الأكاديمية العربية الدولية

المقررات الجامعية

www.aiacademy.info | care@aiacademy.info

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم السياسية

الفكر السياسي الاسلامي المعاصر

المرحلة الرابعة

إعداد
ا.د. أمل هندي ا لخزعلي ا.م.د. خليل مخيف الربيعي

1437 هجرية 2016 ميلادية

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	4
الفصل الاول : الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر	7
المبحث الاول : ماهية الدولة وعناصرها في الفكر الاسلامي المعاصر	8
المطلب الاول : الموقف من الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر	8
المطلب الثاني : في مفهوم الدولة وعناصرها في الفكر الاسلامي المعاصر	13
المبحث الثاني : وظائف الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر	27
المطلب الاول : الوظائف الداخلية للدولة الاسلامية	27
المطلب الثاني : الوظائف الخارجية للدولة الاسلامية	34
المبحث الثالث : خصائص الدولة الاسلامية واهدافها	37
المطلب الاول : خصائص الدولة الاسلامية	37

المطلب الثاني : اهداف الدولة الاسلامية	41
الفصل الثاني : السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر	44
المبحث الاول : مفهوم السلطة وشرعيتها في الفكر الاسلامي المعاصر	45
المطلب الاول : ماهية السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر	45
المطلب الثاني : شرعية السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر	45
المبحث الثاني : وسائل اختيار السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر	51
المطلب الاول : الشورى	51
المطلب الثاني : الانتخاب	54
المطلب الثالث : التعيين	58
المبحث الثالث : الموقف من الديمقراطية في الفكر الاسلامي المعاصر	61
المطلب الاول : الاتجاه الرافض للديمقراطية	62
المطلب الثاني : الاتجاه المؤيد للديمقراطية	65
المطلب الثالث : اتجاه الجمع بين الديمقراطية والشورى	66
الفصل الثالث : رقابة الامة على السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر	68
المبحث الاول : الرقابة الشعبية	69
المطلب الاول : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	69
المطلب الثاني : النصيحة والمشورة	73
المبحث الثاني : الرقابة الحزبية	77
المطلب الاول : الموقف من الاحزاب وفق الرؤية الاسلامية المعاصرة	77
المطلب الثاني : الرقابة الحزبية داخل البرلمان وخارجه	81
المبحث الثالث : مؤسسات المجتمع المدني ودورها الرقابي	85
المطلب الاول : موقف الاسلام من مؤسسات المجتمع المدني	85
المطلب الثاني : دور مؤسسات المجتمع المدني الرقابية	90
الفصل الرابع : حقوق الانسان في الفكر الاسلامي المعاصر	94
المبحث الاول : الاطار الفكري لحقوق الانسان في الاسلام	95
المطلب الاول : في مفهوم حقوق الانسان	95
المطلب الثاني : الاسس الفكرية لحقوق الانسان في الاسلام	99
المبحث الثاني : حقوق الانسان في الاسلام	104
المطلب الاول : الحقوق السياسية وحرية الراي	105
المطلب الثاني : الحقوق الفردية	115
المبحث الثالث : الموقف الاسلامي المعاصر من الرؤية الغربية لحقوق الانسان	121
المطلب الاول : ردود وانتقادات الفكر الاسلامي للرؤية الغربية لحقوق الانسان	122
المطلب الثاني : الفرق بين صياغتين الاسلامية والغربية لحقوق الانسان	129
الفصل الخامس : الفكر الاسلامي المعاصر والعلاقة مع الاخر	133
المبحث الاول : الفكر الاسلامي المعاصر وقضيتي الصراع والحوار مع الاخر	134
المطلب الاول : الفكر الاسلامي وقضية الصراع مع الاخر	135

المطلب الثاني : الفكر الاسلامي وقضية الحوار مع الاخر	**138**
المبحث الثاني : الفكر الاسلامي المعاصر والموقف من الارهاب	**141**
المطلب الاول : مفهوم الارهاب	**142**
المطلب الثاني : موقف الفكر الاسلامي المعاصر من الارهاب	**146**
المبحث الثالث : موقف الفكر الاسلامي المعاصر من العولمة	**150**
المطلب الاول : ماهية العولمة	**150**
المطلب الثاني : موقف الفكر الاسلامي المعاصر من العولمة	**154**
المصادر	**159**

المقدمة

تُعد السياسة مفصلاً مهماً من مفاصل الاسلام واحتلت مكانة بارزة في الأدبيات الاسلامية منذ بزوغ الاسلام وحتى يومنا هذا, والاطلاع على آراء ومواقف المذاهب الاسلامية في مجال السياسة يوضح إنها تعني ما يتعلق (بالسلطة – الدولة) ولكن من منطلقات متعارضة ومتباينة احيانا كالاختلاف حول عدّ السياسة من الأصول أم من الفروع .

وقصد بالسياسة رعاية شؤون الأمة داخليا وخارجيا وتكون من الدولة والامة فالدولة هي التي تباشر هذه الرعاية عمليا والأمة هي التي تحاسب بها الدولة .

ويختص هذا الكتاب بدراسة الفكر السياسي للإسلام المعاصر الذي برز الأهتمام به بعد التقاطع بين الحركات الاسلامية , والمشاريع العلمانية (القومية والاشتراكية والليبرالية) ومما زاد في هذا الأهتمام نجاح التيار الاسلامي في تأسيس تجارب حكم إسلامية , عدت في نظر أغلب الباحثين الحافز الأقوى لبروز ماسمي حينها ب(الصحوة الاسلامية) والتي نجمت عن انحسار تأثير المد القومي بعد هزيمة حزيران 1976.

ومن الطبيعي ان تكون اهتمامات الفكر الاسلامي المعاصر ناجمة من تحديات المرحلة؛ لان قانون التأثر والتأثير هو الفاعل في الجانب الفكري لاسيما وان هذه التحديات مست جوهر الرؤية التقليدية فيما يرتبط بالدولة وشموليتها وآليات اختيار الحكم فيها , اذ ظلت بعض المدارس الفكرية تحاول خلق حاجزا معرفيا بين المتغيرات الفكرية فيما يتصل بالدولة وبين الرؤية التراثية لها معتقدة ان الاصالة تعني تكرار التجارب الماضية , دون أن نغفل إن التيار الغالب اسلاميا اعاد انتاج منظومة معرفية ترتكز إلى الثوابت الاسلامية مستفيدة من نتاج المعرفة الانسانية ,وقد ظلت السلطة المحور الفكري السياسي الابرز في اهتمامات المفكرين المعاصرين من حيث مشروعيتها وشرعية تصرف القائمين عليها وخصائص المسؤولين فيها

وآليات اختيارهم والعلاقة بين السلطات , سيما وان التجارب التأريخية اسلاميا أدت بحكم التنظير الاسلامي لها إلى تركز السلطة بيد السلطان مع الخضوع المطلق من جانب الرعية , واعتماد آليات للمراقبة لم تتسم بالفاعلية والجدوى مما أدى إلى ظهور الاستبداد السياسي المدعوم دينيا ليكون السمة الغالبة في المجتمعات الشرقية .

وانطلاقا من عد الاستبداد الديني والسياسي قاعدة في التخلف في مختلف مجالات الحياة في المجتمعات الاسلامية , حاولت بعض الافكار الاسلامية المعاصرة تفعيل ادوات المراقبة السلمية والعنفية لمواجهة الاستبداد ؛ ولذلك نرى دراسات تناولت الشورى بعدها فرض اسلامي شرع من اجل ازالة الاستبداد وحق الامة في المشاركة في اتخاذ القرار السياسي وحقها في محاسبة الحاكم , كما نرى دراسات حول الثورة ومفهومها وشروطها بالرغم من النظر إليها سابقا على انها فتنة تحمل بذور عدم الانسجام السلوكي الاسلامي؛ لانها تمثل بنظرهم الفوضى مقابل النظام وان كان الحاكم ظالما ومستبدا .

وشكلت حقوق الانسان وماينجم عنها من مبادئ الحرية محورا مهما من محاور الاهتمام الفكري السياسي الاسلامي المعاصر؛ وذلك لانها تمثل المرتكز الاساس لكثير من الممارسات والأفكار السياسية من الناحية الاسلامية , دون ان يعني هذا التماهي مع الرؤية الغربية في هذه الحقوق فالاسلام أكد بمبادئه السمحة اللبنة الأولى والأساسية لحقوق الانسان لكونه دعوة انسانية شاملة للبشر دون تمييز؛ بسبب اللون أو الجنس أو اللغة بل اعتمدت التقوى أساسا للتكريم الالهي .

وعدت قضية العولمة تحديا بارزا للفكر السياسي الاسلامي المعاصر لما تحمله من رغبة في اقصاء الآخر واشاعة نموذج علماني من خارج البيئة الثقافية الاسلامية وكانت المعالجات الفكرية لها تتقاسمها مسارات عدة منها مسار حداثي يقبل بها , ومسار يرفضها , ومسار يحاول التخفيف من مضارها عبر اعتماد حوار الحضارات التي اصبحت دعوة اسلامية عامة أما الارهاب الذي هو نتاج للفكر الاسلامي المتطرف فقد مثل التحدي الفكري والعملي داخل المجتمعات الاسلامية لوجود مرتكزات فكرية لدى بعض المدارس الاسلامية المحكومة بالنص الثابت والجامد المعنى والدلالة وان كان ضعيفا , ووجود حواضن فكرية وبشرية بفضل تحركه في بيئة تفتقر إلى الوعي أو تملك وعيا سطحيا في القضايا الاسلامية .

وحاولنا في هذا الكتاب الوقوف على الآراء العملية لمفكرين اسلاميين بارزين ومعاصرين معتمدين الرؤية الكلية في التحليل على وفق قاعدة التوافق والاختلاف دون محاولة الدخول في مجال التقسيمات المذهبية أو الطائفية لما بها من ضرر على الواقع المعاصر .

في ضوء ماتقدم انتظم الكتاب في خمسة فصول اساسية توزعت على مباحث ومطالب اقتضتها طبيعة البحث من جانب , ومحاولة التركيز فيها من جانب آخر , وكان الفصل الأول مختصا لعرض الرؤى الفكرية الاسلامية المعاصرة من الدولة من حيث ماهيتها وتعريفها ومن حيث وظائفها وخصائصها وأهدافها , في حين عالج الفصل الثاني قضية السلطة , ونظرا لكون المفهوم اساس لغة التعامل الانساني ووسيلة الانسان للتعبير عن افكار وحالات و اوضاع محددة ويحظى بأهمية قصوى في عملية البحث الاجتماعي , فقد استهل هذا الفصل بتعريف مفهوم السلطة وماهيتها بعدها ظاهرة اجتماعية وتم تعريفها لغويا واصطلاحيا ثم تم التحول لدراسة شرعية السلطة من خلال التعرض لابرز الاتجاهات في الفكر الاسلامي المعاصر حول مشروعيتها لاسيما الاتجاهين الجماهيري والديني واختص بذلك المبحث الاول , أما المبحث الثاني فقد كرس لوسائل اختيار السلطة وتم التطرق فيه للشورى كأسلوب لاختيار الحاكم , والانتخاب ثم التعيين .

أما الفصل الثالث فقد تناول رقابة الأمة على السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر لاسيما وان مفهوم الرقابة في الاسلام يستمد مشروعيته من حق الامة في اختيار الحاكم وهو شامل لمظاهر الانحراف كلها وفي حركة المجتمع الاسلامي افرادا , وجماعات , وسلطات ايضا .

وأختصت مباحث الفصل الثلاثة بدراسة آليات الرقابة الشعبية والرقابة الحزبية ومؤسسات المجتمع المدني .

وجاء الفصل الرابع ليعالج قضية حقوق الانسان وما رافقها من جدال فكري داخل الفكر السياسي الاسلامي المعاصر أو مع التيارات الأخرى وحاول الاسلاميون مواكبة مسيرة التطور الانساني والتقدم البشري في المجالات كافة لتحرير قضية حقوق الانسان من دائرة الجمود والتقوقع الحضاري وتناولت مباحث الفصل الحقوق السياسية والاجتماعية والفردية من خلال العودة الى المباني الفكرية والعقيدية التي ارتكزت عليها , مع الرد على الشبهات المثارة حول حقوق الانسان في الاسلام وتحديد الوقف الاسلامي من فلسفة الفكر الغربي تجاه الحقوق والحريات .

واخيرا تناول الفصل الخامس علاقة الدولة الاسلامية بالآخر انطلاقا من كونها تتأثر وتؤثر في محيطها الاقليمي والدولي وان هذا التأثير المتبادل يعتمد على رؤيتها لطبيعة العلاقة مع الأطراف الأخرى غير الاسلامية , وقد ارتبط المبحث الأول بالصراع أو الحوار مع الآخر في حين اختص المبحث الثاني بالموقف الاسلامي من الارهاب ثم الموقف من العولمة وكيفية التعامل مع آثارها وآليات مواجهتها .

أن هذا الكتاب جاء ليستكمل استعراض التطورات للفكر السياسي الاسلامي المعاصر بعد ان اطلع الطالب في المرحلة الثالثة على تطورات ذلك الفكر خلال العصور الاسلامية القديمة والحديثة وصولا إلى بدايات القرن العشرين , وفي معالجته للفكر الاسلامي المعاصر اعتمد هذا الكتاب اسلوبا مغايرا بدراسة المفاهيم والقضايا الاساسية ثم توضيح موقف المفكرين الاسلامين المعاصرين منها وصولا إلى توضيح الخطوط الرئيسة والملامح العامة للفكر السياسي الاسلامي المعاصر.

ومن الله التوفيق ..

الفصل الأول
الدولة في الفكر الأسلامي المعاصر

تعددت آراء المفكرين الاسلاميين المعاصرين حول الدولة الاسلامية بعد سقوط الدولة العثمانية بصورة خاصة نتيجة لأثر هؤلاء المفكرين بالمفاهيم التي سادت في الثقافة الغربية , ومنها مفهوم الدولة إذ لم يتطرق الفكر الاسلامي إلى مناقشة مفهوم الدولة الاسلامية قبل هذه المدة؛ لان اهتمامه كان منصباً بالتنظير حول موضوع السلطة .

وسيتم في هذا الفصل التطرق لمفهوم الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر وتعاريفها المتعددة وأركانها والاشكاليات المثارة حول تلك الاركان , فضلا عن وظائف الدولة الاسلامية وأبرز خصائصها وأهدافها؛ وذلك من خلال مباحث ثلاثة وكالآتي :

المبحث الاول: ماهية الدولة وعناصرها في الفكر الاسلامي المعاصر.

المبحث الثاني: وظائف الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر .

المبحث الثالث: خصائص الدولة الاسلامية واهدافها .

المبحث الاول
" ماهية الدولة وعناصرها في الفكر الاسلامي المعاصر "

إن الحديث عن الدولة أخذ في جانب منه يتمحور حول الاجابة عن تساؤل مهم واساسي وهو : هل يؤمن الاسلام بوجود الدولة , وانه لم يقتصر على جوانب الحياة الاجتماعية من امور عبادات ومعاملات فقط , بل تناول الامور السياسية ايضاً ؟ أم ان الاسلام دين ورسالة سماوية تهتم بالفرد وعلاقته بالله ؟

وفي إطار الاجابة عن هذا التساؤل دارت نقاشات وبحوث وندوات بحثت في العلاقة بين الاسلام والدولة لاسيما بعد انهيار الدولة العثمانية والغاء الخلافة العثمانية عام 1924م, حتى اصبحت هذه العلاقة من اسباب الخلاف الفكري في الساحة الاسلامية , واذا تجاوزنا الخلاف بين التيار العلماني والاسلامي حول هذه القضية , فان الفكر الاسلامي وبحكم الواقع انقسم في الاجابة عند سؤال العلاقة بين الدولة والاسلام على تيارين : الأول : ينكر وجود دولة في الاسلام بكل ما تعني الدولة من أطر قانونية مؤسساتية أو عناصر ومقومات طبيعية, والثاني : يؤمن بالحاجةإلى الدولة في الاسلام .

المطلب الاول : الموقف من الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر

اولا : الموقف الرافض

انطلق هذا التيار من فهم العقيدة الاسلامية , ومن دراسة التجربة الاسلامية في الحكم ليعزز رايه الرافض لوجود دولة اسلامية . ومن أدلة هذا التيار[1] :

---

1) علي عبد الرزاق , الاسلام واصول الحكم , بحث في الخلافة والحكم في الاسلام (بغداد : دار المدى للثقافة والنشر , 2004) , ص 20, عبد الحميد متولي , مبادئ نظام الحكم في الاسلام : مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة , القاهرة , دار المعارف , 1966 , ص 442 , ص448 , انظر كذلك , فهمي هريدي , القران والسلطان , (بالقاهرة : دار الشروق 1999) ص 131وكذلك خالد محمد خالد , من هنا نبدأ (بيروت : دار الكتاب العربي , 1974) , ص203.

اولاً : ينطلق اصحاب هذا التيار من فهم عقائدي ورؤية خاصة لقضية الايمان في الاسلام مفادها إن الايمان تجربة شخصية قائمة على الاعتقاد والتسليم وانه لاينطوي على بُعد مجتمعي حتى يحتاج إلى الدولة لإجرائه أو تنظيمه , ويؤكد أحد أبرز ممثلي هذا الاتجاه (علي عبد الرزاق) إلى ان القرآن الكريم وضح إن الرسول "صلى الله عليه وسلم " لم يكن له حق على الأمة غير حق الرسالة ولم يكن له شأن في الملك السياسي , ويستشهد بعدة آيات قرآنية منها قوله تعالى " وما ارسلناك عليهم وكيلاً "* (الاسراء الآية 54) وقوله " ومارسلناك الا مبشراً ونذيراً "*(الاسراء الآية 105) و "* فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر "*(الغاشية الآية 22).

إن هذا الدليل يقوم على اساس الربط بين وظيفة الدولة وبين وجودها , وهو يصح لو كانت الوظيفة مختصرة بهذا الهدف وهو أمر يصعب إثباته , من جهة اخرى فان الايمان وان كان من حيث الاعتقاد فردياً وشخصياً , الا انه يستلزم تحمل المسؤوليات الاجتماعية كالزكاة والحج والصوم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وباقي المسؤوليات الاسلامية

ثانياً: يستند بعض إلى الدليل القرآني مؤكدين ان القرآن الكريم قد خلا من أية اشارة الى الدولة لفظاً أو مفهوماً , وان ورود لفظ دولة في اطار التحول والأنتقال من حال إلى آخر وهو أمر يرتبط بالدولة بالمفهوم الاصطلاحي ممايعني غرابة المصطلح عن الثقافة الاسلامية , هذا فضلاً على ان هناك قسر من بعض المفكرين الاسلامين لبعض الآياتالقرآنية والنصوص وترجمتها إلى مايقارب الدولة والسلطة مثل الامارة وولاية الأمر والأمانة والخلافة , ويمكن القول بهذا الصدد ان خلو القرآن من لفظة الدولة لاينهض دليلاً على رفض وجودها , فالقران لم يعالج قضايا مهمة كإثبات وجود الله تعالى؛ لأنها قضية فطرية, كذلك تعد الدولة من القضايا الضرورية وقد اشارت بعض الآيات إلى الجانب المتغير من عناصرها وهو السلطة ومسائل الحكم بقوله تعالى "وابعث لنا ملكاً "*(البقرة الآية 246) وقوله " وكان من ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً "* (الكهف الآية 79) وهذا يعني إنه اشار إلى الجزء ليعني الكل .

ثالثاً : إن الدين هو حقائق خالدة لاتتغير , من حيث الدولة تنظيم يخضع لعوامل التطور والتحول الدائم , كما ان الدين مقدس ومنزه من الخطأ , فعندما يتم تحويله إلى دولة فسوف تسلب منه القداسة ؛ لان الدولة عند ممارسة السلطة فهي لابد ان تتلازم مع الخطأ سواء , اكان عمداً أم سهواً وهذا يعني بالنتيجة أما إضفاء القداسة على الخطأ أو سلب القداسة من الدين وهو أمر يتعارض مع فكرة قدسية الدين .

رابعاً : يركن بعض مؤيدي هذا التيار للتأريخ ليتشهد به ويثبت فشل الحكومات التي حكمت باسم الدين , وان ادعى رجالها انهم يطبقون التعاليم الدينية والكتب المقدسة , والتأكيد على ان التأريخ يبين إن الحكومات الدينية تقوم على اساس من الطاعة العمياء فهي لاتفسر وجودها بأكثر من انها ظل "الله" في الارض ولاتعطي عن منهاجها سوى فكرة غامضة لكي لاتدع مجالاً للمناقشة .

وهذا يعني إن الحكومة الدينية في أغلب حالاتها تنتج دولة فوضى؛ لأنها تلغي دور المواطن فيها وتنقل مفهوم العبودية من العلاقة مع "الله"إلى العلاقة مع الحاكم ولو مجازاً .

ويبدو إن عملية الربط بين الاسلام واخطاء السلطة غير سليمة , فهناك فرق بين الدولة والقائمين عليها , فليس كل من حكم باسم الاسلام كان يمثل الاسلام في حكمه , وعليه فلا تلازم بين الاسلام والاستبداد , وشواهد التأريخ تشير الى تجارب حكم اسلامية متقدمة انطوت

على العدالة واحترام رأي المعارضين ومسائلة الحاكم , أما فقدان هذا التوجه فانه كان ناجماً من تنازل الأمة طوعاً او قهراً عن حقها في الادارة والمراقبة والتصحيح, والاكتفاء بالجانب الشكلي من القواعد التي وضعها الاسلام للامة ومنها المساواة بين الحاكم والمحكوم من حيث الامتيازات, والتوازن بين حق الامة وحق الامام , والشورى والبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر , وهذا يعني إن التنازل هو الذي ولد الاستبداد لاسيما في حالات عدم التكافؤ في القوة المادية بين السلطة والامة , وان كانت الامة اذا ماوجهت بصورة صحيحة ستكون قادرة على التصحيح والسير بالسلطة نحو خط البناء والتنمية والتطور .

خامساً: لاشك إن في الاسلام احكام لابد من اجراءها في المجتمع , وان احد وظائف الدولة تطبيق هذه الاحكام , لكن اصحاب هذا التيار يقولون لو ان الامة اتفقت على اجرائها دون الحاجة إلى وجود الدولة لانتفت فكرة وجود الدولة في الاسلام .

بهذا الطرح فصل التيار الرافض لوجود الدولة بين البعد الفردي والاجتماعي , فالإسلام يتضمن احكام فردية لاحاجة للدولة لتنفيذها , واحكام مجتمعية تحتاج إلى وجود الدولة , وامكانية إقامة الاحكام الفردية لايعني عدم اقامة الاحكام المجتمعية واذا كان الايمان بالإسلام قضية عقلية فردية , فان هذا الالتزام يفرض على المؤمن واجبات ذات طابع مجتمعي , ومن هنا تنبع الحاجة للدولة لإقامة البعد المجتمعي وتفسيره وتطبيق احكام الاسلام في المجالات المختلفة .

وفي ضوء هذا الفهم يرى بعض ضرورة ان يتوجه السؤال عن حقيقة سياسة الاسلام وقدرتها على حل مشكلات الأمة في العصر الراهن بدلاً من البحث في قضية يعتقدونها من بديهيات الاسلام وهي الدولة الاسلامية وهنا مايطرحه انصار التيار الثاني .

ثانيا: التيار المؤمن بوجود دولة في الاسلام :

يؤمن انصار هذا التيار بأن الدولة واجبة وليست جائرة فاذا لم تقم فان الامة تكون مسؤولة عن عدم قيامها بانشاء الدولة , كما ان الجمع بين مصالح الدنيا والاخرة هو اصل من اصول الاسلام , اي لا عزلة بين الدين والدنيا .

وبذلك ينطلق اصحاب هذا الاتجاه من مسلمة عندهم هي ان الدولة في الاسلام لاتختلف عن غيرها من الدول من حيث وجودها واستنادها للقاعدة الفكرية التي منها تستمد الدولة اهدافها وغايتها ووسائلها .

أما الادلة التي يقدمها هذا التيار فتبين تناولها من خلال بعدين اساسيين :

اولاً : البعد النظري : الذي ينطوي بدوره على عناوين عدة منها[1] :

1- إن القرآن الكريم تحدث عن السلطة بعدها المفهوم الاساسي للدولة ؛لانها البعد المتغير تحت عنوان الولاية كما في قوله تعالى " واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم "* (النساء الاية 59) كما حدد موقفه من بعض النظم السياسية القائمة بطريقة ابتعد فيها عن شخصية الحاكم وركز على السياسية وانعكاساتها على الشعب أو الأمة . فقد رفض التميز على اساس العرق أو الدين , كم رفض السياسة العدوانية لفرعون تجاه طائفة من الامة , كما ربط في بعض الايات القرآنية بين نتيجة السياسة المتبعة والوضع الاقتصادي , فالظلم يمثل عنصراً من عناصر التدهور المعيشي للأمم , كما ان

1) ينظر : محمد مهدي شمس الدين , في الاجتماع السياسي , قم : دار الثقافة للطباعة والنشر , 1994 , ص76 وكذلك عبدالقادر عودة , الاسلام واوضاعها السياسية , ط2 , د.م , 1967 , ص96 .

القرآن تحدث عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والشعب دون أن يبين موقف الرفض من قيام الدولة , كما هو الحال في قضية ملكة سبأ وموقفها من دعوة سليمان "عليه السلام " وكيفية ادارتها.

2- تعد الدولة المظهر الاسمى لتوحد الامة الاسلامية والتي سعى الاسلام إليها وحث على تحقيقها لما للدولة من قابلية للدفاع عن وحدة الامة ومواجهة محاولات تفرقتها عبر وسائل عدة منها خلق الوعي الوحدوي من حيث الهدف والاستفادة من بعض وسائل العبادة لتحقيق ذلك .

3- إن الاسلام لايعني بشؤون الآخرة فقط وإنما يعني كذلك بشؤون الدنيا , وكان طبيعياً ان يهتم بالدولة الى جانب عنايتة بشؤون الدين , فقد جاء الاسلام بشريعة واحكام قانونية تنظم شؤون الدينا من أحكام مدنية وجنائية واحوال شخصية ؛ ولذلك لابد من قيام دولة وحكومة تعني بتنفيذ احكام الشريعة .

4- اشتملت الشريعة والأحكام القانونية التي جاء بها الاسلام على قواعد ومبادئ عامة تتعلق بشؤون الحكم وتصلح لكل زمان ومكان كمبادئ الشورى والعدل والحرية والمساواة والتعاون , ولم تقتصر هذه الرؤية على بعض المفكرين الاسلاميين فقط بل ايدها بعض الكتاب والمستشرقين الغربين , فيقول المستشرق "شافت" إن الاسلام يعني اكثر من دين , انه يمثل ايضاً نظريات قانونية وسياسية , فهو نظام متكامل من الثقافة يشمل الدين والدولة حقاً اما الاستاذ "جب " فيؤكد إن الاسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب اقامة مجتمع مستقل له اسلوبه المعين في الحكم وله قوانينه وانظمتة الخاصة .

ثانياً : البعد العملي : فالدولة تعد من الضروريات العقلية والاجتماعية ويتم التأكيد بهذا الصدد على بعض النقاط منها[1]:

1- إن الرسول الأكرم (صل الله عليه وسلم) اقام دولة في المدينة المنورة وان افتقرت الى الاجهزة الخاصة بالدولة الحديثة ؛ لان الدولة ظاهرة اجتماعية تتطور وتتعقد طبقاً للتطور العلمي والاقتصادي والاجتماعي لافرادها , وقد وضع الرسول "صل الله عليه وسلم"الخطوط العريضة للدولة الاسلامية من نظام جزائي ونظام قانوني وانظمة عسكرية وادارية وهذه الانظمة كانت تنطوي على نواة أو جذور الدولة وملائمتها مع أوضاع البيئة المتغيرة .

2- اذا كانت البيعة تمثل عنوان الولاء للدولة من حيث الالتزام بالقوانين والدفاع عن الدولة عند تعرضها للعدوان من القوى الرافضة لوجودها , فان البيعة تعد المقوم الأول لدولة الرسول " صل الله عليه وسلم " فضلا عن الشورى التي يعدها بعض المقوم الثاني وفق تفسيرهم لآيتي الشورى في القرآن الكريم

3- يستعرض أنصار هذا التيار الاعمال السياسية التي قام بها الرسول " صل الله عليه وسلم " والتي تعد من ابرز مهام الدولة , منها عقد وثيقة المدينة التي تعد اول دستور للحكومة الاسلامية كما انه جهز الجيوش وبعث البعثات العسكرية إلى مختلف المناطق في الجزيرة العربية ,وقاتل المشركين , كما انه بعث السفراء والمندوبين السياسين إلى الملوك والزعماء وانه نصب القضاة وعين الولاة واعطاهم برامج للادارة السياسية , وعمل على جباية الضرائب الاسلامية كالخراج والزكاة وانفاقها على مستحقيها , كما فصل في الحقوق بين الناس وحل مشكلاتهم.

---

1) فاضل الصفار , فقه الدولة : بحث مقارن في الدولة ونظام الحكم على ضوء الكتاب والسنة والانظمة الوصفية , الجزء الاول , قم , دار الانصار , 2005 , ص41 وكذلك : محمد يوسف موسى , نظام الحكم في الاسلام , القاهرة : دار الكتاب الغربي للطباعة والنشر , ط5 , ص19 .

4- وعليه يوصف الرسول (صل الله عليه وسلم) بانه اول رئيس للدولة الاسلامية فجمع برئاسة الدولة بين صفتين : أولهما : صفة الرسول , والثانية : صفة الحاكم الذي يرأس الدولة ويديرها ويعقد الصلح ويبرم المعاهدات ويصرف الشؤون الادارية والمالية والسياسية .

وعند الترجيح بين التيارين السابقين , نرى ان التيار الثاني هو الأوفق في تحديد فهم مراد الاسلام من الدولة ؛ لان الاسلام يحدد نوعين من المسؤوليات :

الاولى : المسؤولية الفردية والتي ترتبط بالتكاليف الفردية.

الثانية : المسؤولية الجماعية ذات الابعاد السياسية كالدفاع عن الأمة وطريقة توزيع الثروة والتكافل الاجتماعي وغيرها من التكاليف , فضلاً عن ان خطابات القرآن الكريم الى الجماعة اكثر مساحة من الخطابات الفردية مما يتطلب أداة لتحقيق تلك التكاليف والمحافظة عليها .

وبعد ان رجح امامنا خيار تبني الاسلام للدولة وعدها من مفرداته , ننتقل لتوضيح مفهوم الدولة وعناصرها في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر .

المطلب الثاني

في مفهوم الدولة وعناصرها في الفكر الاسلامي المعاصر

لايوجد اتفاق تام على المفاهيم المتداولة في العلوم الاجتماعية, والدولة واحدة من تلك المفاهيم التي تعددت تعاريفها فلا نرى لها تعريفاً مانعاً جامعاً . وربما يفسر ذلك التعدد اختلاف الباحثين في طريقة تناولهم لموضوع الدولة , والزاوية المعرفية التي ينطلقون منها كما ان الكثير من التعاريف صدرت من فلاسفة ومفكرين ليسوا من بيئة علميه واحدة ولا من لون فكري وسياسي أو اجتماعي واحد, غير ان المتفق عليه انها تمثل الذروة التي تتوج البناء الاجتماعي الحديث – حسب هارولد لاسكي – وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها وسيادتها على جميع اشكال التجمعات الاجتماعية الاخرى, فالدولة كيان مؤسساتي متعالي عن المجتمع وتنا قضاته , يمارس هيمنتة عليه من خلال تمتعه بهيبة رمزية تحتكر استخدام القوة على الرعايا[1]. وهي تجمع بشري مرتبط باقليم يسوده نظام سياسي وقانوني موجه لمصلحتهم المشتركة وتحرص على المحافظة على هذا التجمع سلطة مزودة بقدرات تمكنها من فرض النظام ومعاقبة من يهدده بالقوة"[2] .

وتجدر الاشارة إلى ان الدولة في الفكر الغربي نتاج من نتاجات عصر النهضة والحداثة الاوربي , وان كانت على مستوى التنظير والفكر وتمتد إلى تأملات العقل السياسي الاغريقي في دولة المدنية ومستمد من اللفظ اللاتيني "status".

وتدور معظم تعريفات الفكر السياسي الاسلامي المعاصر في فلك المفاهيم والتعريفات المتداولة في الفكر الغربي , بالرغم من ان الفكر الاسلامي يتميز في تعريفه اللغوي للدولة , فالدولة (بالضم) تعني العقبة وجاء في قوله تعالى "كي لايكون دُولة بين الاغنياء منكم"*(الحشر الاية 7) كما جاءت الدولة برفع الدال في قوله تعالى "وتلك الايام نداولها بين الناس "*(ال عمران الاية 140) فدالت الايام اي دارت وتحولت من قوم إلى قوم آخرين , اي ان الدولة وفق تلك المعاني تشير إلى الفعل والانتقال من حال إلى حال , بمعنى دار أو تبدل وتغير من حال إلى آخر[3].

ويؤرخ للاهتمام بمفهوم الدولة في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر بالقرن التاسع عشر مع بدايةالاحتكاك بالغرب وضعف الخلافة العثمانية كما كان استجابة للتحدي الذي فرضه مفهوم الدولة

---

1) هارولد لاسكي , مدخل الى علم السياسة , ترجمة عزالدين محمد حسين , (القاهرة : سجل العرب , 1965) , ص1 .
2) سعاد الشرقاوي , النظم السياسية في العالم المعاصر , (القاهرة : كلية الحقوق , 2007) , ص11.
3) محمد فؤاد عبد الباقي , المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم (بيروت : مؤسسة العلمي للمطبوعات , 1995) , ص425 .

الوطنية على المسلمين بعد الغاء السلطنة وحلول دولة وطنية متعددة محلها لاسيما بعد ان طرح الفكر الاسلامي نفسه بديلاً عن الانظمة السياسية القائمة من خلال رفعه لشعار الدولة الاسلامية .

ويؤكد الاسلاميون بان الاسلام ليس ديناً فحسب وإنما هو دين ودولة وفي طبيعة الاسلام ان تكون له دولة وكل امر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذ قيام حكم اسلامي ودولة اسلامية, ويماهي أحد الاسلامين بين الدين والدولة؛ لان "الدين في الاسلام ضروري للدولة والدولة ضرورة من ضروريات الدين فلا يقام الدين بغير الدولة ولاتصلح الدولة بغير الدين"[1] .

هذا التناول لمفهوم الدولة تكرر في طروحات منظري الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر , والاختلاف يكمن من حيث التوسع والايجاز أو من حيث الدولة والوضوح وضبط المفاهيم , فتعرف الدولة الاسلامية بانها "قوة مقيدة التصرف بالشرع ووسيلة ضرورية دائمية توجدها الامة لتنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه افراداً وجماعات وتحمل الدعوة الاسلامية إلى العالم"[2], كما تعرف بانها " دولة عقائدية رابطتها عقيدة وفكر ونظم وتشريع ينبثق عنها في اطار مبدأ واحد هو الاسلام"[3] .

وتوصف الدولة الاسلامية بانها " اخلاقية .. انسانية لاترمي إلى السيادة أو تجمع الثروة أو المجد العسكري وإنما إلى تحرير الانسان من جميع العبوديات وربطه برابطة عليا هي الخضوع "لله" وإقامة العدل بين الناس جميعاً "[4] .

ويرى أحد المفكرين الاسلامين ان الدولة الاسلامية ضرورة شرعية لاقامة حكم "الله" على الارض وتجسيد لدور الانسان في خلافة " الله" وهي ايضاً ضرورة حضارية ؛ لانها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الانسان في العالم الاسلامي[5] .

على ذلك تكون الدولة وفق الفكر الاسلامي المعاصر مجرد وسيلة وليست غاية في حد ذاتها فهي وسيط ضروري لاعادة بعث الاسلام وتأهيل الافراد للانخراط في المجتمع الاسلامي وهذا ما يفسر وصف الدولة غائبية ؛ لانها تعبير عن أمة يراد منها الاستخلاف في الارض واقامة العدل وتطبيق الشريعة ونشر الاسلام والامر بالمعروف والنهي عن المنكر"[6]. وهي" البنية السلطوية التي توجه الفعل السياسي وتحدده ضمن منظومة المبادئ السياسية الاسلامية[7] "

وهي طبقاً لهذا المعيار لاتعني السلطة التنفذية(الحكومة), وانما كل الهيئة الحاكمة المشتملة على مجموعة مؤسسات السلطة وكياناتها , وهي وفق هذا الفهم ذات ابعاد ثلاثة متمايزة هي[8] :

1- الحكومة التي تصدر الأوامر والقرارات .
2- الجهاز المنظم الذي يعني المؤسسات وتشكيلات الدولة.
3- الوظائف التي تتحملها الحكومة داخلياً وخارجياً .

---

1) عبدالقادر عودة , مصدر سبق ذكره , ص68
2) تقي الدين النيهاني , الدولة الاسلامية ,ط7 , (بيروت : دار الامة 2002) , ص36
3) محمد المبارك , نظام الاسلام , الحكم والدولة , (طهران : رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية , 1997 , ص137 نفس المصدر ,ص138
4) المصدر نفسه , ص138
5) محمد باقر الصدر , الاسلام يقود الحياة , (بيروت : دار التعارف للمطبوعات , 2003 , ص159
6) فؤاد ابراهيم , الفقيه والدولة , الفكر السياسي الشيعي , بيروت دار الكنوز الادبية , 1998 , ص339
7) لؤي صافي , العقيدة والسياسة , (د.ن , المعهد العالي للفكر الاسلامي , 1996) , ص119
8) احمد الواعظي , الدوية الدينية تأملات في الفكر السياسي الاسلامي نقلاً عن : خليل الربيعي , الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر (بغداد : د.ن , 2013) ,ص 33 .

وازاء هذه التعريفات الغائية للدولة , يلجأ بعض إلى تعريف الدولة من خلال المعيار البنائي فتوصف بانها " السلطة السياسية المنظمة التي تمارس سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الجميع"[1] .

إن التعاريف السابقة تشير الى ان معظم الكتاب والباحثين في الدولة الاسلامية يدرجون على تناولها من زاوية العناصر المكونة لها " الجماعة البشرية , الاقليم , السلطة السياسية , السيادة " وهذا التوجه أقرب إلى البعد القانوني منه الى البعد السياسي فهو يعرف الدولة بدلالة اركانها فهي " مجموعة من الأفراد مسلمين وغير مسلمين يستوطنون دار الاسلام وتحكمهم سلطة تخضع لسيادة الشرع وتخضعهم له"[2] .

وهذا التحديد ينطبق على كل الدول , ولكن وفق الفكر الاسلامي المعاصر فان الدولة الاسلامية لابد ان تستمد تشريعاتها وبنيتها التنظيمية وضوابط العلاقة بين مكوناتها من الاسلام . وان الدولة الاسلامية وفق الرؤية الاسلامية تستوجب دراسة عناصرها الاسلامية حسب تلك الرؤية .

الاقليم : لم يبحث الفقهاء موضوع ارض الدولة الا في اطار العلاقة مع الاخر تحت عنوان دار الاسلام ,وربما يعود الأمر إلى التطابق في العصور الاسلامية الاولى بين ارض الدولة والامة في وضع خارجي واحد كما حدث في زمن الرسول "ص" ومابعده , إذ كانت الامة كلها في دولة واحدة , ففي تلك الحالة كانت دار الاسلام هي ارض الدولة وارض الامة ايضاً , والكل يشكل سيادة واحدة ولايمكن وضع حدود جغرافية لها من جهة ارتباطها بنمو الامة واتساعها

أما في الوقت الحاضر فانه يمكن تصور مجموعة من الحالات لارض الدولة الاسلامية[3] :

أ- التطابق بين الدولة والأمة وهذه الحالة صعبة لتحقيقها الآن في ظل الاوضاع الدولية وتشتت المسلمين في بقاع مختلفة من الارض .

ب- توزع الارض الخاصة بالامة الاسلامية الى دول متعددة كما هو حاصل الان .

ج- وجود ارض اسلامية محتلة أو مسلوبة من غير المسلمين.

د- وجود ارض يقطنها غالبية مسلمة ولكنها جزء من دولة غير اسلامية.

ولذا يمكن القول إن التطابق بين الارض والامة لم يعد له وجود في الواقع , فالدولة ترتبط بالارض, والامة ترتبط بالعقيدة وما زال يتردد في الفكر الاسلامي المعاصر نظرية الحدود المرنة ؛ لان الدولة الاسلامية لاتعرف بنفسها بحدود لانها قائمة على اساس فكري , والفكر يتوسع طبقاً لآليات انتشاره ولذلك يرفض بعض فكرة الحدود الجغرافية والواقع الذي تعيشه البلدان الاسلامية من قيام الحدود السياسية الحالية ويقول أحد الاسلامين " الأحوال والضرورة هي التي جعلت من الشريعة الاسلامية اقليمية وان كانت الشريعة في أصلها عالمية"[4]

ويحمل أحد الباحثين الاعتبارات التي تحكم خطاب الفكر الاسلامي المعاصر بقضية الحدود بالبعد الماضوي " التجربة التأريخية للدولة الاسلامية" , والتي اعتمدت مفاهيم كالتخوم والثغور وهي اقرب الى المفاهيم العسكرية منها إلى الحدود السياسية , وهي قراءة فقهية وتأريخية لمستقبل الاسلام ترتكز على مفهومي العالمية والامة , اذ يُعد الانتماء إلى الامة بدلاً من الانتماء الجغرافي هو الحاكم

---

1) المصدر السابق نفسه , ص33
2) محمد مهدي شمس الدين , مصدر سبق ذكره , ص95
3) خليل الربيعي, مصدر سبق ذكره , ص35.
4) عبد القادر عودة , مصدر سبق ذكره , ص226

على تلك الرؤية المستقبلية" ماينبغي ان يكون عليه اقليم الدولة"[1], وعليه يرفض بعض الاسلاميين فكرة الحدود الجغرافية والواقع الذي تعيشه البلدان الاسلامية من قيام الحدود السياسية الحالية .

وفي هذا الاطار طرحت نظريات عديدة حول شكل الدولة الاسلامية منها نظرية الدولة البسيطة بوصف الدولة هي المظهر السياسي لوحدة الامة , مع التاكيد على عدم وجود ما يمنع شرعاً من الادارة اللامركزية شريطة ان لايصل إلى الاستقلال السياسي , والنظرية الثانية تؤمن بالتعدد أي يمكن ان تكون دول متعددة وليس دولة واحدة ,أما النظرية الثالثة فترى ان الاسلام لم يحدد شكلاً معيناً للدولة الاسلامية , وان مسألة شكلها من المواضيع المتغيرة , تركها الاسلام للامة لتحدد شكلها المناسب للاوضاع الاجتماعية والسياسية للامة و لكنه جعل التحديد خاضعاً لعوامل عدة هي الوحدة الاسلامية , والمصلحة الاسلامية, والحدود التي تفصل المجتمع الاسلامي عن باقي المجتمعات غير الاسلامية[2] .

ويبدو إن النظرية الأخيرة هي الأقدر على المزاوجة بين ثوابت الاسلام في الوحدة ورفض الانقسام وبين متطلبات الواقع وما تفرضه الأوضاع .

الامة : وهي العنصر الثاني من عناصر الدولة , وقد اتجهت بعض الدراسات الاسلامية إلى استعمال مصطلح الشعب للتعبير عن أبناء الدولة الاسلامية , في حين تعامل اغلب المفكرين الاسلامين مع الشعب بمصطلح الامة , ولاشك ان هناك فرق بين التعبيرين, فمعيار انتماء الفرد إلى الشعب هو الانتماء إلى حقيقة جغرافية معينة ؛ لذلك تتمايز الشعوب في هويتها طبقاً للتسمية التي تطلق على تلك البقعة فنقول هناك شعب عراقي , شعب جزائري , شعب موريتاني , في حين معيار الامة هو العقيدة , فالامة الاسلامية تضم المؤمنين بالاسلام الخاضعين جميعاً لحكمه مهما تكن أصولهم العرقية وانتماءاتهم , فالرابطة بينهم رابطة عقيدة وفكرة ومبدأ وليست رابطة دم ولاشعب ولا ارض .

إذن مفهوم الامة يقوم على وحدة القصد المنطلق من وحدة الفكرة والمبدأ وهي " تجمع بشري ناجم من التفاعل بين الانسان والرسالة المنزلة"[3], وتمتاز الامة بخاصية النسبية في الحاضر والمستقبل؛ لان الأمر يرتبط بحركة الدعوة الاسلامية في الواقع وكذلك بخاصية الدوام وعدم الزوال , ولكن يمكن أن تتطور من شكل لاخر ؛ ولذلك يرى احد المفكرين ان مفهوم الامة ليس الانتماء إلى الإسلام فقط بل لابد من الأخذ بالإسلام والعمل به[4]؛لانه بمعزل عن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حكم لن يكون بمقدور أحد من الناس احياء مفهوم الامة الإسلامية.

واستناداً إلى ماتقدم من اراء وطبقاً لمفهوم الأمة تطرح من الناحية السياسية قضيتي المواطنة والاقليات الدينية .

اولاً : المواطنة : احدى المشكلات التي ينتجها مفهوم الامة الإسلامية في اطار الدولة الحديثة هو مفهوم المواطنة , والمواطنة مفهوم سياسي , قانوني , اجتماعي , يقوم على اساس انتماء الفرد إلى وطن معين بالسكنى , مما يعزز مجموعة من الحقوق والواجبات السياسية كحق الترشيح والانتخاب والمشاركة السياسية ضمن الاحزاب ومنظمات المجتمع المدني , كما ان من مظاهر انتماء الفرد إلى الوطن حصوله على جنسية ذلك البلد وكذلك تمتعه بحق السكن والاقامة الدائمة في الوطن .

وهذا المفهوم من المفاهيم التي تعززت في ظل الدولة القومية الحديثة التي قامت على اساس الانتماء الجغرافي وهو اكثر ارتباطاً بالشعب منه بالامة , وتطرح في الفكر الاسلامي المعاصر نظريتان حول المواطنة .

---

1) محمد رضوان , الحدود السياسية في التصور الاسلامي , نقلا عن خليل الربيعي , مصدر سبق ذكره , ص39
2) محمد رضوان : المصدر السابق , ص41
3) لؤي حساني , مصدر سبق ذكره , ص94
4) محمد مهدي شمس الدين : نقلاً عن خليل الربيعي , مصدر سبق ذكره , ص43.

النظرية الأولى :ترى تمتع الفرد في الدولة الاسلامية بحق المواطنة بغض النظرعن الانتماء الديني , وتستند هذه النظرية إلى الوثيقة المدينة والتي يؤسس عليها الرأي القائل ان الاسلام تقبل فكرة تاسيس مجتمع متنوع في دولة واحدة ونظام حكم واحد على اساس الاسلام وتمتع الجميع فيها بحق المواطنة الكاملة .

والى هذا الرأي يذهب العديد من المفكرين والباحثين منهم حسن الترابي وراشد الغنوشي ومحمد عمارة وغيرهم أي إعطاء غير المسلم , الساكن في دولة الاسلام حق المواطنة[1]؛ لان "دولة المدينة تأسست على دستور مكتوب اعترف بحقوق المواطنة لجميع المكونات الدينية والعرقية للسكان " وان وثيقة المدينة وصفت الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية امة من دون الناس وهي الامة السياسية التي يساهم افرادها في الادارة المشتركة وفي الأحوال جميعها .

"دولة المدينة قامت على اساس المساواة بين المواطنين المتعددين دينياً والمتحدين في الامة والمواطنة .

وتعتمد تلك الآراء الفهم العصري للمواطنة بوصف الإقليم اساس الإنتماء في الدولة الإسلامية وان المجتمع الذي تحكمه الدولة الإسلامية يمكن أن يكون متعدد الانتماءات الدينية .

النظرية الثانية :تعتمد هذه النظرية الدين اساساً للمواطنة دون ان تلغي وجود اديان اخرى في الدولة , أي إنها ترى اختصاص المواطنة بالمسلم دون غيره(2) . وطبقاً لهذه النظرية فان قضية المواطنة تواجه مشكلة مزدوجة تكمن في حق المسلم غير الساكن في الدولة الاسلامية بالمواطنة, ويكمن الثاني بحق غير المسلم الساكن في الدولة بالمواطنة, وعالج الفكر الاسلامي القضية الاولى من خلال اشتراط شروط اضافية على المسلم خارج الدولة الاسلامية منها التوطن في البلد الاسلامي , وأضيف شرط آخر هو قبول الدولة المسلمة بذلك , فلا يكفي التوطين وحده بل يحتاج إلى اجراءات فنية منها طلب الإنضمام إلى الأمة وقبول الدولة الاسلامية بذلك . وهذا اجراء إداري متبع في أغلب دول العالم , وبهذا يكون الفكر الاسلامي قد استعار آليات الأفكار الاخرى لحل مشكلة المسلم غير المستوطن في الدولة الاسلامية .

ثانياً : قضية غير المسلم في الدولة الاسلامية وتمتعه بالمواطنة , فقد أرتأى فريق من المفكرين الاسلامين تطبيق المفاهيم التي أعتمدها الفكر الاسلامي في تجربتة التأريخية مثل عهد الذمة والجزية , وحاول آخرين أكثر فهماً للواقع اضفاء الفاظ حديثة على مفهوم أهل الذمة إذ اجيز استعمال لفظ المواطنة والمواطنين بدلاً عنه[3].

ولكن مع اقرار بعضهم بالمواطنة للأقليات الدينية, إلا إن الإجماع منعقد على عدم السماح لهم بالترشيح لقيادة الدولة الاسلامية بوصف ان هذه الدولة ذات خاصية عقائدية تحتاج إلى المؤمن بها والمتمثل لما يصدر عنها , وغير المسلم تنطيق عليه هذه الاوصاف , ويذهب قلة من المفكرين إلى رفض مشاركة غير المسلم في الانتخابات لاختيار رئيس الدولة الاسلامية بدعوى إحتمالية وعدم اختيار المصالح لتولي ألامر , أو قد تكون المصالح الخاصة أو المصالح الدينية معيار الاختيار لديهم .ويبقى رأي اغلبية المفكرين الاسلامين هو الرأي القائل بإنتفاء عقد الذمة والتعامل مع غير المسلمين على اساس المواطنة , أي المساواة في الحقوق والواجبات مع منعهم تولي الولاية على المسلمين وبهذا الصدد يمكن القول ان معالجة القضية في الدولة الاسلامية بوصف العلاقة بين المسلم وغيره علاقة دينية اولاً , أما من الناحية السياسية فهي علاقة مساواة من حيث المشاركة السياسية والمعارضة السلمية والقضاء ,

---

1) عن تلك الاراء ينظر : امل هندي الخزعلي , الفكر الاسلامي المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولي الجديد , اطروحة دكتوراه غير منشورة , جامعة بغداد , كلية العلوم الساسية , 2001 , ص200-ص201

2) ابو الأعلى المودودي , حقوق أهل الذمة , (د.ن, د.ت) ص32

3) ينظر : برهان غليون, الصراع على الدولة , في : انور ابو طه واخرون , مأزق الدولة بين الاسلاميين والليبراليين (القاهرة : مكتبة مدبولي , 2010) ص 45 انظر كذلك : محمد عطا المتوكل , المذاهب السياسية في الاسلام (بيروت : مؤسسة الارشاد الاسلامي د.ت ص133.

لاسيما وان الفلسفة العامة للاسلام تقوم على تحقيق العدالة وإن الدولة إحدى أدواتها , فعلى الدولة توفير الحماية والحقوق الدينية لغير المسلم , وبالمقابل عليه احترام حق الأكثرية في اختيار النظام السياسي المناسب .

ومن الناحية الواقعية فلا وجود لهذه الاشكالية فمعظم الدولة الاسلامية ذات القاعدة الفكرية الاسلامية تعاملت مع رعاياها على نحو المساواة بغض النظر عن الانتماء الديني . ويعتقد بعض المفكرين إن إسلامية الدولة لا تلغي المساواة بين المواطنين ولكنها تؤكد فقط مرجعية الدولة " والحال إن الدستور عندما يؤكد على إسلامية الدولة فهو يؤكد ايضاً على حقوق المساواة بين المواطنين جميعاً . ويؤكد الحقوق المستقاة من مبدأ المواطنة , وهو بهذا الجمع بين النص على إسلامية الدولة, وان مرجعيتها هي مبادئ التشريع الاسلامي , والنص على المساواة بين المواطنين, إنما يكون قد اقر بأن المساواة بين المواطنين هي مما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الاسلامي.

ثالثاً : السلطة السياسية : تعد السلطة السياسية ركن من أركان الدولة , وحجر الزاوية بالنسبة لكل تنظيم سياسي , وتكمن حقيقتها في اعتقاد المحكومين إنها قادرة على توفير ما يحتاجون إليه من أمن مادي ونفسي , على تنوع صور الأمن وتعددها , واذا كانت السلطة تعني القدرة على حكم الآخرين وانفاذ الأمر , فان تلك السلطة تعتمد على عوامل نفسية واقتصادية واجتماعية وجانب اعتمادها على القوة المادية[1] . وفي الفكر الغربي تعددت الآراء حول تحديد مدلول السلطة, في حين ذهبت الاراء الاجتماعية في تحديد المصطلح إلى البحث عن مايتلائم مع السلطة كالقدرة والنفوذ والقوة والسلطان , وانطلقت الطروحات القانونية والسياسية من اعتبار السلطة ظاهرة طبيعية وانها ضرورية للافراد , ومبعث هذه الضرورة المهام الوظيفية التي يمكن ان توافرها لهم السلطة بوصفها تنظيم اجتماعي[2] .

واذا انتقلنا إلى دراسة الفكر الاسلامي المعاصر للسلطة , سنشخص قلة الطروحات النظرية المرتبطة ببيان الفهم الإسلامي لها كآلية تحتمها الضرورة الاجتماعية , وتطرقت بعض الآراء للسلطة وحاولت تعريفها من خلال اقتباس معناها من الثقافة السياسية الغربية , فتارة يطلقونها على الحكومة وكأنها لفظة مرادفة لها , فيعرفونها بانها " الحكومة الإسلامية الشرعية"[3] , وهذا التعريف يتجاوز الفرق المفاهيمي بين الحكومة والسلطة فالأولى هي الأداة في حين الثانية هي فعل تلك الأداة .

وتارة أخرى يرادفون بينها وبين الدولة فعند الحديث عن ضرورة الدولة تقدم أدلة على ضرورة السلطة واحياناً يجري الحديث عن السلطة , والمقصود هو الدولة وربما هذا ناجم من ان الاسلام لم يول اهتماماً كبيراً للدولة بقدر اهتمامه بالسلطة ؛ لانها عماد بقاء الدولة اولاً , ولان المسلمين تنازعوا حول السلطة ولم يهتمو بالدولة , أما لكونها ليست واضحة المعالم من الناحية الواقعية , أو لأنها نتيجة حتمية لوجود السلطة .

وعرف بعضهم السلطة بانها " البنية السلطوية للأمة والتي توجه العقل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الاسلامية[4].

أو إنها " القدرة على الفعل النابع على مقتضى النظر الشرعي في الاسلام"[1]. ويمكن القول إن السلطة اسلامياً تعني القدرة التي تمتلكها الهيئة القائمة على ادارة المجتمع وتنظيمه والتي تقوم على رضا

---

1) يحيى الجمل , الانظمة السياسية المعاصرة , (القاهرة : دار الشروق د.ت) ,ص33
2) ينظر : عبد الرضا الطعان , صادق الاسود , مدخل الى علم السياسة (الموصل : مطبعة جامعة الموصل , 1916) ص54
3) محمد ضياء الريس – النظريات سياسة الاسلامية (القاهرة مكتبة الانجلو مصرية , 1960) , ص121
4) لؤي صافي , نقلا عن : علي محمد علوان – السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر (د.م .د.ن , 2015) , ص72

الافراد وتوجيه الجماعة وفق قواعد المرجعية الشرعية , وعلى هذا الاساس تمنح الحقوق وتفرض الواجبات وبالشكل الذي يضمن تحقيق مصالح الافراد من جهه, ومقتضيات الشرع من جهته اخرى , فميزة السلطة الإسلامية إنها خاضعة للشرع الذي يحدد لها الدور والفاعلية , وانها لاتخضع مادياً ولامعنوياً لاية سلطة اخرى وهذا مايؤمن لها الاستقلالية .

سمات وخصائص السلطة في الإسلام

يطرح الفكر الإسلامي المعاصر سمات عدة للسلطة تنبثق منها وتقترن بها وظائفها ومن هذه السمات[2]:

1- التكاملية :ترتكز السلطة في الإسلام إلى فكر متكامل ذي مبادى وغايات معنية واضحة فهي تتصف بالشمول بحيث لا يمكن فك الارتباط بين جوانب الحياة الروحية والمادية , كما حددت للسلطة وظائف عدة شملت مجالات الحياة المختلفة من تشريع وتنفيذ وقضاء , ويبدو أن تحديد الفكر الإسلامي المعاصر لهذه الوظائف مستمداً من رؤيته التكاملية للسلطة بناءاً على تكامل الاسلام وشموليته لجوانب الحياة المختلفة.

2- العالمية :إن عالمية التصور الاسلامي للسلطة فرض على السلطة ان تتحرك في ضوء هذا التصور من أجل بناء جسور من العلاقة الوثيقة بين جميع المسلمين في العالم بحيث لاتكون ضيقة التصور أو التفكير أو التخطيط .

3- الغائية :تنزع السلطة الاسلامية إلى أن تكون ذات غاية بالشكل الذي يمكنها من حمل عبء الرسالة والقيام بالدعوة وتتضح غائية السلطة في الاسلام من كونها ضرورة اجتماعية اقتضتها سنن الاجتماع السياسي لاستحالة عيش المجتمعات دون جماعة سياسية . وحاجة الشرعية إلى أداة لتنفيذها .

4- الوسطية :السلطة في الإسلام وسطية تجمع بين مصالح الناس في الدنيا والآخرة , وتوازن في ممارستها بين احتياجات الانسان الروحية والمادية , وأن فلسفتها أو المبادى التي تتأسس عليها تتماشى مع هذه الحقيقة .

5- المدنية :فالسلطة الاسلامية مدنية من حيث سيادة (الشرع) أو القانون وليست ثيوقراطية كالتي سادت في اوربا خلال القرون الوسطى , بل هي سلطة مؤسسة وليست شخصية . ويكون التعامل مع الدين على انه يمثل منظومة مرجعية رئيسة للثقافة والمذهبية العامة للمجتمعات الاسلامية فالاسلام عقيدة وثقافة وحضارة ولايمكن اختزاله في دولة أو سلطة سياسية .

وبذلك يكون الفكر الاسلامي قد آمن بضرورة السلطة بوصفها من المرتكزات الاساسية للمجتمع البشري , وهو بهذا يتفق مع التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة , الا إنه آمن بضروريتها الشرعية واختلف بذلك من التيارات الفكرية السائدة ,كما ان التصور المطروح للسلطة في الفكر الاسلامي يعارض وصفها بالثيوقراطية بوصف الأسلام اعطى للامة حق عزل الحاكم والسلطان اذا ما انحرف من مضمون البيعة , وإن الحكومة في الاسلام بوصفها سلطة عليا تستمد سلطاتها من الشعب بعده ممثلاً عن الله في اختيار الحاكم, ومثل هذين الأمرين لايتوافران في السلطة الثيوقراطية التي لايكون فيها للشعب الحق في اختيار الحاكم ولا الحق في عزله في حال الخرافه .

أما شرعية السلطة فقد انقسم الفكر الاسلامي بشأنها على تيارين, يذهب الاول إلى عد الشرعية مستمدة من الله تعالى واعطاها بذلك بعداً دينياً , في حين ينسب التيار الثاني الشرعية إلى الأمة من

---

1) ابراهيم محمد زين , السلطة في فكر المسلمين , (الخرطوم : الدارالسودانية للكتب , 1983) , ص17

2) علي محمد علوان - مصدر سبق ذكره , ص132- ص134 .

خلال وضع آليات معينة تمكن الأمة من إضفاء الشرعية على السلطة كالبيعة والشورى وغيرها , وهذا ماسيتم بحثه في الفصل الثاني .

رابعاً : السيادة : طرح الفكر الاسلامي المعاصر تصوره لمسألة السيادة التي يعدها بعضهم أحد المقومات التي ترتكز عليها السلطة السياسية والتي تشير إلى الاستقلال في اتخاذ القرارات وبانتفاء أية مؤثرات خارجية أو داخلية على السلطة .

وتشير السيادة بمفهومها العام إلى مجموعة الاختصاصات التي تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة وتجعل منها سلطة آمره عليا, ومن بين هذه الاختصاصات قدرتها على فرض ارادتها على غيرها من الهيئات والافراد[1].

وهناك من يقرن السيادة بصاحب السلطة التي يراها تتجسد في الامة فيعرفها على انها " السلطة التي تمتلكها الامة في سن ما تشاء من القوانين وتنفيذها وتنظيم شؤونها الداخلية على ان لا تكون خاضعة في شؤونها الخارجية لغير القيود التي ارتضتها بمحض ارادتها[2].

