الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران - السانيا -
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة موسومة بـ:

الدولة بين الثابت والمتغير

دراسة تحليلية لآداءات الفكر السياسي العربي

إعداد الطالبة:
بن عياد فاطمة الزهرة

إشراف:
أ.د. بلرياح مختار

أعضاء اللجنة:
2013/12/04

السنة الجامعية: 2013-2014

كلمة شكر

أهدي هذا العمل إلى كل من قابلني بعناية و رفع من معنوياتي و إلى كل من شجعني

على موصلة هذا الدرب الدراسي فساهم بالكلمة و النصيحة و الابتسامة

شكري الخاص و الحار إلى أستاذي المشرف السيد:" **بلرياح مختار** "فهو القدوة و

القنديل الذي ينير بعلمه و طيبته كل طالب علم،فوقف معنا دون كلل و لا ملل فتحياتي

الخالصة له و لعائلته الفاضلة ،

الإهداء

إلى كل من يقف أمام المعرفة بإجلال و يغترف من

ينبوعها الصافي و لا يشبع

إلى كل طالب علم من المهد إلى اللحد لا يعرف

التخصص و التقوقع بل الإلمام و التنوع .

المقدمـــة

إن الاجتماع الإنساني أو حالة المدينة ، هي الحالة الطبيعية للمجموع البشري ، فأول ما وجد الإنسان نفسه . كان ضمن مجتمع أو محاط بمجموعة من الأفراد ، يربطه بهم أشياء مشتركة وتشابه في تفاصيل عديدة ومتنوعة ، هذا الرباط هو ما يدفع أي مجموعة كانت نحو التجمع ونحو المزيد من التضامن ، ومحاولة العمل على إيجاد نوع من النظام يؤسس لتعايشهم معا .

ومنه كانت الجماعة لا تشكل مجموعة علاقات بسيطة وساذجة بل هي في غاية التعقيد والاندماج ، من حيث أنها تجمع مشاعر مختلفة ، ونفسيات متغايرة متمايزة ومتناقشة لأفراد كثيرين ، ومحاولة خلق نوع من التعايش بينهم .

هذه المشاركة – المبتغاة لا يمكن لها التحقق ، إلا من خلال توفر مجتمع منظم محكوم بسلطة معلومة ، وهذه غاية الإنسان من وراء التجمع ،ف " السلطة في كل مجتمع نتيجة الحاجة للكفاح ضد التفكك و الانقسام الذي يهدده بالفوضى مثلما يهدد كل نظام "[1] .

لذا كانت السلطة ذات طابع استراتيجي وترد كل الإرادات المتخاصمة والجمع بينه ، وحسب تعبير فيبر السلطة إنما هي تعبير دقيق عن النشاط المتبادل والعلاقة ما بين فاعلين أو أكثر .

ولذا يمكن القول أن هذه الظروف من قبيل ضرورة التعايش والحياة معا. وفق نظام معلوم . هي ما شكلت الحجر الأساس الذي نشأ

[1]- حسن ملحم ، التحليل الاجتماعي للسلطة ، منشورات دحلب ، الجزائر ، 1993 ، ص 37 .

وفقه الفكر السياسي البشري ، وهو ما أنتج لنا ما تصطلح عليه بالدولة . التي غالبا ما ترد لتعبر عن ذلك الترابط الذي تقيمه بين الحكام والمحكومين ، وعن تلك العلاقة التي تحاول من خلالها هيكلة مختلف أبعاد الحياة البشرية من مصالح اقتصادية و اجتماعية و تربوية ، وما تقتضيه مصالح الجماعة ،و لهذا "كانت الدولة من الأمور الطبيعية و أن الإنسان من طبعه حيوان مدني "[1].

ولهذا كانت الأخيرة – الجماعة - ترد دوما كأصل لظهور السلطة التي تضع القوانين التنظيمية وتشكل الدولة فيما بعد لتضبط هذه القوانين أكثر وتحاول بث النظام والاستقرار داخل المجموعة البشرية .

هذا التدرج هو ما قدم لنا اليوم مجتمعا سياسيا يعيش حالة المدنية والمواطنة ، منظم محكوم بدولة تسمح باجتماع الناس ليشكلوا هيئة سياسية واحدة تحركها الموافقة والرغبة المنبعثة من رادة الجماعة .

وعليه لا يمكن إنكار أن السلطة هي أحد أسس المجتمع الانساني وحاجة من الحاجات التي تعبر عن وجوده ، وما الدولة إلا نتاج تطور وتسلسل لحركة تاريخية تعبر عن شعب ما او جماعة معينة تخضع الى احكام وقوانين واحدة تحرس الدولة من خلالها على تطبيقها دون تمييز.

هذا التعريف بما هو تعريف حققه المفكرون والعلماء الغربيون لا يمكن أن نستشفه من خلال دراستنا التاريخية للفكر الإسلامي سواء القديم أو الحديث ، وان كان بالمقابل يمكن ان ترد بعض الإيحاءات التاريخية المتعلق بالمفهوم أي – الدولة - .

[1]- أرسطو، السياسة ، تر ، الأب أغسطينس بربارة البوليسي ، الفقرة 9.

فمفهوم الدولة كمفهوم متكامل يؤسس لوعي أو لفكر سياسي إسلامي ذو أبعاد تنظيرية وفلسفية لا يمكن لنا أن نجده بذلك المستوى الذي يمكن وضعه فيه بموازاة مع التعريفات والأفكار الغربية .

فالفكر السياسي الإسلامي منذ نشِوءه ، وبالتحديد منذ تأسس ملامحه الأولى مع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، لا يزال إلى اليوم يقوم على الجمع بين السلطة (الدولة) والدين وهذا ما يظهر جليا عند تفحص تاريخ أو فقه السلطة في الاسلام .

ويرد تعريف الماوردي الذي جمع بوضوح ما بين الإمامة والخلافة التي لا يمكن لنا ان نقايسها برئاسة الدولة مع الدين ، وما وجدت الاولى إلا لحراسة الدين لخير دليل على الاختلاط الواقع بين الديني والسياسي داخل العقل العربي الاسلامي .

هذا الطرح الجمعي يبين لنا كيف تأسس المجال السياسي الاسلامي على مبدأ أن الدولة ما هي إلا أداة لخدمة الدين ، وبالتالي مورست السياسة في الدين والدين في السياسة ، وهذا أيضا ما أفضى إلى انتاج خطاب لاهوتي ديني في السياسة العربية الاسلامية عوض انتاج فكر سياسي بحث .

من خلال هذا الوضع أصبحنا اليوم أمام خطاب متشكل عبر التاريخ يدعي أنه سياسي ، لكن بدون مضامين مفاهيمية أو اصطلاحية تنم عن تكون فكر سياسي ، ناضج يؤسس لخطاب يطرح الدولة كمفهوم مدني ويقدم الانسان كمواطن بداخله يحاول التعايش مع المجموعة والمحافظة

على وسطه المتنوع الأطياف ،عبر الالتزام بقيام هذه الدولة والحرص عليها .

ويمكن أن يبرر هذا التخلف الواقع ، إذا ما عدنا الى دراسة طبيعة عقلية الفرد العربي الذي وجد نفسه منذ القدم وسط قبيلة يتعصب لها ، وهو وإن كان قد تطور مع الزمن وأضحى داخل مجتمع كبير ، إلا أن هذا لم يمنع أن تتأصل فيه العصبية القبلية و تؤثر بشكل فاعل على خطابه المعرفي .

و لذا كان من الواجب العناية بنظام الخطاب ، و بفلسفته و مبادئه الموجهة في مناخ الثقافة السياسية التي نشأة بها ، فأي خطاب سياسي كان أو غير ذلك ،لا يمكن إضاءته بصورة كافية من دون فحص خلفياته التاريخية المؤطرة لتشكله و المحددة لمجال صيرورته و تطوره .

نحاول أن نهتم في هذا البحث بالتعريف بمسار مفهوم الدولة و علاقتها بالبعد الديني داخل الفكر السياسي الاسلامي ومجموعة العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية التي تحكمت بنشوءها وساهمت في تبلورها وتأثيرها على الواقع السياسي والاجتماعي بل حتى الاقتصادي أي بين الثابت و المتغير , في مقابل العالم الغربي الذي يعيش غالبيته في مرحلة نهاية التاريخ بالنسبة لممارسة نظرية الدولة المعاصرة وحقوق الإنسان.

إضافة إلى تناول موضوع المشاركة السياسية النامية اليوم في العالم العربي و بخاصة المتعلقة بالحركات الإسلامية ، من خلال الإطلالة على الاديولوجية الاسلامية المحركة لهذه الحركات ،و بخاصة النقاش الواسع

الذي اثارته و الذي أثار مواضيع ساخنة تعالج بؤر التوتر في العقل العربي الإسلامي .

إن الهدف من هذا العمل هو البناء المعرفي والابستيمي للفكر السياسي العربي الاسلامي ولقد حاولنا الوقوف عند بعض أحداث التاريخ لنبين أن أكثر صفحاته حبلى بالطروحات اللاهوتية المختلطة بالطروحات السياسية ، و حاولنا طرح تساؤلات متنوعة : ما هو تصور الدولة في ظل الإشكاليات الأربع : الدولة الوطنية ، الدولة الخلافة ، الدولة الإسلامية و الدولة الدينية ؟ .

وفي مجال تنفيذ أهداف البحث ناقشنا مشكلاته في إطار فصول ثلاث ومقدمة وخاتمة بالطريقة التالية :

الفصل الأول وقد عنوناه ب : المجال السياسي .. الأصول و الممارسات قسمناه إلى مبحثين اثنين :

المبحث الأول تناولنا فيه مسألة المجال كمفهوم فلسفي نظري و السياسي منه بالتحديد مع التطرق لمفاهيم كاللاشعور السياسي و المخيال الاجتماعي المرتبطة به ضرورة ، ثم عرجنا لمسألة تكون المجال السياسي العربي الإسلامي و نشأته التي امتزج فيها السياسي بالديني منذ البوادر الاولى لتكونه.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه إلى دراسة مفهومي الشورى و الديمقراطية ، الاول كمفهوم اسلامي بحث قدم كأساس لقيام أي نظام حكم إسلامي , أما الثاني فهو مفهوم غربي ذو أسس مغايرة لمفهوم للشورى ، وحاولنا دراسة طبيعة العلاقة بينهما و التي يوردها البعض في إطار

التعارض ، فيما يوجهها البعض الآخر نحو نوع التوافق والتكامل ، و هذا ما صغناه في سؤال التجانس أم الالتباس .

الفصل الثاني وقد عنوناه. قسمناه هو الآخر إلى مبحثين اثنين :

المبحث الأول تناولنا فيه محاولة التوفيق لدى جيل المصلحين الإسلاميين بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدستورية العصرية العربية محاولين طرح علاقة الترابط مرة وانبثاق الثانية من الأولى مرة آخرى ، وهذا ما تمظهر في مفهوم الدولة الوطنية المصبوغة صبغة إسلامية.

المبحث الثاني طرحنا فيه مسألة اشكالية الحاكمية الإلهية ، هذا المفهوم الوارد بالدرجة الأولى كردة فعل تجاه الغزو الثقافي الغربي الذي راح المجتمع العربي ينهل منه ومن نظرياته ، وحاولنا تبيان انعكاساته التي تجلت جليا في التنظير للحركات الجهادية الإسلامية ، و هذا من خلال مفهومي الجاهلية و التكفير الذي طال كل المجتمع الإسلامي و قدمه كمجتمع جاهلي لا يمكن اصلاحه إلا بالقوة .

الفصل الثالث وقد عنوناه بـ :الدولة بين الاستئصال و إزاحة الآخر , تضمن كسابقيه مبحثين اثنين :

المبحث الاول :و عنوناه ب الحركة الإسلامية ...مفاضلة أم مفاصلة ،و تناولنا فيه كيفية تأسس الحركة الإسلامية المعاصرة وقدمنا جماعة الإخوان المسلمين في مصر كنموذج و لأنها الحركة الأم أيضا ، ما هي

مبادئها و أسسها وما هو تصورها حول العملية السياسية و بالتحديد لنظام الحكم ؛ نوعه و طبيعته .

المبحث الثاني : تناولنا فيه الديمقراطية كمطلب جماهيري في الساحة السياسية العربية اليوم ،وما مدى وعيه بهذا الطرح و بالنسبة للمفاهيم السياسية المعاصرة المرادفة لحقوق الإنسان ،فجاء عنوانه : الديمقراطية بين التداول و الاستعمال .

وبخصوص المنهج المتبع وجدنا أن المنهج التحليلي الذي يتطرق إلى تحليل تاريخ الأفكار ، هو أفضل المناهج التي تساعد على الكشف عن حقيقة جوهر الأفكار السياسية الإسلامية ،لأنه سيتحضر التحليل والحفر من أجل الوصول إلى حقيقة الأفكار السياسية ، ليس بالاعتماد على الأفكار و النظريات مجردة فقط ، بل بمقارنتها مع الوقائع و الانعكاسات , بهدف الوصول إلى استنتاجات تقربنا من التوجيهات السياسية المعاصرة.

وفيما يتعلق بالمصادر اعتمدنا على مصادر التاريخ الإسلامي ومؤلفات رجال الاصلاح الحديث ، إضافة إلى مصادر رجالات الفقه السياسي المعاصر , بغية الكشف عن حقيقة الأفكار والممارسات بدون خلفيات ايديولوجية , و محاولة منا نزع الستارعن سبب تفشي ظاهرة الاحتقان السياسي في مسألة الحريات العامة.

وفي الأخير ولكي يكون البحث في المستوى قدر المستطاع حاولنا الإحاطة بالجانب الفكري والاجتماعي والسياسي حتى يبقى طرح السؤال له كل التأثير في مسار تطور الفكر.

الفصـل الأول

الأحداث ... الأصـــول والممارسات

المبحث الأول

المجال السياسي .....التكوين و النشأة

يعد مفهوم المجال من أكثر المفاهيم إشكالية , ذلك أنه يرتبط بمجالات متعددة هو الاخر ، فمصطلح المجال أو الفضاء كما فضل البعض تسميته ، هو من بين المصطلحات القليلة التي شكلت بؤر توتر و تقاطع عدة معارف و علوم من جغرافيا و اقتصاد و تاريخ و رياضيات و سياسة و حتى الفن و الجمال ، فأصبحنا أمام مجال جغرافي و آخر اقتصادي و سياسي و الذي نحن بصدد معالجته . و ما هذه التقاطعات إلا تعبيرا عن مدى الدلالة أو الإيحاء الذي يرتبط بمفهوم المجال و الذي يوحي تارة بالبساطة و أخرى بالغموض.

إن كلمة المجال و في اللغة الفرنسية espace، أو الفضاء كما ترجمها البعض يقصد به المساحة أو المكان داخل الجسم...وهو شيء نسبي مطلق[1] و المكان في اللغة العربية هو الموضع، و هو المحل المحدد الذي يحتله الجسم نقول مكان فسيح، و مكان ضيق، و هو مرادف للامتداد. و بالتالي هو مفهوم فيزيائي علمي نظري.

هذا من الجانب اللغوي ، لكن و كغيره من المفاهيم الفيزيائية التي اجتاحت العلوم الإنسانية ، استخدم هذا المفهوم ذو الأصول الألمانية مع هابر ماس حيث ورد في سياق طرح إشكالية ظهرت مع القرن الثامن عشر ، جاء لتقوية النقاش السياسي و خلق مجال له وسط مجتمع ضد سلطة الدولة فقد عالج هابر ماس من خلاله البعد الاجتماعي و السياسي و جعل منه دعامة الفلسفة الاجتماعية و جاء طرحه لكسر شرعية النظام البرجوازي ، حيث يعبر من خلاله أي المجال لعام espace publique عن التوافق الاجتماعي الذي يهدف إلى إضفاء الطابع المؤسساتي و هو إرادة جماعية لتحويل التمثيل السياسي و خلق علاقة بين المجتمع المدني و الدولة .[2]

فهذا المفهوم الفيزيائي النظري في الوقت ذاته سرعان ما تداخل مع العلوم الانسانية و راح يشكل مفردة في قاموسها و ليصبح في نظرياتها يعبر عن تلك المساحة الحرة للتفكير و

[1] -Paul foulquie، dictionnaire de la langue philosophique، presses universitaires de France ، 1969، p223.
[2]. ،-Michel blay، grand dictionnaire de la philosophie ، LarousSe ، paris ،P

التعبير و هذا ما يؤكده هابر ماس من خلال كتابه التحول البنيوي للمجال العام الصادر سنة 1962.

و هو أقرب إلى أن يكون مكانا قد يكون فرضيا يتجمع الناس فيه معا لمناقشة مشكلاتهم المختلفة بحرية تامة ، بعيدا عن سلطة الدولة ، و هم من خلاله أي المجال أو الفضاء العمومي يؤثرون في الفعل لسياسي و في القرارات الصادرة .و هو بهذا يقع في مقابل المجال الخاص الذي عادة ما يحدد بالأسرة المصغرة أو المنزل أو حتى المجتمع بمعناه الضيق من استهلاك و عمل .

و من خلال هذا الفضاء العمومي يمكن أن ينتج المجتمع خطابا معبرا عن الرأي العام و موجها نحو الدولة , على فرض أنه سيكون ناقدا لها , فيكون أشبه بمؤسسة تنظيمية ضد سلطة الدولة التي تقمع حرية الرأي , لكن بالمقابل هذا الفضاء إذا ما أحسن استخدامه و اذا ما ساهمت الدولة في خلقه سرعان ما يولد لنا مجموعة من العلاقات الخطابية المختلفة ايديولوجيا , و يغدو مسرحا مؤسسا للديمقراطية التشاركية و منه يظهر المجال الى الوجود كنتيجة للتواصل الحواري بين جماعة ما , ويكون الفضاء العام فضاء ا للتفاعل أو التواصل اللفظي و اللغوي .

ومما ورد آنفا نجد أن مفهوم المجال و كحتمية ناتجة عنه سوف يتقاطع بالضرورة مع مفهوم السلطة , و من هنا تظهر مرد ودية المفهوم الابستيمولوجية , فكما أنه فيزيائيا يرتبط بالحركة و التغير و العلاقة ، تقاطع مع مفهوم السلطة و التي هي في ذاتها نظام علائقي متشابك و متحرك وسط بؤئر توتر ، فأنتج لنا هذا التقاطع مفهوم المجال السياسي .

إن المجال ليس هو فقط ذلك المجال كموطن و إنما سرعان ما امتد الى ربط واع بينه و بين السلطة – السياسية – و الابستيمولوجيا –المعرفة - ، و لهذا تحاول السلطة الاستيلاء عليه عبر التواصل معه و الدخول في طياته و من ثم الاستيلاء عليه ، حيث يصبح أنذلك خاضعا لحراستها و تحت مراقبتها ، و من ثم تتحكم في إبداعه و خلقه ، أي أنها في هذه اللحظة تستطيع مأسسته كيفما أرادت ، و تعمل على إغراقه بمفاهيم هي بحاجة إليها و من ثمة تكتسب شرعيتها ثم تتسلط عليه إلى حد الإستيلاب .

و بما أن المجال ذاتي و نسبي فهو صورة محددة لمنطقة معينة أو جماعة ما و هو مؤسس أو قائم تبعا لبنية المجتمع القائم فيه فيعكس نسبيته الثقافية و اللغوية و الاقتصادية و حتى الجغرافية ، و منه يكون المجال مجتمع ناتج عن تفاعل بين عناصر و فاعلين مختلفي القوة ، لكل أهدافه و غاياته ، و هذا المجتمع سوف يؤسس لإديولوجيا سائدة أو صراع قائم سواء واع أو غير واع ، و هذا ما يؤسس للمجال و الذي ينتج عن السؤال : من ؟ من وراء هذه الفكرة ؟ من أسس لهذه المنظومة لماذا ؟ و ما الهدف ؟ . فلا يمكن بالتالي أن نرفض أن هناك صراعا أو جدلية قائمة بين كل من المجال و المجتمع.

و عليه ترتبط فكرة المجال العام أيضا بنشوء المدنية , فهو يمثل أو يشكل وجه الخبرات الحضارية لمدينة ما و التي تميزها عن غيرها و هذا ما حدث في المدن الاغريقية قديما و حتى الآسيوية كالصينية و كالمصرية أيضا لكن مع الفارق , ذلك أن هناك مفاهيم معاصرة للمدنية .

إن المجال يتحدد وفق ذلك المعطى الموجود قبلا و مسبقا حيث يتدخل و بشكل شديد في تحديد الأفعال الإنسانية و يمتد الى درجة أنه قد يعيق الحرية الذهنية و الفكرية و يوجهها , فيكون أقرب الى مجموعة من المعطيات الداخلية والخارجية التي تتخذ سلوك شخص ما أو جماعة ما .

فيكون المجال بؤر توتر و تقاطع جميع الاشكال الثقافية و الفكرية من أعراف و عادات و تقاليد حيث إنه يمثل التقاطع الواعي و اللاوعي للذاكرة الجمعوية مع حاضرها . ولهذا سوف يكون المجال أقرب الى التقاطع مع السلطة و الرمز فهي دوما تحاول السيطرة عليه .

و يمكن استيعاب فكرة رغبة السلطة أو الدولة السيطرة على المجال إذا ما اقرينا بأن الدولة أو السلطة " يتناول عملها جميع أبعاد الحياة الاجتماعية , سواء تعلق الامر بالمجتمع المدني أو بجمهورية الافكار"[1] فهذه طبيعتها , فهي رغبة في الامتلاك و الاحتواء و الانتاج , و بطبيعة الحال لن يتحقق هذا الاخير – الانتاج و اعادة الانتاج – الا من خلال جسد المواقع

[1]-.ر.بورن و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الإجتماع ، تر. سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط1 ، 1986 ، ص 304.

و الامكانات , وهذا ما سيخلق بالضرورة مقاومة مقابلة لها من طرف المجال و الذي سيحاول المقاومة من خلال العقبات الثقافية و الفكرية و الطبيعية .

إن السلطة الحديثة لا تقوم و لا تعمل إلا وفق آليات هي المعرفة و المقاومة و مهمتها الاولى هي التداخل و الانتشار داخل كل العلاقات المتفشية في المجتمع و من ثمة السيطرة عليه , ولهذا غالبا ما يتم "الإحساس بالدولة أو هي تدرك كتنظيم سام يتجاهل المجتمع المدني و تنوع هيئاته "[1]

فكل سلطة أو "هيمنة " كما يرتئي فيبر تسميتها تبحث عن شرعية لها و عن بث الوعي و الاعتقاد بشرعيتها داخل شبكة العلاقات الاجتماعية التي تعيشها ولهذا هي تلجأ الى لعب دور في تأسيس المعتقدات بلعبها الدور الحاسم في تسيير الحياة الاجتماعية , اذ أنها تساهم في تحديد أهداف و دوافع الفعل الفردي و كذا الاجتماعي , ولهذا فان "جسما من العقائد ليؤلف مجموعة منظمة من الحقائق السائدة و هذه السيادة تلتحم بالبث العقائدي , أو هي تلتصق بالحري بالعلاقة التي تربط عددا من المتلقين بباث أوحد ناشئ عن القاعدة "[2].

إن هذه الشبكة العلائقية بين كل من السلطة , المعرفة , الرمز و المجال , تأسس لنا ما يسمى في الفكر العلمي الاجتماعي السياسي المعاصر ب "المجال السياسي" , أي الخاص بالممارسة السياسة و الناتج عن عملية تحول تاريخية كبيرة داخل أى مجتمع من المجتمعات و من هنا خصوصية , فمثلا جاء المجال السياسي الاوربي كنتيجة لصراع الأمير و الكنيسة في القرون الوسطى حيث تم الفصل بين كل من السلطتين هذا " الوضع اصبح يشكل مجالا سياسيا جديدا هو المجال السياسي الذي يحسم ما يعبر عنه بـ الحداثة السياسية , الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفي لدولة الامير"[3].

بالمقابل إن هذا المجال السياسي وان كان يولد نتيجة وصفية ما , إلا انه لا ينفك يقوم بمعزل عن الماضي , أو بتعبير آخر , إن هذا الفاعل الاجتماعي لا يتحرك داخل

[1]- المصدر السابق، ص 309 .
[2]- ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، تر. عفيف دمشقيه ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1986 ،ص 375 .
[3]-محمد عايد الجابري ، العقل السياسي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1990 ،ص18 .

مجتمعه إلا انطلاقا مما تمليه عليه بعض التقاليد و الموروثات القبلية و الراسخة في داخله و ليس تبعا لتحقيق هدفها أو قيمة يمارسها بذاته و بوعيه .

هذه النقطة سوف تحيلنا الى تقاطع مفهوم المجال السياسي مع مفهوم مستحدث هو الآخر اللاشعور السياسي , أو اللاوعي السياسي كما يرتئى دوبريه تسميته و هذا ما يعالجه في مؤلفه "نقد العقل السياسي " , فالفعل السياسي الانساني إنما هو وليد ملكة الاعتقاد ووليد التقاطعات الناجمة بين كل من الفردي و الجماعي , كما أنه – الفعل السياسي - تمثل لتلك المثاليات من دينه و أسطورة و رمز التي تعمل على مأسسة الاعتقادات الفردية و الجماعية و المتحكمة بالضرورة في السلوكات السياسية , " فلا يشكل الوعي جوهر حياة الافراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات و التمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات – و تملك الجماعات البشرية المنظمة , كالأفراد تماما و ان بطريقة أخرى لا وعيا من نوع خاص أبرز اعراضه الديانات و بدائلها الأيديولوجية , ولسوف ندعوه "اللاّوعي السياسي" ."[1]

إن مفهوم اللاوعي السياسي , أو علم الأحلام الاجتماعية , يعود بنا للحديث عن اللاشعور عند فرويد و اللاشعور الجمعي عند يونغ , فقد وجد العالم النمساوي سيقموند فرويد أن الانسان لا يتحكم في تصرفاته الوعي بل إن هناك مساحة داخل عقل الانسان تلجأ اليها تلك الذكريات المكبوتة و الغير مرغوب فيها , ويقوم الانسان بهذا كآلية دفاعية للحفاظ على استقراره التقني و الجدي , ولكن هذه المكبوتات سرعان ما تتحول الى فاعل قوي يحرك تصرفات الانسان و يحدد له اهدافه و غالبا ما تظهر في تصرفات كزلات لسان أو قلم و الاحلام . وقد حاول فرويد علاجها من خلال آلية تداعي الافكار حيث يتمكن الفرد من خلال الشفاء في حالات عديدة .

في المقابل نجد أن المجتمع نفسه هو مجموعة من العلاقات و الافكار و العادات و التقاليد التي تشكل محدداته و التى ستكوّن لديه بالضرورة لاشعورا خاصا به يساهم في تحريكه و رسم بنيته المعرفية , هذا مايسميه يونغ باللاشعور الجمعي الذي يتعلق بالسلوك

[1]- ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، مصدر سابق ، ص 44 .

