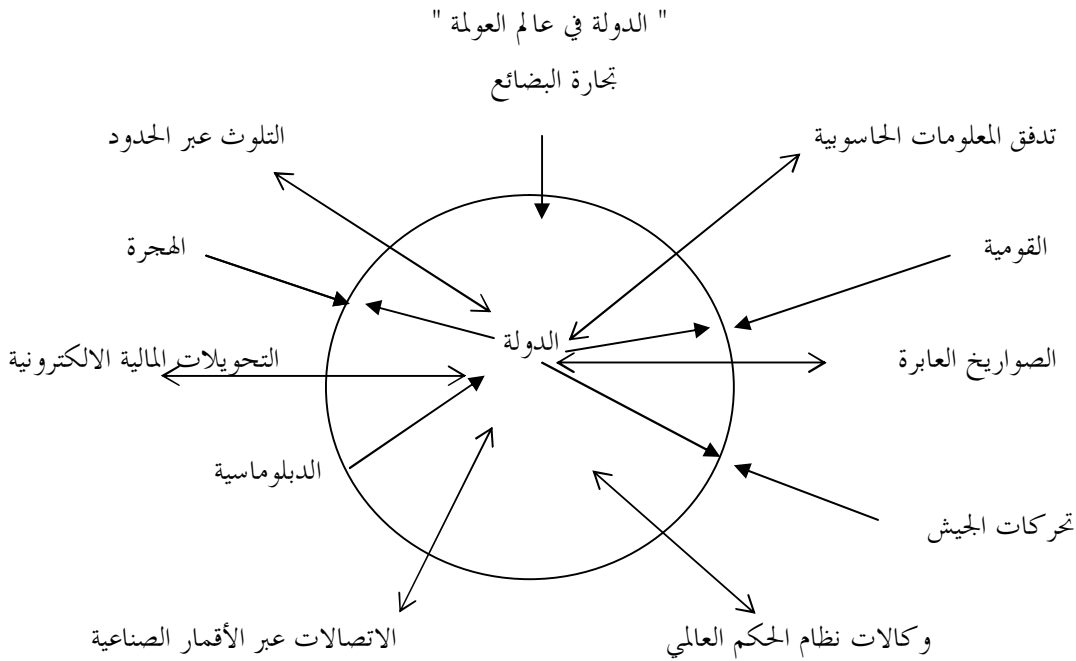
(1) بيليس ، مرجع سابق ، ص. 789

(2) <http://ar.emhrn.net/358>

(3) <http://www.nato.int/med-dial/index-ar.html>

(4) Ibidem

المدينة التركية وهي تركز على إقامة علاقات مع بلدان الشرق الأوسط على غرار الحوار المتوسطي . و مشاركة حلف الناتو<sup>(1)</sup> في عمليات في المنطقة العربية وخاصة لمواجهة الإرهاب و التدريب لقوات الأمن العراقية سواء داخل العراق أو خارجه . وترتبط العولمة السياسية بالديمقراطية من حيث أن العولمة غيرت من طبيعة الدولة وحولتها من الأنظمة المغلقة الى أنظمة مفتوحة مما يمكن من إقامة شبكات اتصال بين مختلف المجتمعات في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في إطار نشر الحرية والدفاع عن حقوق الإنسان من خلال العديد من المؤتمرات والمنتديات والجمعيات الدولية مما عزز مفهوم العولمة وكرس من الناحية العملية النموذج الغربي بغض النظر عن ما تنطوي تلك العملية من نشر قيم وأفكار والتي قد تساهم في طمس بعض الهويات والثقافات كما انه من آثار العولمة السياسية أهما خلقت تحديات للدول والتي وجدت نفسها " عاجزة وحدها عن السيطرة على ظواهر جديدة من قبيل الحركات العالمية والاستشعار عن بعد بواسطة الأقمار الصناعية ومشكلات البيئة العالمية والتجارة العالمية بالأسهم والسندات"<sup>(2)</sup> والرسم البياني التالي يبين حجم القضايا والمؤسسات الداخلية والخارجية التي تواجهها الدولة مما يجعلها عاجزة في مواجهة هذا الكم الهائل من القضايا ومجبرة على الاستعانة ولاندماج في العولمة حتى تتمكن من التغلب على مثل تلك القضايا .



المصدر: جون بيليس و ستيف سميث، عولمة السياسة العالمية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (الإمارات: مركز الخليج للأبحاث، 2004)، ص. 44

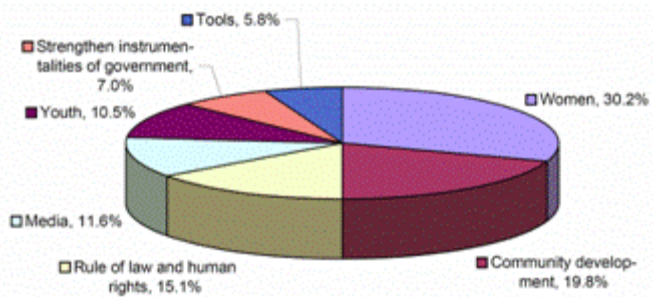
وبعد أن اشرنا الى الاتفاقيات الدولية التي تعزز العولمة السياسية فان هناك مجموعة مهمة من المنظمات فوق الدولة والتي تشهد توسعا كبيرا وزيادة في فاعليتها مما زاد في توغلها داخل الدول فمثلا منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي OECD وصندوق النقد الدولي FMI والبنك الدولي WB ومنظمة التجارة العالمية WTO وبنك التسويات الدولية BIS يقوم برعاية أسواق المال العالمية. وفي إطار إدارة الصراع الدولي نجد منظمة الأمم المتحدة ومنظمة الوحدة الإفريقية ومنظمة الأمن والتعاون في أوروبا وهناك المنتدى الاقتصادي العالمي World Economic Forum وقد قام هذا المنتدى بمساعي توفيقية عديدة بين الدول وخاصة في إطار الصراع العربي الإسرائيلي وهناك منظمة بدائل التنمية مع المرأة من اجل عصر جديد

<sup>(1)</sup> <http://www.nato.int/med-dial/index-ar.html>

<sup>(2)</sup> بيليس ، مرجع سابق ، ص. 34 - 44



DAWN Development wlternatives with women for new era والمعونة المسيحية Christian Aid والسلام الأخضر Green Peace. وما تجدر الإشارة إليه هو إنشا الأمين العام كوفي عنان صندوق الأمم المتحدة للديمقراطية عام 2005. وفي الدورة الأولى للمجلس الاستشاري للصندوق، المعقودة في 6 مارس 2006، انطلقت عمليات الصندوق، بما كان إيذاناً ببدء عمله رسمياً. ويمثل الهدف الأساسي لصندوق الأمم المتحدة للديمقراطية في تعزيز عملية إرساء الديمقراطية، عن طريق تقديم المساعدة اللازمة للمشاريع التي من شأنها أن تبني وتدعم المؤسسات الديمقراطية وان تساند حقوق الإنسان.



الرسم البياني: توزيع المشاريع حسب الأنشطة الرئيسية الجولة الثانية\* من تمويلات صندوق الأمم المتحدة للديمقراطية 2008

المصدر: صندوق الأمم المتحدة للديمقراطية: <http://www.undp.org>

وتشير الدراسات الى انه "لا يزال اقل من 15% من عدد المنظمات غير الحكومية ذات الوضع الاستشاري لدى الأمم المتحدة يتركز فيما يدعى بالجنوب من الكرة الأرضية وهنا تجدر الإشارة الى أن ما يطلق عليه بوكالات نظام الحكم العالمي تعاني من مظاهر عديدة من العجز الديمقراطي الشديد... والحركات الاجتماعية العالمية أيضا تعاني بعامه من بلبلة وهشاشة في رصيده الديمقراطي" (1).

ووفي إطار العولمة السياسية تتبنى الولايات المتحدة الأمريكية الإستراتيجية الهجومية لنشر الديمقراطية حيث "تسعى هذه الإستراتيجية الهجومية في الشرق الأوسط الكبير لإقامة انتخابات حرة وأسواق حرة وصحافة حرة ونقابات حرة لدفع الديمقراطية والفرص في لاثنان وعشرين دولة عربية وتعتبرها تحد شاق وقال بوش انه ليس للولايات المتحدة الأمريكية بديلا سوى مواجهة هذا التحدي الشاق وطالما ظل الشرق الأوسط مكانا للطغيان واليأس والغضب فانه سيستمر في إنتاج رجال وحركات تهدد امن أمريكا وامن أصدقائنا... لكن الديمقراطيات الانتخابية تفتقر غالبا للحقوق الأساسية وصنفت فريدوم هاوس دولتين فقط من بين الدول ذات الأغلبية المسلمة هما السنغال وماليزيا كدول حرة" (2).

وفي اخر هذا المبحث والمتعلق بالعولمة السياسية نشير الى دور المنظمات الدولية غير الحكومية بصفتها تمثل المجتمع المدني العالمي والذي يطرح كبديل عن العولمة أو على الأقل لمحاكمة سلباتها والتقليل من حدة أثارها" وتظهر أهمية المجتمع المدني العالمي بالنسبة الى عملية الإصلاح الداخلية في الدعم الذي يقدمه الى المنظمات والحركات المحلية لتعزيز مواقفها التفاوضية مع الحكومات ومن ابرز منظمات المجتمع المدني العالمي بالنسبة للدول العربية نذكر منظمات حقوق الإنسان مثل منظمة العفو الدولية ومنظمة

\* وأثناء الجولة الأولى للتمويل، قدم الصندوق منحا تبلغ قيمتها الإجمالية 35 مليون دولار لصالح 122 مشروعا. أما خلال الجولة الثانية للتمويل، فان الصندوق يوفر 25 مليون دولار من اجل 86 مشروعا. والمشاريع المعتمدة للجولة الثانية تركز بصفة أساسية على أفريقيا، حيث ستحصل هذه القارة على نسبة 32.6 في المائة من الأموال ذات الصلة. ومما يعكس ما يهدف إليه الصندوق من إدراج كافة الفئات في مجتمع ديمقراطي مع أخذه بنهج يستند الى القواعد الشعبية، تخصيص اكر حصة من المشاريع المعتمدة، أو 30.2 في المائة، من اجل تمكين المرأة، ثم التنمية المحلية بعد ذلك، بنسبة 19.8 في المائة (انظر الرسم البياني). ويعكس اهتمام الصندوق بتمكين المجتمع المدني في تشكيل مجلسه الاستشاري. ويضم هذا المجلس ثلاث عشرة دولة من الدول الأعضاء، الى جانب أربعة من الممثلين الأفراد واثنين من المجتمع المدني. ومثلا منظمات المجتمع المدني هما السيد زياد عبد الصمد، المدير التنفيذي لشبكة المنظمات العربية غير الحكومية للتنمية، والسيد نيكولاس هوين، الأمين العام للجنة الدولية للحقوقيين.

(1) بيليس، مرجع سابق، ص.ص. (60-61)

(2) ووكر، مرجع سابق ص.4

مراقبة حقوق الإنسان<sup>(1)</sup>. كما تستخدم هذه المنظمات ما توصلت إليه ثورة الاتصال والمواصلات من تقنيات للاتصال. بمختلف المواطنين الناشطين من أجل الإصلاح حيث يتم تبادل التقارير و إيصال الشكوى الى مختلف الهيئات المعنية بل توصلت تلك المنظمات الى القيام بتدريب المواطنين في مختلف دول العالم وأقامت ورشات تدريب لهم وهم في موطنهم الأصلي عن طريق الانترنت وهو ما يعرف ب **Online training** وخاصة بالنسبة لأولئك الذين يمنعون من السفر بسبب مواقفهم السياسية .

ن تلك الاتفاقيات وتلك المؤسسات وغيرها من وكالات الحكم العالمي تمثل نظام محكم مما يستوجب على الدول الإسلامية أن تشد كل طاقاتها وتتجاوز كل خلافاتها الداخلية وإعداد شبابها ورسم سياسة إستراتيجية محكمة حتى تتمكن من تجنب الآثار السلبية للعولمة السياسية من جهة كما يمكنها أن تستفيد من تلك المشاريع في إطار منظمة الأمم المتحدة لتكريس نظام ديمقراطي . وعليه فان "المعركة الحقيقية لا تكمن في مواجهة العولمة كعملية تاريخية وإنما ينبغي أن تكون ضد نسق القيم السائد الذي هو في الواقع إعادة إنتاج لنظام الهيمنة القديم . وهنا على وجه التحديد ينبغي تحديد طبيعة المعركة في النضال على المستوى الدولي للقضاء على ازدواجية المعايير في تطبيق حقوق الإنسان وعدم فرض نموذج للديمقراطية الغربية كنموذج أوحده للديمقراطية ، وإتاحة الفرصة للشعوب لكي تمارس إبداعاتها"<sup>(2)</sup>.

إن خطورة العولمة السياسية على دول العالم الثالث عامة والدول الإسلامية خاصة تبدو في ما تسعى إليه من أهداف والتي يمكن استخلاصها من عناصرها التي تقوم عليها والمتمثلة في :

- 1— توحيد أنماط أشكال الحكم بتعميم النموذج الديمقراطي الغربي نموذجا للأنظمة السياسية في العالم
- 2— تفكيك أنماط الأنظمة الحاكمة الحالية لإعادة تشكيلها من جديد حسب ما يتفق مع النموذج الليبرالي الغربي
- 3— التدخل في الشؤون الداخلية للدول من خلال وضع آليات مراقبة وإقرار معاهدات تضمن لها حق التدخل في القضايا الإنسانية
- 4— إقرار معاهدات واتفاقيات تضمن لها التدخل في الشؤون السياسية والاقتصادية من خلال منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي"<sup>(3)</sup>.

إذا كان هذا هو مفهوم العولمة السياسية من الوجهة الغربية والذي يعبر على الإستراتيجية الغربية للتحكم في مسارات ومستقبل الدول الإسلامية من خلال فرض قيم غربية على المنظومة الإسلامية مما يجعل العولمة السياسية أنما فعلا شكل جديد من أشكال الهيمنة باسم التدخل في القضايا الإنسانية . وهذا مما لاشك فيه انه استعمار حديث. وقد نستطيع إبراز المصالح الاقتصادية للدول الغربية في المبحث القادم والمتعلق بالعولمة الاقتصادية.

(1) الختلان ، مرجع سابق ، ص. 135

(2) يسين ، مرجع سابق ، ص. 57

(3) الدعجة ، مرجع سابق ، ص. 44

## المبحث الثالث: العولمة الاقتصادية

### "الرأسمالية الامبريالية"

كما بينا في مفهوم العولمة أنه لها اتجاهات عديدة لكن أبرزها الاتجاه السياسي والاتجاه الاقتصادي. فهي كعملية ذات وجهين الوجه الأول يتمثل في الجانب السياسي ويعبر عليه بالديمقراطية الليبرالية، الوجه الثاني يتمثل في النظام الاقتصادي الليبرالي والذي بدوره يعتبر شرطا ضروريا لقيام نظام ديمقراطي، بل وحكومة عالمية منسجمة ومن هنا استوجب الأمر الربط بين الجوانب الاقتصادية بالجوانب السياسية، وقد أكد فوكوياما من خلال مقولة نهاية التاريخ بعد الحرب الباردة أننا وصلنا الى مرحلة نهاية الصراع الأيديولوجي وبداية التنافس الاقتصادي في إطار التفاعلات الاقتصادية والتي تسعى إلى إقامة تكتلات اقتصادية كبرى، كما أكد أن الديمقراطية الليبرالية هي الحل الوحيد لإزالة الصراع القائم بين السادة والعبيد. ولا يمكن أن تتصور ديمقراطية بدون ليبرالية ولا ليبرالية بدون ديمقراطية في المفهوم الغربي. ومن خلال هذا المبحث نحاول أن نحلل العلاقة المعقدة بين الجانبين، من الناحية النظرية والتطبيقية.

إن المدخل الاقتصادي للتحوّل الديمقراطي يركز على الجوانب الاقتصادية بل " الديمقراطية العالمية تتحقق عندما يصوت المستهلكون والرأسماليون (لا المواطنين) بنقودهم (لا بأصواتهم الانتخابية) من أجل الحصول على أقصى مردود لا موارهم (لا تحقيق أقصى الإمكانيات البشرية) في أحد الأسواق العالمية (لا في دولة إقليمية) ويفترض هذا الرأي بان المال والمادة هما كل شيء وغاية المنتهى على صعيد السياسة" (1) وهذا هو المقصود بالرجل الأخير في كتاب "نهاية التاريخ والرجل الأخير" الذي وصل الى قمة التطور الفكر البشري بتحرره من كل القيم والتقاليد وهو الرجل الذي يعرف في الاقتصاد بالرجل الحدي الذي لا يفكر سوى في المقارنة بين الربح والخسارة في إطار اقتصاد السوق من أجل إشباع رغباته وهو يسعى دائما الى تحقيق التفوق.