وعلى ذلك تتميز السيادة بان لها مظاهر وخصائصعديدة , يمكن تحديدها بمظهرين بارزين هما :

- **مظهر داخلي :** ويتمثل في حرية الدولة في التصرف في شؤونها الداخلية وفي تنظيم مرافقها العامة , وفي فرض سلطانها على اجزاء اقليمها كافة من اشخاص وممتلكات .
- **مظهر خارجي :** ويتمثل في استقلال الدولة بإدارة علاقتها الخارجية بدون أن تخضع في ذلك لأية سلطة عليا وتتجسد خصائص السيادة في الاطلاقية والشمولية والدوام وعدم الانقسام.

وكانت السيادة تعبيراً وفكرة قد نشأت في اوربا في ضوء معطيات معينة وفي خضم الصراعات التي نشبت بين الأباطرة والكنيسة , والصراع بين الهيئات الحاكمة والشعوب الاوربية لحقب تاريخية متعاقبة .

أما الفكر الاسلامي المعاصر فان تعبير السيادة يتحدد مدلوله ومعناه والجهة التي تستند إليه بوصف مضمونها اللغوي من حيث كونها تعني السمو والعلو والرفعة وهذه المعاني لا تنصرف ولا تتوجه في المجتمع الاسلامي إلا إلى الشرع وحده وما يستنبط من احكام عامة .

فالشرع هو الذي يحكم في علاقة الأفراد بعضهم وتنظيم ارادة الأمة والأفراد , ويخضع له الحاكم والمحكوم في المجتمع الاسلامي , ويقترب من معنى السيادة في الشريعة الاسلامية معنى الحاكمية أو الحكم , فيما يراد به تقرير الأمر وعملية التشريع للمجتمع بتوجية الأوامر والنواهي .

موقف الفكر الاسلامي المعاصر من السيادة :

انقسم الفكر الاسلامي في معالجتة لفكرة السيادة على تيارين رفض الأول الأخذ بها معتقداً إن لها كباقي الافكار الوافدة , سمات وحقائق الفكر الغربي التي تتعارض مع المنظومة الفكرية والقيمية الاسلامية , في حين نادى التيار الثاني بإمكانيه الإستعانة بهذه الفكرة وادراجها في سياق الدعوة إلى الإسلام وتقديمها بأطر التصورات الاسلامية لتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده الإسلامية .

1- الرافضون لفكرة السيادة :

عبر هذا التيار عن رفضه لفكرة السيادة واستند في دعواه لحجج عديده منها[3] :

---

1) ثروت بدوي , النظم السياسية , (القاهرة : دار النهضة , 1964, ص37 .
2) اوستن رني , سياسة الحكم , ترجمة حسن علي الذنون (بغداد: المكتبة الاهلية , 1964) , ص309
3) يمثل هذا التيار الكثير من الاسلاميين منهم يوسف القرضاوي وفتحي عبدالكريم وعبدالله النقيب ومحمد مبارك وغيرهم , للمزيد انظر : علي محمد علوان , مصدر سبق ذكره ص181, ص182 .

أ- تباين الأوضاع التي أدت إلى ظهور السلطة لدى كل من المجتمع الإسلامي والغربي ؛ لان الأفكار والنظريات حول السلطة والسيادة لدى الغرب وضعية وليست دينية خلافاً للرؤية الإسلامية للسلطة , ولان الاسلام ينطلق من كونه منهجاً الهيا شاملاً لكل نواحي الحياة المادية والروحية , الفردية والاجتماعية , ولذلك اخذت السلطة حيزاً من اهتماماته واكد على وجو بها كوسلية لتنفيذ شريعتة وتطبيق احكامه .

ب- إن نظرية السيادة نظرية حديثة استنبطها رجال الفقة الفرنسي القدامى في أثناء حقبة كفاح الملوك من أجل استقلالهم الخارجي ازاء الامبراطور والبابا ومن اجل اقرار سلطتهم داخل المملكة ازاء الحاكم والاقطاعيين , بينما نرى ان السلطة الاسلامية قد ظهرت عقب الهجرة النبوية الى المدينة المنورة التي اصبحت قاعدة الدولة الاسلامية الجديدة والتي ترأسها رسول الله "صل الله عليه وسلم" فهوقائد المسلمين وإما مهم كما انه نبيهم ورسول الله إليهم .

ج- إن نظرية السيادة باطارها الحديث لم تظهر الابعد انتصار السلطة الزمنية على السلطة الدينية ممثلة بالكنيسة فاوجدت فكرة العلمانية عندما فصل الدين عن الدولة واصبحت السلطة السياسية في الغرب تتمتع بحرية مطلقة في وضع التشريعات , أما في الاسلام فالنظام سابق على الدولة وهي ملزمة به حتماً في كل امورها .

د- إن الدعوة إلى نفي السيادة لدى الفكر الاسلامي المعاصر مبعثه ايضاً وجود نظرية متكاملة في السلطة تقوم اسسها من التصور الاعتقادي الاسلامي الذي لايجيز الخضوع المطلق الا " لله "ويؤكد على وحدة الاصل البشري , وان الحاكم ليس مشرعاً بل هو منفذاً للشريعة الالهية باستثناء التشريعات التي توضع لمواجهة المتغيرات التي اجتاحت الحياة بجوانبها جميعها .

ه- إن ماتعرضت له نظرية السيادة من انتقادات من الغربيين انفسهم , جعل بعض الاسلاميين لا يهتمون بها ولايعدوها من اسسس النظرية الاسلامية وركن من اركان الدولة وعناصرها .

2- المؤيدون لفكرة السيادة :

يرى هذا التيار[1] انه لابأس بالأخذ بمفهوم السيادة شرط عدم تطبيق هذا المفهوم وفق التصور الغربي وبكل مفاهيمه وتصوراته بل النظر إليه بقيم الاسلام ومعاييره فالسمة الربانية التي اتسم بها الدين الاسلامي والتي انطلقت من حاكمية "الله" في الوجود قد استهدفت انصراف البشر إلى تفاصيل اعمال الحضارة وتكوين مؤسساتها بكفاءة ودراية في التطبيق .

ومن تلك الاعمال الاطار السياسي الذي تكامل بعد الهجرة عندما توافر عنصر الاقليم واصبح للمسلمين ارض يأمنون لها, وبروز عنصر السلطة السياسية التي يرأسها النبي "صل الله عليه وسلم" والتي كانت مستقلة تمام الاستقلال عن كل القوى السياسية الخارجية انذاككالأمبراطوريتين الفارسية والرومانية.

إن طابع الاستقلال الذي اتسمت به الدولة الاسلامية أأطار ذاتي له سلطته المستقلة , حفز المفكرين الاسلامين بأدراك النظرية الاسلامية لفكرة السيادة وان اختلفوا في مصدر هذه السيادة.

مصدر السيادة :يطرح في الفكر الاسلامي المعاصر سؤال مهم عن مقرالسيادة, أو من هو صاحب السيادة بالمعنى الدستوري الحديث في الدولة الاسلامية ؟

اذ الاجابة على هذا التساؤل افرزت اراءاً اسلامية عديدة منها :

---

1) يمثل هذا التيار عدد من الاسلاميين منهم كمال ابو المجد ومحسن عبد الحميد , ومحمد سليم العوا وغيرهم , للمزيد ينظر : المصدر السابق , ص183

1- ذهب العديد من الباحثين والمفكرين الاسلامين المعاصرين إلى ان السيادة هي "الله" تعالى فإليه يستند القانون الالهي الذي يحكم سلوك الامة , فان "الله" هو مصدر السلطة وارادته المتجلية في القرآن الكريم هي الحاكمة .

إن القول بان "الله" سبحانه هو مصدر السيادة ؛ لانه ينفرد بالالوهيه والربوبية , ويستوجب لتحقيق حاكمية "الله "آليات وسبل تؤمن تنفيذ الشرع باحكامه وتطبيق قواعده والعمل بها . هذا فضلاً عن ان القول بالحاكمية الآلهية دون بيان أحكامها تخلق التصور بانه الدولة الاسلامية دولة دينية ثيوقراطية ؛ وذلك لايتوائم مع طبيعة الحكم في الاسلام لان منصب الحاكم وصاحب السلطة في المنظور الاسلامي ليس منصباً إليها مقدساً وانما وظيفة اعتيادية انسانية من وظائف المجتمع الاسلامي[1].

2- يؤكد معظم المفكرين الاسلامين على ان السيادة في الدولة الاسلامية يعود للأمة مادام رئيس الدولة يستمد سلطانه من الامة ممثلة بأهل الحل والعقد ، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره في مصالحهم كما ان للامة حق خلعه[2], ويؤكد احد الباحثينبان " المسلمين هم اول امة قالت بان الامة هي مصدر السلطات"[3].

وقد ترد بعض الملاحظات على هذه الآراء , فالقول بان الامة هي مصدر السلطات يجعل للامة السلطة والارادة العليا وهذا الأمر يتنافى مع طبيعة النظام السياسي القائم على علوية سلطة الشريعة , كما ان هذه النظرية تستند الى المرجعية الغربية والتي جعلت قرارات السلطة وافعالها خاضعة لميول الافراد , بعكس الاسلام إذ إن الخطاب الاسلامي هو الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم . فالشرع هو الذي يتحكم في علاقة الافراد بعضهم بعض وتنظيم ارادة الامة والافراد ويخضع له الحاكم والمحكوم في المجتمع الاسلامي .

3- يذهب الرأي الثالث إلى القول بالسيادة المزدوجة , فمن جهة يقرر ثبوت السيادة "الله" سبحانه , الا انه وبموجب عهد الاستخلاف قد جعل الامة هي المكلفة بتحقيق هذه السيادة هذا ضمن اطار الشرعفتكون السيادة التي تمتلكها الامة هي سيادة مقيدة بالشرع أي ان صاحب السيادة في الدولة الاسلامية هي الامة فضلاً عن القانون أو الشريعة الاسلامية[4].

إن هذا الرأي ينطلق ليعبر عن الاعتراف بالسيادة الالهية , الا إنه وطبقاً لعهد الاستخلاف فقد جعل البشر مستخلفين في الارض لعمارتها واحلامها واقامة شريعة "الله"فيها وتنظيم امور الناس عليها .

المبحث الثاني
وظائف الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر

يؤكد الفكر الاسلامي المعاصر على ان تحقيق الحياة الاسلامية بصورتها الكاملة ,رهن بقيام دولة اسلامية ,فاستعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ الاسلام يبقى استعدادا نظريا ما لم تكن هنالك سلطة مسؤولة عن تطبيق الشريعة وتحقيق اهدافها على الصعيدين الداخلي والخارجي ؛لان مثل هذه الامور لا

---

1) محمد المبارك , الفكر الاسلامي في مواجهة الافكار الغربية (دمشق : دار الفكر , د.ت , ص82 وكذلك سعيد رمضان البوطي 25 وكذلك محمد عبد الحميد مذهبية الحضارة الاسلامي ص319 وكذلك ابو الحسن الندوي , التفسير السياسي للاسلام , د.م , دار آفاق الفكر , د.ت ص67

2) يمثل هذا الرأي العديد من المفكرين والباحثين : عبد الكريم زلوم , محمد سليم العوا , احمد الموصلي , عبدالقادر عودة , عبدالوهاب خلاف احمد يوسف موسى , فهمي هويدي وغيرهم , للمزيد انظر , علي محمد علوان , ص186 .

3) محمد نجيب المطيعي , حقبة الاسلام واصول الحكم (القاهرة : المطبعة السلفية) د.ت) ص30 .

4) محمد ضياء الريس , مصدر سبق ذكره , ص340 , انظر كذلك : عبد الامير زاهد , الفكر الاسلامي المعاصر (بيروت : دار الفكر العربي 2010) , ص .

بد ان تستند إلى مرجع لها من السلطة ما يتيح له الامر والنهي وذلك المرجع هو الدولة وعليه سيتم في هذا المبحث تناول وظائف الدولة الاسلامية على وفق الاتي :

المطلب الاول : الوظائف الداخلية للدولة الاسلامية

لاشك ان الدولة أعلى ما يطمح إليه الساسة ؛ وتتطلع اليه انظارهم ليس لانها غاية بحد ذاتها , بل لانها المساحة الاوسع لتطبيق الافكار والمناهج, وفي الفكر الاسلامي تكون الدولة وسيلة لتحقيق وظائف عدة على الصعيد الداخلي أهمها :

اولا :الوظائف السياسية :

إن الهدف الاساسي من قيام الدولة الاسلامية هو ايجاد البناء السياسي الذي يحقق وحدة الامة الاسلامية والتعاون بين افرادها . فالوحدة الاسلامية تتجسد من خلال اقامة الدولة التي تعد رمز وحدة المسلمين ومظهر الارتباط بين افرادها .فعُد تعيين الامام من هذه الناحية واجبا شرعياً وعقليا , فغياب الامامة أو القيادة يؤدي إلى تشتت المسلمين وضعفهم وتعرضهم للفتنة والاضطرابات ,وسيؤدي إلى شيوع المظالم والمفاسد .

واذا كانت إدارة شؤون الأمة من أهم الأمور وأدقها ، فلا بد ان يكون انتخاب الحاكم بيد الشعب واذا كان الشعب حراً مختاراً في الانتخاب وجب عليه بحكم العقل والفطرة ان يراعى في الشخص المنتخب ان يكون عاقلاً عالماً بالفنون السياسية والتدبيرية قادرا على التنفيذ امينا غير خائن . لا سيما وان العمل السياسي والفكري الذي يستهدف اقامة المجتمع الاسلامي الصالح ,يتطلب قيادة عالمة بالاحكام والقوانين الشرعية ومصادرها الاساسية وهذ االشرط يتضمن عنصرين : أحدهما معرفة الاسلام نفسه ,والآخر هو الثقافة العامة لأحوال العصر ومتغيراته , الذي يساعده على تطبيق المبادئ والاحكام وعلى استيعاب المشكلات المعاصرة وحلها في اطار مبادئ الاسلام عقيدة وشريعة , والى جانب العلم النظري يجب أن يتوافر في من يكون رئيساً للدولة خبرة ومقدرة شخصية على معالجة الشؤون السياسية والادارية ,فلا يكفي ان يكون عالماًوتقياً , بل لابد من الخبرة في سياسة المجتمع وادارة الدولة ,فضلاً عن النشاط والحركة في الواقع الاجتماعي ومعايشة هموم الامة ومعاناتها مما يجعله قدوة في الحركة والفعل في حياة الناس .واذا توافرت للحاكم والقيادة السياسية هذه الصفات فانها تستطيع ان تؤدي مهامها المتمثلة بالامور الآتية علي الوجه الأكمل[1]:

1- المحافظة على المجتمع من الوان الضعف والانحلال واصدار التعليمات والقوانين التي تمنع التمزق في صفوف المسلمين وتشجيع التقاربين المذاهب الاسلامية ودرء الفتن عن المسلمين وعد ذلك واجب شرعي لا يمكن التفريط به لاسيما وان الاسلام يعد النزاعات الداخلية خطراً كبيراً على الامة؛ لكونها تؤدي إلى إهدار الطاقات وتبديد الامكانات والفشل والخذلان وسقوط الهيبة السياسية امام الخصوم .واذا كانت جملة الخطابات القرآنية الواردة في هذا الشأن موجهة الى الأمة وكأنها هي المطالبة والمكلفة اولاً بالمحافظة على وحدتها وتماسكها والحيلولة دون نشوء النزاعات كما جاء في قوله تعالى "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا " *(ال عمران الآية 103) , فأن الدولة ومن خلال سياستها واجهزتها تمثل الجزء الآخر من مسؤولية حفظ الأمن وضمان وحدة الامة ؛ لأن العلاقات الاجتماعية المتعددة والمعقدة والسائدة بين افراد مختلفين في الميول والاهواء والافكار تنتج نوعاً من الفوضى اذا لم تكن محمية بقانون ومبادئ تمنعها من الانفلات وهذا ما لايمكن ان يوافره إلا جهاز حاكم يتولى هذه المهمة .

2- اعتماد سياسة اعلامية للدولة وتعبئة مختلف المؤسسات الفاعلة في بيان اهمية الوحدة الوطنية والابتعاد عن لغة الاقصاء والتخوين والتكفير وحصر العقوبات بالدولة والعمل على خلق الفرص لتعزيز التلاحم الديني والمذهبي مع الاديان الاخرى , مع التركيز على ان غاية الاديان ازالة التوترات الاجتماعية الناجمة عن سياسة الاستحواذ على مصادر القوة.

---

1) راشد الغنوشي , الحريات العامة , الدولة الاسلامية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 1993) , ص120 كذلك فاضل الصفار , فقه الدولة , مصدر سبق ذكره , ج2 ,ص 375 وكذلك , خليل الربيعي , مصدر سبق ذكره , ص19 .

3- اعتماد سياسة الدعوة بالربط بينهما وبين حقائق العلم واعتماد الموضوعية في تحليل ونقد بعض الاراء وان تكون الحقيقة هي الهدف انطلاقاً من مبدأ حرية الاعتقاد والابتعاد عن الرؤية الاختزالية للدين والتأريخ في صورة تفسير معين ، والانفتاح على معطيات ونتاج الآخر في المجالات التي ترك الاسلام للدولة والامة حرية معالجتها وفق متغيرات العصر .

4- إشاعة وترسيخ روح المواطنة التي تفضي إلى تمتع المواطن بالحقوق السياسية التي يساهم من خلالها في إدارة شؤون الدولة انطلاقاً من كون الامة نائبة عن الله تعالى تمارس مهام الخلافة في الاطار السياسي مثلما تمارسه في المجالات الاخرى.

من هنا نرى الاسلام يطالب دائماً بالرجوع الى الشعب والقاعدة الجماهيرية في كل شؤون الحكم وعدم الاستبداد والتفرد بالأمور, ويرى بعض الاسلاميين ان ترجمة ذلك في وقتنا الحاضر ترجمة واضحة في تكوين مجلس للشورى منتخب من الشعب ويمثله تمثيلاً حراً وصادقاً في صنع القرار ونظام الحكم والدولة .

5- اعتماد وسائل سياسية وقانونية للمحافظة وحماية حقوق الانسان وفق التطور الاسلامي لاسيما الحقوق ذات الابعاد السياسية والاقتصادية ، والسماح للامة بالمشاركة في صنع القرار السياسي أو معارضته وفق الاساليب السليمة مع المحافظة على الحريات العامة كحرية العمل والسكن والتنقل وغيرها ضمن اطرها القانونية.

6. على الدولة ضمان إقامة العدل طبقاً للدستور وإعادة الحقوق إلى مستحقيها وتحقيق مبدأ مساواة الناس أمام القضاء والقانون بغض النظر عن اي اعتبارات ؛ لان اقرار مبدأ المساواة في التقاضي والترافع من شأنه التسوية بين المواطنين ويتطابق مع اعتقاد الاسلام بوحدة بني الانسان جميعاً في المنشأ والمصير والخلق.

7. عد المنصب تكليفاً شرعياً يحتاج إلى قدرة معينة , وان على الفرد غير القادر الابتعاد عن المسؤولية والاعتزال عن القيام بها , وان لا تكون الغاية التنافس المالي والاداري ؛ لأن الاسلام يعد المناصب امانة تتطلب حمايتها مع ملاحظة ان اكثر التوترات الداخلية تحصل من جراء السياسات الاقتصادية للدولة والموقف من الشعب ومعاملته بروح التعالي والتفضل.

وبذلك تتمحور الوظائف السياسية للدولة بتحقيق المساواة والوحدة بين ابناء البلد الواحد وعدهما واجبان يعلوان فوق كل المصالح وتحقيق ذلك بالابتعاد عن السياسات الفئوية والمناطقية والمذهبية والانتقال بالممارسة والتخطيط من الانتماء الفرعي الضيق الى الانتماء للوطن الواحد وشمول الافراد بالخدمات وادراك المسؤولين لأهمية مواقعهم الادارية وادراكهم بان السياسات ذات الولاءات الضيقة تخلق شرخاً في الوحدة الوطنية وتنمي روح المواجهة بين الفئات الاجتماعية , ولا تعني بالسياسات في بعدها الاقتصادي فقط بل مطلق ابعادها من حيث الادارة والتعيين وتوزيع الثروات والترافع امام المحاكم وغيرها .

ثانيا : الوظائف الاجتماعية

تعد الدولة في نظر الباحثين مؤسسة لاغنى عنها طالما ان الانسان اجتماعي بطبيعته ,وبما ان الاسلام نظام شامل للحياة,فأنه كفيل بايجاد بيئة اجتماعية تتيح لاكبر عدد ممكن من افرادها ان يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري ولقد اعطى الفكر الاسلامي المعاصر اهتماماً واضحاً بالوظائف الاجتماعية للدولة لما لها من صلة بأسس الحياة الخاصة لكل فرد من افراد الامة, ووضع على عاتق القيادة الاسلامية مهمات عدة اهمها[1]:

1- ضمان حق العمل **:**فقد عد العمل مقدساً ؛ لانه الوسيلة التي تؤمن للفرد رزقه ورزق عائلته , ولقد اولى القرآن الكريم و السنة النبوية هذا الموضوع اهتماماً كبيراً من خلال مستويين اولهما : الحث على العمل وتقديسه , وثانيهما : محاربة البطالة والعيش عالة على الاخرين ولو كان من اجل التفرغ

---

1) صادق الشيرازي , السياسة من واقع الاسلام (كربلاء : دار صادق للطباعة والنشر , 425) , ص81 وينظر عبد الكريم زيدان , الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية , (بغداد , د.ن, 1965 , ص4وينظر : عبد العال محمد عبد العال , التكامل الاجتماعي في الاسلام , (القاهرة : الشركة العربية للنشر والتوزيع , 1997) ,ص23 .

للعبادة . وللمواطن في الدولة الاسلامية ان يباشر ما يراه مناسباً من تجارة وصناعة وزراعة , ولا يوجد الا مبدأ التعارض مع المحرمات الاسلامية في مجال العمل وفي وسائل اكتسابه , كالربا والغش ونحوهما , وان يلاحظ المعاني الاخلاقية كأن لا يلحق بالغير ضرر او اذى "فلا ضرر ولا ضرار" .

ومن واجبات الدولة ان تلتزم بتوفير العمل في القطاع العام لكل المواطنين , مع بذل الجهد التربوي والاخلاقي لازالة العوائق النفسية ورفع مكانة العمل وعلى الدولة ايضآ توفير ادوات العمل للقادرين عليه فواجب الحاكم تجاه مواطنيه ان (يسد جوعهم ويستر عورتهم ويوفر لهم حرفتهم).

2- تحقيق الضمان الاجتماعي :

فعلى الدولة ان توافر الكفاية الاستهلاكية لكل مواطن من مواطنيها , والكفاية تشمل المأكل والملبس والمسكن ووسائل النقل والتعليم والعلاج وادوات الحرفة وقضاء الديون وغيرها من السلع والخدمات عندما يعجز المواطن عن تحصيلها بنفسه او من كلف بإعالته ,وان ضمان هذه القدرة من الاستهلاك لكل مواطن له فوائد عديدة في المجرى العام للتنمية فهي :

* تعد استثمارا من رأس المال البشري الذي هو مادة التنمية وهدفها الاول والذي يعطي افضل عائد على المدى الطويل .
* ان ضمان هذا المستوى من المجتمع للأفراد , يؤدي الى الاستقرار النفسي والذي يساهم في زيادة انتاجيتهم وتحسين سلوكهم الاجتماعي بشكل عام .
* ان شمول هذا المستوى للمواطنين كلهم من مسلمين وغيرهم يؤدي الى تماسك المجتمع وشيوع روح الاخوة والتنافس الشريف بدلا من الصراع القائم على اساس الانتماءات الفرعية طائفية كانت ام عرقية ام طبقية .

وفي التاريخ الاسلامي صفحات مشرقة تبنى فيها الاسلام اشباع حاجات الفقراء والمستضعفين سواء كانوا مسلمين ام غير مسلمين ما داموا يعيشون في ظل الدولة الاسلامية وضمن لغير المسلمين حقوقهم الاقتصادية والمالية وحرم الاعتداء على اموالهم.

* إن الكفاية الاقتصادية للمواطن تدفعه إلى الاستقرار في البلد في حين ان عدم الكفاية الاقتصادية تدفع به الى الهجرة وان لم يفعل ذلك فأنه سيعيش في حالة اغتراب عن المجتمع "فالغنى في الغربة وطن والفقر في الوطن غربة " .

ولم يكتف الفكر الاسلامي بالتأكيد على مفهوم الكفاية الذي يجب ان توافره الدولة للمواطنين بل لا بد ان يأخذ هذا المفهوم منحنى تطورياً من الناحية الكمية والنوعية بحسب أوضاع المجتمع ويدخل في ذلك سائر الحاجات السائدة في المجتمع الاسلامي تبعا لمستوى المعيشة العام .

وفي حال عجز الدولة عن تحقيق االعدالة كقلة الموارد البشرية وعدم قابلية المال العام والخاص على تلبية توقعات المواطنين , ففي هذه الحالة ينتقل الاسلام بالمسؤولية من دائرة العدالة الى دائرة (التكافل الاجتماعي). ففي حالة الاضطرار ولضمان الامن يتوجب على الدولة ان تأخذ في النظر ما يوافر الحاجات الضرورية لينتقل جزء من المال الى وظيفة اجتماعية بدلا من الوظيفة الفردية انطلاقا من ان حق الحياة مقدم على حق الملكية ,وقد وضع الاسلام ادوات تحصيل المال لتلبية الحاجات الاساسية للمحتاجين عبر اموال الزكاة والضرائب فضلا عن الارباح التي تكسبها الدولة منه جراء الاستثمار .

ويستند التكافل الاجتماعي الى قيم الاخوة الانسانية كما انه يشمل كل مواطني الدولة الاسلامية على اختلاف انتماءاتهم ويوافر بيئة تمتص حالة الاحتقان الناجمة عن الفوارق في المستوى المعيشي بين الفقراء والاغنياء ويقضي على احتمالات التوتر ويجنب الدولة والمجتمع ازمات كثيرة , تضر بالأمن والأستقرار.

ولكن لا بد من توضيح مسألة مهمة في هذا المجال وهي ان مهمة الدولة تشمل فئتين من الناس هما : من لديه القدرة على العمل لكن تعجز الدولة عن ايجاد فرص عمل ملائمة له , والاخرى التي تعمل ولكن قيمة الاجر لا تناسب مع حاجاتها الضرورية .

ويمكن للدولة ان تسهم في هذا المجال وتؤدي دور الوسيط بين المنفق والمحتاج ويمكن لها أن تؤسس كيانات تابعة لها وباشرافها لممارسة دور الوساطة والفعل ايضا في التكافل الاجتماعي .

ثالثا :الوظائف الاقتصادية :

اوجب الفكر الاسلامي المعاصر على الدولة ضمان حقوق المواطن الاقتصادية كحق التملك وضمان حرية المواطن في النشاط الاقتصادي والملكية الخاصه له , على ان يتم ذلك وفق مايقرره الاسلام لتحقيق التنمية والصالح العام في اطار حق المجتمع الانتفاع بثرواته وبما يتفق واحتياجاته ، وقد وضع الاسلام من الاصول والقواعد العامة الاقتصادية ,ما يكفل تحريك هذا النظام في كل عصر بما يناسب طبيعته ويحقق مصلحته ، فالمنهج الاقتصادي له ضوابط ومعايير خاصة , فهو منهج يقوم على الارتباط مابين الضوابط الاقتصادية والضوابط العقائدية؛ لان النشاط الاقتصادي يمارس كجزء من العقيدة الاسلامية ,فالنشاط الاقتصادي , على وفق الفكر الاسلامي المعاصر , لا يمكن من دون تدخل الدولة سواء في صورة استثمار تنظمه وتشرف عليه قطاعات خاصة ,أم استثمار تهيمن عليه سلطة القطاع العام . فأن اقتضى الامر اظهار الاتجاه الجماعي فيه فللدولة ان تفعل ذلك بأتخاذ ما تراه مناسباً من الخطوات , وان رأت في عصر آخر ان الوقت مناسب لتوسيع دائرة الجهود الفردية وسعت ذلك حسب المصلحة العامة التي تبقى الركيزة الاساس[1], وللدولة ان تتخذ عدد من الاجراءات الاقتصادية فقد حدد الاسلام للدولة وظيفة الوقاية من الانحراف وعبر اساليب المنع والردع إذ تقوم هذه السياسة على منع بعض الممارسات الخاطئة ومنها[2] :

1- رفض الإسلام الأعمال التي تدر الاموال بدون بذل جهد كلعب الاقمار والميسر والسرقة .
2- رفض الاسلام قضية كنز المال وادخاره؛ لانه تعطيل للثروة الاقتصادية وحرف المال عن وظيفة الاعمار والتنمية واعطى للدولة حق تنقيته عبر مفهوم الزكاة والخمس .
كما رفض البطالة مهما كانت الدعاوي وربط بينها وبين مكانة الشخص في المجتمع عبر التأكيد على الاحاديث النبوية المؤكدة على "ان اليد العليا خير من اليد السفلى " .
3- يرى الفكر الاسلامي ان على الدولة ان تعمل على محاربة الرشوة لمضارها الادارية والاقتصادية ولانها تدخل في اطار التعاون المجتمعي ويكون ذلك عبر الاجراءات الوقائية .
4- تحريم الربا ومتابعة الدولة للمرابين ؛لانه يخالف الطبيعة الاقتصادية ويمنع الانسان من التطور ويقلل من مساحة الفاعلين في الوسط الاقتصادي, ويمكن للدولة بدلاً من ذلك تشجيع الاقراض لحل قضية الفقر وخلق فرص عمل للعاطلين .
5- على الدولة منع التعرض للمال الخاص والمال العام والدولة مكلفة بملاحقة ومعاقبة عمليات التلاعب بالمال وتطبيق احكام الاسلام التي يرى الشرع الاسلامي الحاجة الى تطبيقها للحد من التعرض للمال العام خاصة .
6- يحارب الاسلام الاثراء من طريق استغلال المنصب الحكومي تحت أي عنوان بعدهباباً لم يبذل فيه الجهد مع انه تلقى الأجر من طريق الراتب على ما يبذله من جهد وبذلك يسعى الاسلام الى منع استغلال المنصب الذي هو صورة من صور الفساد المالي والاداري .

---

1) محسن عبد الحميد : الاسلام والتنمية الاجتماعية ,الدار العالمية للكتاب الاسلامي ,الرياض , 1995,ص10 .
2) ينظر كذلك : فاضل الصفار , نفس المصدر السابق , ص103, وكذلك , ماجد سعيد , الواقعية في الاسلام , دراسة وتحليل , في كتاب خصائص الاسلام العامة لمجموعة باحثين : (طهران : المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية , 1999) ,ص 236 .

ولمواجهة كل تلك الامراض الاقتصادية والحد منها ، على الدولة ان ترعى تنمية اقتصادية شاملة لعمارة الارض واحياءها وتشجيع العمل على مختلف مجالاته والوسطية والاعتدال بالانفاق مع التأكيد على وجوب العمل والسعي لكسب الرزق وقيام الدولة بدورها في مراقبة السوق ومنع الاحتكار , وجاء الاهتمام بالتنمية الاقتصادية بوصفها جزءآ مهما من التنمية الانسانية الشاملة التي تقوم على وفق المنهج الاسلامي على اسس فلسفية تتمثل في عقيدة التوحيد التي تحكم العلاقة بين الانسان وخالقه , وبين الانسان واخيه الانسان .

المطلب الثاني
الوظائف الخارجية للدولة الاسلامية

يرى الفكر الاسلامي المعاصر ان المجتمع الاسلامي شأنه شأن المجتمعات الاخرى يحتاج إلى تنظيم العلاقات مع سائر الشعوب وعليه ان يسلك سياسة خارجية واضحة والدولة هي المؤسسة التي تتولى عملية تنظيم هذه العلاقات وهذه السياسات :

اولا :اسس ومبادئ العلاقات الخارجية

إن الوظيفة الخارجية للدولة الاسلامية وتطبيقها في العلاقات الدولية انما تنطلق من اسس ومبادئ أكد عليها اغلب المفكرون الاسلاميون من خلال طرحهم لنظرية السلم مع الاخر إذ تفترض هذه النظرية ان الاساس في العلاقات الانسانية هو السلم ,ويعتمدون في التدليل عليها جملة معطيات ومبادئ منها عقلية واخرى دينية منها:

1_ تكريم الانسان وهذا التكريم الالهي للانسان والذي اكدت عليه الايةالكريمه "ولقد كرمنا بني ادم "ليس تكريماًخاصاً بعنصر دون عنصر اخر, ولا جنس دون جنس, ولا قوم دون قوم بل الناس جميعاً سواسية في حق التكريم ,ووصف الاسلام الناس جميعا امة واحده تجمعها الانسانية ولا يفرقها الاختلاف في اللغة أو الجنس .

2_ **السلم** : إذ يتبنى الاسلام هذا المنطق فهو مشتق من السلم .والذي يعني عدم العنف والحرب ضد الاخرين بل يسعى الاسلام الى تقليل الصراع والنزاع مع الاخرين الا في حالات الضرورة التي تقتضيها الرؤيا العقلية كوجوب الدفاع عن النفس ورد العدوان ,وحتى في حالة الحرب فأنه يغتنم الفرص للعودة الى منطق السلم والحوار في حل القضايا المختلف عليها .

3_ **مبدأ التعارف** :الذي حددته الاية القرآنية الكريمة "يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم "*(سورة الحجرات الآية 13).وان التعارف يقوم على فكرة السلام ,والدولة الاسلامية محكومة بهذا المبدأ في علاقاتها مع الدول الاخرى , ويراد من التعارف التأثير المتبادل بما يخدم الحركة الانسانية عموماً من خلال اكتشاف الآخر فكرياً او ثقافياً أو التأثير فيه فكريا وسلوكيا . ويؤمن دعاة الحوار من المفكرين الاسلاميين ان الاختلاف سنة كونية لما فيه من ثمار ايجابية واثراء لمسيرة الانسانية ودعوة للتنافس الايجابي في عملية اصلاح الارض والاستفادة من ثرواتها .

4_ التعاون الانساني فالتعاون في الاسلام مبدأ عام في كل الجماعة الانسانية كما قرره القرآن الكريم الذي حث على التعاون المطلق على البر, ومنع التعاون على الاثم والعدوان .

5_ **الحرية** ,فالشخصية الانسانية لا تتوافر الا في ظل الحرية الحقيقة التي تبدأ بتحرير النفوس وجعلها خاضعة لسلطات العقل والايمان ,ولذلك اكد الاسلام على احترام العقيدة احتراماً كاملاً وضمن حرية الرأي وحرية الاقامة وضمن حرية تقرير المصير .

6_ الفضيلة : فالعلاقات الدولية سواء أكانت في حال الحرب ام السلم يجب ان يؤيدها قانون الاخلاق الذي يشمل الناس جميعاً , ويتفق مع هذا المبدأ مبدأ اخر هو المعاملة بالمثل , وقانون العدالة في التعامل الانساني بين الافراد والجماعات . وهذا المبدأ يجري العمل به في عصرنا الحاضر في العلاقات الدولية بين مختلف دول العالم .

ان هذه الاسس والقواعد التي تتفق عليها العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في السلم والحرب تنفق مع السلوك الانساني الذي يقرر حق كل انسان ان يعامل وفق تلك المبادئ واحترام حق مختلف الدول في الوجود وفي حقها في الدفاع عن ارضها وسيادتها .

ثانيا : مهام الدولة الاسلامية

لقد اعتمد الاسلام ثنائية (السلم - القوة) في توازن دقيق وان كان السلم اكثر حضورا في مفاهيم الاسلام ,وان القوة انما يراد منها دفع العدوان وايقاف المعتدي عند الضرورة , ولذلك يرفض الاسلام البدء بالقتال , وتمثل القوة حالة الردع في مجالات معينة تمنع العدو من التفكير بالاعتداء فضلاً عن ان القوة تمثل حالة الاستثناء في العلاقات مع الاخر , ومنطق السلام هو القاعدة التي لابد من استثمارها[1] .

ويحدد الفكر الاسلامي المعاصر مهام عديدة على الدول الاسلامية التي تقوم بها لاداء وظيفتها على الصعيد الخارجي منها[2] :

1_ اعداد القوة اللازمة لمواجهة تهديدات الامن الداخلي وامن الحدود انطلاقا من دعوات القرآن الكريم إلى إعداد القوة لارهاب العدو, فالسلاح في التصور الاسلامي يمارس مهمة الردع بالمفهوم الاستراتيجي اي خلق حالة الخوف في عقلية العدو لكي لا يقوم بالاعتداء على الدولة الاسلامية لقناعة انه لا يحقق اهدافه , وهذا الاعداد يتطلب تهيئة لكل الفروع ذات الصلة بالقوة فالقوة الاقتصادية وخلق القوة الذاتية للمواطن فهذا الاعداد يقوم على اساس برامج مخطط لها بصورة منظمة و بأهداف واضحة.

2- ان الاسلام في موضوع الامن الخارجي بطرح رؤية تقوم على التكامل بين العناصر الاساسية في المشروع الاسلامي من خلال الاخلاق –الانسان- المنهج , ولكن مايميز الاسلام في هذا الجانب هو ربطه القوة بالاخلاق وهي حالة سبق الاسلام فيها كل المواثيق الخاصة بالحروب .

3_ توظيف وسائل التربية والتعليم والاسلام ومنظمات المجتمع المدني لتعزيز النظرة الايجابية للآمن المجتمعي في ذهنية المواطن عبر القيام بمهمة الاعداد المعنوي للشعب . والربط بين الآخر وخاصة الفرد , وحاجات المجتمع الاساسية لنقل الوظيفة الامنية من دائرة الحصر بالدولة إلى مساحة المشاركة الفردية والمجتمعيه وهنا تبرز أهمية التفاعل بين اجهزة الدولة وبين افراد المجتمع لمواجهة الاخطار المحدقة بالدولة.

4_ التواصل وبناء العلاقات : وذلك من خلال اعتماد لغة الحوار التي يركز عليها القران الكريم من خلال اشارته الى نماذج الحوار مع الآخر , وهذا الحوار لا يقتصر على المجال العقيدي , بل يمكن استعماله في مختلف المستويات ومنها الحوار في المجال السياسي والعلمي من اجل حل القضايا وتبادل الخيرات . وان التطور العلمي في الوقت الحاضر قد ولد قضايا ذات صبغة عالمية يتجاوز تأثيرها البعد

---

1) ينظر : عدنان السيد حسين , العلاقات الدولية في الاسلام , (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر , 2010) ص28 , انظر كذلك , خديجة احمد ابو اتلة , الاسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب : دراسة مقارنة , (القاهرة : دار المعارف , 1983) , ص45 .

2) خديجة ابو اتلة , مصدر سبق ذكره , ص155 , وكذلك : خليل الربيعي , مصدر سبق ذكره , ص171, وكذلك محمد مهدي شمس الدين : فقه العنف المسلح في الاسلام , مركز دراسات فلسفة الدين , بغداد , 2004 ,ص160

الوطني وتحتاج الى الحوار بوضع الحلول المناسبة لها وتحديدا مسؤوليات كل دولة تجاهها كقضايا الثلوث البيئي ومكافحة الجريمة المنظمة والارهاب وباقي القضايا العالمية.

5_ المحافظة على الهوية الثقافية والحضارية للدولة الاسلامية ومنع ذوبانها في محيط الثقافة الاخرى التي هي من اهم افرازات العدالة ,إذ يرمي الغرب الى عولمة ثقافته وقيمه على بقية شعوب العالم مما يفقد تلك الدول اصالتها وعناصر قوتها في مواجهة التحديات لذلك لابد من العمل على تقديم انموذج اسلامي يعكس مواصفات الحضارة الاسلامية لا سيما التوازن بين البعد الروحي (الاخلاقي ,القيمي) , والبعد المادي والربط بين المنظومة القيمية الاسلامية وافرازات العلوم المعاصرة .

6_ خلق اجواء التعايش السلمي : لاسيما وان التعايش يمثل ركيزة من ركائز الاستقرار العالمي ؛ لانه يقوم على فكرة رفض القوة المسلحة والعنف ,كما انه يخلق الاجواء الايجابية للحوار البناء من خلال الثقة المتبادلة والرغبة المشتركة لاستمرار حالة العيش المستقر ,كما انه يدفع باتجاه تحقيق تنمية عالمية تقوم على مبدأالمساواة في الحصول على الحاجات الاساسية للانسان لدوام وجوده مع التأكيد على مفهوم التنمية العادلة التي تقوم على مبدأ العدالة لتوزيع الثروة والانتاج كوسيلة لتحقيق العيش المشترك .

ان تلك المهام الملقاة على عاتق الدولة الاسلامية لابد ان ترافقها وتعززها رؤيا فكرية اسلامية تجديدية من خلال تطويع نظريات الفقه القديمة في التعاطي مع الاخر والبحث في تكييفها القانوني لتعزيز الحوار والعلاقة مع الاخر عبر التأكيد على ان الاصل في الاسلام هو السلام وايمان الاسلام بالرسالات السابقة .

في هذا المجال شهد الفكر الاسلامي المعاصر أراءاً عديدة حاولت مناقشة بعضالافكار الشائعة في الفقه الاسلامي حول العلاقة مع الاخر من خلال التركيز على البعد السلمي للدعوة والابتعاد عن منطق المحاربة والعنف كما تفعل بعض التيارات الاسلامية المتطرفة فوصف أحد الباحثين نظرية تقسيم العالم الى دار حرب مقابل دار الاسلام لمجرد انتمائه لدين مغاير للدين الاسلامي حتى وان لم يعلن الحرب على الدولة الاسلامية , قد تؤدي الى ظلال داعياً الى محاكمتها وفق عقيدة الاسلام الصحيحة للتخلص من اثارها السلبية على العلاقات الدولية لانها اصبحت ترادف النزعة العنصرية والدونية اتجاه الاخر مهما كانت قيمه ومكانته وحضارته[1].

ان الاراء السابقة تحاول مواجهة اتجاها اخر في االفكر الاسلامي المعاصر يذهب الى ان نمط العلاقة مع الدول الاخرى هو الصراع والعنف من خلال اعتمادهم دوافع وحجج عدة ابرزها الحجة العقائدية والحجة القانونية والحجة الانسانية وبكل الحالات يجري التأكيد على ان الاسلام لا يدعونا الى الركون لقضية السلم , وان كانت الاصل,بل رسم لنا منهج لردع وتهديد من يحاول الاعتداء على الدولة وقيمها ورفض حالة الاستغلال والهيمنة والاستعمار .

بعد استعراضنا لاهداف الدولة الاسلامية ووظائفها اتضح لنا ان التجمع حالة فطرية اودعها الله تعالى في الانسان لكي يؤدي فيها مهام الاستخلاف الرباني في الارض , والدولة كظاهرة هي تنظيم لحالة المجتمع من اجل تحقيق اهدافه,وهي مسؤولة عن وظائف داخلية تنطلق من قيم الاسلام ومن منطلق ان الاسلام جاء مؤسسا لدولة وواصفا لقواعدها الدستورية العامة فضلا عن مسؤوليتها عن وظائف خارجية تتكفل بها من اجل القيام بواجبها على الوجه الاكمل .

المبحث الثالث

خصائص الدولة الاسلامية واهدافها

ان الدولة الاسلامية المنبثقة عن ارادة الامة والتزامها بالاسلام عقيدة وشريعة ونظام حكم لا بد ان يكون لها خصائص واهداف ومميزات تجعلها دولة فريدة من نوعها وفي تكوينها ايضا,وذلك من حيث هي دولة تمزج بين الدين والدنيا ,وبين الروح والمادة,وتوفق بين الرقي الحضاري,والسمو

1) عبدالله ابراهيم , التسامح وجذور اللاتسامح , (بغداد : د.ن, 2005) , ص160.

الاخلاقي ,فضلاً عن كونها تتبنى الجو الايجابي والمناخ الملائم لتحول عقائد الاسلام وافكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملموس.

وان كان الاسلام دين كامل وشريعة شاملة فان ذلك يحتم ان يكون لهذا الدين دولة وحكومة تحفظ المجتمع الاسلامي وقيمه وتحول دون تعرضه لفتن الداخل واخطار الخارج فالدولة بحسب الفكر الاسلامي المعاصر , ليست غاية بحد ذاتها وانما هي وسيلة لا غنى عنها لتوفير الأحوال المناسبة لنمو الانسان المسلم والمجتمع المسلم .

المطلب الاول
خصائص الدولة الاسلامية

سبقت الاشارة الى ان الدولة الاسلامية ظاهرة نبوية فطرية , فهي ليست مجرد اجتماع بشري وانما هي دولة تحمل رسالة الاسلام الى العالم وهذه الدولة بحكم كونها مفتوحة على العالم وتملك امكانيات التعايش مع سائر التكوينات السياسية المغايرة لها لا بد ان يكون لها خصائص ترتقي بها الى مصاف الدول المتحضره ومن تلك الخصائص:

اولآ: العقائدية[1]

ان ما تمتاز به الدولة في الاسلام عن سائر التكوينات السياسية ,هو انها دولة عقائدية ترتكز على الاسلام ,وتنطلق منه في تحقيق الرسالة التي تتمسك ,فهي دولة ذات فكرة شاملة وفلسفة عامة تشمل كل نواحي الحياة الانسانية , كونها تنطلق من دين كامل وشامل وتقوم على عقيدة ومنهج بحسب ما يطرحه المفكرون الاسلاميون المعاصرون.

على ذلك لا تكون الدولة او الحكومة بذاتها هدف الاسلام بل الهدف هو تنفيذ الاحكام والقوانين وضمان الأهداف الاسلامية العليا في نشر التوحيد وبسط العدل واشاعة الفضيلة.

وهذه الامور لا تتحقق دون اجهزه سياسية وسلطات حكومية ، وبما انها دولة عقائدية رسالية,فان القائمين بها والعاملين على تحقيقها ليسوا محدودي التوجه والاهداف, او خاضعين لضغوط الانتماء القومي او العنصري او الطبقي, بل هي دولة انسانية تتجاوز كل الانتماءات الضيق لتكون دولة الانسان الرسالي المنفتح على مجتمعه والعالم .

ثانيا:الاخلاقية

إن الخصوصية الاخلاقية في الدولة الاسلامية هي من اهم ما يميز هذه الدولة عن سائر الدول والتكوينات السياسية ومن جملة ما يدل على هذه الحقيقة ان الرسول (صل الله عليه وسلم) لم يقل انما بعثت لاقيم دولة او حكومة بل قال "انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق " .

وبما ان عقيدة الاسلام تقتضي ان يكون له دولة وحكومة ، فأنه لا يعقل ان توسم دولة وحكومة بالاسلامية ما لم تكن الاخلاق قاعدة ومرتكز هذه الدولة , ولهذا يرى احد المفكرين الاسلاميين انه اذا وصفنا نظام حكم بأنه اسلامي , فلا بد ان يشترط فيه توافر العنصر الاخلاقي لان الاسلام ومكارم الاخلاق لا يفترقان .

إذا كان هناك ثمة اهتمامات واهداف للدولة الاسلامية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والدفاع, فان الهدف الاخلاقي الانساني يبقى متقدماً على سائر ما عداه من اهداف , لان الاسلام بما يتضمنه من قوانين وانظمة سياسية واجتماعية واقتصادية يستهدف بالدرجة الاولى تكوين المجتمع المثالي القادر على تحقيق الرسالة , واذا لم يتوافر العنصر الاخلاقي في المجتمع والدولة فلن تكون هناك ثمة امكانية لتحقيق التوازن الروحي والمادي الذي يسمح ببناء المجتمع المثالي.

وعلى ذلك لابد للدولة الاسلامية أن تتخذ الله تعالى هدفاً لمسيرتها وذلك بأن تجعل صفاته سبحانه هدفاً للمسيرة ، والصفات الالهية تشمل في اغلبها العلاقة مع الآخر ,مما ينعكس على اخلاقية الدولة في علاقتها مع شعبها وفي علاقتها مع الاخرين ,ففي الوقت الذي تتخذ من العدل والرحمة والعفو وباقي

---

1) فرح موسى , الدين والدولة والامة عند الامام محمد مهدي شمس الدين , (بيروت : دار الهادي , 2002 , ص242 , ص245 . وينظر : طه جابر العلواني : ص128 وينظر محسن عبد الحميد , مصدر سبق ذكره , ص74 وينظر , محمد المبارك , مصدر سبق ذكره , ص150 .

الصفات الايجابية لله تعالى علامات في مسيرها ومعايير تضبط بها حركتها , فهي تقف بالضد من كل الافكار التي تؤمن بالقوة والغلبة والظلم والاستغلال من أي طرف تجاه الآخر, وترسم لنفسها نمطاً من العلاقات الدولية يجعل الحياة البشرية أكثر اماناً واستقراراً وربما ازدهاراً.

وقد اظهرت التجارب البشرية ان الدولة حينما تستثني نظام القيم والمبادئ فيما تسعى لتحقيقه من اهداف سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية ,يمكن ان تبني المجد والثروة والقوة العسكرية, ولكنها لن تستطيع ان تكون دولة الانسان المعبرة عن طموحه وامالـه, لانه في ظل الاستبداد والقوة لايمكن اقامة المجتمع المثالي , وتحرير الانسان من العبودية وتحقيق العدل الاجتماعي , كما انه لا يكفي لتحقيق كل ذلك ان تخضع الدولة لمبادئ الدين الاسلامي خضوعاً شكلياً , كما هو شأن الكثير في المجتمعات والدول , وانما لابد من الخضوع العقلي والالتزام الحقيقي بالاسلام ونظمه وقيمه ومبادئه لكي يمكن وصف الدولة والحكومه اسلامية.

3_ دولة حضارية :

يؤكد الفكر الاسلامي المعاصر على ان مبرر وجود المجتمع الاسلامي في التأريخ والزمان هو انه مجتمع يتجاوز ضرورة الاجتماع والتعاون ليكون مجتمعاً رسالياً ملتزماً ذا رسالة ومهمة حضارية وان الله سبحانه وتعالى اراد للمجتمع العربي ان يكون متميزاً ومتجاوزاً لذاته وواقعه بما وفره له من عوامل الانطلاق وبما من عليه من نعمة النبوة والرسالة وجعله تجسيداً لعقيدة ورسالة حضارية.

وما ورد في القرآن في وصف المجتمع الاسلامي وفيما ينبغي ان يكون عليه هذا المجتمع من انفتاح وشهادة ووسطية واستخلاف وغير ذلك ,ما يدل على الدور الحضاري والانساني للمجتمع المسلم, كما يشير الى ضرورة ان تكون الدولة الاسلامية حضارية مفتوحة على العالم خلافاً لكل المجتمعات المغلقة التي عرفتها البشرية.

وتتجسد عالمية وحضارية الدولة الاسلامية في معاني عدة منها :

* انها دولة قادرة على التفاعل مع نفسها ومع العالم .
* انها مالكة لثقافتها وخصوصيتها ومبادئها التي تشكل مضمونها ومعناها.
* انها دولة تنشئ في اطارها حضارة من نوع خاص تتسم بالنشاط والتطور في مجالات الحياة البشرية جميعها.مع احتفاظها الكامل بالأسس والمبادئ والقيم التي تأسست عليها.

ان وصف الدولة الاسلامية بالحضارية يعني انها تتجاوز القومية والوطنية والطبقية وتذوب فيها فوارق الاجناس والاوطان والالسن والالوان إذ يوحد بين ابنائها الايمان بالله خالق الكون والانسان ، فحضارية الدولة لا تنحصر بالمسلمين وحدهم وانما تتعداهم الى سائر الامم والشعوب كونها منطلقة من طبيعة الاسلام بوصفه رسالة لكل الناس وتحرص على اطلاق الطاقات الانسانية في اطار الاهداف والمبادئ والقيم التي تأسست عليها؛ لان ذلك يعود بالنفع على الناس جميعاً.

وفي العقود الاخيرة وفي ظل التطورات والمتغيرات المتلاحقة وما يرافقها من مستجدات حياتية , فان الفكر الاسلامي ادرك ضرورة تجاوز حالة الانحسار والتراجع والعزلة والجمود . وفرضت عليه تجاوز حالة الوجود الى الحضور الفاعل ، فدعا بعضهم الى إعادة التموضع الحضاري للامة الاسلامية من خلال اعتماد النقد للفكر والواقع الذي أدى الى تدهور حال المسلمين حضارياً وخسارتهم النفوذ الحضاري والعلمي مؤكدين على ان تنافس الحضارات امر منطقي تفرضه طبيعة الوجود البشري ومعطياته لان الاختلاف سنة من سنن الله تعالى في الكون . ومفهوم الحضارة يعطي لكل تجربة خصوصيتها وتميزها ومذاقها الخاص ولا يعلي احداها على الاخرى الا طبقاً لما تقدمه من نموذج واسهام حضاري في التقدم والتطور الانساني .

4_ المرونه :

من خصائص الدولة الاسلامية انها دولة متطورة الاشكال وهذا يعني ان الدولة ليست مقدسة طالما انها مؤسسة من المؤسسات التي تنتجها الامة من خلال التزامها الاسلام وتطبيقها لقوانينه واحكامه.

وعلى ذلك فأن الدولة الاسلامية ليست مؤسسة جامدة وانما هي تتطور وفقاً لتطور المجتمع السياسي الاسلامي مع الالتزام في الوقت نفسه بالأسس والمبادئ الثابتة في الاسلام من قبل الالتزام بمبدأ الشورى والمبادئ الاخلاقية والانسانية التي بينها الاسلام كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك مما هو ثابت في النص الاسلامي .

وبما ان الاسلام لم يحدد شكل الدولة الاسلامية بأن تكون جمهورية او رئاسية او برلمانية, فأن هذا الامر متروك للامة كي تحدد ما ينبغي ان تكون عليه الدولة او الحكومة من حيث الشكل .فشكل الدولة يبقى خاضعاً لطبيعة المجتمع وتحولاته وتركيباته الاجتماعية وكذلك لمستواه السياسي والفكري.

وفي الوقت الذي يطرح فيه بعض المفكرين الاسلاميين المعاصرين اشكالاً معينة للدولة الاسلامية , فإن أغلبية بعض الاخر يعتقدون بأنه اسس ومبادئ وقيم الدولة واحدة لايمكن ان تختلف باختلاف الزمان والمكان ولكن الى اشكال تحديدها في ضوء حركة الفكر والتجربة الانسانية والاطوار البشرية.

ثانيا : اهداف الدولة الاسلامية

إن خصائص ومميزات الدولة الاسلامية يجعلها تتجه صوب اهداف معينة عليها ان تحققها وتنقسم الاهداف التي تتوخاها الدولة على اهداف وجودية بمعنى الضرورات التي ينبغي ان تقوم لاجلها الدولة ، واهداف تنموية وهي الاهداف التي ينبغي على الدولة ان ترعاها للمجتمع الذي تحكمه حتى تتسم بالشرعية الكاملة ومن تلك الاهداف[1] :

1_ العدالة: من مميزات المجتمع الاسلامي انه مجتمع العدل ومحكوم لهذا المبدأ في علاقاته الخارجية والداخلية جميعها , فالتشريع الاسلامي جعل العدل اساسا لكل شئ ,ويرى المفكرون الاسلاميون ان الانسان جزء من هذا العالم ولابد ان يكون له نظامه الخاص القائم على اساس العدل لان العدل هو ضمانة استمرار الحياة الانسانية مثلما هو ضمانة استمرار العالم. بكل ما فيه مدن جماد ونبات وحيوان ,وللعدل اشارت جملة من الايات القرآنيه كقوله تعالى "والسماء رفعها ووضع الميزان "*(الرحمن الاية 7),وقوله تعالى "ان الله يأمر بالعدل والاحسان"*(النمل الاية 90), وقوله تعالى "واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل"***(النساء الاية 4),اما الدولة الاسلامية فأنها اذا حققت العدالة فأنها بذلك تكون منسجمة مع طبيعة تكوينها ومع الاساس والمبادئ التيتتبناها وكذلك مع الرسالة التي تحملها وتعمل على تطبيقها وحمايتها وبمجرد ان تخرج الدولة عن الاساس الذي تقوم عليه وعن الرسالة التي تحملها فأنها تفقد شرعيتها ومبرر وجودها وتصبح دولة ظالمة.

ولا بد ان يكون مبدأ العدل حاكماً على الانسان في علاقته بالله وعلاقته بالناس في الاحوال جميعها ولهذا قيل "إن العدل أساس الملك ,والظلم مؤذن بالخراب" واذا كان الاسلام قد نهى عن الظلم وامر بالعدل في الكثير من الآيات القرآنية , فلأن الظلم تترتب عليه مفاسد وشرور واضطرابات سياسية ونفسية واجتماعية تمنع من تكامل الانسان وتحول دون بلوغه الكمال الروحي.

ومما تجدر الاشارة اليه ان العدالة لا تقوم على فكرة المساواة في الاسلام , بل على اساس اعطاء كل ذي حق حقه , ولذلك فأن الدولة الاسلامية اقرت بالتفاوت الاقتصادي وانه حقيقه واقعه . وان التفاوت والاختلاف نتيجة لطبيعة تكوين الانسان وأوضاع البيئة حتى وان تساوت الشروط الموضوعية , ولذلك فأن الدولة انطلقت من الحرية الانسانية لتضع لها اهدافا فرعية في مجال العدالة الاقتصادية والاجتماعية منها توفير وحماية حق العمل والتعلم للجميع ويذهب البعض الى جعل التعليم والصحة مجانية تتكفل الدولة بها , على الاقل في المستويات الاولى من التعليم لتحقيق العدالة في هذا الجانب ،وبما ان الدولة الاسلامية لا تقوم على اساس الاستبداد او على اساس الحرية المطلقة ,بل تقوم على اساس العدالة,فأن من واجبها ان تحمي الضعفاء من الاقوياء ,والمظلومين من الظالمين ,بعدّها انها تمارس السيادة على الارض والشعب وتملك وسائل وادوات تنفيذ العدالة وحماية الفقراء وكفاية

---

1) ينظر محسن عبد الحميد, المصدر السابق , ص132 وكذلك السيد محمد الوزيري , نظام الحكم في الاسلام , (بيروت : دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع , 2008) , ص103 , وكذلك : توفيق الفكيكي , الراعي والرعية , قم : المكتبة الحيدرية , 2002 , ص60 .

المحتاجين والعاجزين عن العمل . ومثلما هي وسيلة واداة لبناء الانسان السليم ولتوفير الأوضاع المناسبة لنموه والدفاع عنه , كذلك هي وسيلة لتحقيق العيش الكريم لافراد الامة والدفاع عنهم.

والعدالة مثلما هي مطلوبة في علاقة الدولة مع شعبها , فأنها اساس من اسس العلاقات الدولية من وجهة النظر الاسلامية ولذا يتطلب من الدولة العمل على عدة مستويات في علاقاتها الدولية انطلاقآ من مبدأ العدالة الاسلامي وهذه المستويات :

1. اعتماد المواقف التي تنبع من مفهوم العدالة تجاه الدول الاخرى وهي الاعتراف بحق الاخرين مثلما مطلوب من الاخرين الاعتراف بحق الدولة ,والاعتراف يعني تطبيق ما يترتب عليه من التزامات.
2. الابتعاد عن سياسية المحاور التي ترمي الى الاستغلال والسيطرة على الاخرين ورفض الاتفاقات السرية التي يراد منها سلب حقوق الدول الاخرى.
3. رفض اعتماد الغذاء اسلوبا من اساليب السياسة للضغط على الدول لتحقيق اهداف الدول الضاغطة ,بل يمكن اعتماد مبدأ الحاجه أساسا لحركة الثروة انطلاقآ من مبدأ التكامل بين الموارد الاولية وبين السلع والخدمات.
4. اعتماد سياسة عادلة في مجال شراء المواد الاولية بحيث لا تبخس حق الدولة الاخرى وردم الفجوة بين سعر المنتج وسعر المواد الاولية .
5. التأكيد على مبدأ العدالة في توزيع الثروة في المجال الدولي ومحاربة أية مظاهر للاستغلال سواء كانت باسلوب الاستعمار المباشر أم وسائل الاقتصاد الاخرى ,كل هذه القضايا يمكن ان تكون مبادئ في سياسة الدولة الاسلامية الخارجية ، لتقدم بذلك نموذجاً جديداً من التعامل الدولي وفق معايير الحق والعدل .

ثانيا: التوازن :

من جملة اهداف الدولة الاسلامية , ان تحقق مع التوازن المادي والروحي في حياة الانسان فلا يطغى جانب على اخر فليس من أهداف الدولة الاسلامية ان تعتني فقط بالجانب الروحي دون المادي من الانسان او العكس ,او ان تكتفي بالسيادة والثروة والمجد ,بل يجب ان يكون هدفها كرامة الانسان وحمايته من الظلم والجور .

واذا كان للدولة الاسلامية هذا الدور والوظيفة فذلك لانها ذات وظيفة اجتماعية تحتم عليها ان تكون مسؤولة عن حياة المواطن ومعيشته.وهي مسؤولة عن صيرورة المجتمع لا عن وجوده فقط بوصفها تقوم على فلسفة شاملة للحياة تؤهل الانسان , من خلال قيمها ومبادئها لدور متميز على مستوى السياسة والاجتماع والاقتصاد .

