

## الديمقراطية في التجربة الغربية

د. أحمد ماجد

الكلمات المفتاحية: أحمد ماجد، الديمقراطية في التجربة الغربية، الحاكمة، السيادة، الديمقراطية اليونانية، الديمقراطية الدينية، الجمهورية الإسلامية في إيران

أولاً: لمحة تاريخية عن الديمقراطية وتجلياتها

أ: الديمقراطية اليونانية

إذا ذُكرت الديمقراطية تبادر إلى الذهن اليونان القديمة لا سيما "أثينا"، - خاصة بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد-، التي شهدت نضج النظام الديمقراطي<sup>1</sup> فيما عُرف بالدولة الأمة (L'Etat-cité)<sup>2</sup>، ولذلك سنبدأ العرض من هذه النقطة:

### 1- خصائص هذه الديمقراطية

قامت هذه الديمقراطية على عددٍ من الخصائص المميزة، وقد اشتهرت بجملة من الخصائص ميزتها عن غيرها من النظم السياسية، التي كانت موجودة في ذلك الحين، منها:

- **الحكم المباشر**: لم تعرف اليونان القديمة تعقيداً في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الأمر الذي أفسح في المجال أمام قيام حكم مدني مباشر، يقوم على حكم الشعب نفسه بنفسه،- باستثناء النساء والأطفال والعبيد-، وهذا لا يعني قيام جميع الأشخاص بنفس المهام، إنما توزيع السلطات بحسب الاختصاص، إمّا بطريق القرعة، أو بطريق الانتخاب<sup>3</sup>.

- **المساواة أمام القانون**: توزع السلطات في الدولة المدينة انطلاقاً من الدور الوظيفي للمواطن، لم يحل دون المساواة أمام القانون، وكما يقول "بريكلس": " في منازعاتهم الخاصة فإنهم يستظلون جميعاً بالمساواة حسب القانون"<sup>4</sup>، فلكل مواطن في الدولة الحق في إبداء الرأي بشؤون المجتمع، بل أن عدم المشاركة يعتبر من الأمور التي تقدر بمواطنة الإنسان.

### 2- هيئات الحكم:

<sup>1</sup> MOSCA (G), *Histoire des doctrines politiques*, Bibliothèque politique et économique, Paris, 1955, p.30.

<sup>2</sup> دولة المدينة (L'Etat-cité) : نظام سياسي محوره مدينة مستقلة تنحصر فيها مع ممارسة السيادة تمتد إلى محميات ومستعمرات تابعة لها [...] وأهم خصائصها: تمتع المواطنين بالحقوق والامتيازات دون العبيد، وصغر حجم المدينة، ومحدودية عدد المواطنين. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، الجزء الثاني، الصفحة 722.

<sup>3</sup> أنور أحمد رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، (القاهرة، دار النهضة العربية، دون طبعة، 1971م)، من الصفحة 21 وما بعدها.

<sup>4</sup> أ.هـ.م جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة: عبد المحسن الخشاب، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م)، الصفحة 73.

قسم الحكم الديمقراطي في أثينا القديمة إلى أربعة هيئات مركزية، لكل واحدة منها دوره في إنتاج الحكم، وهذه الهيئات هي:

- **مجلس الشعب:** ويضم كل المواطنين الأثينيين، ومن مهامه المصادقة على القوانين وانتخاب الحكام وأعضاء مجلس المدينة، والقضاة وتقرير السلم والحرب ومراقبة الحكم وتقرير الإقصاء، هذا ويعقد هذا المجلس سنويًا 40 جلسة.

- **مجلس الخمسمائة:** ينتخب الأعضاء فيه بالاقتراع من أثينا والمناطق التابعة لها، حيث يتيح لكل مواطن بلغ الثلاثين من العمر حق الانتماء إليه لمدة سنة واحدة (مرتين على الأكثر)، ومن أجل صحة التوزيع بين أبناء الدولة، عمل كلستيناس على توزيع المقاعد على 10 قبائل، لكل قبيلة 50 نائبًا. من مهام هذا المجلس: الإشراف على نشاط الحكام وتنسيق جهودهم، وإعداد جدول أعمال الجمعية، كما كان الرؤساء في المجلس وفي الجمعية يُنتخبون يوميًا بالقرعة من المجلس؛ تفاديًا لما يكتسبونه من نفوذ بغير حق من مراكزهم<sup>5</sup>.

- **المحاكم الشعبية:** تتألف من 6000 عضو، يتم انتخابهم بالاقتراع سنويًا، ومهمتها الحماية الأساسية للدستور، ولم تقتصر هذه المحاكم على الفصل في القضايا الشخصية، بل شمل اختصاصها البت في المسائل السياسية أيضًا، وكان العمل المعتاد لهؤلاء المحلفين هو الفصل في اتهامات الاختلاس وسوء التصرف، التي توجه ضد الحكام عند تركهم الخدمة، وهم يتنون كذلك في مصير أي مواطن يُتهم بالخيانة العظمى أو تضليل الشعب بما يليق من خطب في الجمعية، كما أنّ من صلاحياتهم إبطال أي اقتراح تمّ التصويت عليه في الجمعية، بحجة تعارضه مع القوانين، ولهم كذلك أن يعاقبوا صاحبه<sup>6</sup>.

- **الحكام:** وهم السلطة التنفيذية، تتألف من القادة العشرة للجيش بالإضافة إلى الخطط الأخرى. قادة الجيش ينتخبون من قبل المواطنين أما قادة الخطط الأخرى فيتم اختيارهم عبر القرعة، وهذه الفئة يمكن أن يتم اختيارها لأكثر من دورة واحدة لمدة سنة، كما أنّه يشترط بصاحبها أن يمتلك ثروة محدودة لا سيما في القادة العشرة. وعلى الرغم من أهمية هذه الديمقراطية الأثينية إلا أنّها عانت من مشاكل متعددة، فهي لم تقم على أسس نظرية، إنّما جاءت كنظام عملي قائم على ضرورات الواقع، وليس على أسس فكرية تحكمها المبادئ وتمحيص الآراء<sup>7</sup>. كما أنّ الحكم فيها لم يتعدى حكم الأقلية، إذ أبعد الأرقاء والعبيد والنساء عنه. وعلى الرغم من حفظ الناس بالمساواة أمام القانون إلا أنّ الأقلية الغنية تحكمت بالسلطة، وحالت دون وصول الفقراء إليها.

**ب: الديمقراطية الرومانية**

<sup>5</sup> الديمقراطية الأثينية، المرجع نفسه، الصفحة 8.

<sup>6</sup> المرجع نفسه.

<sup>7</sup> عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، الطبعة السادسة، (القاهرة، دار المعارف، دون تاريخ)، الصفحة 14.

أسست الديمقراطية الرومانية من خلال العهدين الملكي والجمهوري للفكر السياسي الحديث<sup>8</sup>، فهي قامت على أسس قانونية واضحة، فالرومان تبوّأ مفهوماً جديداً خلاصته أنّ الشعب صاحب السيادة، - هذا المفهوم الذي سيعود في العصور الحديثة-، وإن كان هذا الظهور بطريقة تجريدية، لأنّ الشعب أعطى الحاكم الحرية المطلقة لكي يكون صاحب السلطة المطلقة، وليس من حقّ الشعب أن ينتزع هذه السلطة منه؛ كما ساهم الفكر السياسي الروماني في تحديد العلاقة بين الفرد والدولة، وذلك بضبط حقوق وواجبات كلّ طرف<sup>9</sup>. ولأول مرة في تاريخ الحضارات، جعل القانون بأيدي خبراء حقوقيين، وإن رُبطت الموافقة على هذه القوانين بمجلس الشعب<sup>10</sup>.

- **العصر الملكي**: وكان الحكم فيه يتركز على وجود هيئات ثلاثة: الملك<sup>11</sup>، وهو صاحب الحكم المطلق مدى الحياة. ومجلس الشيوخ وهو مكوّن من رؤساء وشيوخ العشائر، وهم من الأشراف، ويبلغ عددهم ثلاثمائة عضواً، وكانت مهمّته استشاريّة بالنسبة للملك، كما يتولّى التصديق على قرارات المجالس الشعبيّة. والمجالس الشعبيّة التي يبلغ عددها ثلاثين مجلساً، وتقتصر العضويّة فيها على الذكور من الأشراف، وهي تجتمع بناءً على دعوة الملك، ويقتصر اختصاصها في الموافقة أو الرفض على التعديلات المراد إدخالها على نظام المدينة، أو تكوين العشائر<sup>12</sup>.

- **العصر الجمهوري**: بدأ الحكم الجمهوري بعد الانقلاب على الملك "تاركوين" ( Tarquin ) نتيجة سياسته التعسفيّة، الذي طرد سنة 209 قبل الميلاد<sup>13</sup>. أمّا عن هيئات الحكم في هذا العصر فتتمثّل في: القنصلين (لرئاسة الدولة)، والموظّفين الذين يتمّ اختيارهم بالانتخاب، بواسطة المجالس الشعبيّة ومجلس الشيوخ؛ والمجالس الشعبيّة التي تندرج تحتها عدّة أنواع من المجالس، وتمارس تلك الهيئات وظائف الدولة التشريعيّة والتنفيذيّة والإداريّة. وكلّ الحكّام لا بدّ أن يُنتخبوا في المجالس، كما أنّه ما من مواطن إلاّ وكان مسجّلاً في بطن، أو وحدة معويّة، أو في قبيلة، ونتيجة لذلك لم يكن ثمة مواطن محروماً من حقّ التصويت؛ فكان الشعب الروماني حقيقة ذا سيادة -قانوناً وفعلاً<sup>14</sup>. وتمّ في هذا العصر تعديل جوهر في نظام الحكم، حيث أصبحت هناك مساواة بين طبقة العامّة، وطبقة الأشراف، وكان اختيار الحاكم عن طريق الانتخاب، ومدّة حكمه مؤقتة<sup>15</sup>.

### ج: في العصر الوسيط

8 عصر الإمبراطورية العليا والإمبراطورية السفلى فقد ساد فيها النظام الفردي المطلق، المتمثّل في سيطرة الإمبراطور على السلطتين السياسيّة والدينيّة، بعد أن سلب مجلس الشيوخ ومجالس الشعب كلّ اختصاصاتهما التقليديّة. (طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، الطبعة الأولى، (القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الصفحتان 205 و206).

9 عمّار بوحوش، تطوّر النظريات والنظم السياسيّة، الطبعة الثانية، (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص.90.

10 المرجع نفسه، الصفحة 105.

11 كان الملك يعيّن خلفه، إذ لم يكن الحكم قائماً على أساس الوراثة، وإن تعدّد ذلك يتولّى مجلس الشيوخ هذه المهمة. (نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص.384).

12 نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص.384.

13 محمد كامل ليلة، النظم السياسيّة (الدولة والحكومة)، (بيروت، دار النهضة العربيّة، 1969)، الصفحة 384.

14 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، (بيروت، دار القلم، بيروت)، الصفحتان 184 و185.

15 محمد كامل ليلة، النظم السياسيّة، مرجع سابق، الصفحتان 385 و386.