وتبرز أهمية الجوانب الاقتصادية بالنسبة للدول العربية والإسلامية من خلال ما تقدمه لنا مراكز البحوث والدراسات من نسب ديون حيث " تكشف الأرقام والإحصاءات الصادرة عن عدد من الجهات المالية الإقليمية كالصندوق العربي للإئتماء الاقتصادي والاجتماعي وصندوق النقد العربي والمؤسسات البحثية أن إجمالي الدين العام للدول العربية مجتمعة في عام 2006 يصل الى 800 مليار دولار، شكل حجم الدين العام الخارجي نحو 44% منه بواقع 350 مليار دولار. وتتراوح نسبة نمو الدين العام الخارجي ما بين 8% الى 10% ووصلت نسبة الدين العام الى الناتج المحلي الإجمالي في سورية مثلا 17,5%. إن العضلات الاقتصادية التي تواجه الوطن العربي لا تعني بأي حال أن الدول العربية لا تحتوي على الموارد اللازمة للتحوّل من التخلف الى التنمية فهي في حاجة الى سياسة رشيدة في توظيف القدرات الاقتصادية والبشرية والفنية في استغلال الموارد المتاحة" (2).

حقيقة أن تأثيرات العولمة الجديدة على النظم السياسية الإسلامية الحاكمة كانت تأثيرات سياسية واقتصادية ولهذا من مؤشرات الإصلاح الاقتصادي\* في الدول العربية نجد مؤشر الاندماج في الاقتصاد العالمي في كافة المجالات لان هذا الاندماج يعد

(1) بيليس، مرجع سابق، ص. 59.

(2) العليكم، مرجع سابق، ص. 78.

\* يخلص تقرير مرصد الإصلاح العربي لعام 2005-77 الى التعريف التالي " أن الإصلاح الاقتصادي هو مجموعة الإجراءات التي تستهدف إزالة الإختلالات التي يعاني منها الاقتصاد، وتطوير القواعد الداخلية للنمو الذاتي المتواصل ورفع معدلات تشغيل قوة العمل ورأس المال في اقتصاد يجرى تطوير هيكله وإنتاجيته، وتسهيل إجراءات تأسيس الأعمال فيه، مع تطوير اندماجه في الاقتصاد العالمي بشروط متكافئة وعادلة، تراعي مستوى تطوره والاعتبارات الاجتماعية المختلفة ويستهدف في الوقت ذاته توزيع الدخل بشكل عادل ومكافحة الفقر وبناء منظمات واليات منع ومكافحة الفساد.

عاملا حاسما في تحديد مدى قدرة هذا الاقتصاد على المنافسة. وما تجدر الإشارة إليه هنا أن العرب يفضلون النموذج الصيني في التنمية والإصلاح الاقتصادي عكس النموذج الأمريكي الذي يستوجب انفتاح سياسي كبير عكس النموذج الصيني الذي يعتبر نموذجا اقتصاديا بحت دون انفتاح في الجانب السياسي و القيمي بصفة عامة كما عليه الحال في كوريا الجنوبية.

وإذا كانت الأنظمة السياسية الإسلامية مجبرة على تعاطي تأثيرات العولمة، فإنها تحاول أن تضع نفسها ضمن مشروع وطني لصالح الوطن وأن لا تكون جزءا من مشروع آخر خارجي أيا كان. وأن تتعامل مع الخارج وفقا لمشروعها هي وليس وفقا لمشاريع هذا الخارج، حيث نجد أن الغرب وفي إطار العولمة وعن طريق المؤسسات الدولية الحكومية الاقتصادية وباسم الإصلاح الاقتصادي يحاول اختراق الداخل العربي الإسلامي دون مراعاة لخصوصيات الاجتماعية وذلك باستخدام المؤسسات التجارية والمالية والنقدية الدولية وأبرزها المؤسسات الاقتصادية الحكومية الدولية وبالذات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية وتسمى هذه المؤسسات الثلاثة مؤسسات العولمة أو مثلث الهيمنة. حيث تلزم هذه المؤسسات الدول باتخاذ الإجراءات المتعلقة بتحرير الاقتصاد داخليا وتحرير علاقاته الخارجية وفتحته بدون قيود أمام حركة السلع والخدمات ورأس المال الأجنبي دون نظر لبناء القواعد الذاتية للنمو المتواصل...، كآلية لضمان نمو الطلب وتوسيع السوق بما يحفز الاستثمارات الجديدة بصورة متواصلة وهذا التعريف الإيديولوجي للإصلاح الاقتصادي إنما يعكس بدقة الاتجاهات الغالبة للعولمة الاقتصادية التي تريد فتح الحدود بدون أي قيود أمام الحركة الاقتصادية العالمية بكل مكوناتها وجوانبها، وسواء تعلقت بالسلع أو الأفكار أو رؤوس الأموال أو البشر، بدون النظر إلى الجوانب السلبية المحتملة لهذه التحركات الهائلة عبر العالم سواء بالنسبة لتهميش بلاد نامية بعينها أو إقصاء الطبقات الفقيرة أو المتوسطة من دائرة النمو، حتى داخل البلاد المتقدمة ذاتها<sup>(1)</sup>.

وتجد الدول الإسلامية نفسها في ظل العولمة محرجة عكس الوضع في عهد الثنائية حيث كان لها هامش مناورة ذلك أن الصراع على القمة يعطي للدول فرصة مناورة كبيرة و يمكنها ذلك من التحالف مع هذا الطرف أو ذاك لكن الوفاق على القمة بل وهيمنة الولايات المتحدة على القمة صعب من مهمة الدول الإسلامية. حيث تشير بعض الدراسات إلى أن الرئيس الراحل صدام حسين قد حذر من مغبة الهيمنة الأمريكية وطلب من الدول العربية سحب أموالها من أمريكا وأوروبا واستثمارها في الاتحاد السوفيتي لإعادة التوازن على المستوى الدولي. ذلك أن الإستراتيجية الأمريكية العالمية لمكافحة الإرهاب العالمي والسيطرة على مصادر النفط ومنع ظهور القوى الكبرى كالصين والاتحاد السوفيتي والاتحاد الأوربي تبين لنا أن للعولمة منظور قيمي ومنظور امبي ومنظور اقتصادي .

وبالنسبة لموقع الدول العربية من العولمة والآثار المترتبة عليها نذكر انه إذا "كانت الدول العربية أكثر الدول تأثرا بما حدث في القطبية وانهار الاتحاد السوفيتي ولم تستفد بموجة رياح التحول الديمقراطي التي اجتاحت العالم بل على العكس من ذلك حيث كرس رياح التغيير في العالم تبعية الوطن العربي للولايات المتحدة الأمريكية وزادت من حدة الانقسامات العربية وأضعفت النظام الإقليمي العربي وأدخلت المنطقة في حقبة استعمار مباشر من جديد"<sup>(2)</sup>

وتشير الدراسات السياسية إلى أن هناك مسالك وأدوات المشروع الغربي للتأثير في الداخل الإسلامي في المجال الاقتصادي وكما اشرنا في المبحث السابق إلى حوار دعم الديمقراطية وقلنا أن هناك مبادرات اقتصادية في إطار العولمة، حيث نميز هنا بين المبادرات الأمريكية والمبادرات الأوربية والمبادرات المشتركة لتجسيد العولمة الاقتصادية. ولعل أبرز مبادرة هي مبادرة الشراكة الشرق أوسطية ومبادرة الشراكة الأوربية المتوسطة. وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية الممثل والقائد لمبادرة الشراكة الشرق أوسطية بينما يبرز الدور الأوربي في المبادرة الشراكة الأوربية المتوسطة. وستتناول كل من الدور الأمريكي والدور الأوربي

= - لمزيد من المعلومات انظر : يسين، مرجع سابق، ص. (76-77)

(1) يسين، مرجع سابق، ص.75

(2) العليكم، مرجع سابق، ص.107

وعموماً " تنطلق هذه المبادرات من تصور سلمي للواقع العربي في مختلف مجالاته خلص إليه القائمون على المبادرات من خلال تقارير التنمية البشرية ورأوا أن هذا الواقع يحتم البدء في عمليات إصلاح تدريجية شاملة وأُعلنَ عن الاستعداد للمساهمة في عملية الإصلاح السياسي من خلال تقديم المساعدات للحكومات وللمؤسسات المجتمع المدني على حد السواء لقد كانت ردة فعل الحكومات هي رفض هذه المبادرات والنظر إليها كتدخل مرفوض في الشأن الداخلي... وغالبية القوى المعارضة شككت في مصداقية المبادرات خاصة الأمريكية منها ورأت فيها مجرد محاولة لتحسين صورة واشنطن المشوهة بسبب ممارساتها غير الإنسانية في إطار الحرب ضد الإرهاب إضافة إلى أن تلك المبادرات كانت تهدف إلى كسب الدعم العربي لحربها على العراق" (1).

1 - المبادرات الأمريكية (2) :

رغم الاختلاف الأكاديمي حول طبيعة الدور الأمريكي بشأن نشر الديمقراطية في الوطن العربي فإن هذا الدور غير ثابت ولا فار على مبدأ واحد من حيث أن الولايات المتحدة الأمريكية أرادت نشر الديمقراطية في هذه المنطقة من أجل تجفيف منابع الإرهاب فيها اعتقاداً منها أن الأنظمة التسلطية كانت هي السبب المباشر في ظهور ونمو الفكر المتطرف. إلا أنها من جهة أخرى ترددت في نشر الديمقراطية في الدول العربية لأنها قد تكون سبب في وصول الإسلاميين للحكم عن طريق الديمقراطية مما قد يؤدي إلى تفويض مصالحها في هذه المنطقة. وعليه فضلت التعامل مع أنظمة تسلطية تضمن لها حماية مصالحها عن إقامة أنظمة ديمقراطية. فمن أجل حماية مصالحها تحالفت مع أنظمة تسلطية غير ديمقراطية .

أما عن موقف الدول العربية والإسلامية من المبادرة الأمريكية فإنها حاولت استغلال الموقف للحصول على أكبر قدر ممكن من المساعدات حيث أصبح التكلم عن الإرهاب الدولي لتأكيد وجوب مساعدة الولايات المتحدة الأمريكية الدول الإسلامية، و"بغض النظر على التباين في المواقف وردود الأفعال العربية تجاه المبادرة الأمريكية على الصعيدين الحكومي وغير الحكومي، فإن السؤال الجوهرى هنا يتعلق بحدود مساهمة هذه المبادرة في تحقيق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، ومع التسليم الكامل بأهمية تعزيز النمو الاقتصادي وتقوية المجتمع المدني وإصلاح نظم التعليم وتمكين المرأة... كمقومات ومتطلبات لتأسيس الديمقراطية إلا أن فاعلية المبادرة في الإسهام في تحقيق ذلك محاطة بكثير من المحاذير والتحفظات" (3).

وتشير العديد من الأدبيات السياسية إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تسعى بدرجة أولى إلى إصلاح الأنظمة ونشر الديمقراطية في الشرق الأوسط وإنما كان ذلك شعاراً لتبرير تدخلاتها من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية غير معلنة و"من المؤكد أن قضية الديمقراطية لم تأت قط ضمن أولويات السياسة الأمريكية في المنطقة في مرحلة ما قبل أحداث 11 سبتمبر بل بالعكس فإن لواشنطن سجلاً طويلاً في دعم ومساندة النظم التسلطية والاستبدادية . وتوجس الإدارة الأمريكية من احتمال أن تؤدي الديمقراطية الحقيقية إلى وصول حركات إسلامية إلى السلطة أو تعزيز دورها كما حدث في الجزائر . فإن من صالح أمريكا أن تكون هناك أنظمة غير ديمقراطية تسلطية شخصية لتساعد في وقف الزحف الحيوي ولو بصفة غير ديمقراطية كما أن

(1) الختلان ، مرجع سابق ، ص.134

(2) حنفي ، مرجع سابق ، ص.ص. ( 20 - 22 )

- ولزويد من المعلومات حول مبادرة الشرق الأوسط انظر الموقع التالي . <http://www.taqrir.org/showarticle.cfm501> العدد 33، 19 نوفمبر/تشرين

الثاني 2005 مبادرة MEPI هل تبقى حكومية أم يتم تخصيصها؟ نظرة على وسيلة نشر الديمقراطية الأمريكية في الشرق الأوسط

(3) إبراهيم، مرجع سابق، ص.31

بإمكان تلك الأنظمة أن تمرر اتفاقات شراء أسلحة وبناء قواعد عسكرية و صفقات نفط بصفة غير ديمقراطية<sup>(1)</sup>.

ورغم التحفظات المؤسسة حول صدق المبادرة الأمريكية في سعيها لإقامة إصلاحات سياسية في الوطن العربي فان ذلك لا يمنع من الدراسة والتحقيق في تلك المبادرة لمعرفة الجوانب الايجابية والسلبية فيها ولهذا تطرح الدراسات السياسية عدة أسئلة حول الموضوع ومن ابرز تلك الأسئلة نذكر :

" - مدى مساهمة السياسات الأمريكية في مرحلة ما بعد هجمات 11 سبتمبر في تحقيق هذا الهدف (الديمقراطية)؟

- إن السياسات الأمريكية في مرحلة ما بعد 11 سبتمبر تنطوي على كثير من التناقضات التي تؤثر بالسلب في قدرة واشنطن على تحقيق الديمقراطية في المنطقة على نحو ما هو مطروح في الخطاب السياسي لإدارة بوش الابن والخط الأكاديمي الذي تروج له بعض الأوساط داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها ؟ .

- هل ستقبل واشنطن بديمقراطية تقود الى وصول الحركات الإسلامية الى السلطة في دول عربية عبر صناديق الاقتراح؟

- هل تفضل الولايات المتحدة الأمريكية أنظمة لا توافق سياسة القواعد العسكرية والتسهيلات العسكرية و صفقات الأسلحة والصفقات البترولية ؟.

- وكيف يمكن تفسير الضغوط التي تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية عندما تنتقد سياستها في المنطقة بدعوى أن ذلك ينطوي على تحريض ضد الولايات المتحدة الأمريكية؟<sup>(2)</sup>.

تتمثل إستراتيجية الولايات المتحدة الأمريكية لفرض الديمقراطية على العالم العربي والإسلامي انطلاقاً من فرضية أساسية مفادها أن انسداد قنوات التعبير الديمقراطي أمام أجيال الشباب العرب والمسلمون هو الذي أدى الى انتشار الفكر المتطرف والذي هو بذاته وقود الإرهاب ومن هنا تبنت الولايات المتحدة مشروع نشر الديمقراطية والقيم الأمريكية في مختلف دول العالم وخاصة العالم العربي والإسلامي ويتجلى دور الجانب الاقتصادي في إستراتيجيتها حيث تقوم فكرتها الأساسية على أن الليبرالية الاقتصادية والنمو الاقتصادي الناتج عنها من شأنه أن يؤدي الى تبلور طبقة وسطى مستقلة تسعى الى دعم التحول الديمقراطي وحكم القانون. والمشروع الأمريكي هذا ليس ببعيد عن أهداف المشروع الأوربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لاستعمار وتحضير المناطق المتخلفة من دول العالم الثالث. "وقد تجلت المبادرة الأمريكية في العديد من المشاريع التجارية والاقتصادية والثقافية والمتمثلة في<sup>(3)</sup> :

(1) إبراهيم، مرجع سابق، ص.24

(2) المرجع نفسه ، ص.24

(3) حنفي، مرجع سابق، ص.ص. (19 - 21)

وفي نفس المرجع: يعرض الجدول التالي أهم برامج دعم الديمقراطية المقدمة من الولايات المتحدة في الفترة من عام 2001 وحتى نهاية عام 2005 بالمليون دولار مبي : برنامج مبادرة شراكة الشرق الأوسط  
يو.اس.ايد : برامج هيئة المعونة الأمريكية

د.ر.ل. مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق العمال - وزارة الخارجية الأمريكية

البرامج	2001	2002	2003	2004	2005
مبي MEPI	N /A	29	100	89	74.4
يو اس.ايد. USAID	27.1	27.7	28.8	87.9	105.2
د.ر.ل.	147	2.6	7.9	8.1	3.9
الإجمالي	27.3	59.3	136.8	185.6	183.6



1 المبادرة بالنشاط التجاري 2 تمويل المشاريع الصغيرة -3 مؤسسة التمويل الدولية-4 شبكة الصناديق- 5 فريق عمل معني بالاستثمار -6 برامج وآليات دعم الديمقراطية مثل مبادرة منطقة التجارة الحرة لدول الشرق الأوسط - مبادرة الشرق الأوسط الكبير وشمال أفريقيا- برنامج مساعدة الديمقراطية للشرق الأوسط

إن المبادرة الأمريكية هذه كانت نتيجة لتخلي الاتحاد السوفيتي عن العرب، كما تعتبر أنها تخلي العرب عن الاتحاد السوفيتي حيث لم يبادر العرب إلى مساعد الاتحاد السوفيتي عن طريق سحب رؤوس أموالهم من البنوك الغربية واستثمارها في الاتحاد السوفيتي لخلق التوازن بين الشرق والغرب. وعليه لم يقيم العرب بالدور المنوط بهم مما أدى في الأخير إلى تباطؤ الاتحاد السوفيتي مع الولايات المتحدة الأمريكية وموافقته في سياستها في الشرق الأوسط حيث "أعرب قورباتشوف لجمي كارتر 1987 أن الاتحاد السوفيتي عدل عن سياسته الخارجية تجاه الشرق الأوسط وأصبح يقر بالمصالح الحيوية للولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة وان الاتحاد السوفيتي لن يعمل على زعزعة تلك المصالح وهذا الانفراج يحتوي على تخلي الاتحاد السوفياتي على العرب. في صراعهم مع إسرائيل واستعداده لتغيير السياسة مع إسرائيل حيث سمح للسفريات بالهجرة إلى فلسطين المحتلة 2002 عندما هاجر 2 مليون من دول الاتحاد السوفياتي سابقا إلى فلسطين وقد كانت الولايات المتحدة الأمريكية وراء الضغط على الاتحاد السوفياتي لتغيير قوانين الهجرة وقد أعرب بوش في 1989 عن استعداد بلاده عن منح الاتحاد السوفياتي أفضلية الدولة الأولى بالرعاية تجاريا شريطة أن تغير موسكو من قوانين الهجرة لديها بما ينسجم مع الأعراف الدولية"<sup>(1)</sup>.

