

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2 : أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

مشكلة الأسس الفلسفية للديمقراطية في العالم العربي

أطروحة لنيل دكتوراه العلوم في الفلسفة

(تخصص : فلسفة سياسية)

إشراف:

أ/الدكتور : عبد القادر بليمان

إعداد الطالب :

الوناس سعدي

السنة الجامعية : 2020/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أتيتم من العلم الا قليلا "

صدق الله العظيم

الإسراء-آية

الاهداء:

إلى من كان دعاؤها سر نجاحي ... أمي
إلى من استقيت منه دروس الحياة في الصبر و الثبات ... أبي
إلى من بددت وحشتي ووقفت الى جانبي في السراء و الضراء ... زوجتي
إلى أغلى ما وهبني الله في حياتي ... أبنائي و بنائي
إلى من عشت معهم قبل الفراق ... أخي و أخواتي

شكر و تقدير

ان واجب العرفان يدعوني أن أتقدم بالشكر الجزيل و التقدير الكبير لأستاذي الفاضل الدكتور عبد القادر بليمان الذي كان له فضل الاشراف على هذه الأطروحة و اعترافا منا له لما قدمه لنا من ملاحظات دقيقة و توجيهات قيمة و نصائح سديدة أعانتنا على تجاوز الكثير من الصعوبات و ساعدتنا على اتمام انجاز بحثنا .

كما لا يفوتني أن أشكر أيضا الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بالموافقة على مناقشة الأطروحة ، و كذا جميع الأساتذة الأفاضل الذين لم يبخلوا علينا بآرائهم الوجيهة .

فإليهم جميعا أتقدم بأسمى عبارات التقدير و الاحترام .

مقدمة:

تعد الديمقراطية من أهم الأنظمة السياسية التي شغلت اهتمام الفلاسفة و المفكرين عبر العصور ، وقد كانت أول تجربة سياسية مارسها قدماء اليونان في (أثينا) (Athene) ، في القرن الخامس قبل الميلاد حين وضع (صولون) (Solon) أول دستور ديمقراطي للأثينيين ، و قد دعم (بركليز)(pericles) ذلك الدستور بدعوته الى الحرية و المساواة ، وقد تجسدت الديمقراطية الأثينية في المشاركة الحرة للشعب في وضع التشريعات و سن القوانين التي تنظم الحياة العامة و ممارسة الشؤون السياسية بطريقة مباشرة .

غير أن الديمقراطية الأثينية لم تعمر طويلا ، إذ أدت الفوضى و الحروب الداخلية بسبب طغيان العامة في الحكم الى تقويضها و تصدعها ، و منذ ذلك التاريخ ساد المجتمعات البشرية الحكم الفردي الملكي و الثيوقراطي الاستبدادي .

الا أن الديمقراطية عادت فظهرت بقوة في ثوب جديد في القرن الثامن عشر بتأثير من فلاسفة الأنوار و أصحاب نظريات العقد الاجتماعي من أمثال (لوك) (Lock) ، (روسو) (Rousseau) ، كانط (kant) ، (فولتير) (voltaire) ... و غيرهم ، حيث أرسوا الأسس النظرية للديمقراطية الحديثة و وقفوا ضد السلطة الملكية المطلقة ، و نادوا بضرورة خضوع الحاكم للقانون ، و دافعوا عن الحقوق الطبيعية و المدنية للأفراد ، و رفعوا شعار : الحرية و العدالة و المساواة كمطلب مقدس للجميع . وقد وجدت هذه الأفكار صداها فيما بعد في الثورات التي قامت في فرنسا عام 1789 م ، و أمريكا عام 1779م ، كما تضمنت دساتيرها مبدأ سيادة الأمة و تحقيق العدل و المساواة بين جميع المواطنين . وهذا ما سمح للديمقراطية الحديثة أن تتطور و تنتشر انتشارا واسعاً في القرن العشرين بفضل ما تحمله من قيم إنسانية تركز حقوق الانسان بمعناها الواسع ، الأمر الذي أدى الى بروز ظاهرة التحول الى الديمقراطية خاصة بعدما تم القضاء على النازية و الفاشية بعد الحرب العالمية الثانية .

الا أن أبرز مرحلة تاريخية في تطور فكرة الديمقراطية الليبرالية هي انتصارها المطلق على الأنظمة الشيوعية عام 1989 م ، حيث سقطت العديد من الأنظمة ذات الحزب الواحد المعروفة بالتسلطية و الاستبداد ، على غرار الاتحاد السوفياتي سابقا و كثير من دول شرق أوروبا التي كانت تسير ضمن الايديولوجيا الشيوعية ، بحيث اضطرت تلك الدول الى القيام بإصلاحات سياسية جذرية و عميقة تمثلت في الانفتاح السياسي بما يعني القبول بتبني الديمقراطية الليبرالية ، باعتبارها أصبحت تفرض نفسها كأفضل تنظيم سياسي يحقق الاستقرار في المجتمعات الشرقية المعاصرة .

وقد أدى ذلك الى ما يشبه " عدوى " انتقال العديد من دول العالم الثالث نحو الديمقراطية و هو ما اصبح يعرف لدى المفكرين بـ " الموجة الثالثة " للانتقال الديمقراطي مما جعل (فرنسيس فوكوياما) « Francis Fukuyama » يعتبر الديمقراطية الليبرالية أرقى الأنظمة السياسية المعاصرة التي لا يوجد بديلا عنها ، بحيث تمثل عنده " نهاية التاريخ " (1) . و قد تأثرت دول العالم العربي بموجة هذا التحول الديمقراطي الذي شهده العالم فأصبح هذا الموضوع يحتل مكانة متميزة في الفكر السياسي العربي المعاصر ، اذ طرحت قضية الديمقراطية في المجتمعات العربية بشدة بعدما أصبحت نظرية عالمية مطروحة في اطار النظم السياسية على اختلافها ، و بات ينظر اليها " كقيمة أولى في سلم القيم السياسية ، و مطلب أول من المطالب الاجتماعية العربية " (2) ، و الآلية الأفضل للتحرر من الاستبداد السياسي و التخلف الاجتماعي و الشرط الضروري للدخول الى الحداثة السياسية بمعناها الواسع . و قد تجلّى المسعى في مطالبة النخب الفكرية و السياسية في الوطن العربي بضرورة التحول الى الديمقراطية في ظل المتغيرات السياسية الدولية ، بحيث رأت أنه لم يعد هناك ما يبرر تأجيل الديمقراطية في العالم العربي بعدما أصبحت الخيار الوحيد في العالم الذي يحقق الاستقرار و الأمن و التقدم .

(1) أنظر، فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام و لترجمة و النشر، القاهرة ، ط1 ، 1993 ، ص 30 .

(2) برهان غليون ، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة و آفاق النمو ، في :برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 1994 ، ص 109 .

و من أبرز مظاهر المطالبة بالديمقراطية في المجتمعات العربية هي تلك التي ارتبطت في الآونة الأخيرة بثورات " الربيع العربي " و التي انطلقت شرارتها الأولى من تونس ثم انتشرت في دول عربية أخرى، و ميزة هذه الثورات أنها لم تكن مؤطرة من طرف النخب الفكرية أو الأحزاب السياسية ، و إنما كانت ثورات شعبية عفوية ضمت فئات الشباب الذي يشكل الأغلبية من الجماهير العربية التي سئمت الاستبداد و الظلم فهبت منتفضة رغبة في احداث التغيير و بناء نظام سياسي ديمقراطي يكون بإمكانه احترام حقوق الانسان العربي المهضومة و استرجاع حرياته الأساسية المسلوبة ، و إضفاء الطابع الديمقراطي على مؤسسات الحكم و الدولة ، و هذا كله يدل على ازدياد الوعي الشعبي بضرورة الديمقراطية التي أصبحت الشرعية الوحيدة التي لا بديل منها في المجتمعات المعاصرة قاطبة ، بالرغم من غيابها الفعلي في الممارسة السياسية العربية .

و عليه و بفعل الضغوطات الداخلية و الخارجية اضطرت العديد من دول العالم العربي الى فتح المجال السياسي من خلال العمل على خلق بيئة تقوم على التعددية السياسية و الفكرية و الثقافية الأمر الذي أصبح يبشر بانتقال فعلي الى الديمقراطية من خلال اطلاق نسبي للحريات الفردية و الجماعية ، الا أن هذا الانفتاح كثيرا ما كان ظرفيا ، اذ أن الواقع يبين أن التوجه نحو الديمقراطية في العالم العربي لازال هشاً ، و أن الديمقراطية كقيمة فكرية إنسانية و ممارسة سياسية لا زالت شكلية اذ " لم توفر لها الشروط الموضوعية و الذاتية القادرة على تطبيقها و تطويرها و تقدمها ، فالسلطة في الدول العربية و عبر تاريخها الطويل ظلت في حدود سياقها العام سلطة يغلب عليها الطابع الاستبدادي ممثلة في شخصية (السلطان ، الأمير ، الملك) (1) ، و حتى الرئيس ، وقد عملت كل ما في وسعها على تغييب دور الجماهير في صنع القرار السياسي ، الأمر الذي يجعل المجال السياسي مغلقا دائما أمام أية بارقة أمل الى التحول نحو الديمقراطية . تلك هي ظاهرة " العجز " أو " الاستعصاء " الديمقراطي في العالم العربي ، كما دأبت أدبيات تحول الديمقراطي على تسميتها .

(1)عدنان عويد ، الديمقراطية بين الفكر و الممارسة ، الوطن العربي أنموذجا،التلويين للطباعة و النشر و التوزيع،دمشق،سوربا (د.ط) ، 2009/ص88.

لقد احتار المفكرون و الباحثون العرب منهم و الأجانب في تفسير صعوبة تحول العالم العربي الى الديمقراطية على الرغم من موجات " الديمقراطية " التي عمت أنحاء العالم و قد قدموا في ذلك نظريات عديدة و تفسيرات متنوعة و متباينة مما يؤكد الطابع الإشكالي لموضوع الديمقراطية في العالم العربي و في هذا السياق يندرج موضوع بحثنا هذا و الموسوم بـ : " مشكلة الأسس الفلسفية للديمقراطية في العالم العربي " و الذي يبحث أساسا في محاولة تفسير غياب الديمقراطية في المجتمعات العربية و العوامل التي أعاقت تحول العالم العربي الى النظام الديمقراطي بالرغم من المحاولات العديدة لذلك ، و يثير مضمون الديمقراطية في المجتمعات العربية الإسلامية باعتبارها قيم فكرية و نظام سياسي سؤالا مهما ، تمثل في الاشكالية التي تواجهنا و نحن بصدد بحث هذا الموضوع وهي :

هل تملك الديمقراطية من شروط الشمول و الكونية ما يسمح لها بإمكانية الانطباق على المجتمع العربي و الحياة السياسية فيه ؟ و بتعبير آخر، الى أي حد يمكن الحديث عن الديمقراطية في العالم العربي ... و هل المجتمعات العربية مؤهلة سياسيا و فكريا و حضاريا لممارسة الديمقراطية بشكل سليم ؟

و يترتب عن هذه الإشكالية جملة مشكلات فرعية :

- ما هي عوائق تعثر التجربة الديمقراطية في الوطن العربي ؟
 - و ما هي شروط و إمكانات تجاوزها ؟
 - و هل يمكن اعتبار ما يجري الآن من إصلاحات و تحولات سياسية و اجتماعية مؤشرا حقيقيا على وجود إرادة سياسية و مجتمعية توحى بانتقال ديمقراطي حقيقي في البلدان العربية ؟
- بناءا على الاشكالية و المشكلات الفرعية المطروحة فان الفرضيات التي تقوم عليها هذه الدراسة يمكن حصرها كما يلي :

-في ضوء الأوضاع الراهنة ، تفترض الدراسة أن الممارسة الفعلية للديمقراطية في العالم العربي تعترضها صعوبات حقيقية ، تشكل عائقا أمام تأسيس الدولة المدنية الحديثة التي تعد البيئة الملائمة للديمقراطية .

-يعكس واقع العالم العربي وجود اصلاحات سياسية ، أو تحول ديمقراطي دون أن يبلغ النتائج المرجوة منه

-مستقبل الديمقراطية في العالم العربي يبدو غامضا ، و تحقيقها لازال بعيدا بسبب التعقيدات في بنية الدولة و المجتمع العربيين .

أهمية البحث :

تأتي أهمية هذا البحث من كونه يسلط الضوء على واقع الديمقراطية في العالم العربي ، و التي تعيش أزمة حقيقية بسبب غيابها على المستوى السياسي و الثقافي و المجتمعي ، و قد حرص الباحث على عرض و تحليل مختلف العوائق التي أدت الى تعثر الديمقراطية و ذكر منها :

العوائق التي تخص كل من : الدولة و النظام السياسي و المجتمع العربي ... الخ .

و في محاولة لإعطاء تفسير أكثر دقة عن ظاهرة العجز الديمقراطي العربي حاول الباحث الكشف عن جذور تلك العوائق بالرجوع الى التراث السياسي الإسلامي الذي هيمن عليه الاستبداد و الحكم الفردي و الذي بقي مستمرا في اللاشعور السياسي العربي حتى اليوم .

و عليه نأمل أن يساهم هذا البحث – المتواضع – في معالجة أزمة الديمقراطية في العالم العربي ، تلك الأزمة التي كتب عنها الكثير من البحوث الأكاديمية و الكتب و الدراسات العلمية دون أن تصل الى تقديم حلا نهائيا لها ، و هو ما يدل على عمق تلك الأزمة و الحاجة الماسة الى مزيد من البحث فيها.

منهج الدراسة :

من المسلم به أن كل دراسة تقتضي بالضرورة منهجا أو مناهج يعتمد عليها الباحث أثناء معالجته للمشكلة المطروحة في بحثه ، وأن طبيعة الموضوع تحدد نوعية المنهج . و بالعودة الى موضوع بحثنا فان دراسته اعتمدت على الجمع بين المنهج التاريخي التحليلي النقدي و المنهج الواقعي الوصفي .

يظهر المنهج التاريخي في تتبع نشأة الفكرة الديمقراطية منذ نشأتها عند قدماء اليونان الى اكتمال نضجها في المجتمعات الأوروبية الحديثة و المعاصرة . كما تجلى أيضا في محاولة سبر أغوار الفكر السياسي

العربي الاسلامي الذي يمتد الى بداية نشأة الدولة العربية الاسلامية الاولى في المدينة المنورة و التطورات التي لحقتها في العصر الحديث ، بزوال دولة الخلافة و ظهور الدولة القطرية العربية . و توظيف هذا المنهج في دراستنا يفيدنا في الكشف عن جذور الظاهرة المراد دراستها .

ان دراسة الظواهر الماضية التي ولدت في ظروف زمنية معينة لها أهميتها في فهم الحاضر ، و عليه فان تفسير أزمة الديمقراطية في العالم العربي يستدعي ربطها بالخلفيات التاريخية ، و على سبيل المثال، فان ظاهرة الاستبداد التي تميز المجتمعات العربية الحديثة لا يمكن عزلها من جذورها في الحضارة العربية الاسلامية .

أما المنهج الواقعي الوصفي فقد اعتمدنا عليه في دراسة و تفحص وقائع و مشكلات قائمة و استشراف مستقبلي لما يمكن أن يكون من خلال محاولة تشخيص و تحليل أزمة الديمقراطية و عوائقها و امكانات تجاوزها مستقبلا .

أدبيات الدراسة :

ثمة كم هائل من الأدبيات التي تناولت موضوع الديمقراطية كمطلب رئيسي في الخطاب العربي الحديث و المعاصر ، و قد تركزت معظمها اما بمحاولة ابراز جملة العوائق التي حالت دون انتقال العالم العربي الى تحقيق ممارسة ديمقراطية صحيحة أو بتقديم الأساليب و الآليات التي تمكن من تحقيقها بالإضافة الى وجود عدد من المؤسسات التي تنتشر في العالم العربي تهتم بقضايا الديمقراطية و التحول الديمقراطي على غرار مؤسسة مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ، و منتدى الفكر العربي بعمان و منتدى العالم الثالث في القاهرة ... الخ ، و لا شك أن هذه الظواهر سمحت للفكر العربي أن ينشأ لنفسه خطابا حول الديمقراطية " يجد مرجعيته في الواقع العربي و الثقافة العربية " (1) ، و من أبرز تلك الأدبيات نذكر منها :

(1) محمد عابد الجابري ، المسألة الديمقراطية و الأوضاع الراهنة في الوطن العربي ، المستقبل العربي ، السنة 14 ، العدد 157 ، مارس 1992 ، ص 4 .

كتاب: " الديمقراطية و حقوق الانسان " لـ : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية
كتاب : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مجموعة مؤلفين ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي
نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، بيروت ، 1987 .

كتاب : " حول الخيار الديمقراطي " لـ : برهان غليون و آخرون ، مركز دراسات الوحدة
العربية ، بيروت ، لبنان ، 2004 .

كتاب : " عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي " ، لـ : سعيد بن سعيد العلوي ، السيد
ولد أباه ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2006 .

كتاب : " آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي " ، لـ : فؤاد ثناء عبد الله ، مركز
دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 2004 .

كتاب : " البدوقراطية " لـ : غسان الخالد ، قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية، منتدى
المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2012 .

و هناك كتب أخرى اعتمدنا عليها في معالجة اشكالية البحث ، اذ بالرغم من اختلاف مضمونها

الا انها اشتركت في فكرة جوهرية تمثلت في محاولة تشخيص أزمة الديمقراطية في العالم

العربي و تفسير عجز المجتمعات العربية عن بلوغ الحداثة السياسية . بالإضافة الى المقالات

الصادرة عن مجلة المستقبل العربي و مجلة الوحدة العربية و مجلة الديمقراطية و غيرها .

أهداف الدراسة و مبررات اختيار الموضوع :

ترمي الدراسة الى رصد و تحليل مضمون أزمة الديمقراطية التي تعاني منها الحياة السياسية للمجتمعات العربية من خلال الكشف عن الإشكاليات التي تثيرها بنية الدولة العربية و نظامها السياسي و ثقافة المجتمع في الممارسة السياسية باعتبارها العامل الأساسي و الجوهري في تعثر الديمقراطية في العالم العربي .

أما عن مبررات اختيار الموضوع :

المبررات الموضوعية : يكتسي الموضوع قيد الدراسة أهمية متميزة في حقل الفكر السياسي أو ميدان الفلسفة السياسية على اعتبار أنه يهتم بفهم و تحديد الأسس الفلسفية للديمقراطية و مدى إمكانية تجسيد مبادئ الديمقراطية من منطلق كونها فكرة فلسفية غربية في بيئة عربية ذات قيم دينية إسلامية ... وبدون شك فإن هذا الموضوع يندرج ضمن الدراسات التي لازالت تثير جدلا كبيرا في الأوساط الفكرية و السياسية ، الأمر الذي حفزنا على الخوض فيه و المساهمة في اثرائه .

أما **المبررات الذاتية** فهي تتعلق بالاهتمام الشخصي و الفضول المعرفي و الميل الذاتي اتجاه هذا الموضوع نظرا لجذته و حيويته و اثارته .

هيكلية الدراسة:

انتظمت الدراسة الموسومة بـ : مشكلة الأسس الفلسفية للديمقراطية في العالم العربي في مقدمة و أربعة فصول فضلا عن الخاتمة .

الفصل الأول : هو بمثابة فصل تمهيدي ، تضمن المبحث الأول منه عرض عوامل نشأة الفكرة

الديمقراطية عند قدماء اليونان ، و مراحل بنائها و آليات ممارستها و أسباب أفلها .
أما في المبحث الثاني فخصصناه الى الحديث عن التطورات التي حدثت للديمقراطية كفكرة فلسفية وممارسة سياسية ، فأشرنا الى دور كل من النهضة العلمية و حركة الإصلاح الديني و فلسفة الأنوار في نشأة الديمقراطية الحديثة ، ثم عرضنا للأسس الفكرية التي تأسست عليها الفكرة الديمقراطية كالليبرالية و العقلانية و العلمانية مع التطرق الى أسسها الفلسفية المتمثلة في نظريات العقد الاجتماعي، و في الأخير تطرقنا الى فكرة الديمقراطية في الممارسة السياسية ، فعرضنا لآليات ممارستها باعتبارها نظام سياسي أثبت جدارته في تحقيق الحرية و العدالة و حقوق الانسان .

الفصل الثاني: كرس للمبحث في نظام الخلافة الإسلامية ، و تضمن ثلاثة مباحث : خصصنا المبحث

الأول منه لعرض مشكلة الخلافة الإسلامية في الفكر السني ، فأبرزنا طبيعة الخلافة عند أهل السنة و البراهين التي اعتمدها علماءهم و فقهاؤهم في تبرير وجوبها ، كما ذكرنا شروط تأسيس الحكم و نصب الخليفة ، و كذا الشروط التي توجب الخلع .

أما المبحث الثاني فتم فيه عرض نظرية الإمامة عند الشيعة و شروطها و طرق نصب الإمام و موقف أهل السنة منها .

وفي المبحث الثالث تناولنا فيه مشكلة تحول الخلافة الى ملك عضوض ، فأبرزنا خصائص الخلافة في العهد الأموي و العباسي على اعتبار أن عهديهما يمثل مرحلة جديدة في تاريخ الإسلام السياسي مختلفة تماما في أبعادها و مناهجها عن المرحلة السابقة ، أي مرحلة الخلافة الراشدة .

الفصل الثالث: تضمن هذا الفصل عرضاً لمخلف التيارات الفكرية في عصر النهضة العربية ، و التي اهتمت كلها بمحاولة الإجابة عن سؤال النهضة : " لماذا تأخرنا و تقدم الغرب " ؟ . وقد كان موضوع الديمقراطية في خطاب مفكري عصر النهضة العربية لا ينفصل عن موضوعات أخرى شائكة في هذا الفكر ، كموضوع العلاقة بين التراث و الحداثة ، و العلاقة بين تعاليم الدين الإسلامي و حقائق العلم الحديث ، كما ارتبطت الديمقراطية كمفهوم في فكر عصر النهضة ضمناً بالعديد من المفاهيم الأخرى داخل هذا الخطاب ، كمفهوم الإصلاح ، و مفهوم البناء و التحرر ، وصولاً الى ارتباطه كمفهوم بوسائل التخلص من الاستبداد السياسي من جهة و تحقيق تنمية عربية من جهة أخرى و علاقته بالدولة . و تميز عصر النهضة بكونه كان يزخر بالعديد من التيارات الفكرية ، لكل تيار رموزه و أفكاره و مرجعياته التي تميزه عن باقي التيارات الأخرى ، و بالرغم من ذلك إلا أن جميع التيارات حرصت على الاتجاه نحو الديمقراطية و قد بدى ذلك من خلال إجماع تلك التيارات على النقد العنيف ضد ظاهرة الاستبداد و " الحكم المطلق " ، حرص الجميع على إثبات أن النظام الديمقراطي لا يتناقض مع تعاليم الإسلام و مبادئه في مجال الحقل السياسي العام ، لذلك دعوا الى ضرورة اقتباس المدنية الغربية و علومها و معارفها ، كما سعوا الى وضع مقاربة بين الشورى و الديمقراطية تسمح لهم بتبرير القول بتجذر قيم المدنية الغربية في التراث الإسلامي و أن تمثلها أمر لا مفر منه من أجل تحقيق التمدن و لبيان ذلك حرصنا على عرض ثلاثة تيارات :

التيار النهضوي الليبرالي العربي الذي يمثله رفاة الطهطاوي و خير الدين التونسي باعتبار أفكارهما تمثل أول صياغة نظرية لعلاقة الإسلام بالحداثة في العصر العربي الحديث . ثم انتقلنا الى عرض التيار السلفي التجديدي الذي يمثله جمال الدين الأفغاني و محمد عبده بوصف أفكارهما تعد أول جهد إصلاحى للإسلام و تكييفه من منطلق ديني مع قيم الحداثة و فكرها في هذا العصر . ثم انتقلنا الى عرض التيار العربي العلماني مع شبلي شميل و فرح أنطون ، بوصف أفكارهما أول تنظير منظم لقيم الحداثة و مفاهيمها الأساسية من منطلق علماني في عصرنا الحديث .

أما المبحث الثاني من هذا الفصل ، فتطرقنا فيه الى التطورات التي طرأت على الخطاب الفكري السياسي العربي

بعد سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924 م و تعرض العالم العربي الى الاستعمار و ما نتج عنه من التجزئة ، اذ بدأت في هذه المرحلة تتبلور ملامح فكرة الوحدة و التحرر السياسي من الاستعمار ، فكانت أبرز سمة ميزت هذه الفترة ظهور تيار الإسلام السياسي من جهة و تيار القومية العربية من جهة أخرى فخطاب التيار الإسلامي اتهم الغرب بأنه سبب سقوط الخلافة الإسلامية ، و أنه يسعى الى فرض نماذج غربية على المجتمعات الإسلامية الأمر الذي يدعو الى النضال و الكفاح من أجل حماية عقيدة الأمة من الطمس و الاندثار ، وبهذا ظهر تنظيم الإخوان المسلمين في مصر عام 1928 م و تلتها تيارات الإسلام السياسي في الأقطار العربية و الإسلامية التي نادى و لازالت تنادي بضرورة العودة الى الخلافة الإسلامية كمخرج وحيد لحل جميع الأزمات التي تتخبط فيها الأمة العربية و الإسلامية و على رأسها أزمة الدولة و الحكم . و في المقابل ظهر التيار القومي العربي باعتباره نزعة سياسية و إيديولوجيا حدائية علمانية ، كرد فعل ضد ضعف الدولة العثمانية و انهيار الرابطة الإسلامية و صعود الأفكار القومية في أوروبا ، بحيث سعى رواد القومية العربية الى ابراز أهمية الديمقراطية و الدعوة الى بناء الدولة القومية العربية التي تتحقق فيها قيم الديمقراطية و العدالة و المواطنة ، و قد وجدت محاولات تطبيق تلك الأفكار لدى الأحزاب السياسية العربية كالحزب الناصري و حزب البعث العربي الاشتراكي. هذا الصراع الايديولوجي بين التيارين الإسلامي و القومي أصبح يشكل عائقا يضاف الى جملة عوائق كثيرة حالت دون التحول نحو الديمقراطية في المجتمعات العربية .

الفصل الرابع: كرس هذا الفصل للحديث عن مشكلة التحول الديمقراطي في العالم العربي، وقد

تضمن ثلاثة مباحث هي :

المبحث الأول منه ، استعرضنا فيه أهم العوائق التي أدت الى تعثر التجربة الديمقراطية في العالم العربي فعرضنا العوائق الخاصة ببنية الدولة العربية فذكرنا أن الدولة العربية تعيش أزمة هوية منذ نشأتها ، ولا زالت حتى اليوم بسبب تعدد مكوناتها عرقيا و دينيا و لغويا و طائفيا ومنه أيضا عدم استكمال عملية البناء المؤسسي للدولة ، بسبب تماهي كيان الدولة بشخص الحاكم ، الأمر الذي جعل من الدولة القطرية العربية دولة الزعيم أو العائلة أو الطائفة أو القبيلة لا دولة الأمة و هو ما أدى الى انعدام إمكانية التداول على السلطة و الذي يُعد عصب الديمقراطية الحديثة .

أما العوائق المتعلقة بطبيعة النظام السياسي فأشرنا إلى الطابع الاستبدادي التسلطي الذي يميز أنظمة الحكم العربية ، الأمر الذي أدى بها الى تبني شرعية القوة بدلا من الشرعية القانونية الديمقراطية. يضاف الى ذلك ظاهرة الاقتصاد الريعي الذي يعد من أهم العوامل التي تفسر إشكالية التسلطية الملازمة للأنظمة العربية ، و الذي لعب دورا أساسيا في عرقلة الانتقال الديمقراطي في العالم العربي . أما فيما يخص العوائق التي تتعلق بطبيعة البنية الاجتماعية و الثقافية فأبرزنا أن المجتمعات العربية لازالت بصفة عامة مجتمعات " أبوية " ذات بنية قبلية و عشائرية و عائلية و طائفية و مذهبية و اثنية ، تنتمي لمرجعيات دينية و مذهبية ، وهذه الخصوصية المجتمعية تتناقض تماما مع المجتمعات الديمقراطية .

أما المبحث الثاني فعرضنا فيه متطلبات التحول الديمقراطي في العالم العربي ، فعرضنا لشروط ذلك التحول سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا و ثقافيا ...أما في المبحث الأخير فتطرقتنا الى مؤشرات التحول الديمقراطي من خلال عرضنا للتحولات التي يشهدها العالم العربي حاليا و المتمثل في الانفتاح السياسي و الإصلاح الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي التي بادرت اليها الحكوما العربية نتيجة للضغوطات الداخلية و الخارجية .

وفي الأخير أنهينا بحثنا بخاتمة ضمناها أهم الاستنتاجات المستخلصة من تحليل اشكالية البحث.

الفصل الأول : فكرة الديمقراطية في الفلسفة الغربية

المبحث الأول: الديمقراطية الآثينية كتجربة رائدة للممارسة السياسية

المطلب 1 – العوامل الفكرية و الفلسفية لظهور الديمقراطية عند اليونان

المطلب 2 – الديمقراطية الآثينية : من الممارسة الى التقنين

المبحث الثاني : الديمقراطية الغربية الحديثة

المطلب 1 – الأسس الفكرية و الفلسفية للديمقراطية الليبرالية

المطلب 2 – آليات الديمقراطية الحديثة و نقدها

المبحث الأول : الديمقراطية الآثينية كتجربة رائدة للممارسة السياسية

مدخل :

مما هو شائع لدى الكتاب و المؤلفين أثناء تناولهم لموضوع الديمقراطية ، أنهم يبدؤون في تحديد مفهوم الديمقراطية انطلاقاً من ضبط المعنى اللغوي ثم ينتقلون بعدها الى عرض المفاهيم الفلسفية و السياسية المختلفة . و عليه ارتأينا أن نتبع الأسلوب التقليدي في التعريفات التي اعتاد عليها السابقون. "ان لفظ " الديمقراطية " « Democratie » من أصل اغريقي مؤلف من لفظين : ديموس « demos » و معناه الشعب ، و " كراتوس « kratos » و معناه حكم ، و عليه يكون المعنى اللغوي في العربية للديمقراطية : حكم الشعب أو سيادة الشعب " (1) .

ومما يثير الانتباه أن كلمة (ديموس) في " آثينا " التي كانت مهد الديمقراطية كان يقصد منها جميع السكان الذين يقطنون هذه المدينة " كما أطلقت كلمة (ديموس) أيضاً على الفقراء وهم عامة الشعب احتقاراً لهم بعدما تمكنوا من الاطاحة بالحكومة الأرستقراطية و استبدالها بحكومة شعبية ديمقراطية " (2) . و الواقع أن مفهوم الديمقراطية هو مفهوم اشكالي ، يكثر حوله الجدل بين الناخبين و المفكرين و يحتدم حوله الصراع بين ممارسي العمل السياسي ، فلا يوجد اجماع بينهم على ايجاد تعريف جامع لماهية الديمقراطية و على شكلها و مضمونها . و إشكالية مفهوم الديمقراطية ناتج عن كونها ليست "مجرد شكل لنظام الحكم ، و لكنها أيضاً بحث في طبيعة الدولة ، و عليه يجب التمييز بين الديمقراطية كمبدأ و بين الأشكال الإجرائية لتطبيق هذا المبدأ ، و هي أشكال مختلفة باختلاف ظروف كل مجتمع و مرحلة تطوره " (3) .

(1) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 1978 ، ص 569/ 570 .

(2) روبرت دال ، عن الديمقراطية ، ترجمة : أحمد أمين الجمل ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة و الثقافة العالمية ، القاهرة ، ط1 ، 2000 ، ص 17 .

(3) سعد الدين ابراهيم ، مقدمة كتاب : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1987 ، ص 15 .

و لا بأس أن نذكر بعض التعاريف للتدليل على تباين التعريفات التي تناولت مفهوم الديمقراطية

يعرفها (دافيد بيتام) « David betham » بأنها " طريقة لاتخاذ القرار في أي مجموعة أو رابطة أو مجتمع ، حيث لكل الأفراد حقوق متساوية لاحتساب آرائهم " (1) .

و يعرفها (روبرت دال) « Robert dall » بقوله : " انها نظام حكم الكثرة .. و الذي تتميز بخاصيتين : أولاهما اتساع حق المواطنة و شموله الجماعات كافة ، و اكتساب ذلك الحق من قبل نسبة عالية من البالغين المقيمين بشكل دائم في المجتمع المعني ، و ثانيتهما أن يتضمن حق المواطنة فرصة المواطن في تنحية أعلى مسؤول تنفيذي في الحكومة من منصبه من خلال التصويت ضده في الانتخاب " (2) .

و يعرفها (ايريك فروم) « Erich fromm » بأنها تعني أن " كل المواطنين متساوون في مسؤولية التأثير في صناعة القرار" (3) . و على العموم فان التعريفات كثيرة لا حصر لها ، و مع اختلافهاو يقول عباس العقاد : " يجوز لنا أن نعتبر أن التسمية هنا ، يقصد حكم الشعب ، بتسمية سلبية ، يراد بها أن الحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق ، و غير حكم الأشراف و غير حكم الكهان و غير حكم القادة العسكريين ،

(1) David bethame , democracy, one world , oxford, 2005 , p 02

نقله محمد الأحمرى ، الديمقراطية : الجذور و اشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث و النشر،بيروت،2012،ص56،

(2) Robert a.Dah ,democracy ans its critices (New Haven , CT: Yale University Press 1989 ,p221)

نقلا عن على خليفة الكواري ، مفهوم الديمقراطية المعاصرة في على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت، ط2 ، 2002 ، ص 16 .

(3) Erich Fromm, the save society , routledge , london

نقلا عن محمد الأحمرى ، مرجع سابق ، ص 56 .

و ما عدا ذلك من ضروب الحكم التي ليس للشعب فيها نصيب ، فاذا قيل الحكم الديمقراطي ، فهم منه

أنه حكم لا يستبد به فرد واحد و لا طبقة معينة . " (1)

و على العموم فان الديمقراطية تعني مساهمة أكبر عدد من المواطنين في ممارسة السلطة ، و هي تقوم على ركنين أساسيين هما : الحرية و المساواة الا أن بعض النظم الديمقراطية تعطي الأولوية للحرية ، في حين تضع نظم أخرى للمساواة المقام الأول . من هنا ظهر مفهوم الديمقراطية :

المفهوم الليبرالي التقليدي للديمقراطية و المفهوم الاشتراكي الاجتماعي للديمقراطية .

و" اذا كان الشعب هو مصدر السيادة في الحكومة الديمقراطية فان كيفية ممارسة الشعب لهذه السيادة تختلف ، فقد يباشر الشعب شؤون الحكم بنفسه ، و في هذه الحالة نكون أمام ما يسمى : ب الديمقراطية المباشرة ، التي سادت لدى قدماء اليونان و مارسها مواطنو (آثينا) آنذاك ، أما اذا اقتصرتم مهمة الشعب على ممثليه في البرلمان بحيث يمارسون نيابة عنه مظاهر السيادة كما هو قائم في المجتمعات الحديثة ، نكون هنا ازاء ما يسمى : ب الديمقراطية النيابية ، أما اذا شارك الشعب ممثليه في البرلمان في ممارسة شؤون الحكم ، خاصة ما تعلق منها بأمر التشريع الهامة و غيرها من المسائل المتصلة بشؤون الحكم ، فاننا نكون في هذه الحالة أمام ما يسمى بالديمقراطية شبه مباشرة . " (2)

(1) محمود عباس العقاد ، الديمقراطية في الاسلام ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة (د.ط)، 2012، ص 13 .

(2) ثامر محمد الخزرجي ، النظم السياسية الحديثة و السياسات العامة ، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن، ط1 ، 2004 ، 275 .

المطلب الأول : مراحل بناء الديمقراطية الأثينية:

أولا : الدساتير الديمقراطية في أثينا :

1-دستور صولون « solon » :

"على الرغم من أهمية قوانين (دراكون) « Dracon » في الإصلاح الا انها لم تستطع القضاء على مظاهر الاضطراب و حالة الفوضى بسبب عجزها عن احداث تغيير جذري في بنية النظام الاقتصادي و الاجتماعي ، فقد بقيت الأسرة الكبيرة تتمتع بنفوذ عظيم في ملكية الأراضي الواسعة و الثروة الطائلة، في حين ظلت الطبقات الفقيرة تعيش البؤس و الحرمان " (1) .

هذه الأوضاع الاجتماعية أدت الى قيام الشعب بالثورة ضد الأعيان ، و لما اشتدت الثورة و طال الصراع اتفق الجميع على انتخاب (صولون) مصلحا بينهم و رئيسا عليهم ، فأوكلوا اليه سياسة البلاد و تنظيم دستورها بعدما أنشدهم قصيدة رثاء جاء في مطلعها : " اني لا أعرف كل الشر ، و اني لآلم لذلك ألما قد وصل الى أعماق قلبي حين أرى ما حل بهذه الأرض يونية " (2) . "في هذه الأبيات يحمل صولون الطرفين المتناحرين مسؤولية ما آلت اليه (أثينا) و يدعوها الى انهاء النزاع و اطفاء نار الحقد و العداوة بينهما " (3) .

لقد استطاع (صولون) بفضل حنكته السياسية أن يقنع الأغنياء و الفقراء على السواء ، بتسوية أموره دون عنف و بلا فوضى من خلال وضعه دستورا جديدا للحكم ، كان من أبرز ما جاء فيه :

(1) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان ، دار الفكر ، القاهرة ، مصر ، ط3، 1980 ، ص 226 .

(2) أرسطو ، نظام الأثينيين ، ترجمة: طه حسين ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، ص43.

(3) أرسطو ، دستور الأثينيين ، ترجمة: أوغسطينوس باربارة البولسي ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ، سوريا ، 2013 ، ص 28 .

-الغاء قوانين (دراكون) ، بعدما أدرك أنها قوانين كانت قاسية ، و استثني منها ما يخص جرائم القتل بسبب شناعة هذا الجرم و خطورته ، و " عليه أبقى عقوبة الاعدام على من يرتكب هذه الجريمة " (1)

"-العفو العام على الجرائم السياسية لتصفية الماضي ، فسمح بالمنفيين بالعودة الى وطنهم و أرجع لهم حقوقهم المدنية " (2).

- " ألغى جميع الديون سواء كانت للأفراد أو للدولة ، و أعاد الأملاك المرهونة الى أصحابها ، و حرر الأقفان بسبب عجزهم عن تسديد ديونهم " (3)

"- أعاد احياء مجلس الشعب أو " الجمعية ، و دعا جميع المواطنين الاشتراك في مناقشتها تكريسا لمبدأ الديمقراطية " . (4)

أنشأ مجلس الشورى الذي يسمى " مجلس الأربعمئة " ينتخب أعضاؤه من القبائل الأربعة لكل واحدة منها مائة عضوا ، مهمة هذا المجلس تهيئة المشاريع التي يجب عرضها على " مجلس الشيوخ و مراقبة جميع القوانين "

-أسس مجلس المحلفين أو مجلس القضاء الأعلى الذي يتألف من ستة آلاف عضو ، ينتقون بالقرعة من جميع الطبقات .

أعاد تقسيم المجتمع الى أربع طبقات على حسب ما تملكه من ثورة :

الطبقة الأولى : و تتألف من الذين يبلغ دخلهم السنوي خمس مكيال

الطبقة الثانية : هم الذين يتراوح دخلهم بين ثلاثمئة و خمسمئة مكيال .

(1) أحمد على ناصري ، الاغريق تاريخهم و حضارتهم ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 1976 ، ص.198

(2) محمد كامل عياد ، مرجع سابق ، ص229 .

(3) أرسطو ، نظام الأثنيين ، مصدر سابق ، ص45 .

(4) ولدبورانت ، قصة الحضارة ، تقديم محي الدين صابر ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، ج1 ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، تونس ، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع ، بيروت ، مجلد 2 ، ص214 .

الطبق الثالثة :: هم الذين يزيد دخلهم السنوي على الحد الأدنى وهو 200 مكيال

الطبقة الرابعة : هم سائر المواطنين الأحرار الذين لا يبلغ دخلهم هذا الحد الأدنى (1).

ومنح الحق لجميع أفراد الطبقات للمشاركة في الحكم بحسب ما يملكه كل فرد من ثروة ، وما يدفعه من ضريبة ، و بذلك قضى على احتكار الأشراف للمناصب السياسية .
-تعزيز سلطة المحكمة الدستورية (الأريوباجوس) التي كان قد تزعزع مركزها نتيجة للصراع الطبقي الاجتماعي و جعلها حامية للقوانين و للدستور و لأعلى سلطة دستورية .

لقد أدرك (صولون) بفضل تجاربه الشخصية و خبرته العملية أن جميع الإصلاحات القضائية و السياسية و الاجتماعية تبقى عديمة الفائدة ان لم يرافقها اصلاح اقتصادي " فعمل على تنشيط الحركة الاقتصادية من خلال تنظيم المكاييل و الموازين و سك عملة جديدة خاصة بـ (أثينا) و سعى الى وضع قوانين تمنع تجمع الأراضي في أيادي أفراد قلائل . " (2) و بذلك كانت تشريعات (صولون) الحجر الأساس للديمقراطية الأثينية ، اذ استهدفت تغيير جذري في الحياة السياسية و الاجتماعية على الخصوص ، حيث قضت على حكم الأقلية الأرستقراطية و منحت الطبقات الشعبية الواسعة حقها في ادارة شؤون الدولة .

(1) محمد كامل عياد ، مرجع سابق ، ص 232 .

(2) أحمد على نصري ، مرجع سابق ، ص 200 .

لما بلغ (صولون) سن السادسة و الستين ، أثر الحياة الخاصة فاعتزل منصبه بعد أن ظل أركونا (حاكما) مدة اثنتان و عشرين عاما ، سافر خلالها الى مصر و قبرص ، و بعد عودته الى (آثينا) وجد دستورهِ الديمقراطي قد انتهك و قضي عليه ، و تم اقامة حكم ديكتاتوري على انقاضه من طرف الطاغية بيبستراتوس (*)

2- دستور كليستينيس (clestinis): توطيد الديمقراطية :

تعد اصلاحات (كليستينيس) ثورة حقيقية في المجتمع الأثيني ، اذ قام بتعديلات جوهرية في دستور (صولون) ، من ذلك " أنه عدل مجلس الأربعمئة عضوا الذي استحدثه (صولون) فجعله خمسمئة و جعل لكل قبيلة خمسين مقعدا (عضوا) يختارون بالاقتراع سنويا من قوائم تضم كل المواطنين الذي تتوفر فيهم شروط العضوية ، و منح هذا المجلس مهام حساسة ، فقد كان ينظر في الأمور التي يتم عرضها على الجمعية الشعبية لأخذ رأيها كما كانت له بعض السلطات القضائية و الإدارية بالإضافة الى إشرافه على موظفي الحكومة " (1) .

وقد نجح (كليستينيس) " في القضاء على الكثير من الانقسامات الطبقية و العصبية القبلية في آثينا ، و أصبح النظام الديمقراطي الأثيني في عهده منارا للحركات التحررية التي أزعجت العديد من الأنظمة المتصلبة الجامدة خاصة (اسبرطا) " (2)

(*) بيبستراتوس : رئيس حزب الجبل ، من أسرة أرستقراطية غنية ، من الدسائس السياسية التي مكنته من تولي السلطة ما قام به يوما في مجلس الشعب ، حين كشف عن جرح في جسمه كان هو الذي قام به مدعيا أن أعداء الشعب أرادوا اغتياله ، و طلب موافقة المجلس على تأليف حرس خاص للمحافظة عليه ، وقد تمكن بمكره و دهائه أن يوهم الشعب بادعاءاته و سمح له اتخاذ حرس خاص مؤلف من خمسة رجلا . وقد تمكن من جمع أربعون من الجنود و استولى على هضبة (أركوبولوس) و أعلن نفسه ديكتاتورا سنة 561 ق.م

(1) فوزي مكاوي ، تاريخ العالم الاغريقي و حضارته ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1 ، 1980 ، ص 105 .

(2) عاصم أحمد حسين ، المدخل الى التاريخ و حضارة الاغريق ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1998 ، ص 70 .

3- دستور بيركليس « perècles » (429/490 ق.م) :

يعد (بيركليس) « perècles » ، الواضع الحقيقي لدستور الديمقراطية بالمعنى الصحيح ، فقد بلغت الديمقراطية الأثينية أوج رقيها على يده ، " فقد أتاح لكل عضو من أعضاء الدولة الاشتراك في الأمور السياسية ، و وضع جميع أفراد الشعب على قدم المساواة أمام القانون و سوى بينهم في الحقوق السياسية و المدنية " (1) . وهو ما يسمح " بالمشاركة العامة الفعالة ، بحيث لا تترك هذه المشاركة للمصادفة، بل هي مشجعة و مدعمة بقواعد شكلية مثلما هي مدعمة ايضا بعادات و تقاليد المدينة (الدولة) . " (2) لقد قدم (بيركليس) مشروع برنامج اصلاحي شامل يمنح الشعب مزيدا من الديمقراطية و كانت أبرز ما جاء فيه :

_ تجسيد مبدأ مساواة الجميع أمام القانون و كان المعيار في اختيار الموظفين العموميين هو الكفاءة الشخصية ، و قد عمل على نقل السلطة الى أكبر عدد ممكن من المواطنين ، بهدف تحقيق الديمقراطية _ وسع (بيركليس) حق الانتخاب لمنصب الحاكم (الأركون) و أصبح بإمكان أفراد الطبقة الثالثة الترشيح لهذا المنصب .

_ في مجال القضاء ، قسم (بيركليس) السلطات القضائية بين عدد من المحاكم البدائية و الاستثنائية و أصبح بإمكان المواطن أن يطعن في أي حكم يصدر عليه أمام محكمة أعلى شريطة تحمله لعقوبة أشد اذا أيدت محكمة الاستئناف الحكم السابق .

_ جعل (أثينا) عاصمة بلاد الاغريق كلها و مركز للسلطة و القوة السياسيتين و مهد للثقافة و العلوم (3) _ " فرض (بيركليس) أجرا لكل من يحظر جلسات في الجمعية العمومية حتى يشرك جميع الأفراد على اختلافهم في النظر في شؤون الأمة و الأفراد على ما يوافق مصلحتها " (4)

(1) مصطفى النشار ، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، (د.ب) ، 1999 ، ص 45 .

(2) cornelius, castoriadis, la polis grecque et la création de la democratie. <http://www.cairn.info/revue-le-debat-a-le-debat>, 1986/ p6 .

(3) محمود فهمي ، تاريخ اليونان ، تقديم محمد وبنهم ، محمد عرب ، مكتبة و مطبعة الغط ، 1999 ، ص 101 .

(4) محمود فهمي ، نفسه ، ص 102 .

لقد كانت الديمقراطية عند (بيركليس) كما أورد ذلك (ثوسيديس) " أسلوب في العيش المشترك في حرية سياسية تكسب الأخلاق رفعة و تهذب و تلقى الاحساس لدى مجتمع بكامله ، و لقد منحت الديمقراطية الطريق الى حياة غنية بما يثير الاهتمام و تشيع في النفوس الرضى ، و وفرت لهم الحماية الفعالة ليعيشوا هذا النوع من الحياة جنباً الى جنب " (1) .

ولمعرفة معالم الديمقراطية الأثينية نقدم فقرات من الخطاب الهام الذي ألقاه (بيريكليس) عام 430 ق.م عرف باسم : الجنازة ، حيث تم فيه دفن القتلى شهداء الجنود الأثينيين في حربهم ضد (اسبارطا) ، جاء فيه : " ان نظام الحكم عندنا ، الديمقراطية ، لأن الادارة هي في أيدي جماعة من الناس لا في أيدي قلة منهم و ها هو القانون يضمن العدالة للناس في دعاويهم الخاصة على قدم المساواة ، و لكن لا يمنع أن يميز امرؤ على آخر بالنسبة الى الفضائل و السجيا التي يتحلى بها ، فانه عندما تبرز فضائل الفرد فان الناس يؤثرون أن ينتخبوه الى المناصب الرفيعة لا انعاماً أو تصدقاً عليه ، بل مكافأة له على مزاياه الخلقية ، و ليس الفقر حاجزاً بل يستطيع المرء مهما يكن وضيعاً أن يخدم وطنه ، وليست الحياة العامة احتكاراً أو وقفاً على فئة من الناس (...) و لا نغضب على جراننا اذا ما تصرفوا بالطريقة التي يرتضونها لأنفسهم ، و لسنا نزدري الرجل الذي لا يروق لنا و ان كان رجلاً لا ضرر منه ، وبالرغم من أن تصرفنا بحياتنا الخاصة لا عنف فيه و قسوة ، فان روح الاحترام تتخلل أعمالنا العامة ، واحترامنا السلطة و القانون يمنعا من أن نتصرف تصرفاً خاطئاً ، ذلك لأننا ننظر بعين الاحترام لحماية المظلومين و للقوانين غير المكتوبة التي اذا تجاوزها المرء جر على نفسه نقمة الرأي العام ... " (2)

(1) جون دن ، قصة الديمقراطية ، ترجمة : عبد الله الملاح ، العبيكان للنشر و التوزيع ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2012 ، ص 32 .

(2) نقلاً عن : تشارلز ألكسندر روبينسن ، أثينا في عهد بيريكليس ، ترجمة أنيس فريجة ، مكتبة لبنان ، بيروت ، 1966 ، ص 77 / 76 .

ثانياً: مؤسسات الديمقراطية الأثينية :

لقد رأت فكرة الديمقراطية كنظام للحكم أول تطبيق لها في دولة المدينة " آثينا " خلال القرنين الخامس و الرابع قبل الميلاد ، و قد استندت على ثلاث هيئات : الهيئة التشريعية و الهيئة التنفيذية و الهيئة القضائية .

1-الجمعية العمومية (جمعية الشعب) : « Ecclesia » :

تعد الجمعية العمومية أعلى الهيئات في الدولة ، و هي تضم جميع أفراد الشعب الذين تتوفر فيهم الشروط التالية :

- " أن يكون مواطناً ، و بالتالي تم استبعاد الاجانب

- أن يكون بكراً و عليه تم استبعاد النساء

- أن يكون من الأحرار و بذلك استبعاد طبقات الأرقاء " (1)

و كانت الجمعية الشعبية تعقد جلساتها العادية أربع مرات في الشهر في مكان دائري يدعى (البنيكس)

« penex » ، أما الجلسات الهامة التي تقام بالمناسبات فتعقد في السوق العامة (الأغورا)

« Agora » .

مهامها : هي مصدر السلطات بحيث تصدر منها جميع القوانين و فيها تتخذ القرارات السياسية في كل

ما يهم المجتمع في السلم و الحرب على السواء ، بالإضافة الى ذلك تقوم باستخدام القرعة في التعيين

لمعظم المناصب و الأعباء في الدولة كاختيار الحكام و القضاة ، و مراقبة الميزانية . وقد تجسد مبدأ

تطبيق المساواة من خلال ما تصدره " الجمعية " من قوانين في ثلاث مجالات أساسية هي :

_ " لكل مواطن الحق في مناقشة جميع شؤون الدولة و التصويت عليها في الجمعية

العمومية (الاكليزيا)

_ طريقة تكوين مجلس الشورى من خمسمائة عضو يختارون بطريق القرعة

_ طريقة تكوين المحاكم الشعبية و يتم بطريق القرعة أيضا . " (2)

(1) عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى و آثارها في الديمقراطية، منشورات المكتبة العصرية ، ط3 ، بيروت (دب)، ص 24

(2) محمد الخطيب، الفكر الاغريقي، دار علاء الدين، للنشر و التوزيع و الترجمة، دمشق، سوريا، ط1999، ص1، ص294

2- مجلس الخمسمائة (مجلس الشيوخ) :

" يعد هذا المجلس بمثابة سلطة تنفيذية يتكون من خمسمائة عضو ، حيث يمثل كل قبيلة من قبائل

(أثينا) العشر ، خمسون عضوا يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب و القرعة معا " (1)

من أهم مهام هذا المجلس :

_ اعداد مشاريع القوانين

_ رقابة الميزانية

_ رقابة القضاة

_ اعتماد السفارات

_ إدارة الأملاك العامة

_ الإشراف على شؤون الجيش

_ مباشرة سلطة قضائية اختيارية حيث انشاء انعقد بهيئة قضائية و حكم على المتهم ، و انشاء نفي

بإحالته الى محكمة مختصة بمحاكمته " (2).

3- المحاكم الشعبية :

وهي تمثل السلطة القضائية ، وكانت " تتكون من أعداد كبيرة من المحلفين ، كانوا يختارون بالقرعة

من قائمة معتمدة تتغير كل سنة تضم أسماء ستة آلاف مواطن يقبلون العمل فيها " (3) ، وكانت مهمة

هذه المحاكم تتمثل في حماية القانون و الدستور و لم تكن مهمتها تنحصر في الفصل في القضايا

الشخصية ، بل يشمل اختصاصها البت في المسائل السياسية أيضا ،

(1) ولديورانت ، قصة الحضارة : حياة اليونان ، ترجمة محمد بدران ، دار الجيل ، بيروت ، ك3 ، ج2 ، مجلد 2

(2) فؤاد العطار ، النظم السياسية و القانون الدستوري ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، (د.ت) ، ص20 .

(3) محمد الخطيب ، مرجع سابق ، ص 294 .

و كان يحق لأي مواطن أن يتقدم بدعوة أمام محكمة شعبية ، و كان للمحكمة اذا اقتنعت بالمخالفة القانونية أن تقضي بإبطال القرار المطعون فيه (و قد يكون صادرا عن الجمعية الشعبية) ،
و تطبيقا لهذا المبدأ نفسه " كان يحق لأي مواطن أن يتقدم ضد أي صاحب سلطة أو مسؤولية في الدولة
الدولة بتهمة الخيانة أو الرشوة أو سوء استغلال المنصب بخداع الشعب بخطبه في (الاكليزيا) " (1)
و" كان مصير كل مواطن يتهم بتلك الجرائم هو الاعدام أو النفي أو الغرامة أو السجن " (2) .

(1) محمد الخطيب ، نفسه، الموضع نفسه

(2) محمد الخطيب نفسه ،الموضع نفسه

المطلب الثاني : عوامل نشأة الديمقراطية الأثينية

تمهيد :

ان التركيز على النموذج الديمقراطي الأول في التاريخ سوف يلقي بكثير من الضوء على منشأ الديمقراطية كنظرية و تطبيق ، لذلك يستدعي الحديث عن الديمقراطية الرجوع الى معرفة أصولها و ذلك بالعودة الى نموذجها الأول ، أي الديمقراطية الأثينية ، من أجل التعرف على العوامل التي أدت الى نشأتها و المبادئ التي قامت عليها و الأهداف التي كانت ترمو تحقيقها .

لقد عرفت المدن اليونانية أنماطا مختلفة لأنظمة الحكم سبقت الديمقراطية و مهدت لظهورها في بلاد اليونان ، اذ تم احتكار السلطة اما من طرف فرد واحد (الملك) أو من قبل جماعة معينة سواء كانوا من الأرستقراطيين (النبلاء) أو من طرف الأوليغارشيين (الأغنياء) و هو احتكار أدى الى تردي الأوضاع في شتى النواحي ، بحيث أدى الى الظلم و التعسف اتجاه أفراد المجتمع ، و قد أدت تلك الظروف الى بروز الحاجة الى صيغة تحد من احتكار السلطة و الانفراد باتخاذ القرار و حل الاشكال الحاصل بين السلطة و المجتمع عن طريق ايجاد نمط جديد من أنماط ادارة السلطة ، يعتمد على المشاركة الفعلية للشعب أو الجمهور في وضع القرارات و تسيير شؤون المدينة (الدولة) ، تلك هي الديمقراطية ، أول صيغة للحكم الشعبي عرفته بلاد اليونان و مارسته دولة المدينة في (أثينا).

1-العامل الجغرافي :

كان للعامل الجغرافي تأثيرا بالغا في صنع تاريخ و حضارة أي مجتمع من المجتمعات البشرية ، فالظروف الجغرافية التي جزأت بلاد اليونان الى مناطق منعزلة أو مستقلة هي التي " أدت الى ظهور دولة المدينة كمجتمع جديد التكوين ، بحيث لم تعد كل بلاد اليونان كيان سياسيا واحدا ، اذ أدى ذلك الى ظهور النزعة الانفصالية التي أسهمت في ظهور دولة المدينة " (1)

(1) ممدوح درويش مصطفى ، ابراهيم السايح ، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية و اليونانية، المكتبة الجامعية الحديثة ، الإسكندرية ، (د.ط)، 1998 ، ص 32 .

و بظهور دولة المدينة « la cité » أمكن الانتقال من النظام الفردي الى النظام الديمقراطي .
" ان الديمقراطية الأثينية كانت تفترض أن تمارس في اطار دولة المدينة ، أي في نطاق جغرافي ضيق
أو متواضع حتى يتمكن المواطنون من الاجتماع معا في المجلس و ممارسة عملهم كحكام للمدينة
و تمكينهم من معرفة بعضهم بعضا سعيا نحو تحقيق الصالح العام " (1) . فانتساع رقعة المدينة
و كثرة عدد سكانها يحول دون رؤية قاطنيها لها بأكملها ، حيث يجعلهم غير واعين بالقيم المشتركة
بينهم .

ان حياة المواطنين الأثينيين ضمن هذا الاطار الضيق ، اطار دولة المدينة ، خلق لديهم آلية الحياة
المشتركة و انسجام الغايات الأخلاقية ، اذ خلقت لديهم وضعا قانونيا شخصيا مناقضا لوضع رعايا
الامبراطوريات الشرقية ذات المساحات الشاسعة حيث كان هؤلاء الرعايا يعيشون تحت الظلم و
الاستبداد، أما حياة المدينة ، فقد عملت على اندماج مواطنيها فيها و الالتحام بها ، لقد " كانوا
مواطنين متحمسين لمدينتهم و مستعدين للموت في سبيل حريتها " (2) .
" لقد تيقن سكان (أثينا) أن أهدافهم السياسية لا مجال لتحقيقها الا في اطار مناطق محدودة المساحة ،
هذا ما ولد لديهم الشعور بوحدة المصالح و الأهداف و المصير على اعتبار أن دولة المدينة هي
بالواقع مصلحة مشتركة يساهم في بنائها جميع المواطنين ، و لهذا السبب اعتبر الأثينيون دولة
المدينة هي المكان الوحيد الممكن تصوره لوجود الديمقراطية " (3) .

ان قلة عدد الشعب كان ضروريا و ذلك لثلاثة أسباب :

ان قلة عدد المواطنين يؤدي الى تفادي اختلاف الأجناس ، وبالتالي تفادي عدم الانسجام بين المواطنين
لأن اختلاف الأجناس و تعددها داخل مجتمع واحد انما ينتج عن اتساع رقعة الدولة ، حيث تضم في
داخلها مجموعات بشرية تختلف من حيث اللغة و الدين و التاريخ ... الخ و هذا ما يؤدي الى انعدام
أي رابطة مشتركة.

(1) روبرت دال ، الديمقراطية و نقادها ، مرجع سابق ، ص 43 .

(2) جان جاك شوفاليني ، تاريخ الفكر السياسي ، ج1، ترجمة: محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات
و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1998 ، ص 16/15 .

(3) روبرت دال ، الديمقراطية و نقادها ، مرجع سابق ، ص 11 .

أما السبب الثاني فيتمثل في أن قلة العدد تسمح للمواطنين من معرفة بعضهم بعضا ، و هذا ما يسمح لهم بإمكانية اكتساب كافة المعلومات الخاصة بديانتهم من خلال الملاحظة و التجربة و الحوار و بناء على ذلك يمكن لكل مواطن ادراك المنفعة العامة و تمييزها عن المصلحة الشخصية ، أما السبب الثالث فهو "ان قلة عدد المواطنين يسمح لهم أن يجتمعوا ليمارسوا صلاحياتهم كحكام مستقلين لمدينتهم " (1)

2- العامل الفكري :

ان دولة المدينة لم تكن في الأساس مجرد رقعة جغرافية فحسب ، بل " كانت البيئة الروحية و الفكرية لمجتمع يعيش على المناقشة المفتوحة و الحوار العقلاني الهادئ الذي يهم الشأن العام ، لأن الديمقراطية بطبيعتها تحيا بالنقاش ، و بالمجابهة الخطابية و العلنية بين الأفكار العامة ... فالديمقراطية لا يمكنها أن تستند الى قاعدة التقاليد الموروثة ... انها تحيا في الهواء الحر للفكر الحر " (2) .

" ان الأغورا* « Agora » كفضاء عمومي للتداول و التواصل و تبادل الأفكار و الآراء تجسد حقا صورة رائعة في ممارسة الديمقراطية المباشرة عند الأثينيين ، لأن الديمقراطية في الأصل هي الحكم عن طريق المناقشة حيث تعتبر الكلمة أداة للحكم ، اذ تطرح كل المسائل في حلبة النقاش للفصل فيها، وفي تلك الحلبة تستطيع فكرة واعية أن تلتهم أخرى " (3) .

" ان ما كان ينطوي عليه نظام المدينة في (أثينا) هو تفوق الكلمة الخارق على جميع الأدوات الأخرى للسلطة فقد أصبحت الأداة السياسية بامتياز ، و مفتاح كل سلطة في الدولة ، و وسيلة القيادة و السيطرة على الآخرين " . (4)

(1) روبرت دال ، الديمقراطية و نقادها ، مرجع سابق، ص 382 .

(2) جان جاك شوفالبي ، مرجع سابق ، ص 16 .

(3) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ج1 ، ترجمة: لويس اسكندر ، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص 16 .

(4) جان بيار فيرنان ، أصول الفكر اليوناني ، ترجمة سليم مراد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط1، القاهرة ، 1987 ، ص 41 .

* تعني "أغورا" عند اليونانيين القدامى " الساحة العامة " وقد اتخذت مركزية في المدينة باعتبارها مكانا للقاء و الحوار و المناقشة المتعلقة بالشأن العام ، و ربما كتجسيد حي للديمقراطية بمعناها القديم .

و هذا ما افتقرت اليه (اسبرطا) تلك المدينة التي ساد فيها النظام الأرسقراطي و الفكرة المحافظة التي تتمسك بالأوضاع السائدة المتوارثة ، " فقد كانت رمز للدولة الفاشيستيية في الحكم و توجيهها في مقابل (أثينا) التي كانت مهد الديمقراطية ، و موطن النزعة التقدمية التي تسعى دوما الى التغيير و التجديد اذ كانت رمز لمبادئ الحرية و العدالة و المساواة و احترام القانون " (1)

لقد ساهم التفكير النقدي الحر الذي تميزت به أثينا في ارساء الديمقراطية و تطورها اذ "عمل على تفكيك المجتمع القبلي لديهم و حررهم من قيود العشيرة العائلية " (2) و أضعف لديهم روح التعصب و التسلط و غرس في عقولهم اتجاه فكري يستهدف الحياة المشتركة الفعالة و التعايش مع الاختلاف و تعدد الآراء و قبول الآخر .

هكذا كانت دولة المدينة في أثينا " مجتمعا يعيش أفراده معا في تآلف و انسجام يساهم الجميع مساهمة فعلية في الحياة العامة دون تمييز يرجع الى ثروة أو جاه " (3)

لقد كانت مدينة أثينا عبارة عن منتدى يلتقي الناس فيه، بحيث تمارس حرية واسعة في النقاش الاجتماعي و السياسي ، فكانت بذلك بمثابة تربة خصبة ساعدت على ظهور المثل العليا ، في الحرية و العدالة و المساواة و احترام القانون . " ففي المنتديات العامة تنهياً الفرصة لمناقشة المشاكل علنا و بحثا على مشهد من الجميع ، و مثل هذه الحياة الجماعية كفيلة بأن تخلق وعيا أو ارادة شعبية قوية" (4).

(1) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان، دار الفكر ، القاهرة ، مصر، ط3 ، 1980 ، ص 47 .

(2) جان جاك شوفالبي ، مرجع سابق ، ص15 .

(3) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي، ك1، تر: حسن جلال العروسي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص53

(4) عبد اللطيف أحمد علي ، التاريخ اليوناني ، دار النهضة العربية ، بيروت، (د.ط) ، 1976 ، ص37 .

و بديهي أن تكون شؤون المجتمع هي الموضوع البارز في تلك المناقشات المفتوحة التي كانت تجري في " الأغورا" ، إذ " كانت تمكنهم من معرفة مكانة و قيمة كل فرد في المجتمع ، لأن المعرفة المتبادلة بالشخصيات هي أمر ضروري للمواطنين عندما يتعلق الأمر بإصدار القرارات و توزيع المناصب وفق مبدأ الجدارة و الاستحقاق توزيعاً سليماً سلساً " (1) مما يدل على إيمان الأثينيين بضرورة مشاركة الجميع في إدارة الشأن العام ، وهذا ما قصده أرسطو حين قال : " ان الجماهير أقدر على الحكم من الفئة القليلة ، لأن بعض الناس يرون جانباً و البعض يرون جانباً آخر ، أما الجماعة كلها معاً فأنها ترى كل الجوانب " (2) .

3-العامل الثقافي :

لقد عرفت (أثينا) بين القرنين السادس و الرابع قبل الميلاد حركة ثقافية و فكرية واسعة ، إذ لم يترك مفكروها ميداناً من ميادين المعرفة الا و تطرقوا اليه ، فقد " أبدعوا في الرياضيات و الفيزياء و علم الحياة و التشريح و الطب و التاريخ و الخطابة و الشعر و الموسيقى و المسرح و الفلسفة و التصوف ، و برعوا في المذاهب الفلسفية و النظريات الأخلاقية و السياسية ، و كانوا رواداً في عرض أشكال أنظمة الحكم و تحليلها و إبراز محاسنها و مساوئها " (3) ، و من أبرز المظاهر الثقافية نجد ملامح (هوميروس) ، حيث تضمنت ملحمتا " الإلياذة" و " الأوديسة " آراءه السياسية ، فقد " نادى بضرورة تحقيق الاستقرار السياسي ضماناً للسلام الاجتماعي ، و يذكر أن الوسيلة الحضارية لتحقيق ذلك يكمن في تبني قيم الديمقراطية ، كمناقشة أمور الدولة بهدوء و عقلانية و مشاركة الجميع في ابداء رأيه فيها بكل حرية " (4)

(1)ارنست باركر ، مرجع سابق ، ص 43 .

(2) أرسطو ، السياسية ، تر: أوغيسطينوس بربارة البولسي ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت، لبنان، 1975، ص145

(3) محمد كامل عياد ، مرجع سابق ، ص16 .

(4)لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د.ط)، 1991 ، ص246 .

أما الشاعر و المسرحي " ايسخلوس فقد "عاصر انتصار الديمقراطية على حكم الطغاة ، و قد ساهم بأفكاره المسرحية في ارساء دعائمها حيث كان يردد أفكار الديمقراطية أو الحكم الشعبي الذي عرفته أثينا " (1) . و " نفس الأمر وجدناه لدى (هوزيود) حيث نادى بضرورة قيام المجتمع على مبدأ العدالة على اعتبار أنها أساس الديمقراطية " (2) . أما (هيرودوت) و ان لم يذكر كلمة " ديمقراطية " رغم عمله بها ، لكنه استعمل ما يدل عليها من كلمات مثل : (ايزوغوليا) و (ايزونوميا) و هو ما وجدناه عند " بركليس " أيضا ، حيث استعمل كلمة المساواة للتعبير عن الديمقراطية و عبر عنها بكلمة : (ايزوقراطيا) التي كان يقصد بها أن الدولة تكون ديمقراطية اذا كان القانون واحدا بالنسبة للجميع و اذا كان الاشتراك في شؤون الدولة أيضا بالتساوي . " (3) .

و في الحكم " عرض (هيرودوت) ثلاثة مبادئ في حديثه عن الديمقراطية : المساواة في تطبيق القانون و مشاركة المواطنين في وضع القوانين و تنفيذها و المساواة في حرية القول . و بالرغم من أن هيرودوت كان من نقاد الديمقراطية الا أنه لم يخف اعجابه بأسلوب الحكم الديمقراطي . " (4)

هكذا يتضح أن الاهتمام بالسياسية و بأمور ادارة شؤون الدولة كانت حاضرة في جميع كتابات مفكري اليونان على اختلاف ابداعاتهم الأدبية و الفلسفية و العلمية . و في هذا السياق يتساءل " كارل بوبر " عن السبب الذي جعل (أثينا) تتفوق عن المدن اليونانية الأخرى في الابداع في مجال الأدب و التراجيديا (المسرح) و الفلسفة و العلم و الديمقراطية في فترة قصيرة لا تتجاوز مائة عام .

(1) لظفي عبد الوهاب يحيي ، مرجع يابق ، ص 246 .

(2) لظفي عبد الوهاب يحيي ، نفسه ، نفس موضع

(3) جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة : علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط2 ، 1983 ، ص 18 .

(4) ليسلي ليبسون ، الحضارة الديمقراطية ، ترجمة: فؤاد مويستاتي و عباس عمر ، دار الافاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ط) ، 1970، ص 20 .

فيجيب : " انها بلا شك صدام الثقافات ، عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر ، يدرك الناس أن طرقهم و سلوكهم التي سلموا بها من زمان طويل ليست " فطرية " ... يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر و تاريخهم اذ يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش ... التاريخ الاغريقي . " (1)

(1)كارل بوير ، بحثا عن عالم أفضل ، ترجمة : أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1999 ، ص139 .

المطلب الثالث : الديمقراطية و الفلسفة اليونانية

ان المناخ الفكري و الثقافي الخصب و الجدل الفلسفي الراقي الذي تميزت به (أثينا) في القرن الخامس قبل الميلاد أنتج المثل العليا للسياسة لدى الإغريق و تحديدا لدى الأثينيين ، العدالة و الحرية و الحكومة الدستورية و الديمقراطية و احترام القانون و غيرها ، كلها مفاهيم بدأ تحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة .

1-السوفسطائيون و الديمقراطية :

ساهم السوفسطائيون بقوة في اثراء الفكر السياسي في (أثينا) و تطوير الفكرة الديمقراطية ، فقد امتهن السوفسطائيون فن الخطابة ، حيث وجهوا اهتمامهم نحو تعليم التربية السياسية ، اذ جعلوا الكلام الفصيح وسيلة لتحقيق النفوذ السياسي و تبوأ السلطة ، كما أصبح شكلا من أشكال النشاط السياسي العقلي و فنا للاقتناع و أداة الاختيار الحر في التوجيه السياسي أيضا . و قد " تزامن الاهتمام بهذا الفن بازدهار الديمقراطية في (أثينا) حيث أصبح التدريب على فن الخطابة حاجة ضرورية لامتلاك النفوذ السياسي" (1) . وقد " جاءت فلسفة السوفسطائيين تعبيراً قويا عن النزعة الفردية و دعامة أساسية للفكرة الديمقراطية ، حيث تبين ذلك في تأكيدهم لأهمية الفرد و اعتباره الفكرة المركزية في كل نظرية فلسفية " (2) . فقد أصبح بإمكان الفرد أن يعبر عن رأيه في القضايا العامة و يدلي بصوته في المجالس الشعبية و يساهم بالتالي في إدارة شؤون المدينة . كما أن قول السوفسطائيين بالنسبية: " الانسان مقياس كل شيء " و عدم احتكار الحقيقة تعد أساس الفكرة الديمقراطية ، فمبدأ التداول السلمي على السلطة الذي هو سمة جوهرية في الديمقراطية يتعارض مع الأفكار القطعية أو " الدوغماتية " .

(1)ثيوكاريس كيسيديس ،سقراط ، تر:طلال مداح ، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و التوزيع، الجزائر، ط2 ، 2001 ، ص 79 .

(2) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية ، تاريخها و مشكلاتها ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، طبعة جديدة ، 1998 ، ص 118 .

ان احتمالات الصراع تزداد اذا آمن من بيده السلطة بأنه وحده يملك الحقيقة المطلقة ، اذ يعمل في هذه الحالة على فرضها على الآخرين حتى و لو أدى ذلك الى إقصائهم . الا أن العديد من مؤرخي التفكير الفلسفي السياسي يؤكدون أن السوفسطائيين كانوا بحق مفكرو التنوير لدى الأثينيين ، فقد نادوا بحرية التفكير و ابداء الرأي و حق الفرد في النقد و الاعتراض ، كما آمنوا بالحقيقة النسبية، و لا شك أنهم بهذا المبدأ قد ساهموا في خدمة الفكر البشري عامة ، و " بما أن دور الخطابة حاسم في المجال السياسي ، فقد كان السوفسطائيون لهذا السبب معلمي الديمقراطية " (1).

2-موقف سقراط من الديمقراطية :

" ان السياسة بالنسبة لسقراط هي فن ، و أكثر من فن في أن واحد ، فاذا كانت السياسة بالنسبة للسوفسطائيين فن له نفس طبيعة البلاغة ... فن يجلب المال و السلطة و النجاح ، فان سقراط كان يرى فيها أحد فروع السلوك الإنساني الذي يسعى للخير الحقيقي المرتبط بموقف ما للنفس ، و ليس للخيرات الظاهرية " (2).

فقد وجه سقراط تفكير الأثينيين الى القضايا الأخلاقية و السياسية المتعلقة بإدارة شؤون المدينة بعدما كان منصباً حول القضايا الطبيعية و الميتافيزيقيا ، فتحول اهتمام الفلاسفة الى البحث عن أفضل الأنظمة السياسية التي تضمن لليونانيين العيش وفق قيم الخير و الحق و العدل . يعارض سقراط الحكومة الديمقراطية مادامت تقوم على تعيين الحكام بواسطة (القرعة) ، يقول: " انه لمن الحماقة انتقاء الحكام عن طريق رمي القرعة في حين أن أحدا لا يريد أن يعتمد على الصدفة في اختيار ربان السفينة أو مهندس أو عازف ناي أو أي رجل من هؤلاء الرجال و الذي قد تكون أخطاؤه أقل سوء بكثير من أخطاء أولئك على احتقار النظام القائم و تدفع بهم الى العنف (3).

(1)فرانسوا شاتليه ، أوليفي دي هاميل ، تاريخ الأفكار السياسية ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، معهد الانماء العربية، سلسلة الدراسات التاريخية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1984 ، ص 20 .

(2) جان جاك شوفلييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ج1 ، ترجمة:محمد عرب صاسيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1998 ، ص34 .

(3)ايكسينوفان، مذكرات 1،2،9، نقلا عن ثيوكاريس كيسيديس ، مصدر سابق ، ص79 .

لقد كان سقراط مؤيداً للديمقراطية معتدلاً ومشابهة لتلك التي عرفتها (أثينا) في عهد (بركليس) ، لكنه رفض انتقاء الحكام عن طريق القرعة ، ففي نظره فإن هذه الطريقة كفيلة بأن توصل الى هرم السلطة من ليس كفؤاً لها ، لهذا اشترط سقراط فيمن يقود الدولة أن يكون شبيهاً بربان السفينة ، " فقائد الدولة هو وحده الرجل الموهوب في فن القيادة ، تماماً مثل قائد السفينة الذي يملك المواهب اللازمة و التجربة لممارسة الإبحار " (1)

ان رأي سقراط في الديمقراطية هو أن يكون التفكير الفلسفي هو الممارسة الطبيعية لكل البشر بغض النظر عن المرتبة الاجتماعية ، و أن هذه الفكرة هي الرسالة الأصلية، لهذا يعرف سقراط الانسان بأنه " حيوان متفلسف " و عليه تكون الديمقراطية فلسفية و ليست سياسية ، و تكون السياسة تابعة للفلسفة و ليس العكس ، و هذه الفكرة نجدها حاضرة في كتاب " الجمهورية " لأفلاطون حين عبر عنها بـ " الفيلسوف الملك " .

ان الجماهير في حاجة الى أن تتدرب أولاً على التفلسف حتى يمكنها اتخاذ قرارا صائباً في اختيار معين و هذا ما كان يريد سقراط القيام به ، حيث يقود الجماهير الى الديمقراطية الحقيقية مستعيناً في ذلك بالفلسفة .

(1) ثيوكاريس كيسيديس ، مصدر سابق ، ص 77 .

3- مكانة الديمقراطية عند أفلاطون :

يعد أفلاطون أول من وضع نظاما سياسيا فلسفيا صاغه في كتابه : " الجمهورية " و " النواميس " اذ حسب تصوره فان المشكلة الفلسفية الحقيقية انما هي مشكلة سياسية تقع في صميم المجتمع و حياته المدنية التي تحتاج الى اعادة بناء جذري بغية قيام نظام مثالي . وقد تطرق في كتابه " الجمهورية " الى مشكلة السلطة و أساليب الحكم و قدم تحليلا لمختلف الحكومات القائمة و التي كانت من قبله خاصة تلك التي عرفها من خلال تجربته الشخصية ، و من خلال فلسفته و تفكيره . وقد وصف مختلف هذه الحكومات مبينا مميزاتها و عيوبها ، أخذًا في الحسبان الفكرة الهامة التي ذكرها في كتابه، و هي أن التنظيم الجيد للمدينة (الدولة) يجعل الناس أكثر سهولة و جودة من الناس الذين يعيشون في مدينة تحكمها حكومة سيئة ، و من هذا المنطلق فقد بارع أفلاطون في ترتيب الحكومات نظريا و في تحليل نشأتها و زوالها حيث أشار الى أربعة أنواع هي كالآتي :

- **الديموقراطية « Timocratie »** : هي حكومة الأنفة أو حكومة الأمجاد ، انها حكومة عسكرية ، و قد سادت مدينة (اسبرطا) حيث " يتولى الحكم فيها رجال لا يسعون الى طلب الحكمة ، بل يغلب عليهم الحماس للحرب ، و تتجه آمالهم الى المجد الحربي " (1). الا أن " جهل الحكام بالمبادئ السياسية المثلى تدفعهم الى استغلال الثروة العامة لصالحهم و استعباد مواطنيهم ، فيهملون العلم و الحكم و يؤثرون عليهما المال و السلطان " (2) . وهكذا تتحول الحكومة من تيمقراطية الى أوليجارشية.

(1) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى ماركس ، دار المعارف ، القاهرة ، ط5 ، 1993 ، ص 17 .

(2) محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج1 ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، (د.ط) 1976 ، ص270 .

- الأوليغارشية « Oligarchie » : هي حكومة الأقلية الموسرة ، تقوم على الثروة و يتحكم فيها الأغنياء دون أي مشاركة من الفقراء في السلطة ، و بهذا المعنى " فالحكم يمارس من قبل الأشخاص الأكثر غنى و الذين سيحكمون بشكل طبيعي من أجل استخدام السلطة لزيادة غناهم بشكل أكبر ، فالغنى هنا يعتبر الفضيلة الاجتماعية الأساسية ، و هي تدخل في تناقض مع القيم الأخرى و لاسيما الفضيلة . " (1)

- الديمقراطية « Democratie » : الديمقراطية في فكر أفلاطون لها معنى يختلف عن المعنى الذي نعطيه لها اليوم : الديمقراطية عنده ، هي حكومة الفقراء ، أي هي حكومة العدد الأكبر ، لأن الغالبية في المجتمع هم من الفقراء ، و هي كشكل للحكم ، تظهر " اذا انتصر الفقراء على أعدائهم ، فيعتقلون بعضهم و ينفون البعض الآخر ، و يقتسمون مع الباقين أمور الحكومة و الرئاسة بالتساوي ، و غالبا ما يختار الحكام في مثل هذا النظام عن طريق الاقتراع . " (2) ففي الدولة الديمقراطية تظهر سائر الدساتير المشاعة ، و تشيع الحرية بين الأفراد ، فيظهر التهاون في القيام بأعباء الحكم ، و " يحظى السياسي الديمقراطي بمظاهر التشريف كلما اقترب من الشعب و طلب صداقته بقطع النظر عن أهليته و جدارته للحكم . " (3)

و الديمقراطية وفق أفلاطون هي نظام مدان و مرفوض لعدة أسباب من أهمها :

_ الديمقراطية هي شكل سيء للحكومة ، حيث أنها لا تحترم التخصص الضروري لمختلف الفئات الاجتماعية في ممارستها لوظائفها المحددة .

(1) جبار علاوي ، الاتصال السياسي ، دار أمجد للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، الطبعة العربية ، 2015، ص32 .

(2) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى ماركس ، مرجع سابق ، ص 18 .

(3) محمد علي أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 275 .

_ الديمقراطية تركز الصراع بين الأغنياء و الفقراء و هو ما يهدد وحدة المجتمع .

_ الديمقراطية نظام سيء بسبب منحها السلطة لأشخاص عديمي الكفاءة و المؤهلات نظرا لاستعمالها القرعة في تقليد الحكم ، هذا الأسلوب في اختيار الحكام قد يوصل أسوأ الأشخاص الى السلطة .

لكن " لما كانت الحرية هي أهم ما تعتر به الديمقراطية ، لهذا فان الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية ، و تجاهل كل ما عداها قد يؤدي الى تغيير هذا النظام و المطالبة بالطغيان (1)

- **الطغيان « Tyrannie »** : هي الحكومة التي يديرها شخص واحد لا يخضع و لا يحترم القانون وهو ينشأ في الأصل من " الديمقراطية نتيجة شيوع الفوضى الناتجة عن الحرية المطلقة و عدم احترام القوانين. و هذا النظام مدان بشكل كبير من قبل أفلاطون لأنه يستبعد العقل و الفضيلة و " يرتكز بشكل واسع على ممارسة العنف من أجل فرض ارادة الطاغية " (2) ، اضافة لكونه يكرس الصراع و الانقسام في المجتمع .

و على العموم فان أفلاطون كان يرى أن " كل نوع من أنواع الحكومات ينحل و ينهار بسبب الافراط و تجاوز مبداه الأساسي : " فالحكومة الأرستقراطية تدمر نفسها بسبب تحديد و تضيق الدائرة التي تحصر بها السلطة ، كما تدمر حكومة الأغنياء نفسها بسبب التهافت السريع على جمع الثروة ،

(1) أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة : فؤاد زكريا ، دار الوفاء ، الاسكندرية ، مصر ، 2004 ، ص 438 .

(2) جبار علاوي ، مرجع سابق ، ص 34 .

و تكون النتيجة في كلتا الحالتين وقوع الثورة ... و بعدئذ تأتي الديمقراطية و يتغلب الفقراء على منافسيهم ، و تقدم للشعب نصيبا متساويا في الحرية و السلطة ، و لكن حتى الديمقراطية تدمر نفسها بالافراط في الديمقراطية ... و تكون نتيجة مثل هذه الديمقراطية، حكم الطغيان أو حكم الأتوقراطية و هو الحكم المطلق" (1)

ان الأمل في مدينة صالحة فاضلة ، - عند أفلاطون - يتعارض مع واقع تلك الحكومات الفاسدة ، و عليه فما هي الحكومة الفاضلة في نظره ؟

ان أفضل حكومة بالنسبة لأفلاطون هي حكومة الفرد المستنير أو الحاكم الفيلسوف .

حكومة الفيلسوف : " يرى أفلاطون أن الحكومة المثالية الفاضلة لا بد من أن تقوم على أساس من الامتياز الفكري " (2) ، وهذه الصفة لا تكون الا للفلاسفة ، و عليه فحكم المدينة - الدولة - يجب أن توكل اليهم دون غيرهم ، ف " ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا و حكاما فلاسفة جادين متعمقين ، و ما لم تتجمع السلطة السياسية و الفلسفة في فرد واحد و ما لم يحدث ، من جهة أخرى ، أن قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر ، من ادارة شؤون الدولة ... فلن تهده ...حدة الشرور التي تصيب الدولة ". (3) و يبرر أفلاطون أحقية الفلاسفة في الحكم بما يلي :

__ الفيلسوف يعرف الحقيقة : " و معرفة الحقيقة تفترض اختيارا قاسيا و تكويننا للعقل و الروح عند الانسان خلال سنوات طويلة " (4) .

(1) ولدبورانت ، قصة الفلسفة ، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1979 ، ص29.

(2) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 280 .

(3) أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة/ فؤاد زكريا ، مراجعة : محمد سليم سالم ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، (د.ط) ، (د.ت) ، ص192 .

(4) جبار علاوي ، مرجع سابق ، ص 34 .

_ الفيلسوف الملك هو الأجدر على أن يحكم وفق العدالة . " فحكومة الفلاسفة التي يقترحها أفلاطون ليست حكومة العلم و لكن حكومة الحقيقة و حكومة العدالة . " (1)

خلاصة القول ، أن أفلاطون يضع الديمقراطية ضمن أسوأ أنواع الحكومات بسبب قيامها على مبدأ مساواة الجميع في حق الحصول على السلطة ، الأمر الذي يسمح للغوغاء و الدهماء التصرف في الشؤون العامة بدون معرفة و لا كفاءة و هو ما يقوض أسس الدولة .

(1) جبار علاوي ، نفسه ، ص 35 .

4- مكانة الديمقراطية عند أرسطو :

ان المتصفح لكتاب " السياسة " لأرسطو يكشف أن أغلب فصول الكتاب تتمحور حول تحليل أنواع الحكومات و التمييز بينها ، و يبدو من خلال القراءة المتأنية للكتاب أن أرسطو برع في اقامة مقارنة بين أنظمة الحكم التي عرفتها بلاد اليونان لمعرفة أفضلها ، و في ظل أي نظام سياسي تتحقق المدينة الفاضلة ؟ .

يؤكد أرسطو أن المصلحة العامة هي معيار السياسة ، فالحكومة التي تمارس السلطة بهدف تحقيق الخير العام للمدينة هي حكومة سليمة أو طبيعية ، أما الحكومة التي تسخر السلطة لخدمة المصلحة الخاصة فهي حكومة غير سليمة أو منحرفة . و لما كانت السلطة اما أن يتولاها رجل واحد أو أقلية أو جماهير " الشعب " كانت الحكومات عنده كما يلي :

الملكية : و هي حكم الفرد الذي يهدف الى خدمة المصلحة العامة ، أما اذا انحرف عن هذا الهدف ومارس السلطة لتحقيق أغراض خاصة تحولت الملكية الى : طغيان .

الأرستقراطية : و هي حكم الأقلية اذا كان يخدم العامة ، أما اذا مورس بواسطة الأغنياء و الميسورين حيث يستغلون السلطة لخدمة مصالحهم و زيادة ثوراتهم أصبح حكما منحرفا و سمي : أوليغارشية .