تأرجح الحكم في المرحلة الوسيطة بين نظريتي الحق الإلهي والحكم المطلق، وتراجعت كلّ معالم الديمقراطية الرومانية، فالمسيحية التي سيطرت تدريجياً على السلطة السياسية في الدولة الرومانية، على الرغم من تقسيمها الحياة إلى قسمين، أحدهما إلي وآخر بشري إلا أنّها، لم تحدد - كما كان عليه الأمر من قبل في الدولة الرومانية- ما هو لله وما هو للشعب، فاندفع الحاكم، لتوضيد سلطته على حساب الدين. وهذا النوع من الحكم الذي يعتمد المركزية في بنيته، أقام نظام من العلاقات من أجل تثبيت أركان الدولة، فلجأ مع الوقت إلى إعطاء أقطاعات لمجموعة من المتنفذين، ساهمت في ولادة الإقطاع في أوروبا. ولكن، هذا لا يعني عدم وجود مساهمات فكرية في مجال السياسة، فكانت نظرية الحق الإلهي<sup>16</sup> غير المباشر، التي بدأها القديس أوغسطين (Saint-Augustin)، هي المقدمة الأولى لهذا الفكر، وكلّما كانت تتطور الحياة الاجتماعية، كانت الأفكار تتبلور بشكل جديد، حتى وصل القديس توما الأكويني إلى القول ( Saint - Tomas ) : " إنّ رضا الشعب بالحاكم هو شرط جوهري لتأسيس الحكومة العادلة، كما انتهى منها "مارسيل دي بادو" ( Marsile De Padoue ) في أواخر القرن الرابع عشر، إلى أنّ مهمة إقرار التشريع يجب أن تبقى ملكاً للشعب، كما يجب أن يبقى الشعب -وهو أساس السلطة- مشرفاً دائماً على حسن استعمال الملوك لهذه السلطة<sup>17</sup>.

فكانت هذه الأفكار وغيرها هي التي قادت التطور في اتجاه النظام الديمقراطي الحديث، عبر تهيئة المجتمع للثورة على الواقع الحياتي والاجتماعي، الذي فرضته السلطات الحاكمة.

#### د: العصور الحديث

أدى الحكم المطلق والإقطاعية إلى نمو حالات احتجاج وثورة داخل المجتمعات الأوروبية، ولكنّها لم تعرف إطاراً ثورية، تقوم على مبادئ محددة إلا مع بداية العصر الحديث، الذي انطلق مع التغييرات التي أخذت تطرأ على الفكر، وكان لأفكار "لوك" و"مونتسكيو" و"روسو" دوراً كبيراً في هذا المجال عبر ما بثته من أفكار ثورية جديدة -جون لوك (John-locke) (1632-1704م): يعتبر هذا الفيلسوف الإنجليزي من دعاة الحكم المقيّد والديمقراطية، التي تدعو إلى حماية حقوق الأفراد، وكفالة حرياتهم، وربط لوك في نظريته بين الحرية وبين القانون الطبيعي.

---

16 الثيوقراطية (Théocratie): مذهب يقوم على تعليل السلطة لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي هو النظام الذي يستند إلى فكرة دينية، ومنها "نظرية الحق الإلهي" التي تعتبر الله مصدراً للسلطة، والحاكم بمثابة ظلّ الله في الأرض ومفوض من السماء، فالسلطة الزمنية تستمدّ مقوماتها من المشيئة الإلهية، ويتم اختيارها بعناية وتبجيه منها. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، الجزء الأول، الصفحة 928.

<sup>17</sup>Georges BURDEAU, *Traité de science politique*, L.G.D.J., éd.2, Paris, 1970, t.3, p.465.

وقد سجّل "لوك" أفكاره هذه في كتابه الشهير في علم السياسة "الحكومة المدنية"، كما تناول فكرة "العقد الاجتماعي" وحلّها، ونادى بمبدأ الفصل بين السلطات، وبيّن كيفية تطبيقه، ومبرراته، وذلك لأجل تدعيم مذهبه في حماية الحريات الفردية، وتفادي السلطة المطلقة<sup>18</sup>.

- **مونتسكيو (Montesquieu) (1689-1755م)**: وهو فيلسوف سياسي فرنسي، عمل جاهداً على تقييد السلطة، وإضعافها لصالح حماية حقوق الأفراد وحرياتهم، ويمتاز بالواقعية في التفكير؛ ولذلك عارض النظريات الخيالية، والمذاهب الشيوقراطية، وقد ارتبط اسمه بمبدأ الفصل بين السلطات الذي بلوره وشرحه، واعتبره الضمان لحماية الحرية الفردية، وقد برزت كل هذه الاتجاهات في كتابه الشهير "روح القوانين" (**Esprit des lois**) الذي أصدره عام 1748م<sup>19</sup>.

- **جان جاك روسو (Jean Jack-Rousseau) (1712-1778م)**: وهو فيلسوف فرنسي، وهو أحد أبرز الذين تعرّضوا لنظرية العقد الاجتماعي، ووصل بها إلى نتائج مغايرة لم يصل إليها أسلافه هوبز 1679-1588 و لوك، واكتسبت طابعاً عملياً تطبيقياً بعد أن كانت مجرد أفكار فلسفية<sup>20</sup>. وكانت لأفكاره تأثيرات كبيرة على الثورة الفرنسية، حيث اعتبر كتابه "العقد الاجتماعي" إنجيل الثورة الفرنسية<sup>21</sup>.

عُرف روسو بوجهة نظره، التي تدعو إلى الديمقراطية المباشرة، الذي يتولى فيها الشعب التعبير عن رأيه، بدلاً من النظام البرلماني، الذي يتولى التعبير فيه مجموعة من السياسيين. بالإضافة إلى الحراك الفكري، ظهرت العديد من الثورات، التي أتاحت للديمقراطية التقدم في المجتمعات الأوروبية، وهنا يمكننا رصد الأمور التالية:

- **الثورة والبرلمان الإنكليزي**: شكلت الثورة الإنكليزية (1642-1649م) إحدى المداخل المركزية للديمقراطية، فهي ظفرت بالحقوق الدستورية، وأهمّ خطواته في هذا الاتجاه انفصاله عن مجلس النبلاء الأعلى، وانتزاعه حقّ فرض الضرائب، وفرضه الرقابة على سياسة الحكومة المالية، وناضل كذلك ضدّ جور الملوك، وجردهم تدريجياً من السلطة، كما قوّض الامتيازات الطبقيّة، وقضى على ما كان لمجلس اللوردات من رقابة عليه، ووسّع الحقوق السياسية حتى تساوى فيها الغنيّ والفقير، وتعادل في الأخير النساء والرجال<sup>22</sup>.

- **الثورة الأمريكية (1776م)**: انتقلت التجربة الديمقراطية من إنجلترا إلى مستعمراتها في أمريكا، فأعلنت استقلالها (عام 1776م)، وحرصت عندما أقامت الاتحاد المركزي (عام 1787م) على إقرار المبدأ الديمقراطي،

<sup>18</sup> Jean TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, presses universitaire de France, paris, 1959, tome.1, page .374 et suiv.

<sup>19</sup> النظم السياسية، مرجع سابق، الصفحة 498 وما بعدها.

<sup>20</sup> المرجع نفسه، الصفحة 506.

<sup>21</sup> محمد الشافعي أبو راس، نظم الحكم المعاصرة، (القاهرة، عالم الكتب)، الصفحة 330.

<sup>22</sup> Maurice DUVERGER, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, page 53..

وكفالة ما يقتضيه من أحكام ومبادئ<sup>23</sup>. فهذه الثورة دعت إلى تحرير الإنسان من سطوة الشركات الكبرى، التي فرضت ضرائب مرتفعة على الأمريكيين، كما عملت على الانفصال عن الحكومة الإنكليزية، وقامت بوضع أول دستور أمريكي -الذي يعدّ من أقدم الدساتير- والذي نصّ في بنوده الأولى على حقوق الإنسان، وضرورة احترامها، ولاسيما حقّ الإنسان في الحياة والحرية، وحقّ السعي والعمل لتحقيق السعادة، والحقّ في المساواة، وحقّ اختيار الحكّام، وجعل حماية الأفراد وحقوقهم الشرعية من مهام المحكمة العليا<sup>24</sup>؛ وهكذا كان للثورة الأمريكية الدور الفعّال في إثراء الفكر الديمقراطي، من خلال نتائجها وما نصّ عليه دستورها.

- **الثورة الفرنسية (1789م):** شكلت الثورة الفرنسية نقطة انطلاق ثالثة للديمقراطية في أوروبا، حيث ساهمت بالقضاء على الحكم الإقطاعي ووصول البورجوازية إلى سدة الحكم، كما كان لها الدور المباشر في إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وكذا ظهور البرلمانات في أوربا، واعتناق الليبرالية بمعنيها- السياسي والاقتصادي، وإقرار سيادة الأمة، ورفع شعار "الحرية والإخاء والمساواة"<sup>25</sup>.

### ثانياً: مفهوم الديمقراطية

كما سبق أن رأينا مفهوم "الديمقراطية" ( Démocratie ) ذات أصل إغريقي، ينتمي في أصل تكوينه إلى أثينا، ويعني حكم الشعب، فهو يتكوّن في اللّغة اليونانية القديمة من مقطعين: ( Demos ) وتعني الشعب، و( Kratos ) وتعني السيادة أو الحكومة أو السلطة، فإذا جمعنا المقطعين توصلنا إلى المعنى اللّغوي للديمقراطية وهو "حكم أو سيادة الشعب"<sup>26</sup>. وهذا المفهوم، أخذ مع عصر النهضة الأوروبية وفي إطار الحداثة، يأخذ معان محددة، تختلف بين منظرٍ وآخر، ومن أبرز هذه التعريفات:

- **تعريف لنكولن:** يعتبر تعريف إبراهيم لنكولن (Lincoln) (1809-1865م)، من أقدم التعاريف، حيث ظهر في خطابه بتاريخ 19 تشرين الثاني من العام 1863م، وورد فيه: " إنّ الديمقراطية هي حكم الشعب، من قِبَل الشعب، ومن أجل الشعب"<sup>27</sup>. وهذا التعريف على أهميته يحدد الإطار العام للموضوع، ولكنّه يبقى ناقصاً، يحتاج إلى إيضاح.

<sup>23</sup> طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، من الصفحة 222 إلى الصفحة 223.

<sup>24</sup> TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, op.cit., de page 453 a page 454.

<sup>25</sup> Maurice DUVERGER, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, page 50 - 51.

<sup>26</sup> Marcel PRELOT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., page 49.

<sup>27</sup> هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد - شفيق حداد - عبد الحسن سعد، الطبعة الثانية، (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1977)، الجزء 1، الصفحة 303.

- **تعريف مونتسكيو:** اعتبر "مونتسكيو" الديمقراطية: "حينما يكون الشعب في مجموعته السلطة السيادية العليا"<sup>28</sup>، وهذا التعريف يمتاز بتحديد دقيق عبر ربط الديمقراطية بمفهوم السيادة، هذا المفهوم الذي يشكل جوهر الحداثة الأوروبية، وسنعود إلى نقاشه بعد قليل.

- **تعريف روسو:** عبّر "جان جاك روسو" عن الديمقراطية بقوله: "يستطيع صاحب السيادة في المقام الأول أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله، أو إلى الجزء الأكبر منه؛ بحيث يكون هناك من المواطنين الحكّام أكثر من المواطنين الأفراد"<sup>29</sup>. وهذا المفهوم يشير إلى نسبية الديمقراطية في الحياة السياسية.

- **تعريف بريلو:** عزّف العالم الفرنسي المعاصر "مارسيل بريلو" (Prélot) الديمقراطية بقوله: "إنّ النظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يحمّق مشاركة غالبية الشعب في شؤون السلطة العليا، على نحو فعّال وحقيقي، بحيث تكون للشعب الكلمة العليا"<sup>30</sup>. هذا التعريف يتجه باتجاه الشعب باعتباره أصل السيادة، وعليه يتوقف اعتبار النظام ديمقراطي أو غير ديمقراطي.