الجماعي عموما .إنه "عبارة عن رواسب دفينة في النفس البشرية ترجع الى تجارب و خبرات النوع الانساني يمتد بعضها الى الماضي السحيق , الى ما قبل نزول آدم الى الارض ."[1]

و مع أن مفهوم اللاشعور عند فرويد و بالخصوص اللاشعور الجمعي عند يونغ يظهران كأصل لمفهوم اللاشعور السياسي عند دبريه , إلا ان هذا الاخير يحرص بالمقابل على تمييزه عنهما فانه يحصر اللاشعور السياسي بالعمل السياسي الذي تعنى به الامة و القبيلة و الدولة . أي انه يربط بين المفهوم و بين تلك العقائد السياسية التي تتحكم في عقل الانسان و تضبط انتاجه "فالأيديولوجية تقول لي من اين جئت لتوضح لى الى اين اذهب , و لا تكشف لي عما يدفعني إلا لتقيدني عن الوجهة التي انزع اليها "[2] ومن هنا خطورة الجماعة و الانتماء الى الجماعة , فهي تفرض على الفرد مجموعة من الحواجز التي تعيق الاتصال و التواصله و تشبع ادراكه بصور و تصورات لا واعية و واعية في آن تعيق بها نشاطه الفكري " و لهذا فالذات الجماعية تتكون من تخلى المرء عن نفسه كذات خاصة "[3] بل و تمتد الى اكثر من ذلك فهي تحاول ان تعزل الفرد لا عن نفسه فقط بل بل عن الآخر الذي تجده معيقا لعملها و عليه فإن " خاصية العمل السياسي تتمثل في احداث حاجز للذات عن الالتقاء بآخر ما وبـ نحن معين "[4] .

أمام هذا الوضع يغدو الفرد شاعرا بالعجز السياسي يتملكه و يخلق لديه انطباع بعدم حريته و بأنه ينتمي الى جمهور العيان و الى انكارهم , فيتحقق هاهنا مفهوم الاستلاب .

المفهوم الآخر الذي يرتبط بالمجال السياسي , و الذي يشكل أحد أبرز العناصر المحددة لتكونه – أي المجال السياسي - هو المخيال الاجتماعي أو المتخيل الجماعي كما ارتأى البعض تسميته , فمفردة l imaginatire ولدت واستعملت داخل الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية و الانسانية وهي مشتقة من لفظة image تلك التمثلات المادية التي يراها

[1]- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مرجع سابق ، ص 10 .
[2]- ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، مصدر سابق ، ص 186 .
[3]- المصدر نفسه ،ص 217 .
[4]- المصدر نفسه، ص 270 .

الكائن بالبصر و هي تلك الانعكاسات في الماء أو في المرآة أو الناجمة عن أساليب رسومية[1] . وفي اللغة العربية الصورة هي الشكل الذهني المؤلف من الابعاد التي تتحدّد بها نهايات الجسم ...أوهي الصفة التي يكون عليه الشيء [2] و مفردة imagination يقصد بها القدرة على تخيل المعاني المختلفة للكلمة , فهناك الخيال و الخيال الخلاّق الايجابي [3] . أما من الناحية الفلسفية فيقصد بالمخيال الاجتماعيl'imaginaire social تلك الرؤية الكلية لشعب ما و التي يكونها من تفاعله مع محيطه القريب و البعيد و تلك الاساطير و الرموز و الخرافات المكوّنة لخيال شعب ما و التي تحدد مساره و حضارته.

إن المخيال هو ذلك الإطار الجماعي الذي يؤسس لخطاب مجتمع ما أثناء تفاعله مع محيطه ككل , وإن "المتخيل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة " [4], فمصطلحات كالأسطورة , الرمز , العلامة , الاشارة كلّها مفاهيم أو أدوات تكوّن المعنى داخل ثقافة ما و منه تأسس للمتخيل أو المخيال الاجتماعي له و الذي سيؤثر حتما على نتاجه السياسي و الفكريي .

فالمخيال الاجتماعي "هو جملة من التصورات و الرموز و الدلالات و المعايير و القيم التي تعطى للإيديولوجية السياسية في فترة تاريخية ما و لدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية "[5] , فهو أقرب الى أن يكون تلك الذاكرة الجماعية أو الجمعية و التي تنشأ داخل علاقة تفاعل مع الذاكرة الفردية و التي تعنى بحفظ التقاليد و الاعراف و القصص و الاساطير المتخيلة في خطاب اللغة اليوم –اللهجات-أو اللغة الشفاهية كما سماها اركون .

لهذا لا يمكن بأي حال من الاحوال أن نتجاور وظائف الرموز و العلامات و القصص في صياغة الافكار البشرية و كذا الجمعوية و توليد المعاني و بالتالي في تكوين النظام المعرفي لأيّ جماعة من الجماعات و الذي من خلاله يفسر العالم , و منه يجدر على كل من يحول دراسة النظام السياسي و الاجتماعي أو الاقتصادي أن يلجأ قبلا للدراسة

[1]- paul foulquie، dictionnaire de la langue philosophique، presses universitaires de France ، 1969، p342.

[2]- أنظر جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص 741 .

[3]- paul foulquie، dictionnaire de la langue philosophique، presses universitaires de France ، 1969 ، p 344.

[4]-محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد ، تر. هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1998 ، ص 40 .

[5]- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مرجع سابق ، ص 16 .

و البحث داخل الافكار الرمزية و السياسية التى تجمع آثار اللحظات التاريخية العصبية الضاربة بجذورها في اعماق اللاوعي و مجموعة الصور الاسطورية و الرمزية و التي تحرك أفعال الإنسان دو ن وعي , فتكون خطابا ايديولوجيا رافضا للتعايش والتجانس مع باقي الجماعات , فالمخيال ها هنا "هو عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة يشكل لا وعي و كنوع من رد الفعل ...كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الاخرى و ترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي"[1] .

إضافة الى هذا فالدين هو أحد العناصر المؤثرة و المكونة للمخيال الاجتماعي "فهو ظاهرة مميزة لكل المجتمعات الانسانية السابقة و الحاضرة ة اللاحقة ."[2] إذ أن الشعائر المختلفة و الفرائض الدينية و الطقوس المتنوعة , تساهم في رسم المخيال لفئة من الفئات و التي تتحول مع الوقت الى قواعد ثابتة لا متغيرة تتحكم في فكر الانسان و انتاجه المعرفي , لهذا فان المتخيل الديني يمثل الخميرة أو المحرك للعديد من الاحداث التاريخية و الاحداث المستقبلية التي تواجه الانسان . فالدين هو ظاهرة اجتماعية مواكبة للإنسان لها دينامية التطور و حيزها الدلالي .

إن التحليل السابق يقودنا الى أن نستنتج أنه لا يمكن أن يتطرق أي دارس للنظام السياسي في الاسلام إلا إذا عاد الى داخل العقل السياسي الاسلامي و حاول أن يبحث عن مجاله السياسي و بدايات تكونه و بالغوص في أحداثه الجزئية المكونة للاشعوره السياسي المرتبط أيضا بتلك الصور و الرموز السميائية الدلالية التي ترسم حدود مخياله الاجتماعي الذي هو بالضرورة مؤثر فاعل في تكوين الآشعور السياسي و بالتالي في تحديد المجال السياسي للعقل العربي الإسلامي و ذلك لأن "الآلية الوظائفية التي يتحلى بها هذا المتخيل في المنعطفات التاريخية الملتهبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى للتحليل والفهم والتفسير"[3] .

[1]- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر.هاشم صالح ، دار الساقي ،بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1993 ، ص 12 .
[2]- ر. بورن و ف. بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، مصدر سابق ، ص 316 .
[3] - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟،مصدر سابق ، ص 126 .

و في معرض آخر يشدد أركون على أهمية استخدام هذه المصطلحات و بالتحديد مصطلح "المخيال " لتفسير الوقائع التاريخية و لفهم دلالات اللغة ذلك أن " التحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف الى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى أو (يتولد) من خلالها "[1] .

لقد شكلت وفاة النبي محمّد(ص) واقعة فارقة جدّاً في مسار الأمة الإسلامية ونقطة تحول كبير داخل منظومة العقل العربي الإسلامي المعرفية وكذا الإبستمية ، إذ أن وفاته دونما تحديد خليفة من بعده يقوم مقامه بشؤون المسلمين ويحفظ التركة النبويّة ، أفرزت شرخاً واسعاً ، حيث خلفت نزاعاً مريراً واضح المعالم. دفع بالرغبات والطموحات الدفينة إلى السطح ، وعليه وممّا "لا شكّ فيه أن الفراغ السياسي الذي تركه وفاة النبي كان كبيراً ، وأكبر بكثير من الفراغ الديني "[2].

وخير ما يبرهن على عظم المسألة وثقل سؤال الاستمرارية ، كان اجتماع سقيفة بني ساعدة ، هذا الاجتماع المفصلي ، والذي عقد قبل حتى أن يهال التراب على جثمان النبي والّذي حدّد وفقه الخليفة والمتعيّن في أبي بكر ، أبرز لأوّل مرّة الصراع الدفين بين كل من المهاجرين والأنصار ن حيث عبّر فيه كل طرف عن رغبته في السلطة ، ويظهر هذا جليّاً في قول الحباب بن المنذر حين احتدم النقاش ،و انعدم التوصل إلى اتفاق مع تصميم كل جانب على رأيه "منّا أمير ومنكم أمير "[3]. مبرزاً بوضوح الرغبة لدى الأنصار وكذا المهاجرين في تولي الإمارة.

لتبدو المسألة فيما بعد وشيئاً فشيئاً أبعد من أن تكون مسألة خلافة بل لتتطور فتصبح مسألة فرض توازنات قبلية وحل خلافات تخاصميّة عنيفة وصامتة بين الأنصار (البشريين) والمهاجرين وبخاصة القرشيين وهذا ما تجلى في قول عمر بن الخطاب : "فلمّا رأيتهم يريدون أن يختزلون من أصلنا ويغصبونا الأمر وقد كنت زورت في نفسي مقالة أقدّمها بين

[1] -محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر. هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2005 ، ص 35 .

[2]- صالح زهر الدين ، الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، دار الحافي، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2012 ، ص 75.

[3]- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ،بيروت ، لبنان ، ط1 ،1407هـ،ج 2 ،ص 243 .

يدي ابي بكر....."[1] حيث يظهر من خلال تعبيره أنّ الوضع وضع اغتصاب حقّ مشروع للمهاجرين ، ليواصل أبو بكر بعده الخطاب فيعبّر بصراحة تامة عن رغبة المهاجرين في الخلافة عن طريق تعداد محاسنهم ليظهر الأمر أشبه بأحقية يحاول سلبها فيقول نحن المهاجرين أول الناس إسلاماً ، وأكرمهم أحساباً . وأوسطهم داراً ، وأحسنهم وجوهاً..... فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا تدين الحرب إلاّ لهذا الحيّ من قريش . فلا تنفسوا على إخوانكم المهاجرين ما فضلّهم الله به"[2]. ليبين أيضاً ما يتمتع به القرشيين من امتيازات هي اقرب إلى الارستقراطية ، وهذا ما دفع الجابري للاعتقاد ان الدولة الإسلامية أصلاً كانت دولة قرشية ، فقد وجد فيهم وفي بني أميّة بالتحديد اصحاباً لهذه الدّولة الناشئة مند البداية ف"إن التأسيس الحقيقي لهذه الدولة ، إنّما تم بعد فتح مكّة ، ذلك لأنّ الطريقة التي تمّ بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشاً. بمن في ذلك زعماؤها وكبراؤها وحكومتها ينضمون إلى دولة المدنية ، مسلمين محتفظين بوضعيّتهم الاجتماعية وبميراثهم داخل تلك الوضعية "[3].

إذن هذا ما يبرز تسابق الأنصار لتعيين خليفة منهم حيث قدّموا سعد بن عبادة وهذا بغياب المهاجرين لكن باءت محاولتهم بالفشل بعد ما التحق عمر وأبو بكر وأبو عبيدة فبرزت رغبتهم بالسعي للتحرر من السّيطرة القرشية والارتقاء بالمقابل إلى مستواهم حيث يظهر هذا في قول سعد بن عبادة ومظهراً لامتعاضه لأبي بكر إنّكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الإمارة وإنّك وقومي لأجبرتموني على البيعة"[4].

هنا يتبين بوضوح مفعول التفكير القبلي والعشائري والارتكاز على الحسب والنسب والكفاءة السياسية داخل اللاشعور الجمعي للمسلمين حيث تلعب مسألة القرابة دورا هاماً داخل المخيال السياسي والاجتماعي للفرد العربي – كما صرح الجابري – والذي استمر معه إلى الاسلام ولم يكن قد صفي بعد منه تماماً وعليه يمكن التواصل غلى نتيجة مفادها أنه مهما كان عامل التغيير قوياً ومقدّساً وإلهياً إلا أن الانسان يبق محتفظاً بأنساق فكرية وثقافية ما

[1]- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، مصدر سابق ،ص 234 .
[2]- ابن عبد ربه الاندلسي ، العقد الفريد ،طبعة الكترونية www.al-mostafa.com ، ص 640.
[3]- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 150
[4]- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، مصدر سابق ،ص 234 .

قبليه تتحكم بعقله وتأسس للاشعوره حيث تأخذ هذه الأنساق في التشكل لتكون اللاشعور الجمعي لمجموعة ما .

وهذا الحال نفسه مع العرب حيث سرعان ما طغت عليهم بداوتهم وأخلاقهم الاولى و عاودت الظهور بعد وفاة النبي مباشرة.

ومنه انطلق الجابري في قوله : "إن الصحابة عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضا ، لقد كان المنطق السائد هو منطق القبيلة "[1]، فقد كان الخطاب القبلي واضح المعالم في اجتماع السقيفة ، وهذا ما دفع بالمفكرين لاعتباره اجتماعا سياسياً بامتياز.

ممّا سبق من الذكر ، نجد أن وفاته شكلت أول تصادم للمسلمين بسؤال السياسة وبمسألة الاستمرارية على الرغم من أن العرب كانت قد عرفت السياسة قبلاً ، فقد عايشت مملكات في اليمن وسبأ و الغساسنة ، لكن نجدها بالمقابل لم تعرفها كنظام أو جسم سياسي يتمركز ليجمع من حوله كل القبائل بتعبير آخر لم تعرف دولة من قبل تحمل المقاييس كاملة ، ومن هنا ومع الرّسول (ص) وجد العرب أنفسهم أمام سياسة جديدة تؤذن بميلاد نظام حكم يؤسس لدولة مركزية،دولة اتحادية تجمع كل القبائل وبمختلف الانتماءات والاعتقادات ذلك : " أن بنية دولة القبيلة هي دائماً بنية اتحاد فيدرالي "[2].

وفي هذه السياسة النبويّة يطرأ حدث آخر هو تداخل الديني والسياسي والذي كان له الحضور البارز في تعاملات النّبي سواء مع قريش في مرحلة الدّعوة وقبل الهجرة من مكّة ام بعدها في يثرب – المدينة – لكنّه تحقّق رسمياّ وفعليّاً بعد الهجرة . ذلك أنّ هذا الحدث يوحي بانتقال الدعوة من حيّز ديني إلى حيّز سياسي حيث بحثت هذه الجماعة الملية على حسب تعبير بلقزيز[3] عن مركز أو حامل جديد يحمل تغيّرها أو بالأحرى تطوّرها إلى جماعة سياسية تأسس لاجتماعها الخاص ذو الاعتقاد والتفكير المغاير لمن حولها وتأتمر بقائد واحد ينطلق محاولاً رسم هيكلة سياسية لها ومنه كانت انطلاقتها للتواصل مع الغير المخالف سواء عبر المراسلات والعهود والمواثيق أو تتخذ أشكالاً أخرى كالغزوات والحروب فيما يعرف

[1]- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 136.
[2]- المرجع نفسه ، ص 151.
[3]-أنظر ، عبد الاله بلقزير ، تكوين المجال السياسي الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 .

– بالجهاد في سبيل الله لنشر الرسالة - ، ومنه كانت الحاجة الحيويّة لنشوء جماعة سياسية ساهمت الهجرة في إعادة بناء الجماعة الدينيّة وانتقالها إلى سياسة في صورة من الاجتماع السياسي مقابل الاجتماع الدّيني.

وفي المدينة تحقق هذا الاجتماع السياسي فعليا وتجلّى في تعاملات النبي مع الوسط المحيط به وبالخصوص تمظهر في علاقته باليهود حيث شكلت الصحيفة – الميثاق الموضوع بينه وبين يهود المدينة – دستوراً يؤسس لعلاقة سياسيّة معهم وضعتهم في دائرة الاجتماع السياسي للمسلمين ، حيث ذهب محمد عمارة إلى أن النبي محمد (ص) قد أسس لأمة أكبر من أمة المؤمنين من خلال الصحيفة ألا وهي أمة السياسة وهي "جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة " المواطنة " في الدولة الاسلامية وان تفرقت بهم عقائد الدّيانات التي بها يؤمنون وهذه الجماعة و الأمّة اعمّ من جماعة المؤمنين بالإسلام وأمنهم "[1] ، فقد جاءت هذه الصحيفة بمثابة دستور سياسي أو دستور إتحادي كما عبد الجابري عن ذلك مقابل القرآن الذي شكل الدستور الديني.

لكن تجدر الاشارة إلى أن هذا الاجتماع السياسي الناشئ ما هو إلا مقدمة لنشوء الفعل السياسي أو الفكر السياسي والذي أخد في التبلور بعد وفاة النّبي وبالخصوص مع الخلافتين الأموية والعباسية حيث أخذت المفاهيم السياسية المباشرة في التبلور وفي تكوين خطاب كلامي سياسي بعد النّبي لا معه وهذا ما سيعرف فيما بعد بالآداب السلطانية ومع العباسيين بالتحديد لأسباب نذكرها لاحقاً.

وعليه نخلص إلى أن الدولة التي سعى النبي في تأسيسها في المدينة و "مدت سلطانها إلى مجموع الجزيرة العربية ، أول دولة مركزية تعرفها القبائل العربية وتفرض عليها أحكامها "[2] ونخلص أيضاً إلى أنّه : "لايمكن تجاهل معناها السياسي أو دلالتها على قيام مجال سياسي في الاسلام المبكر "[3]، لكن بالمقابل وجب علينا التحفظ على وصفها كدولة فهي تبقى غير جامعة لشروط قيام الدولة الحديثة طبعاً وإنّما توصف بذلك تجاوزاً لا غير.

[1]- محمد عمارة ، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، دار الشروق، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1988 ، ص 66.
[2]-بلقزيز ،تكوين المجال السياسي ، مصدر سابق ،ص 192.
[3]- المرجع نفسه ، ص 143 .

وبالعودة إلى علاقة أو جدلية الديني السياسي نجد أن المخيال السياسي لدى المسلمين يتأسس وفق فكرة مفادها أن السياسي ممتع الكينونة دون الديني حيث أن هذه الجدلية شكلت ديناميكيات حاكمة تسير العقل العربي الاسلامي أفضت إلى خلق مفهوم الاجتهاد أمام النص الممتنع التصريح،ومنه ظهرت اختلافات الرؤى فانفردت الشيعة بالاعتقاد أن الإمامة من أصول الدين ولا يستقيم إيمان الفرد إلا بالإيمان بها،فيما اعتقد أهل السنة و الجماعة أنها من فروع الدين.

من هنا كانت الفكرة السابقة تأسيسية داخل المخيال السياسي ذلك انه هو الذي يحدد طبيعة مسيرة المجتمعات كما هو معلوم حيت انه يتشكل وفق رؤية جماعية تهيكل للشخصية القاعدية للفرد والناتجة عن تراكمات وتجارب عرفتها امة ما والأمة الإسلامية بالتحديد.

وقد كانت الدعوة الإسلامية والهجرة نحو المدينة ابرز حدث شكل هذا المخيال مع أن الغوص فيه صعب لقلة المعطيات المشكلة لبنيته،فيمكن القول أن المفكرين قد اجمعوا على "كون الحقبة الإسلامية لا تبدأ بولادة مؤسسها أو وفاته ،أو بتاريخ الوحي بل على الأحرى بالهجرة التي تحدد تأسيس الجماعة السياسية الإسلامية في المدينة المنورة : فالأمة ،أو جماعة المسلمين ، اعتبرت نفسها في معظم الأحيان ،جماعة المؤمنين وأمة الإسلام "[1].

وعليه شكلت لحظة الخلافة لحظة سياسية تلت رحيل الرسول (ص)،ولحظة تأسيسه فرضت على الاجتماع السياسي ،تأسيس قواعد لتنظيم المجال السياسي الإسلامي "من وجه أن السياسة تحتاج إلى جماعة سياسية تحملها ولأنها تحتاج ـ من وجه ثان ـ إلى سلطان سياسي يوحدها وينطق باسمها ويذهب بها إلى الآفاق ثم لأنها ـ من وجه ثالث ـ فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأول لغياب قائد كيان المسلمين في المدينة "[2].

فقد كان لابد لهذه الأمة من سلطان قادر على مواصلة ما بدا قائدها و الحفاظ على امن واستقرار المجتمع الإسلامي مع افتقار النص القرآني لتشريع واضح المعالم في مسالة الحكم والإدارة ،ومع عدم وضوح التصريح النبوي ـ عند أهل السنة الجماعة ـ ، فتح باب التأويل

[1]- خوسيه كازانوفا ، الأديان العامة في العالم الحديث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ص 79 .
[2]-بلقزيز، تكوين المجال السياسي ، مرجع سابق ، ص 39 .

بعد امتناع التصريح ومنه كان لجوء الصحابة و الذين شكلوا طبقة سياسية للبحث عن شريعة جديدة لهذه السلطة القائمة حديثا ،وعن صيغة تعبر"عن استمرارية الدولة في حال غياب قائدها ،أو قل تعبيرا عن تجريدها للسياسة و السلطان ".حيث كان الشرعية الوحيدة و الممكنة هي باللجوء إلى الدين.

إنّ وفاة الرسول ، كانت إذن أول اصطدام لدى المسلمين بسؤال السياسة. الذي شكل ضرورة حتمية لا مفر منها ، فطرح سؤال السلطان السياسي ، الديني بعد النبيّ أو من هو أمير المؤمنين ، أو من سيخلف النبيّ ، كان أوّل طوبة تشكل الفكر السياسي الإسلامي ، ومنه جاءت ضرورة البحث عن نظام ديني ينبني وفقه هذا السلطان أو هذه الخلافة.

وبالنظر إلى أن الذهنية العربية "فاعلية لا تستطيع ولا تتقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى أو مستفاد من أصل معطى "[1]، كان قوله تعالى : "والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون "[2] ، الحجر الأساس والمرتكز الأوّل الذي شكل ويشكل إلى اليوم الإطار العام والقاعدة الأصل الذي ينطلق منه التفكير السياسي الإسلامي في بناءه لمنظومته الفكرية وتصوره للحكم و لنظام الإدارة ، فقد وجد فيها المسلمون دعوة غير صريحة – موجّهة للنبيّ ومنه للمسلمين كافة لأخذ المشاورة عنواناً يشمل المجالات جميعا بنى عليها العقل العربي الإسلامي تأسيساً فكريّاً خاصة وأنّ البحث في القرآن لا يؤدي بنا إلى إيجاد دعوة صريحة أو تصور واضح ومعطى للنظام ونوعه. إلا من قبيل بعض الآيات كقوله تعالى : "وشاورهم في الأمر"[3] والتي لايمكن اعتبارها تشريعاً صحيحاً يخص المسألة السياسية.

فقد قدم النص القرآني مدوّنة تفصيليّة من التشريعات تشمل الحياة الاجتماعية للمسلم من تجارة وبيع ونكاح وصلاة إلى الميراث وغيرها ، إلا أنه بالمقابل نجد فراغاً تشريعياً – إن صحّ القول يطال المسألة السياسية ، وهذا ما خلف آثاراً واختلافات أرخت بجذورها على رؤية المسلمين السياسية.

[1]- الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة 1990 ، ص ، 113.
[2]- سورة الشورى ، الآية رقم 38.
[3]- سورة آل عمران ، الآية رقم 159.

هذا الفراغ فتح الباب أمام التأويل بعدما إمتنع التصريح في النص ، فاجتهد العقل الإسلامي ليفرج عن مفهوم توفيقي "ومقتضاه أنّ الجماعة (الإسلامية) هي من يؤول إليها أمر التوافق على نظام الحكم الذي سيقوم فيها"[1] جاء هذا مقابل طرف إسلامي آخر اعتقد بالنصب والجعل الإلهيين*.

فقد رأى المسلمون في هذه الآية قاعدة التشريع توحي للرسول ومنه للمسلمين كافة أن يعتمدوا الشورى كأساس للقضايا العامة ليكون ذلك دستوراً عملياً شاملاً. ومنه تكون الشورى لغة مصدر من شار العسل أي استخرجه من الخلية وفي لسان العرب أخذ رأي الاخرين في موضوع ما لتحقيق مصلحة معيّنة لفرد واحد أو مجموعة من الافراد ، مسألة أصولية في الإسلام وأصوليتها هذه مستمدة من الأصل الاوّل الذي يقتضي العبوديّة لله وحده فلا حاكم إلاّ هو ولا حكم إلاّ حكمه سبحانه "ان الحكم لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه "[2]. ولا يمكن أن يتحقق حكم الإنسان في الأرض إلا من منطلق الخلافة وهو خليفة الله على أرضه ، مأمور بأمره ، حاكم بشرعه ، وهذا بالعودة للقرآن والسنّة. وقد ارتكز هذا الاعتقاد على أساس ان الإسلام هو نور البشرية أتى لهداية البشر وإخراجهم من الظلمات إلى النور ، يحقّق السّلام والمساواة ، فلم يكن بالدّين الأخلاقي والتربوي فقط ، بل الإسلام نظام في الحكم ، ومذهب في الإجتماع ونظرية في الاقتصاد ومنهج في التربية وكلّها متكاملة ، وكلّها مستمدّة من العقيدة في الله الواحد "[3].

وعليه لا يمكن أن تكون أمراً يمكن تجاهله أو تجاوزه بالسنة للحاكم بل إن الحكم الإسلامي مبني على المشاورة بين الرّاعي والرّعيّة وهذا اصل عقدي اجتمعت عليه الأمة ف"يكاد لا يختلف الإسلاميون المعاصرون في شأن مركزية مبدأ الشورى في الإسلام وفي تنظيم المجال السياسي فيه

[1]- بلقزيز، تكوين المجال السياسي الاسلامي النبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005 ، ص 47.

*- يذهب الشيعة للإعتقاد أن الرسول كان قد أوصى بخلافة علي بن ابي طالب ولا يعتقدون بالشورى بل بالتنصيب الإلهي

[2]- سورة يوسف، الآية رقم 40.

[3]- حسن البنا ، دستور الوحدة العقائدية الفكرية لدعاة الإسلام، إعداد محمد عبد الحكيم خيال، دار الشهاب، الجزائر بدون طبعة، ص 53.

على وجه التحديد....."[1]

فنخلص للقول أن التفكير السياسي ينحصر وينطلق أساساً من هذا المفهوم ، ومن أن الحكم الهي ومن الضروري الالتزام بالتشريع الرّباني في عملية التأسيس للدولة أو الحكم. بل يمكن الذهاب إلى ابعد من ذلك فنجد ان قيام أي حكم دونما العودة والانطلاق من الاعتقاد بأنه حكم إلهي ، يستدعي الكفر الواضح وعليه الخروج من الإسلام وهذا ما يظهر جليّا في قول المودودي أن "الإسلام والإيمان إنمّا هما عبارة عن التسليم بحاكمية الله القانونية والإذعان لها وما الجحود بها إلا كفر صريح "[2].