الجمهورية : و هي حكم الأكثرية اذا كان لخدمة المصلحة العامة ، أما اذا انحرف عن هذا القصد أين يتولى السلطة الفقراء و المعسرين الذي يسخرون سلطتهم لخدمة مصالحهم فقط سمي : ديمقراطية . و" عليه فالطغيان و الأوليغارشية و الديمقراطية هي نظم فاسدة مادامت قد انحرفت عن هدفها الأساسي المتمثل في خدمة المصلحة العامة للمدينة " (1). و" تأتي الديمقراطية حسب أرسطو نتيجة قيام عامة الشعب بالثورة على حكومة الأغنياء (البلوتقراطية) و الاطاحة بها ، لأن هذه الأخيرة لما كان هدفها هو الكسب و الربح فان ذلك يؤدي بها الى تضاول عددها و هذا ما يسمح بتقوية الجماهير حين تستولي على السلطة فتؤسس حكومة ديمقراطية . " (2)

(1)أرسطو ، السياسة ، مصدر سبق ذكره ، ص322

(2) ولديوراننت ، قصة الفلسفة ،مرجع سابق ، ص 103 .

فالديمقراطية هي حكومة الفقراء ، و حكم الفقراء له ايجابيات من بعض الوجوه ، "فعامة الناس بالرغم من كونهم أقل مقدرة و كفاءة على الحكم من أصحاب المعرفة و التخصص ، لكنهم كمجموعة أفضل منهم كأفراد " (1) . وقد برع أرسطو في الاستدلال على ذلك من خلال تقديمه بعض الأمثلة التي توضح فكرته ، اذ يقول : " قد يحكم على عمل الفنانين من لا يفهم الفن خيرا من حكمهم على أنفسهم ، و ساكن البيت أصدق حكما على البيت عن قام ببنائه ، و الضيف أقدر على الحكم على الوليمة من الطباخ ، و الكثرة أقل استعدادا للفساد من القلة ، و هي كالماء الكثير أقل عرضة للفساد من الماء القليل ، و قد يمتلك الفرد الغضب و تستولي عليه العاطفة فيؤدي ذلك الى فساد رأيه ، فيزيغ حكمه ، لكن من الصعب أن تستبد العاطفة بعدد كبير من الناس و وقوعهم في الخطأ في نفس الوقت . " (2)

وتقوم الديمقراطية في نظر أرسطو على مبدئين : الحرية و المساواة لأن " المواطنين يدعون أن كل حكم شعبي ، انما يسعى الى ذلك الهدف و العلامة الأولى للحرية هي الخضوع و الرئاسة بالتناوب لأن العدل الشعبي هو احراز المساواة من باب العد و الاحصاء لا من باب الاستحقاق." (3) و ينتج عن الحرية في ظل الحكومة الديمقراطية المساواة بين الأفراد مساواة تامة ، " فالحق السياسي الديمقراطي هو المساواة ليس حسب الأهلية ، بل على حسب العدد ، و عليه ، فالأغلبية يجب ضرورة أن يكون لها السيادة و أن تكون قرارات الأكثرية هي القانون الأعلى و هي العدل المطلق، وهذا المبدأ يجعل المواطنين جميعا سواء " (4) ، اذ يرى جميع المواطنين يجب أن يشاركوا في ادارة شؤون الدولة ، على خلاف (أفلاطون) الذي يؤكد في " الجمهورية " أن الفلاسفة وحدهم يجب أن يحكموا المدينة ، ذلك أن المواطنين في المداولة معا ، قد يصنعون أفضل القرارات ،

(1) ولديورانت ، نفسه ، نفس الصفحة .

(2) ولديورانت ، نفسه ، ص 104 .

(3) أرسطو ، السياسة ، مصدر سابق ، 322 .

(4) أرسطو ، نفسه ، نفس الصفحة .

وقد اعتقد أرسطو أنه حتى و ان كانت تلك هي القضية ، بأن الفرد بنفسه لا يكون حاكما جيدا على صاحب خبرة الخبير ، فعندما يجتمع الأفراد معا و يصنعون أحكامهم كنتيجة للمداولة فان أحكامهم تكون أفضل ، أو على الأقل ليست أسوء من تلك الأحكام المسماة خبرات . وقد رأى أرسطو أن كل فرد قد يكون سيء عن أهل الخبرة ، و لكن عندما يجتمع الكل معا يكون الحكم أفضل من حكم الجزء . لكن بالرغم من ذلك ، فالديمقراطية عنده ليست أفضل الأنظمة و انما أقلها فسادا فقط . انها تقوم على افتراض كاذب من المساواة ، اذ تعتقد أنه مادام الناس متساوون في حق من الحقوق (كحق المساواة أمام القانون) ، فيجب أن يتساووا في جميع الحقوق ، ولما كان الناس متساويين في الحرية فهم يطالبون بالمساواة في كل شيء ، و بذلك تتخلى الديمقراطية عن الكفاءة و المقدره لصالح الجماهير في أمور السياسة . و لما " رأى أرسطو أن الحرية هي جوهر الديمقراطية ومن أبرز ايجابياتها، عمل على ضرورة المزج بين محاسن الديمقراطية و محاسن الأرستقراطية و التآليف بين الحكومتين يؤدي حسبه الى تأسيس حكومة جديدة سماها الحكومة الدستورية « Politeia » أو الديمقراطية المعتدلة و هو نظام محكوم بالقانون أو الدستور و حكامه من الطبقة الوسطى (1) ، و أفراد الطبقة الوسطى عند أرسطو ، ليسوا من الأثرياء الذين يجعلون هدف حكمهم خدمة مصالحهم ، فيعادون الفقراء اعتقادا منهم أن هؤلاء يطمعون في ثرواتهم ، كما أنهم ليسوا فقراء فقرا مدقعا ، فيدفعهم ذلك الى أن يكونوا شرهين و طامعين في ثروات غيرهم . و على هذا الأساس يرى أرسطو أن الاجتماع السياسي هو على الخصوص أحسن ما يكون متى تكون من المواطنين ذوي ثروة متوسطة ، و أن الدولة الحسنة الادارة هي تلك التي فيها الطبقة الوسطى أكبر عددا و أشد قوة من مجموع الطبقتين الأخريتين أو بالأقل من كل واحدة منها على حدة .

و باختصار يمكن القول أن أرسطو أثرت أفكاره كثيرا في هذا الموضوع من حيث أنه لم يكن عدوا لدودا للديمقراطية مثلما وجدناه لدى استاذة " أفلاطون " و ذلك نتيجة عمله بمبدئه الشهير القائل : " الفضيلة وسط بين رذيلتين " و عليه فـ " البوليتيا " أو الحكومة الدستورية هي وسط بين الديمقراطية و الأرستقراطية و هذا التوسط هو الذي يكسب الدولة الفضيلة .

(1)أرسطو ، السياسة ، مصدر سابق ، ص 340.

نقد الديمقراطية الأثينية :

لا شك أن الديمقراطية الأثينية كانت أول تجربة سياسية في الحكم حررت المواطنين الأثينيين من الاستبداد و الظلم ، حيث نجحت في اشراك جميع المواطنين في ادارة شؤون المدينة (الدولة) و حققت لهم تلك المبادئ التي نادى بها فلاسفة (أثينا) (سقراط – أفلاطون – أرسطو) ، كالعادلة و المساواة و الحرية و المواطنة . الا أن ذلك لم يجنب الديمقراطية الأثينية النقد حتى من أكبر فلاسفتها : فسقراط لم يكن على وفاق مع النظام الديمقراطي ، فقد رأى أن " فن السياسة يتطلب نوعا خاصا من الخبرة التي لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات في مهن أخرى " (1) و على هذا الأساس رفض حكم العامة من الناس و نادى بضرورة القيادة الكفؤة للدولة ، و انتقد بشدة انتقاء الحكام بواسطة القرعة ، اذ رأى فيها طريقة لاقتضاء الأكفاء من المواطنين و فتح المجال للدهماء و الجهال لتولي السلطة . و رأى أنه " من حماقة انتقاء الحكام بهذه الطريقة (القرعة) ، في حين أن أحدا لا يريد أن يعتمد على الصدفة في اختيار ربان السفينة أو مهندس أو عازف ناي أو اي رجل من هؤلاء الرجال ، و الذي قد تكون أخطاؤه أقل بكثير من أخطاء أولئك الذين يحكمون الدولة " (2) .

(1) ستيفن ديلو، تيموثي ديل، التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني ، ترجمة: ربيع و هبه، المركز القومي للترجمة ، القاهرة، ط1، 2010، ص38 .

(2) ثيوكاريس كيسيديد ،سقراط، ترجمة : طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و التوزيع ،الجزائر ، ط2، 2001، ص79 .

فالمناقبة السامية للمواطن ، الضرورية لحكم الدولة في نظره ، يؤخذ بالتربية و التعليم ، و " .عليه
فليس كل مواطن قادر على ادارة شؤون الدولة ، بل ان ذلك يكون فقد للذي يتلقى اعدادا وافيا بالعرض ،
و هذه العينة من المواطنين كانت مهمة لدى الديمقراطية الأثينية " (1) .

أما أفلاطون فكان عدوا للديمقراطية لأنها كانت سببا في موت أستاذه (سقراط) ، و قد ترك ذلك أثرا
كبيرا في نفسه مما جعله يصف الديمقراطية بأقبح الأوصاف و " قد قاده تأمله الى وجوب القضاء عليها
و احلال حكم الفضيلة و الجدارة مكانها أي حكم " الملك الفيلسوف " و هذا ما دعاه الى كتابة مؤلفه
المشهور " الجمهورية " ليثأر لحكم الجهل و الغوغاء و الدهماء و يضع بدله حكم العقل و الفضيلة و
الخير و العدل " (2) . ، يقول منتقدا الديمقراطية : " على أن أقصى ما تصل اليه الحرية في مثل هذه
الدولة (الدولة الديمقراطية) ، هو أن يغدو العبيد من الرجال و النساء ، الذين يشتركون بالمال ،
متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذي اشتروهم . " (3) فتلك في رأيه أسوء نتائج الحرية و أكبر عيوب
الدولة الديمقراطية .

أما تلميذه أرسطو فعلى الرغم من أنه لا ينكر بعض المزايا التي تميز الديمقراطية اذ يرى " أنها أشد
الأنظمة استقرارا و ثباتا " (4) و " أكثرها توازنا اجتماعيا " (5). الا أنه رفض حكم العامة من الشعب
محذرا مما ينجم من مخاطر على الدولة حين يتولى ادارتها من ليسوا على دراية بفن الحكم ، " فاذا كان
المريض في حاجة الى طبيب ، أي الى من له دراية بعلم الطب ، فكذلك الحال بالنسبة الى جميع الفنون،
بما فيها فن السياسة ، بل ربما كان الأمر في هذا الميدان أشد من غيره في الفنون الأخرى ، فينبغي ترك
الأمر للذي له المام به ، أي أهل الاختصاص .

(1) ف.دياكوف ، س.كزفالييف ، الحضارات القديمة ، ج2، ترجمة : نسيم واكن اليازجي ، منشورات دار علاء الدين، دمشق
ط1 ، ص377 .

(2) ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي ، دار الساقى للطباعة و النشر، بيروت، ط1 ، 2008 ، ص66 .

(3) أفلاطون ، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مراجعة : محمد سليم سالم، 1974، ص89

(4) أرسطو، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، منشورات الجمل ، بيروت ، 2009 ، ص 246 .

(5) أرسطو ، المصدر نفسه ، ص215 .

ان الذين يعلمون أصول الحكم هم وحدهم الذين يحسنون الانتخاب ، فالمهندس هو الأجدر على اختيار المهندسين ، و الملاح أيضا هو الذي ينتقي الملاحين ، و لهذا السبب نفسه لا يجب أن يترك للجمهور حق اختيار الحكام و لا حق محاسبتهم على عملهم " (1) .

هكذا يتضح أن الديمقراطية كانت مرفوضة حتى من أكبر فلاسفتها بسبب ما نتج عنها من مساوئ في الممارسة ، و " من مظاهر تلك المساوئ أن الشعب لم ينشأ على طرق الديمقراطية ، فاصطنع حقه الديمقراطي لاعدام أعظم رجاله (سقراط) أو لطردهم من المدينة ، كما طرد (أريستكلس) ، ونفي قائده العظيم (ثمستكلس) و قضي على نفوذ (بريكلس) بتهمة الفسق ، فأصبحت القيادة السياسية في " أثينا " مهنة غير مأمونة العواقب " (2)

هذا و نشير الى أن الديمقراطية الأثينية رغم محاولة تجنبها الوقوع في عيوب تجارب المدن السياسية السابقة عنها ، الا أنها لم تتخلص من النزعة الطبقية و لكن هذه الطبقية لا ترتبط بالثروة أو بملكية الأرض و انما ارتبطت بمفهوم المواطنة ، " فكل من لا يملك حق المواطنة لا يحق له التمتع بمزايا هذا النظام " (3) ، . و لهذا فان الديمقراطية الأثينية لم تكن ديمقراطية شعبية بالمعنى الحقيقي للكلمة . و على العموم يمكن أن نختصر الكلام فنقول أن مبدأي الحرية و المساواة اللذين كان بعض مفكري (أثينا) يفتخرون بهما ، هي في حقيقة الأمر مغالطة يراد بها تضليل الشعب ، " فالحرية لم تكن تعني حرية الفرد ، بل حرية المواطن بوصفه عضوا في مجتمع تسمح له بأن يساهم في الشؤون العامة للمدينة، كما أن المساواة عندهم لم تكن تعني مساواة الفرد بالفرد ، بل مساواة المواطن بالمواطن في اطار حياة المدينة السياسية . " (4)

(1) أرسطو ، المصدر نفسه ، ص 174 .

(2) روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة ، ترجمة: حسن صعب ، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان ، ط1984، 2، ص222

(3) ممدوح درويش مصطفى ، ابراهيم السياح ، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية و اليونانية ، المكتبة الجامعية الحديثة ، الإسكندرية ، مصر ، 1999 ، ص 54 .

(4) فؤاد العطار ، مرجع سابق ، ص 262 .

هذا و تشير الى أن " العبيد و النساء و الأجانب لم يكونوا يتمتعون اطلاقا بالحقوق السياسية" (1) هذه بعض عيوب الديمقراطية كما مورست في المدن اليونانية و تحديدا في أثينا، " أما من حيث علاقتها بالمدن المجاورة ، فقد كانت تستخدم وسائل البطش المألوفة لدى الأرستقراطيين ، اذ تمارس أفضع أعمال الظلم و الاستبداد ، حيث كانت ترفض منح الحرية للمدن المجاورة الخاضعة لها." (2) و بهذا فهي " لم تكن تعترف بوجود استحقاقات عالمية بالحرية و المساواة أو بالحقوق سواء كانت هذه الحقوق سياسية أو انسانية " (3).

لكن رغم الانتقادات التي وجهت الى الديمقراطية الأثينية و المآخذ العديدة الموجهة اليها ، فلا يجب أن نغفل محاسنها ، ذلك أن الانسانية لم تعرف بعد نظاما سياسيا وضعيا لم يخل من العيوب ، و من خصائص الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر و النقد . يقول " ولديورانت " مشيدا بديمقراطية (أثينا) : " ان ما أسهمت به (أثينا) من حضارة و فكر في تراث الانسانية انما يرجع الى ديمقراطيتها ، انه النظام الذي فجر الطاقات الخلاقة في الحضارة الاغريقية في مجالات الفكر و الفن و العلم و الفلسفة و المسرح ، و ما من أحد ينكر أن هذه الديمقراطية كانت رائدة الحضارة الغربية الحديثة ، و لقد قدر لها الغربيون ذلك ، و من ثم فانه أيا كانت مثالبها فان التاريخ في نظرهم لن يجد حرجا في أن يصفح عن جميع زلاتها . " (4)

تلك هي التجربة الديمقراطية الأثينية ، لقد بلغت ذروتها لكنها تلاشت بفعل انهزامها في الحروب ، و خرجت من التاريخ الفكري و السياسي و لم تعد اليه مرة أخرى .

(1) روبرت دال ، الديمقراطية و نقادها ، ترجمة: منير عباس المظفر ، مراجعة : فاروق منصور ، دار الفارس للنشر و التوزيع، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2005 ، ص 43 .

(2) محمد الخطيب ، مرجع سابق ، ص 297 .

(3) روبرت دال ، الديمقراطية و نقادها ، مرجع سابق ، ص 45 .

(4) ولديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة : محمد بدران ، دار الجيل ، الجزء الثاني ، المجلد الثاني (دب) ، ص 42 .

لكن فكرة الديمقراطية كانت قد ترسخت في الأذهان و انتقلت الى اللاوعي الجمعي للأثينيين ، فصارت جزءا من النسيج الثقافي و التراث الفكري اليوناني الى أن أيقظتها الظروف السياسية الغربية مجددا بفضل عوامل التغيير الاجتماعي و السياسي و الثقافي بداية من القرن السادس عشر الميلادي، حتى رسخت مفهوما للفكر و التطبيق السياسيين ، و لكن بشكل مختلف بحلول القرن السابع و الثامن عشر الميلادي

المبحث الثاني: الأسس الفكرية والفلسفية للديمقراطية الحديثة وآليات ممارستها

مدخل: اعتبر المهتمون بالفكر السياسي وأنظمة الحكم ، ان التجربة اليونانية الأولى في تأسيس الديمقراطية لم يعد بالإمكان تطبيقها في العصر الحديث لأسباب متعددة، منها ما يرجع لعوامل جغرافية وديموغرافية كاتساع مساحات البلدان وارتفاع عدد سكانها، مما يتعذر ضمان مشاركات الجميع، او على الأقل الجزء الكبير منهم في تدبير شؤون القضايا السياسية ، بالإضافة إلى وجود عوامل أخرى مرتبطة بتعقد الممارسة السياسية وما تقتضيه من الكفاءة والتخصص و التفرغ و الحافزية .

وقد ظهرت الديمقراطية الحديثة في بادئ الأمر كمذهب فلسفي على يد كتاب كبار القرن الثامن عشر- مثال: "لوك" في إنجلترا و "روسو" و "مونتسكو" في فرنسا ، وكانت غاية المذهب الفلسفي الديمقراطي هو محاربة الحكم الاستبدادي المطلق الذي ساد في أوروبا وخاصة في إنجلترا و فرنسا، لذلك سعى هؤلاء الفلاسفة إلى إبراز أن السيادة لا ترجع إلى الملك الذي حكم باسم الحق الإلهي أو الديني، وإنما السيادة ترجع إلى الأمة ذاتها أو الشعب ذاته، وان الحكم أو أية هيئة حاكمة لا يمكن أن تحكم إلا بناء على اختيار الأمة أو الشعب، حيث استلزم من المواطنين اختيار من ينوبون عنهم ويمثلونهم في المؤسسات السياسية، وهو ما أدى إلى ظهور شكل جديد في تاريخ الديمقراطية أطلق على تسميته "الديمقراطية التمثيلية" أو "الديمقراطية النيابية" وترجع بداية ظهور هذا النظام إلى إنجلترا، حيث كان ملوك هذه الدولة يعقدون جلسات استشارية مع الأشراف و الإقطاعيين ورجال الدين، لتبادل الآراء حول القضايا التي تهم أمور الدولة، وبمرور الوقت تحولت هذه الجلسات إلى إلزام الملك على عقدها قبل إصدار التشريعات العامة، وقد أطلق على هذا المجلس، المجلس الكبير أو "البرلمان" ثم تطور خلال القرن الثالث عشر وأصبح البرلمان يتم بصفة دورية منتظمة، اتسعت اختصاصاته وتنوعت بدرجة كبيرة وثبتت بالنص عليها في إعلان العهد الأعظم الذي صدر عام 1215م" . (1)

(1) فاروق عبد الحميد محمود , حق الانتخاب و ضماناته , أطروحة دكتوراه, جامعة عين شمس 1998, ص 19

نقلا عن محمد بوطرفاس, الحملات الانتخابية , دراسة مقارنة بين التشريع الجزائري و التشريع الفرنسي, أطروحة دكتوراه, جامعة منتوري قسنطينة , كلية الحقوق و العلوم السياسية 2011/2010 ص 51

حيث يعتمد هذا النموذج على أساس مبدأ ممارسة الشعب لسيادته بواسطة ممثلين له يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب، بحيث تصبح العملية الانتخابية وتصويت المواطنين لاختيار ممثليهم في البرلمان والحكومة أهم مؤشرات المشاركة السياسية للإفراد في الحياة العامة، غير أن الديمقراطية النيابية لم تكف بضرورة وجود انتخابات أو أحزاب سياسية ومؤسسات ديمقراطية باعتبارها ضمانات لتفعيل الديمقراطية، بل وجدت الضمانة الرئيسية لتفعيل الديمقراطية في تبني قيم الفلسفة الليبرالية التي تقوم على الدفاع عن الحقوق الفردية وحماية الحريات العامة، بمعنى أن الديمقراطية الحديثة ارتبطت بالليبرالية وبقيمها التحررية.

المطلب الأول : النهضة الأوروبية وعوامل نشأة الديمقراطية الحديثة :

"تعد النهضة الأوروبية احدى ابرز العوامل الرئيسية التي ساهمت في بروز الأفكار الديمقراطية خلال القرنين الخامس عشر و السادس عشر و أوائل القرن السابع عشر وهي نهضة توصف بـ"عصر اليقظة"

« Renaissance » ومعنى الكلمة في اللغة العربية : الانبعاث أو الاحياء"(1) دلالة على تحقق

التغيير الجذري على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاجتماعية والعقائدية ...الخ.

أن عصر النهضة أيقظ الإنسان الأوروبي من سباته ومن لاوعيه,حيث دبت فيه الحياة من جديد ،فالنهضة وما حملته من تقدم علمي وتطور فكري حررت العقول من كل أشكال السلطات التي مارسها الباباوات و الكنيسة الإمبراطورية.

فقد عرفت أوروبا في الفترة الممتدة بين 1400م-1600م تحولات كبرى مكنتها من الانتقال من نظام زراعي اقطاعي ومجتمع طبقي يسيطر عليه النبلاء و رجال الدين ونظام الملك الاستبدادي،الى مجتمع رأسمالي صناعي اختفت فيه الطبقية بالمعنى القديم ، و نظام سياسي ديمقراطي يقوم على حكم الشعب وفصل السلطات .

لقد حققت أوروبا طفرة في مختلف جوانب الحياة، أخرجت أوروبا من سباتها،وكان من أبرز مظاهرها :

1- النهضة العلمية: ظل سلطان الكنيسة مقيدا لحركة العلم حتى القرن السادس عشر الميلادي حيث بدأت

بوادر حركة النهضة العلمية في الظهور،حيث برز فكر علمي جديد يقوم على الملاحظة والتجربة

والتفكير الرياضي، وقد ساهم ذلك في تطور عدة علوم،أهمها علم الطب وبخاصة علم الجراحة والتشريح..

(1)حسين جميل, حقوق الانسان في الوطن العربي, سلسلة الثقافة القومية (1) مركز دراسات الوحدة العربية,بيروت.ط1
1986 ، ص 34.

بدأ الاتجاه العلمي الجديد في القرن الخامس عشر متزامنا مع حركتي النهضة والإصلاح وتطور أكثر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث أخذ يحل محل الدين كعامل متحكم في تشكيل أفكار الناس، وبدأت مقولات الكنيسة عن الإنسان و الحياة تتهاوى أمام أفكار النهضة العلمية التي مهدت لظهور الديمقراطية الحديثة .

2- الإصلاح الديني (لوثر - كالفن):

ظهرت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا على يد (مارتن لوثر) ، وهو راهب ومصلح ديني ، مؤسس المذهب البروتستانتي. وكلمة "بروتستانت" تعني: المحتجين، "لأنهم احتجوا على الضلال الذي كانت عليه الكنيسة الكاثوليكية. منها مثلا : صكوك الغفران وابتزاز أموال الناس " (1) .

"دعا(لوثر) إلى العودة إلى فهم الإنجيل وتطهير المسيحية من أساطير القرون الوسطى والزيادات التي أدخلتها الكهنوتية واستكشاف النص الصحيح للعهد الجديد " (2) .

من أهم الأفكار التي نادى بها (لوثر) :

" الحرية المسيحية وإلغاء الرقابة الكهنوتية على العقيدة وتأسيس الأخلاق على الوجدان " (3) .

ومما زاد في انتشار حركة الإصلاح الديني اللوثرية في أوروبا تمييزه الإنجيل عن القانون، حيث نادى باستقلال الدولة عن المؤسسة الدينية والتخلي عن الوصاية الكهنوتية على العالم وفصل الإيمان عن العلم والفلسفة مما قوى الاتجاه إلى تكوين إيديولوجيا التحرر الأرضي الدنيوي " (4) .

جان كالفن: ولد (كالفن) عام 1509 م بفرنسا، تابع دراسته في باريس وأورليان ويورغ، اهتم بدراسة علم اللاهوت والحقوق ، الأمر الذي جعله يكسب ثقافة مزدوجة .

(1) عبد العزيز بن مرزوق، العقلية الليبرالية، دار الحجاز للنشر والتوزيع، الإسكندرية ط1، 2011. ص62

(2) محمد الجوهري، حمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة 1993 ص36

(3) نايف بلوز، تاريخ الفكر الاجتماعي ، المطبعة الجديدة، دمشق، ط1 1986 ص51

(4) نايف بلوز، المرجع نفسه ص.52

دعم المذهب البروتستانتي والإصلاح الديني في (جنيف)، بسويسرا ، حيث أقام نشاطا كبيرا ترك أثرا على (اللوثرية) أو البروتستانتية، وقد أصبح مشروعاً دينياً للكنيسة البروتستانتية، بمساعدة السلطة الحاكمة. يعد " (كالفن) من أكبر المنادين بالإصلاح الديني من حيث المساهمة في تطور الفكر السياسي من خلال دعم الحرية بنظام وأفكار منطقية شاملة " (1).

" دعا إلى استقلال الكنيسة عن الدولة بسبب اختلاف عمل كل منهما " (2) .

لقد لعبت الثورة البروتستانتية دوراً كبيراً في تجديد المسيحية وتغييرها، من أهمها، "موقف التسامح تجاه الاختلافات الدينية الذي تكرر في القرن الثامن عشر وما بعده والقبول بفصل الدين عن الدولة والحد من تدخل الكنيسة في شؤون الأفراد " (3) .

وبالرغم أنها حركة دينية إلا أن العوامل والظروف التي تزامنت معها أدت إلى التأثير على الحياة السياسية والى إنعاش الديمقراطية .

(1) نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر ط1 ، 2004 ص271

(2) نور الدين حاروش، مرجع نفسه ص272

(3) معن زيادة ،معالم على طريق تحديث الفكر العربي ،سلسلة المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت العدد 115 ، 1987 ص22

"3- فلسفة التنوير Philosophie des lumières":

ساد "التنوير" أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر بتأثير طبقة من المثقفين عرفوا باسم : المتفلسفين philosophes، أمثال : فولتير ، ديدرو، كوندورسيه ، هولباخ ... وقد أخذوا جميعا عن الفلاسفة العقليين (ديكارت، سبينوزا ، لايبنتز ، لوك ...) الذين طبعوا القرنين السابع عشر والثامن عشر بطابعهم الثقافي حتى أطلق على هذه الفترة اسم : عصر العقل، وكان التنوير نتائجه " (1) .

ولكي نفهم عصر التنوير، لا بد أن نعود الى تلك الفترة الزمنية من تاريخ أوروبا أين سادت الحروب الأهلية وهيمن التعصب الديني الذي مزق أوروبا طيلة مائتي عام ،"فكان ظهور فكر الأنوار دافعا لغرس قيم التسامح الفكري والديني وتكريس مبدأ حق الاختلاف في تأويل النصوص المقدسة " (2) . إن السمة البارزة لفكر الأنوار تتجلى في الرفض المطلق للحكم الفردي الاستبدادي والدعوة إلى سيادة الشعب والامتنال إلى سلطة القانون والخضوع له جميعا حكاما ومحكومين . كما دعا فكر الأنوار الى حرية التفكير والتعبير واحترام الحقوق الطبيعية للإنسان،فالأفكار الديمقراطية التي قدمها فلاسفة عصر التنوير، ساهمت بشكل كبير في قيام الثورة الفرنسية 1789م والإعلان عن حقوق الإنسان وترسيخ قيم الديمقراطية الليبرالية.

(1) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ، 1999 ص405.

(2) هشام صالح،مدخل الى التنوير الأوربي' دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ط1، 2005 ص247

المطلب الثاني : الديمقراطية الحديثة و أسسها الفكرية :

1-الديمقراطية و الحريات الليبرالية :

" نشأت الديمقراطية الليبرالية نتيجة ارتباط مفهومين هما : الديمقراطية والليبرالية ."(1)

فالديمقراطية ترجع أصولها - كما هو معروف - إلى العهد الإغريقي تحديدا إلى دولة المدينة (أثينا) حيث كانت تهدف إلى إشراك المواطنين جميعا في إدارة شؤون الدولة، و جعل السلطة بيد الشعب، حيث يصدر القرارات التي تخدم الصالح العام و"تعمل على توسيع دائرة الحقوق و الحريات وتكافؤ الفرص للجميع، أما الليبرالية، والتي تشتق لغويا من "الحرية" فترجع الى كتابات (لوك) و (بينتام) و (جون ستيوارت ميل) حين قدموا أفكارا تعطي الأولوية للفرد في مواجهة الخطر الذي ينجم عن هيمنة الدولة "(2).

فالليبرالية جاءت كرد فعل عنيف ضد تسلط الكنيسة و الإقطاع في العصور الوسطى في أوروبا، مما أدى الى انتفاضة الشعوب و ثورة الجماهير التي نادى بالمطالبة بالحرية و العدالة و المساواة، وقد كانت الثورة الفرنسية 1789 م أفضل دليل على ذلك.

(1) علي الدين هلال ، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ط2 1982 ص 37.

(2) خالد العبيوي، مشكلات الديمقراطية ، مركز نماء للبحث و الدراسات ، بيروت ط1 - 2015 ص 129

وكلمة "الليبرالية" تفهم بمعنيين: سياسي واقتصادي

أما معناها السياسي فيقصد به: سيادة الشعب، انتخابات، برلمانات، استقلالية القضاء، حريات عامة، تعددية حزبية ... وبفضل هذه المبادئ أضحى المواطنون يتمتعون بجانب كبير من الاستقلالية التي كانوا يفتقرون إليها في الأنظمة السياسية الملكية السابقة عن ظهور الديمقراطية الليبرالية.

أما من الناحية الاقتصادية، فكلمة "الليبرالية" ترتبط بالرأسمالية، وتعني الحرية الاقتصادية بحيث

تكون أدوات الإنتاج ملكية خاصة، كل فرد له الحق في إنشاء مؤسسة وله حرية إدارتها كما يريد.

وحرية التجارة: كل مالك له الحرية التامة في بيع وتسويق منتوجاته في إطار "قوانين السوق"

الحرية ... وعليه يلاحظ ان الديمقراطية الليبرالية أصبحت تشكل وحدة متكاملة: فالتنظيم

السياسي والتنظيم الاقتصادي يبدوان مرتكزين على نفس القواعد:

" مساواة، حرية، تعددية، منافسة، تمثيل، المساواة القانونية على مستوى الانتخاب والترشيح

يستلزم المساواة القانونية في اختيار المهنة وتأسيس مؤسسة وتوجيهها وحرية التعبير عن الآراء

تستتبعها حرية الابتكار الصناعي، ومنافسة الأحزاب في الانتخابات تقابلها منافسة الشركات

الكبرى في السوق ... الخ " (1)

(1) موريس دوفرجي، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع - بيروت ط1 - 1992 ص 40/36

وعليه " فالديمقراطية والليبرالية تشابكتا فكريا و ممارسة واصبحت تتميز ببعض السمات والقيم جعلتها تختلف تماما عن جميع النظم السياسية الأخرى ، فالديمقراطية عدو ونقيض السلطوية، أما الليبرالية فهي عدو ونقيض التوتاليتارية ... وعليه تكون الديمقراطية الليبرالية عدو ونقيض النظم السلطوية والتوليتارية في نفس الوقت" (1) .

ان العلاقة الوطيدة القائمة بين الديمقراطية والليبرالية عبر تاريخها ، لم تأت صدفة، بل هي ناتجة عن وجود قواسم مشتركة في تأسيسها للأنظمة التعددية القائمة على الحرية وحقوق الإنسان، فالأنظمة المؤسساتية الديمقراطية تقوم على النقاش و الحوار العقلاني واحترام الرأي الآخر، إنها تتبنى الجدل المتناقض، وحرية الترشيح والتصويت ،وهي عموما،حكومات تقوم على الإدارة الدستورية التي تستلزم فصل السلطات، وبالتالي التوزيع أو التقسيم للسلطة أو السلطات .

والليبرالية لا تعني فقط حرية السوق والمبادلات الفردية، بل هي أيضا تعددية الصحافة وحرية التفكير وتنوع الأفكار والمعارف وتفتح الحقيقة وتقديمها .

لهذا السبب تعذر في العصر الحديث والمعاصر الفصل بين الديمقراطية والليبرالية "فالحرية بوصفها عنصرا حاسما في منظومة المبادئ التي تؤسس للديمقراطية، تتداخل وتتفاعل مع عناصر المنظومة الليبرالية" (2)

" فالليبرالية لم تعد قابلة للبقاء على قيد الحياة إلا ضمن الديمقراطية، بحيث أصبحت ليبرالية دستورية مشروطة برعاية مطالب وحاجات الأكثرية الاجتماعية " (3) ، ومن جهة أخرى " فالديمقراطية نشأت بهدف ترسيخ الليبرالية " (4) .

(1) سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية سلسلة كتب المستقبل العربي (19) المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط2 - 2002 ص 62 / 63

(2) عبد القادر عيد- محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والاسلام، دار الفكر، دمشق، ط1 - 1999 ص 33

(3) ياسين الحاج صالح، الليبرالية والديمقراطية و الحدائة السياسية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت/باريس ، ربيع الصيف 2006 السنة السابعة و العشرون . ص 76

(4) ياسين الحاج صالح، نفسه، نفس الصفحة .

وبذلك " يصبح الكلام على ديمقراطية مضادة للليبرالية هو بحد ذاته كلام متناقض ينم عن نظام سلطوي أكثر بكثير مما ينم عن نمط مخصوص من أنماط الديمقراطية " (1)

لكن رغم تلك العلاقة الوثيقة بين الديمقراطية والليبرالية إلا أنهما ليستا مترادفتين، " فإذا كان لا وجود لديمقراطية ما الا اذا كانت ليبرالية ، فهناك الكثير من الأنظمة الليبرالية التي ليست ديمقراطية، لأن الليبرالية تضحي بكل شيء في سبيل بعد واحد من أبعاد الديمقراطية هو الحد من السلطة، وهي تقوم بذلك باسم فهم معين يهدد الفكرة الديمقراطية بمقدار مايصونها " (2) .

" فالفكر الليبرالي إذ يستند إلى الديمقراطية فانه لا يرى فيها ضمانا كافيا، بل لابد وأن يصاحب ذلك الاعتراف بحقوق الأفراد التي لا يجوز المساس به، وعليه فان الديمقراطية الوحيدة التي تتفق مع الفكر الليبرالي هي: الديمقراطية الدستورية تلك التي تضع حدودا وقيودا على كل سلطة حماية لحقوق الأفراد وحررياتهم " (3) .

(1) آلان تورين, ماهي الديمقراطية؟, ترجمة: حسن قبيسي , دار الساقي, ط2 . بيروت، لبنان، 2001 ص65

(2) آلان تورين , نفسه , الموضع نفسه .

(3) حازم الببلاوي, عن الديمقراطية الليبرالية, قضايا ومشاكل, دار الشروق, القاهرة . ط1 1993 ص 12/11

2- الديمقراطية و العقلانية :

تعد العقلانية « Rationalisme » من أبرز المبادئ التي تركز عليها الديمقراطية الحديثة، وتعني في معناها العام، أن للعقل قدرة على إدراك الحقيقة، لأن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، و أن كل موجود معقول وكل معقول موجود .. " لأن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية الضرورية لا عن التجارب الحسية ، لأن هذه التجارب لا تفيد علما كليا " . (1)

كما تعني استقلال العقل البشري بإدراك المصالح و المنافع دون الحاجة إلى القوى الخارجية، وقد تم استقلاله بفعل تحريره من سلطة الكنيسة الطاغية التي سادت أوروبا في القرون الوسطى. ويعد القرن السابع عشر قرن العقلانية مع : " ديكارت" و "سبينوزا" و " ليبنتز" فمع هؤلاء بدأت عملية التأسيس الفلسفي للحدثة ، فقد كان "الكوجيطو" الديكارتي ميلاد للحرية الفردية كذات مفكرة تحمل بداخلها البدايات الفطرية المتضمنة للحقيقة، انها ثورة معرفية تحريرية عظيمة مقارنة بالتقليد الثقافي للقرون الوسطى الذي رد الحقيقة الى اللاهوت في حين جعلها ديكارت محايدة للعقل.

لقد ظهرت الديمقراطية عندما تأسس العقل بوصفه أداة للمعرفة ، اذ أن الديمقراطية هي نتيجة طبيعية للعقلانية، فهي تعطي ركيزة جديدة للدولة بعدما هدمت كيائها الشرعية الدينية الكنسية. ان الإنسان عند أنصار النزعة العقلانية مخلوق أخلاقي عقلاني استقلالي ، يسعى الى استخدام عقله، ومادام هو كذلك، فهو قادر على اتخاذ قرارات تخصه بقواه الذاتية العقلية، فبإمكانه تشكيل النظام السياسي الذي يراه كفيلا بتحقيق سعادته . هكذا أوجد الديمقراطية ، "إنها إبداع من إبداعات العقل البشري، فالعقل بهذا المعنى يحتل دور المرجعية لكل الحاجات الإنسانية والتي منها صياغة النظام الاجتماعي و السياسي الذي ينظم حياة البشر ، وعليه يصبح العقل بديل عن الدين والتاريخ و الاجتماع " (1) .

(1) هاشم مرتضى، الديمقراطية، وجهات نظر اسلامية، منشورات الاجتهاد، بغداد، ط1/ 2008 ص13

وتتجلى العقلانية في الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة في اعتبار الحقوق الأساسية للفرد من مصدر القانون الطبيعي الذي يعد الأساس الفلسفي لهذه الحقوق، فحق الحياة و الحرية و الملكية هي حقوق طبيعية مشتركة بين جميع الناس و الدولة أوجدها الإنسان من أجل المحافظة على حقوق الناس الطبيعية و المدنية .

كما تتجلى العقلانية في " المقاضاة العلنية و في التشريع و في عملية اتخاذ القرار السياسي، و تتجلى أيضا في التأكيد على الحوار و الإقناع و المحاججة في جو لا يعكره الإرهاب أو التلويح بقطع الأرزاق و الأعناق " (1) .

"إن الديمقراطية تؤمن بعقلانية البشر و مساواتهم ، وهذا لا يعني الإقرار بأن جميع البشر عقلانيون أو أنهم سواسية من حيث عقلانية التفكير و المعيشة ، بل ان إيمان الديمقراطية بعقلانية البشر يعبر عن سياسة أو نهج، انه ببساطة أن يعترف كل فرد بعقول الآخرين و يعتبرهم مسؤولين عن أفعالهم ما لم يثبت عكس ذلك ببراهين قوية و محددة تماما" (2) .

(1) سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية ، سلسلة كتب المستقبل العربي (19) ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 2002 ص74

(2) عادل مصطفى، فقه الديمقراطية ، روية للنشر و التوزيع، القاهرة . ط1 2012 ، ص51

3- الديمقراطية و العلمانية:

نشأ النظام الديمقراطي الحديث في عصر الأنوار، وفي مناخ فكري أحاطت به ظواهر معينة كان من بينها : العلمانية .

وتعني العلمانية ، اللادينية أو الدنيوية لا بمعنى ما يقابل الأخروية وحسب بل بمعنى أخص، وهو ما لا صلة له بالدين ، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد (...)

فالدين و العلم متضادان متعارضان في مفهوم الإنسان الغربي ، فما يكون ديناً لا يكون علمياً، وما يكون علمياً لا يكون دينياً، فالعلم و العقل يقعان في مقابل الدين، والعلمانية و العقلانية في الصف المضاد للدين (1). " فالعلمانية، مصطلح غربي ظهر في رحاب الفكر و الثقافة الغربية بعد سيطرة الكنيسة على الدولة و المجتمع في أوربا ، أبان القرون الوسطى، فجاء كرد فعل للتخلص من الاستبداد الديني، وقد قصد به فصل الدين عن الدولة، بحيث تكون الدولة غير منحازة لعقيدة دينية أو فكرية دون أخرى، وتعامل العقائد على قدم المساواة، فلا تفضل طائفة على أخرى بسبب انتماءها الديني " (2)

لقد ارتبط مفهوم الديمقراطية الليبرالية بالعلمانية ، حيث أدى فصل الكنيسة عن الدولة الى تعظيم السياسة و الدفاع عن الحرية والى فهم متطور للنظام الديمقراطي .

ان الديمقراطية تقوم على حيادية الدولة تجاه القيم الدينية، فحرية المعتقد يعد من أهم المبادئ التي تتأسس عليها الفكرة الديمقراطية الحديثة ، فالفرد حر في اعتناق أية عقيدة لأن ذلك يندرج ضمن الخيارات الشخصية التي لا يجوز للدولة المساس بها .

(1) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجه لوجه ، مكتبة رحاب ط2 ، الجزائر 1989 ص48

(2) احسان طالب، حوار الديمقراطية و الإسلام ، منشورات ضفاف ط1 ، بيروت 2013 ص169

وعليه ، فالديمقراطية نظام لا ديني، يسعى الى بناء النظام السياسي على قاعدتين :
" قاعدة حيادية الدولة اتجاه العقيدة، وقاعدة سيادة الأمة المتمثل في حق الأمة المطلق في تبني نظام الحياة
الذي تراه مناسباً " (1) . فالسلطة العليا للأمة أو الشعب هي مصدر التشريع، وتأسيساً على ذلك، " يضع
الإنسان نظامه دون الاعتماد على أي مرجعية أعلى منه، فلا سلطة أعلى من سلطة الشعب أو الأمة
والدين معزول نهائياً في النظام الديمقراطي " (2) .

ان الديمقراطية تعني أن الشعب يحكم نفسه، فهو الذي يشرع القوانين ويخضع لها، وهو الذي يختار
بكل حرية الحكام الذين يوكل اليهم إدارة شؤون العامة بعدما يكون قد منحهم الثقة في الالتزام ب " العقد
الاجتماعي" الذي تعهدوا من خلاله على تحقيق مطالب الشعب و حقوقه.

فالديمقراطية نظام علماني قائم على سيادة الأمة ، فالشعب في النظام الديمقراطي هو صاحب السيادة،
فهو مصدر جميع السلطات التشريعية و التنفيذية و القضائية، فهو الذي يشرع القوانين ويعين الحكام الذين
فوضهم لتطبيق أحكامه ، فالتشريع والحكم يصدران عن إرادة الشعب ويعبران عن سيادته في الدولة .

وهكذا تكون الديمقراطية مذهباً فكرياً ونظاماً سياسياً يستبعد تدخل الدين في الحياة الدنيوية للفرد
"فالديمقراطية هي التعبير السياسي للعلمانية. كما أن الاشتراكية و الرأسمالية هي تعبير اقتصادي
عن العلمانية " (3) .

(1) محمد أحمد على مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية، مكتبة الملك فهد الوطنية . ط1 . 2002 ص32 .

(2) محمود خالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، شركة شهاب للنشر ط2. الجزائر 1989 ، ص111

(3) محمد شاكر شريف ، حقيقة الديمقراطية، منبر التوحيد و الجهاد، (د.ط) ، (د.ت) ، ص24 .

وينتج عن ذلك أن الديمقراطية نظام علماني قائم على حق الأمة في تبني نظام الحياة الذي تختاره وفق إرادتها الحرة ... باعتبارها المرجعية العليا للدولة . "ونظرا لانعدام القواعد العقيدية أو الفكرية الذي يعتمد عليها النظام الديمقراطي للتمييز بين الحق و الباطل، فان الفكر الديمقراطي الغربي لا يحدد ثوابت منطقية عقلانية للغايات الاجتماعية خارج إطار الاختيار الفردي، فالعقلانية هي انعكاس لرغبات الفرد و مصالحه الذاتية، وليست محددات خارجية للسلوك الاجتماعي للإفراد " (1).

"ان الدولة الديمقراطية هي دولة علمانية تقوم على تحييد الدين عن السلطة ، وتقويض سلطة المطلق وانتصار سلطة النسبي ، نسبية العقل و الدين و الدولة .. لهذا لم يعد الدين المسيحي يصطدم بالحقائق العلمية" (2) .

ذلك لأن الديمقراطية "لا تتعايش إلا مع النسبي و الصيروري، أما مجتمعات المطلق أين تهيمن "الخرافة" فان الديمقراطية لا يمكن أن تكون الا نموذجا لديمقراطيات متخلفة ، حيث يستبعد بالعقل و يقمع بالفكر وتنتهك الحريات" (3) .

إن العلمانية شرط لدخول الحداثة السياسية وتجسيد قيم الديمقراطية الليبرالية ، فبفضلها تسمو قيم الحرية و المساواة وحياد الدولة عن كل ما يتعلق بالاعتقاد ، فقيام الديمقراطية على العلمانية جعلها تعترف بالمواطنة لكل مكونات المجتمع ، بحيث ترفع عنهم حيف الاكراه الديني والسياسي.

(1) Andrew levine , liberal democracy. A critique pf its theory (New york columbia, university press.1981 p72

نقله محمد أحمد علي مفتي في كتابه: نقض الجذور الفكرية الديمقراطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1 2002 ،ص32 .

(2) عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار ،الديمقراطية بين العلمانية و الاسلام ، دار الفكر ،ط1، دمشق 1999 ص214.

(3) عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، المرجع نفسه ص215.

إن تجاوز الدولة العصبوية إلى دولة الأمة لا يتحقق إلا عبر تلازم الديمقراطية بالعلمانية، على اعتبار أن العلمانية هي الأساس الفلسفي المعرفي للديمقراطية . فالعلمانية في نظر الليبراليين – وفلاسفة عصر التنوير، كانت حل لمشكلة الحروب الدينية و الاجتماعية و السياسية في المجتمعات الأوروبية الغربية .

فإبعاد الدين عن الحياة الدنيوية حرر الإنسان الأوروبي من الدوغمائية الدينية و الاستبداد السياسي باسم الدين ، فالعلمانية التي نادى بها فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، جعلت العقل هو المركز الذي تدور حوله الأشياء، إذ حررته من عقال الخرافات و الأوهام و التعصب ، حيث ألغت الوصاية الدينية عليه ، فأصبح الدين مسألة خاصة بالنسبة للفرد لا دخل له في نظام المجتمع . إنها " علامة من علامات نضج الوعي الذي أدركه الإنسان الحديث بفعل تقدم العلوم التي كشفت له مجاهيل الكون و اسرار الحياة " . (1) بعيدا من تفسيرات اللاهوتيين .

" ان مفهوم العلمانية كمفهوم الديمقراطية لا يخرج عن المفاهيم الفلسفية الأخرى التي نشأت معه في دائرة فلسفة الانوار ، فهو يماثل مفهوم الحرية و التسامح و التقدم إذ يتداخل معها في نسيج خطاب الأنوار " (2).

(1) وفيق عبد السلام, في العلمانية و الدين و الديمقراطية , الدار العربية للعلوم ناشرون , بيروت , ط1. 2008. ص23

(2) عبد الرزاق عيد, محمد عبد الجبار , مرجع سابق ص90

المطلب الثالث - نظريات العقد الاجتماعي كقاعدة فلسفية للديمقراطية الحديثة :

بعد انتهاء الصراعات الدينية بنهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة، ظهرت أفكار جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية هدفها تقويض الأسس الفكرية التي كانت تستند إليها السلطة آنذاك والمتمثلة في النظريات الثيوقراطية، هذه النظريات التي تبلورت في شكل نظريات جديدة عرفت في تاريخ الفكر السياسي باسم : نظريات العقدية أو نظريات العقد الاجتماعي ، ومن أشهر القائلين بها نجد:

في أوروبا وهم :

- جون لوك J.locke

- جان جاك روسو J.J.ROUSSEAU

وقد تأثر هؤلاء بنظرية " الحق الطبيعي" التي أسسها "جروتينوس" « Grotius » « 1583-1645 م»

و روبرت فلمر Robert filmer "1588م-1653 م"

والقاسم المشترك بين كل من "هوبز" و"لوك" و"روسو" هو رفضهم فكرة : الحق الالهي للملوك،

التي تعطي الحق للملك في حكم رعاياه حكما مطلقا استبداديا ،تحت ذريعة أن الحاكم

مفوض من قبل الله ، وبالتالي يمنع مساءلته أو محاسبته أو التمرد على أحكامه.

كما يتفقون حول وجود حياة طبيعية فطرية عاش فيها الأفراد تسبق الحالة السياسية، اذ كان ينعدم فيها

القانون و النظام، ويجمعون على أن الناس انتقلوا من الحالة البدائية الطبيعية إلى الحالة السياسية

بواسطة عقد اجتماعي كان سببا في ظهور السلطة الحاكمة أو الدولة.

غير أن ذلك لم يمنع وجود اختلاف بينهم حول :

-وصف حالة الإنسان الطبيعي التي كان يحياها قبل إنشاء العقد .

- تحديد الأطراف المشتركة في إبرام العقد الاجتماعي

- تحديد مضمون العقد

وفيما يلي ، عرض لموقف كل فيلسوف حول طبيعة العقد ومضمونه :

1- نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك John locke :

مفكر وفيلسوف وطبيب انجليزي، عمل مستشارا لدى الملك وليام الثالث في انجلترا في عام 1667م تولى منصب وزير العدل ، وجد (لوك) نفسه غارقا في السياسة بسبب معاشته لأحداث الحرب الأهلية في انجلترا التي نشبت بين الملك (شارل الأول) والبرلمان، و" قد كان والده محاميا، كان أبوه يناصر قضية البرلمان وكان يشرح لأبنه(لوك) نظريتي سيادة الشعب و الحكومة النيابية التي يجب أن تسود في البلاد، وقد تأثر (لوك) بتلك الدروس الخاصة بسياسة الدولة فكان مخلصا لها ومؤمنا بها " (1) .
جاء (لوك) بعد (هوبز) فعمل على تدعيم فلسفة العقد الاجتماعي، بالرغم من وجود اختلاف جوهري بينهما .

يرى (لوك) أن حالة الانسان الأولى -الحالة الطبيعية - لم تكن حالة بؤس و شقاء وفوضى وعنف، " بل هي حالة تتسم بميزتين رئيسيتين هما : الحرية و المساواة ، فكل فرد في الحالة الطبيعية كان يعرف أن له حقوقا محددة في الحرية والملكية الخاصة وفي الحياة وفي تحقيق السعادة، ويعرف أن من واجبه عدم الاعتداء على حقوق الغير، لأن العقل الطبيعي علم الناس على عدم إلحاق الضرر بالآخرين (2) ."

" فالعقل هو صوت الله في الإنسان، و الإصغاء إليه والالتزام بأوامره يحقق للإنسان مجتمع السلام و الأمان و المساواة و الحرية والعدل والخير العام" (3).

لكن الأفراد كثيرا ما يميلون إلى انتهاك هذه الحقوق الطبيعية، وغالبا ما ينزعون إلى الاعتداء على ملكية غيرهم ، إرضاء لنزواتهم العدوانية وإشباعا لرغباتهم الحيوانية .

(1) ولديورانت, قصة الحضارة، ترجمة : فؤاد أندراوس ،المجلد 34 ص32

(2) امام عبد الفتاح امام ،الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، بدون طبعة 2001 ص 290

(3) فريال حسن الخليفة،الدين والسياسة في فلسفة الحدائثة،مصر العربية للنشر والتوزيع،القاهرة، بدون طبع 2005 ص25

هذا الوضع يجعل حالة الفطرة تتحول من حالة سلام وأمن الى حالة حرب وعنف، وهي الحالة التي في ظلها تسلب الحقوق وتنتهك الحريات ويتم التعدي على الملكيات الخاصة، وتعم الفوضى. في هذه الأثناء، فكر الناس في التخلي عن الحياة الطبيعية والدخول في مرحلة حياة جديدة هي مرحلة الحياة السياسية أو المدنية، والسبب الذي دفع الناس إلى ذلك في نظر - لوك - هو افتقار حالة الطبيعة لثلاثة شروط :

أ- "عدم وجود قانون محدد ومعروف ومقبول لدى الجميع يكون بمثابة معيار للخير و الشر

ب- غياب قاض كفاء ونزيه من أجل تطبيق ذلك القانون

ج- انعدام قوة اكرهية تسند لها مهمة تنفيذ حكم القاضي " (1).

ان غياب هذه الشروط تجعل تلك الحقوق الطبيعية: الحرية - الحياة - الملكية، غير مضمونة ومعرضة للخطر دوما ... ومن أجل الحفاظ عليها فكر الناس في التخلي عن الحياة الطبيعية التي وان كانوا فيها أحرارا إلا أنهم كانوا يفتقرون إلى الأمن و الاستقرار، مما دفعهم إلى الرغبة في تكوين المجتمع السياسي وذلك بإبرام عقد اجتماعي يتم من خلاله الخروج من حالة الفطرة بشكل نهائي .

لكن ما هي طبيعة هذا العقد عند(لوك) ؟ وما هي شروطه ؟

بحسب لوك- فان الناس بموجب هذا العقد يتنازلون عن بعض حقوقهم الطبيعية لسلطة حاكمة تقوم بحماية تلك الحقوق والغرض الأساسي من التعاقد هو المحافظة على أرواح الناس وممتلكاتهم ، والسلطة السياسية الناشئة عن ذلك التعاقد "ما هي الا تلك السلطة التي كان يتمتع بها كل إنسان في الحالة الطبيعية فتخلى عنها للجميع، ومن خلاله للحكام، الذين نصبهم المجتمع كأولياء عليه مشترطا عليهم هذا الشرط صراحة أو ضمنا، وهو استخدامها من أجل غيرهم وحماية أملاكهم" فمن يتولى السلطة التشريعية في الدولة يجب ان يحكم وفق قوانين موضوعية تكون معلومة لدى الشعب مع الاستعانة بقضاة عادلين نزيهين في حل الخصومات طبقا لهذه القوانين " (2).

(1)جون لوك، في الحكم المدني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ،بيروت ، 1959 ص212/ 213

(2) جون لوك ،نفسه ، ص215

"غير أن تنازل الأفراد عن سيادتهم أو حقوقهم للحاكم ليس تاماً، بل مشروط ببعض القيود، لأن الفرد لا يمكن أن يتنازل إلا عن جزء من سيادته ويحتفظ لنفسه بممارسة الجزء الآخر المتعلق بحياته وكرامته كإنسان" (1).

هكذا يكون العقد الاجتماعي أساس ظهور التنظيم السياسي وقيام المجتمع المدني أو الدولة .
و" لما كان العقد أساس الحكم ، فإن أي إخلال في تنفيذه سواء من طرف الحاكم أو من المحكومين فإنه يؤدي الى فسخ العقد ويصبح لاغياً، فالمواطنون إن لم يطيعوا القوانين التي تسنها السلطة التشريعية وجب معاقبتهم، وبالمقابل فإن أخل الملك (أو الحكومة) بتعهداته وقصر في مسؤولياته تجاه الشعب جاز الخروج عن سلطته ووجب عزله بل ومعاقبته " (2).

لكن استعمال حق المقاومة في نظر (لوك) لا يرتبط بتحقيق رغبات وأمانى الشعب بقدر ما يرتبط بالدفاع عن النظام القائم .. " فحق المقاومة هو أسلوب لجعل الحاكم يفكر في مصالح رعيته، وهو أداة لفرض احترام الشرعية، انها وسيلة لتجنب خطر قيام الثورة الشعبية ، والابتعاد عن العصيان المدني ودعوة الى التعقل والتسوية" (3) .

هكذا يتضح أن (لوك) على خلاف -هوبز- فضل أن يكون الشعب مصدر السلطات وهو المبدأ الأساسي في النظام الديمقراطي ، فقد اعتبر أن أي شكل من أشكال الأنظمة السياسية التي لا يبنى على رضا الشعب يعد اغتصاباً للسلطة أو طغياناً ، وعليه يفقد الشرعية القانونية والسياسية، "لأن الطغيان هو ممارسة السلطة دون حق ، اذ يستحيل أن تكون حقاً لشخص جعل إرادته قاعدة للسلوك عوضاً عن القانون" (4).

(1)جون لوك، في الحكم المدني ، نفسه ، ص187

(2) امام عبد الفتاح امام ، مرجع سابق ص290

(3) جان توشار , بمعاونة: لويس بودان, بيار جانين, جورج لافو, جان سيرينلي, تاريخ الفكر السياسي, ترا علي مقلد, الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ط2 . 1983 ص 297

(4)جون لوك، مصدر سابق ص263

و" الطغيان يبتدى حيث تنتهي سلطة القانون " (1) .

لقد ساهم (لوك) بأفكاره التنويرية في الدفاع عن حقوق الإنسان وإرساء مبادئ الديمقراطية الحديثة، من خلال اعتبار الناس جميعا سواسية، لهم حقوق طبيعية مقدسة، فحق الحياة و حق الحرية والملكية حقوق فطرية ذاتية وليست منحة من أحد.

إن السلطة السياسية قامت على أساس التعاقد المبني على التراضي بين طرفي العقد، الحاكم والرعية، وعليه يمنع على أي فرد أن ينتزع السلطة ليحكم رغما عن إرادة المحكومين، وإلا أصبح معتصبا، و"الاغتصاب ليس إلا الاستيلاء على ما هو من حق امرئ آخر" (2).

ومن مظاهر تبنيه للأفكار الديمقراطية مطالبته الفصل بين السلطات، فتجميع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في يد واحدة مدعاة إلى التعسف، لكن السلطة التشريعية – في نظره – تسمو على السلطة التنفيذية لأن وظيفتها سن القوانين، إنها " الروح التي تعطي الدولة شكلا وحياة و وحدة " (3). غير أنها ليست مطلقة، بل مقيدة بالحقوق الطبيعية، فالسلطة في أساسها هي سلطة حرية، وهذه الحرية هي حرية من أجل السعادة، إنها حرية السعادة بواسطة العقل " (4).

إن من أهم أبعاد العقد الاجتماعي عند (لوك) هو مواجهة الاستبداد السياسي الذي حاول بعض المفكرين تبريره والدفاع عنه (انظر: نظرية الحق الالهي – فيلمر) والمطالبة بضرورة إشراك الشعب في الحكم انطلاقا من مبدأ حماية الحقوق و الحريات العامة التي فطر عليها الناس ، واعتبار الأمة هي صاحبة السيادة وهي السلطة العليا في التشريع، وما الحاكم إلا مفوضا من أجل هذه السلطة لإدارة أمور الدولة بموجب القوانين التي تسنها.

(1) جون لوك، المصدر نفسه ص265

(2) جون لوك , المصدر نفسه (انظر فصل : الطغيان)

(3) جان توشار، بمعاونة، لويسه بودان ، بيار جانين ، جورج لافو، جان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة:علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت ، ط2 ، 1983 ص296

(4) جان توشار ، المرجع نفسه ص296/297

هكذا إذن يكون (لوك) أحد رواد مؤسسي الفكرة الديمقراطية الليبرالية الحديثة الداعية إلى قيام دولة يتمتع فيها جميع الأفراد بالحقوق الطبيعية (الحرية – الملكية – العدالة ..)

2- نظرية العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو J.J.Rousseau (1778/1712 م)

يعد روسو أحد رواد حركة التنوير التي مهدت للثورة الفرنسية، يعتبر كتابه "العقد الاجتماعي" أهم مؤلفاته الذي بين فيه "الأساس القانوني للحكم الجمهوري" وأصبح أهم مصادر الفكر السياسي الحديث في العالم الغربي والذي استلهمه بالصيحة الجريئة: "ولد الإنسان حراً وهو في كل مكان مكبل بالأغلال".

"انطلق (روسو) في تصوره للعقد من الصورة المفترضة الخيالية عن حالة الطبيعة للإنسان، وافق

(لوك) في خيريته الطبيعية الإنسانية وتميز حالة الفطرة بالحرية والمساواة" (1).

فالإنسان الطبيعي عنده إنسان مسالم ومتصالح من نفسه وقنوع في احتياجاته ولا يحمل أي عدوان ضد الآخرين، "انه إنسان اجتماعي، وليس كائناً أنانياً، يقدر ثمن حريته ويرفض القمع والاضطهاد والهيمنة والعبودية، فالإنسان الطبيعي يعيش وفق قوانين الحياة الطبيعية التي هي في نظر (روسو) الحياة الآمنة والحررة والسعيدة" (2).

وخوفاً من زوال هذه الفضائل، كان لزاماً على الأفراد في حالتهم الاجتماعية أن يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية كاملة للجماعة، لتكوين ما سماه:

"الإرادة العامة" و"الإرادة العامة كيان اعتباري معنوي يكون لها السلطة المطلقة" (3).

ولا ينبغي في هذه الحالة أن يفهم من ذلك أن فعل التنازل هو صورة من صور العبودية، "ذلك لأن من يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد.. " (4).

(1) أنظر، روسو، العقد الاجتماعي، تر: عادل زعيتر، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص43

(2) عبد الخالق عبد الله، حكاية السياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 2006 ص169

(3) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3 1999 ص413

(4) جان جاك روسو، المصدر السابق، ص33

إن الإدماج الكلي في الإرادة العامة يحقق المساواة بين جميع الأفراد ، لذلك لا يحق لأحد أن يخالف الإرادة العامة والمصلحة المشتركة ، لأن الإرادة العامة تسمو على الفرد وغايتها مصلحة الكل، لذلك فإن العقد يشتمل ضمناً على تعهد يمكن بمقتضاه أن كل من يرفض الخضوع للإرادة العامة ترغمه بأكملها على الطاعة .

إن الإرادة العامة هي الأداة التي تصنع الشعوب بواسطتها كيانها وحريتها، وعندما تنحل الإرادة العامة تسقط الشعوب في العبودية ، ومن أجل حماية الإرادة العامة من الانهيار أمام السلطة التنفيذية التي يعد إليها تنفيذ، تشريعها وبيقي تحت إشرافها ورقابتها،" يؤكد روسو أن الحكومة ينبغي أن تمارس السلطة باسم الشعب الذي يملك صلاحية تغييرها في حالة ما إذا لم تتوفر على الكفاءة القانونية، وعلى هذا الأساس فإن أفضل نظام سياسي عند (روسو) هو الديمقراطية، وأفضل ديمقراطية هي الديمقراطية المباشرة " (1).

" لقد رأى (روسو) في الديمقراطية صورة لاتحاد من شأنه أن يحمي ممتلكات كل شخص، مع بقاء كل فرد رغم اتحاده مع الجميع حراً" (2)، و" كل مواطن عضو في مؤسسة السيادة مع سائر الأعضاء وهو عضو في الدولة " (3).

"ان المواطنين هم مشرعو القوانين ولا يخضعون الا لما يشرعونه، وهم الممثلين الذين يختارهم الشعب ليكونوا الحكومة، وهم مجرد موظفين ومجرد وكلاء ،لا يملكون سلطة القرار، انهم ليسوا سادة بل خدام للشعب (4) " وهذا هو جوهر الديمقراطية .

(1) عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر بدون طبعة . 2007 ص84

(2) عبد الوهاب أحمد الافندي، الاسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة ،لندن، بدون تاريخ ،ص21

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت. بدون تاريخ، ص196

(4) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون و السياسة عند كانط، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1979، (د.ط)، ص96

3- سبينوزا Spinoza: العقد الاجتماعي لدولة ديمقراطية .

في أثناء حديثه عن الدولة ينطلق (سبينوزا) من رؤية منظري العقد الاجتماعي في عصره ، فحالة الطبيعة عنده، شبيهة بتلك التي قال بها (توماس هوبز) فهي حالة صراع وخوف لم يعرف فيها الإنسان مفهوم الخير والشر، "إنها حياة الفوضى ، لا يعرف الناس فيها مفهوم الخطأ والصواب ولا معيار العدل والظلم، لأن كل انسان في تلك المرحلة لا تهتمه سوى مصلحته ،فهو غير مسؤول أمام أحد،لهذا يتعذر على الناس إدراك معنى الفضيلة في هذه الحالة الطبيعية " (1).

" ولتجاوز هذه المرحلة الطبيعية قرر الناس ابرام عقدا اجتماعيا يتخلون بموجبه عن حالة الفطرة و تأسيس سلطة جديدة ويتنازل كل فرد عن قوته وسيادته الفردية إلى سلطة الجماعة القانونية في المجتمع الجديد المنظم (2)" المجتمع المدني، و " هذه السلطة الجديدة تقوم على أسس ديمقراطية، لأن الديمقراطية هي النظام الذي يسمح بتحقيق الحرية الفردية وتحميها من الاعتداء عليها " (3) .

" فغاية الدولة الديمقراطية بعد أن اتحدت كجسم اجتماعي سياسي هي الحرية" (4).

" يقول : "سبينوزا" ان الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة الى حيوانات او آلات صماء ،بل المقصود منها اتاحة الفرصة لأبدانهم و أذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون اشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع ، بحيث يتعاملون معا دون ظلم أو اجحاف ، فالحرية اذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة." (5) ، ولا يحصل الانسان على هذه الحرية الا في ظل الدولة الديمقراطية

(1) ولد يورانت، قصة الفلسفة، تر : فتح الله محمد المشعشع منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ط4 ، 1979، ص23

(2) ولد يورانت، نفسه ، ص239

(3) ستيفن ديبلو، تيموثي دبل ، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبة ، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط1 2010 ص321

(4) منذر شباني ، سبينوزا واللاهوت، الهيئة العامة السورية للكتاب ، بدون طبعة 2009، ص77

(5) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة و تقديم : حسن حنفي ، مراجعة : فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ص437 .

غير أن الديمقراطية التي نادى بها (سبينوزا) " ليست هي الحكم الشعبي الذي ادانه افلاطون ، و الذي يسمح باستعمال العامة من الناس من اجل الأغراض الخاصة ، بالاحتكام الى اهوائها و نزواتها الجاهلة ، بل هي مساواة الجميع أمام القانون " (1)

لهذه الاعتبارات فضل (سبينوزا) الديمقراطية على باقي أنظمة الحكم الأخرى قائلا " أظن أنني بينت حتى الآن بما فيه الكفاية مبادئ الحكم الديمقراطي الذي فضلته على أنظمة الحكم الأخرى ، لأنه يبدو أقربها إلى الطبيعة وأقلها بعدا عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد. " ففي النظام الديمقراطي لا يفوض اي فرد حقه الطبيعي إلى فرد آخر بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء ، بل يفوضه الى الغالبية العظمى من المجتمع ، (أي مجموع الناس) الذي يؤلف هو ذاته جزءا منه ، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحالة الطبيعية ، ومن ناحية أخرى أردت الحديث صراحة عن نظام الحكم هذا لأنه أفضل نظام يوضح هدفي: وهو بيان أهمية الحرية في الدولة " (2).

فقد نبه (سبينوزا) إلى أن " عيب الديمقراطية يكمن في توسيع دائرة المشاركة السياسية وجعل العامة يتولون السلطة ، وقد يصل هؤلاء الى سدة الحكم لا لشيء الا لمقدرتهم على تملق الشعب ومداهنته ، لهذا يقترح (سبينوزا) لتجنب هذا العجز في الديمقراطية حصر المناصب العليا في الدولة في أصحاب الكفاءات والمؤهلات والخبرة والبراعة " (3)

ان الديمقراطية التي نادى بها (سبينوزا) هي تلك التي تجعل جميع الأفراد متساوين أمام القانون ، " اذ لا أحد يعلو على القانون ، ويسخره لمصلحته ، والقانون هو في الأساس تعبير عن إرادة الأغلبية ، وعندما تتحدث الأغلبية فإنها تتحدث من أجل كل مواطن " (4).

(1) عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 2007 ص 67

(2) سبينوزا، مرجع سابق ص 385

(3) ولدبورانت ، مرجع سبق ذكره ص 244

(4) ستيفن ديبلو، تيوتشي ديل، مرجع سابق ص 321

" فالإرادة الكلية هي التي تحدد عقلانية التشريع مهما كان شكل السلطة العليا في الدولة " (1) .

لكن ماذا يفعل الأفراد إن استبد الحكام وقيدوا حريتهم وسلبوا حقهم في ابداء آرائهم ؟
يجيب (سبينوزا) على ذلك ، " بأن واجب الفرد هو طاعة القانون، حتى ولو كان جائرا، مادامت السلطة الحاكمة لا تمنع الناس من حرية الكلام والنقد و الاحتجاج للوصول الى تغيير الاوضاع بالوسائل السلمية " (2) .

و يعترف (سبينوزا) أنه من الطبيعي أن تنجم بعض المساوئ عن هذه الحرية ،لأن الناس غير معصومين من الخطأ ...

لكنه يصر على ان القوانين التي تقيد حرية الكلام والفكر وتمنع حق النقد والاعتراض تهدم جميع القوانين في الدولة ، " لأن الناس لا يصبروا طويلا على احترامهم للقوانين التي لا يجوز لهم نقدها ، وكما

زادت الحكومة في محاربة حرية التفكير والتعبير كلما زاد الشعب عنادا في مقاومتها " (3) .
" ان من يتصدى لمقاومة هذه القوانين ليسوا أصحاب الشرة و الطمع من رجال المال، بل أولئك الذين تدفعهم ثقافتهم وأخلاقهم وفضائلهم إلى اعتناق الحرية " (4) .

هكذا يتضح أن (سبينوزا) عزز قيم الديمقراطية الليبرالية من خلال دفاعه عن الحرية الفكرية والسياسية باعتبارها الأساس الذي قامت عليها الديمقراطية الحديثة.

(1) عبد القادر بليمان، الاسس العقلية للسياسة ، مرجع سابق ، ص68

(2) ولد يورانت، مرجع سابق ص241

(3) ولد يورانت، نفسه ، ص241

(4) ولد يورانت ،نفسه ، ص241

خلاصة لما سبق ، يمكن أن نستنتج أن نظريات العقد الاجتماعي جاءت لهدم قدسية الحاكم وسلطته المطلقة التي قهرت الشعوب، داعية إلى إعطاء المواطنين حقوقهم الطبيعية، كحق الحياة والحرية وحق المساواة والملكية ... الخ وبالتالي، الدعوة إلى إقامة نظام اجتماعي يستمد شرعيته من تعاقد المواطنين مع الحاكم واحترام ذلك العقد، وبذلك يكون أنصار العقد الاجتماعي قد ساهموا في إرساء الأسس الفلسفية للفكرة الديمقراطية الحديثة.

المبحث الثالث: آليات الديمقراطية الحديثة :

لم تبق الديمقراطية مجرد فكرة نظرية فلسفية تراود أذهان الفلاسفة والمفكرين ، بل استطاعت أن تخرج من مستوى التفكير المجرد إلى ميدان الممارسة العملية، والواقع أن الممارسة الفعلية للديمقراطية لا تتحقق على أرض الواقع الا بواسطة آليات يتم من خلالها الحكم على مدى تبني مجتمع ما لقيم الديمقراطية أو بعدها عنها .

وآليات الديمقراطية النيابية الحديثة هي جملة الوسائل والإجراءات والتصرفات التي تسمح بتطبيق الديمقراطية وممارستها.

والديمقراطية الليبرالية كنظام حكم سياسي يهدف إلى إشراك الشعب في ممارسة السلطة بحيث يستخدم العديد من الوسائل القانونية التي تضمن تجسيد الديمقراطية عمليا ومن ابرز تلك الآليات نذكر :

المطلب 1 : سيادة الشعب أو ميلاد الأمة – الدولة - « Etat-nation » :

فكرة السيادة فكرة قديمة اهتم بها الفلاسفة منذ العصر اليوناني حيث أثرت المشكلة السياسية في المدن الإغريقية ، اذ شغلت حيزا هاما في تفكير أعظم فلاسفة اليونان ، أفلاطون ، وأرسطو ... غير أن هذه الفكرة أخذت طابعا مميزا مع ظهور عصر النهضة ، حيث اعتبرت وسيلة للتحرر من النفوذ الديني (البابا) و النفوذ الزمني (الامبراطور) نتيجة لعوامل سياسية واجتماعية واقتصادية عرفتھا تلك الفترة أدت إلى زوال فكرة السيادة المطلقة وظهرت محلها فكرة السيادة المقيدة ..

ويعد جون بودان J.Bodin أشهر المفكرين السياسيين الذين عملوا على بلورة هذه الفكرة ، "حيث حسم الصراع بين الكنيسة والملكية لصالح هذه الأخيرة، اذ اعتبرها السلطة العليا الكاملة التي يخضع لها المواطنون وعنصر جوهرى في تكوين الدولة وتمييزها عن غيرها من الكيانات الأخرى" (1).

إن السيادة في الدولة القومية الديمقراطية المعاصرة ترجع إلى الشعب، فهو يختار من يمثله في البرلمان وينتخب حكامه وفق ما تملي عليه إرادته الحرة ...

(1)أوسديق فوزي، الوافي في شرح القانون الدستوري الجزائري ج1، ط2 ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر 2003
ص 121

"فالسيادة هي الصفة الأمرة العليا في الدولة فهي لا ترجع إلى فرد أو أفراد معينين بذاتهم أو إلى هيئة أو هيئات معينة ، بل إلى وحدة مجردة ترمز إلى جميع الأفراد ، هذه الوحدة هي الأمة " (1) .

إنها القدرة على سن القانون ونقضه، سن القانون للجميع ، " بصفة عامة ولكل واحد بصفة خاصة" (2) .

فالسيادة كما يرى (روسو) في كتابه "العقد الاجتماعي" ليست شيئاً آخر غير ممارسة الإرادة العامة لسلطتها ...

وقد اقترن مبدأ سيادة الشعب في التطبيق والممارسة باعتباره المقوم الرئيسي للنظام الديمقراطي في العصر الحديث بمبدأ الحكم النيابي، حيث أصبح الناس ينتخبون طواعية هيئة تمثيلية تقوم بوضع القرارات نيابية عنهم وهذا ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية النيابية، تميزا لها عن الديمقراطية المباشرة التي مارسها قدماء اليونان في "أثينا"

فالشعب عن طريق نوابه له حق في إصدار القوانين والتشريعات الملزمة التي يلزم بها الجميع، كما له الحق في تغيير وتعديل هذه القوانين كلما اقتضت الحاجة الى ذلك ... وبهذا يصبح "الشعب في الديمقراطية هو الملك من بعض الوجوه وهو المرؤوس من وجوه أخرى " (3) .

ولمصطلح الشعب مفهومان , مفهوم اجتماعي ومفهوم سياسي

فمفهوم الشعب الاجتماعي يقصد به مجموع الأفراد الذين ينتسبون الى جنسية الدولة , أما مفهومه السياسي فيعني جميع الأفراد الذين يتمتعون بالحقوق السياسية التي تسمح لهم من الاشتراك في شؤون الحكم السياسية والغاية من تولى الشعب السياسي للسلطة هو صالح الشعب بأكمله (4) .

-
- (1) عبد الحميد متولي, القانون الدستوري و الأنظم السياسية ، مؤسسة المعارف, القاهرة، ط6، 1964، ص 34 .
 - (2) جان جاك شوفاليني , تاريخ الفكر السياسي ج1 ، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط4 1998 ص286
 - (3) مونتسكيو, روح الشرائع، ترجمة عادل زعتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، بدون طبعة، 2012 ص60
 - (4) عبد الحميد متولي، مرجع سابق ص30/29

"إن سيادة الشعب التي تعد القاعدة الأساسية لأي نظام حكم ديمقراطي تعبر بالضرورة عن إرادة الأغلبية وسيادتها، انها حكم الكثرة أو كما وصفها "روبرت دال " في كتابه "الديمقراطية البولياركية " (1).

لأن إجماع الشعب بصورة مطلقة أمر مستحيل، فعندما يتحدث الناس عن وجود إجماع حول قضية ما في المجتمع، فالمراد به اتفاق أغلبية كبيرة،" فالإجماع الحقيقي لا يتم الا في جماعة محدودة العدد، من هنا اكتسب مبدأ تحكيم الأغلبية مشروعيته العقلية في النظم الديمقراطية المعاصرة وصارا أساسا لها" (2)

قابلا لأن يحمل صفة الديمقراطية هو كون القرارات العامة فيها تتخذ من " ان ما يجعل حكم الكثرة قبل أغلبية أفراد الشعب ، كما ان اتساع نطاق المشاركة السياسية الفعالة وانتشار الثقافة الديمقراطية ... تقرب حكم الكثرة من حكم الشعب تدريجيا . " (3)

وقد أكد (جون لوك) أن اتفاق الأفراد على تكوين المجتمع والحكومة يقتضي ان يكون للأغلبية الحق في اتخاذ القرارات وصناعة القوانين الملزمة للمجتمع، وعليه فهناك افتراض مؤداه "ان ما تقرره الأغلبية يمثل الحق والعدل ، وأن القرارات و القوانين التي تقرها الأغلبية تعد أخلاقية صحيحة، لأنه لا يمكن افتراض قيام الأغلبية باتخاذ قرارات لا أخلاقية." (4)

(1) انظر، روبرت دال، عن الديمقراطية، ترجمة: أحمد أمين الجمل ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة ط1، 2000 ص85

(2) أحمد الرسوني ، الأمة هي الأصل، مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية تعبير الفكر ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 2012 ص36

(3) علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، سلسلة كتب المستقبل العربي (19) المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت ط2 2002 ص16

(4) محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية فهرسه مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض ط1 ، 2002 ص33

في مقابل هذا، هناك مبدأ مكمل له وضامن لمعقولية المبدأ الأول، وهو حق الأغلبية في المعارضة، لأن حكم الأغلبية لا يمكن أن يكون السلطة العليا الوحيدة في الدولة الديمقراطية، فالأغلبية لا تستخدم قوتها لانتهاك الحقوق الأساسية للأقليات، "فالسمة المميزة للديمقراطية الغربية المعاصرة هي حق الشعب في تغيير الأغلبية السياسية بواسطة الانتخابات، كما أن الأحزاب والقوى السياسية التي ليست في الحكومة لها الحق في السعي لتصبح أغلبية، والقانون يخول لها أن تمتلك جميع الحقوق اللازمة لخوض التنافس في الانتخابات، فلأقلية الحق في التعبير والتجمع وتكوين الجمعيات... الخ وإذا لم يتم ذلك، فمعناه استبداد الأغلبية بالأقلية بحيث تصبح حكومة ديكتاتورية " (1).

لكن هذا ما لا نراه في الديمقراطيات الغربية الراقية لأنها ديمقراطيات تقوم على مبدأ احترام القانون وملتزمة أيضا بمبدأ التداول السلمي للسلطة، إذ تلجأ الأغلبية إلى وضع قيود دستورية يحد من سلطتها، فقبولها بذلك فيه حكمة الأمة يؤسس النظام السياسي على إجماع كاف من شأنه أن يحقق التعايش السلمي وقد تحقق ذلك فعلا في المجتمعات الليبرالية الغربية .

(1) انظر أليكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، الكتاب الأول، ترجمة و تعليق : أمين مرسي قنديل
تصدير : محسن مهدي ، عالم الكتب، القاهرة ،(د.ط)، (د.ت)، ص225 .

المطلب 2 - الدستور الديمقراطي :

يعد الدستور في الدول الديمقراطية الغربية القانون الأعلى للدولة، بحيث تكون جميع التشريعات التي تصدر في الدولة خاضعة له وتتلاءم مع أحكامه وهذا يعني " أن الممارسة الديمقراطية في الدول الليبرالية الحديثة مقيدة بدستور تتفق القوى الفاعلة على حمايته، وتقبل الاحتكام الى شرعيته " (1) .

فالدستور الديمقراطي يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطار من الشرعية القانونية، إذ يهدف إلى توفير نظام متكامل من القواعد القانونية التي بإمكانها أن تمنع أي ممارسة استبدادية للسلطة .

ان الديمقراطيات الغربية المعاصرة هي اليوم ممارسة فعلية تسير وفق شرعية دستور ديمقراطي يركز على المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي، كما يقيم المؤسسات و الآليات ويوفر الضمانات القانونية وضمانات الرأي العام الواعي الذي تعبر عنه منظمات المجتمع المدني ابتداء من الأحزاب السياسية والنقابات و الجمعيات وأجهزة الإعلام الحرة ذات الاهتمام بالشؤون العامة . والدستور الديمقراطي يقوم على خمسة مبادئ ديمقراطية تميزه عن غيره من الدساتير وهذه المبادئ الديمقراطية يتم تجسيدها في مؤسسات دستورية تكفل أمرين جوهريين :

أولهما : " تنظيم السلطات في الدولة ووضع قيود دستورية على ممارسة السلطة

ثانيهما : كفالة الحقوق والحريات العامة للأفراد . وهذه المبادئ الخمسة نجدها متوفرة في كل دستور ديمقراطي (2) " :

-مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلّة من الشعب

- سيطرة أحكام القانون

- مبدأ الفصل بين السلطات

- ضمان الحقوق والحريات العامة

- تداول السلطة

(1) علي خليفة الكواري، مرجع سابق ص33

(2) علي خليفة الكواري. المرجع نفسه ص44

هذه المبادئ هي جوهر الديمقراطية وقد وجدت تجسيدا لها في المجتمعات الليبرالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مع ظهور منظمة حقوق الإنسان وغيرها من المنظمات العالمية التي تطالب جميعها بحق الفرد في الحرية المدنية والسياسية .

- فصل السلطات :-

ان تعدد وظائف الدولة الحديثة واتساع نشاطاتها أدت الى تعدد مسؤوليات السلطة الحاكمة، مما جعل إبقاء مظاهر السلطة في يد حاكم واحد أمرا مستحيلا، بل استلزم توزيع هذه الأنشطة والسلطات على أجهزة مختلفة وهيئات متعددة لتتولى كل منها ممارسة اختصاص مميز عن غيره للقيام بالوظائف الأساسية داخل الدولة ، اذ تبين للمفكرين السياسيين وعلماء القانون ضرورة الفصل بين السلطات وعدم تجميعها في يد شخص واحد ، ويعد مبدأ فصل السلطات أحد المبادئ الدستورية الأساسية التي تقوم عليها النظم الديمقراطية الغربية الحديثة وللتذكير فان " مونتسكيو " « Montesquieu » يعد احد أبرز المفكرين التنويريين الذين أولوا اهتماما متميزا بمشكلات السلطة وطرق ممارستها حيث دعا في كتابه "روح القوانين " إلى ضرورة فصل السلطات وعدم تجميعها في يد واحدة، وان كان "جون لوك " وقبلهما "أرسطو" قد تطرقا إلى هذا الموضوع، إلا أن "مونتسكيو" كان له الفضل في صياغة هذا المبدأ صياغة جديدة واضحة مازالت حتى اليوم .

"إن مبدأ فصل السلطات استنبطه "مونتسكيو" من دراسته أنظمة الحكم، اذ تبين له أن كل حاكم فرد ينزع إلى إساءة استعمال السلطة حتى إذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية في قبضة فرد أو هيئة أو سلطة انعدمت الحرية حتى " ولو كانت في يد الشعب ذاته " (1)

(1) عبد الحميد متولي, القانون الدستوري والانظم السياسية, مؤسسة المعارف, القاهرة ط6 ص177

إن مبدأ فصل السلطات يقوم على توزيع وظائف الدولة على هيئات منفصلة كل منها يؤدي مهامه الموكلة إليه دستورياً، فالسلطة التشريعية تقوم بسن القوانين، والسلطة التنفيذية تسهر على تطبيق القوانين، أما السلطة القضائية فمهمتها الفصل في النزاعات والخصومات ومعاقبة كل ما يصدر من المخلفات التي ترتكب ضد تلك القوانين.

ولا يقصد بمبدأ فصل السلطات أن تستقل كل سلطة من السلطات الثلاث عن بعضها بعضاً تماماً الاستقلال، إنما المقصود بهذا المبدأ "عدم تركيز وظائف الدولة وتجميعها في يد هيئة واحدة، بحيث لا يمنع هذا التوزيع والانفصال من مراعاة التوازن بين تلك السلطات الثلاث والتعاون بينها" (1). إن هذا المبدأ يستهدف أساساً إقامة "دولة القانون" بمعنى حماية المواطن من التعسف في استخدام السلطة. لقد أكد الفلاسفة والمفكرون السياسيون عبر جميع العصور أن طبيعة النفس البشرية تجنح إلى الاستبداد إذا ما استأثرت بالسلطة وهناك قول مأثور بهذا الشأن "للورد أكتون" « lord acton »

(1834-1902م) أحد كبار الساسة المؤرخين البريطانيين بقوله: "إن كل سلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة" وهو نفس المعنى الذي وجدناه لدى العالم الاجتماعي "جوستاف لوبون" « Gustave le bon » (1841 – 1931) بقوله: "إن السلطة نشوة تعبت بالرؤوس" ولقد بلغت هذه النشوة برؤوس بعض الساسة العظماء في التاريخ من أصحاب السلطة المطلقة إلى دفعهم بالقيام بتصرفات جنونية ذلك ما ذكره الباحثون والمؤرخون عن رجال مثل: الإسكندر الأكبر ونابليون (2). فالوصول إلى عدم إساءة استعمال السلطة – فيما يرى "مونتسكيو" يجب أن يكون النظام قائماً على أساس أن السلطة تحد السلطة « Le pouvoir arrête le pouvoir » (3). لأن الانفراد بالسلطة يكون ذريعة للظلم والاستبداد والطغيان.

(1) عبد متولي، مرجع سابق ص 142

(2) انظر عبد الحميد متولي، نفسه، ص 177

(3) عبد الحميد متولي، المرجع نفسه ص 143

ان مبدأ فصل السلطات يعد من أبرز المبادئ الذي يميز النظام الديمقراطي عن الأنظمة الشمولية، تلك الأنظمة التي يستبد الحاكم فيها بالسلطة مادامت جميع السلطات في يده ، حيث لا مجال للمراقبة والمساءلة والمعارضة .

ان مبدأ الفصل بين السلطات يعد معيارا كفيها لحل إشكالية ممارسة السلطة وهو أساس الديمقراطية فغياب هذا المبدأ في أي تنظيم سياسي معناه زوال مقوم أساسي من مقومات نظام الحكم الديمقراطي.