- **الفقه السياسي المعاصر:** نظر الفقه المعاصر إلى تعريف الديمقراطية بأنّها: "الحكومة التي تقوم على أساس السيادة الشعبية، وتحقق للمواطنين الحرية والمساواة السياسية، وتخضع السلطة فيها لرقابة رأي عام حرّ، له من الوسائل القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذ"<sup>31</sup>. وقريب من هذا التعريف اقترح الباحث المعاصر "أنور أحمد رسلان" - في أطروحته للدكتوراه - تعريفًا يتعلّق بالديمقراطية الكاملة أو المثالية، أي الديمقراطية كما يجب أن تكون، واعتبر أنّ الحكم على أيّ نظام سياسي، وإسباغ الصفة الديمقراطية عليه، إنّما يكون بقدر اقتراب هذا النظام من مقتضيات الديمقراطية الكاملة، فعزّف الديمقراطية بقوله: "هي نظام الحكم الذي يقرّ سيادة الشعب، بما تتضمّنه من كفالة الحرية الفعلية للجميع، وتقرير مشاركة الشعب في ممارسة السلطة في كافّة المجالات، السياسية والاقتصادية والإدارية، وإخضاع السلطة للقانون ولرقابة الرأي العام"<sup>32</sup>. ويمكن اعتبار التعريفين السابقين قد تضمّنا أهمّ جوانب الحكم الديمقراطي القريب من الكمال، كما تضمّنا كذلك أهمّ العناصر الأساسية للممارسة الديمقراطية، وشروط نجاحها.

على الرغم من الاختلافات المفاهيمية التي نجدّها بين المفكرين السياسيين إلا أنّ عددًا من المفاهيم تتكرر بشكل مستمر مثل السيادة والشعب والرقابة، مما يجعل الديمقراطية، تتعلّق بها وتصبح معبرة عنها، فهي في صلب التفكير الحداثوي عبارة عن السيادة، التي تنطلق من الشعب باعتباره هو صاحب الحق الأساسي.

28 محمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، (الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 1993م)، الصفحة 122.

29 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، الصفحة 116.

<sup>30</sup> PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.59.

31 إبراهيم عبد العزيز شبحا، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، الصفحة 285.

32 أحمد أنور رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، الصفحة 115.

وهذه المفاهيم على أهميتها، لكنّها لا تجيب على تساؤل أساسي مازال كامن فيها، كيف يمكن للشعب أن يمارس سيادته ورقابته وحرية، وهنا يجيب الفكر الغربي من خلال المؤسسات، وهذا الأمر لا تتفق عليها المجموعات الفكرية، لذلك تختلف الديمقراطية من نظرة إلى أخرى.

### ثالثاً: أنواع الديمقراطية

استكمالاً لما كُنّا قد بدأناه بتنوع الديمقراطية في السياق الأوروبي، وهي تختلف من ناحية الخلفية والتسمية، وسنستعرض عدداً من التوجهات العامة للديمقراطية:

- **الديمقراطية الليبرالية:** وهي الديمقراطية المطبقة في الدول الليبرالية، حيث تُعتبر الحرية فيه العنصر الأساسي، ويفهم فيه معنى أنّ الحكومة "من أجل الشعب" أنّه الحكم من أجل تطوّر الشعب بشكل حرّ، وإعطاء الحرية لكلّ من الأفراد الذين يشكّلون الشعب؛ ففي الديمقراطية الليبرالية يمكن حماية الحرية في مجالين: مجال العمل الحكومي، حيث تُتاح الحرية للآراء أنّ تتعدّد حول إدارة ورعاية الشؤون العامة، وفي مجال العلاقات بين الحكّام والمحكومين، حيث يظهر احترام هذه الحرية بصورة أساسية بالتأكيد على حقوق الأفراد، وبعدم افتئات الدولة عليها، مهما بلغت قوّة الأكرية المؤيّدة لها، لأنّ الحقوق هي التي تحفظ للأفراد استقلالهم الذاتي<sup>33</sup>.

- **الديمقراطية الاجتماعية:** ظهرت الديمقراطية الاجتماعية نتيجة التطوّر الذي عرفته الصناعة، وبرزت الطبقة العاملة كقوّة تستطيع التأثير في النظام السياسي، ونتيجة ضغوط الأفكار الاشتراكية، ومبدأ الاعتراف ببعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب الحقوق السياسية<sup>34</sup>. ومن أهم خصائص هذه الديمقراطية تركيزها على المساواة الفعلية بين المواطنين<sup>35</sup>. فهذا النوع من الديمقراطية، يربط بين الديمقراطية السياسية والاجتماعية لتحقيق الديمقراطية الصحيحة، التي تطمح إليها الشعوب، ولا يمكن أن تحلّ إحداها مكان الأخرى، فهي تمتدّ بحيث تشمل إدارة الاقتصاد، ومجال الأمن الوطني، والعدالة، والشؤون الخارجية<sup>36</sup>.

- **الديمقراطية الماركسية:** تدرج هذه الديمقراطية ضمن الديمقراطية الاجتماعية، وبصورة متطرّفة، حتى وُصفت بالديمقراطية التسلّطية. وهذا الشكل من الديمقراطية يركّز على السلطة، وعلى الإجماع في العمل

<sup>33</sup> القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، الجزء 1، الصفحتان 303 و304.

<sup>34</sup> Georges BURDEAU, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, L.G.D.J. , éd. 7, paris, 1957, page 148 et suiv.

- النظم السياسية، مرجع سابق، الصفحة 70.

<sup>35</sup> القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، الجزء 1، الصفحة 304.

<sup>36</sup> المرجع نفسه، الجزء 1، الصفحة 309.



الحكومي، وهو مفهوم للديمقراطية تصوّره "روسو"، وطوّره "ماركس" وأتباعه<sup>37</sup>. ويعتبر الهدف الأمثل للديمقراطية الماركسيّة هو البحث عن التوافق الكامل (الإجماع)؛ وذلك يتمّ -حسبهم- عن طريق خلق الظروف الموضوعيّة للحرية الحقيقيّة بواسطة الثورة، أي إلغاء الطبقات وإقرار المساواة الفعلية بين الناس، وعندها تنزل تدريجيًا التناقضات بين المصالح والآراء<sup>38</sup>.

- **الديمقراطية الشعبية:** المراد من إضافة صفة "الشعبية" (Popularisme) إلى هذه الديمقراطية هو التأكيد على فكرة الديمقراطية، وهي تعبّر عن فكرة سياسيّة تقوم على الحرية في الرأي، وعن حكومة تشارك فيها مختلف الهيئات والطوائف المهنيّة؛ وذلك ليكون التمثيل الشعبي حقيقيًا، وتستطيع بذلك خدمة الجميع، لذا يمكن وصف هذه الديمقراطية بأنّها ديمقراطية اجتماعيّة متطوّرة<sup>39</sup>.

### رابعًا: ماهية الديمقراطية

إذا كانت الديمقراطية كما رأينا، فما هي مميزات هذا المفهوم، وما هي ماهيته:

- **نظرية فلسفية:** الديمقراطية نظرية فلسفية، نمت في إطار تتطور الفكر الغربي، وهي واكبت انتقال السيادة من المنظور الديني، الذي يؤسس على نظرية كونية للمعرفة إلى منظور فلسفي، يكون الإنسان ووجوده هو محور الكون، لذلك سعى هؤلاء الكتّاب إلى إبراز أنّ السيادة لا ترجع للملك، الذي يحتكرها استنادًا إلى الأساس الإلهي أو الديني، وإنما السيادة ترجع إلى الأمة ذاتها، أو الشعب ذاته، وأنّ الحاكم أو أيّة هيئة حاكمة لا يمكن أن تحكم إلاّ بناءً على اختيار الأمة، أو الشعب، الذي يجوز له تغيير الحكّام في كلّ وقت<sup>40</sup>.

- **منهج في الحكم:** الديمقراطية لم تبق مجرد فلسفي، إنّما تحوّلت إلى إطار للحكم، فحواه أنّ الأمة هي مصدر السلطات، وإرادتها هي أصل السيادة ومصدرها في الدولة، ولا شرعيّة للسيادة ما لم تكن منبعثة من إرادة الأمة ومرتكزة عليها، وهذا الانفصال بين المذهب والإطار العملي، جعل الباحثون، يختلفون حول العلاقة بينهما، وهنا نلاحظ أفرقاء متعددين:

\* **الفريق الأول:** ويمثله الفقيه الفرنسي "دوجي" (Duguit) والفقيه المصري "عبد الحميد متولي". ويرى أنصار هذا الاتجاه أنّ ثمة خطأ في فكرة شهيرة ترى أنّ المذهب الديمقراطي والحرية لا يختلفان، أو أنّ نشأتهما تاريخيًا كانت واحدة، ويرى هؤلاء كذلك أنّ المذهب الديمقراطي لدى أكبر وأشهر ممثليه (وهما الفيلسوفان "هوبز" و"روسو") إنّما ينتهي إلى السلطة المطلقة، وعدم كفالة حريات الأفراد، ويستدلّون على ذلك بوقائع حصلت في الماضي وفي الحاضر؛ حيث انتهى الأمر إلى قيام الاستبداد وتبريره، كالديمقراطية القيصريّة في عهد حكم نابليون

37 المرجع نفسه، جزأ 1، الصفحتان 304 و305.

38 المرجع نفسه، جزأ 1، الصفحة 307.

39 النظم السياسية، مرجع سابق، الصفحتان 1091 و1092.

40 Marcel PRELOT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.53.

قديمًا، والديمقراطيات الشعبيّة حديثًا<sup>41</sup>، بالتالي فهذا التيار يفرق بين المذهب والحكم، فالأول نظري تأسيسي بينما الثاني، يبرر للسلطة القائمة.

\***الفريق الثاني:** ويقول بالدمج بين النظرية والتطبيق، وهو يستبعد وصف الديمقراطية عن مذهب "هوبز" لأنه صيغ بصورة تؤدّي إلى السلطة المطلقة للحاكم، أمّا مذهب "روسو" فهو ديمقراطي، ويؤدّي إلى حماية الحريات، وأمّا الاحتجاج ببعض التطبيقات الواقعيّة السيئة للمذهب الديمقراطي، والتي أدّت إلى الاستبداد، فهو مردود، لكون أنّ التطبيق غير السليم للمذهب لا يعبر بالضرورة عن حقيقته<sup>42</sup>.

\* **الفريق الثالث:** وهي النظرية التي تحاول الملائمة بين النظريتين الأولى والثانية، فهي من جهة تمّت صياغتها اعتمادًا على رافدين يغذيانها، الأوّل يتمثّل في كتابات الفلاسفة من أمثال "روسو" في "العقد الاجتماعي" و"مونتسكيو" في "روح القوانين"، أمّا الثاني فيتمثّل في التجربة الديمقراطية كنظام للحكم؛ وذلك بما أضافته هذه التجربة من مؤسّسات ومبادئ جديدة، ولاسيّما التجربة العمليّة الإنجليزيّة، التي كانت الأساس الأوّل في ظهور الحكم النيابي والبرلماني<sup>43</sup>.

على الرغم من الكلام التفصيلي، الذي أوردناه، إذا نظرنا بشكل تفصيلي، نرى أنّ الإجابة لم تكتمل، فكيف يمكن للديمقراطية أن تتحقق، وكيف يمكن أن تأخذ مجالها التطبيقي في مجال حكم الشعب. وهنا قد تكون الإجابة، من خلال الدعوة إلى متابعة خصائص الديمقراطية.

#### خامسًا: خصائص التجربة الديمقراطية الأوروبية

وصلنا في حديثنا السابق إلى تحديد ماهية الديمقراطية، سننتقل من خلال هذا العنوان للحديث عن خصائص هذه الديمقراطية والنقاط المشتركة بينها:

\* محاربة الحكم المطلق واستئثار الحكّام بالسلطة من دون أكثرية الشعب، وكذا منع الاعتداء على حقوق وحريات الأفراد السياسية والاجتماعية. كما تتضمن تجربة الديمقراطية حماية ووضع حدّ لتدخّل الدولة في ممارسة الحقوق والحريات، حيث يقتصر دورها في تنظيمها دون المساس بمضمونها<sup>44</sup>.