رغم أهمية المشاريع الاقتصادية في تحقيق الإصلاح السياسي قد وجهت لها عدة انتقادات خاصة من حيث أنها كانت في إطار وزارة الخارجية الأمريكية وكان من الأجدر أن لا تكون في إطار إدارة تتعامل مع الأزمات الدولية وتكون أحسن لو كانت في إطار مؤسسات اقتصادية متخصصة في التنمية وبالإشراك مع مؤسسات المجتمع المدني ومن أبرز الانتقادات نذكر:

" أولها: قضية التمويل وتتمثل في تواضع قيمة المبالغ المرصودة لتنفيذ برامج المبادرة فعند إعلانها في ديسمبر 2002 تم اعتماد مبلغ 29 مليون دولار لتمويل برامجها وفي مارس 2003 تم تخصيص مبلغ 90 مليون دولار لهذا الغرض وبالرغم من زيادة هذا المبلغ حوالي 300 مليون دولار في ما بعد إلا أنه يبقى أقل من أن يساهم في تمويل برامج طموحة لا تطلق وتعزز عملية التحويل الديمقراطي ... كما أن هذا المبلغ يعتبر متواضعا إلى أقصى حد مقارنة بمشروع مارشال الذي خصص لإعادة بناء أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية .

ثانيها : أن الخارجية الأمريكية ليس لديها الخبرة الكافية في تنفيذ وإدارة برامج للإصلاح الاقتصادي والتعليمي والسياسي والثقافي في دول أخرى.

ثالثها : أن تنفيذ المبادرة يتم في الغالب من خلال برامج جزئية على المدى القصير ومثل هذه البرامج نادرا ما تحدث تأثيرا فعليا وتراكميا بشأن عملية التحول الديمقراطي"<sup>(2)</sup>.

(1) العليكم، مرجع سابق ، ص.98

(2) إبراهيم، مرجع سابق ص.31-32

ولمزيد من المعلومات انظر :- كتاب السلطان الأخير :نعوم تشومسكي وجلبير الاشقر السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط، ترجمة وتحقيق ربيع وهبة وأمل حوا تقدم ستيفن شالوم سوسن إسماعيل العساف . مركز الدراسات الدولية جامعة بغداد (بيروت: دار الباقي للطباعة والنشر 2007)ص.366  
-وكذلك: المجلة الالكترونية: المستقبل العربي العدد 353 لشهر آب أغسطس التاريخ 2008 /7  
السياسة الأمريكية حيال منطقة الشرق الأوسط والساعية إلى صياغة وإعادة ترتيب هذه المنطقة وفق أسس التوجه الكوني الأمريكي عبر تسويق نهج جديد للهيمنة على هذه المنطقة  
ركيزتها أيديولوجية القوة الخيرة المتمتعة بمشروعية أخلاقية ذات آفاق إنسانية تتعدى الحدود القومية معتمدة على إستراتيجية ثلاثية التوجهات :

1- منعها مكافحة الإرهاب وتدمير أسلحة الدمار الشامل

2- وقوامها تأكيد نزعة التدخل الإنساني من أجل نشر الديمقراطية

3- نتائجها بناء الدول وحماية حقوق الإنسان وضممان حقوق الأقليات والتعاقد الدولي لتحقيق الرفاهية وإعطاء موقع الصدارة للفكر والممارسة لسياسة الأمريكية



وتشير الأدبيات السياسية أيضا إلى أنه من أبرز المشاريع التي طرحتها الولايات المتحدة في سبيل تعزيز الديمقراطية في المنطقة الإسلامية نجد مشروع الشرق الأوسط الكبير والمعدل **Greater Middle East 2004** " ويضم الشرق الأوسط الكبير بحسب التعريف الأمريكي: الدول العربية وكلا من أفغانستان وباكستان وإيران وإسرائيل وقد قوبل هذا المشروع برفض عربي شبه عام على الصعيدين الرسمي وغير الرسمي على أساس انه يقوم على فرض قيم ونظم غربية على هذه الدول من دون مراعاة خصوصياتها الثقافية والحضارية والدينية. مما يؤدي الى تذويب الهوية العربية في محيط أكبر غير عربي وأمام الرفض العربي والتحفظات الأوروبية مما ترتب عليه إجراء تعديلات وصدور المشروع في وثيقتين الأولى بعنوان شراكة من اجل التقدم ومستقبل مشترك مع منطقة الشرق الأوسط الكبير وشمال أفريقيا أما الوثيقة الثانية فهي خطة مجموعة الثمانية لدعم الإصلاح " (1)

ب - المبادرات الأوروبية :

رغم الجذور التاريخية للعلاقات العربية والإسلامية مع الجانب الأوروبي إلا أنها في الوقت الراهن تعتبر علاقات محتشمة، ويركز الباحثين والدارسين في دراستهم لتلك العلاقات على الجوانب الثقافية والتعاون العلمي والأكاديمي وقد تجلّى ذلك في سياسات الاتحاد الأوروبي الموجهة للعالم العربي والإسلامي بصفة عامة ومنطقة الشرق الأوسط بصفة خاصة. وتتجلى العلاقات بين الدول العربية والإسلامية بالجانب الأوروبي في مبادرتين يمثلان "إطارين رئيسيين : - الأول هو " الشراكة الأوروبية - المتوسطة " E.M.P. والتي انطلقت في 1995 وأسست لما عرف بعملية برشلونة . وترتكز الشراكة على ثلاثة مجالات أساسية : هي الشراكة السياسية والأمنية . والمالية والاقتصادية وأخيرا الشراكة الثقافية والاجتماعية ، وتستند الشراكة الى افتراض أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية هي شروط أساسية لبناء السلام والاستقرار في المنطقة ، وإضافة الى العلاقات الثنائية المباشرة بين الاتحاد الأوروبي ودول جنوب المتوسط أولى الاتحاد اهتماما كبيرا بالعمل الإقليمي الجماعي مع المنطقة ككل من خلال مشروع منطقة التجارة الحرة التي سيتم اكتمالها بحلول عام 2010. " (2) .

وانتقدت هذه الاستراتيجيات القائمة على الاقتصاد من أجل تحقيق الإصلاح السياسي من حيث ان التنمية الاقتصادية لا تقود دائما بالضرورة الى تحقيق الديمقراطية حيث نجد انه رغم المساعدات الغربية للدولة الفلسطينية فان الانتخابات أسفرت على فوز حماس وهي بالنسبة للغرب حركة جهادية متطرفة غير ديمقراطية . وقد نجح المدخل الاقتصادي في وسط وشرق أوروبا قد يعود للتشابه القيم بين شرق وغرب أوروبا ، وهذا ما يؤكد لنا دور العامل القيمي في إقامة نظام ديمقراطي ، حيث أن مشاريع الإصلاح الديمقراطي لا يمكن أن تبني على أسس اقتصادية بحتة ، رغم أهمية العامل الاقتصادي إلا انه شرط ضروري لكن غير كافي .

" - الإطار الثاني هو ما عرف بسياسة الجوار الأوروبي E.N.P. التي تبناها الاتحاد الأوروبي في عام 2004 كإطار للتعامل مع دول الجوار بعد التوسع الذي شهده الاتحاد . وهدف تلك السياسة الى خلق حوار سياسي واجتماعي مع دول الجوار مع التركيز بشكل خاص على العلاقات التجارية والاقتصادية . وعلى العكس من الطابع الإقليمي الجماعي لعملية برشلونة ، تقوم سياسة الجوار على العلاقة الثنائية المباشرة بين الاتحاد وكل دولة على حدة وفقا لقدرة كل شريك على أقلمت سياساته مع توقعات الاتحاد الأوروبي في

(1) إبراهيم ، مرجع سابق ص.32

(2) حنفي ، مرجع سابق ، ص.30

مجالات القانون والحكم الرشيد وحقوق الإنسان واقتصاد السوق .<sup>(1)</sup>

لقد حاولت ساسة الحوار الأوروبيان تكون أرقى من عملية برشلونة عن طريق تجنب الدخول في الصراعات الإقليمية والتركيز على الجوانب الاقتصادية البحتة لتحقيق مصالح الأطراف . ورغم أن هذه السياسة تمثل فصلا جديدا في العلاقات الأوروبية المتوسطة إلا أنها لم تستطع التغلب على المشكلات الأساسية والمتمثلة في أن الطرف الأوروبي يريد تحقيق جملة من الأهداف الأمنية ومنع الهجرة غير الشرعية والجريمة المنظمة دون التطرق لموضوع الديمقراطية والحكم الرشيد فهو يبحث كما تشير بعض الدراسات على دائرة من الأصدقاء تعكس تركيزه الأمني الخاص أكثر من التركيز على التعاون الإقليمي في منطقة البحر المتوسط

إن الاهتمام الأوروبي بالمنطقة العربية والإسلامية ليس جديدا بل إن المنطقة العربية قد عرفت الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر، كما كانت هناك علاقات تعاون وصدقة في مختلف المجالات وخاصة المجال الاقتصادي ، حيث اعتبرت المنطقة العربية منطقة نفوذ أوروبي بعد استقلال الدول العربية والإسلامية وكانت آخر دولة تنال استقلالها الجزائر سنة 1962 بعد أكثر من قرن وربع من الاستعمار الفرنسي . ولهذا تطرح العديد من الأسئلة حول طبيعة وأهداف ومستقبل العلاقات العربية مع الاستعمار القديم ، ومن أبرز الأسئلة التي تطرح في هذا السياق نذكر: إذا كان الاهتمام الأوروبي الجماعي بالمنطقة العربية ليس اهتماما جديدا فما الجديد الذي طرا على توجهات الاتحاد الأوروبي نحو المنطقة في ظل العولمة؟ ما هي أهداف التوجه العربي نحو أوروبا في ظل الهيمنة الأمريكية وماهي أفاق هذا التوجه؟ وهل يعتبر الدور الأوروبي منافسا أو مكملا للدور الأمريكي؟ وإلى أي مدى يمكن خلق توازنات بين الدور الأوروبي والدور الأمريكي في ما يتعلق بنشر الديمقراطية في الدول الإسلامية؟ وماهو موقف الولايات المتحدة الأمريكية من المبادرات الأوروبية؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار الدور الأوروبي معرقلا للدور الأمريكي؟" وحيث أن التعددية الدولية تهدد السياسة الخارجية الأمريكية فإن القطب الأوروبي الجديد ينظر إليه العالم العربي سواء صدقت أو أخطأت هذه النظرة باعتبارها الفرصة المنفردة للتخفيف من غلو الأحادية الأمريكية بصفة عامة ظل دور أوروبا السياسي مقيدا وهذا يرجع الى قلق الدول الأوروبية ذات الثقل من فقد امتيازاتها الدولية ومواصلة سياساتها المتبادلة ، يرجع ذلك أيضا وبناء على ما سبق الى الصعوبة الكبرى في صياغة سياسة أوروبية مشتركة قادرة على مواجهة الهيمنة الأمريكية باستثناء بعض مبادرات جديدة كمبادرة فرنسا وألمانيا في بداية 2003 لمواجهة الحرب الأمريكية في العراق"<sup>(2)</sup>.

ولعل ضعف الدور الأوروبي وعدم فعاليته يعود الى السياسة المتبعة من قبل الاتحاد تجاه المنطقة حيث هناك ازدواجية المعايير" في الوقت الذي يتعامل فيه الاتحاد الأوروبي مع الغير انطلاقا من كونه وحدة واحدة فانه يحرص على التعامل مع دول الضفة الجنوبية من المتوسط فرادى... إن الجانب الأوروبي عمد الى التعامل مع الدول العربية وفق قاعدة الفردية والتعامل مع مجموعات صغيرة من الدول مثل المغرب العربي ،الخليج العربي على النحو الذي كان يرجح على الدوام ، كفة الاتحاد الأوروبي في أي تعامل مع دول جنوب المتوسط أو الشرق الأوسط"<sup>(3)</sup>.

(1) حنفي ، مرجع سابق ، ص. 31

(2) برنارد بوتيفو وآخرون، "الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد في الوطن العربي 1991-2003" أعمال الندوة المصرية الفرنسية الحادية عشر 14-15 يناير 2004 تحرير: وفاء سعد الشربيني، (مصر: مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، 2005)ص.ص. (14-16)

(3) عماد جاد وآخرون، "الاتحاد الأوروبي والشرق الأوسط: الواقع واحتمالات المستقبل، (مصر: مركز الدراسات السياسية وإستراتيجية بالأهرام [د.ت.ن.]، ص. 42 =

إن التطور التكنولوجي للعلاقات الأوروبية العربية\* يؤكد أن هناك علاقات قديمة جدا ولا يتسع البحث تتبع كل المراحل. وترتكز الدراسات الحديثة على سياسة الحوار الأوربي انطلاقا من عملية برشلونة حيث تميزت عملية برشلونة عما سبقها من مبادرات من وجهة نظر الاتحاد الأوربي بما يلي :

- 1- "اتساع مجالات التعاون وشمولها ، حيث تنضوي الاتفاقية على سياسة شاملة ذات أبعاد اقتصادية سياسية أمنية واجتماعية إنسانية . كما أنها سياسة ذات طابع عالمي .
- 2- اتساع نطاق المشاركة والعضوية عن معظم المبادرات السابقة .
- 3- أنها تهدف على المدى الطويل تعزيز التعاون على محور الجنوب جنوب .
- 4- أن اتفاقية برشلونة تعتبر علامة هامة في تحديد وضمان استمرار الأولوية التي تحظى بها منطقة الشرق الأوسط في السياسة الخارجية الأوروبية (1).

وتشير الأدبيات السياسية إلى أن عملية برشلونة قد حاولت رفع العلاقة بين الاتحاد والدول العربية من علاقة منح إلى علاقة الشراكة وهي تعطي أولوية للجوانب الاقتصادية لان الرفاهية الاقتصادية هي صمام الأمان لمنع تفجر المشكلات السياسية و الأمنية كما أن التكامل الوظيفي الفني يهدف إلى إحداث الربط بين دول الإقليم عن طريق خلق شبكة من المصالح والارتباطات على أرض الواقع في المجالات الاقتصادية والتجارية والفنية أو المجالات التي لا تتسم بحساسية سياسية مرتفعة وبالتالي فهي تتمتع بتوافق الأطراف المختلفة . كما تشير الدراسات إلى أن الشراكة فيها ثلاث مجالات :- المحور السياسي الأمني - المحور الاقتصادي المالي - المحور الاجتماعي الإنساني

كما تتميز عملية برشلونة بأنها اتسمت بالطابع التنظيمي والطابع التطوري ومن ابرز ذلك المؤتمرات الوزارية حيث تقوم اللجنة الأوروبية المتوسطة لعملية برشلونة بدور هام في التحضير لتلك الاجتماعات الوزارية وصياغة الأجندة وتقريب وجهات النظر هذا فضلا عن الإطار الثنائي لعملية برشلونة متمثلا في الاتفاقات الثنائية بين دول الاتحاد الأوربي كطرف من ناحية

\* لمزيد من المعلومات أنظر جاد ، مرجع سابق ، ص.7-10 "الجيل الأول في التفاعلات الأوروبية العربية في ظل الحرب الباردة : في أوائل السبعينات منتدى الأمن والتعاون الأوربي الذي تحول فيما بعد إلى منظمة الأمن والتعاون الأوربي ، فقد تضمنت وثيقة هلسنكي 1975 قسما خاصا بعنوان "القضايا المتعلقة بالأمن والتعاون في المتوسط" وفي 1974 الحوار الأوربي العربي (عقب حرب أكتوبر 1973) وفي 1976 خطة عمل المتوسط the mediterranean action plan ثم اجتماعات في برين 1987 ثم في الجزائر 1999 وضلت السياسة المتوسطة للجماعة الأوروبية أداة هامة لإدارة العلاقات في تلك المرحلة فقد طورت الجماعة الأوروبية علاقات مميزة مع دول حوض المتوسط في شكل اتفاقيات للتعاون التجاري منذ الستينات وفي عام 1972 بدأت الجماعة الأوروبية الشرارة الأولى لما أصبح فيما بعد إستراتيجية الجماعة المتوسطة التي ركزت أساسا على التعاون التجاري والفني وبحلول عام 1990 طورت الجماعة ما عرف بالسياسة المتوسطة الجديدة والتي ركزت كسابقتها على قضايا التعاون الاقتصادي كمدخل للتقارب السياسي

وفي 1990 (منتدى ألان والتعاون في المتوسط لمناقشة القضايا البيئية في حوض المتوسط على غرار منتدى الأمن والتعاون الأوربي ،) وقد تمت صياغة الشكل المؤسسي لهذا المنتدى ليكون منبر للحوار والتعاون في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية على غرار نموذج السلات الثلاث الذي اعتمد في برشلونة فيما بعد وقد اعترضت الولايات المتحدة الأمريكية على هذه المبادرة بدعوى أولوية الصراع العربي الإسرائيلي

وبعد الحرب الباردة : الشراكة الأوروبية المتوسطة (عملية برشلونة) والتي اتخذت صبغتها المؤسسية مع عملية برشلونة 1995 بالإضافة إلى إسرائيل وتركيا وقبرص ومالطا وتقتصر عضوية الدول العربية في اتفاقية الشراكة الأوروبية المتوسطة على الدول المشاطئة للبحر المتوسط من دول الإقليم فيما عدا الأردن وموريتانيا بسبب علاقة الأولى بالصراع العربي الاسرائيلي وعلاقة الثانية بدول الاتحاد الأوربي

وقد عقد مؤتمر برشلونة 27-11-1995 بمشاركة 15 منها هي دول الاتحاد الأوربي و12 دولة متوسطة هي مصر تونس الجزائر المغرب سوريا لبنان إسرائيل تركيا قبرص مالطا الأردن وموريتانيا بالإضافة إلى السلطة الوطنية الفلسطينية أما ليبيا فقد تعطل انضمامها إلى اتفاقية الشراكة الأوروبية المتوسطة بسبب قضية لوكربي في اسبانيا . وفي سنة 2004 بدأ ما يعرف بسياسة الحوار الأوربي ENP

(1) هناء عبيد ، مرجع سابق ، ص. (12-13)

ودول المتوسط فرادى من ناحية ثانية . ومن ابر الانتقادات التي توجه الى عملية برشلونة نذكر "1: قصور الشكل الموسسي 2 فجوة التنمية بين جانبي الشراكة المتوسطية 3 غياب قوى المجتمع المدني على الجانب الأوربي والمتوسطي 4 معضلة الصراع العربي الإسرائيلي" (1).