وإذا ما اردنا التأصيل اكثر للمفهوم ومع الحاجة لتحديد الإطار المعرفي أو تكون العقل العربي نجد أن الذهنية العربية ذهنية قبلية. أي تتأسس وفقاً للقبيلة وبالموازنة ما يصطلح عليه ان صحّ القول بمجلس شورى القبيلة – وقد يتمثل من أعيان القبيلة بالقياس للنسب أو المال أو العلم. وهما معاً اي الشيخ والأعيان تحاول قضايا القبيلة في مختلف المجالات ويكون الحال حال "وأمرهم شورى بينهم "[3] ، وفي الأخير يعود الأمر إلى شيخ القبيلة وما يراه صالحاً ، هذا يتوافق تماماً والنموذج الذي أخد في الظهور بعد وفاة النبي، فوجد الخليفة ووجد معه أهل الحل والعقد و في مواضع عديدة تاريخية يظهر أن الخليفة هو الذي يعود إليه في الأخير الحكم.

إذن لم يخرج التفكير لدى المسلم آنذاك عن ذهنية القبيلة. بل إنصبغت الفكرة صبغة إسلامية معتمدة على آيات ومأثور نبوي لم يرفضها.

لكن ، ما يلفت الإنتباه أن هناك تراكم معرفي (فقهي) كلاسيكي حول مسألة الشورى كان له بالغ الأثر في رسم التفكير الإسلامي المعاصر فيها بفقر نظري ملحوظ ."[4]

[1]- بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ، 2 ، 2004 ، ص ، 169.
[2]- ابو الاعلى المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، مؤسسة الرسالة ، لبنان ، بدون طبعة ، 1980 ، ص 23.
[3]- سورة الشورى ، الآية رقم 38.
[4]- بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 171 .

يطرح التفكير في الشورى أسئلة مركزية ثلاث : ما معنى الشورى ؟ من يشملهم عبارة الشورى ، ما علاقتها بالنظم الحديثة. كالديمقراطية مثلاً! .

إن هذا الغياب يوحي في الذهن ، ربّما أن معنى الشورى واضح في الأذهان وبديهي حيث لا يحتاج إلى بيان لكن هذا الغياب إنّما يوحي بفقر نظري . فالفكر الإسلامي عاجز اليوم عن التنظير وممارسته ورغم الحديث الكثير من المفكرين الإسلاميين عن الشورى إلا أنّنا نجد التباسا وحاجة ضرورية للعناية بالمفهوم ، ومنه نقول أن موضوع الشورى ما كان ليعود الحديث عنه لولا الضغط الحاصل جراء رهانات الفكر الإنساني المعاصر و اصطدام الفكر الإسلامي بمفاهيم حديثة كالديمقراطية و ضرورة وجود نظام حكم واضح في الإسلام يظهر فيه المواطن والدولة وعلاقتهما ضمن أطر مرجعية إسلامية.

وإن ما سبق من الذكر يحلينا إلى اعتبار أن "ايديولوجيا الشورى ايديولوجيا معاصرة ، وإن كانت فكرة الشورى نفسها قديمة قدم تعاليم السياسية في الإسلام "[1] فقد شكل الفراغ الحاصل في منظومة التفكير السياسية الإسلامية حرجاً كبيراً مقابل الأسئلة السياسية العالمية وبالخصوص ما يصطلح عليه بالإيديولوجيا الليبرالية الديمقراطية والفصل في العلاقة القائمة بين المفهومين هل علاقة التباس أم تجانس !! .

نقرأ مثلاً للشيخ راشد الغنوشي قوله "إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدّين يستدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع وإنما هي أصل من أصول الدّين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف..... ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمّة ونهوضها بأمانة الحكم "[2].

و عليه ليست الشورى حسب هذا النص إذن قابلة للتعطيل بل هي مسألة إلزامية و

لا يمكن للشورى أن تكون أمراً يمكن تجاهله أو تجاوزه بالسنة للحاكم بل إن الحكم الإسلامي مبني على المشاورة بين الرّاعي والرعيّة وهذا أصل عقدي اجتمعت عليه الأمّة ، فهي أصل من أصول الإسلام وواجبة على الحاكم في علاقته بالمحكومين كما هي واجبة

[1]- بلقزير ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 170.

[2]- الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، تقديم محمد سليم العوا . http://www.fichier-pdf.fr/2012/04/28/fichier-sans-nom-4/ ، بدون صفحة .

على المؤمنين فيما بينهم وخاصة من خصائصها إذ "لا يجوز لجماعة مسلمة أن تقيم أو ترضى إقامة أمرها على غير الشورى وإلاّ كانت مضيعة لأمر الله ."[1]

هنا يظهر كيف شكلت الشورى لدى المفكرين الإسلاميين طريق الوصول لمعرفة مصلحة الإسلام العليا فالمؤسسة الشورية تتولى دراسة المواقف والمشاريع عن طريق التداول وطرح الآراء ويستلزم الحال أن تمارس الشورى في ظلّ مبدأ سيادة الشرع فهي مسألة ترتبط بالعقيدة.

إذن أول ما نستخلصه أن الشورى أسست العقل الجمعي للأمة وارتبطت بفكرة الاستخلاف في الأرض وولاية الأمة على نفسها بمقتضى الإجماع والذي عد كآلية لتطبيق الشورى "فالإجماع هو عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبيين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلّها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل ".[2]

وإلى المعنى نفسه يذهب عبد السلام ياسين حيث يجد في مسألة الشورى مسألة إلهية إلزامية فيذكر أن "الشورى عبادة قبل كل شيء وأمر إلهي وصفة إيمانية تتوج صفات أخرى تتكامل وتتضايق وتتساند....."[3]، ولم يصرح بالأصولية – أي الشورى كأصل – هنا تصريحاً علنيا لكنّ يمكن أن نستخلص هذا من ربطه الشورى بالعبادة التي هي لازمة على كل فرد مسلم ومعيار لقياس درجة إيمان الفرد المؤمن ، ثم يضيف في مورد آخر "أن الإسلام والشورى والبناء على الأصل فقط تثبت لنا قواعد طرح القوة والوحدة والمنعة والشرف بين العالمين ".[4]

هذا حال العديد من المفكرين الذين ربطوا أو فكروا في الشورى داخل المنظومة العبادية حيث يصبح الالتزام بها مقياساً لدرجة العبودية لله ودرجة القربى منه حالها حال الصلاة والزكاة والمعاملات الفقهية العقدية ولم تصبح مسألة تخص الجانب السياسي والذي

[1]- حسن البنا، دستور الوحدة العقائدية الفكرية لدعاة الإسلام ، مرجع سابق، ص 89 .
[2]- الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، مرجع سابق ،بدون صفحة .
[3]- عبد السلام ياسين ، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين ،طبعة الكترونية ، بدون صفحة .
[4]- المرجع نفسه ، بدون صفحة .

لا علاقة له بالحياة الشرعية العبادية – إن صحّ القول – للمسلم وهذا ما يظهر من خلال القول أن الإسلام دين ودولة – دنيا – وأنّه كامل متكامل*.

حسن الترابي يذهب إلى هذا أيضاً حيث يذكر إلى أنّ "الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكليّة قبل أن تقدره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله ، وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى....."[1] وحديثه هذا يبحث جلياً كيف يتلازم مبدأ الشورى مع العبودية لله حيث يصبح أصل من أصول الدين.

ويتحقق المعنى ذاته عند المودودي حيث يذكر أنه "....ليس المراد بإقامة الدين اقامة الصلاة فحسب بل هي إقامة قانون الله وشريعته كذلك....."[2] وعليه لا يمكن أن نتحلى بالإيمان الكامل المتكامل دونما العودة إلى شرع الله في جميع مجالاته.

فتكون الشورى أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية التي لا تراجع عنه بل في مواضع كثيرة يتجاوز الحال مسألة العقيدة ليستوجب الأمر أن يحكم من يحقق الإسلام ويطبق جميع شرائعه "فيقتضي بان قيام الحكم الإسلامي يستوجب أن تؤلف الحكومات ممن يؤمن بالنظام الإسلامي وممّن لا همّ لهم إلاّ إقامة الإسلام وتثبيت دعائمه ".[3]

بعد هذا العرض نجد أنفسنا مضطرين إلى الاستشكال حول مسألة كون مبدأ الشورى كأصل من الأصول وهذا ما يظهر في نقاط عديدة حول ماهيته ، وسائل تحققه في ظلّ الاختلاف المذهبي الثقافي والديني الذي يصنع المجتمعات العربية اليوم ، كيف تتعامل الحكومة الشورية مع الآخر ؟ هل فعلاً يمكن للمثال النبوي في المدينة أن يكون مثالاً يقتضى به ؟ أو مقياساً يقيس عليه المسلمون تصورهم للدولة في ظل الاختلافات الجيوسياسية والثقافية والاقتصادية اليوم.

---

*- يظهر أن أول من استعمل المفهوم كان مع مرشد الاخوان المسلمين حسن البنا.

[1]- حسن الترابي، ثغرات في الفقه السياسي ، الشركة العالمية لخدمات الإعلام ، الخرطوم ، 1988 ، ص 72.

[2]- المودودي ، تفسير سورة النور ، دار الشهاب ، الجزائر ، بدون طبعة ، ص 81.

[3]- حسن البنا ، دستور الوحدة العقائدية الفكرية لدعاة الإسلام ، مرجع سابق ، ص 96.

هذا على أساس وفرض التسليم من جانب اخر أن محمد ص أسس لنظام سياسي وبعث لتأسيس دولة أو حكومة أو سلطان , وإنّما كانت وظيفته تحويل مجتمع بدوي حيث لا حكومة ولا قانون ولا أمّة واحدة إلى مجتمع أهلي أي مؤهل للانتقال إلى مجتمع مدني وعليه يكون الإسلاميون وقعوا في الخطأ من حيث تصورهم أن مجتمع المدينة هو النموذج المثال للمجتمع المدني , فالمدينة تبلورت فيها جماعة وهذه الأخيرة لا تعني دولة "[1] .

وتبريرهم الاخر ، أن محمّد ص لو كان ينشد أو بصدد التأسيس لدولة كان حرياً به أن يؤسس لنظام الحكم في هذه الدولة ولا يترك المجال مفتوحاً أمام التأويل والاجتهاد.

هنا يعود الكثير من المفكرين الإسلاميين لاستدراك الحديث وليعبروا عن أهمية مبدأ الشورى لكن بالمقابل ليسلموا بعدم جاهزية -هذا الأخير - كمبدأ يمكن له التحقق على الساحة السّياسية وعليه يمكن ان تكون الآية "وشاورهم في الأمر " قد وردت في سياق الحديث عن السلوك العملي للرسول مع المسلمين كوجه للصورة الإنسانية الإسلامية فقط ولم ترد كفريضة إلهية تطال مجال الحكم لتنظّر له وهذا ما يتحقق في قول الغزالي ان : "الشورى مبدأ إسلامي عظيم لكن وسائل تحقيق الشورى وضبط أجهزتها لم يتقرر لدينا. ويظهر أن هذا مقصود لاختلاف البيئات والمستويات الحضارية "[2].

ودليل هذا القصد أن الآية لم تتحدث عما تفرضه الاستشارة من مسؤوليات على المستشير اذا لم يقتنع بالرأي الآخر ، أضف إلى ذلك أن التمعن في أخر الآية يظهر أن

الاستشارة لا تفرض شيئاً ، بل الانطلاق من العزم في ارادة الانسان هو الاصل وعزمه من قناعته بعد الاستشارة "فإذا عزمت فتوكل على الله "[3] ومنه تكون الآية قد وردت لتشير لأهمية العزم أكثر من الإشارة إلى موضوعة الشورى.

[1]- أنظر ، القبانجي ، الإسلام المدني ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2009.
[2]- الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الشرق ، بيروت ،لبنان ، 1989 ، ص 135.
[3]- القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، الآية 159.

فيكون مفهوم الآية قد جاء للحديث عن الخط العام الإرشادي ، بعيداً عن الالتزام للنبي فهو غير محتاج كما أنّه "لا ينطق عن هوى ، إن هو إلا وحي يوحى "[1].

وبالتالي هناك تأكيد من طرف البعض على الأخذ بنظام الشورى كمبدأ سياسي ، لكن يتوافق هذا والمتغيرات الحادثة* التي قد تطرأ على المجتمعات الإسلامية وعليه يمكن الإقرار بان هناك حث ضمني للاجتهاد في هذه المسألة وفق مقتضى الحال وعدم الاشارة إلى وسائل التحقق لهذا المبدأ وآليات تطبيقية دليل على فتح باب التأويل أمام المفكرين الإسلاميين "فهو حثّ شرعي على وجوب الاجتهاد في إقامة ذلك النظام على مقتضى الظروف والحاجات الخاصة "[2] .

وعليه تكون عدم جاهزية مبدأ الشورى في نصوص الإسلام القرآنية أو النبوية مدعاة للإقرار بأنّها متروكة للإنسان – الأمة - ، فتكون الحكومة أمر مفوّض للناس بعدما حدّد الإسلام أطرها وقواعدها العامة.

هذا ما ذهب إليه خاتمي حين صرح "أما فيما يتعلق بمسألة الدولة ، فأن الدّين قد حدّد الضوابط الأساسية والإطار العام ، وأما الحكومة فأمر مرجعه إلى الناس ".[3]

فهنا ومما سبق ذكره إقرار بولاية الأمة على نفسها وحقّها في اختيار نظم حكم وإدارة يناسبها ويتوافق مع تركيبها الدنيوية.

لكن بالمقابل يحيل هذا المفهوم إلى ضرورة الإقرار بأن الدولة هنا تكون دولة مدنية ، ودولة دستورية تتأسس لتزكية الحريات والحقوق .

وهذا ما ذهب إليه محمد عمارة ايضا حين أكّد على أن "الإسلام ، كدين ، لم يجد للمسلمين نظاماً محدداً للحكم . لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكلّ زمان ومكان يقتضي ترك النّظم المتجدّدة قطعاً بحكم التطوّر للعقل الإنساني الرشيد ، يصوغها وفق مصلحة

[1]- القرآن الكريم ، سورة النجم ، الآية 3،4.

*- يرتبط ظهور دولة ما بلعبة عدد كبير من المتغيرات التي تجعل منها حالة خاصة من التطور السياسي تستجيب بشكل خاص مع نمط ثقافي محدد من الواجب العمل على إيضاحه.

[2]- بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 175.

[3]- خاتمي ، الإسلام والعالم ، تر سليم العوا ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1999 ، ص 89.

المجموع..... فهو مثلاً قد دعا إلى الشورى والعدل ومنع الضرر والضراء وعلى المسلمين أن يصوغوا لمجتمعاتهم نظم الحكم التي تقربهم من تحقيق هذه المثل العليا....."[1].

لكن هنا يرد الإشكال إذا ما عدنا إلى داخل تركيبة العقل الإسلامي والى مخياله السياسي فهو لا يفصل بين الزمني والروحي وعليه لا يمكن "للدولة التي هي نتاج ثقافة قائمة أساساً على مبدأ الفصل لا يمكن أن تتأسس في مجتمعات متسمة بهيمنة "أديان عضوية" كالإسلام أو الهندوسية ، ترفض كل فصل بين الزمني والروحي وترفض فكرة العلمنة بالذات"[2]. وعليه يكون الإعتقاد بأن الشورى تقتضي قيام حكم مدني له قواعد وقوانين متفق عليها من طرف الناس اعتقادا مشوباً ، لأن أصل التفكير الاول ينطلق من فكرة الإستخلاف وحاكمية الله وعليه لا يمكن للخليفة أن يتحرك إلاّ داخل السياق الموضوع له من طرف الله ولا ينطق إلا لتطبيق شرع الله وتحقيق المشيئة الرّبانية في كلّ نزاع يحدث في المجتمع الإسلامي – بين أفراد وأفراد أو بين طوائف وطوائف أو بين الرّعية والدولة أو بين مختلف أجزاء الدولة وشعبها- إنّما يرجع القضاء فيه إلى ذلك القانون الأساسي الذي تلقيناه من الله ورسوله ص"[3] . فالحكومة في الإسلام إنّما يعود دستورها للقرآن لا غير فمنه تشرع القوانين وتسنن وهو الذي يتكفل ببيان حدود السلطة والحقوق المتقابلة بين الحكومة وأفراد المجتمع ، فالقرآن هو دستور الحكومة الإسلامية الأعلى ، يحكم تصرفاتهم ويجدد حقوقها وواجباتها بصفة عامة ويرسم لها الخطوط والمناهج العامة التي لا يصح لها أن تتعداها .... والمسلمون

مكلفون بإتباع ما جاء به القرآن والاستمساك به وليس لهم أن يخرجوا عليه أو يتبعوا غيره من الشرائع ....."[4].

لكن كيف يمكن لنا فهم هذه التركيبة الكيميائية التي تجمع في آن بين الشريعة والشورى وولاية الأمة على نفسها كحق معلوم.

[1]- محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والدولة الدينية ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1988 ، ص 54.
[2]- برتان بادي – بيار بيرنيوم ، سوسيولوجيا الدولة ، ت . جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح ،مركز الإنماء القومي، بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى، ص 94-95.
[3]- المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، بدون طبعة ، 1980 ، ص 26.
[4]- حسن البنا ، دستور الوحدة العقائدية الفكرية لدعاة الإسلام ، مرجع سابق ، ص من 88 ، 89.

لا يمكن التعامل مع هذه التداخلات إلا بفهم معنى الأمّة حسب تعبير بلقزير فهي ليست الأمة القومية أو الثقافية أو الاجتماعية ..... بل هي أمة دينية تستجيب إلى ما أقرته الشريعة وهي غير مختارة لنظامها السياسي "فالرابطة التي تجمع بينهم رابطة عقيدة وفكرة ومبدأ ، وليس رابطة دم ونسب ولا أرض ومن هؤلاء تتألف الأمة الإسلامية "[1] والتي تجتمع كافة تحت ظل امير المؤمنين او خليفة الله .

إن ما سبق من الذكر ينقل الحديث عن الشورى كمبدأ ليتساءل عن الزاميتها و ضرورة الاخذ بها كنظام في الحكم مقرر من الله او اعتبارها كمبدأ يمكن العدول عنه لصالح مبدأ اخر اقتضته الحاجة العملية للمسلم .

من هنا يبدأ الحديث عن رؤية او تصور مفهوم الحكومة في العقل العربي الاسلامي فنجد ان كل من اعتمد الشورى كمبدأ وكأصل من الأصول وأقر بإلزامية تطبيقها بحكم أن الإنسان المسلم خليفة الله على الأرض ولا حكم ألا لله ، كان معتقداً بالحاكمية .

رافضا قطعاً كل محاولة للانفتاح أو الاجتهاد ، في مقابل من اعتقد أن القرآن إنّما كان قد أسند القيام بالعدل والقسط إلى الناس أنفسهم وهذا معنى الحكومة ، بينما ينحصر دور الأنبياء والرّسل في الإرشاد الأخلاقي وإرساء المبادئ التربوية وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: "لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط "[2].

فلا تكون الحكومة بمدلول الحاكمية بل هي من الحكمة أي تدبير الشؤون الدنيوية

ولا تكون إلا بمنزلة الوكيل وليس شيئاً سوى الوكالة وبهذا يكون أو نقطة تلاق بين مفهومي : الشورى والديمقراطية وتكون طبيعة الفهم هي التي تحدد طبيعة العلاقة مع النظام الديمقراطي عند كل المفكرين.

وهذا هو القصد عند الغزالي إذ يصح : "بأننا مكتفون أمام الله أن نخترع الوسائل التي نعلي بها شعائرنا ، سواء هدى إليها غيرنا أم لم يهتد"[3] فلا إشكال لديه في الأخذ أو التلاقح

[1]- حسن البنا ، دستور الوحدة العقائدية الفكرية لدعاة الإسلام ، مرجع سابق ، ص 97.
[2]- القرآن الكريم ، سورة الحديد ، الآية 25.
[3]- الغزالي ، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، طبعة إلكترونية ، ص ، 150.

مع الآخر، ثم يستطرد في موضع آخر بالقول إن "الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا ، فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الاجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما ابتليت به ".[1]

إذن هو لم يتردد في الاعتراف بنجاح الغرب في ارادته شؤونه السياسية ورأى أنه لزام على المسلمين الاقتداء ذلك أن الانسانية جمعاء قد تصاب بالاستبداد والظلم ولا ضرر في الانتفاع بما قد وجدته حلاً للاستبداد. وفي اقرار بضرورة خروج العقل الاسلامي المعاصر من قوقعته للانفتاح على تجارب الامم المغايرة.

طبعاً مع التسليم بان للمتغير الثقافي دور هام يرجع إليه تفسير وتشكل الدولة ، فخصوصية التطور السياسي الغربي محدد بنمط يظهر فيه الحق الروماني والديانة المسيحية والفلسفة الاغريقية بمثابة الأسس الأساسية له[2] ، وبالمقابل يكون للتطور السياسي العربي الاسلامي طابعه الخاص والذي ينطلق من محدداته كاللغة والأرض والدين ، ولهذا يعود الغزالي للاستدراك بأن هناك "مثالب تختفي عندما يوضع في صلب الدستور أن الاسلام دين ودولة وأن الشريعة المصدر الأوحد للقوانين"[3]

وعليه هو يقيم مسافة لكي لا ينبهر المسلم بتاج هذه الحضارة فتسلب منه هويته فيمسي بلا دين ولا لغة ولا هويَة تميَزه.

إلى المعنى نفسه يذهب أحمد القبانجي حين يجد "أن مجرَد الاعتماد على ايمان الانسان الباطني وصفاته الذاتية لا يمنع من الابتلاء بمرض الاستبداد والظلم..... لذلك وجدت البشرية ضالتها المنشودة في أدوات المنهج الديمقراطي ....." [4] فالإنسان اليوم بحاجة حكومة تدير أموره السياسية والاجتماعية.

[1]- الغزالي ، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، مرجع سابق ، ص 149.
[2]- برتان بادي ، بيار بيرنيوم ، سوسيولوجيا الدولة ، مصدر سابق ، ص ، 52
[3]- الغزالي ، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، مرجع سابق ، ص 137.
[4]- القبانجي ، الاسلام المدني ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ، 2009 ، ص 176.

في القرن التاسع عشر توجه الاصلاحيون الاسلاميون للمناداة بمواكبة العصر وأصبحت مسألة الدولة جوهرية في الفكر العربي الاصلاحي الاسلامي والدعوة ألى اصلاح المؤسسة السياسية بعدما أقروا بفشل الاسلاميين الباقين في مسأسسة نظام الشورى وفي جمعهم بين الدين والسياسة ومنه تقول مبدأ الشورى كمرادف كمبدأ الديمقراطية "استعملته الاصلاحية الاسلامية لتؤكد على الاصول الاسلامية الديمقراطية وصلاح الاسلام لسياسة مجتمع عصري"[1] .

وعليه فقد كان همَ الاصلاحيين التوليف بين المفاهيم الدينية التقليدية والمفاهيم الديمقراطية الحديثة.

الغنوشي أيضاً وجد في الديمقراطية أيضاً ملاذاً ضد القمع والظلم ، كما يجدها قادرة على أن تعالج المعضل التاريخي للمجتمع العربي الاسلامي ، من خلال اعادة توليد الطاقة الشعبية الخلافة وتوجيهها ، إذ أن مشاركة الشعب في ابتكار الحلول يتوقف على نظام سياسي -ثقافي- يهيئ له الفرص لكي يعبَر عن ذاته وتطلعاته وهذا هو جوهر النظام الديمقراطي فهو يقدم "أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن المواطنين باستعماله ، من ممارسة الحريَات الاساسية ومنها الحريَات السياسية "[2]. فالديمقراطية أثبتت أنها انجح وأكثر النظم قابلية للتطور وللتعبير عن إرادة الشعب فهي تنظم العلاقة بين الدولة والمجتمع ، وتحقق المساواة أمام القانون الواحد الذي يضمن الحريَة العامة للفرد

و هذا من اهم أسباب تطور المجتمعات الغربية.

ويستطرد في موضع آخر محاولا التوفيق ما بين ما أقره الاسلام بالنسبة لطبيعة الحكم وبين ما توصل اليه الغرب فلا يجد بأساً في ذلك ، ومحاولاً أيضاً أن يوضح المبادئ السياسية لا الفلسفية التي تجمع بينهما ويرفض فكرة التجافي بين كل من الديمقراطية والشورى فيصرح بلا حرج أن :"النظام الاسلامي من حيث استمداد سلطة الحاكم من الامة ، هو الأقرب إلى الوصف الديمقراطي ، الأمر الذي سمح لأكثر من مفكر إسلامي كبير أن

[1]- علي أمليل ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى، 1975 ، ص 196.
3- الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الاسلامية ، تقديم محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، بدون صفحة .

يلحق الديمقراطية الإسلامية"[1]، وهو هما يعتبر أن إرادة الناس ورغبتهم شرط أساسي لقيام الدولة. فالشعب الدور الاساسي و الحاسم وهذا ما يجده جامعاً لكل من المبدأين.

إلى هذا ذهب محمد عمارة أيضاً حيث أقر بالعلاقة التجانسية الجامعة لكليهما فيقول:"إن ذلك كلّه يعني انتفاء كل تعارض بين تراث الاسلام السياسي وبين المبدأ السياسي و الدستوري الحديث الذي توجزه عبارة (الأمَة مصدر السلطات) ..... "[2]. وهو هنا وان لم يصرح لفظا بالديمقراطية إلاَ أنَه وما هو متفق علية أن حكم الشَعب إنَما نعني به الديمقراطية وهذا هو الفهم الوحيد والأوحد لعبارته المبدأ السياسي الدستوري الحديث..... إلخ .

وعليه يكون إقرار بعض المفكرين بالديمقراطية وطبيعتها الاسلامية نابعاً من اعتقادهم بمدنية الحكم في الاسلام لا بدينيته* ، وأن الإسلام لم يحدد طبيعة النظام أو شكل الحكومة لان الاقرار بان الله قد عيَن نظام الحكم والإدارة يتبع ذلك أن الناس مكلفون بالطاعة وهذا يستلزم تعبيراً عقلياً في مسألة الحساب والعقاب ويتغير الميزان ويتبدد فهم العديد من الآليات الدالة على مسؤولية الانسان في الحكم وإدارة حياته بجميع جوانبها كقوله تعالى : "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "[3] وقوله "وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقدم الناس بالقسط "[4] "فالإسلام يقرر مدنية السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على بشريتها وذلك عندما يقرر أن الطريق إلى تولي هذه السلطة هو شورى البشر والاختيار و العقد و البيعة "[5].

لكن سرعان ما يعود مجمل المفكرين ممن اقر بهذه القرابة لاستدراك الموقف ، بالتحفظ على الكثير من الجوانب في مبدأ الديمقراطية كالإقرار بالحريات العامة والكاملة وبعدها الدين الذي يشكل عنصراً هاماً في حياة الفرد ، إذ يجمعون على أن تحفظهم هذا إنما هو نابع وواقع على فلسفتها الماديَّة ومنطلقاتها التي حاربت الله كما يعبرون فيكتب الغنوشي

[1]- الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الاسلامية ، مرجع سابق ،بدون صفحة .
[2]- محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والدولة الدينية ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط الأولى ، 1988 ص 57 ، 58.
*- تأتي مدينة الحكم في الاسلام مقابل فكرة الحاكمية لله و التي قال بها بعض المفكرين مستفيدين في ذلك إلى ايات من القران ، تنفي أن يحكم الانسان بغير ما انزل الله فهو خليفة لا غير.... أنظر الفصل الثاني.
[3]- القران الكريم ، سورة النساء ، الآية 25.
[4]- القران الكريم ، سورة الحديد ، الآية 25.
[5]- محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية و الدولة الدينية ، مرجع سابق ، ص 64.