\* ارتباط المفاهيم المتعلقة بالحرية بمفهوم القانون، فالنظام الديمقراطي يقتضي وجود حرية الاعتقاد والرأي والاجتماع وتكوين الجمعيات والتعليم، وكذا الحرية الشخصية، وغيرها من مظاهر الحرية: "ولا بدّ هنا من التنبيه إلى ضرورة وجود قيود تردّ على هذه الحريات بقصد تنظيمها؛ وذلك للمحافظة على مصالح الدولة، وحقوق الغير، والنظام العام"<sup>45</sup>.

41 القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، الجزء 1، الصفحة 107.

42 النظم السياسية، مرجع سابق، الصفحتان 752 و753.

43 PRELOT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp.53-54.

44 النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، الصفحتان 191 و192.

45 المرجع نفسه، الصفحة 757.

\* اعتبار الأمة مكوّنة من أفراد متساوين، وأنّ للفرد حقوقاً كان وجودها سابقاً على وجود الدولة، وأنّ الغاية من وجود الدولة، وعلّة سلطتها هو حماية تلك الحقوق، حيث يرى "فيديل" ( Vedel ) في هذا الصّدّد أنّ الديمقراطية الكلاسيكية تهدف إلى وضع الفرد فوق الدولة، وفوق أية جمعيّة من الجمعيّات؛ فالجماعة في خدمة الفرد لا العكس، وأنّ على الدولة أن تحترم الفرد، ولا تستطيع أن تنتهك حقوقه اليوم بحجّة أنّ ذلك الانتهاك يهيئ له في الغد قسطاً أوفر من الحرية والسعادة<sup>46</sup>.

وهنا، نبدأ بالعثور على أول معالم الإجابة عبر الربط بين مفاهيم الديمقراطية والدولة والقانون، وعلى الرغم من المحاولة، التي قام بها فيديل للتنظير للعلاقة بين الفرد والدولة، إلا أنّه أغفل عنصراً أساسياً، يتعلق في خضوع الفرد للقانون، والقانون هنا، يوضح صاحب السيادة الحقيقية المتمثل بالدولة. وقد يقول قائل، دعنا قبل الحكم الذهاب إلى صور الديمقراطية، التي تظهر فعالية الشعب فيها.

#### سادساً: صور الديمقراطية

وهناك ، نلاحظ تنوع صور الديمقراطية ضمن التجربة الأوروبية، وهي تحمل في طياتها خصائص النسق التي يتبناها، وهنا يمكننا أن نلاحظ ثلاث صور:

- مفهوم الديمقراطية المباشرة، وتطبيقاتها: نجد لهذه الديمقراطية تطبيقات حديثة، وذلك في بعض المقاطعات السويسرية وهي: "أنترولد" Unterwalden ، و"كلاريس" Glaris ، و"ابنزل" Appenzell . فالجمعيّات الشعبية هناك تجتمع مرّة في السنة، وتصدّوت على القوانين والتعديلات الدستورية. والملاحظ في هذا التطبيق للديمقراطية المباشرة أنّها تقتصر على المجال التشريعي؛ حيث يُحصّر العمل في الجمعيّات الشعبيّة بدقّة من قبّل مجلس المقاطعة المنتخب، ويقتصر عمل الجمعية على التصديق أو الرفض، ولا تستطيع الجمعية مناقشة أو تبرير رفضها عندما يتعلّق الأمر بقضايا تقنية أو حقوقية؛ ولهذا فهي -بوجه عام- توافق على المقترحات المقدمة لها. كما يلاحظ على هذه المقاطعات الثلاث أنّها الأقلّ عدداً في السكان في الاتحاد السويسري<sup>47</sup>. ويعتبر "روسو" من أبرز المدافعين عن هذه الديمقراطية في القرن الثامن عشر؛ حيث هاجم نظام الديمقراطية غير المباشرة، أو النيابية، ولكنه مع ذلك أدرك صعوبة تحقيق الديمقراطية المباشرة في ظلّ الظروف الحديثة<sup>48</sup>. إذ يقول في "العقد الاجتماعي": "إذا أخذنا عبارة الديمقراطية بكلّ معناها الدقيق، نجد أنّ الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبداً، ولن توجد أبداً، فمما يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر، وأن يكون العدد الصغير هو المحكوم، ولا يمكن أن نتصوّر بقاء الشعب مجتمعاً على الدوام للنظر في الشؤون العامة"<sup>49</sup>.

46 المرجع نفسه، الصفحة 141.

47 القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، الجزء 1، الصفحة 441 .

48 في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، الصفحة 165.

49 العقد الاجتماعي، مرجع سابق، الصفحة 119.

- الديمقراطية النيابية: نقصد بالديمقراطية النيابية ذلك النظام السياسي الذي ينتخب فيه المواطنون حكامه، ومن يمثلونه في تسيير شؤون الحكم<sup>50</sup>. فالشعب في هذا النظام لا يمارس وظائف الدولة بنفسه، ومنها وظيفة التشريع؛ وإنما يكفي بانتخاب ممثلين عنه، يشروعون باسمه ويمثّلون، ويمارسون شؤون الحكم نيابة عنه. نقصد بالديمقراطية النيابية ذلك النظام السياسي الذي ينتخب فيه المواطنون حكامه، ومن يمثلونه في تسيير شؤون الحكم<sup>51</sup>، ويتألف هذا النوع من الديمقراطية من أركان متعددة:

\* وجود برلمان منتخب: إذ الانتخاب هو جوهر النظام النيابي، وبدونه يكون النظام النيابي مجرد مسألة صورية<sup>52</sup>.

\* وجود عضو البرلمان يمثل الأمة كلّها: حيث لا يعتبر عضو البرلمان المنتخب ممثلًا لدائرته الانتخابية فقط، بل يُعدّ ممثلًا للأمة كلّها، أي ليس من مهامه رعاية المصالح المحلية لدائرته الانتخابية، بل يرمي مصالح أمته القومية العليا<sup>53</sup>.

\* الاستقلال النسبي لأعضاء البرلمان تجاه الشعب: أي ليس للناخبين الحقّ في إملاء إرادتهم أو رغباتهم على النائب، ولا يملكون حقّ عزله إذا لم ينقذ تلك الإرادة أو الرغبات، كما كان يحصل في فرنسا قبل ثورتها بالنسبة لأعضاء مجالس تمثيل الطبقات المعروف باسم ( Les Etats généraux )<sup>54</sup>.

\* تمتّع البرلمان ببعض خصائص السيادة: ومعنى ذلك أنّه يجب أن يتولّى البرلمان السلطة التشريعية، أو على الأقلّ أن يشترك مع الحكومة في جزء منها؛ وذلك حتى لا يتحوّل دوره إلى مجرد هيئة استشارية.

- مفهوم الديمقراطية شبه المباشرة: هي نظام وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية (النظام النيابي)؛ فالديمقراطية شبه المباشرة تقتضي وجود برلمان منتخب من الشعب، يمارس السلطة باسمه ولحسابه (كما هو الحال في النظام النيابي)، ولكن الشعب يحتفظ لنفسه ببعض السلطات يمارسها مباشرة<sup>55</sup>.

تُعرف الديمقراطية شبه المباشرة بمظاهر مختلفة، ولكن الفقه اختلف في تحديد هذه المظاهر، فاتقّق جمهور الفقه على ثلاثة مظاهر (الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي)؛ وذلك لتنافيها مع النظام النيابي الخالص، واختلف على مظاهر ثلاثة أخرى (حقّ الناخبين في إقالة النائب، وحقّ الاقتراح على حلّ البرلمان، وحقّ عزل رئيس الجمهورية)؛ فهذه المظاهر الثلاثة الأخيرة هناك من الفقهاء من يعدّها من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، وهناك من لا يعدّها من مظاهرها - وهم الغالبية<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> DUVERGER, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.92.

<sup>51</sup> op.cit, p.92.

<sup>52</sup> القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج.1، ص. 155-156.

<sup>53</sup> المرجع نفسه، جزء 1، الصفحة 156 و157.

<sup>54</sup> المرجع نفسه.

<sup>55</sup> PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp .78-79.

<sup>56</sup> النظم السياسية، مرجع سابق، الصفحة 222.

وهنا، نعود وقبل الانتقال إلى العالم الإسلامي، لنلاحظ أنّ الديمقراطية في جميع الحالات التي نظرنا من خلالها، ليست في الحقيقة أصل يمكن الحديث عنه، فهي لا تتعدى كونها حقل تداول، بالتالي لا يمكن قراءتها إلا من هذه الخلفية، بينما صاحب السيادة الحقيقية هي الدولة، التي تعطي الناس حقّ التعبير عن الذات دون المساس بأصولها ومرجعيتها إلا ضمن أطر ضيقة ومحدودة، وبشكل لا يؤثر على سيادتها وحاكميتها المطلقة، فهي التي تمثل قيم الحداثة ومرجعيتها.

### سابعًا: المفهوم في السياق الإسلامي

**النهضة وانتقال المفهوم:** شغلت قضية الديمقراطية/الحاكمية المفكرين السياسيين في العالم العربي منذ فجر النهضة الإسلامية الأولى، ويعتبر الشيخ رافع رفاع الطهطاوي (1801-1873) الرائد في هذا المجال، إذ نظر إلى الحداثة الأوروبية نظرة إعجاب، واعتبرها غير متناقضة مع الرؤية الإسلامية، لذلك عمل على إيجاد مسوغات لهذه الحضارة من داخل السياق الإسلامي، يظهر هذا الأمر جليًا في المقارنة التي قام بها بين القانون الفرنسي والشريعة، حيث توقف أمام المادة الأولى وحاول أن يجد لها مسوغات تعطيها الشرعية، فقال: " فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنّه كالعظيم نظرًا إلى إجراء الأحكام"<sup>57</sup>، ويستمر في الشرح إلى أن يصل إلى القول: " ما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة"<sup>58</sup>. وييدي الطهطاوي إعجابه بالمادة الثانية من الدستور، ويقول: " يعطون [الفرنسيون] من أموالهم بغير امتياز شيئًا معينًا من المال كلّ إنسان على حسب ثروته [...] لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفوس، خصوصًا إذا كانت الرّكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية، وربما كانت لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم"<sup>59</sup>. وفي الحكم المقررة عند قدماء الحكماء: الخراج عمود الملك"<sup>60</sup>، ويقصد الفرد، أو الضريبة، ويذكر بأن المواطنين لا يشكون منها لأنها تؤخذ بطريقة لا تضر بأحد، كذلك لعدم وجود الظلم والرشوة. هذا وأظهر رافع إعجابه بحرية الرأي والصحافة، ودور الكتاب في تعرية الممارسة التي تسيء إلى المجتمع عبر إظهار الظلم والظالمين.

ومن الأعلام الذين كان لهم السبق في هذا المجال خير الدين التونسي (1810-1889)، رائد حركة الإصلاح التونسية في القرن التاسع عشر، والذي كان عام 1827 قد وضع خطة شاملة للإصلاح ضمّنها كتابه "أقوم

<sup>57</sup> رافع رفاع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، الصفحة 181.

<sup>58</sup> المصدر نفسه، الصفحة 183.

<sup>59</sup> المقصود أبو حنيفة النعمان.

<sup>60</sup> المصدر نفسه، الصفحة 185.

المسالك في تقويم الممالك"، حيث وجه من خلالها رسالة إلى سياسيي وعلماء عصره حاثاً إياهم على انتهاج كلّ السبل الممكنة من أجل تحسين أوضاع الأمة والارتقاء بها.

فقد حذر التونسي من مغبة رفض تجارب الأمم الأخرى انطلاقاً من الظن الخاطئ بأنه ينبغي نبذ كل الكتابات أو الاختراعات أو التجارب أو التصرفات الناشئة عن غير المسلمين. وطالب بإنهاء الحكم المطلق المضطهد للشعوب والمدمر للحضارات، وعلى هذه الأرضية دعا التونسي إلى ضرورة العدل والعلوم التي تمكن من التقدم المادي والاقتصادي.