إن السياسات الأوربية الجديدة هي وليدة الأوضاع السياسية والاقتصادية التي عرفها العالم بعد زوال الثنائية حيث أصبحت أوربا تبحث عن دور لها أو استرجاع دورها العالمي حيث " أن هناك عددا من العوامل الموضوعية التي تفترض توسع السياسات الأوربية في الشرق الأوسط خاصة في المجال السياسي الأمني وأهمها العامل الأمريكي واستئثار الإدارات الأمريكية المتواصل بإدارة الصراع العربي الإسرائيلي مع تهميش الدور الأوربي...-وهنا يمكن رصد نوع من التباين الأوربي الداخلي تجاه الأولوية التي يحتلها الإقليم في السياسة الخارجية الأوربية بينما تضع كل من فرنسا واسبانيا وإيطاليا القضايا السياسية والاقتصادية الخاصة بجنوب المتوسط والشرق الأوسط في مكان متقدم على الأجنحة الأوربية تولى المملكة المتحدة وتليها ألمانيا الاعتبار الأساسي في سياستها الخارجية لإعادة إعمار أوربا الشرقية تمهيدا لدمجها في الاتحاد الأوربي." (2).

إن مقومات الشراكة للاتحاد الأوربي مع الدول العربية في منطقة الشرق الأوسط وحوض البحر المتوسط أقوى من شراكة المنطقة مع الولايات المتحدة الأمريكية لعدة عوامل وأبرزها واقع الجوار الجغرافي وأيضا المصالح الأوربية المباشرة وغير المباشرة في المنطقة لكن رغم ذلك لم تبادر دول الجماعة الأوربية بصياغة سياسة محددة المعالم تجاه منطقة الشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط وكل ما حققته مجرد بعض الاتفاقيات الثنائية بين الاتحاد من جهة وبعض دول المنطقة من جهة أخرى على انفراد في غياب إستراتيجية شاملة ومستقبلية. والأكثر من ذلك أن الرؤية الأوربية للمنطقة هي مجرد انعكاس للرؤية الأمريكية وتابعة لها ومنفذة لسياساتها والخاضعة لأوامرها " و شكل بيان المجموعة الأوربية الصادر في 6 نوفمبر 1973 وما تلاه من حوار عربي أوربي، إزعاجا للسياسة الأمريكية التي رأت فيه ما يعد تحديا لدور واشنطن في الشرق الأوسط ورؤيتها أيضا لطبيعة الصراع ومتطلبات تسويته . كما نظرت واشنطن لهذا البيان على انه يمثل خروجاً على الإطار العام للأنطواء الأوربي تحت المظلة الأمريكية لذلك بدأت الولايات المتحدة الأمريكية في ممارسة ضغوط هائلة على المجموعة الأوربية وأكدت بوضوح على أن المنهج الأوربي الاستقلالي يعرقل الجهود الأمريكية الساعية الى التوصل لتسوية سياسية للصراع العربي الإسرائيلي. ويبدو واضحا أن الولايات المتحدة الأمريكية قد نجحت تماما في مسعاها في ذلك الوقت على النحو الذي عكسته البيانات الصادرة من المجموعة الأوربية تجاه صراع التسوية في الشرق الأوسط" (3). حيث كان هناك بيان أوربي 1977 يؤكد على وجوب تعاون جميع الأطراف مع الولايات المتحدة الأمريكية من أجل الوصول الى تسوية سلمية للتزاع العربي الإسرائيلي .

ويبقى الموقف الأوربي ينطلق في تعامله مع المنطقة من رؤية ضيقة للغاية تتمثل في كيفية الحفاظ على مصالحه الاقتصادية وضمن أمنه عبر درء المخاطر التي يمكن أن تأتي من الجنوب سواء تمثلت في صراع مسلح أو حرب إقليمية، عدم استقرار سياسي أو أزمات اقتصادية حادة، هجرة غير شرعية أو جريمة منظمة أو أنشطة أوصولية... دون أن تبلور لديه رؤية في إمكانية تحقيق نفس الأهداف عبر صيغ تعاونية أو عبر التعاون المشترك وتبني سياسات مشتركة تحقق مصالح طرفي العلاقة. ولعل الهيمنة الأمريكية على المنطقة كانت السبب الأول والمباشر وراء غياب سياسة أوربية.

ويشير الدكتور عماد حاد الى أن للدول العربية المتوسطية عدة ملاحظات نقدية إزاء عملية برشلونة يمكن تحديدها على

النحو التالي:

(1) هناء عبيد ، مرجع سابق ص.ص (24-27)

(2) المرجع نفسه ص.34

(3) حاد، مرجع سابق ، ص.46

- 1- إن دوافع الاتحاد الأوروبي من وراء طرح عملية برشلونة تتمثل في العمل على خفض مصادر عدم الاستقرار ومن ثم فدوافع التحرك " درء المثلث وليس جني ثمار مشتركة من جراء مشروعات تعاون "
  - 2- غلبة الأهداف الأمنية والسياسية على رؤية الاتحاد الأوروبي في تعامله مع دول جنوب المتوسط.
  - 3- تحكم دول الاتحاد الأوروبي في مسار ومسيرة التفاعل ... فالاتحاد يدخل العلاقة بصفته طرفا واحدا (رغم تعدد المسميات تعاون وشراكة ومشاركة).
  - 4 ضخ " المساعدات والأفكار وأيضا الأطر النظرية .. من الشمال الى الجنوب دون أن تترك العلاقة للتفاعل ودون أن تؤخذ بعين الاعتبار الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية وأيضا الثقافية (كون دول الاتحاد الأوروبي الطرف الأقوى والأغنى والأكثر تقدما وتطورا) ولا تشغل نفسها كثيرا بظروف هذه الدول وخصوصياتها لاسيما فيما يخص الأبعاد الثقافية<sup>(1)</sup>.
- لا يمكن تحقيق نتيجة أمام هذه التناقضات بين مدركات الشمال وتطلعات الجنوب، فليس هناك توافق كما أنه ليس هناك تعاون من أجل الوصول الى هذا التوافق مما يؤكد ثانية ضعف الدور الأوروبي أمام الهيمنة الأمريكية . وفي الأخير نشير إلى أن هناك تبادل هم بين ضفتي حوض البحر المتوسط في حين يرى الغرب أن دول الضفة الجنوبية للبحر المتوسط لم تتم بكل ما هو ضروري لتقوية التفاعل ولم تقدم على تنفيذ الإصلاحات المطلوبة اقتصاديا وسياسيا وأيضا اجتماعيا . نجد أن الدول العربية ترى أن دول الاتحاد الأوروبي لا تتفهم خصوصية شعوب المنطقة . وأنها لا تستطيع مواجهة وتحدي الدور الأمريكي.
- وفي ختام هذا المبحث نشير الى أنه رغم أهمية قضية الإصلاح في السياستين الأمريكية والأوروبية إلا أنهما كما تشير بعض الأدبيات السياسية ضالا يعملان بشكل منفصل خلال عقدي الثمانينات والتسعينات ولكن أحداث 11 سبتمبر 2001 أكدت للطرفين ضرورة التنسيق بينهما . وقد نجم عن هذا الإدراك طرح "مبادرة الشرق الأوسط الموسع " BMENA من خلال مجموعة الثماني في يونيو 2004 وقد استحدثت المبادرة " منتدى المستقبل " كمنتدى سنوي يشارك فيه بالإضافة الى المسؤولين الحكوميين على المستوى الوزاري ، ممثلون على المجتمع المدني وقطاع الأعمال والمؤسسات الأكاديمية .
- ويؤخذ على هذه المبادرة تركيزها على القضايا الاقتصادية التقليدية على حساب قضايا الإصلاح السياسي ، وبالإضافة إلى الانتقادات الموجهة لهذه المبادرات ، فان نجاح أي منها يتوقف على مواجهة عدد من التحديات على الجانبين الأمريكي والأوروبي. فعلى الجانب الأمريكي هناك حالة من الانقسام والتنافس الشديد ، وربما الصراع حول قضية الإصلاح بين وزارة الخارجية ووزارة الدفاع والبيت الأبيض والكونجرس ... وعلى الجانب الأوروبي هناك انقسام عام بين دول الاتحاد الأوروبي حول مسائل الإصلاح . وبينما تركز دول الشمال على تحرير التجارة باعتباره المجال الأهم للتعاون مع دول جنوب المتوسط ، تركز دول الجنوب على الحوار الثقافي وترى في فتح الأسواق الأوروبية أمام منتجات جنوب المتوسط (خاصة الزراعية ) احد

(1) جاد، مرجع سابق ، ص.ص. (53 - 54)



مصادر تهديد اقتصادياتها الوطنية"<sup>(1)</sup>.

وبالإضافة الى ما اشرنا إليه من طرق ووسائل اقتصادية تستخدم في إطار العولمة الاقتصادية لإحداث أثار سياسية في مختلف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية نشير في الأخير الى بعض الوسائل الأخرى والتي قد تعتبر وسائل ثانوية لكنها لا تقل أهمية من حيث فعاليتها والتي قد تزيد وتفوق الوسائل المباشرة : كالمعونات الخارجية و العقوبات و الاستثمار الأجنبي والديون والمسعدات الخارجية... الخ.

تشير بعض الدراسات الى العديد من التناقضات في المواقف الغربية تجاه تشجيع الديمقراطية في المنطقة العربية والإسلامية وخاصة فيما يتعلق بتحديد الأهداف فهناك من يرتبها على أساس أولا القضايا الاقتصادية (التبادل التجاري ، الدين التنمية) ثم تليها ثانيا النواحي الإستراتيجية والعسكرية وثالثا وأخيرا النواحي السياسية وهناك من يعطي ترتيبا آخر يتمثل في المحور الأول سياسي واستراتيجي والثاني اقتصادي ومالي والثالث اجتماعي وثقافي.

---

<sup>(1)</sup> حنفي ، مرجع سابق، ص. 33



# الخاتمة



لقد توصلنا من خلال دراستنا هذه الى عدة استنتاجات وتوصيات والتي سنورد أهمها من خلال هذه الخاتمة، التي سنسبين فيها ملاحظتنا واستنتاجاتنا الخاصة بالوضع الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية وما هي المعوقات الأساسية التي تحول دون قيام نظام ديمقراطي في تلك المجتمعات، وما هي ابرز المقومات التي نعتقد أنها أساسية لإقامة أنظمة ديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، حيث سنأخذ بعين الاعتبار خصوصية هذه المجتمعات وتميزها عن المجتمعات الغربية، مما يعني في اعتقادنا بضرورة رسم إستراتيجية خاصة بتلك المجتمعات من اجل الإصلاح السياسي وتجسيد النظام الديمقراطي في ارض الواقع. وما مدى مصداقية الضغوط الخارجية للإصلاح السياسي في هذه المجتمعات؟ والى أي مدى يمكن أن نعتمد على العوامل الخارجية؟ وماهي علاقتها بالمحددات الداخلية؟

بداية نشير الى ما أشار إليه جون ل. سبيزيتو في كتابه التهديد الإسلامي : حقيقة أم خرافة، حيث يقول وليام بافافل William pafaf: أن هناك أناس طبيون كثيرون يظنون أن الحرب بين الشيوعية والغرب على وشك أن تستبدل بحرب بين الغرب والمسلمين". وفي ذلك إشارة للاستهلاك الفكري غير الواعي من قبل المجتمعات الإسلامية، ومن ذلك نجد مثلا من يقبل الديمقراطية دون وعي وبدون دراية لما قد تتضمنه من قيم وأفكار لا تتفق مع مجتمعه كما أن هناك من يعارض الديمقراطية دون محاولة لفهم حقيقتها والبحث عن ايجابياتها للاستفادة بها.

رغم الانتقادات الموجهة للديمقراطية حيث يعرفها توماس جيفرسون بأنها "شيء لا يعدو أن يكون سوى حكم الغوغاء حيث أن 51 بالمائة من الناس قد يطيحون بحقوق 49 بالمائة الآخرين، كما اعتبرت بأنها أفضل من الأنظمة التي انتصرت عليها والمقصود هنا الأنظمة الشمولية والمتمثلة في النظام الفاشي والنازي... فان الديمقراطية بمفهومها الفلسفي والسياسي والقانوني هي الحل الأمثل لحسم مسألة الصراع بين الحاكم والمحكوم بالنسبة للمجتمعات الغربية، كما أنها تعتبر الحل الأمثل لتنظيم الخلاف في المجتمع الإسلامي الذي يقوم على الوحدة والتضامن والتعاون. وكما أكدت العديد من الدراسات الأكاديمية على أن النظام الديمقراطي يعتمد في مسيرته وصورته على إرادة الأفراد كمجتمع والناجمة عن تفاعلهم في مرحلة زمنية معينة، مع ظروف مجتمعهم من مختلف نواحيه، فانه من المستحيل إذن التقاط صورة جامعة موحدة للديمقراطية في ظل تباين ظروف المجتمعات المتغيرة دوماً، وعليه ستبقى للديمقراطية أشكالها المتعددة بتعدد المجتمعات التي تطبقها ولكن مهما اختلفت النظم الديمقراطية من مجتمع الى آخر ومن زمن الى آخر وتغيرت أساليبها ووسائلها تبقى للديمقراطية مبادئها التي سبق وان بينها ويبقى للديمقراطية معناها الأصلي وهو حكم الأكثرية، وبالعبارة الإسلامية يجب أن يتحقق رضا الشعب على الحاكم بمختلف الطرق والوسائل.

إذا كانت الديمقراطية أول ما ظهرت عند اليونان، فإنها لم تكن معتبرة بل رفضت من قبل الطبقة المثقفة وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو، على أساس أن الحكم الأصح مصدره العلم لا رأي العامة، ولعل هذا السبب نفسه جعل بعض التيارات الإسلامية وخاصة الإسلام السياسي يرفض الديمقراطية وأخرى تتحفظ وتقبل منها الجانب السياسي أو الآلياني فقط كالإسلام التوفيقية. وكما بينا من خلال دراستنا للتطور التاريخي للديمقراطية أن المفهوم المباشر للمشاركة الشعبية لم يعد صالحاً وتم استبداله بالديمقراطية النيابية التمثيلية عن طريق النخب. وبالتالي فإن موقفنا من الديمقراطية متوقف على ما وصلت إليه من تطور. ولا يحق لنا أن نربط موقفنا منها بأي تجربة تاريخية فهي كأسلوب ونظام حياة يمكن أن تطبق بطرق مختلفة. كما أنه ليس من العدل أن نخطب غيرنا بنصوص القرآن ونقول لهم لا تحدوا موقفكم من الإسلام من خلال تصرفات المسلمين من جهة، ونحن نحدد موقفنا من الديمقراطية من خلال التجربة التاريخية الغربية.