من هنا فأن الحضارة الاسلامية لم تشهد الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي وانما انطلقت من النظرة الموحدة للوجود كله بوصفه مجموعة السنن الالهية تتعاون لتنتج نظرة واحدة متكاملة تقود الانسان الى طريق الخير والحق.

ولذلك لابد ان تكون التربية الاسلامية تربية تكاملية للروح والعقل والجسد وتربية متوازنة تجمع بين خطيالدنيا والآخرة وتربية فردية علىالفضائل ، وجماعية على التعاون وهذا ما يجب ان تتولاه الدولة لانها وبحسب تكوينها وطبيعتهاومقتضى عدالتها تملك ,ان توفر للانسان الظروف الملائمة التي تساعده على تحقيق توازنه المادي والروحي .

ثالثا: التنظيم الاداري :

على الدولة الاسلامية مراعاة النظام وتنظيم امور المجتمع وحسن التدبير ودقة الادارة التي توصف في الانظمة الحالية بانها ((الحارس لبوابة النظام السياسي)) , ومع ضرورة وضع القانون العادل وتطبيقه على الدوائر الرسمية , الا ان ذلك لا يعد كافيآ لسير النظام على ما يرام ومراعاة حقوق المواطنين , بل لا بد من حسن التدبير في الادارة وضع جهاز المراقبة والتنسيق والكفاءة .

لاسيما ان وسائل التدبير والتنظيم لم ينص عليها المبدأ التشريعي , ولم يحددها ,بل ترك للناس حرية الاختيار والتعرف في ضوء ادلة التشريع العليا والقواعد العامة للشريعة , وبما يضمن مواكبة الزمن واختيارالصيغة الملائمة للاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

فمرونة الشريعة تتجلى في عدم النص على الامور التنظيمية والتدبيرية ,إذ انها تركت للناس ان يختاروا ما يناسب عصرهم انطلاقآ من القواعد العامة للشريعة ومن مبادئ الحكم في الاسلام .

ويسترشد المفكرون المعاصرون بكنوز التراث الاسلامي من الرسائل والوصايا ,خاصة في زمن الخلافة الراشدة والتي تؤكد على ضرورة بناء جهاز اداري كفوء وبناء كادر وظيفي قادر على انجاز عمله على الوجه الاكمل من خلال اعتماد المبادئ الادارية الاساسية ومنها:

1. **الكفاءة والامانة اساسآ للتوظيف الاداري** : فأهم مميزات المجتمع والحكومة الاسلامية سيادة العدل واعتماد المساواة دون تحيز او تمييز لجانب على حساب جانب اخر فضلا عن تغييب الوساطة والاهداف الشخصية في اختيار الموظفين واعتماد بدل ذلك شرط الكفاءة والامانة والنزاهة ((ثم انظر في عمالك فأستعملهم اختبارآ ولا تولهم محاباة واثرة)) .
2. **تفعيل جهاز المراقبة والاشراف** :وذلك ادراكاً لاثر المراقبة والمحاسبة في تطبيق العدالة وبغية الحيلولة دون استغلال بعض الافراد لمناصبهم ومسؤولياتهم لمصالحهم الخاصة .ولابد ان يتصف هذا الجهاز بالصدق والامانة .
3. **اعتماد مبدأ الثواب والعقاب في التعامل مع الموظفين** : اذا كان العدل القيمة الاساسية والمبدأ الجوهري الذي قام عليه الاسلام فهو يعني وضع الشيء في موضعه , وبناء عليه فان الادارة الصحيحة المنسجمه مع الاسلام هي الادارة التي تفرق في نظرتها بين العامل المحسن والعامل المسيء فتكافئ الاول وتعاقب الثاني ، ولابد ان تكون هذه السياسة متوازنة وفي ظل سياقات تحقق اهدافآ مزدوجة فثواب المحسن يدفعه للعمل والاستمرار بالعطاء , في حين معاقبة المسيء ومحاسبته ستكون رادعآ له عن الاستمرار في الخطأ.
4. **تأمين الحاجات المادية للموظفين** : فالاسلام بوصفه مدرسة انسانية ودينآالهيا قد اولى اهمية قصوى لتغطية الحاجات المادية للافراد واكد على ضرورة ان تقوم الدولة بتلبيتها واشباعها ووضع بعض الضوابط والمبادئ بهذا الخصوص والتزام الدولة بتلك الضوابط سيحقق اكثر من هدف منها ، انها ستمثل قوة لموظفي الدولة يستعينون بها على استصلاح انفسهم وتقويم تصرفاتهم , وتشكل حصانة من الرشوة ومن اختلاس الاموال العامة,فضلاً عن انها ستكون حجة بيد الدولة لمعاقبة المعتدين على المال العام او الخائنين لامانتهم .((ثم اسبغ عليهم الارزاق فان ذلك قوة لهم على استصلاح انفسهم وغنى لهم عن تناول ما تحت ايديهم وحجة عليهم ان خالفوك امرك واثلموا امانتك)) .

اذ تلك الاسس والمبادئ من شأنها بناء جهاز اداري مقتدر وكفء , اما الصلاحيات الممنوحة للدولة في التنظيم الاداري فأنها ستمنح الجهاز الاداري في المجتمع مرونة كبيرة تجعله متفاعلا مع الاحداث وما يتجدد من الحاجات والأوضاع المتغيرة.

الفصل الثاني
السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر

يتطلب الحديث عن السلطة تحديد ماهيتها، ودلالتها الاصطلاحية على وفق الرؤية الاسلامية المعاصرة اولاً، ثم تحديد المعايير التي يحكم بواسطتها على السلطة بكونها شرعية ام لا ثانياً، ومدى مقاربة معايير الفكر الاسلامي المعاصر مع الديمقراطية بعدها احدى آليات التعبير عن السلطة ثالثاً، هذه الأمور الثلاث يعالجها هذا الفصل في مباحثه الثلاث اذ يتناول المبحث الاول مفهوم السلطة ودلالته..الاصطلاحية. في حين يتناول المبحث الثاني معايير شرعية السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر،أما المبحث الثالث فيتحدث عن رؤية الفكر الاسلامي المعاصر للديمقراطية بعدها وليدة ثقافة وبيئة مغايرة للبيئة الاسلامية.

المبحث الاول
مفهوم السلطة وشرعيتها في الفكر الاسلامي المعاصر

من المسلم بـه ان الالفاظ وضـعت للدلالـة علـى المعـاني، وان هذه المعـاني تختلـف مـن لغـة الـى اخرى، والسلطة كلفظة عربية تحمل فـي ذاتها دلالـة علـى معنـى معين، ولتوضيح هذا الامر فقد تكفل المطلب الاول من هذا المبحث بذلك، أما رؤية الفكر الاسلامي المعاصر لشرعية الدولة والتي تعد رؤيـة خاصـة بـه انطلاقاً مـن فهمـه لنظريـة نشـوء الدولـة ووظائفهـا المغـايرة فـي بعض جوانبهـا لرؤيـة الفكـر الغربي، فقد تكفل المطلب الثاني بتحديدها بصورة مختصرة.

المطلب الاول

ماهية السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر

السلـطة تشـير الـى انهـا ظـاهرة اجتماعيـة ذات طبيعـة مزدوجـة ومعقدة وانهـا افـراز للعلاقـات الاجتماعيـة المتغيـرة وازدواجيتهـا ناجمـة مـن تركيبهـا مـن الثابـت الـذي هـو الدلالـة والمتغيـر الـذي هـو الشـكل، فالسـلطة بـالمفهوم السياسـي تشـير الـى الحكومـة فـي كـل المجتمعـات بغـض النظـر عـن انـواع السلطات الاخرى-كسلطة النص او القيم أو الأعراف، وهذه الاشارة ثابتة في كل المجتمعات، اما الشكل فهو المتغير طبقاً لنمط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

وبما ان تحديد ماهية أي لفظ يعتمد على ايجاد الشيء الثابت والتعبير عنه اما من طريق مكوناته أو عناصره أو من طريق الوصف، لذا فان تحديد ماهية السلطة توجهت الى البعد الثابت منها دون المتغير.

ومن هنا نرى ان هناك عدة محاولات لتحديد ماهية السلطة من بعض العلماء والباحثين في حقل الاجتماع والسياسة تقترب في بعض دلالاتها من الجذر اللغوي لمفردة السلطة ودلالته على المعنى والتي تعني عند اصحاب اغلب القواميس اللغوية الغلبة والقهر والقدرة على التأثير في الآخر[1].

وفيه اشتق لفظ السلطان الذي استعمل في القرآن الكريم للدلالة على الرهان او الحجة التي يرى بها التغلب على الآخر وقهره[2]، كما انه استعمل في الحديث النبوي ايضاً للدلالة على القدرة على التصرف فيما يملك الانسان كما جاء فيما نسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى آله" الناس مسلطون على اموالهم"[3].

وبدلالة التضمينية فان السلطة من الناحية اللغوية تتضمن القوة الكامنة أو الظاهرة والالزام الآخر على تنفيذ ما يراد وربما يقترب هذا من الاستعمال الانكليزي للسلطة بمعنى (Power)، وبالاجمال فان السلطة تحمل في جانب منها القدرة على اصدار الأوامر التي تحمل في داخلها صفة الالزام ووجوب التنفيذ.

أما من الناحية الاصطلاحية فان اغلب المفكرين والباحثين الاسلاميين المعاصرين تأثروا في تحديد السلطة الاصطلاحي بالثقافة الغربية الوافدة ولذا نرى بعضهم يرادف بين السلطة والحكومة، في حين نرى اخرون يميزون بين الحكومة والسلطة بكون الاخيرة اعم من الاولى وتشمل السلطات التشريعية والقضائية الى جانب السلطة التنفيذية (الحكومة).

كما نرى ايضاً عند بعضهم المرادفة بين السلطة والدولة، اذ كثيراً ما يتم الخلط بين ضرورة الدولة والحاجة الى السلطة، بحيث تكون ادلة ضرورة الدولة مستوحاة من الحاجة الى السلطة.

وربما يعود هذا الأمر إلى حقيقتين اساسيتين هما:

اولاً: إن القرآن الكريم والسيرة النبوية لم تول الدولة اهمية بذات القدر الذي اولت فيه قضية السلطة (ولاية الامر) لما للاخيرة من ارتباط مباشر بالفهم الاسلامي العام ولسلوك الجماعة الاسلامية.

ثانياً:إن التأريخ الاسلامي شهد في مراحله الاولى نزاعاً حول السلطة، وليس الدولة وظهرت نظريات عدة في الادبيات الاسلامية تعالج ظاهرة السلطة والعلاقة مع الرعية وطريقة اضفاء المشروعية على

---

1) ينظر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط8، بيروت، مطبعة الرسالة، 2005، ص672.
2) ينظر سورة الحجر الآية 42، كذلك الآيتين 99-100 من سورة النحل.
3) اختلف المسلمون في هذا القول بين قول للنبي (صل الله عليه وسلم) كما في كتاب ابن جمهور الاحساني عوالي الاستاك او قاعدة فقهية تسمى قاعدة السلطنة.

وجودها مثل نظرية (الفاضل والمفضول) و(البغي) و(عدم جواز تعدد الامامة الا للضرورة) و(مشروعية سلطة المتغلب) وغيرها من النظريات.

وعند متابعة الأدبيات الاسلامية في مجال السياسة نرى ان الفكر الاسلامي في العصر الاسلامي الاول ينظر الى السلطة على انها تختزن مفهوماً مخالفاً لرؤية الاسلام للحكومة انطلاقاً من ما نسب الى الرسول (صل الله عليه وسلم) من انتقال الامر من الخلافة الى السلطنة. وان الممارسة السياسية الاسلامية الأولى نأت بنفسها عن استعمال لفظ السلطان للدلالة على السلطة عندما كانت السلطة فردية ومتجسدة في شخص واحد. ومع هذا يمكن الاشارة الى بعض الدلالات لمفهوم السلطة اسلامياً.

المطلب الثاني

شرعية السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر

تكاد تجمع ادبيات الفكر السياسي الاسلامي المعاصر على مبدأ (لا ولاية لأحد على أحد) من حيث الاصل مما يضمن للفرد حق التصرف فيما يملك بصورة مستقلة عن الآخرين، وان الولاية لها طبيعة متساوية بين افراد المجتمع جميعاً[1].

ولكن ومن اجل تنظيم العلاقات الاجتماعية بما يضمن تحقيق المصالح العامة للمجتمع اقتضت الضرورة ايجاد ولايات خاصة كولاية الزوج في الاسرة أو ولاية الحسبة للفقيه أو ولايته على من لا ولاية له وكان قاصراً على التصرف في شؤونه.

وكما اوضحنا في المطلب السابق، فان السلطة تتضمن الامر وقوة الالزام ووجوب التنفيذ مما خلق تعارضا بين سلطة الفرد وسلطة الدولة التي لاتخلو من السيطرة على اموال الناس وارواحهم عند الضرورة كما هو الحال مع فرض الضرائب وتنظيم الصادرات والواردات ووضع القيود اللازمة عليها، وكذلك تنظيم الحريات والعلاقات الاجتماعية وكذا الدولية بما فيها ارسال الجيوش مما يتعارض مع سلطة الفرد التي يتمتع بها من حيث الاصل.

وعلى فرض امتلاك السلطة لهذه الحقوق فان السؤال المهم لمن الاصالة، هل الاصل حقوق الناس ام حقوق السلطة (الحكومة)؟، وكيف يمكن رسم نسق العلاقة بين السلطتين، هل هي علاقة طولية او عرضية؟

وبجملة اخرى هل للاسلام نظرية في تحديد اصالة الحق والجهة التي تتمتع بهذه الاصالة المجتمع كما هو الحال في الفلسفة الماركسية ام الفرد كما هو الحال في الفلسفة الغربية؟

وعلى فرض مشروعية سلوك السلطة وامتلاكها هذا الحق، فهل وضع الفكر الاسلامي المعاصر استناداً الى قراءته للاسلام قيوداً على استخدام السلطة للقوة ومنع الافراد من ممارسة حقوقهم ام ان هذا الفكر وضع قيوداً على هذا الاستخدام؟

هذه الاسئلة تدور حول محورين اساسيين هما:

1. شرعية السلطة.
2. قيود هذه الشرعية.

وبقدر تعلق الأمر بشرعية السلطة نرى ان الفكر الانساني غير الديني جعل مصدرها الانسان. وان اختلفت طرق التعبير عن هذا المصدر حسب الأوضاع المكانية، ففي السابق كان الفرد سواء اكان ملكا ام امبراطوراً ام سلطاناً هو المعبر عن شرعية السلطة بحيث كانت ارادة الامة تابعة لارادته، ومن هنا نشأت الدكتاتوريات التي سحقت الامة أمام رغبات واهواء الحاكم، والان يمكن التعبير عن شرعية السلطة الانسانية من طريق الانتخاب وآليات الديمقراطية المعروفة.

وعادة ما تلجأ الانظمة التي تفتقر الى الأساس الشرعي الوضعي إلى اعتماد مبدأ وجوب طاعة السلطة لتأكيد سلطتها على الأمة، وهذه الطاعة تكون أما قسرية من طريق اعتماد مجموعة من القوانين ذات الآثار العقابية لمن يخالفها، حتى وان كانت تتعارض مع غاية السلطة من حيث الأصل والمتمثلة بالعمل على انتظام أمور المجتمع وفق مصالحها المشروعة وفي ذات السياق فان الطاعة تكون أيضاً

1) ينظر محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، ط2، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، 1403هـ، ص16.

طوعية واختيارية عندما تلجأ السلطة الى وسائل التوجيه والارشاد والتوعية حول المصالح التي يمكن تحقيقها عند الالتزام بالقوانين الصادرة من الأمة.

ومع اجماع الأمة الاسلامية على ان الله تعالى مصدر للسلطات لكونه الخالق والمدبر والمستخلف، وان السلطة تدخل في اطار ربوبيته سواء أكانت تشريعية أم تنفيذية أم قضائية، ولكن لكون الله تعالى ليس ذا طبيعة متجسدة ولاستحالة التواصل المباشر بين الله تعالى والانسان فقد أوكل بعض من سلطاته ادارياً الى الانسان وفق شروط مختلفة وهذا ما كان محل الخلاف بين الامام علي (ع) والخوارج الذين انكروا التحكيم وجاءت كلمة الامام علي (ع) المشهورة والتي صارت مثلاً يضرب لمن يحاول تلبيس الحق بالباطل "كلمة حق يراد بها باطل"[1].

وعند متابعة آراء المفكرين الاسلاميين المعاصرين نرى ان الاجماع المذكور حول مصدرية السلطة والممارسة الانسانية لها يتحول في مرحلة تالية من البحث الى خلاف، ويمكن ان نؤشر وجود اتجاهين في هذا الفكر حول مشروعية السلطة هما:

الاول: البعد الجماهيري

يذهب هذا الاتجاه الى عدّ الأمة مصدراُ لشرعية السلطة لكونها أصلاً مصدر للسلطات لاسيما ما يتربط منه بالجانب التنفيذي، وبناءً على هذا فان الحاكم يكون مسؤولاً أمام الأمة.

ويعتمد هذا الاتجاه على مجموعة من الادلة لتقوية خطه الفكري منها:

1- ان الانسان مستخلف من الله تعالى كنوع وهذا يعني ان جزءاً من الاستخلاف يتمثل في أحقيته في ادارة شؤون نفسه بالاسلوب الذي يحقق مصالحه الاجتماعية والجماعية وحتى الشخصية كالأمن والمعيشة، وهي تلتقي مع البعد الآخر في موضوع حصر مصدرية الله للسلطات في الجانب التشريعي، اذ تعتقد ردا على نظرية الحاكمية ذات البعد الديني ان الحاكمية الثابتة يقينا في الاسلام نوعان هما الحاكمية الكونية القدرية والتي لا مجال للانسان فيها للاختيار وهي مجموعة السنن والقوانين الحتمية، والاخرى الحاكمية التشريعية والتي تتصف بصفة الأمر والالزام كالاولى ولكن يمكن للانسان ان يكون مختاراً(2) "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"(**سورة الكهف الآية29**).

وداخل هذا البعد خط يرى ان الأمة عندما تمارس سلطاتها فهي تتصرف بوصفها خليفة لله وليست صاحبة سلطان، فمصدريتها للسطات تأتي نتيجة التفويض الالهي لها.

2- التجربة التأريخية لاسيما بعد وفاة الرسول (صل الله عليه وسلم) والتي اصطلح عليها بالخلافة الراشدة بالرغم تعدد آليات اختيار الخليفة الا ان الأصل فيها حق الأمة في الاختيار واعتماد ما اطلق عليه فيما بعد اهل الحل والعقد آلية لتعيين الحاكم اولاً ثم اعلان الموافقة من طريق البيعة ثانياً[2].

وقد تعرضت التجربة الراشدة الى انتقاد من الناحية العامة منجانب ومن الناحية الخاصة من جانبآخر، فمن الناحية العامة تذهب بعض الآراء الى عدم عدّ تجربة الخلافة تجربة دينية لان القرآن الكريم ليس دستوراً سياسياً ولا توجد فيه اشارة الى احكام معينة يمكن ان تكون أساساً لنظام سياسي، ومن الناحية الخاصة فان تجربة بعض الخلفاء لا يمكن ان تطبق لاختلاف الآراء حولها.

وبغض النظر عن صوابية الأسس التي قام عليها هذا الاعتراض أم عدمها، فان هناك مَنْ يعارض اضفاء الصفة الدينية على التجربة السياسية للخلافة، ويعدها اسلوباً انسانياً في ادارة شؤون الأمة على الأقل من حيث شكل النظام السياسي ومشروعية السلطة.

والبعد الجماهيري في مشروعية السلطة يجعلها تقترب من مفهوم السيادة الشعبية التي تنادي به المدارس الفكرية الغربية المعاصرة، لذلك حاول احد المفكرين الاسلاميين المعاصرين ايجاد فوارق بين سيادة الأمة في المنظور الاسلامي والسيادة الشعبية، والرؤية حماسية تذهب الى ان سيادة الأمة أعلى مقاماً منها في السيادة الشعبية انطلاقاً من كون الأمة في المنظور الاسلامي تضم شعوباً عديدة وتحكمها دولاً كثيرة، وان الاجماع او الاغلبية يجب ان تكون من هذه الشعوب والدول خلافاً للديمقراطية الغربية التي تكون فيها السيادة لشعب الاقليم الذي تسيطر عليه الدولة.

---

1) ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، ج1، بيروت، منشورات الفجر للطباعة، بلا تاريخ، ص292.
2) نوري حاتم الساعدي، النظام السياسي في الاسلام، بغداد، بلا ناشر، 2013، ص30.

الا ان هذا التفريق لم يعد له وجود فعلي، فهو تفريق يستند الى التجربة التأريخية الاسلامية من جانب والى الفهم العام للأمة الاسلامية من جانب آخر. في حين ان الواقع يظهر عكس هذا الفهم فالأمة الاسلامية مقسمة على دول مستقلة احدهما عن الآخر وملتزمة بمبادئ القانون الدولي ومنها عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول والاعتراف بالسيادة الوطنية.

واذا تجاوزنا هذا المعيار، فان بعض المفكرين الاسلاميين المعاصرين يذهب الى ان مصدرية السلطة مقيدة مثلما هي الحال في الديمقراطية الغربية ولكن من الناحية الاسلامية فهي مقيدة من حيث اختيار السلطة بالشروط المعروفة كالاسلام والعدالة، في حين ان مصدرية الأمة في الانظمة الديمقراطية لا تلتزم بهذه الشروط، كما ان السلطة في الاسلام مقيدة بالقانون الاسلامي (الشرع) في حين لا وجود لقانون فوقي أو قبلي في الانظمة الديمقراطية عدا ارادة الأمة[1].

ثانياً: البعد الديني

وهذا الاتجاه يذهب الى حصر مشروعية السلطة بالله تعالى كونه مصدر السلطات، والأمة لا يمكن لها ان تضفي صفة المشروعية على السلطة لأنها لا تمتلك أصلاً هذا الحق.

ويستمد هذا الاتجاه رؤيته الفكرية من مجموعة من المبادئ والادلة يمكن الاشارة الى أهمها بالآتي:

1- الأصل في الاسلام ان الولاية عامة عملاً بما جاء في قوله تعالى "المؤمنون بعضهم أولى ببعض" وهذه الولاية متساوية اذ لا تجعل لاحد حق الفرض على الآخرين ما لم تكن هناك جهة تفويض من خارج دائرة الولاية العامة، وطبقاً لاصحاب هذا الاتجاه فان هذه الجهة هي الله تعالى.

2- اعتماد الآيات القرآنية التي تشير الى السلطة بعنوان اعم بحيث تكون السلطة من مصاديقها كالامامة والرسالة، اذ لم يترك الله تعالى حق اختيار الرسول أو الامام، بل جعله من مختصات الربوبية، وعلى الأمة ان تطيع وتلتزم بهذا الاختيار، ومنع القرآن الكريم التفكير في ذلك عندما استعمال لفظة جعل (في الاستخلاف والامامة)، وركز على ان عملية الجعل هذه جاءت بعد توافر شروط الجعل في المختار من الصبر والقدرة على التحمل وكذلك التسليم والتيقن بالمنهج الرباني[2].

3- الآيات القرآنية الكريمة التي تناولت موضوع اختيار الحاكم من الله تعالى دون تأويل او تحليل، اذ حصرت عملية الجعل أيضاً بالله تعالى كما جاء في قصة طالوت وجالوت حتى وان كان الطلب من الناس، بل يشعر سياق القصة ان بني اسرائيل مؤمنين بان اختيار الملوك من مختصات الله تعالى ولكن كان لديهم تصور ربما يشابه تصور الجاهلية بان الملك من كان لديه الثروة ولذلك جاء الرد الرباني بأن مواصفات الحاكم هي القوة التي يستطيع بها اتخاذ القرار وتنفيذه وكذلك العلم المفضي الى اختيار الاصلح للأمة، اما المعايير الاخرى فهي متغيرة وزائلة كالمال والجاه[3].

ويشعر قوله تعالى في خاتمة الآية 247 من سورة البقرة بأن الملك لله سبحانه وتعالى وهو الذي يعطي هذا الملك لمن يشاء من عباده، مما يلغي حق الأمة في الاختيار.

ومع هذا نرى ان القرآن الكريم يفرّق في التوصيف بين نوعين من الملوك احدهما الذي يتم اختياره وجعله من الله تعالى، فهو المسار الصحيح في عملية الحكم لما يتمتع به من مواصفات تمنعه من الظلم وتجاوز حقوق الأمة وكذلك يتمتع بحسن الادارة والتخطيط وصوابية القرارات (العلم). والثاني ملوك القهر والغلبة والتسلط وهؤلاء الذين وصفهم بالتسلط والافساد والسعي لتوسعة الملك على حساب القيم الانسانية والاخلاقية[4].

وينبه القرآن الكريم الى قضية مهمة وهي مطابقة النظرية مع التطبيق، اذ ان كثيراً من الأمم قد لا تستطيع اختيار الاصلح لما يحاط بها من دعاية اعلامية تصّور الباطل حقا، ولعل قوله تعالى "ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام، واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد"(سورة البقرة الآيتيين ,(205-204)

---

1) محمد شحرور، الاسلام.. الأصل والصورة، بيروت، دار طوى للنشر، 2014، ص60.
2) انظر الآيات، سورة ص، الاية 27، والسجدة، الآية 24.
3) انظر الآيات، البقرة، الاية 246، وكذلك سورة البقرة، الآية 247.
4) انظر الاية 34 من سورة النمل.

مصداق واضح لخطأ عملية الاختيار، والآية وان كانت تتحدث عن عموم التولي (السيطرة)، الا ان هذا العموم يمكن ان ينطبق على السلطة بدلالة الافساد في الارض وكذلك تدمير الزراعة والحيوانات وعملية الإبادة البشرية للمعارضة.

ولابد من الاشارة الى ان التعيين الالهي لا يكون على نمط واحد، بل هناك تعيين مباشر وآخر غير مباشر وهو التعيين بالوصف وهذا يحتاج الى عملية اخرى لاضفاء المشروعية سيتم التحدث عنها في المبحث الثاني.

المبحث الثاني : وسائل اختيار السلطة في القكر الاسلامي المعاصر

إن عملية اختيار السلطة فرع عن مصدريتها، ولذا فان وسائل الاختيار تتنوع طبقاً للفكر الاسلامي المعاصر بين حق الله في الاختيار وحق الأمة الذي هو الآخر خضع طبقاً لمتغيرات الزمان والمكان إلى التغيير في التعبير، وهكذا وجدت ثلاثة طرق لاختيار السلطة هي الشورى والانتخاب وهو اسلوب عصري والتعيين. ومن هنا فان هذا المبحث تضمن ثلاثة مطالب الاول يعالج قضية الشورى كأسلوب لاختيار الحاكم أو السلطة, والثاني يعالج مسألة الانتخاب أما المطلب الثالث فيعالج التعيين بنوعيه.

المطلب الاول

الشـــــــورى

تكاد تجمع اغلب كتابات المفكرين الاسلاميين المعاصرين من مدرسة الخلافة على حصر اختيار الحاكم بالشورى وان اضافت اليها البيعة فرعاً مترتباً على الشورى؛ لان البيعة اعلان الموافقة على الاختيار والالتزام بخط الحاكم.

واستمدت هذه الآراء مقبوليتها من مؤتمر السقيفة الذي شهد اول اختيار لحاكم بعد وفاة الرسول (صل الله عليه وسلم)، لكون الرسول (صل الله عليه وسلم) كان مختاراً من الله تعالى وان مشاورته كانت من اجل ان يجعل من هذه القضية منهجاً لكل من يقوم مقامه من الدعاة والقادة والأمراء حتى ان مَن تناول الشورى في القرآن الكريم ركزّ على ان غير الرسول (صل الله عليه وسلم) أولى بها[1].

ولكي تعطي الشورى ثمارها الحقيقية لابد من ان تكون عميقة في حياة الانسان المسلم بحيث يتحول المسلم جزء من جماعة تتخذ من الشورى اسلوب لادارة شؤونها ولذا فهي على حد قول (سيد قطب) اعمق من ان تكون نظاماً سياسياً للدولة بل هي اساس تقوم عليها جماعة المسلمين ثم تتسرب من الجماعة الى الدولة بوصفها افرازاً طبيعياً للجماعة[2].

وفي الوقت نفسه هناك خلافاً كبيراً بين اقطاب مدرسة الخلافة حول الزامية الشورى للحاكم بعد اختياره، في حين ان الاجماع منعقد على اختيار اهل الحل والقعد من طريق المشاورة للحاكم ويكون ملزماً للأمة، وهكذا نشاهد في اغلب الادبيات الاسلامية الخاصة بهذه المدرسة تعبيرات الشورى الملزمة والشورى المعلمة[3].

وعند التدقيق نرى عند اتباع هذه الوسيلة ان للشورى وجهان، الأول يرتبط بأهل الحل والعقد وهو ملزم للأمة وهو في مرحلة اختيار الحاكم، والثاني يرتبط بالحاكم بعد اختياره فهو غير ملزم عند اغلبية هذا التيار، وهو أمر يفتقر إلى الدقة في تحليل الآيات القرآنية الكريمة التي عالجت قضية الشورى، فهي غير ملزمة للرسول (صل الله عليه وسلم) كما في سورة آل عمران؛ لكونه معصوماً عن الخطأ أولا ولانها جاءت من اجل المحافظة على النسيج الاجتماعي والوحدة الاجتماعية عند حصول حالة من التمرد والعصيان من جماعة من الشعب على قرارات الحاكم الشرعي، أما آية سورة الشورى فيجب ان تكون ملزمة لانها امتدحت مجموعة المؤمنين لكونهم جعلوا من الشورى أساساً لادارة امور المجتمع.

---

1) د. علي محمد محمد الصلابي، الشورى فريضة اسلامية، القاهرة، دار ، اقرأ، 2010، ص20.
2) سيد قطب، تفسير سورة الشورى، ط4، القاهرة، دار الشروق، 1993، ص71.
3) ينظر د. محمد امان الجامي، حقيقة الشورى في الاسلام، المدينة المنورة، دار التقوى، 1993، ص39.

ولكن من زاوية اخرى تذهب هذه الآراء إلى جعل الحاكم مسؤولاً أمام الأمة وأنه يمارس سلطاته بصفته وكيلاً عنها أو اجيراً عندها، ومن حق الأمة محاسبته وعزله عند انحرافه عن خط الصلاح، وهذا الفهم يجعل من الشورى وجها للعقد الاجتماعي المشروط ضمن ضوابط الشرع.

ويلاحظ على هذا الرأي-وإن كان متسقاً-من الناحية النظرية مع افرازات الشورى الدينية، أنه مقيد ومحصور بأطر تجعله في حكم المعدوم؛ لان هناك تيار كبير من اتباع هذه المدرسة يرفض عزل الحاكم او محاسبته بدعوى أنه ظل الله في الارض، حتى عدت مفهوم الفتنة الذي نهى القرآن الكريم عنه وحذرت الاحاديث النبوية منه منطبقاً على مَن يحاسب الحاكم امعاناً في عزل الأمة عن ممارسة حقها في النقد والتوجيه والاصلاح.

ودعاة هذا الاسلوب في اختيار الحاكم لهم أدلتهم القرآنية فضلاً عن الممارسة النبوية وثمار الشورى فهم استدلوا بآيتي الشورى الواردة في القرآن الكريم على مشروعيتها والتي دعت الرسول (صل الله عليه وسلم) الى ممارسة الشورى مع الجماعة الاسلامية وامتدحت تلك الجماعة بكونها تتحرك في اطار الرؤية الجماعية لمعالجة امورها.

ومع ان الآيتين أجنبيتان عن موضوع اختيار الحاكم عند نزولهما، لان الحاكم كان مختاراً من الله تعالى، إلا ان آية سورة الشورى يمكن اعتمادها دليلاً على مشروعية الاختيار بعد الاقرار بأن عملية اختيار الحاكم متروكة للأمة ؛ لانها سوف تدخل في موارد "شورى الأمر" الواردة في الآية لعدم وجود نص شرعي يضبط حركة الأمة في عملية اختيار الحاكم[1].

أما الممارسة فكانت في عصر الخلفاء الاربعة وان اختلفت طرق التعبير عن الشورى من سقيفة بني ساعدة والنص من الحاكم على من يليه ثم اختيار مجموعة للشورى واخيراً اختيار الأمة. وهي مظاهر حسب اصحاب هذا التيار على ان الشورى هي الوسيلة المحصورة لاختيار الحاكم[2].

ولكن هذا التوجيه لاحداث مرحلة ما بعد الرسول (صل الله عليه وسلم) حتى تولي الامويين السلطة اصطدام فيما بعد بالالغاء العملي للشورى عندما عّد الماوردي ان الاختيار يمكن ان يكون واحد فقط مستشهداً بواقعة تاريخية تتعلق بموقف العباس بن عبد المطلب من ولاية ابي بكر وانحيازه الى علي بن ابي طالب وطلب مبايعة الاخير ليكون خليفة، وهو اجتهاد من العباس لا يمكن ان يمثل رأي اهل السنة والجماعة الذين ذهبوا الى ان هذا الحل والعقد وعن طريق الشورى هم الذين يختارون الحاكم. اما ثمار الشورى كطريق لاختيار الحاكم فقد عدت لدى اصحاب اهل التيار دليلاً على سمو هذه الطريقة على باقي الطرق، والثمار المقصودة هي انها تخلق في الفرد الشعور بروحية الجماعة في اتخاذ القرار وانها تمنع من استبداد الحاكم وطغيانه كما انها تولد حالة من الالتفاف الجماهيري حول السلطة طالما هي التي اختارته[3].

وهذا التيار لا يذهب الى الاختيار المباشر للأمة، بل يجعل الاختيار على مرحلتين الاولى أهل الحل والعقد والثانية الأمة، ومع الخلاف الفكري حول وجود أهل الحل والعقد ومن هم؟ فأن السؤال المطروح هو نزاهة هؤلاء-على فرض وجودهم-طالما ان اغلبهم من اصحاب النفوذ والمنزلة القريبة من الحاكم-لاسيما وان الواقع تشير الى ان أغلب هؤلاء من رجال الدين أو مفكرين يخضعون للسلطة الزمنية وهي الظاهرة التي حذر منها الرسول الأكرم (صل الله عليه وسلم) عندما منع العلماء من التردد على ابواب السلطان لما في ذلك من تأثير في قراراتهم، وهي التي اصطلح عليها بـ(وعاظ السلاطين).

لقد ادرك بعض اصحاب هذا التيار صعوبة حل الاشكالية فألغوا شورى اهل الحل والعقد ونادوا بالخيار الثاني وهو اختيار الأمة بالطريق المباشر من طريق الانتخاب.

وذهب بعض من هذا التيار الى الابقاء على شورى اهل الحل والعقد ولكن يتم اختيار الحاكم عبر مرحلتين، الاولى يتم فيها اختيار اهل الحل والعقد من طريق الانتخاب الشعبي المباشر أو الاستفتاء

---

1) ينظر د. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الاسلام، دون مكان، دون ناشر، دون تاريخ، ص271.
2) ينظر حول موضوع الشورى في هذه المرحلة، غضنفر ركن آبادي، الاسلام والنظام السياسي في الجمهورية الاسلامية الايرانية، ط2، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، 2013، ص ص235-239.
3) ينظر ابراهيم غرابيه، الاسلام السياسي والحداثة، بيروت، افريقيا الشرق للنشر، 2000، ص104.

أو أية طريقة أخرى ويناط بهذه المجموعة (اهل الحل والعقد) اختيار الحاكم (السلطة التنفيذية)، وإلى هذا الرأي ذهب ابو الاعلى المودودي[1].

واذا كان دعاة الشورى اسلوباً لاختيار الحاكم قد تجاوزوا عقدة اهل الحل والعقد الا ان هذه الطريقة تواجه مشكلات واقعية في الوقت الحاضر تتطلب اعادة النظر في بعض تفاصيلها، وهذه المشكلات هي:

اولاً: مسألة تمثيل الشعب غير المتجانس دينيا ومذهبياً، إذ إن الشورى تفترض في اهل الحل والعقد ان يكونوا مسلمين لكي يتم اختيار المسلم في السلطة التنفيذية وربما يحصل هذا في بلد غالبيته المطلقة من المسلمين، أما في بلد تكون فيه أقليات دينية فلا يمكن اعتماد هذه الوسيلة، لان الشورى ترتكز على الاسلام اساساً للروابط والانتماء، في حين المجتمعات غير المتجانسة ترتكز على مفهوم المواطنة الذي يتعارض مع مبدأ الشورى الاسلامي-لاسيما وان المواطنة تقوم على مبدأ المساواة الحقوقية بين افراد الشعب وهذا ما لا يؤمن به بعض اتباع هذه الوسيلة.

ثانياً: الشورى والتداول السلمي للسلطة، فالشورى لا تقيد الحاكم بمدة زمنية معينة طبقاً لرأي المفكرين الاسلاميين المعاصرين، وان ظهرت دعوات بامكانية تحقق ذلك، وكل ما تفعله الشورى هو تقييد الحاكم بالوصف وفقدانه لبعض الاوصاف يجعل حكومته غير شرعية، بل ان الأمة وعملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مأمورة بتوجيه النصح وعدم الطاعة (اعلان العصيان)، وبناء على قول من ذهب الى ان الحاكم تجب له السمع والطاعة مهما حصل منه من مخالفة لا تصل الى حد الكفر[2]، فإن حكمه سيكون ابديا، لانه من الصعب جداً اثبات كفر الحاكم مهما فعل.

ثالثاً: ان الشورى لم تعد آلية لاختيار الحاكم لاسيما العامة منها، لانها بحد ذاتها تحتاج الى اسلوب لتطبيقها، ولذا فان آلية التعبير عنها تعد آلية اختيار السلطة واصبحت الشورى القاعدة التي ترتكز عليها السلطة.

ومن خلال العرض السابق يتبين ان الاتجاه الاسلامي العام وان استعمل لفظة الشورى فإنه يقترب من الانتخاب، ويذهب باتجاه ممارسة الأمة لحقها المباشر في اختيار الحاكم الاسلامي.

المطلب الثاني

الانتخاب

تذهب بعض الادبيات الاسلامية المعاصرة إلى فكرة محورية مفادها ان شكل وطريقة اختيار النظام وسلطاته تعود الى الأمة وأنها من الآليات المتغيرة والتي يمكن ان تقوم بها إعمالا لمصدريتها للسلطة، او من خلال ملء نظرية الفراغ ضمن الضوابط الاسلامية الكلية.

وانطلاقاً من هذه الفكرة فأنها قبلت بآليات الديمقراطية كما يقولون دون الأخذ بها كعقيدة ومنها فكرة الانتخاب والتداول السلمي للسلطة.

وطبقاً للفكر الاسلامي المعاصر فإن الانتخاب له موارد ثلاثة ترتبط بالسلطة هي:

اولاً: انتخاب السلطتين التشريعية والتنفيذية

يحاول دعاة الانتخاب التخلص من مقولة (اهل الحل والعقد) في اختيار السلطة مؤكدين ان الاختيار المباشر هو الطريق الأفضل لان قضية الاختيار ترتبط بالامة مباشرة بمعنى ان الولاية عليها ومن اجلها ولذا فمن حقها أن تختار القائد أو السلطة التي تراها الاصلح. كما ان لزوم بيعة الأمة بعد الاختيار من اهل الخبرة يمثل تطويلا للطريق، اذ يمكن لها ان تختار وفق الانتخاب المباشر دون حاجة الى اختيار اهل الخبرة.

ويضاف الى هذا فإن السلطة التي تنتخبها الأمة مباشرة تتفاعل معها بصورة اكبر من تلك التي ينتخبها (اهل الحل والعقد)، لان في الصورة الاولى تشعر انها تعهدت بالطاعة بصورة مباشرة خلافاً للصورة الثانية اذ تشعر الأمة انها بعيدة عن مسألة الاختيار نسبياً[3].

---

1) ابو الاعلى المودودي، الاسلام والمدنية الحديثة، نشر مركز التوحيد والجهاد، دون تاريخ، ص23.
2) صالح بن فوازن الفوازن، الإعلام بكيفية تنصيب الإمام في الإسلام، د.م.د.ن.د.ت، ص18.
3) نوري حاتم الساعدي، مصدر سبق ذكره، ص66.

ومع ان هذه الادلة قابلة للمناقشة من بعض الأوجه، فإن اصحاب هذا التيار يقتربون من الفهم العصري لحق الأمة في الاسلام وولايتها على نفسها حسب المنطق القرآني والممارسة النبوية.

ثانياً: الفقيه المشرف على السلطة السياسية في البلد.

وهذا المورد تتحول فيه السلطة الى سلطة مركبة الهية-شعبية وربما كانت كتابات السيد محمد باقر الصدر والسيد الخميني والشيخ حسين علي المنتظري وآخرين تؤكد على ان الأصل ان الشريعة اقرت سلطة الناس على انفسهم وما يملكون وأن اي تصرف في ذلك يعد غصباً وظلماً. ومع ثبوت الولاية للفقيه عند هؤلاء الا ان الشعب هو الذي يحدد من تتوافر فيه هذه الصفات، وان هذا التحديد يكون بالانتخاب[1].

ثالثاً: انتخاب الهيئة التي تتولى اختيار السلطة وهي اهل الحل والعقد وقد تم الحديث عنها في موضوع الشورى

وحاول بعض اصحاب هذا الاتجاه التماس ادلة شرعية على طريقة الانتخاب، اذ حصروها بـ:

الاول: التكليف الشرعي

إن التكليف الشرعي هو حكم يرتبط بموضوع معين، وهو تعبير عن الطلب بفعل أمر ما على نحو التأكيد او الاختيار وهو (الواجب) و(المستحب)، او الابتعاد عن فعل ما على نحو التأكيد (الحرام) أو الاختيار (المكروه)، مثل قوله تعالى "يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون...)(سورة النساء الاية 43)، ففيها طلب بصيغة النهي عن اقتراب الصلاة في حالة السكر، فالموضوع هو الصلاة والحكم حرمة اقترابها عند السكر.

وفي الاسلام ترك تحديد الموضوع الى المكلف، ومن هذه المواضيع اختيار السلطة، فالاسلام وطبقاً لادلة نقلية وعقلية يذهب الى وجوب اختيار السلطة التي حددها في عصر انتهاء حكم المعصوم بالوصف دون الشخص وترك للأمة تحديد مصداق هذا الوصف عند الترشح سواء أكان المرشح واحداً أم جماعة وعملية الاختيار تتم وفق مبدأ الانتخاب اذا كان الوسيلة الافضل في تحديد الاصلح لادارة الدولة. مع ايمان هؤلاء بأن الانتخاب وسيلة متغيرة يمكن التخلي عنها عند اكتشاف وسيلة اخرى تتلائم مع تحقيق هذا الهدف[2].

الثاني: البيعة

اذعدت عند بعض الباحثين الوجه الآخر للانتخاب، اذ انها تعني اعلان الموافقة على ترشح شخص ما للقيادة[3]، ولعل في تجربة الخلافة خير دليل على الممارسة العملية لها، فضلاً عن الجذور القرآنية لها، وان كانت في القرآن ترمي الى اعلان النصرة والطاعة للقائد، وليس الموافقة على اختياره، فالبيعة في القرآن لا تكون مصدراً للشرعية ؛ لانها تأتي في مرحلة تالية، طالما ان مصدر شرعية قيادة النبي (صل الله عليه وسلم) للأمة مستوحى من الله تعالى، فبيعة العقبة الاولى والثانية لا تعني اضفاء الشرعية على القيادة النبوية للأمة، وانما تعلن الولاء والالتزام بالدفاع عن تلك القيادة وعن الدولة عند تعرضها للتهديد.

وازاء ضعف تنزيل البيعة في القرآن على قضية الانتخابات المعاصرة توسلت بعض الدراسات بمصادر التشريع الاخرى لاثبات مشروعيتها كآلية لاختيار الحاكم، ومن هذه المصادر العرف، والذي يمثل عند بعض المدارس الاسلامية الفقهية مصدراً للاحكام، والعرف في القرآن غير مفهوم العرف في القانون اذ العرف القرآني هو المعروف (اي أمر الحق)، وليس الحالة التي يتوافر فيها شرطي التكرار والقبول المعنوي، اذ العرف الشرعي يخالف العرف القانوني بأن الاخير قد يكون مخالفاً للحق ومنافياً للعدل كما في حالة بعض الاعراف الاجتماعية والعشائرية.

---

1) ينظر مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي الامامي المعاصر، تعريب محمد حسن زراقط، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2008، ص ص 137-136.
2) ينظر مجموعة باحثين، الديمقراطية الاسلامية، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2010، ص56.
3) د. احمد محمد آل محمود، البيعة في الاسلام، بلا مكان، دار الرزاي، بلا تاريخ، ص22.

وتوسل آخرون بما يعرف بـ(سيرة المسلمين) وهي البعد التأريخي في اختيار الحاكم وهو ما عبرت عنه بعض الابحاث بـ(الشهرة الفتوائية) او (الشهرة الروائية)، ولاشتهار البيعة في عصور الخلافة وما تلاها من السلطة الاموية والعباسية عدت مصدراً لاختيار الحاكم[1].

ولكن من الواضح ان عملية الاختيار تركها الاسلام للأمة طبقاً لأحوالها الزمانية والمكانية وهي من المتغيرات ولا تحتاج الى ادوات اسلامية سوى كون اختيار الأمة للوسيلة مقيد بما لا يتعارض مع ثوابت الاسلام الاساسية.

ومع هذا ترد على اسلوب الانتخابات وفق ما طرحه اغلب مفكري الاسلام المعاصرين للامور الآتية:

اولاً: الشمولية

ويراد بها شمول ابناء الشعب بالانتخابات، اذ تذهب بعض الاتجاهات الفكرية الاسلامية الى منع المرأة من حق الترشيح بصورة عامة او منعها من الترشح لبعض المناصب الحكومية وفقاً لما ورد من روايات نسبت الى الرسول (صل الله عليه وسلم)، فضلاً عن منعها من الانتخاب، وان كان هذا الاتجاه بدأ بالانحسار التدريجي بفعل ضغط الواقع واعادة قراءة الموقف من حق المرأة في المشاركة في الانتخابات بما يتلاءم مع مكانتها الاجتماعية والدينية وعطائها العلمي.

ويضاف الى ذلك ان بعض الآراء الاسلامية المعاصرة تحصر الانتخاب بالمسلم دون غيره من اصحاب الديانات الاخرى، إذ تذهب الى اعتماد العقيدة عنصراً للولاء في حين ان الانتخابات تعتمد الجغرافية عنصر الولاء (المواطنة) وان كانت هناك آراء تذهب الى حق الاديان الاخرى في اختيار ممثليهم في البرلمان[2].

ثانياً: التعارض بين التكليف والحق

إنطلاقاً من تأكيد الفكر الاسلامي المعاصر ان الانتخاب تكليف شرعي يتوجب على الفرد المكلف اداؤه، في حين ان المذاهب الاخرى تذهب إلى عده حقا له يتمتع بالاختيار في القيام به او الامتناع عنه.

وطبقاً للتصور الاسلامي فان التكليف يتحدد بالنسبة (15) من عمر الانسان بالاشهر القمرية او (16) سنة قمرية على آراء اخرى، في حين إن أهلية الانتخاب تحددها اغلب دساتير العالم بـ(18) سنة ميلادية وتكون المسألة اكثر وضوحاً في حالة المرأة ، اذ ان سن البلوغ الشرعي يكون على النصف من سن الاهلية القانونية، مما يحرم الاناث من الانتخابات ما تصل الى سن (18) سنة.

وهذه المفارقة تتطلب حلا من الفكر الاسلامي المعاصر أما بإعادة النظر في سن التكليف او سن القوانين التي تسمح لممارسة هذا التكليف في سن اقل من السن القانوني.

ومع الاقرار بوجود الاختلاف في الشمولية والأهلية، فان الانتخاب في الفكر الاسلامي المعاصر لا يختلف في جوهره عن الانتخاب في الديمقراطية الغربية.

واذا كان الانتخاب يتضمن اولاً التشريح وثانياً الاختيار، فإن هناك اشكالية تواجه الانتخاب تتعلق بالشق الاول منه وهو الترشيح ساقها بعض مفكري الاسلام المعاصرين تتضمن النهي عن ترشيح من يرغب في الإمارة عملاً بما روي عن الرسول الاكرم (ص) قوله (لا تسأل الامارة)[3]، والترشيح هو اعلان الرغبة في الامارة.

واذا كان التعليل لهذا المنع تقوم على أساس ان الرغبة تتضمن منافع شخصية وتحمل في داخلها بذور حب الرئاسة والهيمنة، الا ان القراءة النفسية هذه قد لا تكون عامة، فقد تكون الرغبة من اجل الاصلاح والتخلص من مساوئ ادارة الدولة القائمة، ومما يؤيد هذا ان الاسلام منع الترشح لمنصب ما طالما يوجد من هو أكفأ منه في ادارته حتى ان الروايات تشير الى مفردة "اللعن" في هذه الحالة مما يعني ان الانسان لن يكون محل توفيق الله وتسديده-على الأقل-لانه سيكون خارج دائرة الرحمة الالهية.

---

1) انظر، محمد جبرون، مفهوم الدولة الاسلامية، بيروت، المركز العربي للابحاث السياسيات، 2014،ص290-291.
2) ينظر دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية.
3) ينظر صحيح البخاري، حديث رقم 6248.

وفي توجيه هذا الحديث-على فرض صحته-أنه معارض بالقرآن الكريم الذي ضرب لنا مثلاً في يوسف (ع) عندما طلب منصباً (اجعلني على خزائن الارض)(سورة يوسف الآية 55) معللاً ذلك بالنزاهة (الحفيظ) والخبرة والمعرفة في الادارة وتحقيق المصالح الناجمة عن هذا المنصب (عليم)[1].

وقد يكون هذا الحديث قد ذكر في مناسبة خاصة، لا يقتضي التعميم وان النهي ينسجم مع ما ذكرناه ان معيار الكفاءة والقدرة على الادارة هو معيار التفاضل عند الترشيح للمناصب.

ويذكر التأريخ ان هناك من الرجالات الاسلامية من طلب الامارة دون ان يؤدي ذلك الى القدح فيه لاسيما من صحابة رسول الله (صل الله عليه وسلم)، ولعل واقعة السقيفة خير شاهد على ان هذا الحديث له توجيه خاص على فرض صدوره.

المطلب الثالث

التعيين

تذهب بعض الآراء الاسلامية المعاصرة الى خيار التعيين في تولي السلطة اذ يتضمن هذا الخيار عملية تعيين الحاكم الفعلي الذي يتولى هو اختيار وتعيين باقي السلطات.

والتعيين طبقاً لهذا الاتجاه نوعان هما:

1- التعيين الالهي

لا يوجد خلاف بين المسلمين قديماً وحديثاً حول التعيين الالهي للانبياء والرسل، وان كان هناك خلاف حول وظائف الرسالة او النبوة، ومدى اتساعها لادارة الدولة، الا ان القائلين بشمول السياسة لوظائف الرسالة يجعلون من التعيين الالهي طريقاً اوحد انطلاقاً من ربوبية الله تعالى وهيمنته المطلقة على الوجود.

ونتيجة لإنقطاع الوحي فان خيار التعيين الالهي يواجه مشكلة معرفية تتمثل في انقطاع واسطة الاخبار والتبليغ بما عرف قرآنياً واسلامياً بـ(ختم النبوة) والتي تعني انقطاع خط التواصل المباشر مع الله تعالى من الناحية الادارية والسياسية. وان ذهبت مدرسة اسلامية الى ان انقطاع الوحي لا يعني توقف التعيين (النص)، اذ في اثناء مد الامداد الالهي للرسالة تم النص على مجموعة من الاشخاص يتولون الامامة الدينية والسياسية وهو ما يعرف بالنص على الإمامة. ولعل واقعة غدير خم التي ورد ذكرها في اغلب مصادر الحديث تشير الى الاختيار الرباني للامامة السياسية بعد ان اشارت روايات عدة الى الاختيار الرباني للامامة الدينية[2].

واذا كان هذا الخلاف يمثل جوهر التمايز بين مدرسة الأمامة ومدرسة الخلافة، فان بعد مضي مدة من الزمن عاشت مدرسة الإمامة مسألة (الفراغ) في القيادة الدينية والسياسية وهو ما اصطلح عليه بمدة (الغيبة).

ولحل مشكلة التواصل فإن هناك من الآراء من حددت النص الالهي بنوعين:

الاول: النص المباشر : وهو الذي شمل الرسالة عند مدرسة الخلافة والرسالة والامامة عند مدرسة الامامة، وهو ما اصطلح عليه بـ(التعيين الشخصي) اي النص على شخص بوصفه المشهور كما حصل مع الرسول (صل الله عليه وسلم) الذي اشارت إليه الكتب السماوية السابقة بوصف (احمد) لانه الموصوف بكثرة الحمد لله تعالى وهو المحمود أيضاً في السماء.

الثاني: التعيين بالوصف: وهذا الاتجاه من الاختيار هو السائد في عصر الغيبة عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية وكذلك عند عموم اهل السنة، إذ توجد صفات معينة اشترطها الشارع فيمن يتولى القيادة في الأمة الاسلامية لابد من توافرها، وتكون الأمة مسؤولة عن اختيار الأصلح فيمن تتوافر فيه هذه الصفات.

---

1) الاية 55 من سورة يوسف.

2) محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، ط2، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1979، ص83.

وهذه الصفات ليست محل اتفاق بين الآراء الاسلامية المعاصرة، وان كان بعضها محل اتفاق كالاسلام والذكورة، والقدرة البدنية والعقلية على الادارة، إلا ان بعضها مثل الاجتهاد في النوازل، والقرشية، والعدالة محل خلاف بين المفكرين الاسلاميين المعاصرين.

ويطلق على هذا النوع من التعيين الالهي بـ(التعيين النوعي) اي شاملاً للنوع الاسلامي ولكن دون تحديد الاسم (الشخص) تمييزاً له عن التعيين الشخصي[1].

وهناك طريقتان لتحديد انطباق المواصفات على الشخص المرشح لتولي المنصب الاداري في الدولة الاسلامية هما:

1- التصدي، اي يقوم بشخصي ما تتوافر فيه هذه المواصفات بالتصدي للمهمة وتقبل الأمة بهذا التصدي من طريق التزامها بادارته للدولة، وهذا الاتجاه غالباً ما نراه في الادبيات السياسية الاسلامية الشيعية المعاصرة لاشتراطهم الفقاهة في تولي القيادة (الاجتهاد)، وفي غالب الاحيان يكون المتصدي (مرجعا) طبقاً لنظرية الحسبة او الولاية العامة للفقيه ويحصل القبول به من الأمة كما هو الحال مع قيادة السيد الخميني لايران.

2- اختيار الأمة له أما بطريق مباشر من طريق الانتخاب أو بطريق غير مباشر بتوسط مجلس يتولى اختيار القائد الديني السياسي للدولة، وحصر الولاية بالفقيه وإن كان محل خلاف بين مدرسة الإمامة، الا ان القائلين بها يذهبون الى انها مستمدة من توجيهات الائمة في حال الغيبة الذين اشاروا في عدد من الروايات إلى مراجعة ذوي الاختصاص الفقهي في النوازل المستجدة لانهم حجج الامام على الأمة[2].

ولابد من بيان اوجه الفرق بين نوعي الاختيار للقائد (التعيين) وكما يأتي:

اولاً: عصمة المختار طبقاً للتعيين الالهي

ربما لا نرى خلافاً فكرياً حول عصمة الانبياء والرسل في مجال التبليغ والتطبيق للرسالة بين المسلمين، ومن الواضح ان الاختيار الرباني ينطلق من المعرفة المطلقة بالمختار من ناحية وقدرات المختار على تحقيق الوظائف المكلف بها من ناحية اخرى لاسيما وان بعض المناصب الالهية تمت في اعقاب اختبارات صعبة كما في حالة ابراهيم (ع) وكذلك بعض انبياء بني اسرائيل[3].

واذا كانت هناك اقوال نشاز تظهر بين الحين والآخر في الادبيات توجه بعض اللوم وتحمل الشبهات حول الاداء للرسول (صل الله عليه وسلم)، فانها تفتقر الى العمق المعرفي بالوقائع وتنطلق احياناً من تصورات مسبقة تحاول اسقاطها على التجربة النبوية، أو جرياً على عادة من سلف من اصحاب الديانات الذين طعنوا في انبياءهم لتبرير سلوكهم المنحرف.

أما المختار من الأمة او المتصدي للقيادة فلا تتوافر فيه صفة العصمة وان كانت بعض المدارس الاسلامية تشترط فيه ملكة العدالة والتي تمثل الحالة الطبيعية في السلوك والاستثناء هو الابتعاد عن خط العدالة سهواً أو قصوراً في الفهم والادراك.

ولكن لابد من التنبيه إلى ان الأمة قد تقع في خطأ التشخيص مما يفقدها عصمة الاختيار، ولذا وضعت الشريعة الاسلامية اساليب لمواجهة انحراف الحاكم او خطأ اختيار الأمة تتضمن النصح والمشورة والعزل عند الضرورة.

ثانياً: الاسوة

لا يمكن عدّ ممارسة القائد المختار من الأمة أسوة يجب الاقتداء بها كما هو الحال في الاختيار الالهي (النص)، لانتفاء شرط العصمة (عدم الخطأ) في التقدير أو التخطيط أو التطبيق. وان كانت هناك آراء تؤسس لنظرية الاقتداء بهؤلاء وما يعرف بالسوابق التأريخية لاسيما في عصر الخلافة الراشدة عملاً بقاعدة حجية عمل الصحابي او أهل المدينة كما في بعض المدارس الفقهية.

---

1) نوري حاتم الساعدي، النظام السياسي في الاسلام، مصدر سابق، ص147.
2) محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص38.
3) ينظر سورة البقرة آية 124، وكذلك الاية 24 من سورة السجدة.

ولكن اتجاه اعتماد السوابق التأريخية بدأ بالانحسار التدريجي نتيجة أعمال العقل أو المتغيرات الزمانية والمكانية وعادت تجربة الخلافة تجربة دنيوية لا تمثل الاّ اجتهاداً عقلياً للصحابة في اختيار نظام الحكم.

2- التعيين البشري

مازالت بعض الادبيات الاسلامية المعاصرة تؤمن بولاية العهد وفقاً لما ذهب اليه فقهاء القرون الوسطى وانسجاماً مع الممارسة العملية الحالية في ادارة الدولة لاسيما في بعض الدول الاسلامية ، اذ ذهب احدهم الى القول بان الاختيار يمكن ان يكون من الحاكم ليتولى من بعده ادارة الدولة[1].

وهذا الرأي ينطلق من قدسية الحاكم وتبعية المحكوم خلافاً للنظرية الاسلامية التي تقوم على فكرة ان الأصل هو الانسان والمجتمع وان الحكومة رعاية وتدبير وليس هيمنة وتسلط، فلا يصح اختزال ارادة الأمة بشخص وهو معارض لمبدأ التكريم الانساني والتفويض الرباني الذي قامت عليه مدرسة الخلافة.

وفي هذا المجال يجب الاشارة الى قضية مهمة جداً وهي ان الفكر الاسلامي المعاصر منقسماً على نفسه في مسألة مدة الولاية، اذ تذهب اغلب الآراء الى ربط المدة بالوصف، اذ ان الامارة تدور مدار الوصف وجوداً وعدماً، والاراء الاخرى لا ترى ذلك، بل تذهب الى جواز تحديد مدة الولاية طالما ان النظرية السابقة أدت الى الاستبداد السياسي الذي اشتهر به الشرق.

المبحث الثالث

الموقف من الديمقراطية في الفكر الاسلامي المعاصر

كما ذكرنا في المبحث السابق، فان الانتخاب يعد طريقاً لاختيار الحاكم لدى تيار من الفكر الاسلامي المعاصر، واذا كان الانتخاب آلية من الآليات الديمقراطية، فهل ان الاشتراك في الاليات دليل الالتقاء مع الديمقراطية بالمفهوم الغربي المطورح؟ وماهو موقف الفكر الاسلامي المعاصر منها؟ هل التقاطع اساس العلاقة أم القبول أم التوفيق؟

ان الاجابة على هذه التساؤلات تتطلب بيان ان الفكر الاسلامي المعاصر ينظر الى الديمقراطية من زاوية فلسفية واخرى اجرائية، وهو يرفض الزاوية الفلسفية فيها ويعتمد في بعض اتجاهاته الزاوية الاجرائية.

وتقوم فكرة الرفض للبعد الفلسفي للديمقراطية على جملة من المسوغات هي:

1- إن الاسلام له رؤيته الفلسفية الخاصة التي تقوم على مركزية الانسان في الارض وعبوديته لله تعالى، وان هناك علاقات متعددة للانسان يتحرك في ضوئها تتصف بالحرية في زاوية العلاقة مع الناس والطاعة والانقياد في علاقته مع الله تعالى (العبودية) والبحث والتفكير وعقلنة الاشياء في علاقته مع الطبيعة (التسخير). وحتى حريته في المجال الانساني تتحدد بعبوديته لله تعالى، اي ان هناك حكومة العبودية على الحرية الانسانية في مساحات الطاعة، خلافاً للفلسفة الديمقراطية التي تقوم على الوهية الانسان[2].