وركز التونسي على الدستور أو الكونستيتوشيون كشرط ضروري للنهضة. فالتونسي يدعو إلى نظام سياسي يقوم على المؤسسات ويحترم القانون والحقوق المدنية للمواطنين<sup>61</sup>.

والملاحظ، أنّ هذا الإتجاه لم ينحصر في العالم العربي، كما تشير إلى ذلك بعض الأدبيات المعاصرة التي تحدّثت عن هذا المفهوم، وإتّما كانت تيار تمتد ضلوعه إلى العالم الإسلامي كافة، حيث يُذكر أنّ نامق كمال (1840-1880) بدأ بإثارة موضوع الحاكمية بمعناها المعاصر وبشكلٍ موازٍ للطرح الذي قدمه الطهطاوي، ورأى نامق: "أنّ الحكومة الصالحة إنّما تتأسس باختيار الشعب عن طريق البيعة، التي يتم فيها تفويض السلطة إلى الحكومة، التي رأى أنّ من أهم واجباتها المحافظة على الحرية الفردية. وفي إجابته على التساؤل عن كيف يمكن للحكومة أن تحافظ على الحرية الفردية، ظهر الفارق بين تفكيره والتفكير الغربي السائد؛ فقد ذهب نامق إلى أن الضمان الوحيد للحرية الفردية هو القانون، ولكن مصدر القانون في نظره ليس هو الإرادة العامة للأمة كما زعم روسو، لأن مفهوم الإرادة العامة غير محدد وغامض، وليس مصدر التشريع إرادة الأغلبية لأنها يمكن أن تستبد وتتسلط على الأقلية، إنّما ينبغي أن يكون مصدر التشريع مصدرًا خارجيًا، له القدرة على تحديد الحسن والقبح، وذلك المصدر عند المسلمين ما هو إلا الشريعة الإسلامية.

وعلى الرغم من محاولة نامق ربط الحاكمية بالشعب وإعطائها المشروعية من النصّ المؤسس، إلا أنّ التوجه الذي نادى به، - والذي يلتقي في الكثير من الأحيان مع التنويريين-، وجد معارضة شديدة، لعلّ أبرزها تلك التي شنّها علي السعاوي، حيث اعتبر هذا المفكر العثماني إلى أنّ الحاكمية بمفهومها الغربي الحديث لا يستحقها إلا الله عزّ وجلّ، لأنّها تُعلن سيادة القانون الوضعي الذي لا يتكأ على أمر تشريعي منزل، وحتى إذا رُبطت هذه الحاكمية بالشريعة، فسيكون الربط واهي وضعيف، يقول سعاوي في مقال له عنوانه "الحاكم هو الله: "هناك مصطلح جديد نال شهرة كبيرة، وهو المصطلح الذي أطلق عليه اسم حاكمية الشعب، وكلمة حاكمية أصولها بالفرنسية كلمة "سوفرنتي" المشتقة من اللاتينية... وإذا تمعنا في معناها وجدناها تعني "الفعال لما يريد" أو "الحاكم بنفسه" أو "الأمر المطلق" أو "الفاعل المختار". حسنا! من هذا الذي يحكم بنفسه وله سلطة الأمر المطلق؟ لا شك أن ذلك لا يمكن أن ينسب لأي شيء غير الألوهية، وعليه فإنه من المستحيل بهذا المعنى أن يملك أيّ بشر

<sup>61</sup> خير الدين التونسي، أقوم المسالك في تقويم الممالك، تحقيق مع زيادة، (بيروت، دار الطليعة، 1978)، من الصفحة 206 إلى الفحة 211.

سلطة الحاكمة". بالتالي لا يتعدى عمل الإنسان في إدارة الدولة العمل التدييري، المنطلق من خاصية تدبير شؤون الشعب. هذا، وذهب المفكر التركي الأمير سعيد حليم باشا (1863-1921) في كتابه "اصلاح المجتمع المسلم" إلى تحديد مفهوم الحاكمة وحصره بالشرعية، ويقول بهذا الخصوص: "إنّ هيكل النظام الاجتماعي في الإسلام بأكمله، يرتكز على قاعدة أساسية هي حاكمية الشرعية... وقاعدة حاكمية الشرعية تعنى الاعتراف بحقيقة أساسية، هي أنّ كلّ موجود في الكون أيّاً كان نوعه وماهيته، خاضع لقانون طبيعي خاصا به. وعليه فإنّ الجانب الاجتماعي من حياة الإنسان خاضع لقوانين اجتماعية طبيعية، تماما مثل خضوع جانبه المادي لقوانين طبيعية مادية. وبذلك طبق الإسلام بنجاح مبدأ أنّ ليس للإنسان حاجة لأن يخضع لقانون يضعه بشر مثله، لأن ذلك القانون لا بدّ أن يكون مستبداً وجائراً في بعض نواحيه، وإن كان قد صدر بالإرادة العامة للأغلبية؛ ولكن إنّما عليه أن يخضع لإرادة الخالق المتمثلة في قوانينه الطبيعية الاجتماعية والمادية".

هذا، ورأى حليم باشا أنّ الأخذ من السياق الأوروبي يجب أن لا يتعدى الإطار الأول، حيث نجح الأوروبيون عبر العلوم التجريبية من اكتشاف العوامل المادية، ولكنهم عجزوا عن القيام بذلك على الصعيد الاجتماعي. ومن الممكن أن نلاحظ من خلال ما أوردنا، أنّ النهضويين كانوا يؤسسون معرفياً لآلية التخلص من الحكم الاستبدادي، الذي أصاب الشرق، فحاولوا أن يجدوا من خلال النهضة الأوروبية الحلول عبر التوفيق بين القانون والشرعية. وهما في هذا الأمر فتحا المجال أمام الحديث عن الديمقراطية/الحاكمية/السيادة، التي رُبطَ بينها وبين الشورى، وهذا ما أشار إليه جمال الدين الأفغاني (1838-1897) فقد توصل بعد تقصّ لأسباب انحطاط المسلمين أن مرجع ذلك هو غياب العدل والشورى وعدم تقيّد الحكومة بالدستور. ولذلك فقد رفع لواء المطالبة بأن يُعاد للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات<sup>62</sup>

وقد سار على نهج الأفغاني تلميذه محمد عبده (1849-1905) الذي رأى بأن أهم تحدّي يواجه الأمة الإسلامية هو نظرتها إلى العلاقة بين الإسلام والعصر. وفي محاولة للتوفيق بين المبادئ الإسلامية وبعض الأفكار الغربية اقترح عبده بأن مصطلح المصلحة عند المسلمين يقابل المنفعة عند الغربيين، وبأن الشورى تقابل الديمقراطية وأن الإجماع يقابل رأي الأغلبية. ولدى معالجته إشكالية السلطة، أكد عبده بأنه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطية) في الإسلام، معتبراً أنّ مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي مناصب مدنية وليست دينية. ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات والمسائل الطارئة والمستجدة على الفكر الإسلامي<sup>63</sup>.

على أهمية ما ورد عند رواد النهضة العربية، إلا أنّ الشخصية الأبرز، التي ذهبت مذهباً عميقاً في هذا الموضوع هو عبد الرحمن الكواكبي (1849-1903) الذي ألف كتابين عالجا قضايا الحرية والديمقراطية، الأول بعنوان "طبائع الاستبداد" والآخر بعنوان "أم القرى". في كتابه الثاني، تصوّر الكواكبي حواراً بين عدد من المفكرين ينحدرون من

<sup>62</sup> رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، (القاهرة، الدار الشرقية، 1989)، من الصفحة 44 إلى الصفحة 47،

<sup>63</sup> المصدر نفسه، من الصفحة 48 إلى الصفحة 51.

مدن مختلفة في العالم الإسلامي جمعهم في مكة المكرمة مؤتمر عُقدَ خلال موسم الحج لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة الإسلامية. ومن الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما جاء على لسان البليغ القدسي: "يخيل إليّ أنّ سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نياية اشتراكية، أي ديمقراطية تمامًا، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالملقة"، وما جاء على لسان الرومي: "إنّ البلية أن فقدنا الحرية". ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أن التقدم مرتبط بالحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد<sup>64</sup>. واعتبر الكواكبي وبشكل ملفت إنّ الدولة في الإسلام مدنية بالمطلق، بل: "لا يوجد في الدولة الإسلامية نفوذ ديني مطلقًا في غير مسائل إقامة شعائر الدين"<sup>65</sup>.

وعلى الرغم من اعتبار الشيخ محمد رشيد رضا (1856-1935)، يمثل ردة على التنويرية الإسلامية، إذ أنّه أعاد النظر بكثير من الأصول التي سبق أن قررتها هذه المدرسة الفكرية، ورأى أن سبب تخلف الأمة يكمن في أن المسلمين فقدوا حقيقة دينهم، وأن ذلك مما شجعه الحكام الفاسدون، لأن الإسلام الحقيقي يقوم على أمرين: الإقرار بوحداية الله، والشورى في شؤون الدولة. واعتبر أن الحكام المستبدين حاولوا حمل المسلمين على نسيان الأمر الثاني بتشجيعهم على التخلي عن الأمر الأول. إلا أنّه عندما يتطرق إلى فكرة الدولة، يؤكد على أن أعظم درس يمكن أن يستفيده أهل الشرق من الأوروبيين هو معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة<sup>66</sup>.

وفي إطار فاعلية المفهوم، أسهم العديد من الفقهاء الشيعة في الحوار المتعلق بالديمقراطية، ودارت نقاشات حادة حول هذا الموضوع، حيث تصدى الميرزا محمد حسين النائيني لهذا الموضوع من خلال كتابه الذي ردّ فيه على منتقدي الحركة الدستورية ومعارضيه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، وحاول النائيني إيجاد تسوية بين القيم الإسلامية من جهة وبين المفاهيم السياسيّة الحديثة مثل الدستور، حقوق الإنسان، الحرية.

ولا حظ النائيني أنّ جوهر المشكلة التي يعيشها المسلمون في العالم المعاصر هي مشكلة الدولة، بما هي الوسيلة التي يتم من خلالها تدبير أمور الناس، فهذه "الدولة" تجنح بشكل طبيعي للاستبداد والفساد والاستئثار في السلطة المطلقة، في حال لم تقم على أسس واضحة وضابطة لحركتها، وهذا لا يعود إلى الدولة بذاتها، إنّما تعود إلى طبيعة الحاكمين، من حيث افتقار السلطان إلى العصمة النفسية، لذلك، فإنّ الوسيلة الوحيدة لاتقاء الانزلاق إلى الفساد والاستبداد هو تحديد سلطة الملك من جهة، ووجود آليات للرقابة والحاسبة من جهة أخرى. وهذا لا يتحقق إلا من خلال الدستور الذي يوزع السلطات ويمنع حصرها في يد الملك، وفي البرلمان الذي يراقب عمل الحكومة ويحاسبها<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، (بيروت، دار الشروق العربي، 1991).

<sup>65</sup> عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، الصفحة 56.

<sup>66</sup> أحمد صدقي الدجاني، تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، الصفحة 124.

<sup>67</sup> أنظر: محمد النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مجلة الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، العدد 13.



فالنائبي والتيار الإصلاحية، رأوا أن الأمور المتعلقة بالشعب، لا تدخل تحت عنوان المصالح الدينية، فهي وأمثالها مصالح دينوية، ولا دخل لها في الأمور الدينية، وبالتالي فإنّ الجهل أو العلم بالأحكام الشرعية لا تأثير له فيها. هذه أمور يرجع النظر في شأنها إلى عقلاء كلّ بلد. وحتى الفقهاء الذين حصلوا على عضوية المجلس، فإنّما انتخبوا بصفتهم ممثلين لسنف العلماء، باعتبارهم من عقلاء البلد لا لكونهم فقهاء فحسب، فإذا ذهبوا إلى رأي يخالف ما رآه أكثرية العقلاء، رجح رأي هؤلاء عليهم، لأنّ تخصصهم الفقهي لا دخالة له في هذا الأمر، وهذا الأمر لا علاقة له بالأحكام الشرعية الكلية التي هي مجال اختصاصهم<sup>68</sup>.