قائلاً : "إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية : الانتخاب ، البرلمان ، الأغلبية ، تعدد الأحزاب وحريَة الصحافة بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية والقومية والمادية ، تلك التي فصلت بين الروح والجسد..... إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين"[1].

لكن اشارته هذه لا تؤدي به إلى رفض النظام وتكفيره بل هو متمسك به ولكن مع صبغة إسلامية "فيمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي ، فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابياته فيما قدمه للفكر السياسي من إضافة حقيقة تتمثل في تحويل مبدأ الشورى.... إلى جهاز للحكم....."[2].

الغزالي أيضاً يستدرك مقالته بالأخذ على هذا النظام أخذاً فكرياً لا يؤدي به إلى رفضه أو إنكار علاقته التجانسية مع الشورى فيقول :"وقد تكون للديمقراطية الحديثة مثالب في أنَها توفر الحريَة للطاعة والفسق. و الإيمان والكفر ولكن هذه المثالب تختفي عندما يوضع في صلب الدستور....."[3] فيواصل شرحه كيف يمكن للمسلم التغاضي عنها بالنظر إلى ايجابياتها أكثر وفي أنَ على المسلم تأدية دوره بصبغها صبغة اسلامية،فبوسعنا تجريب النظام الديمقراطي الذي تدعمه الأخلاق والمعنويات وبهذا نتجنب المشكلات التي يواجهها الغرب ، لكن أيضاً :"إذا ما أقدمنا على فرض تصور خاص للدين عن المجتمع ، فإننا سنفقد مزايا الديمقراطية الغربية وسنفقد أيضاً الفرصة المتاحة لنا بإتباع الديمقراطية المنسجمة مع الإسلام[4] ، فللديمقراطية عيوب ، لكن مقارنة مع بدائلها ، فإننا لن نتردد في الأخذ بها.

لكن هنا يرد لنا اشكال حول هذا التوليف بين المفاهيم الدينية التقليدية والمفاهيم الديمقراطية الحديثة ، ذلك أن جملة من التصورات السياسية وكذا التحولات البنيويَة قد تحول بين هذا التوليف.

[1]- الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الاسلامية ، مرجع سابق ،بدون صفحة .
[2]- المرجع نفسه ،بدون صفحة .
[3]- الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. مرجع سابق ، ص 137.
[4]-محمد خاتمي ، الإسلام والعالم ، مرجع سابق ، ص 93.

حيث يكون السؤال الأبرز : كيف يمكن تحقيق الشورى كمبدأ إسلامي في داخل إطار النظام الديمقراطي ، وبعبارة أخرى : ما الذي يبرر القول بأن الشورى هي الديمقراطية أو العكس ؟؟ . ألا تكون العلاقة علاقة التباس بدل التجانس ؟؟ .

إن الفكر الاسلامي إلى اليوم هو عاجز عن انتاج مفاهيمه المعرفية الخاصة به والتي تجعله في موازاة مع العصر الراهن وهي تطور مع العقل البشري ، فقد ظلَ حتى يومنا هذا أسير مفاهيم فقهية تعود لقرون خلت وخير دليل على هذا هو عودته إلى مفهوم الشورى وأهل الحل والعقد عندما اصطدم بسؤال السياسة وطبيعة الحكم في ظروف قد غيَرت من بنية المجتمع العربي الاسلامي وربطه بتطورات جيوسياسية واقتصادية لا ينفك يصدم بها . ومنه كان التوجه عند بعض المفكرين للإقرار بالخلط بين المفهومين ، فلا وجود لكلمة الديمقراطية في التراث الاسلامي ولا صحَة لما يقال ان الشورى هي الطبعة الاسلامية للديمقراطية وهذا ما يقر به الكاتب خليل عبد الكريم فيكتب :"ليس صحيحاً ما يدعيه بعضهم من ان الشورى هي (الطبعة العربية أو الاسلامية للديمقراطية) ، ذلك ان الاختلاف الجذري بين كنه وطبيعة النظامين يؤكدها أنها ادعاء فاسد.... فهذا خلط للأوراق وتمييع للمفاهيم وهدم لحدود التعريفات "[1].

وبالعودة إلى بنية المفهومين نجد أن الشورى تتأسس وفق ما يسمى بأهل الحل والعقد أو الشورى ، وهنا تعارض ومبدأ الديمقراطية التي تقوم على فكرة حكم الشعب عامة وليس نخبة ، فالرغبة معنية تماماً في تسيير شؤون الحكم لا كما الحال في الشورى "أهل الشورى" المؤهلون عوضاً عن الشعب الجاهل بأحكام الدين وبمقتضيات الحكم : "فيتأسس نظام الديمقراطية على الانتخاب من القاعدة الى القمة ، في حين أن نظام الشورى لا يعرفه ويعرفه طول ماضيه.... وليست البيعة انتخابا بأي صورة من الصور ، حتى البيعة العامة لا يمكن بحال من الأحوال أن توصف بذلك ، فالبيعة الخاصة تقوم بها النخبة أو مجلس الشورى"[2].

[1]- خليل عبد الكريم ، الإسلام بين الدولة الدينية و الدولة المدنية ،سينا للنشر ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1995 ، ص 141 .
[2]- خليل عبد الكريم ،المرجع السابق ، ص 140 ، 141.

وعليه ، يمكن القول ان العقبة الاساس التي أوهمت العديدين بضرورة التوفيق بين الشورى والديمقراطية ، كانت طبيعة الفهم فلم يدرك معظم الاصلاحيين القاعدة الأساس التي ارتكز عليها الاصلاح في أوروبا ، وعليه سرعان ما عادوا إلى الخطاب التراثي لشرح المفاهيم الغربية كما هو الحال مع الديمقراطية.

فإنَه من السذاجة أن لا يفهم التطور إلا وفق النمط الغربي وداخل ثقافته فمثلاً عن ايَة ديمقراطية يتحدث المفكرون :"فلكي ندرس الديمقراطية بشكل جدي يجب ان نعرف عما نتكلم ، وكي نحدد تعريفاً لها من المهم أن نحاول خاصة .... أن نصف ونفسر التنوع والتغيير في مدى الديمقراطية وطابعها ..... بين أربعة تعار يف رئيسية : الدستوريةconstitutional ، الجوهرية substantive ، أو ذات التوجه العملياتي "[1] في المقابل : هل تحمل الشورى تفصيلاً واضحاً عن كل متطلبات الواقع السياسية ؟ كيف تتحقق.

فمع مواجهة المجتمع العربي الاسلامي اليوم لتفجر عنيف لإرادة المشاركة ، لم يستطع الفكر الاسلامي أن ينتج مفاهيمه المعرفية المتصلة بالعصر الراهن فظلَ أسير مفاهيم فقهية تعود لقرون خلت. وبالموازاة ظهرت قراءة دينية رفضت فكرة العلاقة بين الشورى والديمقراطية ليس من منطلق تعارض المفهومين فلسفياَ وفكرياَ بل من منطلق ثنائية التفكير القائلة بالتصنيف (الكفر مقابل الإيمان) هذه الخلفية في التفكير دفعت بهذا الجمع من العلماء لرفض الديمقراطية من زاوية أنها بضاعة غربية ونتاج بلاد الغرب الكافر بالله وبدعواها أن الحكم للشعب هي تنفي حاكمية الله على أرضه ووجوب التسليم لأمره، ولهذا كانت مدعاة لحاكمية الشهوات والرغبات ، فكثيرا ما أورد القرآن وصفاً في حق الاكثرية بأنها (لا يعقلون) و(لا يفقهون) ومنه يكون حكم الشعب ورأيه باطلاَ لجهله وقصر فهمه فقد ورد في هذا الموضع : "أن النظام الذي يعبَر عنه رجال الغرب بالديمقراطية اليوم لا يتبوأ منصب الحاكمية فيه إلا الجمهور أو الشعب ، وأما نظامنا الديمقراطي الذي نعبر عنه بالخلافة فلا

[1]- تشارلز تيللي ، الديمقراطية ، تر ، محمد فاضل طبَاخ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، الطبعة الاولى ، 2010 ، ص 22.

يكون الجمهور فيه إلا حاملي الخلافة لا الحاكمية نفسها"[1] والمقصود أن وظيفة الانسان التطبيق فقط لا التشريع.

فالإسلام هنا دين شامل سدَ جميع حاجات الانسان وفي جميع المجالات ، لكنَ إذا ما قبلنا بالديمقراطية فإنها بضاعة غربية لا تعترف بحكم الله ، وهنا تظهر الخلفية النفسية التي ساهمت بشكل ملفت في إقرار هذه الرؤية وهذا ما يشير إليه فهمي الهويدي حينما يقول : "الديمقراطية عند البعض في زمانا لا ينظر إليها كنظام للحكم يقوم على الحريَة والمشاركة السياسية والتعدديَة وغير ذلك فحسب ، وإنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذَل بحق العرب والمسلمين "[2].

فهي تفوض أمر السلطة التشريعية وكذلك السلطة التنفيذية للناس أما الاسلام فالتشريع فيه والأحكام من شأن الله فقط ولا دخل للإنسان إلا من زاوية أنه يطبق شرع الله . فالأنظمة التي هي من صنع البشر ناقصة غير كاملة ف :"كلمة الديمقراطية تعني حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام للشعب وهذا أمر تدعوا اليه ولا نرضى بغيره ، على يقين نحن من ان الشعب المسلم العميق الاسلام لن يختار إلا الحكم بما انزل الله وهو الحكم الاسلامي ، وهو برنامجنا العام وأفق مشروعنا للتعبير"[3] هذا ما يراه عبد السلام ياسين.

إذن ، لاحظنا كيف رفض أنصار الاسلام الاصولي إن صح التعبير مفهوم الديمقراطية ولم يتمكنوا من الخروج من دائرة التفكير التراثي المتكيف مع الواقع لا المجرد فيه والمنطق من معادلة ديمقراطية "الكفر والشورى وحاكمية الله" الايمان.

ومنه يمكن غن هناك ضرورة حتمية توجب علينا الخروج من دائرة التفكير في مسالة العلاقة بين كل من الشورى والديمقراطية كعلاقة مقارنة بالبحث في الخلفية الفلسفية التي تشكل بنية كل من المفهومين والتي هي في الاخير المحددة لطبيعة العلاقة وهل نحن أمام ضرورة الاخذ بالديمقراطية وتتكون اسلامية ؟ أم أمام ضرورة إبداع نموذج عربي اسلامي خالص ؟؟.

[1]- المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 25.
[2]- فهمي الهويدي ، الإسلام والديمقراطية ، مؤسسة الأهرام للترجمة و للنشر ، القاهرة ،مصر،ط الأولى ، 1993 ، ص 98.
[3]- عبد السلام ياسين ، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين ، مرجع سابق ، بدون صفحة.

إن مفهوم الديمقراطية الاسلامية واحد من المفاهيم التأسيسية في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر فهي عنوان لنظام سياسي يناظر عناوين اخرى كالديمقراطية الليبرالية، و في الوقت نفسه مبدأ انتجه هذا العقل للإجابة عن سؤال السلطة الذي سرعان ما اصطدم به وقت انفتاحه على ثقافات الاخر المغاير ، فكان الانبهار الموازي لضغط ضرورة التمسك بالماضي و الخوف من الخروج عن الدين فبدا هذا التوليف ناجحا لكن سرعان ما يظهر الكثير من الغموض و الاشكاليات التي تبقى بدون حل.

هذا يعود بطبيعة الحال لغربة المفهوم و تباعده عن نسيجه الثقافي الخاص به ،ومن زاوية أخرى النسيج المغروس فيه هو ذهنية عربية اسلامية تتباعد كل البعد و الارضية الفلسفية القائمة عليها الديمقراطية.

من هنا كان السؤال عن كيفية تطبيق الديمقراطية في مجتمع متدين يقوم على مفهوم الطاعة ،و الذي في حد ذاته لا يستقيم و مبدأ المشاركة في صنع القرار السياسي ،و منه تتولد اشكالية الفصل بين الدين و الدولة و هذا ما يخلق بحد ذاته اشكالات اخرى تنم عن مقدار الفقر النظري داخل الفكر السياسي العربي الاسلامي.

بالإضافة إلى أن محاولة ربطه بمفهوم الشورى و التي عبر عنها بأنها اي الديمقراطية وسيلتها العصرية و هي التي سبقتها بقرون عديدة مدعاة لأن يتحول مفهوم الشورى الى نسبية تاريخية لا غير، أما مفهوم البيعة فهو مفهوم قبلي عشائري مرتبط ببنية اجتماعية معينة وهو غير الانتخاب العام و الاقتراع السري.

طبعا هذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل بمعني التضاد او الخصومة حيث يظل مجال الاتفاق قائما في بعض القيم الاساسية و المثل العليا لكنه ينبغي ان يفهم في اطار التنوع و التمايز لا التعارض .

إن الوعي السياسي و التنظيم ضروري لتكوين الدولة كما أن الوصول إلى تأسيسها هو فعل هدم و بناء هدم لما سلف و بناء لما هو قادم و هذا ما يفسر الفشل الديمقراطي لدى

المسلمين و الذي تحكمهم ذهنية العودة للسلف و التفكير داخل قاعدة لا يصلح اخر هذه الامة إلا بما صلح اولها.

من هنا الحاجة لتصميم نموذج محلي قابل للتفاعل مع ثقافتنا الخاصة كشرط لتحقيق مشاركة شعبية ذات معنى كما أن دعوى التوافق تفترض قراءة معينة للدين و ليس أي قراءة فقابلية التوافق لا تحيل الفهم إلى أن الديمقراطية هي عين الدين أو العكس كما أنها ليست وعدا بمدينة فاضلة بل هي وسيلة لتنظيم التفاعل بين الفرد و الدولة .

يحيلنا هذا إلى الاقرار بان الفارق نوعي بين الشورى و التي هي محاولة لتطبيق الديمقراطية على قاعدة الشريعة ،أو أنها حق التداول على السلطة في اطار الشريعة و بين الديمقراطية ذات السلطة التشريعية و التي بين فيها أعضاء المجالس النيابية القوانين .

كما تجدر الاشارة إلى أن ولع العديد من المفكرين الإسلاميين بإقامة الفواصل و التميز بينهما ما هو إلا هدف للتشريع لدولة دينية لا ضابط لها حسب تعبير عبد الاله بلقزيز.

الفصـل الثانـي

الدولة .....النموذج و التاريخ

المبحث الأول

الدولة بين البعدين الوطني الإصلاحي

جاء سؤال الإصلاحية الإسلامية و العربية خلال القرنين الثامن و التاسع عشر بالإحساس بضرورة اصلاح ما أفسده التخلف و التقاعس عن مواكبة ركب الامم خاصة التحدي الكبير في المستويين الحضاري و العلمي مع العالم الغربي الاوروبي خاصة الذي مثل لا و لا يزال رقعة الاحتكاك المباشر و الكبير مع العالم العربي الإسلامي ، ليظهر ذلك جليا مع الحملة الفرنسية لنابليون بونابرت (1798 م – 1801 م) التي كانت بمثابة حجر الأساس لبداية عصر النهضة .

فكانت هذه الحملة بمثابة الكارثة المعرفية التي أطاحت بالتكبر و الفنتازيا السلطانية للخلافة الاسلامية خاصة في الوعي السياسي و الثقافي للنخبة ما جعلها تعيد مراجعة حساباتها في الممارسة السياسية و الثقافية للواقع لديها مقارنة مع ذلك الناتج المعرفي و التكنولوجي الضخم للغرب .

فأعادت مع هذا كله ، طرح التساؤل حول القيم الفكرية للممارسة الموروثة للمعايير السياسية ة الفكرية خاصة في الموروث الإسلامي فكان السؤال : هل للموروث دخل في مسألة التقدم و التأخر و التقهقر في العالم الإسلامي أم أن الممارسة السياسية هي المشكل ؟ و إذا ما افترضنا أن الموروث الإسلامي هو المشكل ، هل يعتبر في كله إشكالا أم في بعض محاوره فقط ؟؟.

"لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها "[1] ، يظهر لنا من خلال هذه العبارة أن مفهوم الإصلاح في العالم الإسلامي مرتبط دائما و أبدا بالمعيار الديني ، و إذا ما دققنا في العبارة أكثر نجد أنها تحتمل التأويل لأكثر من وجه ، خلافا لما يذهب إليه العقل الأصولي في أن الإصلاح يكون في الإسلام وحده و لا يكون في غيره أبدا ، و لنفرض أننا سلمنا بالرأي الأصولي ، فما هو الإسلام الذي به نصلح به ذات أمرنا ؛ أهو الإسلام التعبدي أم الإسلام السياسي الممارساتي ؟ ، أو بالأحرى أي الإسلاميين : هل هو إسلام المسلمين أم هو الإسلام المعياري الطوباوي ؟.

[1]-بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 22.

لأن الإصلاح كمفهوم في الفكر الإسلامي قبل انفتاحه عللى العالم و الآخر – بما هو الأنا – كان يعني أنه يجب أن يكون حين تبتعد الممارسة بما هي قيم على المعيار بما هو مرجو .

أما اليوم و مع دخول الآخر في المعادلة الإجتماعية السياسية ، بكل تلك الضغوط على العادات و التقاليد و كل الإجتماعيات الموجودة بل حتى الفهم الجديد للإسلام كدين من قبل الإستشراق الغربي ، سيكون المسلمون قد أسسوا تصورا جديدا لعملية الإصلاح في المجال السياسي و الاجتماعي بل وحتى الديني "[1] .

اذن مع هذا الشد و الجذب ، نشأة سؤال الدولة في صيغته الحديثة في الفكر الإسلامي مرتبطا بإشكالية التقدم و التأخر ، بصبغة مدنية داخل العقل العربي الإسلامي الحديث ، خاصة لدى نخبة المثقفين الذين يعتبرون أول من حما لواء الاصلاح و التغيير بمفهومه الحضاري ، فكانت أول بوازغ هذا الأخير- الإصلاح -في ماهية الدولة كمفهوم و كممارسة كان مع رفاعة الطهطاوي (1801 – 1873 م)، الذي يعد من أبز رواد الحداثة و الإصلاح على المستويين التربوي و الثقافي بل و حتى السياسي .

عند قراءتنا مؤلفات الطهطاوي نجد أنه من المتأثرين بالأفكار الثورية للثورة الفرنسية ، بل حتى أن هذه الأخيرة – الأفكار – تركت آثارا ظاهرة جليا داخل كتاباته لدرجة أنه يظهر أحيانا أنه من مريدي الفكر التنويري الفرنسي ، هذا لأنه – الطهطاوي- كان من بين الأوائل الذين سنحت لهم الفرصة للسفر إلى فرنسا في أول بعثة علمية أرسلها محمد علي باشا سنة 1826 م بهدف الترجمة "[2].

إضافة إلى انبهاره بالدولة الحديثة التي قامت في نظر جميع إصلاحي ذلك العهد على العمل و مقتضى كل لطرق التحررية الأخلاقية العلمية لتي تدعو إلى العلم و

[1]- أنظر علي أومليل ، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية ، مرجع سابق ، ص 17-18 .
[2]- صالح زهر الدين ، الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم اللآخر ، مرجع سابق ، ص 124 .

العمل بالقانون و الحرية و المواطنة و المساواة التي هي في الأصل أصل من الأصول الشريعة المحمدية 1.

إن النهضة التي كان يريدها الطهطاوي كانت تنبع من موقع اكتشاف مناهج و علوم معارف الإفرنج و منهجية تفكيرهم ، اذ أن الطهطاوي أدرك هو و أستاذه حسن العطار –الذي كان سببا في اختيار محمد علي باشا له - ، أن الخلل الإصلاحي في الدولة المصرية خاصة و الدولة العربية عامة ، نابع من ضرورة معرفة " الآخر" و عبر سبر أغواره لا باستهلاك انتاجه لأن الاستهلاك دون تدبر و تعقل لا و لن يكون هو الحل أبدا ، و يظهر هذا جليا في ما أكده الطهطاوي نفسه في أن مقاصد الرحلة يجب أن تكون في التنبيه على ما يقع في هذه السفرة و على ما يراه و ما يصادفه من الأمور الغريبة و الأشياء العجيبة و تقييدها لتكون نافعة في كشف القناع عن محيا هذه البقاع التي يقال عنها عرائس الأقطار "2.

إن الطهطاوي شأنه شأن جميع المصلحين في تلك الحقبة ، كان قلقا على الوضع العربي العام و المصري خاصة لأن الاضمحلال و الفساد كان العنوان الرئيسي في جميع الموافق و المجالات .

لذا كانت رحلته – إضافة إلى إماما للبعثة يسهر على الشؤون الدينية للطلبة هناك – محاولة لعملية التلقيح أو التواصل مع الحضارة الأوروبية عامة و الفرنسية بالخصوص ، من موقع الإقبال على الجديد و تبريره القديم ، فانصرف مقبلا بل متمردا على الموروث الثقافي الأصولي للبلاد العربية و محاولا في الوقت عينه كشف المستور بالنسبة إلينا نحن العرب على ما هو مستتر عن بلاد الإفرنج و مناهج علومهم و منابع معارفهم خاصة .

[1]- أنظر بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 28 .
[2]- الطهطاوي ، التأصيل المعرفي بين إرضاء الضمير و أرضاء الأمير ، محمد حفيان ، مجلة متون ، العدد الرابع ، ديسمبر ، 2010 ، سعيدة ، ص 338 .

لأنه و لبغية النهوض بالدولة العربية و الإسلامية كان لا بد من معرفة الآخر – العالم الغربي – من موقع اكتشاف حقيقته بمعرفة مناهج علومه و أصول معارفه و طرق تفكيره "[1].

إضافة إلى هذا فإننا نجد الطهطاوي مهتم بكل ما هو أساس و أصل بناء و إعادة بناء دولة مدنية عادلة ، فوجد أن مبدأ المساواة بما هو مسألة هامة – يعتبر عمود من أعمدة بناء أي مشروع حضاري خاصة و أن هذا الأخير كان الغائب الحاضر في المشروع العثماني المصري .

لهذا نجده يؤكد على هذا الأخير كواحد من أهم الأساسيات في المشروع الحضاري ، ليؤكد بعد ذلك على أنه مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية إلا أنه قد أهمل ليستثمره الغرب في النهضة التي عرفها .

ففي مؤلفه تخليص الإبريز في تلخيص باريز يؤكد على أن "الفرنساوية" ينصون في دستورهم على أن "سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة "[2] .

لم يكن مصطلح المساواة بالوافد على قاموس الطهطاوي , مثله مثل العدل و الحرية لأنها من ثوابت علوم الفقه و أصوله إلا أن الطرق الموصلة الى هذه المفاهيم – التى هي في الاصل مصطلحات مثلها -- كانت جديدة على مخزون الطهطاوي الثقافي و الاصطلاحي , فإلمامه بلغة الفرنسيين جعلت منه قارئا لفلاسفة الأنوار باحثا في مفاهيم جديدة كالديمقراطية , الدستور , المواطنة , الفصل بين السلطات ...الخ ليس من موقع دراسة هذه المفاهيم من حيث الأصل بل من حيث أنها سبل الى اقامة الحكومات و رعاية مصالح الناس بالعدل , ليس فقط لأنها من أصول الشريعة و لكن لأن المتدبر فيها لا يجدها تخالف عقل و لا منطق , و ما هذا إلا إشادة من الطهطاوي على إعمال العقل لتهييج النص و الاجتهاد فيه .

[1]- المرجع نفسه ، ص 339 .

[2] [2]رفاعة رافع الطهطاوي،تلخيص الإبريز في تلخيص باريز،كلمات عربية للترجمة و النشر،القاهرة بدون طبعة . ص 106

لهذا نجده ـ الطهطاوي ـ يقول " القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن و يتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه الحاكم ملكهم المسمى : لويس الثامن عشر و لا يزال متبعا عندهم و مرضيا لهم و فيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل [1] .

لم يعتبر قط الطهطاوي أن تلك التنظيمات أو المفاهيم التي ارتقت بالدولة الغربية الى الدولة الوطنية الحديثة أنها من الاستيراد الغربي , بل كان على يقين أنها من الموروث السياسي الاسلامي الاول و الوسيط الذي جاء به الاسلام , بل يذهب الى أبعد من ذلك حين يؤكد على أن الاسلام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الاطلاق[2] .

لذا سنجده يبذل قصار جهده في نسف التناقض بين الشرق و الغرب ليتجاوزه مع إرجاع الجزء الى الكل , هذا الكل الذي ان كان همه عمارة الارض في شكلها الصالح فهو ايجابي ايا كان الرسالة التي يتبعها سماوية كانت أو وضعية .

إضافة الى الطهطاوي نجد أن خير الدين التونسي (1820م , 1890م) هو الآخر كان ممن أيدو مشروع العدالة و القانون المؤسساتي في محاولة للضغط على الحكومة للأخذ به . فالتونسي كان رجل سياسة و إصلاح إضافة الى أنه من بيت السلطة حيث أنه تقلد مناصب حكومية عديدة في الولاية التونسية و القصر العثماني.

عمد الجيل الأول من الإصلاحية الإسلامية إلى منطق المماثلة المقايسة مع الغرب خاصة مع فرنسا وعلى رأسهم الطهطاوي في السودان، يدعون إلى إصلاح المنظومة الفكرية والسياسية بالاستناد فقط إلى القرآن والسنة.

وبالرجوع إلى الطهطاوي فقد كان همه الوحيد الدفاع عن الدولة الوطنية من خلال ارتباطه بالدولة المصرية في عهد محمد باشا ،حيث يقول في مؤلفه "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب المصرية"الصادرة سنة 1869 "من المعلوم أن مصر في هذا العهد من أحسن البلاد المشرقية حكومة،وأفضلها إدارة إذ فيها من

[1] الطهطاوي , المصدر نفسه , ص 105
[2] الطهطاوي , التأصيل المعرفي بين ارضاء الأمير و ارضاء الضمير مقال سابق , ص 344.

كمال حسن الإدارة الضبط و الربط ما يفيد الأمن على الأرواح و الأموال والأعراض كما في معظم الممالك الشرقية و المغربية"[1].

لقد كان للبيئة المصرية تأثير كبير على فهم الطهطاوي فمثلت الدولة بالنسبة له كيان مستقل و وطنه الأول و الأخير :"فلا شك أن مصر وطن شريف إن لم نقل أنها أشرف الأمكنة فهي أرض الشرف و المجد في القديم و الحديث"[2].

لذلك لابد أن يكون أنباء الوطن دائما متحدون في اللسان و في الدخول تحت لواء ملك واحد و الانقياد غلى شريعة واحدة وسياسية واحدة"[3] ،من هنا أمكن الاستنتاج أن فكرة الخلافة لم تكن واردة في فكر الطهطاوي لأنه كان مؤمنا بمصر كدولة مستقلة،وبالتالي ذو ميول إلى الانفصال عن الدولة العثمانية،وما يعزز هذا أيضا نظرته الإيجابية إلى محاولات الإصلاح الصادرة من طرف محمد باشا ،ومن ضمنها البعثة العلمية التي شارك فيها الطهطاوي وشكلت بالنسبة إليه نقطة انعطاف فكري شديدة.