2- إن الديمقراطية تقوم على فكرة الفصل بين الدين والدولة وتحرير السلطة من الرؤية الدينية رداً على ممارسات السلطات الثيوقراطية المسيحية ابان العصور الوسيطة، ولذا فالديمقراطية لم تكن حيادية ازاء الدين، بل انحازت للحرية المطلقة على حساب ثنائية الوجود الانساني (الروح+ الجسم)، ولذا عملت على جعل الانسان ذو بعد واحد وهو الجسد من طريق جعل السلطة مهمته بالأمن وإقامة العدالة في المجتمع، تاركة المسار التكاملي للانسان لبلوغ مرتبة الانسان الكامل والتي لا تتحقق الا بوجود الاشتراطات الربانية (العبودية)[3].

---

1) د. عبد العال احمد عطوة، نظام الحكم في الاسلام، بلا مكان، بلا ناشر، بلا تاريخ، ص108.
2) علي اكبر رشاد، مصدر سبق ذكره، ص213.
3) ينظر مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية، مصدر سبق ذكره، ص31.

1- إن الديمقراطية نتاج بيئة وزمان واوضاع اجتماعية وسياسية مغايرة لواقعنا الاسلامي، الأمر الذي يجعلها دخيلة على الثقافة الاسلامية، كما انها دخيلة على وعي الانسان الشرقي، وان محاولة دمجها بالثقافة الاسلامية تتطلب الاعتماد على العام وترك الخاص شريطة ان يكون العام منسجماً مع الثقافة الاسلامية.

ومع هذا فان الفكر الاسلامي المعاصر اتخذ من الديمقراطية مواقف ثلاث هي:

المطلب الاول:

الاتجاه الرافض للديمقراطية

شكل هذا الاتجاه خطاً فكرياً منطلقاً من قراءة معينة للاسلام تقوم على أساس النظرة التأريخية الماضوية الاختزالية للعقل الاسلامي ولمفاهيم التجديد والاجتهاد وفقه النوازل والموازنات.

ويحظى هذا الاتجاه بتأييد بعض المسلمين مستغلاً العلاقة المتوترة بين المسلمين والغرب مؤكداً على اصالة الثقافة الاسلامية ورفض الدخيل عليها، وينطلق من اعتبارات فكرية وتأريخية وكذلك من النتائج العملية لتطبيق الديمقراطية في الغرب، ووصلت بهذا الاتجاه الأمور الى حد وصف الديمقراطية كفر[1]، وجعلها بعضهم دينا مقابل الاسلام[2].

أما الاعتبارات الفكرية لرفض الديمقراطية فتنطلق من عبودية الانسان لله تعالى والتي تعني في الأصل الخضوع مع الطاعة لاوامر الله تعالى او نواهيه (المنظومة التشريعية الالهية) والتي اشتملت عليها الرسالة الخاتمة وانه لا يوجد في الاسلام الاّ ثنائية (العبودية لله والحرية المقيدة بين الناس)، وان القبول بالديمقراطية يعني الخروج من دائرة العبودية الى دائرة الالوهية (اي اعطاء الانسان وظائف الله في التشريع) وهو أمر يدفع بالانسان المسلم الى الخروج من دائرة الاسلام. اذا ما استبدل عن قصد وعلم احكام الله تعالى باحكام البشر.

ووظف اصحاب هذا الاتجاه مجموعة من الآيات القرآنية التي تتحدث عن فسق وكفر وظلم الأمة التي تتحاكم الى قوانين غير القوانين الالهية.

واستفاد هذا الاتجاه من مقولة (الجاهلية) التي سادت في مدة الخمسينيات من القرن الماضي نتيجة كتابات سيد قطب لخلق حالة من العزلة الفكرية والثقافية بين اوساط المجتمع المسلم والديمقراطية لكونها دينا جاهلياً يقابل الدين السماوي (الاسلام)، وهذه الرؤية تنطلق من فكرة ان الجاهلية نظام وليس مرحلة زمنية واي نظام يقابل النظام الاسلامي يعد جاهلياً، ولايخفى ما تحمله لفظة الجاهلية من نفور نفسي وعقلي منها[3].

والحقيقة ان هذه القراءة للديمقراطية والموقف الفكري منها ينطلق من زاوية النظر إليها على انها فلسفة انسانية وضعية من جانب والنظر الى الاسلام على انه ديانة شاملة لنواحي الحياة كلها، الأمر الذي يجعل من الصعب ايجاد مساحة من حركة الانسان تحتاج الى ضبط خارج دائرة الاسلام، وكلا الأمرين محل نظر فلا الديمقراطية فلسفة في كل تفاصيلها، اذ توجد ادوات تحقيقها. بل وبعض اطرها الفلسفية قابلة للتطبيق في مساحة المباح الاسلامي، وشمولية الاسلام لنواحي الحياة الانسانية كلها على نحو الاستغراق يفتقر الى الدليل، بل الدليل على خلافه كما هو الحال في الامور المتعلقة بالحرب وتنظيم الادارة وقوانين السير وغيرها.

أما المسوغ التأريخي لرفض الديمقراطية فيقوم على فكرة ان الاسلام لا يخلو من آلية لاختيار الحاكم وهي الشورى المقرونة بالبيعة وان هذه الآلية استطاعت ان تحافظ على وحدة الأمة وتنتج حكومات مقبولة شعبياً على الأقل قبل تحّول الخلافة إلى ملك عضوض، وهذا التبرير يتعارض مع القائلين بأن الاسلام ترك آلية اختيار الحاكم الى الأمة.

---

1) عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر، بلا مكان، دار الأمة للطباعة والنشر، 2005.
2) ابو محمد المقدسي، الديمقراطية دين، منشور عل موقع منبر التوحيد والجهاد.ص
3) ينظر موقف محمد قطب ابراهيم منها. في موقع طريق الاسلام.ص

وحاول اصحاب هذا التبرير دعم حجتهم التأريخية عبر الربط بين آلية الاختيار والاوامر الاسلامية وان العدول عنها إلى طريقة الديمقراطية يمثل ابتعاداً عن أوامر الله تعالى وقد يدخل الانسان في دائرة المحظور الشرعي الذي ينجم عنه عقوبة دنيوية أو اخروية.

أما من حيث الممارسة العملية للديمقراطية في الغرب فقد افرزت مجموعة من ما اطلق عليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر بـ(مآسي) النظام الرأسمالي الديمقراطي[1] والتي يمكن الاشارة باختصار الى بعضها:

1. التعارض بين التشريع ومصالح الشعب الواقعية : ان القضية الاساسية التي تتمحور حولها الديمقراطية هي تحقيق مصالح الشعب الاساسية عبر مشاركة الشعب في اتخاذ القرارات التي ترمي الى تحقيق تلك الغاية، ولكن معرفة المصالح الواقعية للشعب قد لا تكون مدركة من الناخب أو المشرع مما قد يؤدي إلى اصدار تشريعات أو القيام بممارسات لا تخدم الشعب، وان كانت اغلبية اعضاء السلطة التشريعية وافقت عليها مما ينجم عنه اضراراً اجتماعية وسلوكية لا تنفع معها حركة التصحيح كما هو الحال مع قوانين الاجهاض والزواج المثلي وغيرهما من القوانين.
2. إن الديمقراطية تركز على مبدأ الحرية الانسانية كما يزعم منظروها، إلا إنها تنتهي إلى الاستبداد نتيجة هيمنة الأكثرية على الأقلية، الأمر الذي دفع احد الكتاب الى وصفها بالليبرالية المستبدة[2].

ولا يقتصر استبدادها على هيمنة الأكثرية على الأقلية، بل ينعكس ذلك على هيمنة الشعوب الغربية على الدول النامية، والتي تفرض سياسات الهيمنة الاقتصادية على هذه الدول مستغلة القدرات والامكانات المادية العسكرية التي تتمتع بها.

3. إن الممارسة الديمقراطية انتهت الى سيطرة الأقلية بدلاً من الأكثرية، اذ ان نسب المشاركة في الانتخابات لا تتجاوز في أحسن الأحوال في بعض الدول 50% مما يعني نصف الشعب لم يشارك في الاختيار، وعندما يفوز مرشح أو حزب ما فان نسبة مؤيديه تقل عن 50% بنسب معينة مما يعني هيمنة الأقلية.
4. إن الشرط الاساس لنجاح الديمقراطية هو الرشد الفكري والوعي والبصيرة وهي أمور تكاد تكون مفقودة في اغلب الناخبين، بل ان تأثير الاعلام ورؤوس الاموال على رؤية الناخب تبدو واضحة في اغلب الدول الديمقراطية، وبذا تحولت الديمقراطية الى ما يعرف بـ(ديمقراطية النخبة الاقتصادية)[3].

المطلب الثاني

الاتجاه المؤيد للديمقراطية

ينطلق هذا الاتجاه من كون الديمقراطية وسيلة اجرائية لاختيار الحاكم، ويحاول ان يذهب بها تأريخياً إلى القرآن الكريم والتجربة النبوية[4].

وظهر في الادبيات الاسلامية مصطلح الديمقراطية الاسلامية تمييزاً لها عن الديمقراطية الغربية.

ولهذا الاتجاه مجموعة من الأدلة على موقفه هذا كلها تنطلق من فكرة إن الاسلام ترك للامة اختيار الوسيلة المناسبة وبما يتلائم مع الواقع وبما يحقق المصلحة العليا للدولة وهذه الادلة هي:

1- رفض الاكراه، فالاسلام يؤمن بالحرية ويحث المسلم على استخدام عقله في مسار حياته الدنيوية لكي لا يكون اسيراً للآخر، اذ العبودية لله تعالى، ومن الواضح ان الاسلام في الجوانب العبادية يرفض الاكراه كما هو الحال في موقف الاسلام من امام الجماعة الذي يصلي بالناس وهم لا يقبلون به، اذ أكّد على كراهية هذا الفعل، ولذا وحسب دعاة هذا الاتجاه فانه من باب أولى يرفض ان يتسلط على الناس

---

1) محمد باقر الصدر، الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية.
2) ينظر د. رمزي زكي، الليبرالية المستبدة، القاهرة، سينا للنشر، 1993.
3) ينظر: فيليب غرين، الديمقراطية، ترجمة: د. محمد درويش، بغداد، دار المأمون للترجمة والنشر، 2007.
4) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الاسلام، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، 1964.

حاكماً من لم يرضوا به، وان طريقة التعبير عن الرضا هي الآليات الديمقراطية (الانتخاب) والتداول السلمي للسلطة.

2- وتوسل دعاة هذا الرأي بالاجماع الذي هو مصدر من مصادر استنباط الحكم الشرعي ليكون دليلاً على القبول بالديمقراطية من خلال الربط بين الاجماع وبين إرادة الامة ورغبتها.

ولكن يمكن ان يكون الاجماع مقارباً لفكرة (أهل الحل والعقد) التي تمثل نخبة الأمة الفكرية وليس تعبيراً عن ارادة الأمة؛ لان هناك فرق بين سيرة الأمة وبين الاجماع، فالاول يرتبط بقول الأمة لأمر ما، والثاني يمثل رأي فقهاء الأمة في قضية ما.

3- وحول التعارض الشرعي بين سلطة الشعب في المنظور الديمقراطي، وسلطة الله التشريعية يحاول هذا الاتجاه وضع حلاً لذلك بالقول ان تكليف النخبة دعوة الأمة الى الاسلام وخلق الوعي لديها لتقبل به اسلوباً للحياة ومنهجاً لتنظيم الدولة حتى تختار الأمة هذه النخبة أو غيرها ممن يمتلك مؤهلات ادارة الدولة اسلامياً، وفي حالة اختيار الشعب غير الاسلاميين فان هذا يعكس اما فشل الاسلاميين في مهمتهم ولذا عليهم إعادة النظر في المنهج المعتمد، أو ان الأمة لم تمنحهم الثقة لفقدان عنصر الأهلية لديهم او إن الأمة لم تستجب لهم جهلاً منها او مكابرة فلا يتحمل التيار الاسلامي المسؤولية عن ذلك كما هو الحال في رفض أمم الانبياء الاستجابة للدعوة والقبول بها.

وانطلاقاً من قاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد تذهب بعض الاراء الى القبول بالديمقراطية بالعنوان الثانوي؛ لانها تجلب المنافع للأمة عبر مشاركة ابنائها في صنع القرار ودفع حالة الاستبداد السياسي والديني وما يرافقه من دكتاتورية تكبّل حركة الأمة وتوجهها باتجاه الضعف السياسي والاقتصادي وتخلق حالة من التواكل في الاداء الاجتماعي، وهو ما وقف ضده الاسلام من خلال رفع شعار لا اله الا الله والمطالبة بالوقوف إلى جانب المظلومين في صراعهم ضد الظالم كما جاء في القرآن الكريم[1].

ومع هذا فان اصحاب هذا التيار يقيدون الديمقراطية بقيد ان لا يؤدي الأخذ بها الى تجاوز ثوابت الاسلام الاساسية أو تحليل المحرمات الثابتة في الشريعة الاسلامية ، اذ جعلوا دائرة التشريع الخاصة بالشعب مقتصرة على مساحة المباح في الشريعة، وان كان هناك من يذهب إلى الأخذ بما تقرره الديمقراطية حتى وان أدى ذلك الى اختيار حكومة لا تقيم للدين وزناً[2].

ولاضفاء القبول الذهني والنفسي على الديمقراطية ذهب اصحاب هذا الاتجاه الى وصفها بالاسلامية[3]، وبالرغم من ما يواجه هذا الربط من مشكلات معرفية منها ان الاسلام ترك آلية الاختيار الى الأمة ولذا وصفها بالاسلامية يدخلها في دائرة الاحكام الثابتة وهو ما يفتقر الى السند الفقهي والشرعي.

وبالاجمال يمكن القول إن القبول بالديمقراطية دون قيود لا يستقيم مع الرؤية الاسلامية العامة لا من حيث الفلسفة ولا من حيث الاجراءات لما بينهما من فوارق جوهرية تتعلق بنظرة الاسلام الفلسفية من جانب , والسعة في مفهوم الشعب في الرؤية الديمقراطية من جانب آخر.

المطلب الثالث

اتجاه الجمع بين الديمقراطية والشورى

يحاول هذا الاتجاه الربط بين ملازمات الشورى بعدّها الآلية الاسلامية لاختيار الحاكم وبين الديمقراطية بكونها آلية من آليات اختيار الحاكم وفق الرؤية الوضعية، وراجت في مدة من التأريخ المعاصر مفاهيم (الشورقراطية).

واستند اصحاب هذا الاتجاه على مقولة التعارف التي أمر القرآن الكريم بها لاثبات حق المسلمين في اقتباس ميزات الآخرين الايجابية وإعادة دمجها بالثقافة الاسلامية ومنها الديمقراطية، وان

---

1) سورة النساء، الآية 75.
2) محمد خاتمي: مطالعات في الدين والاسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، 1999، ص107.
3) ينظر: ابو الاعلى المودودي، الاسلام والمدنية الحديثة، موقع منبر التوحيد والجهاد.

أخذ بعض الباحثين مقولة السبق الاسلامي في تقرير القواعد التي تقوم عليها الديمقراطية كالحرية والمشاركة السياسية وترك التفاصيل لاجتهادات المسلمين وفق اصول دينهم ومصالح دنياهم وتطور حياتهم زماناً ومكاناً، وان عملية الاقتباس هذه للأمور الجزئية يمكن ان تأخذ صفة الاسلامية لكونها اقتبست باسم الاسلام وباجازته.

وعلى الرغم من غرابة هذا الاستنتاج لان اسلامية موضوع ما تحددها الركائز الفكرية الاسلامية وطريقة الاستنباط وليس عملية الاقتباس، والديمقراطية عندما يحتكم اليها الشعب المسلم لا يعني استنباطها من مصادر التشريع المعتبرة وانما تدخل في اطار عملية الاحتكاك الحضاري والتاثر بالآخر ومحاولة ايجاد بيئة ملائمة لها عبر إزالة مكامن الافتراق عن الثوابت الاسلامية منها.

إن عملية الجمع هذه تقوم على اساس الاستفادة من ركائز الديمقراطية ومنها المواطنة، والاقرار بالتعددية السياسية، وحق المعارضة والتداول السلمي للسلطة والمراقبة البرلمانية وغيرها[1] طالما ان هذه الأمور لم تعد محل خلاف مع النظرية السياسية الاسلامية.

والديمقراطية استطاعت ان تولد حراكاً فكرياً في الوسط الاسلامي يقوم على أساس تحديد ولاية الحاكم بعد ان كانت غير محددة بوقت، وكذلك السماح بوجود الاحزاب الاسلامية بل وذهب بعضهم الى وجود احزاب غير اسلامية طالما تلتزم بالآطر العامة للاسلام.

ولكن هناك من يذهب الى ان الاسلام وان قرر حق الانتخاب للمواطن ، الا ان هذا الحق لو اسفر عن انتخاب شخص او مجموعة غير اسلامية فهو غير مسموح به[2] .

مما يعني ان هذا الاتجاه يذهب الى تقييد ركائز الديمقراطية بما لا يتعارض مع الثوابت الاسلامية.

والحقيقة إن رؤية المفكرين الاسلاميين من الديمقراطية تراوحت بين المحافظة على الشريعة من الاهمال أو الاستبدال وبين التخلص من الدكتاتورية والاستبداد وضياع كرامة الانسان، ولذا تباينت المواقف بين الرافض حفاظاً على الشريعة وحق الله في التشريع وبين القبول لتقييد سلطة الحاكم ومنعه من الاستبداد والتسلط دون الفوضى في الموقف الاسلامي من حقوق الأمة مقابل الحاكم ومدى مطابقة الموروث الاسلامي مع المبادئ الاسلامية العامة.

وحتى الذين قبلوا بها على أنها نسخة مطورة من الشورى أو الديمقراطية ذاتها ينطلقون من كون الديمقراطية ليست مفهوماً عاماً، بل لها دلالات تختلف حسب رؤية الشعب وطريقة تطبيق الديمقراطية[3] فلا مناص من تبني الديمقراطية وفق البيئة الاسلامية ومزجها بالثقافة الاسلامية.

الفصل الثالث

رقابة الأمة على السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر

يستمد مفهوم الرقابة في الاسلام مشروعيته من حق الأمة في اختيار الحاكم وفق مبدأ الاختيار واعلان النصرة والتأييد لبرنامجه الاجتماعي والسياسي، وأن مفهوم الرقابة في الاسلام شامل لمظاهر الانحراف كلها في حركة المجتمع الاسلامي افراداً وجماعات وسلطات أيضاً.

ويتسع المفهوم طبقاً لذلك لما موجود الآن في الادبيات السياسية من رقابة المجتمع المدني أو الرقابة الشعبية وكذلك الرقابة الحزبية، وربما يشمل أية انواع تستجد في المستقبل لتقييد سلطة الدولة بالقيود التي تضمن تحقيق مصلحة الأمة.

وهذا الفصل يعالج الرقابة بانواعها الثلاث وآليات عملها طبقاً لما طرحه الفكر الاسلامي المعاصر في ثلاثة مباحث أساسية، يكون المبحث الاول مختصاً بمنظمات المجتمع المدني لكونها تمثل

1) فهمي هويدي، الاسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الاهرام للترجمة والنشر، 1993، ص123.
2) نوري حاتم الساعدي، مصدر سابق، ص143.
3) شريف محمد جابر، الخطاب المريض، بيروت، مؤسسة يقظة فكر، 2015، ص45.

الحلقة الوسطى بين الشعب والسلطة وتقوم على أساس منظم وعملها طوعيا، أما الرقابة الشعبية فالمبحث الثاني اختص بالحديث عنها من خلال آليات هذه الرقابة والتي كانت في الماضي أقل تأثيراً عما هي في الحاضر لصعوبة التواصل بين الشعب والسلطة آنذاك وبروز الاحزاب ووظائفها المتعددة في العالم الاسلامي حتّم الحديث عن الوظيفة الرقابية لها سواء أكانت داخل السلطة أم خارجها، وهذا ما تكفل به المبحث الثالث من هذا الفصل.

المبحث الاول
الرقابة الشعبية

انطلاقاً من ايمان الاسلام بأن المسؤولية عامة في المجتمع، فإن الفكر الاسلامي المعاصر تناغم مع هذا الايمان عندما أكد مشروعية الرقابة الشعبية وحاول ايجاد صور لها تمثلت في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو المبدأ الحاكم والمؤسس لأية عملية نقد أو اصلاح فكري أو سلوكي في المجتمع الاسلامي.

كما إن المجتمع الاسلامي يضم في ثناياه "النخب الفكرية والزعامات الاجتماعية والفقهية التي يمكن ان تمارس مسؤولياتها الاصلاحية عبر اسلوب النصح للتخلي او المشورة للاقرار أو الاصلاح.

ومن هنا جاء هذا المبحث معالجاً الرؤية الاسلامية للرقابة الشعبية عبر مطلب يتناول آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودورها الرقابي على السلطة، ومطلب آخر يحدد النصيحة والمشورة للحاكم الاسلامي أو للسلطة الحاكمة في المجتمعات الاسلامية.

المطلب الاول
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يمثل هذا المبدأ احدى صور الرقابة الشعبية بالمفهوم الحديث وهو الضمانة الأساسية للمحافظة على خط المجتمع الاسلامي، لاسيما وان هدف الرقابة الشعبية حماية المصلحة العامة وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وحاولت دراسات اسلامية الربط بين الرقابة الشعبية ونظام الحسبة التطوعي وهو ربط يمكن ان يكون سليماً في جانبه الاجرائي، ولكنه ليس صحيحاً من حيث البنية التنظيمية.

والرقابة الشعبية عبر هذا المبدأ يمكن ان تكون نتيجة تأثير منظمات المجتمع المدني أو الاحزاب السياسية التي تعمل على خلق رأي عام يراقب ويمنع السلطة من الانحراف.

ولكن هذا المبدأ تعرّض الى الاختزال في مدد زمنية ماضية عندما اصبح محصوراً في مجال العلاقات الفردية دون ان يمتد الى العلاقة مع السلطة السياسية.[1]

ونجم طبقاً لاحد الباحثين[1] عن الالتزام بهذا المبدأ أن استطاعت الأمة الاسلامية ان تفرض سيطرتها الاخلاقية والعسكرية والدينية على نفوس وقلوب وعقول الناس عندما كانت القيم الحقيقية للاسلام تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم وبالعكس وعدم تجاوز احدهما على حقوق الآخر.

ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينطلق من فكرة ان رأي الواحد أقل حصانة من رأي الاكثرية، ولكن لم يترك رأي الاكثرية دون قيود، بل جعل تحقيق العدالة والتزام القيم محددات أساسية في ممارسة هذا الأمر.

إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينسجم مع الفطرة الانسانية الداعية الى مقاومة الخلل وتصحيحه بما يضمن تحقيق الاهداف الاساسية من وجود الانسان على الارض.

وتشير اغلب الدراسات الغربية وغير الاسلامية على أنه حق للفرد والأمة في حماية نفسها من تجاوزات السلطة السياسية والتي تعيش في ظل مغريات القوة او المال أو القهر فضلاً عن الطبيعة الانسانية التي تتحرك احياناً في اطار نقصان المعرفة واعتماد نظرية التعويض عن ذلك النقصان بايقاع الاذى وتجاوز العدالة الاجتماعية.

والاسلام لاسيما في مصدره الاساس استعرض مغريات السلطة في تاريخ بعض الحكام إلى الحد الذي تجاوز بعضهم حدود الانسانية ليصف نفسه بالربوبية وان طاعته مطلقة كما في حالة فرعون والنمرود، ولذا وضع الاسلام مبدأ الرقابة الشعبية أساساً لضمان عدم انحراف السلطة أو طريقاً لاصلاح انحرافها.

وما دعوات الانبياء والمرسلين الا لتحقيق غايتين اساسيتين هما اصلاح المجتمع من طريق الدعوة إلى تخلي الحكام عن الاستبداد والقهر للمجتمع، وتحرير المجتمع من قيود السلطة ليمارس دور الرقابة للتأكد من ان الاهداف المرسومة لعمل السلطة قد تمت فعلاً وفق التصورات الشرعية.

وبلغ من اهتمام الاسلام بهذه الصورة من صور الرقابة الشعبية ان حوّل الحق الى واجب شرعي ايماناً منه بأن التنازل عن الحق في بعض الحالات أمر محمود اخلاقياً ويكون من مختصات الشخص ورغبته، الاّ في حالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن التخلي عنه يستتبع عقوبة دنيوية وآخروية.

وقد اختلف في نوعية هذا الواجب إلى قائل بأنه فرض كفاية استناداً لقوله تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون" (سورة آل عمران الآية 104) ، اذا اشارت كل التفاسير الاسلامية لهذه الأية على أن الوارد في لفظة منكم يراد منها التبعيض، فضلاً عن ان الأمة داخل الجماعة يراد منها جزء من الجماعة[2].

وهناك مَنْ ذهب الى ان هذا المبدأ فرض عين لأن الاصل فيه انه واجب على كل مسلم[3].

ويمكن الجمع بين الرأيين، بأن الواجب الكفائي في اصله واجب عيني من حيث التكليف وهو ينحل على أنه تكليف ارتبطت به ذمة المكلف، ولكن عند التطبيق والانجاز فإنه يسقط عن الباقي اذا قام به فرد أو مجموعة طبقاً لطبيعة المعروف أو المنكر، ولو كان خاصاً بجماعة معينة من حيث الأصل لما ترتبت العقوبة على باقي افراد الأمة في حالة عدم انجاز التكليف.

ومما يعزز هذا الرأي قول احد الباحثين[4] إن الأمة الصالحة لها دور الاشراف والمراقبة على عمل الحكومة.

ولا يتعارض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع مبدأ طاعة الحاكم؛ لأن البيعة التي تعني نصرة الحاكم في تنفيذ برنامجه السياسي تتضمن في الوقت ذاته الالتزام بأمر الله تعالى القاضي بالنهي عن المنكر، فلا تعارض بينهما، بل احياناً يكون النهي عن المنكر نصرة للحاكم وللأمة هذا أولاً، ولتقييد

---

1) محمد المبارك، نحو وعي اسلامي جديد، بيروت، دار الفكر، دون ت، ص6.
2) ينظر تفسير جامع الرحمن في تفسير أي القرآن لمحمد بن جرير الطبري، وكذلك تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور لهذه الأية.ص
3) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، القاهرة، دار الشروق، 1999، ص150.
4) محمود الهاشمي، مصدر التشريع، د. م، د. ن، 1408هـ، ص76.

طاعة الحاكم كما جاء في الروايات المنسوبة للرسول (صل الله عليه وسلم) بعدم المعصية، اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[1].

وبذا تكون الطاعة في الاسلام ليست مطلقة، بل مشروطة بأن تكون حركة السلطة في اطار الشرع الاسلامي :

أولاً : أن لا تلغي حق الأمة في المراقبة والاشراف على عمل السلطة.

ثانياً : وهناك مَنْ ينظر الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جانبه الاجتماعي على أنه ضروري لتحقيق الانسجام بين النظرية والتطبيق طالما إن هذا المبدأ يمارس وظيفة تطهيرية تمنع من تراكم الاخطاء وهو عند بعض الباحثين[2] يمثل النقد والنقد الذاتي الذي تتبناه الاحزاب السياسية المعاصرة، وغياب هذا المبدأ يجعل الفاصلة بين النظرية والتطبيق تكبر إلى الحد الذي يخرج التطبيق من دائرة النظرية ويحصل الافتراق بينهما.

وحاولت بعض الابحاث الاسلامية[3] ان تجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منه ما هو خاص بالعلماء فيما اختصوا بعلمه، ومن مهمات الأمة كلها فيما هو معلوم من الدين بالضرورة مستدلة ببعض الآيات القرآنية.

ولكي يكون هذا المبدأ فعالاً يفترض أن لا يقف عند حد الانكار، بل لابد من طرح الحلول، كما ان فاعليته تعتمد على قدرة القائمين به على استثمار الاعلام والصحافة لخلق رأي عام يدفع المسؤولين الى الاحجام عن اتخاذ موقف معارض لمطالب الشعب.

واذا كانت في الماضي تقوم هذه المهمة على أساس اللقاء المباشر مما دفع بعض الباحثين الى توجيه حديث "افضل الجهاد كلمة حق في وجه سلطان جائر" فإن آليات التفعيل يمكن ان تستخدم وسائل الاعلام بمختلف اشكالها شريطة ان تكون محكومة بضوابط الشرع حتى ان الصحافة عدت من اهم الوسائل لتحقيق الرقابة الشعبية على مؤسسات الدولة من خلال التعبير عن الرأي والنقد ونشر الانباء والمعلومات.

وتحرزا من الفكر الاسلامي المعاصر من التطرف في استعمال هذا المبدأ فقد وضع قواعد عامة لتحديد المعروف والمنكر، ولعل أهمها ما وافق الشرع في جعل الأمر منكراً أو معروفاً، وان كانت في الدول الاخرى غير الاسلامية اعتمدت ما تسالم عليه العقلاء أو ما حددته القوانين.

ويمكن ان يشمل هذا المبدأ القوانين التي ترك الاسلام للأمة حق تشريعها وفق حاجاتهم شريطة عدم التعارض مع اوامر ونواهي الشريعة الاسلامية وهي ما أطلق عليها منطقة المباحات[4]، ولا يمكن تبرير عدم الطاعة بكونها قوانين بشرية لا ترقى الى مستوى قداسة النص الالهي؛ لانها تنتهي في الاصل الى حق الأمة الذي اعطاه الله تعالى لها لتمارس السلطة التشريعية فيه.

واشترط الاسلام عدة شروط لممارسة هذه المهمة الرقابية-وان كانت من حيث الاصل مهمة الأمة-وهذه الشروط هي[5]:

1- العلم وهو شرط سابق على ممارسة هذه الوظيفة، وهو ينحل أولا الى العلم بالمسألة كونها معروفاً أو منكراً مما يتطلب من الأمة ان تكون مدركة لاحكام الاسلام، وثانياً العلم القطعي بأن السلطة مارست هذا المنكر.

2- أن لا يؤدي القيام بالنهي عن المنكر الى مفسدة اعظم، ففي هذه الحالة تسقط هذه الوظيفة.

3- ان لا يلجأ الآمر أو الناهي الى البحث والتنقيب والتجسس لمعرفة ارتكاب الأمر. وهذا الشرط تعطيل لدور الصحافة، بل يمكن ان يُعَد شرطاً نافياً للمهمة الرقابية بأكملها، اذ لا يعقل ان يجاهر الحاكم

---

1) د. حسن السيد بسيوني، الدولة ونظام الحكم في الاسلام، القاهرة، عالم الكتاب، 1985، ص170.
2) عبود العسكري، اصول المعارضة في الاسلام، سورية، دار النمير للنشر والتوزيع، 1997، ص46.
3) د. جمال الحسيني ابو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر الاسلامي، القاهرة، مركز الحضارة العربية، 2004، ص ص 17-18.
4) ابو الحسن الندوي، التفسير السياسي للاسلام، د. م، دار آفاق الغد، د.ت، ص76.
5) جمال الحسيني ابو فرحة، مصدر سبق ذكره، ص ص 23-24.

بارتكاب المنكر أمام الأمة ولذا فإن المتابعة والرصد هما الاساس في خلق الوعي أو الادراك بانحراف السلطة عن خط العدالة والقيم الاسلامية.

4- اعتماد خطاب عقلاني بعيداً عن التجريح والتشهير عند المواجهة المباشرة أو المواجهة الاعلامية وهو ما عبرت عنه الادبيات الاسلامية بـ(الرفق مع الحاكم) من اجل تجنب ردود افعال السلطة غير المنضبطة.

أما طرق التغيير، فقد اعتمد الفكر الاسلامي المعاصر ما اشار اليه الحديث النبوي الشريف والمشهور والذي حدد مراتب استخدام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستخدام القوة (اليد)، والاعلام (اللسان)، والانكار القلبي (المقاطعة).

ومع ان هذا الحديث هو الركيزة الاساسية للتغيير، الا ان بعض ادبيات الفكر الاسلامي المعاصر حاولت توجيه الحديث بما يفقده معناه، اذ انكرت امكانية استخدام القوة (الثورة او الخروج) الاّ في موارد ضيقة جداً[1]، وهذه الموارد قيدتها أيضاً بالابتعاد عن الفتنة (الفوضى وعدم الخضوع للشرع).

المطلب الثاني
النصيحة والمشورة

تعد كل من النصيحة للحاكم والمشورة ركنا رقابة الأمة على أداء السلطات الحكومية في الاسلام، وهما يمثلان الوجه السلمي في المطالبة بالتغيير خلافاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر او الرقابة الحزبية التي قد تحرك الشارع لمواجهة انحراف السلطة.

وفي الصفحات التالية سيكون الحديث عن النصيحة في الفكر الاسلامي المعاصر وكذلك المشورة كونهما اداة رقابية وعلاجية للانحراف.

اولاً: النصيحة

يعد هذا المفهوم مسؤولية متبادلة بين الحاكم والمحكوم، وهو اسلوب من اساليب تعزيز الثقة بين الطرفين وادراك الحاكم بان الأمة لها من النضج والوعي الذي يؤهلها لممارسة تصحيح مسار السلطة السياسية في البلد، والى الحق المتبادل اشار الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) في احدى خطبه بالقول "إن لي عليكم حقاً ولكم علي حق فأما حقكم علي فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب"[2].

وتذهب بعض الآراء الى ان البيعة تتضمن النصح للحاكم، وهو أمر يحتاج الى مزيد من الادلة لقبوله؛ لان البيعة هي اعلان الموافقة والنصرة لاختيار الحاكم وبرنامجه الحكومي. وفي حالة عدم الالتزام يمكن نقض البيعة.

ولكن يمكن القول إن دعاة نظرية ولاية الأمة على نفسها أو التفويض الالهي لها لممارسة السياسة يذهبون لإلى ان من حق الأمة النصح والمراقبة والتوجيه للحاكم عند ابتعاده عن خط الاسلام وقيمه؛ لان عملية الاختيار تكون مشروطة بالسير وفق ما يحقق مصالح الأمة، وان طرفي الاختيار هما الأمة والحاكم، وللأمة حق التخلي عن اختياره بعد استنفاذ وسائل التوجيه ومنها النصح.

وفي الفكر الاسلامي المعاصر توجد مدرستان لمعالجة قضية النصيحة ولكل مدرسة متبنياتها الفكرية وأسسها العقدية ويمكن القول إن المدرستين هما:

1- مدرسة الانحياز الى الحاكم:-

وهذه المدرسة تحاول وضع حواجز نفسية بين الأمة والحاكم من خلال التخفيف من حق الأمة في النصيحة، اذ تذهب الى ان النصيحة هي تذكير الحاكم بالحق واعلامه بما غفل عنه او لم يصل إليه من حقوق المسلمين، وطبقاً لهذه المدرسة يتحول حق الأمة بالنصح الى التذكير وليس الى النقد

---

1) حول هذا الموضوع انظر: خليل الربيعي، مفهوم الثورة في الاسلام، بغداد.

2) الشريف الرضي، نهج البلاغة: المختار من كلام امير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: هاشم الميلاني، العتبة العلوية المقدسة، النجف، 2012، الخطبة 34، ص98.

والاصلاح بل تحاول ان تجعل موارد النصيحة في الأمور التي غفل عنها الحاكم أو لم تصل إليه التقارير الخاصة بممارسات اجهزة الدولة مع المواطنين وحقوقهم في حين ان الاسلام أضاف إلى هذا تعمد الحاكم الخروج على قيم الاسلام ومبادئه، وهذه النظرية لم تعالج هذه الحالة.

وهذه المدرسة تذهب الى ان المناصحة يجب ان تكون سرية، ولا يجوز اعلانها على رؤوس الاشهاد في غيبة الحاكم وبالتعبير السياسي المعاصر لا يجوز النقد في الاعلام أو في الكتب أو في المنشورات.

وخففت هذه المدرسة من خلال آراء بعض رموزها من حرمة الاعلان بالقول ان حرمة النصح العلني تنتفي في حالة عدم امكان نصحه سراً.

وعدم جواز الاعلان شمل أيضاً حالة المناصحة السرية للحاكم، ولكن بعد مدة يكون اعلانها.

وتحاول هذه المدرسة حشد الأدلة القرآنية والوقائع التأريخية واقوال علماء السلف لتأييد ما ذهبوا إليه.

وفي الوقت الذي تعتمد هذه المدرسة على المنقول أكثر من المعقول، لكنها عند تبرير الحرمة لجأت الى استحسانات عقلية، اذ أكدت ان اعلان النصيحة يؤدي الى تأليب العامة واثارة الرعاع واشعال الفتن[1].

ومن خلال التبرير المقدم تحاول التقليل من وعي الأمة وادراكها لحقوقها عبر استخدام تعابير (العامة) (الرعاع)، والتخويف من الفتن.

وتضع هذه المدرسة ثلاثة آليات للقيام بالنصح مع الحاكم هي[2]:

أ- اللقاء المباشر مع الحاكم شريطة التلطف معه والرفق، اي استعمال اللغة اللينة الهادئة التي لا تثير الحاكم مما يؤدي الى استخدامه عناصر القوة التي يمتلكها لايقاع الاذى بالناصح، حتى ان بعضهم فسر استخدام الرسول (صل الله عليه وسلم) في حديثه المشهور "افضل الجهاد كلمة حق في وجه سلطان جائر" لما يترتب عليها من اذى قد يؤدي الى ازهاق روحه.

ب- اعتماد الكتابة اسلوباً لايصال ما ينبغي تذكير الحاكم به.

ج- الاتصال بمن يتصل بالحاكم من العلماء والوجهاء للقيام بمهمة التوجيه والتذكير والتنبيه.

2- مدرسة الانحياز للأمة:-

وتذهب الى ان المناصحة تكون علنية، وإنها خالفت المدرسة السابقة بقولها إن الأصل هو الأعلان والأستثناء هو السرية، موظفة بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن الأمر بالمعروف، اذ الأصل فيها العلنية وطالما لم يرد قيد على الآية القرآنية الكريمة فان الاعلان يكون هو الاساس في النصيحة، بل تذهب هذه المردسة الى ان النصيحة لا تعطي ثمارها ما لم تكن علنية.

لقد اطلق د. حاكم المطيري[3] على فقه المدرسة الأولى-الخطاب السياسي المؤول-الذي اضفى على السلطة هالة من القدسية دفعتها إلى بلوغ اوجه الانحراف والاستبداد.

وكان من ثمار المدرسة الاولى ان فقدت الأمة القدرة على الدفاع عن نفسها بعد ان طمسّها الخطاب السياسي المؤول وسلبها حقها في مواجهة انحراف الحاكم وأصبحت غائبة عن الواقع تعيش على هامش الاحداث تنتظر بالسلطة ان تقوم باصلاح نفسها بنفسها وهو الذي لن يحصل أبداً[4].

وقدّمت هذه المدرسة مبررات عقلية لوجوب الاعلان أو على الأقل جوازه "يمكن الاشارة الى بعضها":

أ- إن معالجة انحراف الحاكم بصورة سرية لن يجعل من تخليه عن هذا الأمر أعلان للأمة كونه قدوة-مما يدفع الأمة إلى الاعتقاد بأن مسار الحاكم العلني هو الصحيح، طالما انها لا تدرك انه تخلى عنه، مما يرسخ في اذهان الأمة حلية الممارسة طالما ان الاختيار وفق المنطق الاسلامي يقوم على امتلاك الحاكم لثقافة اسلامية تؤهله لتطبيق احكام الاسلام، ولذلك لا تفكر الأمة بجهل الحاكم باحكام

---

1) عبد السلام بن برجس العبد الكريم، معاملة الحكام في ضوء القرآن والسنة، ط7، السعودية، مكتبة الرشيد، 2006، ص111.
2) المصدر السابق، ص111.
3) حاكم المطيري، الحرية او الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008، ص181.
4) المصدر السابق، ص181.

الشريعة لكي تراقب سلوكه، على خلاف اعلان النصيحة الذي يكون محاولة لردع الحاكم عن الاستمرار في منهج الانحراف، وتنبيه الأمة الى خطأ مسار الحاكم لكي لا تفتدي به.

ب- إن الانكار السري لسلوك الحاكم قد يدفعه الى الانتقام من المنكر (الناصح) وتلفيق التهم له لعدم وجود ما يوثق المحاورات التي حصلت بينهما. في حين حالة النصح العلني فان الخوف من ردة فعل الأمة يدفعه الى الامتناع من الاقدام على الانتقام[1].

ج- إن من طبيعة السلطة اغراء صاحبها بالاستفراد والاستبداد، فإذا ما ترسخت فكرة النصيحة السرية له فإن الطريق يكون امامه مفتوحاً للسير في خط الانحراف بموازاة تحوّل الشعب الى كائن مقيد فقط بالدعاء للحاكم وليس الدعاء عليه أو ممارسة حقه في انتزاع السلطة فيما لو لم يجلب النصح نفعاً للأمة.

د- ان النصيحة السرية للحاكم تجعل المجتمع متطبعاً على الانحراف ويتبلّد شعوره تجاه مقاومته، فيصبح الفساد ظاهرة مجتمعية صحية عبر ممارسة السلطة له وسكوت الشعب، مما قد يؤدي الى تحوّل السكوت الى عادة تنتقل الى الاجيال اللاحقة ويحصل التعايش مع الفساد وكأنه حالة صحية، في حين النصيحة العلنية تجعل الشعب في حالة يقظة دائمة وشديد الحساسية تجاه أي انحراف من السلطة.

وعند الموزانة بين الرأيين نرى ان منطق العقل وقواعد الاسلام العامة ترجح المدرسة الثانية (مدرسة ممارسة الشعب لحقه في مقاومة الانحراف بصورة علنية) وفق ضوابط الاسلام. فضلاً عن ان تجارب المسلمين الاولى كانت مع المدرسة الثانية عندما كان الاسلام حياً في عقول واذهان الناس. وبدأت بوادر المدرسة الثانية بالتبلور في مرحلة تحوّل السلطة الى سلطة تدار بقيم واعراف غير اسلامية، ومع هذا نرى في تلك المدة ومضات ومحطات في المواجهة وصلت إلى حد الثورة والخروج على السلطان الجائر محاولة من اصحاب تلك المواقف اعادة العلاقة بين السلطة والأمة الى الأسس الاسلامية التي تؤكد هيمنة إرادة الأمة على إرادة الحاكم عند انحرافه عن خط البناء والعدالة والحقوق.

ومع هذا الخلاف بين المدرستين حول آلية النصح، فإن هناك مَن يعتقد بعدم جدوى هذا الاسلوب في معالجة الانحراف الحكومي لما يتصف به من هدوء وليونة الخطاب الذي يوحي الى الحاكم لاسيما الحاكم الجائر ضعف المطالبين بالاصلاح، مما يدفعه الى التمادي في سلوكه.

والحقيقة ان الاسلام تعامل مع كل قضايا الاصلاح بطريقة متدرجة انطلاقاً من قاعدة دفع الفساد والأنحراف بأقل الاضرار، ولذا جاءت هذه الوسيلة في مقدمة الوسائل لمواجهة الانحراف ايماناً من الفكر الاسلامي المعاصر بأن في هذا الاسلوب دفعاً لمضرة اكبر قد تنجم في حالة اعتماد اساليب اخرى، وانها طريقاً للاصلاح بأقل الخسائر الممكنة، كما ان الاسلام لم يجعل النصح مقدمة للاصلاح في كل القضايا، ففي حالة الجور وعدم تطبيق العدالة أو التخلي الكلي عن منهج الاسلام فإن الوسائل الاخرى هي التي يكون لها كلمة الفصل.

ثانياً: المشورة

يؤمن الاسلام بأن المهام الصعبة والكبيرة لا يمكن ادارتها من ق فرد ما لم يكن له فريقاً استشارياً، ولذا جاءت فكرة اهل الشورى سواء أكانوا من داخل الحكومة كما هو الحال مع بعض مجالس الشورى في البلدان الاسلامية أم من ذوي الاختصاص من خارج السلطة.

ووظفت بعض الابحاث الاسلامية[2] آيات الشورى في القرآن الكريم لتأكيد حق الأمة في تقويم الحكومة عند الخطأ بأعتماد اسلوب الشورى.

والشورى لا يقتصر عملها على نقد سياسة السلطة وسوء تطبيق المناهج الاسلامية في القضايا الحياتية، بل يمكن ان تكون ممارستها قبل اتخاذ القرار عندما يتم عرض رأي الحاكم او السلطة في قضية ما، اذ يمكن لاهل الشورى أو ذوي الاختصاص توجيه الحاكم وجهة اخرى من طريق بيان

---

1) د. عبد الكريم يوسف الخضر، دليل لمناصحة الحاكم جهراً، على موقعه في شبكة الانترنيت.

2) محمود الهاشمي، مصدر سبق ذكره، ص76، كذلك ينظر: حسن الترابي، السياسة والحكم، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2011، ص514.

السلبيات المحتملة لاعتماد مثل هذا القرار أو التوجيه ولذلك عدت الشورى رقابة وقائية تمنع الاستبداد وبالرأي والجور.

المبحث الثاني
الرقابة الحزبية

دخلت الاحزاب الى موسوعة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث تماشياً مع تجارب الدول الغربية نتيجة الاحتكاك الثقافي عبر الوفود والارساليات التعليمية الى اوروبا والغزو العسكري لاغلب بلدان العالم الاسلامي.

واخذت عملية ولادة الاحزاب السياسية مدة أطول ودخلت في صراع مع الاطراف المحافظة لاثبات مشروعيتها، لاسيما وان اغلب الاحزاب في مرحلة ما بعد الاستقلال كانت متأثرة بالافكار الليبرالية من جانب والاشتراكية من جانب آخر، إذ طغى عليها الاتجاه العلماني، مع عدم نضج هذه الاحزاب في المجال الاعلامي الذي استفز بعضهم مشاعر الشعب.

ولكن الاحزاب لها وظائفها المتعددة ومنها الرقابة على اداء الحكومة سواء أكانت هذه الاحزاب معترف بها وتمارس نشاطها داخل البرلمان أو خارجه ام تلك التي لم تعترف بها السلطة.

ومن هنا فإن هذا المبحث عالج قضية الموقف من الاحزاب طبقاً للفكر السياسي الاسلامي المعاصر في المطلب الأول منه، وتسليط الضوء على وظيفته الرقابية داخل البرلمان أو خارجه في المطلب الثاني.

المطلب الاول
الموقف من الأحزاب وفق الرؤية الإسلامية المعاصرة

تتنازع الفكر الاسلامي المعاصر مدرستان في تحديد الموقف من الاحزاب بصورة عامة والاحزاب الاسلامية بصورة خاصة، وهما مدرسة الرفض والاخرى مدرسة القبول ولكل منهما الأدلة على صحة موقفها كما يقولون وبينهما جدل فكري واحياناً عنف سلوكي يدخل في اسبابه الموقف من الاحزاب، وفيما يأتي باختصار ما ذهبت إليه كل مدرسة من مذهب في الموقف من الاحزاب.

اولاً: مدرسة الرفض

لا يمكن تسمية هذه المدرسة بمسميات الفرق أو المذاهب وان غلب عليها السلفية التقليدية (العلمية) اكثر من باقي انواع السلفيات كالسرورية والتكفيرية، ولابد من الاشارة الى ان هذه السلفية خاضت جدالاً عميقاً مع المدارس الاسلامية الاخرى حول قضيتين اساسيتين هما مسألة التنظيم السري والحزبية، والسعي للوصول إلى السلطة من جانب الاحزاب حتى ان النظام السعودي وفي إطار صراعه مع جمال عبد الناصر سمح بوجود الاخوان المسلمين في السعودية شريطة عدم الانخراط في التنظيم أو المجاهرة بالدعوة السياسية[1].

ولم يكن خلاف هذه المدرسة مقتصراً على الجماعات والاحزاب ذات التوجهات المذهبية المخالفة للسلفية العلمية (التقليدية)، بل شمل ذلك التيارات السلفية الاخرى التي سمحت بتشكيل الاحزاب مثل حزب النور في مصر، وواجهت هذه المدرسة مخالفيها بالتبديع والانكار والتحذير حتى انها تشددت في هذه المفاصلة الفكرية بينها وبين الآخرين وربما عناوين بعض المحاضرات المطبوعة والرسائل الصغيرة تشير إليها بكل وضوح[2].

وحاولت هذه المدرسة اعتماد العقيدة اساساً في رفض الحزبية زيادة في التنظير منها بالرغم من ان الحزبية من الوسائل وليست من الأهداف، ولكن هذه المدرسة ترى ان الوسائل أيضاً يجب ان تكون توقيفية، ولا يجوز ابتداع وسيلة جديدة.

---

1) عباس المرشد، الجامية والخريطة الدينية في السعودية، في كتاب السلفية الجامية، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012، ص103.

2) انظر: محمد بن رمزان آل طامي الهاجري، الكواشف الجلية للفروق بين السلفية والدعوات الحزبية البدعية، السعودية، دار التوحيد، 2005.

وبالاجمال يمكن القول إن أدلة هذه المدرسة تتمحور حول النقاط الآتية:

الحزبية والتعصب:

تذهب هذه المدرسة إلى القول إن الولاء والبراء يكون لله تعالى ولرسوله. وان الحزبية تجعل من ولاء العضو أو براءته موكولا الى الحزب وليس الى الاسلام ككل. فهذه الاحزاب ترى إن الاسلام هو الذي تتبناه أو تنظر له، وانه يمثل الحقيقة الاسلامية. ولذا لا تجعل المنتمي منفتحاً على المدارس الاسلامية الاخرى، وهذا هو عين العصبية التي نهى الاسلام عنها وعدها من اشد الامراض الاجتماعية المفرّقة لوحدة النسيج الاجتماعي الاسلامي، وانها من ثقافة المجتمع الجاهلي وليس المجتمع الاسلامي وقيمه السماوية[1].

الحزبية والوحدة الاجتماعية:

يكاد يكون هذا المبرر هو الاكثر ترددا في كتابات هذه المدرسة، اذ تشير ادبياتها الى ان الحزبية تعني التفرقة بين ابناء المجتمع الواحد، بل تصل الى ابناء القرية الواحدة وهو مخالف لما ذهب إليه الاسلام من العمل على جعل المسلمين أمة واحدة وأنه نهى عن التفرق الى شيع واحزاب، واذا جاز الاختلاف في فهم الكتاب السماوي فلا يجوز الاختلاف في الكتاب نفسه لانه يعد من باب المشاقة لله ولرسوله[2]، وتحاول هذه المدرسة الايحاء الى الأمة بأن الحزبية الاسلامية تفتت الوحدة الاجتماعية غافلة عن ان التعدد في الرؤى والافكار هو من باب اثراء الفكر الاسلامي وليس تفتيته، حتى ان احد الباحثين[3] قارن بين تعدد المذاهب الفقهية وتعدد الاحزاب في المجال السياسي، وهذا الطرح ينطلق من اعتقاد هذه المدرسة انها تمثل الحق الاسلامي وما عداها هي شذود عن خط الاسلام فهي تمارس الاختزال المعرفي للاسلام.

الحزبية والبدعة:

حاولت هذه المدرسة أن تضع بين الثقافة الاسلامية والوافد الاجنبي جداراً يصعب اختراقه للمحافظة على ما أطلق عليه بالاصالة الثقافية والدينية، وتمثل هذا الجدار بمفهوم البدعة وهو من المفاهيم التي دخلت الى الحيز الثقافي الاسلامي من خلال عدة احاديث، وهي عند المسلمين ادخال ما ليس من الدين في الدين، أي إضفاء الجانب الديني على موضوعات ليست من الدين، ولكن هذه المدرسة توسعت الى حد جعلت من الوسائل المتغيرة بدعة يجب مقاومتها، ومنها الاحزاب فهي وافد غربي دخل ثقافتنا نتيجة مؤامرة خارجية وادوات داخلية، بل هي لون من الوان الاستعمار الجديد عند هذه المدرسة ؛ لانها اداة لتنفيذ سياسة فرق تسد الاستعمارية[4].

الحزبية واحتكار الحقيقة:

تنطلق الاحزاب من رؤية فكرية معينة تعمل على اشاعتها بين الناس لتكون محور خططها المستقبلية ومنها تشتق وسائلها، وهذه الرؤية محل رفض من هذه المدرسة؛ لأنها تعمل على تحجيم الاسلام واختزاله بهذه الرؤية، اذ تجعل العضو الحزبي لا ينظر الى الاسلام الا من خلال تلك الرؤية، مما يخلق حالة من الانفصال الفكري مع المسلم الآخر داخل المجتمع. كما ان شعارات الاحزاب توحي هي الأخرى بأنها تمثل الاسلام الحق، وهذه اشارة ضمنية الى انحراف القراءات الاخرى للاسلام، فهي تشير إلى الرؤية الواحدية، الأمر الذي يترتب عليه عدم الاعتراف بالتعدد أو الاجتهاد في قراءة الاسلام.

ويتبع ذلك ما اطلق عليه ابو زيد بـ(الاعتقال الفكري)، اذ تعمل على رفض أية أفكار أخرى، وهو مرض فكري يدفع إلى العنف[5].

الحزبية والاختراق

---

1) بكر ابو زيد، حكم الانتماء الى الفرق والاحزاب الاسلامية، السعودية، د. ن، 1410هـ، ص110.
2) اجابة الشيخ محمد ناصر الالباني على سؤال حول مشروعية الاحزاب، منشور على موقع اسلام ويب.
3) فهمي هويدي، الاسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الاهرام، 1993، ص153.
4) محمد بن سعيد رسلان، الاسلام والتعددية الحزبية، الجزائر، دار الاخرة، 2011، ص47.
5) بكر ابو زيد، مصدر سابق، ص111.

تتخوف هذه المدرسة من ان القول بجواز الحزبية من تشكيل احزاب تحمل وصف الاسلامية إلا إنها تعمل على محاربته مما يمثل اختراقاً فكرياً للمنظومة الاسلامية[1].

ثانياً: مدرسة القبول:

تذهب هذه المدرسة إلى التشديد على مسألة وجود الاحزاب في المجتمع الاسلامي، اذ أكدت في ادبياتها ان تكوين الاحزاب الاسلامية واجب شرعي لاسيما في هذه المرحلة التي يعاني فيها المجتمع من استبداد الحاكم وسطوته وسلبه لمقومات الحياة الانسانية لصالح تعزيز سلطته. وان هذا الواجب الشرعي يستند إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل ان هذا الموضوع يجب ان يكون من أولى واجباتها[2].

وترى هذه المدرسة ان من الاحزاب ما هو واجب ومنها ما هو محرم وتضع معياراً للتفريق بين النوعين يقوم على اساس الاهداف والمنطلقات والوسائل، فإذا كانت هذه الأمور في اطار الشريعة والعقيدة الاسلامية فهي واجبة، وان كانت مخالفة فهي حرام[3].

وتحاول هذه المدرسة الربط بين وجوب الاحزاب ووظيفتها الرقابية من جانب واعتماد القواعد الفقهية في جواز تشكيلها، فـ(القرضاوي) مثلاً يقول لا يوجد مانع شرعي من تعدد الاحزاب في الدولة الاسلامية، لان الأصل هو الاباحة ما لم يرد نص يمنع ذلك، ونظراً لعدم وجود مثل هذا النص فيبقى الاصل على حاله وهو الاباحة[4].

كما ذهبت هذه المدرسة الى استثمار نتائج وجود الاحزاب بالقول ان وجودها يمنع من الاستبداد والتسلط على رقاب الناس من الحكومة ولذا فهي طبقاً لهذه المدرسة صمام أمان للأمة من استبداد الحاكم، لاسيما وان الاستبداد السياسي يؤدي الى الخروج المسلح واراقة الدماء وحصول العداوة مع شيوع النفاق السياسي، ولذا فإن اعتماد قاعدة سد الذرائع اساساً في مشروعية وجود الاحزاب الاسلامية[5].

كما ان الحزب المنظم اقوى على المراقبة والنقد من الجهد البشري غير المنظم وأيضاً أقدر على منع التجاوز وايقاف الظلم، سيما وان وجود الاحزاب بتنظيماتها الكبيرة يجعل من الصعوبة على السلطة قهرها او تعطيل حركتها داخل الأمة طالما لها منابرها الاعلامية، وجمهورها المدافع عنها أمام طغيان السلطة[6].

وذهبت هذه المدرسة إلى القول إن الاحزاب وسيلة يتوقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرقابة على وجودها معززة رأيها بما آل إليه حال المسلمين من رقة الديانة وكثرة الانحراف وضعف الوازع الديني الداعي الى العدل والانصاف، فلابد من جهة تمارس هذا الدور، اذ لم يعد للعلماء مثل هذا الدور كما كان في السابق ولذا تعينّ وجود الاحزاب الاسلامية لتقوم بهذه المهمة[7].

كما ان هذه المدرسة حاولت الرد على اعتراضات المدرسة الاخرى بما يعزز مشروعية تشكيل الاحزاب، متهمة تلك المدرسة بعدم القدرة على مواكبة متغيرات الزمان والمكان وأنها اسيرة تجربة تأريخية وقراءة بشرية احادية لتطبيق الاسلام فضلاً عن عدم اعتمادها على قواعد فقهية واصولية لترجيح القبول على الرفض واصفة اياها بأنها مدرسة تحاول الدفاع عن شخص مقابل أمة، فهي تهدر كرامة الأمة لصالح حاكم فرد انيطت للأمة مهمة اصلاح مسيرته سلماً أو عنفاً في حين ان القاعدة العامة هو عدم حيادية أو لامبالاة المسلم في حالة الصراع بين الحق والباطل[8].

---

1) المصدر السابق، ص113.
2) د. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الاسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص180.
3) فاضل الصفار، الحرية السياسية، بيروت، دار العلوم، 2008، ص285.
4) نقلاً عن فهمي هويدي، الاسلام والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص150.
5) عبد الحي يوسف، حكم انشاء الاحزاب السياسية في الدولة الاسلامية، بحث مقدم الى مؤتمر رابطة علماء المسلمينفي الدوحة في مايس/2012.
6) فاضل الصفار، مصدر سابق، ص281.
7) عبد الحي يوسف، مصدر سابق.
8) ينظر محمد الطالبي، عيال الله، ط2، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012، ص98.

وبالاجمال يمكن القول ان مشروعية الاحزاب تعد من الامور الضرورية في ظل تنامي استبداد الحاكم وشيوع ثقافة الخنوع والرضا بالانحراف لدى الشعب ووصف هذه الثقافة بالاسلامية، وان هذه الاحزاب لها وظائف عدة أهمها الوظيفة الرقابية عندما تشارك في الدولة أو عندما تكون في المعارضة وهو ما سيبحثه المطلب الثاني.

المطلب الثاني
الرقابة الحزبية داخل البرلمان وخارجه

تعد الرقابة الحزبية من اكثر انواع الرقابة تأثيراً في العصر الحالي؛ لأنها تمتلك رؤية تحليلية لسياق الاحداث ومساراتها من جانب، وبذا تختلف عن الرقابة الشعبية التي عادة ما تغيب عنها اكثر التفاصيل، وتختلف عن رقابة المجتمع المدني بكونها اكثر التصاقاً بالسياسة، كما انها تمتلك وسائل تأثير في المجتمع كالخطابة والكتابة والبيان والاعلان والندوة وكذا وسائل الاعلام الاخرى، ومع ان للاحزاب وظائف عدة الا ان الوظيفة الاكثر اهمية هي الوظيفة الرقابية؛ لانها وسيلة للوصول الى السلطة، وهو هدف تسعى إليه كل الاحزاب السياسية الاسلامية منها أو غير الاسلامية.

وتتمثل أهمية الرقابة الحزبية بكونها الابرز في تقديم البديل، فالاحزاب وحدها دون باقي ادوات الرقابة تمتلك رؤية ومشروع بديل عن مشروع السلطة يتضمن كل جوانب الحياة الاجتماعية، مما يجعلها قادرة على مراقبة العمل الحكومي ونقده ووضع آليات الحل في حالة انغلاق المسار عن تحقيق اهدافه[1].

والرقابة الحزبية عندما تطرح البديل فإنها تمارس بحكم وظيفتها الاساسية التوعية الجماهيرية مما يزيد في حالة واقعية مشروعها وتأثير خطابها السياسي من خلق حالة المفاصلة الجماهيرية مع السلطة القائمة مما يؤدي الى التعجيل بسقوطها وتغيير السلطة أو تخوّف الحكومة مما يدفعها الى اصلاح الفساد أو الاستفادة من برامج الاحزاب المعارضة لها في تطوير آليات العمل الحكومي.

وفاعلية الرقابة الحزبية تتحقق بتوافر شروط عدة منها ان لا تكون الرقابة الحزبية من اجل المعارضة لذاتها، بل لابد من وجود خلل في الاداء والسلوك والمسار الحكومي والعمل على تطويره واصلاحه؛ لان خلق قناعة لدى الشعب بأن هذه المعارضة تكون من اجل الوصول الى السلطة يؤدي إلى عدم التفاعل معها مما يفقد الرقابة الحزبية فاعليتها التي تقوم على مدى قدرتها على خلق توازن في القوى لصالح المعارضة لاسيما في الجانب الجماهيري والذي يمثل الشرط الثاني لنجاح الرقابة الحزبية في مهمة الاصلاح والتغيير وهذا يعتمد على نوعية الخطاب الحزبي فكلما لامس الخطاب مشكلات الشعب كانت الاستجابة اكبر، وكلما كانت لغة الخطاب جماهيرية كانت أكثر فاعلية في كسب الجمهور بجانبها.