وقد علم هذا التيار خطورة الطرح الذي يقدمه، فهو قد يوجّه ضربة لدور الفقيه في المجتمع الإسلامي، لذلك عمّل على تسوية رؤيته من خلال تحديد دور الفقيه، فيقول المحلّاتي بهذا الخصوص: "إنّ طاعة الفقيه واجبة في حالتين، الأولى طاعة المقلّد لمرجعه في الأحكام الشرعية الكليّة، والثانية حكم الحاكم الشرعي في الموضوعات الخارجية كما في النزاعات. أمّا في غير هاتين الحالتين فطاعة العلماء ليست واجبة على أحد. ومن الناحية العملية فإنّ الأمر الأول وجميع موارد تقليد العامي للمجتهد لا يدخل ضمن وظائف المجلس ولا هو من موضوعات عمله. وبالنسبة للثاني، أي الحكم في النزاعات فقد فوّض الدستور القضاء إلى الفقهاء المؤهلين. في نفس السياق، شدد على أنّ الدستور ليس كتاباً في الأحكام الشرعية، بل هو نظام لعمل الدولة، وليس فيه من البنود ما يخالف المعروف والمعلوم من الدين. وعلى أيّ حال فإنّ مجال اشتغاله مختلف كلياً عن مجال عمل الفقهاء والمجتهدين، فلا يُقال إنّ صدوره أدى أو يؤدي إلى خلق باب الاجتهاد أو مزاحمة الفقهاء في عملهم"<sup>69</sup>.

وحول مخالفة الدستور للدين بسبب المساواة بين المواطنين دون الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بين المسلم والكتابي، يرى التيار الإصلاحية الدستوري، بأنّ المقارنة بين المساواة التي يقرّها الدستور وبين الاختلافات الحكمية التي قررها الشرع، مقارنة بين موضوعين مختلفين لا يقبلان المقارنة، فالمساواة الدستورية جاءت لإلغاء التمييز بين الناس التي كانت قائمة في ظلّ الاستبداد، حيث الأقوياء يستأثرون بكلّ شيء، بينما يُجرم الضعفاء من كلّ شيء، هذه المساواة هي عين ما أرادته الإسلام. المساواة التي تحدث عنها الدستور ليست مساواة المكلفين المختلفي التكليف، بل المساواة في الحقوق والواجبات فيما يقتضي المساواة مثل الاستفادة المتساوية من الموارد والمنافع العامة العائدة لجميع المواطنين، وأداء الواجبات التي يتساوى فيها الجميع مثل الواجبات المالية وأمثالها. وحول قيام العلاقة بين المواطنين والحكومة على قاعدة المواطنة، بما يعني تساوي المسلمين وغير المسلمين أمام القانون، يقول المحلّاتي: "إنّ هذا التقرير لا دخالة له في تطبيق الأحكام الشرعية القائمة على أساس الدين، مثل التوارث والزواج بين المسلم والكافر وأمثال ذلك، بل المقصود هو حق المسلمين وغير المسلمين في تحصيل

<sup>68</sup> أنظر: محمد اسماعيل الغروي المحلّاتي، اللائح المربوطة في وجوب المشروطة، زكري نجاد، رسايل مشروطيت، (تحران 1995)، ص. 514. وقد طبع كتاب اللائح المربوطة للمرة الأولى في 1909.

<sup>69</sup> المصدر السابق، الصفحة 546.

حقوقهم التي قررها لهم الشرع. ومعلوم أنّ الكافر الذي يعيش بين المسلمين له ما لهم من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات، عدا ما استثني بسبب اختلاف الدين وهو لا يدخل غالبًا في نطاق عمل الدولة. فالمتفق عليه أنّ الكافر له حق في أن يملك ويعمل ويتمتع بثمرات ملكه وعمله، كما يتمتع بالشراكة فيما هو مصلحة مشتركة بين المواطنين بحسب القاعدة الشرعية "فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم"<sup>70</sup>، وذهب النائي إلى وجوب أن يكون للأقليات الدينية غير المسلمة ممثلون في البرلمان، لأنّ هذا هو مقتضى الوكالة العامة للبرلمان عن الشعب، وإلا فغياهم عن الشورى يחדش عمومية وكالة النواب عن الشعب<sup>71</sup>.

هذا، وذهب التيار الإصلاحى إلى أن ما يقوله، لا يتناقض مع حقيقة الدعوة الإسلامية، التي دعت إلى سيادة الله، قرر المحلّاقى، بأنّ هذه ليست من نوع التمرد على عبودية الله سبحانه، أو الانفلات من الالتزام بأحكام الشرع. على العكس من ذلك فهي تعني التحرر من عبودية السلطان ورجاله وهي حرية لازمة لتحقيق توحيد الله وإفراده بالعبودية. الحرية بهذا المعنى هي منع تحكم إيّ شخص حتى ولو كان الملك في شؤون الناس بغير حق، وتحميلهم ما لا يستطيعون أو ما لا يريدون اعتمادًا على القوة والجبروت. وبهذا المعنى، فإنّ الحرية من المسلمات العقلية ومن ضروريات الإسلام. وإذا كانت الدول الأخرى التي أخذت بالدساتير، قد سمحت بحريات تشمل رفع القيود عن تعاطي الخمر، وارتكاب ما هو منكر في الشريعة الإسلامية، فذلك عائد إلى أنّ هذه ليست منكرات في عقائدهم، لا لأنها لازمة من لوزام الحكم الدستوري<sup>72</sup>. أما النائي فاعتبر الحرية أصلًا من الأصول التي تفرّق بين المجتمع الإلهي والمجتمع الطاغوتي، فتحرير الناس هو أبرز أسباب الصراع بين الأنبياء وطواغيت أزمانهم، وأنّ الصراعات بين الدول، وبينها وبين الشعوب، دارت حول هذه النقطة، وليس حول التزام احد الفريقين بأحكام دينية معينة أو تملصه منها<sup>73</sup>.

وهكذا، يصل النائي إلى القول بحق الشعب في مراقبة الحاكم، حتى لو كان هذا الأخير نائب المعصوم عجلّ الله فرجه الشريف، لأنّ أصل المحاسبة والشورى مقرر في الشريعة، ولأنّ الحكومة تعتمد على الأموال التي يدفعها الشعب على صورة ضرائب، فهذا يعطي للشعب حق الرقابة والمحاسبة على كل حال<sup>74</sup>.

لقد حاول مفكرو القرن التاسع عشر وصولًا إلى المرحلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى - الذين تأثروا بلا شك بفكر وممارسة الديمقراطية الأوروبية - إثبات وجود تشابه بين الديمقراطية والمفهوم الإسلامى للشورى، وسعوا في مواجهة أزمة الحكم الخانقة والفساد والسلوك المستبد للحكام في العالم الإسلامى إلى تبرير اقتباس جوانب من النموذج الأوروبى، واعتقدوا بتوافقها مع الإسلام وقدرتها على إخراج المجتمعات الإسلامية من أزمتها السياسية.

70 المصدر نفسه.

71 أنظر: تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

72 اللالى المرهوبة في وجوب المشروطة، زركوي نجاد، رسايل مشروطيت، الصفحة 521.

73 أنظر: تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

74 المصدر نفسه.

وبهذا الخصوص، يرى الشيخ راشد الغنوشي بأن هؤلاء الرواد ابتداء من الطهطاوي ومروراً بخير الدين التونسي وانتهاء برشيد رضا لم يكن أحدٌ منهم ليفكر قط في وضع الدين أو جزء منه موضع اتهام أو شبهة أو يستهدف تغييره أو تبديله، وإنما كان سعيهم يستهدف تحديد في فهم الدين وطرائق تطبيقه والاستناد إلى علماء محددين قدامى ومحدثين لتبرير الاقتباس من الغرب على اعتبار أن الحكمة ضالة المؤمن أئى وجدها فهو أحق بها، وأنّ الدين إنّما جاء لتحقيق مصالح العباد، وأنه حيث المصلحة فثم شرع الله<sup>75</sup>.

بالتالي - مع استثناء الكواكي - كان هدف المفكر والمثقف المسلم البحث عن الآليات، التي تبيح للشعب المشاركة بالحكم ومراقبة الدولة عبر دساتير تحدد الحقوق والواجبات، وهذه النقاشات التي أوردناها، تظهر تبايناً واضحاً في هذا المفهوم، كما ينظر إليه باعتباره أصلاً قائماً بذاته، يحمل في طياته رؤية متكاملة، يمكن الحديث عنه بمعزل عن الأصل المؤسس والمنتج له. وهذا ما جعل الحديث عن الحاكمية نقطة خلاف، مع وجود اختلاف في المرجعيات التي يتكأ عليها كل طرف في نظره للموضوع، ولعلّ هذا الأمر سيزداد حدة مع تقدم المجتمعات الإسلامية، وستتوقف الآن مع المودودي المؤسس والمنظر الأساس لهذا المفهوم.

### المودودي والحاكمية

في الحديث عن هذا المفهوم، يجدر بنا التوقف قليلاً مع الإسلام في شبه القارة الهندية، الذي غالباً ما يُهمش دون التنبه إلى خطورة هذا الإسلام وفعالته، فمع نهايات القرن التاسع عشر، بدأ الهنود ينظرون لفكرة الحاكمية، وأخذت تظهر معالمها الأولى مع محمد إقبال، الذي عبّر بوضوح أنّ نظام الإسلام يقوم على دعامة مبدأ التوحيد، الذي من مقتضياته أنّ شريعة الله هي العليا، ولا توجد سلطة بجانبها غير سلطة تفسيرها. وهذه الفكرة تحوّلت إلى أساس في فكر المودودي، حيث صرّح بها، وجعلها الأساس لنظام الإسلام السياسي، ومنه ذاعت الفكرة وشاعت في العالم الإسلامي، حتى أصبحت حجر الأساس في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة.

فالمجتمع البشري لا يمكن أن تقوم الحاكمية فيه على أساس المصالح البشرية وشهواتها، وكلّ محاولة إنسانية للقيام بتنظيم أمور البشر على أسس إنسانية محضة، تؤدي إلى قيام نظام غير متوازن يراعي مصلحة فئة على حساب الفئات الأخرى، ويقول المودودي: " وإذا نظرت إلى المجتمع البشري من هذه الوجهة، استيقنت نفسك أنّ منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو ألوهية الناس على الناس، إما مباشرة أو بواسطة، وهذه هي النظرية المشؤومة... هي أصل كلّ المصائب والدمار، وهي أصل جميع ما مُني به البشر اليوم من البؤس والشقاء، وهذا هو الداء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيتهم وقواهم العلمية والفكرية[...]"، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ صلاح المجتمع البشري إنما هو بعقيدة التوحيد التي جاء بها الرسل[...]. هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسس بنيانه الأنبياء عليهم السلام، ومناطق أمره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام، وهي أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا

<sup>75</sup> راشد الغنوشي، الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب .. الواقع والآفاق، محاضرة في المعهد الملكي للشؤون الدولية، شتم هاس - لندن، 1995/5/9.

يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره".