هذا في ما يخص الطهطاوي،لكن بالمقابل كان مطلب أوهم الإصلاح لدى خير الدين التونسي تتمحور حول سؤال العلاقة بين موقف الشرع من هذه التنظيمات الاصلاحية،وهذا يعود طبعا غلى بيئته العثمانية ومركزه السياسي الذي جعله أطرافا في معادلة السلطة ،وهذا ما دفعه إلى الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية من منظوره إمكانية الإصلاح الداخلي للمنظومة السياسية و الفكرية.

فكان مشروعه يقوم على تجنيد رجال السياسة و العلم لتسخير الإمكانيات التي من شانها تحسين حال الأمة الإسلامية مثل دوائر العلوم و العرفان و العمل على خلق الثروة من الزراعة و التجارة و سائر الصناعات ونفي أسبب البطالة وأساس

[1] زكي ميلاد،من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المرغب،ط1،2004،ص53.
[2] الطهطاوي،المرشد الأمين للبنات و البنين ، تقديم منى أحمد أبو زيد،درا الكتاب المصري، مكتبة الإسكندرية،ط،2011
[3] المصدر نفسه،ص207.

ذلك حسن الإمارة" المتولدة منه الأمن المتولد من الأمل المتولد من إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروبية بالبيان وليس بعده بيان"[1]

لقد كان التونسي واسع الثقافة و الفكر كونه مصلحا ورجل سياسة واختصاص عكس الطهطاوي وذلك كونه ذا مرجعية أزهرية على الرغم من دوره الاصطلاحي الرائد[2] بالإضافة إلى كثرة تجواله في الدول الأوروبية و امتلاكه مناصب سياسية في سلطة الباعي التونسي ،ومن هنا اكتسابه سعة الفكر و العلم.

إن ما سبق من الذكر يحيلنا إلى تصور تبارين في هذه المرحلة الإصلاحية ، الأول يتحرك داخل الدولة المطلة، ويمثله الطهطاوي وخير الدين التونسي و الثاني يتحرك من موقع المعارضة أي معارضة السلطة ،وقد كان جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و عبد الرحمن الكواكبي من الذين طالبوا بالإصلاح ، لكن من موقع الأخذ بالدين الإسلامي .

فقد ورد تصورهم ناقدا للسلطة القائمة ،واعتبارها نظاما استبداديا ،وطبعا مع الإشارة إلى أن لا الأفغاني و لا عبده من رجالات الدولة كسابقيهم وبالتالي لابد أن يأتي موقعهم وتصورهم –خارج حيز النظام القائم-

شكل الأفغاني (1838-1897) شخصية قوية أثرت بعطاءاتها و إسهاماتها الفكر الإسلامي الحديث،من خلال تعرضه لشتى المجالات السياسية و الفكرية و كذا الاجتماعية فبعد أن قضى خمسة سنوات في النجف بالعراق دارسا ،عاد إلى بلدته أسد آباد و تابع طلب العلم ، ومنه قوله:"إني كصقر محلق يرى فضاء هذا العالم الفسيح ضيق لطيرانه ! و أني أتعجب منكم إن تريدون أن تحبسوني في هذا القفص الضيق الصغير"[3]

[1] خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،مطبعة الدولة محاضرة تونس المحمية 1284،ط1،ص05.
[2] بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق،ص42.
[3] جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى ،إعداد وتقديم هادي خسرو،مكتبة الشروق الدولية القاهرة مصر،2002،ص61.

منذ ذلك الحين ولج الأفغاني إلى داخل الحركة الإصلاحية و تبناها و استوعب عظم المشكلة الثقافية و الفكرية – الحضارية – التي يعاني منها العالم العربي الإسلامي و بالخصوص مع تزامن هذه المشاكل مع الاستعمار الغربي في مصر و تونس و الجزائر ، و هذا ما دفعه إلى تبني فكرة الوحدة الإسلامية ، التي شكلت لديه الحل الوحيد القادر على النهوض بالمجتمعات الإسلامية و التحرر من السيطرة الأجنبية و التخلص من مطامعها .

و لم يمنعه هذا من أن يوجه نقده و يعلن رفضه للسلطة و الأنظمة الحاكمة أيضا ، و منه توجه إلى تعيين الداء و الوقوف على أصله و منبعه و سؤاله الأبرز الذي مثل لديه إشكالية عويصة و هي قلة العارفين بطرق العلاج ، فجاء سؤاله كالتالي : كيف يمكن ، جمع الكلمة بعد اختراقها ، وهي لم تفترق إلا لأن كلا عكف على شأنه ...؟"[1].

أما بشأن الإصلاحات التي تبنتاها الخلافة العثمانية فهي لم تعن له شيئا يذكر ، ذلك أنها – حسب رأيه – لم تستطع إيجاد حل فعلي و جذري للمشكل القائم و لم تستطع أيضا التخفيف من ثقله ، و قد عبر عن تلك المحاولات من قبيل البعثات العلمية ، وتأسيس المدارس العصرية بأنها " في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة و سير الاجتماع الإنساني "[2] .

و هو بقوله هذا ينتقد ضمنيا المشاريع الإصلاحية المتبناة من طرف الطهطاوي و التونسي ، و هذا ما يبرر اختلاف التوجه بينهم ، و يؤكد فرضية وجود تيارين إصلاحيين في ذلك الوقت .

كما يمكن أن نستشف من عبارته- الأفغاني – السابقة أنه يشير إلى مفهوم " تبيئة المفهوم " ، فإذا كانت هناك بعض المشاريع و الأفكار الغربية الناجحة ، لا يمكن بأي حال من الأحوال الأخذ بها مباشرة ،و العمل بها داخل الساحة الثقافية العربية

[1]- جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ، العروة الوثقى ، مصدر سابق ، ص 108 .
[2]- المصدر نفسه ، ص 112 .

الإسلامية بل يجب أولا أن تحظى بالدراسة و العناية ، فهل تتوافق مع الدين الإسلامي أم لا ؟، و هل تتناقض و البيئة الإسلامية أن يمكن زرعها داخل التربة الإسلامية ؟.

و عليه لم يمنع اندفاع الأفغاني للإصلاح و المطالبة به ، من إبدائه معرضته للفكر الغربي و كذا الانبهار به ، إضافة إلى طلبه الإصلاح لكن بما يتوافق و الدين الإسلامي و قرآنه الشريف ، و في هذا الصدد ورد قوله : "خصصت دماغي لتشخيص دائه و تحري دوائه ، فوجدت أقتل أدواته دواء الانقسام بين أهله و تشتت آرائهم ....فعملت على توحيد كلمتهم و تنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم "[1] .

إن الأفغاني بدعواه هذه قد أعلن قناعته الكلية بضرورة الإصلاح و محاربة الفساد ، و النهوض بحال الأمة الإسلامية لتلتحق بسابقاتها من الأمم – الأوروبية- لتخرج في المقابل من ثنائية التخلف و التقدم ، لكن لم يرض أن يدعو القلق من الفساد و الطموح بالتطور إلى الانبهار بالغرب ، و الأخذ بجميع أفكاره و معتقداته دون فحص و تأمل و هو بهذا رفض المحاولات الإصلاحية المقترحة من السلطة العثمانية و بالموازاة رفضها أصلا قلبا و قالبا .

كما شكلت قناعاته هذه ، قناعة أكبر مفادها أن الإصلاح لا يمكن أن يقوم إلا إن وضعت الحكومات الإسلامية قوتها كلها في وحدتها ، هذه الوحدة النابعة من الداخل وحدها كفيلة بالنهوض بالأمة في وجه الفساد و وجه الاستعمار الأجنبي ، كما لا يمكن تحققه أيضا إلا بإعادة طرح السؤال حول طبيعة النظم الحاكمة و الإدارة السياسية ، و هذا هو عين مواجهة الاستبداد و محاربته .

"فالأمة التي ليس من شأنها حل... و لا أثر لإرادتها في منافعها العمومية وهي إنما خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون و مشيئته نظام يحكم ما يشاء و يفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد و لا ينضبط لها سير "[2] .

[1] - علي شلش ، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1987 ، ص 11 .
[2] - العروة الوثقى ، مصدر سابق ، ص 191 .

إذن في هذا تأكيد واضح على أن علة و داء المجتمع الإسلامي هو الفرقة و الاستبداد ، و لا ينجم هذا إلا بسبب ضعف الفكر السياسي الإسلامي و عدم قدرته على طرح حل سياسي فكري يعالج التخلف القائم في الساحة السياسية و المنعكس طبعا على كل الجوانب المحايثة له .

أما بالنسبة للشيخ محمد عبده (1849-1905م) فقد ذهب إلى معالجة و بيان إشكالية الإسلام و السلطة . إذ أنه يعتبر أن السلطة الدينية مرفوضة في الإسلام؛ فليس للشيخ أو المفتي أو أية هيئة دينية سلطة غير قيمومة الإرشاد و النصح و الإصلاح أي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و عليه فليس" للإسلام سلطه دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة و الدعوة إلى الخير و التنظير عن الشر و هي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خلقها لأعلاهم يتناول بها أدناهم "[1] .

و عليه يكون رفضه للسلطة الدينية إيذانا منه بضرورة الحكم المدني في الإسلام

أي إيمانه بفكرة مدنية السلطة (الحكم المدني) ، و التي وردت نتيجة أن السلطة الدينية مقدمة لكل حكم استبدادي ، فكان هدفه إقرار الفصل بين السلطة الدينية و السلطة الدنيوية .

كما أن الحاكم لا يمكنه التفرد بالسلطة و لا أن يعلن قداسته انطلاقا من موقعه ، "فالخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم و لا هو مهبط الوحي و لا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب و السنة " [2] .

إن محاولة عبده الإعلان عن رأيه بكل موضوعية و نزاهة ، دعته إلى تبني فكرة الشورى التي وجد فيها الحل الأمثل لمحاربة الاستبداد و دعم الحرية السياسية

[1] - محمد عبده ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج 3 ، الإصلاح الفكري و التربوي و الإلهيات ، دار الشروق ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص 309 .
[2]- المصدر نفسه ، ص 307 .

أي حق التعبير ، و بهذا المبدأ يمكن للأمة أن تشارك في السلطة و لا يستطيع الحاكم رفضه لأن مشروعيته هو ذاته مستمدة من الأمة .

في المقابل يمكن لنا أن نربط بين إعلانه لمدنية السلطة وبين تأثره بالأفكار الأوروبية التي رأت في الاستبداد سببا أولا للتأخر و الانحطاط القائم في العالم العربي الإسلامي .

فهو أي – الاستبداد – إشكالية قائمة تعيق تطور الفكر السياسي الإسلامي ، و هو الإشكال الذي حاولت الإصلاحية العربية الإسلامية معالجته و محاولة فهمه للخروج منه .

و بالموازاة مع رفض عبده لمقولة السلطة الدينية و حلولها في السلطة السياسية،

وجد نفسه مضطرا إلى العروج إلى موضوع الوحدة الإسلامية المطروحة من قبل الأفغاني ، و إعادة تناولها .ذلك أن مفهوم الجامعة الإسلامية تقتضي توحيد السلطات في شخص واحد أي السلطة السياسية و الدينية مما يزيد من مخاوف الاستئثار و الاستبداد بالحكم .

و بالرغم من نفي الأفغاني لهذه المخاوف و إنكارها بدعوى أن دعواه هذه لم يوجد لها أثر إلى اليوم في بلاد المسلمين [1]. إلا أن مخاوف محمد عبده من عودة الفساد السياسي و التخلف من جراء قيام نظام خلافة أو نظام يشابهه و فشل المشروع الإصلاحي اضطرته إلى أن يبدي رفضه للفكرة و نقده لها .

بعد الطهطاوي و التونسي و الأفغاني و محمد عبده ، ظهر محمد الكواكبي (1802 – 1902م) كرمز من أهم الرموز الإصلاحية و النضالية ، و كان مؤلفه الذي عد من أحد الروائع السوسيولوجية " طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد " هو ما جسد آراءه الرافضة للتخلف و التأخر الذي تعاني منه الأمة الإسلامية ، و كان إشكالية الاستبداد السياسي هو الموضوع الذي برز في كتاباته .

[1] - أنظر فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، دار الشروق ، عمان ، ط 3 ، 1988 ، ص 278 .

عرف الكواكبي الاستبداد بقوله " لو كان الاستبداد رجلا و أراد أن يحتسب و ينتسب لقال : أنا الشر و أبي الظلم و أمي الإساءة و أخي الغدر و أختي المسكنة ...و و طني الخراب ، أما ديني و شرفي فالمال المال المال "[1] .

و يضيف في موضع آخر قائلا : " الاستبداد لغة هو غرور المرء برأيه و الأنفة عن قبول النصيحة " [2] ومورد آخر هو " استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره "[3] ؛ و منه كان الاستبداد دوما ذو صبغة سياسية ، و خطورته كلمنه في تجسده في مؤسسة كاملة أو شبكة ، و عليه لا يمكن محاربته فهو كالمرض المتفشي في الجسد و الذي لا يمكن استئصاله .

إن مطالبة الكواكبي و تأكيده على الدولة الوطنية الدستورية و المتعددة السلطات و المفصولة عن بعضها ، رؤية عميقة تنم عن الوعي العميق بخطورة الموقف ، فالاستبداد إن هو تجسد في المجتمع و تفشى فيه ، أصبح خصلة من خصال أفراده فيتصف به الملك و القائد و السيد ويصل إلى الفراش .

أما أعظم أو أشد تبلوره فيمكن أن يتجسد في دعوى الألوهية ...في لحظة جلوسه على عرشه و وضع تاجه الموروث على رأسه يرى نفسه إنسانا فصار إلها "[4].و هذه الخطورة هي ما جعلته يردف بابا لجدلية الاستبداد السياسي و الدين ،ذلك أن ارتواء الاستبداد من معين المقدس الديني يفضي إلى صعوبة كبيرة جدا لاستئصاله و لا يخفى أن الذات تقود " المقدس إلى التماس بل إلى الانصباب الفوري على الدنيوي حتى ليهدد بتدمير و سفح ذاته بلا جدوى كما أن حاجة الدنيوي إلى المقدس ، من جهة أخرى تحدوه أبدا إلى الاستيلاء عليه " [5] .

[1]- عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2006 ، ص 89 .
[2]- المصدر نفسه ، ص 37 .
[3]- المصدر نفسه ، ص 37 .
[4]- المصدر نفسه ،ص 82 .
[5]- روجيه كايوا ، الإنسان و المقدس ، تر، سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ،ط 1 ، 2010 ، ص 39 -40 .

مما سبق طرحه يبدو جليا أن عصر النهضة كان نهضويا بامتياز و إن لم تتحقق كل مطالبه ، لكن يظهر أن مجموع المصلحين قد أشاروا إلى إشكالية الاستبداد من زاوية ضعف الفكر السياسي الإسلامي الذي لم يتمكن من طرح نظرية سياسية تساعد على النهوض و التطور النظري الفلسفي و منه إلى الاقتصادي و الثقافي .

كما يمكن أن نميز في الفترة بين مرحلة الطهطاوي و التونسي و القفزة السوسيولوجية الحاصلة بعدهما ، فلاحت بوادر خطاب جديد نقد الخلافة العثمانية وأعلن رفضه لخطاب المداهنة لها ،و طالب بإحقاق مفهوم الدولة المدنية التي تعمل على بناء الذات العربية الإسلامية ، لتستقل بوجودها عن الآخر و ترقى في درجة الإدراك .

كما يظهر أن إشكالا جديدا قديما عاد إلى الواجهة و سيطر على الخطاب آنذاك، أي جدلية الدين و السياسية هذه الجدلية التي طالما ارتبطت بالخطاب السياسي الإسلامي منذ بوادره الأولى و رافقته ، فألقت بظلالها زمن المصلحين و إن اختلفت سياقاتها المطروحة فيها و تمثلت في الاستبداد و الذي هو أصلا يعود إلى مفاهيم دينية قرآنية كالجماعة و الطاعة و الوحدة ليستغلها استغلالا يوطد به أركانه و يحرك من خلال هذه المعطيات الآشعور السياسي و يبرمج العقل العربي الإسلامي ليعمل وفق آليات تساعده على التوطد و التجذر ، إلا أنه لا يمكن للمتتبع إلا أن يلاحظ هيمنتها القوية و تجلياتها الفاعلة داخل الفكر السياسي الإسلامي و يبدو أنها عششت داخل لاشعور السياسي .

المبحث الثاني

الدولة....بين التحرر و التكفير

إن الاجتماع الإنساني أو حالة المدينة ، هي الحالة الطبيعية للمجموع البشري ، فأول ما وجد الإنسان نفسه . كان ضمن مجتمع أو محاط بمجموعة من الأفراد ، يربطه بهم أشياء مشتركة وتشابه في تفاصيل عديدة ومتنوعة ، هذا الرباط هو ما يدفع أي مجموعة كانت نحو التجمع ونحو المزيد من التضامن ، ومحاولة العمل على إيجاد نوع من النظام يؤسس لتعايشهم معا .

ومنه كانت الجماعة لا تشكل مجموعة علاقات بسيطة وساذجة بل هي في غاية التعقيد والاندماج ، من حيث أنها تجمع مشاعر مختلفة ، ونفسيات متغايرة متمايزة ومتناقشة لأفراد كثيرين ، ومحاولة خلق نوع من التعايش بينهم .

هذه المشاركة – المبتغاة لا يمكن لها التحقق ، إلا من خلال توفر مجتمع منظم محكوم بسلطة معلومة ، وهذه غاية الإنسان من وراء التجمع ،ف " السلطة في كل مجتمع نتيجة الحاجة للكفاح ضد التفكك و الانقسام الذي يهدده بالفوضى مثلما يهدد كل نظام "[1] .

لذا كانت السلطة ذات طابع استراتيجي وترد كل الإرادات المتخاصمة والجمع بينه ، وحسب تعبير فيبر السلطة إنما هي تعبير دقيق عن النشاط المتبادل والعلاقة ما بين فاعلين أو أكثر .

ومنه يمكن القول أن هذه الظروف من قبيل ضرورة التعايش والحياة معا. وفق نظام معلوم . هي ما شكلت الحجر الأساس الذي نشأ

---

[1]- حسن ملحم ، التحليل الاجتماعي للسلطة ، منشورات دحلب ، الجزائر ، 1993 ، ص 37 .

وفقه الفكر السياسي البشري ، وهو ما أنتج لنا ما تصطلح عليه بالدولة . التي غالبا ما ترد لتعبر عن ذلك الترابط الذي تقيمه بين الحكام والمحكومين ، وعن تلك العلاقة التي تحاول من خلالها هيكلة مختلف أبعاد الحياة البشرية من مصالح اقتصادية و اجتماعية و تربوية ، وما تقتضيه مصالح الجماعة ،و لهذا "كانت الدولة من الأمور الطبيعية و أن الإنسان من طبعه حيوان مدني "[1].

ولهذا كانت الأخيرة – الجماعة - ترد دوما كأصل لظهور السلطة التي تضع القوانين التنظيمية وتشكل الدولة فيما بعد لتضبط هذه القوانين أكثر وتحاول بث النظام والاستقرار داخل المجموعة البشرية .

هذا التدرج هو ما قدم لنا اليوم مجتمعا سياسيا يعيش حالة المدنية والمواطنة ، منظم محكوم بدولة تسمح باجتماع الناس ليشكلوا هيئة سياسية واحدة تحركها الموافقة والرغبة المنبعثة من رادة الجماعة .

وعليه لا يمكن إنكار أن السلطة هي أحد أسس المجتمع الانساني وحاجة من الحاجات التي تعبر عن وجوده ، وما الدولة إلا نتاج تطور وتسلسل لحركة تاريخية تعبر عن شعب ما او جماعة معينة تخضع الى احكام وقوانين واحدة تحرس الدولة من خلالها على تطبيقها دون تمييز.

هذا التعريف بما هو تعريف حققه المفكرون والعلماء الغربيون لا يمكن أن نستشفه من خلال دراستنا التاريخية للفكر الإسلامي سواء القديم أو الحديث ، وإن كان بالمقابل يمكن ان ترد بعض الإيحاءات التاريخية المتعلق بالمفهوم أي – الدولة - .

---

[1]- أرسطو، السياسة ، تر ، الأب أغسطينس بربارة البوليسي ، الفقرة 9.

فمفهوم الدولة كمفهوم متكامل يؤسس لوعي أو لفكر سياسي إسلامي ذو أبعاد تنظيرية وفلسفية لا يمكن لنا أن نجده بذلك المستوى الذي يمكن وضعه فيه بموازاة مع التعريفات والأفكار الغربية .

فالفكر السياسي الإسلامي منذ نشِوءه ، وبالتحديد منذ تأسس ملامحه الأولى مع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، لا يزال إلى اليوم يقوم على الجمع بين السلطة (الدولة) والدين وهذا ما يظهر جليا عند تفحص تاريخ أو فقه السلطة في الاسلام .

ويرد تعريف الماوردي الذي جمع بوضوح ما بين الإمامة والخلافة التي لا يمكن لنا ان نقايسها برئاسة الدولة مع الدين ، وما وجدت الاولى إلا لحراسة الدين ، كخير دليل على الاختلاط الواقع بين الديني والسياسي داخل العقل العربي الاسلامي .

هذا الطرح الجمعي يبين لنا كيف تأسس المجال السياسي الاسلامي على مبدأ أن الدولة ما هي إلا أداة لخدمة الدين ، وبالتالي مورست السياسة في الدين والدين في السياسة ، وهذا أيضا ما أفضى إلى انتاج خطاب لاهوتي ديني في السياسة العربية الاسلامية عوض انتاج فكر سياسي بحث .

من خلال هذا الوضع أصبحنا اليوم أمام خطاب متشكل عبر التاريخ يدعي أنه سياسي ، لكن بدون مضامين مفاهيمية أو اصطلاحية تنم عن تكون فكر سياسي ، ناضج يؤسس لخطاب يطرح الدولة كمفهوم مدني ويقدم الانسان كمواطن بداخله يحاول التعايش مع المجموعة والمحافظة

على وسطه المتنوع الأطياف ،عبر الالتزام بقيام هذه الدولة والحرص عليها .

ويمكن أن يبرر هذا التخلف الواقع ، إذا ما عدنا الى دراسة طبيعة عقلية الفرد العربي الذي وجد نفسه منذ القدم وسط قبيلة يتعصب لها ، وهو وإن كان قد تطور مع الزمن وأضحى داخل مجتمع كبير ، إلا أن هذا لم يمنع أن تتأصل فيه العصبية القبلية و تؤثر بشكل فاعل على خطابه المعرفي .

و لذا كان من الواجب العناية بنظام الخطاب ، و بفلسفته و مبادئه الموجهة في مناخ الثقافة السياسية التي نشأة بها ، فأي خطاب سياسي كان أو غير ذلك ،لا يمكن إضاءته بصورة كافية من دون فحص خلفياته التاريخية المؤطرة لتشكله و المحددة لمجال صيرورته و تطوره .

و بالتالي نحاول أن نهتم في هذا البحث بالتعريف بمسار مفهوم الدولة و علاقتها بالبعد الديني داخل الفكر السياسي الاسلامي ومجموعة العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية التي تحكمت بنشوءها وساهمت في تبلورها وتأثيرها على الواقع السياسي والاجتماعي بل حتى الاقتصادي أي بين الثابت و المتغير , في مقابل العالم الغربي الذي يعيش غالبيته في مرحلة نهاية التاريخ بالنسبة لممارسة نظرية الدولة المعاصرة وحقوق الإنسان.

إضافة إلى تناول موضوع المشاركة السياسية النامية اليوم في العالم العربي و بخاصة المتعلقة بالحركات الإسلامية ، من خلال الإطلالة على الاديولوجية

الاسلامية المحركة لهذه الحركات ،و بخاصة النقاش الواسع الذي اثارته و الذي أثار مواضيع ساخنة تعالج بؤر التوتر في العقل العربي الإسلامي .

إن الهدف من هذا العمل هو محاولة البناء المعرفي والابستيمي للفكر السياسي العربي الاسلامي ، ولقد حاولنا الوقوف عند بعض أحداث التاريخ لنبين أن أكثر صفحاته حبلى بالطروحات اللاهوتية المختلطة بالطروحات السياسية ، و حاولنا طرح تساؤلات متنوعة : كيف تبلور الفكر السياسي الإسلامي ؟ ما هي أهم محدداته و تجلياته ؟، كيف تكون فكر الدولة ؟و ما هو تصور الدولة في ظل الإشكاليات الأربع : الدولة الوطنية ، الدولة الخلافة ، الدولة الإسلامية و الدولة الدينية ؟ .

وفي مجال تنفيذ أهداف البحث ناقشنا مشكلاته في إطار فصول ثلاث ومقدمة وخاتمة بالطريقة التالية :

- الفصل الأول وقد عنوناه ب : الأحداث. .. الأصول و الممارسات، قسمناه إلى مبحثين اثنين :

المبحث الأول تناولنا فيه مسألة المجال كمفهوم فلسفي نظري و السياسي منه بالتحديد مع التطرق لمفاهيم كاللاشعور السياسي و المخيال الاجتماعي المرتبطة به ضرورة ، ثم عرجنا لمسألة تكون المجال السياسي العربي الإسلامي و نشأته التي امتزج فيها السياسي بالديني منذ البوادر الاولى لتكونه.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه إلى دراسة مفهومي الشورى و الديمقراطية ، الاول كمفهوم اسلامي بحث قدم كأساس لقيام أي نظام حكم إسلامي , أما الثاني فهو مفهوم غربي ذو أسس مغايرة لمفهوم للشورى ، وحاولنا دراسة طبيعة العلاقة بينهما

و التي يوردها البعض في إطار التعارض ، فيما يوجهها البعض الآخر نحو نوع التوافق والتكامل ، و هذا ما صغناه في سؤال التجانس أم الالتباس .

- الفصل الثاني وقد عنوناه الدولة ...النموذج و التاريخ ، قسمناه هو الآخر إلى مبحثين اثنين :

المبحث الأول تناولنا فيه محاولة التوفيق لدى جيل المصلحين الإسلاميين بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدستورية العصرية الغربية محاولين طرح علاقة الترابط مرة وانبثاق الثانية من الأولى مرة آخرى ، وهذا ما تمظهر في مفهوم الدولة الوطنية المصبوغة صبغة إسلامية.

المبحث الثاني طرحنا فيه مسألة اشكالية الحاكمية الإلهية ، هذا المفهوم الوارد بالدرجة الأولى كردة فعل تجاه الغزو الثقافي الغربي الذي راح المجتمع العربي ينهل منه ومن نظرياته ، وحاولنا تبيان انعكاساته التي تجلت جليا في التنظير للحركات الجهادية الإسلامية ، و هذا من خلال مفهومي الجاهلية و التكفير الذي طال كل المجتمع الإسلامي و قدمه كمجتمع جاهلي لا يمكن اصلاحه إلا بالقوة .

- الفصل الثالث وقد عنوناه ب :بين الاستئصال و إزاحة الآخر , تضمن كسابقيه مبحثين اثنين :

المبحث الاول :و عنوناه ب الحركة الإسلامية ...مفاضلة أم مفاصلة ،و تناولنا فيه كيفية تأسس الحركة الإسلامية المعاصرة وقدمنا جماعة الإخوان

المسلمين في مصر كنموذج و لأنها الحركة الأم أيضا ، ما هي مبادئها و أسسها وما هو تصورها حول العملية السياسية و بالتحديد لنظام الحكم ؛ نوعه و طبيعته .