انطلاقاً من هذه الانتقادات التي وجهت للديمقراطية يتبين لنا - كما قيل عنها - أنها أفضل أسوأ نظام حكم عرفته البشرية، فهي ليست نظاماً يتصف بالطلق وإنما أعدل نظام عرفته النظم السياسية المقارنة، فرغم ما فيها من نقائص تبقى الديمقراطية كنظام حكم الأمثل والأصلح لكل الشعوب غربية كانت أو إسلامية، كما نشير هنا أن الديمقراطية ليست واحدة من حيث التطبيق لكل

مجتمع بيئته ولكل مجتمع ظروفه وبالتالي لا يمكن أن نتصور أن للديمقراطية نموذج واحد، بل هي تختلف من مجتمع إلى آخر بل هي متغيرة في المجتمع الواحد من فترة زمنية إلى أخرى ولهذا نجد في الغرب مناداته تطالب أن يكون التمثيل الشعبي للمواطنين في المستوى، حيث بدأ التفكير في طرق أخرى تمكن من اختيار الصنف للوصول إلى الحكم بدل من الطرق الديمقراطية المعروفة عندهم والتي وإن كانت تساعد على اختيار النخبة إلا أنها لا تمنع من وصول غيرهم وخاصة أصحاب الأموال من المغنيين والمهرجين الذين استطاعوا تحقيق الشهرة على المستوى الفني فقد يبحثون عنها على المستوى السياسي .

إن المتبع للجذور التاريخية للديمقراطية يتبين له ارتباطها بالحرية والعدالة والمساواة أكثر منها بالمشاركة السياسية والانتخاب والبرلمان والتداول على السلطة ولهذا نجد أن موضوع الديمقراطية قد تداخل مع موضوع الحرية لدرجة أن هناك من ربط الديمقراطية بالشعور وأبرزهم المفكر الجزائري مالك بن نبي، وأعتبر مفهوم الديمقراطية حكم "الشعب نفسه بنفسه" مثالية وطرافة فكرية لا يمكن أن تتحقق في أرض الواقع.

لقد اعتبرت الحرية الاقتصادية والحرية السياسية أهم مفاهيم مختلفة للديمقراطية وإن مفهوم الديمقراطية متطور إلا أننا نعتقد أن هذه المفاهيم ليست مختلفة وإنما هي سبل متنوعة تهدف إلى شيء واحد هو الديمقراطية الحقة حيث يكون الإنسان في أرقى مستوى من مختلف جوانب حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية، ويعتبر هذا المنظور الحقيقي للديمقراطية من حيث أنه يركز على ترقية أفراد المجتمع مما يؤدي إلى ولادة نظام سياسي مقبول بالضرورة. ونحن نعتقد أن المنهج الإسلامي في النظر إلى القضايا يقوم على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد وعليه فإن المعيار الحقيقي للحكم على الديمقراطية يتمثل في تحديد سلبياتها لتجنبها وتوضيح إيجابياتها للتمسك بها. ولقد طبق الغرب هذا المنهج حين استفاد من الحضارة الإسلامية.

كما نعتقد أن الاختلاف بين الاتجاهات الإسلامية ليس عيباً بل إنها تعبر عن الحرية الفكرية التي كفلها الإسلام وهي تمثل سبيلاً من سبل الديمقراطية الإسلامية والتي قد تكون أسمى من الديمقراطية الغربية ولهذا قيل إنه لا توجد ديمقراطية جاهزة تسلم كالمفتاح، ولا هي وصفة طبية تشتري من عند الصيدلية، فهي في اعتقادنا معاناة كفاح نضال، فكل شعب مدعو لإصلاح نفسه ليجد الحل الأكثر تناسبا مع بيئته وتلاؤماً مع شخصيته والأقرب إلى فكرة الحرية التي يؤمن بها، فكل شعب يؤمن بالحرية والعدالة والمساواة يجب أن يسعى إلى تحقيقهم بمختلف الطرق والوسائل فتلك هي الديمقراطية بالنسبة لذلك الشعب .

إن هذه الاتجاهات الإسلامية المختلفة مهما اقتربت من الأصول الشرعية أو ابتعدت فإنها تبقى تمثل أصحابها، على أساس أنها آراء واجتهادات شخصية، وإن كانت في إطار الإسلام تبقى بعيدة عنه ولا يمكن أن تمثل الإسلام بأي حال من الأحوال وعليه يجوز الاختلاف فيها. ولا يمكن أن يكون هناك في الإسلام باباوات وقساوسة كما لا يمكن أن تكون هناك وصاية على الشعب باسم الدين . فالشعوب الإسلامية كلها مطالبة بتطبيق الدين وتبليغه للآخرين.

إذا كان جوهر الخلاف بين الديمقراطية الغربية والنظام السياسي الإسلامي على المستوى الفلسفي، يكون مصطلح الديمقراطية الإسلامية يعبر عن سلطة الشعب المضبوطة بضوابط وحدود شرعية. وتلك الضوابط والحدود ليست قيود، وإنما تمثل قانوننا داخلياً خاصاً بالمجتمع الإسلامي حيث يراعى فيها خصوصياته ويحميها من الانتهاكات اللامسؤولة من قبل بعض الأفراد والجماعات والتي قد تسعى إلى انتهاك بعض الحرمات باسم الديمقراطية والحرية . لان الحرية في الإسلام مسؤولية والتزام .

وبناء على ما تقدم يبدو لنا أن الدولة الإسلامية ليست تيوقراطية وإن كان أساسها الدين، حيث أنها لا تستمد السلطة من الله وإنما مصدرها الشعب وتختلف عن الحكومة الديمقراطية من حيث أنها وإن كانت تستمد سلطتها من الشعب فهي مقيدة بما أنزل الله من أصول تقيد الحاكم والمحكوم. وهنا نشير إلى عدم نزاهة الدراسات الدستورية الغربية والتي لم تعترف لحد الآن بخصوصية النظام

السياسي الإسلامي وعدم الاعتراف به كنموذج ديمقراطي خاص يتم إدراجه في مختلف الدراسات الخاصة بالنظم السياسية المقارنة.

إن اهتمام الإسلام بكل ما هو في مصلحة الإنسان وخدمته حتى في كيفية قضاء الحاجة يجعل من الدولة الإسلامية تتميز عن غيرها من الدول الأخرى بالشمولية حيث تتجاوز في وظائفها وظائف الدولة الحديثة "الدولة الحارسة" التي تقتصر على توفير الأمن والمستوى المعيشي ... ذلك أن الإسلام يشمل عقيدة التوحيد وشرعية الدين وأخلاق الإسلام، مما يجعل الدولة الإسلامية أشمل من الدولة الحديثة من حيث أنها تقوم على توجيه سلوكيات الأفراد. ومساهمة الفكر السياسي الإسلامي في القانون الدولي الإنساني أكبر دليل على حرص الإسلام على تحقيق إنسانية الإنسان حتى في وقت الحروب فما بنا في وقت السلم؟

إن الغرب عن طريق العقل والتجربة استطاع بناء أنظمة حكم وليس نظاما واحدا فقط . والمتمثلة في مختلف الأنظمة الديمقراطية (رئاسي، شبه رئاسي، برلماني...) ونحن بالقران والسنة لم نستطع أن نؤسس نظام حكم، بل لازلنا نبحث في علاقة الدين بالسياسة وعلاقة السياسة بالدين حتى افتقدنا الدين والسياسة في حين كان يجب أن تتركز الجهود الفكرية لبناء نموذج إسلامي للحكم قابل للتطبيق في ارض الواقع .

ونعتقد أن مشكل الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية ليس في الدين وإنما في النخب من العلماء والمفكرين الذين لم يبلوروا فكرة البحث عن النظام السياسي المقبول لان قبول الفكر الإسلامي أو رفضه للديمقراطية سيان لأنها ما هي إلا إطار ووسيلة للعمل على حل المشاكل، فقد مارس الاستبداد باسم الديمقراطية كما أن النظام السياسي الإسلامي قد يمارس أساليب ديمقراطية من حيث المضمون دون الشكل.

هناك تحديات كبرى أمام قيام الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية ومن ابرز تلك المعوقات نشير هنا الى طبيعة المجتمعات الإسلامية القائمة على العشائرية والطائفية حيث يكون الولاء للقبيلة على حساب الدولة، فلا بد من إستراتيجية خاصة بتلك المجتمعات لتحويل الولاء من القبيلة الى الدولة . وهناك من يعتبر أن القبيلة العربية تمثل عنصرا أساسيا فاعلا في المجتمع المدني العربي والإسلامي .

ومن ابر المعوقات التي تحول دون تحقيق الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية أيضا نشير هنا الى أنه في ضل الدولة التسلطية كان هناك صعود وتقدم لخطاب الهوية والأصالة وتراجع خطاب الحداثة، ومن عيوب خطاب الأصالة انه يعتقد بتفوق الإسلام على غيره من العقائد والنظم الاجتماعية والسياسية وعدم الحاجة تبعاً لذلك الى الآخر والتعامل مع مدينة الغرب بوصفها جاهلية وآيلة الى الاندثار وانحطاط مادي وخلقي بسبب طبيعتها المادية اللادينية، دون التفكير النقدي الانتقائي الذي يحاول استخلاص محاسن النظام الديمقراطي الغربي للاستفادة منه، مما أعطى صورة قائمة على الشعوب الإسلامية حيث وصفت بأنها شعوب منغلقة .

كما تعاني الشعوب العربية والإسلامية من حيث تبعيتها للأنظمة الحاكمة ومركزية الدولة وعدم تمكنها من بناء علاقات متوازنة بينها وبين ما يحيط بها من هيئات ومؤسسات المجتمع المدني فمن اجل الاستمرار والحصول على منافع اقتصادية يتم السكوت على الحقوق في مجال الحريات السياسية . كما تبرز الأنظمة التسلطية تصرفاتها غير المسؤولة والغير ديمقراطية باهتمامها بتوفير لقمة العيش للمواطن العربي في البلاد الإسلامية. كما تفسر سياسة إفقار الشعب وتجويعه كإستراتيجية لضمان تبعيته للنظام وعدم اشتغاله بالسياسة حيث يصبح همه الوحيد طول النهار هو كيفية الحصول على لقمة العيش، ولهذا نجد أن هناك أولوية للمطالب الاقتصادية على المطالب السياسية في البلاد العربية والإسلامية، وقد بينت التجارب في هذه المجتمعات أن التفاف الشعب حول القضايا الاقتصادية أكثر من التفافه حول القضايا السياسية مما يشكل عقبة أمام وتيرة الإصلاح السياسي في المجتمعات الإسلامية.

ومن ابرز المغالطات التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية تتمثل في أن الأنظمة التسلطية رفضت دعوات الانفتاح تحت حجة مقاومة التدخل الأجنبي وان مبادرات الإصلاح تمثل انتقاصا من السيادة الوطنية إلا أن المستغرب كما تشير الدراسات أن يشارك في هذا الموقف وروج له مفكرون وإعلاميون وناشطون سياسيون.وهنا نشير الى أن الضغوط الدولية لا يمكن أن تؤدي الى إصلاح سياسي بل يمكن أن تهيئ فرصا من اجل البدء بعملية الإصلاح السياسي ،إمانا منا بان الإصلاح يجب أن يكون من الداخل. وكما بينا أن الديمقراطية ليست مفتاح لحل المشاكل ولا وصفة طبية لعلاج المرض بل هي ممارسة فردية وتفاعلات اجتماعية في ضل ظروف بيئية سياسية واجتماعية واقتصادية محلية ودولية ،ولهذا لم يؤدي الإصلاح السياسي في البلاد العربية والإسلامية الى الديمقراطية والحرية المنشودتين فهناك دعوة الى التحرر من دون تغيير في الأنظمة السياسية وبالتالي الإبقاء على العلاقات الحالية مع إدماج بعض التعديلات الطفيفة في العلاقات بين الشعوب والحكام ،ويطلق على هذا النوع من الإصلاح "الإصلاح الإجرائي" و الهدف من ورائه ليس الإصلاح بقدر ما هو الهدف إبقاء الوضع على حاله . فهناك استجابة لبعض المطالب والتي تعتبر بمثابة مسكنات للآم دون معالجة المرض والقضاء على الداء مصدر الآلام. ولهذا لا نتعجب من بقاء معانات الشعوب رغم الإصلاحات المزعومة أي أن هناك تسيير للأزمة دون حلها .

وتشير اغلب الدراسات الى أن مستقبل الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية غير واعد نتيجة غياب الأسس والقواعد لبناء عملية تنشئة سياسية كما بينا في الفصول السابقة و منها على سبيل المثال لا الحصر غياب قوى المجتمع المدني الفاعلة. كما أن الوضع الدولي والتمثل في الهيمنة الأمريكية وحمايتها للأنظمة التسلطية ومساعدتها لهم من اجل الحفاظ على مصالحها الاقتصادية في تلك الدول لم يكن في صالح الشعوب العربية والإسلامية التي لم تجد الدعم الذي يساعدها من اجل إقامة أنظمة ديمقراطية. وهناك من يرجع الصعوبات والعراقيل التي تحول دون قيام الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية الى مرحلة الاستعمار وطريقة نشوء تلك الدول من حث انه كان للمستعمر يد في ضبط شهادات الميلاد لتلك الدول فقد ضبطها وفقا لما تملحه مصالحه ويشير الكاتب المغربي أمحمد مالكي الى انه قد ترتب عن ضعف الفكرة الدستورية في الدولة العربية الحديثة الاستقلال والمتعلقة بالحرية والعدالة وحماية الاستقلال الوطني من الاختراق الأجنبي محدودة الحريات العامة وحقوق الإنسان وصعوبة احترام المعترف بها دستوريا على صعيد الممارسة السياسية حيث اكتسح سلطان السلطة كل مفاصل المجتمعات العربية وحول هذا المجتمع الى مجرد قطع عائمة في بحر امتدادات الدولة والسلطة.

ولعل هذا ما يفسر لنا أن هناك العديد من الدول العربية التي اعتمدت تغيرات دستورية حيث اعترفت بالتعددية السياسية وأقرت مبدأ الفصل بين السلطات لكن لا نلمس النظام الديمقراطي فيها. مما يؤكد لنا أن الديمقراطية ليست مجرد مؤسسات سياسية وانتخابات أو تعددية حزبية بل هي أيضا تحولات عميقة في بنية المجتمع وفي الثقافة السياسية السائدة فالديمقراطية هي عملية بناء وتأسيس تبدأ بالإنسان أولا.إن الديمقراطية ليست في المظهر بل هي في الجوهر. كما بين ذلك المفكر الجزائري مالك بن نبي حيث قال إن الديمقراطية شعور وممارسة . وكما قال مونتسكيو إن الديمقراطية هي الفضيلة. وعليه نشير الى ضعف الثقافة الديمقراطية في المجتمع الإسلامي عموما ويظهر ذلك جليا في ضعف الممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني نفسه بل وفي النقابات المهنية . حيث بدأ الغرب بالثقافة السياسية منذ عصر التنوير بينما بدا العرب والمسلمين بالمؤسسات .

كما تشير الدراسات السياسية حول المجتمعات الإسلامية الى غياب نموذج إسلامي حقيقي للحكم الديمقراطي يمكن الرجوع إليه و غياب مفكرين ديمقراطيين متنورين في مراكز القرار السياسي قادرين على بلورة رؤية أو مشروع يربط بين عالمية الفكرة الديمقراطية وعملية استثمارها محليا. بما يتواءم مع الخصوصية الاجتماعية العربية والإسلامية. حيث انحصار العمل السياسي بفئة محدودة وانصراف اغلب الناس عنه بسبب عدم المبالاة بالقضايا العامة كما أن العمل السياسي لا يستند الى ثقافة سياسية ديمقراطية . وغياب المنهج العلمي في العمل السياسي الذي من شروطه التخطيط والواقعية والمرونة . والتعامل مع الأفكار والمواقف السياسية من خلال الأشخاص الأمر الذي يؤدي الى شخصنة المواقف. والتحرك السياسي يتم على أساس الشعارات العامة والجمل

الرنانة وليس على أساس البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية الواضحة و المحددة . كما أن التحرك بالنفس القصيرة وليس على أساس الخطط الإستراتيجية بعيدة المدى .

ولعل بسبب هذه المعوقات التي اشرنا إليها وغيرها هي السبب المباشر في عدم نجاح محاولات الإصلاح السياسي في الدول العربية والإسلامية حيث تشير حل الدراسات أن المناطق الأخرى في العالم أكثر تقدماً نحو الديمقراطية والمشاركة السياسية من هذه المنطقة ، فموجة الديمقراطية التي اجتاحت العالم لم تصل بعد الى البلدان العربية ، فالدول العربية مازالت تعاني من سلطوية الحكم المركزي وهيمنة السلطات التنفيذية على مجريات العملية السياسية ، وضعف السلطة التشريعية والقضائية الأمر الذي يتنافى مع أهم مبادئ النظم الديمقراطية إلا وهو الفصل والتوازن بين السلطات كما بينا في الفصول السابقة كذلك هناك تمهيش كامل للمجتمع المدني بمختلف مؤسساته سواء النقابات والجمعيات الوطنية. و الأحزاب السياسية حيث أن حزب السلطة نفسه لا يمثل حزبا بالمعنى السياسي.