أما الشرط الثالث لنجاحها فيتمثل في خلق المشروعية الجماهيرية بوجودها، فالنقد والمطالبة بالتغيير حالة طبيعية في تكوين الانسان والمجتمع ولكن لابد من المواءمة بين وجود الحزب ونظريته من جانب وطبيعة المزاج الجماهيري الثقافي العام من جانب آخر، وهذا الشرط يبرر فقدان الكثير من الاحزاب السياسية في عالمنا المعاصر جماهيريتها عندما تتحرك في خط الندية للنظام الثقافي العام كما حصل مع الاحزاب الليبرالية والشيوعية في بعض الدول العربية والاسلامية.

وهناك مرض قاتل يصيب الاحزاب في حركتها التغييرية والرقابية يتمثل في بنيتها التنظيمية التي تقوم في مرحلة المعارضة السرية على رجحان الضبط والمحاسبة على حرية الرأي داخل الأطر التنظيمية، واذا كانت الاحزاب ورقابتها طبقاً لارآء اغلب المفكرين الاسلاميين وسيلة لازمة المقاومة الاستبداد والانحراف السلطوي[2]، فلابد لها ان تتخلى عن هذا النهج في اسلوبها الرقابي بالاتبعاد عن افرازات الجمود وامتلاك الحقيقة والتعالي المعرفي على الأمة، ولذا فان الاسلام يدعو الى التواضع

---

1) سالم القمودي، من اجل نظرية اسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة، بيروت، دار الانتشار العربي، 2009، ص246.

2) ينظر يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الاسلام، بيروت، دار الشروق، 1997 وفاضل الصفار، الحرية السياسية، مصدر سبق ذكره، وفهمي هويدي، القران والسلطان، مصدر سبق ذكره.

السلوكي وان كنت تمتلك الحقيقة مع الناس لخلق حالة التواصل والتفاعل مع الأمة وسحب مصادر التأثير الحكومي على الشعب كما جاء في قوله تعالى مخاطباً رسوله الكريم (صل الله عليه وسلم) (فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك...)(**سورة آل عمران , الآية 159**)، فمع امتلاك الرسول (صل الله عليه وسلم) الحقيقة الربانية، فان الله تعالى ينبه الى حقيقة التواضع الاجتماعي لاستمرار الولاء او لجذب فئات الأمة نحو مشروع الاصلاح والتغيير.

ولكي تكون الرقابة الحزبية سواء أكانت داخل العملية الديمقراطية ام خارجها فاعلة؛فعليها الابتعاد عن ما يثير شبهة الخيانة، أو التآمر أو الكفر والخروج عن الاسلام والتي هي عادة سلاح تستخدمه السلطة الحاكمة الاسلامية منها , ويستخدمه غيرها في وصم المعارضين، ومن اجل تجريد هذا السلاح من يد السلطة عليها الاتكاء في طرح الأفكار والرؤى على آراء العلماء في مجال الفقه والسياسة وحتى التفسير، اذ يجب ان لا يغيب عن بال الاحزاب المعارضة ان الصراع يدور بين قوة السلطة وسلطة الشعب، وان السلطة بما تمتلكه من وسائل التأثير والاغراء المادي والمعنوي أكثر تأثيراً من الخطاب الحزبي، وان قوة المعارضة تقوم على حجم الالتفاف الشعبي حولها.

إن الطريقة المثلى لخلق التوازن في القوى بين المعارضة الحزبية والسلطة تقوم على الدراسة الواعية للحراك الشعبي الصامت أو المعلن وتحليل موارد الرفض وحالات الاحتقان الاجتماعي، وتبني تلك الموارد في خطاب المعارضة وادارة الصراع بموضوعية وعلمية وفق منهجية تقوم على الفصل بين العمل المجتمعي الذي تقوم به المنظمات التابعة لهذا الحزب أو ذاك وبين العمل الحزبي وخلق صورة واضحة للفرق بينهما لكي لا تنخدع جماهير الشعب تحت تأثير الاستجابة الفعلية المرحلية لحاجات الشعب من مؤسسات المجتمع المدني التابعة للحزب[1].

فضلاً عن ذلك لابد من ملاحظة مبدأ مهم في النظام السياسي الاسلامي وهو انه نظام قيمي يعتمد المنظومة الاخلاقية الاسلامية أساساً في الضبط الاجتماعي والسياسي، ولذا لا يمكن الاعتماد على الكذب أو المبالغة في مواجهة السلطة اعلامياً وجماهيرياً كما تفعل الاحزاب السياسية غير الاسلامية، إذ إن الغاية خلق مجتمع النقاء والصفاء من ناحية القيم لكي يحل محل مجتمع الفساد أو الأنحراف الذي تمارسه السلطة، ولعل في مقولة الرسول (صل الله عليه وسلم) "انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق" الغاية الاساسية من حركة الانسان الرسالي والحزبي الرسالي في الأمة وعلى صعيد العلاقات مع الدول.

وترى بعض الآراء ان الرقابة الحزبية حلاً لمشكلة التعارض بين دعوات بعض المدارس الاسلامية الى منع الخروج على الحاكم بدعوى الفتنة المذمومة قرآناً وسنة، وبين المبدأ الاسلامي المعروف "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بِعد الرقابة الحزبية توفيقاً بين هذين الأمرين، إذ إن الرقابة الحزبية توافر كما تعتقد هذه الآراء الانتقال السلمي للسلطة بدلاً من الخروج المسلح وما يلحق به من آثار مرفوضة عند اصحاب هذه المدرسة[2].

وهذا الأمر يصح في ظل الانظمة الديمقراطية، ولكنه لا يطرد في باقي الانظمة اذ لابد من ملاحظة أمراً مهماً وهو ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعَدّ مبدأ قرآني لا يجوز التنازل عنه في كل الموارد، ووضع له الرسول (صل الله عليه وسلم) آليات التطبيق وادواته العنفية والسلمية، ولذا حصر هذا المبدأ بالجانب السلمي يعد خروجاً على ما استقر في الذهن الاسلامي من طرق التطبيق.

فضلاً عن هذا فإن الاسلام أوجب في بعض الحالات الدفاع عن حرية الانسان وكرامته بالقتال (الجانب العنفي) مما يجعل هذا التحليل قاصراً عن ان يكون قاعدة عامة تنظم علاقة الاحزاب بالسلطة.

كما يضاف الى هذا، ماذا لو كانت السلطة تؤمن بايديولوجية مغايرة للاسلام فهل على الاحزاب الاسلامية ان تعمل على التغيير السلمي في ظل دكتاتورية تلك السلطة وعدم اعترافها بشرعية وجود هذه الاحزاب.

---

1) سعيد بنسعيد العلوي. ادلجة الاسلام بين اهله وخصومه، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2008، ص321.

2) محمد عبد الملك المتوكل، الاسلام وحقوق الانسان، في مجموعة باحثين، حقوق الانسان العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص130.

وقبل الختام من هذا المبحث لابد من الاشارة الى قضية الرقابة الحزبية في مجتمع متعدد الاديان أو المذاهب، فإن الرأي الذي يسمح بوجود احزاب تمثل التعدديات الدينية والمذهبية يوّسع من دائرة الرقابة الحزبية لتشمل هذه الاحزاب فيما يتعلق بمصالح الفئة أو المذهب الديني الذي تمثله انطلاقاً من قاعدة الحرية الدينية المكفولة لمواطني الدولة الاسلامية أو من خلال عقود الذمة أو دعوة المجادلة التي أوجبها القرآن الكريم في التعامل مع مَنْ اختلف معك فكرياً ودينياً[1].

ويمكن لنا توسيع دائرة الرقابة الحزبية للاحزاب غير الاسلامية بما يتعلق بالمصالح العامة للأمة، إذ إن قيم الاسلام العامة التي يجعل من السلطة وسيلة لتحقيقها هي قيم انسانية تشترك فيها الاديان والمذاهب وهي تحقيق العدالة ومحاربة الظلم ومصادرة الحريات والحقوق، والخلاف هو حول آليات تحقيق هذه المبادئ، ولذا يمكن لهذه الاحزاب ان تسهم في تعبئة الجمهور لمواجهة حالة الاستبداد السياسي او الطبقية المقيتة أو العنصرية المجتمعية والجور وباقي مظاهر الانحراف السياسي.

ومن هنا يمكن اجمال القول بأن الرقابة الحزبية تمثل مظهراً من مظاهر الرقابة الداخلية لحركة السلطة في الاسلام. وان كانت الحزبية ظاهرة حديثة، فالاسلام لا يقف في وجه الظواهر التي يفرزها العقل الانساني اذا كانت منسجمة مع الضابط العام للحركة المجتمعية. بل ويدعوا الى التواصل المعرفي مع الآخر في مساحة إعمال العقل لتحقيق غايات الاسلام الاجتماعية.

كما ان الرقابة الحزبية تعد الاكثر فاعلية بالقياس الى باقي انواع الرقابة في الاسلام لما لها من قدرة على التأثير في الوعي السياسي للشعب وقدرتها على استثمار وسائل التواصل الجماهيري بصورة أكثر علمية.

ولا يحد الرقابة الحزبية اسلامية إلاّ قيد الاخلاقية التي تمثل الضابط في حركة السلطة والمعارضة والأمة دون النظر اليها على أنها حالة نسبية، بل ان الاخلاقية تمثل جوهر النظام السياسي والاجتماعي الاسلامي.

المبحث الثالث

مؤسسات المجتمع المدني ودورها الرقابي

لقد شاع في الادبيات الاسلامية المعاصرة استعمال مفهوم المجتمع المدني لاسيما بعد دعوات الغرب إلى تبني أنموذجه الليبرالي الذي يؤمن بالتعددية والتداول السلمي للسلطة وتفعيل مختلف ادوات الرقابة على اعمال السلطة.

ومحاولة من الفكر الاسلامي المعاصر استثمار كل الا دوات المشروعة لمتابعة ومراقبة السلطة-والتي غالباً ما تحكم العلاقة بين الطرفين-التوتر والتآزم، فإنه حاول-وانطلاقاً من محاولات بعض المفكرين الاسلاميين اسلمة المعارف المستوردة-تحديد موقف من المجتمع المدني عبر ازالة الخصوصية الثقافية للمصطلح. واعتماد العام منه، وتسخيره لمراقبة السلطة.

ومن هنا فإن هذا المبحث تناول موقف الفكر الاسلامي المعاصر من منظمات المجتمع المدني في المطلب الاول، ورؤية هذا الفكر لدورها الرقابي في المطلب الثاني.

المطلب الاول

الموقف الاسلامي من مؤسسات المجتمع المدني

تتحدد رؤية الفكر الاسلامي المعاصر للمجتمع المدني طبقاً لمعايير مختلفة منها موقف المفكر أو الباحث من علاقة السلطة بالدين ومشروعية اسلامية السلطة من جانب، والنظرة الى ما يحمله المصطلح من أطر ثقافية وفكرية لثقافة الأصل أو البيئة التي ظهر فيها، ومدى اقترابه أو ابتعاده عن الثوابت المعرفية العامة للاسلام.

---

1) د. رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الاسلامية، بيروت، الشبكة العربية للابحاث والنشر، 2012، ص ص 308-309.

وطبقاً لهذا فإننا لا نجزم بوجود موقف فكري اسلامي معاصر واحد من المجتمع المدني، فهناك المؤيد والرافض والمتحفظ، ولكل منهما أدلته المعرفية.

وقبل عرض هذه المواقف، لابد من تحديد المصطلح؛ لان أغلب الآراء المختلفة حوله ناجمة من اختلاف فهم المصطلح.

ويمكن القول إن مفهوم المجتمع المدني مفهوم سيال، اذ تعددت التعاريف الى حد التعارض بينها، ولكن هذا التعارض يمكن حله بتحديد المصطلح طبقاً للمراحل الزمنية التي مر بها، والتي يمكن تحديدها بثلاث مراحل هي:

المرحلة الاولى:

وفيها كانت المدنية تقابل الطبيعة، فالمجتمع المدني هو المجتمع الذي يحتكم في حركته الى إرادة الشعب، مقابل المجتمع الفوضوي أو الطبيعي والذي يحتكم الى قوانين الطبيعة. وربما نرى هذه التفرقة في كتابات عصر التنوير، لدى اصحاب نظرية العقد الاجتماعي، دون تحديد مدة زمنية لبداية أو نهاية مرحلة الطبيعة[1].

وفي ضوء ذلك فان المجتمع المدني كان يطلق على المجتمع السياسي الذي توجد فيه سلطة سياسية وقوانين مستمدة من ارادة الحاكم او ارادة الشعب حسب طبيعة السلطة وطريقة اختيارها.

المرحلة الثانية:

وفيها تم الفصل بين السلطة والمجتمع المدني دون الغاء وصف السياسي على المجتمع المدني، فهو ساحة للصراع الطبقي عند كارل ماركس ووسيلة للهيمنة الايديولوجية عند غرامشي[2].

وفي ضوء هذه المرحلة فإن الاحزاب السياسية كانت جزءاً من المجتمع المدني ؛ لأنها اشتركت في اركان المجتمع المدني من حيث التنظيم والعمل الطوعي وتفضيل المصالح العامة على المصالح الخاصة، وان كانت جذور بعض الأحزاب لاسيما في الغرب تعود الى حركات أو منظمات أو نقابات مهنية[3]. وهكذا فقد اصبح المجتمع المدني طبقاً لتعريف (ارنست كلنر) يشير الى المجتمع المعارض للسلطة بغض النظر عن طبيعة تلك المعارضة. اذ اصبح يتسع للجماعات الأهلية ومنظمات ذات صفة مهنية واحزاب سياسية.

المرحلة الثالثة:

وهي المرحلة الاخيرة في هذا المفهوم والتي تستبعد الاحزاب السياسية من مصاديق المجتمع المدني إذ استقر المفهوم على التجمعات ذات الصفة الوظيفية التي تمارس وظائف متعددة منها الرقابة على اداء السلطات الرسمية حتى اصبحت جزءاً من عملية (التوزان السلطوي) في الدولة، اذ يعمل على منع الحكام من الاستبداد والتفرد والانحراف من جانب، ويعزز من حق الأمة في تحديد مصيرها من جانب آخر.

وتحاول دراسات الربط بين الليبرالية ونشوء المجتمع المدني بصيغته النهائية إذ تشير اغلب تلك الدراسات إلى قوة وفاعلية المجتمع المدني في ظل الديمقراطية قياساً الى ضعف تأثيره في النظم الاستبدادية. وهذا الربط دفع احد الباحثين[4] إلى الاعتقاد ان نمو المجتمع المدني في المجتمعات العربية والاسلامية عملية فاشلة لافتقار تلك المجتمعات الى الخصائص الثقافية والاقتصادية والفكرية التي نشأت فيها منظمات المجتمع المدني.

ولكن باحثاً غربياً[5]، يرى ان المجتمع المدني يمكن ان يعرقل الديمقراطية ولا يكون دوماً عائقاً أمام جموح السلطة المركزية.

---

1) انظر، جون اهرينرغ، المجتمع المدني-التاريخ النقدي للفكرة-، ترجمة: د. علي حاكم صالح ود. حسن كاظم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2000.
2) نور الدين علوش، المنظمات غير الحكومية ورهان حقوق الانسان، بلا مكان، دار ناشري، 2011، ص16.
3) د. سعاد الشرقاوي، الاحزاب السياسية، مصر، منشورات مجلس الشعب، العدد64، 2005، ص17.
4) غازي الصوراني، تطور مفهوم المجتمع المدني وازمة المجتمع العربي، غزة، مركز دراسات الغد العربي، 2004، ص18.
5) اهرنبرغ، مصدر سابق، ص442.

وتحددت نظرة بعض الباحثين الى المجتمع المدني في ضوء الفلسفة الاسلامية التي يؤمن بها، لاسيما في النظرة الى مسألة شمولية الاسلام ومرونته الفكرية، اذ اعتقد بعض هؤلاء الباحثين ان المجتمع المدني افراز للعقل الانساني من اجل التحكم في مسار السلطة السياسية بما يحقق المصلحة العامة للشعب، انطلاقاً من كون الحكومة وكيفية التعامل معها على الأقل في الجانب الاجرائي متروكة للناس، لان الدين رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي[1].

ويعززون رؤيتهم هذه باعتماد نظرية المقاصد المحكومة بالقاعدة الكلية العامة "جلب المصالح ودرء المفاسد"، وان طرق الجلب والدرء متغيرة بتغير الزمان وربما المكان خاصة وان الاسلام في مجال الاحكام آمن بقاعدة التدرج في النزول وما رافقها من نسخ لبعض الاحكام استجابة لمصالح معينة او دفعاً لمفاسد معينة[2].

وهذه الرؤية الفلسفية لمكانة الدين ومساحته في الحياة الدنيا على النقيض من النظرية الشمولية والتي ترى ان الدين يتدخل في كل مفاصل الحياة الانسانية، ولذا لا يمكن ان تخرج الاهداف والوسائل والآليات عن نطاق الأحكام الدينية انطلاقاً من فهم اصحاب هذه النظرية بأن في القرآن الكريم تبيان لكل شيء.

وتنطلق دراسات اسلامية اخرى في قبولها للمجتمع المدني من مقولة (الثابت والمتغير) في الشريعة الاسلامية، عندما قرروا ان المجتمع المدني من الظواهر الاجتماعية المتغيرة والمحكومة بالقاعدتين الاساسيتين وهما ان المتغير يخضع في تحديد الموقف منه الى القواعد الكلية الاسلامية ومنها قاعدة العبودية لله تعالى، والالتزام باحكام الاسلام القيمية اولاً، وان الاسلام لم يحدد في اغلب الموارد الآليات الموصلة الى الهدف ومنها إحقاق الحق وإقامة العدالة في المجتمع وهما غاية وجود السلطة السياسية، بل ترك للامة وضع الآليات المناسبة للعمل، وان منظمات المجتمع المدني تعد من المتغيرات.

وهذه الرؤية تحاول التفريق بين الأهداف والآليات، اذ تنظر الى الاخيرة على أنها متغيرة وخاضعة للتطور الانساني في مجالات الحياة العامة، ومما يساعد على هذا التوجيه ان لغة الخطاب القرآني يمكن ان توصف بأنها لغة موّلدة للمعاني مع ثبات اللفظ، مما يسهم في إعادة قراءة الاسلام وفق المتغير الانساني وتقديم صورة أكثر ملائمة من الناحية اللغوية والدولية للواقع المعاش[3].

وبالرغم من ان مفكراً اسلامياً[4] اشار الى ان التأريخ الأسلامي لم يشهد الصراع المرير بين الله والانسان، بين الدين والدولة، بين الحرية والعبودية للكنيسة مثلما شهدته المجتمعات الغربية، ولذا لم تكن هناك حاجة لظهور مجتمع مدني في التاريخ الاسلامي، الا ان اغلب الدراسات المؤيدة لوجود مجتمع مدني حاولت الربط بين الاوقاف والمساجد والحسبة وبين المجتمع المدني بعدها تجمعات مدنية بعيدة عن تأثير السلطة. واذا صح هذا الربط للتشابه في ركن أو اكثر من أركان المجتمع المدني مع هذه التنظيمات الفرعية فانه لا يصح لوجود الاختلاف في الوظائف الاساسية اولاً ولفقدان بعضها اركان أخرى للمجتمع المدني.

ويتضح الخلط عند الربط بين المجتمع المدني والحسبة التي كانت آلية من آليات السلطة للسيطرة على حركة السوق والمجتمع بما ينسجم مع القيم الاسلامية العامة، اذ ان الحسبة تدخل في اطار الهيكل الوظيفي للسلطة، في حين إن أحد أركان المجتمع المدني الإستقلالية عن سلطة الدولة وان قيم التسامح والقبول بالتعددية والاختلاف هي الحاكمة في عمل منظمات المجتمع المدني.

ولا ينفع هؤلاء القول إن هناك حسبة فردية خارج اطار السلطة؛ لانها تدخل في باب الرقابة الشعبية وليس في دائرة منظمات المجتمع المدني، لان اولى اركان المنظمات التنظيم والذي يضم مجموعة من الافراد تقل او تكثر تبعاً الى نشاط التنظيم والقناعة الشعبية بالاهداف التي تسعى إليها تلك

---

1) محمد خاتمي، الاسلام والعالم، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2001، ص77.
2) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، ط2، بيروت، دار الساقي، 2001، ص52.
3) محمد اراكون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، د. ت، ص58.
4) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011، ص55.

المنظمة. وتدخل هذه المحاولة في باب سعي الفكر الاسلامي المعاصر ان يضع نفسه في مجال المجتمع المدني في دائرة التأسيس بدلاً من دائرة (التلقي) للمفهوم من الغرب؛ ولذلك حاولت بعض الدراسات استعمال مصطلح (المجتمع الاهلي) بدلاً من المجتمع المدني للتمايز بين الرؤية الاسلامية والوافد الاجنبي.

وحاولت دراسات اخرى استنطاق مفهوم الاستخلاف القرآني[1] الذي ينطوي على ركائز اساسية مهمة واستثمار هذه الركائز في الاقرار بقبول المجتمع المدني اسلامياً وهي حرية الانسان المحكومة بضوابط الاستخلاف (عدم الافساد وسفك الدماء) في الجانب السلبي، و(استعمار الارض) في الجانب الايجابي وكذلك قابلية الانسان على التعلم لدفع سلبيات الحركة الانسانية، اذ يمثل التناغم بين التعلم والحرية خط التطور الانساني عبر الاستجابة لحاجات الانسان المتغيرة واختراع الآليات المناسبة لتحقيق تلك الحاجات، ومنها منظمات المجتمع المدني[2].

ومع إن الموقف الغالب في الفكر الاسلامي المعاصر يؤيد المجتمع المدني ولا يرى تعارضاً بينه وبين الاسلام، نرى ان تياراً فكرياً من السلفية يحارب كل وافد ثقافي واحياناً سلعي اجنبي مهما كان شكله انطلاقاً من الحرص على الاصالة الفكرية الاسلامية من جانب والارتكاز الى مقولة عدم الحاجة إلى الوافد؛ لان اسلافنا اقاموا تجربة حياتية كانت خالية من هذا الوافد الاجنبي.

ولم يكتف هذا التيار بالرفض لمنظمات المجتمع المدني. بل تعد أية محاولة لاعادة انتاج الوافد وفق البيئة الاسلامية مؤامرة تستهدف الفكر الاسلامي والتي يحاصر اصحابها بأوصاف الخيانة والعمالة والارتداد او الفسق في أحسن الاحوال[3].

ومع هذا الموقف فان الغنوشي[4] لم يكتف بالتنظير لمفهوم المجتمع المدني (الأهلي) بل جعل الهدف المركزي للحركة الاسلامية في هذا العصر وفي كل عصر إعادة بناء المجتمع الاهلي من خلال بناء الفرد والجماعة المستخلفة عن الله لتمارس دورها في استعمار الارض وتحرير الدين والفرد والجماعة من أية سلطة سوى سلطة الأمة وسلطة الله العليا.

ان هذا الموقف لا يلغي تخوّف بعض الباحثين من كون بعض منظمات المجتمع المدني اداة للاختراق الخارجي لمنظومة المجتمع الاسلامي القيمية وتهديم عناصر التماسك الاجتماعي، لاسيما وان هذه المنظمات تطالب بما يتعارض مع تلك القيم أو تحاول تجاوز المقدس الاسلامي إنطلاقاً من مقولة الحرية الفكرية والاعتقادية.

وبالاجمال يمكن القول إن الفكر الاسلامي المعاصر يدرك تماماً إن العلاقة بين الأمة والسلطة علاقة قائمة على هيمنة قوة السلطة على إرادة الأمة، ولذلك فإن منظمات المجتمع المدني يمكن أن تحقق نوعين من التوازن احدهما بين الحرية الانسانية ؛ وقوة السلطة، وتوجيه قوة الأمة لمحاربة القوى التي تهدد الحرية المؤطرة اسلامياً، كما انها أيضاً تنضوي تحت عنوان إعادة التوازن بين العبودية لله تعالى والحرية والانسانية لانها سوف تسهم في حصر العبودية بالله وتحرير الانسان من القيود البشرية التي حاولت عبر مفهوم الطاعة النظر الى الحرية على أنها عبودية للحاكم.

المطلب الثاني
دور مؤسسات المجتمع المدني الرقابية

يمكن القول إن الوظيفة الاساسية لمنظمات المجتمع المدني هي حماية مصالح الفئة التي تمثلها، وهذه الحماية تتطلب اولا مراقبة السلطة تشريعياً وتنفيذياً وقضائياً، اي القيام بالدور الرقابي من اجل تفعيل دورها كمحامي للدفاع عن حقوق اعضائها أو الفئة التي أخذت على نفسها الدفاع عن قضاياها.

---

1) ينظر عبد القادر عودة، المال والحكم في الاسلام، ط5، جدة، الدار السعودية للنشر، 1984، ص36.
2) خليل الربيعي، نحو تأصيل اسلامي لمفهوم المجتمع المدني، مجلة اوراق عراقية، العدد1، 2005، ص29.
3) برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، د.م، المركز الثقافي العربي، د. ت، ص177.
4) الغنوشي، مصدر سابق، ص61.

والدور الرقابي لهذه المنظمات تارة يكون بصورة غير مباشرة واخرى مباشرة.

اولاً: الرقابة غير المباشرة باستخدام الشعب

إن منظمات المجتمع المدني تمثل قناة التوعية السياسية في مختلف قضايا الأمة، ولذلك فان هذه التوعية تتطلب تعريف المجتمع بأهمية الدور الرقابي له أو للافراد على إداء المرافق العامة للدولة، إي التنبيه على حق الأمة الرقابي تجاه السلطة.

كما انها تمارس أيضاً التعريف بالقواعد الحاكمة للممارسة الرقابية. وهي بهذه الوظيفة التوعوية تحقق أمرين أساسيين، التذكير دوماً بحق الأمة الرقابي وادامة زخم المراقبة الشعبي، إذ تدفع هذه المهمة الشعب إلى التحرك لحماية مصالحه العامة عند إنحراف السلطة، أو استبدادها.

ولكن فاعلية هذا الدور ترتبط بطبيعة النظام السياسي، إذ ينشط في ظل الانظمة الديمقراطية لانها توافر اجواء حرية التعبير والتجمع مما تدفع منظمات المجتمع المدني الى استخدام ادوات الاعلام المسموع والمقروء وربما الندوات والاجتماعات والمؤتمرات، ولكن هذا الدور يضعف، بل يتضاءل في ظل نظام يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم قاعدة الطاعة العمياء والصبر على الفساد والانحراف، والدعاء للحاكم بدلاً من الدعاء عليه.

ثانياً: الرقابة المباشرة

تمارس هذه المنظمات دورها الرقابي المباشر عبر رصد محاولات أو ممارسات السلطات الثلاث التي تتعارض مع مصالح مهنة أو فئة اجتماعية معينة أو تؤدي إلى سلب حقوق تلك الفئات والمهن.

واذا كان هدف المجتمع المدني يتمثل في تحقيق حياة افضل عبر المبادرة الواعية والاختيارية[1]، فإن مساحة هذه الرغبة تتحدد في إطار المهن أو الفئات التي تتحرك في داخلها تلك المنظمات، فالمنظمات الحقوقية تعمل على رصد المخالفات او التشريعات التي تهم حقوق المواطن، ولذا تكون مساحة مراقبتها اكثر من منظمات حماية المستهلك أو رعاية الأرامل والأيتام، أو منظمة الدفاع عن الاكاديميين.

وبالأجمال يمكن القول إن الدور الرقابي لهذه المنظمات يتحدد في ثلاث مراحل من الناحية التشريعية وحالتين من الناحية التنفيذية والقضائية.

ففي المجال التشريعي تسهم هذه المنظمات في مراحل اقتراح القوانين ومناقشة مسودتها وكذلك في مرحلة اقرارها.

إن عملية الاقتراح لا تتم إلاّ عبر المتابعة التفصيلية لمشكلات الجهة ذات العلاقة الناجمة وأما من غياب تشريع قانوني معين أو عدم قدرة التشريع على استيعاب متغيرات العمل، أو كون التشريع جاء لتلبية حاجة معينة اصبحت في عداد الماضي.

ومنظمات المجتمع المدني يمكن ان ترى في القوانين القرآنية ما يعزز حركتها داخل المجتمع الاسلامي لاسيما قانون التدافع الذي يمثل آلية الصراع بين معوقات الحركة الانسانية الدينية والقانونية والعسكرية وبين رغبة الأمة في الاستمرار في خط البناء والتنمية[2].

كما يمكن لها ان ترى في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدة صلبة لحركتها لما يمثله المبدأ من نفي لما يتعارض مع مصالح الأمة والسعي لتثبيت ما هو نافع لها، معتمدة في ذلك قاعدة تغير الاحكام بتغير الموضوعات التي تمثل الخزين المعرفي لنمو الفقه الاسلامي، وكذلك قاعدة الحكم الثانوي عند الضرورة[3].

والقيام بالمهمة الرقابية يعيد رسم العلاقة بين الأمة والسلطة على قاعدة المسؤولية المتبادلة بدلاً من نظرية (الرعوية) التي قام عليها الفكر الاسلامي القديم والتي مازالت كتابات المعاصرين تستعملها، وهي نظرية تحمل في طياتها دلالة وجود نقص في وعي الأمة والحاجة الى مَنْ يرشدها وهو

---

1) محمد خاتمي، المجتمع المدني، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001، ص38.
2) انظر فريد الانصاري، الفجور السياسي والحركة الاسلامية بالمغرب، ط2، د. م، دار السلام، 2011.
3) مؤسسة البلاغ، المجتمع المدني، د. م، د. ن، د. ت، ص70.

الحاكم على الرغم من ان حديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" يشير الى المسؤولية المشتركة بين الأمة والسلطة، إلا إن نظرية الرعوية صاغتها بعض الاقلام القديمة إستجابة لممارسات سلطات بني أمية وبين العباس والتي تتعارض مع مبادئ الاسلام العامة ومع ممارسات الرسول (صل الله عليه وسلم) القدوة والخلفاء قبل تولي الامويين السلطة[1].

أما ما يرتبط بالوظيفة الرقابية على السلطة التنفيذية، فهي تكون اثناء اصدار التعليمات أو القرارات التي تتعارض مع حقوق الشعب أو تصادر تلك الحقوق وكذلك في اثناء الممارسة الفعلية لاجهزة السلطة التنفيذية، اذ تمارس دور المحامي في الدفاع عن تلك الحقوق، ولكن ليس بصورة فعلية.

وتُعد هذه المهمة من المهام الصعبة لمنظمات المجتمع المدني من حيث التطبيق؛ لانها تمثل الصراع القوي، فالسلطة تمتلك القوة المعنوية والاجرائية وسلطة القانون في بعض الاحيان، في حين تمتلك منظمات المجتمع المدني قوة الشارع التي تزداد فاعليتها كلما كانت القضية المطروحة اكثر التصاقاً بحاجات الشارع.

وصعوبتها أيضاً تكمن في الصراع بين المطالبة بالحقوق والحريات (التي تمثل تهديداً فعلياً للسلطة) وانتهاك تلك الحقوق من ق السلطة (لانها تعتقد انها بهذا الانتهاك تضمن بقائها في السلطة)، فالمنظمات المدنية تمثل صوت القوى المغلوبة والضعيفة.

ولكي تنجح منظمات المجتمع المدني في مهمتها الرقابية على السلطة التنفيذية تحتاج إلى توثيق انتهاكات السلطة لحريات الشعب عبر المتابعة التفصيلية وتقصي الحقائق ومراقبة مدى التزام هذه السلطة بالمواثيق الانسانية والدينية الخاصة بتلك الحقوق مع مراعاة جانب التقييد الشرعي لتلك الحقوق والحريات[2].

أما مراقبتها للسلطة القضائية فتتركز على متابعة تطبيق القانون والعمل على الحد من عقوبة الاعدام أو العمل على الغائها تماشياً مع بعض الدول الغربية، مع ان منظمات المجتمع المدني في المجتمع الاسلامي يفترض بها الالتزام بالاحكام الاسلامية القطعية (الحدود)، والعمل في دائرة التعذيرات؛ لانها مجال اجتهاد السلطة في الدولة بما يضمن تحقيق الأمن والعدالة الاجتماعية.

ولابد من الاشارة الى ان منظمات المجتمع المدني طبقاً للفكر الاسلامي المعاصر، لا ترتبط بوجود سلطة اسلامية، بل تمارس دورها تحت مختلف انواع السلطات حتى ولو كانت علمانية، اذا كانت قوانين البلد تسمح بتشكيل تلك المنظمات.

كما ان فاعلية هذا الدور يعتمد على مصداقية المنظمات لدى الشارع الاسلامي، وابتعادها عن التحزب الضيق لفئة معينة على حساب مصلحة الأمة العامة.

وتعمل منظمات المجتمع المدني في دورها الرقابي بآليات السلم حفاظاً على السلم الأهلي مستفيدة من المنجزات العلمية في تحقيق هذه الوظيفة المهمة.

ويمكن الإشارة الى أهم هذه الآليات بالآتي[3]:

1- استعمال المخاطبات الرسمية كالمذكرات والرسائل، وتعتمد استجابة الحكومة لها على قوة الاقناع التي تتمتع بها هذه المخاطبات وابتعادها عن لغة التهديد، ومدى تأثيرها على الرأي العام.

2- ممارسة النقد الاعلامي ولكن وفق ضوابط الشريعة الاسلامية والتي تقوم على جملة من المبادئ منها الحديث عن الظاهرة والاحتفاظ بالممارس الى القضاء، وان تكون اللغة بعيدة عن التجريح، والابتعاد عن لغة السب والتشهير؛ لان الغاية من النقد الاصلاح وليس هدم الصالح.

3- استعمال وسائل التعبير الجماعية من اعتصامات واضرابات والامتناع عن التعامل مع السلطة حتى يتم تنفيذ المطالب المرفوعة.

---

1) خليل عبد الكريم، الاسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة، دار سينا للنشر، 1995، ص173.
2) حول التقييد الشرعي، انظر: د. مصطفى محقق داماد، الحقوق الانسانية بين الاسلام والمجتمع المدني، بيروت، دار الهادي، 2001.
3) ايمان النمس، دور النقابات العمالية في صنع سياسة الحماية الاجتماعية في الجزائر، دون م، ناشري للنشر، 2001، ص44.

4- اعتماد الوسائل المباشرة في التأثير في الرأي العام مثل عقد الندوات والاجتماعات والمؤتمرات لمناقشة الموضوع، مما يوّسع من دائرة المهتمين به وفي احسن الاحوال التعاطف مع هذه المطالب.

5- العمل على خلق رأي دولي ضاغط يساند الرأي العام الداخلي، لاسيما وان حكومات الدول الاسلامية تستجيب للضغط الدولي اكثر من استجابتها للضغط الداخلي وهذا يعتمد على مدى انفتاح منظمات المجتمع المدني على مثيلاتها في باقي دول العالم.

ولكن هذا التعاون فيه من الخطورة، اذ تستغله السلطة كدليل على العمالة للدولة الاجنبية، وفي أحسن الاحوال تتهم المنظمة بالتعاون مع مخابرات الدول الاجنبية لتنفيذ اجندة خارجية.

وشيوع مثل هذه التهمة يؤدي إلى موت المنظمة؛ لانها تفقد مصداقيتها في ظل شعب يتشكل وعيه من طريق الاعلام الرسمي.

وخلاصة لما سبق يمكن القول إن التيار الغالب في الفكر الاسلامي المعاصر يؤيد وجود منظمات مجتمع مدني تكون محكومة بالقيم الاسلامية ومتناغمة مع مصالح الأمة.

كما يؤمن أيضاً إنها اسلوب من اساليب توزيع خريطة القوى في المجتمع بين السلطة والامة من أجل التخفيف من استبداد الحكام أو تعسفهم في استخدام سلطاتهم ويؤمن أيضاً ان هذه المنظمات لها وظائف مهمة كترسيخ السلم الأهلي وحماية النسيج الاجتماعي، الا ان الوظيفة الرقابية هي الأبرز لاسيما في علاقتها مع السلطات، وانه يمكن استخدام الآليات المتبعة في الدول الاخرى شريطة ان لا تتجاوز ثوابت الاسلام، دون ان نعدم آراء ترفض بعض الآليات وتنكر حتى وجود مثل هذا المجتمع.

الفصل الرابع
حقوق الانسان في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

أولى الفكر الإسلامي المعاصر أهمية كبيرة لحقوق الأنسان في الإسلام لاسيما في العقود الأخيرة في محاولة منه لمواكبة تصاعد وتيرة مبادئ حقوق الأنسان في الغرب وإعلاناتها وتطبيقاتها من جهة , ولدرء الاتهامات والشبهات المثارة حول مدى اهتمام الإسلام بتلك الحقوق وتكريسها سواء على مستوى النصوص أم على مستوى الممارسة السياسية . وسيتم بحث موقف الفكر الإسلامي المعاصر من هذا الموضوع على النحو الآتي :-

المبحث الأول : حقوق الأنسان في الإسلام .

المبحث الثاني : الإطار الفكري لحقوق الأنسان في الإسلام .

المبحث الثالث : الموقف الاسلامي المعاصر من الرؤية الغربية لحقوق الأنسان .

المبحث الأول

الاطار الفكري لحقوق الانسان في الاسلام

يؤمن الفكر الاسلامي المعاصر بان الاسلام سبق المذاهب الفكرية الاخرى في تعزيز حقوق الانسان وحرياته ، كما انه اتصف بالواقعية والعملية اذ لم يترك تلك الحقوق لرغبة الافراد والحكومات وإنما جعلها فروضاً تدخل في اطار التكاليف الآلهية ورتب عليها مسؤوليات دنيوية وآخروية .

واعتمد الفكر الاسلامي المعاصر على مجموعة من المفاهيم والمبادئ وذلك في محاولته لبناء رؤية فلسفية لحقوق الانسان في الاسلام وسيتم التطرق لتلك القيم والمبادي بعد التعرف على مفهوم الحق وأقسامه في المصادر الاسلامية .

المطلب الاول

في مفهوم حقوق الانسان

أولاً: الحق لغة وأصطلاحاً

استعرض اللغويون استعمالات لغوية عديدة للحق تدور كلها في معاني الثبوت والوجوب والاحكام واليقين والعرف ، فالحق هو نقيض الباطل ويطلق على الملك والأمر الموجود الثابت أو الثبوت والوجوب في حق الشيء إذا ثبت ووجب [1] .

أما اصطلاحاً فقد عرف الحق بانه "مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معاً" كما عرف الحق قانونياً بانه " ما يجوز فعله ولا يعاقب على تركه فصاحب الحق له أن يستعمل حقه أو لا يستعمله ، فاذا استعمله لا حرج عليه وان تركه فلا اثم عليه " او انه اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطة أو تكليفاً لله تعالى على عبادة أو لشخص على غيره [2]

وهناك استعمالات عديدة لكلمة الحق منها [3] :

---

1) ابن منظور , لسان العرب , مصدر سبق ذكره , ص 75 .
2) محمد يوسف موسى , الفقه الأسلامي , (القاهرة : د.ن , 1964) , ص 211 . وكذلك : عبد السلام العبادي , مجموعة باحثين , الحقوق في الاسلام , (القاهرة : الشركة المصرية للطباعه والنشر , 1971) , ص 158 .
3) فاضل الحسيني الميلاني , الحقوق في القرأن , في مجموعة باحثين , المصدر السابق , ص 106 .

1- استعملت هذه الكلمة لبيان ما لشخص من التزام على اخر كحق الأمة على الوالي وحق الوالي على الامة وهو من الحقوق العامة .
2- وقد تستعمل للدلالة على الحقوق الشخصية فيما يتعلق بنظام الاسرة كحق الزوج على زوجته وحق الزوجة على زوجها .
3- واستعمل الحق بمعنى الأمر الثابت المحقق حدوثه كما جاء في قوله تعالى "كان حقاً علينا نصر المؤمنين" { الروم , الآية 47} .
4- ويطلق على الحقوق المالية كما جاء في قوله تعالى " والذين في اموالهم حق للسائل والمحروم " { المعارج , الآية 24} .

أما الانسان فيعرف بانه الموجود الذي يمتلك بطبيعته عناصر فطرية تولد معه وهي تتطلب مسيرة معينة اذا خرج عنها خرج عن الصفة الانسانية واذا عومل معاملة تخالف فطرته كانت تلك الممارسة غير انسانية .

وعلى ذلك تصبح حقوق الانسان هي الحقوق اللصيقة بالانسان والمستمدة من تكريم الله له وتفضيله على سائر مخلوقاته والتي تبلورت عبر تراكم تأريخي من خلال الشرائع والاعراف والقوانين الداخلية والدولية ، ومنها يستمد وعليها تبنى حقوق الجماعات الانسانية في مستوياتها المختلفة شعوباً وأمماً ودولاً.

وهذا يعني ان حقوق الانسان واللصيقة بطبيعته البشرية تظل موجودة وان لم يتم الاعتراف بها ، بل حتى لو انتهكت من سلطة ما .

ويشير الباحثون الاسلاميون الى ان أبرز نص قرآني يفرض نفسه كنص تأسيسي في اطار تأكيد حقوق الانسان قوله تعالى "ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا" {الأسراء , الآية 70} وقيل في شرح هذه الآية ان الله تعالى كرم بني آدم بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد ، وقيل بتسليطهم على ما في الارض وتسخيره لهم وقيل كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم[1] .

فقد اتخذ مفهوم الانسان من خلال هذه الآية بعدين : البعد العقلي (العقل والتمييز والنطق) والبعد الحضاري (تدبير المعاش والاكل باليد وركوب البر والبحر والتمتع بالطيبات) . ليس هذا فحسب بل ان تكريم الانسان يشمل تفضيل الله تعالى له على المخلوقات الاخرى وهي حسب النصوص الدينية : الجماد ، النبات ، الحيوان ، والجن ، والملائكة.

كما يعطي القرآن الكريم لمفهوم تكريم الانسان بعداً آخر فقد حرر الانسان من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الاوربي في القرون الوسطى " فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم" {البقرة , الآية 37} .

فتحرر آدم من الخطيئة بالتوبة هو وذريته ويبقى بعد ذلك عمله بالارض التي أمر بالهبوط إليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على عملهم فيها ان خيرا فخير وان شرا فشر .

ثانياً: أقسام الحقوق في الأسلام

1) محمد عابد الجابري , الديمقراطية وحقوق الانسان , (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية , ط2 , 2004) , ص153

تطرق علماء الأصول لأقسام الحقوق عند بحثهم في الحكم الشرعي فقسموا المحكوم فيه بوصف صاحب الحق أو المنتفع به , الى حقوق الله المحضة , وحقوق العبد المحضة , والحقوق المشتركة وعلى النحو الآتي [1] :

1- حق الله تعالى : وهو أمره ونهيه , وقد شرع الله تعالى حكمه لمصلحة المجتمع ولم يقصد به نفع فرد بعينه , وإضافته الى الله تعالى لعظمته وشمول نفعه , وتسمى حقوق الله بالمحرمات التي تعني لغة ما وجب القيام به وحرم التفريط فيه ' أو ما لايمكن انتهاكه . وتتسع دائرة حقوق الله في الشريعة الأسلامية لتتلاقى مع دائرة القانون العام وهي تشمل القانون الجنائي والقانون المالي .

وتنقسم حقوق الله بدورها على أقسام ثلاثة هي :

أ. **المعتقدات** : وهي من المغيبات التي كلف بها الانسان وفي مقدمتها الايمان بالله وتكون من عنصرين : معنوي وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع , ومادي : وهو العمل الصالح والنافع للمجتمع البشري , وهما صنوان يكمل أحدهما الآخر ومتلازمان لا ينفرد أحدهما عن الآخر .

ب. **العبادات** : العباده صلة مستمرة بين العبد وربه , فكلما كانت هذه الصلة متينة لدى الأنسان , تكون صلته وعلاقته مع أخيه الانسان في تنفيذ التزاماته تجاهه قوية , والعكس بالعكس , كما أن الممارسة التعبدية تقوم على الوضوح والتعقل والمنطق وترفض بشدة الدجل والخرافة والأساطير وتسهم مساهمة فعالة في تحرير الأنسان .

ج. **العقوبات** : هي قرارات دنيوية وأخروية , تنطبق على كل من يعتدي على حقوق الآخرين في حياتهم ومالهم وعرضهم وسمعتهم , وتعد العقوبات وسائل علاجية في الأسلام وتأتي بالدرجة الثانية بعد الوسائل الوقائية وهي الأيمان بالله تعالى وعبادته .

02 **حق الفرد :** أي مصالحه . وتسمى في أصول الفقه الأسلامي المصالح الضرورية أو مقاصد الشريعة الأسلامية الضرورية . وهي حماية الدين والمال والحياة والعرض والعقل . وحفظها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها,وذلك بمراعاتها من جانب الوجود , والثاني ما يدرأ عنها الخلل الواقع أو المتوقع وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم . وبذلك تصبح الغاية المتصورة من الناحية الأيجابية تحديدا لما ينبغي ان يكون , ومن الناحية السلبية تحديدا لما يجب فعله .

03 حق المجتمع : ما أجتمع فيه الحقان حق الله وحق الفرد : وتقسم هذه الحقوق المشتركة على قسمين الأول : ما أجتمع في الحقين وكان حق الله هو الغالب , أي أن يكون حق الجماعه فيه أظهر من حق الفرد , مثل حق القذف كونه يهدف الى حماية أعراض الناس ومنع العداء بينهم , لذلك فهو يحقق مصلحة عامة . أما الثاني : فهو ما أجتمع فيه الحقان وكان حق الفرد هو الغالب , فيكون حق الفرد فيه أظهر ويكون اولى بالرعاية , مثل القصاص فهو يرمي إلى رعاية مشاعر أولياء الدم فيجوز لولي الأمر ان يتنازل عن حقه في القصاص .

بجملة أخرى "إن أفعال المكلفين أذا كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة , فحكمها خالص لله وليس للمكلف فيه خيار وتنفيذه لولي الأمر . وان كان المقصود بها مصلحة المكلف (الفرد) خاصة , فحكمها حق خالص للمكلف وله في تنفيذ الخيار , وأن كان المقصود بها مصلحة المجتمع فيها أظهر

---

1) أنظر : د. أحمد النجدي , التعسف في أستعمال الحق , (القاهرة : دار النهضة العربية , 1991) , ص 11 . وكذلك : د. مصطفى الزلمي , فلسفة التشريع , (بغداد : دار الرسالة للطباعة , 1979) , ص 16 . وكذلك هشام أحمد : التصور الاسلامي لحقوق الانسان ,(قضايا دولية , العدد 326 , 1996) , ص 34 . وكذلك: عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه , (الكويت: د.ن, 1978) , ص 210 .

فحق الله فيها الغالب وحكمها حكم ما هو خالص لله , وان كانت مصلحة المكلف فيها أظهر فحق المكلف فيها الغالب وحكمها كحكم ماهو خالص للمكلف .

يتضح بذلك إن التمييز بين حق الله وحق الفرد تترتب عليه نتائج عديده ابرزها حقوق الله لايجوز اسقاطها أمام حقوق الافراد , أما حقوق الافراد فيجوز للمكلف اسقاطها لانه صاحب الحق فيها .

الا ان هذه القاعدة يرد عليها استثناء لأن هناك حقوقا شرعت لمصالح خاصة ,ويقتضي ذلك ان تكون حقوقا للفرد ومع ذلك لا يجوز اسقاطها مثل تحريم الله تعالى للربا والسرقة صونا لمال الانسان , والقتل والجرح صونا لنفسه والقذف صونا لعرضه .

المطلب الثاني

الأسس الفكرية لحقوق الأنسان في الأسلام

تبنى حقوق الانسان في الاسلام على مجموعة من المباديء والمفاهيم التي تعطيها ميزة وخاصية تختلف عن الحقوق التي اقرتها الاعلانات الحديثة والمعاصرة , ولعل أبرز تلك الاسس :-

الأساس الأول:الله سبحانه وتعالى هو مصدر تقرير الحقوق

اذا كانت حقوق الانسان في الغرب تستند الى شخصية الانسان الفرد , وارتبطت نشأتها بالصراع ضد الكنيسة وحكم الملوك المطلق, الأمر الذي طبعها بطابع الفردية والروح القومية واللادينية , فان الأمر يختلف في التصور الاسلامي إذ لم تكن نظرية الشريعة الاسلامية في مقدمتها العامة لتؤخذ من حوادث محلية طرأت أو أحوال آنية وفنية واجهت مجتمع ما وفي زمان ما, حتى تكون صدى لتلك الأحوال أو انعكاسا لتلك الاحداث , وكما انها لم تكن نتيجة لأهواء انسانية وبما يحرك تلك الاهواء والاراده والرغبات من دوافع النفس أو انفعالاتها[1] .

ويشير الفكر الاسلامي المعاصر إلى الخطورة الكامنة في ان تكون حقوق الانسان صادرة من الانسان نفسه ؛ وذلك لأنه بطبيعته متناقض في حكمه على الاشياء ، والذين يقومون بإصدار الاعلانات العالمية وغيرهم هم اناس لهم خلفياتهم الثقافية والحضارية التي ينطلقون منها ، ويشير من جهة ثانية إلى قصور مناهج الحياة التي اتخذها البشر لأنفسهم من مراعاة الاعتبارات المتشعبة والمتشابكة المتمخضة عن تفرد الانسان في طبيعته وتركيبته وغاية وجوده ، وتنوع اوجه نشاطه ، وتعقد الارتباطات بينها ، وعلى ذلك فان ما يتعلق بالحقوق هو من الدقة والخطورة والتشابك بحيث يحتاج الى "علم اله وحكم وعدل اله ومن ثم لا يضعه الا الله " [2] .

وهكذا توصل الفكر الاسلامي المعاصر الى ان المنهج الوحيد الذي راعى كل الاعتبارات البشرية هو المنهج الذي وضعه للإنسان خالقه العظيم فتشريعه العدل المطلق الذي لا يحابي ولا يتحامل ، وبذلك تصبح حقوق الانسان وحرياته الانسانية والمساواة بين البشر جميعاً كلها مقررة على اساس العقيدة وليس على اساس الاجتهاد ، إلا في حدود التفاصيل والتطبيقات .

فلا يعد الحق حقاً في نظر الشَرع إلا اذا قرره الشارع وتقريره انما يكون بحكم والحكم يستفاد من مصادر الشريعة وبذلك تكون مصادر الشريعة هي بعينها مصدر الحقوق ، وهذه الشريعة تعني بحاجات البشر وأمور حياتهم مهما تغير الزمان والمكان ومهما تبدل الانسان فهي شريعة ثابتة في اصولها متطورة في فروعها .

---

1) راشد الغنوشي , الحريات العامة , مصدر سبق ذكره , ص19 . أنظر كذلك: د. فتحي الزويني , الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده , (دمشق , د.ن , 1967) , ص 26 .
2) محمد قطب , مذاهب فكرية معاصرة , (القاهرة , مكتبة وهبة , د.ت) , ص 43 .

إن استناد الحقوق في المفهوم الاسلامي إلى خالق الانسان قد اعطاها بحسب الفكر الاسلامي المعاصر ميزات عدة اهمها :

1- **القدسية** : بما إن حقوق الانسان في الاسلام حقوق قررها الله سبحانه وتعالى ، وليست منحه من مخلوق ، فأنها اصبحت حقوق مقدسة تتعالى عن سيطرة ملك أو حاكم أو حزب يتلاعب بها كما يشاء ، ويصبح تنفيذ هذه الحقوق والالتزام بها طاعة للخالق وبذلك تكتسب قداسه وحرمة تضمن الالتزام بها ، ويترتب على كون الحقوق الهية المصدر ، ان يصبح الاعتداء عليها والتقليل من شأنها اعتداء على شرع الله ودينه فهي منحة مقررة بفضل من الله تعالى للإنسان من اجل ان يحقق بها مصالحه الدنيوية والأخروية [1] .

2- الانسانية : لقد اكتسبت حقوق الانسان في الاسلام بحكم مصدرها الآلهي بعداً انسانياً يتجاوز كل الفروقات الاجتماعية والعقائدية والجغرافية ، فقد الغى الاسلام كل الفوارق بين الناس ولم يعترف باي امتياز او تفاضل لانسان على آخر بسبب العنصر أو العرق أو الطبقة أو اللغة أو الثروة أو النسب وأصبح التفاضل الوحيد بين الناس هو التقوى وهو ايضاً أمره إلى الله تعالى " إن اكرمكم عند الله اتقاكم" {الحجرات و الاية 13} .

3- ينظر الاسلام إلى الحقوق الانسانية على إنها ضرورات فطرية للانسان : فقد بلغ من تكريم الانسان وتقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوزت به مرتبته الحقوق لتصبح ضرورات ومن ثم لتدخل في إطار الواجبات ، وبهذا المعنى تصبح حقوق الانسان في الاسلام ليست مجرد حقوق من حق الفرد أو الجماعة ان يتنازل عنها أو عن بعضها ، بل انها ضرورات انسانية فردية أو اجتماعية لاسبيل إلى حياة الانسان بدونها والحفاظ عليها واجب على الانسان المسلم يثاب على فعله ويعاقب على تركه [2] .

الاساس الثاني : الاستخلاف في الارض قاعدة للرؤية الاسلامية لحقوق الانسان:

إن خلافة الانسان هي حجر الزاوية في البناء الفكري الذي اقامه الاسلام على قاعدة المبدأ العام المتضمن في الآية الكريمة " ولقد كرمنا بني آدم" {الأسراء , الآية 70} فقد حظي الانسان بمكانه عظيمة لا يرقى إليها انسان في أي نظام آخر وهذه المكانة ناشئة من الدور الذي ناطه الله تعالى والمتمثل بكونه خليفة الله في ارضه ، فالانسان في المنظور الاسلامي كائن غير الكائنات الأخرى كرمه الله بالعمل والأدراك وخصه بالرسالة النبوية والكتب السماوية واصطفاه لعمارة الارض وفق منهج محدد [3] .

الانسان وفقاً لما تقدم اشرف المخلوقات واعظمها اذ صنعه الله بيده ونفخ فيه من روحه واسجد له ملائكته ، وعلمه الاسماء كلها ، وحمله الامانة والمسؤولية ، وجعله مستخلفاً في الارضوجعل كل ما في الارض والسماء في خدمته وجعله صاحب ارادة ووجهه إلى العمل والسعي والكسب لتحقيق ارادة الله وليقيم المجتمع العادل الكريم على اساس الاخوة الانسانية والرحمة والكرامة واعلاء كلمة الله ونشرها في العالم .

إن استخلاف الانسان هو نتيجة لما يتمتع به من طاقات والقدرات والاستعداد للقيام بمهمات المسؤولية والحكم ولما يتميز به الانسان من خصائص الروح والارادة والوجدان والشعور.

---

1) راشد الغنوشي : مصدر سبق ذكره , ص 41 . وكذلك محمد الغزالي , حقوق الأنسان بين تعاليم الأسلام وأعلان الأمم المتحدة , مصدر سبق ذكره , ص231 .
2) محمد عمارة , حقوق الانسان في الاسلام ضروريات لا حقوق , سلسلة عالم المعرفة , (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب , 1985) , ص 16 .
3) فتحي رضوان , الاسلام والانسان المعاصر , (مصر : دار المعارف , د.ت) , ص 64 .

أما الابعاد والنتائج المترتبة على هذا الاستخلاف فيطرحها الفكر الاسلامي المعاصر على الوجه الآتي[1] :

أ- **اصلاح الأرض** : فالخلافة معناها القيام على شؤون الارض واستثمار خيراتها واكتشاف كنوزها والاستمتاع بطيباتها في حدود منهج الله ، مع التوجه لله بالعبادة والاعتراف بما سخره للانسان من طاقاته ومدخراته في هذه الارض.

ب- **المسؤولة تجاه الله تعالى** : لابد للانسان ان يدرك ان حياته في هذه الارض ليست مصادفة وانما هي مسؤولية كبيرة وغاية ايجابية ، ولا بد ان يدرك اهمية تحمله امانة التكليف والمسؤولية ، فانه كائن مكلف عبد الله ، وبقدر ما يملك حرية اكبر ازاء ذاته والطبيعة والكائنات حوله .

ج- **التفويض المشروط في ادارة الارض** : إن الاستخلاف الآلهي للانسان ليس استخلافاً مطلقاً ، بل بينت الشريعة اصوله وقواعده ، فلم يترك امر الناس في الارض دون تنظيم وانما هو مقيد بقيود شرعها الله سبحانه ، واذا لم يلتزم المستخلفون بكل ما شرعه الله من قواعد وأحكام لتنظيم الحياة الانسانية ، ما لم يعودوا اهلاً للاستخلاف لانهم لم يحفظوا شروطه ، كما إن الانسان سيحرم نفسه مما ستحققه هذه القواعد والاحكام من خير ومصلحة في الدنيا والآخرة .

4- اذا كانت حقوق الانسان في الاسلام تنطلق من مبدا اعتقادي اساسي يقوم على اساس ان الانسان يحمل في ذاته تكريماً آلهياً وانه مستخلف عن الله في الارض ، فان ما يترتب على ذلك حماية آلهية للانسان يحفظ حياته من الاعتداء ، من طرفه او طرف غيره وذلك بحفظها من كل ما يعرضها للخطر كالجوع والمرض والتشرد او المهانة والاستعباد ، كما يترتب على استخلاف الانسان الاعتراف بكرامته ، اثبات حقوقه الاجتماعية المفروضة في حق المساواة الانسانية ، وتنمية المجتمع وترقيته وبناء الحركة الاقتصادية وتاكيد حقه في التملك وحماية الملكية وحق الحريات الدينية والمدنية وحرية الرأي والفكر وحقوق السلام العالمي .

الأساس الثالث : التوفيق بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة .

إن الانسان في الحياة الدنيا لا يعيش وحده ، وانما يعيش في مجتمع بشري كبير له حقوق على ابناء دينه ومجتمعه ،و عليه واجبات تجاهم في اطار ضوابط الشريعة الاجتماعية التي يبعث بها الله الانبياء والمرسلين .

وثمن الحياة المشتركة يتطلب ان يتنازل كل فرد عن جزء من حرياته مقابل عدم حرمان الاخرين من حرياتهم وحقوقهم ، فالشرع والقانون والعقل ، كلها لاتبيح ان يتمتع الانسان بالحرية وهو

---

1) أنور الجندي , أطار أسلامي للفكر المعاصر , (بيروت: المكتبة العصرية , 1982) , ص 224 . ينظر كذلك محمد عبد الحميد , الاسلام والتنمية , مصدر سبق ذكره , ص 15 . وكذلك أحمد جمال ظاهر , حقوق الانسان , (عمان , د.ن , 1988) , ص 132 .

مطلق من كل قيد وشرط ، أي أن يفعل ما يشاء متى يشاء ؛ لان الحرية المطلقة في ممارسة الحق لابد ان يتمخض عنها اعتداء على حقوق الآخرين وحرياتهم.

من هذا المنطلق جاء سعي التصور الاسلامي لحقوق الانسان لايجاد التوازن المطلوب بين الفرد والمجتمع ، فالشريعة تنظم قضايا حقوق الانسان الخاصة في إطار مصلحة المجتمع أو الحقوق العامة للامة حتى لا تفهم الحقوق الخاصة بعدها كياناً منفصلاً عن حقوق الآخرين .

أما كيف توصل الاسلام إلى خلق التوازن بين مصلحة الفرد وحقوق الجماعة فيجيب عن ذلك الفكر الاسلامي المعاصر بالآتي [1] :

1- ان تقرير حق الفرد وحق الجماعة بحكم الشارع جعل حق كل منهما مقروناً بالواجب ، بل ان ما هو للفرد أو للجماعة هو في نظر الشارع واجب تكليفي مفروض على أحدهما للآخر فما هو حق لله ، وما هو حق للعبد ، وما هو مشترك بينهما كلها أحكام تكليفية وواجبات شرعية ، وهكذا تتوازن الحقوق والواجبات ، بل تتلازم في الشريعة الاسلامية .

2- اولوية حق الجماعة : من القواعد الاساسية التي تنظم داخلها حقوق الانسان وواجباته واسلوب ممارسته لحرياته العامة هو الالتزام بالمصلحة العامة عند التقاطع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، فحيثما تكون المصلحة العامة يكون شرع الله ، ولا يجوز ان يخل فرد بحرية وحق الاخرين ، فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام .

3- احترام الحق الفردي : اذ كان جوهر الفلسفة الاسلامية هو المناداة بوضوح بتشريع القوانين التي تضع مصلحة الجماعة فوق مصلحة الفرد ، فان مصلحة الفرد لا تذوب ولا تزول عند تحقيق المصلحة الجماعية؛ وذلك لان الاسلام ينظر إلى المجتمع على انه مجتمع يتكامل افراده في تحقيق المنافع المشتركة في عدالة اجتماعية ترعى حقوق الفرد وتحميه.