- تداول السلطة :

يقصد بالتداول على السلطة لدى المفكرين السياسيين، انتقال السلطة من شخص لآخر أو من جماعة سياسية لأخرى، و يعد مبدأ تداول السلطة سلميا من بين أهم الآليات التي تقوم عليها النظم الديمقراطية الليبرالية، لأنه يضمن أساسين جوهريين للنظام الديمقراطي ،"الأول يتمثل في مضمون التعددية، بحيث يسمح لكل اتجاه سياسي بالمشاركة السياسية ويمنحه الفرصة للتأثير في قراراتها، والثاني يكمن في مضمون حكم الأغلبية باعتباره تابع من كون الشعب مصدر السلطات، واحتراما لمبدأ حكم الأغلبية وتطبيقا لقيم الديمقراطية " (1) .

لقد اثبتت التجارب السياسية في النظم الديمقراطية الغربية أن التداول السلمي للسلطة يعزز دولة القانون ويمنع احتكار السلطة ويجنب الدولة الصراعات والأزمات والفتن. ومن أشهر الطرق والوسائل الديمقراطية التي تجسد عملية تداول السلطة نجد :

-الانتخابات: تعد " الانتخابات أساس النظام الديمقراطي وهو آلية تتعارض تماما مع تلك الطرق التي يتم فيها بلوغ الحاكم السلطة بواسطة الوراثة كما هو سائد في بعض الأنظمة الملكية الوراثية، كما أنه يختلف عن أسلوب تعيين الحاكم كما كان موجود في النظم الثيوقراطية (الدينية) قديما وهو أيضا يتناقض مع أسلوب الاستيلاء على السلطة بالقهر والغلبة كما هو موجود في النظم العسكرية و الديكتاتورية " (2) .

(1) على خليفة الكواري، مصدر سابق ص53/56

(2) موريس دوفيرجي ، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة : جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1992 ص58

ان الانتخاب هو الطريقة الشائعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية ، حيث يتم من خلالها التداول على السلطة بشكل سلمي وهادئ عبر الاحتكام لصناديق الاقتراع في جو تسوده النزاهة والموضوعية والحياد والبعد عن كل أشكال الضغط التي قد تمارسها الإدارة للتأثير على سير عملية الاقتراع .
لقد أكد "ماكيفر" أن الديمقراطية " ليست بطريقة للحكم ...ولكنها قبل كل شيء طريقة لاصطفاء الحكام، ولتحديد أهداف حكمهم ، و لا سبيل للشعب بكامله لأن يقرر من هم حكامه الا بالتعويل على الرأي العام و الاعتماد على صناديق الاقتراع . " (1)

وتدل آلية الانتخابات التنافسية على قبول ظاهرة المجتمع المتعدد La société pluralistè وهو مجتمع يقوم على حرية الرأي و يترجمها الى واقع عملي، فالمواطنون أحرار في إبداء آرائهم التي لا يقيده الا نظام عام ، فالناخب له الحق في أن ينتخب أو يمتنع أو ان يتغيب عن الانتخاب .
وعلى هذا الأساس تعد الانتخابات التنافسية هي حجر الزاوية في الديمقراطية الليبرالية .

- المشاركة السياسية :

" تعد المشاركة السياسية بحسب (صمويل هنتنجتون) و (جون نيلسون) نشاط يقوم به المواطنون العاديون بقصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي " (2). اذ يعد هذا المبدأ في النظم الديمقراطية حقا لكل مواطن ، فالجميع يساهم في اختيار ممثليهم وانتخاب حكامهم بحرية تامة .
" ان المشاركة السياسية معيار وجود عملية ديمقراطية من عدمها، ولكي تكون فعالة ينبغي أن يحصل كافة المواطنين على فرص متساوية تسمح لهم بالتعبير الحر عن اختياراتهم " (3). وان " يتمتعوا بالحكمة السياسية والكفاءة المعرفية من أجل اتخاذ قرارات مناسبة، وهذا ما يستدعي حصولهم على المعلومات التي تسمح لهم باتخاذ قرار ديمقراطي من شأنه خدمة المصلحة العامة " (4).

(1) روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة، ترجمة :حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1984، ص2، ص247 .

(2) ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان ، ط1 ، 2004 ص181

(3) روبرت دال، الديمقراطية ونقادها ، مرجع سابق ، ص187

(4) روبرت دال ، المرجع نفسه ص 190

وتتجلى أهمية المشاركة السياسية في كونها تحقق مساهمة أوسع للشعب في رسم السياسات العامة وصنع القرارات وتنفيذها ، "كما أصبحت احدى معايير شرعية السلطة السياسية ،اذ يؤدي ذلك الى ضمان الاستقرار السياسي في الدولة " (1) .

" ان انتشار المشاركة من طرف المواطنين في العملية السياسية يمثل التجسيد العملي لمبادئ الديمقراطية لأن هدف المشاركة السياسية هو تعزيز دور المواطنين في إطار النظام السياسي وضمان مساهمتهم في عملية اتخاذ القرار و صنعه أو التأثير فيها " (2) .

وعليه فان المساهمة الشعبية في إدارة الشأن العام كما يرى – روسو – دليلا على ممارسة السيادة، خاصة ما تعلق بوضع القوانين ، " لأن أصوات الأفراد عندما تندمج تشكل إرادة جماعية، فتعبر تعبيراً صادقا عن الصالح العام ، وهي إرادة عادلة لأنها خلاصة اندماج الإرادات الحرة " (3) .

(1) ثامر كامل محمد الخزرجي، مرجع سابق ص184

(2) حسين علوان البيج ، الديمقراطية واشكالية التعاقب على السلطة ، في مجموعة باحثين ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2002 ص156

(3) Philippe gerrard. Droit et democratiè .reflèxions sur la lègitimité du droit dans la société dimocratique

Saint-louis. Presses des fac . 1995 p199.

نقلا عن فتحي زيراري، القياس القانوني للديمقراطية ، أطروحة دكتوراه، جامعة قسنطينة1 ، 2013/2012 ص 119

المطلب 3 - الديمقراطية و حقوق الانسان:

من المعروف تاريخيا أن الديمقراطية الغربية الحديثة في نشأتها جاءت كرد فعل ضد استبداد الملوك و طغيان رجال الكنيسة في أوروبا ، و وضع حد لسلطانهم المطلق ، و تقرير الحقوق و الحريات العامة ، و منع انتهاكها ، بحيث لم تعد مجرد نظريات كما نادى بها فلاسفة عصر التنوير ، و انما اصبحت حقوق يعيشها الفرد في ظل نظام الحكم الديمقراطي ، الأمر الذي يجعل العلاقة وثيقة بين الديمقراطية و حقوق الانسان ، بحيث "لم يعد بالإمكان أن نفصل بين فكرة الديمقراطية الليبرالية و فكرة حقوق الانسان ، فقد نشأت الفكرتان المترابطتان معا ، و لعبت فكرة الحقوق دورا مركزيا في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية ، كما لعبت الفكرتان دورا ثوريا في مواجهة السلطات الحاكمة في أوروبا في القرون السابع عشر و الثامن عشر و التاسع عشر ، و الفكرتان تفترضان قيما مشتركة من أهمها : الفردية و التعددية الفكرية و السياسية و كلتاهما تحكيان ضمنا ان لم يكن صراحة ، عن تبرير عقلائي تعاقدية و نفعي لنظام الحكم الدولة . " (1) . بمعنى ان الدولة وسيلة من أجل الحفاظ على حقوق الأفراد الطبيعية و القانونية و من أجل تحقيق الخير العام . وفي هذا يرى فريد زكريا أن " التجربة التاريخية الغربية تؤكد التوافق بين الديمقراطية و الليبرالية ، فالأولى تنطوي على انتخابات حرة ، و الثانية ، تهدف الى حماية الحق في الحياة و حرية التعبير و الاجتماع و الاعتقاد و الملكية . " (2)

اذ من الحقائق التاريخية الثابتة أن " الحقوق و الحريات قد تقرررت و انتشرت بظهور التيارات الديمقراطية ، و قد عملت النظم الديمقراطية على تقديس حقوق الأفراد و حرياتهم ، و كان لاعلان حقوق الانسان و المواطن لعام 1789 م الصادر عن الثورة الفرنسية أثرا كبيرا في تقرير هذه الحقوق و الحريات ، حيث نصت المادة الأولى من هذا الاعلان على أن : الأفراد يولدون و يعيشون أحرارا متساوين أمام القانون ، و ان التفاوت الاجتماعي بينهم لا يقوم الا على أساس المصلحة العامة . " (3)

(1) سعيد زيداني ، الديمقراطية و حماية حقوق الانسان في الوطن العربي ، في: برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، لبنان ، 1994 ، ص 186 .

(2) fareed zakaria, the rise of liberal democracy, foreign affairs. Vol ,76 ,N 6 (2) november, December, 1997 , pp 22/23 .

(3) ابراهيم عبد العزيز شيجا ، النظام الدستوري اللبناني ، الدار الجامعية للطباعة ، بيروت ، لبنان ، 1983 ، ص 364 .

و قد لعب الفكر الفلسفي السياسي دورا فعالا في ابراز ماهية تلك الحقوق و ضرورة تحقيقها لدى الشعوب و الأفراد كافة ، على اعتبار أنها حقوق عالمية ، أي أنها حقوق للإنسان بما هو انسان ، يقطع النظر عن أي اعتبارات أخرى .

لقد رأى أصحاب نظرية القانون الطبيعي بأن للفرد حقوقا طبيعية نصيفة بالانسان سبقت قيام الدول، و تركزت هذه الحقوق على القوانين الطبيعية التي هي أسمى من سلطان الدولة ، و اهم هذه الحقوق : الحرية و المساواة ، و تشمل الحرية على : الحرية الشخصية ، حرية التملك ، حرية المسكن ، حرية التفكير و الاجتماع و العقيدة ... الخ . أما المساواة فيقصد بها ، المساواة أمام القانون و أمام القضاء في الوظائف العامة ، و المساواة في الحقوق السياسية و المدنية .. الخ . أما نظرية العقد الاجتماعي فتري أن هذه الحقوق (الطبيعية) و ما يرتبط بها من حريات تعتبر سابقة من حيث نشأتها على الوجود الانساني (الدولة) ، مما يعني أن هناك مسؤولية تترتب على هذه الجماعة السياسية ، و ذلك بعدم المساس بهذه الحقوق و وجوب احترامها ، لأن الفرد و حقوقه يشكلان الأساس الذي يقوم عليه بنيان المجتمع بكامله . و للتذكير "ان نظرية العقد الاجتماعي كانت مصدرا لمضمون عدد من الوثائق الخاصة بحقوق الانسان ، كالوثيقة الأمريكية لعام 1776 م ، و الوثيقة الفرنسية لعام 1789 م و اعتبرت فيما بعد جزءا من الدساتير الفرنسية لعام 1791 ، 1946 ، 1958 م و كذلك أصبحت مصدرا للإعلان العالمي لحقوق الانسان و الذي تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1948 م . " (1).

ان لحقوق الانسان في الوقت الراهن ابعادا مختلفة ، لكنها تكاد تجمع على أهمية هذه الحقوق ، كأساس لبناء الديمقراطية في المجتمع ، و هذه الحقوق تنتهك في الدول التي يغيب عنها الأساس الشرعي للحكم ، و الذي تعد الديمقراطية أحد أبرز مظاهره ، و ان ما يثير الاهتمام الكبير بمفهوم الديمقراطية اليوم ، هو نفسه ما تسعى قضية حقوق الانسان الى نشره ، اي تنمية المواطنة و الاعتراف بها كمنبع لحقوق الأفراد الثابتة ،

(1)كمال سعدي مصطفى ، حقوق الانسان و معاييرها الدولية ، دار دجلة ، عمان ، الاردن ، (د.ط) ، 2010،ص16.

" فالحكومة الديمقراطية تجعل ادراك فكرة الحقوق ميسورا لأدنى طبقة من طبقات مواطنيها ، مثلما يجعل انتشار الثراء بين الناس فكرة الملكية في متناول فهم كل انسان ، و تلك ... فائدة من أهم الفوائد التي يجنيها الناس من الحكم الديمقراطي " (1).

" ان الحريات العامة و حقوق الانسان كما تم اقرارها في معظم دساتير الدول الغربية في نهاية القرن الثامن عشر و التاسع عشر ، هي بمثابة حريات فردية مدنية و سياسية " (2) . و تتعلق الحريات العامة بالنشاط الجماعي ، أي علاقات المواطنين فيما بينهم ، فهي تشمل على حرية التعبير و التفكير و حرية الصحافة و الاعلام و حرية الاجتماع و التظاهر و حرية انشاء الجمعيات ، و غيرها من الحريات السياسية و الدينية .

" ان هذه الحقوق و الحريات هي حقوق عالمية ينالها الانسان بما هو انسان ، فهي حقوق أصيلة لجميع البشر ، يضمنها القانون و يحميها ، انها مكون أساسي ضمن قيم الديمقراطية ، انها أسمى تعبير في الواقع و الممارسة في أي منظومة فكرية سياسية " (3) ، و أن الديمقراطية هي المناخ الطبيعي السليم الذي يضمن فيه المواطنون تلك الحقوق .

(1) أليكسيس دي توكفيل ، الديمقراطية في أمريكا ، ترجمة و تعليق : أمين مرسي قنديل ، تصدير محسن مهدي ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، (د.ت) ، ص 217 .

(2) رقية المصدق ، الحريات العامة و حقوق الانسان ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1999 ص 24

(3) منصف المرزوقي ، هل نحن أهل للديمقراطية؟ ، الدار المتوسطة للنشر ، تونس ، ط1 ، 2012 ، ص 50.

نقد الديمقراطية الليبرالية:

لقد تعرضت الديمقراطية الليبرالية لانتقادات مهمة على المستويين النظري والعملي منذ أواخر القرن التاسع عشر وخاصة في القرن العشرين، ولم يقتصر هذا النقد على التيار الاشتراكي الماركسي، بل جاء أيضا من داخل المجتمعات الغربية التي تمارس الديمقراطية الليبرالية.

فإذا نظرنا إلى الديمقراطية الليبرالية في سياقها التاريخي نجد أن أعنف نقد وجه إليها كان من طرف الفيلسوف الاقتصادي " كارل مارس " حيث رفض الديمقراطية الليبرالية (البورجوازية) واعتبرها ضمان وستار لهيمنة الطبقة ، إذ يصفها بالديمقراطية الشكلية، نظرا لاهتمامها بالناحية السياسية وإهمالها ما هو أهم من ذلك بالنسبة للأفراد والمتمثل في الناحية الاجتماعية والاقتصادية مما يجعل جميع الحقوق والحريات التي تنادي بها الديمقراطية الليبرالية مجرد حقوق صورية .

و"وفقا لوجهة النظر الماركسية، فإن المجتمع الوحيد القادر على تحقيق الحرية هو المجتمع الشيوعي الذي تزول فيه كل أشكال العبودية " (1) .

فعندما تتولى البروليتاريا السلطة بعد قيامها بالثورة ضد الدولة البورجوازية "الطبقية" وانتصارها عليها، تعمل على تغيير أشكال و مؤسسات الديمقراطية ، حيث يتم توسيع نطاق التمتع بها للأغلبية و"عليه فهي تناقض المجتمع الرأسمالي القائم على ضمان ديمقراطية الأغلبية، في حين نجد مجتمع ديكتاتورية البروليتاريا يؤسس لأول مرة ديمقراطية حقيقية لأغلبية الشعب" (2).

من هذا المنطلق، افترض الماركسيون إمكانية وجود شروط موضوعية لتحقيق ديمقراطية فعلية هي الديمقراطية الشعبية الاشتراكية .

(1) علي الدين هلال، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2، 1987 ص45

(2)Vladimir illich lenin. Selected works (moskow : forgeign languages publishing house , 1961 vol.3 p162-176

نقلا عن : علي الدين هلال، مرجع يابق ص45

"ان الديمقراطية الليبرالية في نظر الماركسيين (ماركس - انجلز - لينين) لا تحقق أهم مبادئها المتمثل في: العدالة و المساواة، فهي لا تحقق الإرادة الفعلية للأكثرية، وانما تمثل هيمنة الأقلية البورجوازية"(1) المالكة لوسائل الإنتاج وبالتالي للسلطة أيضا،وقد أدى ذلك الى فوارق شاسعة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، وهو أمر مناقض لجوهر الديمقراطية، على اعتبار المساواة بين الأفراد من أهم مبادئها. والواقع أن نقد الديمقراطية الليبرالية لم يقتصر على أنصار الإيديولوجية الاشتراكية فقط، بل صدر أيضا عن مفكرين ليبراليين، تبين لهم أن الديمقراطية الليبرالية لم تقدم الحل لكل مشكلات المجتمعات الحرة نفسها، وقد انصب نقدهم بالخصوص على الجانب الاجتماعي و الأخلاقي، ويعد "جون راولز" « Jean rawls » و " يورغن هابرماس" « jurgen habermas » من أشهر الفلاسفة الليبراليين المعاصرين الذين كشفوا عن مزالق الديمقراطية في المجتمعات الغربية مبرزين المخاطر المحدقة في تلك المجتمعات ان لم يتم إصلاح عيوبها.

يعد جون راولز "John Rowls" أحد أبرز المنظرين السياسيين في القرن العشرين، انفرد بمفهومه عن العدالة كانصاف « Fairnesse » الذي يحاول من خلالها وضع قراءة جديدة للفلسفة السياسية السائدة في المجتمعات الديمقراطية الغربية، يتم بموجبها اعادة بناء المجتمع الديمقراطي وفق مبدأ العدالة" بعدما لاحظ أن الديمقراطية الليبرالية تعطي الأولوية للحرية على حساب العدالة والمساواة ، مركزا نقده على المذهب النفعي الذي شكل الأساسي الفلسفي والأخلاقي و السياسي للدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة (2)". وقد انتقد الديمقراطية الليبرالية بسبب ما أفرزته من طغيان الأنانية والفردانية وتفكك الروابط الاجتماعية وانحصار مفهوم المواطنة وتضخم الحرية على حساب المساواة ... الخ.

فكان هدف مشروع السياسي ذو البعد الأخلاقي هو بناء الدولة الديمقراطية التي تتوافق فيها الحريات الفردية والسياسية مع العدالة الاجتماعية .

(1) هشام غصيب, الديمقراطية من منظور ماركسي, منشورات الوعي الجديد , ط1. 2010 ص36

(2) عبد القادر بليمان ، الأسس العقلية للسياسة . ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون طبعة ، 2007 ص 247

كما يندرج نقد "هابرماس" للديمقراطية الليبرالية ضمن نظريته الاجتماعية النقدية التي حاول أن يشخص من خلالها جوانب القوة والضعف للدول الديمقراطية الغربية و الأخطار التي تواجهها تلك الدول بسبب هيمنة العقلانية الأداةية .

" فقد رأى أن الإجماع حول القيم العليا للسياسة بات مستحيل التحقيق في المجتمعات الرأسمالية بسبب التنافس ، وأن إعطاء الأولوية للنظام الاقتصادي وهيمنته الإيديولوجية و النفسية سيؤديان الى عدم التمييز بين العمومي والخاص ، والى ظهور نموذج مجتمع خال من الحس النقدي" (1) .
لذلك حاول "هابرماس" إصلاح ما فسد في الديمقراطية الليبرالية من خلال ربط الديمقراطية بنظرية :
الفعل التواصلية.

فقد" أكد أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرفية، ويمكنهم أيضا من التفاهم على اقتراحات مقبولة من طرف الجميع، وهذا لا يتحقق إلا في إطار فضاء عمومي يسوده منطق النقاش و الحوار و التداول " (2).

إن المجتمعات الليبرالية – في نظر هابرماس – أصبحت مجتمعات إنتاجية استهلاكية غايتها إشباع الحاجات المادية، الأمر الذي أدى إلى "تشبيهي الإنسان" و الاستغناء عن فعالية "العالم المعيش" القائم على المحافظة على القيم الثقافية و الأخلاقية و على المشاركة و التفاعل، لذلك فالدولة الديمقراطية الليبرالية لم تجسد المفاهيم السياسية التي نادى بها فلسفة الأنوار، تلك الفلسفة التي طالما نادى بضرورة تحقيق الحريات الفردية و ضمان حقوق الإنسان.

و على هذا الاعتبار يعتبر "هابرماس" " أن الديمقراطية الحقيقية لم تتبلور بعد وإنما مازالت مشروعا يتعين العمل على تحقيقه " (3)

(1) سيدي محمد ولديب، الدولة و اشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع ، عمان، ط 1، 2011، ص 102 .

(2) ابو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس ، الأخلاق و التواصل، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، بدون طبعة 2012 ص 189 .

(3) أبو النور حمد أبو النور حسن، نفسه ، ص 214

لكن مع ذلك ، و برأي العديد من المفكرين السياسيين فان عيوب الديمقراطية الليبرالية لا تنفي عنها محاسنها الكثيرة ، اننا لا نكون مبالغين إذا قلنا أنها أصبحت النموذج الوحيد و الأفضل بين أنظمة الحكم المعاصرة، خاصة بعدما فشلت الأنظمة الشمولية في تحقيق التقدم و الاستقرار..

" ان ميزة النظام الديمقراطي بصرف النظر عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي يقوم عليها أنه وفر مجموعة من الإجراءات و الوسائل العملية التي ساهمت في التخفيف من وطأة الاستبداد والحد من شرسته " (1).

لقد ضمنت الديمقراطية الليبرالية للمواطنين الحقوق الأساسية التي لا تقدمها النظم الشمولية، لأن الديمقراطية في المجتمعات الغربية لم تعد مجرد طريقة للحكم ، بقدر ما هي أيضا نظام للحقوق ... " فالديمقراطية وحدها تمنح الفرصة للمواطنين لممارسة المسؤولية الأخلاقية وتعمل على تعزيز التنمية البشرية بشكل أكمل، وتحقق درجة عالية نسبيا من المساواة السياسية، وعموما فان الدول ذات الحكومات الديمقراطية هي أكثر تطورا و رخاءا من الدول ذات الحكومات غير الديمقراطية " (2).

إن الحياة في إطار الديمقراطية الغربية وان كانت تزخر بأشكال التحايل السياسي والفساد المالي، إلا أنها محكومة بلعبة الفضح والكشف التي تمارسها مؤسسات الرقابة، مثل : الصحافة و القضاء وهيئات المجتمع المدني، وهي وان كانت محدودة لكنها تساهم بشكل فعال في التخفيف من مضار الفساد والحكم الانفرادي المطلق " (3).

لقد كرست الديمقراطية الليبرالية قيم الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان كقيم طبيعية خالدة، ما سمح لها بأن تتطور وتنتشر انتشارا واسعا، يؤكد ذلك تحول العديد من الدول المختلفة جغرافيا وإيديولوجيا وسياسيا إلى تبني نموذج الديمقراطية الليبرالية .

(1) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1 2008 ص224

(2) روبرت دال، عن الديمقراطية، مرجع سابق ، ص48

(3) رفيق عبد السلام، مرجع سابق ص225

حيث أصبحت الخيار الوحيد لجميع دول العالم، أو كما عبر عنها « Francis Fukuyama »

" فرانسيس فوكوياما" إنها "نهاية التاريخ" (1).

وقد تأثرت دول العالم العربي بموجة التحول الديمقراطي التي شهدتها العالم فأصبح هذا الموضوع يحتل

مكانة محورية في الفكر السياسي العربي الحديث و المعاصر ... حيث طرح مفهوم الديمقراطية الليبرالية وتبنى نظامها إشكالية بين النخب الفكرية والسياسية العربية ، بحيث أدت إلى تباين وجهات النظر ، خاصة بين التيار التغريبي الداعي الى الانفتاح المطلق على الحداثة السياسية ، و بين تيار الاسلام السياسي الداعي الى احياء الخلافة الاسلامية ، و هو ما سنتطرق اليه في الفصول اللاحقة .

(1) انظر, فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشير . ترجمة : حسين أحمد أمين ، مركز الأهرام للترجمة والنشر

ط1، القاهرة 1993 ص30

الفصل الثاني :

النظام السياسي الإسلامي أو الخلافة الإسلامية

المبحث الأول: نظرية الخلافة السنية

- المطلب 1 : نظام الخلافة السنية .
- المطلب 2 : شروط الامامة الكاملة عند أهل السنة .
- المطلب 3 : شروط تأسيس الحكم في الفكر السياسي السني .
- المطلب 4 : ممارسة الحكم على منهاج العدل .

المبحث الثاني: نظرية الامامة عند الشيعة

- المطلب 1: وجوب الامامة في الفكر الشيعي .
- المطلب 2 : طرق نصب الامام عند الشيعة .
- المطلب 3 : شروط الامامة عند الشيعة .
- المطلب 4 : موقف أهل السنة من نظرية الشيعة في الامامة .

المبحث الثالث : السلطانيات الشرعية : أو الحكومة الإسلامية الناقصة

- المطلب 1 : مظاهر الخلافة ما بعد الراشدين .
- المطلب 2 : في أسباب سقوط الخلافة الإسلامية

النظام السياسي الإسلامي أو الخلافة الإسلامية

تمهيد: إن تاريخ الدولة العربية يبدأ منذ وضع النبي صلى الله عليه وسلم أسسها في المدينة المنورة ، ثم اتسعت حدود هذه الدولة بفضل الفتوحات الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة ، وازدهرت حضارتها في عهد الدولة الأموية ، وبلغت ذروة تطورها في زمن الدولة العباسية .

لقد كانت بيعة العقبة الأولى و الثانية نقطة تحول في حياة الإسلام وحجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية ' اذ اعتبرنا " عقدا اجتماعيا " تاريخيا حقيقيا ،" تم فيه الاتفاق بين إرادات إنسانية حرة و أفكار واعية ناضجة من أجل تحقيق الرسالة السامية " (1)

وبفضل ذلك العقد تمت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة المنورة واستقراره فيها، فارتبط ذلك الحدث التاريخي بظهور السلطة السياسية في الإسلام ،حيث مارس الرسول صلى الله عليه وسلم وظائف الإمامة و القيادة السياسية الى جانب وظائف النبوة " (2).

ففي المدينة بدأ النبي صلى الله عليه وسلم يرسى المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية ، و يحدد لها منهجا و يضع لها القواعد التي سارت عليها في فترة حياته و بعد وفاته ، وقد شكلت " الصحيفة وثيقة تاريخية سياسية وقانونية قيمة باعتبارها أول دستور لدولة الاسلام الفتية ، حيث "تحققت أركان السلطة الشرعية من خلال نصوص هذه الصحيفة : "الدستور" (القانون) ، الأمة (الشعب) ، الأرض (يثرب) ، وصاحب السلطة (الحاكم) المكلف بإدارة و حماية حقوق ابناء الشعب (أهل الصحيفة) وهو النبي صلى الله عليه وسلم (3) ، وهذه العناصر هي أسس الدولة كما يعرفها فقهاء سياسية الشرعية و علماءها في العصر الحديث .

(1) محمد ضياء الدين الرئيس ' النظريات السياسية الإسلامية ' دار التراث ' القاهرة ط7 دبت ص31 .

(2) أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره ، ط1 منتدى العلاقات العربية و الدولية 2015 ص20 .

(3) فالج حسين ، بحث في نشأة الدولة الإسلامية , ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2010 ص55 .

ان الصحيفة بوصفها عقدا اجتماعيا وسياسيا تمثل نموذجا ممتازا لديمقراطية إسلامية ، ووثيقة عهد ثلاثية الأطراف تم توقيعها بين المهاجرين و الأنصار و اليهود ، بحيث أرست اتحادا بين الجماعات الثلاث على أساس المساواة في الحقوق و الواجبات .

وعلى أساس وثيقة المدينة (الصحيفة) حكم محمد صلى الله عليه وسلم المدينة بموافقة أهلها وبالتشاور معهم ، حيث اتجهت سياسته نحو توحيد العرب تحت راية الدين الإسلامي في مؤسسة تتخطى النظام القبلي القائم على العصبية والقرابة الدموية ، واستطاع أن يؤسس جماعة دينية سياسية جسدت كيان الدولة ، لعب الإسلام فيها دورا فعالا في قيامها، اذ منح العرب هوية مشتركة شكلت أساسا جديدا للانتماء للجماعة روحيا و عاطفيا ، وبذلك نقل الرسول صلى الله عليه وسلم قومه من شعار الولاء للقبيلة الى شعار الولاء للأمة التي أصبحت تضم كل من اعتنق الدين الإسلامي .

يقول النبيهاني : " ... فالرسول (ص) منذ وصل المدينة أمر ببناء المسجد مكانا للصلاة و الاجتماع و التشاور وإدارة شؤون المسلمين و القضاء بينهم ، واتخذ ابا بكر وعمر وزيرين له فكان يقوم بأعمال رئيس الدولة و القاضي وقائد الجيش ، وكان صلى الله عليه وسلم يرعى شؤون المسلمين وكذلك أقام الدولة في المدينة من أول يوم أقام فيها ... " (1)

و لم تقتصر الإشادة بأعمال الرسول صلى الله عليه وسلم السياسية في المدينة على علماء الإسلام و فقهاءهم – وانما تجاوز ذلك الى بعض المستشرقين الذين اعترفوا صراحة بأن محمد (ص) لم يكن صاحب دعوة دينية فحسب ، بل كان صاحب رسالة سياسية أيضا .

يقول نيلينو C.A.Nallino " لقد أسس "محمد" في وقت واحد : دينا و دولة وكانت حدودها متطابقة طوال حياته " (2) .

(1) تقي الدين النبيهاني، الدولة الإسلامية، دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان ، ط2002، 7، ص37/36

(2) C.A.Nallino en cyclopedia of social science, vol ;v111 : p333

نقلا عن محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ص29

أما " ماكدونالد " « D.B.Macdonald » فقال " هنا ، - اي في المدينة - تكونت الدولة الإسلامية

الاولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي (1) .

لقد تضمنت " الصحيفة " مبادئ و قواعد عامة تهدف الى تحقيق العدالة و المساواة التامة بين الناس ، وتمنحهم حقوقا متساوية رغم اختلافهم عرقيا و لغويا و عقائديا .. حيث حققت مبادئ التعايش السليم المشترك بين كل مواطنيها من مهاجرين و أنصار و يهود و غيرهم – وأقرت مبدأ المواطنة وسيادة الدولة و القانون , فكان عصر النبوة ، الفترة المثالية التي تحققت فيها المثل العليا للإسلام بأكمل معانيها (2) .

لقد ظلت الأمور السياسية الداخلية هادئة خلال عهد الرسول (ص) بحيث تحققت وحدة المسلمين ، حتى اذا ما نشأ خلاف بينهم رجعوا الى الرسول (ص) فيحكم بينهم بالحق و العدل ، لكن أول خلاف كاد يقضى على وحدة المسلمين كان بعد وفاة الرسول (ص) ، اذ تركت وفاته فراغا سياسيا رهيبا وجد المسلمون أنفسهم أمام أعوص مشكلة سياسية في تاريخ الإسلام هي مشكلة الخلافة أو الإمامة،

لقد طرحت مشكلة خلافة الرسول (ص) على مستوى القيادة السياسية وتدبير أمور المسلمين الدنيوية مشكلة فعلية ، لكون القرآن الكريم لم ينص صراحة أو ضمنا على من سيخلفه، كما أن النبي (ص) لم يعين أحدا لخلافته ، كما أننا لا نجد نصوصا شرعية مفصلة واضحة تحدد شكل نظام الحكم في الإسلام سواء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية الشريفة ، بل كل ما هنالك هو وجود قواعد عامة فقط تبين علاقة الحاكم بالمحكوم .

(1)D.B.Macdonald, the devolepement of muslim thelogy jurisprudence and constitutional theory ; new york. 1903, p 67

نقله محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سبق ذكره ، ص 29 .

(2)محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سبق ذكره , ص24 .

وحسب المراجع السننية فان تفسير ذلك يرجع أساسا الى كون مسألة الخلافة مسألة فقهية اجتهادية ، لذلك ترك الرسول (ص) هذا الأمر شورى بين المسلمين و أعطى حرية اختيار الحاكم و نظام الحكم للناس ليقرروا حسب مصالحهم ما يناسب متطلبات الزمان و المكان ، مراعي الظروف المتغيرة و ملتزمين فقط بالقواعد العامة للشريعة الإسلامية وبالقيم و المثل الأخلاقية العليا التي تجسدت في حكم الرسول (ص) في المدينة المنورة .

ان اجتماع "السقيفة" يعد أهم اجتماع في تاريخ الإسلام ، اذ يؤكد على أن المسلمين من حقهم تحديد ما يصلح لهم من خلال تطبيق مبدأ الشورى، فعلى أساس هذا الاجتماع قام " نظام الخلافة " حيث جرت فيه مناقشات راقية و حوارات عقلانية هادئة وفق مبدأ الاحترام و التسامح ، حيث ارسى القواعد الأولى في نصب الخليفة أو "رئيس الدولة " الإسلامية ، اذ تم الإجماع على أن البيعة و الانتخاب هما السبيل الشرعي لتولية الخليفة ، رافضين مبدأ الوراثة في الحكم السياسي . وعليه ارتأينا في هذ الفصل أن نبين خصوصيات نظام الخلافة في الإسلام من خلال التركيز على نظرية أهل السنة و الجماعة باعتبارها النظرية التي تستقطب أغلب تيارات الفكر السياسي الإسلامي ، مستعرضين صورة عامة عن نظام الخلافة من حيث تحديد مفهوم الخلافة و شروط تولية الخليفة واختصاصاته و حقوقه و واجباته وكيفية انتهاء العقد السياسي أي خلعه ... الخ .

المبحث الأول : نظرية الخلافة السنية

تعريف الخلافة : الخلافة لغة: مصدر "خلف" يقال ، خلفه في قومه ، يخلفه خلافة فهو

خليفة (1) . فالخليفة هو من يستخلف ممن قبله و جمعه خلائف و خلفاء (2) .

التعريف الاصطلاحي : يرادف لفظ " الخلافة " في الفقه الإسلامي عدة مصطلحات منها " الإمامة

العظمى " و " إمارة المؤمنين " وهي مترادفات ذات معنى واحد يقصد بها : رئاسة عامة في الدين

والدنيا ، أساسها النظر في المصالح العامة و تدبير شؤون الأمة و حراسة الدين و سياسة الدنيا، و لفظ

"خليفة " لفظ قرآني : قال الله تعالى " واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا اتجعل

فيها من يفسد ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال اني أعلم ما لا تعلمون " (3).

فإنه خلق آدم عليه السلام ليكون خليفة في الأرض ، واستخلاف البشر في الأرض نوعان :

استخلاف عام، وهو استخلاف البشر في الأرض باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها (4)،

فالإنسان يعد خليفة في الأرض ، اذ يتعاقب الأفراد على الحياة، حيث يموت البعض و يفنى ويولد

البعض الآخر و يحيى و يعيش و هكذا .. قال الله تعالى " هو أنشأكم من الأرض و استعمركم فيها " (5).

.. فالخلافة بهذا المعنى ، و من مفهوم العقل المسلم ، هي نعمة و تكريم تضع الإنسان في موضع

القدرة و السيطرة من الكون تسخيرا لحاجته ... و هي مسؤولية مناطها في الجوهر الحرية الارادة

و القرار ، و قدرة الإدراك و طاقة العلم ...

(1) القلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة ج 1 ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، عالم الكتب، بيروت (د.ط) (د.ت) ص8

(2) حسن ابراهيم حسن .النظم الاسلامية , مكتبة النهضة المصرية . القاهرة , (د.ط) (د.ت) ص2

(3) سورة البقرة , الآية 30

(4) عبد القادر عودة ، الاسلام و اوضاعنا السياسية ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، (د.ط) 2012 ص16

(5) سورة هود , الآية 62

فالإنسان لا يؤدي دوره في الحياة , الا بالفعل و القرار الدائب في إدارة الكون وتسخيره ورعايته وأداء مطالب الوجود و الخلافة في الكون ... ومنطق الخلافة لدى العقل المسلم يحدد غاية هذه المطالب الفطرية ويرشدها ، فتصبح بذلك مطالب سعي الى الخير والى الرعاية والى الاعمار (1).

أما الاستخلاف الخاص ، فهو استخلاف في الحكم أو الرئاسة فتكون الخلافة بهذا المعنى ، القيام مقام الرسول (ص) بعد وفاته في قيادة المسلمين وإدارة شؤونهم...

قال الله تعالى : " يا داوود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب " (2).

وقال تعالى أيضا " واذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن , قال اني جاعلك للناس إماما ، قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين " (3).

نستخلص من هاتين الآيتين ان مفهوم الخلافة مرادف لمفهوم الإمامة، والقائم بهذه الوظيفة هو الخليفة أو الامام ، " فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في إتباعه و الاقتداء به ، ولهذا يقال : الإمامة الكبرى ، وأما تسميته خليفة ، فلكونه يخلف النبي (ص) في امته " (4) . وهي ليست خلافة الله في الأرض ، لأن الاستخلاف انها هو في حق الغائب ، والله سبحانه لا يغيب ابدا " (5).

(1) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل السليم ،المعهد العالمي للفكر الاسلامي (د.ط) 2009 ص 143 ، 144

(2)سورة ص، الآية 26

(3) سورة البقرة، الآية 124

(4) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ط1 ،بيروت ، لبنان، 2003 ص 189 .

(5) ابن خلدون ، نفسه ، ص 189 / 190 ، وانظر ايضا : القلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة ،مصدر سابق.ص15

وقد وردت في السنة النبوية أحاديث تتحدث عن الخلافة باعتبارها وظيفة سياسية ، فعن ابى هريرة رضي الله عنه قال ، قال رسول الله (ص) : " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي ، وانه لا نبي بعدي ، وسيكون بعدي خلفاء كثيرون ؟ قالوا : يا رسول الله فما تأمرنا ؟ قال : أوفوا ببيعة الأول فالأول ، ثم أعطوهم حقهم ، واسألوا الله الذي لكم ، فان الله سائلكم عما استر عاكم (1). ويبدو أن أول لقب سياسي استخدم في الإسلام ليطلق على شخص الحاكم هو " الخليفة " فقد روى عن ابى بكر أنه قال " لست خليفة الله " ، ولكني خليفة رسول الله . (2) وهذا المعنى هو المشهور لدى معظم فقهاء وعلماء المسلمين من أهل السنة .

قال الماوردي: " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا " (3) ويعرفها الجويني بقوله: " الإمامة رئاسة تامة و زعامة عامة تتعلق بالخاصة و العامة في مهمات الدين و الدنيا " (4) . فوظيفة الخلافة بهذا المعنى الذي أورده الماوردي و الجويني تجمع بين عدة اختصاصات دينية ومنها حفظ الشريعة و حماية العقيدة ، و دنيوية كإدارة المصالح العامة للرعية . و الخلافة باعتبارها " رئاسة تامة " تعبر عن كونها زعامة متحررة من أية سلطة من شأنها أن تحد من صلاحيتها ، وهو ما يعرف في الفكر السياسي الحديث ب " السيادة " . (5)

(1) الامام مسلم ، صحيح المسلم ، كتاب الامارة ، انظر النووي ، شرح صحيح المسلم ج12 ، المطبعة المصرية ومكتباتها ، القاهرة ، ص15

(2) أحمد محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، دار النهضة العربية ، (د.ط) ، بيروت ، 1991 ص14

(3) الماوردي ، الاخكام السلطانية و الولايات الدينية ، تحقيق : أحمد مبارك البغدادي ، دار ابن قتيبة ، الكويت ، ط1. 1989 ص3.

(4) الجويني ، أبو المعالي ، امام الحرمين ، غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق ودراسة : مصطفى حلمي ، فؤاد عبد المنعم ، دار الدعوة للطبع و النشر و التوزيع . (د.ط) ، الاسكندرية ، 140 هـ ، ص15

(5) فوزي خليل ، دور أهل الحل و العقد في النموذج الاسلامي لنظام الحكم ، سلسلة الرسائل الجامعية ، مكتبة المعهد بالقاهرة . (د.ط) القاهرة ، 1996 ص35 .

ومن مفاهيم الخلافة ما أورده ابن خلدون في المقدمة عندما راح يصنف نظم الحكم و أنواع الملك حيث قال : " أنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به " (1).

فالاخلاق حسب ابن خلدون ، سياسة شرعية ليس القصد منها تحقيق أغراض مادية و جلب مصالح دنيوية فقط ، وإنما الغاية منها تحقيق السعادة الأخروية للناس عن طريق سياستهم بما ينفعهم في دنياهم ، لذلك جاءت الشريعة تحت الناس على طاعة الله و العمل بشريعته من أجل تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا و الآخرة .

ويرفض ابن خلدون السياسة القائمة على اتفاق الناس كما يذم تلك التي تتأسس على القهر و التغلب لأنها نظر بغير نور الله ، يقول : " فما كان منه بمقتضى القهر و التغلب فجور و عدوان و مذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية ، و ما كان منه بمقتضى السياسة و أحكامها فمذموم أيضا ، لأنه نظر بغير نور الله " (2).

ويذهب محمد رشيد رضا الى اعتبار : " الخلافة و الإمامة العظمى و إمارة المسلمين ، ثلاث كلمات معناها واحد ، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين و الدنيا " (3). وهو ما ذهب إليه النووي حيث قال : " يجوز أن يقال للإمام : الخليفة و الإمام و أمير المؤمنين " (4). والسبب في اختيار هذه الألفاظ : الإمام و الخليفة و أمير المؤمنين هو إبعاد المفهوم الإسلامي للدولة و سياستها عن النظام الملكي بمفهومه القديم الذي ساد عند الأمم الأخرى (5).

(1) ابن خلدون ، مصدر سابق ص 189 .

(2) ابن خلدون ، المصدر نفسه ص 198

(3) محمد رشيد رضا ، الخلافة أو الامامة العظمى ، مطبعة المنار (د.ط) ، القاهرة ، 1341 هـ ص 14

(4) النووي ، يحيى بن شرف الدين ، روضة الطالبين ، ج 10 ، المكتب الاسلامي ، ص 93 .

(5) عبد الله بن سليمان الدميجي ، الامامة العظمى عند أهل السنة و الجماعة ، دار طيبة للنشر و التوزيع ، (د.ط) الرياض (د.ت) ص 34.

و الواقع أن تعاريف الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية لا حصر لها وهي كلها تصب في هذا المعنى ..
ويظهر من تعاريفهم أنهم يعتبرون الخليفة قائما مقام النبي في رئاسة الدولة ، معتبرين ان النبي
كان يجمع بين وظيفتين : التبليغ عن الله ، أي نشر الدين الإسلامي ، وسياسة الناس به ، لكن وظيفة
التبليغ انتهت بوفاته ، وبقيت الوظيفة الأخرى ، سياسة الناس وإدارة شؤونهم الدنيوية فوجب أن يقوم بها
من هو أقدر على تحمل أعبائها ,ومن يخلف الرسول (ص) في هذا الأمر يسمى : الخليفة (1) .

المطلب 1 : نظام الخلافة السنية :

نظام الخلافة السنية مؤسسة سياسية لها جانب نظري يتمثل في نظريات الفقهاء التي وضعت لتأسيس
الدولة الإسلامية ، وقد أصبحت تلك النظريات مع تطور نظام الخلافة بمثابة دستور للنظام السياسي
الإسلامي (2) وقد ارتقى البحث حول الإمامة حيث أصبح يكتسب طابعا علميا بإدراجه ضمن مباحث
علم الفقه، وكان الإمام الشافعي أول من عقد فصلا في كتابه : "كتاب الإمامة " حيث اعتبر هذا العمل
تحولا نوعيا في تاريخ البحث السياسي في الإسلام، إذ اعتبر مرجعا أساسيا في مباحث القانون (3)، بعدها
خطى الفقه السياسي الإسلامي خطوة متميزة بلجوء بعض الفقهاء للتنظير لمسألة الإمامة، إذ يعد كتاب
"الأحكام السلطانية و الولايات الدينية " للماوردي ، وكتاب : "غيث الأمم في التياث الظلم " للجويني،
و " السياسة الشرعية " لابن تيمية ، و " الطرق الحكمية في السياسة الشرعية " لابن قتيبة ... وغيرها
من أبرز الكتب الرائدة في السياسة الشرعية ، حيث بحثت في مسائل هامة مثل : تحديد الشروط التي
تنعقد بها الخلافة ، و آليات انعقادها و الشروط الموجبة لخلع الخليفة ... الخ

(1) عبد القادر عودة، مرجع سبق ذكره ص 93 .

(2) انظر، عبد العزيز الدوري، النظم الاسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية . ، ط1، بيروت ، لبنان ، 2008، ص33

(3) محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سبق ذكره ، ص101

من هذا المنطلق يجدر بنا ونحن نبحث في موضوع الإمامة أن نطرح التساؤلات التالية : ما طبيعة

الإمامة عند أهل السنة ؟ وما الذي أوجب إقامة الخلافة ؟ وما هي شروط انعقادها وما هي آلياتها ؟

طبيعة الخلافة عند أهل السنة و الجماعة :

مفهوم أهل السنة و الجماعة :

معنى السنة في اللغة : الطريقة و السيرة ، حسنة كانت أم قبيحة (1).

معنى السنة اصطلاحا : السنة في اصطلاح علماء العقيدة الإسلامية "هي الهدى الذي كان عليه رسول

الله (ص) و أصحابه .علما و اعتقادا و قولاً و عملاً " (2) .

مفهوم الجماعة :

المعنى اللغوي: الجماعة في اللغة مأخوذة من مادة – جمع . وهي تدور حول الجمع و الإجماع و

الاجتماع وهو ضد التفرق .

المعنى الاصطلاحي: الجماعة هم سلف الأمة من الصحابة و التابعين الذين اجتمعوا على الحق الصريح

من الكتاب و السنة " (3) .

فأهل السنة و الجماعة هم أتباع الرسول (ص) من المسلمين الأوائل الذين تشبثوا بسنته قولاً و عملاً .

(1) ابن منظور ، لسان العرب، باب نون ، فصل السين، دار مصادر للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1990، ص 225.

(2) ناصر بن عبد الكريم العقل ، مباحث في عقيدة أهل السنة ،دار الوطن للنشر و الدراسات و المباحث الرياضية ط1 ،(د.ت) ص 13 .

(3) ناصر بن عبد الكريم ، المرجع نفسه ، الموضوع نفسه .

طبيعة الخلافة عند أهل السنة :

أجمع أهل السنة على أن مسألة الخلافة أو الإمامة من المسائل الفرعية الفقهية المتعلقة بالمصالح العامة للأمة ، وليست من أصول الدين ، فهي تدرج ضمن المباحث العملية في الفقه ، و الأحكام العملية يكتفي فيها بالأدلة المفيدة ظنا راجحا وأما العقائد فإنها لا تقوم الا على براهين و أدلة قاطعة، وهي ليست أصل من أصول الاعتقاد ولا تتعلق بالإيمان و الكفر. يقول الغزالي : " إعلم أن النظر في الإمامة أيضا ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات بل من الفقهيات " (1) ، "إنها محل الاجتهاد ، أي موضع البحث و النظر ، وليست من أصول العقائد " (2) ، ذلك لأن " معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع خلية عم مدارك اليقين " (3) . فالخلافة منصب دنيوي بشري، وهي مسألة سياسية أكثر منها دينية (4)، وهذا هو سبب عدم وجود نصوص تفصيلية واضحة بشأنها ، وسكوت القرآن الكريم عن تفصيل شأن الدولة و نظام الحكم السياسي ، ليس سهوا أو تقصيرا منه، لأن الخلافة من المسائل التي تخضع لقانون التغيير و التطور ، وهو قانون طبيعي وسنة من سنن الله في الكون .

وإذا كان بعض مفكري الإسلام السنيين يدرجون بحث الخلافة ضمن كتب العقائد ، فلا يعني أنها تنتمي إليها، و" إنما غرض ذلك الرد على ما أحاط بها من أفكار لا ترتبط بها " (5) وهي الأفكار التي تنسب الى الشيعة، و التي اعتبرت الإمامة قضية أصولية ومنصب ديني ، يستمدّها الإمام من الله بموجب النص لا من البشر بموجب الاختيار .

(1) الغزالي، ابو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد ، شرح وتعليق ، انصاف رمضان ، دار قنينة للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، دمشق ، سوريا ، 2003 ، ص 234 .

(2) محمد ضياء الدين الرئيس ، مرجع سبق ذكره، ص 33 .

(3) الجويني، أبو المعالي، مصدر سبق ذكره ، ص 75 .

(4) مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت ، لبنان ، 2004 ، ص 447 .

(5) مصطفى حلمي ، المرجع نفسه ، الموضوع نفسه .

فأهل السنة يرون أن أحكام السياسة لا ترقى الى فرائض الدين ، وإنما هي وسيلة لغاية اسمى، هي نشر الدين وحمايته و الدفاع عنه ،فمسائل الدنيا إنما ترجع الى المبدأ : " وشاورهم في الأمر " و شؤون الخلافة تندرج ضمن هذا المبدأ ، فهي تقوم على الشورى و الانتخاب و الاختيار و الإجماع وليس على النص و التعيين ، وقد ثبت شرعا ان الرسول (ص) كان يشاور أصحابه ويستخدم النظر العقلي في كثير من المسائل الدنيوية التي لا نص فيها .

لذا اعتبر أهل السنة أن الأحكام السياسية وكل ما يتصل بالشؤون الدنيوية و السلطة الزمنية إنما يخضع للاجتهاد و استخدام القياس .

يقول ابن القيم " السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد ،وان لم يضعه الرسول (ص) ولا نزل به بوحى ... ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط و غلط الصحابة " (1).

ولا يفهم من ذلك أن أهل السنة يفصلون بين السياسة والدين و " إنما هو مجرد تفرقة بين شرع مصدره الكتاب و السنة ، وسياسة قائمة على الاجتهاد الذي هو بدوره مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، ولم يعرف الفصل التام بين السياسة و الدين الا بعد سقوط الخلافة العثمانية وبتأثير من الفكر السياسي الأوروبي (2).

ان نظام الخلافة عند اهل السنة هو على غرار باقي الأنظمة السياسية نتاج للاجتهاد البشري خاضع لتقلبات الظروف وتغير الزمن وتطور المجتمعات، اذ ينطبق عليه مبدأ " انتم ادرى بشؤون دنياكم "

(1) ابن القيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، قدم له: محمد الزحيلي ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشير محمد عيون ، مكتبة المؤيد ، بيروت ، ط1 ، 1989 ص 12

(2) أحمد محمود صبحي ، الزيدية ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، ط3، 1991 ، ص28

فالدولة التي يبنيتها الإسلام، كما يقول يوسف القرضاوي : دولة مدنية مرجعها الإسلام ، إنها ليست دولة دينية أو " ثيوقراطية " تتحكم في رقاب الناس أو ضمانهم باسم " الحق الإلهي " وليست دولة " الكهنة " أو " رجال الدين " الذين يزعمون أنهم يمثلون آراء الخالق في دنيا الخلق ، أو مشيئة السماء في أهل الأرض ... فالحق أنها " دولة مدنية " تحكم بالإسلام، وتقوم على البيعة و الشورى، ويختار رجالها من كل قوي أمين حفيظ عليم (1).

وجوب الإمامة:

أجمع أهل السنة على وجوب نصب الإمام أو الخليفة و أساس هذا الوجوب عندهم هو الشرع وان كانوا لا يرفضون العقل (2) وبرروا وجوب إقامة الإمامة أو الخلافة نظرا للأدوار التي يقوم بها الخليفة في أمور الدين و شؤون الدنيا .

فالخلافة واجبة لكونها فرض كفاية(*) و الواجب الكفائي هو ما أوجب الشارع فعله من مجموع المكلفين، بحيث إذا قام به البعض فقد أدى الواجب وسقط عن الباقيين، أما إذا لم يقم به أحد أثموا جميعا لتخليهم عن أداء الواجب (3) و الإمامة أو الخلافة تندرج ضمن الواجب الكفائي .

(1) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، (د.ط) ، 1997 ، ص 30 .

(2) أنظر، محمد ضياء الدين الرئيس ، مرجع سبق ذكره ص 131 .

(3) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الإسلامية ، القاهرة ، ط 8 ، 1942 ، ص 108 .

(*) يقسم الفقهاء الواجب الى قسمين : واجب عيني : وهو ما طلب الشارع فعله من فرد من الأفراد بحيث اذا قام به عند غيره لم يجزه : كالصلاة ، والصيام، و الصوم ... و واجب كفائي : وهو ما أوجب الشارع فعله من مجموع المكلفين ، بحيث إذا قام به البعض فقد أدى الواجب وسقط عن الباقيين، اما اذا لم يقم به أحد أثموا جميعا لتخليهم عن أداء الواجب.

انظر : عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، نفسه ، ص 8-

يقول الماوردي : " فاذا ثبت وجوب الإمامة ، ففرضها على الكفاية ، كالجهد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو أهلها ، سقط فرضها على الكفاية ، وان لم يقم أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج و لا مآثم " (1) .

وبهذا المعنى فان من يآثم في حالة العزوف عن إقامة الإمامة فئتان : فئة أهل الرأي لأنهم مسؤولون عن اختيار الخليفة ، وفئة من تتوفر فيهم شروط الخلافة لأنهم الأقدر على أداء وظائفها . يقول الإمام ابن حزم : " اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم في أحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله (ص) حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا : لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم " (2).

لكن ما هي البراهين التي استند إليها أهل السنة لتأكيد وجوب الإمامة شرعاً ؟

يرى محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه : " النظريات السياسية الإسلامية " أن البرهان الأول و

الأساس عند أهل السنة هو الإجماع , أما بقية الأدلة عندهم فهي براهين تابعة (3) .

برهان الإجماع : يقرر علماء أهل السنة أن الإمامة أو الخلافة ثابتة بالإجماع ، ويستندون الى حادثة "السقيفة" فالصحابية ، رضي الله عنهم ، بمجرد أن بلغهم نبأ وفاة الرسول (ص) بادروا إلى عقد إجتماع في سقيفة " بني ساعدة " وقد ضم الاجتماع كبار الأنصار و المهاجرين ، وظهر تأكيد إجماعهم على نصب الخليفة من تأخيرهم دفن جثمان الرسول (ص) ، فكان ذلك الأمر أولى عندهم من تشييع جنازة الرسول (ص) .

(1) الماوردي، مصدر سبق ذكره ، ص 4 .

(2) ابن حزم الاندلسي ، الفصل في الملل و الاهواء و النحل ، ج 4 ، مكتبة السلام العالمية ، (د.ت) ، (د.ط) ص 72 .

(3) أنظر ، محمد ضياء الدين الرئيس ، مرجع سبق ذكره ص 131 .

وهم وان اختلفوا حول الشخص الجدير بمبايعته ،فانهم أجمعوا على وجوب وجود امام، ولم يعترض أحد على ذلك (1).

ويذكر أن أبا بكر خطب في هذا الاجتماع قبل مبايعته فقال: " أيها الناس من كان يعبد محمدا فان محمد قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ، ثم قرأ هذه الآية : " وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل " (2) ، إلى أن قال : " وان محمدا قد مضى لسبيله ، ولا بد لهذا الأمر من قائم به " . (3) فخطاب أبو بكر يعد تنبيها للناس على ضرورة اختيار خليفة لرسول الله (ص)، وقد أدرك الصحابة خطورة شغور منصبه (ص) لهذا لم يترددوا في نصب خليفة له .

وقد ذهب ابن خلدون الى القول بأن الإمامة واجبة شرعا عن طريق الإجماع فقال : " ... ثم ان نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة و التابعين، لأن أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا الى بيعة أبي بكر رضي الله عنه ، وتسليم النظر اليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك ، ولم يترك الناس فوضى في عصر من الإعصار واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام (4) .

(1) محمد ضياء الدين الرئيس، المرجع السابق ، ص 132 .

(2) سورة آل عمران ، الآية 144 .

(3) الشهرستاني ، المملو النحل ، مصدر سابق ، ص 475

(4) ابن خلدون ، مصدر سبق ذكره ص 90 .

وإذا استقرأنا سيرة الخلفاء الراشدين ، وجدنا أن نصب الخليفة كان من أهم انشغالاتهم حين كانوا يشعرون بقرب أجلهم . يقول الشهرستاني : " ... ولما قرب وفاة أبي بكر رضي الله عنه . قال: " تشاوروا في هذا الأمر ، ثم وصف عمر بصفاته وعهد إليه و أستقر الأمر عليه ، وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يجوز خلو الأرض من إمام ، ولما قربت وفاة عمر – رضي الله عنه – جعل الأمر شورى بين ستة ، وكان الاتفاق على عثمان رضي الله عنه ، وبعد ذلك كان الاتفاق على علي بن أبي طالب – رضي الله عنه - فدل ذلك على أن الصحابة رضي الله عنهم – وهم الصدر الأول كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام ... أما بإجماع الأمة ، أو بعهد ووصية وإما بهما جميعا ، فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة " (1) .

ودليل الإجماع عند أهل السنة استند الى بعض الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، ومن ابرز تلك الآيات الدالة على وجوب الإمامة : آيات الحدود و القصاص ، و آيات وجوب طاعة ولي الأمر و آيات وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وغيرها من الآيات التي نزلت بتشريع حكم من الأحكام التي تتعلق بموضوع الإمامة و شؤونها .

قال الله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم " (2) .
فالله تعالى أوجب على المسلمين طاعة أولى الأمر ، أي الحكام ، نظرا للمهام التي يضطلعون بها في حياة الناس . وقوله تعالى أيضا : " وأن أحكم بينهم بما انزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ، وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما انزل الله إليك فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيرا من الناس لفاسقون " (3)

(1) الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام ، حرره و صححه : ألفريد جيبون ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط1، 2009 ، ص 446 / 447

(2) سورة النساء، الآية 59 .

(3) سورة المائدة الآية 48 .

لقد أمر الله تعالى رسوله أن يحكم بين الناس بالحق ، فيكون بهذا الأمر قد أوجب أمته على إقامة الحكم ، وإقامة الحكم يتطلب وجود حاكم ، مما يدل على وجوب وجود ولي الأمر على المسلمين .

أما الأحاديث النبوية الدالة على وجوب إقامة الخلافة فهي كثيرة نذكر منها :
ما رواه الامام مسلم في صحيحه :

قال : رسول الله (ص) : " من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ، ومن مات و ليس في عنقه بيعة مات بيعة جاهلية " (1) .

ومعنى الحديث "أن النبي(ص) فرض على كل مسلم أن يدلي برأيه في اختيار الشخص الذي يتولى أمور المسلمين ، وهو أمر واجب شرعا ، وامتناع الأمة عن بيعة الخليفة سيترتب عنه تحملها وزر ذلك أخلاقيا و اجتماعيا . وقد كان النبي (ص) يأمر دائما بإقامة رأس " حاكم " حتى أمر بذلك في السفر اذا كانوا ثلاثة ، فأمر بالإمارة في أقل عدد و أقصر اجتماع " (2) .

ومن أقوال على رضي الله عنه في ضرورة اقامة الحكم ، وتنصيب الحاكم ، رده على الخوارج لما قالوا: " لا حكم الا لله " فرد عليهم قائلا : " كلمة حق يراد بها باطل ، نعم ، انه لا حكم الا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة ، فانه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن و يستمتع فيها الكافر ، يبلغ الله فيها الأجل و يجمع فيه الفئى ، و يقاتل به العدو ، و تأمن به السبل ، ويأخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ، ويستراح من فاجر " (3) .

"ان اعتماد أهل السنة على الإجماع و اتساع نظرهم إليه مستمد من اعتبارهم لموضوع الإمامة قضية مصلحة و هذا ما يترتب عليه القطع بصحة الإجماع" (4) .

(1) الامام مسلم ، صحيح مسلم ، ج3 ، كتاب الامارة ، باب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن ، ص 1478 . نقلا عن : ابن تيمية : منهاج السنة . تحقيق : محمد رشاد سالم ص 110 .

(2) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، تحقيق : محمد رشاد سالم ج 1 ، (د.ط) (د.ت) ص 557 .

(3) الامام على بن أبي طالب ، نهج البلاغة ، جمعه الشريف الرضى ، تحقيق : الشيخ فارس الحسون ، اعداد : مركز الابحاث العقائدية ، الخطية 40 ، ص 101 .

(4) الجويني ، أبو المعالي الارشاد ، حفته وعلق عليه وقدم له وفهرسه : محمد يوسف موسى ، عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مصر ، القاهرة . (د.ت) 1950 م ، ص 417 ، 1369 هـ .

وقد تنبه المستشرقان (جيب) « Gibb » و (شاخت) « schacht » الى قيام الخلافة على الاجماع ، فقال جيب : " ان الخلافة تقوم قياما كلياً على مبدأ الاجماع " (1).

وقال (شاخت) : " ان نواحي مهمة في التشريع الإسلامي ، كاخلافة ، مثلاً كان أساسها مبدأ الإجماع وحده " (2) .

نستنتج مما سبق ان اعتماد الصحابة على مبدأ الإجماع ، و المستند الى الكتاب و السنة هو الدليل القاطع الذي تعتمد عليه فرقة السنة في إثبات وجوب الإمامة " أما ما نقل من نظريات تخالف هذه النظرية لم يعرف الا بعد اهتمام الناس بعلم الكلام واعتناءهم بأراء الفرق و أصحابها، وفي ذلك برهان دامغ على وجوب الإمامة شرعا و عقلا، وعلى استناد الأمة الى نصوص صريحة يستنبط منها بوضوح مدلول ذلك الوجوب " (3) .

البرهان الثاني: دفع أضرار الفوضى ، وهو برهان أساسه عقلي شرعي" (4). مضمون هذا البرهان أن في نصب الإمام دفعا لأضرار عظيمة محتملة ، ودفع الضرر المحتمل واجب ، وبيان ذلك أن الناس لا يستطيعون العيش منفردين ، لأن الإنسان كائن اجتماعي ، وبتعبير ابن خلدون " مدني بالطبع " فلا بد ان يعيش في مجتمع ، اذ لا يمكن تحقيق حاجاته الا بتعامله مع غيره ، ولما كانت رغبات الناس لا متناهية "فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء، قلما ينقاد بعضهم لبعض ، فيفضي ذلك الى التنازع و التواثب وربما أدى إلى هلاكهم جميعا .

(1) H.A.R.GIBB, MUHAMMED ANISM , in the sertes . H.V.L ,1949 P 99 -

نقلا عن : صبحي صالح ، النظم الاسلامية. منشورات الشريف الرضي ، ايران ، ط1 ، (د.ت) ص 284 .

(2) Schacht . encyclopedia of social sciences . vol , v111 ,p347 -

نقله : صبحي الصالح ، المرجع نفسه ، الموضوع نفسه .

(3) صبحي الصالح ، المرجع نفسه ، ص 286 .

(4) أنظر، محمد ضياء الدين الرئيس ،مرجع سبق ذكره ص 134 .

ويشهد له التجربة و الفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر ، بحيث لو تمادى لعطلت المعاش ، و صار كل أحد مشغولا بحفظ ماله و نفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين و هلاك جميع المسلمين ، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها ، بل نقول : " نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين " (1).

فجوب نصب الإمام أو الخليفة ناتج عن الوظائف التي يقوم بها ، منها منع التظالم بين الناس وإقامة العدل بينهم وضمان حياة الأمن و الاستقرار لهم ... الخ .

وقد أكد الغزالي ذلك حيث قال : " فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الأمن ... و الأمن على الأنفس و الأموال لا ينتظم الا بسطان مطاع ، وهذا يشهد له أوقات الفتن ... لهذا قيل : الدين أساس و السلطان حارس ، وما لا أساس له فهو مهدوم ، وما لا حارس له فضائع " (2) .

ومن الأشياء التي تصلح به الدنيا فتنتظم بها حياة الناس ، "سلطان قاهر ، تتألف برهبتة الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرعة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية على ما أثره ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينفكون عنه الا بمانع قوي ، و رادع ملي ... والعلة المانعة من الظلم لا تخلو من أحد أربعة أشياء : إما عقل زاجر ، أو دين حاجز ، أو سلطان رادع أو عجز صاد ... ورهبة السلطان أبلغها ، لأن العقل و الدين وبما كان مضعوفين أو بداعي الهوى مغلوبين ، فتكون رهبة السلطان أشد زجرا وأقوى ردعا ، وقد روي عن الرسول (ص) أنه قال : " أن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن " (3). (*)

(1) الأبيجي ، عضد الدين ، المواقف ج8 ، ضبطه وصححه : محمود عمر الدميالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان (د.ط) ، (د.ت) ص 378 .

(2) الغزالي . ابو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ومعه كتاب السداد في الارشاد الى الاقتصاد في الاعتقاد ل: مصطفى عبد الجواد عمران ، دار البصائر ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، (د.ط) ، ص 170 .

(3) الماوردي ، أدب الدنيا و الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1987 ص 112 .

(*) القول ينسبه البعض الى عثمان بن عفان ، رضي الله عنه .

وقد اعتقد البعض ان تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم و يسود فيه شيء من التسلط و القهر ، وفي ذلك أضرار لا محالة (1) .

ويعترض أنصار السنة على هذا بالقول أن الأضرار الناتجة عن تعيين الحاكم ، أقل بكثير من الأضرار الناجمة عن عدم تعيينه ، والعبرة بدفع الضرر الأكبر، فالقاعدة الشرعية المطبقة عند تعارض الضررين: دفع الضرر الأعظم باحتمال الضرر الأقل (2).

ان حياة الناس لا تستقيم الا اذا تولى أمورهم إمام أو خليفة أو قائد ، وفي غيابه تحولت حياتهم الى فوضى وفتن ...

(1) هذا ما تراه النجدات ، وهي فرقة من الخوارج تقول بعدم ضرورة الإمامة ، ان التزم الناس الحق و حكموا بالعدل وهو موقف مثالي لأنه يغفل الجانب الشرير للانسان .

(2) انظر، حسن صبحي أحمد عبد اللطيف ، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر و التوزيع ، الأسكندرية (د.ط) ، (د.ت) ص 79 .

البرهان الثالث : تنفيذ الواجبات الدينية :

ان القيام بالواجبات الدينية يتوقف على وجود الإمامة وهي واجبات فردية أو اجتماعية ، فالواجبات الفردية حسب الغزالي تتمثل في : المعرفة (العلم) و العبادة و بهما يتم نظام الدين ، يقول : "نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة و سلامة قدر الحاجات من الكسوة و المسكن و الأقوات و الأمن ... ولعمري من أصبح آمنا في سربه معافى في بدنه ، وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية ، والا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم و العمل ، وهما وسيلناه إلى سعادة الآخرة (1) . وهو ما ذهب إليه ابن تيميه حين قال :

" ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا تمام للدين و الدنيا الا بها ، فان بني آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض تعاوننا وتناصرنا، يتعاونون على جلب المنفعة ، ويتناصرون لدفع المضرة،اذ الواحد منهم لا يقدر وحده على جلب جميع منافعه ودفع جميع مضاره"(2)

أما الواجبات الاجتماعية العامة فهي تلك التي فرضها الدين و الأمة و تشكل القسم الأكبر من المقاصد الدينية و تعرف عند الفقهاء ب " الفروض الكفائية " .

اذ لا بد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم و يقيم حدودهم و يحفظ بيضتهم * ، و يحرس حوزتهم ، و يعبي جيوشهم

و يقسم غنائمهم و صدقاتهم ، و يتحاكمون إليه في خصوماتهم ... و ينصف المظلوم و ينتصف من الظالم ، و ينصب القضاة و الولاة في كل ناحية فيبعث القراء و الدعاة الى كل طرف (3).

(1) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد ، و معه كتاب : السداد في الإرشاد الى الاقتصاد في الاعتقاد ل : مصطفى عبد الجواد عمران ، دار البصائر . القاهرة ، ط1 ، ص509/506 .

(2) ابن تيميه ، السياسة الشرعية ، تحقيق : على بن محمد العمران ، دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع ، (د.ط) (د.ب) ص232 .

(3) الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام ، مصدر سابق ، ص475 .

(*) بيضة القوم : حوزتهم و حماهم و حدودهم ، أنظر المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة 1960 م 1379 هـ.

فهذه الواجبات الشرعية الجماعية لا يتسنى لأحد بمفرده القيام بها ، فهي تحتاج الى سلطة عامة تسمو فوق الأفراد ، تكون لها القدرة على الأمر و النهي و التوجيه و التدبير و التسيير ، و تلك هي سلطة الإمامة ، لهذه الأسباب وغيرها، يتضح أن نصب الإمام أو الخليفة من الأمور التي أجمع حولها المسلمون ، بغض النظر عن وجوب ذلك شرعا أو عقلا أو هما معا ، فان وجود الحاكم على رأس المسلمين من مقتضيات الشرع و العقل معا .

لكن ما هي الشروط الواجب توفرها في الإمام أو الخليفة لكي يكون مؤهلا لتولي منصب الخلافة ؟

المطلب 2 : شروط الإمامة العظمى (الخلافة) عند أهل السنة :

يقصد بشروط الإمامة تلك المزايا السامية و المناقب الرفيعة التي يجب أن يتوفر عليها الخليفة (الحاكم) ، وهي شروط اجتهادية صاغها فقهاء المسلمين و علمائهم ، وقد اختلفت تلك الشروط باختلاف المذاهب الإسلامية و الفقهية من سنة و شيعة و خوارج... الخ ، كما اختلفت من حيث كونها شروط واجبة و شروط كمالية.

ولما كان الإمام هو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية كان من الطبيعي أن يراعي عند اختياره شروط معينة يجب أن تتوفر في شخصه نظرا للمكانة التي سيشغلها و المسؤولية الكبرى التي سيتولاها ، و من أهم الشروط التي اشترطها علماء أهل السنة نذكر ما يلي :

(1) الإسلام : أجمع علماء الإسلام على أن من يتولى أمور المسلمين يجب أن يكون مسلماً ، وهذا شرط يعد من البديهيات ، " لذلك فليس غريباً أن يتجاهله تماماً بعض من ذكر شروط الإمامة من الفقهاء أمثال : الماوردي وابن حزم والجويني والايحي و الجرجاني وابن خلدون وغيرهم ، على اعتبار أن هذا الشرط مفروغ منه ولا ضرورة للجدل فيه" (1).

"فطبائع الأشياء توجب أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلماً ، وإذا كان هذا ما توجبه طبائع الأشياء ومنطق الواقع فإن الإسلام نفسه يحرم أن يلي أمر المسلمين غير المسلم " (2) ويبدو ذلك واضحاً من قول الله تعالى :

" لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء " (3)

(2) الذكورة : اتفقت آراء الفقهاء وعلماء المسلمين قديماً وحديثاً على عدم جواز تقلد المرأة منصب الخلافة و" لا يعرف بين المسلمين من أجاز ذلك في مذهب أهل السنة ، مع ان هذا المنع لم يشمل الحقوق السياسية الأخرى التابعة للحكم ، كحق الانتخاب وحق التشريع للبرلمان وتولية القضاء و الوزارة أو ما يعبر عنه بالولايات العامة التي تختص بفصل الخصومات وحسن التشريعات" (4) .

(1) صالح سمصار ، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر ، رسالة ماجستير في السياسة الشرعية ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية ، قسم الشريعة 2010/2009 م ص 54 .

(2) عبد القادر عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص 102/101 .

(3) سورة آل عمران : الآية 28

(4) صالح سمصار ، مرجع سبق ذكره ، ص 61 .

قال الجويني : " وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون اماما وان اختلفوا في الجواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه " (1) .

ان التكوين النفسي و العقلي و العاطفي و الجسمي للمرأة يحول دون أن تكون على رأس الدولة نظرا للمهام الشاقة التي ترتبط بهذا المنصب .

قال مصطفى السباعي يصف منصب الخلافة : " انه ليس من صورة زخرفية للزينة و التوقيع وانما قائد المجتمع ورأسه المفكر و له وظائف خطيرة ، فهو الذي يعلن الحرب و يقود الجيش ... ومما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي و العاطفي " (2) .

يروى أبو ذر- رضي الله عنه- أن الرسول (ص) منع عنه الإمارة حين طلبها منه ، بحجة كونه ضعيفا، فعن أبي ذر الغفاري- رضي الله عنه- قال: قلت : يا رسول الله ألا تستعملني ؟ قال : فضرب رسول الله (ص) بيده على منكبي، ثم قال صلى الله عليه و سلم : "يا أبا ذر ،انك ضعيف وأنها أمانة وأنها يوم القيامة خزي و ندامة ، إلا من أخذها بحقها و أدى الذي عليه فيها " (3) . يقول النووي في هذا الصدد : (...الخزي و الندامة فهو في حق من لم يكن أهلا لها ... وأما من كان أهلا للولاية و عدل فيها فله فضل عظيم تظاهرت به الأحاديث الصحيحة ...) (4) .

فإذا كان الرسول (ص) منع عن أبي ذر ولاية أمر المسلمين وهو رجل من أعظم رجال المسلمين لأنه ضعيف ، مقارنة بأقرانه الرجال ، فما بالك بضعف النساء وعدم قدرتهن بتحمل عبء هذه المسؤولية ؟

(1) الجويني ، ابو المعالي : الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ضبط وتحقيق : توفيق على وهبة ، أحمد عبد الرحيم السايح . مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ط1 ، 2009 ، ص 328 .

(2) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه و القانون ، دار العروبة ، القاهرة ، (د.ط) . 1961. ص 39 .

(3) الإمام مسلم ، صحيح مسلم ، بشرح النووي ، ج 12 ، ص 210/209 .

(4) صحيح مسلم بشرح النووي مجلد 6 ، ج 12 ، ص 211/210 .

3) العدالة: تعد العدالة من أهم الشروط التي أجمع حولها فقهاء الإسلام على اختلاف مذاهبهم على اعتبار انها تمثل قمة الشروط اللازمة للخليفة، و المقصود بعدالة الإمام أو الخليفة أن يكون صاحب استقامة في السلوك , متجنباً المعاصي ، مبتعداً عن الأهواء و الشهوات ، وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله : (... وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه) (1) . و يرفع الغزالي من شأن العدالة الى درجة الورع و هو ذروة التقوى . فيقول : " ... هي أعز الصفات و أجلها ، وأولها بالرعاية ، وأجدرها ، وهي وصف ذاتي ، لا يمكن استعارته و لا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير ... وهو الأساس و الأصل و عليه يدور الأمر كله ، و لا يغني فيه ورع الغير ، وهو رأس المال ومصدر حماية الخصال و لو اختل هذا و – العياذ بالله – لم يبق معتصم في تحقيق الأمانة " (2).

(1) ابن خلدون ، مصدر سبق ذكره ، ص 191 .

(2) الغزالي ، ابو حامد، فضائح الباطنية ، حققه و قدم له : عبد الرحمان بدوي ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت (د.ط) ، (د.ت) . ص 187 .

إن العدالة شرط لازم لانعقاد الإمامة و استمرارها وقد اشترط الله تعالى في الشاهد أن يكون عدلا
قال الله تعالى : " واشهدوا نوي عدل منكم " (1) . فإذا كان من شروط الشاهد أن يكون عدلا فمن
الأولى أن يكون الخليفة كذلك لأنه أعظم شاهد (2) .
ان خروج الإمام عن العدالة كأن يكون ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة و
انقيادا للهوى فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها " (3). " فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى
فاسق لا يتقي الله ، ومن لا يقاوم عقله هواه ونفسه الأمانة بالسوء ، ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه ،
فأنى يصلح خطه الإسلام " (4) .
ان العدل أساس الحكم في الإسلام ، وقد ألح القرآن الكريم في طلبه و جعل القيام به هدف الرسالات
السماوية بعد الإيمان بالله تعالى . قال الله تعالى : " لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب
والميزان ليقوم الناس بالقسط " (5). وقال تعالى أيضا : " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل " (6).
وقد أكدت الأحاديث النبوية هذا المعنى حيث ذكر الرسول (ص) أن من بين الذين يظلمهم الله يوم القيامة
حيث لا ظل الا ظله : إمام عادل .
وقد حرم الله تعالى الظلم و اعتبره من أعظم الجرائم و اكبر الآثام التي تؤدي الى انهيار الأمم وهلاك
البشر .

(1) سورة الطلاق ، الآية 2 .

(2) عبد القديم زلوم ، نظام الحكم في الإسلام ، منشورات حزب التحرير ، ط6 ، بدون مكان النشر ، 2002 ، ص35 .

(3) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سبق ذكره ، ص24 .

(4) الجويني ، غياث الأمم ، مصدر سبق ذكره ص 68 .

(5) سورة الحديد ، الآية 25

(6) سورة النساء ، الآية 58 .

(4) التكليف: ويقوم هذا الشرط على ركنين ، البلوغ و العقل ...

فلا تتعقد الخلافة لصبي ، " لأنه مولى عليه في أموره وموكل به غيره، فكيف يجوز أن يكون ناظرا في أمور الأمة " ؟ (1) .

" ان القاصر عاجز طبيعيا وقانونيا حتى عن إدارة شؤونه الخاصة ، فهذا الشرط يدل على أن روح نظام الخلافة الصحيحة تتنافى ونظام الملكية الوراثية التي تجعل وراثته العرش في بعض الأحيان لقاصر" (2) ولا تتعقد أيضا لذهاب عقل أو غيره " لأن العقل آلة التدبير ، فإذا فات العقل فات التدبير " (3) .

(5) الحرية: لا تتعقد إمامة العبد ، لأنه مملوك لسيده ، فلا يحق له التصرف في شيء إلا بإذن سيده ، وبذلك تنتفي ولايته على نفسه ، فلا تصح إمامته " لأن منصب الإمامة يستدعي استغراق الأوقات في مهمات الخلق فكيف ينتدب لها من هو كالمفقود في حق نفسه الموجود لمالك يتصرف تحت تدبيره وتسخيره " (4) .

" و الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم و انعقاد الولاية " (5) .

(6) الكفاية: وهي القدرة على إمكانية القيام بأعباء الخلافة وممارسة السلطة السياسية ولا يتسنى ذلك إلا إذا كان الحاكم – الإمام – ذو رأي سديد ، حسن التفكير و التدبر ، حازما في تنفيذ أحكام الشرع و إقامة الحدود ، شجاعا في جهاد الأعداء ، عارفا بأمور السياسة ، ملما بشؤون الحروب وقيادة الجيوش (6) .

(1) أنظر عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي ، الإمامة العظمى ، مرجع سبق ذكره ، ص 238/239 .

(2) السنهوري، عبد الرزاق ، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية ، تحقيق : توفيق الشاوي ونادية السنهوري مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 2001 ، ص 122 .

(3) القلقشندي ، مآثر الانفاة في معالم الخلافة ، مصدر سبق ذكره ، ص 32 .

(4) الإمام الغزالي ، فضائح الباطنية ، مصدر سبق ذكره ، ص 189 .

(5) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سبق ذكره ، ص 83/84 .

(6) رشيد عليان ، الإسلام و الخلافة ، مطبعة دار السلام ، بغداد ، ط1 ، 1976 ، ص 54 .

فهذه المهمات وغيرها مما يتوجب على الخليفة تستلزم عليه أن يكون كفؤا قويا .
قال ابن خلدون : "... وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرا بها ،
كفيلا بحمل الناس عليها ، عارفا بالعصبيية و أحوال الدهاء ، قويا على معاناة السياسة ليصبح له بذلك ما
جعل اليه من حماية الدين و جهاد العدو و إقامة الأحكام وتدبير المصالح .." (1) .

(7) العلم : أما شرط العلم فلأن الإمام في حاجة إلى معرفة الأحكام الشرعية ، لأنه مكلف بتنفيذها
ومطالب بالاجتهاد في النوازل و الأحكام، فاشتراط العلم تقضيه ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية
فإذا لم يكن ملما بأمور الشرع تعذر معه تقديمه لمنصب الإمامة .
يقول الجويني : " فالشرط أن يكون الإمام مجتهدا بالغاً مبلغ المجتهدين ، مستجمعا صفات المفتين، ولم
يؤثر في اشتراط ذلك خلاف " (2) .

وقال الشاطبي: " نقل العلماء الاتفاق أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد (3) .
" فحصول الإمام على درجة كافية من العلم وقدرته على تحصيله ، من الأمور التي تجعله مستقلا برأيه
لأن التقليد و الخضوع لأمر الغير نقص ، و الإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف و الأحوال " (4) .
وتعليل وجوب العلم بالنسبة للإمام هو أن " يقوم بأمور الدين متمكنا من إقامة الحجج وحل الشبه في
العقائد الدينية ، مستقلا بالفتوى في النوازل و أحكام الوقائع واستنباطا ، لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ
العقائد وفصل الخصومات ودفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ... (5)

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سبق ذكره ، ص 191 .

(2) الجويني، ابو المعالي ، غياث الأمم في التياث الظلم ، مصدر سبق ذكره، ص 66 .

(3) الشاطبي، الاعتصام ، مطبعة محمد علي صبيح ، مصر ج2 ، 1990 ، ص.126

(4) محمد الصادق عفيفي ، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم ، ص157 .

(5) الجرجاني ، علي بن محمد ، شرح المواقف للايجي ، ج8 ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) ص349 .

(8) النسب القرشي : أجمع جمهور أهل السنة على أن يكون الخليفة أو الإمام من قريش ، واستندوا في تبرير ذلك إلى إجماع الصحابة يوم اجتمعوا في سقيفة (بني ساعدة) ، حيث احتج المهاجرون على الأنصار لما رشحوا سعد بن عبادَةَ للخِلافة ، " فذكروهم بقول الرسول (ص) : الأئمة من قريش وبأن النبي (ص) أوصى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار ويتجاوزون عنهم ، فلو كانت الإمارة في الأنصار لما أوصى النبي (ص) المهاجرين بحسن معاملتهم ، وبهذا استطاع المهاجرون أن يقنعوهم بهذا الأمر ، فعُد الأنصار عن المطالبة بالإمامة وتنازلوا عن قولهم : " منا أمير ومنكم أمير " (1) . ويعلل ابن خلدون انفراد قريش بالخِلافة دون غيرها من القبائل بقوة عصبيتهم : " لأن قريشا كانوا عصبية مضر و أصلهم وأهل الغلب فيهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة و العصبية و الشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكنون لغلبهم ، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ، ولا يحملهم عن الكرة ، فتفترق الجماعة و تختلف الكلمة " (2) .

فسيادة قريش – حسب ابن خلدون – لا ترجع إلى النسب فقط ، بل لصفات تميزت بها ، فجعلتها الأجدد بالخِلافة من غيرها .

غير أن بعض المهتمين بالفكر السياسي الإسلامي يذهبون إلى القول أن الحديث السالف الذكر : "الأئمة من قريش" ليس نصا على وجوب انفراد " قريش " بالخِلافة لأن الحديث قصد به الإخبار لا إظهار حكم أو إلزام بجعل الخليفة من قريش (3) .

(1) أنظر ،الموردي ، الأحكام السلطانية ، ص5 ، وانظر أيضا ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص192 .

(2) ابن خلدون ، مصدر سبق ذكره ، ص 193 .

(3) أنظر عبد القادر عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص 109 .

وقد ذهب عبد القادر عودة إلى أن أغلب الأحاديث التي فهمت على أنها خصت قريش بالخلافة وردت بصيغة الخبر ، أي أنها أحاديث جاءت لتخبر عن أحوال قريش ، فهي ليست أحكاماً ، و مجموع تلك الأحاديث يفيد أن الإمامة ستكون فيهم ماداموا مطيعين لله فان هم عصوا الله بعث عليهم من يقصدهم عنها (1) .

ان النسب القرشي ان كان مشروطا لذاته فليست الغاية تقتضيه لأن حراسة الدين و سياسية الدنيا يمكن أن تكون لأي شخص يتمتع بالكفاءة العلمية و الحصافة السياسية بغض النظر عن الانتماء القبلي ، وإذا كان مشروطا لما كانت قريش ذات منعة و قوة ، فانه شرط زمني لا غير ، لهذا رأى ابن خلدون أن حق قريش في الخلافة زال بزوال قوتها و عصبيتها ، إذ " لما ضعف أمر قريش و تلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف و النعيم ، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا بذلك على حمل الخلافة " (2).

9- سلامة الأعضاء و الحواس : ويقصد بها سلامة الأعضاء و الحواس من كل نقص يؤثر على أداء الخليفة لوظيفته .

قال ابن خلدون : " وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص و العطل كالجنون و العمى و الصمم و الخرس ، وما يؤثر ففده من الأعضاء في العمل كفقده اليدين و الرجلين و الأنثيين فيشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه ، وان كان إنما يشين في المنظر فقط كفقده إحدى هذه الأعضاء شرط السلامة منه شرط كمال " (3).

أما الماوردي فرأى ان شروط الإمامة سبعة ، ذكر في الشرط الثالث و الرابع ما يخص سلامة الحواس و الأعضاء حيث قال : " و الثالث سلامة الحواس من السمع و البصر و اللسان ليصبح معها مباشرة ما يدرك بها ، و الرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة و سرعة النهوض بها (4) .

(1)أنظر، عبد القادر عودة، نفسه، نفس الموضع

(2)ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سبق ذكره ، ص 192 .

(3) ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سبق ذكره ، ص191

(4)الماوردي، الأحكام السلطانية ص 5 .

ويلخص التفتازاني تلك الشروط السابقة الذكر فيرى ان الإمام يجب أن يكون من " أهل الولاية المطلقة الكاملة ، أي : مسلما حرا ، ذكرا ، عاقلا ، بالغا ، اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ، و العبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس و النساء ناقصات عقل ودين ، والصبي و المجنون قاصران عن تدبير الأمور ، و التصرف في مصالح الجمهور ، سائسا ، أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه و شوكته على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود دار الإسلام ، وإنصاف المظلوم من الظالم ، اذ الإخلال بهذه الأمور مغل بالعرض من نصب الإمام ... (1) .

نستنتج مما سبق أن اهتمام الفكر السني بشروط الإمامة دليل قاطع على أهمية المهام التي يتولى القيام بها الخليفة و المسؤوليات الملقة على عاتقه اتجاه الأمة .

(1) التفتازاني، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، مكتبة المدينة للطباعة و النشر و التوزيع ، كراتشي ، باكستان ، ط2
2012 ، ص 337/336 .