والمودودي في تحليله للحاكمية، لم يعد إلى الأصول الإسلامية كما يوحي بذلك المفهوم، إنما عاد إلى لفظ الحاكمية كما ورد في الأدبيات السياسية الغربية، فاعتبر هذا اللفظ؛ يدلّ على السلطة العليا والمطلقة، وبالتالي فالحديث انتقل في الغرب - كما يتصور المودودي - من حكم الله إلى حكم السلطة القانونية، التي تقيّد الإنسان وتفقده حرّيته، فالقانون هو الذي يحدد كيفية تصرف الأفراد والشعب، وهو يعطيهم ليس باعتبارهم أصحاب حقوق، إنما انطلاقاً من منحة تمنح لهم، لأنّ صاحب الحاكمية هو الذي يسنّ القوانين، ولا يحلّ لأحد ممن يطيعه أن يعده من الشر ويرفضه. وهذا الأمر يتناقض مع الرؤية الحاكمية في الإسلام، حيث الله عزّ وجلّ هو صاحب الحكم والسيادة، والبشر ينوبون عنه في الأمر.

بالتالي، يوصل هذا الكلام إلى القول، إنّ الإسلام هو الذي يحمل التصرّور الحقيقي والواقعي للحاكمية (الديمقراطية)، إذ يقوم بتأسيسها على الإنسان وحاجاته الواقعية والحقيقية، التي لا يدركها إلا من خلق هذا الإنسان وأبدعه، وهذه الحاكمية عندما تنتقل إلى البشر، تتحول إلى حاكمية مقيدة مرتبطة بالاحتياجات التديبيرية للإنسان، وهي تقوم على حقّ كلّ مسلم بالتعبير عن رأيه ومواقفه، فالله عزّ وجلّ: "حوّل للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذي لا يغلب، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بأراء المسلمين، ويدهم يكون عزلها من منصبها، وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين". ومن الملاحظ هنا أن المودودي قد اضطر للاعتراف للبشر بنوع من الحاكمية، أسماها الحاكمية الشعبية المقيدة، مخالفاً بذلك ما قرره أولاً أنه ليس للبشر أيّ حقّ في الحاكمية.

وهذه الحاكمية المقيدة التي تكلم عنها المودودي، ليست نتاجاً بشرياً، وهي لا تعتمد في أصولها المرجعية على القانون، إنما هي تتبع من الشرع المقدس، الذي أتاح للشعب المشاركة به، ليس باعتباره حاكماً، إنما باعتباره صاحب المصلحة منه، والذي تقع عليه أحكامه.

**الإخوان المسلمون والإسلام الحركي:** تحوّل الإسلام بعد الحرب العالمية الأولى وسقوط الدولة العثمانية في وقت لاحق عام 1924 إلى إسلام حركي ذات طابع أيديولوجي، فالاستبداد الذي كان يؤرق الإصلاحيون لم يعد التحدي الوحيد الذي يواجه المسلمين، فلقد انضم إليه ضياع رمز الوحدة.

في تلك الحقبة، تحوّلت النظرة إلى الديمقراطيات الأوروبية التي طالما أعجب بها الإصلاحيون، فأصبحت السمة الغالبة عليها أنها قوى إمبريالية مزّقت الخلافة وتقاومت تركتها وتداعت على المسلمين. وأصبحت هي مصدر الخطر، بل باتت هذه الديمقراطيات، تهدد هوية الأمة المستمدة من عقيدتها ولغتها. وبذلك تبدّلت الأولويات وأصبح رأس الأمر هو الكفاح لتحرير ديار الإسلام وحماية الثقافة من الطمس والتبديل، وتحولت دعوة الإصلاح السياسي إلى دعوة للتجديد.

ولعل أبرز مظاهر هذا الموقف ما مثلته جماعة الإخوان المسلمين في مصر، التي تأسست عام 1928 كرد فعل على إسقاط الخلافة، كما ورد على لسان مصطفى مشهور، المرشد الخامس للجماعة، والذي أكد أن حسن البناء، مؤسس الجماعة ومرشدها الأول، قام ليعلم أن إعادة الخلافة فرض عين على كل مسلم ومسلمة<sup>76</sup> وكان حسن البناء قد وجه رسالة إلى رؤساء وملوك الدول الإسلامية في حزيران 1947 طالبهم فيها بتحمل مسؤولياتهم والقيام بمهمة خدمة الأمة، وهي المهمة التي قال إنها تنقسم إلى شقين: الأول تخليص الأمة من القيود السياسية حتى تنال حريتها ويرجع إليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها، والثاني بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي<sup>77</sup>

لم يكن حسن البناء منظرًا سياسيًا بقدر ما كان زعيمًا وطنيًا ملهمًا استحوذ على اهتمامه استنفار الأمة ضد الاستعمار والتنبية إلى آثاره السلبية على المجتمع. دعا البناء إلى استعادة الحكم الإسلامي على قواعد ثلاث هي مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها<sup>78</sup>.

وفي معرض تحليله لأسباب النجاح الأوروبي، رأى البناء حتمية انهيار الحضارة الغربية بسبب ما نفشى فيها من ضعف الأخلاق والربا واضطراب النظم السياسية. كما اعتبر الأحزاب السياسية أحد العوامل المؤذنة بأفول نجم أوروبا<sup>79</sup>، ومع أن البناء ترشح للانتخابات النيابية في مصر مرتين، ورغم حرصه على التأكيد على أن النظام البرلماني والدستوري ينسجم من حيث المبدأ مع نظام الحكم الإسلامي، إلا أنه كان يعارض التعددية الحزبية، ويرى أن الأحزاب السياسية تهدد الوحدة الإسلامية، التي اعتبرها أساسية لاستعادة نظام الخلافة. وفي ذلك قال البناء: "لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناه الآن، وأنها ليست أحزابًا حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية.... ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعًا ، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام"<sup>80</sup>.

كما نرى، لم تعد الديمقراطية هدفًا من أهداف الحركة الإسلامية، وإنما هي وسيلة مرحلية تعتمد على الحركة للوصول إلى تحقيق أهدافها بالتحرر من القوى الخارجية، وتشير الوقائع التي مرت بها حركة الإخوان المسلمين إلى

76 مصطفى مشهور: من محاضرة ألقاها بدار الرعاية الإسلامية في لندن يوم 1995/5/26.

77 حسن البناء، رسالة نحو النور، الرسائل، (بيروت، مؤسسة الرسالة)، الصفحة 185.

78 حسن البناء، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، الرسائل، الصفحة 389.

79 حسن البناء، بين الأمس واليوم، الرسائل، الصفحة 389.

80 المصدر نفسه، الصفحة 407.

ميلها للسيطرة على السلطة من خلال الانقلاب على السبل الدستورية، وهذا الأمر تبلور بشكل واضح في فكر سيد قطب.

**إلى الحاكمية مع سيد قطب:** منذ منتصف الخمسينيات أصبح سيد قطب (1906-1966)، الذي اعتقل عام 1954 لعشر سنين ثم أعدم عام 1966، المنظر الرئيس للإخوان المسلمين، وصار كتابه "معالم في الطريق" قبلة الإسلام الحركي، في هذا الكتاب وضع قطب نظريته حول الجاهلية التي جاء الإسلام لينقذ البشرية منها، فقسم الأنظمة الاجتماعية بناء على هذه النظرية إلى نوعين: النظام الإسلامي والنظام الجاهلي.

واعتبر هذا الأخير فاسدًا من النوع الذي ساد في جزيرة العرب قبل الإسلام، والذي خضع الناس بموجبه لا لخالقهم وإنما للطواغيت. وجزم قطب بأن المجتمع الإسلامي نفسه ينقسم إلى قسمين: قسم إسلامي وآخر جاهلي، وبأن الجاهلية الآن لم تعد مقتصرة على الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي، بل وصلت عدواها إلى العالم الإسلامي. فتصورات الناس ومعتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم ومصادر ثقافتهم وفنونهم وآدابهم وقوانينهم، والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، صارت كلها حسب رأيه من صنع الجاهلية ويظنها كثير من الناس ثقافة إسلامية.

رغم تأثر سيد قطب بفكر المودودي حول قضية الجاهلية، إلا أنه خالفه فيما يتعلق بالديمقراطية. فقد كان المودودي يرى أن الإسلام بإرسائه مبدأ الشورى دين ديمقراطي، ولذلك فقد دعى - رغم تحفظه على الممارسة الغربية للديمقراطية الليبرالية - إلى إعطاء الديمقراطية فرصة للتكيف وتنجح في البلدان الإسلامية<sup>81</sup> أما سيد قطب فاتخذ موقفًا حازمًا ضد أي محاولة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وعارض بشدة وصف الإسلام بأنه ديمقراطي، ودعا إلى دكتاتورية عادلة تضمن الحريات السياسية للصالحين فقط. وكان يتساءل إذا كان نظام الحكم الديمقراطي قد أفلس في الغرب، فلماذا نستورده نحن في الشرق؟ مما لاشك فيه أن سيد قطب ومن تأثر بفكره انطلقوا في معالجتهم لموضوع الديمقراطية من موقع مناهض للغرب.

**مالك بن نبي (1905-1973)، والديمقراطية:** جمع مالك بن نبي بين الثقافتين الإسلامية والفرنسية، وكان يرى أن نهضة أوروبا أفادت المسلمين من حيث أنها حفزتهم على القيام من غفلتهم وعلى البحث عن مخرج مما هم فيه من تخلف سبب به انعدام القدرة على التفكير وتردي المعنويات وفساد الخلق. وفي محاضرة بعنوان الديمقراطية في الإسلام ألقاها في نادي الطلبة المغاربة عام 1960، حاول بن نبي الإجابة على سؤال "هل في الإسلام ديمقراطية؟" مشيرًا إلى أن تعريف مفهومي الإسلام و الديمقراطية بالطريقة التقليدية قد يؤدي إلى استنتاج عدم وجود علاقة بينهما من حيث التاريخ والجغرافيا، منبهاً في ذات الوقت إلى أن تفكيك المصطلح في معزل عن محموله التاريخي وإعادة تعريف الديمقراطية في أبسط أشكالها تحريراً من القيود اللغوية والأيدولوجية قد يوصل إلى استنتاج مختلف.

<sup>81</sup> تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، الصفحتان 206-207.

ورأي أنه ينبغي النظر إلى الديمقراطية من ثلاث زوايا: الديمقراطية كشعور نحو الأنا، والديمقراطية كشعور نحو الآخرين، والديمقراطية كمجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد. فهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، على خلاف ما تتصوره الفلسفة الرومانتيكية في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة وترويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه وتقديره للآخرين.

ثم لفت بن نبي النظر إلى أن أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وإلى أن الشعور الديمقراطي تكون ببطء قبل أن يتفجر بالتالي في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن. ورأي في المحصلة أن الشعور الديمقراطي سواء في أوروبا أو في أي بلد آخر هو الحد الوسط بين طرفين يمثل كل واحد منهما نقيضًا للآخر، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد من ناحية أخرى. والإنسان الحر الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها هو الحد الإيجابي بين نافية العبودية ونافية الاستعباد.

ورغم انتقاد بن نبي للنموذج العلماني من الديمقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيات إلى أنه سعى إلى التأكيد على أن الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنه ينمي الشعور الديمقراطي، ولذلك فإن بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطي إسلامي يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنب مثالب العلمانية.

ورأي أن الجواب على سؤال هل توجد ديمقراطية في الإسلام لا يتعلق بضرورة بنص فقهي مستنبط من السنة والقرآن، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوغ أن يعتبر مجرد دستور يعلن سيادة شعب معين، ويصرح بحقوق وحرريات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعًا ديمقراطيًا تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه بينما يسير في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية. ويخلص بن نبي إلى أن في الإسلام ديمقراطية، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع<sup>82</sup>.

لقد كان تحليل بن نبي ثوريًا في زمنه لأن التوجه العام لدى منتسبي التيارات الإسلامية في العالم العربي كان لا يزال متأثرًا بأفكار سيد قطب وتلاميذه الذين اعتبروا الديمقراطية نقيضًا للإسلام دون بذل أدنى جهد لفهمها.