يتضح مما تقدم الميزة الاساسية للنظام الاسلامي الذي يركز على فهم معنوي للحياة ، والخط العريض في هذا النظام هو وصف الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن فالتشريع الاسلامي يضمن حالة توازن محكمة بين الحق الخاص والحق العام وعند التعارض يقدم الحق .

المبحث الثاني

حقوق الانسان في الإسلام

تعد قضية حقوق الانسان ركيزة اساسية وقاعدة تستند إليها الحياة البشرية ,ودعامة كبرى ترتكز عليها المقومات الانسانية في بناء المجتمع .

وفي العصر الحديث صارت المفاهيم والمبادئ الغربية المرجع الاساسي لبناء قواعد اجتماعية لتنظيم الحقوق الفردية في العالم اجمع مما أدى إلى بناء تصور للحقوق الانسانية عند المسلمين مستمد من التجربة الغربية لمعالجة الواقع في ظل غياب المفاهيم الاسلامية المنظمة للحقوق الشرعية للافراد والجماعات .

وإدراكاً منه لهذا الوضع , جاءت محاولات الفكر السياسي الاسلامي المعاصر لمواكبة مسيرة التطور الانساني والتقدم البشري في المجالات كافة ولتحرير قضايا حقوق الانسان من دائرة الجمود والتقوقع الحضاري , وتوالت الدراسات والبحوث والندوات ذات الصبغة الاسلامية لتناول جوانب عدة في هذا الموضوع ابتداءآ من توضيح طبيعة الحقوق السياسية والاجتماعية والفردية كما حددتها

1) فتحي الدريني , مصدر سبق ذكره , ص 170 , وكذلك راشد الغنوشي , مصدر سبق ذكره , ص 42 , وكذلك انور الجندي , مصدر سبق ذكره , ص 214 .

النصوص الاسلامية ثم تحديد الاطار الفكري لحقوق الانسان في الاسلام من خلال العودة الى المباني الفكرية والعقيدية التي ارتكزت عليها تلك الحقوق ,مع الرد على الشبهات المثارة حول حقوق الانسان والرد على تلك الشبهات وتحديد الموقف الاسلامي من فلسفة الفكر الغربي تجاه حقوق المواطن .

المطلب الاول
الحقوق السياسية وحرية الرأي

اولآ : الحقوق السياسية

يرى الفكر الاسلامي المعاصر ,بأن الاسلام سبق العالم بمئات السنين في مجال حقوق الانسان وفي ترسيخ نظام الشورى أو المشاركة في صنع القرار كهيكلية تقوم عليها المؤسسة الحاكمة ,فلكل انسان حق الاشتراك في ادارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة , كما إن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقآ لاحكام الشريعة , مع التأكيد على إن الامة نائبة عن الله تمارس مهام الخلافة في اطار السياسة مثلما تمارسه في الاقتصاد والاجتماع وغيرها من حقوق النشاط الانساني :

وتذهب بعض الآراء الاسلامية المعاصرة الى إن ممارسة الأمة لدورها السياسي يتم عبر آليات تراها ملائمة لتحقيق هذا الدور والوصول إلى الغايات الاساسية , ومن تلك الاليات :

1- الانتخاب :

الانتخاب لغة من نخب, انتخب الشيء ,اختاره ونخبة القوم ونخبتهم خيارهم[1]. أما اصطلاحآ, فأن الانتخاب يعني ((الوسيلة الديمقراطية لاسناد السلطة السياسية والتي يتحقق من طريقها تكوين الهيئات النيابية)) , أو هو ((طريقة تعيين الحكام التي تتعارض مع طرق الوراثة والاستيلاء))[2] .

ويعد اعتماد هذا المبدأ عند بعض المفكرين الاسلامين ,الطريق لشرعية رئيس الدولة بوصف ان الرئيس يشترط في شرعيته اختيار الجماعة له والرضا به وان هذه الشرعية تستمد قوتها من ان ارادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة , وإن هذه الإرادة تحتاج إلى اظهارها والتعبير عنها بآلية معينة هي الانتخابات النزيهة والدورية والتي تتم من طريق الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين المواطنين جميعاً.وعلى ذلك سيكون الاقتراع السياسي هو السلطة الممنوحة بالقانون لبعض افراد الامة والمواطنين الذين تتكون منهم هيئة الناخبين ,في المساهمة في الحياة العامة من طريق التعبير عن ارادتهم في ما يتعلق بتعيين الحكام وتسيير شؤون الحكم[3] .

ولا يقتصر أمر الانتخاب على اختيار السلطة التنفيذية , وإنما يمتد ليشمل اختيار المجلس النيابي ؛ لانه فكرة الانتخاب تقوم على معنى الاختيار ومشاركة الامة في تعيين من يدير أمرها ويحفظ مصالحها سواء كان في السلطة التنفيذية أم التشريعية .

---

1) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور , لسان العرب , (بيروت : دار لسان العرب ,1981), ص101 .
2) أبراهيم عبد العزيز شيما , مباديء الانظمة السياسية , نقلا عن رحيل غرايبه , الحقوق والحريات الأساسية في الشريعة الأسلامية , (بيروت : الشبكة العربية للابحاث والنشر , 2012) , ص 157 .
3) المصدر نفسه , ص 158 .

أما طريقة الانتخاب فهي متروكة الى تقرير الأمة لها ,وان ما تختاره الامة يمثل اطاراً شرعيا سواء اختارت الانتخاب المباشر ام غير المباشر , أو كان الانتخاب قائماً على أساس التمثيل النسبي أم على أساس الدوائر الانتخابية المتعددة طبقاً للاقاليم والمناطق .

ولا يشترط بعض الباحثين والمفكرين الاسلاميين ان تكون طريقة التعبير عن ارادة الامة خاضعة للانتخابات وانما مرتبطة بأية وسيلة تضمن التعبير عن هذه الارادة بصورة صحيحة بحيث لا يتم تجاهل اصوات الناخبين ومن ذلك الاستفتاء الشعبي واستفتاءات الرأي العام[1] .

2- الترشيح :

يعطي الفكر الاسلامي المعاصر للمواطن حق الترشيح لتولي المناصب العليا في الدولة وكذلك تولي الوظائف العامة , والترشيح لغة يعني التربية والتهيئة للشيء ,أما اصطلاحا فيعني ان لكل عضو في الجماعة السياسية أو مواطن في الدولة, الحق في ان يرشح نفسه لتولي رئاسة الدولة أو عضوية المجلس التشريعي أو المجالس البلدية , إذا كان ممن تنطبق عليه الشروط المحددة في الدستور ولا يجوز ان يحرم من هذا الحق دون مبرر مشروع[2] .

واذا كان الترشيح هو العملية التي تسبق عملية الاختيار , فان الاسلام وضع شروطا لعملية الاختيار بين المرشحين اذ لم تترك إلى الاهواء والرغبات لكل شخص , بل اعتمد مبدأ الكفاءة في تقلد المناصب الادارية والسياسية اساساً لهذا الاختيار , فالترشيح على ذلك "هو مااقره الشرع لكل من استجمع الشروط المؤهلة لتولي منصب النيابة عن الامة في ادارة شؤونها العامة ,في ان يكون احد البدائل التي تخضع للاختيار من شعب الدولة" وهذا التعريف يشمل الامور الآتية[3] :

* الترشيح حق يقره الشرع .
* لابد من توافر الشروط المتفق عليها لاستيفاء هذا الحق .
* هذا الحق يختص بالنيابة عن الامة في شؤونها العامة.
* الترشيح يتبعه الاختيار من الامة أو من ينوب عنها.

وفي مجال الترشيح والحقوق السياسية تثار في الفكر الاسلامي عدة اراء تتفق احيانا وتتعارض احيانا حول مسألتين اساسيتيين اولاهما تتعلق بالحقوق السياسية لغير المسلمين في حين تتعلق المسألة الثانية بحق المرأة في الترشيح لبعض المناصب.

فبقدر تعلق الأمر بالمسألة الاولى فأن سكان الدولة الاسلامية ومواطنيها يتكونون من المسلمين وغير المسلمين وهم يشكلون مجتمعين وحدة سياسية ومشتركون جميعا في تحمل مسؤولياتهم للقيام بأعباء كيانهم السياسي وما يترتب على ذلك من الاشتراك في الحقوق والواجبات , ولذلك فأن غير المسلمين او مايطلق عليهم فقهياً أهل الذمة يتمتعون بحق العيش والإقامة والحماية والأمن وحرية النشاط الاقتصادي والاجتماعي والمساواة امام القضاء والقانون , وهذا محل اتفاق المفكرين الاسلاميين , لكن الخلاف ظهر حول تمتعهم بالحقوق السياسية وهل هم على قدم المساواة مع المسلمين في هذا المجال؟ والفكر الاسلامي في اطار معالجته لمسألة الاقليات انقسم على رأيين, يجعل الرأي الاول الحقوق السياسية مقتصرة على المواطن اي (المسلم) دون غيره , اذ لا يحق لغير المسلم تولي مناصب رئاسة الدولة أو الحكومة أو عضوية مجلس الشورى كما لايحق له الاشتراك في عملية انتخاب

---

1) ينظر زكي أحمد , النظام العالمي الجديد في تصور الأسلاميين , مجلة المستقبل العربي , العدد 157 , 1992 , ص139 .
2) رحيل غرايبه , المصدر السابق , ص 76 .
3) المصدر نفسه , ص76 .

المرشحين لهذه المناصب[1] . اما الرأي الثاني فينطلق من تصور مفاده ان عقد الذمة ارتبط بمرحلة سابقة تختلف بأوضاعهاا عن المرحلة الحالية ,ومن ثم لا بد من اعادة النظر في هذا الباب الفقهي برمته وبما ان الدستور يمثل قانون التعاقد بين المواطنين في الدولة الاسلامية والذي يكفل للمسلم وغير المسلم حق المشاركة في تقرير المصير, وان الاندماج المجتمعي قائم على اساس المواطنة التي تعني المساواة في الحقوق والواجبات, لذا لا بد من الغاء نظام الذمة واستبداله بنظام المساواة الدستورية على الرغم من الاستثناءات التي ترد في حدود ضيقة تكون من مقتضيات النظام العام او هوية المجتمع ونوع

القيم العليا التي تحكمه مما يعني اقتصار وظائف معينة كرئاسة الدولة ورئاسة القضاء والحرب على المسلمين دون غيرهم[2] .

وحتى في هذا المجال تطرح في الفكر الاسلامي آراء تؤكد ان بناء الدولة قد تغير, اذ لم تعد تنظيما قائماً على الفرد وانما تنظيم مؤسسي قائم على الجماعة وبناء على هذا فأن توافر شرط المساواة في تولي هذه المناصب اصبح ممكناً حتى فيما يخص غير المسلم لان الولاية العامة صارت هيئة جماعية وليس فرداً[3] .

أما في ما يتعلق بالمسألة الثانية والمتعلقة بحقوق المرأة السياسية كحق المشاركة والتصويت والانتخاب وتولي المناصب العليا في الدولة ,فقد انقسم الفكر الاسلامي المعاصر حيالها على تيارين, ينكر الاول منهما حقها في ممارسة الحقوق السياسية كلها أو بعضها ولا سيما تولي رئاسة الدولة معللاً هذا الرفض بجملة من الاسباب النقلية والعقلية فمن النصوص النقلية قوله تعالى ((الرجال قوامون على النساء))[سورة النساء الاية34] , وعن الرسول(صل الله عليه وسلم) انه قال ((لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة)),أما الادلة العقلية فتختصر في ان مزاولة المرأة للمهمات السياسية ستؤدي إلى اضرار اجتماعية تنشأ عن المخالفات الصريحة لاداب الاسلام[4].

ومقابل هذا التيار يبرز في الفكر الاسلامي المعاصر تياراً آخر لا يرى بأساً من مشاركة المرأة في الحياة السياسية ,ولا يتفق مع التيار الاول في فهمه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية كما انه لا يلتزم بالنتائج التي توصلوا اليها[5] .

ويرى إن القاعدة مساواة الرجل بالمرأة في التكاليف الشرعية كلها وانهما امام الخطاب التشريعي سواء ولذلك لافرق بينهما في مجال الحقوق والواجبات , اما الاحاديث والنصوص التي وردت في هذا المجال فكانت محكومة بالحال الزماني والمكاني .

---

1) ينظر: أبو الأعلى المودودي , حقوق أهل الذمة في الدولة الأسلامية , (دمشق : دار الفكر , د.ت) , ص1 . وكذلك: عبد الكريم زيدان , أحكام الذميين والمستأمنين في دار الأسلام , (بغداد : جامعة بغداد , 1963) , ص22 .
2) يذهب الى هذا الرأي الكثير من المفكرين الأسلاميين فهم محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وراشد الغنوشي , أنظر: محمد عبد الملك المتوكل , الاسلام وحقوق الانسان , المستقبل العربي , العدد 216 , 1997, ص15 .
3) طارق البشري , الملامح العامة للفكر السياسي الأسلامي في التأريخ المعاصر , (القاهرة : دار الشروق , 1996), ص139 .
4) ينظر: مصطفى السباعي , المرأة بين الفقه والقانون , (حلب: المكتبة العربية , 1964) , ص 195 , وكذلك: عبد الكريم زيدان , أصول الدعوه ,(بغداد: د.ن ,1976) , ص6 , وكذلك : زكريا عبد المنعم الخطيب , نظام الشورى في الاسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة , (القاهرة : د.ن , 1985) , ص66 .
5) ويمثل هذا التيار عدد من المفكرين الاسلاميين منهم تقي الدين النبهاني وعثمان خليل ومحمد عمارة ومحسن عبد الحميد ومحمد حسين فضل الله وغيرهم. للمزيد أنظر أمل هندي الخزعلي , الفكر الأسلامي المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولي الجديد , أطروحة دكتوراه , غير منشورة , جامعة بغداد , كلية العلوم السياسية , 2001 , ص196 .

ويبدو ان التيار الثاني هو الأقرب الى فهم روح الاسلام من التيار الاول , إذ إن الاسلام اقام حركة الانسان في الارض على مبدأ الاستخلاف والامانة , وحمل النوع الانساني هذه الأمانة ولم يجعلها مقصورة على الرجال , ولذا فأن مشاركة المرأة في تحقيق مبدأ الاستخلاف والمسؤولية يعد من حقوقها بل من واجباتها فضلاً على ان الواقع التأريخي يؤيد هذا اذ شاركت المرأة في أوقات عديدة في الاحداث السياسية بشكل واضح النساء وبيعة النساء للرسول (صل الله عليه وسلم) دليل على ذلك .

3- الحق في عزل الحاكم :

ويترتب على حق الاختيار والترشيح , حق عزل الحاكم أو حجب الثقة عن الحكومة بوصف هذا الحق مرتبط بالشرعية الممنوحة للحاكم من الامة بعده وكيلآ عنها ,وان الامة تبقى تملك حق تغيير الوكالة اذا لم يحسن الوكيل التصرف طبقا لامر من وكله .

ومع اتفاق الباحثين الاسلاميين على هذا الحق , الا انهم وطبقآ لاختلاف الاسس التي يعتمدونها في التعاطي مع القضايا السياسية ,اختفلوا في آلية التعبير عن هذا الحق ,فبعضهم يرى انه من الواجب على جمهور المسلمين ان يراقبوا الحاكم وسيرته مراقبة شديدة فأن رأوه يتبع الهوى في عمله فلهم ان يعزلوه ويخلعوه[1] , وهناك رأي يمنع مجموعة من الناس ممارسة هذا الحق من دون موافقة الامة عليه ويجعل الأمر متروكآ للقيادات الشعبية التي تعلن سقوط شرعية الحاكم على أن يتبعها الناس في هذا الامر فتتولى هذه القيادات السلطة بعد عزل الحاكم حتى يتم انتخاب حاكم آخر, مع التأكيد على ضرورة تهيئة الاسباب اللازمة قبل الاقدام على تنفيذ العزل وتحدد هذه الاسباب بايجاد الوعي السياسي في الامة فضلآ عن توفير الأوضاع والشروط الملائمة لاحداث التغيير[2] .

في حين يعطي رأي ثالث لممثلي الأمة والبرلمان ، ممارسة هذا الدور إذ للبرلمان ان يحجب الثقة عن الحكومة وفق الطريقة المعتمدة وفي حالة عدم انصياع الحاكم لارادة المجلس يمكن الاستعانة بالأمة من خلال تفعيل مبدأ عدم الطاعة للحاكم الا في الحدود التي تتوقف عليها مصلحة الدولة العليا [3] .

إن حق عزل الحاكم , غير الصالح يتحول إلى واجب على الأمة والا فأنها تتحمل مسؤلية عدم ممارستها لهذا الحق ، كما ان ممارسة هذا الحق اما ان تفضي إلى استجابة السلطة وتسرع في اصلاح ما افسدته أو يفضي الى تماديها في الانحراف وعندها على الامة الامتناع عن طاعتها ، وفي حال الاستمرار في عدم الاستجابة فأن الواجب يقتضي الارتفاع بمستوى المقاومة والاستنكار من طريق الاضرابات ومسيرات الاحتجاج السلمية .

ويعتقد احد الباحثيين الاسلاميين ان الاسلام قد وضع لهذا الحق حدودا معينة منها الا يكون دافعه التشهير والتجريح بالحاكم أو الحكومة ،والا كان تعسفآ في استعمال الحق واتباعا الهدى وهذا امر لا يجوز في شرع الاسلام ،فلا بد ان تكون الغاية هي الاصلاح والمصلحة العامة[4] .

ثانيا : حرية الرأي

لا تعد حرية الرأي السياسي والتعبير عنه حقآ مشروعآ يقطن في دولة الاسلام فقط , بل ويعد كذلك وفق الفكر الاسلامي المعاصر ,واجبآ شرعيآ ,ومن هذا المنطلق تمتاز الدولة الاسلامية بكونها الدولة

---

1) راشد الغنوشي , الحريات العامة , مصدر سبق ذكره , ص 184
2) عبد الكريم زيدان , أصول الدعوة , مصدر سبق ذكره , ص20 .
3) يذهب لهذا الرأي حسن البنا وعبد الوهاب خلاف وغيرهم , أنظر أمل الخزعلي , مصدر سبق ذكره , ص126 .
4) ضياء الدين الريس , مصدر سبق ذكره , ص 294 .

الوحيدة التي ينص دستورها الشرعي على حرية الرأي كأمر وجوبي ملزم فضلاً عن كونه حقاً سياسياً للمسلمين وغيرهم[1] .

على ذلك فأن حرية الرأي في الشريعة الاسلامية اصيلة ومصونة وهي ليست وليدة التطور الفكري الانساني , كما انها ليست ثمرة من ثمرات نضال الافراد والجماعات ضد الطغاة والمستبدين وانما هي سمة بارزة من سمات الفكر الاسلامي ,وهي حق شرعي اصيل , تدعمه النصوص في الكتاب والسنة وتنهض به قواعد الشريعة واصولها العامة القطعية .

ان التأصيل لحرية الرأي في الشريعة الاسلامية يقوم على اسس واصول مهمة منها [2] :

1- **قاعدة لا اكراه في الدين**

عدم الاكراه في الدين واتاحة الحرية الكاملة للافراد ان يعتقدوا ما شاؤوا من المعتقدات هي قاعدة كبرى في الاسلام وهي أصل قطعي , يدعمه قوله تعالى ((لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي))[البقرة , الآية 256].

ويستدل من هذه الآية على مبدأ الحرية الكاملة بوجه عام في الشريعة الاسلامية , ذلك ان الله تعالى لم يكره احدا على عبادته ونهى المؤمنين عن اكراه غيرهم على الاعتقاد الصحيح , وكل هذا يدعم حرية الرأي ويدعو الى اقامتها ,وعدل الله بالمحاسبة يوم القيامة يقتضي ان يعطى الانسان كامل الحرية في اختيار ما يعتقد,ولقد زود الله الانسان بالعقل والسمع والبصر من اجل استكمال صحة الابتلاء وليكون قادراً على تعقل البراهين ومشاهدة الايات, ثم حمله الله مسؤولية اختياره .

2- **النصيحة** :

النصيحة مبدأ اسلامي عام في ارادة الخير للناس وحثهم عليه ونهيهم عن الفساد , وهي مبدأ سياسي اسلامي ايضاً في اسداء المشورة للحاكم وتصويبه , ودعوة العامة الى ما فيه الخير والصلاح في الدنيا والاخرة , والنصيحة لا يمكن اداؤها الا في جو تسوده حرية الرأي ويسمح فيه للافراد بالتعبير عما يجول في انفسهم من آراء يرون انها تؤدي إلى خير الأمة والمجتمع وان حرية الرأي في المجتمع الاسلامي هي المواطنين جميعاً على قدم المساواة وكل فرد مطالب بتقديم نصحه ورأيه وله حق التعبير عن رأيه بحدود ما توصل إليه علمه وجهده وفي ميدان تخصصه .

3- **الشورى** :

تعد الشورى في الاسلام اساسا للحكم الصالح وسبيلا إلى تبين الحق ومعرفة الآراء الصحيحة ,وجعلها الله سبحانه صفة من صفات المؤمنين و فضيلة انسانية هدفها التخطيط للسلوك الفردي والاجتماعي على اساس الابتعاد عن الاستبداد في الرأي لاسيما في المواقف الحاسمة والقرارت المصيرية ,وتعنى مناقشة وتغليب النظر في أمر من الأمور العامة أو شأن من شؤون الأمة أو البحث في القضايا ذات الصلة والمساس بمصالح الشعب أو الوطن للوصول إلى الافضل والأصوب والأقرب إلى تحقيق مصالح البلاد والعباد .

---

1) فاضل الصفار : الحرية السياسية , (بيروت : دار العلوم للطباعه والنشر , 2008) , ص 234 .
2) رحيل غرايبه , مصدر سبق ذكره , ص 322 .

وعلى ذلك فلا بد من افساح المجال لحرية الرأي حتى يتسنى لاهل الشورى ابداء ارائهم , لان الشورى لا تؤتي ثمارها إلا في جو يسمح بحرية الرأي وليس في جو يسوده الكبت والقهر ومحاربة اصحاب الآراء ومطاردة الناصحين .

4- **المصلحة العامة** :

تعد المصلحة العامة اصلا تشريعياً لحرية الرأي في الاسلام فقد جاءت الشريعة الاسلامية لتحقيق مصالح العباد , وكل أحكام الاسلام وتكاليفه تتوجه لتحقيق مصلحة الانسان وتحقيق المصلحة العامة يشترك في طلبها عامة المسلمين فهم جميعاً مكلفون بالسعي نحوها ولا بد من استنهاض العقول للبحث عن الوسائل التي تؤدي إلى الصلاح وقطع دابر الفساد ولا يتم ذلك الا اذا اتيحت الحرية للمواطنين كلهم في ابداء رأيهم.

معطيات حرية الرأي

إن المكاسب التي يحصل عليها الشعب من اباحة العمل السياسي للجميع واحترامه لحرية الرأي الآخر وايمانه بتعددية الادوار والمواقف والتزامه بتوزيع مركز القرار وانفتاحه على سائر المواقف والاتجاهات التي يتخذها المواطنون , لا ينحصر في التزامه ببنود الدستور الذي ينص على حرية الرأي , كما لا يقتصر على تمسكه بمبادئ الاسلام وشريعته التي عدت هذا الحق واجباً لا يمكن التخلي عنه , بل تمتد آثاره ونتائجه الايجابية الى اكثر من صعيد ومجال في حياة الشعب ؛ لان حرية الرأي تؤدي إلى نتائج عديدة منها [1] :

1- يعود على الشعب بالتلاحم والتماسك والاتحاد الناجم عن احترام الاطراف جميعا, واعطاء كل طرف حقه في السلطة وفي الرأي والكلام . الأمر الذي يضمن حياة مستقرة بعيدة عن مخاطر الانقسامات الداخلية واعمال القمع والعنف التي تقود المجتمع الى ازمات حادة ومتفاقمة واوضاع سياسية غير مستقرة.

2- إن احترام الآراء يضع بين يدي الشعب طاقات وقدرات وامكانات هائلة تساعده على تحقيق اهدافه وتطلعاته.

3- إن حرية الرأي تعد وسيلة للتقدم ,ويلاحظ في وقتنا الحاضر انه اينما وجدت حرية الرأي والتعبير عنه في دولة ما كانت سبباً في التقدم الانساني والانجاز الحضاري المتميز على الاصعدة كافة, والذي ينعكس على الانسان رفاهاً ورخاءاً وامناً واستقراراً , واينما وجد الكبت ومصادرة الرأي والحيلولة دون حرية التعبير ساد التخلف وتراجعت الحضارة وتوقفت عجلة التقدم .

4- إن التعبير عن الرأي طريقاً لوقف الاستبداد وعدم التمادي بالظلم , فأذا كانت حرية الرأي مباحة للمواطنين كلهم في الاوقات العامة , فأنها تصبح واجهة اذا وقع الظلم على المواطنين ويجب تمكين الامة من اكتساب حقوقها والقيام بواجباتها واول وسائل تمكين الامة من القيام بمهمة مراقبة الحكام ومحاسبتهم هي حرية الرأي .

قيود وضوابط حرية الرأي

إن الفكر الاسلامي المعاصر, وعلى الرغم من تأكيده على الحقوق الفكرية وكفالته لحرية الرأي , يفرض قيودا على تلك الحقوق ضمانا لممارستها على الوجه الأكمل الذي شرعت من اجله لكي لا تتحول الى عدوان وايذاء للاخرين فعلى الرغم من كفالة الفكر الاسلامي وتاييده لحرية الرأي فان

---

1) ينظر فاضل الصفار , المصدر السابق , ص 244 , وكذلك رحيل غرايبه , مصدر سبق ذكره , ص 304

ممارسته تخضع للقيود شأنها شأن سائر الحقوق العامة التي يرد عليها التقيد والتحديد ضماناً لممارستها على الوجه الذي شرعت من اجله .

أما اهم القيود التي يفرضها الفكر الاسلامي المعاصر على حرية الرأي فهي على النحو الاتي [1] :

1- التزام حدود الشريعة الاسلامية, فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم أو غيره طعنا بالاسلام أو خروجا عليه فهذا الضابط الايماني يتلخص بسلامة القصد وصحة التوجه في اثناء ممارسة هذا الحق ويتمثل حسن النية والقصد بأن يرمي الى تحقيق المصلحة والخير ومنع الفساد ودفع الضرر لكل مايتعلق بالامة ومقاصد الشريعة .

2- يجب الا تلحق حرية الرأي اضرارا بالمجتمع أو الاخلال بنظامه اوالنيل من وحدة الامة وتماسكها أو تهديد سلطان الدولة وتعريض كيانها للخطر وهذا القيد لا يعد حرمانا من حق وانما درءا لاعتداء.

3- ان لا تصبح الحرية سبيلا إلى مصادرة رأي الغير أو الاعتداء عليه والنيل منه أو سبيلا لاثارة النعرات والعصبيه والعرقية, فالحرية الفكرية تفقد معناها اذا انفصلت عن قيم الحق والخير وهي تتجدد بمقدار ما تمنح الحياة من قوة واستقرار وايمان وعدل.

4- لابد ان تكون الطريقة الأمثل في التعامل مع الرأي الآخر هي الطريقة الحسنى وعدم استخدام العنف والقوة في اجبار الآخر على القبول برأي معين . فلابد من اعتماد الوسائل السلمية وبالحكمة والموعظة الحسنة التي امر بها القرآن الكريم ، فحرية الرأي تعني حرية النقد البناء وحرية النصح ومقاومة الحجة بالحجة.

5- اتباع وسائل التثبت والتبين من صدق الانباء وصحة الاحداث ،قبل الشروع بالتحدث عنها أو نقدها أو تصويبها،واتباع المنهج العلمي في الوصول إلى الحقيقة وعدم اتباع الظن والحذر من الاشاعات والدعايات الكاذبة .

6- لابد ان تكون ممارسة حرية الرأي ممارسة مسئولة مقدرة تبني ولا تهدم , توحد ولا تفرق, وتبتعد عن العبثية والتصرف غير المسئول فلا بد ان تؤدي حرية الرأي الى تحقيق المصلحة والخير العام للامة ،كما ان الافراد والجماعات عندما يعبرون عن ارائهم فيما يعتقدون انه الصواب ،فيجب عليهم تقدير للامور والنظر في عواقبها والقدرة على الموازنة بين المصالح والاضرار.

7- ان لا يتخذ هذا الحق ذريعة لاشاعة المذاهب الهدامة او تلك التي تترك اثرها الاخلاقي المخرب في المجتمع بل ان تلتزم الآراء خط الفضيلة والمبادئ ولاتخالف النظام العام في الدولة

لقد حددت النقاط السابقة القيود التي يرى الفكر الاسلامي المعاصر ضرورة فرضها على ابداء الرأي في المجتمع الاسلامي ولا شك ان معظم تلك القيود تتسم بالمنطقية والأهمية الكبيرة كالتزام حدود الشريعة وعدم اثارة النعرات الطائفية والعرقية،واستخدام السبل السلمية في ابداء الرأي غير ان كثرة هذه القيود والتوسع فيها قد يهدد مبدأ الحق في ابداء الرأي نفسه،لا سيما وان بعض تلك القيود تتسم بالعمومية وعدم التحديد كمبدأ حسن النية وعدم اشاعة المبادئ الهدامة ، والتي تحتمل تفسيرات تضيق وتتسع حسب الأوضاع التي يعيشها بلد ما والوقت الذي يمر به.

---

1) عبد الكريم زيدان , الفرد والدولة في الشريعة الأسلامية , (بغداد: مطبعة الأعظمي , د.ت) , ص46 . وكذلك راشد الغنوشي : مصدر سبق ذكره , ص53 . وكذلك : محمد الغزالي , هذا ديننا , (دمشق : دار القلم , 1988) ص 53 . وكذلك : عاصم أحمد عجيلي , الحرية الفكرية وترشيد العقل الاسلامي , (القاهرة : مطبعة نهضة مصر , 1984) , ص 52 .

المطلب الثاني
الحقوق الفردية

من ابرز تلك الحقوق:

1- **الحق في الحياة**:إن حياة الانسان والمحافظة عليها وصونها،تعد من اساسيات وثوابت الشريعة الاسلامية لذلك جاءت الآيات القرآنية لتؤكد على قدسية حياة الانسان ولتحرم القتل بغير الحق وعدته من الجرائم الكبيرة فالحياة هبة الله وامانة آلهية أودعها الله سبحانه لدى البشر ليختبرهم وفرصة منحت للبشر ليقوموا بأعمال الخير وليس من حق أية قوة سلب هذه الوديعة الآلهية من الناس ((ولا تقتلوا النفس الذي حرم الله الا بالحق))}الأسراء , الآية 33} وان الانسان لا يملك اي اختيار في ايجاد الحياة او انعدامها لذلك حرم الاسلام الانتحار أياً كان سببه كما فرض القصاص جزاءا لمن يعتدي على حرمة النفس الانسانية [1].

في مقابل ذلك عظم الاسلام من شأن حياة الانسان وحماية النفس تأكيدا على قدسية حياة الانسان فقرر ((ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعا))}المائدة , الآية 32} ويستوي في هذا الحق الناس جميعاً مسلمين وغير مسلمين وبغض النظر عن الجنس او العرق او الدين . وبهذا يكون الاسلام قد شرع على حق الحياة وحماية النفس البشرية من مبدأين:

اولهما: إن حياة الانسان من هبات الله تعالى لا يملك أحد التعرض لها إلا على وفق ما يقرر الشارع المقدس.

وثانيهما: إن المجتمع شريك ومساهم في حياة الانسان ولا يجوز للفرد أن يتجاوز على حياة المجتمع مالم يكن هناك قرار صادر من السلطة التي يمنحها هذا المجتمع.

وبذلك يكون حق الحياة هو الحق الأول للأنسان وبه تأكيد سائر الحقوق وعند وجوده تطبق بقية الحدود وعند انتهائه تنعدم الحقوق وهو حق مكفول بالشريعة لكل انسان ويجب على سائر الافراد والمجتمع والدولة حماية هذا الحق من كل اعتداء مع وجوب توفير الوسائل اللازمة لتأمينه من الغذاء والدواء والأمن.

2- **الحق في الحرية الشخصية**: والمقصود بها ان يكون الانسان قادرا على التصرف في شؤون نفسه.وفي كل مايتعلق بذاته امناً من الأعتداء عليه في نفسه وعرضه وماله، على الايكون في تصرفه عدوان على غيره.

وتعني الحرية عادة الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق عن غيره، وتمنحه السلطة في التصرف والافعال عن ارادة ورؤية دون اجبار أو أكراه أو قصر خارجي.فالانسان يولد حراً ويجب ان يعيش حرا ،وليس لأحد ان يستعبده أو يذله أو يقهره ويستغله فأن العبودية الحق تكون خالصة لله تعالى .

وقد كفل الاسلام حق الحرية الشخصية او حرية الذات وجعل الناس يتساوون في هذه الحرية واوجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الافراد ولا يجوز تقيدها أو الحد منها إلا بسلطات الشريعة وبالاجراءات التي تقرها.

---

1) محمد عابد الجابري , مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية – الاسلامية , في محمد عابد الجابري و(أخرون) , حقوق الانسان في الفكر العربي , (دراسات في النصوص , (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 2002) , ص62 .

إن اقرار الاسلام للحرية لا يعني انه اطلقها من كل قيد أو ضابط ؛لان الحرية بهذا المعنى اقرب ما تكون الى الفوضى , والاسلام ينظر الى الانسان على انه اجتماعي ومدني بطبعه يعيش بين ابناء جنسه فلم يقر لأحد بحرية دون الآخر ولكنه لم يعط لكل واحد منهم حريته المطلقة بل وضع قيودا ضرورية تضمن حرية الجميع وتتمثل الضوابط التي وضعها الاسلام في الآتي :

* ان لا تؤدي الحرية الى تهديد سلامة النظام العام وتقويض اركانه .
* الا تؤدي حرية الانسان إلى الاضرار بحرية الآخرين.
* ان لا تؤدي الحرية الشخصية إلى التجاوز على حقوقا اعم منها .

وبهذه القيود والضوابط لم يقر الاسلام الحرية للفرد على حساب الجماعة , كما لم يثبتها للجماعة على حساب الفرد ولكنه وازن بينهما فأعطى كلا منهما حقه .

3- **الحق في التعليم:** ومن الحقوق الفردية الاخرى , حق التعليم أذ يقرر الاسلام أن التعليم حق للجميع , ويرى الفكر الاسلامي المعاصر بان الاسلام قد تجاوز بالعلم نطاق الحق الى حيث جعله فريضة وضرورة انسانية استنادا الى الحديث النبوي ((طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)) فدلالة الحديث تشير الى ان التعليم حق للجميع وطلبه واجب عليهم ذكورا واناثاً على حد سواء ، فالتعليم فرض عين على كل انسان وليس مجرد حق من الحقوق وعلى المجتمع ان يوافر لكل فرد فرص متكافئة للتعليم وعلى الدولة تأمين سبله ووسائله وضمان تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع وتتيح للانسان معرفة الدين وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشرية.

وعلى المؤسسات التربوية المختلفة من الاسرة الى المدرسة واجهزه الاعلام ان تعمل على تربية الانسان دينيا ودنيوياً، تربية مكاملة متوازنة تنمي شخصيتة وتعزز ايمانه واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها .

وبذلك يؤكد الفكر الاسلامي المعاصر على ان العلم ليس علوم الشرع والدين فحسب بل يدعو الاسلام الى تكامل المعرفة ،لتشمل كل العلوم التي تنهض بعمارة الارض وترقى بروح الانسان وتهيئه للاستغلال الامثل للموارد والقدرات[1] .

واذا كان الفكر الاسلامي يؤكد على الزامية التعليم على كل مسلم ومسلمة ،فأنه يرى بأنه الدولة لابد ان تلتزم بالانفاق من واردات القطاع العام على التعليم مجاناً وفي مراحله كلها .

4- **حق التملك :**

ويعني الاعتراف بحق الملكية الفردية للانسان وتمكين المالك من سلطة التصرف بالشيء والاستفادة منه، والتملك في الاصل يقع في المال الذي هو أحد الضروريات،ويعد أحد الدعائم الاساسية في الحياة ،واحد عناصر الانتاج مع العمل والموارد الطبيعية[2] .

وقد اعطي الاسلام للفرد حق التملك في حيازة الاشياء والانتفاع بها؛لان ذلك من مقتضيات الفطرة ومن خصائص الحرية ، بل من خصائص الانسانية،كما انه يعد دافعاً لزيادة الانتاج وتحسينه ، وجعل الاسلام هذا الحق قاعده اساسية للاقتصاد الاسلامي، ورتب عليه نتائجه الطبيعية في حفظه لصاحبه وصيانته من السرقة ووضع عقوبات رادعة لمن اعتدى عليه ضماناً لهذا الحق كما ان الاسلام رتب على هذا الحق ايضاً نتائج اخرى كحرية التصرف بالبيع والشراء والهبة والوصية وغيرها , غير ان الاسلام لم يترك التملك الفردي مطلقاً من غير قيد لكنه وضع قيوداً لكي لايصطدم بحقوق الاخرين

1) محمد عابد الجابري : مصدر السابق , ص 93 .
2) www.alminbar.net

كمنع الربا والغش والاحتكار والرشوة، وغير ذلك مما يصطدم بالمصلحة العامة[1]، وهذا الحق للرجل والمرأة على حد سواء فللمرأة حرية التملك والتصرف والتدبير في الجانب الاقتصادي ولها حق التملك والحياة ولها حق توكيل غيرها فيما لا تريد مباشرته بنفسها، فضلاً عن حقها في ممارسة الجوانب القانونية كأمضاء العقود والدفاع امام القضاء عن حقوقها الاقتصادية ، كما ان لها شخصيتها المستقلة عن الرجل في اموالها فلها الحق الهبة والوصية ، وفي الوقت نفسه ضمن لها مصادر المال فلها حق في الارث فضلا عن حق العمل[2], كما ان حق التملك يشمل غير المسلمين ايضاً، فمن حقهم التملك في الاموال وغيرها، والتمتع بحقوق الملكية كلها مع الأخذ بعين الاهتمام مساواتهم في القيود والضوابط التي ترد بشأن مصادر الاموال وسبل انمائها واذا كان الاسلام قد اقر حرية التملك للفرد، فانه اقر كذلك حرية التملك الجماعية وهو الذي يستحوذ عليه المجتمع ككل أو بعض جماعاته ولا يكون انتفاع الفرد به الا لكونه عضواً في الجماعة ومثاله المستشفيات العامة والطرق والانهار والبحار ويكون ملكاً عاما يصرف في المصالح العامة وليس للحاكم أو من ينوب عنه ان يتحكم فيه ولكن تقع عليه مسؤولية ادراته وتوجيهه التوجيه الصحيح الذي يحقب مصالح المجتمع ككل.

إن هذا التوازن والاعتدال بين الملكية الفردية والجماعية يتجاوز تطرف الرأسمالية في تضخيم شأن الملكية الفردية ، وتطرف الشيوعية في الغاء هذه الملكية ليأتي الاسلام بطريق وسط يجمع بين مصلحة الفرد والجماعة إذ أباح الملكية الفردية مع وضع قيود معينة عليها لحماية الآخرين، كما منع حق التملك في أمور معينة رعاية لحقوق المجتمع فجعلها ملكية جماعية[3] .

5- **الحق في التنقل:** يرى الفكر الاسلامي المعاصر إن الشريعة الاسلامية قد سجلت سبقاً في تأكيد الحقوق والحريات العامة بما فيها حرية التنقل ووضعت نطاقاً قانونياً لممارسة هذا الحق وفي الموازنة المصلحة العامة مع المصلحة الفردية، فوصفت حق التنقل من الحقوق الشخصية الاساسية وهذه الركيزة الاساسية التي تستند عليها باقي الحقوق ومن دونه يتعذر ممارسة الحقوق والحريات الاخرى، وهذا الحق ذو نطاق واسع فهو يشمل حق التنقل الداخلي واختيار مكان الإقامة وحرية التنقل الخارجي كالسفر والهجرة وايضا حرية العودة إلى البلاد.

فمن حق كل انسان ان ينتقل من مكان اقامته ويرجع اليه ،كما ان له ان يرحل ويهاجر من موطنه ثم يعود إليه من غير تضييق عليه ((قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها))[النساء , الآية 97} .

فقد حث الاسلام على السعي في الارض وعمارتها وهو يكفل في سبيل ذلك الحق في الارتحال والإقامة ، وفي الوقت نفسه لا يجوز اجبار شخص على ترك موطنه ولا ابعاده عنه من غير سبب مشروع وقد نصت المادة (23) البيان العالمي عن حقوق الانسان في الاسلام الصادر في 19 ايلول 1981م على حق كل فرد في ان تكون له حرية الحركة والتنقل من مكان اقامته واليه ،وله حق الرحلة والهجرة من موطنه والعودة إليه دون تضييق عليه أو تعويض له ، ولا يجوز اجبار شخص على ترك موطنه ولا ابعاده عنه تعسفاً - دون سبب[4] .

على إن حرية الانتقال قد ترد عليها بعض القيود اذا ما أقتضى ذلك الصالح العام لدواعي تتعلق بالصحة أو الامن العام أو غيرها , ولكن القيود ترد في حقية مؤقته ولفئة معينة فلا تنطبق على الناس كلهم ولا ينفذ في الاوقات جميعهم فأذا ما انتهت الضرورة وجب العوده الى الوضع الأصلي .

---

1) فاروق السامرائي , حقوق الانسان في القرأن الكريم , في محمد عابد الجابري وأخرون , مصدر سبق ذكره , ص91 .

2) محمود شلتوت , الاسلام عقيدة وشريعة , ط2 , (القاهرة : دار القلم , د.ت) , ص 243 .

3) راغب السرجاني , حرية التملك في الاسلام , Islamstory.com .

4)ينظر : البيان الاسلامي لحقوق الانسان , مجلة الحوار , العدد 9 , 1988 , ص70 .

6- **حق العدالة :** من حق كل فرد ان يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم ومن حق الفرد ان يلجأ الى سلطة شرعية تنصفه وتدفع عنه ما لحق به من ضرر أو ظلم وعلى الحاكم ان يقيم هذه السلطة ويوافر لها الضمانات الكفيلة بحيادتها واستقلالها ، ولا يجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه تحت أي مسوغ .

وقد قرر الاسلام مبدأ المساواة في التقاضي والترافع، فالقانون يطبق على الجميع من دون تمييز لفرد على حساب آخر تبعا لاختلاف الدين أو العقيدة أو الجنس وغيرها، وان التسوية بين المواطنين أمام القانون تعود لاعتقاد الاسلام بوحدة بني البشر جميعا في المنشأ والمصير والخلق فلا موجب للتميز بينهم ؛ بسبب الاختلاف في المكانه الاجتماعية والاقتصادية بنظر الاسلام ، وان التمييز في تطبيق القانون يوهن القانون ذاته ويقلل من احترامه فينفي الغرض منه وهو تنظيم المجتمع واصلاح أوضاعه وتدبير شؤونه وتنسيقها .

ويؤكد الفكر الاسلامي المعاصر على انه لا فرق بين الحاكم والمحكوم في تطبيق القانون ، فالحاكم لا يمنح امتيازات خاصة , بل في التطبيق يتساوى الحاكم مع المواطن الذي يخاصمه ولا يجوز لولي الامر ان يتدخل في حكم القاضي بل يجب عليه ان يعين في احقاق الحق والحكم بين الناس بالعدل ، الا ان ولي الأمر يستطيع ان يراقب الاحكام التي يصدرها القضاة ليتأكد من عدم مخالفتها لشريعة الاسلام.على ان لا يتعارض ذلك مع استقلال القضاء بعده الضمانة الحقيقية لصيانة القضاء من التدخل لاي طرف سواء السلطة التشريعية أو التنفيذية ؛ وذلك لكي يستطيع القضاء القيام بدوره الحقيقي في حفظ الحقوق والحريات دون ضغوط خارجيه أو مؤثرات تحول دون احقاق الحق [1] .

7- **حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة :** فمن حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة من طعام وشراب وملبس ومسكن ،في نطاق ما تسمح به موارد البلد.ولا شك في أهمية الكفاية الاقتصادية للمواطن فهي تدفعه الى الاستقرار في بلده في حين ان عدم توفير الكفاية الاقتصادية يدفع به الى الهجرة وان لم يفعل ذلك فأنه سيعيش حالة اغتراب عن المجتمع ((فالغنى في الغربة وطن والفقر في الوطن غربة)).

وأكد الفكر الاسلامي المعاصر على ان مسؤولية الحكومة متابعة شؤون الفقراء والايتام وايوائهم في بيوت تشرف عليها الدولة مع الاشارة الى ان هذا الحق يشمل المواطنين جميعاً فلا يجوز وفق النظرية الاسلامية ان يبقى في المجتمع المسلم انسان محروم من الحاجات الضرورية , كما يذهب الفكر الاسلامي إلى التأكيد على ان مفهوم الكفاية الذي يجب على الدولة ان توافره للمواطن يأخذ منحى متطور من الناحية الكمية والنوعية بحسب أحوال المجتمع ويدخل في ذلك سائر الحاجات السائدة في المجتمع الاسلامي تبعاً لمستوى المعيشة العام [2] .

8- **حرية العقيدة_:** يرى الفكر الاسلامي المعاصر ان الاسلام قد سبق الاعلانات العالمية المعاصرة في ضمان حرية الانسان وعقيدته باربعة عشر قرنا عندما اعلن حرية الاعتقاد والتدين ،مشيرا الى ان القران الكريم قد ارسى هذا الحق في قوله تعالى((لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)){ البقرة , الآية256} .

وتجلى في هذا المبدأ تكريم الانسان واحترام ارادته وفكره وحريته بالهدى والضلال في الاعتقاد وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه[3] .

---

1) رحيل غرايبه , مصدر سبق ذكره , ص 398 .
2) محمد شوقي الفنجري , المذهب الأقتصادي في الاسلام , (د.م , مكتبة عكاظ , 1981) , ص 100 .
3) أمير موسى , حقوق الانسان (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 1994) , ص 153 .

إذن فالعقيدة الاسلامية لابد ان تبنى على اليقين الصادق لان اساس تكوينها هو العقل والفكر فالايمان المقبول هو الذي يأتي وليد يقظة عقلية واقتناع قلبي؛ لأن الاعتقاد والايمان من الأمور التي لا يحكم فيها الأكراه او الإجبار وهكذا فأن الشريعه اباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانتها وحمايتها[1] .

وقد قررت الشريعة الاسلامية حرية العقيدة ولكنها لم تكتف باعلان هذا الحق بل اتخذت طريقين هما :

1- الزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء وفي تركه يعمل طبقا لعقيدته , وان قبل صاحب العقيدة ان يغيرها عن اقتناع فلا حرج , وان لم يقبل فلا يجوز اكراهه ولا تهديده.
2- الزام صاحب العقيدة ان يعمل على حماية عقيدته وان لايقف موقفاً سلبياً , فأن عجز عن حماية نفسه كان عليه ان يهاجر الى بلد اخر يحترم اهله العقيدة ويتمكن فيه من اعلان ما يعتقد.

وهناك مظهران من مظاهر حرية العقيدة والفكر بالاسلام :

اولهما :حرية المسلم في تفكيره الديني وفي طريقة فهمه للدين وفرائضه دون ان يحول بينه وبين تلك الحرية تسلط من فرد او جماعة او دولة , ودون ان يصيبه من جراء ارائه الدينية ضرر في نفسه او حاله او عمله .

وثانيهما: حرية غير المسلم الذي يعيش في الدولة الاسلامية في ان يحيا حياته الدينية الخاصة ويتعبد على طريقة دينه وتنظيم شؤون حياته وفقاً لمقتضيات ذلك الدين دون ان يتعرض لمضايقة أو اضطهاد أو ان يضار في نفسه وحاله وعمله من جراء مخالفته في الدين للمجتمع الذي يعيش فيه , وان تتعرض اماكن عبادته للهدم أو التعطيل أو أي نوع آخر من انواع المصادرة[2] .

إن هذه الحقوق وغيرها من الحقوق والحريات التي أكد عليها الفكر الاسلامي المعاصر, وقد ارتقى بها الاسلام الى مستوى عال من السمو إلى الحد الذي تجاوز فيه مرتبة الحقوق ليعدها ضرورات ثم ادخلها في اطار الواجبات . فالحقوق الفردية والجماعية كلها هي في نظر الاسلام ليست فقط حقوقاً للإنسان من حقه أن يطالب بها ويسعى في سبيل الحصول عليها , وإنما هي ضرورات واجبة لهذا الانسان ولا سبيل لحياته بدونها , وفضلاً عن ذلك فأن ، الاسلام قد سبق المذاهب الفكرية الاخرى في تقرير هذه الحقوق التي اتصفت بالواقعية والعملية , اذ لم يترك تلك الحقوق لرغبات الافراد والحكومات وانما جعلها فروضاً تدخل في اطار التكاليف الآلهية ورتب عليها مسؤوليات دينية ودنيوية وآخروية .

الـــمبـــحـــث الـــثـــالث

الموقف الاسلامي المعاصر من الرؤية الغربية لحقوق الانسان

من الطبيعيأن يرتبط النقد الاسلامي زمنياً بالمدة التي اعقبت صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عام 1948م والذي توج المسيرة الطويلة في حياة اوربا التي ناضلت من اجل هذه الحقوق ، كما ان الاعلان العالمي قد شكل نقطة ارتكاز اساسية للاعلانات الدولية والاقليمية اللاحقة والخاصة بحقوق الانسان سواء اكانت المدنية منها أم الطبيعية وصدرت منذ ذلك الوقت عدد من البحوث والدراسات الاسلامية الخاصة بهذا الجانب ولكنها ظلت محدودة ومحصورة في اطار نقد الرؤية الغربية مع محاولة

1) محمد الغزالي , حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام وأعلان الامم المتحدة , (القاهرة : د.ن , 1963) , ص76 .
2) عبد القادر عوده , مصدر سبق ذكره , ص 213 . كذلك , علي عبد الواحد وافي , الحرية في الاسلام (مجلة الحج , العدد 22 , 1968) , ص 25 .

طرح البديل موضحة مواطن اللقاء والاختلاف بين الرؤية الغربية لحقوق الانسان ، لا سيما فيما يتعلق بالأصول الفكرية والفلسفية لهذه الحقوق عند الاسلام والغرب .

لقد شهدت بداية الثمانينات من القرن العشرين وحتى وقتنا الحاضر اهتماماً متصاعداً بموضوع حقوق الانسان من المفكرين الاسلاميين ، وكان وراء هذا الاهتمام بواعث فكرية ومعرفية وسياسية وقانونية اذا اصبحت قضايا حقوق الانسان تشغل اهتمام العالم وتفرض حضورها ولا سيما عندما يحصل انتهاك واضح لها كتضييق بعض الانظمة على الحريات العامة للمواطن ، فضلاً عن مكانة حقوق الانسان في ظل التطورات الدولية المعاصرة وبروز المنظمات العاملة المعنية بمراقبة الحقوق والحريات في العالم .

المطلب الاول

اولا: ردود وانتقادات الفكر الاسلامي للرؤية الغربية لحقوق الانسان

في اطار معالجة للرؤية الغربية لحقوق الانسان ، ركز الفكر الاسلامي المعاصر ابتداءً في شبهة الغربيين التي حاولوا تجريد الدين الاسلامي من الاهتمام بحقوق الانسان ، معولين في اثبات هذه الشبهة على عدم ورود لفظ حقوق الانسان في القرآن الكريم وفي مؤلفات المفكرين الاسلاميين في السابق ، فضلاً عن اعتماد النظرة التأريخية التجزيئية من خلال تناول بعض الحقب التأريخية الاسلامية التي غلب عليها طابع الجمود والانحطاط والتدهور السياسي والاجتماعي وتعميم الاستنتاج القائل بان لا مكان لحقوق الانسان في الممارسة العملية الاسلامية ، على باقي حقب التأريخ الاسلامي ، وتستهدف الرؤية الغربية من هذا الطرح تأكيد عدم صلاحية الاسلام من حيث كونه نظاماً سياسياً واجتماعياً ، لقيادة المجتمعات في الوقت الراهن ، وان الانموذج الغربي وممارساته التطبيقية في مجال حقوق الانسان هو الأجدر بالتعميم لكي يصبح نظاماً عالمياً .

وفي معرض الرد على هذه الشبهة ، فان الفكر الاسلامي المعاصر يرفض فكرة اسبقية الغرب في تبني حقوق الانسان ، مؤكداً ان الغرب الذي توجه إلى تقرير هذه الحقوق في القرن العشرين بعد الحرب العالمية الثانية ، لم يكن السباق في هذا الميدان ، فقد شرع الاسلام وقبل أكثر من اربعة عشر قرناً ، حقوق الانسان في شمول وعمق وأحاطها بضمانات كافية ، ولم يقتصر أمر الأسبقية على الجانب التشريعي فقط وانما شمل الممارسة والسلوك ايضاً ، فالامة الاسلامية في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين من بعده كانت سباقة في السير عليها ، وان الممارسة الحالية للنظم الغربية في مجال حقوق الانسان لا تزال متخلفة بالقياس الى الممارسة الاسلامية في تلك العصور[1] .

ويُعد الفكر الاسلامي المعاصر بان معالجات الاسلام لقضايا حقوق الانسان لا تندرج تحت هذا المصطلح ؛ لانه مصطلح معاصر إلا إن مضمون مبادئ هذا المصطلح من الاصول البديهية في احكام الشريعة انطلاقاً من الفلسفة الانسانية للاسلام القائمة على مبدأ تكريم الانسان من حيث هو انسان بغض النظر عن دينه أو لونه أو اقليمه.

أما بصدد الارتكاز إلى بعض حقب التأريخ الأسلامي فان الفكر الاسلامي المعاصر لا ينكر وجود حقب في التأريخ سجلت امتهاناً لحقوق الانسان ، لعدم تطبيق الشريعة الاسلامية بصورتها الصحيحة ، أو تقصير بعضهم في تطبيقها ، إلا ان سلوك هؤلاء الحكام لا ينبغي ان يحسب على الاسلام بوصفه ديناً أو تنسب إليه ، كما ان تقويم موقف الاسلام من حقوق الانسان ينبغي ان تقوم على اساس دراسة متكاملة في جوانب الفكر والنظم والرموز والسلوك والتطبيق ودراسة النماذج التأريخية السلبية

1) علي عبد الواحد وافي , حقوق الانسان في الاسلام , (القاهرة : دار النهضة , 1979) , ص 2 .

والايجابية للتوقف عند مكامن القصور في النماذج التأريخية السلبية ، وعناصر البناء والتأصيل في النماذج الأيجابية [1] .

في مواجهة ذلك, وفي إطار الجدل الإسلامي حول حقوق الإنسان , تبلور في الفكر الإسلامي اتجاه آخر يؤكد على الخصوصية التي تميز الرؤية الاسلامية للحقوق , وتحذر من خطورة جعل الغرب هو الأساس الذي نقلده ونصوغ أفكارنا وفق معاييره وطرازه , وحتى لو كانت مبادئ حقوق الانسان في الغرب تتفق مع مبادئ الإسلام وقيمه , فان ذلك ليس مدعاة للقياس عليها وليس مبرراً لجعل الإطار الغربي أو غيره هو التحليل الأخير والمرجعية في هذا الحقل إلا بمقدار الانفتاح المطلوب حضارياً من منطلق التعارف الإنساني .

فضلاً عن ذلك فان المحاولات الساعية إلى استيراد المنظومة القيمية الغربية المرتبطة بأُسسها الفلسفية المعروفة , سيؤدي إلى[2] :

1- استمرار الاعتماد على الغير مما يقود إلى حالة من التبعية الثقافية.

2- الصراع الاجتماعي والتفرقة التي ربما يتسبب بها تصادم القيم بفعلاعتماد المنظومة الحقوقية المستوردة ومحاولة تبيئتها في المجتمعات الاسلامية .

3- حرمان المسلمين من بناء منظومتهم الخاصة من جهة , وحرمان الغرب من مشعل حضاري هم اليوم في أمس الحاجة إليه نتيجة ما وصل اليه من تفسخ اجتماعي من جهة اخرى.

ولايفوت هذا الاتجاه الإشارة إلى قلة اهتمام الفقهاء والمرجعيات الاسلامية بمساحة الفكر المعاصر ويُعد ذلك من أهم التحديات التي يتعرض لها فقه الحقوق والحريات في عصرنا, كما لايفوته تشخيص الأسباب التي أدت الى تردي الوضع الحقوقي سواء على صعيد البحث أم الواقع إذ تتمثل تلك الأسباب بالتفسير الخاطئ أو الناقص لروح الاسلام وتعاليمه , والتطبيق الخاطئ لتلك التعاليم وعدم إرتقاء المسلمين فكراً وفعلاً إلى التعاليم الانسانية في الاسلام , هذا فضلاً عن الدور السلبي الذي أدته الحكومات الاستبدادية والمنغلقة على نفسها والتي وقفت عقبة أمام التنظير الحر والتطلع نحو الأفضل .

إن كل ذلك لا يعني خواء المنظومة الاسلامية أو ضعفها, وتتم الاشارة بهذا الصدد الى ما تضمنته النصوص القرآنية الخالدة وأحاديث السنة النبوية الشريفة وسيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسيرة أهل بيته الطاهرين وسيرة أصحابه الاجلاء لتتحول إلى تطبيقات رسالية بالبرهان العلمي التجريبي الى حجة خالدة للبشرية وعلى قابليتها العملية للتطبيق, وعلى مرونتها المتحركة مع تطور الزمن.

وإذا كانت المكتبة الاسلامية قد افتقرت الى كتابات تصب مباشرة في هذا المجال, فان ذلك لايعني خلو التراث الحضاري الاسلامي من مؤلفات احتوت على ابواب فقهية وردت فيها مفردات ومواضيع عن حقوق الإنسان والحريات بالتفضيل تارة, وبالعموميات تارة اخرى مثل كتاب (جواهر الكلام) للشيخ محمد حسن النجفي و (الفقه) للسيد محمد الشيرازي , والعروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي ,فضلاً عن موسوعات لبعض فقهاء السنة تناولت موضوع الحقوق مثل (المبسوط) للسرخسي و نظرية المقاصد في (الموافقات) للشاطبي , والموسوعات الفقهية في الحقوق التي جمعت الانجازات الفقهية في هذا المجال[3] .

---

1) سيف الدين عبد الفتاح , حقوق الانسان في الاسلام , قضايا دولية , العدد 294 , 1995 , ص 11

2) وسام فؤاد , حقوق الانسان : بون شاسع بين الطرفين الغربي والاسلامي , موقع أسلام أون لاين , نت .

3) الديمقراطية وحقوق الانسان بالأسلام : الرؤية الاسلامية والنظرية الغربية , موقع الهيئة العالمية للفقه الاسلامي .

ثانيا: إنتقادات ومآخذ على حقوق الإنسان في الرؤية الغربية

يركز بعض على المرتكزات الفكرية التي بنيت على أساسها حقوق الإنسان في الغرب , واختلافها بالتأكيد على المعالجة الاسلامية لقضية الحقوق والواجبات , فالغرب وضع حقوقاً للناس في مواجهة بعضهم بعض فتحولت العلاقة الانسانية الى تناقض مصلحي فعلي ومن ثم إلى تنافس وصراع وتحولت الحقوق الى عبء يمكن للفرد أن يتخلص منها متى ما غابت أعين القانون عنه .

كما أجازت التشريعات الغربية والقوانين للفرد مزاولة كل مايحقق رغباته وحقوقه وفق مفهومه من دون قيد أو شرط من دين أو خلق قويم أو عرف صحيح وبهذا أُبيحت العلاقات الجنسية من دون ضوابط مهمة كما أُبيح الإلحاد بغض النظر عما يترتب على ذلك من نتائج خطيرة للمجتمع وأفراده[1].

ان ذلك , وبلاشك , يختلف عن الرؤية الاسلامية , التي صاغت حقوق الانسان في صورة واجبات تقع على عاتق المسلمين , فالحقوق في الاسلام ليست ضرباً من الاخلاق غير الملزمة بل هي تشريعات فيها المحكم وفيها المتشابه وفيها ما ترك تفصيله لتطورات وظروف وأحوال الجماعة المسلمة وبما يتلائم مع النظرة الانسانية .

وإذا كان التأسيسي الشرعي الأصولي يؤكد على ان كل شيء في الأصل مباح وهو الأوسع دائرة وان الاستثناء هو التحريم وهو الأضيق دائرة , فأنه أساس الإباحة والتحريم هو مصلحة الانسان نفسه ولا تقف حدود وحرية الأفراد وحقوقه إلا عند حدود وحرية وحقوق الآخرين فلا يجوز أن يمس أحد حرية . أو حق الغير (فلا ضرر ولا ضرار) ولا بد في جميع الحالات من الإلتزام بفضائل الأخلاق في ممارسة الحقوق أو في الدفاع عنها[2].