المطلب 3 : شروط تأسيس الحكم في الفكر السياسي السني :

"اتفق جمهور أهل السنة أن الطريق الشرعي الوحيد لانعقاد الخلافة هو اختيار أهل الحل و العقد للخليفة أو الإمام، وقبول الخليفة لمنصب الخلافة"⁽¹⁾، فالإمامة عند علماء السنة " عقد " استوفى جميع شروطه القانونية (2) ، يتم بين الأمة و الخليفة ، ومن هذا العقد يستمد الخليفة شرعيته السياسية رافضين كل النظريات التي يدعي أصحابها بأن الحاكم يتولى السلطة بموجب القوة أو بادعاء الحق الإلهي أو عن طريق الوراثة ، فما هي الآليات التي يتم بها انعقاد الخلافة أو الإمامة عند أهل السنة ؟

لما كانت الخلافة عقدا فإنها لا تتم الا بعقد ، فهي بهذا تشبه القضاء، إذ المرء لا يكون قاضيا إلا إذا ولاه أحد القضاء (3) و الخليفة أيضا لا يصبح كذلك الا اذا ولاه أحد الخلافة ، والذين توكل إليهم عملية اختيار الخليفة هم : أهل الحل و العقد . فمن هم أهل الحل و العقد ؟ وما هي شروطهم ؟ ومهامهم ؟

" يعد مصطلح أهل الحل و العقد من المصطلحات التي يكتنفها الغموض ، اذ لم تذكر كتب السياسية الشرعية تاريخا لهذا المصطلح ولم تعرف أول من استخدمه"⁽⁴⁾.

"الا أن ذلك لم يمنع الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية من تحديد هويتهم وضبط صفاتهم ووضع شروطهم فأهل الحل و العقد مؤسسة دستورية ابتكرها علماء السياسة الشرعية لتنظيم الشؤون السياسية الدولة الإسلامية"⁽⁵⁾ .

(1) عبد القادر عودة ، مرجع سبق ذكره ص110 .

(2) محمد ضياء الدين الريس ، مرجع سبق ذكره ص 213 .

(3) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سابق ، ص 9 .

(4) ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الاسلامي ، دار النفائس ، (د.ط) ، (د.ت) ص 232 .

(5) ظافر القاسمي، نفسه ، نفس الموضوع .

ولهم عند فقهاء السياسة الشرعية تسميات مختلفة فهم عند الماوردي " أهل الاختيار " (1) بحيث تستند إليهم اختيار شخص الحاكم (ال خليفة) وهم عند البغدادي " أهل الاجتهاد و العدالة " (2) نظرا لما يتميزون به من العلم ، وعليه فهم وحدهم المؤهلين للاجتهاد و القيام بالأعمال الهامة كالإمامة الكبرى و القضاء ... الخ .

وهناك من يطلق عليهم اسم : " أهل الشورى " لأنهم يتشاورون في أمور المسلمين ، ويسمونهم أيضا : أهل الرأي و التدبير " لما يتصفون به من راحة العقل و سلامة التفكير و سداد الرأي، و يطلق عليهم البعض اسم " أهل الشوكة " لأن أهم صفة فيهم هي : الحنكة السياسية (3) .

وهم عند المودودي : " الحائزون لثقة العامة الذين يطمئن إليهم الناس لإخلاصهم ونصحهم و أمانتهم و أهليتهم " (4) . ويذهب ابن تيمية الى القول بأن " أولي الأمر " الوارد ذكرهم في القرآن الكريم (5) . يقصد بهم القائمون على أمر الناس سواء كانوا من العلماء أو من الأمراء (6) .

أما محمد عبده ففسر " أولي الأمر " بأنهم أهل الحل و العقد من المسلمين وهم الأمراء و الحكام و العلماء و رؤساء الجند و سائر الرؤساء و الزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات و المصالح العامة (7) . فرغم اختلاف التسمية فان المدلول واحد ، فأهل الحل و العقد هم نخبة الأمة في العلم و الأخلاق و الشوكة و الذكاء ، يتولون شؤون المسلمين نظرا لما يتمتعون به من عقل و حكمة و حصافة و حنكة .. وبديهي أن يستشار هؤلاء في القضايا العامة .

(1) أنظر، الماوردي ، الاحكام السلطانية ص 4 .

(2) أنظر ، البغدادي ، عبد القاهر ، الفرق بين الفرق ، دراسة و تحقيق: محمد عثمان الخشت ، مكتبة ابن سينا للنشر و التوزيع و التصدير ، القاهرة ، (د.ت) ص 349 .

(3) أنظر ، فوزي خليل ، دور أهل الحل و العقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هرنندن ، و.م.أ، ط1، 1996، ص 66 .

(4) المودودي ، أبو الاعلى ، تدوين الدستور الإسلامي ، الدار السعودية ، جدة ، (د.ط) ، 1987 ص 58 .

(5) أنظر، سورة النساء ، الآية 59 .

(6) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية ، تحقيق : علي بن محمد العمران ، إشراف : بكر بن عبد الله بوزيد ، دار معالم الفوائد للنشر و التوزيع ، (د.ط) (د.ت) ص 7 .

(7) محمد عبده ، تفسير القرآن الكريم ج5 ، مطبعة المنار ، مصر ، ط1 ، 1328 هـ ، ص 181 .

نيابة عن عامة المسلمين ، و يقابلهم في الأنظمة السياسية الحديثة نواب الأمة باعتبارهم مجرد وكلاء على الأمة ، يختارهم الشعب نيابة عنه من أجل ممارسة سيادته المتمثلة في تشريع القوانين ومراقبة الحكم ومساءلته.

الى هذا يذهب المودودي الى اعتبار " أهل الحل و العقد بمثابة ما يصطلح على تسمية اليوم ب " المجلس التشريعي " وهو مجلس اسند إليه مهمة وضع القواعد و اللوائح لتنفيذ أحكام الشرع ... (1) . خلاصة القول أن أهل الحل و العقد هيئة منتخبة من قبل الأمة تقوم بوظيفة اختيار من بين المرشحين لمنصب الخلافة من ترى أنه يتوفر على صفات يؤهله لذلك .

ولكن بعدما يتم اختيار الحاكم من طرف هذه الهيئة لا يكتسب الحاكم (الخليفة) الشرعية الا بعد مبايعته من طرف هذه الهيئة ، أهل الحل و العقد، وبيعتهم تسمى : بيعة الانعقاد ثم مبايعة الأمة له بعد ذلك وتسمى : بيعة الطاعة .

فما المقصود بالبيعة ؟ و ما هي شروطها ؟

معنى البيعة : في لغة العرب لها معان ثلاثة :

الانتخاب و إعلان الطاعة و التعاقد ، قال ابن منظور: " البيعة ، المبايعة و الطاعة و بايعه من البيع (2).

البيعة اصطلاحا : البيعة في الاصطلاح لها عند المفكرين المسلمين عدة تعريفات .

منها قول ابن خلدون : " أعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه و أمور المسلمين ، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط و المكروه ، وكانوا اذا بايعوا الأمير و عقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده ، تأكيدا للعهد ، فأشبه ذلك فعل البائع و المشتري ، فسمي : بيعة ، مصدر : باع " (3) .

(1) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، مصدر سابق ذكره ص 27 .

(2) انظر ابن منظور ، لسان العرب ، مادة : نخب ، مادة : بيع المجلد الأول ، ص 299 .

(3) ابن خلدون ، مصدر سبق ذكره ص 205 .

فالببيعة عقد كبقية العقود التي تندرج ضمن نظام المعاملات كعقد "البيع" و "الإيجار" و "الشركة" ... الخ (1).

وتعني إظهار الرضا بالإمام و الانقياد له ، وهي الطريقة الشرعية الوحيدة التي حددها الإسلام لانعقاد الخلافة التي تتم بين الحاكم (ال خليفة) و الأمة (الشعب) والتي تقوم على مبدأ الاختيار ، فلا يجب أن يسودها إكراه و لا إجبار من كلا الطرفين .

يقول الماوردي : " فإذا اجتمع أهل العقد و الحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا و أكملهم شروطا و من يسرع الناس الى طاعته، و لا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد الى اختياره عرضوها عليه ، فان أجاب إليها بايعوه عليها و انعقدت بيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته و الانقياد لطاعته ، وان امتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها ، لأنها عقد مرضاة و اختيار، لا يدخله إكراه و لا إجبار ، و عدل عنه الى من سواه من مستحقيها فببيع عليها " (2) .

وبحسب قول الماوردي فالبيعة نوعان :

بيعة انعقاد ، يعقدها للإمام أهل الحل و العقد و بها يتحقق اختياره لمنصب الإمامة ، وقد أورد الماوردي آراء أهل العلم في أقل من تتعقد بيعتهم الإمامة من أهل الحل و العقد ، "فذكر من هذه الآراء أنها تتعقد بخمسة قياسا على ما قام به عمر بن الخطاب ، اذ جعل الشورى في ستة، ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، ومنها أنها تتعقد بثلاثة قياسا على عقد الزواج الذي لا بد فيه من ولي و شاهدين ، ومنها أنها تتعقد باثنين ومنها أنها تتعقد بواحد " (3).

ويفهم من ذلك ضرورة تمثيل هؤلاء للأمة و تعبيرهم عن إرادتها ، وإلا كان الأمر إلغاء للأمة و مصادرة لحقها في الاختيار .

(1) أنظر، محمد ضياء الدين الرئيس ، مرجع سبق ذكره ص 214 .

(2) الماوردي، مصدر سبق ذكره ، ص 7 – 8

(3) أنظر ، الماوردي ، نفسه ، ص 6- 7 .

أما بيعة الطاعة فهي البيعة التي يؤديها عامة المسلمين ، وتلي بيعة الانعقاد ، و الغرض منها اظهار الرضا بالإمام و الطاعة له بعد انعقاد الإمامة له بواسطة أهل الحل و العقد و بذلك يكسب الخليفة الشرعية السياسية فيؤدي ذلك الى تجنب حدوث الفتن و قيام الفوضى .

ان مبدأي : الاختيار و البيعة يبرز دور الأمة في اختيار الخليفة عند أهل السنة ، وهو تعبير عن إرادتها الحرة و سيادتها المستقلة في انتخاب من يتولى إدارة شؤونها العامة .

إن السلطة السياسية في الإسلام شرعيتها من الأمة وهذا ما يضمن لها البقاء و الاستمرارية .

أما ما ذكرته بعض المصادر و المراجع حول طريق الاستخلاف و ولاية العهد والتي حاول بعض الفقهاء من خلالها إضفاء طابع الشرعية عليها ، فلا أساس له من الصحة (1) .

" لقد أجازوا طريقنا الاستخلاف و ولاية العهد مستدلين على ذلك بأن أبا بكر – رضي الله عنه – عهد الخلافة الى عمر ، وأن عمر عهد بها الى أهل الشورى (السته) .

فقبل المسلمون دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقادا بصحة العهد بها ، فاستنبطوا من ذلك نتيجة خاطئة ، تتعارض مع النصوص الشرعية للإسلام ، حيث أجازوا للإمام القائم أن يعقد البيعة لمن يخلفه بعهد منه ، و الواقع أن ما ادعوه كان باطلا ، وأن ما قالوه يحمل تناقضا ، فهم يصرون أن أبا بكر عهد بالخلافة الى عمر ، ويعترفون بأن المسلمين اثبتوا إمامة عمر بعهد أبي بكر ، ومعنى ذلك أن عهد ابي بكر لم يجعل عمر إماما الا بعدما اثبت المسلمون امامته بناء على عهد أبي بكر ، وكذلك عهد عمر للسته، إنما كان كلاهما ترشيحا و للأمة أن توافق على المرشح ، أو ترفض ترشيحه واختيار غيره ، و لا يعطي ترشيح الخليفة القائم لغيره أي حق"(2).

(1) أنظر، عبد القادر عودة ، مرجع سبق ذكره ص 117 .

(2) أنظر، عبد القادر عودة ، نفسه ، نفس الموضوع

وإذا كان الاستخلاف يختلف بعض الشيء عن ولاية العهد، فإن حكمها واحد" فتولية الحاكم بولاية العهد ليس لها أي سند شرعي" (1)، فهي طريقة ابتدعتها معاوية بن أبي سفيان ليتمكن لولده (يزيد) و ليحول الخلافة ملكا عضوا (*). وعن الأسباب التي جعلت بعض الفقهاء يجيزون طريقتنا الاستخلاف و العهد يقول عبد القادر عودة : " لعل بعض الفقهاء الذين باعوا الدنيا بالأخرة هم الذين أشاروا على معاوية بولاية العهد لولده (يزيد) ، وهم الذين زينوا له هذا الأمر ... ولعل معاوية هو الذي فكر في ولاية العهد بالاستخلاف، و يحملون الاستخلاف ما لا يحمله من المعاني ، و يرتبون عليه ما لا يترتب من النتائج، و لما حاول بعض الحكام أن يعهدوا للأطفال وجدوا من يفتيهم بجواز العهد الى الأطفال ، ولما حاول بعض الحكام أن لا يرجعوا الى الأمة وجدوا من يفتيهم بأن عهد الحاكم يلزم الأمة و أن لا حاجة للرجوع اليها (2) .

وبهذا أجاز بعض " فقهاء السلطة " ولاية العهد كما أجازوا الاستخلاف، واعتبروهما طريقتان شرعيتان في عقد الخلافة .

ويأتي رأي عبد الوهاب خلاف مطابقا لرأي عبد القادر عودة حيث قال : " وقد ذكر العلماء أن الإمام كما يصير إماما بالبيعة يصير إماما بالاستخلاف و ولاية العهد ، وهذا القول ظاهره ليس صوابا ، لأن الاستخلاف و العهد ان لم يقره أهل الحل و العقد لا يكون المستخلف به إماما و لا يجب له حق الطاعة ، فالعمدة على بيعة أهل الحل و العقد ، لا على الاستخلاف و العهد ، ولو أن المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيرا من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض ...

(1) عبد القادر عودة ، نفسه ص 120 .

(2) أنظر، عبد القادر عودة ، نفسه ص 124 .

(*) سيأتي الحديث عن تحول الخلافة الي ملك على يد معاوية بني أبي سفيان وما نتج عن ذلك من آثار على مشكلة الحكم في الاسلام في المبحث الثاني الذي جاء تحت عنوان تحول الخلافة الي ملك .

وكذلك لو بايع المسلمون واحدا غير السنة الذين جعل عمر الشورى فيهم. فالعهد أو الاستخلاف ما هو الا مجرد ترشيحا من السلف الى الخلف، و الأمة هي التي لها الحق في تقرير من تختاره إماما، كما لها الحق في عزله اذا لم يقم بما عاهدتهم عليه في بيعته ، فالرأي في تولية الخليفة لأولي الحل و العقد لا للفرد مهما كان ، وقد اعتبر عمر مبادرته ببيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها ، لأنه بايعه قبل التشاور بين أولي الحل و العقد " (1) .

وعليه فلا تتعدد الخلافة بالاستخلاف و العهد ، لأنها عقد بين المسلمين و الخليفة " فاننتخاب رئيس الدولة الإسلامية متوقف على رضا عامة المسلمين و لا يحق لأحد أن يسلط نفسه على رؤوسهم بالقسر و الإكراه " (2) .

نستنتج مما سبق أن الطريقة الشرعية الوحيدة لنصب الخليفة عند أهل السنة هي طريقة الانتخاب و البيعة من قبل المسلمين للحاكم، و الامامة " - عندهم - شأنها شأن الملك السياسي ، هي وسيلة و ذريعة لنصب الحق و اقامة العدل ، و من ثمة فان أصلها المثالي هما : العدل الذي يوحد أعمال الأمة و ينظم مصالحها ، و العقيدة التي توحد المشاعر و القلوب بين أعضائها ، هذان هما المرجعان اللذان استمر فقهاء السياسة في الاهتداء بهما لمواجهة الواقع التاريخي و الحد من تفككه و تعاظم خطوبه." (3) أما الطرق الاخرى التي حاول بعض الفقهاء و علماء السياسة الشرعية الإقرار بصحتها فان شرعيتها تتوقف على الضرورة و المصلحة فقط (*)

(1) عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 57
(2) أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام في السياسة و الدستور و القانون ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، ط3 ، دار الفكر ، بيروت ، (دب) ص 283 .
(3) عبد القادر بليمان ، مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة ، محاولة في الأسس العقلية و الدينية للخطاب السياسي في المغرب العربي ، أطروحة دكتوراه في الفلسفة ، جامعة وهران ، معهد العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2001/2000 ، ص131 .
(*) سيأتي الحديث عن الأسباب التي دفعت بعض علماء المسلمين إلى القول بجواز الاستخلاف و العهد و المبررات التي اعتمدها لاضفاء الشرعية عليها في المبحث الثاني من هذا الفصل .

المطلب 4 : ممارسة الحكم على منهاج العدل

تمهيد : بعدما يتم اختيار مرشح الخلافة و مبايعته من طرف جمهور الأمة ، تكون الإمامة أو الخلافة قد ثبتت له ، و بذلك يكون قد تولى الحكم وفقا للشرعية . و بثبوت الإمامة لديه يترتب عنها إلزامه بالقيام بواجبات و تحمل مسؤوليات ازاء رعيته وفي المقابل يكون قد كسب حقوقا تبقى قائمة ما دام يؤدي مهامه الموكلة اليه على أحسن ما يرام .

فما هي واجبات الخليفة نحو الأمة وما هي الحقوق التي ينالها جراء توليه الحكم ؟

تحدث الفقهاء عما يترتب من واجبات على الأئمة نتيجة ما انعقد لهم من الولاية العامة على المسلمين فذكر الماوردي عشرة أمور تجب على الخليفة هي ، إقامة الدين ، و الفصل في الخصومات ، و توفير الأمن ، و إقامة الحدود ، و تحصين الثغور و الجهاد ، و حماية الفياء و الصدقات ، و تقدير العطاءات، و تقليد الأمناء على الأعمال و الإشراف الشخصي على ذلك كله " (1)

أما الجويني فقد قسم واجبات الأئمة الى قسمين أساسيين تنفرع عنهما واجبات أخرى ... واجبات دينية ، و واجبات دنيوية (2) .

فالواجبات الدينية تتلخص في حراسة الدين و تعني حفظه من التحريف و صونه من التزييف ، و السهر على إظهار حقائقه ونشر تعاليمه للناس ، وتنفيذ أحكامه و العمل بتعاليمه و حث الناس على الوقوف عند حدوده ، و الامتثال لأوامره و اجتناب نواهييه .

(1) الماوردي ، مصدر سبق ذكره ، ص 22 .

(2) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم ، مصدر سبق ذكره ، ص 135 .

أما الواجبات الدنيوية فتتمثل في ادارة أمور الرعية ،كإقامة العدل بين الناس و إشاعة الأمن و الاستقرار في المجتمع ، و إنصاف المظلوم و حماية الضعيف ، و تعهد أحوال الناس ،في شتى النواحي التي تتصل بحياتهم المعيشية و الصحية و العلمية و الاجتماعية ، و استغلال خيرات البلاد بما يحقق التقدم الاقتصادي و الرقي الاجتماعي ...

إن الخليفة من الرعية بمنزلة الروح من الجسد و في موضع الرأس من سائر الأعضاء ، اذا صلح صلحت الأمة و اذا فسد لحق بها الخراب و الدمار ، لهذا كان مسؤولا أمام الله من الناحية الأخلاقية، اذ يلقي جزاءه بالثواب أو بالعقاب بحسب تأديته لوظيفته اتقانا أو إساءة، و مسؤولا أيضا أمام الأمة لأن الناس إئتمنوه على أنفسهم و أموالهم و ديارهم و دينهم ... الخ ، و من حقهم اذا أساء استخدام السلطة مساءلته و محاسبته بل و خلعه .

كتب القاضي أبو يوسف يحذر الخليفة من إهماله للرعية و تضييع حقوقها و التلاعب بمصيرها قائلا :
" احذر أن تضيع رغبتك فيستوفى بها حقك منك ، و يضيعك - بما أضعت - أجرك ..، وإنما لك من عمك ما عاملت فمن ولاك الله أمره ، فلا تنس القيام بأمر من ولاك الله أمره ...، و لا تغفل عنهم و عن ما يصلحهم ، فليس يغفل عنك ... ان الله جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضهم ، و جعل لهم نورا يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور و ما اشتبهه من الحقوق ". (1)

و إزاء هذه المسؤولية الملقاة على عاتقه فان الشريعة جعلت له على الرعية حقوقا .

حقوق الخليفة : يذكر علماء السياسة الشرعية أن للخليفة حقوقا كثيرة نذكر أهمها :

حق الطاعة : و يتضمن التسليم للخليفة بالنظر في أمور المسلمين و شؤونهم العامة .. و عدم المبالغة في النقد الذي يهدف الى إثارة الشك و الريبة ، و عدم المعارضة بغرض تعطيل الأعمال ، و اقامة العراقل في طريق الإصلاح ، " فطاعة الناس للسلطة و الحاكم ضرورية لتمكين الدولة من تنفيذ أهدافها و تحقيق أغراضها " (2) .

(1) أبو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم ، الخراج ، طبعة سلفية بمصر ، ص5

(2) محمد المبارك ، نظام الاسلام الحكم و الدولة ، دار الفكر ، 1989 ، مرجع سبق ذكره ص 48

النصرة : تبين لنا عند ذكر واجبات الخليفة أن مسؤوليته عظيمة اتجاه الأمة ، منها محاربتة للفساد و المفسدين و القيام بهذا الواجب قد ينجم عنه مخاطر لذلك فمن حق الخليفة على الأمة مؤازرته و نصرته و الوقوف بجانبه و مساعدته من أجل دحر المفسدين و المجرمين مهما كلفها ذلك من عناء .

قال أبو الأعلى الفراء : " و اذا قام الإمام بحقوق الأمة و يجب له عليهم حقان : الطاعة و النصرة ، ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة " (1) . وهناك حقوق أخرى يكسبها الخليفة باعتباره رئيس للدولة منها : الحق في ابرام المعاهدات و عقد الاتفاقيات و إعلان الحروب .. الخ .

و السؤال الذي يطرح : ماذا يترتب عن تقصير الخليفة بواجباته و الإخلال بالتزاماته و إهمال مسؤولياته و انفاضة للعهد الذي ابرمه مع رعيته ، أو انحرافه في سلوكه كأن يقع في الظلم أو الفسق أو الفجور ، هل تلتزم الأمة الصبر و تستمر في طاعته ، أم يجب عليها أن تنمرّد عليه و تخلع بيعته و تعزله من منصبه و تقيم غيره مكانه ؟

حدود الطاعة للإمام (الخليفة) : أو شروط خلع الحاكم (الخليفة)

أجمع علماء السياسة الشرعية أن مبدأ العزل حق من حقوق الأمة تستمده من كون الخليفة يعد وكيلا عنها، فالأمة كما لها حق التعيين و الاختيار ، لها أيضا حق العزل و الخلع اذا ما توفر المبرر الشرعي لذلك.

لكن ما هي الشروط التي توجب الخلع ؟

لم يتفق علماء السياسة الشرعية حول الشروط التي تؤدي الى عزل الخليفة ، فقد ذهب البعض الى القول بان الخليفة اذا فسق و جار على رعيته و تمادى في الزيغ و الضلال جاز خلعه ، و قد رأى الماوردي بأن الشروط التي توجب عزل الخليفة شيئان : " إحداهما جرح في عدالته و الثاني نقص في بدنه " (2)

(1) الفراء، أبو الأعلى ، الاحكام السلطانية ، صححه و علق عليه : محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، (د.ط) ، 2000 ص 28 .

(2) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص 24 .

فالجرح في عدالة الإمام يقصد به وقوعه في الفسق و هو نوعان : فسق ناتج عن انسياق الحاكم (ال خليفة) لشهواته و نزواته ، و الثاني : فسق ناتج عن مروقه و شكه في الدين ، فالنوع الأول هو الفسق العملي و يتعلق بأفعال الجوارح ، أما النوع الثاني فهو الفسق الاعتقادي الذي قد يؤدي بصاحبه الى الكفر . أما النقص في البدن فهو نقص الحواس و نقص الأعضاء و نقص التصرف ، و ذهاب البصر و الصمم و الخرس ... الخ فبفقدانها تتعطل وظيفته فتضيع حقوق الأمة و عليه فهي توجب العزل . و يؤكد الباقلاني ما أورده الماوردي قائلا : " ان قال قائل ، ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم ؟ قيل له يوجب ذلك أمور منها : كفر بعد إيمان ..، ومنها عند كثير من الناس فسقه و ظلمه ، بغصب الأموال و ضرب الأبخار و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود " (1) .

أما الجويني فرأى أن الشرط الأساسي للخلع هو الردة ، "لأنها فسوق تتعلق بالاعتقاد ، اذ يقع صاحبها في الكفر فيخرج عن الإسلام ومنه عن الحكم ، أما فسوق العمل فهو فسوق مرتبط بالعصيان ، فهو لا يخرج عن الإسلام " (2) .

وقد ميز الجويني بين الفسوق الفردي الأخلاقي البسيط عن الفسوق السياسي الخطير (3)، فالناس جميعا معرضون للوقوع في الفسوق الأخلاقي ، و الإمام يستحيل أن نشترط عليه العصمة خاصة في ميدان السياسة ، أين تتضارب فيه مصالح الناس و تتناقض فيه القيم ، مما يؤدي الى تعذر بلوغ مجال للعدل المطلق و " من ثمة فان تفسيق الحكام انطلاقا من زلات نسبية ظنية قد يفضي الى استحالة وجود الحاكم الورع أصلا " (4) .

(1) الباقلاني ، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل ، تحقيق : الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ط1، 1987 ، ص 478 .

(2) الجويني ، أبو المعالي ، مصدر سبق ذكره ، ص104 .

(3) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الاخلاق و السياسة، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع ، ط1، الجزائر ، 2012 ، ص 205 .

(4) عبد القادر بليمان ، نفسه ، نفس الموضوع .

وعليه يصبح من غير الضروري اللجوء الى عزل الإمام كلما وقع في زلة عابرة لأن ذلك " رفض الإمامة ونقضها و استئصال فائدتها ... و رفع عائدتها ، و إسقاط الثقة بها ، و استحثاث الناس على سل الأيدي عن ربة الطاعة " (1).

لكن رغم ذلك يلح الجويني على ضرورة عزل الإمام " اذا استمر في المعصية و أظهر الفساد ، وتعطلت بسبب ذلك الحدود و ضاعت الحقوق ، و أظهر الخيانة و ظلم الرعية و لم ينصف المظلوم" (2) لأنه يكون قد نقض العهد ، و فك العقد و أبطل البيعة التي تربطه بالأمة .

ولكن الفسق الذي لا يترتب عليه تضييع مقاصد الشريعة- في نظر بعض الفقهاء – و لا يعود ضرره الا على الامام فانه لا يلزم خلعه .. و"عليه فالخليفة لا يعزل بالفسق و الجور و الأولى بالرعية احترام أولي الأمر و الصبر على آذاهم و النصح لهم ، و هذا أفضل من محاولة استعمال العنف ضدهم و الخروج عليهم ، نظرا لما قد يترتب عن ذلك من فتن و سفك الدماء و اضطراب الأحوال ، فيذهب الأمن و يسود الخوف و تعم الفوضى " (3) .

وقد رأى ابن تيمية أن الإمام " يطاع في طاعة الله دون معصيته ، و لا يخرج عليه بالسيف ، و أحاديث النبي (ص) انما تدل على هذا ، فقد ورد في الصحيحين ، عن ابن عباس – رضي الله عنهما – عن النبي (ص) قال : " من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فان ليس أحد من الناس يخرج عن السلطان شيئا فمات عليه الامات ميتة جاهلية (4) .

(1) الجويني ، أبو المعالي ، مصدر سبق ذكره ص 104 .

(2) الجويني ، أبو المعالي ، نفسه ص 106 .

(3) محمد ضياء الدين الريس ، مرجع سبق ذكره ص 355 .

(4) ذكره ابن تيمية ، منهاج السنة ج 1 ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، (د.ط) (د.ت) ص 556 .

و يستدل البعض على صحة هذا الطرح ، بالتذكير أن الصحابة امتنعوا عن القتال أثناء حدوث الفتنة الكبرى التي قامت بين علي و معاوية و لم ينضموا الى أي أحد و انما اتبعوا منهج الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ..

وقبولهم عن مضمض إمامة الظالم ناتج عن إيمانهم بالقاعدة التي تقول : احتمال الضرر الأقل في سبيل دفع الضرر الأكثر الذي يمكن تحمله دون خوف على الدين أو الأمة (1) .

ودفع المفسدة بالصبر و عدم الخروج أولى من جلب المصلحة التي قد تنجم عن الثورة و الخروج . يقول التفنازاني : " و لا ينعزل الإمام بالفسق ، أي الخروج عن طاعة الله تعالى ، و الجور ، أي الظلم على عباد الله تعالى ، لأنه قد ظهر الفسق و انتشر الجور من الأئمة و الأمراء بعد الخلفاء الراشدين ، و السلف كانوا ينقادون لهم و يقيمون الجمع و الأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم و لأن العصمة ليست بشرط الإمامة " (2)

إن علماء أهل السنة كابن تيمية و النووي و ابن حجر و غيرهم ، لما نادوا بضرورة الصبر على جور ولاة الأمر ، ونهوا عن الخروج عليهم ومنابتهم بالسيف ، إنما قصدوا من ذلك تجنب وقوع الفتنة ، فهم لما يتحدثون عن عزل الإمام يركزون على النتائج و الآثار المترتبة على العزل ، " فان الأمر و النهي ان كان متضمنا لتحصيل مصلحة و دفع مفسدة فينظر في المعارض له ، فان كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاصد أكثر ، لم يكن مأمورا به ، بل يكون محرما اذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته (3) .

(1) محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سبق ذكره ص 354 .

(2) التفنازاني ، سعد الدين، شرح العقائد النسفية ، مكتبة المدينة للطباعة و النشر و التوزيع ، كراتشي ، باكستان ، ص337 .

(3) ابن تيمية ، الامر بالمعروف و النهي عن المنكر ، مطبعة جدة ، (د.ط) ، (د.بت) ، ص31 .

ومعنى هذا أن الخروج علي الامام عند أهل السنة يرتبط بالمصلحة العامة ، فلا بد من أخذ المقارنة بين الأضرار الناتجة عن جور الأئمة وفسقهم و بين ما ينتج في المجتمع بسبب الخروج عليهم ، و الحكمة تقول بوجوب الأخذ بالأصلح .

ان الموقف الذي يدعو الى الصبر و المسالمة مع ما يقتضيه الحاكم (ال خليفة) من ظلم و تعسف في حق رعيته ،انما يرتبط ذلك بمرحلة بدء انحراف الخليفة ، فواجب الأمة في هذه المرحلة أن تصبر و لا تتعجل الأمور ، فلا بد أن تأخذ الوضع بحكمة و تبصر و روية و موعظة حسنة ، مصداقا لقول الرسول (ص) " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " أما اذا تمادى الحاكم في فسقه و طغيانه رغم الصبر و النصح و النهي له ، فلا بد من تطبيق النظرية التي تدعو الى الخروج عليه و لو استدعى الأمر استخدام القوة ، لكن بشرط أن يكون القائمون على التغيير واثقين بإمكانية بلوغ وضع أفضل ، و الا وجب عليهم التريث حتى لا يجلبوا لأنفسهم الهلاك و لأمتهم المحن و الكوارث ."(1).

(1)رشدي عليان ، مرجع سبق ذكره ص 79 .

المبحث الثاني : نظرية الإمامة عند الشيعة و موقف أهل السنة منها .

تمهيد : إن مفهوم الإمامة عند الشيعة يختلف اختلافا جذريا عما وجدناه لدى أهل السنة ، فالإمامة لدى الشيعة ليست قضية مصلحة دنيوية تسند إلى اختيار العامة وينتصب الإمام بنصيبهم ، بل هي قضية عقائدية ، اذ تعد ركنا من أركان الدين ، وأساس من أسس العقيدة .

ورغم اختلاف فرق الشيعة في النظر الى مسألة الامامة الا أنها تتفق على مبادئ عامة .

فما هو مفهوم الإمامة عند الشيعة ؟ و ما طبيعة وجوبها عندهم ؟ وما هي شروط وطرق نصب الإمام ؟

مفهوم الشيعة: يقول ابن خلدون في تعريفه للشيعة " اعلم أن الشيعة لغة : هم الصحب و الأتباع ، ويطلق في عرف الفقهاء و المتكلمين من الخلف و السلف على أتباع علي و بنيه – رضي الله عنهم – ومذهبهم جميعا متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة و يتعين القائم بتعيينهم ، بل هي ركن الدين و قاعدة الإسلام " (1) .

أما الامام الأشعري فيعرف الشيعة بقوله : " انما قيل لهم الشيعة ، لأنهم شايعوا علي – رضي الله عنه- ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله (ص) (2) .

أما الشهرستاني فيعرفهم قائلا : " هم الذين شايعوا عليا – رضي الله عنه على الخصوص . وقالوا بإمامته و خلافته نسا و وصية ، إما جليا ، وإما خفيا ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده " (3) .

(1) ابن خلدون، المقدمة ، مصدر سابق ، ص 194 .

(2) الأشعري، ابو الحسن ، مقالات الاسلاميين ج1 ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت ، 1990 ، ص 65 .

(3) الشهرستاني ، عبد الكريم، الملل و النحل ، تحقيق : عبد العزيز محمد الوكيل ، ج1 ، مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع ، (د.ط) القاهرة ، 1968 ص 146 .

المطلب 1 : وجوب الإمامة في الفكر الشيعي :

يقول الشيعة بوجوب الإمامة ، كما يذهب الى ذلك أهل السنة – لكن ليس وجوبا على الأمة بل هي واجبة على الله (1) ، وأساس هذا الوجوب هو العقل لا الشرع (2) ، فلا يمكن تصور حال الأمة بدون إمام نظرا لما يقوم به من أدوار بحفظ الدين و الدفاع عنه من الضياع وإقامة الحدود ، ورفع الظلم و الفساد ، ونشر العدل بين الناس .. الخ .

وإذا كان الله تعالى قد خلق في البشر القوى الشهوانية و الغضبية و الوهمية ، و لم يجعل لهم القوة القدسية التي تعصمهم من الزلل و تحملهم على الخير ، فقد وجب عليه أن ينصب إماما يقرب المكلف من الطاعات و يبعده عن القبائح ، وهذا الوجوب لطف من الله في حق عباده . و اللطف عندهم هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية ...

فلا بد أن يكون لكل عصر إماما و هاديا للناس يخلف النبي (ص) في وظائفه و مسؤولياته ، يرجع الناس اليه ، ولا يجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مطاع ، منصوب من قبل الله تعالى " فالله أجل و أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل " (3).

ان رحيل الرسول (ص) عن دار الدنيا قد ترك فراغا هائلا بين الأمة في مجالي العقيدة و الشريعة ، كما ترك جدالا و نزاعا عنيفا بين الأمة في تعيين الامام ، فما تقتضيه الرحمة و الحكمة الالهية من باب اللطف ، هو سد هذه الفراغات بنصب من هو أفضل الناس بعد النبي (ص) في علمه بالعقيدة و الشريعة وفي العدالة و العصمة و التدبير و الحنكة ، وجمع شمل الأمة، فقاعدة اللطف تقتضي نصب أئمة الهدى على الناس كما اقتضت من ذي قبل وجوب بعث الرسل ، لأن ارسال الرسل و نصب الأئمة يقرب الناس الى طاعة الله و يبعدهم عن معصيته .

(1) محمد ضياء الدين الرئيس ، مرجع سبق ذكره، ص 159 .

(2) أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشر ، مرجع سبق ذكره ، ص77

(3) محمد بن يعقوب الكليني ، أصول الكافي ج1 ، دار المرتضى ، بيروت ، ط1 ، 2005 ، ص 127 .

يقول الطوسي : " ان الرئاسة لطف لمن لا يؤمن منه وقوع الخطأ و الظلم ، فكل من حصل على هذه الصفة أحتاج الى امام يكون لطفاً له في الامتناع من القبائح ، ومن حصل على ضدها عن حصول العصمة له لم يحتج الى إمام يكون لطفاً له في الامتناع من موقعة الخطأ من الظلم و غيره منه ، و الإمام ليس ممن حصلت له هذه الصفة بما يستدل عليه من بعد ، فأستغنى بحصولها عن إمام يكون من ورائه . " (1)

إذن فوجود الإمام لطف من الله على العباد ، لأن الإمام يمنعهم من المحظورات و يحثهم على الواجبات و بذلك يكونون معه أقرب الى الطاعات و أبعد عن المعاصي منهم بدونه ، فوجود مثل هذا الإمام لطف ، و اللطف واجب على الله ، و لذلك كان نصب الإمام واجب على الله بحسب ما تعتقد الشيعة.

المطلب 2 : طرق نصب الامام عند الشيعة

يرى الشيعة أنه لا يوجد طريقاً لثبوت الإمامة الا النص ، فهم يعتقدون أن النبي (ص) نص على إمامة علي - رضي الله عنه - فاستخلفه بنص صريح ، وأن الإمامة يجب أن تنحصر في آل البيت - بيت علي رضي الله عنه - و تنتقل بعده الى ذريته ، "لأن الغاية من الإمامة و ملاكها الإلهي مرتبط بموضوع ختم النبوة واستمرار الهداية الربانية " (2) .

ولهذا يرفض الشيعة النظرية السننية القائمة على مبدأي : الاختيار و البيعة من الأمة في نصب الإمام أو الخليفة لأن الإمامة وظيفة أكبر من كونها قيادة سياسية و تتجاوز كونها أحكام فقهية فرعية ، بل يجب التعامل معها و التصديق بها ، كأصل من أصول الدين نظراً لضخامتها و قدسيها ، " لذا نجد أن أمر تشخيص الإمام و تعيينه يتم خارج حدود صلاحياتهم و قابلياتهم ، فلا يمكن للانتخاب و الترشيح أن يشخص العصمة ، ثم إن الانتخاب يعجز عن الوصول الى الشخص الذي يمتلك العلم الحضوري الموهوب و غيرها من القابليات و الاستعدادات التي يمتلكها الأئمة - رضي الله عنهم - (3) .

(1) الطوسي ، أبو جعفر ، تلخيص الشافي ج 1 ، قدم له وعلق عليه : حسين بحر العلوم ، مؤسسة انتشارات المحبين ، ط 1 ، قم ، ايران ، (د.ت) ، ص 78 .

(2) عبد الرحيم الموسوي ، الامامة و النص ، اشراف : أبو الفضل الاسلامي (علي) مراجعة : محمد هادي اليوسفي ، صائب عبد المجيد ، المجمع العالمي لأهل البيت ، قم ، ايران ، ط 1 ، 1422 هـ ، ص 17 .

(3) عبد الرحيم الموسوي ، نفسه ، ص 18 .

فليس هناك سوى طريق واحد لتنصيب الإمام أو الخليفة ويتمثل ذلك الطريق في تنصيبه بالنص عليه من الله تعالى ، و لهذا النص طريقان ،الأول أن ينقله النبي(ص) الى الناس عن الله تعالى ، وهذا الطريق هو الذي تم به نقل إمامة علي بن أبي طالب إلى الناس ، وقد روى الشيعة عدة أحاديث عن النبي (ص) اقتصر على ذكر أشهرها :

حديث الغدير : وهو انه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : أأست أولى بكم من أنفسكم ، قالوا : بلى قال : فمن كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله .. (1).

أما الطريق الثاني فهو أن ينص الإمام السابق على إمامة اللاحق ، وهذا ما حدث في سلسلة الأئمة بعد الإمام علي، حيث جاء بعده ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد التقي ، ثم ابنه علي التقي ، ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد المنتظر الغائب الذي يعتقدون أنه اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملاً الأرض عدلاً ، وهكذا نجدهم يؤمنون بتسلسل الإمامة في اثني عشر إماما كل سابق ينص على اللاحق حتى تنتهي الإمامة الى إمام غائب ينتظرون عودته .

المطلب 3 : شروط الامامة عند الشيعة

أورد الشيعة شروطا للإمامة تختلف في أغلبها عن تلك الشروط التي وجدناها عند فرقة اهل السنة، من أهمها:

العصمة : انفرد الشيعة بالقول أن الامام معصوم من الكبائر و الصغائر كعصمة الأنبياء، و العصمة هي " الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب و القبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه ، وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر، أي أنه لا يكون له حينئذ داع الى فعل المعصية و ترك الطاعة مع القدرة عليهما " (2).

(1) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج4 ، دار طيبة، القاهرة ، مصر ، 1999 ، ص113 .

(2) الشيخ المفيد ، شرح عقائد الصدوق ، أو تصحيح الاعتقاد / تحقيق : هبة الدين الشهرستاني ، تبريز ، 1371 هـ ص114 .

فالعصمة هي ما يمنع المكلف معها من المعصية متمكنا منها ، فهو لا يمتنع عن المعصية لأنه غير متمكن منها ، بل امتناعه عن المعصية وهو قادر على ارتكابها، و الإمام يجب أن يكون معصوما ظاهرا وباطنا قبل أن يكون إماما ، وبعد أن ينصب إماما . و " لهذا تكون أقواله وأفعاله و تقريراته حجة شرعية منجزة ومعدرة كحجية الرسول (ص) " (1).

يقول الطوسي : " انه لو لم يكن معصوما عن الخطأ لوجب على الناس الانكار عليه ، فيما لو صدر عنه الخطأ بحكم النهي عن المنكر الواجب على عامة المكلفين، وذلك يسقط مكانته من المجتمع " (2) . ويضيف قائلا : " انه لا يحسن من الحكيم تعالى ان يولي الإمامة التي تقتضي التعظيم و التبجيل من أن يجوز أن يكون مستحقا للعة و البراءة في باطنه ، لأن ذلك سفه، وكذلك انما يعلم كونه معصوما فيما تقدم حال إمامته بأن نقول : اذا ثبت كونه حجة فيما يقوله ، بما دللنا عليه فيما مضى ، فلا بد من أن يكون معصوما قبل حال الإمامة ، لأنه لو لم يكن كذلك لأدى الى التنفر عنه نقول ذلك في الأنبياء عليهم السلام (3).

وتتحقق العصمة بقوة العقل و نور الفطرة و الاستعداد لذلك ، مع كثرة العبادة و الرياضة و الهداية الربانية و التوفيقات الإلهية، فيصبح هواه تبعاً لما أنزله الله و يصل بذلك الى مقام : " وما تشاؤون الا أن يشاء الله " ويتحقق فيه الحديث القدسي : " كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي عليها " فاذا وصل لذلك كان ترك الطاعة و صدور المعصية محال .. (4).

(1) عبد الرحيم الموسوي، الامامة و النص ، مرجع سبق ذكره ، ص 17 .

(2) الطوسي ، ابو جعفر ، مصدر سبق ذكره ص195 .

(3) الطوسي ، أبو جعفر ، نفسه ، ص 201/200 .

(4) أحمد محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشر ، مرجع سبق ذكره، ص 110 .

إن العصمة من أعظم المبادئ التي قامت عليها عقيدة الشيعة " فالإمام يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور ، إلا أنه لا ينزل إليه الوحي ، وإنما يتلقى ذلك من النبي فإنه خليفته وبإزاء منزلته " (1) .

فالإمام لا يصدر منه الخطأ ولا ينسى ولا تسري عليه النقائص البشرية ، لهذا وجب طاعته وعدم معارضته في القول و العمل ، فالأئمة " شجرة النبوة، وبيت الرحمة، ومعدن العلم، ومختلف الملائكة"(2)

العلم : الإمام عند الشيعة ليس مجرد رجل سياسة فحسب ، بل هو الحافظ للشرع ، المبين للناس أحكام الدين و الكاشف لأسراره ، لذلك يجب أن يكون علمه منسجما مع هذه المهمة العظيمة ، وهذا الانسجام لا يتحقق الا بدرجة عالية غير عادية من العلم ، وعلم الإمام " علم حقيقي " ذاتي شامل ، و العلم الحقيقي هو العلم الفعلي لا الحكمي ، فهو يستطيع مباشرة إعطاء الأحكام للوقائع ، والعلم الذاتي ، أي النابع من ذاته ، وليس مكتسبا بطريق التعلم و الاجتهاد ، لأن العلم المكتسب بطريق التعلم و الاجتهاد علم طارئ بعد عدم ، أي علم بعد جهل (3).

فلا بد أن يكون الإمام عالما بما يحتاج إليه الناس في أمور حياتهم و مماتهم .
يقول الطوسي : " اعلم أن الإمام يجب أن يكون عالما بالسياسة التي أمره ونهيه منوط بها ، وكونه عالما ليس مما يقتضيه مجرد العقل من غير استناد إلى الشرع ، إذ يجب أن يكون عالما بجميع ما جعل إليه الحكم فيه : دقيقه و جليله ... فنحن نعلم بالعقل أنه لا بد أن يكون عالما بجميعها ، ولا يحتاج في ذلك إلى السمع بل العقل بمجرد كاف في إيجاب ذلك " (4) .

(1) الغزالي، أبو حامد ، فضائح الباطنية ، حققه وقدم له : عبد الرحمن بدوي ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، (د.ت) ، (د.ط) ، ص 42 .

(2) محمد بن يعقوب الكليني ، مصدر سبق ذكره ، ص 159 .

(3) الأبيجي ، عضد الدين ، المواقف ج8 ، مصدر سبق ذكره، ص350

(4) الطوسي ، أبو جعفر ، مصدر سبق ذكره ، ص 245 .

الأفضلية: يرى الشيعة أن الامام يجب أن يكون أفضل من غيره ، أفضل من رعيته ، لأنه لو ساوى رعيته في الفضل فيستحيل ترجيحه على غيره بالإمامة .

الى جانب هاتين الصفتين الرئيسيتين في الإمام : العصمة و الأفضلية ، صفات اخرى أقلها أهمية ، إذ أنها ليست فضائل قائمة بذاتها وانما هي تابعة و لازمة عن العصمة و الأفضلية ، ومن هذه الصفات الزهد و الأمانة و التقوى و الشجاعة و العزيمة و الصبر .

خلاصة القول، أن الإمامة عند الشيعة أصل من أصول الدين ، ومنزلتها منزلة الأنبياء و الرسل ، و الإمام منصوب عليه من الله تعالى و رسوله ، وهو يخلف النبي (ص) في سلطته الدينية و السياسية ، و عليه يجب أن يكون كالرسول (ص) معصوما عن الذنوب و المعاصي و مخصوصا بالعلم الإلهي لكي يكون حجة على العباد ، و هاديا لهم مؤيدا من الله تعالى و عالما بجميع ما يحتاج اليه الناس في أمور دينهم و دنياهم .

المطلب 4 : موقف أهل السنة من نظرية الشيعة في الإمامة :

لقيت نظرية الإمامة عند الشيعة معارضة قوية من طرف فقهاء و علماء السياسة الشرعية السنيين، فقد فند ابن تيمية قول الشيعة بأن الإمامة أصل من أصول الدين و أنها من أركان الإيمان، وقال أن "من جعلها من الإيمان فهو من أهل الجهل و البهتان " (1)، إذ لم يرد في القرآن الكريم وفي السنة النبوية ما يدل على كون الإمامة ركن من أركان الدين ، وقد استدل ابن تيمية على ذلك بالحديث الصحيح ، حديث جبريل عليه السلام لما أتى النبي (ص) في صورة أعرابي، وسأله عن الإسلام و الإيمان و الإحسان. قال له : " الإسلام أن تشهد أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله ، و تقيم الصلاة ، و تؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحج البيت ... قال: و الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و البعث بعد الموت ، و تؤمن بالقدر خيره و شره ولم يذكر الإمامة ، قال: و الإحسان : " أن تبعد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك " (2) ، وهذا حديث منفق عليه .

(1) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، ج1، تحقيق : محمد رشاد سالم ، (د.ط) (د.ت) ، ص 106.

(2) الامام البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الإيمان ، باب سؤال جبريل النبي (ص)، عن الإيمان و الإسلام و الإحسان. نقله ابن تيمية ، نفسه ، نفس الصفحة .

و أهل السنة لا يعترفون بكثير من النصوص التي استند اليها الشيعة في تبرير موقفهم ، لأنهم اعتمدوا على " نصوص ينقلونها و يؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهايزة السنة ولا نقلة الشريعة ، بل أكثرها موضوع او مطعون في طريقه ، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة " (1) لذا فهي " نصوص تدور في فضاء اللامعقول الديني و اللامنطق البشري " (2).

أما قولهم بأن الإمام معين بالنص والتعيين من الرسول (ص) بأمر من ربه " فهو كلام يطلق على هواه وتصحبه كثير من العيوب و الأخطاء " (3) ، فلو كانت الإمامة بالنص و التعيين " لاستحال فيه الخفاء و الكتمان ولتتاجى به على قرب العهد به أو بعده اثنان على مكر الزمان... " (4) .
وما يبطل القول بالنص أمران :

أحدهما أن بطلان من يدعي العلم بالنص لا يحتاج الى بحث و نظر وفحص ، لأن ذلك مدرك من مدركات ضرورات العقل ، و الثاني ، القمع على الغيب بأن الرسول (ص) لم يعين أحدا لخلافته " (5).
فلو كان ثمة نص لأظهره أصحاب رسول الله (ص) (6) و " لكانت الأمة بأسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم إلى العلم بعينه بأدلة العقول ، والخبر لو كان تواترا لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجود الطاعة له ، و إلا لزمه ديننا كما لزمه الصلوات الخمس ديننا ، ولما جازوا الى غيره بيعة وإجماع " (7).

(1) ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص194 .

(2) علي الكاش ، اغتيال العقل الشيعي ، اصدارات ، اي-كتب ، ط1 ، لندن ، 2005 ، ص82 .

(3) علي الكاش ، نفسه ، نفس الموضوع .

(4) الجويني ، أبو المعالي ، مصدر سبق ذكره ، ص 27 .

(5) الجويني ، نفسه ، نفس الموضوع .

(6) الجويني ، نفسه ، ص 30 .

(7) الشهرستاني، نهاية الأقدام ، حرره و صححه : ألفريد جيوم ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1 ، 2009 ، ص477 .

ان نظرية النص الإلهي عند الشيعة هي نظرية فارسية تستمد أصولها من العهد الساساني ، استعارها الرواة الشيعة في بناء عقيدتهم، فـ (أردشير) الذي يعد المؤسس للدولة الساسانية سبق أن ادعى بأنه مفوض من الله للحكم ، وقد أطلق عليه عهد (أردشير) (1).

أما قولهم بالعصمة فهي غريبة عن الأصول الإسلامية ، وقد انتهت بوفاة الرسول (ص) ، فالإمام أو الخليفة عند أهل السنة غير معصوم ، وصفة العصمة تخص النبوة و الرسالة وليست الحكم ، فالإمام غير معصوم اذ مهمته تقتصر على تطبيق قواعد الشرع المنزلة و المستكملة لأركانها منذ أن بلغ النبي (ص) الرسالة ، ولا تحتاج إلى إمام بعده ، فهو وكيل للأمة و نائب عنها ، فكما لها حق نصبه لها حق خلعها .

يقول محمد عبده : " الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستنثار بتفسير الكتاب و السنة ، ثم هو مطاع ما دام على الحجة و نهج الكتاب و السنة ، و المسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه و اذا أعوج قوموه بالنصيحة و الاعذار إليه .." (2). ان فلسفة العصمة تقوم على مبدأ الأخلاق في الطاعة لولي الأمر و عدم جواز أو إمكانية معارضته بدعوى أنه معين من الله، وفي هذا ينقض الغزالي دعوى العصمة على أساس " أنها ليست ضرورة عقلية كما أنها ليست منقولة عن طريق خبر متواتر، ويرى أن سبب خطأ الشيعة حين يقولون بالعصمة اعتقادهم بالحاجة الى الإمام، فان العلوم يشترك في تحصيلها الكل ، و الإمام لا يولد عالماً ولا يوحى إليه ، ولكنه متعلم و طريق تعلم غيره كتعلمه من غير فرق ..."(3).

وردا على قول الشيعة في اشتراط إمامة الفاضل دون المفضول رأى الايجي أن إمامة المفضول ربما كان أصلح للإمامة من الفاضل ، فان العبرة في تولي أي أمر من الأمور هو معرفة مصالحه و مفسده و تأديته على خير ما يرام (4).

(1) علي الكاش ، مرجع سبق ذكره ، ص 82 .

(2) محمد عبده ، الاسلام و النصرانية بين العلم و المدنية ، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة ، (د.ط) ، 2011 ، ص 63 .

(3) الغزالي، أبو حامد ، فضائح الباطنية ، مصدر سبق ذكره ، ص 143 .

(4) أنظر ، الايجي ، المواقف ، مصدر سبق ذكره ، ص 413 .

ويضع إمام الحرمين في نظريته عن إمامة المفضل مصلحة المسلمين أولاً ، فهي الهدف ، فإذا كانت مصلحتهم تقتضي تقديم المفضل وتقرر العقد للمفضل قدم المفضل ما دام تقديم المفضل سيؤدي الى إثارة الفرقة و الفتن يقول : " انا نقطع بتحريم تقديم المفضل مع التمكن من تقديم المفضل ولكن اذا اتفق تقديم المفضل واختياره مع منعة من مشايعة أشياع و متباعدة أتباع فقد نفذت الإمامة " (1).

يتضح من خلال ما سبق ذكره، ان أسس الخلافة أو " الإمامة " عند أهل السنة، كما وردت في كتابات الماوردي و الجويني و الايجي و ابن خلدون و غيرهم ، و بالنظر الى صفات الامام من عدل و شجاعة و زهد و عصمة و علم و تقدم في الفضل كما وردت في كتابات علماء الشيعة ، تظهر أن الجدل السياسي يدور حول " الامام الشخص "دون التعرض لباقي جوانب المسألة السياسية ،

مثل ما نسميه اليوم ، المؤسسات الدستورية و وسائل الرقابة الشعبية ،فالملاحظ أن علماء السياسة الشرعية سواء كانوا سنيين أو شيعيين اهتموا بعقد الإمامة العظمى (الخلافة) و الإمامة الصغرى (إمامة الصلاة) من أجل إضفاء الطابع الديني على السياسة طلباً للطاعة ، تماماً كما تؤكد التعريفات على الجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في شخص الامام " (2) .

ورغم ما يبدو في تعريف الإمامة من الجمع بين الديني و السياسي في شخص الإمام ، اذ هي " رئاسة عامة في أمور الدين و الدنيا " كما يقول الماوردي (3) ، و ابن خلدون (4) .

(1) الجويني ، أبو المعالي ، غياث الأمم ، مصدر سبق ذكره ص 82 .

(2) محمد القومني ، من الخلافة الراشدة الى الجمهورية الديمقراطية مجلة الاصلاح ، مجلة الكترونية نصف شهرية جامعة تونس ، العدد الثاني عشر ، السنة الأولى 2012/9/7 .

[الموقع الالكتروني : ALISAH.MAG@Gmail.com](mailto:ALISAH.MAG@Gmail.com)

(3) انظر، الماوردي ، الأحكام السلطانية / مصدر سبق ذكره ص 3 .

(4) أنظر ، ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سبق ذكره ص 189 .

ان مهام الإمام كما ضبطها الماوردي على أهميتها لا يخفي الطابع الشمولي لنظام الخلافة ، وإرجاع السلطات جميعا الى شخص الخليفة" الذي يجتهد بدوره ويشرع ويقضي بين الناس ويتفقد الرعية ويؤم الناس في الصلوات ، إضافة الى طاعة الرعية ، ما لم يتغير حاله بسبب جرح في عدالته أو نقص في بدنه"(1)"يكون على غرار كل مفكري الإسلام من السلف لا يقيد فترة حكم الخليفة بزمن بل بعوارض ذاتية أخلاقية أو بدنية"(2).

"ان التطبيق العملي و التاريخي لنظرية العقد و الاختيار تكشف عن تباين طرق اعتلاء الخلفاء ، وهذا التباين نجم عنه تعذر استنباط قاعدة شرعية تحدد كيفية اختيار الخليفة ، مما افضى إلى إحداث ثغرة في النظام السياسي الإسلامي نفذ منها مبدأ الغلبة ، ليملاً هذا الفراغ بسهولة ، حيث لا تشريع يحول دونه ، وذلك منذ أن قام الملك العضوض بقيام الدولة الأموية "(3) تلك الدولة التي ارسى أسسها معاوية بن أبي سفيان أين استولى على عرش الخلافة فبدل نظام الخلافة القائم على الشورى و المبايعة الى نظام قائم على الغلبة و القهر و الانفراد بالحكم .

(1) أنظر ، الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سبق ذكره ، ص 24/23/22 .

(2) أحمد محمود صبحي ، الزيدية ، ص 31/21

(3) محمد القومني ، من الخلافة الراشدة الى الجمهورية الديمقراطية ، مرجع سابق .

المبحث الثالث : السلطانيات الشرعية : أو الحكومة الإسلامية الناقصة

تمهيد : في العام 41 هـ الموافق لـ 661 م أعلن الحسن بن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه تنازله عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان ثم بايعه .

فكان ذلك أحد الأسباب التي أدت إلى قيام الدولة الأموية .

وشهد عهد معاوية تحولا نوعيا في مسألة الخلافة الإسلامية ، فبعد أن كانت في العهد الراشدي تقوم على نظام الشورى و الانتخاب و البيعة كأسلوب في الترشيح لمنصب الخلافة استحدث معاوية نظاما جديدا في الحكم يقوم على أساس التوريث ، اثر إعلانه البيعة بولاية العهد لابنه (يزيد) ليصبح أول ولي عهد في تاريخ المسلمين ، فأصبحت الخلافة منذ ذلك التاريخ يتوارثها بنو أمية ابن عن أب ، فتحولت الخلافة إلى ملك وراثي عضوض في فترة حكم الأمويين واستمرت الى العهد العباسي و العثماني ، وبالرغم من بعض الاختلافات الموجودة بينها الا أن هناك ما يجمع بينها من خصائص جعلها تتميز عن الخلافة الراشدة، تلك الخلافة التي وصفت بأنها خلافة كاملة في مقابل الخلافة الأموية و العباسية و العثمانية التي وصفت بكونها خلافة ناقصة .

و السؤال الذي يتبادر الى أذهاننا هو :

ما هي مظاهر الخلافة ما بعد الراشدين ؟

المطلب 1 : مظاهر الخلافة ما بعد الراشدين (الخلافة الإسلامية الكبرى : الأموية و العباسية)

تحولت الخلافة في العهد الأموي و العباسي الى ملك عضوض ، حيث صار خلفاء بني أمية و بني العباس ، يتبنون طريقة وراثة الحكم لأبنائهم ، وكان معاوية بن أبي سفيان أول خليفة أموي عهد إلى ابنه (يزيد) في حياته ، حيث كتب الى مروان بن الحكم واليه على المدينة يقول له : " إني كبرت سني، ورق عظمي ، وخشيت الاختلاف على الأمة من بعدي ، و رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي " (1). وبذلك انتقلت الدولة الإسلامية وبشكل نهائي من " دولة الأمة " الى " دولة العصبية " (2) .

(1)الكامل لأبن الأثير ، ج3 ، دار الطباعة المنيرية ، مصر ، 1356 هـ ، ص250 .

(2) أحمد جبرون ، مفهوم الدولة الإسلامية ، أزمة الأسس وحتمية الحداثة ، المركز العربي للابحاث و دراسة السياسات ، ط1 ، بيروت ، 2014 ، ص190 .

واستعمل معاوية في أخذ البيعة لأبنة (يزيد) أساليب تتنافى و مبادئ نظام الحكم في الإسلام، واختار طريق المكر و الدهاء و الحيلة و القوة في الاستيلاء على الحكم ، واعتبر بعض علماء المسلمين ذلك بمثابة انقلاب سياسي على الشرعية ، بل وعلى الشريعة الإسلامية ، لأنه أسلوب لم يألفه المسلمون من قبل ، ولم يقم به أي خليفة ممن سبقوه الى الحكم . ومن مظاهر " الملوكية " ابتعاد الخلافة الأموية العباسية عن البساطة و الواقعية والتي تحلت بها خلافة الراشدين ، حيث أخذ خلفاء بني أمية و من بعدهم بني العباس يظهرون بمظاهر الأبهة و الجبروت اقتداء بالملوك و القياصرة ، "ومن تلك اتخاذهم السرير (العرش) للملك ، و أحاطوا أنفسهم بشرطة لحراستهم ، و المراكب لمسيرهم ، وشيدوا المقصورة في المساجد خوفا على حياتهم من الاغتيالات السياسية " (1).

كما احتجب الخليفة عن الرعية اذ اتخذ الحاجب على بابه يأذن بالدخول لمن يرغب لقاء الخليفة، كما وجدت طريقة خاصة للتسليم على الخليفة مثل : الانحناء و تقبيل الأرض أو ذيل الثوب تعظيما وإجلالا للخليفة ، و بغية اكتساب الشرعية لسلطانها غير الشرعية عمد خلفاء الدولة الأموية و أيضا العباسية الى تبريرات دينية ، حيث أقام الخلفاء الأمويون نظريتهم السياسية على أساس عقيدتي " الجبر " و "الإرجاء" وقاموا بتسييس الدين لصالح دولتهم الفتية ، "وفحوى عقيدة الجبر عندهم أن الله اختارهم للخلافة و آتاهم الملك فهم يحكمون بقدرته و يتصرفون بإرادته " (2) ، وهكذا نجحوا في إيهام الناس أن خلافتهم هبة من الله يمنحها من يشاء .

والحقيقة أن عقيدة " الجبر " ابتدعها الخلفاء الأمويون لتبرير الجرائم التي اقترفوها ضد خصومهم ، أما عقيدة " الإرجاء " فمن شأنها أن تصد المعارضة و تهمها للأمويين وتشكيكها بعقيدتهم و إيمانهم " (3).

(1) محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية ، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع ط7 ، بيروت ، لبنان ، 2009 ، ص31 .

(2) أحمد الكاتب ، تطور الفكر السياسي الشيعي ، دار الجديد ، بيروت ، ط1 ، 1998 ، ص 47

(3) نابلسي شاكرا ، الشارع العربي، مصر و بلاد الشام ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، عمان ، ط1 ، 2003 ، ص28 .

وفي السياق ذاته اعتقد العباسيون أن الخلافة حق شرعي لهم، ورثوه عن النبي (ص)، فقد قال أبو العباس الملقب بـ " السفاح " وهو مؤسس الدولة العباسية في خطبته الافتتاحية (1)، " ... وخصنا الله برحم رسول الله (ص) ... وأبنتنا من شجرته ... وأنزل بذلك كتابا فقال فيه : " قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى " (2) .

وهذه دعوة صريحة في ادعائهم أنهم يحكمون بتفويض من الله لا من الشعب، متأثرين بنظرية الحق الإلهي التي تبناها الفرس، و تجلى ذلك في قول أبو جعفر المنصور: " انما أنا سلطان الله في أرضه " واعتبروا وصولهم الى الحكم بمثابة إرجاع الحق لأهله بعدما سلبه منهم خلفاء بنو أمية الذين حكموا بالظلم و القهر و الجبروت (3).

وقد اهتم الخلفاء في الدولتين كثيرا بتنظيم الشؤون السياسية و الإدارية مركزيا و إقليميا ، حيث أسسوا العواصم ونظموا الدواوين و الوزراء و خصصوا للدولة موارد مالية قارة من خلال فرض الضرائب واهتموا بتنظيم الجند و الأمن و البريد ، وقد تأثروا في أغلب هذه التنظيمات بالشعوب التي دخلت الإسلام .

وكانت أبرز نتائج العهد الأموي و العباسي ، توسع رقعة الإسلام ، وارتفاع سمعة و مكانة الدولة في العالم وانتشار القيم و المبادئ الإسلامية في العقيدة و المعاملات .

وتعد فترة الخلافة الأموية و العباسية (661 م – 1218 م) من أرقى و ازهى مراحل التاريخ الإسلامي بفضل ما عرفته الحضارة الإسلامية من تطور في جميع مجالات الحياة .

(1) أنظر ، الطبري، تاريخ الرسل و الملوك ج 7 ، ص425

(2) سورة الشورى ، الآية 23 .

(3) عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2008 ، ص 45 .

المطلب 2 : في أسباب سقوط الخلافة الإسلامية الكبرى

بالرغم من الانجازات العظيمة التي حققتها الخلافة الأموية و العباسية على جميع الأصعدة الفكرية والحضارية و الإدارية و الاقتصادية ،، الخ . الا أن شروطا توفرت أدت إلى انهيار الدولتين ، نذكر منها: طريقة التوريث التي أدت إلى ضعف الحكام خاصة حين أصبح يعهد إلى شخصيين أو أكثر مما أدى إلى النزاع و الشقاق في البيت الأموي و العباسي .

إضافة إلى انتشار الفساد و الطغيان في قيادة الدولتين و انغماس الحكام في البذخ و الترف و ظهور روح التعصب القبلي .. الخ فهذه العوامل و غيرها كانت سببا في سقوط الدولة الأموية و العباسية على التوالي ، و بعد انهيارهما انتقلت الخلافة الى العثمانيين ، فتحوّلت السلطة الفعلية الى السلطان ، فأصبحت الخلافة رمز للإسلام ، وتمكن السلاطين من تعيين الخلفاء الذين يفضلونهم من دون الرجوع الى أخذ رأى الأمة ثم أصبح تعيين السلاطين يتم بواسطة القوة العسكرية ولأسباب عديدة ، ألغى "كمال أتاتورك" الخلافة الإسلامية عام 1924 م فانتهت بذلك تلك اللحمة التي كانت تجمع كل أقطار العالم العربي الإسلامي و شعوبه تحت راية الخلافة الإسلامية ، و احتل الاستعمار الأوربي العالم العربي الإسلامي و عمل على تجزئته إلى دويلات صغيرة يفتقر بعضها الى عناصر القوة التي تمكنه من المواجهة، و يخضع بعضها الآخر الى القوى الاستعمارية الجديدة . وقد أنتج هذا الوضع على المستوى الفكري و السياسي جملة من الحركات الفكرية و السياسية المختلفة طرحت تصورات متباينة حول كيفية معالجة هذا الوضع الجديد ، "فاتجه الفكر السياسي العربي الإسلامي نحو التحديث و الانفتاح على الواقع و التجاوب بكل تواضع مع معطياته"(1) ، وفي هذا السياق تندرج محاولات بناء الدولة الأمة الإسلامية التي قامت بها الحركة الإصلاحية العربية و بعدها الحركات القومية العربية و التيارات الفكرية و السياسية العربية أيضا و الذي انصب اهتمامها حول تحديث الدولة العربية الإسلامية.

(1)أحمد جبرون ، مفهوم الدولة الإسلامية ، أزمة الأسس و حتمية الحداثة ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة ، بيروت ، ط1 ، 2014 ، ص353 .

ومن أبرز تلك التيارات الفكرية نذكر :

- أ- التيار السلفي الذي دعا الى ضرورة إحياء الخلافة الإسلامية .
- ب - التيار السياسي العلماني العربي الذي دعا الى إحداث قطيعة تامة مع فكرة الخلافة و سعى إلى إنشاء دولة عربية على الطريقة الغربية .
- ج - الحركات القومية المنادية بفكرة الدولة الأمة.
- د - حركة الإصلاح الديني الإسلامي .

تلكم هي المحاور الأساسية التي نتطرق إليها في **الفصل الثالث** ...

الفصل الثالث : الدولة العربية و اشكالية التحديث السياسي

المبحث الأول : المسألة الديمقراطية في فكر رواد النهضة العربية

المطلب 1 : منطقات التحديث السياسي للدولة العربية.

المطلب 2 : رواد عصر النهضة العربية و قضية تحديث الدولة العربية .

المبحث الثاني : التيارات الفكرية العربية و مشروع تأسيس الدولة العربية الحديثة

المطلب 1 : تيار القومية العربية .

المطلب 2 : التيار القومي العربي الليبرالي و الديمقراطية الليبرالية .

المطلب 3 : التيار القومي العربي الاشتراكي و الديمقراطية الاجتماعية .

المطلب 4 : تيار الاسلام السياسي : دولة الخلافة مقابل الدولة الأمة .

المبحث الأول: المسألة الديمقراطية في فكر رواد النهضة العربية.

تمهيد:

لقد اتجه المجهود الفكري السياسي لمفكري الإسلام في مختلف مراحلها نحو التوفيق بين النظرية الإسلامية في الحكم – بمعناها الكلاسيكي – وبين التغيرات الكبرى التي كانت تستجد على واقع الحكم (1) ، وذلك بسبب ظهور أوضاع جديدة في المجتمعات الإسلامية ، مما أدى ببعض العلماء و المفكرين المسلمين الى تقديم تفسيرات و إدخال تعديلات على نظرية الإسلام في الحكم، بهدف مواكمتها للواقع ، و مسايرتها للمستجدات ، وقد تجلت المحاولات الأولى في تكييف مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع بعض مفاهيم الحداثة السياسية في مشاريع الإصلاح التي قام بها مفكرون و علماء و مصلحون في المجتمع العربي الإسلامي نتيجة دخول الحداثة إلى بلاد العرب عبر حملة نابليون على مصر ، و بعد اطلاع المفكرين العرب و المسلمين على التطور الحضاري للغرب الأوربي، من خلال البعثات العلمية، أين عاينوا عن قرب تقدمه في مختلف الميادين العلمية و التقنية و الثقافية و السياسية و العسكرية ، الأمر الذي أوقعهم في " صدمة الحضارة " نتيجة إدراكهم للهوة العميقة بين العالم العربي المتخلف الذي انعدمت فيه مظاهر العصرية و الحداثة ، و بين العالم الأوربي المتقدم المتميز بالتطورات العلمية و مظاهر العقلانية و الديمقراطية ، وهناك شبه إجماع بين المفكرين العرب المحدثين على اختلاف مذاهبهم الفكرية و توجهاتهم الأيديولوجية على أن مشكلة العالم العربي الإسلامي في جوهرها ، مشكلة سياسية بحيث رأوا أن سبب تفوق الغرب مرده النظام السياسي الذي ينتهجه و القائم على ضمان الحرية و حقوق المواطنة و المقيد للسلطة بالقانون ، أن تأخر العرب و المسلمين راجع أيضا الى طبيعة النظام السياسي لديهم المبني على الاستبداد و سلب الحريات ...

وقد أدرك رواد النهضة العربية مركزية القضية السياسية في المجتمعات العربية و الإسلامية و اعتبروا جميع القضايا الأخرى في العالم العربي مرهونة بحل المشكلة السياسية قبل كل شيء .

(1) براق زكريا، الدولة و الشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2013 ص

وكان السؤال المحوري المثير للجدل هو : لماذا تخلف العرب عن الدخول الى الحداثة السياسية ؟
انه السؤال الذي دفع بالمفكرين العرب و المسلمين إلى التفكير في الدين من جهة علاقته بالعلم و
السياسية من ناحية ، و بالحرية و التقدم من ناحية أخرى ، كما دفع بهم ذلك إلى محاولة اكتشاف أسباب
تقهقر الحضارة العربية و ذبول عبقرية العرب بعد أن بلغوا أعلى درجات التقدم العلمي و الحضاري.
من هذا المنطلق طرحت قضايا أساسية تهدف الى تطوير المجتمع العربي و تحديثه و قد تمثلت هذه
القضايا بالخصوص في السعي الى الأصالة من خلال الاهتمام بالإسلام و إبراز قدرته على التجديد لكي
يتلاءم مع الفكر الحديث و الدعوة الى تحقيق الحرية من خلال الحديث عن أهمية تطبيق النظام
الديمقراطي الذي يكفل المساواة بين المواطنين في ظل سيادة القانون ، و السعي الى التحديث من خلال
الانفتاح على الحداثة و تأكيد الدور الحاسم لاقتباس العلوم و التكنولوجيا الغربية و اقامة حركة شاملة
للتصنيع (1) ، و قد أفرز تعامل مفكري النهضة العربية مع الواقع السلبي لمجتمعهم توجهات فكرية
متعددة يمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات رئيسية حول سؤال النهضة و بناء الدولة العربية الحديثة :

الأول : يمثل التيار الفكري العربي الليبرالي العلماني و يرى أن تحقيق النهضة و التقدم مرهون بتبني
الحداثة الغربية بشكل تام ، و الاخذ بالحداثة الأوروبية في مختلف ميادينها : السياسية و
الاقتصادية و الاجتماعية و الفكرية و التعليمية ... و إحداث القطيعة التامة مع الموروث الإسلامي الذي
ينتمي الى العصور الوسطى التي انقضت و تجاوزها التطور (شبلي شميل ، قاسم أمين ...) .

الثاني : التيار السلفي و هو على نقيض التيار الأول ، يرى أن البحث عن أسباب التخلف يجب أن يتم
ضمن إطار الإسلام نفسه ، فلا يمكن ان تتحقق النهضة للعرب و المسلمين الا بما تحقق لهم في الماضي
مجدهم و حضارتهم ، وهو الرجوع الى تعاليم الإسلام و الأخذ بقيمة و الاقتداء بسيره السلف الصالح و
القطيعة الكاملة مع الحداثة الأوروبية بسبب مخالفتها للشرع .

(1) السيد ياسين ، ما قبل الثورة ، مصر بين الأزمة و النهضة ، دار نهضة مصر للنشر و التوزيع ، (د.ط) ، 2011

الثالث : ويمثله التيار الديني الليبرالي في الفكر العربي الحديث ...

حيث يدعو الى الأخذ من الفكر الأوربي ما هو ضروري لنهضة العرب و تقدمهم ، شرط أن لا يتناقض

مع القيم العربية الإسلامية و الأخذ أيضا من التراث العربي الاسلامي ما يساير العصر و متطلبات

التقدم (الطهطاوي / خير الدين التونسي)

وهذه التيارات الفكرية العربية جميعها حملت وجها نظريا و وجها تطبيقيا مختلفين ، ولكنها في

مجموعها ترينا عمق التأثير العربي في مشروعات النهضة (1).

(1) محمد الفقيه، قراءة في خطاب النهضة ، اشكالات و تساؤلات ، مركز التأصيل للدراسات و البحوث (د،ط) (د.ت)
دون دار النشر ، ص14 .

المطلب الأول :

منطلقات التحديث السياسي للدولة العربية :

ارتبط مشروع التحديث السياسي في العالم العربي، بمشروع النهضة العربية، التي تبنت رؤية ازدواجية قائمة في جوهرها على النزعة التوفيقية بين القيم الإسلامية و القيم الغربية الحديثة و المصالحة بينهما . وقد ظهر مصطلح " عصر النهضة" في العالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر ، ليشير إلى الفترة الزمنية التي أعقبت مرحلة انحطاط الدولة العثمانية التي سيطرت عليها المنطقة العربية مدة أربعة قرون كاملة ، ويكاد يجمع معظم المؤرخين على أن " عصر النهضة العربية " بدأ مع الحملة الفرنسية بقيادة نابليون على مصر عام 1798 م .

و الذي أثار مفارقة عجيبة لأنه ارتبط بصورة الآخر، تلك الصورة التي حملت وجهين متناقضين: وجه يحمل قيم الحداثة و العقلنة و الديمقراطية ، ووجه آخر يحمل الاستعمار و الاستعلاء و العنصرية . "ومع ذلك فان الوعي ب " التأخر " لم يتبلور في تيار فكري يطرح شروط النهضة و يدخل في جدال مع " الآخر" الغرب ، بوصفه يمثل بسلاحه و صناعته و فكره أكبر تحدي تاريخي للعرب الا في العقد التاسع من القرن الماضي " (1) أي تسعينات القرن التاسع عشر .

(1) محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1990، 2

1 - مفهوم النهضة :

النهضة في اللغة من " نهض " و النهوض البراح من الموضع و القيام عنه ... و نهض و ينهض نهضا أي قام و النهضة : الطاقة و القوة (1) .

و عندما يستخدم مفهوم النهضة فانها تحيل الى الكلمة الأوروبية التي لم تظهر في اللغة الفرنسية الا مع بداية القرن التاسع عشر. أما من حيث (معناها لغويا فتعني " ميلاد جديد ")

أما اصطلاحا : فتعني : " نظرية الصعود من درجة الى أعلى ، أو هي اتصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية " (2) .

انها تلك الحركة الفكرية التي ظهرت بفعل تلاقح أفكار النخب العلمية العربية بالأفكار السياسية الغربية ، وقد نتج عن هذا الاحتكاك بروز ما يسمى : الخطاب النهضوي العربي الحديث الذي قاد حركة تجديدية منذ منتصف القرن التاسع عشر بالتزامن من مظاهر الضعف الذي عم السلطنة العثمانية .

ومن دلالات النهضة كمفهوم ما أطلقه عليها روادها الأوائل من عبارات مثل :

" اليقظة " و " التقدم " و " التطور " و التنوير " ... الخ

وكانوا يقصدون بها التحول الشامل في أوضاع المجتمع عن طريق مواجهة الاستعمار الأجنبي الخارجي و القضاء على الظلم و القهر و الاستبداد الداخلي ، و السعي الى نشر قيم الحداثة بما تحمله من مفاهيم العقلانية و الديمقراطية و حقوق الإنسان ، و الدعوة الى تحقيق العدالة و المساواة و تجاوز الانتماءات الطائفية و العشائرية و محاربة التحجر الفكري و التعصب الديني ، و الاستفادة من انجازات الثورة العلمية و التكنولوجية الغربية كحاجة ماسة للنهضة و بلوغ الحداثة .

فما هي ملامح تحديث الدولة العربية ؟

(1) ابن منظور ، لسان العرب ج7 ، دار مصادر للطباعة و النشر ، بيروت ، 1990 ص 245 .

(2) برهان غليون ، اغتيال عقل ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط6 ، 1992 ، ص192

2- حركة التحديث السياسي العثماني و انعكاساتها على الأقطار العربية :

ينفق العديد من المؤرخين أن عملية تحديث الدولة العربية بدأت منذ منتصف القرن الثامن عشر، حين شهدت الدولة العثمانية محاولات عديدة لاصلاح نظامها و مؤسساتها الادارية و السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و العسكرية ، و قد انعكس ذلك على الوطن العربي الذي كان تحت الهيمنة العثمانية . فقد كان لتدهور أنظمة الحكم العثمانية و انحطاطها في جميع الميادين من أهم الأسباب التي دفعت ببعض السلاطين و رجال السياسة و المثقفين المتنورين الى القيام بحركة إصلاح نظام الحكم و الإدارة سنة 1839 م و قد عرفت تلك الإصلاحات ب " التنظيمات " .

مفهوم التنظيمات: هي " إصلاحات هدفها تغيير نظام الإمبراطورية العثمانية وفق أنظمة سياسية تستوحي التجربة الأوربية القائمة على الحرية و العدالة و المساواة، و متجسدة في مجالس نيابية منتخبة" (1)، ويقصد بها أيضا مجموعة النظم و المفاهيم و الأفكار التي أدخلتها الدولة العثمانية على أداة الحكم في الدولة مما يسمح لها بارساء قواعد و أسس تنظم الدولة على غرار الدول الغربية و تقريب العالم الاسلامي من العالم الغربي ، من خلال الإصلاح في المجالات الإدارية و الاقتصادية و التعليمية و العسكرية و غيرها ، و صدورها لقوانين رسمية من أعلى سلطة في الدولة العثمانية .

وكان أبرز تلك التنظيمات صدور الدستور العثماني في سنة 1876 م، عهد السلطان عبد الحميد الثاني، اذ تولى صياغته رجال الادارة المدنية و بعض من رجال الجيش و علماء الدين ، تم من خلاله تحديد شكل و طبيعة اتجاهات الدولة العثمانية (2) .

(1) دائرة المعارف الاسلامية، مادة تنظيمات، المجلد 7 ، دار المعارف، بيروت ، 1933 م ص 42 .

(2) اسماعيل نوري الربيعي، العرب و الاستعمار ، اصدارات دائرة الثقافة و الاعلام ، الشارقة، دولة الامارات العربية المتحدة ، ط1 ، 2000 ، ص168 .

وينقل وجيه كوثراني عن سليمان البستاني أن الدستور العثماني تضمن " مبادئ الليبرالية و الديمقراطية ، اذ يرى فيه " أعجوبة" القرن العشرين ، لأن تلك المبادئ كلفت أوروبا ثمنا باهظا، تمثل في ثورة " كرومول" * في بريطانيا، و الثورة الفرنسية ، ثم الثورات الديمقراطية و الاجتماعية طوال القرن التاسع عشر، في حين جاء الانقلاب الدستوري العثماني الذي مهدت له التنظيمات السابقة سلميا بحيث لم تسفك فيه دماء " (1) .

وقد تضمن المساواة بين الرعايا العثمانيين و حماية حرياتهم و ممتلكاتهم الشخصية، ونص على إنشاء مجلسين تشريعيين من الأعيان و النواب وعلى إنشاء مجالس للولايات و الأفضية و النواحي ، و جرت انتخابات نيابية و أخرى إدارية واجتمع أول برلمان عثماني (مجلس المبعوثان)

(1)أنظر ، وجيه كوثراني ، التنظيمات العثمانية و الدستور، بواكير الفكر الدستوري نصا و تطبيقا و مفهوما، سلسلة دراسات (مجلة تبين) العدد 3، شتاء 2013 ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، الدوحة ، قطر ، 2013 ص10.

(*أوليفر كرومويل Oliver cromwell (1599م- 1658 م) :

قائد عسكري و سياسي انجليزي ، يعرف بأنه هزم الملكيين في الحرب الاهلية الانجليزية، جعل انجلترا

جمهورية وقاد كومونولث انجلترا ، انظر الموسوعة الحرة أوليفر كرومويل . <https://ar.wikipedia.org>

مراحل التنظيمات: وقد تمت على مرحلتين :

المرحلة الأولى: التنظيمات الخيرية المعروفة "بخط شريف كلخانة" (مرسوم كلخانة الشريف نسبة

الى المحل الذي أعلنت فيه التنظيمات) وتبدأ من سنة 1839 م الى سنة 1876 م و شمل عصري

السلطان عبد المجيد و عبد العزيز الثاني.

وقد تضمنت تغييرا جذريا في مؤسسات الدولة و عدم التفرقة بين المواطن في الحقوق و الواجبات دون

النظر في مذاهبهم أو انتمائهم القومي (1) و حرية ممارسة الشعائر الدينية لكل المذاهب (2) .

وقد تبنت في جميع توجهاتها الأساسية أغلب البنود التي احتواها الإعلان الفرنسي لحقوق الانسان عام

1789 م ، اذ رفع متنورو الدولة العثمانية شعارات الثورة الفرنسية و أخذوا بمفاهيمها مثل مفهوم

"الوطن " و "الاصلاح " و الاستقلال ، و "الجمهورية" و "الحرية" و حاولوا اعطاءها مقابلات في

لغتهم (3)

1)Ismail hami danismend . osmanli . tarihi . Ist . Turkiye . 1972 . 4/124

نقلا عن سهيل صابان ، تطور الأوضاع الثقافية في تركيا من عهد التنظيمات الى عهد الجمهورية (1839-1990م)،
تحرير و مراجعة : عثمان علي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا ، الولايات المتحدة الامريكية ، ط1 /2010
ص 15 .

(2) أنظر، نص التنظيمات بالتفصيل ، فريد بك المحامي ، تاريخ الدولة العلمية العثمانية ، تحقيق : احسان حقي، بيروت ،
دار النفائس، 1401هـ ص 481-482 .

(3) أنظر ، خالد زيادة ،اكتشاف التقدم الاوروبي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان / ط1 ، 1981 ص 98/97 .

المرحلة الثانية: تعرف بالمشروطية* وتشمل عصر عبد الحميد الثاني، و تمتد من عام 1876م الى 1908 م و تعرف ب " إصلاحات خطي همايوني " (مرسوم السلطان الإصلاحى) وكانت صيغته أكثر مواءمة للطابع العصري و أكثر اقتباسا من الغرب"(1) بصورة لم تعهد من قبل في الوثائق العثمانية ... فقد أدرك عبد الحميد الثاني أن تحديث الدولة التركية مرهون بالأخذ بالعلم الحديث الذي هو ميزة الحضارة الغربية و إتباع أساليب النظم الأوروبية في السياسة و الاقتصاد و التعليم ... الخ لهذا فقد" نظروا في سائر ما يقتضيه سر الحضارة و الى ما جرت دول أوربا فيه على قوانين خاصة، فوضعوا قانون التابعية العثمانية، و قانون ترتيب المحاكم الشرعية و المحاكم النظامية و المحاكم التجارية ، و نظمات الإدارة الملكية و نظام إدارة الولايات و نظام شورى الدولة، و وضعوا نظاما للمعارف و نظاما للمطبوعات و نظاما آخر للمطابع و الطبع و حقوق التأليف و الترجمة ، و نظاما للرسومات و آخر للمعادن و آخر للطرق و المعابر ، فمجموع هذه القوانين و النظم هو الذي كان معروفا في بلاد الدولة العثمانية باسم الدستور. « code » " (2) .

مظاهر التنظيمات:

كان قبول دخول القوانين الوضعية و في مقدمتها القانون الأساسي عام 1876 م بمثابة اعلان رسمي من الدولة في تبني الأنظمة الغربية ، اذ أحرز الفكر الغربي نجاحا باهرا و قبولا واسعا نتيجة دعم الدولة العثمانية له ، خاصة في عهد عبد الحميد الثاني، حيث " أنشئت المؤسسات العلمية وتم رصد اموال معتبرة في خدمة العلم الحديث، اذ تم افتتاح كليات السياسة و الحقوق و العلوم و الآداب و الهندسة و المالية و مدرسة اللغات و أكاديمية الفنون الجميلة" (3) . و غيرها من الكليات التي اعتمدوا عليها في تحديث الدولة و المجتمع.

*المشروطية: سميت كذلك لأنها طالبت بالقضاء على نظام الحكم المطلق، ودعت الى جعل سلطة الحاكم مقيدة (مشروطة) بالدستور الذي صدر عام 1876 م .

(1) سهيل صابان ،تطور الأوضاع الثقافية في تركيا من عهد التنظيمات الى عهد الجمهورية (1839- 1990)، تحرير و مراجعة عثمان علي ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا ، و،م،أ ط1 ، ص 15

(2) سليمان البستاني،الدولة العثمانية، قبل الدستور و بعده، مؤسسة هنداوي للتخميم و الثقافة، القاهرة، د.ط، 2014،ص14

(3) انظر، طوران، عثمان، أسرار الانقلاب العثماني، ترجمة: كمال خوجة ،دار السلام، بيروت، ط2 /1400هـ، ص21.

لقد رأى السلطان عبد الحميد أنه عندما تشح الفضيلة و تهن القوة تصبح الحاجة ماسة ، لا إلى الإصلاح الخلفي فحسب، بل إلى تغيير في المؤسسات، و قد بادر إلى إصدار قرار الإصلاحات تم بموجبها إلغاء نظام الامتيازات و إنفاق مبالغ معينة و محدودة على الجيش، و التجنيد النظامي و العدالة العامة و النظامية ، و ضمان حقوق الملكية و عدم الحجز الكيفي ، و دفع معاشات الموظفين بصورة منتظمة و سن قوانين ضد الرشوة ...