ومن خلال دراستنا للمنظور الإسلامي لمعرفة موقفه من الديمقراطية تبين لنا أن جل أدبيات الفكر السياسي الإسلامي تؤكد على أن الشريعة الإسلامية وان كانت لا تعرف الديمقراطية وحقوق الإنسان باعتبارها مصطلحات سياسية وقانونية حديثة فان تطبيقات هذه المصطلحات وردت كثيرا في القرآن والسنة ومتضمنة في التعاليم والقيم الإسلامية وحسدت من قبل الخلفاء الراشدين ودعا إليها العلماء المسلمين. ولهذا يجب أن نميز بين إسلام النص وإسلام السلطة والتاريخ لان الإسلام غير مسؤول على ما يقع من تجاوزات من قبل المسلمين. وصدق من قال "الحمد لله أي عرف الإسلام قبل أن اعرف المسلمين".

وبعد تشخيصنا للوضع الديمقراطي في البلاد العربية والإسلامية وإبراز أهم المعوقات التي تحول دون قيام نظام ديمقراطي في تلك البلاد بجدر بنا أن نختتم بحثنا هذا المتواضع بجملة من التوصيات :

– تحتاج الدول العربية والإسلامية الى عقد اجتماعي جديد يتم بين الشعب والسلطة .من اجل إزالة روح التسلط والهيمنة من السلطة وتحويلها الى إطار قانوني وسياسي للعيش المشترك .وإذا كان هذا العقد يحتاج الى مجتمع متطورا على صعيد ثقافته السياسية ،فهنا نؤكد على ضرورة الاهتمام بالتنمية السياسية من اجل إعداد مواطنين وقادة أكفاء للنهوض .بمثل هذا المشروع الذي يهدف الى خلق ثقة بين المواطن والسلطة .

وبعد هذا العقد الاجتماعي تشير العديد من الدراسات الى ضرورة القيام بعدت إصلاحات دستورية وقانونية من اجل الحد من هيمنة السلطة التنفيذية وتفعيل السلطة التشريعية والقضائية. وفي هذا الإطار يجب على الحكومات العربية والإسلامية إلغاء حالة الطوارئ المفروضة على البلاد والعودة الى الشرعية الدستورية . كما يجب أن يتم تعديل النظام الانتخابي في الدول العربية والإسلامية من اجل تجسيد مبدأ التداول على السلطة ولن يتأتى ذلك دون إشراف قضائي فعلي وتحت رقابة المجتمع المدني وفي هذا الإطار لابد من تعديل بعض القوانين العضوية وخاصة قانون الأحزاب وقانون الإعلام من اجل تمكينها من القيام بالدور المنوط بها في خدمة المجتمع والتنشئة السياسية والحفاظ على ديمقراطية النظام وليس السعي وراء الوصول الى السلطة فقط وبطرق غير ديمقراطية. كما يجب القيام بإصلاحات إدارية فعلية وتحرير المجتمع من الهيمنة البيروقراطية التي يعاني منها لأننا لا يمكن أن نتصور نظام ديمقراطي في ضل إدارة متخلفة.

وإذا كان للعوامل الخارجية دور مساعد ومحفز في تحقيق الإصلاح السياسي وبالتالي تحقيق السلم والأمن الدوليين فإننا نشير أن ذلك لن يتحقق في غياب مجتمع مدني قوي قادر على استثمار العوامل الخارجية داخليا . حيث انه إذا كان للعوامل الخارجية دور فان العوامل الداخلية هي التي تحدد مدى تأثيرها وفعاليتها واتجاهها ، بل انه إذا لم يكن هناك تجاوب بين العوامل الداخلية والخارجية فانه لن يكون هناك اثر للعوامل الخارجية بل تعتبر تدخل في الشأن الداخلي وأنها خطر على السيادة الوطنية . كما انه من الخطورة بمكان اعتبار ما يحدث من إصلاحات داخل المجتمعات العربية والإسلامية مجرد استجابة مباشرة لضغوط



خارجية وأنها من دونهما وفقا لهذه الرؤية لم نكن لنشهد أي تحرك ايجابي نحو تطوير العملية السياسية. وبالتالي فإننا مطالبين بالتححر من هذه النظرة السلبية للمجتمعات الإسلامية التي تجعل منها مجرد مفعول بها وليست فاعلة .

وعلى النقيض من الرؤية السابقة يعتقد بعض المفكرون أن العوامل الخارجية كانت معرقل للإصلاح السياسي في الدول العربية والإسلامية، من حيث أن موازين القوى في صالح قوى التسلط على حساب الكوادر والنخب والجمعيات المطالبة بالتغيير والإصلاح. وإذا كانت الأنظمة التسلطية تستند في تسلطها على قوى خارجية فان التحدي بالنسبة لقوى المجتمع تكون كبيرة من اجل الضغط على الأنظمة وتحقيق الإصلاح السياسي والاقتصادي مما يستوجب أن لا يكون هناك خلافات بين مختلف التيارات والقوى الاجتماعية من اجل تكثيف الجهود لتحقيق الهدف المنشود. حيث تشير بعض الدراسات أن الأنظمة التسلطية المستبدة تحاول دائما تطبيق سياسة فرق تسد وخاصة بين التيارات العلمانية والإسلامية للبقاء في السلطة.

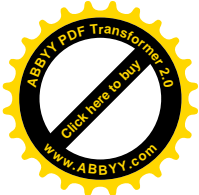
كما تستبعد حل الدراسات المدخل الثوري من اجل تحقيق الديمقراطية خاصة بعد فشل العديد من المحاولات وما ترتب عليها من خسائر دون تحقيق نتائج تذكر، بل على العكس من ذلك قد كان هناك تراجع كبير في الحقوق والحريات حيث خلقت الاضطرابات الجو الملائم للتعسف في استخدام السلطة . وان أفضل طريقة للتحويل الديمقراطي في الوطن العربي هو التحول التدريجي السلمي.

وإذا كانت الديمقراطية هي النظام الوحيد الذي يحض بالشرعية على الصعيد العالمي فان حل الدراسات الأكاديمية تشير الى الأشكال المتعددة في التطبيق للديمقراطية وبخاصة أن هناك مجالا واسعا لتكييف التطبيق الديمقراطي مع الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب والدليل على ذلك كما تشير بعض الأدبيات هو انتشار الديمقراطية في مناطق عديدة من العالم مختلفة اختلافا بينا من حيث ثقافتها وديانتها ومورثها التاريخي و أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية حيث أصبحت النظم العربية والإسلامية تشكل استثناء مع تزايد الانتقادات الموجهة إليها.

ومن خلال ملاحظتنا للوضع السياسي في المجتمعات الإسلامية نجد أن هذه المجتمعات لم تحقق تقدم في إقامة أنظمة ديمقراطية وكل ما توصلت إليه هو تحقيق تحرر سياسي في ضل أنظمة مستبدة، و يجب أن نميز بين الديمقراطية والتحرر السياسي، حيث تؤكد الأدبيات السياسية أن هناك فرق جوهري بينهما وعلى كل فهما ليسا شيئا واحدا فالديمقراطية تقوم على قواعد ومؤسسات وممارسات سياسية كالمساواة ولمشاركة السياسية مثلا، حيث يمكن للناخبين من خلالها استبدال أو تعديل قيادتهم بشكل منتظم ودستوري من خلال ممارسة السلطة السياسية والنيابية. وعلى النقيض من ذلك يختص التحرر السياسي بتشجيع نقاش ومنافسة أكثر حرية في وسائل الإعلام والمجتمع المدني و الأحزاب السياسية، ان التحرر السياسي شرط ضروري لكنه ليس كافيا للديمقراطية حيث قد يكون مقدمة للديمقراطية كما قد لا تتحقق الديمقراطية من خلاله، ومن هنا يجب أن نسعى الى تحقيق الديمقراطية وليس التحرر السياسي فقط. كما تشير نفس الأدبيات الى أن الولايات المتحدة الأمريكية قد قدمت دعما ماليا متواضعا لما يعتبر إستراتيجية للتحرر السياسي في العالم العربي لكنها في أعقاب هجمات 11 سبتمبر قد تراجعت عن دعمها. وبالتالي يجب عدم التعويل على العوامل الخارجية في تحقيق الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية .

كما يجب تفعيل التشريعات القانونية وتحقيق دولة القانون حيث يكون الحكم بالقانون وليس حكم القانون وهذا ما أشار إليه ناشان براون حيث أعتبر أن هذه الشعوب لازالت تعاني من حكم القانون ولم تصل بعد الى مستوى الحكم بالقانون ذلك انه في ضل الحكم الديمقراطي يكون الحكم بالقانون هو القاعدة بدل من حكم القانون حيث نجد انه رغم استقلال القضاء إلا أن الآليات الدستورية والقانونية وغير القانونية التي تسمح للحكام بإخضاع المحاكم والقضاء لإرادتهم جعلت القضاء عاجزا في معظم الحالات، ومنها إخضاع المجالس التشريعية للسلطة التنفيذية .

وإذا كانت التجارب التي تقوم على استيراد الديمقراطية قد أثبتت فشلها فان التدرج ربما يكون البديل السياسي الأكثر معقولة و الأقل تكلفة وذلك لتفنيذ المزايم الأنجلوسكسونية والمتمثلة في أن العالم المتحدث بالانجليزية له استعدادا خاصا



للديمقراطية وان بعض الشعوب والثقافات تنفر بشكل فطري من الديمقراطية والمقصود هنا المجتمعات الإسلامية وكما قيل في أوقات مختلفة عن الألمان واليابانيين والهنود و الأفارقة والروس حيث يعتقد المثقفون الأمريكيون أن الحركات الإسلامية هي حركات معادية لقيم الديمقراطية بحكم الطبيعة والتكوين والأخطار من ذلك أنها غير قابلة للتطور والتفاعل للايجابي مع العملية الديمقراطية .



## قائمة المصادر والمراجع\*

— القرآن الكريم

### I — قائمة المصادر :

- 1— البخاري ( أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي ). صحيح البخاري ، المجلد الأول : الجزء الثاني ، المجلد الثاني : الجزء الرابع . الجزائر : شركة شهاب ، 1990 .
- 2— ألبنا (حسن) ، رسائل الإمام الشهيد حسن ألبنا الجزء الأول . الجزائر : مكتبة رحاب ، [د.ت.ن.] .
- 3— ابن تيمية (تقي الدين أحمد) ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية " المجلد 28 ، الجزء الثامن : الجهاد جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه . المغرب : المكتب التعليمي السعودي ، [د.ت.ن.] .
- 4— // — الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية . تحقيق صلاح عزام . القاهرة : دار الشعب ، 1976 .
- 5— الترميذي (أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة) . الجامع الصحيح ، الجزء الرابع والخامس ، تحقيق إبراهيم عطوة عوض ، بيروت : دار عمران ، [د.ت.ن.] .
- 6— الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، دستور 63 .
- 7— // — الميثاق الوطني 1976 .
- 8— // — دستور 1976 .
- 9— // — التعديل الدستوري 1996 .
- 10— // — دستور 1998 .
- 11— ابن حنبل (أحمد) . المسند ، المجلد الثالث والخامس وبهامشية منتخب كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال ، [د.م.ن.] : المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، [د.ت.ن.] .
- 12— ابن خلدون (عبد الرحمان) . المقدمة . بيروت : دار العودة ، [د.ت.ن.] .
- 13— الدار المغاربية الدولية . المبادئ العالمية : حقوق الإنسان . [د.م.ن.] : [د.د.ن.] ، [د.ت.ن.] .
- 14— أبو داود ( سليمان بن الأشعث السجستاني) ، سنن أبي داود ، المجلد لثاني ، الجزء الثالث ، تحقيق محي الدين عبد الحميد . لبنان : دار الفكر ، [د.ت.ن.] .
- 15— ابن كثير (أبي الفداء إسماعيل) . السيرة النبوية لابن كثير ، المجلد الثاني تحقيق مصطفى عبد الواحد . بيروت : دار المعارف ، [د.ت.ن.] .
- 16— الماوردي ، أدب الدنيا والدين . القاهرة : المطبعة الأميرية ، [د.ت.ن.] .
- 17— مسلم (أبي الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . القاهرة : دار الكتاب المصري ، [د.ت.ن.] .
- 18— المودودي (أبو الأعلى) . — نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون الدستوري ، نقله للعربية جليل حسن الإصلاح . [د.م.ن.] ، دار الفكر ، 1960 .
- 19— // — الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية . تحقيق صالح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، 1976 .
- 20— // — الخلافة والملك ، تعريب إدريس ، الطبعة الأولى ، الكويت : دار القلم ، 1978 .

\* لقد أهملت في ترتيب الأسماء "ال" التعريف ، ولفظ "ابن" و"أبو" و"أبي"

21 — // — تدوين الدستور الإسلامي ، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، 1985.

22 — النسائي ( أحمد أبو عبد الرحمن بن شعيب بن علي بن بحر ) ، سنن النسائي ،

المجلد الثالث ، الجزء الخامس ، وهو بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي و حاشية السندي

23 — النووي (إبي زكرياء يحيى بن شرف) ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ،

بيروت : دار الكتاب العربي ، 1986.

## II — قائمة المراجع بالعربية :

### أ — قائمة الكتب :

1 — أبرش ( إبراهيم ) ، علم الاجتماع السياسي ، عمان : دار الشروق للنشر ، 1998.

2 — أحمد ( طلعت ) ، الوجه الآخر للديمقراطية ، الجزائر : الطريق للنشر و التوزيع ، 1996.

3 — إدريس ( هويدا عبد المعتم ) ، الدولة العربية الإسلامية ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، 2001.

4 — أركون ( محمد ) ، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ، ترجمة و تعليق هاشم صالح ،

الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1983.

5 — إرنبرغ (جون) ، المجتمع المدني : من اليونان حتى القرن العشرين ، الطبعة الأولى ،

ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح بيروت : معهد الدراسات الاستراتيجية ، 2007.

6 — إسبوزيتو (جون ل. ) ، التهديد الإسلامي : خرافة أم حقيقة ، الطبعة الثانية ،

ترجمة قاسم عدة قاسم ، مصر : دار الشروق ، 2002.

7 — إسماعيل ( طارق محمد عبد الوهاب ) ، سيكولوجية المشاركة السياسية : مع دراسة في علم النفس السياسي في

البيئة العربية ، القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، 1999 .

8 — آل عبد الحي ( عبد الخالق ) ، "الشورى بين النظرية والتاريخ وتحديات الواقع" المستقبل العربي ،

بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، [د.ت.ن.]

9 — أمين ( أحمد محمد ) ، الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة : دراسة لإهم مبادئ الديمقراطية الغربية

في ضوء أحكام الشريعة ، الطبعة الأولى ، مصر : مكتبة الشروق الدولية ، 2005.

10 — أمين ( جلال ) ، خرافة التقدم والتأخر : العرب والحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين ،

مصر : دار الشروق 2005.

11 — أوزون ( زكرياء ) ، الإسلام هو الحل ، الطبعة الأولى ، بيروت : رياض الرايس للكتاب والنشر ، 2007 .

12 — أو صديق ( فوزي ) ، الوافي في شرح القانون الدستوري ، الطبعة الأولى ،

الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، [د.ت.ن.] .

13 — البلاوي ( حازم ) ، عن الديمقراطية الليبرالية : قضايا ومشاكل ، الطبعة الأولى ، مصر : دار الشروق ، 1993 .

14 — // ، عن الديمقراطية الليبرالية : قضايا ومشاكل ، الطبعة الثانية ، مصر : دار الشروق ، 2006 .

15 — بجك ( باسيل يوسف ) وآخرون ، الدستور في الوطن العربي : "عوامل الثبات وأسس التغيير" ، سلسلة كتب

المستقبل العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 2006 .

16 — برو ( فليب ) ، علم الاجتماع السياسي ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، الطبعة الأولى ،

- بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1998.
- 17— برينتون ( كرين ) ، تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقي جلال ، [د.م.ن.] : سلسلة عالم المعرفة ، 1984.
- 18— بطرس (غالي) و خيري (عيسى) ، مدخل للعلوم السياسية ، القاهرة : حلب المكتبة الأنجلو المصرية ، 1993.
- 19— البهي ( محمد ) ، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، الطبعة الثالثة ، مصر : دار غريب للطباعة ومكتبة وهبة ، 1981.
- 20— بوتيفو ( برنارد) وآخرون ، "الإتحاد الأوربي والوضع السياسي الجديد في الوطن العربي 1991 - 2003" أعمال الندوة المصرية الفرنسية الحادية عشر 14 - 15 يناير 2004 تحرير : وفاء سعد الشريبي ، مصر : مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ، 2005.
- 21— بوحوش (عمار) ، تطور النظريات و الأنظمة السياسية ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، [د.ت.ن.] .
- 22— بوشعير ( سعيد ) ، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى . الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، [د.ت.ن.] .
- 23 // ، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة : النظم السياسية ، الجزء الثاني ، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، 2005 .
- 24— بيليس ( جون) و سميث ( ستيف ) ، عولة السياسة العالمية ، ترجمة مركز الخليج للأبحاث ، الإمارات العربية المتحدة : مركز الخليج للأبحاث ، 2004 .
- 25— الترابي ( حسن) ، " الشورى والديمقراطية : إشكالات المصطلح والمفهوم " المستقبل العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1985.
- 26— // ، تجديد الفكر الإسلامي . الطبعة الأولى ، قسنطينة : دار البعث ، 1990.
- 27 - تشاندهوك (ليرا) ، أوهام المجتمع المدني ترجمة عبد الحميد عبد العاطي ، القاهرة : مركز المحروسة 2009.
- 28— تشومسكي (نعوم) و الأشقر (جلبير) ، السلطان الأخير : السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط ترجمة وتحقيق ربيع وهبة وأمل حوا . تقديم ستيفن شالوم سوسن إسماعيل العساف ، مركز الدراسات الدولية جامعة بغداد ، بيروت : دار الباقي للطباعة والنشر ، 2007 .
- 29— توشار (جان) ، تاريخ الأفكار السياسية ، الجزء الأول ، ترجمة ناجي الراوشة ، سوريا : منشورات وزارة الثقافة ، 1984.
- 30— جاب الله ( عبد الله ) ، رؤية إسلامية لنظرية الدولة ، الجزائر : دار الكلفة 1995.
- 31— الجابري (محمد عابد) ، قضايا في الفكر المعاصر : العولة ، صراع الحضارات ، العودة الى الأخلاق ، التسامح ، الديمقراطية ونظام القيم ، الفلسفة والمدنية ، الطبعة الأولى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997
- 32 // ، الدين والدولة و تطبيق الشريعة ، الطبعة الأولى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1986.
- 33 // ، " الديمقراطية و حقوق الإسلام في الوطن العربي " المستقبل العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1994.
- 34— حاد ( عماد ) ، التدخل الدولي بين الاعتبارات السياسية والأبعاد الإنسانية ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ، 2000.