المبحث الثاني : تناولنا فيه الديمقراطية كمطلب جماهيري في الساحة السياسية العربية اليوم ،وما مدى وعيه بهذا الطرح و بالنسبة للمفاهيم السياسية المعاصرة المرادفة لحقوق الإنسان ،فجاء عنوانه : الديمقراطية بين التداول و الاستعمال .

وبخصوص المنهج المتبع وجدنا أن المنهج التحليلي الذي يتطرق إلى تحليل تاريخ الأفكار ، هو أفضل المناهج التي تساعد على الكشف عن حقيقة جوهر الأفكار السياسية الإسلامية ،لأنه سيتحضر التحليل والحفر من أجل الوصول إلى حقيقة الأفكار السياسية ، ليس بالاعتماد على الأفكار و النظريات مجردة فقط ، بل بمقارنتها مع الوقائع و الانعكاسات , بهدف الوصول إلى استنتاجات تقربنا من التوجيهات السياسية المعاصرة.

وفيما يتعلق بالمصادرعتمدنا على مصادر التاريخ الإسلامي ومؤلفات رجال الاصلاح الحديث ، إضافة إلى مصادر رجالات الفقه السياسي المعاصر , بغية الكشف عن حقيقة الأفكار والممارسات بدون خلفيات ايديولوجية , و محاولة منا نزع الستارعن سبب تفشي ظاهرة الاحتقان السياسي في مسألة الحريات العامة.

وفي الأخير ولكي يكون البحث في المستوى قدر المستطاع حاولنا الإحاطة بالجانب الفكري والاجتماعي والسياسي حتى يبقى طرح السؤال له كل التأثير في مسار تطور الفكر.

ارتبط سؤال الإصلاحية الإسلامية و العربية خلال القرنين الثامن و التاسع عشر بالإحساس بضرورة اصلاح ما أفسده التخلف و التقاعس عن مواكبة ركب الامم خاصة التحدي الكبير في المستويين الحضاري و العلمي مع العالم الغربي الاوروبي خاصة الذي مثل لا و لا يزال رقعة الاحتكاك المباشر و الكبير مع العالم العربي الإسلامي ، ليظهر ذلك جليا مع الحملة الفرنسية لنابليون بونابرت (1798 م – 1801 م) التي كانت بمثابة حجر الأساس لبداية عصر النهضة .

فكانت هذه الحملة بمثابة الكارثة المعرفية التي أطاحت بالتكبر و الفنتازيا السلطانية للخلافة الاسلامية خاصة في الوعي السياسي و الثقافي للنخبة ما جعلها تعيد مراجعة حساباتها في الممارسة السياسية و الثقافية للواقع لديها مقارنة مع ذلك الناتج المعرفي و التكنولوجي الضخم للغرب .

فأعادت مع هذا كله ، طرح التساؤل حول القيم الفكرية للممارسة الموروثة للمعايير السياسية ة الفكرية خاصة في الموروث الإسلامي فكان السؤال : هل للموروث دخل في مسألة التقدم و التأخر و التقهقر في العالم الإسلامي أم أن الممارسة السياسية هي المشكل ؟ و إذا ما افترضنا أن الموروث الإسلامي هو المشكل ، هل يعتبر في كله إشكالا أم في بعض محاوره فقط ؟؟.

"لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها "[1] ، يظهر لنا من خلال هذه العبارة أن مفهوم الإصلاح في العالم الإسلامي مرتبط دائما و أبدا بالمعيار الديني ، و إذا ما دققنا في العبارة أكثر نجد أنها تحتمل التأويل لأكثر من وجه ، خلافا لما يذهب إليه العقل الأصولي في أن الإصلاح يكون في الإسلام وحده و لا يكون في غيره أبدا ، و لنفرض أننا سلمنا بالرأي الأصولي ، فما هو الإسلام الذي به نصلح به ذات أمرنا ؛ أهو الإسلام التعبدي أم الإسلام السياسي الممارساتي ؟ ، أو بالأحرى أي الإسلاميين : هل هو إسلام المسلمين أم هو الإسلام المعياري الطوباوي ؟.

لأن الإصلاح كمفهوم في الفكر الإسلامي قبل انفتاحه عللى العالم و الآخر – بما هو الأنا – كان يعني أنه يجب أن يكون حين تبتعد الممارسة بما هي قيم على المعيار بما هو مرجو .

أما اليوم و مع دخول الآخر في المعادلة الإجتماعية السياسية ، بكل تلك الضغوط على العادات و التقاليد و كل الإجتماعيات الموجودة بل حتى الفهم الجديد للإسلام كدين من قبل الإستشراق الغربي ، سيكون المسلمون قد أسسوا تصورا جديدا لعملية الإصلاح في المجال السياسي و الاجتماعي بل وحتى الديني "[2] .

اذن مع هذا الشد و الجذب ، نشأة سؤال الدولة في صيغته الحديثة في الفكر الإسلامي مرتبطا بإشكالية التقدم و التأخر ، بصبغة مدنية داخل العقل العربي الإسلامي الحديث ، خاصة لدى نخبة المثقفين الذين يعتبرون أول من حما لواء الاصلاح و التغيير بمفهومه الحضاري ، فكانت أول بوازغ هذا الأخير- الإصلاح -

---

[1]-بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 22.

[2]- أنظر علي أومليل ، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية ، مرجع سابق ، ص 17-18 .

في ماهية الدولة كمفهوم و كممارسة كان مع رفاعة الطهطاوي (1801 – 1873 م)، الذي يعد من أبز رواد الحداثة و الإصلاح على المستويين التربوي و الثقافي بل و حتى السياسي .

عند قراءتنا مؤلفات الطهطاوي نجد أنه من المتأثرين بالأفكار الثورية للثورة الفرنسية ، بل حتى أن هذه الأخيرة – الأفكار – تركت آثارا ظاهرة جليا داخل كتاباته لدرجة أنه يظهر أحيانا أنه من مريدي الفكر التنويري الفرنسي ، هذا لأنه – الطهطاوي- كان من بين الأوائل الذين سنحت لهم الفرصة للسفر إلى فرنسا في أول بعثة علمية أرسلها محمد علي باشا سنة 1826 م بهدف الترجمة "[1].

إضافة إلى انبهاره بالدولة الحديثة التي قامت في نظر جميع إصلاحي ذلك العهد على العمل و مقتضى كل لطرق التحررية الأخلاقية العلمية لتي تدعو إلى العلم و العمل بالقانون و الحرية و المواطنة و المساواة التي هي في الأصل أصل من الأصول الشريعة المحمدية [2].

إن النهضة التي كان يريدها الطهطاوي كانت تنبع من موقع اكتشاف مناهج و علوم معارف الإفرنج و منهجية تفكيرهم ، اذ أن الطهطاوي أدرك هو و أستاذه حسن العطار –الذي كان سببا في اختيار محمد علي باشا له - ، أن الخلل الإصلاحي في الدولة المصرية خاصة و الدولة العربية عامة ، نابع من ضرورة معرفة " الآخر" و عبر سبر أغواره لا باستهلاك انتاجه لأن الاستهلاك دون تدبر و تعقل لا و لن يكون هو الحل أبدا ، و يظهر هذا جليا في ما أكده الطهطاوي نفسه في أن مقاصد

---

[1]- صالح زهر الدين ، الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم اللآخر ، مرجع سابق ، ص 124 .
[2]- أنظر بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 28 .

الرحلة يجب أن تكون في التنبيه على ما يقع في هذه السفرة و على ما يراه و ما يصادفه من الأمور الغريبة و الأشياء العجيبة و تقييدها لتكون نافعة في كشف القناع عن محيا هذه البقاع التي يقال عنها عرائس الأقطار "[1].

إن الطهطاوي شأنه شأن جميع المصلحين في تلك الحقبة ، كان قلقا على الوضع العربي العام و المصري خاصة لأن الاضمحلال و الفساد كان العنوان الرئيسي في جميع الموافق و المجالات .

لذا كانت رحلته – إضافة إلى كونه إماما للبعثة يسهر على الشؤون الدينية للطلبة هناك – محاولة لعملية التلقيح أو التواصل مع الحضارة الأوروبية عامة و الفرنسية بالخصوص ، من موقع الإقبال على الجديد و تبريره القديم ، فانصرف مقبلا بل متمردا على الموروث الثقافي الأصولي للبلاد العربية و محاولا في الوقت عينه كشف المستور بالنسبة إلينا نحن العرب على ما هو مستتر عن بلاد الإفرنج و مناهج علومهم و منابع معارفهم خاصة .

لأنه و لبغية النهوض بالدولة العربية و الإسلامية كان لا بد من معرفة الآخر – العالم الغربي – من موقع اكتشاف حقيقته بمعرفة مناهج علومه و أصول معارفه و طرق تفكيره "[2].

إضافة إلى هذا فإننا نجد الطهطاوي مهتم بكل ما هو أساس و أصل بناء و إعادة بناء دولة مدنية عادلة ، فوجد أن مبدأ المساواة بما هو مسألة هامة – يعتبر

---

[1]- الطهطاوي ، التأصيل المعرفي بين إرضاء الضمير و أرضاء الأمير ، محمد حفيان ، مجلة متون ، العدد الرابع ، ديسمبر ، 2010 ، سعيدة ، ص 338 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 339 .

عمود من أعمدة بناء أي مشروع حضاري خاصة و أن هذا الأخير كان الغائب الحاضر في المشروع العثماني المصري .

لهذا نجده يؤكد على هذا الأخير كواحد من أهم الأساسيات في المشروع الحضاري ، ليؤكد بعد ذلك على أنه مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية إلا أنه قد أهمل ليستثمره الغرب في النهضة التي عرفها .

ففي مؤلفه تخليص الإبريز في تلخيص باريز يؤكد على أن "الفرنساوية" ينصون في دستورهم على أن "سائر الفرنساويين مستوون قدام الشريعة "[1]

لم يكن مصطلح المساواة بالوافد على قاموس الطهطاوي , مثله مثل العدل و الحرية لأنها من ثوابت علوم الفقه و أصوله إلا أن الطرق الموصلة الى هذه المفاهيم ـ التى هي في الاصل مصطلحات مثلها ـ كانت جديدة على مخزون الطهطاوي الثقافي و الاصطلاحي , فإلمامه بلغة الفرنسيين جعلت منه قارئا لفلاسفة الأنوار باحثا في مفاهيم جديدة كالديمقراطية , الدستور , المواطنة , الفصل بين السلطات ...الخ ليس من موقع دراسة هذه المفاهيم من حيث الأصل بل من حيث أنها سبل الى اقامة الحكومات و رعاية مصالح الناس بالعدل , ليس فقط لأنها من أصول الشريعة و لكن لأن المتدبر فيها لا يجدها تخالف عقل و لا منطق , و ما هذا إلا إشادة من الطهطاوي على إعمال العقل لتهييج النص و الاجتهاد فيه .

لهذا نجده ـ الطهطاوي ـ يقول " القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن و يتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه الحاكم ملكهم المسمى : لويس الثامن

[1] - رفاعة رافعة الطهطاوي ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، كلمات عربية للترجمة و النشر ، القاهرة ، مصر ، بدون طبعة ، ص 106 .

عشر و لا يزال متبعا عندهم و مرضيا لهم و فيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل" [1] .

لم يعتبر قط الطهطاوي أن تلك التنظيمات أو المفاهيم التي ارتقت بالدولة الغربية الى الدولة الوطنية الحديثة أنها من الاستيراد الغربي , بل كان على يقين أنها من الموروث السياسي الاسلامي الاول و الوسيط الذي جاء به الاسلام , بل يذهب الى أبعد من ذلك حين يؤكد على أن الاسلام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الاطلاق[2] .

لذا سنجده يبذل قصار جهده في نسف التناقض بين الشرق و الغرب ليتجاوزه مع إرجاع الجزء الى الكل , هذا الكل الذي ان كان همه عمارة الارض في شكلها الصالح فهو ايجابي ايا كان الرسالة التي يتبعها سماوية كانت أو وضعية .

إضافة الى الطهطاوي نجد أن خير الدين التونسي (1820م , 1890م) هو الآخر كان ممن أيدو مشروع العدالة و القانون المؤسساتي في محاولة للضغط على الحكومة للأخذ به . فالتونسي كان رجل سياسة و إصلاح إضافة الى أنه من بيت السلطة حيث أنه تقلد مناصب حكومية عديدة في الولاية التونسية و القصر العثماني

[1] الطهطاوي , المصدر نفسه , ص 105
[2] الطهطاوي , التأصيل المعرفي بين ارضاء الأمير و ارضاء الضمير مقال سابق , ص 344.

الفصل الثالث

الدولة بين الاستئصال و إزاحة الآخر

المبحث الأول

الحركة الإسلامية ....مفاصلة أم مفاضلة !

يبدو أن الحركات الإسلامية المعاصرة و بشكل عام في الوطن العربي الإسلامي قد ظهرت نتيجة لتضافر عوامل عديدة و متنوعة و متداخلة في آن واحد , سواء في العالم الإسلامي العربي و العالم بصفة أشمل , فقد أثرت الحرب العالمية الأولى و الثانية على مسار الحراك السياسي العربي الإسلامي , فتزايد الاستعمار ووقعت دول عربية إسلامية كثيرة تحت سيطرته كمصر و سوريا والعراق و الجزائر و المغرب , فأدىّ هذا إلى توافد قيم جديدة و أفكار غربية على الوسط الإسلامي مم أدىّ إلى تشكّل أزمة قيم عنيفة اجتاحت المجتمع العربي الإسلامي في تلك المرحلة .

هذا من جهة , ومن جهة أخرى يمكن أن نعتبر أن سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م شكلت نقطة عروج داخل أذهان العديد من المثقفين العرب و المسلمين . و لما كانت موضوعة الخلافة تشكل لهم ضرورة دينية و كان لابد من دولة إسلامية قائمة تحت رايتها لحفظ الدين , فان العقل العربي الإسلامي آنذاك لم يتمكن من تصور بديل لها , فقد "ظلّ نظام الخلافة الأول هو المرجع المعياري لكل سلطة قائمة تدّعي الأمانة له و كذا لكل دعوة إلى إقامة سلطة بديلة , وحتى بعد تعدد مراكز السلطة في البلاد الإسلامية ظل الطموح دائما موجها إلى سلطة واحدة , تتوحد في ظلها الأمة "[1] .

بالمقابل كان توافد هذه الأفكار و النظريات الجديدة و الغربية في آن و بالخصوص تلك التي تطال الجانب السياسي , سببا في انهيار منظومة معرفية تهيكل وفقها فكر الحركات الإسلامية لتقوم بدلها منظومة مغايرة ترتبط أو تدين بالأفكار الغربية و في أولها النظرة حول فكرة الخلافة .

فقد وجد الفكر الإسلامي أنها أضحت ممتنعة و طوباوية إن صح التعبير , بعد أن شكّلت بالنسبة لبعض الإصلاحيين الإسلاميين الفكرة الأوحد لعمار الأرض

[1] علي أومليل , في التراث و التجاوز , المركز الثقافي العربي , بيروت لبنان , ط1 1990 , ص 86

و إصلاحها , ولحفظ الدين و الدنيا. و منه نجد اعتناق "الحركة الوطنية في الأقطار العربية كفكر سياسي طوبى الفقهاء دون أن تعي أنها طوبى فأشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة "[1] .

من هذا المنطلق وجد بعض الإسلاميين الحل في طرح فكرة مقابلها هي فكرة الدولة الإسلامية , الدولة التي تأسس وفقا لأحكام الشريعة التي تشكل الدعامة الرئيسية للقانون ــ أي يكون مصدر السلطة وكذا التشريع فيها القانون هو الشريعة ــ فتصبح أمام دولة دستورية تعتمد التمثيل النيابي , هي في الوقت ذاته دولة الشريعة.

و ما هذا إلا ارتباط فرع بأصل، فما دام الإسلام يقر التمثيل النيابي و هو يقر أيضا بالدستور ، فالنظام الإسلامي هو نظام دستوري بطبيعة الحال و ما دام كذلك وجب أن تكون الشريعة مصدر هذا النظام . فهي عماد الدولة الإسلامية و مصدر شرعية النظام السياسي فيها.

إن فكرة الدولة الإسلامية إنما جاءت كردة فعل لغياب موضوعة الخلافة على الساحة السياسية ، ولا يمكن تفسير إحجام الغوص فيها إلا لاعتبارها طوباوية و مسألة مؤجلة التطبيق ف " إذا كانت موضوعة " الدولة الإسلامية " قد أزاحت موضوعة الخلافة من الفكر السياسي الإسلامي ....فإن تلك الإزاحة لم تكن في شيء نقضا لمنطقها أو خروجا عن حدودها الدلالية ، بل كانت تعديلا لمحتواها الطوباوي ."[2]

فمطالب الإصلاح و محاربة الفساد و النهوض بالأمة تتطلب قيام حكم أو سلطان يحكم بالعدل ، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا من خلال العودة إلى الإسلام ، و هذا لأن فعل إقامة الدولة فيه ضروري ، ثانيا لأن الإسلام ليس مجرد عقيدة دينية فقط ، بل هو يمتد ليشمل جميع الجوانب الأخرى كالسياسة و الاقتصاد و....إلخ ، و

[1]-عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 7 ، 2001 ، ص 141 .
[2]-عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 127 .

عليه كان اتجاه الكثير من المفكرين الإسلاميين للقول : "إن مسألة السلطة في الإسلام مسألة عقدية لا فقهية ، و أنها من الأصول لا من الفروع " [1] .

هذا التقديم السابق يحيلنا إلى نتيجة مفادها أن هناك إشكاليتين محورتا الفكر السياسي الإسلامي ، فالحديث منه عنى بسؤال الإصلاح و مشروع النهضة الذي كان سؤاله الجوهري و شكل حجر أساس بنت عليه الإصلاحية الإسلامية مشروعها في البحث عن إجابة سؤال : لماذا تأخرنا و تقدم الغرب ؟ .و الذي دفع في المقابل المفكرين إلى الاحتكاك المباشر مع الثقافة الأوروبية .

أما الفكر الإسلامي المعاصر فسرعان ما تجاوز هذه الإشكالية ليصب قواه على الدفاع عن الهوية الإسلامية و تأكيدها بعد أن أثر فيها الغزو الثقافي الغربي و راح يهدد ثوابتها و بالخصوص الأفكار الوافدة كالديمقراطية و العلمانية و الليبرالية و المساواة بين الرجل و المرأة و غيرها .

هذه البيئة ساهمت بشدة في التهيئة لنشوء الحركات الإسلامية المعاصرة فيما عرف فيما بعد بالإسلام السياسي ، هذه الأخيرة جاء مسارها في إطار تواصل مزدوج ما بين التقاليد القديمة و المطالبة الأصولية بتطبيق الشريعة و العمل بها ليتحقق وجود مجتمع إسلامي يعمل بما أمره الله تعالى في قرآنه الكريم حيث أنه " لا يكفي لإقامة الإسلام أن يكون الحكام مسلمين ، و إنما يجب أن يتحاكموا إلى الإسلام و يتخذوا القرآن دستورا للحاكمين و المحكومين ، و أمامنا البلاد الإسلامية كلها ليس فيها واحد يقيم حكم الإسلام و يخضع له في كل الشؤون " [2].

فهي مطالبة بعدم إهمال النصوص الشرعية و العمل بها و ضد النفوذ الأجنبي , أما التواصل الآخر فهو استمرارية العمل وفق نداء العداء للاستعمار و الامبريالية , هذه الشعارات التي علت شوارع المدن الإسلامية و العربية منذ الخمسينات مع الشيوعيين و القوميين و الأحزاب المتنوعة , سرعان ما تحولت إلى مطلب رسمي

[1]- المرجع السابق ، ص129 .
[2]- عبد القادر عودة ، الإسلام و أوضاعنا السياسية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، بدون طبعة ، 1981 ، ص 85 .

تعمل به الحركات الإسلامية , فنشأت بالتالي وسط دعوات محاربة الملاهي الليلية و المصارف الأجنبية و اللغات الغربية والعمل بها و كل ما يتعلّق بالثقافة الغربية .

هنا يتبين لنا جانب آخر ساهم في تكوين هذه الحركة إذ أن "حركة التواصل و الاتصال بن المجموعات الماركسية و التيارات الإسلامية على قدر كبير من الأهمية "[1] فقد جمعت بينها وحدة الشعارات و وحدة الهدف ممّا رفع كل الخصومات الفكرية جانبا , فالحركات الماركسية و القومية في الخمسينات وصلت إلى أوجها و جيّشت عقول و أفئدة الشعوب العربية بمطالبها و نضالها نحو محاربة الفساد و الظلم وتحقيق العدالة الاجتماعية التي كانت حلم الفرد العربي بعد أن أنهكه الاستعمار و الاستبداد و جرّده من كل مقوّمات الحياة , لكن بالمقابل سرعان ما خبت أصوات هذه المجموعات بعد دخولها معترك السلطة التي جرّدتها من مثلها و شعاراتها , فلا يخفى علينا أن السلطة وهي واقع اجتماعي تكون أشكالها خاضعة لبعض الشروط و التي تؤدي إلى تحديد مجال عمل الذين يملكونها , ومنه كان اختلال مطالب القوميين و الشيوعيين إضافة إلى أن هده الأخيرة لم تعرف كيف تتعامل مع أوساط الأقليات العرقية و الدينية , كما أنه كان لها قاعدة جماهيرية ريفية أكثر من مدنية و لجوء الإسلاميين إلى المدنية و المراهنة على طلبة الجامعات و سكان المدن حطّمها و جعل إيديولوجيتها تتراجع لتترك مكانا شاغرا أمام الإيديولوجيات الاحتجاجية الجديدة .

هذه الوضعية شجّعت الإسلاميين على أن يحملوا شعلة العالم الثالث ويحاولوا قيادة الجموع الغفيرة و تعبئتها ، لكن وفق أجندة مغايرة تؤمن بشعارات مختلفة عن شعارات اليساريين و القوميين ، إذ أنها سارعت غلى اللجوء استخدام الجانب الديني للتعبئة الشعبية ، أي العمل وفق خطاب ديني مشبع بالأدبيات الإسلامية التي يؤسس من خلالها لفضاء ينطلق منه الإنسان المسلم ليشكل قناعاته و أفكاره ،ضمن إطار الجماعة .

[1]- أوليفيه روا ، تجربة الإسلام السياسي ، تر . نصير مروه ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1996 ، ص 14 .

و بطبيعة الحال هي لا تشكل علاقة اجتماعية بسيطة و بدائية ، إنها في آن واحد معقدة فهي تجمع بطريقة هشة مشاعر و مواقف متنافرة ، كما أن الجماعة تؤسس لأن يمتلك جميع أفرادها شيئا مشتركا و ضمن هذه الإديولوجيا تلقائيا " ففي الإمكان إعداد و وضع نظام إدراكي و لكنه ليس في الإمكان إنشاء إيديولوجيا اجتماعية ، فهي تتولد و تترعرع و تأفل من تلقائها أو بذاتها " [1] .

إن الدين ظاهرة اجتماعية مواكبة للإنسان لها دينامية التطور و حيزها الدلالي على خلاف العقائد أو الأفكار الأخرى ، فهي ايدولوجيا تبحث عن فهم سوسيولوجي للمجتمع ، فهي ثقافة ناشئة حديثا و ارتبطت بالخصوص مع التطور الصناعي و التكنولوجي أما الدين فإنه " يقع حتما في خدمة الفاعلين الاجتماعين الذين يتوزعون على الفئات المتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها " [2].

هذا الاستعمال الغائي لفكرة الدين لحشد الجماهير ، و من ثم الوصول إلى السلطة ليس جديدا في العالم الإسلامي ، إذ نشهد بداياته منذ تكون المجال السياسي للإسلام ، و قد برز بشدة مع اعتلاء الأمويين و العباسيين الحكم ، و قد عبر أركون عن ذلك في كتاباته بقوله " ينبغي العلم أن تأميم الإسلام و استخدامه كأداة فعالة لصالح الأنظمة السياسية كان قد بدأ مع عهد الأمويين في عاصمتهم دمشق عام 661 ميلادية " [3] .و هذا إن كان يعني شيئا إنما يعني " أن إجتثات المقدس داجنا كان أو وحشيا ، مؤسسا أو مؤسسا يعني (بالمستحيل) استئصال كل زمرة منظمة أي نهاية البشرية الاجتماعية و بالتالي الأفراد الموجودين " [4] و هذا ما لا يمكن تحققه .

هذا الجانب ساهم بشدة في أن يجعل من الحركات الإسلامية حركات احتجاج و حركات ثورية اجتاحت الوطن العربي و الإسلامي ، و امتلكت عقول الشعوب

---

[1]- ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، مصدر سابق ، ص 245 ، 246 .
[2]- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، تر. هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1998 ، ص 105 .
[3]- محمد أركون ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، تر . هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2011 ، ص 111.
[4]-ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، مصدر سابق ، ص 374 .

العربية بواسطة الدين الإسلامي ، و مهد لها لأن تحارب من أجل نظام الحكم الإسلامي الذي تجد فيه المثال الأعلى و النظام المعياري و الذي قدمته كنظرية ملزمة في الوجود السياسي الإسلامي المعاصر .

يمكن أن نحدد مصادر الفكر الإسلامي و التنظيمات الإسلامية في إثنتيين من كبريات الحركات هما جماعة الإخوان المسلمين المصرية ، و الجماعة الإسلامية الباكستانية التي أسسها المودودي عام 1941 ، و الحركتان مستقلتان عن بعضهما في التأسيس و المنشأ إلا أن هناك تطابقا أو تجانسا نسبي جدا في المبادئ و الشعارات المنظرة لكليهما ، بالمقابل يمكن ملاحظة بعض الفوارق في التصورات قد لا تختلف في نوعها أكثر مما تختلف في درجتها و حدتها أي درجة خطابها الملقى و الموجه نحو الشارع و الجمهور المسلم ، و هذا ما سوف يتأكد مع سيد قطب أحد قيادات الإخوان بعودته إلى مبادئ و مصادر المودودي العقائدية و النهل منها ليستوجب هذا تغير منحى خطابه و فكره عن إطار الحركة الإخوانية العام .

وسنحاول نحن هنا أن نهتم بالحركة الإخوانية و دراستها بالخصوص عن باقي التنظيمات التي اتخذت منحي متشددا و سلفيا و بقي الإخوان الممثلين عن التيار الوسطي إن صح الوصف ، و لأن الحركة كانت بمثابة الحركة الأم و أم التنظيمات التي هيئت لظهور باقي القوى الإسلامية فلم تكن محلية بل امتدت إلى كافة ربوع الوطن الإسلامي ليظهر من رحمها إخوان سوريا و الأردن و الكويت و غيرها و لهذا فالعديد " من مختلف الحركات التي فرختها في بلدان أخرى ، تواصل الإشارة إلى المنظمة المصرية الأصلية على أنها الحركة الأم " [1] . ويبرهن هذا على قوتها في فرض أطروحتها بشدة و بقدرتها على التعبئة بواسطة خطاب مشبع بالشعارات الدينية و الإصلاحية.

بيد أن هذا الزخم الذي اكتسبته الجماعة دفع إلى اختلافات كبيرة في مسألة تعريفها و تقديمها ، فانقسم المفكرون و المثقفون في النظرة إلى نشأتها و سبب ذلك ،

[1]- ناثان ج. براون ، المشاركة لا المغالبة ، تر. سعد محيو ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2012 ، ص 100.