كما "أصدر بياناً إضافياً يقر بموجبه إلغاء أي تمييز قائم على الدين أو اللغة أو العرق في توزيع وظائف الدولة ، أو الدخول إلى المدارس الحكومية أو دفع الضرائب أو الخدمة العسكرية" (1) .
ان عهد التنظيمات اتسم بالتجديد و المعاصرة و التغريب، و كان القاسم المشترك بين الحكومات المتعاقبة هي الدفاع عن مظاهر المؤسسات الغربية مما أدى الى هيمنة الاتجاه التغريبي على الاتجاه السائد المحافظ في جميع النواحي الثقافية و الاجتماعية و السياسية ...
وبذلك كانت تجربة " التنظيمات " ذات أهمية بالغة إذ " عززت مركز الفكرة الإصلاحية التي حملتها النخب و سمحت بإعطاء دفعا قويا لفكرة الدولة الحديثة " (2).
و لكن التخلف الذي شهدته الدولة العثمانية لقرون جعل محاولات الإصلاح تبدو و كأنها غير مجدية، إذ تم تعطيل الدستور على يد السلطان عبد الحميد سنة 1878 م نتيجة لتصادم المصالح بين السلطان و الدستور ، و بين الذين رغبوا بدور أوسع في الحياة السياسية (3) .

(1) انظر ، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت ، لبنان ، د.ط ، د.ت ص66/67 .

(2) عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص27

(3) إسماعيل نوري الربيعي ، مرجع سبق ذكره ص168 .

3-حملة نابليون على مصر :

الى جانب انتشار هذه الأفكار الإصلاحية في أوساط النخبة العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر و اتساع تأثيراتها الى بعض المثقفين في الولايات العربية جاءت حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1789 م بحيث "شكلت منعطفا تاريخيا حاسما، لكونها أول لقاء رسمي بين الشرق و الغرب ، وقد فتحت حملة نابليون على مصر أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة، بسبب ما حملته معها من مبادئ سياسية و أنظمة إدارية " (1) فكانت بالنسبة للعرب بمثابة صدمة حضارية اكتشفوا من خلالها شيئين :

- تقدم الآخر (الغرب) في كل المجالات

- تخلف العرب في جميع الميادين .

فقد"انبهر العرب لما رأوا الأسلحة المتطورة التي حملها نابليون و التي تكشف عن مدى التقدم التكنولوجي

فكانت الحملة بمثابة إعلان بارز عن قوة الغرب : (تقدم التكنولوجي ممثلا في السلاح الحديث و الفكر العلمي ممثلا في فريق العلماء ، و المطبعة رمزا للفكر و أهمية إذاعته و نشره بين الناس)" (2). أما في الميدان السياسي و الإداري فقد" أنشأ نابليون ديوان القاهرة وهو هيئة استشارية مكونة من تسعة من كبار المشايخ و العلماء ، كما تم تعيين رؤساء الموظفين بهدف تفعيل الحياة المدنية بالمفهوم الحديث، وإشراكها الحكم مع السلطة الحاكمة في البلاد" (3) ، وبذلك يكون قد أرسى البذور الأولى للدولة النيابية بمصر، و المستوحاة من قيم الحكم الجمهوري الفرنسي .

(1) علي الحافظة ،مرجع سبق ذكره ، ص23 .

(2) السيد ياسين، مرجع سبق ذكره، ص401 .

(3) محمد السني، الثورة و بريق الحرية، دار الأدهم للنشر و التوزيع ، د.ط، 2017، ص214 .

وقد جاء في البيان الذي أصدره نابليون أثناء غزوه مصر ما يلي :

"ان جميع الناس متساوون عند الله، وأن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل و الفضائل و العلوم فقط ، و بين المماليك و العقل و الفضائل تضارب ، ماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يملكوا مصر و حدهم، و يختصوا في كل شيء أحسن فيها ... لكن بعون الله تعالى من الآن فصاعدا لا يبأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية ، و عن اكتساب المراتب العالية، العلماء و الفضلاء و العقلاء بينهم سيدبرون الأمور، و بذلك يصلح حال الأمة كلها" (1) .

و بالرغم من كون حملة نابليون لم تعمر طويلا، إلا أنها تركت وقعا بالغا في فكر النخبة المثقفة المصرية، من ذلك اهتمام مؤرخي الفكر العربي الحديث بهذه الحملة و ابراز أثرها في النهضة الفكرية العربية الحديثة، و يعد عبد الرحمان الجبرتي من أشهر المؤرخين الذين عايشوا غزوة نابليون ، و أرخ أحداثها بموضوعية و إنصاف، إذ يعبر عن مشاعره الأليمة تجاه هذه الغزوة التي يرى فيها احتلالا لبلاده فيقول:
" وهلت سنة ثلاث عشرة و مائتين هجرية ، وهي أولى سنى الملاحم العظيمة و الحوادث الجسيمة، و الوقائع اللازمة و النوازل الهائلة، و تضاعف الشرور ، و ترادف الأمور، و توالى المحن، و اختلال الزمن ، و انعكاس المطبوع ، و انقلاب الموضوع ، و تتابع الأهوال، و اختلاف الأحوال ، و فساد التدبير، و حصول التدمير ، و عموم الخراب، و تواتر الأسباب ... الى أن يقول : " و ما ربك بمهلك القرى و أهلها مصلحون " (2) .

(1) عبد الرحمان الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم و الأخبار، ج3، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمان عبد الرحيم، دار الكتب المصرية ، القاهرة، (د.ط) ، 1998 م ، ص5

(2) عبد الرحمان الجبرتي، نفسه ص1 .

ان قول الجبرتي، يعد تحليلا صادقا لأسباب الكارثة، ووصفا دقيقا كذلك لأسباب النجاة و المتمثلة في ضرورة القيام بحركات إصلاحية لإنقاذ البلاد،" فهو في الوقت الذي يصف جرائم الفرنسيين بمصر لا يتردد في الاعتراف بفضل الفرنسيين في الأمور التي كان معجب بها، مثل المعهد العلمي بصوره وخرائطه وكتبه و مجموعاته واختباراته العلمية و شغف العلماء الفرنسيين بالمعرفة، وحسن استقبالهم للمسلمين الذين كانوا يرغبون في أخذ العلم عنهم" (1) .

لقد شعر الجبرتي أنه إزاء حضارة جديدة أرقى من حضارة الترك و المماليك في مقوماتها المادية وفي قيمها الفكرية ونظمها السياسية ، فدعا إلى ضرورة الأخذ من تجارب الأوربيين ، خاصة فيما يتعلق بتحديث النظام السياسي و الاداري ، من ذلك اعجابه بأفكار وقيم الثورة الفرنسية و شعاراتها الواردة في البيان الذي وزع على المصريين أثناء دخول الفرنسيين الى مصر .

مثل فكرة الجمهورية " Republique والوطن "patrie" و العدالة "Egalité" والحرية "Liberté"

ولعل هذا ما دفع ب " ليفين" الى الاعتقاد بأن الجبرتي لم يهتم في بيان نابليون بحادثة إعدام لويس السادس عشر، و القضاء على الملكية ... الخ بقدر ما اهتم بالمبدأ الذي أعلنه الفرنسيون و المتعلق بالمساواة المدنية و إلغاء الامتيازات اللغوية و الرفع من قيمة العقل " (2)

(1) أنظر ، ألبرت حوراني، مصدر سبق ذكره ص 72 .

(2) أنظر ، ز. ليفين ، الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في لبنان و سوريا و مصر ، ترجمة : بشير السباعي ، دار ابن خلدون ، بيروت، لبنان ، ط1 ، 1978 ص 60 / 59 .

ان المواجهة بين الحملة الفرنسية و المجتمع المصري كانت بمثابة الشرارة التي أطلقت عنان الفكر العربي الحديث ، اذ اعتبرت " عاملا فاصلا في تكون الأفكار السياسية و الاجتماعية بالمعنى الحديث في مصر خاصة وفي العالم العربي بوجه عام" (1) .

لقد أيقضت حملة نابليون لدى المصريين الاحساس الوطني و الشعور بالهوية الوطنية وقيم الحرية و الثورة، فاندفعوا بقوة ضد الوالي العثماني و خلعه من منصبه و عينوا مكانه محمد علي، بعدما رحل الفرنسيون عن مصر، لتأتي مرحلة تاريخية أكثر انفتاحا عن قيم الحداثة الغربية بحيث اعتبرها بعض المؤرخين نقطة الانطلاق الحقيقية لتحديث الدولة العربية .

4- تجربة محمد علي في تحديث الدولة العربية :

" تعد تجربة محمد علي في تحديث الدولة العربية تجربة تنويرية ، لأنها سعت لإقامة أول دولة عصرية حديثة في العالم العربي" (2) ، فبعد تسلمه السلطة سنة 1805م، بعد مغادرة نابليون و جيشه مصر، سعى الى تحقيق مشروعه السياسي الضخم المتمثل في إنشاء إمبراطورية عربية منفصلة عن الإمبراطورية العثمانية ، تكون مصر مركزها الأساسي، "إيماننا منه أن الأقطار العربية تجمعها مقومات مشتركة كوحدة اللغة و التاريخ و الثقافة مما يجعلها ذات شخصية مميزة عن العثمانيين، رغم اشتراكهم في وحدة الدين (الإسلام)" (3). لذلك لم تشغله قضية البحث عن الهوية للأقطار العربية لأنها بالنسبة اليه كانت أمرا محسوما ، إنما الذي شغل تفكيره و حرك عزمته هو كيفية تطوير الذات العربية فوجد ضالته في أوروبا " كمجتمع نشيط، يستثمر موارده و يدير شؤونه استنادا الى العقل ، و يتخذ له من القوة الوطنية معيارا للقانون و السياسة " (4) .

(1) لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، (من الحملة الفرنسية الى عصر اسماعيل) ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 1987 ، ص 9 .

(2) هاني الهندي ، الحركة القومية العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2015 ص 40 .

(3) محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، دار البيروني للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، ط 1 ، 1994 ، ص 44 .

(4) ألبرت حوراني ، مصدر سبق ذكره ، ص 74 .

فأخذ يستمد منها الأطر الحديثة لدولته، " فكان بذلك أول حاكم مسلم في العصر الحديث يتجه الى أوربا ليستعين بعلومها و مؤسساتها لتنظيم دولته و تطوير مجتمعه متجاوزا النموذج الإسلامي و تراثه" (1).

اعادة تنظيم أجهزة الدولة :

ربط محمد علي مشروعه التحديثي بضرورة إصلاح مؤسسات الدولة، و كانت الخطوات الأهم التي كان ينشدها لبناء الدولة العصرية الحديثة تركز على المؤسسات الهامة للدولة خاصة ما تعلق منها بالجيش و الاقتصاد ثم التعليم و الثقافة . "ففي ما يتعلق بتحديث الجيش فقد أدرك محمد علي أهمية توافر قوة عسكرية حديثة لتحقيق أهدافه ، لذلك سعى الى تنظيم الجيش و تحديثه من خلال إسناد عملية تدريبه إلى ضباط فرنسيين" (2) . نظرا لما يتوفرون عليه من خبرة و كفاءة ، كما "أنشأ المدارس الحربية و الأكاديمية العامة للأركان ، كما استقدم الخبراء الأجانب للعمل في مختلف فروع المؤسسة العسكرية وكان غرضه من وراء ذلك الاقتداء بتنظيمات جيش نابليون" (3) .

وقد " أدرك محمد علي أن بناء جيش قوي مرهون بتعليم جيد متخصص ، وهذا يتطلب موارد مالية و تشييد اقتصاد قوي ، و بذلك تحول الإصلاح عنده الى تحديث متعدد الجوانب و الإبعاد" (4) .

الإصلاحات الثقافية : (التربية و التعليم) :

انصب اهتمام محمد علي على تحديث التعليم و التشريع وفق ما تتطلبه بناء دولة حديثة في ذلك العصر، فعمل على احياء العلوم و الآداب في مصر ، بنشر المدارس على اختلاف درجاتها ، و انتهج في ذلك نفس الفكرة التي اتبعها في انشاء الجيش ، "حيث اقتبس النظم الأوروبية الحديثة في نشر العلوم و المعارف ، فأسس المدارس الحديثة و أخذ من الحضارة الأوروبية خير ما أنتجته العلوم و الفرائح" (5).

(1) محمد كامل ضاهر ، مرجع سبق ذكره ، ص44

(2) أنظر ، البرت حوراني ، مصدر سبق ذكره ، ص 72 .

(3) توفيق المدني ، المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي، دراسة ، منشورات اتحاد كتاب العرب، سوريا ،(د.ط)، 1997 ، ص566 .

(4) نصر أبو زيد و آخرون، الحداثة و الحداثة العربية، دار البتراء للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا، ط1 2005، ص35

(5) ويكيبيديا ، الموسوعة الحرة ، محمد علي ، <https://www.scribd.com/wikipedia>

وقد رأى محمد علي أنه من الحكمة عدم استمرار الاعتماد على الأطر النخبوية الأجنبية في إحداث التقدم في مصر ، فعمد الى ايفاد البعثات التعليمية الى أوروبا ، وكانت تتكون من الطلبة المتفوقين ، وقد لعبت هذه البعثات دورا بارزا في تطور الحياة العلمية و الثقافية في مصر ،"اذ تم فتح المدارس العلمانية العامة كما تم فتح " مطبعة بولاق " عام 1822 م ، وهي أول دار للطباعة في مصر ، كانت تطبع فيها الكتب بالعربية و الفارسية و التركية ، كما أصدرت الحكومة أول جريدة عربية باسم الوقائع المصرية لتشر المراسيم و القرارات الحكومية و الأخبار الداخلية و الدولية"(1) . وكان محمد علي أول حاكم على مصر يفصل بين علوم الدين و مركزها الأزهر و العلوم العقلية و مركزها المؤسسات التعليمية الحديثة التي أنشأها ، و يعد هذا المسعى أكبر حدث ثقافي و حضاري في تاريخ مصر و العرب الحديث ، اذ تبلورت نتائجه فيما بعد حينما بدأت المؤسسات الحديثة كدار العلوم 1872 م ، ومدرسة القضاء الشرعي 1917 م ، و الجامعة المصرية 1908 م تنزع من الأزهر و شيوخه تخصصات كانت حكرا لهم منذ قرون عديدة ، و تنشر الفكر العلمي في عقول النشئ الجديد مكان العلوم القديمة ، ذات الأسس و الأهداف الدينية، و بذلك" يمكن اعتبار محمد علي أول علماني في الفكر العربي الإسلامي الحديث"(2). و بهذه الانجازات التعليمية و الثقافية " وضع محمد علي أسس نشأة فئات الأنتيلجينسيا المصرية "(3) التي كان لها الدور الرائد في النهضة الفكرية العربية الحديثة في القرن التاسع عشر ، نذكر منهم على سبيل المثال رفاة الطهطاوي و علي مبارك و غيرهم .

خلاصة القول، أن محمد علي اتجه الى بناء دولة عصرية على النموذج الأوربي في مصر مستقلة تماما عن السلطنة العثمانية ، و قد "اعتبر بعض المؤرخين أن مرحلة حكمه كانت البداية الحقيقية لليقظة العربية ، بسبب ما أحدثه من انجازات مادية و تحولات فكرية في بلدان المشرق"(4) .

(1) محمد كامل ضاهر، مرجع سبق ذكره ، ص 50 .

(2) محمد كامل ضاهر ، نفسه ، ص 51 .

(3) أحمد نسيم برقايوي ، محاولة في قراءة عصر النهضة دار الرواد للنشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، ط1 ، 1988، ص23

(4) هاني الهندي ، مرجع سبق ذكره ، ص 134 .

الا أن المشروع النهضوي لمحمد علي أقلق السلطان العثماني و الغرب الأوروبي ،مما أدى بأوروبا الغربية الحديثة القائمة على قيم العقلانية و الديمقراطية أن" تقف ضد مشروعه السياسي النهضوي الطموح، اذ تحالفت مع السلطان العثماني فأسقطت حلم محمد علي دون أي اعتبار لقيم و مبادئ الديمقراطية الليبرالية" (1) .

المطلب الثاني :رواد عصر النهضة العربية و محاولات تحديث الدولة العربية :

لقد تبلور الخطاب الفكري السياسي العربي النهضوي من إشكالية الهوية و المغايرة ، وفي سياق تاريخي معين نتيجة (الصدمة النابوليونية) أو (صدمة الحداثة) التي ولدت الشعور بالفارق بين الذات و الآخر، أو بين العالم العربي الإسلامي المتخلف في جميع الميادين ، و بين العالم الغربي الأوروبي المتقدم على جميع الأصعدة ، و قد صاحب هذا الشعور الوعي بقضية تحديث الدولة العربية بداية من القرن التاسع عشر، و قد تجسدت الدعوة لذلك في خطابات رواد النهضة الأوائل من خلال كتاباتهم وكان في طليعة أولئك الرواد : رفاة الطهطاوي (1801 – 1873 م)، خير الدين التونسي (1820- 1890م) ، جمال الدين الأفغاني (1838 – 11897 م) ، محمد عبده (1849 – 1905م) ، عبر الرحمان الكواكبي (1855 – 1902م) ، سليمان البستاني (1856 – 1925 م) فرنسيس مراه (1836 – 1873 م)، شبلي شميل (1850 – 1917 م) ، فرح أنطون (1874 – 1922 م) .. وغيرهم ، وقد تمحورت أفكارهم حول مطالب التحرر من الاحتلال الأجنبي و المطالبة بالاستقلال القومي عن الهيمنة العثمانية و السعي الى نيل الحرية و إرساء الديمقراطية في مواجهة الاستبداد و التخلف و الانحطاط .

وسنتناول نماذج من هؤلاء المفكرين النهضويين من خلال تصنيف مواقفهم تجاه مشكلة تحديث الدولة العربية في ثلاثة تيارات فكرية :

(1)أنظر ، توفيق المدني ، مرجع سبق ذكره ، ص 570 .

التيار الأول: يمثل الخطاب الإسلامي التحديثي الليبرالي، و يتزعمه رفاع الطهطاوي و خير الدين التونسي على اعتبار أن أفكارهما تمثل أول صياغة نظرية لعلاقة الاسلام بالحدثة السياسية في الفكر العربي الحديث .

التيار الثاني: خطاب الاصلاح الديني السلفي و يمثله جمال الدين الأفغاني و محمد عبده، اذ جاءت أفكارهما أول جهد اصلاحي للإسلام و تكييفه من منطلق ديني مع قيم الحدثة في هذا العصر .

التيار الثالث: الخطاب الإصلاحي العلماني الليبرالي العربي، ويمثله بالخصوص، شبلي شميل و فرح أنطوان، بحيث تعد أفكارهما أول تنظيم منظم لقيم الحدثة من منطلق علماني في العصر الحديث.

أولاً: مشروع التحديث السياسي في فكر التيار الديني العربي الليبرالي :

1- رفاع الطهطاوي :

ولد رفاع الطهطاوي في بيئة ريفية ثم انتقل الى القاهرة في عام 1817 م ليتلقى تعليمه من علوم الدين و اللغة و الأدب في الأزهر ، و لما حصل على قدر من العلوم أرسله محمد علي اماما و مشرفا على بعثة دراسية الى فرنسا عام 1826 م لتلقي العلوم الطبيعية و التكنولوجيا و العسكرية . عكف الطهطاوي عند وصوله باريس على دراسة اللغة الفرنسية فأقتنحها أحس اتقان ، و اطلع على كتب التاريخ و الجغرافيا و الحساب و الهندسة ، الا أن أهم المكونات الفكرية و الفلسفية و التاريخية التي أسهمت في التكوين العقلي للطهطاوي هي مؤلفات "فولتير" « voltaire » و روسو « Rousseau » و مونتيسكيو « Montesquieu » ... الخ ، حيث كان يغرف من هذه الفلسفات الاجتماعية الثورية التي شكلت الأرضية الفكرية و الثقافية و الإيديولوجية لمبادئ الثورة الفرنسية(1). التي عايشها الطهطاوي والتي أدت الى سقوط الملكية المطلقة و دخول فرنسا عهدا جديدا هو عهد الديمقراطية .

(1)توفيق مديني ، مرجع سبق ذكره ، ص 578 .

وقد استوعب الطهطاوي الفكر التنويري الأوروبي و تفاعل معه من خلال معاينته عن قرب لعالم جديد صاغته الأفكار و الانجازات العلمية الحديثة، وقد ترك ذلك أثرا عميقا على تفكيره، اذ عكف بعد عودته الى مصر عام 1831 م على تأسيس مشروع تحديتي ينصب أساسا على إصلاح الدولة و أجهزتها اصلاحا ينهي فيها مظاهر التخلف و يدفع بها نحو التقدم و الازدهار .

مشروع التحديث السياسي عند الطهطاوي :

يعد كتاب " تخلص الابريز في تلخيص باريز " من أبرز الكتب التي ألفها الطهطاوي ، فهو بمثابة نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الغربية الحديثة و " أول كتاب عربي يعرف الفكر الليبرالي من ناحيته النظرية و التطبيقية " (1) .

فقد تضمن فصولا أسهب فيها الطهطاوي في الحديث عن المؤسسات الدستورية الضرورية للممارسة الديمقراطية ، كما يعرض للمفاهيم المرتبطة بها في الحرية بأنواعها و العدل بأشكاله ، كما يتطرق الى آليات الديمقراطية الليبرالية من خلال حديثه عن المواطنة ، و ضرورة تعدد السلطات في الدولة و الفصل بينها و دور البرلمان و مهامه .. الخ ، كما يعرض صورة عن وثيقة اعلان حقوق الانسان التي جسدتها الثورة الفرنسية بتأثير من أفكار فلاسفة عصر التنوير ، وقد ابدى الطهطاوي اعجابه الشديد بتلك المبادئ و الأفكار و بخاصة فكرة الدستور ...

وقد كانت أهم مسألة أولها الطهطاوي عناية خاصة هي المسألة السياسية، حيث اجتهد في تكييف بعض مبادئ نظام الحكم الديمقراطي مع أحكام الشريعة الاسلامية ، و يذهب بعض المفكرين العرب الى القول بأن ترجمة الطهطاوي للدستور الفرنسي و حرصه على تضمينه في كتابه " تخلص الابريز ... " دليلا قاطعا على اعتقاده بأن العالم الاسلامي في حاجة الى إعادة ضبط علاقة الحاكم بالمحكوم على مبدأ الشورى الذي يتقارب الى حد كبير مع مبادئ الحكم الديمقراطي .

(1) محمد كامل ضاهر ، مرجع سبق ذكره ، ص 53 .

من هذا المنطلق رأى الطهطاوي أنه من الضروري " تكيف الشريعة الإسلامية وفقا للظروف الجديدة معتبرا ذلك أمرا مشروعاً" (1) . وإدراكا منه لهذه الضرورة" دعا الى فكرة إعادة فتح باب الاجتهاد ، و طالب بتغيير الشريعة بحسب تغير الظروف و متطلبات العصر، مؤكدا على وجود تقارب كبير بين مبادئ الشريعة الإسلامية و مبادئ القانون الطبيعي التي تقوم عليها قوانين و نظم أوروبا الحديثة" (2) وقد عبر عن ذلك بقوله : " من زاول علم أصول الفقه و ما اشتمل عليه من الضوابط و القواعد جزم بأن جميع الاستنباطات التي وصلت عقول باقي الأمم المتمدنة اليها و جعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية ، وهو عبارة عن قواعد عقلية تحسينا و تقبيحا ، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية ، و ما نسميه العدل و الإحسان يعبرون عنه بالحرية و التسوية (3) .

و"قيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عند المسلمين بالعدل و الإنصاف ، و مجلس نواب الأمة أو الشعب ، يقابله عند المسلمين أهل الحل و العقد" (4) ... الخ .

ففي حديثه عن مهام البرلمان و دوره في تمثيل إرادة الشعب و تكريس مبدأ الديمقراطية يقول : " وحيث ما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية و متكلمة على لسانها ، كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها، و على كل حال فهي مائعة للظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية " (5)

(1) أنظر ، ألبيرت حوراني ، مصدر سبق ذكره ، ص 99 .

(2) أنظر ، محمد عمارة ، رفاة الطهطاوي ، رائد التنوير في العصر الحديث ، دار المستقبل العربي للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 1984 ، ص 256 .

(3) رفاة الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، ج 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2010 ، ص ص 470/469

(4) عمر بن بوجليدة ، العرب و مسألة التنوير ، ابن النديم للنشر و التوزيع ، الجزائر ، دار الروافد الثقافية ، ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 2016 ، ص 41 .

(5) رفاة الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج 2 ، مصدر سبق ذكره ، ص 128 .

ويظهر تأثر الطهطاوي بفكر "مونتيسكيو" حين يتحدث عن آلية الفصل بين السلطات و ضرورته السياسية المتمثلة في تجنب الاستبداد . يقول : " القوة الحاكمة وما يتفرع عنها تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية ، وهي أمر مركزي تنبعث منه ثلاث أشعة قوية تسمى أركان الحكومة و قواها :

القوة الأولى : قوة تقنين القوانين و تنظيمها و ترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية . و الثانية : قوة القضاء و فصل الحكم . و الثالثة : قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها، فهذه القوى الثلاث ترجع الى قوة واحدة وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين" (1).

ويتناول الطهطاوي بعض المفاهيم المرتبطة بالدولة الديمقراطية الحديثة في أوربا مثل فكرة المواطنة و الحرية و العدل و المساواة ... الخ ، فيرى أن " الوطن هو عش الإنسان الذي فيه درج و منه خرج و مجمع أسرته ، ومقطع سرته ، و هو البلد الذي نشأته تربته و غذاءه و هواءه و رباه نسيمه " (2) .

و المواطنة عنده تعنى أن ثمة حقوقا و واجبات متبادلة بين الإنسان ووطنه ، "فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الانسان حقوقه الواجبة له على الوطن ، بل يجب عليه أيضا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه ، فاذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه " (3) . أما عن كيفية المحافظة عن حقوق المواطنة، فيرى أن ذلك يتم عن طريق " الرأي العام" فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلب الملوك و الأكابر و ألا يتساهل في حكمه و لا يهزل في قضائه (4) .

(1) رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في معرفة مباح الآداب العصرية ، مطبعة الرغائب بمصر ، ط2 (د.ت) ص349 .

(2) أنظر الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات و البنين ، تقديم منى أحمد أبو زيد ، دار الكتاب المصري، القاهرة ، (د.ط) 2012 ، ص199 .

(3) رفاة الطهطاوي ، نفسه، ص 209/208 .

(4) أنظر رفاة الطهطاوي ، مناهج الألباب ... مصدر سبق ذكره ص 353 .

ان أجواء الروح الليبرالية التي عاشها الطهطاوي في فرنسا و احتكاكه بالمنتوج الثقافي الفرنسي الذي ساد فيه الفكر التنويري في تلك الفترة، جعلت الطهطاوي يدرك أهمية الحرية في المجتمع الحديث و دورها الفعال في تقدم المجتمعات ، اذ هي ملازمة للحدثة و التقدم في مقابل ملازمة الاستبداد و الطغيان للتخلف . فالدولة الحديثة في نظر الطهطاوي كما تحمي حق الفرد في المواطنة ، تحمي حقه أيضا في ممارسة الحرية، لأن سلب المواطن هذا الحق يؤدي الى تكريس الدولة التسلطية التي تحتكر مصادر القوة و تنتهج نظام الحكم القائم على القهر الذي يتعارض مع فكرة بناء المجتمع الديمقراطي الحر .

ان حق المواطن في الحرية في الأنظمة الديمقراطية الحديثة تعنى اشراكه في الحكم و عدم استبداد الحاكم بالسلطة و تشريع قوانين عادلة تضمن حقوق جميع المواطنين بالتساوي، وهو مبدأ – في نظر الطهطاوي – تضمنته الشريعة الإسلامية، لأن الحكم في الإسلام قائم على الشورى و هذا المبدأ يمنح الحق للرعية في مساءلة و محاسبة الحاكم (الخليفة) يقول: " ما يسمونه الحرية و يرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل و الإنصاف و ذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام و القوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمة و المعبرة" (1).

و عن سر تقدم أوربا و رقيها يرى ان ذلك يرجع الى وجود قوانين تقيد الحرية و تضبط حدودها ف "اذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم ... وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعا ، و أن لا يكرهوا على فعل المحضور شرعا في مملكتهم ، فكل "عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله بدون وجه مرعى، يعد سلبا منه حق تمتعه المباح ، وبهذا كان متعديا على حقوقه و مخالف لأحكام وطنه" (2) .

(1) رفاة الطهطاوي، تخلص الابريز في تخلص باريز، كلمات عربية للترجمة و النشر ، القاهرة، (د.ط)، (د.ت) ص 113

(2) رفاة الطهطاوي، الاعمال الكاملة ج 2 ، مصدر سبق ذكره ، ص 507 .

ويشيد الطهطاوي بالنظام السياسي الفرنسي من حيث كونه يؤسس لدولة القانون لا لدولة الأشخاص (الحكام)، بحيث يرى أن الحاكم و المحكومين جميعا متساوون أمام القانون، " ان ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، و أن للسياسة الفرنسية قانونا يقيد الحاكم بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين ، وأن القانون الذي يمشي عليه الفرنسية الآن و يتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه ملكهم : الويس الثامن عشر، ولا يزال متبعا عندهم و مرضيا لهم و فيه أمور لا ينكر ذوى العقول أنها من باب العدل " (1) .

و العدل من المفاهيم المتداولة في الخطاب الفكري للطهطاوي ، و بالرغم من اعترافه أن ما جاء في الدستور الفرنسي يخالف كثيرا ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم ، إلا أنه ينوه بما يخص عليه من عدل و مساواة .. كان سببا في تمدنهم وبناء حضارتهم .

يقول: " و غالب ما فيه ليس في كتاب الله ولا في سنته (ص) و لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل و الإنصاف من أسباب تعمير الممالك و راحة العباد، و كيف انقادت الحكام و الرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم " (2) لذلك فقد صح من قال أن العدل أساس الملك . "فإلى العدل انتهت الرياسة الكاملة و المملكة الفاضلة " (3).

ولتأكيد ذلك يستشهد ببعض المواد التي تضمنها الدستور، فيذكر أن المادة الأولى منه تذهب الى أن " سائر الفرنسيين متساوون قدام الشريعة ، وهذا معناه أن سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع و وضع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون،حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك و ينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر الى هذه المادة فان لها تسلطا عظيما على إقامة العدل ، و إسعاف المظلوم، و إرضاء الفقير بأنه كالعظيم في نظر إجراء الأحكام (4).

(1) رفاة الطهطاوي ، تخلص الابريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ،ص173/174

(2) الطهطاوي : تخلص الابريز في تلخيص باريز ، مصدر سبق ذكره ، ص174

(3) الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية،مؤسسة منداوي للتعليم و الثقافة ،القاهرة ،(د.ط) 2012 ، ص303

(4) رفاة الطهطاوي ، تخلص الابريز في تلخيص باريز ، مصدر سبق ذكره ص120 .

ان الطهطاوي أقر واقعا موضوعيا و هو أن الدستور الفرنسي يضمن تحقيق العدل في المجتمع، و موقفه هذا تأكيدا على فكرة قديمة كررها الفقهاء مفادها أن العدل يمكن أن يتجسد حتى عند الأمم الكافرة ، وقد أكد ذلك ابن تيمية في قوله المشهور : " ان الله ينصر الدولة العادلة و ان كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة "

الا أن الطهطاوي يرى أنه لا ترقى مبادئ العدل في الدستور الفرنسي الى مستوى المبادئ الأخلاقية للعدل في الإسلام ،

لأن الشريعة الإسلامية انفردت بإضفاء طابع خاص على مفهوم العدل و الإنصاف ،اذ سوت بين الجميع حيث أصبحت " معيار المملكة و السياسة و ميزان السلطة ، لأن الحكم بهذا معناه الفوز بسلامة الدنيا و الآخرة ، و تحقيق قسطاس العدل في صيانة النفس و المال و العرض " (1) .

وفي سياق حديثه عن التمدن يقسم الناس عموما الى نمطين :

الأول : همل متوحشين و برابرة خشينين

الثاني : متحضرين متمدينين ..

وهو يدرج العرب ضمن النموذج الثاني، بالرغم من فقدانهم للتمدن و الحضارة،"بسبب جمود مفكريهم و انفصال الحكام عن العلماء، و إهمال العلوم و الفنون و الصناعات و المعارف"(2)...الخ و الركون الى الدعة و الترف و التواكل ، وقد رافق ذلك"غياب الحرية و العدالة و إهمال التربية الصحيحة، إضافة الى الانقطاع عن تجارب العرب الحضارية في ظل الإسلام و الانغلاق على النفس (الذات) و عدم التفاعل مع تجارب العالم المتقدم" (3) .

(1) رفاة الطهطاوي ، المرشد الأمين ، مصدر سابق ، ص 99 .

(2) أنظر الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، مصدر سبق ذكره ، ص 17/ 18 .

(3) علي حسين الجابري، فلسفة التاريخ و الحضارة في الفكر العربي ، دراسة عقلانية نقدية، دار الكتاب الثقافي ،الأردن، (د.ط)، 2005 ، ص 251 .

و قد دعا الطهطاوي الى قبول علوم الغرب و ضمها الى علوم الشرع لأن " المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم و الفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية و الطرائق المعاشية " (1) . و يتحدد كمال التمدن و العمران بأساسين : إحداهما تهذيب الأخلاق بالأداب الدينية و الفضائل الإنسانية ... و الثانية، هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة و الغنى و تحسين الحال و تنعيم البال على عموم الجمعية و تبعدها عن الحالة الأولى الطبيعية .

لقد وصف " جومار " أحد أساتذة الطهطاوي كتابه : " تخليص الابريز في تليخيص باريز " بقوله: "ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيرا من المدح و أنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف ، فإنه أهدى اليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا و عوائدها ، و أخلاق أهلها و سياسة دولتها ، و لما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية و الفنون النافعة ، أظهر التأسف على ذلك، و أراد أن يوقظ بكتابه * أهل الإسلام و يدخل لديهم الرغبة في المعارف المفيدة و يولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي و الرقي في صنائع المعاش "(2) .

خلاصة القول، أن انفتاح الطهطاوي على بعض جوانب فكر التنوير الأوروبي، قد أمن له الكثير من الأدلة و القناعات العقلية التي سمحت له بالتقنين العقلاني لبعض مبادئ الشريعة الإسلامية، ليؤسس بذلك لأول صياغة لعلاقة الإسلام بالحدثة في الفكر الحديث ، و السعي الى توفيقية بين الديمقراطية الغربية و الاسلام ، يبدو ذلك واضحا في المصطلحات و المفاهيم التي تضمنتها مختلف كتبه مثل فكرة العدالة، و الحقوق المدنية و الإصلاح الديني و المساواة و الديمقراطية و الشورى و قيام الدولة الواحدة ... الخ وهي كلها مفاهيم مستعارة في معظمها من أفكار فلسفة عصر التنوير الأوروبي ، نقلها الى حقل الثقافة العربية فكان بذلك أحد الرواد الذي عرف العرب بالثقافة الغربية و قيمها السياسية .

(1) الطهطاوي ،مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ،مصدر سابق ،ص 444 .

(2) أنظر ،فهمني جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق ، ط3 ، 1985 ، ص118 .

* يقصد : كتابا الطهطاوي : تليخيص الابريز في تليخيص باريز و مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية

هذا الطرح الذي قدمه الطهطاوي ليس جديدا كل الجدة، بل هو تكرارا لما حدث في عصور الإسلام الكلاسيكية، بدءا من نهاية القرن الثاني الهجري حتى نهاية القرن السادس الهجري، "حين رأى عدد كبير من فلاسفة العرب أن من واجبهم كمسلمين و فلاسفة في نفس الوقت ، أن لا يقوموا بتمثيل التراث الوافد فحسب ، بل من واجبهم أيضا إجراء عملية توفيق و تنسيق و تعاون بين الشرع و أحكامه و العقل و علومه ، وهذا المسعى الذي استأنفه الطهطاوي و طبقه على الإسلام و المدنية الغربية قد أغرى عددا من الإصلاحيين المسلمين" (1) من أشهرهم خير الدين التونسي الذي قام بمقاربة حضارية مماثلة لما قام به الطهطاوي .

(1) فهمي جدعان ، نفسه ، ص 128 .

2-خير الدين التونسي : (1810- 1890) :

يعد خير الدين التونسي رجل دولة قبل أن يكون رجل فكر ، فمن خلال تجربته في ممارسة السلطة و درايته بأمر السياسة و خبايا الحكم ، و بعد اعتزاله الوزارة عكف على وضع كتاب سماه:
" أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك " الذي صدر عام 1867 م و كان الموضوع الأهم فيه هو بحث في أسباب التقدم و التأخر للأمة الإسلامية، بناء على خبرته في ميدان السياسة و مشاهداته في أوروبا و قراءاته في التاريخ السياسي، و قد ضمنه رؤيته الإصلاحية و اعتبر من أهم المؤلفات الإصلاحية في تاريخ تطور الفكر العربي و الاسلامي الحديث . و كان خير الدين أثناء تأليفه لهذا الكتاب يقتدي بمواطنه الكبير ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ، " يؤلفه بروح العصر ، و مطالب العصر"(1) ولعل الشيء الأبرز الذي لفت نظره في المدنية الحديثة هو نزعتها الديمقراطية القائمة على العدل و الحرية .

ان القراءة الأولى لكتابه " تكشف عن عقل مستنير يبحث عن موقف يقفه العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بإزاء "المدنية الأوروبية" كما يسميها" (2) ، اذ لم ينظر خير الدين الى الغرب من جانب نزعته الاستعمارية، بل نظر اليه أيضا من جانب إصلاحي حضاري، فقد اتجه من خلال خطابه التحديثي الى إقناع المسلمين بضرورة الاقتباس من علوم الغرب و الاعتراف من منتوجاته المادية، مما يسمح بإمكانية اندماجهم في العالم الحديث دون أن يتناقض ذلك مع الشريعة الإسلامية .

(1) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان ، (د.ط) ، (د.ت)، ص158 .

(2) فهمي جدعان ، مرجع سبق ذكره ، ص 123 .

الأسس الفكرية للإصلاح السياسي عند خير الدين التونسي :

يبدأ خير الدين التونسي مشروعه لبناء الدولة الإسلامية الحديثة بالاعتماد على نفس المبادئ و المنطلقات التي تبناها الطهطاوي ، و ان كان موقفه " أكثر نضجا من ذلك الذي اتخذه الطهطاوي و أقرب الى المحيط العربي الإسلامي الذي تمثله ابن خلدون و أكثر عزمًا بإزاء سيطرة الثقافة الأجنبية و اعتباراتها الفلسفية و الأخلاقية " (1) و يمكن حصر المبادئ الفكرية السياسية لحركة الإصلاح عنده كما يأتي :

1- اقتباس ما يوافق الشريعة الإسلامية :

يلتقي خير الدين مع الطهطاوي في هذا المبدأ ، و القاضي بضرورة تفسير الشريعة الإسلامية بما يتماشى و روح التقدم و التمدن الأوروبيين ، و يلح على وجوب اقتباس مكتسبات أوروبا العلمية و المدنية من منظور الشرع الإسلامي ، و الهدف من ذلك هو " ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية الى ما هي عليه من المنعة و السلطة الدنيوية، ان تتخير منها ما يكون بحالنا لائقا و لنصوص شريعتنا مساعدا و موافقا " (2).

لذلك نجده في مقدمة كتابه، يؤكد على شرطين للتقدم ، " أحدهما: "إغراء ذوي الغيرة و الحزم من رجال السياسة و العلم بالتماس لا يمكنه من وسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الإسلامية و تنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم و العرفان ، و تمهيد طرق الثروة من الزراعة و التجارة و ترويج سائر الصناعات و أساس ذلك حسن الإمارة المتولد ... منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروبية ... ثانيهما : تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمل من سير الغير، الموافقة لشرعنا ، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير و التراتيب ينبغي أن تهجر ، و تأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر " (3)

(1) فهمي جدعان ، نفسه ، الموضع نفسه

(2) خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم : محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة - دار الكتاب اللبناني ، بيروت (د.ط)، 2011 ، ص6

(3) خير الدين التونسي ، نفسه ، ص 12/11 .

لقد أدرك خير الدين أن إصلاح المجتمع الإسلامي و تحديثه وفق معايير السياسة المدنية الأوروبية لا يتنافى مع أصول الشريعة الإسلامية ، فدعا الى ضرورة الاجتهاد و التجديد فيها بما يتلاءم مع ظروف العصر، و يتفق مع ثوابت الشريعة ،ذلك لأن أحوال المجتمعات تتغير و تتبدل باستمرار و هذا ما يدعو الى جعلها تتكيف مع روح العصر .

وقد حث علماء الأمة على توسيع مفهوم السياسة الشرعية ، و عدم قصرها على ما ورد فيه من كتاب الله وسنة رسوله (ص) وذكرهم بمناهج السلف في هذا المجال الذين جعلوا نطاق السياسة الشرعية يتسع ليشمل كل ما لا يخالف الكتاب و السنة و ان لم يرد نص فيه، لأن في ذلك تحقيق مقصد من مقاصد الشرع .

ويرى خير الدين أنه ليس كل جديد يأتي من الآخر متعارض مع الشريعة ،بل لو تمعنا في أهمية ذلك و حاجة أهل البلاد الإسلامية اليها وجدنا أن أصول الشريعة تقتضيها على وجه الإجمال ، وأن بدا لنا ذلك غير مألوف ... يقول : " ثمة مصالح تمس الحاجة إليها بل تنزل منزلة الضرورة يحصل لها استقامة أمورهم و انتظام شؤونهم لا يشهد لها من الشرع أصل خاص كما يشهد بردها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالاً و تلاحظها بعين اعتبار " (1) .

فالسعي الى البحث عن مصدر تحقيق مصالح الأمة و العمل على تحسين أحوالهم و معاشهم و التنافس على كسب العلم من أجل إحراز التقدم و التمدن لا يمكن أن يكون متعارضاً مع الشريعة .
"فالتمسك بالدين لا يحول دون النظر فيما عند الأمم الأخرى، و الأخذ منها ما هو حسن و مفيد بالمصالح الدنيوية ، فليس بالناس يعرف الحق ، ولكن بالحق يعرف الناس، و الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها"(2) .

(1)خير الدين التونسي، نفسه، ص 152/151 .

(2)أحمد أمين ، مرجع سبق ذكره ، ص 159 .

لقد رأى خير الدين ان سعي الأمم نحو التمدن يقتضي الاحتكاك بحضارات الأمم المتطورة و الاقتباس منها يساعد على التقدم، لأن فكر الانسان فكر شمولي ، و الابداع لا يقتصر على أمة دون أخرى ، وهو من هذه الناحية يتفق مع الطهطاوي في كون أن حضارة الغرب ترجع في جذورها الكثيرة الى حضارة العرب ، لهذا يمكن الجمع بين خصوصية الدين و شمولية الحضارة الانسانية ، و عليه فالإقتباس من الغرب لا ضرر فيه ان كان صوابا و سبيلا الى التقدم و التمدن .
الا أن التمدن في نظره لا يتم بدون وجود تنظيمات .

2- التنظيمات كأساس للحدثة السياسية :

"لقد أدرك خير الدين التونسي بحكم تجربته السياسية في الحكم أن التقدم و التمدن لا يتم دون تنظيمات سياسية قائمة على دعائمي العدل و الحرية، اللذين هما أصلان في الشريعة الإسلامية" (1) .
ومثلما عرف الطهطاوي بنظرية المنافع العمومية و اشتهر بها ، عرف خير الدين أيضا بنظرية التنظيمات، أو التنظيمات الدنيوية و اشتهر بها، و يقصد خير الدين بالتنظيمات ، " التراتيب السياسية المحفوظة " و " القوانين المضبوطة " أو الضابطة (2) .
أو كما يسميها : الكونتيتيبيون « Constitution » اي الدستور (3) .
فالإمارة الجيدة عند التونسي هي القائمة على الحكم الجيد، و الحكم الجيد هو الذي يقوم على التنظيمات التي تهدف الى تحسين إدارة الدولة و حفظ حقوق الأفراد و منع الظلم عنهم و تقييد سلطة الحاكم تجنبا للاستبداد (4) .

(1) أنظر ، خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أصول الممالك ، تقديم: محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة ، دار الكتاب اللبناني،بيرون، (د.ط) 2011 ، ص16

(2) أنظر خير الدين، نفسه، باب التنظيمات ، ص25 .

(3) خير الدين التونسي، نفسه ، ص120 .

(4) أنظر خير الدين ، نفسه ، ص69 .

وقد فند خير الدين موقف رجال الدين المحافظين و بعض السياسيين الراضين لإصلاحاته اعتقاداً منهم أنها مخالفة للإسلام، و قد أكد أن إدخال التنظيمات في الحياة الدنيوية للمسلمين لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، بل ينسجم مع روحها ، بل يذهب الى ابعده من ذلك حين رأى أن الشريعة الإسلامية تستوجب ذلك ، وقد أوضح بأن اقتباس المسلمين لأسباب التقدم و التمدن الأوروبي لا يعني تبنيهم لمعتقدات الأوروبيين المسيحية ، بل ان الأمر يتعلق باقتباس المؤسسات و النظم التي من شأنها ان تضمن تحديث الدولة و المجتمع اجتماعياً و سياسياً و إدارياً ... الخ . و قد حذر خير الدين من أن عدم الأخذ بذلك سيكسر التخلف و الضعف و التبعية في العالم العربي و الإسلامي. يقول : " و كل متمسك بديانة و ان كان يرى غيره ضالاً في ديانته ، فذلك لا يمنعه من الاقتدار به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمة الافرنجية " (1) . و لإقناع معارضيه بضرورة الاقتباس من الغرب اعتمد خير الدين على حجة تاريخية و هي لجوء سلف الأمة الإسلامية الى الأخذ بفلسفة اليونان و علومهم و أفكارهم ، فاذا كان السلف الصالح " أخذ مثل المنطق من غير أهل ملتهم و ترجمته من لغة اليونان لما رأوه من الآلات النافعة ... فأبي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين اليها غاية الاحتياج (2) . و عليه " فهل يتيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل و الحرية اللذان هما أصلان في شريعتنا".(3).

(1) خير الدين التونسي ، مصدر سبق ذكره ، ص 53 .

(2) خير الدين التونسي ، نفسه ، ص 91 .

(3) خير الدين التونسي ، نفسه ، ص 16 .

لقد سعى خير الدين الى البحث عما يعادل المؤسسات في الغرب في الشريعة الإسلامية، فرأى "أن فكرة الوزير المسؤول في النظم الغربية الحديثة يقابله فكرة الوزير الصالح في الإسلام ، و المجالس النيابية الأوروبية الحديثة هي مجالس الشورى في الدولة الإسلامية، وأعضاء البرلمان هم أهل الحل و العقد"(1). يذكر أن خير الدين تولى منصب الوزير الأكبر من 1873 ال غاية 1877 م ، و خلال هذه الفترة حاول تطبيق مبادئه الإصلاحية التي ضمنها مقدمة كتابه : " أقوم المسالك ... " وقد نجح في تنظيم مؤسسات الدولة تنظيماً حديثاً يعتمد الكفاءة، وقد سن قوانين كثيرة لتنظيم النشاط الاقتصادي"(2) كما عمل على تحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة و إصلاح التعليم ، و " تعزيز مطبعة الحكومة و توسيعها ، وإنشاء مكتبة وطنية ، و تأسيس مدرسة " الصادقية " الحديثة لتعليم اللغات الأجنبية الى جانب اللغة العربية و علوم الدين الإسلامي" (3) .

3-العدل و الحرية كأساس للتمدن:

يبدأ خير الدين التونسي مشروعه لبناء الدولة الإسلامية الحديثة ، بتأسيس مفهوم راسخ للعدل، فهو يبدأ بذكر العدل في أول جملة في كتابه فيقول : "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، و فضل بالعقل نوع الإنسان ، و أهله به لحسن التدبير و مراتب العرفان ، و أمره بالتعاون على البر و التقوى دون الإثم العدوان" . (4) ثم يذكر الآية الكريمة : " ان الله يأمر بالعدل و الإحسان " – النحل -90- ليؤكد أن العدل و الحرية دعامتين أصليتين في الشريعة الإسلامية .

(1) أنظر ، البرت حوراني ، مصدر سبق ذكره ، ص 118 .

(2) أنظر ، خير الدين التونسي، مصدر سبق ذكره ، ص 39 .

(3) ألبرت حوراني ، مصدر سبق ذكره ص 111 .

(4) خير الدين التونسي ، مصدر سبق ذكره ، خطبة الكتاب .

كما يذكر بمقولة ابن خلدون " الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان " (1) ، ليؤكد أن مفكري الإسلام كانوا أسبق الى معرفة قيمة العلم في بلوغ قيمة التمدن من مفكري عصر التنوير الأوروبي.و العدل عنده هو عدم الاعتداء على الحقوق، و" من الأمور الملازمة للعدل،الأمن المتولد عن حسن الامارة. و الأوروبيون كما يرى بلغوا التقدم في العلوم و الصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي و تسهيل طرق الثروة و استخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة و التجارة ، و ملاك ذلك كله الأمن و العدل اللذان صارا الطبيعة في بلدانه"(2). أما الدعامة الثانية في بناء الدولة الحديثة فهي الحرية و لم يبحث خير الدين فيها بحثا فلسفيا، بل تناولها في إطار الفكر الإسلامي التقليدي ، وهو يستحضر القادة و المفكرين المسلمين الذين تحدثوا عن الحرية و الذين اعتبروها من صميم الإسلام،و يستدل بقول عمر بن الخطاب " من رأى في اعوجاجا فليقومه. " ليؤكد على وجود الحرية السياسية في تاريخ الدولة العربية ، وهو بهذا يزكي الحرية السياسية التي استعارها من الفلسفة الليبرالية الغربية بما يعادلها في الفقه الإسلامي السني و يوظفها بهدف تحرير المسلمين من الأوروبيين من جهة ، كما يعتبرها من أهم حاجات المجتمع للقيام بالإصلاحات الدستورية و إقامة التنظيمات من أجل التخلص من الاستبداد (3) . و نكتشف ذلك من قوله : " وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية و" الكونستيتيسيون " المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتني أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم " (4).

(1) أنظر ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سبق ذكره ص 167 .

(2) خير الدين التونسي ، مصدر سابق ، باب التنظيمات ، ص 17

(3) أنظر توفيق المديني ، مرجع سبق ذكره ، ص 609 .

(4) خير الدين تونسي مصدر سبق ذكره ، باب : تلخيص المكتشفات و المخترعات ، ص 120 .

فالحرية اذن عنده هي أساس تقدم الدول الغربية الحديثة، و روح دستورها و علة رقيها و أبرزها الحرية السياسية، التي تعني عنده حق مشاركة الأهالي (الشعب) في الحكم و تأسيس القوانين التي تنظم العلاقة بين الدولة و الرعية أو بين الحاكم و المحكوم و القوانين التي تنظم علاقات الأفراد بينهم ، و تندرج ضمن الحرية السياسية : حق الفرد في حرية التفكير و التعبير و النقد و المعارضة ...الخ. و يتطرق خير الدين الى ما ينجم عن فقدان الحرية، في المجتمع و في الدولة، فيرى أن ذلك يؤدي الى انعدام " الراحة و الغنى و يستولي على أهلها الفقر و الغلاء و يضعف ادراكهم و همتهم كما يشهد بذلك العقل و التجربة " (1).

"ان الدولة التي كان ينوي بناؤها خير الدين هي الدولة الدستورية المقيدة ، واختياره لهذا النمط من الدول نابع من ضرورة تقييد سلطة الحاكم (الملك) و جعلها في خدمة مصالح الرعية بدلا من خدمة أغراضه الخاصة " (2) ، و تحقيق ذلك يتم بإشراك مؤسسات أخرى في الحكم، كالسلطة التشريعية و السلطة القضائية و مؤسسات المجتمع المدني ، التي تحد من السلطة التنفيذية و تمنع استئثارها بالسلطة. لقد أدرك الأوروبيون – فيما يرى خير الدين – أن الانفراد بالحكم سبب الاستبداد ، و الاستبداد سبب التخلف و الانحطاط ، و في المقابل فان إطلاق الحريات السياسية مدعاة إلى التطور و الازدهار . يقول : " اعلم أن الأمم الأورباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك و رجال دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد ، مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك ، حسب ما تحققوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدم و التأخر في الأمم الماضية ، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل و العقد ...في كليات السياسة ... وبلزوم تأسيس القوانين المتنوعة عنده الى نوعين : أحدها قوانين الحقوق المرعية بين الدولة و الرعية ، و الثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم . " (3) .

(1) خير الدين التونسي، نفسه ، ص 120 .

(2) أنظر ، توفيق المدني ، مرجع سبق ذكره ، ص 607 .

(3) خير الدين التونسي ، مصدر سبق ذكره، ص 117 .

و نفهم من هذا القول أن الدولة الحديثة كما شاهد خير الدين نظمها و مؤسساتها في أوروبا لم تعد دولة استبدادية كما كانت في عهد لويس الرابع عشر الذي قال : " أنا الدولة و الدولة أنا " بل أصبحت دولة القوانين و المؤسسات التي تضمن حق المواطنة و الحرية و العدالة للجميع، حاكما كان أم محكوما.

خلاصة القول، أن فكر خير الدين التونسي، كفكر سلفه رفاة الطهطاوي، يعبر عن رؤية موضوعية لواقع أوروبا في القرن التاسع عشر، إذ حاول كل منهما تحليل تلك المجتمعات الأوروبية للكشف عن أسباب قوتها و عوامل نهضتها ، فافتنعا بضرورة اقتباس الأفكار و المؤسسات عن أوروبا من أجل بلوغ التقدم و بناء الدولة العربية الحديثة .

ثانياً: التيار السلفي و مشروع التصالح بين الإسلام و قيم الديمقراطية (جمال الدين الأفغاني – محمد عبده)

1-جمال الدين الأفغاني و مشروعه السياسي : (1838- 1897) :

تمهيد :

"ان أكثر ما جذب تفكير الطهطاوي و خير الدين الى أوروبا هو أفكارها و اختراعاتها ، لا قوتها القاهرة الناجمة عن تلك الأفكار و المخترعات"(1) ، فبالرغم من شعورهما بالخطر الذي يهدد العالم الإسلامي جراء تلك القوة فإنهما يصران على رؤية جانب إصلاحي في الغرب و ليس مجرد جانب استعماري فحسب ... أما جمال الدين الأفغاني فبالرغم من اعترافه بأن الحضارة الغربية أصبحت الحضارة العالمية منذ عصر النهضة اذ اتجهت اتجاها علميا ، فهو لا يخفي أبعادها الاستعمارية التوسعية و اتخاذها الوسائل الحربية و السياسية للسيطرة على الشرق الإسلامي .

ولقد تحقق توسع الغزو الأوروبي على حساب العالم الإسلامي بسبب التقدم العلمي ، الذي أحرزته أوروبا في جميع المجالات الحضارية و الإنسانية ، وفي هذه الأثناء تفتن المسلمون الى أن حضارتهم التي هيمنت على العالم مدة خمسة قرون و كانت سببا في إيقاظ أوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، لم تعد قادرة على مواجهة الغرب نتيجة ما لحق مصادرها الثقافية و الدينية من شوائب و آراء غريبة بسبب نفثي الجهل بين المسلمين و ركونهم الى التواكل و إيمانهم بالخرافات ... الخ.

و في خضم تلك المواجهة التاريخية بين العالمين الإسلامي و الغربي برزت شخصية جمال الدين الأفغاني متزامنة مع ظهور جيل بدأ يتطلع الى نيل جملة من القيم السياسية و الإنسانية التي كانت و لزالمتنتظر التحقيق منها ، الحرية و الدستور و الاستقلال بالنسبة للدولة ، و الاستتارة و التمدن و العلم بالنسبة للمجتمع .

وقد كان الأفغاني يدرك المعادلة الصعبة بين ثوابت العالم الإسلامي الراسخة ازاء متغيرات العالم الغربي المتحولة ...

(1)ألبرت حوراني ،مصدر سبق ذكره ، 131 .

لكن مع ذلك "اقتحم هذه المعادلة بجرأة و قدم رؤيته الفكرية ازاء العالم الاسلامي ، وبلور مواقفه السياسية تجاه الغرب"(1) ، بعدما صاغ قضية عصره في السؤال التالي :

كيف يمكن للأمة الإسلامية قهر التخلف و اللحاق بالأمم المتقدمة بناء على قيامها الروحية ذاتها ؟

1-الملاءمة بين الاسلام و علوم الغرب:

ان اختيار جمال الدين الأفغاني السياسة طريقا للإصلاح نابع من تركيبته النفسية و العقلية و المعرفية، اذ لم يكن اهتمامه بالسياسة أتيا من فراغ،فقد كانت حياته كلها تجارب سياسية تولى خلالها مناصب عديدة و عالية لعل أهمها :

منصب الوزير الأول لأمير أفغانستان محمد أعظم ، و منصب مستشارا للشاه ناصر الدين في إيران... وبحكم تجربته في هذا الميدان تبين له أن هناك خطرين يهددان العالم الإسلامي : الخطر الخارجي و يتمثل بالاستعمار و نزعته للسيطرة على العالم الإسلامي ، و الخطر الداخلي المتمثل في الجمود و التخلف و استبداد الحكام .

و رغم موقفه المعادي للغرب الاستعماري إلا أنه كان منصفا لقيم حضارة الغرب و مدنيته ، إذ اعتبر تقدمه العلمي و تطوره التقني سر قوته ، كما اعترف بأن انتصارات أوروبا إنما تحققت بفضل المعرفة و تطبيقها الصحيح، و عليه رأى أن منطق العقل يدعو الى الارتقاء بالمعارف العلمية في الشرق لكي تترقى أقطاره حضاريا و تستطيع التصدي للغزو الغربي الذي يستهدفها ، و هذا الارتقاء لن يحصل إلا باقتباس هذه المعارف و هذه العلوم عن الغرب ذاته .

(1)أنظر إبراهيم غرايبة ، جمال الدين الأفغاني، عطاءه الفكري و منهجه الإصلاحية ، حلقة دراسية ، المعهد العالي للفكر الإسلامي،المنظمة الإسلامية للتربية و العلوم و الثقافة ، عمان، الأردن ، (د.ط) ، 1999 . ص 24/23 .

لكن السؤال الذي راود الأفغاني، هو كيف يمكن تعلم فنون و علوم أوروبا المفيدة ؟ و يجب : "لا يمكن
تحصيل تلك الفنون و العلوم بمجرد التقليد، لأنها تحمل في طياتها أبعادا ايديولوجية و فكرية و أخلاقية و
اجتماعية" (1) .

ان العلم الذي يحتاج اليه المسلمون الى جانب معرفتهم بعقائدهم هو العلم الذي يكشف عن قوانين هذا
الكون و يتجه الى تسخير الظواهر الطبيعية و قواها لصالح الإنسانية ، انه العلم الذي يستطيع تجديد
حيوية الأمة الإسلامية و يساعدها على العودة الى المصادر الأولى التي استعصت على أفهام الكثير من
أبناءها . و اذا كان الأفغاني يرى أن فكرة المدنية التي استمد بذورها من الفكر الأوروبي الحديث ليست
دخيلة و لا غريبة عن الإسلام ، بدليل أن صدر الإسلام كان نموذجا للمدنية الإسلامية ، فان هذا لا يعني
"أن الأفغاني يؤمن بإمكان استعادة نموذج إسلامي سابق، بل الذي كان يهدف إليه هو السعي الى تكييف
الإسلام مع روح المدنية الحديثة ، إيماننا منه أن الإسلام ليس ديننا فحسب ، بل هو مدنية أيضا ، و الغاية
من أعمال الإنسان لا تنحصر في عبادة الله فقط ، بل بخلق مدنية إنسانية مزدهرة في جميع
المجالات" (2)

و تأسيسا على ذلك، تحول الإسلام عند الأفغاني الى مشروع للنهضة الحضارية من خلال تبريره للعلم
و المدنية ، و الأكثر من ذلك اعتباره " ان الإسلام رفع من شأن العلم و اعتبره أساس تقدم العرب" (3).
و يعتقد الأفغاني أنه لا يمكن قهر التخلف و اللحاق بالأمم المتقدمة على أساس روح الشرق الا بالاعتماد
على أعمال العقل في حركتين متوازيتين ... " الأولى تستهدف الاجتهاد في الدين من أجل تنقية العقلية
الإسلامية من رجوعيتها ، أما الحركة الثانية ،فتتوجه نحو الاقتباس العلمي من الغرب للنهوض المادي" (4).
هذه التوفيقية الأفغانية هي الطريق الوحيد الذي يجعل العالم الإسلامي يدخل في حظيرة التقدم مع الغرب
مع المحافظة على تراثه الديني الذي يميزه عنه .

(1) ف. فولغين ، فلسفة الأنوار ، ترجمة : هونريت عبود ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 1981 ، ص 17 .

(2) أنظر ألبرت حوراني ، مصدر سبق ذكره ، ص 144 .

(3) أنظر ، ف. فولغين ، مرجع سبق ذكره ، ص 17

(4) أحمد أمين ، مرجع سبق ذكره ، ص 20 .

2- الإصلاح السياسي :

أما عن موقفه من مسألة الحكم فهو يرى أن الاستبداد تفتش في المجتمعات الإسلامية بسبب انفراد الحكام المسلمين بالسلطة و ابتعادهم عن مبدأ الشورى، فكان ذلك علة انحطاطهم و تخلفهم، و لا يخفي إعجابه بالديمقراطية الغربية : "أنظروا الى العالم الغربي ، ترونه على تقسيماته الحاضرة و استقلال عناصره بمميزات القومية ، لما تساوا على الوجه النسبي بالفضيلة ، و أهمها العلم بالواجبات سواء كانت لهم و معرفة وجوه المطالبة بها أو عليهم و المسارعة لأدائها انتفى بين ظهرانيهم أمر التفرد بالسلطة و سوق الأمة على هوى السلطان" (1) .

و يذكر أن بذور الفكر الديمقراطي عند الأفغاني بدأت حين دعا الى تأسيس حكومات إسلامية وفق النظم الحديثة من خلال" تدوين دستور و تأسيس مجلس شورى منتخب من قبل الأمة بحيث أكد على أهم اسس النظام الديمقراطي المتمثل في الدستور و البرلمان" (2) .

وقد عمل الأفغاني على مقاربة الشورى بالديمقراطية، بحيث أخذت عنده معاني التجربة الغربية بكل معانيها على اعتبار أن الشورى مثل الديمقراطية تقوم على مبدأ الخضوع للقوانين و الحكم النيابي و الحرية المدنية و السياسية و اختيار الحاكم من قبل الأمة أو الشعب... الخ .

و كان بحكم توليه السلطة أن طالب من الملوك و الأمراء اشراك الرعية في الحكم و تقييد سلطة الحاكم (الملك) بالدستور ... من ذلك انه نادى بواسطة " الحزب الوطني الحر الى قيام حكم دستوري نيابي وطني في مصر يكون للشعب فيه دور أساسيا" (3) ، كما قدم مشروعا دستوريا لفارس حين كان يشغل مستشارا للشاه ناصر الدين في ايران من شأنه أن يحد من سلطة الشاه لحساب مجلس نيابي منتخب،

(1) محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، اعداد و تقديم : سيد هادي خسرو شاهي ، مكتبة الشروق الدولية ، ط1 ، القاهرة ، مصر ، 2002 ، ص 86 .

(2) صلاح عبد الرازق ، الإصلاح السياسي عند المفكرين الإسلاميين ، مجلة النور ، العدد 149 ، 2010 .

(3) محمد عمارة ، جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق و فيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1988، ص235

و"لما اطلع عليه الشاه ناصر الدين اندهش لهذا الأمر ، اذ رأى أن حكمه سيكون مقيدا ، و أن أهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابي" (1) .

و لما علم الشاه بذلك سأل الأفغاني متعجبا : " أيصح أن أكون يا حضرة السيد ، و أنا ملك ملوك الفرس (شهنشاه) كأحد أفراد الفلاحين ؟ . فأجابه الأفغاني : " اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك و عظمة سلطانتك ، و قوام عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم و أنفذ ، و أثبت مما هم الآن ، و الفلاح و العامل و الصانع في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ، و من أمرائك لا شك يا عظمة الشاه أنك رأيت، و قرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك ، ولكن هل رأيت ملك عاش بدون أمة و رعية " (2) .

واضح من هذا القول أن الأفغاني لم ير في الحكم المطلق الا حكما يكرس الاستبداد و الظلم برفضه إشراك الرعية في الحكم ، لذا يشدد على دور الأمة في المشاركة السياسية ، و على ضرورة التزام الحاكم بالدستور و على أن يكون الهدف من حكمه هو خدمة الصالح العام ، وفي هذا يقول : "اذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر و للشرق يحكم بأهله ، ذلك الرجل إما أن يكون موجودا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة و الخضوع لقانونها الأساسي ، و تتوجه على هذا القسم و تعلن أن يبقى التاج على رأسه ما بقي محافظا أميناً على صونه الدستوري ، وأنه اذا حنث بقسمه و خان دستور الأمة ، اما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس ، و هذا ما يحسن بالأمة فعله اذا هي خشيت من أمرها و ملوكها عدم الإخلاص لقوانينها أو عدم قابليتهم بقبول الشكل الدستوري قلبا و قالبا " (3).

(1) عزة قرني ، مرجع سابق ، ص 209 .

(2) أنظر، محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، مصدر سابق، ص 55 .

(3) محمد المخزومي ، نفسه ص 84 .

ويشرح معنى مطالبته بإقامة الحكم على المؤسسات النيابية فيقول: " .. وحكم بمصر لأهلها انما أعنى بها الاشتراك الأهالي بالحكم الدستوري الصحيح" (1) ذلك " أن القوة النيابية لأي أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي الا اذا كانت من نفس الأمة ، و أن أي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محررة لهما ، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية موقوفة على إرادة من أحدثها " (2).

و يبدو تأثير الأفغاني بالثورة الفرنسية القائمة على العدل و المساواة و الحرية و الإخاء، وقد رأى " أن مبدأ المساواة يتضمن المبدأين الآخرين (الحرية و الإخاء) لأن المساواة لا تحقق الا في جو من الحرية ، كما أن المساواة بدورها تؤدي الى الأخوة . و الحرية عنده هي الحرية القومية لا الحرية الشخصية و تعنى عنده : الاستقلال الوطني" (3) ، وهي تؤخذ و لا تعطى ، " لأنه اذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب فأهم هذه الأشياء ، الحرية و الاستقلال ، لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك و المسيطر للأمة عن طيب خاطر ، وهاتان نعمتان انما حصلت عليهما الأمم أخذا بقوة و اقتدار " (4) .

و " العدل قوام الاجتماع الإنساني و به حياة الأمم و كل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها الى الزوال" (5). و " غاية السلطة الزمنية ينبغي أن يهدف الى تحقيق العدل المطلق" (6) ، ذلك أن " السلطة الزمنية بملكها و سلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشرع و صيانة حقوق العامة و الخاصة ، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن و توزيع العدالة المطلقة ، الى آخر ما في الوازع و السلطان من المنافع العامة" (7) .

(1) محمد المخزومي ، المصدر نفسه ، ص 83 .

(2) مجدي عبد الحافظ ، جمال الدين الأفغاني و إشكاليات العصر ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، (د.ط.) ، 1997 ، ص 139 .

(3) أنظر ، عزت قرني ، مرجع سابق ، ص 205 .

(4) محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، مصدر سابق ، ص 83 .

(5) جمال الدين الأفغاني ، العروة الوثقى ، ص 141 .

(6) محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، مصدر سابق ، ص 39 .

(7) محمد المخزومي ، نفسه ، ص 37 .

2- فلسفة الإصلاح السياسي عند محمد عبده :

انطلق تفكير محمد عبده في الإصلاح من نفس القضية التي انطلق منها أستاذه جمال الدين الأفغاني، وهي قضية الانحطاط التي سادت المجتمعات الإسلامية والعمل على تشخيص أسباب تخلفها و معرفة شروط نهضتها . وقد كانت المهمة التي اضطلع بها في مشروعه الإصلاحية السياسي تهدف الى تحقيق مطلبين أساسيين ...

الأول : " يتمثل في إعادة تجديد ماهية الإسلام الحقيقي .

و الثاني : النظر في مقتضياته بالنسبة الى المجتمع الحديث" (1) .

فالأساس الأول يتعلق بالإصلاح الديني، ويتمثل في " تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف ، و الرجوع في كسب معارفه الى ينابيعها الأولى ، و اعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردد من شططه ، و تقلل من خلطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني ، وأنه على هذا الوجه يعد الدين صديقا للعلم ، باعنا على البحث في أسرار الكون واعيا الى احترام الحقائق الثابتة ، أما الأساس الثاني فيتعلق بالإصلاح السياسي و هو الركن الذي تقوم عليه حياة الناس وما أصابهم الوهن و الضعف الا بخلو مجتمعهم من التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، و ما للشعب من حق العدالة على الحكومة" (2) .

من هذا المنطلق انصب نقد محمد عبده على تيارين سادا المجتمع المصري آنذاك وهما، تيار الجمود، و تيار التغريب .

تيار الجمود و تمثله المدارس الدينية و على رأسها الأزهر ، حيث سادها الجمود الفكري و التقليد

الأعمى و هيمنة العصور المظلمة ... فهي تدرس علوم الدين ، لكنها ترفض تدريس العلوم

الحديثة . أما تيار التغريب فتمثله المدارس العصرية الأوروبية ، فهي منفتحة على علوم العصر ، لكنها

لا تهتم بتعليم الفضائل الاجتماعية و السياسية .

(1) البرت حوراني ، مصدر سابق ، ص 175 .

(2) أنظر، محمد عبده، الأعمال الكاملة ، ج2، تحقيق و تقديم محمد عمارة ، دار الشروق ، ط1 ، 1993، ص310/311 .

ان انقسام المؤسسات التعليمية الى : تعليم تقليدي و تعليم حديث أدى الى انقسام العقليات :

العقلية الإسلامية التقليدية الراضة لكل تغيير، و العقلية الحداثية المتفتحة على كل جديد و الساعية بالأخذ بأفكار عصر التنوير (1) . وأمام هذا الانقسام الفكري كان لا بد من الدعوة الى تحرير الفكر من قيد التقليد كهدف أول و طريق رئيسي و شرط أساسي لنجاح الدعوة الى التجديد (2) .

لقد سعى محمد عبده الى تنقية الإسلام مما ألحق به من بدع و خلافات و تأويلات لا عقلانية و تحرير العقل من أغلال التقليد الأعمى الذي كبلته و أجبرته على اتباع المقلد و الأخذ بقوله من غير تمحيص و لا دليل، اذ رأى أن التقليد سبب الجمود الفكري و علة انتشار الخرافات و الظلالات ، اذ يجعل المقلد غير قادر على التمييز بين الخطأ و الصواب ، لأن الصواب عنده رأي واحد هو رأي من يقلده ، انه بهذا المعنى "ينتج عقلا معطلا مشلولاً لا يستطيع الحراك الا بمحرك خارجي" (3) و "انتقد بشدة الآراء الباطلة و الأعمال الفاسدة في مجتمع جهل معنى الدين في جوهره، و ابتعد عن إدراك روحه ، و لم يبق له منه الا ظواهر لا تطابقها البواطن" (4) ذلك لأن أهل الجمود "رأوا في العقل كفرا و في المنطق زندقة ، وفي الحضارة الحديثة نقيضا للإيمان و الدين" (5) . وأن هذا لهو عين الجهل و الضلال و الهوان.

يقول : " الذين أطبق عليهم ظلم البدع ... و فسدت عقولهم بما حشوها من الأباطيل ، وبما عطلوا عن النظر في الدليل ، هؤلاء في عمى عن نوره و قلوبهم في أكنة أن يفقهوه ... و لبئس ما رضوا لأنفسهم من السفه و طيش الحلم و هم يعلمون" (6) .

(1) أنظر، البرت حوراني ، مصدر سابق، ص 171 .

(2) محمد عمارة ، الامام محمد عبده ، مجدد الدنيا بتجديد الدين ، دار الشروق، ط2، القاهرة، مصر، 1988 ، ص51/52

(3) محمد الفقيه، قراءة في خطاب النهضة، إشكالات و تساؤلات، مركز التأصيل للدراسات و البحوث، (د.ط.)، (د.ت.)، ص35.

(4) عثمان أمين ، رائد الفكر المصري محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، (د.ط.)، (د.ت.)، ص93/92 .

(5) محمد عمارة ، محمد عبده ، مجدد الدنيا بتجديد الدين ، مرجع سابق، ص 64 .

(6) محمد عبده ، الاسلام بين العلم و المدنية ، كلمات عربية للترجمة و النشر ، القاهرة ، مصر، (د.ط.)، 2011، ص132 .

لقد ميز محمد عبده في الإسلام بين ما هو جوهرى و ثابت لا يتغير ، و بين ما هو غير جوهرى يقبل التغيير دون حرج ، الأول يتعلق بالمعتقدات أو بجانب العبادات ، أما الثاني فيخص السلوكات أو المعاملات البشرية، و" العقل و الوحي ضروريان معا لاكتشاف هذه المعتقدات و لتجسيدها في حياتنا، اذ لا استقلال و لا تناقض بينهما ، فنحن في سعينا وراء المعرفة الدينية أو أي معرفة كانت علينا أن نبدأ بالعقل ، و نفتفي سيره الى حيث يمكنه إيصالنا"(1) اذ أن كل النتائج التي يصل اليها العقل الإنساني هي سبلا توصل الى ذات الله ، فطريق العقل هو طريق معرفة الله "(2). الا أنه من واجب العقل أن يتواضع أمام الله و أن يتوقف عند حدود الإيمان، أما ضمن هذه الحدود فليس هنالك أي حاجز يعترضه و يعرفل نشاطه ، أو أي شيء يحد من نظرياته التي يمكن أن تصدر وفقا لهذه الأحكام" (3).

التصالح بين العلم والدين :

تناول محمد عبده كغيره من رواد النهضة العربية الحديثة مشكلة العلاقة بين الإسلام و المدنية الحديثة ورأى أن الإسلام يملك القابلية للتحديث ، وقد أثبت في كتابه الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية أن الإسلام لا يتناقض بالضرورة مع العلم.

ان الدين و العلم متى فهمتا على الوجه السليم لا يمكن أن يكون بينهما نزاع أو صراع ، اذ " لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي العلم و الدين " (4). اذ يؤكد على ذلك بقوله : " العلم الصحيح مقوم الوجدان و الوجدان السليم من أشد أعوان العلم ، و الدين الكامل علم و ذوق ، و عقل و قلب ، برهان و اذعان، فكر و وجدان ، فاذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمته، هيهات أن يقوم على الأخرى ولن يتخالف العقل و الوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين ، و الوجود الفرد وجوديين " (5).

(1) أنظر، البرت حوراني ، مصدر سابق، ص 180/179 .

(2) أنظر، محمد عمارة ، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين ، مرجع سابق ، ص 77.

(3) محمد عبده ، رسالة التوحيد ... ص 115 .

(4) محمد عبده، الإسلام بين العلم و المدنية ، مصدر سابق ، ص 135 .

(5) محمد عبده ، نفسه ، الموضوع نفسه .

ولازالة التعارض بين الإسلام و العلم يلجأ محمد عبده الى التنويه بالدور الذي لعبه الإسلام في تطوير العلم و الحضارة الإسلامية و يُشيد بتفوق المسلمين في علوم الدين و علوم الدنيا فيقول : " ما عادوا العلم و لا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم و أخذهم في الصد عن علمه ، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا و حرموا ثمار العقل ، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية ، توسعوا في العلوم الكونية ، و ضربوا الزمان بسوط من العزة " (1) .

لقد أدرك محمد عبده أن الإسلام دين العقل لا يمانع المسلمين من الاقتباس من العلوم الحديثة بشرط أن يكون ذلك الاقتباس سطحيًا مجردًا من الفطنة و بعد النظر، و في هذا الصدد ينتقد التيار العربي التغريبي الداعي الى الانفتاح الكلي على أفكار الغرب و حضارته و محاكاته في حياته و سلوكاته بدعوى التمدن و التقدم. " ان الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب و عاداته الى بلادهم ، سيصلون الى درجة من المدنية تماثل المدنية الغرب في وقت وجيز لمخطئون خطئًا كبيرًا ، لأنهم يبدأون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى ... فان الدول الأوروبية لم تصل الى ما وصلت اليه الا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها وساققتها ضرورات الحياة الى يقظة و عيها ، وأدى الصراع الحربي و الاقتصادي بينها الى تطور الفكر فيها" (2) .

و يحذر من التقليد الأعمى لما له من نتائج سلبية على القيم الدينية الاسلامية و على هوية الأمة : " اننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى و استمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا و عاداتنا و أن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدي أيضا فلا يفيد ... و الطريق القويم هو التنوير و ايقاظ الوعي العام " (3) .

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3 ، تحقيق و تقديم محمد عمارة، دار الشروق ، بيروت، القاهرة ، ط1، 1993 ص361 .

(2) عثمان أمين ، مرجع سابق ، ص 94/93 .

(3) محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الامام ، ج2 ، ص132 نقلا عن عثمان أمين ، مرجع سابق، ص 113 .

ويستحضر محمد عبده في هذا السياق تاريخ المسلمين، و يذكر أنهم لما بلغوا أوج الحضارة كانوا يهتمون بعلوم الدين و علوم الدنيا ، فأقاموا توازن بين الحياة الآخرة و الحياة الدنيا لكن لما أخذوا يقلدون الغرب فقدوا الاتنين ، يقول: " لما كان المسلمون علماء كانت لهم عينان : عين تنظر الى الدنيا و الأخرى تنظر الى الآخرة ، فلما طفقوا يقلدون أغمضوا إحدى العينين ، و أقدوا الأخرى بما هو أجنبي عنهم، ففقدوا المطلبين ، و لن يجدوهما الا بفتح ما أغمضوا و تطهير ما أقدوا " (1) .

أسس فلسفة الإصلاح السياسي :

انطلق محمد عبده في تناوله مسألة الحكم في الإقرار بعدم تعارض الإسلام مع بعض نظم الحكم الحديثة، منها مثلاً رفض الإسلام للسلطة الدينية ، فليس في الإسلام سلطة دينية "كهنوتية" كتلك التي عرفتها الكنيسة الأوروبية في العصور الوسطى، " فدولة الاسلام مدنية و ليست " ثيوقراطية "، و السلطة فيه قائمة على اعتبارات دنيوية و ليس لها سند ديني " (2) ، "فالأمة في الإسلام هي التي تضع نظمها و مؤسساتها و هي مصدر السلطات فيها (3) و علماء الدين مثل المفتي أو القاضي و شيخ الإسلام و غيرهم ليس لهم سلطان ديني على الأفراد الا في نطاق التوجيه و الارشاد دون أي حق في السيطرة على إيمان الأفراد (4).

(1) محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، ج3 ، مصدر سابق ، ص363 .

(2) زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية و الاجتماعية بين المجددين و المحافظين ،دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ط)، 1983 ، ص 77 .

(3) محمد عمارة ، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده ، مكتبة الإسكندرية ، مصر ، (د.ط)، 2005 ، ص113 .

(4) حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة (د.ط) ، 1986، ص543 .

و قول محمد عبده بمدنية السلطة في الإسلام لا يجب أن يفهم منه أنه يدعو إلى فصل الدين عن الدولة، أو الى علمانية الدولة على غرار ما يوجد في النظم الديمقراطية الغربية فالإسلام عنده نظام شامل للدين و الدنيا فهو "دين و شرع ، وضع حدودا و رسم حقوقا ... ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا اذا وجدت قوة لإقامة الحدود و تنفيذ حكم القاضي بالحق و صون نظام الجماعة، " وهذه القوة أو السلطة في نظر محمد عبده لا يجب أن تكون في عدد كثير و الا تحولت الى فوضى ، " فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة " (1) ، فسلطة الحاكم في الإسلام مدنية بمرجعية دينية " تقوم بتنفيذ الشريعة و اقامة حدود الله " (2)، و الخليفة لا يكتسي طابعا مقدسا " وليس بالمعصوم و لا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب و السنة ... " (3) ، فالأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه و هي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه (4) ، و على هذا الأساس لا يجوز الخلط بين مفهوم الخليفة عند المسلمين و مفهوم الحاكم الإلهي (الثيوقراطي) لدى الأوروبيين في القرون الوسطى .

وفي سياق حديثه عن النظام السياسي في الإسلام يتناول محمد عبده بعض المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام و التي يرى أنها لا تتعارض في بعض جوانبها مع الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في الغرب نذكر من بين هذه المبادئ :

الحرية : حيث أكد محمد عبده أن الإنسان حر الإرادة و هو الذي يختار أفعاله و يكون مسؤولا عنها و يتفق ذلك مع فكرة حق اختيار الانسان لمن يحكمه و مع فكرة حق المبادرة الفردية التي هي أساس المذهب الليبرالي (5).

(1) أنظر، محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، ج3، مصدر سابق ، ص307 .

(2) محمد عمارة ، المنهج الإصلاحى للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، ص113 .

(3) محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، ج3 ، مصدر سابق ، ص307 .

(4) محمد عبده ، نفسه ، ص308 .

(5) أنظر ، عثمان أمين ، محمد عبده رائد الفكر المصري، مرجع سابق، ص91 .

و رأى محمد عبده استنادا الى قول بعض الحكماء الغربيين أن نشأة المدنية في أوروبا انما قامت على " استقلال الارادة ، و استقلال الرأي و الفكر " (1). "فلم تنهض النفوس للعلم و لم تتحرك العقول للبحث و النظر الا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم و أن لهم حقا في تصريف اختيارهم و في طلب الحقائق بعقولهم" (2) .

الشورى : وهي من أهم دعائم نظام الحكم الاسلامي ، و تعنى عنده غياب ما يسميه " الاستبداد المطلق" و لما رأى محمد عبده أن الديمقراطية في الغرب هي نقيض الاستبداد أيضا ،"فضل ترجمة الديمقراطية الى الشورى" (3) ، يُذكر أن محمد عبده كان قُبيل الثورة العُرابية من أنصار النظام الديمقراطي البرلماني ، غير "أن الأحداث السياسية الأليمة التي عاشتها مصر عقب الاحتلال الانجليزي و المتمثلة في مساوئ الحكومات ، و جهل الشعب ، و الفوضى العقلية كل هذه التجارب جعلت محمد عبده يُغير رأيه اتجاه الديمقراطية" (4)، "بحيث رفض منح العامة و الجماهير مقاليد الأمور بدعوة أنها لم تصل الى مرحلة النضج السياسي و لم يتكون في البلاد بعد رأي عام" (5) ، لذا اقتنع أن النموذج الأكثر ملائمة لحكم البلاد هو " المستبد العادل" و "هو في نظره لا يتعارض مع مبدأ الشورى مادام الحاكم يقتصر على تنفيذ القانون و اقامة الشرع" (6) ، و "في جميع الأحوال فالشورى تعنى عنه مناصحة الأمراء" (7) .

(1) أنظر محمد عبده ، الأعمال الكاملة، ج3 ، مصدر سابق ، ص455 .

(2) محمد عبده ، نفسه ، ص 455 / 456 .

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية و حقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2004 ص97

(4) عثمان أمين ، رائد الفكر المصري محمد عبده ، مرجع سابق ، ص 187/188 .

(5) محمد عمارة. الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ، مرجع سابق ، ص 186 .

(6) محمد عابد الجابري، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 98 .

(7) محمد عابد الجابري، نفسه ، نفس الصفحة .

التي يقوم بها أهل الحل و العقد ، و هذه الصورة من المشاركة في الحكم – في اعتقاده - لا تختلف عن البرلمان و المجالس النيابية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة . وعلى العموم، فإن محمد عبده" نادى بضرورة قيام حكومة دستورية برلمانية تقوم على فصل السلطات و تعاونها و ارتكازها على الإرادة الشعبية" (1) .

سيادة القانون: في سياق حديثه عن القوة و القانون يتطرق الى مساوئ " حكم القوة " و محاسن " حكم القانون " فيرى أن القوة هي سمة الأمم و الشعوب الغابرة " المتوحشة " اذ نجم عن تحكيم القوة بينهم التناحر و العدوان و الظلم ، و انعدام الحرية و العدل و المساواة ... و غياب الأمن و الاستقرار و السعادة، و بالنتيجة التخلف و الانحطاط، وفي المقابل نجده يعرف القانون تعريفا حديثا و يشيد بدوره في تحقيق النظام العام ، فهو عنده " الناموس الحق الذي ترجع اليه الأمم في معاملاتها العمومية و أحوالها الخصوصية و هيأتها النفسانية ... (2)، و الانسان لم يضق طعم الحياة السعيدة الا " لما أشرق نور الحق على صفحات الوجود " (3) بفضل انتصار القانون على القوة .

ان البلاد تسعد و تستقيم حالها اذا ساد فيها القانون و ارتفع قدره و احترمه الحاكمون قبل المحكومين و فهموا فضوله و حدوده و وقفوا على حقائق مغزاه، حينئذ تحيا البلاد حياة حقيقية.. لكون جميع الأعمال تتجه الى غاية واحدة هي تحقيق النفع العام(4). وتبدو نبرات تأسفه لما آل اليه حال المجتمعات الإسلامية بسبب إهمالهم احترام القوانين وما نتج عنه من انحطاط و فوضى، وفي نفس الوقت يُبدي إعجابه بالدولة الديمقراطية الحديثة في أوروبا التي يُعد احترام القانون فيها روحها الذي يمنحها الحياة ، لذا نجده يحث المسلمين بالاعتداء بالأوروبيين في هذا السلوك فيقول : " فيا أيها الذين ينحرفون عن القوانين، و يعدلون عن طرق النظمات ...

(1) حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص 547 .

(2) محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، ج1، مصدر سابق ، ص 307 .

(3) محمد عبده ، نفسه ، ص 309 .

(4) محمد عبده ، نفسه ، ص 303 .

اعتبروا بمن يماثلكم في الصورة الانسانية ، و انظروا اليهم كيف عظموا القوانين ،
و رفعوا شأن الحقوق، فأصبحوا في غاية من القوة و العزة ، فانهضوا لمجاراتهم في الصدق
ان كنتهم تعقلون ، و اياكم و التماذي فيما تُسوله النفوس من الاغترار بظاهر من السلطة، فلأيام تغلب
و تقلب ، لكن صراط الحق واحد " (1) .