**الشيخان ولبرلة الدين:** يمكن القول بأن مواقف الإسلاميين بدأت في التحيز نحو الديمقراطية والتعددية منذ أوائل الثمانينيات، لا بمعنى التبنى المطلق وإنما بمعنى التمهيص والتمييز، وإدراك أن الديمقراطية شيء بالغ التعقيد لا يمكن بحال مقارنته بالإسلام واعتباره عقيدة نافية له أو نظام قيم مناقض لنظام قيمه.

وقد كتب ونظر في هذا الأمر عدد كبير من المفكرين والعلماء. وسنكتفي بهذا المجال عرض وجهتي نظر راشد الغنوشي ويوسف القرضاوي لنتابع معهما كيفية التنظير لهذا المفهوم.

82 مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (بيروت، دار الفكر العربي المعاصر، 1991)، من الصفحة 133 إلى الصفحة 164.

يعتبر الغنوشي الديمقراطية مفهوم واسع يتسع لمعان، تلتقي عند معني أنّها نظام سياسي يجعل السلطة للشعب ويمنح المحكومين الحق في اختيار حكامهم وفي التأثير فيهم والضغط عليهم وعند الاقتضاء تغييرهم عبر آليات قد تختلف من نظام ديمقراطي إلى آخر ولكنها تلتقي عند آلية الانتخاب الحر.

وبالتالي يحقق هذا النظام التداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ويضمن للناس حريات عامة، كالتعبير وتكوين الأحزاب، كما يضمن استقلال القضاء. وبالتالي فالديمقراطية آلية تضمن للشعب سيادته على النظام السياسي وتحقق جملة من المضامين والقيم التي تصون الحقوق وتحمي الحريات وتحصن الناس ضد الجور والاستبداد<sup>83</sup>.

وهذا الكلام، فيه الكثير من التبسيط، لأنّه ينظر إلى الديمقراطية كأمر كليّ قائم بذاته، وهو ينظر إلى وقائع ضيقة ليقوم عليها حكمًا، وهذا ما سنلاحظ في الأسباب التي دفعته إلى تبني هذا الموقف، حيث يقول بهذا الخصوص: "يتوجس بعض الناس من الديمقراطية لأنها مصطلح أجنبي جاء من الغرب الذي لا يرجو منه البعض خيرًا وقد أتانا مستعمراً. هذا مع أن ديننا ليس فيه ما يمنعنا من أن نأخذ بكلّ خير أقره العقل وأثبتت التجربة جدواه. ولعل من أسباب رفض البعض للديمقراطية أننا ورثنا الاستبداد كإرثاً عن كابر لزمان طويل. فدولة الشورى غابت منذ القرن الأول، وابتلينا بالتقليد - وهو شكل من أشكال الاستبداد - في مجال الفقه والتربية في أزمان ساد فيها التصوف الذي يلغي إرادة الناس. فأصبحنا بذلك مجتمعاً ينتج الاستبداد ويتحرك في إطاره. فلما انفتحت النوافذ وجاء الهواء لم نستطع أن نتعايش مع الفكر الحديث وبادرنا برفضه. ولا أدل على ذلك مما حصل في أفغانستان على سبيل المثال. لقد دمر البلد على يد مجاهدين لو اتفقوا على الديمقراطية كآليات لحسم خلافاتهم ورجعوا إلى الشعب الأفغاني واحتكموا إليه لما حدثت المأساة ولما سفكت الدماء وخربت الديار"<sup>84</sup>.

فالغنوشي، يهرب من أصل الإشكالية المتعلقة، ويذهب باتجاه الحقل ليقوم عليه الأصل، دون التنبه بأنّ أصل المشكلة لا تتعلق بالفرع، إنّما بالأصل المتمثل بشكل الدولة المتنبأة، فأصل الحاكمية هو من الأمور التي يتوافق عليها الجميع ولكن ماهية هذه الحاكمية وعلاقتها بالشره، هي نقطة الاختلاف.

هذا، ولا يتبعد الشيخ يوسف القرضاوي عن الغنوشي، في سياق لبرلة الدين، حينما يتحدث عن الديمقراطية، فهو يقول: "لا أرى أن الديمقراطية بجوهرها تنافي الإسلام، لأنها تقوم على أن يختار الناس من يحكمهم، فلا يقود الناس من يكرهون ولا يفرض عليهم نظام لا يرضون عنه. فإذا كان حكم الإسلام في الإمامة الصغرى أن الذي يؤم الناس في الصلاة والناس يكرهون إمامته لا ترتفع صلاته فوق رأسه، فما بالناس بالإمامة الكبرى، أي قيادة الحياة السياسية للأمة. لقد ورد في الحديث خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم - أي تدعون لهم ويدعون لكم - وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. وإذا كان

83 الغنوشي، الشريعة والحياة.

84 المصدر نفسه.



الإسلام لا يبيح أن يتحكم الأب ولا الجد ولا الأخ بحياة الفتاة يزوجها من يريد هو لا من تريد هي، واعتبر ذلك باطلاً، فمن باب أولى أن يقود الناس من يرضون عنه"85.

ويتابع القرضاوي: " فكلّ المبادئ والقيم التي قامت عليها الديمقراطية من الحرية والكرامة ورعاية حقوق الإنسان هي مبادئ إسلامية، يعتبرونها هم حقوقاً وهي عندنا فرائض. فما يعتبر في الديمقراطية حقاً يعتبر في الإسلام فرضاً، وثمة فرق لأن الحق يجوز للإنسان أن يتنازل عنه. فإذا رأى المرء خطأ قال من حقي أن أقومه أو أتركه. أما في الإسلام فإنه فرض على المسلم أن يقوم الخطأ، بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وإلا دخل في الذين لعنوا كما لعن بنو إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه"86.

بالنسبة إليه: " لقد أكد القرآن والسنة - كلاهما - على الشورى وعلى مشاركة الأمة في الحكم، ولكن ميزة ما نأخذه نحن من الديمقراطية أن الديمقراطية وصلت إلى صيغ ووسائل وأساليب وآليات معينة استطاعت بها أن تقلم أظافر الطغاة المستبدين. فالحكم الذي وصف في الحديث بأنه حكم الملك العضود أو ملك الجبرية يرفضه الإسلام. ومن فضائل الإسلام أنه لم يعط لنا أو يفرض علينا صورة معينة في كيفية الشورى وهذا من فضل الله ورحمته وسعة دينه لأنه لو فرض علينا صورة لجمدنا عليها، ولقلنا هذه منصوص عليها ولا خروج لنا عنها. إنما ككثير من الأمور نص الإسلام على المبادئ الكلية وترك التفاصيل لاجتهادات المسلمين التي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال"87. وهذا الكلام الذي يطلقه القرضاوي فيه الكثير من المسامحة، فهو يقوم على تنظير لا دليل عليه، وهو عندما يتحدث عن دور الشعب، لا يحدد ماهيته، فهل هو منتج للأحكام؟ وما هو دور الفقيه فيه، فكلامه إعادة إنتاج لسيادة الأمة، وهو لا يخرج عن إطار الحاكمية الشعبية كما أنتجت في السياقات الغربية، وإن كان في حديثه، يحاول التخفيف من حدة كلامه بقوله: "هناك من يفهم الديمقراطية على أنها حكم الشعب بينما الإسلام حكم الله، أي أن الديمقراطية ضد حكم الله. هذا غير صحيح، فالذين يقولون بالديمقراطية لا يعارضون بالضرورة حكم الله وإنما يعارضون بها حكم الفرد المطلق، أي أن المعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلط وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله. ونحن المسلمون لا نريد أن يحكم الأمة فرد متسلط يفرض عليها إرادته ويقودها رغم أنوفها. ولذلك نطالب بالديمقراطية في مجتمع مسلم بمعنى أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الإسلام هو المصدر الأساسي للحكم أو المصدر الوحيد للقوانين"88.

وهذا الكلام، سيؤدي إلى تناقض مركزي، حيث ستكون الدولة هي صاحبة السيادة، والإسلام هوية، تعبر عن نفسها بمواد دستورية دون روح لغياب عنصر مركزي فيها هو الفقيه، الذي لا تكتمل الدولة الإسلامية إلا من خلال ولايته على الأمة، وهذا الأمر لن يكون واضحاً إلا من خلال تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران.

85 يوسف القرضاوي، الشريعة والحياة.

86 المصدر نفسه.

87 المصدر نفسه.

88 المصدر نفسه.

## تجربة الجمهورية الإسلامية

شكل مفهوم الحاكمية مادة أساسية في النقاش، الذي رافق إعلان الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث دار الحديث عن أسس الدولة، فرفض الإمام الخميني قُدس سره<sup>89</sup> وصف الدولة بال«الجمهورية الإسلامية الديمقراطية»، وهذا الأمر، لم يكن عشوائيًا، لأن القبول بهذا اللفظ، يعني بأنّ النظام يستند إلى أساسين: الإسلام والديمقراطية، وهذه الازدواجية قد توهم أن الحريّات الفردية والديمقراطية التي سيتمتع بها الأفراد في ظل نظام الجمهورية الإسلامية، منبثقة من الصفة الديمقراطية، لا الإسلامية. وقد يُفهم من هذه الازدواجية، أن الحريّات والحقوق الفردية والديمقراطية تنبثق من الأساس الديمقراطي للنظام، لا من الأساس الإسلامي. بينما أحكام العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية تنبثق من الأساس الإسلامي للنظام<sup>90</sup>. بينما الواقع يريد أن يؤكد على أنّ موضوع الحريّات الفردية تنطلق من الإسلام، وخاضعة للرؤية الكونية المتكاملة التي يحتويها، بالتالي هناك فارق مركزي بين الحاكمية كما يفهمها الإسلام والتي تتكأ وتتأصل بالوحي، وبين الحاكمية الغربية التي تنطلق من نظرتها إلى الإنسان باعتباره كائنًا ذات رغبات يحتاج إلى كوابح، لكي ينضبط.

فالحاكمة الإسلامية ليست كوابح للإنسان، إنّما هي عملية تسمح للإنسان بالتكامل، فيتحول فيها إلى شاهد وشهيد، وبالتالي فالدستور لا يكون هو الأصل باعتباره المرجعية المطلقة، إنّما هو رسالة توجد: "الأرضيات العقائدية للنهضة [...] والظروف المناسبة لتربية الإنسان على القيم الإسلامية العالمية الرفيعة"<sup>91</sup>، وبذلك لا تكون أمر جزئي، يقوم على اعتبار الإنسان كائن سياسي في إطار مجتمع ضيق يدلي بصوته كلّ فترة زمنية محددة، ويحال إلى التقاعد بانتظار الفترة اللاحقة، إنّما يتحوّل الإنسان إلى مؤثر وفاعل في حركة المجتمع الإنساني، من خلال مسؤوليته في إقامة الحكم الإلهي ونصرة المستضعفين.

فالشريعة الإسلامية هي الأصل و: " الله سبحانه هو الحاكم المطلق على العالم والإنسان، وهو الذي فوّض إلى الإنسان حقّ تقرير مصيره الاجتماعيّ، ولا يجوز لأحد سلب الإنسان هذا الحقّ الإلهي، أو إجباره لخدمة فرد، أو جماعة معيّنة، ويمارس الشعب هذا الحقّ الممنوح له من الله"<sup>92</sup>. بالتالي فالإنسان في الحاكمية الدينية الشعبية أمام مسؤولية تنطلق من خلال دوره في الخلافة الإلهية، التي يشرف عليها الفقيه، وهي آلية يُعمل فيها، ولكنّها ليست هي الأصل، إنّما تتبع مرجعية الولي، الذي يعتبر المشرف والقائد والمتابع لتطبيق الأحكام الشرعية.

89 مرتضى مطهري، مسائل النظام والثورة، ثقافة التقريب، العدد 33.

90 المصدر نفسه.

91 دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، مركز الحضارة، الصفحة 9.

92 المادة 56.