فوجد فيها البعض جماعة قدمت نفسها على أنها لا ترتبط بالسياسة مطلقا لا من بعيد و لا من قريب ، فهي رفعت شعار (الآحزبية) منذ بداياتها الأولى ، و هي تهدف بالأساس إلى القيام بحركة تربوية إسلامية واسعة تمس كل أطياف المجتمع المسلم ، هذا الأخير الذي انغمس حتى النخاع بالملذات و الشهوات حتى غفل عن دينه و ربه ، و لا يزال يقع تحت الظلم و الاستبداد و سلطة الاستعمار الغربي و بالخصوص الغزو الثقافي الذي دمر عقائده و هويته و راح الفرد المسلم يقلد الغرب و هم – الكفار – في ملبسهم و مأكلهم و عاداتهم .

و قد وجدت الجماعة في عنوان التربية مدخلا لولوج المجتمع فأعلنت نفسها حركة إصلاحية تربوية تناهض من أجل إصلاح خلق هذه الأمة ولن يتم هذا إلاّ من خلال العودة لتعاليم الإسلام فهي السبيل الوحيد للخروج من الظلمات إلى النور و للثورة على الظلم و الاستبداد و يظهر ذلك جليا في خطابات رموز الحركة فقد أقرّ مؤسس الحركة حسن البنا بالقول "أيها الإخوان انتم لستم جمعية خيرية و لا حزبا سياسيا و لا هيئة موضعية الأغراض محدودة المقاصد , و لكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن , ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بمعرفة الله ..."[1] .

إلى جانب هذا أظهرت الحركة رفضا تجاه الحزبية و مسألة التنظيمات و ما شابهها و هذه نتيجة بديهية لكونها أعلنت نفسها حركة لا سياسية فأقر مرشدها العام أن "دعوة الإسلام عامة تجمع و لا تفرق و لا ينهض بها و لا يعمل لها إلا من تجرد من كل ألوانه و صار لله خالصا...نهيب بالكبراء و الأعيان و الهيئات و الأحزاب أن ينضموا إلينا و أن يسلكوا سبيلنا و أن يعملوا معنا و أن يتركوا هذه المظاهر الفارغة "[2] . وبهذا كان من خصائص الجماعة التي قدمت نفسها و فقها البعد عن الأحزاب و التنظيمات و رفض مبدأ الحرية بالأساس و لم تقبل أن تعتبر نفسها حزبا.

[1] - محمد عبد الحكيم خيال , دستور الوحدة العقادية الفكرية , دار الشهاب , الجزائر ,بدون طبعة , ص 63 .
[2] - حسن البنا , مجموعة الرسائل , طبعة الكترونية . www.daawa-info.net

يمكن تفسير منطقها هذا بالعودة إلى دراسة مبادئها التي تؤسس لها , فقد وصفت نفسها بأنها جماعة إسلامية تكون أمة واحدة و تهدف إلى الإصلاح في المجتمع الإسلامي و النهوض به العودة إلى الشريعة أي القرآن و السنة النبوية و سيرة الخلفاء الراشدين و لا يخفى علينا مدى ارتباط العقل العربي المسلم بفكرة السيرة و الخلفاء و كيف شغلت حيّزا كبيرا في مخياله الاجتماعي مما أثّر على أفكاره و سلوكياته في زمن مختلف كليّا ومن جميع الجوانب سواء الثقافية أو السياسية "ذلك أن صحابة النبي يشكلون جيلا متميّزا و ممتازا , فجميعهم مزودون بذاكرة معصومة و مقدرة عقلية و فكرية مثالية تؤهّلهم لأن ينقلوا الآيات القرآنية و الأحاديث التي تشرحها و تضبطها بكل إخلاص و دقة و أمانة "[1] .

ومنه يكون قبولها بمبدأ الحزبية ،إذعانا بالتفرقة و تشتيت الأمة أكثر مما هي كذلك و هذا ما ترفضه لأنه يناهض مبدأ وحدة الأمة و بذلك يمكننا الإشارة إلى أن هذه الحركة الإسلامية المتمثلة في جماعة الإخوان المسلمين ، لديها إيمان قوي برسالة مفادها إصلاح الفرد و المجتمع وفق خطوط إسلامية واضحة المعالم و ثمة أربعة أفكار رئيسية توظف باستمرار "في كل من الزمان و المكان : الالتزام بالإصلاح و التشديد على القيم الإسلامية وخاصة الشريعة , و التركيز بعيد المدى و الخوف من التحزب و الانقسامات "[2]

لكن بالمقابل , وجد العديد من المفكرين في هذا التقديم السابق ستارا استترت الجماعة وراءه فقط و مارست "التقية"من خلاله ,للتستر عن أهدافها الحقيقية و الغير معلنة , فشككوا في أطروحتها و وجدوا فيها حزبا سياسيا يستتر وراء الدين له أهدافه و برامجه السياسية و يتضح هذا أكثر بالعودة إلى بداياته الأولى ، فقد جاءت هذه الحركة كردة فعل على سقوط الخلافة سنة 1924 ، و وردت في سياق تطور و نشوء تيار إسلامي بدأ مع عبده و محمد رشيد رضا ، و منه ذهب البعض أن الأخير على علاقة شديدة بتأسيس هذه الحركة من خلال دعواته بالنهوض من أجل الذود عن

[1]- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق ، ص 63 .
[2] - ناثان ج براون , المشاركة لا المغالبة , مصدر سابق , ص 115

الخلافة و مشروعها . هذا جانب ، أما الجانب الثاني فهو الوضع السياسي العام في مصر و التحولات السياسية في مرحلة ما بعد الدستور و فشل الحكومات المتعاقبة وبالخصوص الوفدية منها ، هذا إضافة إلى التحولات الاقتصادية و الإقليمية ساهم بشدة في أن يتبلور خطاب إخواني جديد في الساحة يعنى بالمجال السياسي لا التربوي فقط .

هذه العوامل السابقة سمحت للحركة بأن تأمل في لعب دور مهم داخل الحراك السياسي و تطمح لتحقيق المشروع الإسلامي الذي ترتئيه ، و بطبيعة الحال دون أن نغفل جانب قوة شخصية مؤسسها حسن البنا التي " كان لها الدور المركزي و الأساسي في تربع حركة الإخوان على هذه المرتبة التي جعلت منها مكانة مميزة و مهابة في الوقت نفسه "[1] .

العنصر الآخر هو دعوتها لرفض الحزبية و التوحد في صف واحد لم يجد فيه الكثيرون مبدأ لا سياسيا بل هو سياسي بامتياز ، و يتحقق هذا لأنها ترفض تعدد الأفكار و التوجهات لتطرح نفسها كرؤية واحدة و جامعة تقود هذه الأمة و تستفرد بالحكم و تتجنب أية معارضة واردة متناسية الآخر المختلف عقديا و فكريا و المتعايش مع هذا الوسط المسلم ، هذا ناهيك عن المسلم الذي قد تختلف معه في الرؤية ، ويظهر هذا جليا في خطابات مؤسسها حين وجد في الحزبية مفسدة بقوله " لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبير ، و هي أساس الفساد الذي نصطلي بناره الآن "[2] .

وبالتالي و مع عدم منطقية أن يبقى الوطن بدون هيئة حاكمة ، يكون منطقيا أن تكون جماعة الإخوان هي الحاكمة باعتبارها " دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة "[3] ، و مع شعار نحن الإسلام و الإسلام نحن يبرز إلى العلن ما يعرف

[1]- صالح زهر الدين ، الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم الآخر ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2012 ، ص 205 .
[2]- حسن البنا ، مجموعة الرسائل ، مرجع سابق ، بدون صفحة .
[3]- المرجع نفسه ، بدون صفحة .

بالغلو و التطرف داخل الجماعة في تعاملها مع محيطها الاجتماعي و الديني و السياسي .

هذا التطرف هو من زاد من يقين العديد من المفكرين من أن للحركة مشروعا سياسيا يهدف إلى تطبيق برنامجه و تجاور الحال الطرح التربوي الإصلاحي القائم على التعليم و مساعدة الفقراء و المساكين و نشر العلم إلى طرح سياق جهادي ثوري يهدف إلى تطبيق الشريعة ولو عن طريق القوة , هذا البرنامج يسعى إلى تحقيق حكم إسلامي شامل "فالإسلام عقيدة و عبادة و وطن وجنسية و دين ودولة و روحانية و عمل و مصحف و سيف"[1] . فهذا القول يلخص المشروع السياسي كاملا لجماعة الإخوان المسلمين ويقدمها على أنها جماعة سياسية بكل المقاييس دخلت في مجموعة من التحالفات في أوقات مختلفة مع أطراف مغايرة لمبادئها , فقط للالتفاف و التوصل إلى مشروعها و هذا ما يفسر التنافس الواقع "بين رجال الدين و المثقفين الاسلامويين , إذ يسعى رجال الدين لحماية مواقفهم بينما يسعى المثقفون للحصول على موقع"[2] . هذا الموقع هو الذي يسمح لهم بدخول المعترك السياسي وتحقيق رؤيتهم لنظام الحكم أي الدولة الإسلامية , و من هنا عبارة الإسلام دين ودولة , و في هذا يظهر بوضوح مدى ارتباط الدنيوي بالديني و عدم قدرة العقل الإسلامي العمل على التمييز بينهما ذلك "أن غياب التمييز بين الزمني يقود العمل البشري إلى حده الأقصى"[3] .

و هذا ما تحقق مرات عديدة من خلال عمليات الاغتيال التي نسبت إلى جماعة الإخوان , و الموجهة ضد كل من وجدت فيه الجماعة خارجا عن الجماعة و الأمة و عاملا على تفرقتهما , فقد ذكر الكثيرون أن المؤسس حسن البنا نفسه كان يصدر تعليمات الاغتيال ليستنكرها في اليوم التالي .

[1] - المرجع السابق .، بدون صفحة.
[2]- برتراند بادي , الدولتان , تر. نخلة فريفر , المركز الثقافي العربي , لبنان ,ط 1 1996 ,ص 282.
[3]- المصدر نفسه , ص 275.

هذا الكلام يبين حقيقة الدعوة في جماعة الإخوان و نظرتهم للآخر المخالف لهم في الفكر و الأسلوب و المنهج و العقيدة , و هي رؤية لم تتبدل في فكر الإخوان و عملهم الداخلي , فهم كما قال بعض معارضيهم "يظهرون ما لا يبطنون"[1] .

هذا الطرح يحيلنا إلى ضرورة العودة للإطار النظري الفلسفي لنجد أنه إذا ما "ولدت الجماعة من رد فعل دفاعي و به فإنها لا تبقى إلا إذا مارست الهجوم المضاد "[2] ، و هذا ما يفسر بوضوح تام الخطوات التي تنتهجها هذه الحركة الإخوانية ، و يتلازم مع هذا أنه " ليست وظيفة الجماعة أن تفكر بل أن تطرح ذاتها ، أي أنها لا تقبل رسميا أن تفكر (أو الأفكار) إلا لتعاود طرح نفسها "[3] .

وعليه تكون رافضة للآخر المختلف رفضا كليا و لا تسعى للحوار معه و إنما تحاور ذاتها فقط فالنحن تخاطب النحن لتتوصل في الأخير إلى ما تقتنع به النحن أصلا وبالتالي هناك غياب تام لعملية التفكير و إعادة التأصيل , و قد تمثل هذا الضعف الذي يعاني منه العقل العربي الإسلامي في الإخوان المسلمين بشدة و زاد طرحهم الإسلامي الطين بله , فهذا "الفكر كان قد ضعف كثيرا و فقد عصارته و روحه بسبب قرون من التكرار الدوغمائي و الاجترار السكولاتيكي أو (المدرساتي) العقيم"[4] .

طبعا قد يظهر في خطاباتهم أنهم مستعدون للحوار مع الآخر و الخوض معه في نقاش حول المسائل المشتركة بينهما سواء السياسية أو , إلا أن الواقع أنهم يهدفون إلى الحوار من أجل إن يتوصل هذا الآخر إلى قناعاتهم لا غير , و إن لم يحصل هذا فسرعان ما يصنفونه ضمن تصنيفاتهم فهو إما جاهل أو كافر أو ...و عليه يتوقف الحوار و يكون أصلا حوار الذات مع نفسها لا الأنا مع الآخر .

[1] - صالح زهر الدين , الحركات الإسلامية و فهم الآخر , مرجع سابق , ص 211 , 212.
[2] - ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، مصدر سابق ، ص 187 .
[3]- المصدر نفسه ، ص 188 .
[4]- محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، تر . هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2011 ، ص 84 .

فبعد إعلان الإخوان أنهم جماعة دينية تهدف للإصلاح ، سرعان ما تجاوزوا هذا الشعار ليدخلوا الساحة السياسية في وقت مبكر ، لكنه بالمقابل كان دخولا خجولا و حذرا ، ذلك أنها حاولت التركيز في خطاباتها السياسية الأولى على قضايا التبشير المسيحي ، الاستعمار البريطاني و القضية الفلسطينية و صراع العرب مع اليهود ، لكن سرعان ما جذبتهم الحياة السياسية المباشرة و المتعلقة بالانتخابات و الدستور و غيرها .

هنا أجبرت الجماعة على العمل السياسي و عليه تقديم مشروع سياسي واضح المعالم و يصور تصورها لنظام الحكم و الدستور ، بيد أنه و على الرغم من كل الحوافز المقدمة لها للمشاركة السياسية إلا أنها اصطدمت بمناخ سياسي أثار بعض التناقضات لديها و بالخصوص موضوع الحزبية لما عرف عنها رفضها لهذا المفهوم " فالتحرك التردد و المتطوح نحو المشاركة السياسية ، لم يكن فقط حصيلة المداولات الداخلية في الحركة ، فالنظام السياسي المصري بدا أنه يتأرجح بين تشجيع الإخوان على المشاركة و بين الحدة بشدة من دورهم " [1] .

لكن بعد سنة 1941 م نما انخراط الإخوان في العمل السياسي و بدأ أفقها في الاتساع و مع الأزمات الدولية و بالخصوص القضية الفلسطينية ، راحت إلى جانب العمل السياسي تدرب عناصر قتالية للنصرة في فلسطين ، بالموازاة اتهمت الحركة في قضايا عنف محلية على أساس أن هذه العناصر لم تهدف للنصرة فقط بل إنها جزء من جهاز عسكري سري ، هذا و إن أنكرت مسؤوليتها في مرات عديد ة .

عندها سارعت السلطات إلى حظر المنظمة و بعدها اغتيل رئيس الوزراء الذي أمر بها من طرف أحد أعضاء الجماعة , بعد ذلك وبزمن صغير اغتيل مؤسس الجماعة حسن البنا . هنا توترت علاقتها رسميا مع السلطات مما جعلها تتعرض لحظر قانوني شديد و متابعة كل كوادرها .

[1]- ناثان ج . براون ، المشاركة لا المغالبة ، مصدر سابق ، ص 102 .

في ظل هذا الواقع بدا الصراع واضحا بين كل من السلطة و الإخوان , "وبدت المعركة بين الطرفين و كأنها معركة و جود وعدم , أو بالأحرى معركة حياة أو موت , خصوصا بعد أن أصبح أسلوب التصفية الجسدية هو الأسلوب الأكثر تداولا"[1], إضافة إلى أن معظم قيادات الجماعة و منتسبيهم زج بهم في السجن و تعرضوا إلى شتى أنواع التعذيب الأمر الذي ولّد حالة فكرية جديدة داخلها وراح منتسبوها يتساءلون : هل من يقوم بتعذيب المسلم مسلم حقا ؟ أيعقل أن يعذب مسلم مسلما آخر لأنه طالب بمطالب إسلامية ؟ .

هذا التساؤل أدى إلى توليد تيار جديد داخل الجماعة هو أشد توجها وأعنف ممارسة , تيار وجد في التكفير سبيله , و أن أية حكومة لا تحكم بالشريعة الإسلامية هي حكومة كافرة و المجتمع الذي تعيش فيه هو مجتمع جاهلي يستلزم القوة لإصلاحه. وقد عرف هذا التيار فيما بعد بالتيار الجهادي .

لكن بالعودة إلى فكر الجماعة , نجد أنها و أن عانت بشدة في تحقيق اعتراف رسمي لها من طرف السلطة , و دخول المعترك السياسي , هذه الرغبة التي دفعتها في بعض الأحيان إلى التحالف مع الضباط الأحرار بما في ذلك جمال عبد الناصر والذي تتهم فيما بعد بمحاولة اغتياله و ينتج عنه شن حملة واسعة لحصر نشاطات الحركة و تجميدها ، ثم مع السادات يتكرر التحالف مرة ثانية و إن بصورة أخرى ، إلا أن الحال سرعان ما سينقلب عليها بالسلب أيضا .

هذه التحالفات تبين لنا بدقة أن الإخوان المسلمين حركة امتازت بقوة تنظيمية شديدة لا يمكن غض النظر عنها من حيث مرنتها و قدرتها على محاولة التأقلم مع مختلف الحكومات لا لشيء إلا لضمان استمراريتها ، كما امتازت بقرتها على تجييش الجماهير و ضم عناصر لها " فمنذ أيام البنا ، كان التشديد التنظيمي أكثر بكثير على القواعد ، كما أن العضوية في هذه القواعد ليست أمرا بسيطا ، آذ يتعين

[1] - صالح زهر الدين , الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم الآخر , مرجع سابق , ص 241

إبداء قدر من الولاء و النشاط المنتظم من جانب كل من يريد أن ينظم إلى الجماعة ."[1]

و بالتالي فمسألة الانخراط على سمة تنظيمية واسعة جدا و شديدة ، و ترتكز بقوة على الانخراط الفعال في المجتمع و السياسة و على العناصر الإخوانية أو الأعضاء ممارسة الدعوة . و الدعوة هنا تتركز على وعظ المؤمنين أكثر منها على جلب معتنقين جدد للدين الإسلامي.

و بالمقابل أدى تركيز الحركة على تثقيف عناصرها و تطويرهم و على التنظيم الداخلي و الدعوة ، إلى خلق حالة من التقوقع حول نفسها ، وبات كل إخواني ينظر إلى الآخر على أنه مخطئ في معتقداته و على ظلاله ، و هو فقط من يحمل شعلة الهداية و يمشي في طريق الصواب ، و تولدت لديه رؤية سوداوية عن الخارج أي خارج الجماعة ، فلا يتمكن الفرد أو العضو المنتسب لها مطلقا من التفكير في الانسلاخ عنها لأنه سرعان ما سيراوده شعور بالضياع وسط مجتمع جاهلي .

السمة الأخرى التي تتصف بها هي صفة المرونة , فالحركات الإسلامية بشكل عام "تظهر استجابة قوية للسياق السياسي و للبيئة القانونية التي تعمل في إطارهما .و مع تركيز واسع و مروحة أوسع من النشاطات المحتملة التي يمكن القيام بها , تستطيع الحركات الإسلامية من نوع الإخوان المسلمين ان تنفذ من أي ثغرة قد تسمح بها الظروف "[2].

هذا ما يفسر تحالفاتها المستمرة مع حكومات متعاقبة و مداهنتها لها رغم أنها تتناقض جذريا مع أطروحاتها , و تفسير قوتها على تغيير خطابها السياسي أكثر من مرة مع استعمالها لغة دفاعية عن كل خطاب حين تتم مناقشتها الأمر الذي دفع الحرة بأن تنجح في الاستمرار على مدى الثمانين سنة و إلى اليوم و هي الوحيدة

[1]- ناثان ج . براون ، المشاركة لا المغالبة ، مصدر سابق ، ص 106 .
[2] - المصدر نفسه , ص 109

المخضرمة ما بين النظام الملكي و الجمهوري , كما نلاحظ أن صفتها التي أطلقتها على نفسها أولا أي جمعية خيرية تهدف إلى الإصلاح و التربية هي عنصر من عناصر المرونة , فهي عبر تأسيس المدارس و دور الأيتام و المستشفيات استطاعت التوغل داخل المجتمع بحيث يصعب على السلطات انتزاع جذورها و في الوقت ذاته شكلت مراكزها الخيرية دعامة خيرية لنشر إيديولوجيتها بعيدا عن أنظار الحكومات التي لا تستطيع بالموازات محاربة الأعمال الخيرية , كما أنها لن تستطيع حصر الحركة فهي لا تملك مقرا معينا يمكن مراقبتها من خلاله , و لهذا كان لفئة ذكية من الإخوان أن تستخدم رفض الحكومات إضفاء الشرعية عليها كتيار أو حزب لتتمكن هي من التأسيس لنفسها خارج السلطة و هو ما شلّ حركة السلطة أصلا .

وعليه فقد "امتازت جماعة الأخوان المسلمين بالعقل السياسي في معاركها السياسية و الاجتماعية و حتى الأمنية مع النظام , كما استفادت من تجاربها السابقة على مختلف الأصعدة و المستويات ,فأثبتت وجودها حضورا فاعلا رغم غياب الشرعية القانونية الرسمية لها "[1] , و امتازت أيضا بتأسيس قوة لشرعيتها الاجتماعية غطت على لا شرعيتها القانونية .

مما سبق طرحه , و مع ما يبدو من قوة اكتسبتها الحركة الإسلامية بشكل عام و جماعة الإخوان المسلمين بشكل خاص , تعاني الحركة من جملة مآزق تعيق الحركة و تحجب عنها آفاق عديدة من أهمها التخاطب مع الآخر و الدخول معه في تأسيس سياسي قوي ينهض يشمل الأمة و أبرز مآزقها هو أنها تعيش قصورا حادا في نصوصها . أي أنها تعتمد إلى حد الساعة على نصوص و كراسات مؤسسيها و مرشديها الأوائل كحسن البنا و السيد قطب و مصطفى السباعي (مؤسس الإخوان المسلمين السوريين), هذه الأخيرة التي تعاني نفسها قصورا مفاهميا , إذ أن الطرح الإسلامي لم يستطع إلى حد الساعة أن يطرح بديلا مفاهميا عن المفاهيم الغربية التي يحاربها و يؤسس بالتالي خطابا عربيا إسلاميا سياسيا يقدم رؤية متكاملة تتعلق

[1] - صالح زهر الدين , الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم الآخر , مرجع سابق , ص 271.

بتأسيس الدولة الحديثة و مؤسساتها . فنجد أن الحركة الاسلاموية اليوم تخطو خطوة أخرى في اتجاه ترسيخ معنى الإسلام الطقسي الشعائري المختزل غالى مجرد شعارات إيديولوجية ..... وكوسيلة من أجل عملية الاحتجاج السياسي و المطالب السياسية"[1] , فعملت وفق خطاب يعتمد اللغة الدينية لتعود إلى الموروث بإحيائها مفاهيم كالشورى و الأمير و ارتكزت على مفهوم الفضيلة متناسية أن المجتمع الإسلامي هو على غير حالة سلفه الأول و هو يخضع لدائرة معرفية عالمة لن يتمكن من التحرك خارجها .

العنصر الآخر أن الحركة الإسلامية سارعت إلى دخول الممارسة السياسية انطلاقا من ممارسة السياسة في الدين و ممارسة الدين في السياسة و بالتالي حاولت بناء مركز قوى لها عبر استخدام المقدس و إخضاع الدين - الإسلام - لتحقيق مطالب سياسية و كسب صراعات , هذه الممارسة الشاذة كما يسميها بلقزيز هي من دفعت بالخطاب السياسي الديني المعاصر إلى أن لا "يكشف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بن الديني و السياسي في الإسلام , ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما بل ذهب إلى حيث اتبع طابعا قدسيا على تلك العلاقة" [2] .

هذا التسييس الواسع للإسلام قاده إلى أن يفرض نفسه على الساحة كقوة وحيدة محركة لفهمه و تأويله و بالتالي حولت الدين الإسلامي عن عقدة عامة لجميع أفراد الأمة و حولته من حالة شعورية تربط بن العبد و ربه الزى إيديولوجيا سياسية بامتياز تحتكر السلام وتأويله , و لا يمكن بأي حال من الأحوال نفي خطورة الوضع و ما نتج عنه من صدامات مع الأخر نتج عنها مرات عديدة إلغاءه و تكفيره ,فكانت "الحركات الاسلاموية ,أبعد من الفقه و الفلسفة , هي حركات منتجة لعمل يطمح لإصلاح الأمة اتجاه الكافر والمدينة الجاهلة "[3] , و هذا ما يدفعها لإنشاء مؤسسات ترغم الفرد على أن يصبح مسلما صالحا "أي هيئة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر " لأن الفكرة الأساس مفادها إصلاح المجتمع و إخراج الناس من جهالتهم

[1] - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، مصدر سابق , ص 133
[2] - عبد الإله بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 130
[3] - برتراند بادي , الدولتان , مصدر سابق , ص 91

نحو نور الإسلام من جديد . و هذا هو هدف الدولة الإسلامية أصلا , و هذا يقودنا إلى الوصول إلى نتيجة مفادها أنه حالما صلح المجتمع وكان الناس جميعا فاضلين ألغي المجتمع السياسي و لم نعد بحاجة إلى مؤسسات.

و بالتالي سيكون قيام هذا المجتمع الإسلامي المتصور من طرف الحركة مدعاة لاضمحلال الدولة وأجهزتها , فلا يعود المجتمع بحاجة أليها طالما تشيع بين أفراده علاقات تتسم بالفضيلة , لأن وظيفتها أي - المؤسسات - التوسط بين العلاقات لتنظيمها , فنفهم من هذا الخطاب أن الغاية هي تحقيق حكم الله أي الحاكمية و الغاية هي تحقيق التقوى و ليس الدولة المدنية إضافة إلى أن الحكومة الإسلامية "مقيدة باتخاذ القرآن دستورا لها ملزمة بالنزول على أحكامه التي لا تقبل تبديلا و لا تعديلا و لا تعطيلا "[1] , ذلك أن نصوص القرآن جاءت بالأحكام الكلية و سطّرت مسار الحياة البشرية و هو يرتب الحياة الدنيوية لينالوا الراحة في حياتهم الأخروية .

طبعا لا يمكن الاعتراض على أن الغاية البشرية هي تحقيق الفضيلة و أن تصبح سمة تعاملات البشر فيما بينهم , لكن بالمقابل نجد أن هناك مساحة فراغ كبيرة جدا و مساحة خلاف واسعة مابين الخطاب النظري و مبادئ الحركة الإسلامية و مابين التطبيق و الآمر الواقع , فلا يمكن تقديم هذا الطرح وسط التطورات الراهنة التي يشهدها العالم , كما أن هذا الخطاب هو أقرب إلى خطاب القرون الوسطى والى خطاب الفقهاء منه إلى خطاب السياسيين , و لهذا اصطدمت الحركة بالتطبيق نتيجة المفارقة ما بين أيديولوجيتها و مابين أسس الخطاب السياسي المعاصر و المتمحور حول تأسيس الدولة المدينة ذات المعطيات القيمة و ليس ذات المعطيات الدينية , و هذا ما سينقل الصراع ما بينها وبين السلطة إلى ما بينها و بين المجتمع المتعدد الأطياف و التوجهات و الذي قد لا يسلم بالطرح ها وبين السلطة إلى ما بينها و بين المجتمع المتعدد الأطياف و التوجهات و الذي قد لا يسلم بالطرح الإسلامي و مفهوم الاستخلاف , كالطرح المسيحي المبني أصلا على فكرة الخطيئة و الخلاص .