يذكر أن محمد عبده كان يري ان القوانين يجب أن تختلف باختلاف المجتمعات، اذ لا يمكن "
وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان ... لأنه لا يلئم حاله أفكارها، ولا
ينطبق على عوائدها و أخلاقها ، و الا اختل نظامها " (2)، و على العموم فان نظرة محمد عبده الى
القانون تعد نظرة حداثية تدل على تأثره بفلسفة القانون عند (مونتيكيو) و (روسو) ، وقد نبه الى أن
استعادة الأمة الإسلامية لمجدها مرهون بمدى عدالة قوانينها و احترامه لها ، يقول : " فاذا أرادت تلك
الأمة – يقصد الأمة الإسلامية – التي تصرف ذوي البغي و الغرور فيها على خلاف القانون ، أن تعيد
لها مجدها الأثيل ، و عزها الأول ، فلا بد لها من إعادة شأن القانون " (3) .

خلاصة القول، أن حركة الإصلاح عند محمد عبده و ان كانت تستند الى أسس دينية الا أنها تنطوي
على جانب كبير من التنويرية و الاستجابة لروح العصر ، فهو من خلال تبنيه لموقف عقلي نقدي ، دعا
الى احياء التراث العربي و الإنساني دون أن يجد حرجا في تبني منجزات الحضارة الأوروبية (4)،

(1) محمد عبده ، نفسه ، ص311 .

(2) محمد عبده ، نفسه ، ص338 .

(3) محمد عبده ، نفسه ، ص312 .

(4) عبد الله العروي ، مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، المغرب ، (د.ت)،(د.ط) ، ص55 .

وهذا الموقف يصدق أيضا على جميع الاصلاحيين العرب سواء كانوا من ذوي الاتجاه الليبرالي (الطهطاوي و التونسي) أو ذوي الاتجاه السلفي (جمال الدين الأفغاني ، و رشيد رضا) فجميعهم انشغلوا بتحرير الإنسان العربي من جهله و تخلفه و استبداده ، وقد مارسوا فعل التواصل الحضاري في اطار من التفاعل و الانفتاح السليم ، اذ نادوا بضرورة الأخذ من حضارة الغرب ، ولكن في اطار التشبث بقيم و تعاليم الدين الإسلامي. لكن في الجهة المقابلة لهذا التيار الإصلاحي الديني ، يوجد تيار تعريبي ليبرالي عربي مسيحي عرف انفتاحا واسعا على الفكر الأوروبي و وقف موقفا نقديا اتجاه الدين ، من منطلق تبنيه للعلمانية و مناداته بالعقلانية ، و هذا نتيجة لوضعه الخاص في المجتمع الإسلامي ، الذي تزامن مع الدعوة الى الجامعة الإسلامية و التي مثلها جمال الدين الأفغاني و محمد رشيد رضا و محمد عبده ... الخ وقد مثل هذا التيار العلماني العديد من المفكرين نذكر منهم ناصف اليازجي ، فرنسيس مراش ، جورج زيدان ، و بطرس البوستاني ، و شبلي شميل ، و فرح أنطوان ... وغيرهم وسنقتصر على عرض موقف كل من شبلي شميل و فرح أنطوان باعتبارهما أكثر من اهتماما بالعلم و قضايا الفلسفة و السياسة و الاجتماع .

ثالثاً: التيار العربي النهضوي العلماني و مسألة تحديث الدولة العربية :

1- شبلي شميل (1850 - 1917) :

ينطلق شبلي شميل من فكرة "أن المدنية خير بحد ذاتها، و أن ابتكارها و صيانتها انما هما محك العمل و قاعدة الخلقية ، و أن للعلوم الأوروبية قيمة عالمية ، و بإمكان العقل العربي و من واجبه تحصيلها بواسطة اللغة العربية"(1) . و"اعتبر مذهب التطور انتصارا للعلم الذي هو أساس فهم الكون". (2)

"ان ايمان شميل بشمولية مذهب التطور دفع به الى اعادة تأويل الكون تأويلا علميا ، بدلا من التأويل اللاهوتي له "(3) لذا اعتبر تقدم النظرية التطورية ، و تقدم العلوم الطبيعية هو أساس نهضة العرب مثلما كان أساس تقدم الغرب الأوروبي . واستنادا الى هذه الفكرة" دعا شميل الى إعادة النظر في المجتمع و قوانينه و نظمه و ذلك بتطبيق المبادئ (النشئية) على الظواهر الاجتماعية بغية تفسيرها على أسس الطبيعة و قوانينها"(4)، و قد رأى أن الهدف الأسمى من وراء ذلك في الاجتماع انما هو "تحقيق النهضة التي يسميها بالمصلحة الكبرى التي هي في حقيقة الأمر مصلحة الجميع"(5) . "هكذا يصبح التطور ترسيخا لمبدأ عقلنة الاجتماع ، لأنه صياغة تجريبية بديلة للواقع و احتكام الى العقل و التجربة المجسدة له "(6) ، تلك هي المبادئ التي تحكم المجتمع الأوروبي الذي اكتشفه "شميل" خلال زيارته أوروبا حيث اعتبر أن الاقتداء به هو أنجع السبل لتحقيق النهضة في البلاد العربية .

(1) ألبرت حوراني، مصدر سابق ، ص 295 .

(2) ألبرت حوراني ، نفسه ، ص 297 .

(3) أحسن بشاني ، مرجع سابق ، ص 177 .

(4) جوزيف أيوب ، اشكالية النهضة في فكر شبلي شميل ، الحوار المتمدن، العدد 4047، 2013/03/30.

(5) أنظر، شبلي شميل، آراء الدكتور شبلي شميل ، ج2، مطبعة المعارف ، القاهرة، مصر ، 1908 ، ص 05 .

(6) أحسن بشاني ، مرجع سابق ، ص 177 .

يقول "شميل" : " ... و الإصلاح المطلوب لا تزال الحاجة اليه ماسة اليوم كما كانت من قبل ، و الفرق ليس الا نسبيا فقط ، كما أن الحاجة الى الارتقاء في العالم الطبيعي لم تتوقف بعد ، كذلك الحاجة الى الارتقاء في العالم الاجتماعي أي العمران لم تنته أيضا " (1) .

ان نظام الاجتماع يخضع – في نظره - الى تطور متصل ، لأن كل شيء في الطبيعة متحول ، لذلك يجب أن تخضع القيم و الفضائل و الشرائع لمبدأ التحول من أجل أن يحقق العمران قدرا من النشوء و الارتقاء و التطور . و"في هذا السياق رأى " شميل" أن الحكم الديني و الحكم الاستبدادي يكرسان جمود العقل ، وبالتالي يعرقلان التقدم التدريجي الذي هو قانون الكون " (2) . لهذا السبب نادى بضرورة فصل الدين عن الدولة و دعا الى القضاء على أنظمة الحكم الاستبدادية و استبدالها بأنظمة جمهورية ديمقراطية تقوم على الإرادة العامة و تهدف الى تحقيق الخير العام . و الخير العام في نظره لا يتحقق الا في ظل النظام الاشتراكي ، الذي طالب بتطبيقه في الأقطار العربية نظرا لتلاؤمه مع طبيعة الحياة الثقافية للأغلبية من شعوبها مع الحفاظ على مكتسبات الفكر الليبرالي الذي يكفل حقوق الأفراد و المقيّد في الوقت نفسه من مهام سلطة الدولة . اذ يرى ان الجمهورية الحقيقية يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية ، بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في الاجتماع بدون تمييز مطلق ، و المجتمع عنده كالجسد يتوقف بقاءه على تكامل الوظائف التي تقوم بها أعضائه و تعاونها بعضا مع بعض، كذلك المجتمع يكون صالحا و يضمن بقاءه عندما يقوم كل فرد من أفرادها بالقيام بعمله على أحسن وجه من أجل تحقيق الصالح العام .

(1) أنظر، شبلي شميل، آراء الدكتور شبلي شميل ، مصدر سابق ، ص 148 .

(2) ألبرت حوراني ، مصدر سابق ، ص 299 .

و هنا يرى شمّيل أن سبب " مرض المجتمعات العربية و انحلالها يرجع الى عاملين :
العامل الأول : يتمثل في نظام الحكم ، فالمجتمعات الشرقية تحكمها أنظمة سياسية استبدادية تركز
الظلم و القهر و العبودية، و يتخذ الاستبداد فيها شكلين : السلطة على الفرد على أساس الدين، و الثاني
الحكم الملكي التسلطي" (1) ، و الثاني يتمثل في غياب التكافؤ و التكافل بين أعضاءه و عدم الوحدة بين
أبنائه و تغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، و تفسير ذلك راجع الى تشبث تلك المجتمعات
بالخطأ ، و هي عنده ، الأفكار اللاهوتية و الميتافيزيقية و العلوم الانسانية و هي سبب تأخر المجتمعات
الشرقية عامة .

و للخروج من هذه الوضعية يدعو "شمّيل " الى اقتباس العلوم الطبيعية من الغرب من أجل تحقيق
نهضة علمية و تقنية كما يدعو الى ضرورة تطبيق النظم الديمقراطية الغربية من أجل القضاء على
مظاهر التخلف و الاستبداد .

(1) شبلي شمّيل ، فلسفة النشوء و الارتقاء ، دار مارون عابود ، بيروت، 1983 ، ص 37/36 ، نقلا عن : جوزيف
أيوب الحوار المتمدن ، العدد 4047 ، 2013/03/30 .

2-فرح أنطون : (1874 – 1922) :

يعد فرح أنطون من أبرز المثقفين السياسيين و الاجتماعيين اللبنانيين في القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين ، و رائداً من رواد حركة التنوير في الفكر العربي الحديث ، عكست ثقافته الواسعة انحيازه للإنسانية بغض النظر عن دينه أو عرقه ، فحاول أن ينشر في الشرق الأوسط النظريات العلمية و الفلسفية و الاجتماعية التي كانت سببا في نهضة الغرب الأوروبي .

يمثل الغرب لدى فرح أنطون كما هو الحال عند غيره من بعض المثقفين العرب المسيحيين ،وجهة التقدم العلمي و التطور الحضاري ، و مهد العقلانية و الديمقراطية ، الذي يجب أن يتجه اليه العرب ، اذ " ليس ثمة طريق لذلك غير قطع الصلة التي تربطهم بالشرق و تاريخه و الاتجاه بقوة الى الغرب "(1).

فلاقتباس من المدنية الغربية بمفاهيمها و شعاراتها و منجزاتها العلمية و قيمها الفكرية و الاجتماعية هي المثال الذي ينبغي أن تقتدي به المجتمعات العربية الاسلامية من أجل تحقيق النهضة . ان المجتمع الغربي الذي يرتكز على مبادئ الحرية و المساواة و العدالة و الأخوة و الديمقراطية استطاع أن يحقق نهضة علمية حديثة و يصهر الأقليات الدينية في بوتقة واحدة تجمع بين الأديان و الطوائف و الاثنيات في مجتمع متجانس و هو السبيل الذي يجب على العرب أن يسلكوه في اعتقاد فرح أنطون .

ان قيم التنوير الأوروبي نموذجاً فكرياً قابلاً للاقتداء من أجل تجاوز مظاهر التخلف الثقافي و الحضاري التي تتخبط فيها المجتمعات العربية .

و يمثل كتابه " ابن رشد و فلسفته " من أبرز أعماله التي صدرت في العالم العربي على امتداد منتصف القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين اذ وجد في تحليل أفكاره، أفكاراً تجاوزت زمنه اذ هي تعبر " عن مذهب مادي قاعدته العلم " (2) .

(1) أحمد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الاحياء الاسلامي و التحديث الغربي، ج1، مرجع سابق، ص581.

(2) فرح أنطون، ابن رشد و فلسفته، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1988 ، ص 93 .

فهي – في نظره – أفكار تجسد العلمانية السياسية و المجتمع المدني و العقلانية و التعايش بين الدين و العقل مبرزا مقولة ابن رشد الشهيرة :

"ان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له ". ولما كانت فلسفة ابن رشد في نظر انطون من العوامل التي نهل منها الغرب حيث ساهمت في اخراج أوروبا من ظلمات العصور الوسطى الى أنوار العصر الحديث ، فانه يرى أن لا نهضة في الشرق الا اذا سلك طريق العلم و العقل ، اللذين تنبه اليهما ابن رشد و أقام عليهما الغرب نهضته .

ان نهضة العرب فيما يرى أنطون لا تقوم الا في ظل " دولة علمانية يشترك فيها المسلمون و المسيحيون على قدم المساواة التامة " (1) ، دولة يتم فيها الفصل بين السلطة الزمنية و السلطة الدينية ، لأن الجمع بين السلطتين من شأنه أن يؤدي الى قيام " دولة دينية " تلك الدولة التي بطبيعتها – حسب رأيه – تقوم باضطهاد من يخالفونها الرأي . و الدولة الدينية عنده دولة ضعيفة لأنها تحت رحمة مشاعر الجماهير ، وهذا الضعف يلحق المجتمع بسبب ما توفره له من عوامل التفرقة بين الناس، لأنها ببساطة دولة تفتقر الى التساهل أو التسامح ، فغرض السلطة الدينية مناقض لغرض التساهل مادامت تعتقد اعتقادا مطلقا أنها تملك وحدها الحقيقة المطلقة و ما عداها فهو باطل و ضلال . (2)

من هذا المنطلق دعا أنطون الى دولة علمانية مدنية ديمقراطية ،اذ " لا مدنية حقيقة و لا تساهل و لا عدل و لا مساواة و لا أمن و لا ألفة و لا حرية و لا علم و لا فلسفة و لا تقدم في الداخل الا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية " (3)

(1) أنظر ،البرت حوراني ، مصدر سابق ، ص305 .

(2) ألبرت حوراني ، نفسه ، ص 306 .

(3) فرح أنطون ، مصدر سابق ، ص260 .

لقد كان انطوان يطمح الى الاقتداء بالدولة الديمقراطية في الغرب ، تلك الدولة التي تقوم السيادة فيها على الإرادة العامة، و تستهدف تحقيق الحرية و المساواة ، و تضمن حق المواطنة للجميع ، و احترام مبدأ الاختلاف في الرأي و العقيدة ،ولا يتم ذلك الا بفصل السلطات و تجسيد مبدأ حكم القانون، ما يؤدي إلى زوال الاستبداد و تحقيق الوحدة عن طريق خلق الولاء القومي الذي يعيش فيه المواطنون جميعهم في أمن و عدل و سلام .

خلاصة القول،أن رواد النهضة العربية الأوائل، سلفيين كانوا أو ليبراليين أو علمانيين،سعوا جميعهم الى تحديث الدولة العربية و ان اختلفت تصوراتهم حول طبيعة ذلك التحديث و أسسه . بحيث حاولوا التنظير للدولة العربية الحديثة، و كانت لهم رؤى سياسية استمدوا مبادئها من أفكار فلاسفة عصر التنوير الأوروبي الذين وضعوا الأسس النظرية للدولة الديمقراطية الحديثة في أوروبا. الا أن تلك المحاولات جميعها بغض النظر عن المرجعية الإيديولوجية التي تستند إليها ، فشلت في تأسيس الدولة العربية الحديثة ، بسبب تضافر عوامل داخلية و خارجية أسهمت في إفشال ذلك المشروع .

الا أن قضية النهضة و منها بناء الدولة العربية الديمقراطية، بقيت تراود الخطاب العربي الحديث، اذ طرأت عليه تطورات عميقة تزامنت مع اتفاقيات التجزئة (سايكس بيكو) للعالم العربي و خضوعه للاستعمار ، حيث تبلورت ملامح فكرة الوحدة و التحرر السياسي ، وهو المشروع الذي نهض بالقيام به الفكر القومي العربي ، الذي قاده علماء و مفكرون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي، حيث سعوا مثل غيرهم من مفكري عصر النهضة العربية الى محاولة تحقيق النهضة و في مقدمتها تأسيس الدولة العربية الديمقراطية و هو ما سنتناوله في المبحث الثاني .

المبحث الثاني: التيارات الفكرية العربية و مشروع تأسيس للدولة العربية الحديثة:

المطلب الأول: تيار القومية العربية:

تمهيد: برزت القومية العربية كحركة سياسية مع نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين نتيجة تأثير عاملين أساسيين هما:

العامل الأول: " اقتباس الأفكار و النظم الغربية عن الأوروبيين في القرن الثامن عشر و الذي عُرف عندهم بعصر القوميات ، فالاحتكاك بالغرب أدى الى بلورة المفاهيم الغربية عند العرب ، بحيث حملت الحضارة الغربية الى الواقع العربي معاني جديدة شبيهة الى حد ما بمعانيها في الغرب " (1) .

أما العامل الثاني، فيتمثل في "مجاراة القومية الطورانية و رد فعل على سياسية " التتريك " الاستبدادية العنصرية ضد العرب"(2) فكان ذلك حافزا قويا لزعماء العرب للتشديد على مطالبهم بالاستقلال التام للبلاد العربية . اذ تحول كثير من الفكرين و المهتمين باعطاء الأولوية لفكرة القومية العربية معتبرين أن تأسيس الأمة على " وحدة العقيدة الدينية و الانتماء الروحي ... قصد انجاز قوة سياسية تدمج الأقطار المختلفة في وحدة أو خلافة جامعة يُعد مطلبًا مثاليًا يستحيل تحقيقه نظرًا لاتساع الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامي وما يحتويه من اختلافات قومية و اثنية و مذهبية و تباينات لغوية و ثقافية " (3) .

(1) السيد ياسين ، مرجع سابق ، ص 40 .

(2) عدنان محمد زرزور ، جذور الفكر القومي العلماني ، المكتب الاسلامي ، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1999، ص48/47 .

(3) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سبق ذكره ، ص226 .

مفهوم القومية : للقومية تعاريف كثيرة و متعددة فهي " من حيث كونها حصيلة لمركب معقد من المعاني ، تستعصي على التحديدات الكلية المطلقة و في وضع تعاريفها تطغى الصعوبة على السهولة، و تقع المسائل الخلافية في حصر العوامل الداخلة في تكوينها " (1). فالبعض يرى أن العامل الأساسي في تشكيلها هو ارتباط الناس بعضهم ببعض هدفا و سلوكا و غاية، أما البعض الآخر، فيرى أن العامل الأساسي في تكوين القومية هي اللغة الواحدة ، وقد يرى آخرون أن القومية تتأسس وفق العوامل الاقتصادية المشتركة ، و ينظر آخرون الى أنها تتحدد بالاشتراك في التاريخ و المصير المشترك . أما مفهوم القومية العربية فهي " فكرة تهدف الى تحقيق وحدة الأمة العربية ، و اقامة دولة واحدة لها في الوطن العربي الكبير ، وتأكيد هوية الأمة الخاصة و بناء نهضة جديدة في اطار دولة حديثة موحدة " (2). وعليه، فمفهوم القومية يعبر عن حالة عقلية تنشأ من الاشتراك في الوطن و اللغة و الثقافة و التاريخ و الحضارة و الآمال و المصالح المشتركة .

الخطاب السياسي لزعماء القومية العربية :

انقسم الخطاب القومي العربي الى ثلاثة تيارات :
التيار الأول، يمثله ساطع الحصري ، والتيار الثاني، يمثله قسطنطين زريق ، و التيار الثالث، يمثله "حزب البعث العربي ، ثم الناصرية " و قد دعوا جميعهم الى الوحدة العربية ليس بهدف التحرر من الاستعمار فحسب ، بل لتأسيس " الدخول في العصر الحديث بكل معطياته العلمية و التكنولوجية الحديثة، وتجاوز الأشكال السياسية الاقطاعية و الاستبدادية القديمة " (3).

(1) حلیم بركات ، جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، بحوث في الفكر القومي العربي، اشراف : معن زيادة ، معهد الانماء القومي ، بيروت، (د.ط) ، 1983 ، ص 63 .

(2) أنظر، هاني الهندي ، مرجع سبق ذكره ، ص 180 .

(3) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 225 .

1-أسس تحديث الدولة العربية في الفكر القومي العربي :

ينطلق ساطع الحصري في تعريف الأمة بأنها "كيان روحي يتجاوز الأعراق و الطوائف و الأديان، فالأمة أشبه بذات متعالية ، انها كائن عضوي له حياته و شعوره ، و اللغة و التاريخ شعورها ، وهما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات"(1) ، الا أنه يرفع من شأن اللغة و يمنحها الدور الرئيسي معتبرا " أن الأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، و أصبحت في حالة سبات ، و ان لم تفقد الحياة، ولكن الأمة حين تفقد لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة و دخلت في عداد الأموات"(2).

"ان اللغة عند الحصري تخلق نوعا من الوحدة في التفكير و في الشعور و تربط الأفراد بسلسلة طويلة معقدة من الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات"(3) ، ف " لا الدين و لا الدولة و لا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية ، كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية " (4) . و اذا أردنا أن نعين عمل كل من اللغة و التاريخ في تكوين الأمة قلنا : اللغة تكون روح الأمة و حياتها و التاريخ يكون ذاكرة الأمة و شعورها .

لقد نادى ساطع الحصري بدولة قومية علمانية يتم فيها ابعاد الدين عن السياسة ، تفاديا للخلافات الاثنية و الصراعات الدينية و المذهبية ، و اعتبر أن الدولة القومية تستمد شرعيتها من المجتمع أي من علاقة الدولة بالمواطن ، و ليس من علاقته بالعقيدة ، فتأسيس الدولة انما يقوم على الهوية الوطنية،وهو أساس تحديث الدولة العربية .و بذلك أصبحت الأمة عند الحصري " فكرة أوسع من الروابط التقليدية العرقية و الدينية و الطائفية ،

(1)أنظر،ساطع الحصري، ابحاث مختارة في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت،لبنان،(د.ط) 1985 ،ص37 .

(2) ساطع الحصري، نفسه ، نفس الموضوع .

(3) ساطع الحصري ، نفسه ،ص 36 .

(4) ساطع الحصري، ماهي القومية ،ابحاث و دراسات على ضوء الأحداث و النظريات، بيروت،دار العلم للملايين، (د.ط) ، 1959 ، ص252 .

أما قسطنطين زريق فقد تركزت فكرته حول مفهوم " القدرة" التي كان يقصد بها التطور التكنولوجي و التقني الذي ترافقه أساليب تفكير علمية حديثة" (1) ، اذ أكد على أهمية العنصر الفكري الذاتي المتمثل بتكوين العقل الحديث في عملية بناء و تغيير المجتمع ، فكان خطابه مغايرا لخطاب الحصري الذي يرى "أن التخلف موجود في النظام و البنى الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية قبل أن يكون حالة عقلية"(2). ففي كتابه " الوعي القومي" يرى زريق أن الأمة العربية موجودة " لها شخصية خاصة تنفرد بها عما سواها من الأمم قد صدرت جميعها من أصول الماضي " (3) ، و السبب في الفوضى الفكرية التي يعيشها العرب تعود الى فقدانهم " الشعور القومي الصحيح الذي يوحد جهودنا و ينظم قوانا الروحية و يفيض نفوسنا صفاء و ركونا " (4) ، و يؤكد زريق أن المجتمع العربي يعيش في أزمة و هو يحاول تحليل هذه الأزمة و معرفة أسبابها و سبل علاجها ، فيرى أن أهم أسباب الأزمة العربية انما يكمن في التخلف ، فهو مصدر العجز العربي و يرجعه الى عوامل داخلية و خارجية ، أما الداخلية فتتمثل في توريث الشعوب العربية الجهل المستشري و التمسك بالعصبيات الضيقة و الاستسلام للتحكم الطاعي،أو للقدر المجهول . أما الاسباب الخارجية،فترجع الى قوة البلدان المتقدمة و تأمرها على البلدان المتخلفة ومنها البلدان العربية. و للخروج من التخلف يقترح زريق : " تحويل العجز العربي الى قدرة ، و التعامل مع المحيط الدولي مع المحافظة على الهوية و الانتماء ...

(1) هاني عواد، مفهوم القومية العربية ، من المادي الى المتخيل ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013 ، ص 92 .

(2) نادي قدرى أبو بكر، اتجاهات الخطاب الفكري العربي النهضوي و اشكالياته، جريدة الحياة ، يوم 16 يوليو 2016 .

(3) قسطنطين زريق، الوعي القومي، ج1، ص74 ، نقلا عن هاني عواد، مرجع سابق ،ص93 .

(4) قسطنطين زريق ، نفسه ، نقلا عن هاني عواد ، المرجع نفسه ،ص93 .

فالمطلوب – عنده- أن نتفاعل و لا نستلب " (1) .

المطلب الثاني : التيار القومي العربي الليبرالي و الديمقراطية الليبرالية :

يرى أنصار التيار القومي العربي الليبرالي أن العودة الى التراث كان سببا في فشل التقدم الحضاري للأمة العربية ، لأن التراث في اعتقاده يمثل مرحلة تاريخية انقضت و لا يمكن استرجاعها ، ثم ان هذا التراث كان يزخر بالغيبات و المفاهيم اللاعقلانية و الأفكار الأسطورية و السلوكات الخرافية التي استتبت بالعقل العربي ، لهذا فالدخول في الحداثة السياسية تقتضي قطيعة تامة مع التراث، و لا يتحقق ذلك الا بالانفتاح على النظم الفكرية و السياسية للمجتمعات الأوروبية ، لذلك " شدد التيار التحديثي الليبرالي على الديمقراطية البرلمانية و الدستورية ، و المشاركة الشعبية في الحياة السياسية ، و على أن الشعب هو مصدر السلطة و الشرعية ، و على الحرية و المبادرة الفردية (...) و على الانفتاح على الغرب و اتخاذه نموذجا للتنمية . (2).

لقد نادى التيارات العربية الليبرالية بالعمل الديمقراطي و البرلماني و كانت في أغلب أفكارها قريبة من سياسات الغرب . الا أن هذه التيارات أخفقت في تحقيق المطالب الشعبية و لم تستطع الاستجابة للمطالب القومية في تجسيد العدالة الاجتماعية و التنمية الاقتصادية و التحرر من الاستعمار... الخ من هذا المنطلق نجد أن التيارات القومية و الاشتراكية و اليسارية و الماركسية و الإسلامية كان موقفها سلبيا اتجاه الديمقراطية الليبرالية من منطلق "أنها رأت في الديمقراطية الليبرالية بضاعة غربية مستوردة، الغاية منها تمكين الطبقات البورجوازية و الإقطاعية المستغلة بإدامة تسلطها على الجماهير الشعبية الكادحة"(3)، و عليه فالديمقراطية الحقيقية التي تحقق العدالة و الحرية و المساواة انما هي الديمقراطية الاجتماعية التي تبناها التيار القومي العربي الاشتراكي (البعثي – الناصري) .

(1) مجموعة من الباحثين ، أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة في القرن التاسع عشر و العشرين، دار الكلمة للنشر و التوزيع ، المعهد العالمي لفكر الاسلامي ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ص 54 .

(2) حليم بركات ، المجتمع العربي في القرن العشرين ، مرجع سابق ، 565 .

(3) حبيب حداد ، جدل الحرية و الدين و العلمانية في الدولة الديمقراطية ، مجلة منبر ابن رشد ، العدد 20 ، خريف 2016

المطلب الثالث : التيار القومي العربي الاشتراكي و الديمقراطية الاجتماعية :

"ان الحرية و الاشتراكية و الوحدة عند البعثيين مفاهيم واحدة لا تتجزأ ،فهي تشكل منطلقا و أساسا فكريا، و اذا كان للوحدة الأولوية فانه على أساسها يتم التحرر و الاشتراكية"(1).و تبني القوميون العرب للاشتراكية لا يعني بالضرورة المفهوم الماركسي الذي يقوم على أساس الصراع بين الطبقات،و الذي يؤول في النهاية الى انتصار الطبقة الكادحة ، بل هي " تطويع المبادئ العامة للنظرية الماركسية و الاشتراكية العلمية لواقع المجتمع العربي " (2) ، وأن هدفها هو بناء حضارة عربية متكاملة في جوانبها المادية و الروحية و بناء دولة ديمقراطية أساسها العدالة و المساواة بحيث يزول فيها الظلم و الاستغلال و الاستعباد و الطبقة .

ان الانسان العربي القومي " يدرك أن الاشتراكية هي أنجع وسيلة لنهوض قوميته و أمته (...) فضرورات النضال القومي توجب النظرة الاشتراكية ، أي أن نؤمن بأن العرب لا يمكن أن ينهضوا الا اذا شعروا و آمنوا بأن هذه القومية ستضمن العدالة و المساواة و العيش الكريم للجميع "(3). أما بالنسبة للديمقراطية فقد اعتبرت لدى الاشتراكيين النظام السياسي الذي يجسد الحرية و حقوق الانسان و يحقق العدالة و المساواة في المجتمع ، الديمقراطية الحققة هي التي تكون منبثقة عن ارادة الشعب، بحيث يمارس سيادته عن طريق اختيار الحكام وفق انتخابات حرة و نزيهة،وقد تبنت الحركة الناصرية * هذه المبادئ التي نادى بها التيار القومي العربي الاشتراكي بزعامة "ميشيل عفلق" بحيث اعتبرت " أول تطبيق علمي للخطاب البعثي" على رغم عدم انتسابها للبعث حينما نجحت في اقامة أول وحدة عربية في العصر الحديث بين مصر و سوريا عام 1958 م " (4) .

(1)أنظر ،السيد ياسين ،مرجع سابق ، ص148 .

(2) السيد ياسين ، نفسه ، ص 186 .

(3) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة،بيروت، لبنان، ط3 ،1963، ص204 .

(4) فادي قذافي أبو بكر، اتجاهات الخطاب الفكري العربي النهضوي و اشكالياته ،جريدة الحياة،16 يوليو 2016 .

(*) الحركة الناصرية أو التيار الناصري ،حركة قومية عربية اشتق اسمها من اسم الزعيم جمال عبد الناصر رئيس جمهورية مصر العربية من عام 1956 – 1970 م.

لقد سعت الناصرية الى إحداث ثورتين : ثورة سياسية " تستعيد فيها الأمة حقها في الحكم الذاتي، و ثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقات المجتمع الى ان تتحقق العدالة للجميع و تستقر الأوضاع " (1).
لقد أدرك عبد الناصر أن هناك أزمة ديمقراطية في مصر، وأن فشل الديمقراطية الليبرالية في العهد الملكي البادئ (عهد الملك فاروق) هو أحد الأسباب التي دفعت الى قيام ثورة 23 يوليو 1952 و اعلان الجمهورية .

"لقد تبنت الحركة الناصرية مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي مع اجراء تعديلات وفق الرؤية الناصرية ووفق فلسفة الثورة، على اعتبار أن التجربة الناصرية تندرج ضمن أنظمة الديمقراطية الثورية"(2) ، التي حددها جمال عبد الناصر ، اذ رفع شعار : الحرية و الاشتراكية و الوحدة .
و يمكن تلخيص أهم أبعاد التجربة الناصرية كالاتي :

- "الدعوة للحرية بمفهومها الشامل و التي تهدف الى تحرير الوطن و المواطن ، و ضمان الحرية السياسية التي تتطلب بناء مجتمع ديمقراطي سليم تتحقق فيه المشاركة الشعبية في الحكم ".(3)
- السعي الى تطبيق النظام الاشتراكي خاصة في المجال الاقتصادي كاعادة توزيع الملكية الزراعية و تقوية القطاع العام ، و توفير فرص العمل و القضاء على الاستغلال و الطبقة و رفع الظلم عن الفئات الاجتماعية الضعيفة .

- العمل على تحقيق الوحدة العربية من أجل سد العدوان و التآمر الخارجي .
على الرغم من أهمية مشروع الدولة القومية التي سعى دعائها الى الوحدة كأساس للنهضة و لتحديث الدولة العربية، الا أنه أخفق في تحقيق مطالب الشعوب العربية بل انه – في نظر البعض – أسس لحقبة مريرة في تاريخ الأمة العربية ، تجلت في غياب كامل للوحدة بين الأقطار العربية،

(1)جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة ، اخترنا لك، ج3 ، دار المعارف ،القاهرة، مصر ، 1954 ، ص 23 .

(2) عدنان عويد، الديمقراطية بين الفكر و الممارسة، التلويح للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2006 ، ص 77 .

(3)خليل سامي أيوب ،الناصرية ، الولادة و النشأة ، الحوار المتمدن ، العدد 3700 ،تاريخ 2012/04/16

اذ تبخر مشروع النهضة و التقدم و الحرية و الاشتراكية و الديمقراطية ، وغيرها من الشعارات التي رفعها زعماء القومية العربية ، بحيث بقيت مجرد شعارات جوفاء لم تتجسد في الواقع بسبب " تغييب دور الجماهير الكادحة عن المشاركة في قيادة الدولة و المجتمع ، و العمل على جعل المشاركة السياسية تقتصر عموما على أساس طائفي أو عرقي أو قبلي، دون الأخذ بعين الاعتبار الجانب الطبقي، أي ما يخدم الجماهير الكادحة عموما " (1).

"وبهذا تمت صياغة البلاد العربية وفق مفهوم الدولة ذات الطابع الشمولي ، اذ (تحولت إلى حاضنة لفئات طفيلية اغتننت على حساب الشعب " (2) . ما أدى الى تعطيل نمو المجتمع المدني و الى تقويض الحركة الديمقراطية و تكريس الطغيان و الاستبداد .

من هذا المنطلق وكرد فعل ضد الهزائم التي مني بها تيار القومية العربية تحرك التيار الأصولي أو السلفي الى السعي لإحياء الخلافة الإسلامية كبديل للدولة القومية العلمانية العربية." فالحركات الإسلامية التي ساهمت بقوة في الكفاح ضد الاستعمار و الدفاع عن الوطن و الدين ، أعادت تنظيم صفوفها بهدف تعزيز انتمائها الكلي للإسلام ، اذ تحول خطابها من التجديد و الإصلاح الى الرفض و الصدام". (3) فقد اعتبرت مشاريع التيارات الفكرية العربية القومية و الليبرالية و الاشتراكية كلها مشاريع فاشلة، لأنها تبنت برامج مناقضة لمبادئ الدولة الإسلامية ، لذا رأت أن المشروع الوحيد الذي باستطاعته حل مشكلة الدولة العربية الإسلامية هو : العودة الى إحياء دولة الخلافة الإسلامية .

(1) عدنان عويد ،مرجع سابق ، ص 77/76 .

(2) وليد مصطفى ، رهانات النهضة في الفكر العربي، الحوار المتمدن ، العدد 194 ،التاريخ 2002/07/19.

(3) عبد القادر بليمان ، دراسات في فلسفة الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 259 .

المطلب الرابع : الاسلام السياسي :دولة الخلافة مقابل الدولة الأمة :

تمهيد: يرى أنصار التيار السلفي أن القوميين بدعوتهم الى الدولة- الأمة ، و فسخ المجال أمام الأمة لممارسة حقها السياسي ، و الاعتراف لها بالسيادة ، دعوة تحققت في اطار دولة الخلافة ،"اذ مارست الأمة سيادتها كاملة في عصر الخلفاء الراشدين و كانت سلطة الحاكم تخضع لسيادة الأمة" (1). معتبرين أن الاسلام ليس ديناً فحسب بل هو أيضاً سلطة و دولة .

مفهوم السلفية: يطلق مفهوم السلفية "للدلالة على منهج السلف الصالح في تلقي الإسلام و فهمه و العمل به ، و للدلالة على ملتزمين بهذا المنهج قديماً و حديثاً " (2) . وقد تمثلت مرجعية السلفيين في "فكر ابن تيمية و أبو الأعلى المودودي ، المنظر لمفهوم الحاكمية الإلهية التي تبنته الحركات الأصولية المعاصرة ، و اتخذته ايديولوجية تبرر من خلاله دعوتها في إحياء الخلافة الإسلامية"(3).

أولاً :عوامل ظهور فكرة الحاكمية عند ابي الأعلى المودودي:

يعد ابو الأعلى المودودي الأب التاريخي لفكرة الحاكمية ،" فقد كان أول من أسس نظرية سياسية من منظور اسلامي تركز على مفهوم الحاكمية ، كما يُعد أول من وظف هذا المفهوم توظيفاً سياسياً محضاً"(4) . وقد شكلت الظروف السياسية و الاجتماعية التي عاشها المودودي عاملاً أساسياً في بلورة فكرته عن الحاكمية،"تجلى ذلك في محاولة تغريب الشخصية الاسلامية و تذويبها في القومية الهندوسية، و اضطهاد الهندوس للمسلمين، إضافة الى الاحتلال البريطاني الذي همش المسلمين وأهمل مصالحهم"(5)

(1)-أحمد جبرون ، مفهوم الدولة الاسلامية، أزمة الأسس و حتمية الحداثة ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ،بيروت، لبنان ، ط1 ، 2014 ، ص311 .

(2) مفرح بن سليمان القوسي، المنهج السلفي ، تعريفه، تاريخه ، مجالاته، قواعده، خصائصه ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، (د.ط) ، 2002 ، ص 32/33 .

(3) محمود اسماعيل ،الخلافة الاسلامية بين الفكر و التاريخ ،مصر العربية للنشر و التوزيع ، ط1 ، القاهرة، مصر ، 2006 ، ص 10 .

(4) أحسن لحسانة ، مداخل منهجية في مفهوم الحاكمية، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر ، العدد 28 ، السنة السابعة ، بيروت ، لبنان ، ربيع 2002 ، ص 62 .

(5) محمد الدمرداش العقالي ،الاسلام السياسي ، من عام الجماعة الى حكم الجماعة ، سما للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2014 ، ص 228 .

وسقوط الخلافة الإسلامية ، وقيام الدولة التركية العلمانية ، و اتهام الإسلام أنه مجرد دين لا دولة ... الخ ، "كل تلك العوامل و غيرها دفعت المودودي الى طرح فكرة الحاكمية ضمن مشروعه التأسيسي لدولة باكستان الإسلامية و صياغة دستورها و إعطاء البدائل السياسية و القانونية و الدستورية للنظريات الغربية و فلسفاتها التي كانت سائدة في البلاد ، و مهيمنة على الدوائر الحكومية " (1)، مستخدما مفهوما الحاكمية و الجاهلية في إبراز طبيعة الدولة الإسلامية ، و إثبات أن الإسلام عقيدة و شريعة ، دين و دولة .

مفهوم الحاكمية :

يعرف المودودي الحاكمية بأنها " السلطة العليا و السلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة" (2) . و معنى ذلك ، أن الله تعالى هو وحده الغالب المطلق الحامل للحاكمية ، غير مسؤول عن أعماله طبقا للآية القرآنية الكريمة ، " لا يُسأل عما يفعل و هم يُسألون " (3) . "والله تعالى وحده الذي لا تحد سلطته قوة من القوى و هو وحده المنزه عن الخطأ" (4) ، و عليه يرى المودودي أن "الإسلام فصل في الحاكمية القانونية و قضى أنها لله وحده " (5) ، فإله وحده له حق الحاكمية على الناس لا يشاركه و لا ينازعه في ذلك أحدا . " ان الحكم الا لله أمر أن لا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم " (6) . و قوله تعالى أيضا : " اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم و لا تتبعوا من دونه أولياء " (7) .

(1)-أحسن لحسانة ، مرجع سابق ، ص 71 .

(2) المودودي ، أبو الأعلى، تدوين الدستور الاسلامي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، لبنان،(د.ط)،(د.ت)، ص18 .

(3) سورة الأنبياء، آية 23 .

(4) المودودي ، أبو الأعلى، تدوين الدستور الاسلامي، مصدر سابق ، ص20 .

(5) المودودي ، أبو الأعلى المصدر نفسه ، ص22 .

(6) سورة يوسف ، آية 40 .

(7) سورة الأعراف ، آية 3

وقد عبر القرآن الكريم عن ينحرف عن حاكمية الله القانونية بالكفر : " و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " (1). يفهم من هذه الآيات القرآنية وجوب التسليم بحاكمية الله القانونية و الخضوع المطلق لها .

و الحاكمية السياسية أيضا حقا لله تعالى، "فشرع الله هو المنظم للعلاقات الاجتماعية و هو الذي يفصل بين الناس بواسطة (جهاز الخلافة) التي هي نيابة عن الله تعالى" (2) .

و تلخص فكرة الحاكمية عند المودودي كما يلي : " الأمة مقيدة بالشرع ، و الحاكم مقيد بالأمة ، و عليه توجد ثلاثة مستويات تنتظم معادلة السلطة عند المودودي من خلال فكرة الحاكمية هي : الشرع و الأمة و السلطة ، فالحاكمية أداة عقدية تحكم العلاقة بين الأمة و الشريعة ، و لا صلة للحاكم بصفته السياسية بتلك العلاقة ، فهي علاقة ألوهية تقع خارج المنطق السياسي و تعد سابقة عليه " (3) .

هكذا تكون الخلافة الإسلامية – حسب المودودي – ديمقراطية على عكس القيصرية و البابوية و الثيوقراطية كما عرفها الغرب . و يعني المودودي هنا ب " الديمقراطية " على وجه الدقة "العمومية" فهي "ديمقراطية بمعنى أن السلطة فيها ليست لطائفة أو لطبقة أو لجنس أو لفرد، بل هي لعامة المسلمين، وهي ثيوقراطية بمعنى أنها تنقيد بشكل تام بالنص الإلهي" (4) . و لا توصف بالسيادة ، فالتشريع و الولاء و الحاكمية لله وحده ، و الأمة ما هي الا مجرد واسطة لتنفيذ الشرع لا غير . وقد حدد المودودي أشكال حاكمية البشر في ثلاثة نظم هي : العلمانية و القومية و الديمقراطية ، و هي النظم التي سيطرت على الحياة السياسية في الغرب . و ديمقراطية الغرب كما يزعم مؤسسوها قائمة على الحرية المطلقة للشعب في اختيار النظام الذي يرغبون فيه ، فالشعب بهذا المعنى صاحب السيادة المطلقة و هذا ما يتعارض مع الإسلام .

(1)سورة المائدة ، أية 34 .

(2) المودودي ،أبو الأعلى ،تدوين الدستور الإسلامي ، مصدر سابق ، ص24 .

(3) هاني المغلس ، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي ،النص و الاجتهاد و الممارسة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرنندن،فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 2014، ص428 .

(4) جهاد عودة ، سقوط دولة الاخوان ، كنوز للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2013 ، ص299.

إن الحاكمة ترفض حكم البشر ولا تعترف بأي نظام انساني ولا تقبل سوى النظام الإسلامي ،
وبحسب المودودي ، فلا يوجد بديلا " للحاكمة الإلهية " معتبرا سائر الشرائع في زمنه نوعا من
(الجاهلية) التي تتبنى (حكم الطاغوت) " (1).

وما أسماه "حكم الطاغوت" مسؤول عن تدهور أحوال العالم الإسلامي و وقوعه في أحضان الغزو
الأجنبي" (2)، لذا دعا إلى إحياء دولة الخلافة و العودة إلى شريعة الإسلام ،وبما أن نظام الإسلام وحده
هو الحق ، ووجب تعميمه في الأرض و إقامة " دولة عالمية" ، و لا يتحقق ذلك – في نظره – إلا بـ
" ثورة إسلامية " يتم فيها " زلزلة النظم الأخرى و هدمها و إقامة نظامه في مكانها " (3)
يذكر أن أفكار المودودي كان لها وقعا بالغا على تفكير حسن البنا و سيد قطب على الخصوص.

ثانيا :حسن البنا و مشروعته السياسي :

1 - تأسيس جماعة الاخوان المسلمين :

أسس حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين عام 1928 م، إيمانا منه أن التغيير لا يكون الا بإنشاء جماعة
منظمة لها أهدافها التغييرية الواضحة ، و لها مراحلها و وسائلها ومنهجها وقد أوضح البنا أن جماعة
الإخوان المسلمين " فكرة تجمع كل الأفكار الإصلاحية و تسعى الى العودة للإسلام و اتخاذه منهجا
شاملا للحياة ، و يقوم منهج الإصلاح عندها على التربية و التدرج في إحداث التغيير ، و يبدأ بتكوين
الفرد المسلم و الأسرة المسلمة ثم المجتمع المسلم ثم الحكومة المسلمة ، فالدولة ، فالخلافة الإسلامية" (4)

(1) المودودي، أبو الأعلى ، الحكومة الإسلامية ، المختار الاسلامي للطبع و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر،
(د.ط.)،(د.ت) ، ص22 .

(2) محمود اسماعيل ، مرجع سابق ، ص 81 .

(3) المودودي ، أبو الأعلى، الحكومة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص28 .

(4) ويكيبيديا : الموسوعة الحرة . حسن البنا [https:// ar.wikipedia.org](https://ar.wikipedia.org)

وقد أعلن حسن البنا أن الغرض من تأسيس الجماعة هو تحقيق هدفين :

تحرير العالم الإسلامي من - الاحتلال الأجنبي- و إقامة دولة إسلامية تحكم بشريعة الإسلام ،" وما لم تقم هذه الدولة فان المسلمين جميعا آثمون مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها و قعودهم عن إيجادها " (1)، بحيث رأى أن الدعوة السلفية الإصلاحية التي قام بها رواد عصر النهضة العربية قد فشلت، مما يستوجب الانتقال الى مرحلة جديدة تقوم على العمل السياسي الإسلامي المنظم بشكل حركي من أجل إقامة الدولة و المجتمع الإسلامي تعمل على ترجمة مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ترجمة سياسية .

2 - مشروع الدولة الإسلامية في فكر حسن البنا:

بعد أن أثبت حسن البنا أن الإسلام دين و دولة أعلن أن الاخوان المسلمين حركة إسلامية تدعو الى الإسلام بالمفهوم الشامل ، و انتقد دعاة فصل الدين عن السياسة ، و اعتبر ذلك تقليدا لسياسة الغرب القائمة على مبدأ العلمانية . يقول : " أستطيع أن أجهر في صراحة بأن المسلم لن يتم إسلامه الا اذا كان سياسيا ،بعيد النظر في شؤون أمته ، مهتما بها ، غيرا عليها، و أن هذا التحديد و التجريد أمر يقره الإسلام ، وأن على كل جمعية إسلامية أن تضع في رأس برنامجها الاهتمام بشؤون أمتها السياسية ، والا كانت هي نفسها تحتاج الى أن تفهم معنى الإسلام " (2)

وفي سياق حديثه عن دولة الإسلام المنشودة ، يشير حسن البنا الى الحكومات " الجاهلة" التي ترفض تطبيق الإسلام ، بحيث رأى أن الترفيع الإداري لا ينفع معها ، و أنه لا بد من تغييرها بالطرق السلمية و عبر مراحل متدرجة ، اذ يتطلب ذلك وقتا طويلا و صبورا قويا و تحملا شديدا (3).

(1)-أنظر، حسن البنا ، مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا ، دار الدعوة للطبع و النشر و التوزيع ،ط1، القاهرة ،مصر ، ط1، 2002 ، ص154 .

(2) أنظر رسالة مؤتمر طلبة الاخوان المسلمين في شهر محرم 1357 هـ ، من مجموعة الرسائل ، نشر المؤسسة الإسلامية للطباعة و الصحافة و النشر ، ص 159 . نقلا عن محمد عبد القادر أبو فارس، الفقه السياسي عند الامام حسن البنا، دار البشير للثقافة و العلوم ، طنطا ، مصر ، ط1 ، 1999 ، ص 23 .

(3) محمد عبد القادر أبو فارس ، مرجع سابق ، ص 38/37 .

و يوجه البنا نداه الى بعض أفراد جماعته ممن هاجت عواطفهم فأخذ " يقطف الثمرة قبل نضجها " :
اي التعجيل في تحقيق مشروع دولة الخلافة ، محذرا من التسرع و التهور الذي يؤدي الى الهلاك قائلا :
" أيها الإخوان المسلمون ، وبخاصة المتحمسون المتعجلون (...) ان طريقكم هذا مرسومة خطواته
موضوعة حدوده ، ولست مخالفا هذه الحدود التي اقتنعت كل الإقناع بأنها أسلم طريق للوصول (...))
فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها أو يقتطف زهرة قبل أوانها ، فلست معه في ذلك بحال ،
و خير له أن ينصرف عن هذه الدعوة الى غيرها من الدعوات، ومن صبر معي حتى تنمو البذرة
و تنبت الشجرة و تصلح الثمرة و يحين القطاف ، فأجره في ذلك على الله ، ولن يفوتنا و اياه أجر
المحسنين ، اما النصر و السيادة، واما الشهادة و السعادة " (1).

يذكر أن حسن البنا طالب الحكومات في العالم العربي بتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مجالات
الحياة ، و قدم لائحة مطالب سياسية من أهمها : القضاء على الحزبية التي فرقت الأمة الإسلامية ، و
اصلاح القوانين حتى تتفق مع الشريعة الاسلامية ، و تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية ... (2).
ان تحقيق مشروع " دولة الخلافة " عند حسن البنا يحتاج الى وقت طويل اذ هو مرهون باصلاح عقائد
الناس و سلوكهم " ابتداء من الحكام أنفسهم ، لأن التزامهم بالقوانين الشرعية لا يكون مضمونا الا اذا
كانوا على قدر من الصلاح و الاستقامة " (3) .

(1)-حسن البنا ، رسائل مؤتمر طلبية الاخوان المسلمين ، المؤتمر الخامس ، من مجموعة الرسائل ، ص 256/257، نقلا
عن محمد عبد القادر أبو فارس ، مرجع سابق ، ص 39 .

(2) أنظر ،محمد عبد القادر أبو فاري ، مرجع سابق ، ص 30/29

(3) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 261 .

الا أن حسن البنا الذي " تبنى مبدأ التغيير السياسي السلمي بدءا باصلاح عقيدة الفرد و المجتمع ، بحيث كان في البدء مهادنا و لم يُبد رغبتة في السلطة" (1). أصبح لا يخف نيته في استخدام القوة ان لم تفلح الطرق السلمية في تحقيق مشروعه السياسي . نكتشف ذلك من خلال خطابه الموجه لأنصاره: " أيها الاخوان ، قد حان وقت العمل و آن أوان الجد ولم يعد هناك مجال للباطء ، سننتقل من دعوة و حسب ، الى دعوة الكلام المصحوب بالنضال و العمل، و سنتوجه بدعوتنا الى المسؤولين ، سندعوهم الى مناهجنا (...).

فان أجابوا الدعوة و سلكوا السبيل الى الغاية، أزرناهم ، وان لجأوا الى المواردية ، وتستروا بالأعذار الواهية و الحجج المردودة ، فنحن حرب على كل زعيم ، أو رئيس حزب ، أو هيئة لا تعمل على نصره الإسلام ، و لا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الإسلام و مجده ، سنعلنها خصومة لا سلم فيها و لا هوادة " (2).

ان التجربة التنظيمية التي طبقها حسن البنا في تنظيم الإخوان و كذا خطابه الإسلامي الحركي تركا بصماتهما على التجارب اللاحقة ، ليس في مصر وحدها و انما في أنحاء العالم العربي ، اذ أصبحت هذه التجربة مرجعية للأصوليات المعاصرة . الا أن هذه التجربة تعثرت بعد اغتياله، اذ أثرت تأثيرا عميقا على تنظيم جماعة الإخوان المسلمين، بحيث لم تجد زعيما لها في مثل منزلة حسن البنا في ذكائه السياسي و التنظيمي ،وقد أدى ذلك الى ضعف جماعة الإخوان، خاصة بعد صراعها مع الزعيم جمال عبد الناصر و تنظيم الضباط الأحرار، وما نجم عن ذلك من اعتقالات و إعدامات لقيادات التنظيم ،" وقد فتحت هذه الأجواء المشحونة المجال لظهور تيار أكثر راديكالية بزعامة : سيد قطب"(3).

(1)-بومدين بوزيد ، سلطة الرمز ... و (خطاب العنف) ،ضمن كتاب : الاسلاميون و المسألة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2004 ، ص 213 .

(2) حسن البنا ، الرسائل الثلاث ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، مصر ، (د.ط)، (د.ت) ، ص 13 .نقلا عن بومدين بوزيد ، مرجع سابق ، ص 213 .

(3) ابراهيم أعراب ، مرجع سابق ، ص 50 .

ثالثاً: الخطاب السياسي عند سيد قطب :

تمهيد: تمحور الخطاب السياسي عند سيد قطب حول فكرتين أساسيتين: الجاهلية و الحاكمية و حولهما تدور كل الأفكار الأخرى التي تضمنتها كتبه .

استمد سيد قطب فكرتا الجاهلية و الحاكمية من فكر المودودي ،فائناء وجوده في السجن، قرأ كتاب لأبي الأعلى المودودي عنوانه : "المصطلحات الأربعة في القرآن، و هي الحاكمية و الألوهية و الربانية و الوجدانية، فلمع في فكره مفهوم الحاكمية، بحيث جعله محورا لتفكيره ،كما جعل جوهر الحاكمية ذات علاقة جدلية قائمة على التناقض بين حاكمية الله و حاكمية البشر أسماها ب " الجاهلية " .

"لقد طرح سيد قطب فكرة الجاهلية كرد فعل ضد المشروع السياسي العلماني ، الذي تبناه حكام العرب و المسلمين في أوطانهم بعد الاستقلال و ضد الجماهير المسلمة التي رضيت بهذا المشروع ، بالإضافة الى مواجهة الحضارة الغربية بمعسكريها الليبرالي و الاشتراكي ذات القيم المناقضة للإسلام "(1).

1 - مفهوم المجتمع الجاهلي:

يفسر سيد قطب " المجتمع الجاهلي بأنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده ، متمثلة هذه الجاهلية في التصور الاعتقادي و في الشعائر التعبدية و في الشرائع القانونية"(2) . و بحسب هذا التعريف و بالنظر الى واقع المجتمعات الحديثة فان العالم يعيش اليوم كله في " جاهلية " من ناحية الأصل الذي تتنبق منه مقومات الحياة و أنظمتها ، وهذه الجاهلية تقوم على الاعتداء على سلطان الله في الأرض و على أخص خصائص الألوهية ، وهي الحاكمية، انها تسند الحاكمية للبشر ، فتجعل بعضهم لبعض أربابا لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى ، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات و القيم و الشرائع و القوانين و الأنظمة و الأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة ، و فيما لم يأذن به الله، فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده"(3).

(1) أنظر هشام أحمد جعفر ، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، رؤية معرفية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 1995 . ص228 .

(2) انظر ، سيد قطب ، معالم في الطريق ، دار الشروق ، القاهرة، مصر ، ط6 ، 1979 ، ص 89/88 .

(3) سيد قطب ، نفسه ، ص 8 .

وقد رأى أن أولي أمر المسلمين انحرفوا عن منهج الإسلام من حيث كونهم أعطوا أنفسهم حق (الحاكمية) الذي هو حق الله ، اذ لا يحق للبشر أن يبنوا شرعية حكمهم الا على أساس منه ، كما أن الأمة باعتقادها أن أولي الأمر (السلطة السياسية) لهم حق التشريع يجعلها تندرج ضمن " المجتمع الجاهلي " . وعلى العموم فان " فكرة المجتمع الجاهلي " عند سيد قطب تعود في الأساس الى ملاحظته تحول مفهوم " ولي الأمر " الى ما يشبه العقيدة التي ترتب عليها اطلاق يده على التشريع"(1).

وعلى هذا الأساس ، يلحق قطب جميع المجتمعات العربية و الاسلامية القائمة في عصره بالمجتمعات الغربية الليبرالية و الشيوعية و يحكم عليها بمثل ما حكم على هذه الأخيرة أي بأنها " حكومات جاهلية " . ان الخطوة الأولى لتجاوز الجاهلية هي الرجوع الى الحاكمية الالهية ، المتمثلة في تطبيق الشريعة الاسلامية ، اذ ليس هناك – بحسب رأيه – سوى نوعين من الحكم : اما حكم إسلامي تكون الحاكمية فيه لله وحده و تطبق فيه أحكام الشرع الإسلامي ، و اما حكم جاهلي يسود فيه حكم البشر للبشر .

وعليه ، فلا خيار للجماعة المسلمة الا المواجهة و الاستعداد للصدام ، انه أمر حتمي ، "اذ يستحيل أن يتعايش ما يسميه " الوجود الجاهلي " (الأنظمة القائمة) مع الوجود الإسلامي (البديل)"(2).

لذا يدعو سيد قطب الى تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه و ازالة " الطواغيت " كلها من الأرض ، و تحطيم الأنظمة السياسية الوضعية الحاكمة ، و تعويضها بالحاكمية الالهية ، لأن الإسلام ليس مجرد عقيدة فحسب بل " يهدف ابتداء الى إزالة الأنظمة و الحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر و عبودية الإنسان للإنسان "(3) .

"ان وظيفة الاسلام هي إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية ، و تولى هذه القيادة على منهجه الخاص"(4)،

(1)-هاني المغلس ، مرجع سابق ، ص 431 .

(2) ابراهيم أعراب ، مرجع سابق ، ص 55 .

(3) سيد قطب ، معالم في الطريق ، مصدر سابق ، ص 63 .

(4) انظر ، سيد قطب ، نفسه ، ص 151 .

و"اقامة المجتمع الذي تتمثل العبودية فيه لله وحده في معتقدات أفراده و تصوراتهم و شعائرهم و عبادتهم و في نظامهم و تشريعاتهم" (1) .

لقد طور سيد قطب مفهوم " الحاكمية " الى درجة عالية في فكره السياسي اذ لم يميز بين معنى "حاكمية الله " في الحكم السياسي، و بين حاكميته تعالى " للحكم الكوني " أو " القضائي " ، و رأى أن "الشرعية السياسية لأي حكومة لا تتحقق الا بالتزامها بحاكمية الله تعالى ، و تمسكها بالمنهج الالهي في الحكم" (2) . يُذكر أن معنى الحاكمية عنده لا تعني " دولة ثيوقراطية " كما عرفها حكم الكنيسة، بل تعني أن الولاء لا يكون الا لله ، و أن تكون شريعته هي الحاكمة تطبيقاً لقوله تعالى : " و أن احكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم و احذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم و أن كثيراً من الناس لفاسقون " (3) وقوله تعالى أيضا : " أفحكم الجاهلية يبغون " (4) .

" لقد أدت أفكار " الحاكمية " و الجاهلية " و " الجهاد " و غيرها الى موجة من حركات الغلو السياسي و الفكري في الوسط الاسلامي ، و بخاصة في الوسط العربي" (5) ، بسبب وقوع دعاة الحاكمية في الخلط بين أصول الدين و قواعده و عباداته ، " أي بين الثوابت و بين شؤون الدنيا ومنها سياسة الأمة و المجتمع" (6).

(1) سيد قطب ، نفسه ، ص 85 .

(2) هشام أحمد جعفر ، مرجع سابق ، ص 29 .

(3) سورة المائدة : آية 49 .

(4) سورة المائدة ، آية 50 .

(5) أنظر عبد الاله بلقزيز ، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، ط2، 2004 ، ص 239 .

(6) أحمد شوقي الفنجري، كيف نحكم بالاسلام في دولة عصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر ، (د.ط) 1990 ، ص 24

"اذ أن السياسة و نظام الحكم في الاسلام ليس من أصول الدين ، و عليه " فالحاكمية الإلهية

تصدق على مستوى السيادة العليا على الكون " (1)

أما ما يتعلق بأمور المسلمين الدنيوية الخاصة بالحكم " فليس من حاكمية إلهية وليس من استخلاف يعطى للمستخلف صلاحيات القدرة الإلهية ، الحاكمية كتاب عبر فهم بشري " (2).

يتضح مما سبق ، أن الصراع الفكري انحصر أساسا بين تيارين في الفكر العربي الحديث :

التيار السلفي و التيار القومي العربي ، وقد تركز ذلك الصراع حول طبيعة الدولة التي يجب أن تسود العالم العربي الإسلامي .

ان تلك الحركات القومية سواء كانت اشتراكية أو ليبرالية لا تختلف عن الحركات الإسلامية اذ كلها

أثبتت فشلها (3)، " لأن طبيعة الدولة التي تنشأ عن كل منهما لا تخلو من التوترات و الاختلافات " (4).

و لتجاوز هذا الصراع الإيديولوجي بين الإسلاميين و القوميين " برزت حركة سياسية ثالثة في العالم

العربي ، تبلورت حول فكرة الوطنية التي تربط الأمة بالمقومات الوطنية التي تتحدد بالوطن الجغرافي

والمواطنة السياسية داخله... و تعتبر الروابط القومية و الدينية ... عناصر داخلية للهوية الثقافية الروحية

للوطن – الأمة - ، " فالفكرة الوطنية كأساس لوحدة الدولة جاءت استجابة تاريخية موضوعية لتحقيق

الاستقلال ضمن الحدود الموروثة عن المستعمر و الانطلاق في البناء السياسي للدولة العصرية" (5)

(1) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 262 .

(2) محمد أبو القاسم حاج أحمد ، مداخلة في المؤتمر القومي الاسلامي الأول أكتوبر 1994 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص 130، نقلا عن عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، ص 262 .

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 73 .

(4) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 227 .

(5) عبد القادر بليمان ، نفسه ، نفس الصفحة .

فالانتماء الوطني لا يتعارض مع الانتماء القومي و الانتماء الإسلامي ، وقد عبر عبد الحميد بن باديس عن ذلك بقوله : " نعم ، ان لنا وراء هذا الوطن أوطانا أخرى عزيزة علينا ، هي دائما منا على بال ، و نحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد أنه لا بد أن نكون قد خدمناها و أوصلنا اليها النفع عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص " (1) . وهو نفس ما عبر عنه عبد الحميد مهري حين قال : " توجهنا في المغرب العربي بصفة عامة ، و الجزائر بصفة خاصة، لم يطرح في يوم من الأيام التيار القومي في مواجهة التيار الإسلامي ، فالحركة الوطنية الجزائرية قامت على التكامل بين العروبة و الإسلام ... ان مفهوم العروبة لا ينبغي أن يتعارض مع الإسلام، و المفهوم الإسلامي لا يمكن أن يلغي العروبة" (2) . ذلك هو المبدأ الذي قامت عليه الدولة العربية الوطنية (القطرية) و التي " أصبحت الآن حقيقة دولية ، أي جزء من النظام العالمي ، فضلا عن أنها باتت كيانا وطنيا اجتماعيا و اقتصاديا ، تربطه بأهله مشاعر وطنية قطرية تطغى على المشاعر القومية الوحودية " (3) . ولا شك أن الدولة الوطنية تمكنت من تحقيق هويتها القطرية و " تضعف من الجروح الى تحقيق الشخصية الاثنية أو العنصرية لمرحلة محدودة " (4) . "اذ استطاعت أن تضي هذه الهوية على مواطنيها ، بحيث جعلتهم يذعنون و يتحمسون لها ، مما جعلهم يتصرفون كمواطني دولة قطرية، في المقال الأول ، و يفكرون و يتصرفون كعرب، أي كأبناء أمة واحدة في المقام الثاني و يُعد هذا من "انجازات" الدولة القطرية التي لا يجب التقليل من شأنها" (5).

(1) محمد الملي ، ابن باديس و عروبة الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، 1980، ص66 ، نقلا عن : عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص229 .

(2) نقله: محمد صالح المسفر، أحاديث في السياسة و الفكر و السلام و التعليم ، حوارات المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت، ط1 ، 2005 ، ص24/23 .

(3) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 54 .

(4) مصلح خضر الجبوري ، الدور السياسي للأقليات في الشرق الأوسط ، الأكاديميون للنشر و التوزيع ، عمان، الأردن ، ط1 ، 2014 ، ص 52 .

(5) خير الدين حسيب، مستقبل الأمة العربية ، التحديات و الخيارات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1، 1988، ص131 .

كما سعت الدولة القطرية العربية الى إحداث تحولات تهدف الى إنشاء دولة حديثة على نمط الدولة الغربية الديمقراطية ، وقد كان للتدخل الاستعماري الأوروبي دور في ذلك ، من أبرزها " التحديث القانوني للبنى التقليدية ، و كذلك مؤسسات الدولة القطرية ، كالإدارة ، و المحاكم و الشرطة ، و الجيش ، و نظام التربية و التعليم وفق النمط الغربي ، و مؤسسات المجتمع المدني الحديث ، كالنظام البرلماني ، و حرية الصحافة ، و الأحزاب السياسية و الاقتصاد الحر ، و تبني القيم العلمانية ، و هذه البنى كلها هي صيغ غربية الى حد كبير " . (1).

الا أن الدولة القطرية العربية منذ نشأتها و طوال العقود التي أعقبت الاستقلال حتى اليوم لم تنجح في الدخول الى الحداثة السياسية و لم تستطع بناء الدولة العربية الديمقراطية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي الحديث و المعاصر .

و عليه فالسؤال الذي يتبادر الى أذهاننا هو : لماذا عجزت الدولة العربية القطرية انجاز مشروع الحداثة السياسية و بماذا نفسر عدم قدرتها على التحول نحو الديمقراطية في حين نجحت دول نامية في تحقيق ذلك التحول ؟

هذا ما سنتطرق اليه في الفصل الرابع.

(1) توفيق المديني، المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق ، سوريا ، 1997 ، ص 654 .

الفصل الرابع : الدولة الوطنية و مشكلة التحول الديمقراطي في العالم العربي

المبحث الأول : في عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي

- المطلب 1 : الديمقراطية و عوائق بنية الدولة العربي الحديثة .
- المطلب 2 : الديمقراطية و عوائق بنية النظام السياسي العربي .
- المطلب 3 : الديمقراطية و عوائق بنية الاقتصاد الريعي .
- المطلب 4 : الديمقراطية و عوائق بنية المجتمع العربي و ثقافته .

المبحث الثاني : متطلبات التحول الديمقراطي في العالم العربي

- المطلب 1 : المتطلبات السياسية للديمقراطية في الوطن العربي .
- المطلب 2 : المتطلبات الثقافية و الفكرية .
- المطلب 3 : المتطلبات الاقتصادية و الاجتماعية .

المبحث الثالث : مؤشرات التحول الديمقراطي في الوطن العربي

- المطلب 1 : المؤشرات السياسية .
- المطلب 2 : المؤشرات الاقتصادية و الاجتماعية .
- المطلب 3 : المؤشرات الثقافية و الفكرية .
- المطلب 4 : مؤشرات الضغط الدولي .

الفصل الرابع: الدولة الوطنية و مشكلة التحول الديمقراطي فى العالم العربى

مدخل :

لا شك أن الاهتمام بالانتقال الى الديمقراطية تزايد بشكل ملحوظ فى ظل التحولات التى عرفها العالم اثر سقوط المعسكر الشرقى الاشتراكي ، و قيام الأحادية القطبية ، و تصاعد المد الديمقراطى ، الذى اصطلح على تسميته بـ "الموجة الثالثة " التى أدت الى " عدوى " تحول الدول إلى الديمقراطية، مما ساد الاعتقاد أن البشرية ستتحول حتما الى الديمقراطية الليبرالية فى نهاية القرن العشرين ، على اعتبار انها هي القيمة السياسية الأولى لدى المجتمعات البشرية المعاصرة ، التى يحقق الفرد فى اطارها حقوقه و حرياته ، كما تحقق المجتمعات فى ظلها التقدم و الازدهار . وبالرغم من تحول العديد من دول العالم الى الديمقراطية ، الا أن ذلك لم يشمل بلدان العالم العربى ، بل ظلت المنطقة العربية مستعصية على التحول الديمقراطى ، مما أدى ببعض الباحثين أن يتساءلوا عن الأسباب و العوامل التى أدت الى غياب الديمقراطية فى المجتمعات العربية ، فى حين أن عمليات التحول هذه حدثت و تحدثت فى بلدان أخرى شبيهة بالبلدان العربية .

فما هي عوائق تحول الديمقراطى فى العالم العربى ؟ و ما هي متطلبات ذلك التحول و امكاناته و

مؤشراته . ؟

المبحث الأول : في عوائق التحول الديمقراطي العربي :

تمهيد:

توجد أطروحات كثيرة تفسر غياب الديمقراطية في العالم العربي ، بسبب تعدد و تشابك العوائق التي أدت الى ذلك . يمكن أن نقف عند مجموعة من الأسباب و العوامل البنوية و المعنوية لهذا الغياب بعضها يتعلق بالعوائق المرتبطة ببنية الدولة العربية ، و بعضها الآخر يخص طبيعة النظام السياسي العربي ، في حين ترجع بعض العوائق الى بنية المجتمع العربي و ثقافته . يذكر في هذا السياق أن محمد عابد الجابري يعد من أشهر المفكرين المعاصرين الذي حلل العقل السياسي العربي اذ كشف عن محددات الممارسة السياسية و تجلياتها منذ نشأة الحضارة العربية الإسلامية حتى اليوم ، فرأى أن العقل السياسي العربي كان و لا يزال محكوم بثلاثة مفاهيم شكلت جملة عوائق حالت دون الدخول الى الحداثة السياسية و تحقيق الديمقراطية في المجتمعات العربية وهي : القبيلة و العقيدة و الغنيمة . سنتطرق في سياق تحليلنا لتلك العوائق تأثير هذه المحددات و تجلياتها في الممارسة السياسية للدولة العربية المعاصرة.

المطلب الأول : الديمقراطية و عوائق بنية الدولة العربية الحديثة :

لا شك أن الدولة العربية الحديثة اذا نظرنا إليها من حيث نظمها و مؤسساتها السياسية و الدستورية و القانونية نجد أنها لا تزال بعيدة عن المقومات و الشروط التي تتميز بها الدولة الحديثة ، فهي تعيش أزمات تمنعها من دخول الحداثة السياسية ، و الانتقال بالتالي إلى الديمقراطية و من أبرز تلك الأزمات نذكر :

1-أزمة هوية الدولة العربية :

لقد " ظلت هوية الدولة العربية منذ نشأتها ممزقة بين الإسلام و العروبة ، و بين القطرية و العروبة ، و بين الولاء الوطني الجامع و الولاءات الفرعية الطائفية أو الاثنية " (1) . بحيث تركت أثرها على المواطن

(1) السيد زهرة ، الدولة الوطنية العربية : عوامل التفكك و الوحدة ، شبكة البصرة ، الثلاثاء 24 ذو القعدة 1436 هـ ، 8 : سبتمبر 2015 . الموقع الإلكتروني www.albasrah.net

العربي فخلقت لديه ازمة في كيفية تعريفه لهويته : وطنية أم قومية أم إسلامية ؟ " كما أن سؤال الهوية أثار مسألة الثوابت و المرجعيات التي يفترض أن تؤطر العمل السياسي للدولة و الأحزاب فلا ثوابت و مرجعيات الا اذا تم التفاهم على مسألة الهوية ، حيث أصبحت الهوية أهم عوامل الاستقطاب و التعبئة و الحشد بعد تراجع الإيديولوجيات . " (1).

ان خطر تلك الهويات على الدولة و المجتمع يكمن في وقوعها في التصادم و الصراع،اذ تعمل كل هوية على محاولة فرض وجودها على الهويات الأخرى ، اذ نجد " هناك قطاعات ليست بالصغيرة في داخل كل قطر و على مستوى الوطن العربي تتمسك بهوية واحدة و تنكر ما عداها " (2) . و قد ترتب على هذه القضية مشكلة الشرعية ،اذ يحدث أن لا تعترف بعض الهويات للحاكم بشرعيته السياسية اذا كانت هويته غير تلك التي تتبناها من منطلق التعصب و رفض الآخر . و ما يوضح ذلك هو أن الدولة القطرية لم يرى فيها القوميون سوى " خيانة للمشروع الوحدوي المفترض " (3) . ما دامت تعبر عن إرادة المستعمر في تقسيم و تمزيق وحدة الأمة و الوطن ، أما الإسلاميون فهم أيضا يطعنون في شرعيتها لأنها جاءت على أنقاض دولة الخلافة ، و يعتبرونها صورة من صور الدولة الغربية العلمانية المناهضة للإسلام ، أما الماركسيون فيرون فيها دولة الطبقة البورجوازية التي تخدم الرأسماليين الغربيين و لا تهتم بمصالح الشعب . " فهناك إذن ثلاثة اتهامات وجهت لهذه الدولة الوطنية : معاداة الأمة (دولة التجزئة) ، معاداة شريعة الإسلام (دولة اللانكية) ، معاداة مصالح طبقات الشعب (دولة الطبقة) . " (4)

(1) ابراهيم أبراش ، النظرية السياسية بين التجريد و الممارسة : تداخل النظرية السياسية و الخطاب السياسي في العقل السياسي العربي ، دار الجندي للنشر و التوزيع ، القدس ، ط1 ، 2012 ، ص244 .

(2) سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1987، ص415 .

(3) عاطف أبو سيف ، المجتمع المدني و الدولة ، دار الشروق للنشر و التوزيع ، عمان ، ط1 ، 2005 ، ص 96 .

(4) عبد الاله بلقزيز ، الدولة و المجتمع ، جدليات التوحيد و الانقسام في الاجتماع العربي المعاصر ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2008 ، ص 107 .

وعموما يبدو أن مشكلة الهوية الذي لازال يورق الدولة العربية المعاصرة " يمثل عرضا من أعراض الفشل السياسي في مجتمعاتنا العربية ، و تدل مؤشرات عدة على أن الانتفاضات الجارية و الحروب الأهلية المشتعلة في بعض الساحات العربية تحمل معها خطابات هوياتية جديدة ، أو وجدت في هذه التحولات فرص التعبير عن انتماءاتها اللغوية و الثقافية الخصوصية . " (1).

"ان تصادم الهويات المتواجدة في العالم العربي لا يصب في مصلحة الأمة العربية ، و لا في مصلحة الدولة الوطنية، و هو بطبيعة الحال يتعارض مع روح الإسلام كدين تعايش و تسامح ، و الحل هو : تناقف الهويات ، و هناك كثير من نقاط الالتقاء بينها ، و خصوصا أنها تعايشت لقرون على الأرض نفسها و تشاطرت الألام المشتركة و لو تم قطع الطريق على التدخلات الخارجية فان إمكان الالتقاء بين الوطني و القومي و الإسلامي أمر ممكن " (2) و على العموم ، فان إقحام الهويات و توظيفها في الصراع السياسي بين مختلف الأطراف السياسية و الإيديولوجية ساهمت في عرقلة سيرورة الانتقال الديمقراطي في العالم العربي .

(1) محمد نور الدين أفاية ، الديمقراطية المنقوصة في إمكانات الخروج من التسلطية و عوائقه ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط1 ، 2013 ، ص 31 .

(2) ابراهيم أبراش ، النظرية السياسية بين التجريد و الممارسة ، مرجع سابق ، ص250 .

2- عدم استكمال عملية البناء المؤسسي للدولة :

لم تقم الدولة العربية الحديثة نتيجة لمستوى التطور الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي ، كما أنها لم تنشأ أيضا بفعل عقد اجتماعي يتم من خلاله الاتفاق على العيش المشترك بين مكونات المجتمع العربي ، على غرار ما حدث تاريخيا في المجتمعات الأوروبية الغربية ، انما الدولة في العالم العربي " فرضت على المجتمع من أعلى بالقوة من جانب القوى الاستعمارية المحتلة " (1) . و " عندما استقلت الأقطار العربية ورثت القوى الوطنية التي حققت الاستقلال بنى الدولة الحديثة التي غرسها المستعمر ، فكان الاستقلال بمثابة تأميم هذه البنى ، بحيث حل حكام من أهل البلد العربية محل الحكام الأجانب " (2) . و على هذا الأساس يكون " قيام الدولة العربية الحديثة أداة لسد فراغ سياسي و سلطوي و مؤسستي و اداري " (3) ، بحيث بقيت سياسية دولة الاستعمار القائمة على القهر و الاضطهاد تهيمن على علاقة الدولة بالمجتمع ، مما أدى بالبعض الى تسمية هذه الدولة العربية بـ : " دولة ما بعد الاستعمار " . في كتابه " نقد السياسة " يقول برهان غليون : " لقد دخلت الدولة الحديثة في الحياة السياسية العربية كثمرة جاهزة ، مقطوعة عن الخبرة التاريخية الطويلة التي أنشأتها ، و فاقدة لنظم القيم الفكرية و الأخلاقية التي تعطي للمجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها ، و هذا هو الذي يفسر لماذا تحولت الدولة الحديثة في الواقع العربي الى فكرة هشّة الجذور و المرتكزات ، و قليلة العمق في الشعور أو في الضمير الفردي و الجمعي ، مفتقرة في ذاتها الى روح الحركة ، و فاقدة للغايات الحافزة ، و عاجزة عن الانجاز " (4) .

(1) علي الدين هلال ، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 48 .

(2) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، بتصرف ، مصدر سابق ، ص 144 .

(3) محمد عابد الجابري ، نفسه ، ص 144 .

(4) برهان غليون ، نقد السياسة : الدولة و الدين ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 4 ، 2007 ، ص 560 .

لقد شكلت البنى التقليدية للدولة العربية الحديثة معضلة حقيقية ، فتعدد الاثنيات و سيادة التركيبات الاجتماعية المختلفة مثل العشائرية و الطائفية و المذهبية ... الخ ضمن الدولة الواحدة تركت آثارا سلبية على طبيعة العلاقات الاجتماعية " تجلت في ظواهر نفسية ، كالأناية و الحقد و الكراهية ... و قد امتدت هذه الظواهر النفسية الاجتماعية الى داخل السلطة نفسها و بكل أشكالها الحزبية و الادارية و العسكرية " (1)، و يعد هذا العامل من أقوى العوائق الذي لازال يعرقل الديمقراطية في العالم العربي حتى اليوم .

المطلب الثاني: الديمقراطية و عوائق بنية النظام السياسي العربي .

1-التسلطية : لقد شكل الطابع التسلطي للدولة العربية الحديثة الأساس لاستمرار أزمة الحكم على صعيد الممارسة السياسية ، فقد " هيا رسوخ آليات و قواعد التسلط في بنية الدولة الى انغلاق البنى السياسية أمام مطالب المشاركة السياسية لدى قوى و فئات و تنظيمات عديدة داخل المجتمع ... و هي آليات لا تمت بصلة الى الممارسة الديمقراطية لأنها في الغالب تكون محكومة بنطاق الإيديولوجية الحاكمة " . (2)

ان تسلط الدولة العربية الحديثة مرتبط بنوعية النخب التي تولت السلطة في مرحلة من بعد الاستقلال اذ وصلت هذه النخب الى الحكم في العديد من الدول العربية عن طريق انقلابات عسكرية و اطاحت بمظاهر الحياة السياسية الليبرالية و " أسست نظم حكم عسكرية أو نظام حزب واحد كما تبنت إيديولوجيات و سياسات مجتمعية متشددة كان من شأنها اخضاع و هيمنة كاملة للدولة على النواحي المجتمعية كافة " (3) .

(1) عدنان عويد ، مرجع سابق ، بتصرف ، ص 91/90 .

(2) عمر جمعة العبيدي ، اشكالية البنية السياسية لنظم الجمهورية في المنطقة العربية ، دار الجنان للنشر و التوزيع، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2014 ، ص 58 .

(3) حسنين توفيق ابراهيم ، النظم السياسية العربية : الاتجاهات الحديثة في دراستها ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 2008 ، ص123 .

ويفسر عبد الاله بلقزيز ظاهرة تجذر الاستبداد في المجتمعات العربية و استمرار تسلطية الدولة العربية بأسباب تاريخية تتعلق بـ " مواريث الدولة السلطانية التقليدية المنحدرة من التاريخ الوسيط ، على نحو تكاد لا تتحرر فيه من مضمونها السلطاني القهري ، و من علاقتها التقليدية بـ " الرعية" التي لم تتحول بعد الى مواطنين في العهد الجديد منذ الاستقلال السياسي " (1) . فظاهرة " احتكار السياسة يمثل التعبير الأكثر سوءا عن سيرة النظام التسلطي في البلاد العربية، فلا يكتفي النظام هنا بمصادرة السلطة و احتكار اجهزة الدولة ، بل يصادرة السياسة نفسها حين يمنعها من القيام و حين يقصر الحق فيها على النخبة الحاكمة أو حزبها أو أفراد العصبية الغالبة . " (2)

ان غياب الديمقراطية في العالم العربي " تكمن بدرجة أكبر في الشروط الحالية التي تعزز سطوة الاستبداد و السلطوية ... و قدرة الدولة القسري الشديد على البطش بأي بارقة لأي مبادرة ديمقراطية التي أطفأت احتمالات الانتقال الديمقراطي " (3) .

ان استقراء أوضاع الحكم في اقطار العالم العربي يكشف لنا عن افتقار تلك البلدان لمتطلبات قيام النظام الديمقراطي ، " فبعض الاقطار العربية ليس لها دستور للحكم ... و ليس فيها مجلس للنواب منتخب ، و لا حتى معين ، و لا أحزاب سياسية ، و نقابات عمالية أو مهنية ، و لا مؤسسات شعبية و لا صحافة حرة ، و قد نجد بديلا عن ذلك ، في قطر أو آخر ، حكم الحزب الواحد أو الحكم الفردي و الحكم المطلق . في ظل هذه الأوضاع كيف يمكن تصور مساهمة الشعب في الحكم ... و بعض الأقطار العربية لها دستور للحكم ، و لكن صدور دستور لقطر ما لا يعني أن الحكم في تلك الدولة أصبح ديمقراطيا ...

(1) عبد الاله بلقزيز ، الدولة و المجتمع ، جدليات التوحيد و الانقسام في الاجتماع العربي المعاصر ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2008 ، ص 70 .

(2) عبد الاله بلقزيز ، نفسه ، ص66 .

(3) مارشا بريبيستاين بوسوزني ، ميشيل بينر أنجريس ، السلطوية في الشرق الأوسط : النظم الحاكمة و المقاومة ، ترجمة : طلعت غنيم حسن ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2014 ، ص54 .

... و تاريخ أقطارنا العربية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى الى اليوم ، يرينا كيف أفرغت دساتير من مضمونها التي هي في مصلحة الشعب ، و كيف زورت انتخابات نيابية أو أجريت استفتاءات مزيفة ، و صدرت قوانين تهدر حقوق الشعب و حقوق الانسان و حرياته الأساسية المقررة له في الدستور . " (1)

ان لجوء الدولة العربية الى التسلط و القهر و احتكار السلطة يفسر تجرد الأنظمة السياسية العربية من ثقافة الحوار و النقاش و عدم تقبل الرأي المعارض ، و هو ما يكشف عن أزمة الشرعية في أنظمة الدولة العربية .

2- أزمة الشرعية : تعاني الدولة العربية المعاصرة أزمة شرعية مزمنة لازمت تطور نظمها السياسية بالرغم من وجود بعض مظاهر التحديث و الديمقراطية التي أدخلتها على بنيتها السياسية. و أساس الشرعية هو " قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم و أن يمارس السلطة بما في ذلك استخدام القوة " (2) .

أي أن مفهوم الشرعية يرتبط بنظرة الناس الى الحاكم و قبولهم لحقه في أن يمارس السلطة عليهم طواعية و بدون تسلط و قهر . فمن دون رضا المحكومين للحاكم في تولى السلطة فان حكمه يكون فاقدا للشرعية ، أي أنه يحكم دون رضا الناس ، و بالتالي يكون في هذه الحالة مغتصب للسلطة ، و هذا ما يجعله " دائما خائفا غير مطمئن نفسيا ، و غير مستقر اجتماعيا ، و غير متمكن سياسيا ، مهما استخدم من وسائل القهر و البطش " (3)

(1) حسين جميل ، حقوق الانسان في الوطن العربي : المعوقات و الممارسة ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1987 ، ص 523 .

(2) سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 407 .

(3) سعد الدين ابراهيم ، نفسه ، ص 404 .

و بحسب (ماكس فيبر) " Max weber " فان الشرعية تستمد من ثلاثة مصادر هي :

- " التقاليد : و تعنى المعتقدات و العادات و الأعراف المتوارثة التي تحدد " الأحقية " بالسلطة .

- الزعامة الملهمة أو (الكاريزما) ، حيث ترتبط الشرعية بشخصية الزعيم حيث يكون الولاء و الطاعة له نتيجة اعجاب المحكومين له نظرا لما يتوفر عليه من صفات و أعمال متميزة .

-العقلانية القانونية ، و فيها تستمد الشرعية من قواعد مقننة ، تحدد واجبات و حقوق الحاكم و انتقال السلطة و تداولها " . (1)

و لو دققنا النظر في مصادر شرعية السلطة السياسية في الأقطار العربية لتبين لنا أنها تستبعد الشرعية القائمة على العقلانية القانونية التي هي أساس النظم الديمقراطية المعاصرة ، و في غياب هذه الشرعية تلجأ العديد من الأنظمة العربية الى تبرير سلطتها بالاستناد الى " شرعيات تقليدية : (دينية – قبلية) أو ثورية (قومية – تحريرية) أو أبوية تدعي الوصاية على المجتمع " . (2) .

ان الدولة في أغلب البلدان العربية تتماهى مع شخص الحاكم ، أي أنها دولة الحاكم لا دولة المؤسسات و القوانين التي تعلق على الحاكم .

ان وصول الحاكم الى السلطة في أغلب البلاد العربية يتم بشكل غير شرعي ، و ذلك اما عن طريق مصادر تقليدية (شرعية القبيلة و العشيرة و الطائفة) ، حيث يتم توريث السلطة ، أو عن طريق حركات عسكرية (الشرعية الثورية) حيث يتم بلوغ السلطة غالبا عن طريق الانقلابات ، أو عن طريق ارتباطات خارجية (دعم مالي و معنوي) و هو ما يجعل السلطة تتخذ دائما مواقف حذرة اتجاه جماهيرها و هو ما يتنافى مع الممارسة السياسية الديمقراطية السلمية القائمة على مبدأ التوافق و الانسجام بين الحاكم و المحكومين .

(1) سعد الدين ابراهيم ، نفسه ، ص 407 .

(2) محمد حسين دخيل ، نظم الحكم في الوطن العربي ، دار و مكتبة البصائر للطباعة و النشر و التوزيع ،الدار البيضاء، المغرب ، ط1 ، 2014 ، 177 .

فالحاكم " لا يأخذ بعين الاعتبار في أحكامه قضايا المحكوم ، لأنه لم يستمد سلطته من رضاه، و انما استمدها بفعل عامل القوة ... و المحكوم من جهته ينظر الى الحاكم و كأنه استولى على السلطة و استأثر بها و خصها لنفسه لتحقيق مآربه ". (1) ، وهذا بخلاف الحاكم في الدولة الديمقراطية في الغرب الذي يستمد شرعية حكمه من اختيار الشعب له ، و عليه فهو يحكم وفق ارادتهم ، و يمارس السلطة باسمهم ، و يخضع لقوانين دولته مثلهم ، و يسهر على حماية حقوقهم المدنية و السياسية ، و يعمل على ضمان حرياتهم وفق ما تسمح به القوانين ، فهو بهذا خادم للشعب ، و مادام هو كذلك فالشعب راض عنه و مساند له .