- 35 — // ،الإتحاد الأوربي والشرق الأوسط : الواقع واحتمالات المستقبل تحرير عماد جاد ،المشاركون جمال عبد الجواد ،أحمد إبراهيم محمود ، هناء عبيد،القاهرة:مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ،[د.ت.ن.].
- 36 — جبر (محمد أمين) ،الدين والدولة الحديثة: رؤية لعلاقة إيجابية،الطبعة الأولى،مصر:مكتبة الشروق الدولية 2006.
- 37 — جراي ( وود ) و فيستفر ، موجز التاريخ الأمريكي ، [د.م.ن.]:وكالة الإعلام الأمريكية ، [د.ت.ن.].
- 38 — الجندي (نور) ، مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس والأخلاق في ضوء الإسلام، الجزائر : دار الكتب،[د.ت.ن.].
- 39 — الجوهري (محمود) ، النظام السياسي الإسلامي و الفكر الليبرالي، القاهرة: دار الفكر، 1993.
- 40 — الجوهري ( عبد الهادي )، علم الاجتماع السياسي : مفاهيم وقضايا ، الطبعة الثالثة ، لإسكندرية : المكتبة الجامعية ،2002.
- 41 — حاج حمد ( محمد أبو القاسم ) ، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والانسان و الطبيعة ، أبو ظبي: دار المسيرة، 1399هـ.
- 42 — حازم ( عبد المتعال ) ، النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، مصر : دار النهضة العربية ، 1986.
- 43 — الحافظ ( ياسين )، التجربة التاريخية الفيتنامية ،[د.م.ن.]: دار الطليعة 1972.
- 44 — حسن ( جميل )، " حقوق الإنسان في الوطن العربي " المستقبل العربي ، لبنان : مركز الدراسات الوحدة العربية 1994 .
- 45 — حماد ( مجدي ) وآخرون ، " الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة "سلسلة كتب المستقبل العربي 14 ، الطبعة الثانية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،2001.
- 46 — حميد الله ( محمد ) ، الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة ، الطبعة الخامسة ، بيروت: دار النفائس ، 1995.
- 47 — الحميلي ( سيد ) ، العشرة المبشرون بالجنة،الجزء الأول،الجزائر: شركة الشهاب للنشر والتوزيع [د.ت.ن.].
- 48 — الخالدي ( محمود )، الديمقراطية في ضوء الشريعة الإسلامية ،باتنة: الشهاب، 1989.
- 49 — // ، قواعد مظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، الجزائر: مؤسسة الإصراء للنشر و التوزيع، 1991.
- 50 — خلاف ( عبد الوهاب ) ، السياسة الشرعية،القاهرة: المطبعة السلفية، 1350 هـ.
- 51 — داوسن ( ريتشارد) و داوسن (كارن) و برويت (كينيث) ، التنشئة السياسية: دراسة تحليلية ، ترجمة مصطفى عبد الله أبو القاسم خشيم و محمد زاهد محمد بشير المغربي ،تونس : منشورات جامعة فار يونس ،1990.
- 52 — دبوس (صلاح الدين) ، الخليفة توليه و عزله : دراسة مقارنة ،مصر: مؤسسة النهضة الجامعية ، [د.ت.ن.].
- 53 — الدوري ( عبد العزيز )، النظم الإسلامية ،الطبعة الأولى،بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- 54 — ديلو ( ستيفن )،التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني : المدخل الكلاسيكي والمسيحي الميكيا فيلي، الجزء الأول والثاني و الثالث،الطبعة الأولى .ترجمة فريال حسن خليفة ،مصر : مكتبة مدبولي، 2008 .
- 55 — ربيع ( محمد محمود)،الفكر السياسي الغربي :فلسفاته و مناهجه من أفلاطون إلى ماركوس ، الكويت :مطبوعات جامعة الكويت ،1994.
- 56 — روزنتال (م.) و يودين (ي)، الموسوعة الفلسفية ،الطبعة الثانية ،ترجمة سمير كرم ،

- بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1985.
- 57— أبو زيد ( أحمد سليمان)، علم الإجتماع السياسي : الأسس والقضايا من منظور نقدي ،  
مصر : دار المعرفة الجامعية، 2006 .
- 58— زيدان ( الكريم )، الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية ، الجزائر: الطبع المستمر متيحة، 1978.
- 59— سرحان ( أحمد ) ، القانون الدستوري و الأنظمة السياسية، الطبعة الأولى ، بيروت : [د.م.ن.]، 1980.
- 60— سرحان ( عبد العزيز )، مبادئ القانون الدولي الطبعة الثانية [د.م.ن.] : دار النهضة العربية ، ، 1971.
- 61— السيد ( صالح سعد الدين ) ، دور الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام ، الجزائر : مكتبة رحاب ، 1988.
- 62— الشافعي ( محمد محمد )، سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر السياسي وفكر الجماعات الإسلامية دراسة مقارنة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى ، مصر: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر ، 1999.
- 63— شريط ( عبد الله )، مع الفكر السياسي الحديث و الجهود الأيدولوجي في الجزائر ،  
الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د.ت.ن.].
- 64— شريف ( عمر حافظ )، نظم الحكم و الإدارة في الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة ،  
مصر : معهد الدراسات الإسلامية، 1996.
- 65— شوفالييه ( جان جاك )، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة دكتور محمد عرب ،  
بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1985.
- 66— الشيباني ( رضوات أحمد شمسان )، الحركة الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية. الطبعة الأولى،  
مصر : مكتبة مدبولي ، 2005.
- 67— الشيخ ( عبد الفتاح حسيني ) ، فقه العبادات ، مصر: معهد الدراسات الإسلامية ، 1995.
- 68— الصمد ( رياض ) و صبار ( سمير ) ، العملية الانتخابية والديمقراطية في لبنان ، الطبعة الأولى ،  
لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1978.
- 69— صوفي ( أبوطالب حسن ) ، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية ، الطبعة الرابعة ،  
مصر : دار النهضة العربية ، 1995.
- 70— أبو ضاوية ( عامر رمضان ) ، التنمية السياسية في البلاد العربية والخيار الجماهيري: دراسة تحليلية للمرتكزات الوظيفية للتنمية السياسية ، ليبيا: دار الرواد، 2002.
- 71— عباسي ( مدي ) ، أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي ، الطبعة الأولى ،  
الجزائر : مكتبة رحاب ، 1989.
- 72— عبد الرزاق ( أحمد محمد جاد )، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي و التحديث الغربي، الجزء الأول [د.م.ن.] : [د.د.ن.]، 1995.
- 73— عبد المعطي ( محمد علي ) وأبو الفتوح ( أشرف محمد جلال )، الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب ،  
مصر : دار المعرفة الجامعية، 1985.
- 74— العبدلي ( سمير ) ، "ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن (دراسة ميدانية)" سلسلة أطروحات الدكتوراه  
62، الطبعة الأولى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 2007 .
- 75— عثمان ( محمد فتحي )، التجربة السياسية في الحركة الإسلامية المعاصرة : دروس الماضي وآفاق المستقبل،

الجزائر: دار المستقبل، [د.ت.ن.].

- 76— عثمان ( محمد فتحي ) ، الفكر الإسلامي والتطور ، الطبعة الثانية ، الكويت : الدار الكويتية، 1996.
- 77— العربي (محمد عبد الله) ، نظام الحكم في الإسلام [د.م. ن]: دار الفكر للطباعة والنشر ، [د.ت.ن.].
- 78— العشماوي ( محمد سعيد ) ، الإسلام السياسي ، [د.م. ن]: مرقم للنشر، 1990.
- 79— عليوة ( السيد ) و محمود ( منى ) ، " المشاركة السياسية" الموسوعة السياسية ،  
القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ، 2000 .
- 80— عمارة (محمد) ، الدولة الإسلامية : بين العلمانية والسلطة الدينية ، الطبعة الثانية ،  
مصر: دار الشروق، 2007.
- 81— العوا ( محمد سليم ) ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، الطبعة السادسة، مصر : دار الشروق ، 2008.
- 82— عودة ( عبد القادر ) ، الإسلام و أوضاعنا السياسية ، الجزائر: الزيتونة، [د.ت.ن.].
- 83— غضبان ( مبروك) ، المجتمع الدولي : الأصول و التطور و الأشخاص القسم الأول،  
الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994.
- 84— غليون ( برهان ) وآخرون ، " حول الخيار الديمقراطي : دراسة نقدية " المستقبل العربي ،  
لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية، 1994 .
- 85— الغنوشي ( راشد ) ، " الحريات العامة في الدولة الإسلامية" المستقبل العربي ،  
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992 .
- 86— فركوس ( دليله ) ، تاريخ النظم . الجزء الأول : النظم الإسلامية ، الجزائر: أطلس للنشر ، 1995.
- 87— فضل الله ( محمد حسين ) ، الإسلام و منطق القوة ، الطبعة الثانية، بيروت: الدار الإسلامية ، 1981.
- 88— القرضاوي (يوسف) ، الحلول المستوردة و كيف جنت على أمتنا ، قسنطينة : دار البعث ، 1984.
- 89— لايبير ( جان وليام ) . السلطة السياسية ترجمة إلياس حنة إلياس . بيروت: منشورات عويدات، [د.ت.ن.].
- 90— لاغا ( علي محمد ) . الثورة و الديمقراطية : بحث مقارن في الأسس و المنطلقات النظرية . [د.م.ن.]: المؤسسة  
الجامعية للدراسات و النشر ، 1983 .
- 91— ماي ( ميشال ) ، دولة القانون : مقدمة في نقد القانون الدستوري ، الطبعة الثانية ،  
الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية ، [د.ت.ن.].
- 92— ميروك (محمد إبراهيم) ، الإسلام والعولمة . [د.م.ن.]: الدار القومية العربية ، 1999.
- 93— متولي ( عبد الحميد ) ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الحديثة ، الطبعة الرابعة ،  
مصر : دار المعارف ، 1978 .
- 94— مجاهد (حورية توفيق) ، الفكر السياسي: من أفلاطون الى محمد عبده ، الطبعة الثانية ،  
مصر: مكتبة لانجلومصرية ، 1992 .
- 95— مجموعة من الباحثين ، المتفقون و الديمقراطية ، الطبعة الأولى ، تعريب خليل أحمد خليل ،  
بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع ، 1980 .
- 96— محمد حسن . التنشئة السياسية : دراسة في دور أخبار التلفزيون . الطبعة الأولى .  
مصر : دار النشر للجامعات ، 1997 .

- 97— المنصور (علي) ، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ، لبنان: دار الفتح، 1970.
- 98— المنوفي (كمال) ، أصول النظم السياسية المقارنة ، الطبعة الأولى، الكويت: شركة لربيعان للنشر والتوزيع، 1987.
- 99— // ، "الثقافة السياسية و أزمة الديمقراطية "المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- 100— الموصلي (أحمد) ، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا ، الطبعة الأولى كانون الثاني /يناير ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 2004. [www.google searche book](http://www.google.com/search?book)
- 101— بن نبي (مالك) ، تأملات ، الطبعة الخامسة، الجزائر : دار الفكر 1991.
- 102— النحوي (عدنان رضا) ، الشورى لا الديمقراطي ، الجزائر : دار الشهاب، 1987.
- 103— النصر (محمد عبد العزيز) ، في النظريات و النظم السياسية ، بيروت : دار النهضة العربية ، 1981 .
- 104— هانتينجتون (صامويل) ، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في وآخر القرن العشرين ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، الطبعة الأولى ، القاهرة : دار سعاد الصباح ، 1993.
- 105— الهضيبي (حسن) ، دعاة لا قضاة ، الجزائر: دار الصادقية للنشر، 1989.
- 106— هوريو (أندريه) ، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، الجزء الأول ، ترجمة علي المقلد و آخرون، بيروت : الأهلية للنشر و التوزيع ، 1977 .
- 107— هوفمان (مراد) ، الإسلام كبديل ، الطبعة الثانية ، تعريب عادل المعلم ، مصر : دار الشروق ، 2004.
- 108— هلال(علي الدين) و آخرون، "الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي"المستقبل العربي، الطبعة الأولى، بيروت : مركز الدراسات الوحدة العربية، 1983.
- 109— // ، " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشة الندوة الفكرية "المستقبل العربي ، الطبعة الثانية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1987 .
- 110— هلال (علي الدين) و مسعد (نيفين) ، النظم السياسية العربية : قضايا الاستمرار والتغيير، الطبعة الثالثة، لبنان: إعداد مركز دراسات الوحدة العربية ، 2005 .
- 111— وصفي (مصطفى كمال) ، النظم الإسلامية الأساسية ، [د.م.ن]: عالم الكتب ، [د.ت.ن].
- 112— اليازجي (حليم) ، بحوث في الفكر القومي العربي ، المجلد الثاني، الطبعة الأولى. [د.م.ن]: معهد الإنماء العربي، 1985.
- 113— يسين (السيد) ، الديمقراطية و حوار الثقافات : تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب ، مصر : مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007.



ب - قائمة المجالات والدوريات :

- 1- إبراهيم ( حسنين توفيق ) " العوامل الخارجية وتأثيراتها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي " المجلة الإلكترونية: المستقبل العربي العدد 349 لشهر آذار مارس 2008.
- 2- بلغزير (عبد الاله ) ،العرب والحداثة :دراسة في مقالات الحداثين، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. قراءة لكرم الحلوى ، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 16 أكتوبر حريف 2007
- 3- بوتيفو (برنارد) وآخرون، "الإتحاد الأوربي والوضع السياسي الجديد في الوطن العربي 1991 - 2003 " أعمال الندوة المصرية الفرنسية الحادية عشر 14 - 15 يناير 2004 تحرير :وفاء سعد الشريبي، مصر: مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، 2005.
- 4- بوزيد ( بومدين ) ، حدود قوة الشارع في التغيير السياسي وسبل تعزيز التحول الديمقراطي : محاولة في فهم تعثر التجربة الديمقراطية الجزائرية ، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 11 جولية صيف 2006.
- 5- بومالة ( فوضيل ) ، "مفهوم الديمقراطية في فكر مالك بن نبي" الفيصل ، العدد 1916 ، السنة 1993.
- 6- الجارحي (محمد)، "الإشراف القضائي والرقابة الدولية على الإنتخابات الأبحاث القانونية ، شبكة المعلومات العربية القانونية http://www.east.law.com/igle/research/researchhow . east . eastlawas . com /igle /research /researchhow 2 1/07
- 7- جديرة ( أحمد ) ، " التجربة الديمقراطية في المملكة المغربية " المستقبلات العربية البديلة ، الطبعة الأولى ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، 1968.
- 8- الجمعية العربية للعلوم السياسية ، "البناء السياسي و الديمقراطي : حال الأمة العربية " المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العددان 5 و6 ، أبريل 1992 .
- 9- الجوزية ( إبن قيم ) ، تاريخ الخلفاء "في مدة الخلافة في الإسلام " موسوعة المكتبة الشاملة 10000 مجلد ، مصر : إصدار ميديا للبرمجيات، 2007.
- 10- حداد (مطران) و غوار (عزيز) ، " العلمانية و المسيحية " مجلة مواقف ، العدد 39 ، السنة 1980 .
- 11- الختلان ( صالح بن محمد ) ، "السياق الدولي للإصلاح السياسي في الوطن العربي " ، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 19 ، صيف جولية 2008.
- 12- روين (باري) و جريفيل (فرانك) و البنك الدولي ، "معاداة العولمة في الشرق الأوسط " ، ترجمات ، العدد 3 ، تعليق صلاح عيسى القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية ، السنة الأولى مارس 2005 .
- 13- طيبة ( جمال ) ، " الديمقراطية و القوة العلمية و النفسية " مجلة العربي ، العدد 339 ، فيفري 1987.
- 14- لؤي ( صافي ) ، " العقيدة و السياسة : معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية " مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 8 ، أبريل 1997 .
- 15- مالكي (أحمد) ، العلاقة بين الدولة و المجتمع في البلاد العربية : المجال العام و المواطن ، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 13 ، جانفي شتاء 2007.
- 16- محمد ( خديجة عرفة ) ، الديمقراطية و الرقابة الدولية على الإنتخابات في الدول العربية المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد 18 ، ربيع أبريل 2008