ويطرح الفكر الاسلامي المعاصر نقاطاً عديدة يعدها تمثل تصورا في الرؤية الغربية للحقوق ومنها :

1- تحكم قانون المنفعة

ومن المنطلقات الفكرية التي يجري التركيز عليها وتوظيفها لبيان الفروق الجوهرية بين المنظومتين الاسلامية والغربية , هي تلك الفكرة المحورية في المشروع النهضوي الغربي , ونقصد فكرة المنفعة التي أدت في تطورها إلى اخضاع تحليل الظاهرة الاجتماعية والسياسية للمفاهيم الاقتصادية , فكما يبحث الانسان بشكل عقلاني عن تعظيم منفعته في التبادلات الاقتصادية , كذلك يسعى الى الوصول الى نقطة التوازن بين منفعته ومنفعة الآخرين في علاقاته الاجتماعية والسياسية .فهو يحترم حقوق الآخرين كي يضمن احترامهم لحقوقه في ظل مجموعة توازنات واقعية وقانون وضعي ينظم هذه الحقوق المتبادلة , وتفترض هذه الفكرة نظريا وجود نقطة توازن بين حق الفرد وحقوق الآخرين ومنفعته ومنفعتهم , غير ان الواقع العملي يفرض طغيان المنفعة الفردية على العقلانية فكلما اصطفت الحقوق بالصفة التعاقدية والقانون , غلبت المنفعة الفردية في العلاقات التي لا ينظمها قانون وهي كثيرة[3] , كما يسعى الفرد في بعض الاحيان الى تطويع القانون ذاته واستغلال ثغراته في سبيل منفعته الفردية التي تمثل الأولوية وهو مايمثل إشكالية نظرية ومأزق واقعي لمشروع التنوير الغربي الذي يمثل أساس الفكر الغربي المعاصر .

---

1) مسلم محمد جوده , حقوق الانسان بين التشريع الاسلامي والتصور الغربي , موقع أسلام أون لاين , نت .
2) أبراهيم البيومي غانم , مجلة حراء , العدد 19 , 2010 , ص 53 .
3) هبة رؤوف عزت , أشكاليات مفهوم حقوق الانسان , dor.ahbotoo.net , أنظر كذلك , دينا شحاته , الليبرالية : نظرة نقدية , السياسة الدولية , العدد 132 , 1988 , ص 48 .

أما الشريعة الاسلامية فلم يكن هدفها في تنظيمها للمجتمع الوصول إلى غاية نفعية خاصة أو إقامة النظام والاستقرار فقط كما تفعل القوانين الوضعية , وأنما حرصت على خلق مجتمع مثالي في أوضاعه المادية وقيمه الروحية من جهة, وخلق التوازن بين المصلحة الفردية ومصالح المجتمع من جهة اخرى . ووصفت حقوق الانسان الشاملة في الاسلام ضمانة للفرد والاسرة والجماعة والدولة على حد سواء.

2- غموض الحقوق الطبيعية

يتفق الكثير من المفكرين على ان حقوق الانسان كما وردت في الاعلان العالمي لحقوق الانسان , استمدت أصولها من المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر حول الفرد المستقل وعن حقوقه الطبيعية والتي حددت الغاية من كل مجتمع انساني صيانة الحقوق الثابتة للانسان , تلك الحقوق هي الحرية والتملك والطمأنينة ومقاومة الظلم , وقد مثلت تلك الأفكار تفسيراً وتبريراً في الوقت نفسه للنظام الرأسمالي الذي يُعد الملكية أساساً للنزعة الانسانية البرجوازية والتي تعني تأكيد ذات الانسان ضد عبودية الاقطاع بأسم الفردية وضد الكنيسة بأسم حرية التفكير.

وعليه ارتبطت هذه الحقوق بالحرية الفردية للانسان الغربي فقط وليس حقوقاً البشر كلهم وان ادّعى الغرب من يمثله ثقافة عكس ذلك , كما ان النظرة الفردية قدمت الحقوق الفردية على أي حقوق اخرى تتعلق بالمجتمع أو حق الشعوب , وقدمت الحقوق السيا سية والمدنية , التي أصبحت محور دعوتها, على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية التي أهملها مدة طويلة.

وهذا الاخلال يعني ذهاب الانسجام بين الفرد والفرد الآخر وهو الظلم الذي يدعو إلى الصراع وهو العلة الاساسية في النزاعات التي ان تفاقمت تحولت إلى حروب بين الدول والتي تؤدي بدورها إلى إنتهاك واضح للحقوق الانسانية , فما من فرد أو شعب أو حكومة يتجه نحو الواجبات بدون حقوق , أو حقوق بلا واجبات إلا فتح باباً للظلم لايغلقه إلا العدل وهذا ما كرسه الاسلام من خلال تأكيده على تلازم وتوازن الحقوق والواجبات , فتعزيز حق الفرد وحق الجماعة بحكم الشرع يجعل حق كل منهما مقروناً بالواجب , بل ان ما هو حق للفرد أو الجماعة هو في الوقت نفسه واجب تكليفي مفروض على أحدهما لصالح الآخر[1].

كما يرى الاسلام إن هذه الحقوق المحدودة المنصوص عليها في المواثيق أقل شأناً وأضعف خطراً من ان تخدم الانسانية بوجوه سلوكها وعلاقاتها جميعها حتى وان أولت هذه الحقوق تأويلاً صحيحاً وصرفت عن تفسيرها البرجوازي , في حين نرى ان الاسلام فصل الحقوق بشكل يضمن معالجة مختلف قضايا المجتمع بفئاته الجنسية والعمرية كافة بشكل يضمن الاستمرارية لهذه الحقوق لأوقات طويلة عكس القوانين الوضعية الغير قابلة لأن تستمر طويلاً ولايمكنها أن تثبت للزمن فسرعان مايبدو خللها وتحتاج الى إصلاح , ويفسر ذلك انطلاقاً من قصور العقل البشري على أن يدرك مصالحه الحقيقية وكمالاتة النفسية خاصة بعد أن أحاطته عدد من المصالح والانفعالات التي تطمس الطريق أمامه الصحيح الى الحق , فضلاً عن المشكلات الاجتماعية المعقدة والمتشعبة والتي قد تخفى أكثرها على واضعي القانون[2] .

---

1) برهان غليون , الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي , في مجموعة باحثين , حقوق الانسان العربي , (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية , 1999) , ص 37 .

ولا يعني ذلك الانتقاص من قدرة الانسان وشخصيته , إذ تبقى الدعامة الأساسية التي اتخذها الاسلام لكل ما شرعه من عقائد ونظم وقوانين هي حري لعام حفاظاً على العدل في الحركة الاجتماعية والانسانية عموماً وقوانين هي حرية الفرد والاعتراف بقدرته على الاختيار بملء إرادته دون حاجة الى وسيط أو وصي إلا في حالات نادرة واستثنائية محدودة تتعلق بفقدان الأهلية .

وبتقرير الحرية الفردية تقررت مجمل الحقوق الأساسية المرتبطة بكيان الانسان وآدميته وفي مقدمتها حق التعبير والتفكير وحق البحث والتأمل .

3- ضعف الضمانات

لم يقتصر النقد الاسلامي لحقوق الانسان الغربية على أسسها الفلسفية , بل امتد الى جوانب اخرى فتنتقد على أنها سلبية وشكلية تعطي المواطن امكانات نظرية دون ان تمكنه من وسائل بلوغها أو تحميه من القهر.

كما ان تحديد وتفصيل الحقوق يقتصر في كثير من الأحيان على مبادئ عامة مجردة كالحرية والعدالة ومنع التعذيب دون بيان التقنيات التفصيلية التي تحدد تنفيذها وصيانتها . فعلى سبيل المثال جاء أشهر إعلان لحقوق الانسان في عام 1948م ويتكون من 30 مادة خصصت منه مادتين للضمانات لكنهما اتسمتا بالغموض والعمومية فنصت المادة 28 على" أن لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الاعلان تحقيقاً تاماً " وتضمنت المادة 30 من الاعلان نفسه تحذيراً " من التحايل على نصوصه أو إساءة تأويلها " دون تحديد جزاء للمخالفة [1].

لا شك ان عدم تحديد الوسائل لكفالة تمتع الانسان بحقوقه وحرياته يجعل الحقوق خاضعة لإشتراطات ذاتية ترتبط بمصلحة الدولة أو حكامها دون النظر الى الإشتراطات الموضوعية المتعلقة باقرار تلك الحقوق والحريات , وعلى الرغم من محاولة بعض المواثيق والعهود الدولية التي صدرت بعد الاعلان العالمي تدارك موضوع الضمانات من طريق النص على تشكيل لجان ومحاكم دولية لهذا الغرض , الا ان الواقع اثبت ازدواجية المعايير في هذه الآليات ومصادرة القانون لصالح القوي على حساب الضعيف,ويمكن الالتفاف عليها, فعلى سبيل المثال كثيرا ماتنتهك نصوص الاتفاقيات في الدول النامية بشكل خاص وتقنن تلك الانتهاكات بوضعها في نصوص تشريعية نحو قانون الطوارئ والاحكام العُرفية والمحاكم الاستثنائية وتصبح الاستثناءات الاصل في تقرير حقوق الانسان[2] , هذا بخلاف ما تقرره الشريعة الاسلامية التي اظهرت التفضيلات لحقوق الانسان في الجانب الايجابي بالتشريع لضمانات هذه الحقوق, ومن الجانب السلبي يمنع التجاوزات. ويعد الايمان بالله تعالى وتقواه اول ضمانات حقوق الانسان المسلم من ناحية تقريرها ومن ناحية انفاذها وتدعيمها والنضال لآجلها ويصبح دفع العدوان واجباً شرعياً وتغدو الحقوق واجبات مقدسة لايحق للمستخلف ان يفرط او يتهاون فيها ؛ لانها ليست ملكاً له بل لله سبحانه والمطلوب من الانسان التصرف في وظيفة الاستخلاف وفقاً لارادة المالك . وفضلا عن السلطة الداخلية الايمانية هناك السلطة الخارجية المتمثلة بقانون العقوبات وفقه الحدود والقصاص والديات واستقلالية محاكم القضاء الشرعية وهذا ما تكفله اجهزة الدولة مضافاً إلى حوافز الأجر والثواب ورادع العقاب . وتترتب على المخالفين للشريعة الذين يعتدون على

---

1) محمد فتحي عثمان , حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي , (بيروت : دار الشروق , 1982) , ص60 .

2) راشد الغنوشي , مصدر سبق ذكره , ص 52 .

الحرمات وحقوق الغير عقوبات تحول دون ضياع تلك الحقوق ولتحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الوجود الانساني أو مايطلق عليه الضروريات نحو حفظ الحياة وحفظ الدين والعقل والمال والعرض .

وتبقى المستجدات وتطورات الحياة تفرض رؤية تجديدية وتأكيدية لضمانات الحقوق ويدعو بعض الباحثين الفقه الاسلامي بتقرير الحقوق وضمان مصداقية تطبيقها من خلال الرقابة الدستورية على تشريع القوانين والرقابة الوطنية الشاملة على اداء وسائل الاعلام ومنع الدعاية للتعصب والحروب والكراهية والتطرف أو أية دعاية لايديولوجيات التطهير العرفي والمذهبي والديني لارتباط ذلك كلة بحق الحياة ولا بد من تأسيس وتطبيق وتطوير الحقوق في الفكر والدين والمذهب والاتجاه السياسي ولابد من الممازجة بين الحقوق والوعي والتقنيات والهاجس الانساني والتدريب والعقلانية [1] .

المطلب الثاني
الفرق بين الصياغتين الاسلامية والغربية لحقوق الانسان

فالاختلاف لا ينحصر في العناوين العامة انما يمتد ليشمل الأسس الفلسفية وكذلك بعض الجوانب التفصيلية لهذه الحقوق كما يظهر الفرق بين الصياغتين في التكيف القانوني لهذه الحقوق من حيث مصدرها فضلاً عن مقاصد الرؤية الاسلامية منها مقارنة بمقاصد الرؤية الغربية وإلى هذا الرأي يذهب جل الباحثين والمفكرين الاسلاميين المعاصرين .

فمن ناحية الاساس الفلسفي : يرى هذا الرأي بان الرؤية الغربية لحقوق الانسان تستند الى أساس فلسفي وضعي هو القانون الطبيعي الذي يرتبط بالانسان من الناحية الطبيعية له ، وهذا الجانب موضع انتقاد الفكر الاسلامي استناداً الى مسوغات عدة منها[2]:

1- الحقوق الطبيعية الأزلية أمر لايمكن قياسه والتأكد من وجوده عملياً بالعقل المجرد ، وبما ان الانسان اجتماعي بطبيعته فلا يمكن اثبات وجود حقوق طبيعية بمعزل عن الوجود الاجتماعي في اطار الجماعة السياسية .

2- إن القانون الطبيعي الذي تستند إليه الحقوق الغربية يعد من الأسس الفلسفية الغامضة وهو مفهوم غير محدد الأمر الذي يحرم تلك الحقوق من العمق والبواعث القوية للالتزام بها .

3- ما دامت الطبيعية هي أصل الحقوق الانسانية ، فان الحكم في فصل النزاع عند تضارب الحقوق الطبيعية للافراد أو الأمم يكون حينها للقوة المادية التي يختص بها الفرد أو الأمة ، ولهذا فمن المشروع في المجتمعات الرأسمالية تركز الفقر والبؤس والتحلف لدى الأقليات الضعيفة في المجتمع .

وبالمقابل يستند تقرير الحقوق في الاسلام إلى عقيدة الايمان بالله تعالى وهي في عمقها وشمولها ودوامها لا تقارن بفكرة القانون الطبيعي فاستناد الحقوق الى الله تعالى وشريعته يؤدي إلى ان تصبح حقوق الانسان دين وعقيدة للمسلم يحرم انتهاكها ، فلم يدع الاسلام امر تقريرها للانسان لكونه مدفوع بتحقيق مصالحه ومصالح قومه في حين الحقوق ميزان الله لا يظلم عرقاً أو فئة أو طبقة ،كما يتوجب على المسلم الالتزام بتلك الحقوق حتى لو خالفت مصلحته الفردية ورغباته ، وتقام تلك الحقوق من طريق الدولة الشرعية التي يصبح لها غاية ايجابية وليس سلبية ، اي ليس من مقاصدها منع عدوان الناس بعضهم على بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب بل يصبح هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الذي جاءت به الشريعة .

---

1) عبد الامير زاهد , قراءات في الفكر الاسلامي المعاصر , (بيروت: دار العارف للمطبوعات , 2009) ص 205 .
2) محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل , النظرية السياسية الأسلامية في صفوف الانسان الشرعية : دراسة مقارنة , (الدوحة : مركز البحوث والمعلومات , 1990) , ص36 .

أما من ناحية الغاية : فان حقوق الانسان في الرؤية الاسلامية ترتبط بالغاية الكبرى من مقصود التشريع الاسلامي وهي تحقيق عبودية الخلق لله عز وجل وحفظ مقاصد الشريعة ، في حين ان غاية الرؤية الغربية ترتبط بتحقيق الأهداف والقيم الغربية والتي تختص بها طبقات او شعوب معينة ، كما ان التشريع الغربي أهمل في كثير من الأحوال حقوق الشعوب غير الغربية مما يجعل واقع حقوق الانسان في النظرية الديمقراطية الغربية حقوق الانسان الغربي فقط ، وحقوق من تتركز لديه الثروة والقدرة المادية وليست حقوقاً شاملة للناس كلهم وان ادعى منظرو الفكر الغربي غير ذلك [1].

ومن المآخذ الاخرى التي يؤشرها الفكر الاسلامي المعاصر على التصور الغربي لحقوق الانسان ، ان جملة الحقوق والحريات الغربية شكلية وسلبية تعطي للانسان امكانات نظرية من دون ان تمكنه من وسائل بلوغها ، ولا شك ان لا قيمة لحق لا يتمكن صاحبه من التمتع به ولا قيمة له اذا لم تتوافر له ضمانات تحميه من الانتهاك فمن حق الانسان الغربي ان يفكر ويعبر ويمتلك ، ولكن في الواقع لا يتمكن من ذلك طالما ان السلطة الثروة والثقافة تمتلكها فئةمحدودة من المواطنين ، المساوين له نظرياً في تلك الحقوق [2].

وفضلاً عن ذلك فان التنظير الغربي لحقوق الانسان يقتصر في كثير من الاحيان على مبادي عامة مجردة تستند إلى مفهوم الحرية ومفهوم العدالة والمساواة والآخاء من دون بيان التقنيات التفصيلية التي توضح هذه المفاهيم ، أي أنها تعاني نقصاً وغموضاً في الاسس والمفاهيم في حين فصلت الحقوق في الاسلام بغاية الوضوح فجاءت النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية محددة للحقوق محرمة لتجاوزها وانتهاكها ، مثل تحريم القتل لحفظ الحياة الانسانية ، ووجوب الجهاد لازالة الاستبداد وعبودية الانسان للانسان ، وتحريم القذف حماية للاعراض والكرامات ،و تحريم الربا والاحتكار لضمان ممارسة حق الكسب الحلال.

أما من ناحية الخصائص : فإن المفهوم الاسلامي للحقوق يختلف عن المفهوم الغربي الذي اهمل ؛ وبسبب تركيزه في حقوق الفرد ، جزءاً كبيراً من واجبات الفرد لمجتمعه ، في حين يجعل الاسلام حقوق الفرد من واجبات الآخرين على الصعيد الفردي والمجتمعي فالانسان في الاسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تتنزل جملة حقوقه وواجباته ويجري التلازم والتوفيق بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة اذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً للجماعة مع اولوية حق الجماعة كلما حدث التصادم وهذا التوازن هو الحلقة المفقودة التي تفقد العالم الغربي روح التطبيق الحقيقي لحقوق الانسان على الاصعدة كلها فضلاً عما تقدم فالحقوق في الاسلام تصبح في الوقت نفسه تكاليف يتحملها المسلم ، فعلى سبيل المثال هناك ربط بين حق ابداء الرأي وبين ما يجب على المسلم القيام به من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حين يستشعر قيام أمر مخالف للشرع ومقارنة مع الفهم الغربي لحرية الرأي فانه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية الشخصية التي تدفع المرء الى تبنيه أو رفضه[3].

من جهة اخرى فحتى لو كانت معظم الدساتير الغربية قد نصت على كفالة حرية الرأي للمواطن ، لكن هذه الحرية مقيدة على صعيد الواقع بقيدين:

يتمثل الاول: منها بسيطرة الاحتكارات الرأسمالية الكبرى على وسائل الاعلام وقدرتها على توجيه الاعلام والتحكم في مصادر الاخبار والمعلومات .

---

1) مفتي و الوكيل , مصدر سبق ذكره , ص 38 .
2) راشد الغنوشي , مصدر سبق ذكره , ص79 .
3) مفتي و الوكيل , مصدر سبق ذكره , ص 40 .

أما الثاني : فيتعلق بالقيود التي تفرضها الدولة بحجة عدم الاعتداء على حريات الآخرين والمحافظة على الأمن الداخلي والتي غالباً ما تستعمل ذريعة للحد من قدرة الافراد على التعبير عن ارائهم.

إن تلك الفروق لا تلغي اراءآ اخرى في الفكر الاسلامي ترى بأن الرؤية الغربية لحقوق الانسان لا تختلف عن المنظور الاسلامي لها :اذ يوجد تشابه بين الجانبين ، وان اختلفت المسميات ، فالحقوق الطبيعية المستندة الى القانون الطبيعي في الغرب هي نفسها الحقوق الشرعية في الاسلام " فما يسميه الغرب بالقانون الطبيعي لا يختلف عن مضمون الاسلام قانون الله الدائم للبشرية كلهم والذي يعلو على ما عداه"[1].

ويقدم بعض الباحثين تعليلاً لهذا التشابه يرتكز على ما يسمى في علم الانثروبولوجيا بالاتصال الحضاري ،و كانت الحروب الصليبية هي المعبر لانتقال مبادي حقوق الانسان في الاسلام إلى اوربا المسيحية ، اذ دفعت المفكرين والباحثين وحتى بعض رجال الكنيسة الى الدعوة لتمكين حقوق الانسان في المجتمعات الاوربية في وقت كانت ترزح تحت نير الحلف الثلاثي الظالم (العرش ، الاقطاع ، الاكليروس)[2].

ويخمن أحد الباحثين بان فقهاء القانون الطبيعي قد اقتبسوا ، من المسلمين في مضمونه في اثناء احتكاكهم الثقافي والحضاري في الاندلس[3].

ولم يغفل اصحاب هذا الرأي مسألة ان الحقوق الغربية قائمة على اساس علماني وانها لم تكن مستندة إلى العبودية الانسانية لله تعالى ولم تتمسك بقيم وتعاليم الانبياء والمرسلين ولاسيما تعاليم دين الاسلام ، ومع ذلك تظل هذه الحقوق مشابهة لحقوق الانسان في الاسلام ، فلا نرى حقاً جديداً اتى به الاعلان العالمي لحقوق الانسان زيادة على ما جاء به الاسلام مع امتياز الممارسة الاسلامية بانها ممارسة رائعة يمكن ان تشكل انموذجاً بشرياً للاقتداء به في هذا المجال .

وطبقاً لاصحاب هذا الرأي فان الاسلام لا يتعارض مع الرؤية الغربية لحقوق الانسان سوى انها تستند إلى أساس علماني في السلوك العملي لها ، ومن ثم فهي تمثل صورة اسلامية عادت إلينا بدعوة غربية أو هي " بضاعتنا ردت الينا "

ويرى بعض بان" التاسيس لحقوق الانسان الذي قام به فلاسفة اوربا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية وذلك التأسيس يرجع حقوق الانسان إلى البداية إلى ما قبل كل حضارة أو ثقافة ومن ثم يصل الى عالمية الحقوق الانسانية عالمية الاعلان العالمي الذي يمثل وجهة نظر ثقافية اخرى[4].

يتضح مما تقدم إن الفكر الاسلامي المعاصر يؤمن بأسبقية الاسلام من المذاهب الفكرية الاخرى في تقرير حقوق الانسان وحرياته , كما أنه يتصف بالواقعية والعملية اذ لم يترك تلك الحقوق لرغبة الأفراد والحكومات , وانما جعلها فروضاً تدخل في أطار التكاليف الألهية , ورتب عليها مسؤوليات دينية وأخروية , كما يؤمن أيضاً بأن هذه الحقوق تختلف عن الحقوق بالمفهوم الغربي من ناحية إذ الاخيرة نتاج ذهن بشري , في حين ان الحقوق بالمفهوم الاسلامي ذات طابع ألهي مقدس .

الفصل الخامس

1) أحمد جلال خماد , حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية , (القاهرة: دار الصفاء للطباعه والنشر , 1987) ص42 .
2) محسن عبد الحميد , الاسلام والتنمية الأجتماعية , مصدر سبق ذكره , ص 42 .
3) أحمد جلال خماد , المصدر السابق , ص 42 .
4) أحمد عابد الجابري , الديمقراطية وحقوق الانسان , (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 1994) , ص 145 .

الفكر الإسلامي المعاصر والعلاقة مع الآخر

من الواضح إن الدولة الاسلامية – طبقاً لرؤية الفكر الاسلامي المعاصر – لاتعيش لوحدها في عالم اليوم , بل هي تمثل جزءاً من عالم تتعدد عناصر تأثير وحداته تبعاً لتطورها الاقتصادي والتكنولوجي وطبيعة موقعها الجغرافي وبنيتها الفكرية والبشرية.

ومن هنا فان الدولة الاسلامية تتأثر وتؤثر في محيطها الاقليمي والدولي , وان هذا التأثير المتبادل يعتمد على رؤيتها لطبيعة العلاقة مع الأطراف الأخرى غير الاسلامية .

وإن المفكرين الاسلاميين في رؤيتهم لنمط العلاقة مع وحدات النظام الدولي يختلفون طبقاً لفهم كل تيار لمستقبل تلك العلاقة واستلهام هذا التيار أو ذاك تأريخ العلاقة مع الغرب أو باقي الوحدات في النظام الدولي , وقراءة كل تيار للآيات القرآنية والأحاديث النبوية الخاصة لمستقبل العلاقة مع (الروم) آنذاك مع تأييد القرآن الكريم الانحياز القلبي لخط الايمان والتوحيد على حساب خط الشرك والكفر ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ(4)بِنَصْرِ اللَّهِ﴾(سورة الروم , الآية 1-4).

ومن خلال متابعة أدبيات الفكر الاسلامي المعاصر حول هذه القضية , يمكن أن نرى تيارين , أحدهما يؤمن بمبدأ الحوار الذي هو ثمرة من ثمار مبدأ (التعارف) الاسلامي , والآخر يؤمن بالصراع مستحضراً التأريخ والمستقبل أو مايطلق عليه في الفكر الاسلامي (أدب الملاحم) . ويجد هذا التيار حضوره الفاعل في الوسط الاسلامي عبر توظيف قضايا الإرهاب والعولمة لدعم خطه الفكري.

وفي هذا الفصل نحاول الإشارة بايجاز إلى مساري العلاقة المقترحة إسلاميا مع ما يترتب على ذلك من تأثيرات ايجابية أو سلبية وفق مباحث ثلاث الأول يتناول الصراع والحوار والثاني الموقف من الارهاب والثالث الموقف من العولمة .

المبحث الأول

الفكر الإسلامي المعاصر وقضيتي الصراع والحوار مع الاخر

ابتداءً لابد من توضيح ان الصراع أو الحوار لايتعلق بمكونات الدولة الاسلامية التي قد تضم تعددية دينية أو مذهبية أو ربما أديان لا تمت الى السماء بصلة – فالبحث في هذا الموضوع يرتبط بما بات يعرف في الأدبيات السياسية ب (الوحدة الوطنية) , وسبل تعزيز المواطنة والحقوق والواجبات .

إن هذا المبحث يرتبط بالصراع او الحوار مع الآخر الذي الذي يعبر عن نفسه في دولة أو مجموعة دول تتبنى ديناً آخر غير الدين الاسلامي, حتى ولو كان هذا التبني في اطار الشكل أو في مظاهر سلوك الشعوب ؛ لان اغلب دول المحيط الإقليمي والدولي باتت العلمانية السمة الغالبة على طبيعة النظام السياسي, وان لا نخفي في بعض مفاصل حركتها السياسية اعتماد البعد الديني في التحليل وربما الاستنتاج أو في اتخاذ القرار كما هو الحال مع حكومة اليمين الجديد في الولايات المتحدة الامريكية.

وفي هذا المبحث سنركز في مطلبين أساسيين وهما مبدأ الحوار والصراع واسباب تبني كل خيار منهما وانعكاسات ذلك على مستقبل البشرية وعلاقة الدولة الاسلامية مع باقي وحدات النظام الدولي الجديد.

المطلب الأول

الفكر الاسلامي وقضية الصراع مع الاخر

يذهب هذا الاتجاه إلى ان الصراع هو المبدأ الذي يحكم علاقة الدولة الاسلامية بالآخر ويركز هذا الاتجاه على قراءات معينة للآيات القرآنية أو على فهم محدد لما أثر عن الرسول (ص) وربما سيرة خلفائه في الفتوحات , ويمكن إجمال أدلة هذا الاتجاه بالآتي :

اولاً: قراءة معينة لآيات القتال والسيف

اعتمد هذا التيار على آيات القتال والجهاد في سبيل الله وجعلها الحاكمة على آيات السلم وعدم الاكراه لاسيما في مجال الاعتقاد , مما دفع أحد الباحثين إلى وصم هذا الاتجاه بالسعي لتوظيف الانتقائية[1] في خدمة مشروعه التصارعي مع الآخر.

وهو على خلاف التيار الآخر , فان الأصل لديه ان القتال نوعان دفع وطلب , فالطلب هو الذي يجعل من قضية الفتوحات الاسلامية عنواناً ابرز في التدليل على صحة جهاد الطلب , ومع ان هذا التيار يحاول ان يجعل من عدم ايمان أو اسلام الدولة الأخرى دليلا على عدوانيتها , وان الجهاد يُراد منه تحرير الشعوب من سطوة حكامها ليختاروا بملء ارادتهم الدين القويم , مع التسليم غير المبرر ان تلك الشعوب ستختار الاسلام على دينها.

إن منطق القوة ومايترتب عليه من قوانين الحرب الخاصة التي يحاول هذا الاتجاه استعادتها من الماضي يتطلب ان تكون هناك رؤية تحليلية مطابقة لعصر الفتوحات الاسلامية , مع ان الجدل اشتد في الآونة الأخيرة حول مشروعية تلك الفتوحات حتى تطرّف بعضهم عندما وصفها الإستعمار باسم الدين للشعوب المغلوبة.

ومثلما يكون الفقه السلطاني حاضراً لتبرير سلوك قادة الدولة الاسلامية حتى وان كانت مخالفة لأبسط مبادئ الاسلام[2], عبر استحضار ثنائية دار الاسلام ودار الكفر لتوضح وبصورة أكثر خطورة ان دار الاسلام هي تلك الدار التي تعلوها احكام الاسلام في حين دار الكفر هي التي لا تعلوها احكام الاسلام حتى وان كان أهلها من المسلمين[3] .

ولم تنفع محاولة بعض الفقهاء جعل هذا التمييز مقصوراً على حالة الحرب الفعلية بين الدولة الاسلامية والدول الاخرى , إذ وظّف هذا التمييز في العصر الحاضر لتحديد النمط التصارعي في علاقة الدولة الاسلامية بالمحيط الإقليمي والدولي غير الإسلامي[4] .

وعملاً بمقاصد الشريعة التي أخذت في الآونة الأخيرة مساحة من الاهتمام في الادبيات الاسلامية , وعاد (الشاطبي) إلى واجهة المصادر والمراجع , فان الدين يعد المقصد الاسمى , وان النفس والمال والعرض كلها توظف في خدمة المقصد الأول . ولتضفي على قضية القتال في سبيل الله الصفة الأهم والأبرز في علاقات الدولة الاسلامية الدولية[5].

ثانياً : المبررات التأريخية

يستحضر اصحاب هذا التيار التاريخ الطويل من الصراع بين دولة الخلافة لاسيما في زمن المماليك ودويلات العوائل مع الغرب المسيحي والتي اخذت إسماً حفر في الذاكرة لكلا الطرفين وهو ما اطلق عليه (الحروب الصليبية) والتي امتدت لأكثر من قرنين من الزمان وانتهت بالاستعمار الغربي لأغلب مناطق الدولة الاسلامية والذي تغيّرت دوافعه من دينية في حقبة الحروب الصليبية الى ستراتيجية – اقتصادية في القرن العشرين.

إن هذا الإستحضار يدفع بالعقل الجمعي الإسلامي الى البحث دوما عن مبررات دينية للصراع مع الغرب , ويزداد الاهتمام بهذا البعد التأريخي في وقت يبدو منطق القوة لصالح الطرف الآخر , مما جعل العقل المسلم عقلاً مستفزاً ومتوتراً ومتحفزاً للمحافظة على كينونته الذاتية , إذ تحاول الدول شأنها شأن الأفراد اعتماد العزلة وزيادة التلاحم مع ابنائها ونشر ثقافة الكراهية تجاه الآخر.

ومثلما يوجد تيار في الوسط الإسلامي ينطلق من الصراع , فان هناك مفكرين في الغرب يشاطرون هذا التيار الرؤية التصارعية للطرفين أمثال هنتنغتون صاحب نظرية (

---

1) محمد شحرور , تجفيف منابع الارهاب

2) انظر تبرير اختيار شخص حاكم الامة الاسلامية وشرعية هذا الاختيار في كتب الاحكام السلطانية للماوردي وابو يعلى الفراء , ص21

3) جمال احمد السيد جاد المراكبي , الخلافة الاسلامية بين نظم الحكم المعاصرة , القاهرة ,(د.ن) 41414 هـ, ص63.

4) المصدر السابق , ص64

5) شحرور , مصدر سبق ذكره , ص21

صِدام الحضارات)[1]والذي اعطت رؤيته دفعاً آخر للتيار التصارعي في منظومة الفكر الاسلامي المعاصر , وان اختلفت دوافع الطرفين , إلا أن التيار التصارعي في الفكر الاسلامي المعاصر يمكن وصفه بتيار (توصيف الحالة) , في حين تيار الصراع لدى الآخر يمكن ان يوصف بتيار (التحليل والاستنتاج)

ولم يقتصر الجانب التأريخي على الماضي , وإنما أمتد الى المستقبل لتوظيف الروايات الخاصة بالصراع بين الاسلام والغرب, بل تذهب بعض آراء هذا التيار إلى رؤية تشاؤمية تقوم على فكرة ان العالم يتجه نحو حرب عالمية ثالثة تذهب بثلثي سكان العالم .

ويعزز اصحاب هذا التيار رؤيتهم بالآيات القرآنية التي تتحدث عن ظهور الدين الاسلامي على باقي الاديان , وان هذا الظهور الذي يفيد الهيمنة والسيطرة سيحصل قبل نهاية العالم سيما وان الدين الاسلامي طبقاً لهذا الاتجاه يحمل من عناصر المرونة والتجديد ما يجعله قادراً على تلبية حاجات البشرية خلافاً للاديان الوضعية والسماوية الأخرى.

وقد قللً الدكتور (حسن الترابي)[2] من النزعة اللادينية أو العلمانية التي سادت في العالم الاسلامي بفعل هيمنة الحضارة الغربية والغزو الثقافي عبر الاتصال المعلوماتي وسياسة العولمة الساعية لقولبة حياة العالم ومنها العالم الاسلامي على النمط الغربي برهبة السلاح أو هيمنة المال والاعلام, إذ يرى العالم الاسلامي في طريقه نحو العودة إلى الاسلام وان مظاهر ثورات الربيع العربي مؤشرات واضحة على تلك العودة – على الأقل – في العقل المسلم الجمعي.

ومع ان الدكتور(الترابي) قد عالج هذه القضية , إلا أنه ليس من دعاة الصراع مع الغرب , بل هو داعية للحوار والتعارف والتصالح بين الشعوب لما في ذلك من خدمة البشرية جمعاء.

ثالثاً : مسوغات ثقافية وقيمية

إن من قوانين الاحتكاك الحضاري , إن الأمة الأضعف تحاول محاكاة الأمة الأقوى في ماتعتقده ضرورياً لنهضتها وتطورها , ووسائل التواصل الثقافي أصبحت سمة العصر حتى أصبح العالم يطلق عليه بالقرية الكونية والعالم الاسلامي خرج من عصور انحطاط وتبعية ليواجه ثقافة قائمة على (انسنة الحياة) والمشاركة الشعبية , والسعي لتحقيق الحقوق والحريات في وقت ان مجرد ذكرها يعد فتنة في الأدب السلطاني السابق[3].

وبدلاً من تقليد تجربة المسلمين في الدولة الاموية والعباسية من تعريب العلوم اليونانية وتوظيفها لخدمة العقيدة الجديدة , فان الافراط في الخوف من ضياع الآصالة دفع تيار من المفكرين الاسلاميين إلى الدعوة الى عدم الانفتاح على الآخر والمطالبة بالعزلة الثقافية لكي لا يتمكن الآخر الحضاري من اختراقنا والتسرب إلى منظومتنا القيمية لاسيما ونحن نشعر بالتصدع والانشطار المعرفي والقيمي[4].

وأصبح الحديث عن قراءة جديدة للاسلام أو التجديد في الرؤى الفكرية له , يعد من باب العمالة والمؤامرة , وكأن الزمن قد توقف عند القرن الثالث الهجري ولم يعد بامكان العقل الاسلامي تحريك المفاهيم الجامدة أو تثوير الساحة الاسلامية بما يخلق نموذجاً للبناء والنهضة ويعيد للامة كرامتها المستقبلية.

ومهما تكن قوة أو ضعف هذه الأدلة , فاننا لا نعدم وجود مفكرين انطلقوا من قراءة للاسلام مغايرة لقراءة الصراع , منطلقين من المحطات المضيئة في الفكر الاسلامي وساعين لتحويل عناصر الضعف إلى عناصر قوة منطلقين إلى رحاب البشرية عطاءًوتفاعلاً وتعارفاً وهم دعاة الحوار الحضاري والذي سيكون المطلب الثاني مختصاً بالحديث عن هذا التيار .

المطلب الثاني

---

[1] انظر صموئيل هنتنغتون , صدام الحضارات ترجمه .

[2] د.حسن الترابي , السياسة والحكم , البحرين , ملتقى البحرين ,(د.ت), ص27 .

[3] ينظر حازم الببلاوي , نحن والغرب , القاهرة , دار الشروق, 1999 , ص ص15-17 .

[4] محمد محفوظ , الاسلام والغرب وحوار المستقبل ,(د.م), المركز الثقافي الغربي ,1998, ص11.

الفكر الاسلامي وقضية الحوار مع الاخر

يذهب اصحاب هذا الاتجاه إلى عد الحوار الحضاري ضرورة دينية للمحافظة على مكتسبات البشرية العلمية والثقافية والاقتصادية , وينطلق هؤلاء من بعض ما يعتقدونه مسلمات أو قضايا برهانية مستوحاة من مجموعة من الأدلة القرآنية والحديثية ومن سيرة المسلمين لتأسيس منهج التعاون والسلام مع الدول غير الاسلامية .

ويمكن ايجاز أدلة هذا الاتجاه بالآتي:

أولاً : سنة الاختلاف

يقر اصحاب هذا الاتجاه بان الاختلاف سنة كونية مثلما هي سنة بشرية اقتضتها حكمة الباري تعالى في خلق الوجود , حتى ان القرآن الكريم يؤكد هذه الحقيقة بالقول ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (سورة هود الايتين 118-119), وان الغاية الاساسية من سنة الاختلاف هي توفير الفرصة الملائمة لمعرفة الحقيقة التي قد لاتكون محصورة لدى الدولة الاسلامية[1].

وربما من البديهيات التي لاتحتاج الى برهان القول إن الحقائق ليست دينية كلها – بل هناك حقائق طبيعية وربما منهجية , لا تدخل في دائرة الدين بل تتعدى ذلك الى المساحات العقلية الانسانية التي حثّ الاسلام على البحث فيها واكتشاف قوانينها , وهنا تتساوى الدولة الاسلامية – على اقل تقدير – مع باقي الدول في اكتشاف الحقيقة , وقد تمتلك الدول الاخرى من ادوات المعرفة مايجعلها سباقة في مضمار البحث العلمي وعندها لا مانع من الأخذ باسباب المعرفة ونقلها إلى الدولة الاسلامية عبر الحوار والتعاون والتعارف.

ثانيا: الحرب استثناء

يحاول اصحاب هذا الاتجاه العودة الى الجذر اللغوي لكلمة اسلام والتي تعني الانقياد والخضوع لله تعالى وهي تستبطن الحرية في هذا الانقياد دون اعمال للعنف والحرب ضد الآخرين , وان الحرب تكون دفاعية وكلما توفرت فرصة للسلم يجب استثمارها كما في قوله تعالى ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾(سورة الانفال , الآية 61).

ولتأكيد الاختلاف الديني استبعد القرآن الكريم ايمان الناس جميعاً , مما وضع آلية للتعامل مع هذا الاختلاف عبر اعتراف القرآن الكريم بالرسل والانبياء السابقين وتعدد الشرائع من جانب , ومن جانب آخر رفض ممارسة الرسول (صل الله عليه وسلم)عملية الاكراه لإجبار الناس الدخول في الدين الاسلامي ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاأَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس , الآية 99).

وزيادة على هذا فان القرآن الكريم يجعل العلاقة مع الآخر تقوم على مبدأ البر والانصاف كما جاء في سورة الممتحنة الآية 8 والتي تركز على ان السلم العالمي يمكن ان يتحقق اذا اعتمد الركيزتين القرآنيتين وهما البر (المساعدة) والاحسان ؛ الى الآخر عند الحاجات , لان أساس تجمع الناس يقوم على فكرة تجميع الطاقات لسد الحاجات[2].

أما الركيزة الثانية فهي العدالة في المواقف وعدم التعدي على الآخرين في وجودهم وممتلكاتهم وكذلك العدالة في توزيع الثروات , ولقد تنبه الى اهمية العدالة كإنصاف الباحث الذي وضع كتاباً يحمل عنوان العدالة كانصاف[3].

ومن اجل الخروج من دائرة ثنائية (الكفر والاسلام) التي وظفها التيار السابق , فان أحد الباحثين[4] حاول توظيفها بما يخدم نظرية الحوار دون المساس بجوهر النظرية التي هي من ابداعات

---

1) جودت سعيد , مذهب ابن آدم الاول , بيروت , دار الفكر المعاصر ,1993 , ص41.

2) جمال البنا , قضايا قرآنية , بيروت , دار الانتشار العربي ,2011 , ص 468 و ص472.

3) انظر جون رولز , العدالة , كإنصاف , اعادة صياغة , ترجمة : حيدر حاج اسماعيل , بيروت , المنظمة العربية للترجمة , مركز دراسات الوحدة العربية , 2009.

4) فاضل الصفار , فقه الدولة , ج2 , ايران , مطبعة باقري , 2005, ص ص522-523.

الفقه السلطاني بالقول ان الدول والعلاقة معهم تكون ثلاثية الابعاد بدلاً من ثنائية السلم والحرب , فالدول أما محايدة أي لا توجد بينها وبين الدولة الاسلامية حالة حرب أو عداء ومثلها الدولة المعاهدة والتي تنظم العلاقة معها معاهدات ومواثيق فان الاصل في العلاقة معهم السلام وعدم الاعتداء والانفتاح الايجابي على كل موقف أو بادرة لاقامة علاقة صداقة أو تعاون او تعزيز تلك العلاقة شرط ان تكون العلاقة قائمة على أساس العدالة والتكافؤ لقوله تعالى ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾(سورة الممتحنة الآية 8) , بل زيادة على هذا فان هذا الباحث لا يرى بأساً من إقامة علاقات مع دول لها علاقات طيبة مع دول تحارب الدولة الاسلامية طالما ان هذه الدولة لم تكن طرفاً في تلك الحرب.

أما الدول المحاربة فان الاسلام تساوقا مع شريعة الدول أوجب رد العدوان حماية للدولة ولشعبها وثرواتها دون ان يجعل من الحرب قاعدة عامة في العلاقة مع تلك الدولة , إذ ان دفع العدوان كفيل بايقاف الحرب لان القرآن يرفض عندها الاعتداء.

واذا كان الشيخ (الصفار) حاول إعادة قراءة ثنائية دار الحرب والسلام , فان باحثاً اسلامياً[1]أنكر وجود مثل هذا التقسيم في الاسلام , واصفاً الأخذ به بأنه دعوة الى الضلال داعياً الى محاكمة هذه الثنائية وفق عقيدة الاسلام الصحيحة للتخلص من آثارها السلبية على العلاقات الدولية, إذ اصبحت طبقاً لهذا الباحث ترادف النزعة العنصرية والدونية تجاه الآخر مهما علت مكانته وحضارته.

وزاد مفكر اسلامي[2] على هذه الرؤية القول ان الفساد والافساد المنهي عنه قرآنياً يعني العنف في العلاقات الدولية وهو يؤدي الى منع الاستفادة من الطاقات الطبيعية والبشرية في عملية التنمية والبناء ,وهو أما أن يكون عبر إكراه الآخر بحيث يتوقف عن العطاء أو وضع القيود على الاشياء بحيث لاينتفع منها.

ثالثاً : المسوغات المعنوية

يطرح بعضهم[3] فكرة إن ذهنية الانسان المعاصر وضميره يتجهان نحو اكتشاف البعد المعنوي للعالم وللسلوك الفردي والاجتماعي للانسان , وان هذا الاكتشاف اخذ طريقين احدهما الاعتقاد بالمسائل الغيبية وقراءة الطالع وممارسات عرفانية غير دينية في العالم الصناعي وثانيهما توجه المفكرين الغربيين نحو المعنويات والدين كعامل قادر على ملء الفراغات الموجودة في حياة الانسان واخذوا يلتزمون ببعض الطقوس العبادية والاخلاقية والدينية , والاسلام يمكن ان يقدم الكثير في هذا المجال عبر الحوار والتعاون مع باقي الاديان السماوية والوضعية سيما وان الاسلام توحيد في وجود الانسان وحياته بين عالم الغيب والأزل وعالم المادة المشهودة وكذلك المكان والزمان المتطور والمتغير مما يجعل من معالجاته للازمات النفسية والمعنوية للبشرية بعداً واقعياً ومتغيراً[4].

رابعاً: المسوغات السياسية

يذهب أحد الباحثين[5] الى عد الحوار الحضاري وسيلة لازالة التوتر العالمي ؛ لأنه يكشف عن النظرة الواقعية للامور ويسهم في تقليص الاختلافات من طريق تقريب وجهات النظر حول القضايا الخلافية واعتماد الموازين العقلية والقيمية في التعاطي معها.

ولا يقتصر الأمر على القضايا السياسية , بل توجد دوافع اخرى منها وجود قضايا ذات صبغة عالمية لتجاوز تأثيراتها البعد الوطني وانها من الخطورة بحيث تتطلب مشاركة الجهود الدولية في معالجتها وتحديد مسؤولية كل دولة , مثل قضايا التلوث البيئي والاحتباس الحراري ومكافحة الجريمة المنظمة وكذلك قضايا الارهاب.

خامساً: المسوغات الاقتصادية

---

1) عبدالله ابراهيم واخرون , التسامح وجذوراللاتسامح , بغداد ,(د.ن) , 2005, ص32.
2) وحيد الدين خان , الاسلام يتحدى , تعريب : ظفر الاسلام خان , مكتبة الرسالة , (د.ت) , ص9.
3) محمد خاتمي , الاسلام والعالم , القاهرة, مطابع الشروق , 2001 , ص ص 120-121
4) حسن الترابي , مصدر سابق ,ص31.
5) محمد الريشهري , الحوار بين الحضارات في الكتاب والسنة , ايران , مطبعة ستارة, 2000, ص13

يرتبط الحوار بالسعي لتخفيف وحل الازمات بين الدول مما يكون دافعاً نحو التطور والتنمية والبناء ؛ لانه في حالة الصراع سوف توجه اغلب موارد الدولة نحو الانفاق العسكري مما يقلل أو يلغي نسبة الاستثمار في قطاع الصناعة والزراعة والتجارة والتعليم والصحة وباقي مرافق الحياة العامة مما سوف ينعكس سلباً على القوة الشرائية للمواطن , وبذا يضع العلاقة بين المواطن والسلطة في دائرة الاستفهام , كما ان عملية سباق التسلح قد تؤدي هي الاخرى إلى استنزاف الجهد الاقتصادي والخلل في معالجة القضايا الاقتصادية مما قد يؤدي في حال وجود ضعف في البناء الوطني إلى إنهيار الدولة كما حصل مع الاتحاد السوفيتي السابق .

ويذهب انصار نظرية الحوار الى ان حل المشكلات بالطرق السلمية ومنها الحوار سوف يدفع الى استثمار طاقات الدولة نحو زيادة دخل الفرد ويوّلد منعة اقتصادية واجتماعية ويقدم نموذجا للدولة الاسلامية يقوم على الربط بين القيم المعنوية وافرازات العلم الطبيعي.

وفي ضوء ما تقدم يتضح ان الفكر الاسلامي المعاصر ودعاة الحوار يؤمنون ان البشرية لن تتحول نحو المنهج الرأسمالي طوعاً كما ذهب الى ذلك (فوكوياما) في نهاية التأريخ طالما ان الاختلاف سنة بشرية وكونية وان الحل الامثل هو الاستفادة من الخبرات وتبادل المعرفة والانجازات العلمية , فضلاً عن عناصر القوة المعنوية الموجودة في الدين الاسلامي .

المبحث الثاني : الفكر الاسلامي المعاصر و الموقف من الارهاب

يُعد الارهاب من القضايا الجدلية التي تخدم حالة التصارع بين الاسلام والغرب وربما بعض دول الشرق أيضاً ,لما تعتقده هذه الدول من ان الاسلام يشجع أو على الأقل يستخدم كمبادئ لتغذية الفكر الارهابي وهو مع المسلمين يمثلون التهديد الأكبر للحضارة الغربية , مع تغذية ثقافية داخلية تستحضر بعض المواقف والقراءات الغربية للاسلام وتأريخه.

وبالمقابل فان الفكر الاسلامي يرى ان اتهام الاسلام بالارهاب وتحويل الصراع مع الارهاب إلى صراع مع الدين يمثل عقبة كبيرة أمام بناء علاقات للحوار والسلم بين الطرفين , وان الارهاب بالمفهوم المطروح لا يقره الاسلام.

ومن أجل تجلية الموقف , عقدنا هذا المبحث للحديث عن مفهوم الارهاب وما تضمنه من أركان محددة , وكذلك عن موقف تيارات الفكر الاسلامي المعاصر منه , وذلك في مطلبين , الاول يهتم بتحديد المفهوم , والآخر بالموقف الفكري المعاصر للباحثين والمفكرين الاسلاميين منه.

المطلب الاول

مفهوم الارهاب

كثيرة هي الدراسات التي تحاول ان تتكأ على عدم وجود اتفاق حول تعريف الارهاب , بدعوى ان أغلب التعريفات استندت أما الى رؤية فكرية معينة أو انها وليدة بيئة ثقافية خاصة , لذا تحاول هذه الدراسات التشكيك بتعميم التعريف لما له من أثر سلبي على موقع هذه الامة أو تلك في خارطة السلم العالمي .

ومع اقرار بعض الباحثين ان الارهاب ظاهرة عالمية ولها جذورها في أغلب مجتمعات العالم إلا انها حاولت الايهام بأن وراء ربط الارهاب المعاصر بالعرب والمسلمين والاسلام خطة ستراتيجية متبعة من الغرب يراد منها إخضاع الشعوب والدول إلى الارادة الغربية بِعَدّ الارهاب من جملة الاسلحة المستخدمة لمواجهة العرب والمسلمين ومنعهم من التوسل بالقوة لتحقيق أهدافهم[1].

والحقيقة ان الارهاب يتخذ سمة الجماعة التي تمارسه والمقطع الزمني الذي يحصل فيه, وان في عصرنا اتخذ سمة الجماعات الاسلامية المتطرفة , ولذا جرى التركيز في الادبيات السياسية والقانونية والفكرية على الاصل الفكري له, ولذا لاتوجد مؤامرة , ولا ان اتهام الفكر الاسلامي في بعض مدارسه بانتاج الارهاب يمثل خلاف الواقع ومؤامرة لابعاد الامة عن خط سيرها التنموي أو الحضاري .

---

[1] عبد الرحمن عمار , قضية الارهاب بين الحق والباطل ,دمشق , منشورات اتحاد الكتاب العرب , 2003, ص40

وان أية محاولة لابعاد وسم بعض الجماعات الاسلامية بالارهابية يمكن ان تكون ذات آثار سلبية تشجع الارهابين على المضي في خطهم العدائي لكل ماهو مخالف لهم حتى وان كان من داخل المنظومة الاسلامية.

واذا كانت هذه المنظمات الارهابية سعت الى توجيه ضربات محدودة الى بعض الدول الغربية ومنها امريكا فان اكثر جرائمها حصلت في الدول الاسلامية بدءاً من الجزائر ومروراً بالعراق واليمن والسعودية وليبيا ومصر وانتهاءً بسورية , وربما تمتد الى دول اسلامية اخرى .

كما ان الارهاب يمكن ان يعرّف من طريق اركانه بالقول هو ((عنف غير مشروع تمارسه جماعة أو فرد لترويع المدنيين من اجل اكراههم على قبول ما يريدون))[1].

وهذا التعريف هو وصف لظاهرة اجتماعية سياسية شهدتها بلدان العالم وتحديداً العالم الاسلامي تبرر استخدام العنف او التهديد باستخدامه ضد أناس مدنيين لم يكونوا طرفاً في صراع مع هذه الجماعات , وان كانت هي تجد لنفسها المبرر الشرعي لقتل المدنيين وفق قراءة دينية معينة .

ولذلك تعدّ محاولة د.(محمد عمارة) لابعاد هذا التعريف عن مفهوم الارهاب في الثقافة الاسلامية واللغة العربية[2] غير مجدية ؛ لان الاختلاف حول وصف الظاهرة أو اطلاق لفظ معين عليها , مع الاتفاق على انها ظواهر مرفوضة في الثقافة الغربية أم في الثقافة الاسلامية.

كما ان وسم الاسلام والدين الاسلامي بالارهاب هو الآخر[3] تطرفا في الفهم , إذ إن اعتماد آيات القتال التي في أغلبها لرد العدوان دليلاً على الارهاب , لا يعد علمياً وحيادياً , كما ان اعتماد روايات تبرير قتل الآخر الموجودة في كتب السيرة والتأريخ – هي في أغلبها ان احسن الظن بها اخبار احاد - لا تؤسس لموقف اسلامي معين هو الآخر من الاخطاء المعيبة في تحليل ظاهرة الارهاب.

وفي ضوء التعريف السابق يمكن تحديد أركان الإرهاب بالآتي:

أولاً: العنف غير المشروع

لقد سارت البشرية على مبدأ(الدفاع عن النفس) للافراد أو الجماعات منذ البداية ولم نجد معارضا لهذا المبدأ إلا بالوسيلة , فهناك من يرى انها تتم بالطرق السلمية دون الحاجة الى استخدام القوة مستدلين على ذلك برفض ابن ادم بسط اليد (استخدام القوة) لقتل اخيه , وآخرين يرون ان المعتدي يجب ان يرد عدوانه وفق قاعدة المثل , ولقد سار القرآن الكريم على النظرية الثانية ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ﴾(سورة البقرة الآية 190), وفي ظل هذا المبدأ فان استخدام القوة من اجل ردع المعتدي , يعد مشروعاً , أما العنف غير المشروع , فهو كل عنف يوجه الى غير المعتدي أولاً , او لا يراد منه استرداد حق ثانياً.

والارهاب هو استخدام للقوة بصورة لا يراد منها احقاق حق او دفع ظلم وانما يراد منها اخافة الآخر الذي يفهم دينياً على انه يستحق القتل أو الابعاد طبقاً لرؤيتهم وطريقة تعاطيهم مع النصوص المقدسة.

ومن هنا فان الارهاب لايكون إلا عند فقد القدرة على التمييز بينه وبين الفعل المشروع[4].وفي ضوء هذا لايصح القول هناك ارهاب مشروع وآخر غير مشروع كما تحاول بعض الدراسات الاسلامية التي تخلط بين الارهاب المقترن بالردع , والارهاب المقترن بالقتال , فالاول لايسمى ارهاباً مشروعاً لأنه ليس استخداماً للقوة , بل هو وسيلة لردع ما أسماه الدكتور (محمد عمارة)[5]الخونة والمخادعين لكي لا يغدروا بالمسلمين المعاهدين وهو مرتبط بالردع .

ثانياً: استهداف المدنيين

---

1) نقلاً عن محمد عمارة , السماحة الاسلامية , ج2 , القاهرة , مكتبة الشروق , 2005 ,ص78.
2) المصدر السابق ,ص78.
3) المكتبة المسيحية , محمد: , الاسلام والارهاب , القاهرة , 2004 ,ص24.
4) فرح فودة , الارهاب , القاهرة , مطابع النهضة المصرية للكتاب , 1992 , ص23.
5) محمد عمارة , السماحة الاسلامية , مصدر سابق , ص80.

من المسلم به في القانون الدولي الانساني ان الحرب لا تستهدف المدنيين ؛ لأنهم ليسوا طرفاً في صراع , وان استخدام القوة في الحروب يقتصر على المقاتلين وربما يحصل بالخطأ استهداف للمدنيين , ولكن في الارهاب فان مساحة الاستهداف تتسع للمدنيين طبقاً لاتساع مفهوم المقاتل , إذ إن بعض الجماعات الارهابية وانطلاقاً من رؤيتها الجزمية بامتلاك الحقيقة تعد باقي افراد المجتمع محل استهداف إما لكونهم في حالة جهل أو حالة كفر كما تحاول دراسات (سيد قطب)[1] الايحاء الى ذلك .كما ان مصطلح المعين على القتال وبالضرائب وبالاعلام هو الآخر استخدام لتبرير استهداف المدنيين .واذا احسنت هذه الجماعات الارهابية الظن بالآخرين فانها تحرك وتستحضر مفهوم (الترس) الذي يُعد مفهوماً في احسن الاحوال طارئاً على الثقافة الاسلامية وهو من بقايا قانون الجاهلية الحربي تاركة تحديد مصير الضحايا الى الله تعالى كما يقولون.

ثالثاً: تحقيق الاهداف قد لا تكون سياسية

تفترق العمليات الارهابية عن المعارضة بان اهدافها تتجاوز المستهدف الى ماهو أبعد منه , وكأن الارهاب يجعل من الضحية أداة لتحقيق أهدافه التي عادة ماتكون دينية وربما سياسية , وفي اغلبها النكاية بالعدو عبر اختراق الحلقات الضعيفة فيه وهم المدنيون.

وعادة ما تكون الاهداف الدينية غطاء للاهداف السياسية , إذ ان توظيف الدين لا يقتصر على الجانب السياسي كما تفعل الاحزاب الاسلامية , بل يمكن ان يكون هو المحرك والحافز والدافع للاعمال الارهابية تحت غطاء الشهادة والكرامة والتضحية ونكران الذات .

وعند متابعة العمليات الارهابية نراها توجهت الى السلطة السياسية بدعوى انها تفتقر الى الشرعية الدينية أو لأنها تجاهر بتطبيق القوانين البشرية المعارضة للشريعة الاسلامية , او ربما تسمح للمعاصي بالوجود وعدم المحاسبة عليها , كما فعلت منظمات ارهابية باستهداف رموز سياسية في مصر والعراق وسورية وكذلك تستهدف افراد الشعب بدعوى سكوته على الانحراف أو انه في ظل حكم جاهلي .

وتمتد الى ماهو أبعد من ذلك الى الاجانب المتواجدين على ارض الدولة بدعوى انهم اتباع أو جواسيس لدولهم.

وتزداد خطورتهم عندما تكون اعمالهم خارج اطار الدولة الام , إذ تستهدف افراد الدول الاخرى في اراضيهم .

وتحاول الجماعات الارهابية اضفاء صفة القداسة على اعمالها من خلال ربطها بالجهاد في سبيل الله واعتماد المنظومة الاسلامية المتعلقة بالآخرة في حشد وزيادة دفع الآخرين للاقدام على العمليات الارهابية كالشهادة وتكفير الذنوب وربما الاغراء باعداد معينة من الحور العين , في الجنان , وتصاحب ذلك حملة من الرؤى والاحلام التي تؤكد ان الارهابي في الجنة وان صحابة الرسول (ص) قد استقبلوه , فضلاً عن بث الشائعات حول افاضة الكرامات من جسده بعد القتل.

كل هذا في اطار حملة اعلامية منظمة ومركزة تصاحبها الاناشيد الحماسية بالرغم من ان هناك دراسات أكدت ان أغلب المنتحرين لم يكونوا بكامل وعيهم أو ارادتهم.

وتحاول الدراسات والأبحاث المتعلقة بالارهاب وضع مجموعة من الاسباب التي ادت الى بروز ظاهرة الارهاب بشكلها الاسلامي , ويمكن اجمال هذه الاسباب بالآتي:

أولاً: أسباب سياسية

سعت الابحاث الغربية إلى ربط الارهاب بظاهرة الاستبداد السياسي وغياب الديمقراطية التي تمثل المخرج السلمي لحالة الاحتقان السياسي التي تعاني منها الجماعات الاسلامية.

في حين تحاول الدراسات الاسلامية والعربية ربط الارهاب بالاجنبي وسياسته القائمة على تجاوز حقوق المسلمين , بل والاعتداء عليهم ومساندة المعتدي كما هو الحال مع السياسة الامريكية المساندة للكيان الصهيوني في فلسطين واحتلالها العراق وافغانستان.

---

[1] انظر سيد قطب , معالم في الطريق , القاهرة , مكتبة وهبة , 1979.

وكلا النظرتين بعيدة عن الواقع , فلا الاستبداد السياسي ينتج الارهاب؛ لأن تأريخ النظم السياسية العربية قائم على الاستبداد ومصادرة الحريات, ولكن لم تنشأ ظاهرة الارهاب فيها , إذ ارتبطت بغزو الاتحاد السوفيتي لافغانستان, وكذا الحال مع السياسات الغربية, إذ ان مسار العلاقة بين الغرب والعالم الاسلامي قائم أما على دعم الانظمة الاستبدادية أو دعم الكيان الصهيوني على حساب حقوق الفلسطينين ولم تنشأ تلك الجماعات الارهابية.

فضلاً عن ذلك ان أدبيات هذه الجماعات تركز على عدم تطبيق الشريعة , بل ومحاربة الديمقراطية كونها أداة للكفر , فلا يستقيم جعلها سبباً لهذا الظهور.

ثانياً: الأسباب الاقتصادية

وهنا تربط هذه الدراسات بفشل المشاريع التنموية في العالم الاسلامي وارتفاع معدلات البطالة والفقر, مما أدى الى عدم استقرار الاسرة , مما زرع لدى العوائل الفقيرة الشعور بالتخلي عن المسؤولية الوطنية .

ثالثاً : أسباب نفسية

تعاني هذه الحركات من ظاهرة تضخم الذات[1]بدعوى انها تمثل المقدس وانها الوحيدة التي تمتلك الحق وتتحدث بالنيابة عن الله تعالى, مما جعلها تنظر الى مواجهة الآخرين بعين الازدراء والاحتقار , وهو أمر يدفعها الى استخدام القوة لمواجهتة بل وازالته من الوجود.