هذه الصورة من شرعية الحكم في الأنظمة الديمقراطية الغربية لم تعرفها بعد البلدان العربية مادامت شرعية الحكم فيها " لم تتطور ككيان مستقل عن شخص الحاكم "(2)، كما أنها " لا تمتلك حماية فعلية من المجتمع " (3) بسبب علاقة الصراع و القهر التي تربط الدولة بالمجتمع ، يبدو ذلك في منع الدولة قيام قوى سياسية و تنظيمات اجتماعية في اشراكها في ادارة شؤون الحكم ، على غرار تهميش منظمات المجتمع المدني أو تغييبها و الحد من استقلاليتها . فحين تلجأ دولة الى ممارسة السلطة القهرية مثلما هو موجود في معظم البلاد العربية فهي بذلك " تفصح عن أزمة الشرعية فيها و تكشف عن مقدار ما تعانيه من غياب المشروعية السياسية للسلطة ... الدولة القوية ، المطمئنة الى قوتها في الداخل ، لا تلجأ الى ممارسة القوة العمياء ، أي القهر ، لأنها لا تخاف من المجتمع و لا تخشى على نفسها من حراكه السياسي و ما ذلك الا لأنها تتمتع بالشرعية و بالمشروعية و بأنها دولة لجميع مواطنيها المتساوين أمام قوانينها ."(4)

(1) أحمد الأصفر اللحام ، مكونات الواقع العربي الراهن و أزمة ممارسة الديمقراطية ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2002، ص 139

(2) ثناء فواد عبد الله ، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1997، ص 290 .

(3) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 67 .

(4) عبد الاله بلقزيز ، الدولة و المجتمع ، بتصرف طفيف ، مرجع سابق ، ص 70/67.

3- ضعف المجتمع المدني :

في سياق حديثه عن العلاقة بين الديمقراطية و المجتمع المدني يطرح الجابري السؤال الآتي :

" هل يمكن قيام الديمقراطية في مجتمع غير مدني ، و هل يمكن قيام مجتمع مدني بأسلوب غير

ديمقراطي ؟ " . (1)

" انه الاشكال الأساسي الذي يعاني منه الفكر السياسي العربي ، و الذي يتأرجح بين تأكيد وجود مجتمع

مدني مغيب هو شرط الانفتاح الديمقراطي أو تفسير غياب هذا الانفتاح بعدم وجود مجتمع مدني فاعل"(2)

أ) مفهوم المجتمع المدني :

من دون الرجوع الى ذكر التعريفات الفلسفية المختلفة و العديدة لمفهوم المجتمع المدني ، بتتبع مسار

نشأته انطلاقاً من الفكر السياسي الغربي ، نكتفي بالإشارة الى أن مصطلح " المجتمع المدني "

« société civile » هو وليد الفلسفات الغربية ، اذ يرتبط أساساً بفلسفة الأنوار ، وقد " خضع

لصيرورة تطور تاريخي كانت ذات تعبيرات و استخدامات ليس لها مضمون موحد " (3).

وبالرغم من اختلاف المفكرين في ايجاد تعريف جامع مانع لمفهوم المجتمع المدني ، الا أن هناك شبه

اجماع لدى الباحثين على أن المجتمع المدني يتمثل في " المؤسسات الانتاجية و الدينية و الطبقات

الاجتماعية و الاتحادات المهنية و النقابات العمالية و الروابط و الأحزاب السياسية و النوادي و

الجمعيات الثقافية و الاجتماعية ... " (4) .

(1) محمد عابد الجابري ، اشكالية الديمقراطية و المجتمع المدني في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، ط2، 2002 ، ص 183 .

(2) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، مرجع سابق ص 120 .

(3) أحمد شكري الصبيحي ، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 2000 ، ص 17 .

(4) أحمد شكري الصبيحي ، نفسه ، ص 24 .

ان المجتمع المدني هو عبارة عن مؤسسات يقوم بإنشائها الأفراد بحيث تكون مستقلة عن الدولة وظيفتها الأساسية " تكريس القيم السياسية من خلال بناء قاعدة تعاضد اجتماعي توازي شمولية الدولة، و تحد من سلطاتها على الأفراد ، ومن ثم تأسس الفكر السياسي الغربي الحديث على اشكالية الصلة بين الفرد من حيث هو ذات مطلقة الحرية كاملة الارادة ، و الدولة من حيث هي فضاء الحقل العمومي"(1). و يكمن دور المجتمع المدني في نشر ثقافة الديمقراطية و الدفاع عن حقوق الانسان من خلال المطالبة بالحرية و العدالة و المشاركة السياسية و نقد الممارسات التسلطية لبعض الأنظمة الحاكمة و المطالبة بالاصلاحات السياسية و الاجتماعية ... و من هذا المنطلق يمكن اعتبار مؤسسات المجتمع المدني بمثابة الأرضية التي تقوم عليها الديمقراطية ، مادام يساهم بقدر لا يستهان به في التحول الى الديمقراطية ، على الرغم من أن أدائه لهذه الوظيفة يتوقف على وجود مناخ سياسي ديمقراطي . ذلك لأنه " كلما قويت مؤسسات المجتمع المدني و ازدادت فاعليتها و تواتر نشاطها ، ضعفت قدرة الدولة على التعسف ازاء حقوق المواطنين و حرياتهم ، و كلما ضعفت مؤسسات المجتمع المدني و خفت فاعليتها و توقف نشاطها ، ازداد تعسف سلطة الدولة ازاء المواطنين و تضخم دور القوة في العلاقة بين المواطنين و الدولة و على حساب حقوقهم و حرياتهم " (2) .

تلك هي صورة موجزة عن المجتمع المدني كما يمارس في الغرب ، و الذي يعد العمود الفقري للديمقراطية الليبرالية .

(1) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، مرجع سابق ، ص 119 .

(2) حسين علوان البيج ، الديمقراطية و اشكالية التعاقب على السلطة ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 ، ص 160

فما هو واقع المجتمع المدني العربي و الى أي مدى يساهم في الديمقراطية ؟

ب - / المجتمع المدني العربي و الديمقراطية

بالعودة الى واقع المجتمع المدني في الدول العربية ، لا ننفي أن هذه الأخيرة تتوفر على أحزاب سياسية و نقابات عمالية و مهنية و تنظيمات اجتماعية و جمعيات ثقافية و اتحادات طلابية و نسائية ... الخ .
الا ان مشكلة المجتمع المدني العربي تكمن في الفاعلية أي " في الدور المنوط به في نشر الديمقراطية و ترسيخ مبادئ حقوق الانسان ... أو كبح السلطة أو صدها أو معارضتها اذا ما أخلت بالعقد الاجتماعي القائم بين المجتمع المدني و السلطة " (1).

ان مؤسسات المجتمع العربي ضعيفة و هشّة و تفتقر الى الفعالية ، و العديد منها " يتسم بطابع المرحلة ، حيث تختفي بعد فترة قصيرة من تأسيسها " (2) . و" الكثير منها تؤسسها الدولة و أصحاب النفوذ و الجاه ، و هؤلاء أقرب الى السلطة من قريبهم للمجتمع المدني الحقيقي ، لأن حرصهم على مصالحهم و نفوذهم و تطلعهم للسلطة يدفعهم لدفع مؤسسات المجتمع المدني للخضوع لاشراف الدولة و رقابتها أو العمل بما لا يتعارض مع سياستها " (3). و بذلك يصبح المجتمع المدني خاضع لهيمنة الدولة و تسلطها .

ان المجتمع المدني في نظر أغلب الأنظمة العربية لا يملك صلاحيات حقيقية أو سلطات فعلية تسمح له بالمشاركة السياسية و ادارة الشأن العام ، و عليه تم حصر دوره في مساعدة الدولة على تنفيذ مشاريعها السياسية و برامجها الاجتماعية .

(1) ثناء فؤاد عبد الله ، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مرجع سابق ، ص 281 .

(2) ثناء فؤاد عبد الله ، نفسه ، ص 292 .

(3) ابراهيم أبراش ، مرجع سابق ، ص 97 .

وقد ترتب عن ذلك محدودية المشاركة السياسية الفعلية التي تقدمها مؤسسات المجتمع المدني للمواطنين نتيجة لـ " قمع أجهزة هذه النظم لها أو محاولة تحجيمها أو ربطها ببنائها السياسية و استيعاب دورها في اطار العمل لكسب التأييد الشعبي و الشرعية السياسية ".(1). اذ أصبحت مجرد مشاركة سياسية شكلية تفتقر الى الفاعلية ، بسبب احتكار السلطة العليا لجميع القرارات السياسية ، و مشاركة الجماهير في التصويت و الانتخابات ما هي الا آليات ديمقراطية مزيفة ، لأنها تخضع لصور كثيرة من التمويه و التزوير و التلاعب ... من هنا " لا يؤدي المواطن العربي دورا حقيقيا في عملية صنع القرارات ... بل غالبا ما يجد نفسه خاضعا لقرارات و سياسات لم يسهم حقيقة في صنعها ، ولا تعبر عن آماله و مطالبه ، الأمر الذي أدى الى تهيمش دوره و تحويله الى تابع للسلطة و ليس محركا لها "(2). و النتيجة أن مؤسسات المجتمع المدني العربية فقدت فاعليتها و كفاءتها ... و أصبحت مجرد أشكال متحجرة لوجود سابق ، كما تحولت الى أدوات جاهزة تستخدمها السلطة للسيطرة على المواطنين ، بمعنى أنها صارت بمثابة وسائل تضيق الخناق على المجتمع ، ومن دون المجتمع المدني يفقد الأفراد صفة المواطنة بفقدانهم للدولة الديمقراطية .

في واقع الأمر ، لم يعرف التاريخ السياسي العربي منذ القديم الى اليوم ، مجتمعا مدنيا حقيقيا يكون بمقدوره ارساء أرضية للتحويل الى الديمقراطية ، الامر الذي كرس أنظمة سلطاوية ترفض التداول السلمي على السلطة و تعمل على اطالة ظاهرة الاستبداد في المجتمعات العربية ، و يظهر أن ابن خلدون كان على صواب حين اعتبر التمسك في الحكم و التعطش الى السلطة سمة طبيعية عند العرب حيث قال : " فصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها ، فاذا بلغ رتبة السؤدد و الاتباع و وجد السبل الى التغلب و القهر لا يتركه ، لأنه مطلوب للنفس "(3).

(1) حسين علوان البيج ، مرجع سابق ، ص 163 .

(2) محمد حسين دخيل ، مرجع سابق ، ص 179 .

(3) عبد الرحمان ابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 142 .

نصل الى نتيجة و هي أن " طرح اشكالية الديمقراطية و المجتمع المدني في الساحة السياسية العربية اليوم يكتسي طابع دراميا ... ان ما هو قائم اليوم في الأقطار العربية ...دولة تخفي جوهرها اللاديمقراطي بمظاهر ديمقراطية شكلية مزيفة ،... فجميع الأقطار العربية ، - دون استثناء - تعاني أوضاعا تتسم بغياب الديمقراطية و الافتقار الى مؤسسات المجتمع المدني ". (1)

وعليه فالحديث عن ديمقراطية حقيقية في العالم العربي أمر متعذر في ظل غياب مجتمع مدني فاعل.

(1) محمد عابد الجابري ، اشكالية الديمقراطية و المجتمع المدني في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 184 .

المطلب الثالث : الديمقراطية و عوائق بنية النظام الاقتصادي الريعي

هناك حقيقة كشف عنها خبراء الاقتصاد و علماء السياسة وهي وجود علاقة وثيقة بين النشاط الاقتصادي و الممارسة السياسية ، فإرساء الديمقراطية و القبول بمبادئ حقوق الإنسان ارتبط في الدول الغربية بالنمو الاقتصادي و زيادة دخل الأفراد و تحسن مستوى معيشتهم . وبالرجوع الى معطيات التجربة في الدول العربية المصدرة للنفط ، نجد أنه بالرغم من عائدات النفط المرتفعة لديها ، لم يؤد النمو الاقتصادي فيها الى التحول الى الديمقراطية . و هنا يطرح السؤال : لماذا تؤدي الزيادة في دخل الفرد في المجتمعات المتطورة الى تعميق الديمقراطية و ازدهارها ، في حين لا يؤدي الاقتصاد الريعي في المجتمعات العربية الى ذلك ؟.

1- مفهوم الربيع و الدولة الربعية :

يعرف محمد عابد الجابري الربيع بأنه " الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص ... بصفة منتظمة ، و يعيش منه دون الحاجة الى القيام بعمل انتاجي ، فكل دخل خام ... لا يبذل فيه صاحبه جهدا انتاجيا ، و لا هو نتيجة استثمار هو " ربيع " سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه " (1) . فالربيع ثروة موجودة – في الغالب – في باطن الأرض لا تحتاج الى عمليات و أنشطة اقتصادية لصناعتها ، و انما تتطلب عمليات انتاجية باستخدامها ، و بالتالي اعادة تصنيعها ، و يعد النفط من أبرز مظاهر الاقتصاد الريعي في الدول العربية .

أما الدولة الربعية فهي التي يعتمد اقتصادها بالدرجة الأولى على الربيع ، اذ يشكل بيعه دخلا و موردا أساسيا من موارد الدولة ، بفضل عائداته توفر الخدمات و الوظائف و السلع ... الخ لمواطنيها . و برأي العديد من المهتمين بشؤون الاقتصاد العربي ، فان الدول العربية معظمها دول ريعية ،

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 50 .

فهي اما منتجة للنفط و تعتمد عليه كمصدر رئيسي لايراداتها كما هو الحال في (دول الخليج العربي و شبه الجزيرة العربية و ليبيا و الجزائر) ، أو أنها دول شبه ريعية تستمد مواردها من بعض الخدمات منها السياحة و التحويلات المالية و الماعونات الخارجية ...وهو حال (مصر ، الأردن ، تونس ، المغرب ... الخ)

ففي جميع هذه الحالات فان موارد الدول العربية لا تخضع لاقتصاد انتاجي على غرار ما هو سائد في الدول المتقدمة ، فالدولة الريعية لا تنتج ما يكفي حاجياتها الأساسية ، و تستورد من الخارج ما يلزمها . غير أن الاهتمام لدى علماء الاقتصاد يتركز على الدول العربية النفطية من منطلق أن عائدات النفط المرتفعة كان من المفترض أن يؤدي الى رفاهية في المجتمع و هو ما يخلق وعي باتجاه الانفتاح السياسي كما حدث و يحدث في العديد من دول العالم ، الا أن العكس ما نجده في الدول النفطية العربية ، انها مفارقة ... " دولة تستغني عن جهد مواطنيها و قادرة على تقديم بعض الخدمات المعيشية الأساسية لمواطنيها ، و مواطنون سعيون بالذي يحصلون عليه دون عناء و لا بذل جهد" (1).

2- الديمقراطية و الاقتصاد الريعي :

لقد ارتبطت ظاهرة التسلط في الأنظمة العربية باقتصاد الدولة الريعية العربية ، اذ ساهم هذا النوع من الاقتصاد في خلق مشكلة الانتقال الى الدولة الديمقراطية ، فقد " استطاعت الحكومات في الدول العربية الريعية أن تمارس سياسات ذات مهارات عالية ، اتجهت و بذكاء نحو الحفاظ على موقعها و مصادر حكمها التقليدية ، و قد ساعدها مداخيل النفط الهائلة على تطوير القاعدة الخدمائية و الصحية و التعليمية و الاقتصادية للبلاد ، إضافة الى ذلك تحقيق دخل مرتفع للفرد ، جعله يندفع وراء المواقف الاستهلاكية من الحياة و يبتعد تدريجيا عن السلطة و ممارستها" (2).

(1) علي محمد فخرو ، الدولة الريعية و الانتقال الديمقراطي ، مجلة الديمقراطية ، العدد 58 ، التاريخ 2015/05/29

(2) عدنان عويد ، مرجع سابق ، ص 72

كما عملت الدولة الريعية العربية على ابعاد مواطنيها من المشاركة السياسية و حرمانهم من مساهمتهم في الشأن العام و ذلك بلجوء بعضها الى الغاء الضرائب على مواطنيها و لجوء بعضها الآخر الى تخفيف الأعباء و مسح الديون المفروضة، و تقديم بعض الخدمات المجانية و الهبات المالية و كل ذلك يتم وفق " مبدأ الولاء و الزبائنية من جهة ، و الانتماء الفرعي غير الوطني الطائفي أو القبلي أو العائلي من جهة أخرى ... مع استبعاد مبدأ العدل و الإنصاف و الأولويات المجتمعية و الالتزام الأخلاقي " (1) ، في منح تلك الخدمات و توزيع تلك الريع ، و يعد مبدأ الزبائنية « clientilisme » من " أخطر ما يواجهه العمل السياسي الديمقراطي في العالم العربي ، لأن النظام الزبائني يتغذى على أصوات الأفراد الذين لا تتوفر فيهم النباهة السياسية و القدرة على الاختيار السياسي ، و يتم ذلك بمنح وعود بمناصب و منافع معينة لفئة محددة في حال التصويت للمرشح المعني، يلاحظ ذلك في الاعتماد على الأصوات الريفية و صعود مشاهير السينما و الرياضة في البرلمانات و مجالس الشعوب دون أن يحوزوا على أي كفاءة سياسية تذكر " (2) .

لقد لعبت الطفرة النفطية في السبعينيات دورا كبيرا في تحصين الأنظمة العربية الريعية ، وحتى غير الريعية، بسبب ارتفاع أسعار النفط ، الأمر الذي ساعدها على تدعيم شرعيتها من خلال اشباع حاجيات الشعب المادية الأمر الذي سمح للدولة بتغطية ممارساتها القمعية من خلال عدم اهتمام المجتمع بحقوقه السياسية و العزوف عن المطالبة بتقييد السلطة و الحد من انفرادها بالشأن السياسي العام . فظهر دولة الرفاهية النفطية كأداة لكسب الولاء السياسي في البلدان العربية الريعية لم يكن يحدث لولا وجود النفط، لذلك لاحظ بعض المهتمين بالاقتصاد الريعي العربي أن هناك علاقة طردية بين المداخل النفطية و الانفتاح السياسي لهذه الدول : فكلما انخفضت العائدات النفطية بادرت الأنظمة في إجراءات الإصلاح السياسي ، و كلما ارتفعت هذه العائدات تراجعت المبادرات الإصلاحية و هذا ما يفسر أن هيمنة الدولة الريعية العربية مرهون بارتفاع مداخل النفط .

(1) على محمد فخرو ، مرجع سابق .

(2) بوطرفة أيمن، العقلية المؤامراتية و تجلياتها على الفكر السياسي الاسلامي ، مؤسسة الأمة العربية للنشر و التوزيع، ط1 ، 2017 ، ص 155 .

وقد أنتجت هذه السياسة الريعية معادلة مفادها : " سلطة أكثر مطلقة و مجتمع أكثر من عاجز ، اذ أصبح المواطنون خاضعين للسلطة ، غير مهتمين لأهمية التوازن في توزيع الثروة ، فاقدين أي حافز على احداث تغييرات جوهرية في النظام السياسي " (1) .

هذه السياسة الريعية ما هي في الحقيقة الا مفايضة تلجأ اليها الدولة العربية الريعية من أجل شراء السلم الاجتماعي و تهميش الوعي السياسي تفاديا لبعض المشاكل الاجتماعية التي يمكن أن تشكل تهديدا مباشرا لسلطتها ، كما تعمل من خلالها على كسب شرعيتها و المحافظة على استمراريتها بفضل قدرتها على توزيع المنافع الريعية وفقا لمعايير الطاعة و الولاء و التبعية للزعيم الحاكم.

هذا الوضع خلق تداعيات سياسية و ثقافية و اجتماعية و أخلاقية خطيرة في المجتمع ، منها تفشي ثقافة اللامبالاة السياسية (اللامساءلة و اللامحاسبة ، و انعدام دولة المواطنة و سيادة القانون ...) ، كما انتشرت ثقافة الفساد الاجتماعي من خلال السعي الى الربح السريع ، و المضاربة و الاحتكار و الغش و النهب و المحسوبية ... الخ ، ففي هذه الظروف : " يفقد نظام الديمقراطية محركه العميق ، ليتحول الى تقنية سياسية ، تفتقر الى الحماسة و الحماية الشعبية " (2) ، نتيجة للتفاوت الاجتماعي الرهيب بين فئات المجتمع . و في ظل هذه الممارسات " تغلغل الفساد في أجهزة الدولة ، و صارت له رموزه و أولوياته و وسائله ، القدرة على المنع و المنح ، و تهديد المصالح المشروعة للناس ، ولم يعد الفساد مشكلة سياسية و اقتصادية فحسب ، بل أصبح مشكلة أخلاقية ، و لهذا تعثرت التجارب الديمقراطية في الوطن العربي ، و تعثرت معها جهود الاصلاح ، و ذهبت آمال الناس و نضالاتهم من أجل الديمقراطية و المشاركة و الحياة الفضلى أدراج الرياح " (3)

لقد تحولت الدولة الريعية العربية الى " دولة أبوية " على حد تعبير هشام شرابي ، فهي عندما توفر لمواطنيها بعض ضرورات الحياة كالغذاء و السكن ... و بعض الخدمات كالتعليم و الصحة ... الخ

(1) محمد عز العرب ، الدولة الريعية ، بتصرف ، المركز الدولي للدراسات المستقبلية و الاستراتيجية ، الكويت ، 2010 ، ص 19 .

(2) برهان غليون ، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 248 .

(3) أحمد يوسف أحمد و آخرون ، متطلبات الاصلاح في العالم العربي، مراجعة و تقديم : طاهر حمدي كنعان، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت، لبنان، دار الفارس للنشر و التوزيع، عمان ، الاردن، ط2006، ص144 .

تعتقد أن ذلك من باب " الشفقة " على الشعب و تنسى أن ما تقوم به هو حق المواطن عليها مقابل أدائه لواجبه نحوها ، هذه العقلية " البطريكية " هي التي أفقدت كل معنى للمواطنة ، اذ تصبح الدولة في هذه الحالة تعامل الأفراد كرعايا لا كمواطنين ، وهو سلوك يتناقض تماما مع قيم الديمقراطية الحديثة ، ذلك لأن المواطنين في الدولة الديمقراطية الرأسمالية هم الذين يمولون الدولة من خلال ما يدفعونه من ضرائب و جبايات ... الخ ، فيكون المواطنون هنا سادة و الدولة خادمتهم .

وما نستنتجه من هذا العرض السريع لعلاقة الديمقراطية باقتصاد الريع هو أن العملية الديمقراطية في العالم العربي تتأثر سلبا مع هذا النمط من الاقتصاد السائد فيها ، فقد " أظهر التاريخ أن الاقتصادات ذات القاعدة الريعية أنتجت على الدوام أنظمة سياسية استبدادية ، تعتبر النخب الحاكمة فيها الموارد الطبيعية و البشرية بمنزلة ملكية إقطاعية موروثة لها تستطيع التصرف بها كما يحلو لها " (1) ، ويعود ذلك الى طبيعة الممارسة الاقتصادية في هذه الدول و التي لازالت تنسجم تماما مع عقلية و تنظيم القبيلة الذي خلق الانتماءات و الولاءات التقليدية ، و هو ما أدى الى ضعف التنمية الاقتصادية ، و زاد من تعميق السلطوية ، و عمل على تغييب الديمقراطية .

(1) جورج قرم ، الاقتصاد السياسي للانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ، العدد : 426 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 2014 ، ص 35/34 .

المطلب الرابع : الديمقراطية و عوانق بنية المجتمع العربي و ثقافته

1- التوظيف السياسي للقبيلة :

تشكل الظاهرة القبلية ابرز السمات السسيولوجية المميزة للمجتمعات العربية ، حيث طبعت تاريخها في مختلف مراحلها و عصوره .

و مفهوم القبيلة " هي ما يطلق عليه الانثروبولوجيين الغربيين بـ " القرابة " عند دراستهم للمجتمعات البدائية ... و هي ما عبر عنه ابن خلدون بـ " العصبية " عند دراسته للمجتمعات العربية الاسلامية في عصره ، و هي ما يعبر عنها اليوم بـ " العشائرية " حين يكون سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على الأقارب منهم و الأبعاد ، بدل الاعتماد على نوي الخبرة و المقدرة " (1) .

و بحسب رأي الجابري ، فلا يمكن حصر مفهوم القرابة ، برابطة الدم ، أي القرابة العائلية ، بل هو يمتد الى " القرابات ذات الشحنات العصبية مثل الانتماء الى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب ، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به " الأنا " و " الآخر " في ميدان الحكم و السياسة " (2) .

وبرأي العديد من المفكرين و بخاصة الجابري ، فان القبيلة حكمت العقل السياسي العربي قديما و لا زالت تحكمه حتى اليوم ، اذ على الرغم من وجود بعض مظاهر الحداثة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة (أحزاب سياسية ، مؤسسات دستورية و ادارية و قانونية ... الخ) الا أن السلوك القبلي لا زال حاضرا بقوة في العقل المجتمعي العربي عامة ، و في العقل السياسي خاصة " فسمات الزعامة القبلية بقيت دون تعديل جذري ، ظاهريا على الأقل ، رغم التبدلات الجذرية ، فمواصفات الزعيم القبلي المبنية على العوامل الشخصية و الوراثية ، و التحالفات الداخلية و القبلية ، و التحالف الوثيق مع السلطة المركزية الاقليمية ، هذه المواصفات ما زالت تحافظ على الكثير من وظائفها حتى الآن " . (3)

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ج4 ، بتصرف طفيف ، مصدر سابق ، ص48 .

(2) محمد عابد الجابري ، نفسه ، الموضوع نفسه

(3) مسعود ضاهر ، الدولة و المجتمع في المشرق العربي ، دار الآداب ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1991 ، ص407 .

و قد أكدت الأبحاث الأنتروبولوجية و الاجتماعية على دور عامل القرابة في الحياة السياسية ، اذ كشفت أنه " كلما ازدادت المجتمعات بدائية كلما أخذ دور القرابة دورا أكبر فيها " (1) ، و يبدو ذلك في مظاهر تأثير القبيلة في الحياة السياسية العربية الحديثة حيث أصبحت " تحدد في بعض الأحيان أعضاء البرلمان أو تحدد عدد أعضاء الحكومة ... كما أصبحت تمثل حلا جيدا لبعض الحكومات العربية ، فهي تسمح لها برقابة فعالة على الأفراد ، خاصة اذا علمنا أن هذه الحكومات لا تقوم بأداء مهامها و مسؤولياتها من منطلق الدولة الوطنية ، اضافة الى فشل الدولة العربية في تقديم الحماية للأفراد في اشباع حاجاتهم ، الأمر الذي يدفعهم للبحث عن اطار للمواطنة غير اطار الدولة ، هو القبيلة . " (2) و من أبرز تلك الأبحاث الاجتماعية الحديثة التي قام بها بعض المفكرين العرب ، نجد دراسة هشام شرابي في كتابه " النظام الأبوي و مشكلة تخلف المجتمع العربي " التي تناول فيها دراسة المجتمع العربي و بنيته الاجتماعية حيث توصل من خلالها الى أن المجتمع العربي يعاني أزمة وعي و تخلف و هزيمة ، و سبب ذلك في نظره " لا يعود الى العامل السياسي أو الايديولوجي ، و انما الى العامل الثقافي و الاجتماعي ، لأنه يشكل البنية الأعمق " (3). و يقوم النظام الأبوي أو " البطرقي " لدى هشام شرابي على أساس وجود روابط تراتبية بين أفراد المجتمع ، يخضع بموجبها البعض للبعض الآخر ، بينهما ذهنية أبوية تأخذ نزعة سلطوية استبدادية .

و أبرز سمات النظام الأبوي هيمنة الأب على العائلة ، ليس بالمعنى البيولوجي (père) و انما بالمعنى الثقافي (patriarche) و بهذا المعنى الدلالي يتسع النظام الأبوي ليشمل " رئيس الحزب و الحاكم و القائد و الزعيم السياسي و المعلم ، أي كل من ينسج علاقة ولاء و خضوع بين طرفين . " (4)

(1) نزهة الحاج عمر ، الأعرجي بين نقده و رفته ، دراسات حول فكره و نظرياته ، تحقيق و اعداد : نزهة الحاج عمر ، دار اي-كتب ، لندن ، ط1 ، 2017 ، ص 132 .

(2) محمد الفيلى ، الدين و القبيلة في مواجهة الديمقراطية ، بتصرف طفيف ، الموقع الإلكتروني www.alfililaw.com

(3) عبد العالي معزوز ، هشام شرابي و نقده النظام الأبوي في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 2012 ، ص 14 .

(4) عبد العالي معزوز ، نفسه ، ص 18 .

ومن المواصفات الأبوية أيضا ذهنية تنزع الى " السلطوية الشاملة التي ترفض النقد و لا تقبل بالحوار .. انها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك و لا تقر بإمكانية اعادة النظر." (1) و يميز شرابي بين النظام الأبوي و النظام الأبوي المستحدث او الجديد بسبب ما طرأ على النظام الأبوي (التقليدي) من تحولات في المجتمعات العربية الحديثة . و هو يقصد بالنظام الأبوي الحديث تلك البنية الاجتماعية و السياسية و النفسية التي يتميز بها المجتمع العربي المعاصر ، و الذي يأخذ مفهوم مزدوج يعبر عن تشكيلة اجتماعية هجينة ناتجة عن الانتقال من نظام تقليدي الى نظام حديث دون استكمال عملية التحول أو الانتقال بصفة نهائية ، و هو ما جعل المجتمع العربي المعاصر يجمع بين التقليد و الحداثة دون أن ينتمي بشكل مطلق لأي منهما . انه " نظام يعيش الماضي في الحاضر ، و الحاضر في الماضي ، انه مزيج بين التراث و المعاصرة ، نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر . " (2) ، ذلك لأن التغيير الذي حدث نتيجة احتكاك المجتمع العربي بالحضارة الغربية لم يستطع ازالة البنى التقليدية تماما ، وانما عمل فقط على التحديث القديم الأمر الذي أدى الى ظهور النظام الأبوي الجديد .

ان الدولة العربية الحديثة ، برأي شرابي ، ما هي الا نسخة محدثة عن السلطة الأبوية التقليدية القمعية ، فعلاقة المواطن في الدولة العربية الحديثة شبيهة بعلاقة الطفل التقليدية بأبيه : " فالأب يمارس العقاب ، لكن المرء يستطيع أن يتوقع منه أن يجهز كل شيء ، فصورة الأب القاسي – الرحيم – تشبه صورة الطاغية الخير في السياسة . " (3)

(1) هشام شرابي ، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي ، ترجمة : محمود شريح ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1993 ، ص 16 .

(2) هشام شرابي ، نفسه ، ص 15 .

(3) نزيه الأيوبي ، تضخيم الدولة العربية ، ترجمة : أمجد حسن ، المنظمة العربية للترجمة ، مراجعة : فالح عبد الجبار ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2010 ، ص 343 .

ان العلاقة القائمة بين الحاكم و المحكوم ، و بين الأب و الابن هي علاقة عمودية ، " ففي كلتا الحالتين تقف ارادة الأب عن أنها الارادة المطلقة و تتجسد في المجتمع و العائلة ... و تبعا لذلك فان المواطنين العاديين ليسوا محرومين فعليا من بعض حقوقهم الأساسية فحسب ، بل أنهم أيضا سجناء الدولة و عرضة لحكمها الطاعي و قهرها الدائم . " (1)

لقد بقيت البنية القبلية و هي الصورة البدائية للتشكل الأبوي تهيمن على كافة العلاقات داخل المجتمعات العربية الحديثة ، و من هذه البنية تستمد السلطة شرعيتها ، و يبدو أنه مهما تغيرت أنظمة الحكم في المجتمعات العربية فان البنية البتركية باقية و مستمرة ، اذ هي تفرض وجودها في الحياة الاجتماعية و السياسية ، و هذا ما يدل على قوة تجذر تلك البنية التقليدية في العقلية العربية الحديثة و في سلوكها السياسي ، بحيث " لم تفلح المدينة أو المجتمع أو الدولة في تطوير أشكال اجتماعية قادرة على توليد بنى أصيلة بديلة ، و لذا تبقى صلة القرى و التجاذب الديني الخلفية الأساسية للولاء و التحالف أقوى من أي عقيدة مجردة . " (2) .

لقد بقي تأثير القبيلة ماثلا في الشأن السياسي في ظل الدولة العربية الحديثة ، بسبب بقاء مفاهيمها و ثقافتها مخفية في اللاوعي الجمعي السياسي العربي ، على الرغم من بعض مظاهر الحدائة السياسية السائدة فيها ، بسبب " تفسير و تزييف مفاهيم الحرية التي ظهرت مع الاسلام (الشورى ، العدالة، الاختيار ، الخ) خلال التاريخ الاسلامي ، بشكل يتعارض مع هذه المفاهيم ، وذلك لمصلحة تثبيت شرعية السلطة ، كما نجد ذلك مثلا عند الماوردي ، اذ ساهم بتكوين تقليد حضاري في حياتنا هو في أيامنا هذه عقبة أمام تحقيق الديمقراطية .(3).

(1) هشام شرابي ، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي ، مرجع سابق ، ص 24 / 25

(2) هشام شرابي ، نفسه ، ص 47 / 48 .

(3) بسام الطيبي ، البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 74 / 75 .

ان ما يعيق الديمقراطية في العالم العربي هو " البوقراطية " (*) على حد تعبير غسان الخالد وهي نظام حكم سياسي تكون فيه الممارسة السياسية وفق الذهنية القبلية ، و هي ما أسماها خلدون حسن النقيب بـ " العقلية السياسية القبلية " . انها عقلية تواجه " الفكرة بالسيف و الرأي بالاعتقال ، و العقل بالعضلات أو برفع سلاح التكفير " على كل مخالف للرأي ، أو يتهم بالخيانة و العمالة أو العته و الجنون " (1) ، انها عقلية " صاحب السلطان السياسي الذي هو في الوقت نفسه و بسبب سلطانه السياسي صاحب الرأي ... بحيث يجمع السيف و الرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة . " (2) انها عقلية تخفي عداوا نحو الحداثة السياسية و ما تحمله من ديمقراطية و حرية و عدالة و تسامح فكري و ديني ، و ما يؤكد على ذلك هو أن " دول الخليج و الجزيرة العربية لما دخلت عصر الدولة الحديثة رفضت منذ البداية ، بسبب ارتباط هذه الدول بالحكم السلالي ، أن تقبل استيعاب آليات الدولة الحديثة و السماح لها بالعمل وفق الدستور ، و المؤسسات السياسية الدستورية ، و البرلمان ، و المعارضة الشرعية ، و حق التنظيم في النقابات و حركات اجتماعية و سياسية ... الخ ، فلم يكن أمام الأنظمة الحاكمة سوى الرجوع الى القبيلة الضيقة كأداة للتنظيم و الحكم و محاولة استعارة رموز تتناقض أساسا بين الدولة الحديثة التي تسند الى شرعية الدولة القومية و شرعية الدولة القطرية التي تستند الى القبيلة الضيقة . " (3)

ومن أخلاقيات السلوك السياسي القبلي أيضا و الذي لا زال يطبع الممارسة السياسية في الدولة العربية الحديثة " أنها تقدم القريب على القادر ، و تنصف القريب و تبعد المؤهل الذي لا يمت بقراءة للدولة، ...

(*) البوقراطية ، عنوان كتاب لـ "غسان الخالد " يعرض و يحلل فيه باسهاب أشكال الممارسة الديمقراطية في الدول العربية ، بحيث ينتهي الى أنها ديمقراطية شكلية أو هي مجرد ممارسة سياسية تخضع لمنطق القبيلة .

(1) حسن حنفي ، الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا العربي ، أعمال ندوى ، " الديمقراطية و حقوق الانسان في الوطن العربي " مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1986، 2 ، ص 177 .

(2) زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق - بتصرف طفيف ، بيروت ، لبنان ، ط1980، 6، ص33/27 .

(3) غسان الخالد، البوقراطية قراءة سسيولوجية في الديمقراطيات العربية ، منتدى المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2012 ، ص 54 .

و يتخيل زعيم القبيلة - الدولة - عندما يحكم أن القريب مخلص له ، و يرى البعيد مصدر خوف ، و هذا الخلق القبلي يصنع الفساد في الدولة و يؤسس له ، و ينفي الصلاح و المصلحين ، و يستبعد القادرين فيشعرون بالضيق و الملل و عدم المكانة ... فيبتعدون عن الحكم و الحكومة القبلية " (1).

"ان الديمقراطية هي في التحليل الأخير ثقافة و منظومة قيم متضامنة ، و في مجتمع لم ينجز تحديته المادي و الفكري و لم يستكمل ثورته التعليمية كما هو سائد في العالم العربي ... فان الموضوع الأول لمظاهر الديمقراطية ليست في صناديق الاقتراع وحدها ،

بل كذلك ، و ربما أولا ، في الرؤوس ، فالديمقراطية ... لا يمكن أن تكون نظاما للحكم بدون أن تكون نظاما للمجتمع ... انها بالاساس ظاهرة مجتمعية ، و المجتمع هو في المقام الأول نسيج من العقليات ، و اذا كانت الحرية و الديمقراطية تنتهي حتما الى صندوق الاقتراع فان الصندوق الأول الذي تنطلق منه و تختمر فيه هو جمجمة الرأس ، و ان لم يتضامن صندوق الرأس مع صندوق الاقتراع ، فان هذا الاخير لن يكون الا معبرا الى طغيان غالبية العدد . و اذا كان الانتخاب أم آليات الديمقراطية ، فان الآلية الانتخابية نفسها غير قابلة للاشتغال بدون زيت ، و زيت الآلية الانتخابية للديمقراطية هو ثقافتها . " (2)

هكذا استطاعت البنية القبلية أن تحافظ على كيانها كفاعل سياسي معترف به في بعض المجتمعات

العربية ، بحيث " تحرك المشهد السياسي من بعيد ، " (3)

الى درجة أن بعض هذه القبائل " تبدو في عدة مجتمعات عربية أقوى من

الدولة و أشد رسوخا و تماسكا ، و الولاء الأهلي لها أمتن من الولاء للدولة و الوطن . " (4)

(1) محمد الأحمرى ، الديمقراطية ، الجذور و اشكالية التطبيق ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2012 ، ص168 .

(2) جورج طرابيشي هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية ، دار الساقي ، ط1، بيروت ، لبنان 2006 ص17 .

(3) محمد نجيب بوطالب ، الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية ، مقارنة سيولوجية للثورتين التونسية و الليبية ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسيات ، معهد الدوحة ، قطر ، 2011 ، ص 39 .

(4) عبد الاله بلقزيز ، الدولة في الوطن العربي و أزمة الشرعية ، في عادل مجاهد الشرجبي و آخرون ، أزمة الدولة في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 320

ان " النظام الاجتماعي القبلي يجعل المواطنين العرب عرضة لقبول الزعماء الذين هم مثل آبائهم أو يرمزون اليهم ، في حين أن المجتمع الذي تسوده القبيلة يعرقل الاحساس بالوحدة الوطنية ... والتي هي مطلب جوهرى من أجل نجاح عملية التحول الديمقراطي . " (1)

ان أكبر عائق يحول دون الانتقال الى النظام الديمقراطي في العالم العربي هو عائق سياسي في المقام الأول و المتمثل في طغيان الاستبداد و التسلط ، لكنه أيضا بسبب " انعدام الشروط الثقافية و الاجتماعية ، فالفكر و الوعي العام يعانيان غيابا فادحا للثقافة الديمقراطية ، و المؤسسات و العلاقات الاجتماعية تخلو من القيم الديمقراطية ، تيارات الفكر و السياسة مسكونة بأزومة امتلاك الحقيقة ، ... و الواحد منها يرى في الآخر ضالا ، أو منحرفا ، أو مخدوعا ، ... و يرى نفسه المنقذ من الضلال ... و الجادة التي لا يزيغ عنها الا هالك ، ثقافتنا مصابة بالمطلقية ، لا نسبية فيها ... و مجتمعنا مصاب بالانغلاق على تقاليده ، لا تسامح فيه و لا اعتراف بأخر مختلف ، الماركسي و القومي و الليبرالي و السلفي ، الكل مغلق ، و الأسرة دولة استبداد مصغرة ، و المدرسة فضاء لتلقين معارف يتم حفظها و اجترارها دون اخضاعها للنقد المؤدى الى الابتكار ، و الأحزاب زوايا و طرق ... فمن أين تأتي الديمقراطية اذا؟" (2).

(1) مارشا بريبيشتاين بوسوزني ، ميشيل بينر أنجريست ، مرجع سابق ، ص 19 .

(2) عبد الاله بلقزيز ، في الشروط الثقافية للديمقراطية ، جريدة الخليج ، يومية سياسية مستقلة ، بتصرف طفيف ،
www.alkhaleej.ae: الموقع الالكتروني 2012/07/16

2- التوظيف السياسي للعقيدة :

دراسة العقيدة و تحديد معناها و علاقاتها بالفعل السياسي هو الأساس الذي يعتمد عليه الباحثون عند دراستهم للنظام السياسي الاسلامي ، على اعتبار أن العقيدة هي " العروة الوثقى " التي تقوم عليها الوحدة السياسية للأمة الإسلامية .

لقد " استخدم المسلمون الأوائل لفظ - العقيدة - للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي يشكل مجموعها تصور المسلم الكلي للوجود . " (1) ، ولفظ " عقيدة " مشتق لغويا من كلمة " عقد " أي ربط و أحكم الوثاق ، فهي تفيد التصديق و الحزم ... فالمعتقد متيقن من صدق تصوراته و انطباقها على الواقع ، انطباقا لا مجال للشك فيه . " (2)

أما مفهوم العقيدة اصطلاحا فهي " منظومة من التصورات الهادفة الى التأثير في الفعل الانساني من خلال مجموعة القيم و المبادئ و الأحكام التي تنبثق من هذه التصورات و تركز عليها . " (3) و يبدو أن هذا المفهوم هو الذي قصده الجابري حين رأى أن العقيدة في علاقتها بالسياسة لا يقصد بها " مضمونا معينا ، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة ايديولوجيا يشيد العقل صرحها، و انما نقصد ... مفعولهما على صعيد الاعتقاد و التمثهـب. " (4) .

(1) لؤى صافي ، العقيدة و السياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الاسلامية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرنـنـد ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 1998 ، ص 53 .

(2) لؤى صافي ، نفسه ، ص 55 .

(3) لؤى صافي ، نفسه ، الموضع نفسه

(4) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ج4 ، مصدر سابق ، ص 50 .

وبهذا المعنى فان تأثير العقيدة اليوم في المجتمع العربي و تحديدا في الحقل السياسي العربي ،
" يتمثل في معركة أساسية بين السلطوية السياسية من ناحية و الديمقراطية و الليبرالية من ناحية أخرى
كما تبدو أيضا ، في الصراع بين الاسلام السياسي و الدولة العربية المدنية . " (1)

يعرض لنا الجابري في كتابه " الديمقراطية و حقوق الإنسان " المواقف التي اتخذتها التيارات
الايديولوجية العربية للطعن في الديمقراطية و التشكيك في قيمتها ، و المبررات التي اعتمدها كل تيار
لدحض حجج التيار المخالف له ، و انتهى الى نتيجة مفادها " أن كل تيار ايديولوجي مهيمن يطالب
بالديمقراطية أثناء وجوده في المعارضة ، يعتبر نفسه الممثل الوحيد للشعب ، و أنه من حقه بالتالي،
ان لم يكن من واجبه ، الاستئثار بالسلطة و الاستبداد بالحكم . " (2) وما يؤكد ذلك ، لجوء السلطة
في الوطن العربي الى استخدام " المقدس التاريخي « le sacrè historique » لبقائها في
الحكم ، فباسم الثورات الوطنية أصبحت النخب الحاكمة تبرر شرعيتها السياسية و بالتالي احتكارها
للسلطة . " لقد تحول هذا المقدس الى ايديولوجيا و شرعية لمن لا يملكون شرعية ، هذه الايديولوجية
التي نشرت وعيا وهميا قائما على " قوة المخيال " المحمل بقيم الموتى ووصاياهم ، و ثقافة الأبوية
و تقاليد التسلط الاجتماعي ، و في النتيجة : تكريس الشرعية التاريخية و تغييب الشرعية
الديمقراطية. " (3) و " قد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة ، مع أنه لم يبق لنا منهم الا
صفحات مرقومة صامتة ، لا تمسك بيدها صارما تجلوه في جوهنا فيفز عنا كما قد يفعل الأحياء من
ذوي السلطان ، لكن هذا هو الواقع ... " (4)

(1) السيد ياسين ، تحولات الأمم و المستقبل العربي ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، ط2 ، 2010 ، ص 17 .

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 100 .

(3) بومدين بوزيد ، سلطة الرمز ، ... و خطاب العنف ، في حسن الترابي و آخرون ، الاسلاميون و المسألة السياسية،
مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2004 ، ص 200/201 .

(4) زكي نجيب محمود ، مصدر سابق ، ص 51 .

و في المقابل نجد " الايديولوجيا الاسلاموية الجهادية القائمة على الإكراه الاعتقادي و القطعي " (1) ترفض أي شكل من أشكال الممارسة الديمقراطية ، و ترى أن السلطة الوحيدة المشروعة هي الحاكمة الإلهية ، لهذا فهي تدعو إلى إحياء الشرعية الدينية المتمثلة في الخلافة الإسلامية، معتبرة أن هذه الشرعية تم اغتصابها تاريخيا من طرف التيارات اللائكية العربية المواليين للأنظمة السياسية الغربية ، الأمر الذي أدى الى خلق الصراع بين الدولة (المتمثلة في الشرعية التاريخية) و بين الأصولية الإسلامية المناوئة لها ، و قد ترتب على ذلك الدخول في الصراع الذي أدى أحيانا الى استخدام العنف كوسيلة لبلوغ السلطة و الحفاظ عليها .

هذا الواقع السياسي العربي المأزوم و المشحون بالتوترات و الصراعات الايديولوجية و الدينية " عطل المشروع الديمقراطي في العالم العربي ، و حصره في ديمقراطية ادارية تقرر مسبقا نتائج الانتخابات و حكم الأغلبية . " (2) ، الأمر الذي جعل منها صورة لديمقراطية شكلية تخفي ورائها أبشع مظاهر التسلط و الاستبداد .

هذا الأسلوب التقليدي في الحكم الذي لازال يهيمن على آليات السلطة و ادارة شؤونها جعل الدولة العربية " تصنع لوجودها الكوابح ، بحيث أصبحت عاجزة عن خلق اجتماع متجانس تنصهر فيه التكوينات العصبية الموروثة ، و يتحقق من طريقه و به الانتقال من الجماعة التقليدية الى الجماعة الوطنية الحديثة ، و من روابط الدم و النسب و المذهب و العرق الى علاقات المواطنة . " (3) .

(1) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 329 .

(2) عبد القادر بليمان ، نفسه ، ص 328 .

(3) عبد الاله بلقرين ، الدولة في الوطن العربي و أزمة الشرعية ، في : عادل مجاهد الشرجبي و آخرون ، أزمة الدولة في الوطن العربي ، مرجع سابق ص 320 .

ان "اقحام الدين في الشؤون السياسية العامة في مجتمعات متعددة الاثنيات و المذاهب و الطوائف، كما هو سائد في أغلب المجتمعات العربية ، سيزيد في الحقيقة من حدة تناقضات المجتمع ...، وسيؤدي بالضرورة الى زيادة الهوة و الخلاف بين الفئات و الطوائف و المذاهب مع السلطة ، و في كل الحالات ستكون النتيجة ضربا لأسس الديمقراطية و تمزيقا للمجتمع ". (1).

نستنتج من العرض السابق للعوائق التي أدت الى تعثر الديمقراطية في العالم العربي أن حجم المشكلة التي يطرحها الفكر السياسي الراهن كبيرة و معقدة و متشابكة الى درجة أن الباحثين في هذا الموضوع لا يكادون ينتهون من الحديث عنه ، و السؤال الذي يتبادر الى أذهاننا هو : هل فشل التجربة الديمقراطية في العالم العربي نتيجة للعوائق السالفة الذكر تجعل عملية التحول نحو الديمقراطية أمرا مستحيلا ؟

" ان الديمقراطية في الوطن العربي رهان قديم لم يستنفذ من جدول أعمال المجتمعات العربية " (2) فبالرغم من تعثر مسيرة الديمقراطية العربية الا أنها أصبحت في الوقت الراهن حقيقة ملموسة على أكثر من صعيد ، بحيث " أصبحت القيمة الأولى في القيم السياسية و المطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية " (3) ، و قد ازدادت تلك المطالب باندلاع ثورات "الربيع العربي" ، و ما صاحبها من نمو ووعي الجماهير العربية بضرورة انهاء التسلط و الاستبداد و القضاء على الجهل و الفقر و الحرمان .

ان الرغبة في الديمقراطية ليست منعدمة في المجتمعات العربية ، و ان شروط التحول الى الديمقراطية مع كونها لم تتضح بما فيه الكفاية، الا أنه اصبح " امكانية تاريخية مفتوحة وواردة التحقق" (4)

(1) عدنان عويد ، مرجع سابق ، ص 101 .

(2) أحمد جازولي ، دولة الحق و القانون في الوطن العربي : الديمقراطية نظريا و المشاركة سياسيا ... مطافات التحول و حقيقة الرهان في على خلفية الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 ، ص 137 .

(3) برهان غليون ، الديمقراطية العربية : جذور الأزمة و آفاق النمو ، في :برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي : دراسات نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1994 ، ص 109 .

(4) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي.. العوائق و الممكنات ، في على خليفة الكواري و آخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 187 .

ان " العوائق التي كانت تحول بالأمس دون ارساء الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها ، و بالتالي ، فالشروط الموضوعية الداخلية و الخارجية للانتقال الى الديمقراطية في الأقطار العربية متوافرة الآن ، أو هي في طريقها الى التوافر . " (1)

فما هي متطلبات تحقيق تحول ديمقراطي حقيقي في العالم العربي و ما هي شروطه و مؤشراتته ؟

هذا ما نعرفه في المبحث الثاني من هذا الفصل .

(1) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 94 / 95 .

المبحث الثاني : متطلبات التحول الديمقراطي في العالم العربي

المطلب الأول : المتطلبات السياسية للديمقراطية في الوطن العربي

تستلزم عملية التحول الديمقراطي في العالم العربي توفير ثقافة سياسية جديدة تكون قادرة على قطع صلتها بالتنظيمات القبلية و العشائرية و مع جميع أشكال السلطة الأبوية ، بحيث " تسمح ببناء ووعي جديد بالمجال السياسي و بعلاقات السلطة داخل المجتمع ". (1) ولا يتم ذلك الا بتوفير شروط أهمها:

1-تفعيل دور المجتمع المدني :

ان مؤسسات المجتمع المدني التي تشمل على الأحزاب السياسية و النقابات المهنية و التنظيمات الاجتماعية و الجمعيات الثقافية غير الحكومية ... الخ كلها تساهم بدور فعال في عملية الديمقراطية، من خلال المهام المنوطة بها في الإصلاح السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي ، اذ لا يمكن اغفال دورها في التعبئة السياسية و مكافحة الفساد الاجتماعي و الاقتصادي و المطالبة بتعميق الديمقراطية و الدفاع عن حقوق المواطنين .

" ان الاطار السياسي الذي يسمح بتطوير المجتمع المدني العربي و تفعيله هو الاطار الذي يوفر لهذه القوى الاجتماعية حرية التعبير عن مصالحها و آراءها بطريقة سلمية." (2) وهو ما يسمح " بتعميق الوعي الاجتماعي و السياسي لدى التكوينات التقليدية ، قبلية كانت أو عشائرية أو طائفية ، لتتخرط تدريجيا في اطار الولاء الأكبر، أي الدولة " (3) .

(1) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي : العوائق و الممكنات ، في: علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 137 .

(2) سعيد زيدان ، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 135، السنة الثالثة عشرة ، ماي 1990 ، ص 04 .

(3) ثناء فؤاد عبد الله ، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 300 .

" ان تفعيل المجتمع المدني مرهون بتفعيل مؤسسة الدولة العربية و اصلاحها ، و ذلك من منطلق الاقرار بالعلاقة العضوية الوثيقة بين المجتمع المدني و المجتمع السياسي " (1) ، لأن ضعف المجتمع المدني يرجع بالدرجة الأولى الى هشاشة الدولة العربية ، من هذا المنطلق، فان الاصلاح السياسي الكفيل بضمان التحول نحو الديمقراطية في العالم العربي هو الذي يتوجه بالأساس الى تجديد مفهوم السلطة السياسية باعتبارها العمود الفقري للدولة ، أي تغيير السلطة الشمولية الاستبدادية العربية "التي تبتلع المجتمع". (2) ، اذ لا يمكن تصور ديمقراطية حقيقية في ظل مجتمع مدني مسلوب الحرية و تابع لدولة تسلطية ، وقد عبر الجابري عن العلاقة المتلازمة بين المجتمع المدني و الديمقراطية بالقول :

" ... و اذا كنا نشكو اليوم غياب الديمقراطية غيابا كلياً... فلأن الديمقراطية هي من خصوصيات المجتمع المدني ، المجتمع الذي يعيش فيه الانسان مواطناً." (3) .

ان المجتمع المدني يشكل الهامش الحيوي القادر على توليد شرعية جديدة مقاومة تؤمن بالانسان العربي و بحقه في الديمقراطية ، و هذا يتطلب اتفاقاً من جميع المفكرين و السياسيين ، على أن القضية الملحة في الساحة هي انقاذ الانسان العربي ، مهما اختلفت الاختيارات و الانتماءات الايديولوجية." (4)

(1) ثناء فؤاد عبد الله ، نفسه ، ص 301/300 .

(2) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 110 .

(3) محمد عابد الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1990 ،

ص 125/ 124 .

(4) محمد برادة ، من أين نبدأ؟ و ما العمل؟ (ندوة مفتوحة) في كتاب : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط2 ، 1987 ، ص 854 .

ان قضية الديمقراطية في الوطن العربي هي قضية المجتمع المدني ، اذ ما لم يستهدف فتح المجال السياسي فان الحديث عن الديمقراطية في المجتمعات العربية يصبح من قبيل اللغو و العبث السياسي " اذ تؤكد التجربة في كثير من الأقطار العربية أن تنظيم الجماهير هو الحلقة الرئيسية في النضال الديمقراطي ، فالجماهير المنظمة هي القوة الأساسية التي تستطيع أن توفر الشروط الضرورية في المجتمع لاقرار الحقوق و الحريات الأساسية للمواطنين ، و تضمن حماية هذه الحقوق من أي عدوان عليها ، و بقدر النجاح في تعبئة الجماهير بقدر النجاح في انتزاع المزيد من المكاسب الديمقراطية ."(1)

2- ضرورة فتح المجال السياسي :

تتطلب استراتيجية التحول نحو الديمقراطية في العالم العربي احلال " النزعة النسبية في و عي السياسة و المجال السياسي محل النزعة الشمولية (التوتاليتارية) ، و احلال التوافق و التراضي ، و التعاقد ، و التنازل المتبادل ، محل قواعد التسلط و الاحتكار و الالغاء " (2) ، ذلك لأن " الهدف المباشر من الديمقراطية هو ايجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم ".(3) ، و لا يتسنى ذلك الا بفتح المجال السياسي أمام المشاركة السياسية للجميع ، من خلال الاقرار بتعددية حزبية حقيقية يكون بإمكانها احتواء مختلف الآراء و التوجهات " ذلك أنه ليس هناك من بديل للطائفية و القبلية و العشائرية غير التعددية الحزبية التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية ."(4) .

(1) عبد الغفار شكر ، العولمة و الديمقراطية في الوطن العربي ، الحوار المتمدن ، العدد 946 ، تاريخ 2004/09/04 .

(2) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 187 .

(3) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 37 .

(4) محمد عابد الجابري ، نفسه ، ص 59 .

ان الاعتراف بالتعددية السياسية ستنتج عنه تلقائيا : " أولا : اعتراف بوجود تنوع في المجتمع بفعل وجود دوائر عدة للانتماء . ثانيا : و يعني أيضا ، احترام هذا التنوع و قبول ما يترتب عليه من خلاف أو اختلاف في العقائد و الرؤى و المصالح و أنماط الفكر و الحياة و الاهتمامات ، و بالتالي الأولويات و بالتفكير في حيز ديمقراطي فان ذلك يعني ايجاد الصيغ الملائمة للتعبير عن الرؤى المتعارضة أو المتنافسة بحرية ، و في اطار مناسب ، و بما يحول دون نشوب صراعات تهدد سلامة أي من هذه الجماعات " (1) .

ان التعددية السياسية هي الآلية الديمقراطية التي تفسح المجال لمختلف التيارات الفكرية و السياسية المختلفة في المجتمع التي تضمن قدرا من المشاركة في ادارة الشأن العام و ممارسة الحكم ، كما تضمن بالتالي ، التداول السلمي على السلطة بين الأحزاب المتنافسة، لأن " أمور المجتمع المعاصر ، مهما كان تركيبه الاجتماعي ، بلغ حدا من التعقيد يستحيل معه أن يملك حزب واحد الصواب المطلق " (2) .

ان دوران السلطة يعد أحد أبرز مؤشرات الممارسة السلمية للديمقراطية في أي بلد من البلدان اذ لا بد أن تترسخ القناعة لدى النخب السياسية " بأن السلطة السياسية ينبغي أن تكون ناتج اختيار حر للجماهير من خلال ممارسات سياسية صحيحة ، ولا شك أن احترام هذا المبدأ الأساسي يتنافى مع التمسك بالحزب الوحيد و أشباهه . " (3) ومن هنا يمكن القول أن بقاء حزب سياسي في السلطة أو استبداد حاكم بها ، يتعارض بشكل مطلق مع الديمقراطية و مع مبدأ التداول على السلطة .

(1) ثناء فؤاد عبد الله ، آليات التغيير الديمقراطي ، مرجع سابق ، ص 241 .

(2) ثناء فؤاد عبد الله ، نفسه ، ص 243 .

(3) سمير أمين ، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 320 .

"ان التداول السلمي على السلطة عن طريق انتخابات تعددية تنافسية حرة و نزيهة تفرز برلمانا يمثل مختلف القوى و الأحزاب و الفئات الاجتماعية ، و يساهم في إقرار حقوق الإنسان و سيادة القانون ، و يدعم المشاركة السياسية ، كل ذلك من شأنه أن يؤسس مشروعية للنظام السياسي تضمن له الديمومة و الاستمرارية " (1) كما يستلزم إبرام تعاهد سياسي بين السلطة و المعارضة تؤسس لانتقال سياسي سلمي نحو الديمقراطية من شأنه تحقيق " ديمقراطية المجال السياسي ، و تصحيح بنى النظم السياسية القائمة و إعادة صياغة مصادر شرعية السلطة " (2) . و لابرز أهمية ذلك العقد السياسي يذكر المفكرون بعض التجارب السياسية الناجحة للمصالحة في أوروبا الجنوبية و إفريقيا أدت الى الانتقال الديمقراطي دون اراقة الدماء ، حدث ذلك في " اسبانيا و البرتغال و اليونان ، التي عرفت أعتى الدكتاتوريات العسكرية و تأخرت بقرنين عن اللحاق بالديمقراطيات الأوروبية الأخرى ، بحيث أبرمت قوى التغيير صفقة مصالحة مع الأنظمة القائمة ، سمحت بالانتقال التدريجي نحو ارساء آليات التحول نحو الديمقراطية " (3) . أما التجربة الثانية الناجحة فتخص دولة جنوب افريقيا " التي عانت لعقود طويلة من نظام التمييز العنصري ، لكنها تمكنت من خلال إبرام صفقة مصالحة بين الأقلية البيضاء و الأكثرية السوداء في مطلع التسعينيات من الانتقال الى الديمقراطية بإلغاء قوانين التمييز و الإقصاء العنصرية " (4) . مثل هذه المصالحة الهادفة إلى تحقيق الاستقرار السياسي و المنزهة عن جميع أشكال التحايل و الخداع ، هو ما تحتاج اليه البلدان العربية من أجل انتقال سلمي نحو الديمقراطية ، مصالحة تقوم على إدارة الحوار وفقا للعقل و الإقناع بين أنظمة الحكم و المعارضة " بعيدا عن منطق الثأر و تصفية الحساب الذي يبقي الأوضاع في دائرة الاحتقان و التأزم " (5)

(1) محمد حسن دخيل ، أنظمة الحكم في الوطن العربي ، مرجع سابق ص 137 .

(2) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي : العوائق و إمكانات ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 148 .

(3) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه مرجع سابق ، ص 195 .

(4) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، نفسه ، ص 196 .

(5) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، نفسه ، ص 197 .

ذلك لأن الديمقراطية لا يمكنها أن تنمو و تزدهر في بيئة يسودها العنف و الاضطرابات و الحروب ، و في ظل عقلية يسيطر عليها الانغلاق و التعصب و الاستبداد، فنجاح عملية الانتقال الديمقراطي تتطلب العمل على اصلاح جذري في مؤسسات الدولة بحيث تتمكن " من الاستقلال بنفسها عن مجموعة المصالح الخاصة و مراكز الضغط التي تسيطر عليها و تتحكم بها ، كما تحتاج الى تعديل علاقات السلطة بما يسمح بالخروج من هذه المواجهة المدمرة للسلطة و المجتمع معا بين الدولة و الجماعة ".(1)

(1) برهان غليون ، المحنة العربية : الدولة ضد الأمة ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 2015 ، 304/303 .

المطلب الثاني : المتطلبات الثقافية و الفكرية للديمقراطية

ان الديمقراطية في العالم العربي في حاجة الى اطار ثقافي أساسه " الوعي بضرورة الديمقراطية الذي يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد و مرتكزاته " (1) ، و " الوعي بضرورة الديمقراطية يتوقف قوة و ضعفا على مدى تأصيلها في الفكر و الثقافة و في المرجعية الحضارية بصورة عامة " (2) اذ لا بد من توفر قدرات معقولة من النضج الثقافي يسمح للمجتمعات العربية أن تتحول الى الديمقراطية، اذ " لا مفر للأقطار العربية من خوض معركة تجديد العقلية السائدة و تجاوزها " (3) ، تلك العقلية المتميزة بالانغلاق و غياب ثقافة الابداع و الحوار و العداة نحو الديمقراطية .

ان حل أزمة الديمقراطية في العالم العربي ، تستلزم قبل كل شيء " تحرير العقل العربي من المذهبية المقيتة الدينية منها و الايديولوجيا ، و تحطيم " أصنام العقل البشري " – على حد تعبير – (فرنسيس بيكون) عن طريق نقد " العقل الاعتقالي " و تفكيكه و تهديمه " (4) ، ذلك هو الشرط الأول و الأهم لضمان نجاح أي تجربة ديمقراطية في المجتمعات العربية .

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 365 .

(2) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 96 .

(3) برهان غليون ، المحنة العربية : الدولة ضد الأمة ، مرجع سابق ، ص 303 .

(4) سعيد زيداني ، الديمقراطية و حماية حقوق الانسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مرجع سابق ص 177 .

ان نجاح استنابات الديمقراطية كفكرة وافدة في المجتمعات العربية يتطلب تهيئة شروط البيئة الثقافية و الفكرية الملائمة لازدهارها و من أبرز تلك الشروط : ضرورة تكريس مبدأ الاختلاف في الرأي الذي يعد من أهم القيم الثقافية التي سادت المجتمعات الغربية و التي بفضلها استطاعت الديمقراطية أن تقوم و تستمر لديها ، وهو ما تحتاج اليه المجتمعات العربية في الوقت الراهن ، فتوفير ظروف فكرية تعمل على ارساء ثقافة الحوار و قبول الآخر هي من أهم مستلزمات نجاح الديمقراطية ، و الدلالة العميقة للاختلاف في الرأي هو " أن يستقر في وجداننا جميعا و في سلوكنا - و هذا هو الأهم - أن لا أحد يملك الحقيقة و فصل الخطاب ، و من ثم فان حقلك في أن تختلف معي في الرأي مساو تماما لحقي، مهما كان موضعي في أن أعبر عن رأي . " (1) ، وهو ما ألح عليه الجابري حيث دعا الى " تحويل العقيدة الى رأي ، و قطع الصلة نهائيا مع الفكر المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة، والسعي الى فسح المجال لحرية التفكير و بالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة سواء كانت دينية أو ايدولوجية حديثة . " (2)

ان الديمقراطية الحقيقية هي التي تقوم على انفتاح و نقاش جماهيري في كل الجوانب ... فالنقاش تفاهم أخلاقي و تعبير عن الأفكار و الانتماء ، و عملية مشاركة ووعي ، و اقرار بالتناقضات و الخلافات ... و اقتراح البدائل و من هذه الأجواء يمكن الوصول الى الرأي العام و تحقيق المصالح ، " (3)

(1) يحيى الجمل ، من أين نبدأ؟ وما العمل؟ (ندوة مفتوحة ، ضمن كتاب : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط2 ، 1987، ص 867 .

(2) محمد عابد الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، بتصريف ، مصدر سابق ، ص 182 .

(3) محمد الأحمر، الديمقراطية : الجذور و اشكالية التطبيق ، الشبكة العربية للابداعات و النشر ، بيروت، ط1 ، 2012 ، ص 263 .

التيتخدم الشأن العام . و هذه المسألة اهتم بها (هابرماس) (Habermas) كثيرا ، بحيث كشف عن علاقة الديمقراطية بالمجال العام ، فالديمقراطية – في نظره – تخلق جوا من الانفتاح و النقاش و الحوار الجماهيري الذي من شأنه أن يطور المجتمع و السياسة .

ان أخطر ما يهدد الديمقراطية في المجتمعات العربية المعاصرة هو التعصب الديني و الايديولوجي و الثقافي ، و هو ما ولد التطرف و الارهاب و الجريمة المنظمة ، كما أدى الى احياء الصراع بين مكونات المجتمع العربي طائفيا و مذهبيا و لغويا .

ان القضاء على مظاهر التعصب الديني و التطرف الايديولوجي و الصراع اللغوي و الحراك السياسي السلبي و النزاع الطائفي و المذهبي ... الخ هو المدخل الأساسي لأي تحول ديمقراطي في العالم العربي ، و لا يتسنى ذلك الا باقامة " حوارات داخلية بين أبناء الدين الواحد و الحضارة الواحدة التي تحوي داخلها تكوينات مختلفة من الأديان و العقائد و الطوائف ، وفتح نقاش عام اتجاه المشاكل القائمة" (1) ، لأن الديمقراطية تتطلب استيعاب الآخر و الاستماع له و مشاركته الرأي ، كما " تفترض اطارا ثقافيا مناسباً لها يتمثل في عدد من القيم ابرزها العقلانية ، أي الايمان بمحورية دور العقل الانساني في تنظيم المجتمع ، و الحرية الفردية كقيمة أساسية في المجتمع . " (2) .

ان تغييب هذه القيم في حياتنا الثقافية هو الذي أدى الى تعثر التجربة الديمقراطية في المجتمعات العربية " لأن المجتمع المغلق غالباً ما يكون تربة خصبة لنمو ثقافة الرفض كنمط من أنماط الحماية تجاه النظام السلطوي القائم . " (3) ، " الذي سد الطريق أمام المعارضة السياسية السلمية و هو ما ولد التطرف " (4) ، و أدى الى انتشار ثقافة العنف و الرفض و التمرد التي طبعت و لازالت تطبع المجتمعات العربية حتى اليوم .

(1) غانم جواد، الاسلام الليبرالي: حراك الاسلام في الغرب ، ضمن كتاب : نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني : وقائع مؤتمر ، مركز القدس للدراسات السياسية ، (د.ط)، 2007 ، ص 373 .

(2) وحيد عبد المجيد، مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي ، (ندوة) ، ورقة العمل ، الديمقراطية في الوطن العربي، في : علي خليفة الكواري و آخرون المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 274 .

الديمقراطية (3) رضوان زيادة ، القيم الثقافية الرأسمالية و التحول الديمقراطي ، مجلة

(4) برهان غليون ، الديمقراطية العربية : جذور الأزمة و أفاق النمو ، في برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، بتصرف ، مرجع يابق ، ص 147 .

هذا " التطرف الذي لم يعد يخص التيار الأصولي الاسلامي بل تعداه الى التيار الديمقراطي اللائكي الذي أصبح يكن حقدا و كراهية للاسلامية و منه للاسلام ، مما يعني أن هناك نفس العقول تساوت في اللاتسامح الذي يغذيه الخوف من الآخر و يبرره التبسيط و الجهل و غياب المرونة و التعاطف . " (1)

ان نجاح الديمقراطية لدى الشعوب الغربية يرجع الى رفضهم للتعصب و تحليهم بثقافة التسامح التي أهلتهم للتعايش مع فكرة الديمقراطية رغم اختلافهم في اللغة و العقيدة و التاريخ و العرق و الجغرافيا .. الخ في حين أخفق العرب في تحقيق الديمقراطية رغم ما يجمعهم من وحدة اللغة و الدين و الثقافة و التاريخ و المصير المشترك ... الخ بسبب تحجر العقليّة العربيّة المنكفئة على نفسها ، المتعصبة للرأي و الراضة للحوار و قبول الآخر ، لذا يلح الجابري على ضرورة " تغيير ذهنية الانسان العربي ، حتى يصبح قابلا لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية " (2) ، و " التحرر من سلطة عقل الطائفة ، العقل الدوغماتي دينيا كان أو علمانيا ، و بالتالي التعامل بعقل اجتهادي ، نقدي " (3) ، بعيدا عن ثقافة العنف و الاقصاء . في هذا السياق و لابرار أهمية ثقافة الحوار و التسامح كشرط للتحول الديمقراطي يذكر " محمد جابر الأنصاري " أن الباحثين احتاروا في نجاح تحول الهند الى الديمقراطية ، بالرغم من كونه بلد فقير و مكتظ بالسكان و متعدد الطوائف .

(1) Moncef , Elmarzougui ,le mal arabe. Edition, L'armathon , 2004, <http://oumma.com> /islam – Democratie – ou .la

نقلا عن، عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، بتصرف طفيف ، مرجع سابق ، ص 343

(2) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 58 .

(3) محمد عابد الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 183 .

الا أن الأنصاري لا يتردد في تفسير ذلك بـ " فلسفة اللاعنف الضاربة بعمق في صميم التراث الهندي المجتمعي المعاش ، و التي أحيها (الماهتما غاندي) في ثوب سياسي جديد " (1).فلسفة اللاعنف كونها قيمة اجتماعية ثقافية جعلت بإمكان مختلف مكونات الشعب الهندي و قياداته السياسية و الثقافية و الاعلامية تقبل بالمبدأ الديمقراطي ، و استخدامه أداة لحكم البلاد بطرق سلمية . ثم يتساءل الأنصاري عن مفهوم " اللاعنف" في معناه السياسي في العصر الحالي ، فيقول : " أليس هو اعتماد الحوار و التطور السلمي و حل الخلافات بروح التسوية و التفاهم التي هي جوهر التعاطي الديمقراطي .؟" (2) .

و بالعودة الى الواقع السياسي العربي الذي يتسم باللااستقرار السياسي و الاجتماعي و الذي يطغى عليه التطرف الايديولوجي و الديني ، فان فرص التحول نحو الديمقراطية فيه تبدو ضعيفة مما يدل على أن غرس ثقافة التسامح في المجتمعات العربية كقيمة اجتماعية ثقافية باتت مطلبا ضروريا لاجتثاث قطيعة مع ثقافة التطرف و الالغاء و الاقصاء ، و تكريس ثقافة التعايش بين مختلف تراكيبات و مكونات المجتمع العربي ، ذلك لأن " الديمقراطية بما توفره من حرية التفكير و التعبير و التعدد الحزبي هي الاطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة ايجابية ،"اذ ليس هناك من بديل للطائفية و القبيلية و العشائرية غير التعددية الحزبية التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية . " (3) و عليه ، فان " حظوظ التحول الديمقراطي في العالم العربي تزداد بالقدر الذي تزداد درجة اندماجه الثقافي " (4) ، و في المقابل فان التشتت الثقافي و التشرذم الطائفي و التعدد المذهبي ... يخلق بيئة اجتماعية عصبوية متصارعة تعمل على تغييب الوعي بمتطلبات الديمقراطية و حقوق الانسان .

(1)محمد جابر الأنصاري ، الديمقراطية و معوقات التكوين السياسي العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2، 2002 ، ص 111 .

(2) محمد جابر الأنصاري ، نفسه ، نفس الصفحة .

(3) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 59 .

(4) برهان غليون ، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية : مقدمة نظرية في علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 235 .

" ان الإطار الثقافي الملائم لتحول ديمقراطي سليم هو ذلك الذي يقضي على علاقة الحرب و النزاع و
الرفض المتبادل ... الفضاء الثقافي المناسب هو الذي يقوم على الاعتراف المتبادل و الحوار و الجدل
العقليين الذي يقود الى الانفتاح المتبادل و يطور المنطق الموضوعي لدى جميع الأطراف " (1)
ان الإطار الثقافي الديمقراطي الصحيح هو الذي يضمن للأفراد الحق في المواطنة بحيث
يصبح ولائهم للوطن و الدولة بدلا أن من أن يكون ذلك الولاء للقبيلة أو العشيرة أو الطائفة .

ان الديمقراطية ليست مجرد قوانين و انتخابات و اجراءات سياسية و ادارية فحسب ، بل هي الى
جانب ذلك ثقافة ... و ثقافة الديمقراطية تؤمن بأن الاختلاف و التنوع في الآراء و المصالح يعد أمرا
طبيعيا، بل هو أصل في الأشياء ... و المجتمع الناضج سياسيا هو الذي يسعى الى تنظيم ذلك الاختلاف
و التنوع و التعايش معه بدلا من هدمه و الغاءه، و عليه يمكن القول " ان على العقل السياسي العربي ...
أن يعيد النظر في معقولاته أي في ثوابت فكرية و ممارستية لم تكن الديمقراطية احداها ، و ان تجد
للفكر الديمقراطي مكانا في ثقافتنا ، ليس فقط في ثقافة النخبة السياسية ، بل في الثقافة الجماهيرية ، لأن
الديمقراطية هي عمل جماهيري – الجماهير بمعنى المواطنون لا الرعايا و الاتباع – فان لم تكن
الجماهير مشبعة بالفكر الديمقراطي أو مستعدة لدفع استحقاقات التحول الديمقراطي ، فلن يكتب
لديمقراطية النجاح " (2)

(1) عبد الله العروي ، العرب و الفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1980 ، ص 189

(2) يوسف حسن يوسف ، علم الاجتماع السياسي ، مركز الكتاب الاكاديمي ، عمان ، الاردن ، ط1 ، 2017 ، ص 201 .

المطلب الثالث: المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية

يكتسي الاقتصاد أهمية بالغة في سياق عملية التحول الديمقراطي ، فالتحول السياسي نحو الديمقراطية قد يتقوض ما لم يكن مدعوماً بانجازات اقتصادية ، من هذا المنطلق و بالنظر الى الاقتصاد العربي القائم أساساً على الريع ، فإن أي تحول ديمقراطي في العالم العربي مرهون بإصلاح جذري يتم فيه الانتقال من اقتصاد ريعي الى اقتصاد إنتاجي ، من خلال انتهاج أسلوب النظام الرأسمالي القائم على العقلنة و الفعالية ، و فتح المجال للمبادرات الفردية للمنافسة و الإنتاج و الإبداع ، اعتماداً على نظام ضريبي يجبر الملاك و المنتجين على دفع الضرائب للدولة ، وهو ما يدفع بالأفراد المنتجين و منظمات المجتمع المدني الى مراقبة السلطة في صرف تلك الأموال و مساءلتها عن سوء استخدامها ، إذ أن " المطالبة بمراقبة تصرف الدولة في المداخل الضريبية كانت في أوروبا هي المنطلق للعملية الديمقراطية . " (1)

(1) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 101 .

"ان النظام الرأسمالي يجعل المجتمع ينقسم الى بنيتين واضحتين : بنية تحتية تمثل القاعدة الاقتصادية ، التي تشكل الصناعة عمودها الفقري ، و بنية فوقية تتمثل في أجهزة الدولة و مؤسساتها " (1) وفي ظل هذه البيئة الاقتصادية الرأسمالية تقوى البرجوازية ، و يصبح الاقتصاد حيويًا منتجًا ، و تزداد الطبقة الاجتماعية الوسطى التي تشكل الغالبية العظمى في المجتمع ، و التي ساهمت في احياء الديمقراطية في المجتمعات الرأسمالية الحديثة .

هذا التمايز الواضح بين البنيتين " التحتية " و " الفوقية " غير موجود في المجتمعات العربية ، اذ أن " الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة " (2) ، تحنكر الدولة فيه الاقتصاد و توجهه كما تريد وهو ما يتعارض مع مبادئ الديمقراطية القاضي بحق الأفراد في التملك و الإنتاج و المنافسة الحرة ، و على هذا الأساس دعا بعض المفكرين و خبراء الاقتصاد في الأقطار العربية الى ضرورة تحرير الاقتصاد من هيمنة الدولة و التوجه نحو النظام الاقتصادي الحر باعتباره شرطًا ضروريًا لأي تحول ديمقراطي حقيقي .

ان اقتصاد السوق أوجد نمطًا جديدًا من العلاقات الاقتصادية و التي انعكست بدورها على الديمقراطية كنظام سياسي ، و كمثال على تلك العلاقة الوثيقة بين اقتصاد السوق و الديمقراطية الليبرالية يُذكر أن " نشأة البرلمان في إنجلترا تكاد تكون مرتبطة بتطبيق مبدأ لا ضريبة دون تمثيل نيابي و التي تعني أن الملك ليس من حقه أن يفرض ضرائب جديدة دون موافقة ممثلي دافعي الضرائب ، وهم نواب البرلمان ، ومعنى هذا ، أن دافع الضريبة التي تعد تعبيرًا عن أحد مظاهر تدخل الدولة في ادارة الاقتصاد ، يوظف الديمقراطية السياسية في خدمة مصلحة اقتصادية " (3)

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ط4 ، مصدر سابق ، ص 20 .

(2) محمد عابد الجابري ، نفسه ، نفس الموضوع .

(3) عمار علي حسنت ، جدلية العلاقة بين الديمقراطية و التنمية ، مجلة الديمقراطية ، العدد 55 ،

على هذا الأساس يقتضي تفعيل الديمقراطية في المجتمعات العربية ضرورة الانتقال الى اقتصاد منتج يتم من خلاله تغيير السياسات الاقتصادية ، و اتخاذ اجراءات من شأنها أن تقضي على جميع المظاهر السلبية و الآفات الاجتماعية التي أنتجها اقتصاد الريع ، اذ لا بد من " مكافحة الفساد و تشجيع المساءلة و المسؤولية الاجتماعية للقطاع الخاص ...، و تنويع الاستثمارات و الحد من هجرة الأدمغة ... و دمج القطاع الاشكلي بالقطاع الحديث ... و الشراكة بين القطاعين العام و الخاص ، و اعادة النظر في النظام الضريبي ، بحيث تتساوى معدلات الربح في القطاعات التكنولوجية التي سيتم تطويرها و القطاعات التقليدية ذات الربح المرتفع . " (1) ، وهذا ما من شأنه أن ينعكس ايجابا على الظروف الاجتماعية .

ان الحديث عن الاصلاحات الاقتصادية في العالم العربي يستدعي الحديث عن الاصلاحات الاجتماعية كالتوزيع العادل للثروة ، و الحد من التفاوت في المداخل ، و من البطالة و القضاء على الفقر و الأمية و دعم عملية التنمية ... الخ وهي كلها شروط تشكل أرضية ضرورية للديمقراطية في المجتمعات العربية .

ان الموضوع الأساسي للمجتمع هو تأمين الشروط الأساسية للحياة ، ... ان الشعب الجائع لا يدرك معنى حرية التعبير و التنظيم الحزبي ، و هذا الجوع بالمعنى العام ، أي الحاجة المادية المتزايدة... هي التي تفسر انهيار الحزبية ذاتها في بلادنا ، و ابتعاد الجمهور الواسع عن السياسة ، و تطلعه المتزايد نحو تيارات التمرد و الثورة . " (2) ، و بدون شك فان ما يحدث اليوم من انتفاضات و اضرابات و احتجاجات في أكثر من قطر عربي لا يمكن فصله بشكل مطلق عن الأوضاع الاجتماعية المزرية التي أصبح يعيشها المواطن العربي ،

(1) جورج قيرم ، الاقتصاد السياسي للانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 426 . أوت 2014 ، ص 36 / 39 .

(2) برهان غليون ، الديمقراطية العربية : جذور الأزمة و آفاق النمو ، في : برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مرجع سابق ، ص 142

لهذا فان التوجه نحو احداث التنمية الاجتماعية في المجتمعات العربية بات أمرا ضروريا من أجل تحقيق الاستقرار السياسي و التقدم الاجتماعي الذي هو أساس للانتقال الديمقراطي ، ذلك لأن " الديمقراطية لا تزدهر في أجواء الاضطرابات و الانقلابات " (1). و عليه يصبح من الضروري القيام باصلاحات اجتماعية و اقتصادية ، و الحد من التفاوت الطبقي و القضاء على الحيف الاجتماعي ، كالفقر و البطالة و المرض و التهميش ... الخ ، لأن ذلك يشكل المؤشر الأول لأي مقارنة فاعلة للديمقراطية في المجتمعات العربية .

ان أفضل ممارسة للديمقراطية هي التي تسعى الى الربط بين الديمقراطية السياسية و الديمقراطية الاجتماعية لأن " حرمان اي فرد من حقوقه الاقتصادية و الاجتماعية سيؤدي حتما الى حرمانه من حقوقه السياسية " (2) ، ذلك لأن " التحول نحو الديمقراطية يكون أسهل في المجتمعات التي تنجح في الوصول الى حد أدنى من التوازن بين المصالح الاجتماعية " (3) ، و لا يقتضي ذلك المساواة في المداخل و انما المقصود ازالة الفوارق الشاسعة بين طبقات المجتمع " من خلال نظام ضريبي أم من خلال تبني نظم قيمية و أخلاقية و دينية تمنع النمو المفرط لمشاعر الغبن و الظلم " (4) ،

(1) محمد جابر الأنصاري ، الديمقراطية و معوقات التكوين السياسي العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 110 .

(2) عدنان عويد ، مرجع سابق ، ص 100 .

(3) برهان غليون ، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: المقدمة نظرية ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ص 249 .

(4) برهان غليون ، نفسه ، نفس الصفحة .

لأن الفوارق الاجتماعية الفاحشة و ما ينتج عنها من تفشي الفقر ، تحول دون بناء الديمقراطية ، على اعتبار أن الطبقات الفقيرة من المواطنين و هي السائدة في المجتمع ، يكون شغلها الشاغل تحقيق قوت يومها ، الأمر الذي يبعدها عن أمور السياسة و في مقدمتها المسألة الديمقراطية ، لذلك فمن الصعب " قيام الديمقراطية في بيئة تتسع فيها الهوة بين الطبقات حيث تواجه أغلبية فقيرة أقلية ثرية تحتل مقاعد الحكم ". (1) و من هذا المنطلق فان الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في غياب الديمقراطية الاجتماعية لأن الحقوق السياسية المتساوية مرهونة بضمان الحقوق الاقتصادية و الاجتماعية بشكل متكافئ.

(1) صمويل هانتجتون ، الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، تقديم سعد الدين إبراهيم ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، القاهرة ، ط1 ، 1993 ، ص130

ان ظهور الديمقراطية في الغرب كان بفضل قيام الطبقة المتوسطة بعد انهيار النظام الاقطاعي ،
وعليه فلامناص من خلق طبقة متوسطة عربية تساهم في الانتقال نحو الديمقراطية في المجتمعات
العربية" لأن وجود هذه الطبقة هي الأساس في التغيير و الاستقرار ، و لأن " نمو هذه الطبقة يتطلب
تمثيلها سياسيا لضمان تلبية مصالحها من خلال قيام الدولة بتجهيز السلع ذات النفع العام " (1)
و في هذا السياق يرى برهان غليون ، أن " الديمقراطية اذا كانت ترتبط بالضرورة بتأمين شروط
تنمية مستمرة و ثابتة ، فانه يستحيل تحقيقها في اطار الدول الوطنية القطرية العربية ، اذ يقتضي التعاون
و التقارب العربي جزءا مكملا للتوجه نحو الديمقراطية " (2) ، وهو ما ذهب اليه الجابري حين قام
بتحليل أزمة العقلية الريعية التي أنهكت الاقتصاد العربي ، بحيث رأى أنه " لا سبيل الى التغلب عليها
الا في اطار تكامل اقتصادي اقليمي جهوي و في اطار سوق عربية مشتركة ، تفسح المجال لقيام وحدة
اقتصادية بين الأقطار العربية ، وتسمح بالتالي بارساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة " (3)
على غرار الوحدة التي أسست السوق الأوروبية المشتركة .

نستنتج من هذا العرض ، أن المناخ الملائم لنمو الديمقراطية هو مناخ اقتصاد السوق القائم على مبدأ
حرية ممارسة النشاط الاقتصادي : في الإنتاج و التسويق و المنافسة ... الخ مع عدم تدخل الدولة في
مجريات ذلك النشاط ، واقتصارها فقط على الرقابة على السوق ذلك لأن التجارب في هذا الميدان في
الدول الغربية

(1) ابراهيم البدوي ، سمير المقدسي ، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،
بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص95 .

(2) برهان غليون ، الديمقراطية العربية ، جذور الأزمة و أفاق النمو ، في : برهان غليون و آخرون ، حول الخيار
الديمقراطي : دراسات نقدية ، مرجع سابق ، ص 141 .

(3) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ط4 ، مصدر سابق ، ص 347 .

أثبتت ذلك اذ توصلت الى " أن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد سيطرة القطاعات الاقتصادية المنتجة على القطاعات الطفيلية ، و بالتالي وجود طبقة اجتماعية خاصة تستمد قوتها من قدراتها الإنتاجية ، و ليس من إمساكها بالسلطة و سيطرتها على أداة القهر البيروقراطية." (1)، و عليه فان نجاح التحول الديمقراطي في العالم العربي مرتبط أساسا بالتحول من اقتصاد ريعي الى اقتصاد إنتاجي ، كما يرتبط بتوفر البيئة الاجتماعية الحاضنة لتلك المضامين .