- 17- نهار ( حازم ) ، " التنشئة السياسية للشباب السوري " المجلة الإلكترونية :مجلة الحوار المتمدن العدد 1444 ، 28  
يناير 2006 المصدر [www.Nahar.69@hotmail.com](http://www.Nahar.69@hotmail.com) 2006:2.
- 18- أبو سعدة ( حافظ ) ، "الصراعات الكامنة في الشرق الأوسط- الحكم المركزي : الديمقراطية النخبوية أم  
ديمقراطية الجماهير؟" المجلة الإلكترونية :المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 14 أبريل 2007.
- 19- سعيد ( محمد السيد ) " الأمن الإنساني :عناصر إستراتيجية معاصرة للتسامح " المجلة الإلكترونية: المجلة العربية  
للعلوم السياسية ،العدد 11 ،جويلية صيف 2006 .
- 20- شحاتة ( سعيد)، " الإنتخابات البرلمانية المصرية في الميزان " المجلة الإلكترونية :المجلة العربية للعلوم السياسية،  
العدد 18، ربيع لأفريل 2008
- 21 - عبد الراشدان ( محمد )، "بحوث و دراسات حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" مجلة إسلامية المعرفة، العدد  
10، ماليزيا : المعهد العالي للفكر الإسلامي، خريف 1997.
- 22- العزوي ( قيس جواد)، "جدل السياسة و الثقافة ونظريات الدين والدولة لدى برهان غليون و سمير أمين"  
التجديد .
- 23- العليكم (حسن محمدان)، " التحديات التي تواجه الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين: دراسة  
إستشرافية"، المجلة الإلكترونية: المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 19 صيف جويلية 2008
- 24- الفاروقي ( سهى ) . "نظريات الدولة الإسلامية و الواقع المعاصر " قراءات سياسية ، شتاء 1995.
- 25- الهياجنة ( عدنان محمد ) . " هل للديمقراطية مستقبل في دول الخليج " المجلة الإلكترونية :المجلة العربية للعلوم  
السياسية العدد 15 جويلية صيف 2007.
- 26- وزارة الخارجية الأمريكية ،"الديمقراطية الأمريكية ... التاريخ والمرتكزات" مجموعة دراسات: أوراق الديمقراطية  
،سلسلة الفكر :ترجمة حسن عبدربه المصري ،مصر: المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الأسرة ،2005.
- 27- ووكر (مارتن) و بروميرج (دانيال) ، "هل الشرق مستعد للديمقراطية " ترجمات العدد 1، تعليق عمرو  
الشوبكي، القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية. السنة الأولى يناير 2005 .
- 28 - يوسف ( أيمن طلال)، " تنميط الإسلام في التصورات الغربية بين الأصولية والفوييا: قراءة تحليلية نقدية " المجلة  
العربية للعلوم السياسية العدد 8 ربيع، أفريل 2008.

## ج - قائمة الرسائل الجامعية :

- 1- الحداد ( أحمد علي )، "إستراتيجية بناء المؤسسات السياسية في دولة الإمارات العربية المتحدة بين التقليدية والحداثة" (رسالة دكتوراه في العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ، 1991).
- 2 - حنفي (عبد العظيم محمود )، "تأثير العوامل الخارجية على الإصلاح السياسي في النظم السياسية العربية 2001 - 2004" (رسالة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2007).
- 3 - نوير (عبد السلام علي ) . "الثقافة السياسية للمعلم المصري :دراسة ميدانية لعينة من معلمي التعليم الأساسي" (رسالة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية ،قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة 1998).
- 4- عبد الرحمان ( ياسر )، "دور المنظمات الغير الحكومية في التنمية في السياسية ،دراسة حالة المنظمات الدفاعية الاردنية" (رسالة دكتوراه ، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ،جامعة القاهرة، 2007).
- 5- عبد الرزاق (مصطفى محمد حسنين )، القضايا الاسلامية المعاصرة في الفكر السياسي الأمريكي: دراسة مقارنة لإعمال برنارد لويس وجون إسبوزيتو ،(رسالة ماجستير ،قسم البحوث والدراسات السياسية ،معهد البحوث والدراسات العربية ،جامعة الدول العربية ).
- 6- عبيدان ( يوسف محمد ) ، " نظام الحكم في دول الخليج : دراسة مقارنة لقطر والكويت والبحرين" (رسالة دكتوراه ،الجزء الثاني، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ،جامعة القاهرة ، 1982).
- 7- العجمي ( سعيد محمد ظافر ) ، التنشئة السياسية في دولة الكويت خلال الفترة من 1991 - 2005 :دراسة حالة المؤسسة الإعلامية الكويتية (رسالة ماجستير ،قسم العلوم السياسية ، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ، 2007).
- 8- العزام (عبد الباسط عبد الله قوطين) ،"المشاركة السياسية للشباب الأردني : دراسة ميدانية لعينة من طلبة الجامعة الأردنية ،" (رسالة الدكتوراه قسم البحوث والدراسات الإجتماعية ،معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة عين الشمس ،مصر، 2007).



III-قائمة المراجع باللغة الأجنبية :

- 1-Batara(Samuel ):Globalization [www.google](http://www.google.com) searche book .com.
- 2- Beito(David.),Gordon(Petrr),Tabarrok(Alexander) :choice, community and civil society–the voluntary city.2004.[www.google](http://www.google.com) searche book.com
- 3 — Chambers(Simone), Kymlika(will):Alernative Conceptions of civil society Published by Princeton university press ,2002 . [www.google](http://www.google.com) .com
- 4- Chenal (Alain ) « La démocratie dans le monde Arab: un horizon lointain? » Relation internatinales et chabegines.
- 5— Chergueau ( Pascal) « Le nouveau des ordres international » Politique étranger N°12 Dec 1997.
- 6-Chull shin( Doh) " on the third wave of democratization " world Politics a 47 ,October 1949.
- 7-Ghozali ( Nasser Eddine ) : cours de systèmes politiques comparés : les systèmes libéraux .ALGER : O.P.U , 1983 .
- 8— Gideon (Baker): Civil Society and Democracy theory :Alternative voice , [www.google](http://www.google.com) searche book .com
- 9— Hani ( Ramadan ):L'islame et la dérive de l'occident .Paris : Edition Maison d'Ennour 2001.
- 10 -Herbert( David) ,Religion and civil society : Rethinking public religion in the contemporary world , published by Ashgate Publishing ,LTD, 2003 . [www.google](http://www.google.com) .com serche book.
- 11— Huntington(Samuel)" the clash of civilization"foreign affairs vol.2 a3.
- 12-kaviraj (Sudipta) and khilnani (Sunil) :Civil Society : History and Possibilities [www.google](http://www.google.com) searche book .com
- 13-Lecker( Yves): La Démocratie :Gul de sac.Algerie: media plus, 1994
- 14-Nakamira ( Mitsuo ). Siddique( Sharon). Bajunid( Omar Farouk) : Islam &civil society in southeast Asia . conference publication : international government publication ,English.Singapore : institute of southeast Asian studies ,2001. [www.google](http://www.google.com) search book .
- 15-Rupert(Taylor) : Greating a better world :Interpreting global civil society .the challenge of equal citizenship. 2004 ,[www.google](http://www.google.com) searche book .com
- 16- Steunebrink( Genit )and Van des zeuerde( Vert) :civil society ,religion and the nation : modernization in intercultural context : Russia ,Japan ,Turkey .Edition :S.I.P studies in international philosophy . [www.google](http://www.google.com) searche book .com .

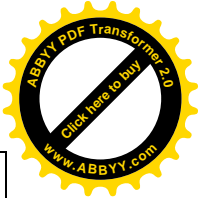
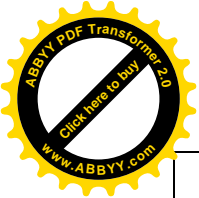


## -VI وصلات الأترنت :

- <http://www.Saudia.shairs.net>
  - <http://www.scribd.com/doc/7227192>
  - <http://www.arabiccountries.com>
  - <http://www.mmaa.gov>. Arabic
  - <http://www.almostafa.com>
  - <http://www.usinfo.state.gov/Arabic>
  - <http://www.Awu-dam.org>
  - <http://www.4shared.com>
  - <http://www.google.search> science
  - <http://www.hewaraat.com/forum/archive/index.php/>
  - <http://www.taqrir.org/showarticle.com>
  - <http://www.Lse.ac.Uk/library>
  - <http://www.bL.uk>
  - <http://www.abawba.com>
  - <http://www.democrats.org>
  - <http://www.democratie.senaat.be>
  - <http://www.Shiaweb.org>
  - <http://www.Democratieactive.org/communaute/rdc/dbg/presentation>
  - <http://www.asharqalawsat.com/deta>
  - <http://www.alarabicebook.com/items>
  - <http://www.Arabic.Giga-byte.com>
  - <http://www.Caus.org.ib/home/index.php>
  - <http://www.Elkaber.Com>
  - <http://www.Echoroukonline.com>
  - <http://www.Rand.org/objectiveanalysis>
  - <http://www.east.eastlawas.com/igle/research/researchhow>
- 
- www.Nahar.[69@hotmail.com](mailto:69@hotmail.com)
  - www.global.com serche book
  - plicity.org./NGOS/analysis/ana100HTM 11/08/2004
  - <http://www.hewarat.com/forum/archive/index.php/>
  - <http://www.google.com.eg/search?hl=ar&q=dimocracy+assistance+dialogue&btn>.TESEV PAPER:DEMOCRACY ASSISTANCE DIALOGU
  - <http://ar.emhrn.net/358>
  - <http://www.nato.int/med-dial/index-ar.html>
  - www.scribd.com : O8. 12. 2008
  - www.taqrir.org/showarticle.cfm501<http://>
  - <http://www.state.gov/p/rls24795>

## الفهرس

الصفحة	الموضوع
1	مقدمة
18.....	الباب الأول:مضمون الديمقراطية .....
21.....	الفصل الأول : التطور التاريخي للديمقراطية .....
24.....	المبحث الأول : العصور القديمة (اليوناني والروماني) .....
29.....	المبحث الثاني : العصور الوسطى .....
33.....	المبحث الثالث : العصر الحديث والمعاصر .....
39 .....	الفصل الثاني :مفهوم الديمقراطية .....
41.....	المبحث الأول : حقيقة وجوهر الديمقراطية.....
44.....	المبحث الثاني :مفهوم الديمقراطية عند الغرب .....
55 .....	المبحث الثالث :مفهوم الديمقراطية في الفكر الإسلامي .....
67.....	الفصل الثالث : أسس الديمقراطية .....
69.....	المبحث الأول:العلمانية .....
86 .....	المبحث الثاني:السيادة .....
93 .....	المبحث الثالث: الشعب مصدر السلطة .....
105 .....	الباب الثاني : الصرح "البناء" المؤسسي في الديمقراطية الغربية .....
107 .....	الفصل الأول :الدستور .....
109 .....	المبحث الأول :تدوين الدستور .....
119 .....	المبحث الثاني :مصادر الدستور .....
124 .....	المبحث الثالث:مسائل الدستور .....
131 .....	الفصل الثاني :الفصل بين السلطات .....
134 .....	المبحث الأول :السلطة التشريعية وتقنين الفقه الإسلامي .....
148 .....	المبحث الثاني :السلطة التنفيذية .....
154 .....	المبحث الثالث :السلطة القضائية .....
164 .....	الفصل الثالث :التعددية السياسية والحزبية .....
167 .....	المبحث الأول :ظاهرة التعددية في المجتمع الغربي .....
169.....	المبحث الثاني :ظاهرة التعددية في المجتمع الإسلامي.....
174.....	المبحث الثالث :موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية .....



198.....	الباب الثالث: التنمية السياسية والابعاد الداخلية والخارجية للديمقراطية .....
200.....	الفصل الأول: التنمية السياسية .....
203.....	المبحث الأول: التنشئة السياسية.....
216.....	المبحث الثاني: المشاركة السياسية .....
225.....	المبحث الثالث: الثقافة السياسية .....
233.....	الفصل الثاني: الابعاد الداخلية للديمقراطية .....
236 .....	المبحث الأول: إشكالية تحديد مفهوم المجتمع المدني وعلاقته بالدين والدولة والحدثة والديمقراطية.....
251.....	المبحث الثاني: التصور الغربي للمجتمع السياسي .....
263.....	المبحث الثالث: التصور الاسلامي للمجتمع السياسي .....
272.....	الفصل الثالث: الابعاد الخارجية للديمقراطية "العولمة" .....
276.....	المبحث الأول: إشكالية تحديد مفهوم العولمة .....
282.....	المبحث الثاني: العولمة السياسية .....
293.....	المبحث الثالث: العولمة الاقتصادية .....
303 .....	الخاتمة .....
311.....	قائمة المراجع .....
324.....	الفهرس .....



# الملخص

## الملخص بالعربية

في إطار العولمة وسعي الولايات المتحدة الأمريكية لنشر الديمقراطية في مختلف دول العالم أثار ذلك خلافات فكرية حادة بين الأوساط الثقافية العربية والإسلامية، من حيث مدى إمكانية اعتماد الديمقراطية الليبرالية العلمانية في المجتمعات الإسلامية؟، وسنحاول من خلال هذا الاطروحة التعرف على مدى إمكانية إتساع الدولة الإسلامية الى احتواء وقبول الفكر العلماني . وعليه طرحنا الاشكالية التالية :

### عولمة الديمقراطية وإشكالية العلمانية في الفكر السياسي الاسلامي

#### The compatibility of Islam to liberal Democracy

إن من أبرز القيم التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية الغربية هي العلمانية . وقد نشأت العلمانية في أوروبا ،لتحقيق أهداف سياسية سامية ،وأبرز هذه الأهداف هي تحرير الشعوب الأوروبية من سيطرة الكنيسة ،حيث سيطر البابوات وأستعبدوا الشعوب وقهروهم .وهكذا بفضل حركة التنوير تم تحويل السلطة السياسية من البابوات الى الشعوب ،وتحويلها من الصبغة الدينية الى الصبغة المدنية (الزمنية) ،لكن العلمانية كمفهوم سياسي لم تكن في يوم من الأيام ضد الدين ، بل إن لأباء المؤسسين للدولة الغربية يعترفون بدور البعد الديني والأخلاقي في المجتمع، فقد ضاق الناس بانفسهم فلا بد لهم من إيمان وهنا يفضلون الديانة المسيحية عن غيرها من الأديان ..

وإن اتسعت الدولة الإسلامية للفكر العلماني واعترفت بمدنية النظام السياسي الإسلامي ،وأن السياسة بصفة عامة ليست أصل من الدين وأنها من الأمور العامة التي تخضع للشورى ،فان المنظور الإسلامي للعلمانية يختلف عن المنظور الغربي من حيث أنه يجب أن يكون هناك إطار إسلامي تعمل في ضله الدولة الإسلامية . وأن الدولة الإسلامية لم تكن في يوم من الأيام دولة دينية .ولن تكون ،لأن هذا الإعتقاد يختلف جملة وتفصيلا مع الإطار الإسلامي العام .

أن الإعتقاد الخاطئ والمتمثل في تصور عداء العلمانية للدين،أو رفض الدين للعلمانية ،قد خلق شرخ كبير في الأوساط السياسية و الإجتماعية في المجتمعات العربية والإسلامية مما عاق مسيرة التقدم ولإزدهار .رغم أن أهداف التيار الإسلامي والعلماني واحدة ،وهي تحرير الشعوب .وقد أدرك كلا الطرفين هذه الحقيقة مما ساعد على توجيه الجهود نحو الهدف المنشود .



## Abstract

Within the frame of globalization, the United States of America is seeking to spread the democracy in the different countries of the world however, this had arouse serious intellectual dispute between the Arab and Islamic cultural circles regarding the possibility to depend upon the liberal democracy in Islamic societies, therefore, we will attempt through this article to identify the extent to extend the Islamic state in order to include this thinking.

Among the salient values of Western liberal democracy, the secularism state had been founded in Europe in order to achieve superior political goals such as; the liberation of European people from the domination of the church, as the pope had dominated the people and they had coerced than due to the enlightenment with the transfer of political influence from the popes to the people and from the religious context to the civil context and that represent the political conception of secularism which is not against the religion as the founders Western State admit the role of religious and moral dimension in the society as people request to have faith and they prefer Christianity than the other religion.

The secularism state had expended and had admitted that the Islamic political system in civilized and that politics that not originate from religion as they are subject to consultation as the Islamic perspective of secularism is different from the Western Perspective and which would require an Islamic frame for the State however, the Islamic state had not been a religious state as this believe is very different from the general Islamic frame.

The wrong believe from the western scientists about religion had caused a crack in the political and social circles in the Islamic and Arabic societies and which had impeded the progress in spite of the goals of Islamic current and which is the liberation of people as both sides had recognized this fact and had assisted in the orientation of efforts towards the requested goals.