ورافق عملية تضخم الذات حملة من الشائعات لتهيئة مشاعر الشعب تجاه أي عملية تقوم بها مستقبلا عبر تصوير الضحية بانه اهان المقدسات وانتهك الحرمات[2]. وهكذا تمتص هذه الحركات الارهابية ردود افعال الشارع وتجعل الصراع محصورا بينها وبين السلطة بدلاً من اشراك الشعب فيه .

وبالاجمال فان الارهاب فعل انساني غير مشروع دينيا او قانوناً يستهدف الابرياء من أجل الضغط على الحكومات أو الدول لتغيير مسار سياستها أو الاستجابة لبعض أهدافها مستغلة البعد الديني لإضفاء القداسة على هذا الصراع.

المطلب الثاني
موقف الفكر الاسلامي المعاصر من الارهاب

واجه الفكر الاسلامي المعاصر مشكلة الارهاب بادوات معرفية متباينة تنطلق من المناهج الفكرية لقراءة الاسلام , ولذا يمكن القول ان هذا الفكر انقسم في موقفه من الارهاب على ثلاثة اتجاهات هي :

أولاً: الاتجاه التبريري

يتفق هذا الاتجاه مع الاتجاه الثاني في رفض الارهاب , ولكنه بدلاً من تحليل الظاهرة واسباب بروزها بصورة علمية , فانه يسعى لتبرير السلوك الارهابي بانه رد فعل على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية[3], الامر الذي دفع بعض الناس بان يعيش حالة الاحباط والانكسار التي تدفعه الى الاقدام على مهاجمة المدنيين .

ولم يكتف هذا التيار بالتركيز على العامل الداخلي من غياب الديمقراطية واستفحال الاستبداد السياسي وما يرافقه من سجون واعتقالات , بل جعل من العامل الخارجي المكمل للعامل الداخلي , ان لم يكن هو المسؤول الأكبر عنه من خلال الشعور بالاحباط تجاه المواقف السياسية للدول الاجنبية لا سيما دعم الانظمة الاستبدادية والانحياز الى اعداء المسلمين , وعدم مناصرتهم لقضايا الدول الاسلامية.

---

1) فرج فودة , مصدر سابق , ص68

2) المصدر نفسه , ص26

3) عبد الغني سلامة , كيف يصنعون الظلام ,(د.م), (د .ن), (.د.ت) , ص17.

ولكن يلاحظ على تحليل هذا الاتجاه انه تحليل سطحي يفتقر إلى العمق في بحث اسباب ظاهرة الارهاب , اذ لو سلمنا بصحة هذه الآراء فانها تنطبق على الفاعل للعمل الارهابي , ولكن لا تعتمد عند تحليل الفكر الارهابي .

إن الارهاب منظومة فكرية قبل ان يتحول إلى سلوك منظم من الجماعات ولذا لابد من البحث عن اسباب بروز هذه المنظومة الفكرية المتشددة والتي عادة ما تكون خاضعة لسوء فهم الاسلام في مصادره الاساسية والتركيز على البعد التأريخي في حركة المسلمين وهو محاولة تضليلية للعقول الاسلامية , تجعل من التأريخ مصدراً من مصادر التشريع وهو امر لا يمكن قبوله لعدم وجود مايثبت ذلك , فضلاً عن ان اغلب القائمين عليه اعلنوا في مناسبات عدة ارتكابهم اخطاء في حركتهم السياسية.

إن محاولة هذا التيار توصيف الأمر وكأنه دفاع عن النفس محاولة تضليلية لواقع الجماعات الارهابية التي تتحرك انطلاقاً من رؤية مغالية في الافراط كما جاء في دراسة لاحد اتباع هذا الاتجاه[1] والذي يرى ان مؤشرات الافراط الجزم الفكري والتشدد غير المشروع تجاه الآخرين مما ادى الى التعامل المقرون بالعنف ضد ابناء البلد أولاً والآخرين ثانياً , وربما ما يؤكد كون هذه المحاولة تضليلية هو ان اغلب ضحايا الارهاب من ذات البيئة ويحمل ايضاً المواقف نفسها تجاه المجتمع إلا انه لم يجارِ الفكر التكفيري.

ومما يبعد الحالة النفسية الخاصة بالارهابي عن دوافعه , هو ان أغلب ممولي الجماعات الارهابية من اصحاب رؤوس الاموال الذي يعتقد انه يسهم في الجهاد في سبيل الله.

بل نستطيع القول إن الدولة في سياستها عملت على ابقاء الشعب بعيداً عن خط المشاركة في مواجهة الارهاب , إذ ان الارهاب كما يقول فودة[2] له ثلاثة اضلع هي الفاعل والمستهدف والشعب , والاخير هو الفيصل الحاكم في ازاحة أو اضعاف طرفي الارهاب الآخرين , ولكن الدولة أبعدت الشعب عن الدخول في مواجهة الارهاب بدلاً من مشاركتهِ الفاعلة والتي يستطيع ان يطرد الفكر الارهابي وادواته البشرية .

الاتجاه الثاني : الرافض والمدين للارهاب

يرفض هذا الاتجاه الارهاب مهما كانت دوافعه وجذوره , وهو ينطلق من رؤية خاصة ترى ان الارهاب وليد فكر تكفيري انتجه سيد قطب وتبنته بعض التيارات الاسلامية مزاوجة معه افكار التكفير التي تحملها المدرسة الوهابية.

ويعرض هذا الاتجاه جملة من المفردات التي حفل بها التيار الارهابي المحسوب على السلفية الجهادية كما يزعمون ومنها التكفير والجاهلية والولاء والبراء والدعوة الى الذبح مختلقين حديثاً منسوباً للرسول (ص) يقول جئتكم بالذبح.

إذن أسباب الارهاب لا تكمن عند هذا الاتجاه بالجانب الاقتصادي أو السياسي أو النفسي , وانما من قراءة اختزالية للدين الاسلامي , تدفع باتجاه العنف ولذا يحاول هذا الا تجاه ان يبين اسباب الارهاب بغياب المنهج السليم في قراءة النصوص المقدسة , وكذلك عجزهم عن اعتماد المنطق أساساً في التفكير , وكذلك اعتقادهم بانهم يمتلكون الحقيقة الدينية , ولذا لا حوار مع الاخر , كما ان لديهم سوء فهم عندما يعتقدون ان جميع المشكلات والقضايا يمكن ان نجد لها الاجابة في المحتوى الديني وان كانت في بعض جوانبها مخفية[3].

وهكذا يربط هذا الاتجاه بين قلة العلم الشرعي وضعف الوعي الديني والارهاب الذي هو باختصار انحراف فكري.

وتحاول ادبيات هذا الاتجاه العودة إلى التأريخ لتأكيد ان التيارات الارهابية الاسلامية تعود في جذورها إلى حركة الخوارج التي قاتلت الامام علي والصحابة , ولذا نجد كثيراً في ادبيات هذا الاتجاه

---

1) علي قرداغي , الارهاب والعنف في عصرنا الحاضر , ترجمة : علي عزيزي , منشور على شبكة الانترنت وعلى موقع / الموقع الاعلامي لضحايا الارهاب.

2) فرج فودة , مصدر سابق , ص73.

3) المصدر نفسه , ص68.

وصف التيارات التكفيرية بالخوارج ؛ لانهم اعتمدوا قاعدتين اصوليتين محل خلاف وتحتاج الى عمق في فهمها أو تطبيقهما وهما قاعدة تكفر المعين التي تحتاج الى انطباق شروط التكفير عليه وانتفاء الموانع فضلاً عن تطبيق الحدود التي تدرأ بالشبهات .

أما القاعدة الاخرى فهي التي بموجبها يكفّر صاحب الكبيرة وهو محل رفض من عامة المسلمين.وهكذا تحول العنف من أداة لتحقيق مكاسب معينة لدى التيارات الارهابية الى فكرة عقائدية شكلت القداسة اطارها العام, حتى ان بعض قادة الجماعات الارهابية يفاخرون بانهم الاكثر تطبيقاً لمبدأ القتال في سبيل الله وان من سمات بعض قادتهم انه (أمير الذباحين) , وهو لفظ يتعارض مع رحمة الله تعالى ومع رسالة الرسول الاكرم (صل الله عليه وسلم) التي تقوم على العفو والمسامحة , ومحاولة تجاوز اخطاء الآخرين وبناء منظومة قيمية تقوم على اسمى المعاني الاخلاقية.

ويطرح هذا الاتجاه ثلاثة أسباب لتعزيز الفكر التكفيري الارهابي في المجتمع ويمكن عدها عوامل مساهمة في زج الشباب في التنظيمات الارهابية وهذه الاسباب هي :

أولاً : التنشئة الدينية

وتؤدي دوراً مهماً في بلورة وصياغة عقل الناشئة وفق تصورات دينية محددة ,إذ يؤدي البيت دوراً فاعلاً في رسم رؤية الانسان وفي البيئات التي يسود فيها الفكر التكفيري والصراع المذهبي تكون هي الاخصب في استقطاب الشباب الى مسالك الارهاب .

وتزداد خطورة هذا العامل عندما تكون الاسرة قد أسهمت أو مارست العمل الارهابي , إذ نرى اغلب المنتمين الى التيارات الارهابية من أولاد أو اصدقاء أو اخوان للارهابيين .

ثانياً: المناهج الدراسية

وهي تشاطر الاسرة والمجتمع في تكوين عقلية الطفل , فاذا كانت تحمل الحقد والكراهية واقصاء الآخر وتضخيم الذات واختزال الحقيقة بما لديهم , فان الفكر الارهابي سيجد له مناخاً ملائماً , لاسيما وان هذه المناهج تضفي القداسة على طروحات المفاصلة مع الآخر , وتشجع على تحصين الذات من الغزو الثقافي الاجنبي , بل وتلتمس الاعذار الشرعية لتلك المفاصلة بدعوى حرمة التشبه بالاجنبي , او الاكتفاء الذاتي المعرفي بما موجود في النصوص المقدسة.

ثالثاً : دروس المساجد

إن الاسلام اعطى المسجد وظائف مهمة , فهو مركز تجمع للمسلمين لا سيما المسجد الجامع , وهو مصدر المعرفة الدينية الاولية عبر الخطب الدينية في الجمعة والمناسبات العامة, وهو ايضا يمثل مدرسة للتعليم, ومدى المعرفة المقدمة هي التي تحدد فضلاً عن العوامل الاخرى التي هي مسار الانسان المسلم , وكانت بعض المساجد مركز لانتاج وتغذية الفكر التكفيري الارهابي في اذهان روادها .

الاتجاه الثالث: المساند

وهو الاقل عدداً, ولكنه الاكثر تأثيراً في عقلية البسطاء , وهذا الاتجاه يضم خطباء منابر وباحثين ومراكز ابحاث تساند التنظيمات الارهابية .

والغريب ان اغلب رموز هذا الاتجاه لاجئين سياسيين في الدول الغربية التي يساندون الارهاب في استهدافها .

ويحاول هذا الاتجاه اعتماد مسوغات دينية لدعم الارهاب منها ان الاسلام يرفض فكرة الدولة المدنية وما تحمله من مبادئ الديمقراطية والمساواة والتداول السلمي للسلطة وان التيارات الارهابية ترفض بل وتكفرّ الدولة المدنية ؛ لانها كما يزعمون تسلب الحاكمية التشريعية من الله تعالى وهو الشرك الذي نهى عنه الاسلام.

كما ان هذه التيارات – طبقاً لهذا الاتجاه تعمل على تحصين المجتمع المسلم من المرتدين ومن يتعاون معهم من خلال اطلاق وصف الكفر عليهم , وما يترتب على هذا الوصف من احكام.

وينطلق ايضاً من نظرة عدائية للغرب واخرى حالمة باستعادة الخلافة المسلوبة وهي نظرة تعبر عن جمود فكري وانحراف في فهم حركية الاسلام التي تستوعب المساحة الاكبر في النظرة الاسلامية العامة .

والغريب ايضاً ان العالم ومنه المسلمين اقتربوا من الاجماع على ان داعش وامثالها تيارات تكفيرية (خارجية) , إلا إن بعض رموز هذا الاتجاه يعتقد ان من يقاتل داعش والتيارات الارهابية خوارج[1].

وبالاجمال يمكن القول ان التيار الغالب في الفكر الاسلامي المعاصر يركّز على الوسطية والاعتدال ونبذ التطرف والافراط , ولذا فهو في موقف متعارض مع الارهاب فكراً وفي حالة حرب اعلامية وعسكرية وسياسية سلوكاً , بل ويدعو الى مقاطعة هذا الفكر ومحاصرته عبر انتاج بديل قيمي وعقائدي يقوم على تغليب جانب السماحة والرحمة والعفو والسلم .

المبحث الثالث

موقف الفكر الاسلامي المعاصر من العولمة

طرحت العولمة في بدايات القرن العشرين نتيجة لمتغيرات سياسية كبيرة شهدها النظام الدولي , كما انها جاءت ثمرة الانتشار المعرفي الواسع , مع دخول مفهوم (القرية الكونية).

ومن الطبيعي ان يهتم الفكر الاسلامي المعاصر بها كونها اطروحة تلتقي معه من جانب وتختلف في جوانب متعددة , فضلاً عن انها اخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام العالمي .

وهذا المبحث مكرس للحديث عنها من حيث ماهيتها وما تستبطنه من نتائج من الناحية النظرية لاسيما وانها ذات مستويات متعددة يتم احياناً التركيز على جانب منها على حساب الجوانب الاخرى وهذا ما يتكفل به المطلب الاول من هذا المبحث.

أما موقف الفكر الاسلامي منها من حيث تحليله للظاهرة واسبابها ودوافعها وتأثيراتها المستقبلية وسبل مواجهة أو الحد من تأثيراتها في الساحة الاسلامية , فهو مجال الحديث في المطلب الثاني.

المطلب الاول

ماهية العولمة

تنوعت الدراسات واختلفت في تحديد ماهيه العولمة وتأريخها وغاياتها واختلطت بعضها بالعالمية , مثلما اختلفت التسميات كالكوكبية أو الكونية , وإن كان الاسم الشائع هو العولمة.

وطبقاً لجلال امين[2], فان العولمة حديثة من حيث اللفظ قديمة تعود الى القرن الخامس عشر من حيث المبادئ والمضمون , لاسيما قضايا التبادل بين الامم وانتشار المعلومات وتأثر امة بغيرها في مجال القيم والتقاليد.

ولكن اغلب الدراسات تربط بين العولمة وتغيير بنية النظام الدولي في اواخر الثمانينيات واوائل التسعينيات من القرن الماضي, بل تذهب تلك الدراسات الى ان العولمة نتيجة لانهيار نظام القطبية الثنائية.

وربما كانت تلك اللحظة تمثل انتصار نظام الليبرالية على الاشتراكية مما دفع المنتصرين الى الاعتقاد بامكانية وجود نظام عالمي واحد قائم على قيم وثقافة عالمية واحدة .

وكان لمبادئ الليبرالية السياسية حضوراً في تصورات باحثي العولمة وتحديدا الديمقراطية وحقوق الانسان , فضلاً عن العقلانية والعلم ورفض التعصب بأشكاله كافة [3].

والعولمة عند اغلب الباحثين الغاء للخصوصية القومية والدينية والمذهبية والتأكيد على النزعة الانسانية العالمية , فهي تلغي الهويات الخاصة وتجعل من الانتماء العالمي اساساً في تصوراتها.

وتكاد تجمع الدراسات على ان الغاء الخصوصية يشمل دول الاطراف ,أما المركز فيحاول القفز من خصوصية ثقافته وقيمه الى تعميم لها لتكون هي الاداة الخاصة بالانتماء العالمي.

---

1) د. محمد علي الجزولي , لقاء مع وكالة الانباء الاسلامية في 26-1-2016
2) جلال امين , العولمة , ط3 , القاهرة , دار الشروق , 2001,ص17.
3) جلال أمين مصدر سبق ذكره , ص32 .

ويحاول دعاة العولمة عولمة الديمقراطية الغربية وحقوق الانسان بالمفهوم الغربي , فضلاً عن إزالة الحواجز القومية امام الاعلام والاقتصاد والدعوة الى تحرير اقتصاديات العالم من القيود المفروضة عليها وطنياً.

ومن هنا أكدت اغلب الدراسات ان عولمة النموذج الغربي يواجه صعوبة من حيث القبول السلمي والطوعي به , ولذا فان الدراسات تربط بين العولمة وبين الصراع والهيمنة والقوة[1], وتكاد تجمع اغلب تلك الدراسات على ان العولمة تعني الزام الدول غير الغربية بالنموذج الغربي , عبر آليات الالزام المعروفة ومنها استخدام المنظمات الدولية , او صندوق النقد الدولي أو التهديد باستخدام القوة وغيرها من الآليات التي اصبحت معروفة لدى الجميع .

وتشير أكثر الدراسات المختصة بان العولمة وان كانت لفظة مفردة ,إلا انها ذات جوانب متعددة ولكل جانب منها اسسه ومظاهره وربما ادوات تنفيذه.

ومثلما هناك تنوع في الرؤى في موضوع العولمة , فان التنوع ايضاً شمل سبل تنفيذها , ولكنه اقتصر على الاسلوب السلمي الحتمي الذي تبناه فوكوياما في نهاية التأريخ , والآخر التصادمي الذي تبناه هنتنكتون في صدام الحضارات.

ومع ان الصراع يمثل الخيار الاكثر خسارة للجميع , إلا ان الوقائع والاحداث التي شهدها العالم بعد طرح نظرية العولمة اكدت على المسار التصارعي في فرض العولمة .

وفي ضوء ماسبق فان أوجه العولمة تشمل العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية .

وفيما يأتي توضيح باختصار لهذه الأوجه ومدى تأثيرها على الواقع الدولي والقومي.

أولاً : العولمة السياسية

تقوم هذه العولمة على اساس تعميم النموذج الغربي للنظام السياسي , لاسيما مبادئ التداول السلمي للسلطة والديمقراطية واحترام حقوق الانسان , وساعدهم على هذه المحاولة فشل التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي , وعودة بعض الدول الى تبني النموذج الغربي, واجراء الانتخابات وتشجيع الحزبية , ولكن العولمة تعمل على التقليل من دور الدولة في المجتمع لتقوم بمهمة الحارس على رعاية مصالح الشعب تمهيداً لازالتها والالتزام بما يسمى بالقرية الكونية.

حسب تعبير(جلال امين) , فان العولمة تعمل على تراخي دور الدولة والتي تعمل على تفكيك نفسها[2].

ويتخوف أحد الباحثين من تفكك الدولة او اضمحلال دورها ؛لانه يرى ان كيانات القوة تتسم بالخطورة في حالات الصعود وكذلك في حالة الانحدار ؛ لانه في هذه الحالة ستهوي بالجميع الى الاسفل مع انها ستبقى تقاوم محاولات التحجيم بضراوة[3].

ولايقتصر الأمر على دور الدولة الداخلي , بل امتد إلى ما يصطلح عليه بالسيادة , إذ تواجه الدولة في ظل العولمة حركة باتجاه الانفتاح غير المرغوب به في المجالات الاقتصادية والثقافية الاخرى.

إن العلاقات الدولية في ظل العولمة تشكل محورين اساسيين هما الاعتماد المتبادل بين الدول القوية لتحقيق المصالح المشتركة لتلك الدول وتبعية الدول النامية للدول القوية ؛ بسبب عدم قدرتها على اشباع الحاجات الاساسية لمواطنيها ,إذ اصبحت الوسيلة الاكثر فاعلية في انتقال السلع ورأس المال هي الشركات عابرة القارات مما ادى الى اعادة تغيير ورسم ادوار كل من الدولة والمنظمات والشركات متعددة القوميات مما اضعف من سيادة الدولة[4].

ثالثاً: العولمة الاقتصادية

تشير العولمة من الناحية الاقتصادية إلى أمرين أساسيين هما[5]:

---

1) د. محمد احمد السامرائي , العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي , بحث منشور في مجلة كلية الاداب , الجامعة المستنصرية , ص112.
2) جلال امين , مصدر سابق,ص 29.
3) انظر انطوني كينج , الثقافة والعولمة والنظام العالمي , ترجمة هالة فؤاد , مصر , د.ن .د.ت .ص52.
4) زديك الطاهر والعربي رزق الله , العولمة وتقويض مبدأ السيادة , مجلة الباحث , العدد الثاني , 2003 , ص35.
5) د. عبدالله بلوناس , عولمة الاقتصاد , مجلة جامعة دمشق , العدد 5 ,2000, ص38

1- التنقل الحر للسلع والخدمات ورؤوس الاموال بين الدول.
2- رفع الرسوم الكمركية وتجاوز الحدود الوطنية من خلال تسهيل عبور السلع والخدمات ورؤوس الأموال وزيادة المنافسة الدولية وتخلي الدولة الوطنية عن اداء دورها كمدافع عن الاقتصادات الوطنية.

وتحاول دراسات معينة تقسيم العولمة الاقتصادية على عولمة انتاجية وعولمة مالية وتعمل على ايجاد انماط جديدة من تقسيم العمل , إذ اصبح المنتوج الصناعي مشتركاً لأكثر من دولة بحيث اصبح التخصص في صناعة جزء من هذا المنتوج في دولة وجزء آخر في دولة اخرى.

ويوجز احد الباحثين مظاهر العولمة الاقتصادية بتحول الاقتصاد من الحالة العينية (السلع) الى الحالة الرمزية من خلال استخدام الحواسيب الالكترونية وكذلك تحول رأس المال من وظيفته كمخزن للقيمة ووسيط للتبادل الى سلعة تباع وتشترى وظهر ما يعرف (تجارة النقود) وكذلك تعمق الاعتماد المتبادل بين الدول في المجال الاقتصادي مع النزعة الى توحيد الاسواق المالية مما نجم عنه ازدياد المنافسة الدولية بحيث تخلت بعض الدول عن سلعها نتيجة عدم القدرة على المنافسة في الاسواق كما هو الحال في صناعة النسيج في مصر مثلا[1].

ثالثاً: العولمة الثقافية

وهي الأكثر خطورة ؛لانها تمثل الحالة النهائية للعولمة الاقتصادية والسياسية[2].وتختلف عن العولمة الاقتصادية بان الثروات الثقافية لامادية وتقوم على الاقناع والايمان ويتم ذلك عبر وسائل التبادل التفاعلي المباشر وغير المباشر .

وعملية التبادل ستكون لصالح المركز على حساب الاطراف , بل قد تكون احياناً وحيدة الجانب لعدم وجود ادوات فاعلة لدى الاطراف لايصال ثقافتها الى المركز عكس الاخير الذي امتاز بالقدرة العالية على استخدام وانتاج ادوات التواصل الثقافي[3].

ولقد أسهمت في الماضي عوامل اساسية في عملية التبادل الثقافي منها الطيران وما نتج عنه من السياحة الجماهيرية التي ادت الى الانفتاح على الثقافات الاخرى , وكذلك الهجرة الى الدول الغربية لاسيما في أثناء الحروب, ويحاول احد الباحثين الاشادة بالعولمة على حساب العالمية خلافاً لكثير من الباحثين[4] بالقول إن العالمية تحمل في ذاتها الروح الخلاصية للعالم وما يستتبع ذلك من اساليب الغزو والتبشير , ولذا فان كل ثقافة لها صفة العالمية تحمل في ذاتها الشعور بكونها المركز وعلى الاخرين التبعية والانصياع مما ادى الى سيادة التنافس والصراع بدلاً من التعايش والتصالح.

واعتمدت الدول الداعمة للعولمة على آليات معينة لاجبار الدول على الاستجابة لنتائج العولمة منها ترهيبية وترغيبية , وتم توظيف المنظمات الدولية والاقليمية وكذلك المنظمات الاقتصادية والشركات عابرة القارات في ذلك كما تم توظيف وسائل التواصل الاعلامي والمعرفي في هذا المجال لاسيما مع ثورة المعلومات الكبرى.

وباختصار فان العولمة محاولة امريكية لفرض نمط الحياة السياسية والاقتصادية والقيمية الامريكية على باقي شعوب العالم تحت دعاوى العالمية والانسانية مستغلة انهيار نظام القطبية الثنائية , إلا ان بروز التيارات الاسلامية وصعودها في اغلب الدول الاسلامية وما تحمله من تهديد لمشروع العولمة ادى الى اعتماد نظرية الصدام اساساً في العلاقة مع الآخر.

واذا كان بالامكان للعولمة السياسية والاقتصادية ان تجني بعض الثمار فان العولمة الثقافية تواجه صعوبات كبيرة جداً , إذ مازالت الممانعة الدولية لسيادة الثقافة الغربية كبيرة جداً , ولم تنفع كل وسائل الضغط والاكراه لاسيما وان بعض مرتكزات الثقافة تستند الى الدين الذي يتخذ طابع المقدس لدى أغلب الشعوب.

---

1) احمد سيد مصطفى , تحديات العولمة والتخطيط الاستراتيجي , (د.م), (د.ن) ,1999 ,ص15.
2) جيرار ليكلرك , العولمة الثقافية , ترجمة: جورج كنورة , طرابلس الغرب , دار الكتاب الجديد المتحدة , 2004,ص23
3) انطوني كينج , مصدر سابق , ص36.
4) ليكرك , مصدر سابق ,ص26.

المطلب الثاني
موقف الفكر الاسلامي المعاصر من العولمة

ان التواصل المعرفي الذي افرزته ثورة المعلومات حتّم على الفكر الاسلامي المعاصر تحديد موقف فكري من القضايا ذات المساس بواقع الامة الاسلامية , وظاهرة عامة في هذا الفكر انه عند لحظة التواصل يكون التعامل مع النظرية من منطلق الوافد الغريب الذي يجب تحصين الأمة منه ؛ لانه يمثل العدو الذي يُراد للامة مقاومته.

وفي لحظة المواجهة المعرفية فان لغة الرفض والخطاب الانشائي هي السائدة في ادبيات الفكر الاسلامي المعاصر .والعولمة واجهت هذه الظاهرة المعرفية داخل الفكر الاسلامي.

ولعل من مظاهر هذا الخطاب الانشائي المنفعل الربط بين طرح العولمة في الغرب وقضية ما اطلق عليه (الاسلاموفوبيا) , وما رافقها من قلق غربي من انتشار الاسلام والصحوة الاسلامية , بل تناول احدهم[1]قضية جزئية في الاسلام ليضع غاية العولمة القضاء عليها وهي مسألة تكفير اليهود والنصارى عبر التزام دعاة العولمة بمبدأ المساواة بين الامم والشعوب.

وبدلاً من تحليل الظاهرة هاجمت بعض الادبيات الاسلامية المعاصرة , العلمانيين في العالم الاسلامي, محملين الموقف العلماني المؤيد في بعض ادبياته للعولمة ما لم يقله , فالعولمة طبقاً لمحمد قطب[2] دفعت العلمانين الى القبول بها؛ لانها سوف تقضي على الدين الذي هو اساس البلاء حسب زعم (قطب)عند العلمانيين.

والى ذات الموقف ذهب (محمد عمارة)[3] في معالجته لآثار العولمة على الاسلام والمسلمين عندما دعا الى كشف زيف التغريب الفكري الذي رحبت رموزه بالعولمة ؛ لانها تمثل قطاراً يجب الركوب فيه,وان التخلف عن ذلك ستكون نهايته فقدان وجوده الحضاري والمادي والتحول الى عالم العزلة والتخلف.

وربما يتضح الانفعال من عناوين بعض الكتب والمقالات التي عالجت قضية العولمة فهي تحمل معان مثيرة كالمنازلة والصراع[4].

واثير بين الاسلاميين خلاف حول الاجابة على سؤال : هل العولمة حتمية أم خياراً يمكن اختيار بديلاً عنه؟

إن بعض الآراء ترى انها حتمية وقدراً لايمكن إلا مواجتهه أو التفاعل معه[5] وربما استمدت هذه الآراء قوتها من آليات العولمة التي اخذت تغزو الشعوب لاسيما الثورة المعلوماتية , وانفتاح السوق وزيادة الشركات عابرة القارات وكذلك الهيمنة الاعلامية لدعاة العولمة التي يمكن ان توجه العقل الانساني نحو تلقي آثارها بالقبول.

وهنالك من[6] يرى ان القبول بحتميتها مبالغ فيه يحمل الشعور بالهزيمة النفسية والاعتراف الضمني بعدم القدرة على مواجهتها.

وكل من الاتجاهين يحمل قدراً من الصحة من زاوية , وعدم الدقة من زاوية اخرى , فالعولمة ذات أبعاد ومديات مختلفة , إذ يمكن مواجهتها في مجال المحافظة على الخصوصية الثقافية والهوية وربما القيم والعادات , ولكن لايمكن مواجهتها من الناحية السياسية والاقتصادية والعسكرية وهذا ماجاء في اعتراف احد الباحثين[7]. عندما قال اعترف اننا كأمة اسلامية لانمتلك القدرات الكافية لكسر امواج العولمة والتقليل من آثارها السلبية.

---

1) انظر سليمان بين صالح الخراشي , العولمة , (د.م) , دار بلنسية للنشر والتوزيع , (د.ث) ,ص37.
2) محمد قطب , المسلمون والعولمة , (د.م) , (د.ن), (د.ت) , ص24.
3) محمد عمارة , مستقبلنا بين العالمية الاسلامية والعولمة الغربية , مصر , نهضة مصر للطباعة وانشر والتوزيع , 2000, ص46.
4) انظر عنوان كتاب د.سامي محمد صالح الدلال , الاسلام والعولمة ...المنازلة , الرياض , (د.ن) , 2004
5) انظر د.محمد عماره, مستقبلنا بين العالمية الاسلامية والعولمة الغربية , مصدر سابق , ص3
6) عبد العزيز عثمان التويجري , العالم الاسلامي في عصر العولمة , مصر , دار الشروق , د.ت), ص16
7) محمد عمارة , مصدر سابق , ص4

وتحاول بعض الدراسات الاسلامية[1] التفريق بين العالمية الاسلامية والعولمة عبر التأكيد ان العالمية الاسلامية ذات نزعة انسانية تعترف بالآخر وتتفاعل مع باقي الحضارات وتنظر الى العالم كأنه منتدى حضاري توجد فيه قواسم انسانية مشتركة مع المحافظة على الهوية الخاصة في اطار توازن المصالح وليس توازن القوى.

وتحاول بعض الدراسات الاسلامية الربط بين العولمة والدين الاسلامي ,إذ ان الغاية منها محاربة الاسلام وقيمه ومنهجه؛ لانه يتعارض مع مصالح العالم الغربي[2].واذا كانت العولمة تتجاوز الاطر الدينية والقومية بخلق ثقافة وقيم موحدة للعالم , الامر الذي يعني إلغاء الخصوصية الدينية للمجتمعات , فان (محمد عمارة) ذهب الى ابعد من ذلك عندما طرح فكرة (عولمة الدين) ؛ وذلك بتنصير المسلمين من اجل الغاء الاسلام[3].

وهذه النظرة التشاؤمية لمستقبل الدين في ظل العولمة تقابلها نظرة تفاؤلية تقوم على فكرة (التحدي والاستجابة) , وهي ان العولمة ستكون سبباً قوياً من أسباب انتشار الصحوة الاسلامية لما تفرزه من تحديات تتعلق بالهوية الدينية للمجتمعات الاسلامية[4].

ومع ذلك تشكك الدراسات الاسلامية بوجود ثقافة قادرة ان تخرج من دائرة الخصوصية الى دائرة العالمية لتكون افرازاً للعولمة الثقافية التي ترمي الى تحطيم البنى التقليدية للثقافات القومية واحلال تلك الثقافة محلها.

وتكمن صعوبة وجود تلك الثقافة في عدة جوانب منها , ان كل ثقافة بما تحمله من قيم وعادات وتقاليد هي افراز لبيئة معينة وانتاج لمنظومة فكرية خاصة , ومع وجود بعض المشتركات مع الثقافات الاخرى , إلا ان تلك الاطر الفكرية المنتجة لها لا تلقى قبولاً لدى الثقافات الاخرى , فمثلاً الثقافة الغربية تنطلق من الحرية المطلقة للانسان في عالم الدنيا بعيداً عن الربط مع المعطى الالهي (الوحي) , اي تجعل المركزية للانسان , خلافاً لبعض الثقافات الاخرى ومنها الاسلامية والتي تجعل من الله هو المركز واليه ترجع كل الامور.

وازاء هذا سترى العولمة الثقافية نفسها أمام احتمال تخليها عن النزعة العالمية وهي نفي للعولمة أي التصادم مع الثقافات الاخرى مما يشجع حالة الصراع الحضاري .

ولا أرى وجود نوع من المقاربة بين نفي العولمة وسنة التداول ؛ لأن العولمة لاتنفي التباين والتنوع في مجالات معينة , وانما تحاول فرض نظامها القيمي على الآخرين , لان دعوتها الاقتصادية لفتح الاسواق تتضمن الاقرار بالتنوع بين المجتمعات المنتجة (المصدرة) والاخرى المستهلكة .

ويلتقي الفكر الاسلامي مع الآخرين في قضية محوريةهي ان العولمة مرفوضة من مختلف دول العالم مشيرين الى المؤتمرات الدولية التي عقدت لبحث سبل مواجهة العولمة .

وازاء الاقرار بضعف المسلمين على مواجهة العولمة , فان بعض باحثي الفكر الاسلامي وضعوا جملة من التصورات لكيفية المواجهة وهي تقوم على الأمور الآتية :

1- العمل على تجديد الفكر الاسلامي والابداع العلمي والمعرفي في مختلف ميادين هذا الفكر[5].
2- تقوية الكيان الاسلامي اقتصادياً وعلمياً وتكنلوجياً وثقافياً وتربوياً من اجل التغلب على الآثار السلبية للعولمة[6].
3- الوقوف بقوة بوجه من يحاول الترويج لها فكرياً واعلامياً لاسيما في المجتمعات الاسلامية ودعاة العلمانية .

---

1) التويجري , مصدر سابق ,ص12.
2) سليمان بن صالح الخراشي , مصدر سابق , ص22.
3) محمد عماره , مستقبلنا , مصدر سابق, ص40
4) محمد قطب , مصدر سابق ,ص42.
5) محمد عمارة , مستقبلنا , مصدر سابق, ص54 .
6) عبد العزيز التويجري , مصدر سابق , ص23.

وهكذا تنوعت ردود فعل الفكر الاسلامي المعاصر بين الرفض الانشائي لها والعمل على بيان مكامن الضعف في النظرية , والعمل على تعزيز عناصر القوة او استخدامها والتي تزخز بها المجتمعات الاسلامية , والتركيز على تجديد الفكر الاسلامي بما يحقق طموحات تلك المجتمعات.

وطبقاً (لمحمد عمارة) فان الحضارة الغربية تقوم على النزعة المركزية الضيقة ويدعم وجهة نظره بطروحات الصراع والقوة في مجال الفلسفة مثل ميكافيلي وهيجل وفي المجتمع مثل ماركس ونظرية الصراع الطبقي ,وان دعوة العولمة هي طريق جديد لتحقيق المركزية الغربية , والتي تنفي التعدد والتنوع وتقوم على فكرة الدمج القسري للآخرين[1].

في حين أنكر احدهم[2] امكانية تحقيق العولمة للفجوة الكبيرة بين المركز (الغرب) والاطراف (الدول النامية) , مما يتطلب حركة مجتمعية كبيرة من اجل اللحاق بالمركز وهو امر يصعب تحقيقه في عالم اليوم للتخلف الكبير في مجال العلم في الدول النامية واحتكار التكنلوجيا المهمة لدى الغرب , فضلاً عن النزاعات الداخلية التي تشهدها تلك الدول .

وحاول احد الباحثين[3], الربط بين العولمة وسنن الله الاجتماعية , من خلال الايحاء بالتناقض الحاد بينهما عبر الحديث عن التناقض بينها وبين قدر من اقدار الله تعالى وهو سنة الاختلاف والتنوع وصعوبة بل استحالة وجود امة واحدة , ولذا فان هذه الدعوة سيكون مصيرها الفشل .وهذه الحجة قابلة للمنافشة من وجه تأريخي بالاستناد الى الآية القرآنية التي تقول " ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾(سورة البقرة الآية 213)وهي صريحة بعدم وجود الاختلاف , إذ كان التوحد عنوانها , وان كان الاختلاف في المجال التكويني امر مفروغ منه .

أما من الناحية المستقبلية , فان بعض الاتجاهات الاسلامية تؤمن طبقاً لروايات اسلامية ان الاسلام سيكون الدين الوحيد في العالم في مرحلة ما قبل يوم القيامة , وعلى فرض صحة هذا التحليل , فان البشرية يمكن ان تتوحد في مدة زمنية معينة , ولا يكون ذلك مخالفاً لسنة من سنن الله تعالى.

هذه المناقشة في أصل قضية التعدد , ولاعلاقة لها بالعولمة ؛ لانها نتاج ارادة غربية للهيمنة والسيطرة , وان حاولت دراسات معينة انكار وجود هوية معينة للعولمة.

---

1) محمد عمارة , مستقبلنا , مصدر سابق, ص8
2) خليل نوري العاني , الهوية الاسلامية في زمن العولمة الثقافية , بغداد , مركز البحوث والدراسات الاسلامية , 2009 , ص158مصدر سابق , 158
3) محمد قطب , مصدر سابق ,ص45.

المصادر

1. ابراهيم غرابيه، الاسلام السياسي والحداثة،(بيروت، افريقيا الشرق للنشر، 2000).
2. ابراهيم محمد زين , السلطة في فكر المسلمين , (الخرطوم : الدارالسودانية للكتب ,1983).
3. ابو الأعلى المودودي , حقوق أهل الذمة , (د.ن, د.ت) .
4. ابو الاعلى المودودي، الاسلام والمدنية الحديثة، موقع منبر التوحيد والجهاد.
5. ابو الاعلى المودودي، الاسلام والمدنية الحديثة، نشر مركز التوحيد والجهاد، د.ت.
6. أبو الأعلى المودوي , حقوق أهل الذمة في الدولة الأسلامية , (دمشق : دار الفكر , د.ت).
7. ابو الحسن الندوي , التفسير السياسي للاسلام , (د.م , دار آفاق الفكر , د.ت) .
8. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور , لسان العرب , (بيروت : دار لسان العرب ,1981).
9. ابو محمد المقدسي، الديمقراطية دين، منشور عل موقع منبر التوحيد والجهاد.
10. أحمد النجدي , التعسف في أستعمال الحق , (القاهرة : دار النهضة العربية , 1991) .
11. خليل الربيعي , الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر (بغداد : د.ن , 2013) .
12. أحمد جلال حماد , حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية , (القاهرة: دار الصفاء للطباعه والنشر , 1987) .
13. أحمد جمال ظاهر , حقوق الانسان , (عمان , د.ن , 1988) .
14. احمد سيد مصطفى , تحديات العولمة والتخطيط الاستراتيجي , (د.م), (د.ن) ,1999 .
15. محمد عابد الجابري , الديمقراطية وحقوق الانسان , (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 1994) .
16. احمد محمد آل محمود، البيعة في الاسلام،(د.م، دار الرزاي، بلا تاريخ).
17. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الاسلام، (د.م، د.ت).
18. أمل هندي الخزعلي , الفكر الأسلامي المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولي الجديد , أطروحة دكتوراه , غير منشورة , جامعة بغداد , كلية العلوم السياسية , 2001 .
19. أمير موسى , حقوق الانسان (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 1994) .
20. انطوني كينج , الثقافة والعولمة والنظام العالمي , ترجمة هالة فؤاد ,(مصر , د.ن .د.ت)
21. أنور الجندي , أطار أسلامي للفكر المعاصر , (بيروت: المكتبة العصرية , 1982) .
22. اوستن رني , سياسة الحكم , ترجمة حسن علي الذنون (بغداد: المكتبة الاهلية , 1964).
23. ايمان النمس، دور النقابات العمالية في صنع سياسة الحماية الاجتماعية في الجزائر، (د. م، ناشري للنشر، 2001).
24. مجموعة باحثين , حقوق الانسان العربي , (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية , 1999) .
25. انور ابو طه واخرون , مأزق الدولة بين الاسلاميين والليبراليين (القاهرة : مكتبة مدبولي , 2010) .

26.برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية،(د.م، المركز الثقافي العربي، د. ت).
27.بكر ابو زيد، حكم الانتماء الى الفرق والاحزاب الاسلامية، السعودية،(د. ن، 1410هـ).
28.البيان الاسلامي لحقوق الانسان , مجلة الحوار , العدد 9 , 1988 . .
29.البيومي أبراهيم غانم , مجلة حراء , العدد 19 , 2010 .
30.تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، ط2،(بيروت، دار الساقي، 2001).
31.تقي الدين النيهاني , الدولة الاسلامية ,ط7 , (بيروت : دار الامة 2002) .
32.توفيق الفكيكي , الراعي والرعية , (قم : المكتبة الحيدرية , 2002) .
33.ثروت بدوي , النظم السياسية , (القاهرة : دار النهضة , 1964.
34. جلال امين , العولمة , ط3 , (القاهرة , دار الشروق , 2001).
35. جمال احمد السيد جاد المراكبي , الخلافة الاسلامية بين نظم الحكم المعاصرة , (القاهرة , (د.ن) 41414 هـ).
36. جمال البنا , قضايا قرآنية ,(بيروت , دار الانتشار العربي ,2011).
37.جمال الحسيني ابو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر الاسلامي، (القاهرة، مركز الحضارة العربية، 2004).
38. جودت سعيد , مذهب ابن آدم الاول ,(بيروت , دار الفكر المعاصر ,1993 **).**
39.جون رولز , العدالة , كإنصاف اعادة صياغة , ترجمة : حيدر حاج اسماعيل , (بيروت , المنظمة العربية للترجمة , مركز دراسات الوحدة العربية , 2009).
40.جون هرينرغ، المجتمع المدني-التاريخ النقدي للفكرة-، ترجمة: د. علي حاكم صالح ود. حسن كاظم،(بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2000).
41.جيرار ليكلرك , العولمة الثقافية , ترجمة: جورج كنورة ,(طرابلس الغرب , دار الكتاب الجديد المتحدة , 2004)
42. حازم الببلاوي , نحن والغرب ,(القاهرة , دار الشروق, 1999).
43.حاكم المطيري، الحرية او الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، ط2،(المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008).
44. حسن الترابي , السياسة والحكم ,(البحرين , ملتقى البحرين ,(د.ت).
45.حسن الترابي، السياسة والحكم، (بيروت، الدار العربية للعلوم، 2011).
46.حسن السيد بسيوني، الدولة ونظام الحكم في الاسلام،(القاهرة، عالم الكتاب، 1985).
47. خالد محمد خالد , من هنا نبدأ (بيروت : دار الكتاب العربي , 1974) .
48.خديجة احمد ابو اتلة , الاسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب : دراسة مقارنة , (القاهرة : دار المعارف , 1983).
49.خليل الربيعي، مفهوم الثورة في الاسلام، بغداد, 2014.
50.خليل الربيعي، نحو تأصيل اسلامي لمفهوم المجتمع المدني، مجلة اوراق عراقية، العدد1، 2005.
51.خليل عبد الكريم، الاسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية،(القاهرة، دار سينا للنشر، 1995).
52.الديمقراطية وحقوق الانسان بالأسلام : الرؤية الاسلامية والنظرية الغربية , موقع الهيئة العالمية للفقه الاسلامي .
53.دينا شحاته , الليبرالية : نظرة نقدية , السياسة الدولية , العدد 132 , 1988 .
54.راشد الغنوشي , الحريات العامة , الدولة الاسلامية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 1993) .
55.راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني،(تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011).
56.راغب السرجاني , حرية التملك في الاسلام , Islamstory.com .

57. رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الاسلامية، (بيروت، الشبكة العربية للابحاث والنشر، 2012).
58. رمزي زكي، الليبرالية المستبدة،(القاهرة، سينا للنشر، 1993).
59.زديك الطاهر والعربي رزق الله , العولمة وتقويض مبدأ السيادة , مجلة الباحث , العدد الثاني , 2003 .
60.زكريا عبد المنعم الخطيب , نظام الشورى في الاسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة , (القاهرة : د.ن , 1985) .
61.زكي أحمد , النظام العالمي الجديد في تصور الأسلاميين , مجلة المستقبل العربي , العدد 157 , 1992 .
62.سالم القمودي، من اجل نظرية اسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة،(بيروت، دار الانتشار العربي، 2009).
63. سامي محمد صالح الدلال , الاسلام والعولمة ...المنازلة , (الرياض , (د.ن) , 2004).
64.سعاد الشرقاوي , النظم السياسية في العالم المعاصر , (القاهرة : كلية الحقوق , 2007) .
65. سعاد الشرقاوي، الاحزاب السياسية، (مصر، منشورات مجلس الشعب، العدد64، 2005).
66.سعيد بنسعيد العلوي. ادلجة الاسلام بين اهله وخصومه،(القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2008).
67.سعيد رمضان البوطي , الاسلام دار كل المجتمعات الانسانية(د.م. دار الفكر 1984.
68. سليمان بين صالح الخراشي , العولمة , (د.م) , دار بلنسية للنشر والتوزيع , (د.ث) .
69. سيد قطب , معالم في الطريق , (القاهرة , مكتبة وهبة , 1979).
70.سيد قطب، تفسير سورة الشورى، ط4، القاهرة،(دار الشروق، 1993).
71.السيد محمد الوزيري , نظام الحكم في الاسلام , (بيروت : دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع , 2008) .
72.سيف الدين عبد الفتاح , حقوق الانسان في الاسلام , قضايا دولية , العدد 294 , 1995 .
73.الشريف الرضي، نهج البلاغة: المختار من كلام امير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: هاشم الميلاني،(العتبة العلوية المقدسة، النجف، 2012، الخطبة 34).
74.شريف محمد جابر، الخطاب المريض، (بيروت، مؤسسة يقظة فكر، 2015).
75.صادق الشيرازي , السياسة من واقع الاسلام (كربلاء : دار صادق للطباعة والنشر , 425) .
76.صالح بن فوازن ، الإعلام بكيفية تنصيب الإمام في الإسلام، د.م.د.ن.د.ت.
77. صموئيل هنتنغتون , صدام الحضارات (بيروت : مركز الدراسات الاستراتيجية ,1995) .
78.طارق البشري , الملامح العامة للفكر السياسي الأسلامي في التأريخ المعاصر , (القاهرة : دار الشروق , 1996).
79.طه جابر العلواني اصلاح الفكر الاسلامي (هرندن , المعهدا لعالمي للفكر الاسلامي, 2009).
80.عاصم أحمد عجيلي , الحرية الفكرية وترشيد العقل الاسلامي , (القاهرة : مطبعة نهضة مصر , 1984).
81.عباس المرشد، الجامية والخريطة الدينية في السعودية، في كتاب السلفية الجامية، (دبي، مركز المسار للدراسات والبحوث، 2012).
82.عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الاسلام، (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، 1964).
83.عبد الامير زاهد , الفكر الاسلامي المعاصر (بيروت : دار الفكر العربي 2010) .
84.عبد الامير زاهد , قراءات في الفكر الاسلامي المعاصر , (بيروت: دار العارف للمطبوعات , 2009) .

85. عبد الحميد متولي , مبادئ نظام الحكم في الاسلام : مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ,(القاهرة , دار المعارف , 1966).
86. عبد الحي يوسف، حكم انشاء الاحزاب السياسية في الدولة الاسلامية، (مؤتمر رابطة علماء المسلمين في الدوحة في مايس/2012).
87. عبد الرحمن عمار , قضية الارهاب بين الحق والباطل ,دمشق , منشورات اتحاد الكتاب العرب , 2003.
88. عبد الرضا الطعان , صادق الاسود , مدخل الى علم السياسة (الموصل : مطبعة جامعة الموصل , 1916) .
89. عبد السلام العبادي ,في مجموعة باحثين , الحقوق في الاسلام , (القاهرة : الشركة المصرية للطباعه والنشر , 1971) .
90. عبد السلام بن برجس العبد الكريم، معاملة الحكام في ضوء القرآن والسنة، ط7، (السعودية، مكتبة الرشيد، 2006).
91. عبد العال احمد عطوة، نظام الحكم في الاسلام،(د.م، د.ت)
92. عبد العال محمد عبد العال , التكامل الاجتماعي في الاسلام , (القاهرة : الشركة العربية للنشر والتوزيع , 1997).
93. عبد العزيز عثمان التويجري , العالم الاسلامي في عصر العولمة , (مصر , دار الشروق , د.ت).
94. عبد الغني سلامة , كيف يصنعون الظلام ,(د.م), (د .ن), (.د.ت) .
95. عبد القادر عودة، المال والحكم في الاسلام، ط5،(جدة، الدار السعودية للنشر، 1984).
96. عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر،(د.م، دار الأمة للطباعة والنشر، 2005).
97. عبد الكريم زيدان , أحكام الذميين والمستأمنين في دار الأسلام , (بغداد : جامعة بغداد , 1963) .
98. عبد الكريم زيدان , أصول الدعوه ,(بغداد: د.ن ,1976) .
99. عبد الكريم زيدان , الفرد والدولة في الشريعة الاسلامي (بغداد , د.ن, 1965 .
100. عبد الكريم زيدان , الفرد والدولة في الشريعة الأسلامية , (بغداد: مطبعة الأعظمي , د.ت) .
101. عبد الكريم يوسف الخضر، دليل لمناصحة الحاكم جهراً، على موقعه في شبكة الانترنيت.
102. عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه , (الكويت: د.ن, 1978) .
103. عبدالقادر عودة , الاسلام واوضاعها السياسية , ط2 ,(د.م , 1967).
104. عبدالله ابراهيم , التسامح وجذور اللاتسامح , (بغداد : د.ن, 2005) .
105. عبدالله ابراهيم واخرون , التسامح وجذوراللاتسامح , بغداد ,(د.ن) , 2005.
106. عبدالله بلوناس , عولمة الاقتصاد , مجلة جامعة دمشق , العدد 5 ,2000.
107. عبود العسكري، اصول المعارضة في الاسلام، (سورية، دار النمير للنشر والتوزيع د.ت).
108. عدنان السيد حسين , العلاقات الدولية في الاسلام , (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر , 2010) .
109. علي عبد الرزاق , الاسلام واصول الحكم , بحث في الخلافة والحكم في الاسلام (بغداد : دار المدى للثقافة والنشر , 2004) .
110. علي عبد الواحد وافي , الحرية في الاسلام (مجلة الحج , العدد 22 , 1968) .
111. علي عبد الواحد وافي , حقوق الانسان في الاسلام ,(القاهرة : دار النهضة , 1979).
112. علي قرداغي , الارهاب والعنف في عصرنا الحاضر , ترجمة : علي عزيزي , منشور على شبكة الانترنت وعلى موقع / الموقع الاعلامي لضحايا الارهاب.

113. علي محمد علوان – السلطة في الفكر الاسلامي المعاصر (د.م .د.ن , 2015) .
114. علي محمد محمد الصلابي، الشورى فريضة اسلامية،(القاهرة، دار ، اقرأ، 2010).
115. غازي الصوراني، تطور مفهوم المجتمع المدني وازمة المجتمع العربي، (غزة، مركز دراسات الغد العربي، 2004)
116. غضنفر ركن آبادي، الاسلام والنظام السياسي في الجمهورية الاسلامية الايرانية، ط2، (بيروت، مكتبة مؤمن قريش، 2013).
117. فاضل الصفار , فقه الدولة , ج1 , طهران , مطبعة باقري , 2005.
118. فاضل الصفار , فقه الدولة : بحث مقارن في الدولة ونظام الحكم على ضوء الكتاب والسنة والانظمة الوصفية , ج2 , (قم , دار الانصار , 2005).
119. فاضل الصفار : الحرية السياسية , (بيروت : دار العلوم للطباعه والنشر , 2008) ,
120. فتحي الزويني , الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده , (دمشق , د.ن , 1967) .
121. فتحي رضوان , الاسلام والانسان المعاصر , (مصر : دار المعارف , د.ت) .
122. فرح فودة , الارهاب , (القاهرة , مطابع النهضة المصرية للكتاب , 1992).
123. فرح موسى , الدين والدولة والامة عند الامام محمد مهدي شمس الدين , (بيروت : دار الهادي , 2002 .
124. فريد الانصاري، الفجور السياسي والحركة الاسلامية بالمغرب، ط2، د. م، دار السلام، 2011.
125. الفكر السياسي للامام البنا ,(القاهرة : دار التوزيع والنشر الاسلامية , 1992)
126. فهمي هويدي , القران والسلطان , (القاهرة : دار الشروق 1999) .
127. فهمي هويدي، الاسلام والديمقراطية، (القاهرة، مركز الاهرام للترجمة والنشر، 1993).
128. فهمي هويدي، الاسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الاهرام، 1993.
129. فهمي هويدي،(القرآن والسلطان، القاهرة، دار الشروق، 1999).
130. فؤاد ابراهيم , الفقيه والدولة , الفكر السياسي الشيعي , (بيروت دار الكنوز الادبية , 1998).
131. فيليب غرين، الديمقراطية، ترجمة: د. محمد درويش، (بغداد، دار المأمون للترجمة والنشر، 2007).
132. لؤي صافي , العقيدة والسياسة , (د.ن , المعهد العالي للفكر الاسلامي , 1996) .
133. ماجد سعيد , الواقعية في الاسلام , دراسة وتحليل , في كتاب خصائص الاسلام العامة لمجموعة باحثين : (طهران : المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية , 1999).
134. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط8،(بيروت، مطبعة الرسالة، 2005).
135. مجموعة باحثين، الديمقراطية الاسلامية، بيروت، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2010).
136. محسن عبد الحميد : الاسلام والتنمية الاجتماعية ,(الدار العالمية للكتاب الاسلامي ,الرياض , 1995).
137. محمد احمد السامرائي , العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي , بحث منشور في مجلة كلية الاداب , الجامعة المستنصرية .
138. محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل , النظرية السياسية الأسلامية في صفوف الانسان الشرعية : دراسة مقارنة , (الدوحة : مركز البحوث والمعلومات , 1990) .
139. محمد اراكون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، د. ت).

140. محمد الريشهري , الحوار بين الحضارات في الكتاب والسنة , (ايران , مطبعة ستارة, 2000).
141. محمد الطالبي، عيال الله، ط2، (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012).
142. محمد الغزالي , حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام وأعلان الامم المتحدة , (القاهرة : د.ن , 1963) .
143. محمد الغزالي , هذا ديننا , (دمشق : دار القلم , 1988).
144. محمد المبارك , الفكر الاسلامي في مواجهة الافكار الغربية (دمشق : دار الفكر , د.ت , ص82).
145. محمد المبارك , نظام الاسلام , الحكم والدولة , (طهران : رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية , 1997 .
146. محمد المبارك، نحو وعي اسلامي جديد، (بيروت، دار الفكر، د. ت).
147. محمد امان الجامي، حقيقة الشورى في الاسلام، (المدينة المنورة، دار التقوى، 1993).
148. محمد باقر الصدر , الاسلام يقود الحياة , (بيروت : دار التعارف للمطبوعات , 2003 .
149. محمد باقر الصدر، الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية (د.م.د.ت).
150. محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، ط2،(بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1979.).
151. محمد بن رمزان آل طامي الهاجري، الكواشف الجلية للفروق بين السلفية والدعوات الحزبية البدعية،(السعودية، دار التوحيد، 2005).
152. محمد بن سعيد رسلان، الاسلام والتعددية الحزبية، (الجزائر، دار الاخرة، 2011).
153. محمد جبرون، مفهوم الدولة الاسلامية،(بيروت، المركز العربي للابحاث السياسيات، 2014).
154. محمد خاتمي , الاسلام والعالم , (القاهرة, مطابع الشروق , 2001).
155. محمد خاتمي: مطالعات في الدين والاسلام والعصر، (بيروت، دار الجديد، 1999).
156. محمد خاتمي، الاسلام والعالم، ط2،(القاهرة، دار الشروق، 2001).
157. محمد خاتمي، المجتمع المدني، ترجمة: سرمد الطائي،(بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001).
158. محمد شحرور، الاسلام.. الأصل والصورة،(بيروت، دار طوى للنشر، 2014).
159. محمد شوقي الفنجري , المذهب الأقتصادي في الاسلام , (د.م , مكتبة عكاظ , 1981) .
160. محمد ضياء الريس – النظريات السياسية الاسلامية (القاهرة مكتبة الانجلو مصرية , 1960) .
161. محمد عابد الجابري , الديمقراطية وحقوق الانسان , (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية , ط2 , 2004) .
162. محمد عابد الجابري و(أخرون) , حقوق الانسان في الفكر العربي , (دراسات في النصوص , (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , 2002).
163. محمد عبد الحميد مذهبية الحضارة الاسلامي , (د.م.د.ت)
164. محمد عبد الملك المتوكل , الاسلام وحقوق الانسان , المستقبل العربي , العدد 216 , 1997.
165. محمد عطا المتوكل , المذاهب السياسية في الاسلام (بيروت : مؤسسة الارشاد الاسلامي د.ت .
166. محمد علي الجزولي , لقاء مع وكالة الانباء الاسلامية في 26-1-2016
167. محمد عمارة , السماحة الاسلامية , ج2 ,(القاهرة , مكتبة الشروق , 2005).

168. محمد عمارة , حقوق الانسان في الاسلام ضروريات لا حقوق , سلسلة عالم المعرفة , (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب , 1985) .
169. محمد عمارة , مستقبلنا بين العالمية الاسلامية والعولمة الغربية ,(مصر , نهضة مصر للطباعة وانشر والتوزيع , 2000).
170. محمد فتحي عثمان , حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي , (بيروت : دار الشروق , 1982) .
171. محمد فؤاد عبد الباقي , المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم (بيروت : مؤسسة العلمي للمطبوعات , 1995) .
172. محمد قطب , المسلمون والعولمة , (د.م) , (د.ن), (د.ت) .
173. محمد قطب , مذاهب فكرية معاصرة , (القاهرة , مكتبة وهبة , د.ت) .
174. محمد محفوظ , الاسلام والغرب وحوار المستقبل ,((د.م), المركز الثقافي الغربي ,1998).
175. محمد مهدي شمس الدين , في الاجتماع السياسي ,(قم : دار الثقافة للطباعة والنشر , 1994).
176. محمد مهدي شمس الدين : فقه العنف المسلح في الاسلام , مركز دراسات فلسفة الدين , بغداد , 2004 .
177. محمد نجيب المطيعي , حقبة الاسلام واصول الحكم (القاهرة : المطبعة السلفية) د.ت) .
178. محمد يوسف موسى , الفقه الأسلامي , (القاهرة : د.ن , 1964) .
179. محمد يوسف موسى , نظام الحكم في الاسلام ,(القاهرة : دار الكتاب الغربي للطباعة والنشر , ط5).
180. محمود الهاشمي، مصدر التشريع،(د. م، د. ن، 1408ه)-.
181. محمود شلتوت , الاسلام عقيدة وشريعة , ط2 , (القاهرة : دار القلم , د.ت) .
182. مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي الامامي المعاصر، تعريب محمد حسن زراقط، (بيروت، دار المعارف الحكمية، 2008).
183. مسلم محمد جوده , حقوق الانسان بين التشريع الاسلامي والتصور الغربي , موقع أسلام أون لاين , نت .
184. مصطفى الزلمي , فلسفة التشريع , (بغداد : دار الرسالة للطباعة , 1979).
185. مصطفى السباعي , المرأة بين الفقه والقانون , (حلب: المكتبة العربية , 1964) .
186. مصطفى محقق داماد، الحقوق الانسانية بين الاسلام والمجتمع المدني، (بيروت، دار الهادي، 2001).
187. المكتبة المسيحية , محمد: , الاسلام والارهاب , (القاهرة , 2004).
188. مؤسسة البلاغ، المجتمع المدني،(د. م، د. ن، د. ت).
189. ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، ج1،(بيروت، منشورات الفجر للطباعة، د.ت).
190. نور الدين علوش، المنظمات غير الحكومية ورهان حقوق الانسان، (د.م,دار ناشري، 2011).
191. نوري حاتم الساعدي، النظام السياسي في الاسلام،(بغداد، ، 2013).
192. هارولد لاسكي , مدخل الى علم السياسة , ترجمة عزالدين محمد حسين , (القاهرة : سجل العرب , 1965) .
193. هبة رؤوف عزت , أشكاليات مفهوم حقوق الانسان , dor.ahbotoo.net .
194. هشام أحمد : التصور الاسلامي لحقوق الانسان ,(قضايا دولية , العدد 326 , 1996) .
195. وحيد الدين خان , الاسلام يتحدى , تعريب : ظفر الاسلام خان ,(مكتبة الرسالة , (د.ت)).

196. وسام فؤاد , حقوق الانسان : بون شاسع بين الطرفين الغربي والاسلامي , موقع أسلام أون لاين , نت .
197. يحيى الجمل , الانظمة السياسية المعاصرة , (القاهرة : دار الشروق د.ت) .
198. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الاسلام،(بيروت، دار الشروق، 1997).