اذن ، لا يمكن الحديث عن تحقيق تحول ديمقراطي حقيقي الا اذا تم إحداث تغيير جذري في بنى الدولة العربية القائمة : سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا و ثقافيا ، و قطع الصلة مع جميع العوائق التي أدت الى تغييب الديمقراطية في المجتمعات العربية ، تلك العوائق التي لخصها الجابري في : القبيلة ، و الغنمية ، و العقيدة ، و التي رأى من الضروري تجاوزها من أجل تحقيق الحداثة السياسية ، حيث قال: " الفكر العربي المعاصر مطالب اذن ، بنقد المجتمع و نقد الاقتصاد و نقد العقل ، العقل " المجرد" و العقل السياسي ... انه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة و التقدم و الوحدة في الوطن العربي حديث أمان و أحلام ... " (2) .

اننا كما يقول منصف المرزوقي " على دراية أن الديمقراطية ليست ترياقا أو عصا سحرية لعلاج جميع مشاكلنا الاجتماعية و الاقتصادية ، ولكن نعلم جيدا أنها شرطا ضروريا ، على الرغم من كونها ليست شرطا كافيا لاحداث النهضة ... " (3)

(1) برهان غليون ، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 248

(2) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ط4 ، مصدر سابق ، ص 374 .

(3) Moncef marzouki ,le mal arabe entre dictatures et integristes , la démocratie interdite (3) ,l'armathan , paris,2004 , p13

المبحث الثالث: مؤشرات التحول الديمقراطي في الوطن العربي

تمهيد :

كما للجسم مؤشرات تدل على سلامته و تمتعه بالصحة ، توجد أيضا مؤشرات تبين صحة أي نظام ديمقراطي ... الا أن مؤشرات قياس الديمقراطية ليست من الأمور الدقيقة ، بسبب " غياب وجود تعريف جامع مانع للديمقراطية ، ولكن على الرغم من ذلك ، يمكن القول بأهمية وجود مؤشرات دالة على مستوى الممارسة الديمقراطية في ضوء مفهوم الديمقراطية الذي تنطلق منه تلك الممارسة " (1)، نذكر منها أساسا " عدد جمعيات المجتمع المدني و نشاطها ، حسن توزيع السلطات و فعاليتها ، ضعف الفساد في تمويل الأحزاب و الحملات الانتخابية ، نسبة المشاركين في الانتخابات ، نسبة الشباب و النساء أو القرويين ، نزاهة الانتخابات ، استقلال الاعلام عن المال القذر ، استقلال القضاء ، مستوى العنف السياسي ... الخ و تتبع هذه المؤشرات على المدى المتوسط و الطويل هو الذي يعطينا فكرة عن تأصيل الديمقراطية أو هشاشتها ، و عن امكانية سقوط سريع دون مقاومة تذكر ... " (2)

(1) علي خليفة الكواري ، دراسة مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية ، الموقع الالكتروني :

www.dr.alkuwari.net

(2) منصف المرزوقي ، تنتصر ... أو ننصر من أجل الربيع العربي ، الدار المتوسطة للنشر ، تونس ، ط2014،1،

ص99

وبالعودة الى المشهد السياسي العربي و ما يحدث فيه حاليا من حراك سياسي و اضطراب اجتماعي و وعي شعبي من خلال أحداث " الربيع العربي" ما يوحي باتجاه " اعادة تشكيل المشهد السياسي بحيث يصبح ينذر بتحول قد يكون فيه للديمقراطية بعض نصيب ". (1) ، اذ لا نجانب الصواب اذا قلنا بأن الرغبة في الديمقراطية ليست منعدمة لدى الجماهير العربية بدليل " أن المطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي آخذة في الاتساع منذ بداية الثمانينيات " (2) و " أن امكانية الانتقال الديمقراطي باتت ممكنة في قسم كبير من البلدان العربية ، بالرغم من أن شروط ذلك الانتقال لم تنضج بعد بما فيه الكفاية " (3) .

ان وجود تلك العوائق – السالفة الذكر – لا يعني استحالة التحول الى الديمقراطية ، و انما هي عوائق تعرقل عملية التحول الديمقراطي فقط " فالعوائق التي كانت تحول بالأمس دون ارساء الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها ، وبالتالي، فالشروط الموضوعية الداخلية و الخارجية للانتقال الى الديمقراطية في الأقطار العربية متوافرة الآن ، أو هي في طريقها الى التوافر ". (4) ، و بحسب رأي " بلقزيز" هناك أربعة أسباب أو " مؤشرات " تجعل عملية الانتقال الديمقراطي مفتوحة عربيا ، و " يمكن حصر تلك الأسباب في : أسباب سياسية و أخرى اجتماعية و ثلاثة ثقافية و رابعة و أخيرة عالمية " (5)

(1) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، مرجع سابق ، بتصريف طفيف ، ص 83 .

(2) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 102 .

(3) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، مرجع سابق، ص 137.

(4) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 95/94 .

(5) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، بتصريف (نفسه) مرجع سابق ، ص 138 .

المطلب الأول : المؤشرات السياسية :

شهد المجال السياسي العربي مع نهاية الثمانينيات من القرن الماضي و في أعقاب سقوط معسكر النظام الاشتراكي تحولات سياسية و اجتماعية عميقة ، كما يشهد في الآونة الحالية بعد " ثورات الربيع العربي " ضغطا قويا من أجل التحول الديمقراطي ، و من أبرز مظاهر ذلك التحول " فتح المجال السياسي المغلق و ارساء البنية التحتية للنظام الديمقراطي : كالإقرار بحقوق الانسان ، وضمان الحقوق السياسية و المدنية ، ومنح الأفراد و الجماعات الحرية في التعبير و الرأي و التنظيم ، و حرية الصحافة و البحث العلمي و الحق في التعددية السياسية و النقابية و حق التجمع و الاضراب السلمي دفاعا عن حقوق الفرد و كرامته مما يساهم في تهيئة تربة المجال السياسي لاستنابات أسس التحول الديمقراطي." (1)

ومن بين مؤشرات ذلك الانفتاح السياسي ما يشهده المجتمع المدني العربي من نمو و حيوية و اندفاع نحو المطالبة بالمشاركة في وضع القرار السياسي و التحول الديمقراطي ، بحيث " أخذت تكثف نشاطها في القرن الواحد و العشرين من خلال استعمالها لأدوات جديدة في مزاولة نشاطها بعقد لقاءات على الصعيدين القطري و القومي ... و العمل على تعبئة المواطنين في اعمال احتجاجية واسعة ... اذ لم تكن هذه الأساليب معهودة لدى منظمات المجتمع المدني في العديد من الاقطار العربية" (2)، و كنتيجة للضغوط الداخلية و الخارجية لم تعد النخب السياسية الحاكمة تلجأ الى " شرعية القوة عموما لحفظ سلطتها و اعادة انتاجها، لكنها حاولت بناء تلك الشرعية سياسيا و بعيدا عن العنف المادي ما أمكن" (3)، يتجلى ذلك في " الارتخاء الحاصل في القبضة الحديدية للأنظمة الشمولية المطبقة في مناطق مختلفة من الوطن العربي " (4) بسبب " تنامي الاعتراف بفشل العنف في فرض الشرعية أو في الاستيلاء

(1) عبد الاله بلقزيز ، نفسه ، ص 149 .

(2) همسة الجميلي ، الاصلاح السياسي في دول مجلس التعاون الخليجي بين المحفزات و المعوقات ، دار المنهل للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، (د.ط) 2011 ، ص 23 .

(3) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، في: علي خليفة الكواري و آخرون: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 138/139 .

(4) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، مرجع سابق ، ص 87 .

على السلطة و تنامي الشعور العام بالحاجة الى اجماع وطني لمواجهة تحديات التنمية و الأمن . " (1)

الأمر الذي أدى بالمعارضة الى تجنب استخدام العنف بشتى أشكاله لبلوغ السلطة خاصة من قبل التيارات الاسلامية ، حيث انتقلت من التطرف الديني الى الاعتدال السياسي ، " فالتيار الاسلامي المعتدل أصبح ينشد النمو و التطور عبر القبول بالتعددية و الحرية و التقدم الاجتماعي و الاقتصادي و التوافق الوطني ... الخ " (2) ، مثلما نجد لدى حركة الاخوان المسلمين في مصر ، و حركة النهضة في تونس و حركة مجتمع السلم في الجزائر و حركة التوحيد و الإصلاح بالمغرب ... و غيرها من الحركات الاسلامية في البلدان العربية التي أصبحت تقبل بالانخراط في العملية السياسية التي تشرف عليها السلطات الحاكمة في الدولة ، اذ لم تعد تلك الحركات تنظر الى آليات الديمقراطية مثل الانتخابات الدورية و التعددية الحزبية و البرلمانات الشعبية و المعارضة السياسية ... الخ باعتبارها أمورا تخالف مبادئ الشريعة الاسلامية " مع ابدانهم لبعض التحفظات على الجوانب التي يرونها غير متفقة مع البيئة الاسلامية " (3) ، بل أصبحت تقبل بالديمقراطية كآلية سياسية للحكم من منطلق احداث مقاربة بين الديمقراطية و الشورى بحيث " أصبحت تميز بين نصوص الدين المقدسة و القراءات و التأويلات التشريعية و الفكرية و التربوية التي أنتجها العلماء و الفقهاء ، و ترى أن هذه القراءات لا ينبغي أن تنقدس ، بل ينبغي أن تتفتح و تتحاور مع العلمانية الغربية الحديثة ... و تقبل الحجاج و الاقناع و الإجماع و غيرها من مقولات الفكر الديمقراطي التداولي الحديث . (4)

(1) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 152 .

(2) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 330 .

(3) محمد عبد الفتاح فتوح، الديمقراطية و الشورى في الفكر الاسلامي المعاصر، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرندين ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 2006 ، ص 80 .

(4) عبد القادر بليمان دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 329

و في هذا السياق حقق راشد الغنوشي تقدماً هائلاً في آرائه نحو الديمقراطية فقد " دعا الى الأخذ بالديمقراطية و اعتبرها افضل نظام في غياب الدولة الاسلامية عن الحياة العامة ، اذ حاول أن يعقد ملاءمة بين الشورى و الديمقراطية . " (1)،

بحيث يقول : " جاء الاسلام بقيم سياسية كالشورى و ما يعني ذلك من اشتراك الأمة في الحكم و انبثاقه عن ارادتها و قوامتها على حكامها، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و قد يتم تفعيل هذه القيم بصيغ حديثة اتبعها الغرب ، كالانتخابات و الالتزام برأي الأغلبية و التعددية ، و كما نشأت ديمقراطية مسيحية يمكن أن تنشأ ديمقراطية اسلامية . " (2) وبهذا حدث تحولاً نوعياً في

الخطاب السياسي الاسلامي ، اذ أصبح التيار الاسلامي " طرفاً قوياً في الحوار الفكري من خلال الملتقيات المنشغلة بالنهوض الوطني و القومي و البحث عن الأرضية الفكرية الممكنة لحل أزمة المصالحة و التوافق بين الدولة و الأمة " (3)

(1) مجموعة مؤلفين ، الدين و السياسة و الديمقراطية ، مركز حقوق الانسان و المشاركة الديمقراطية ، شمس ، ط1 ، 2007 ، ص 17 .

(2) راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الاسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 1993 ، ص 49.

(3) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة، مرجع سابق، ص 330 .

التحول في الفكر السياسي للتيارات الإسلامية المعتدلة في البلدان العربية جعل بعض الباحثين وهذا يتنبأ بعدم قيام الاسلاميين " بتغيير قواعد اللعبة الديمقراطية في حال فوزهم في انتخابات حرة نزيهة، أي أن مشاركتهم السياسية ، ستؤدي على الأرجح ، الى اعتدالهم السياسي و تعزز التزامهم بالعملية الديمقراطية " (1)، " فكلما تمكنت الحركات الإسلامية و العلمانية من الاتفاق على برنامج سياسي عام ، بما في ذلك الاقرار بالحقوق السياسية و المدنية المتكافئة لجميع المواطنين و قبول التعددية السياسية ، ازداد الضغط من أجل الاصلاح الديمقراطي " (2) ، وهو ما يحدث في الآونة الراهنة في بعض الأقطار العربية التي أحرزت على قدر مقبول من النضج في شروط الحوار السياسي الديمقراطي ، و عليه فقد" أصبحت الديمقراطية الآن قانونا واضحا و مقبولا من طرف أغلبية المسلمين ... حتى و ان باتت مطالبا طوباويا ... بحيث نلاحظ انبثاق النقاش القوي في العديد من المجتمعات الاسلامية حول عدة مفاهيم هي بالاساس جوهر الديمقراطية مثل : دولة الحق ، و الحريات العامة ، و الشفافية ، و التغيير المسبق للمؤسسات العامة ... الخ " (3) و هذا كله مؤشرا على بداية السير في طريق اقامة الحوار الديمقراطي العربي الواسع المدى.

(1) ابراهيم البدوي ، سمير المقدسي ، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 472 .

(2) ابراهيم البدوي ، سمير المقدسي ، نفسه ، ص 471 .

(3) Abdou filalli – ansary, islam , laïcité, démocratie , pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques , N 104 , p 19

المطلب الثاني : المؤشرات الاقتصادية و الاجتماعية :

لجأت أغلب الأنظمة العربية بتأثير من العولمة الاقتصادية و تحت ضغط المعارضة السياسية و الطبقة العمالية الى احداث إصلاحات اقتصادية تهدف الى تحقيق معدلات نمو اقتصادي ، بالموازاة مع بذل جهود لتخفيف العبء على المواطنين ، و ذلك من خلال التوجه نحو اقتصاد السوق الذي سمح من خلاله " منح دور أكبر للقطاع الخاص و تشجيع الاستثمار الاجنبي المباشر لتعزيز نقل التكنولوجيا و ايجاد فرص العمل و تنمية الموارد البشرية و اعادة تقويم نظام الاستثمار الأجنبي و تنميته بما يتناسب مع التغيرات العالمية " (1) ، الأمر الذي أدى الى انتعاش نسبي في اقتصاديات بعض الدول العربية ، بحيث انعكس ذلك على السياسة الاجتماعية ، اذ تركزت جهود الحكومات العربية على الحماية الاجتماعية من خلال اللجوء الى توفير ظروف أحسن لعيش المواطنين بفضل الحد من البطالة من خلال خلق فرص للشغل و تحسين ظروف العمل و الأجور و دعم الأسعار و تقديم المساعدات للطبقات الفقيرة ، و دعم منظمات المجتمع المدني و الجمعيات الخيرية ... الخ

(1) مفيد الزبيدي ، محاولات الاصلاح السياسي في السعودية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 435 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ماي 2015 ، ص 45 .

مع استثمارات كبيرة في التعليم و الصحة ، في محاولة لتقديم خدمات راقية للمواطنين بما يتماشى مع " مجتمع أكثر عدلا و أكثر اقتدارا على خلق شروط وجود ديمقراطي " (1) ، و من أجل سد ذرائع الانحراف و تجفيف منابع الإرهاب الذي كثيرا ما كان العوز الاقتصادي و الحيف الاجتماعي سببا له .

و من بين المؤشرات الاجتماعية في الوطن العربي ظهور " التكوينات الاجتماعية الحديثة ، فمن المعروف أن المنظور الطبقي يحتل مكانة مميزة في العلم الاجتماعي ، و هناك أهمية محورية لمفاهيم التناقض و الصراع في التغيير الاجتماعي " (2) ، و من " المشاهد التي تجد مصداقية في المجتمع العربي ، النمو الواضح في الشرائح الطبقة الوسطى ، و نمو الطبقة العاملة الحديثة في جميع التجمعات العربية ، الا أن هذا النمو لم يصحبه القدر المناسب من العدالة الاجتماعية و الديمقراطية السياسية ، الأمر الذي أدى بهذه الشرائح الاجتماعية الجديدة و المتنامية الى المطالبة بزيادة نصيبها من السلطة و الثروة في المجتمع " (3) ، فأصبحت بالتالي تطالب بفرص المشاركة السياسية اقتناعا منها بأن النخب السياسية الحاكمة فقدت مبرر شرعيتها بعدما أخفقت في تحقيق العدالة الاجتماعية و عجزت عن احراز تنمية حقيقية .

(1) سعيد بن سعيد العلوي، السيد ولد أباه ، مرجع سابق ، ص 85 .

(2) نادر فرجاني ، سعيا وراء الرزق :دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل في الأقطار العربية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1988 ، ص 233 ، نقلا عن : ثناء فؤاد عبد الله ،آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مرجع سابق ، ص 164 .

(3) سعد الدين ابراهيم ، وآخرون ، مستقبل المجتمع و الدولة في الوطن العربي ، منتدى الفكر العربي ، عمان ، ط2 ، 1988 ، ص 37 .

المطلب الثالث : المؤشرات الثقافية و الفكرية :

ان توسع التعليم و تطور برامجها ، و انتشار الصحافة المكتوبة و الإعلان السمعي – البصري – رفع من معدلات النمو الثقافي لدى المجتمعات العربية ، و حسن من ادراك الناس لحقوقهم الطبيعية اذ سمح لهم باكتساب نصيبا معقولا من الأفكار السياسية الحديثة التي مكنتهم من امتلاك ثقافة ديمقراطية، من أبرزها : ثقافة التسامح القائمة على القبول بمبدأ اختلاف الأفكار و تباين المصالح بين أفراد المجتمع الواحد ، و هذا المبدأ الذي لا تقوم الديمقراطية بدونه أصبح يفرض نفسه حتى لدى أكثر البلدان العربية انغلاقا (السعودية التي بادرت مؤخرا الى منح المرأة بعض الحقوق السياسية و الشخصية التي كانت مسلوقة عنها) ، كما اقتنعت عديد الحكومات العربية بعدم جدوى احتكار الإعلام ، الأمر الذي دفع بها الى الانفتاح على التعددية الإعلامية ، اذ أن إغلاق هذا المجال في المجتمعات العربية لم يعد يفيد في ظل التطور التكنولوجي الهائل الذي أحدث ثورة في الإعلام و الاتصال ، و التي من أهمها اليوم القنوات الفضائية العابرة للقارات و الشبكة العنكبوتية (الانترنت) (Facebook , twitter) هذه الوسائل سهلت انفتاح المواطن العربي على العالم المتقدم و جعلته في اتصال دائم على ما يجري هناك من تطورات في مختلف الميادين خاصة من فئة الشباب " التي هي أكثر تطلعا الى مجتمع الإعلاميات و الاستهلاك و الانفعال بما تنقل اليهم وسائل الاتصال من مظاهر الوجود الديمقراطي في الغرب المتطور ، و من ثم فهم – منطقا و ضرورة – أكثر فئات المجتمع العربي طلبا للتحول الديمقراطي " (1) و ما يؤكد ذلك أن الشباب هم أول من بادروا بإشعال فتيل ثورات " الربيع العربي " . التي تعبر عن ازدياد الوعي بضرورة الديمقراطية و التي رأى فيها بعض المفكرين " امكانية حدوث تحول ديمقراطي و ان كان يأخذ وقتا طويلا ، مستحضرين في أذهانهم تجارب الثورات الديمقراطية

(1) سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، مرجع سابق ، ص 91 .

التاريخية السابقة التي أحدثت تحولات هائلة و عميقة في العديد من الدول : كالثورة الفرنسية التي اندلعت عام 1789 و أثرت بشكل بالغ على فرنسا و جميع أوروبا بالرغم أنها لم تترسخ مبادئها في عموم أوروبا الا بعد أكثر من خمسة عقود من الزمن تقريبا " (1).

" لقد أنتج هذا التطور أجيالا غير قابلة لطوق الفكر الأحادي ،ومن ثمة أصبحت تستدعي شكلا جديدا للمواطنة غير تلك التي تصنعها دوائر السلطة و شبكات الولاء التقليدية و الزبائنية و المفتعلة و تبثها عبر شبكات و آليات الاحتواء الإعلامي المدجن " (2) .

"لقد أسهمت وسائل الاتصال الحديثة في التقليل من الأمية الفكرية و السياسية داخل الأغلبية الواسعة من الشباب و كسرت بذلك شوكة الساسة الفاقدين للتبصر و الذكاء في الدفاع عن القضايا الوطنية و العدل داخل مجتمعاتهم ... ، فالاستغلال السياسي السيئ لمشاعر الغضب الشعبي و خطب الاثارة و التشنج ، و استغلال عفوية و سذاجة الجمهور أصبحت عديمة الفعالية ، بل سخيصة أمام توفر وسائل التحقق و التحليل و النقد و الرأي المعارض العابر للقارات . " (3) ، بالإضافة الى وسائل الاعلام و الاتصال كأداة لنشر الثقافة الديمقراطية لدى عامة الناس ، نجد أيضا " فئة المثقفين الديمقراطيين من باحثين و جامعيين و كتاب و صحافيين ، اذ ساهمت في انتاج و تعميم ثقافة حقوقية و مدنية و نشرها بين شرائح واسعة من فئة المتعلمين " (4) .

(1) فيصل محمد عبد الغفار ، الربيع العربي ، الجنادرية للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2015 ، ص 140 .

(2) عبد القادر بليمان ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مرجع سابق ، ص 353 .

(3) عبد القادر بليمان ، نفسه ، ص 347 .

(4) عبد الاله بلقزيز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 141 .

و على هذا الأساس يفند الجابري الآراء المزعومة التي تشكك في امكانية الديمقراطية في المجتمعات العربية و تدعو الى تأجيلها بدعوة عدم " نضج الشعب " و ما قد ينجم عن ذلك من فوضى، فيرد قائلا : " ان نضج الشعب " للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق الا من خلال ممارسة الديمقراطية ، تماما مثلما أن الطفل لا يتعلم المشي الا من خلال ممارسة المشي نفسه . " (1) ، و يرى أن تلك الآراء تخفي ورائها الرغبة في ابقاء الواقع على حاله و هو تكريس هيمنة السلطة و تغول الدولة على المجتمع و الأمة .

و على العموم ، فان الانفتاح الإعلامي الذي يشهده العالم و نمو وسائل التعلم و الثقافة و تعددها ساهم في " تنشئة أجيال مؤمنة بالديمقراطية و الحرية من خلال بناء و عي ديمقراطي عميق و واضح . (2) و هو ما يفسر ازدياد المطالبة بالانفتاح السياسي و التحول الديمقراطي الذي يشهده العالم العربي اليوم.

المطلب الرابع : مؤشرات الضغط الدولي :

" كانت النخب الحاكمة في دول العالم العربي تتجاهل المطالب الديمقراطية لشعوبها ، بل انها كانت تمارس شتى أنواع انتهاك حقوق المواطنين المدنية و السياسية دون أي اعتبار لرد الفعل الدولي " (3)، أما الآن و بعد انتهاء الحرب الباردة و سقوط المعسكر الشرقي، منظومة الدول الاشتراكية و ظهور العولمة التي فرضت هيمنتها على العالم العربي ، و بعدما اخترقت كل مجالات الحياة السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية بحيث لم يعد النضال من أجل الديمقراطية في الوطن العربي خيارا وطنيا داخليا ، لأن الدول الكبرى أصبحت تضغط على الحكومات العربية من أجل القيام بانفتاح سياسي من خلال المنظمات العالمية الحقوقية و المالية و الاقتصادية : كمنظمة حقوق الانسان و مؤسسات النقد الدولي و البنك العالمي ... الخ

(1) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 106 .

(2) حسنين علي ابراهيم الفلاح ، الديمقراطية و الاعلام و الاتصال ، الجامعة العراقية ، كلية الاعلام ، قسم الصحافة ، ط 1 ، 2014 ، ص 212 .

(3) عبد الاله بلفريز ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 140 .

فقد تبنت المؤسسات المالية الدولية فكرة المشروطة « Conditionalité » في التعامل مع الدول النامية و منها الدول العربية ، اذ أصبحت تفرض شروطها السياسية على النظم العربية مطالبة اياها بتحسين أوضاع الحريات العامة و ضمان حقوق الإنسان و تكريس الديمقراطية مقابل حصولها على قروض مالية تسمح لها بمعالجة الأزمة الاقتصادية التي تعانيها و تخفف من الظروف الاجتماعية السيئة التي تتخبط فيها ، وبذلك " لم يعد بإمكان هذه النظم خاصة تلك التي تعاني من أزمات اجتماعية و متاعب اقتصادية حادة ، التفاوض من موقع قوة بشأن إعادة جدولة ديونها الخارجية ، أو قصد الحصول على قروض جديدة ، فتجد نفسها في نهاية المطاف مجبرة على قبول تلك الشروط ، مما قد يساهم في إتاحة فرصة تحقيق التحول الديمقراطي." (1)

و من العوامل الخارجية للدمقرطة في العالم العربي " محاولة منظمات دولية منها غير حكومية للترويج لحكم ديمقراطي أشمل من خلال وضع مجموعة من المقاييس التي تتجاوز اجراء الانتخابات و التعددية الى توسيع أفق الحقوق و الحريات ، المساواة ، و سيادة القانون ، و فعالية الحكومة و مكافحة الفساد و غيرها التي تصب في قالب الحكم الرشيد ، كتلك المقاييس التي يتبناها البنك الدولي ، و بيت الحرية (Freedom House) « Maison de Libertè » و تصنف الدول على أساسها." (2)

هكذا أصبحت الضغوطات الاقتصادية و المالية التي تمارسها المؤسسات المالية الدولية تدفع بالدول العربية الى تغيير نهجها السياسي و التحول الديمقراطي ، ومعنى ذلك أن ما يحدث اليوم من انفتاح سياسي في العالم العربي لا يرجع الى ظروف داخلية فحسب (ضغط الجماهير العربية) و انما يرتبط أيضا بالتحولات السياسية التي يعرفها العالم حاليا و التي أصبحت تضغط على الأنظمة السياسية الشمولية و دفعها الى مسايرة و تبني العقيدة الليبرالية : الديمقراطية و حقوق الإنسان و اقتصاد السوق.

(1) عبد الاله بلقزيز ، في الاصلاح السياسي و الديمقراطية ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت، لبنان، ط2007، ص94/95.

(2) القصبي ، عبد الغفار رشاد، التطور السياسي و التحول الديمقراطي (الحراك السياسي و ادارة الصراع)، مكتبة الآداب القاهرة ، ط 2 ، 2006 ، ص 102 .

وبالفعل فقد عرفت العديد من الدول العربية تقدماً - مقبولاً - في مجال حقوق الإنسان على اعتبار
" أن الدعوة إلى الديمقراطية هي دعوة إلى حقوق الإنسان " (1) ، فعلى صعيد الحقوق الفردية
" تراجعت نسبياً مظاهر الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان من إعدامات و اعتقالات واسعة و
محاكمات صورية و تعذيب في العديد من الأقطار العربية ، أما على صعيد الحقوق الجماعية
فإن الإضراب و التظاهر أصبح حقاً معترفاً به للجميع على أن تتم ممارسته في إطار القانون. " (2)

وبالنظر إلى هذه المعطيات أو المؤشرات ، يجوز لنا القول أن " ما تحقق حتى الآن هو كثير...
و أن النهضة العربية الجديدة تدق أبواب الأنظمة العربية جميعاً إلى انتقال تدريجي سلمي منظم إلى
الديمقراطية . (3) إذ و بحسب بعض المهتمين بالشأن السياسي العربي ، و بالنظر إلى ما يجري اليوم
من تحولات في المجتمعات العربية فإنه يمكن أن يؤدي إلى تحول ديمقراطي خاصة في بلدان " الربيع
العربي " بل و المنطقة العربية عامة ، إذا ما استطاعت تجاوز العقبات و التحديات الداخلية و الخارجية
التي تعترضها ، " و ليس مهماً أن يتم ذلك التحول في فترة قصيرة ، و لكن المهم أن يسلك ذلك التحول
المسار الصحيح ، عبر إقامة نظم ديمقراطية حديثة و فاعلة تساهم في عملية تغيير واقع الشعوب العربية
إلى ما هو أفضل " (4)

(1) حسين جميل ، حقوق الإنسان في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 1986 ،
ص 175 .

(2) حسين جميل ، حقوق الإنسان في الوطن العربي : المعوقات و الممارسة ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة
ديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق،
ص521 .

(3) خير الدين حسيب ، حول " الربيع " الديمقراطي العربي : الدروس المستفادة ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 386
،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ابريل ، 2011 . ص 15 .

(4) مراد بن سعيد ، جدلية التغيير السياسي و الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، دراسة في مؤشرات الديمقراطية
في الدول العربية بعد عام 2011 ، مجلة جيل للدراسات السياسية و العلاقات الدولية ، العدد 5 ، 2016 . ص22 .

و لكن ، النظرة الموضوعية الدقيقة تؤكد أنه بالرغم مما تحقق من متطلبات التحول الديمقراطي في العالم العربي الا أن المنطقة العربية لازالت تعاني " عجزا ديمقراطيا " ، يبدو ذلك واضحا في أزمة الفكر العربي الاسلامي في علاقته بالديمقراطية ، بحيث يواجه صعوبة في حسم موقفه منها ، حيث "تتعدد في منظومته وجهات النظر بطريقة متباينة ، ومتصادمة أحيانا ، تكشف عن تفاوت مستويات التطور و التراكم و الانفتاح الفكري و السياسي بين اتجاهات و خطابات الفكر العربي المعاصر ".(1) اذ و منذ عقود مضت الى اليوم لم يتطور مستوى النقاش الفكري و السياسي العربي بالقدر المطلوب حول المسألة الديمقراطية ، مما يؤكد تجذر الطابع الاشكالي للديمقراطية في المجتمعات العربية و الاسلامية .

(1) زكي ميلاد ، الفكر الاسلامي المعاصر و مسألة الديمقراطية ، ضمن كتاب : نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني ، مركز القدس للدراسات السياسية ، عمان ، الأردن ، 2007 ، ص 177 .

خاتمة: (الاستنتاجات):

لقد هدفت هذه الدراسة الى التعرف على طبيعة إشكالية الديمقراطية في العالم العربي من خلال محاولة الكشف عن العوائق التي أدت الى تعطيل التجربة الديمقراطية في المجتمعات العربية و تغييبها عبر تاريخها الطويل و قد خلصت الدراسة الى جملة من الاستنتاجات يتمثل أبرزها كما يلي :

-ان مشكلة الحكم هي أساس المشكلات التي عانت منها الشعوب طوال كفاحها ... و تعد الديمقراطية أفضل تلك الأشكال ،على اعتبار أنها آلية لإدارة شؤون الحكم و حل مشكلته ،من خلال جعل الحاكمين خاضعين لإدارة المحكومين،فضلا عن كونها النظام السياسي الوحيد الذي يحقق سيادة الأمة و يحمي الحريات و يمنع الاستبداد ،كما يضمن احترام مبدأ سيادة القانون ، الأمر الذي جعلها مطلب جميع الشعوب و الأمم و ضرورة من ضرورات الإنسان المعاصر .

-ان الديمقراطية باعتبارها قيم إنسانية (الحرية و العدل و المساواة و التسامح ... الخ) و آلية لإدارة شؤون الحكم (تعددية سياسية و تداول سلمي للسلطة و سيادة القانون و فصل السلطات ... الخ) لم يعرفها العالم العربي طوال تاريخه السياسي، بسبب عدم توفر الشروط الموضوعية و الذاتية التي تسمح باستنباتها و تطويرها و تقدمها ، و هو ما جعل العالم العربي يحتل المراتب الدنيا في التحول الديمقراطي الذي شهده و يشهده العالم .

-هناك شبه اجماع لدى الباحثين في الشأن السياسي العربي أن النظم العربية مهما اختلفت : ملكية او جمهورية ، عسكرية أو مدنية ، شمولية أو تعددية ، هي نظم سلطوية ، ميزتها التسلط و تمركز السلطة، و هو ما يفسر عدم امكانية تحرر الدولة العربية الحديثة من مواريث الدولة السلطانية التقليدية القهرية الاستبدادية ،على حد تعبير ، عبد الاله بلقزيز، و من بنى " النظام الأبوي " التي ترسخت و تعززت كأشكال محدثة على حد تعبير هشام شرابي، و عدم القدرة على تفكيكها .

-ان انعدام الثقافة الديمقراطية في المجتمعات العربية ، و غياب أسلوب الحوار العقلاني في حل المشاكل المطروحة و التعصب للرأي و رفض التحاور مع الآخر و اقصائه ، و عدم التحلي بروح التسامح و المسؤولية ، و طغيان النزعة القبلية و العشائرية و الطائفية و المذهبية ... الخ ، و الاختلافات السياسية و الصراعات الإيديولوجية ، و اختلاف مرجعية القيم في الدول العربية عن المرجعية الديمقراطية ، و تهميش المجتمع المدني ... الخ كلها عوامل عطلت التجربة الديمقراطية الصحيحة في العالم العربي ، و عليه ، فمعضلة الديمقراطية في المجتمعات العربية لا تتعلق بكونها سياسية بحتة ، بل هي أيضا مسألة تتعلق بالبنى الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية .

-ان أزمة الديمقراطية التي تعانيها المجتمعات العربية لا تعني أن هذه المجتمعات ليست لديها القابلية للممارسة الديمقراطية ، فالواقع "أن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي تقتضي معالجتها العلمية الموضوعية الانطلاق من الكشف عن العوائق التي تحول دون قيامها و الوعي بها ، ذلك بمثابة تشخيص الداء ، و تشخيص الداء ليس معناه اقامة الدليل على استحالة الشفاء " . (1)

ان أبرز مظاهر ذلك الوعي لضرورة الديمقراطية تجلت في ثورات الربيع العربي التي " تمثل اليوم الفرصة الذهبية الأنسب لاجتثاث تحول حقيقي نحو الديمقراطية في المنطقة العربية و ذلك لمجموعة أسباب أبرزها سببان : أولهما ، أن الأنظمة العربية القائمة و بحسب سلوكها الراهن تمثل عقبة رئيسية أمام أي تحول ديمقراطي في بلدانها ، و ثانيهما ، أن انتشار الديمقراطية في العالم الحديث ... قد جاء على شكل موجات بسبب الثورات غالبا ، و ليس نتيجة أي أسباب أخرى" . (2) ، و لا يجب أن يفهم " أن الثورة مرادفة للعنف دائما ، و من في وسعه أن ينفي أن انجاز هدف الديمقراطية هو بجميع المقاييس - ثورة - حتى و لو كانت ثورة بيضاء لا تجري في أنهارها الدماء؟" (3)

(1) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 129 .

(2) فيصل محمد عبد الغفار ، الربيع العربي الجنادرية للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2015 ، ص 124 .

(3) عبد الاله بلقزيز الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق و الممكنات ، في علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في العالم العربي مرجع سابق ، ص 136 .

ان خروج العالم العربي من أزمته الديمقراطية ، يتطلب نضالاً مستمرا من أجل انتزاع حريات و حقوق المواطن العربي الأساسية ، فالنضال و التضامن بين القوى الوطنية في البلاد العربية مسألة ضرورية و لازمة لتحقيق أي مكاسب ديمقراطية ، لأن " الديمقراطية لا تنشأ الا كمعركة و كتفكيك مستمر و دائم لنظام القمع النفسي و السياسي و الاجتماعي ، و بالتالي كثمرة تاريخية لكفاح مستمر و دائم . " (1)

و ان أخطر ما يهدد مستقبل الديمقراطية في اللحظة التاريخية العربية الراهنة كما يرى محمد جابر الأنصاري هو تثبيت السلطة بجذورها العصبوية الموروثة و استمرار الصراع الطائفي و المذهبي ، الذي يعمل على هدم الديمقراطية من جذورها في الوقت الراهن ، كما هدم الشورى في صدر تاريخنا أيضا .

(1)برهان غليون ، حول الخيار الديمقراطي ، مرجع سابق ، ص164 .

تمت بعون الله تعالى يوم الأحد 16 ديسمبر 2019

قائمة المصادر و المراجع

-القرآن الكريم

أولا : المصادر :

- (1)-أفلاطون ، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا ، مراجعة : محمد سليم سالم ،دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، (د.ت) .
- (2)- أرسطو ، السياسة ، ترجمة : أوغيسطينوس بربارة البولسي ،اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ، لبنان ، 1975 .
- (3)- ابن خلدون ، عبد الرحمان ، المقدمة ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ،لبنان، ط2003، 1 .
- (4)- ابن القيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، قدم له : محمد الزحيلي ، حققه و خرج أحاديثه و علق عليه : بشير محمد عيون ، مكتبة المؤيد ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1989 .
- (5) -ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ج4 ، مكتبة السلام العالمية، (د.ط)، (د.ت) .
- (6)- الايجي عضد الدين ، المواقف ، ج8 ،ضبطه و صححه : محمود عمر الدميالي ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (7)- ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية ، تحقيق : على بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع ، (د.ط) ، (د.ت).
- (8)-----، منهاج السنة النبوية ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، ج1 ، (د.ط)، (د.ت) .
- (9)- أبو يوسف، يعقوب ابن ابراهيم ، الخراج، طبعة سلفية بمصر (د.ت) .
- (10)- أبو الأعلى الفراء ، الأحكام السلطانية ، صححه و علق عليه : محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 2000 .
- (11)- الأشعري ، ابو الحسن ، مقالات الاسلاميين ، ج1 ،تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1990 .
- (12)- ألبرت حوراني ،الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) (د.ت) .

- (13)- أبو حامد ، الغزالي ، فضائح الباطنية ، حققه وقدم له : عبد الرحمان بدوي ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (14)----- ، الاقتصاد في الاعتقاد ، شرح و تعليق : انصاف رمضان ، دار قتيبية للطباعة و النشر و التوزيع ، ط1 ، دمشق ، سوريا ، 2003 .
- (15)- الامام مسلم ، صحيح مسلم ، ج3 ، كتاب الامارة .
- (16)- الامام البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الايمان .
- (17)- أبو الحسن الماوردي ، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، تحقيق : احمد مبارك البغدادي ، مكتبة دار ابن قتيبة ، الكويت ، ط1 ، 1989 .
- (18)----- ، أدب الدنيا و الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1987 .
- (19)- أبو العباس أحمد القلقشندي ، مآثر الانافة في معالم الخلافة ، ج1 ، تحقيق : عبد الستار أحمد فراج ، عالم الكتب ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (20)- ابراهيم بن موسى الشاطبي ، الاعتصام ، ج2 ، مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ، مصر ، 1990 .
- (21)- أبو المعالي ، الجويني ، غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق و دراسة مصطفى حلمي مكتبة الخانجي ، القاهرة ، طبعة 1 / 1989 .
- (22)----- ، الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، حققه و علق عليه و قدم له و فهرسه : محمد يوسف موسى ، عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، (د.ط) ، 1950 .
- (23)- أبو جعفر ، الطوسي ، تلخيص الشافي ، ج1 ، قدم له و علق عليه حسين بحر العلوم ، مؤسسة انتشارات المحبين ، ط1 ، قم ، ايران ، (د.ت) .
- (24)- أبو الأعلى ، المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، الدار السعودية للطباعة و النشر ، جدة ، (د.ط) 1987 .
- (25)----- ، نظرية الاسلام في السياسة و الدستور و القانون ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، (د.ت) .
- (26)----- ، الحكومة الاسلامية ، المختار الاسلامي للطبع و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (27)- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج3 ، دار الطباعة المنيرية ، مصر ، 1356 هـ .
- (28)- ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ج1 ، ترجمة: لويس اسكندر ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، 1966 .

- (29)- البغدادي ع، عبد القاهر ، الفرق بين الفرق ، دراسة و تحقيق : محمد عثمان الخشت ، مكتبة ابن سينا للنشر و التوزيع و التصدير ، القاهرة ، مصر ، (د.ت) .
- (30)- الباقلائي ، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل ، تحقيق : الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1978
- (31)- جون لوك ، في الحكم المدني ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، لبنان ، (د.ط)، 1959 .
- (32)- جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة : عادل زعيتر ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2012 .
- (33)-جون دن ، قصة الديمقراطية ، ترجمة : عبد الله الملاح ، العبيكان للنشر و التوزيع ، الرياض المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2012 .
- (34)- جورج طرابيشي ، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 2006 .
- (35)- جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة ، ج3 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1954 .
- (36)- ولد يورانت ، قصة الفلسفة ، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1979 .
- (37)- زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، ط6 ، 2006 .
- (38)- الجورجاني ، على بن محمد ، شرح المواقف لللاجي ، ج8 ، مطبعة السعادة القاهرة ، (د.ط) (د.ت)
- (39)- جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة ، ج3 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1954 .
- (40)- حسن البنا ، مجموعة رسائل حسن البنة ، دار الدعوة للطبع و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 2002
- (41)------،الرسائل الثلاث ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، مصر، (د.ط) (د.ت) .
- (42)- يوسف القرضاوي ، من فقه الدولة في الاسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، (د.ط) 1997 .
- (43)------، الاسلام و العلمانية وجه لوجه ، مكتبة رحاب ، ط2 ، الجزائر ، 1989 .
- (44)- كارل بوبر ، بحثا عن عالم أفضل ، ترجمة أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1999 .
- (45)- محمود عباس العقاد ، الديمقراطية في الاسلام ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2012 .

- (46)- موريس دو فيرجي ، المؤسسات السياسية و القانون الدستوري ، ترجمة جورج سعد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1992 .
- (47)- مونتيكيو ، روح الشرائع ، ترجمة : عادل زعيتير ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، (د.ط) ، 2012 .
- (48)- محمد رشيد رضا ، الخلافة أو الامامة العظمى ، مطبعة المنار ، القاهرة ، (د.ط) ، 1341هـ
- (49)- محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، ج2 ، تحقيق و تقديم محمد عمارة دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1993 ،
- (50)-----، الاسلام بين العلم و المدنية ، كلمات عربية للترجمة و النشر ، القاهرة ، (د.ط) ، 2011 .
- (51)-----، تفسير القرآن الكريم ، ج5 ، مطبعة المنار ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1328هـ
- (52)----- ، نظرية الاسلام في السياسة و الدستور و القانون ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار الفكر ، بيروت ، ط3 ، (د.ت) .
- (53)- محمد بن يعقوب الكليني ، أصول الكافي ، ج1 ، دار المرتضى ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005
- (54)- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 2000 ،
- (55)-----، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1990 ،
- (56)----- الديمقراطية و حقوق الانسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2004 ،
- (57)- اشكالية الديمقراطية و المجتمع المدني في الوطن العربي ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 .
- (58)- محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، اعداد و تقديم : سيد هادي خصر وشاهي ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2002 .
- (59)- ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1963 .
- (60)- محمد الملي ، ابن باديس و عروبة الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر (د.ط) ، 1980 .
- (61)- النووي ، يحي بن شرف الدين ، روضة الطالبين ، المكتب الاسلامي

- (62)- السنهوري عبد الرزاق ، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبه أمم شرقية ، تحقيق : توفيق الشاوي و نادية السنهوري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2001 .
- (63)- على ابن أبي طالب ، نهج البلاغة ، جمعه : الشريف الرضى ، تحقيق الشيخ فارس الحسون، اعداد مركز الأبحاث العقائدية ، (د.ط) (د.ت)
- (64)- عبد الرحمان الجبرتي ، عجائب الآثار في التراجم و الأخبار ، ج3 ، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمان عبد الرحيم ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، (د.ط) ، 1998 .
- (65)- عبد الحميد متولي ، القانون الدستوري و الأنظمة السياسية ، مؤسسة المعارف ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1964 .
- (66)- عبد القادر عودة ، الاسلام و أوضاعه السياسية ، مؤسسة هنداوي للتعليم الثقافي، القاهرة ،(د.ط) ، 2012 .
- (67)- عبد الله العروي ، مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ،(د.ت)،(د.ط)
- (68)-----، العرب و الفكر التاريخي ، دار الحقيقة ،بيروت ،لبنان ، ط1، 1980 .
- (69)- صمويل هانتنغتون ، الموجة الثالثة ، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين ، ترجمة : عبد الوهاب علوب ، تقديم : سعد الدين ابراهيم ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ط1 ، 1993 .
- (70)- رفاعة الطهطاوي ،مناهج الألباب المصرية في معرفة مباهج الآداب العصرية ، مطبعة الرغائب بمصر، ط2 ، (د.ت).
- (71)-----، المرشد الأمين ، تقديم : منى أحمد أبو زيد ، دار الكتاب المصري ، القاهرة، (د.ط) 2012 .
- (72)-----، تخليص الابريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة و النشر ، القاهرة ، (د.ط) (د.ت) ،
- (73)- الشهرستاني عبد الكريم ، الملل و النحل ، ج1 ، تحقيق : عبد العزيز محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع ، بيروت ، (د.ط) ، 1968 .
- (74)-----، نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرره و صححه : ألفريد جيبون ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1 ، 2009 .

- (75)- الشيخ المفيد ، شرح عقائد الصدوق ، أو تصحيح الاعتقاد ، تحقيق :هبة الدين الشهرستاني ، 1371 هـ .
- (76)- شبلي شميل ، آراء الدكتور شبلي شميل ، ج2 ، مطبعة المعارف ، القاهرة ، (د.ط) ، 1908 .
- (77)----- ، فلسفة النشوء و الارتقاء ، دار مارون عبود ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 1983 .
- (78)- تقي الدين النبهاني ، الدولة الاسلامية ، دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط7 ، 2002 .
- (79)- التفتازاني ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، مكتبة المدينة للطباعة و النشر و التوزيع ، كرتشي ، باكستان ، ط2 ، 2012 .
- (80)- ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط ، ترجمة: طلال مداح ، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و التوزيع ، الجزائر ، ط2 ، 2001 .
- (81)- خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تقديم : محمد الحداد ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، (د.ط) ، 2011 .
- (82)- زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، ط6 ، 2006 .

ثانيا / المراجع :

- (83)- ابراهيم أعراب ، الاسلام السياسي و الحداثة ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2010 .
- (84)- أحمد نسيم برقواوي ، محاولة في قراءة عصر النهضة ، دار رواد للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1988 .
- (85)- أحمد جازولي ، دولة الحق و القانون في الوطن العربي ، الديمقراطية نظريا و المشاركة سياسيا،... مطافات التحول و حقيقة الرهان ، في ..علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 .
- (86)- أحمد شكري الصبيحي ، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2000 .
- (87)- أحمد الأصفر اللحام ، مكونات الواقع العربي الراهن ، و أزمة ممارسة الديمقراطية ، في: علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 .

- (88)- ابراهيم البدوي ، سمير المقدسي ، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 .
- (89)- ابراهيم غريبة ، جمال الدين الأفغاني ، عطاؤه الفكري و منهجه الاصلاحى ، المعهد العالى للفكر الاسلامى ، المنظمة الاسلامية للتربية و العلوم و الثقافة ، عمان ، الأردن ، (د.ط) ، 1999 .
- (90)- اسماعيل نوري الربيعي، العرب و الاستعمار ، اصدارات دائرة الثقافة و الاعلام ، الشارقة ، دولة الامارات العربية المتحدة ، ط1 ، 2000 .
- (91)- أحمد شوقي الفنجري ، كيف نحكم بالاسلام في دولة عصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1990 .
- (92)- أحمد أمين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (93)- أمحمد جبرون ، نشأة الفكر السياسى الاسلامى و تطوره ، منتدى العلاقات العربية و الدولية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2015 .
- (94)- ----- ، مفهوم الدولة الاسلامية ، أزمة الأسس و حتمية الحداثة ، المركز العربى للأبحاث و دراسة السياسات ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2014 .
- (95)- أحمد محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، دار النهضة العربية، بيروت ، (د.ط) ، 1991 .
- (96)- أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى ماركس ، دار المعرف ، القاهرة ، ط5 ، 1995 .
- (97)- ----- ، الفلسفة اليونانية، تاريخها و مشكلاتها ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة ، طبعة جديدة ، 1998 .
- (98)- أحمد علي نصري ، الاغريق ، تاريخهم و حضارتهم ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1976 .
- (99)- احسان طالب ، حوار الديمقراطية و الاسلام ، منشورات ضفاف ، بيروت ، ط1 ، 2013 .
- (100)- امام عبد الفتاح امام ، الأخلاق و السياسة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2001 .
- (101)- أوصديق فوزي ، الوافي في شرح القانون الدستورى الجزائرى ، ديوان المطبوعات الجامعية، ج1، الجزائر ، ط2 ، 2003 .

- (102)- أحمد الريسوني ، الأمة هي الأصل ، مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، ط1 ، 2012 .
- (103)- أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابرماس ، الأخلاق و التواصل ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، (د.ط) ، 2012 .
- (104)- أحمد الكاتب ، تطور الفكر السياسي الشيعي، دار الجديد ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1998 .
- (105)- بومدين بوزيد ، سلطة الرمزي ... و (خطاب العنف) ضمن كتاب : الإسلاميون و المسألة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2004 .
- (106)- بوطرفة أيمن ، العقلية المأمراتية و تجلياتها على الفكر السياسي الإسلامي ، مؤسسة الأمة العربية للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2017 .
- (107) – برهان غليون ، الديمقراطية العربية ، جذور الازمة و أفاق النمو ، في: برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط1 ، 1994 .
- (108) _____ المحنة العربية ، الدولة ضد الأمة ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 2015 .
- (109) _____ منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، مقدمة نظرية : في علي خليفة الكواري و آخرون : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 .
- (110)- جان جاك شوفليي ، تاريخ الفكر السياسي ، ج1 ، ترجمة : محمد عرب صاسيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط4 ، 1998 .
- (111)- جون دن ، قصة الديمقراطية ، ترجمة : عبد الله الملاح ، العبيكان للنشر ، الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2012 .
- (112)- جان توشار ، تالايخ الفكر السياسي ، ترجمة : علي المقلد ، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1983 .
- (113)- جان بيار فيرنان ، أصول الفكر اليوناني ، ترجمة : سليم مراد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 1987 .
- (114)- جهاد عودة ، سقوط دولة الاخوان ، كنوز للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2013 .
- (115) جبار علاوي ، الاتصال السياسي ، دار أمجد للنشر و التوزيع ، عمان ، الاردن ، الطبعة العربية، 2015 .

- (116)- هاشم مرتضى ، الديمقراطية ، وجهات نظر اسلامية ، منشورات الاجتهاد ، بغداد ، ط1 ، 2008.
- (117)- هشام صالح ، مدخل الى التنوير الاوروبي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 .
- (118)- هشام غصيب ، الديمقراطية من منظور ماركسي ، منشورات الوعي الجديد ط1 ، 2010 .
- (119)- هاني عواد ، مفهوم القومية العربية ، من المادي الى المتخيل ، شبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013 .
- (120)- هاني المغلس ، الطاعة السياسية في الفكر الاسلامي ، النص و الاجتهاد و الممارسة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرنند ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 2014 .
- (121)- هشام أحمد جعفر ، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، رؤية معرفية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرنند ، فيرجينيا ، (و.م.أ) ، ط1 ، 1995 .
- (122)- هشام شرابي ، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي ، ترجمة: محمود شريح ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1993 .
- (123)- هاني الهندي ، الحركة القومية العربية في القرن العشرين ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2015 .
- (124) – همسة الجميلي ، الاصلاح السياسي في دول مجلس التعاون الخليجي بين المحفزات و المعوقات، دار المنهل للنشر و التوزيع ، عمان ، الاردن ، (د.ط) ، 2011 .
- (125)- ولد يورانت ، قصة الفلسفة ، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط4، 1979.
- (126)------، قصة الحضارة ، حياة اليونان ، ترجمة : محمد بدران ، دار الجيل ، بيروت ،
- (127)- وحيد عبد المجيد ، مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي ، (ندورة) ، ورقة عمل ، الديمقراطية في الوطن العربي ، في علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2002 .
- (128)- زكريا سليمان بيومي ، التيارات السياسية و الاجتماعية بين المجددين و المحافظين ، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (د.ط) ، 1983 .
- (129)- حازم الببلاوي ، عن الديمقراطية الليبرالية ، قضايا و مشاكل ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1993،

- (130)- حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3 ، 1993 .
- (131)- حسين جميل ، حقوق الانسان في الوطن العربي ، سلسلة الثقافة القومية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، (د.ط) ، 1986 .
- (132)- -----، حقوق الانسان في الوطن العربي ، المعوقات و الممارسة ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1987 .
- (133)- حسين علوان البيج ، الديمقراطية و اشكالية التعاقب على السلطة ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2002
- (134)- حسن ابراهيم حسن ، النظم الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، (د.ط)، (د.ت).
- (135)- حسن صبحي أحمد عبد اللطيف ، الدولة الاسلامية و سلطتها التشريعية ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر و التوزيع ، الاسكندرية ، مصر ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (136)- حلیم بركات ، جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، بحوث في الفكر القومي العربي ، اشراف معن زيادة ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، (د.ط) 1983 .
- (137)- حسنين توفيق ابراهيم ، النظم السياسية العربية :الاتجاهات الحديثة في دراستها ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2008 .
- (138)- حسن حنفي ، الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا العربي ، أعمال ندوة: الديمقراطية و حقوق الانسان في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1986
- (139)- حسنين على ابراهيم الفلاحى ، الديمقراطية و الاعلام و الاتصال ، الجامعة العراقية ، كلية الاعلام ، قسم الصحافة ، ط1 ، 2014 .
- (140)- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت ، (د.ط) (د.ت) .
- (141)- يوسف القرضاوي ، من فقه الدولة في الاسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، (د.ط) ، 1997 .
- (142)- كارل بوبر ، بحثا عن عالم أفضل ، ترجمة : أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، (د.ط) ، 1999 .
- (143) كمال سعيد مصطفى ، حقوق الانسان و معاييرها الدولية ، دار دجلة ، عمان ، الاردن ، (د.ط) . 2010

- (144)- لطفي عبد الوهاب يحيي ، اليونان ، مقدمة في التاريخ الحضاري ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، (د.ط) ، 1991 .
- (145)- ليسلي ليبسون ، الحضارة الديمقراطية ، تعريب فؤاد مويساتي و عباس عمر ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، (د.ط) ، 1970 .
- (146)- لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط4 ، 1987 .
- (147)- لؤى صافي ، العقيدة و السياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الاسلامية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرندين فيرجينيا ، و.م.أ ، ط1 ، 1998 .
- (148)- محمود عباس العقاد ، الديمقراطية في الاسلام ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، (د.ط) ، 2012 .
- (149)- ممدوح درويش مصطفى ، ابراهيم سايح ، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية و اليونانية ، المكتبة الجامعية الحديثة ، الاسكندرية ، (د.ط) ، 1998 .
- (150)- محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان ، دار الفكر ، القاهرة ، ط3 ، 1980 .
- (151)- مصطفى النشار ، تطور الفلسفة السياسية ، من صولون حتى ابن خلدون ، الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، (د.ط) ، 2005 .
- (152)- محمود فهمي ، تاريخ اليونان ، تقديم محمد وينهم ، مكتبة و مطبعة الغد ، (د.ط) ، 1999 .
- (153)- محمد الخطيب ، الفكر الاغريقي ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، سوريا ، ط1،1999 .
- (154)- محمود خالد ، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الاسلامية ، شركة شهاب للنشر ، الجزائر ، ط2 ، 1989 .
- (155)- محمد أحمد على مفتي ، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، ط1 ، 2002 .
- (156)- منذر شباني ، سبينوزا و اللاهوت ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، (د.ط) ، 2009 .
- (157)- محمد الجوهري ، حمد الجوهري ، النظام السياسي الاسلامي و الفكر الليبرالي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، (د.ط) ، 1993 .
- (158)- محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، دار التراث، القاهرة ، ط7 ، (د.ت) .
- (159)- مصطفى حلمي ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت ، 2004 .
- (160)- مصطفى السباعي ، المرأة بين الفقه و القانون ، دار العروبة ، القاهرة ، (د.ط) ، 1961 .

- (161)- محمد الصادق عفيفي ، المجتمع الاسلامي و أصول الحكم ، دار الاعتصام للطباعة و النشر و التوزيع ، ط1 ، 1980 .
- (162)- محمد سهيل طقوش ، تاريخ الدولة العباسية ، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع ، ط7 ، بيروت ، لبنان ، 2009 .
- (163)- محمد الفقيه ، قراءة في خطاب النهضة ، اشكالات و تساؤلات ، مركز التأصيل للدراسات و البحوث ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (164)- محمد السني ، الثورة و بريق الحرية ، دار الأدهم للنشر و التوزيع ، (د.ط) ، 2017 .
- (165)- محمد كامل ضاهر ، الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، دار البيروني للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1994 .
- (166)- محمد عمارة ، رفاة الطهطاوي ، رائد التنوير في العصر الحديث ، دار المستقبل العربي للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 1984 .
- (167)-----، المنهج الاصلاحى للإمام محمد عبده ، مكتبة الإسكندرية ، مصر ، (د.ط) ، 2005 .
- (168)-----، جمال الدين الأفغاني ، موقظ الشرق و فيلسوف الاسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 1988 .
- (169)-----، الامام محمد عبده ، مجدد الدنيا بتجديد الدين ، دار الشروق ، القاهرة ، (د.ط) ، 1988 .
- (170)- مجدي عبد الحافظ ، جمال الدين الأفغاني و اشكاليات العصر ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، مصر ، (د.ط) ، 1997 .
- (171)- مفرح بن سليمان القوسي ، المنهج السلفي ، تعريفه ، تاريخه ، مجالاته ، قواعده ، خصائصه ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع ، رياض ، المملكة العربية السعودية ، (د.ط) ، 2002 .
- (172)- محمود اسماعيل ، الخلافة الاسلامية بين الفكر و التاريخ ، مصر العربية للنشر و التوزيع ، ط1 ، القاهرة ، 2006 .
- (173)- محمد الدمرداش العقالي ، الاسلام السياسي ، من عام الجماعة الى حكم الجماعة ، سما للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2014 .
- (174)- محمد عبد القادر أبو فارس ، الفقه السياسي عند الامام حسن البنة ، دار البشير للثقافة و العلوم، طنطا ، مصر ، ط1 ، 1999 .

- (175)- محمد أبو القاسم حاج حمد ، مداخل في المؤتمر القومي الاسلامي الأول ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، أكتوبر ، 1994 .
- (176)- مصلح خضر الجبوري ، الدور السياسي للأقليات في الشرق الأوسط ، الأكاديميون للنشر و التوزيع ، عمان - الأردن ، ط1 ، 2014 .
- (177)- محمد نور الدين أفاية ، الديمقراطية المنقوصة في إمكانات الخروج من التسلطية و عوائقه ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط1 ، 2013 .
- (178)- محمد حسين دخيل ، نظم الحكم في الوطن العربي ، دار مكتبة البصائر للطباعة و النشر و التوزيع ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2014 .
- (179)- محمد عز العرب ، الدولة الربيعية ، المركز الدولي للدراسات المستقبلية و الاستراتيجية ، الكويت ، 2010 .
- (180)- مسعود ضاهر ، الدولة و المجتمع في المشرق العربي ، دار الآداب ، القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 1991 .
- (181)- مرشا بريستاين بوسسوني ، ميشيل بينر أنجريست ، السلطوية في الشرق الأوسط : النظم الحاكمة و المقاومة ، ترجمة : طلعت غنيم حسن ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2014 .
- (182)- محمد الأحمري ، الديمقراطية ، الجذور و اشكالية التطبيق ، الشبكة العربية للابحاث و النشر ، بيروت ، ط1 ، 2012 .
- (183)- محمد نجيب بوطالب ، الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية ، في المجتمعات العربية ، مقارنة سسيولوجية للثورتين التونسية و الليبية ، معهد الدوحة ، قطر ، 2011 .
- (184)- معن زيادة ، معالم على طريقة تحديث الفكر العربي ، سلسلة المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الطويت ، (د.ط) ، 1987 .
- (185)- محمد برادة ، من أين نبدأ؟ و ما العمل؟ ندوة مفتوحة ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1987 .
- (186)- محمد جابر الأنصاري ، الديمقراطية و معوقات التكوين السياسي العربي ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2002 .
- (187)- محمد عبد الفتاح فتوح ، الديمقراطية و الشورى في الفكر الاسلامي المعاصر ، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هرنن ، فيرجينيا ، و.م.أ ، ط1 ، 2006 .

() محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج1، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، (د.ط) ، 1976 .

(188)- نايف بلوز ، تاريخ الفكر الاجتماعي ، المطبعة الجديدة ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 1986 .

(189) منصف المرزوقي ، هل نحن اهل للديمقراطية ؟ ، الدار المتوسطة للنشر،تونس ،ط2012،1 .

(190) _____ ، ننتصر .. أو ننتصر من اجل الربيع العربي ، تقديم : عزمي بشارة ، الدار المتوسطة للنشر ، تونس ، ط1، 2014 .

(191) مفرح بن سلمان القوسي ، المنهج السلفي : تعريفه، تاريخه، مجالاته ، قواعده ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2015 .

(192)- نور الدين حاروش ، تاريخ الفكر السياسي ، شركة دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 2004 .

(193)-نصر أبو زيد و آخرون ، الحداثة و الحداثة العربية ، دار البتراء للنشر و التوزيع ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2005 .

(194)- نابلسي شاكور ، الشاعر العربي مصر و بلاد الشام ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2003 .

(195)- نزهة الحاج عمر ، الأعرجي بين نقده و رفته ، دراسات حول فكره و نظرياته ، تحقيق و اعداد نزهة الحاج عمر ، دار اي- كتب ، لندن ، ط1 ، 2017 .

(196)- نزيه الأيوبي ، تضخيم الدولة العربية ، ترجمة : أمجد حسن ، المنظمة العربية للترجمة ، مراجعة : فالح عبد الجبار ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2010 .

(197)- نادر فرجاني ، سعيا وراء الرزق ، دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل في الأقطار العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1988.

(198)- ناصر بن عبد الكريم العقل ، مباحث في عقيدة أهل السنة ، دار الوطن للنشر و الدراسات و المباحث الرياضية ، ط1 ، (د.ت).

(199)- سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، في : سعد الدين ابراهيم وآخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1987 .

(200) سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، بيروت 1987 .

- (201) _____ ، مستقبل المجتمع و الدولة في الوطن العربي ، منتدى الفكر العربي ، عمان ، الأردن ، ط2 ، 1988 .
- (202) - ستيفن ديبلو ، ثيموتي ديل ، التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني ، ترجمة : ربيع وهبة ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2010 .
- (203) - سعيد زيداني ، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية ، في : على خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2002 .
- (204) _____ ، الديمقراطية و حماية حقوق الانسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1994 .
- (205) _____ ، الديمقراطية و حماية حقوق الانسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون و آخرون ، حول الخيار الديمقراطي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1994 .
- (206) - السيد ولد أباه ، دين و السياسة و الأخلاق ، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2014 .
- (207) - سيدي محمد ولدديب ، الدولة و اشكالية المواطنة ، قراءة في مفهوم المواطنة العربية ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2011 .
- (208) - السيد ياسين ، ما قبل الثورة ، مصر بين الأزمة و النهضة ، دار نهضة مصر للنشر و التوزيع ، (د.ط) ، 2011 .
- (209) - سهيل صابان ، تطور الأوضاع الثقافية في تركيا من عهد التنظيمات الى عهد الجمهورية ، (1839 / 1990 م) ، تحرير و مراجعة : عثمان على ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي هرندن ، و.م.أ ، ط1 ، 2010 .
- (210) - سليمان البستاني ، الدولة العثمانية ، قبل الدستور و بعده ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، (د.ط) ، 2014 .
- (211) ساطع الحصري ، ماهي القومية ؟ أبحاث و دراسات على ضوء الأحداث و النظريات ، دار العلم للملايين ، بيروت ، (د.ط) ، 1959 .
- (212) ----- ، أبحاث مختارة في القومية العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، (د.ط) ، 1985 .
- (213) - سعيد بن سعيد العلوي ، السيد ولد أباه ، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2006 .

- (214)- سمير أمين ، ملاحظات حول منهج التحليل ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1987 .
- (215)- عبد اللطيف احمد علي ، التاريخ اليوناني ، دار النهضة العربية ، بيروت،(د.ط)، 1976
- (216)- عاصم أحمد حسين ، المدخل الى التاريخ و حضارة الاغريق ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ،(د.ط) ، 1998 .
- (217)- عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى و آثارها في الديمقراطية ، منشورات المكتبة العصرية ، ط3 ، بيروت ، (د.ت) .
- (218)- علي الدين هلال ، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث ، في : سعد الدين ابراهيم و آخرون ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1987 .
- (219)- عبد القادر عيد ، محمد عبد الجبار ، الديمقراطية بين العلمانية و الاسلام ، دار الفكر ، مشق ، ط1 ، 1999 .
- (220)- عادل مصطفى ، فقه الديمقراطية ، روية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2012 .
- (221)- عاطف أبو سيف ، المجتمع المدني و الدولة ، دار الشروق للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2005 .
- (222)- عبد القادر بليمان ، الأسس العقلية للسياسة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، (د.ط)، 2007 .
- (223) _____ ، دراسات فلسفية في الأخلاق و السياسة ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 2012 .
- (224)- عبد العزيز بن مرزوق ، العقلية الليبرالية ، دار الحجاز للنشر و التوزيع ، الاسكندرية ، مصر ، ط1 ، 2011 .
- (225)- علي خليفة الكواري ، مفهوم الديمقراطية المعاصرة ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2002 .
- (226)- عبد القادر عودة ، الاسلام و أوضاعنا السياسية ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة ، (د.ت) ، 2012 .
- (227)- عبد الحميد أحمد أبو سليمان ، أزمة العقل السليم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هرندين ، فيرجينيا ، و.م.أ ، (د.ط) ، 2009 .

- (228)- عبد الله بن سليمان الدميحي ، الامامة العظمى عند أهل السنة و الجماعة ، دار الطيبة للنشر و التوزيع ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (229)- عبد العزيز الدوري ، النظم الاسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2008.
- (230)- عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، دار القلم ، دمشق ، سوريا ، 1988 .
- (231)----- ، علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الاسلامية ، القاهرة ، ط8 ، 1942 .
- (232)- عبد القديم زلوم ، نظام الحكم في الاسلام ، منشورات حزب التحرير ، ط6 ، 2000 .
- (233)- عبد الرحيم الموسوي ، الامامة و النص ، اشراف أبو الفضل الاسلامي (علي) ، مراجعة : محمد هادي اليوسفي ، المجمع العالمي لأهل البيت ، قم ، ايران ، ط1،1422 هـ .
- (234)- علي الكاش ، اغتيال العقل الشيعي ، اصدارات اي - كتب ، لندن ، ط1 ، 2005 .
- (235)- عبد الاله بلقزيز ، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2004 .
- (236)----- ، الدولة و المجتمع ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2008 .
- (237)----- ، في الاصلاح السياسي و الديمقراطية ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2007 .
- (238)----- ، الدولة في الوطن العربي و أزمة الشرعية ، في: عادل مجاهد الشرجبي و آخرون ، أزمة الدولة في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 .
- (239)----- ، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي : العوائق و الممكنات ، في : علي خليفة الكواري و آخرون ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت ، ط2 ، 2002 .
- (240)- عمر بن بوجليدة ، العرب و مسألة التنوير ، ابن النديم للنشر و التوزيع ، الجزائر ، دار الروافد الثقافية ، ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 2016 .
- (241)- علي حسين الجابري ، فلسفة التاريخ و الحضارة في الفكر العربي ، دراسة عقلانية نقدية ، دار الكتاب الثقافي ، عمان ، الأردن ، (د.ط) ، 2005 .
- (242)- عدنان عويد ، الديمقراطية بين الفكر و الممارسة ، التلويين للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق ، سوريا ، (د.ط) ، 2006 .
- (243)- عبد الوهاب أحمد الأفندي ، الاسلام و الدولة الحديثة ، دار الحكمة ، لندن ، (د.ت) .

- (244)- عمر جمعة العبيدي ، اشكالية البنية السياسية لنظم الجمهورية في المنطقة العربية ، دار الجنان للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2014 .
- (245)- عبد العالي معزوز ، هشام شرابي و نقده النظام الأبوي في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 2012 .
- (246) عبد الغفار رشاد القصبي ، التطور السياسي و التحول الديمقراطي ، (الحراك السياسي و ادارة الصراع) ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط2 ، 2006 .
- (247) عدنان محمد زرزور ، جذور الفكر القومي العلماني ، المكتبة الاسلامي ، بيروت ، دمشق ، عمان ، ط3 ، 1999 .
- (248) عثمان طوران ، اسرار الانقلاب العثماني ، ترجمة: كمال خوجة ، دار السلام ، بيروت، لبنان ، ط2 ، 1400 هـ
- (249) عبد الخالق عبد الله ، حكاية السياسة ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2006 .
- (250)- فرنسوا شتليه ، أوليفي دي هامبل ، تاريخ الأفكار السياسية ، ترجمة خليل أحمد خليل ، معهد الانماء العربية ، بيروت ، ط1 ، 1984 .
- (251)- فوزي مكوي ، تاريخ العالم الاغريقي و حضارته ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1980 .
- (252)- فؤاد العطار ، النظم السياسية و القانون الدستوري ، دار النهضة العربية القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) .
- (253)- ف.دياكوف ، س.كازافاليف ، الحضارات القديمة ، ج2 ، ترجمة نسيم واكل اليازجي ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، (د.ت) .
- (254)- فريال حسن خليفة ، الدين و السياسة في فلسفة الحداثة ، مصر الغربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، (د.ط) ، 2005 .
- (255)- فوزي أوصديق ، الوافي في شرح القانون الدستوري الجزائري ، ج1 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط2 ، 2003 .
- (256)- فالح حسين ، بحث في نشأة الدولة الاسلامية ، مركز دراسات الوحدة العاربية ، بيروت ، ط1 ، 2010 .
- (257)- ف.فولغين ، فلسفة الأنوار ، ترجمة : هنريت عبود ، دار الطليعة ، بيروت ، (د.ط) ، 1981

- (258)- فيصل محمد عبد الغفار، الربيع العربي ، الجنادرية للنشر و التوزيع ، عمان ، الاردن، ط1 ، 2015 .
- (259)- فوزي خليل ، دور اهل الحل و الغدق في النموذج الاسلامي لنظام الحكم ، المعهد العالي للفكر الاسلامي ، هرنندن ، و.م.ا ، ط1 ، 1996 .
- (260)- فريد بك المحامي ، تاريخ الدولة العلمية العثمانية ، تحقيق : احسان حقي دار النفائس ، بيروت ، 1401 هـ .
- (261)- صبحي صالح ، النظم الاسلامية ، منشورات الشريف الرضى ، ايران ، ط1 ، (د.ت) .
- (262)- القسبي عبد الغفار رشاد ، التطور السياسي و التحول الديمقراطي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط2 ، 2006 .
- (263)- روبرت دال ، عن الديمقراطية ، ترجمة : أحمد أمين الجمل ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة الثقافية و العلمية ، القاهرة ، ط1 .
- (264)----- ، الديمقراطية و نقادها ، ترجمة : منير عباس مظفر ، مراجعة : فاروق منصور دار الفارس للنشر و التوزيع ، بيروت ، ط2 ، 2005 .
- (265)- روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة ، ترجمة : حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط2 ، 1984.
- (266)- رقية المصدق ، الحريات العامة و حقوق الانسان ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1999 .
- (267)- رفيق عبد السلام ، في العلمانية و الدين و الديمقراطية : المفاهيم و السياقات ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 2008 .
- (278)- رشيد عليان ، الاسلام و الخلافة ، مطبعة دار السلام ، بغداد ، العراق ، ط1 ، 1976 .
- (279)- توفيق المديني ، المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي ، دراسة ، منشورات اتحاد كتاب العرب ، دمشق سوريا ، (د.ط) ، 1997 .
- (280)- ثامر محمد الخزرجي ، النظم السياسية الحديثة و السياسات العامة ، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2004 .
- (281)- ثناء فؤاد عبد الله ، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1997 .
- (282)- خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1981 .
- (283)- ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الاسلامي ، دار النفائس ، (د.ط) (د.ت)

- (284)- غانم جواد ، الاسلام الليبرالي ، حراك الاسلام في الغرب ، ضمن كتاب : نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني ، وقائع مؤتمر مركز القدس للدراسات السياسية (د.ط) ، 2007 .
- (285)- جورج طرابيشي ، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 2006 .
- (286)- منصف المرزوقي ، ننتصر .. أو ننتصر من أجل الربيع العربي ، تقديم : عزمي بشارة ، الدار المتوسطة للنشر ، تونس ، ط1 ، 2014 .
- (287)- يوسف حسن يوسف ، علم الاجتماع السياسي ، مركز الكتاب الاكاديمي ، عمان ، الاردن ، ط1 ، 2017 .

قائمة المجالات :

- (1)- حبيب حداد ، جدل الحرية و الدين و العلمانية في الدولة الديمقراطية ، مجلة منبر ابن رشد ، العدد عشرون ، خريف 2016 .
- (2)- أحسن لحسانة ، مداخل منهجية في مفهوم الحاكمية ، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر ، العدد 28 السنة السابعة ، 2006 .
- (3)- ياسين الحاج صالح ، الليبرالية و الديمقراطية و الحداثة السياسية ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الانماء العربي ، العدد ، السنة 27 ، صيف 2006 .
- (4)- محمد القوماني ، من الخلافة الراشدة الى الجمهورية الديمقراطية ، مجلة الاصلاح العدد 12 ، السنة الأولى ، جامعة تونس ، التاريخ 2012/09/07 .
- (5)- صلاح عبد الرازق ، الاصلاح السياسي عند المفكرين الاسلاميين ، مجلة النور ، العدد 149 ، 2010 .
- (6)- محمد عابد الجابري ، المسألة الديمقراطية و الأوضاع الراهنة في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ، السنة 14 ، العدد 157 . مارس 1992 .
- (7)- مفيد الزيدي ، محاولات الاصلاح السياسي في السعودية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 435 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ماي 2015 .
- (8)- مراد بن سعيد ، جدلية التغيير السياسي و الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، دراسة في مؤشرات الديمقراطية في الدول العربية بعد عام 2011 ، مجلة جيل للدراسات السياسية و العلاقات الدولية ، العدد 5 ، 2016 .
- (9)- سعيد زيداني ، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 135 السنة 13 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ماي 1990 .
- (10)- علي محمد فخرو ، الدولة الربعية و الانتقال الديمقراطي ، مجلة الديمقراطية ، العدد 58 ، تاريخ 2015/05/29 .
- (11)- عمار علي حست ، جدلية العلاقة بين الديمقراطية و التنمية ، مجلة الديمقراطية ، العدد 55 .

- (12)- خير الدين حسيب ، حول الربيع الديمقراطي العربي ، الدروس المستفادة ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 386 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، افريل ، 2011 .
- (32)- وجيه كثراني ، التنظيمات العثمانية و الدستور ، مجلة التبيين ، العدد 3 ، الدوحة ، قطر ، 2013.

الجرائد :

- (1)- خليل سامي أيوب ، الناصرية ، الولادة و النشأة ، الحوار المتمدن العدد 3700 ، تاريخ 2012/04/16 .
- (2)- وليد مصطفى ، رهانات النهضة في الفكر العربي ، الحوار المتمدن ، العدد 194 . التاريخ 2002/07/19 .
- (3)- جوزيف أيوب ، اشكالية النهضة في فكر شبلي شميل ، الحوار المتمدن ، العدد 4047 ، تاريخ 2013/03/30 .
- (4)- عبد الغفار شكر ، العولمة و الديمقراطية في الوطن العربي ، الحوار المتمدن ، العدد 946 . تاريخ 2004/09/04 .
- (5)- نادي قدرى أبو بكر ، اتجاهات الخطاب الفكري العربي النهضوي و اشكالياته ، جريدة الحياة ، 16/يوليو /2016 .
- (6)- عبد الاله بلقزيز ، في الشروط الثقافية للديمقراطية ، جريدة الخليج يومية سياسية مستقلة ، الموقع .

www.alkhaleej.ae : الالكتروني

الرسائل و الأطروحات الجامعية :

- (1)- فتحي الزيراري ، القياس القانوني للديمقراطية ، أطروحة دكتوراه علوم ، جامعة قسنطينة ، 2013/ 2012 .
- (2)- صالح سمصار ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامي المعاصر ، رسالة ماجستير في السياسة الشرعية ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الاسلامية ، قسم الشريعة ، 2010/2009 .

(3)- عبد القادر بليمان ، مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة ، محاولة في الاسس العقلية و الدينية للخطاب السياسي في المغرب العربي ، أطروحة دكتوراه في الفلسفة ، جامعة وهران ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم الفلسفة 2001/2000 .

(4)- محمد بوطرفاس ، الحملات الانتخابية ، دراسة مقارنة بين التشريع الجزائري و التشريع الفرنسي ، اطروحة دكتوراه ، جامعة منتوري ،كلية الحقوق و العلوم السياسية ، قسنطينة ، 2011/ 2010 .

(5)فاروق عبد الحميد ، حق الانتخاب و ضماناته ، اطروحة دوكتوراه ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، مصر ، 1998 .

المعاجم و الموسوعات و القواميس :

(1)- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 1978 .

(2)- موسوعة المعارف الاسلامية ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة التنظيمات مجلد 7 ، دار المعارف ، بيروت ، 1933 .

(3)- قاموس لسان العرب ، ابن منظور ، دار مصادر للطباعة و النشر ، بيروت ، 1990.

(4)- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ، مصر 1999

(5) المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، 1960م

المراجع باللغة الاجنبية:

(1)باللغة الفرنسية:

(1)- philippe gerrard , droit et democratie , reflèxion sur la lègètinritè du droit da,s la sociètè democratique , saint-louis ,presses des fac , 1995

(2)- Moncef marzouki, le mal arabre entre dictatures et integrismes, la dèmocratie interdite, l'harmathan, paris, 2004 .

(2)باللغة الانجليزية:

(1)-Andrew levine ، liberal democracy . a critique PF its theory . (New york columbia , university press , 1981.

(2)- vladimir illich lenin , selectes works (moskow ; forgeiga lawguages publishing house , 1961 , vol 3 .

(3)- C.A Nallino , en cyclopeadia of social science , vol , 111 .

(4)- D.B. Macdonald , the devolepement of muslim thelogg jurisprudence and constitutional theory , new york , 1903 .

المجلات بالفرنسية :

(1)- abdou filalli- ansary , islam , laicité , démocratie , pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques , N 104 .

(2)- cornelius ,castoriadis, la polis grecque et la création de la démocratie,
<http://www.cairn.info/> revue le debat N 38 ,1986 .

المواقع الالكترونية:

(1)ويكيبيديا ، الموسوعة الحرة، حسن البناء <Http://ar.wikipedia.org>

(2) السيدة زهرة ، الدولة الوطنية العربية ، عوامل التفكك و الوحدة ، شبكة البصرة ، الثلاثاء 24 ذو القعدة 1436 هـ ، الموافق لـ 8 سبتمبر 2015 .
www.elbassrah.net

(3)محمد الفيلي ، الدين و القبيلة في مواجهة الديمقراطية www.alfili.com

(4) عبد الاله بلقزيز ، في الشروط الثقافية للديمقراطية ، جريدة الخليج ، يومية سياسية مستقلة

www.alkhaleej.ae 2012/07/16

(5) رضوان زيادة ، القيم الثقافية للراسمالية و التحول الديمقراطي ، مجلة الديمقراطية

Democracy.ahram.org.eg

(6) عمار علي حست ، جدلية العلاقة بين الديمقراطية و التنمية ، مجلة الديمقراطية ، العدد 55.

Democracy.ahram.org

(7) علي خليفة الكواري ، دراسة مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية .

www.dr.alkuwari.net

فهرس الموضوعات

المقدمة	ص1
<u>الفصل الأول: فكرة الديمقراطية في الفلسفة الغربية</u>	ص13
المبحث الأول : الديمقراطية الآثنية كتجربة رائدة للممارسة السياسية	ص14
المطلب 1: مراحل بناء الديمقراطية الآثنية	ص17
1-1-الذساتير الديمقراطية في أثينا	ص17
2-1 - مؤسسات الديمقراطية الآثنية	ص23
المطلب 2: عوامل نشأة الديمقراطية الآثنية	ص26
1-2- العامل الجغرافي	ص26
2-2- العامل الفكري	ص28
3-2- العامل الثقافي	ص30
المطلب 3 : الديمقراطية و الفلسفة اليونانية	ص33
1-3- السوفسطانيون و الديمقراطية	ص33
2-3- موقف سقراط من الديمقراطية	ص34
3-3- مكانة الديمقراطية عند أفلاطون	ص36
4-3- مكانة الديمقراطية عند أرسطو	ص41

44ص.....	3-5- نقد الديمقراطية الآتينية
49ص.....	<u>المبحث الثاني</u> : الأسس الفكرية و الفلسفية للديمقراطية الحديثة و آليات ممارستها
49ص.....	مدخل
51ص.....	المطلب الأول : النهضة الأوروبية و عوامل نشأة الديمقراطية الحديثة
51ص.....	1-1- النهضة العلمية
52ص.....	1-2- الإصلاح الديني (لوثر - كالفن)
54ص.....	1-3- فلسفة التنوير
55ص.....	المطلب الثاني : الديمقراطية الحديثة و أسسها الفكرية
55ص.....	1-2- الديمقراطية و الحريات الليبرالية
59ص.....	2-2- الديمقراطية و العقلانية
61ص.....	2-3- الديمقراطية و العلمانية
65ص.....	المطلب الثالث: نظريات العقد الاجتماعي كقاعدة فلسفية للديمقراطية الحديثة
66ص.....	1-3- العقد الاجتماعي عند جون لوك
70ص.....	2-3- العقد الاجتماعي عند جون جاك روسو
72ص.....	3-3- العقد الاجتماعي عند باروخ سبينوزا
76ص.....	<u>المبحث الثالث</u> : آليات الديمقراطية الحديثة و نقدها
76ص.....	المطلب 1 : سيادة الشعب أو ميلاد الأمة - الدولة -
80ص.....	المطلب 2: الدستور الديمقراطي
86ص.....	المطلب 3: الديمقراطية و حقوق الانسان
89ص.....	نقد الديمقراطية الليبرالية

الفصل الثاني: النظام السياسي الاسلامي أو الخلافة الاسلامية.....ص95

تمهيدص95

المبحث الأول : نظرية الخلافة السنيةص99

المطلب 1 : نظام الخلافة السنيةص103

المطلب 2 : شروط الامامة العظمى (الخلافة) عند أهل السنةص116

المطلب 3 : شروط تأسيس الحكم في الفكر السياسي السنيص126

المطلب 4 : ممارسة الحكم على منهاج العدلص133

المبحث الثاني : نظرية الامامة عند الشيعة و موقف أهل السنة منهاص140

المطلب 1 : وجوب الامامة في الفكر الشيعيص141

المطلب 2 : طرق نصب الامام عند الشيعةص142

المطلب 3 : شروط الامامة عند الشيعةص143

المطلب 4 : موقف أهل السنة من نظرية الشيعة في الامامةص146

المبحث الثالث : السلطانيات الشرعية أو الحكومة الاسلامية الناقصةص151

المطلب 1 : مظاهر الخلافة ما بعد الراشدين (الخلافة الاسلامية الكبرى : الأموية و العباسية)ص151

المطلب 2 : في أسباب سقوط الخلافة الاسلاميةص154

الفصل الثالث: الدولة العربية و اشكالية التحديث السياسيص156

المبحث الأول: المسألة الديمقراطية في فكر رواد النهضة العربيةص157

تمهيدص157

المطلب 1: منطلقات التحديث السياسي للدولة العربيةص160

1-1- مفهوم النهضةص161

- 2-1- حركة التحديث السياسي العثماني و انعكاساتها على الأقطار العربية.....ص162
- 3-1- حملة نابليون على مصرص167
- 4-1- تجربة محمد على في تحديث الدولة العربيةص170
- المطلب2: رواد عصر النهضة العربية وقضية تحديث الدولة العربيةص173
- 1-2- مشروع التحديث السياسي في فكر التيار الديني العربي الليبرالي(رفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي).....ص174
- مشروع التحديث السياسي عند رفاة الطهطاويص175
- الأسس الفكرية الاصلاحية عند خير الدين التونسيص183
- 2-2- التيار السلفي و مشروع التصالح بين الاسلام و قيم الديمقراطية (جمال الدين الأفغاني- محمد عبده).....ص192
- جمال الدين الأفغاني و مشروعه السياسيص192
- أسس فلسفة الاصلاح عند محمد عبدهص198
- 3-2- التيار العربي النهضوي العلماني و مسألة تحديث الدولة العربية.....ص208
- شبلي شميلص208
- فرح أنطونص211
- المبحث الثاني: التيارات الفكرية العربية و مشروع تأسيس الدولة العربية الحديثةص214
- المطلب1: تيار القومية العربيةص214
- تمهيدص214
- أسس تحديث الدولة العربية في الفكر القومي العربيص216
- المطلب2: التيار القومي العربي الليبرالي و الديمقراطية الليبرالية.....ص216
- المطلب3: التيار القومي العربي الاشتراكي و الديمقراطية الاجتماعيةص219
- المطلب4: الاسلام السياسي : دولة الخلافة مقابل الدولة الأمةص222

الفصل الرابع: الدولة الوطنية و مشكلة التحول الديمقراطي في العالم العربي.....	ص236
المبحث الأول : في عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي.....	ص237
المطلب1: الديمقراطية و عوائق بنية الدولة العربية.....	ص237
-أزمة هوية الدولة العربية	ص237
- عدم استكمال البناء المؤسسي للدولة العربية	ص240
المطلب2: الديمقراطية و عوائق بنية النظام السياسي	ص241
-التسلطية	ص241
- أزمة الشرعية	ص243
- ضعف المجتمع المدني	ص246
المطلب3: الديمقراطية و عوائق بنية الاقتصاد الريعي	ص251
-مفهوم الريع و الدولة الريعية	ص251
- الديمقراطية و الاقتصاد الريعي	ص252
المطلب4: الديمقراطية و عوائق بنية المجتمع العربي و ثقافته	ص256
-التوظيف السياسي للقبيلة	ص256
- التوظيف السياسي للعقيدة	ص263
المبحث الثاني: متطلبات التحول الديمقراطي في العالم العربي	ص268
المطلب1: المتطلبات السياسية للديمقراطية في الوطن العربي	ص268
-تفعيل دور المجتمع المدني.....	ص268
- ضرورة فتح المجال السياسي	ص270
المطلب2: المتطلبات الثقافية و الفكرية	ص274
المطلب3 : المتطلبات الاقتصادية و الاجتماعية.....	ص281

المبحث الثالث: مؤشرات التحول الديمقراطي في الوطن العربي.....	ص288
تمهيد.....	ص288
المطلب1 : المؤشرات السياسية.....	ص290
المطلب2: المؤشرات الاقتصادية و الاجتماعية.....	ص294
المطلب3: المؤشرات الثقافية و الفكرية.....	ص296
المطلب4: مؤشرات الضغط الدولي.....	ص298
خاتمة.....	ص302
قائمة المصادر و المراجع.....	ص305
فهرس الموضوعات.....	ص329