[1] - عبد القادر عودة ، الإسلام و أوضاعنا السياسية , مرجع سابق , ص 73

المأزق بالتالي ناتج من داخل المشروع ذاته الذي لم يتطور منذ تأسيسه وفقا لآليات التطور الحاصل في الفكر و العالم بصفة عامة فحصرت نفسها في أسلوب الدعوة فكانت "وسيلة الزحف نحو السلطة هي الدعوة , و الفارق بين الدعوة و الدعاية هو أن الأولى تفترض خلق مثال أسلامي , هو في آخر الآمر أخلاقي و ليس سياسي , فانه لا يستطيع أن يخوض عملا سياسيا في العمق فهو يدعوا الآخرين الى اعتناق دين لا الانتساب إلى حزب أو تنظيم , و يستبدل العمل السياسي بمسرحة شخصيته و إبراز حضوره "[1] .

إذن لا تملك الحركة الإسلامية فكر سياسي حقيقي , و لم تتمكن حتى من مسايرة تطور الحراك و الفكر السياسي الحاصل في العالم , فبقيت على فترة طويلة تعتمد على التعبئة و فكرة حشد الجماهير مما جعلها تعيش في دائرة مغلقة , لم تتمكن من الخروج منها و تقديم رؤية واضحة المعالم لإدارة مشاكل المجتمع و التي لم تعد تدور حول الإشهار الأجنبي و الصراع بين العرب و اليهود بل عوض هذا هم تأسيس الدولة المدنية التي توفر حق الاختلاف و التمايز و حق التفكير و التعبير و محاربة الفساد و البطالة .

و تأخرها هذا عن الركب العالمي نتيجة رفضها للفلسفة السياسية و العلوم الإنسانية , و بالتالي تستبعد التحليل السياسي و أداته و العمل بها , فرفض أن يكون هناك لا وعيا سياسيا و مخيالا اجتماعيا يحرك الأمة ذات الأقسام , و ترفض أن يكون الفكر السياسي أصلا من اختصاص الإنسان هو مدبره و هو مؤسس حكومته و ليس الدين ذلك أنه أمر شخصي و كما أن "المثقف الإسلامي يضع مسار و منهج العلوم الإنسانية موضع شك لأن هذه العلوم هي علوم اختزالية , فهي تفكك الجمع .... إنها شكر الوحي"[2]. و بالمقابل يقع هو في التناقض من حيث مقارنته بين القرآن و العلوم الدقيقة و الفيزياء , إن أحكامه – القرآن- موافقة لنتائجها لكن بالموازاة يرفض

[1] - أوليفيه روا ، تجربة الإسلام السياسي , مصدر سابق , ص 73 .
[2] -المصدر نفسه , ص

و يستنكر أن يكون هناك علم "اجتماعيات إسلامية " و أن يوضع القرآن تحت دراسة تاريخية أو بنيوية .

يقع هذا بالرغم من أنه كان هناك انفتاحا كبيرا للمسلمين قديما على العلوم بشتى أصنافها و إقبال واسع على العمل بها داخل الثقافة الإسلامية و إلى جانبها , مع انفتاح تجاه الآخر الإغريقي أو الفارسي أو الهندي , و ليس أي انفتاح بل هو ايجابي للغاية و يظهر من خلال المشروع الفلسفي الذي أطره كل من الفارابي و أبن سينا و ابن رشد , حيث تمكنت بفضلهم الثقافة و الحضارة الإسلامية من لعب دور مهم داخل المنظومة المعرفية الإنسانية و لم تصطدم بعوائق الدين و مخالفة الشريعة و رفضها لهذا النوع من العلوم .

و كخلاصة للقول : نجد أن الحركات الإسلامية ارتبط نشوؤها بنداءات محاربة الفساد و الاستبداد و هي مشتركة في هذا مع القومية و الماركسية و العلمانية , كما أن هذا الفكر الاسلاموي جاء ردا على فكرة الدولة "المستوردة" لهذا فان "السياسية في الإسلام لم تعنى بالتجديد بقدر عنايتها بالتكيف "[1] . إضافة إلى أن " الطوباوية في العالم الإسلامي ليس خلق دولة بقدر ما هي إصلاح الدولة القائمة على قاعدة متخيل يضمن نقاطا عدة ثابتة "[2] .

هذه النقاط الثابتة و الغير قابلة للتغيير هي ما جعلت الفكر الاسلاموي لا ينبني على خطاب سياسي واضح المعالم بل يبنى على خطاب أقرب إلى التبشير الأخلاقي , فغلب على خطبها الدعوة إلى الفضيلة و تحقيق العدل و لكن دون رؤية سياسية معاشة لكيفية تحقيق هذا المطلب .

و هذا النوع من الخطاب هو ما جعل الحركة سرعان ما ستحيل إلى سلفية جديدة لا تنفك الدعوى إلى النصوص الأولى و اعتبارها مصدر إلهام للسير نحو

[1] - برتراند بادي , الدولتان , مصدر سابق , ص 161
[2] - المصدر نفسه , ص 273

التجديد كما أنها انشغلت بتطبيق قانون الشريعة دون أ، تحاول خلق نموذج سياسي جديد يقوم على منطق سياسي مستحدث يتماشى و التطور الحاصل في العالم .

إذن إن هذه الحركة الاسلاموية إنما هي تعبير عن أزمة في العمق و التي تدفع غالى وجوب أن تعاد صياغة العلاقة ما بين الثابت و المتحول أي بين السماء الخالدة و الأرض المتحولة داخل الفكر الإسلامي و إلى أن" اشتغال الذات العربية الإسلامية على ذاتها هو الشرط الضروري المسبق لحصول التحرير الحقيقي , أقصد التحرير الفكري و السياسي في آن معا و هي مسألة قد تشغلنا طيلة الأربعين أو الخمسين سنة القادمة "[1] .

[1] هشام صالح , التسامح و الحرية الدينية في الفكر الأوربي , مجلة يتفكرون , عدد 1 , ربيع 2013 , ملف العدد التسامح و الحرية , ص 16.

المبحث الثاني

الديمقراطية بين التداول والاستعمال

يعيش الوسط الثقافي العربي اليوم داخل معترك نقاش واسع تثيره مسألة تجاوز الأنظمة الشبه سلطوية و التى تصب في خانة الانظمة التسلطية و التحول نحو المسار الديمقراطي و الأخذ بمظاهر التعددية و فسح المجال أمام الحريات العامة بدل القمع الموجه ضد الشعب و تغييبه عن المشاركة الشرعية له في اختيار نظام الحكم الذي يرغب فيه , أي الاعتراف بمبدأ صدور السلطة عن الشعب و حقه في التفاعل في العملية السياسية حى لو لم تكن له رغبة في المشاركة .

هذه الدعوات المطالبة بتطبيق الديمقراطية و انتهاجها كأسلوب من أساليب الحكم لردع الظلم و الاستبداد الذي خلفته الانظمة الحاكمة اليوم في الوطن العربي واجهت و تواجه مطبات كبيرة و أزمات عميقة تجعل تحقيقها صعبا و هذا لون العالم العربي الاسلامي له ديناميكيات خاصة به و واقع ملغم بمخلفات العجز الفكري و الثقافي الذي يرزح تحت أذياله و يعيق التحول السياسي فيه و ايا كان هو نفسه مطالبا دءوبا لإحقاق الحرية و الاصلاح , لهذا يواجه السؤال الديمقراطي في الوطن العربي إشكالا بالغ الاهمية يمكن أن نوجزه في : ***الديمقراطية في العالم العربي هل هو شعار للتداول أم للاستعمال ؟***

بالعودة إلى مصطلح الديمقراطية نجده مصطلح سياسي غربي يوناني بالدرجة الاولى فلغويا الديمقراطية لفظة يونانية مركبة من شقين DEMOS أي الناس أو الشعب و الشق الثاني KRATIA أي الحكم و بهذا تصبح DEMOKRATIA تفيد حكم الناس أي ما اصطلح عليه بحكم الشعب , أما اصطلاحا فالديمقراطية أو حكم الشعب انما تعبير عن حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد و الثروة أو القدرة [1] .فهي وصف يطلق على مجتمع من المجتمعات يقوم هو بإدارة أعماله السياسية بحيث يضمن حرياته و حقوقه الفردية , و عليه يكون المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يستلهم ادارته و دولته

[1]- أندري لالاند ، موسوعة أندري لالاند ، منشورات عويدات ،بيروت ، ط2 ، 2002 ، ص 259.

شكلها منه , و يتأسس نظام الحكم لديه من أركان ثلاث : 1) سيادة الشعب . 2) المساواة و العدل . 3) الحرية الفردية و الكرامة الانسانية .

و هذه الاركان متكاملة , فلا مساواة بلا حرية و العكس و لا سيادة للشعب إلا إذا كان أفراده أحرارا ...و بالتالي إن كل نظام سياسي يعتبر ارادة الشعب مصدرا لسلطة الحكام فهو نظام ديمقراطي [1] .

مصطلح الديمقراطية هو مصطلح ينتمي الى خانة المصطلحات الايديولوجية , ذات البعد التحليلي , بحيث تختزل بداخلها معنى الاكثرية و التوازن في آن ،إذ سرعان ما توحي كلمة الاكثرية بعدم التوازن و بغلبة الاكثرية على الاقلية مما يعيق تحقيق العدالة , لكن في الوقت ذاته النظام الديمقراطي إنما يطرح نفسه كمحاولة للجمع و التوفيق بين مطالب الاغلبية و الاقلية في آن وحد , و يحاول أن يقيم نموذجا توافقيا مستديم بين الجانبين و يتعدى الحال الى أن يحاول خلق الانسجام بين الاعراق و القبائل و القوميات التي عادة ما يكون القاعدة الاساس للمجتمعات و تخلف لونها الثقافي و الاجتماعي و بالتالي إنما تعبر الديمقراطية عن " مجموع المواطنين محكوما على كل واحد وفقا لروحه وضميره ووفقا لمعارفه الخاصة بما هو جيد للجمهورية , ينجم عن ذلك أن الحكام ينبغي ألا يكونوا سوى مؤتمنين أو مفوضين من هذا السيد الجماعي "[2] أي جمهور المواطنين .

و المصطلح قديم النشأة فقد ظهرت الديمقراطية كنظام حكم عند الاغريق في أثينا خلال القرنين الخامس و الرابع قبل الميلاد , و جاءت كمخاض لعملية تطور سياسي ضخم استغرق حوالي السبعة قرون حيث كان أفراد المدينة يتجمعون في مكان واحد و يشكلون ما يمكن أن يطلق عليه بالهيئة العمومية , ليناقشوا ما يستجد من أمورهم السياسية و الاجتماعية و ليحاولوا معا اتخاذ القرارات و اصدار القوانين و كذا الاحكام التي تخدمهم و تخدم مصالحهم و مصالح الشعب اليوناني عامة , أي ما يصب في صالح البلاد بصفة عامة .

[1] -أنظر جميل صليبا , المعجم الفلسفي , دار الكتاب اللبناني , بيروت , بدون طبعة 1982, ج1 , ص 570 .
[2]- ر.بورن و ف.بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الإجتماع ، مصدر سابق ، ص 312 .

لكن تجدر الاشارة الى أن هذا التجمع ما كان ليشمل العبيد و الموالى , "فقد كان النظام الاثيني يتميز بالطابع المباشر للحكومة الشعبية , و كان مجلس المواطنين الذي لم يتجاوز أبدا عدد العشرين ألف شخص , هو الذي يقرر و بأكثرية الاصوات في الشؤون العامة , كانت المواطنية تقتصر على الرجال الاحرار دون الأرقاء و الموالي" [1]. إذن فقد كانت أثينا تمثل و تعيش تطبيقا مباشرا لحكم الشعب و كان الامر مطبقا بصورة فعلية و لكن اقتصر هذا الوصف على تلك الحقبة فقط , إذ سرعان ما اتخذت الديمقراطية بعدا و شكلا بل و اشكالا متعددة .

فقد عرفت اوربا نظاما آخر بعد ما اتسمت بعض مدنها بصفة الحكم الديمقراطي , فالنظام الاقطاعي قد تمكن من أن يخيم عليها لأكثر من ألف عام و كان هذا جليا مع الامبراطورية الرومانية , و قد تفاقم الحال بعد انتشار المسيحية و اعتناق النظام الحاكم لها , فاستفحل الظلم و الاستبداد , بعد أن تحالفت الكنيسة و رجالاتها مع رجالات السياسة و راحت تمتلك صلاحيات التشريع و التنظير للأحكام و القوانين التي تصب لمصلحتها الخاصة دون الاخذ بمصالح العامة من جمهور الشعب نهائيا مما تسبب في أن تشهد حالة من الظلم والطغيان ما سبب تدهورا معرفيا و فكريا رهيبا حتى سميت تلك الحقبة بعصر الظلام .

هذه الحالة لم تستمر طويلا إذ أن عصور الظلام هذه سرعان ما ابادتها الأنوار مع الثورة التى عمّت أرجاء أوروبا كاملة و دفعت بالشعوب الاوربية الى الانتفاضة على الاقطاعيين و رجالات الكنيسة , فانهارت هيبتها و سطوتها , تزامن هذا مع ظهور نظرية العقد الاجتماعي مع كل من هوبز و جون لوك وجان جاك روسو التي تنص على ضرورة وجود عقد ما بين الحاكم و المحكوم يصب في مصلحة الكل دون إهدار لحق أحدهما ذلك أن "العهود تظل أساسا لكل سلطان شرعي بين الناس"[2] ،فالعقد الاجتماعي أو الميثاق يضم موافقة جميع الأفراد أو أكثريتهم على إخضاع حقوقهم و سلطاتهم لإدارة هذا المجتمع حيث يشكل هذا التنازل ضرورة حتمية

[1]- ر.بورن و ف.بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الإجتماع ، مصدر سابق ، ص 310 311 .
[2]-جون جاك روسو ، العقد الجماعي أو مبادئ الحقوق السياسية ، تر .عادل زعيتر ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط 2 ، 1995 ، ص 30 .

لتشكيل مجتمع سياسي , و يتوجب على هذه الهيئة الحاكمة أو السلطة القائمة أن تتقيد بالقانون و هو وحده الذي يحمي أطراف العقد و عليه تكون السلطة السيدة , المطلقة , المقدسة , المبرمة كما هى لا تجاوز و لا يمكن أن تتجاوز حدود العهود العامة , فلا يحق للسيد مطلقا أن يحمل أحد الرعايا أكثر مما يحمل الآخر "[1].

طبعا اختلفت نظرية العقد الاجتماعي في تفاصيلها بين كل من منظريها إلا أن الاطار العام صب في مصلحة الشعب عامة لأن النظرية كانت بمثابة القاعدة الأساس للانطلاق في تأسيس مهيكل لنظام و مجتمع سياسي مدني بامتياز .

هذا التحول السياسي الاجتماعي ساهم في ولادة شكل جديد من أشكال الحكم هو النظام الديمقراطي الذي هو ارث إغريقي قديم بطبيعة الحال .

إن تسارع وتيرة التطور تزامنت بالمقابل مع تسارع ملحوظ هو الآخر في مفهوم الديمقراطية فاتخذ تعريفها المتعارف عليه بأنها حكم الشعب أبعادا أخرى و ارتبط بمجالات أوسع فتشعب المصطلح و طرحت في الساحة السياسية أنواع و تمثلات عديدة لتطبيق الديمقراطية و تجاوز الحال التطبيق المباشر الذي كان ممارسا في المدن اليونانية " كأثينا " ليصبح الاستعمال الشائع اليوم هو للديمقراطية الغير مباشرة فيما يعرف بالديمقراطية النيابية أو التمثيلية و التي تقتضي اختيار الشعب لمن ينوب عنه في ممارسة السلطة في نوع من التفويض .

و هناك الديمقراطية الشبه مباشرة بحيث لا تزول العلاقة بين كل من النائب المنتخب و الجمهور الناخب بمجرد انتخابه ، بل ينتخب مع امكانية إزالته إذا ما اقتضى الحال و هذا النوع معمول به في الو.م .أ .

و هناك الديمقراطية الشعبية الخاصة بالمعسكر الشيوعي ، و التي تمارسها دول الاتحاد السوفياتي و عدد من البلدان العربية في مقابل الأنواع الممارسة في الغرب ، هذا الأخير الذي وجد في تطبيق الإشتراكين لها لا ينجم عن إرادة الشعب و

[1]-جون جاك روسو ، العقد الجماعي أو مبادئ الحقوق السياسية ، مصدر سابق ،ص 69 .

بالتالي هي أنظمة غير ديمقراطية اذن "في الديمقراطيات نستطيع أن نميز بين ملكيات دستورية ، و أنظمة رئاسية ، و تنظيمات برلمانية ، الى أنواع اخرى منها ن كالاتحادية" [1].

لا يهمنا في هذا الموضع أنواع الديمقراطية المطروحة على الساحة بقدر الملاحظة على صيغة النجاح التي تلتصق دوما بموضوعها ، حيث غالبا ما توضع غالبا ما توضع أو تعلق عليها آمال الشعوب التي تقع تحت الظلم و الإستبداد و الشعوب العربية الإسلامية هي واحدة من تلك تنشد تحقيق العدالة و تطمح نحو أن تكون حرة ، و لم تجد أمامها إلا المطالبة بالديمقراطية و طرحها كحل لمشاكلها الواقعية ، و إن كانت في أحيانا عديدة - أي الجماهير - لا تستوعب المفهوم و أبعاده أصلا .

وخير ما يبرهن عن ذلك ما يعرف اليوم بالربيع العربي – على فرض كونه ربيعا – الذي خرجت فيه الجماهير للمطالبة بالإصلاح و العمل على السعي نحو عملية تحول سياسي كبيرة ، تنهار جرائها الأنظمة التسلطية ، ليحل محلها نظام ديمقراطي يضمن لها حق المشاركة الشرعية في العملية السياسية .

هذا الحراك جمع أطياف مختلفة و وحد مطالبها ، فجمع العلمانيين و القوميين إلى جانب الإسلاميين لكن هذه الوحدة ، سرعان ما تبينت هشاشتها ،و يعود هذا طبعا إلى طبيعة المنظومة المعرفية التي يبني عليها كل طرف مبادئه و أفكاره ، و لكل طرف فهمه الخاص للأزمة و نظرة خاصة لآليات تطبيق الحل مع تباين الأهداف و الغايات .

فدعوات الديمقراطية هذه التي جمعتهم هي نفسها التي فرقتهم ، و كان الطرح الإسلامي و طبيعة دلالاته هو الأبرز في صنع هذه الفرقة ، كيف ذلك ؟.

[1]- تشارلز تيللي ، الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 23.

لا يمكن فهم هذا التغيير الحاصل في مسار هذا الحراك الجمعوي ، إلا من قبيل العودة إلى الجذور الأولى التي يبني عليها الإسلاميون مبادئهم و أفكارهم التأسيسية و بالخصوص في موضوع الديمقراطية هذا ، الذي تجد فيه نموذجا غربيا و جبت محاربته و عدم تزكيته ، و في المقابل يمكن العمل به وفق تعديلات كثيرة ، أي طرح نموذج إسلامي يجمع بين الشورى و الديمقراطية و بالتالي نجد أنفسنا أمام طرح متذبذب يخلف مواقف سياسية متذبذبة .

هذا ما جعل دعوات التيار الإسلامي للممارسة الديمقراطية دعوات واهية أو يبتغى منها السلطة لا غير ، و هذا ما تبين على أرض الواقع ، و ما سبق طرحه هو القاعدة الأساس التي تشكل محور إشكالنا و هو ما دفع بالخيار الديمقراطي الوقوف أمام رهان التداول أم الاستعمال .

إن التجربة السياسية العربية الحديثة ، تجربة بدأت مع الحكم الملكي في أقطار عديدة من البلدان كمصر و العراق و الأردن و غيرهما ، هذه الحقبة سرعان ما انتقلت إلى حقبة تميزت بمحاربة هذا النمط من الحكم ، فبرزت التيارات اليسارية التي كانت تابعة اديولوجيا للمعسكر الشيوعي الشرقي فحمل عدائها للحكم الملكي أفكار و مبادئ شيوعية بامتياز من مثيل الدعوة للمساواة و تحقيق العدالة الإجتماعية و تحقيق فرص العمل ، و قد جاءت هذه المطالب بالموازاة مع تبنيها و دخولها معترك الصراع الحاصل بين المعسكرين الغربي و الشرقي فيما عرف بالحرب الباردة .

أما التيار الثاني فهو التيار القومي و الذي قاوم الحكم الملكي و المختلف مع التيار القومي لا في المطالب و لكن في الأسباب الكامنة لمحاربته و مناهضة الحكم الملكي ذلك أن " السياسية القومية أي المستمدة من السيادة الشعبية تبدأ من الاعتقاد الأول بأن من الممكن للمجتمع أن ينظم نفسه بنفسه ، و أن هناك في العمق إمكانية

لانسجام المصالح الاجتماعية ، ضمن الصف الوطني و اعتمادا على فكرة التضامن المبدئي القومي "[1].

السبب الآخر هو أن هذا النمط من الحكم هو نظام متواطئ و موالي للغرب الاستعماري كفرنسا و بريطانيا و بالتالي هو يحرص على مصالح الاستعمار المباشرة و الغير مباشرة ، دون اكتراث لمصلحة الشعب و الذي هو أولى بهذه الثروات المهدورة ، و لا يخفى على أحد " أن كون الدولة –كما هو الوضع في البلدان العربية – مربوطة إلى مراكز خارجية مانع من إنجاز تطور اقتصادي و اجتماعي ، و الذي هو شرط أساسي لإيجاد مجتمع مدني حقيقي "[2].

بعد هذين التيارين برز التيار الإسلامي ، في إطار مشروع عرف بأسلمة المجتمع و محاولة بناء دولة إسلامية ، تحافظ على الهوية الإسلامية وفي مقابل الغزو الثقافي القادم من الغرب و الذي دمر كل مقومات الأمة الإسلامية و حطم ثوابتها حتى بات الفرد العربي أشبه بالفرد الغربي منه بالفرد المسلم ، و بالطبع قد اصطدمت هذه التيارات الإسلامية مع كل من القومين و اليسارين بحكم اختلاف مبادئهم و أفكارهم جذريا و اعتبرتهم يحملون أفكار معادية للإسلام ، دون أن ننسى أنها تصالحت معهم في فترات معينة لكن لمصلحة معينة لا لحصول توافق فكري يذكر .وقد شهد هذا الإسلام السياسي عنفوانا في الحماس سرعان ما خمد بعد القمع الذي تعرض له ، و إن ظل يشكل قوة في الأوساط السياسية .

ثم ظل العالم العربي بعدها يعيش في ظل قوى ديكتاتورية دمرت المشاركة السياسية بشكل ممنهج ، لكن اليوم تشهد المنطقة العربية قيام حراك فكري ثقافي سياسي يأخذ في التوسع ، و التشكل بقوة اكتسبتها و كونتها أزمة حقيقية يعيشها المجتمع العربي اليوم و بالتحديد في مسألة الدولة ، فيكون من البديهي القول " أن

[1]- برهان غليون ، نقد السياسة "الدولة و الدين " ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2007 ، ص 165.
[2]- علي أومليل ، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية ،دار التنوير، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1985 ، ص 200 .

نشأة الدولة ترد إلى أزمة المجتمع المدني ، إنها أزمة التكامل المرتبطة بالفشل المشترك لأشكال التضامن التعاقدية و أشكال التضامن الطوائفية "[1].

ذلك أن مسألة بناء الدولة تشكل مشكلة أساسية داخل العقل العربي و معاناته منها مرتبطة به منذ بداياته الأولى " فالعصبيات القبلية في الجزيرة العربية كانت تولد باستمرار سلطات متقطعة و متبعثرة و متنافسة و متحركة و مرتبطة

بالعقائد و التقاليد و الآلهة المتنوعة تنوع هذه العقائد و التقاليد ، و لم تكن المنافسات القبلية و العشائرية توفر المدن الأساسية كمكة و يثرب و الطائف حيث بذل النبي كل جهوده في التوحيد و تجاوز هذه العصبيات القبلية التي تقسم المجتمع و تنهكه "[2] .

و عليه يكون هذا المنطق العشائري القبلي و إن لم يعد يرد كما في الماضي و تطبع بطبائع الحضارة ، إلا أنه يظل المحرك الأول للاشعور الجمعي عند الفرد العربي ، و بالتالي يشكل لاعبا أساسيا، أعاق قيام دولة حقيقية تستطيع تسيير المجتمعات و التي تخضع لها و للقانون في المقابل ذلك أنه " في وسع واقعية الميلاد الحديث للدولة أن توحي بأن المجتمع لم يتشرب بعد ، و بما يكفي فكرة النظام و القانون و الولاء لسلطة عليا موحدة و مركزية "[3] .

و بالعودة إلى الحراك السياسي التغييري الحاصل اليوم في الوسط العربي الإسلامي ، يتبين لنا بروز تيار جديد يقود الساحة هو التيار الليبرالي ، و الذي جمع في طياته جميع الإختلافات و حاول التوفيق بينها و ساعده في هذا التوافق تحول اليسار الثوري إلى يسار ديمقراطي ، مما وحد الطاقات .

و تزامن هذا مع بروز نقطة في غاية الأهمية هي بداية التحول المفاهيمي الفكري الحاصل لدى أطراف سياسية ، و هيئات اجتماعية ثقافية عديدة إضافة إلى المجتمع ككل ، و هي التوجه و التجمع حول مفهوم واحد ، هو مفهوم الحرية ، هذا

[1]- برتان بادي ، الدولتان ، مصدر سابق ، ص 132 .
[2]- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نفد و اجتهاد ، مصدر سابق ، ص 60.
[3]- بلقزيز ،، فكرة الدولة في المخيال العربي ... محاولة تحليل ثقافي ، http://infobelkzizabdelillah.over-blog.com/article-29557739.html.

المفهوم الذي قرب اليساريين من الليبراليين و دفع بالجماهير للإلتفاف حول مطالبهم و دعمهما ، بالإضافة إلى تقرب الليبراليين من اليساريين بالمقابل عبر تبنيهم فكرة العدالة الاجتماعية .

ففي هذه المرحلة " تتحول الحرية إلى مبدأ و وسيلة معا لتحرير الإنسان و إعادة تكوينه ، سياسيا كمواطن حر يساهم في بناء قوانين المدينة ، و عقليا ، كانسان متحرر من الخرافات الطبيعية و المكتسبة و من الشعور بالضعف و من العادة و من الخنوع التاريخي و الجماعي "[1] ، و يشكل هذا المفهوم الجديد للحرية ، انتفاضة على المفهوم التقليدي لها و المرتبط بالاستعمار و التحرر منه . و انتقالة إلى وعي متجذر لها - أي الحرية - تمثل في المطالبة بالديمقراطية و تحقيق المساواة و تطبيق حقوق الإنسان و الالتزام بها ، و كذا حفظ الحريات العامة ضد القمع الممارس عليها .

إضافة الى المطالبة بالمواطنة و الحرص على تحقيقها كواقع معاش , و محاولة الخروج من قوقعة الاقليات و المذاهب سواء العرقية أو الدينية , هذه الثقافة التي لا زالت لاعبا أساسيا داخل المخيال الاجتماعي تحركه و تأثر على انتاج المواقف و الافكار . ولا يخفى أن الفاعل الاجتماعي داخل مجتمعه يتحرك انطلاقا مما تمليه عليه التقاليد و الموروثات القبلية و الراسخة في داخله و ليس تبعا لتحقيق هدف أو قيمة مارسها بذاته وبوعيه , و هذا ما يحاول الفرد العربي اليوم الانتفاض عليه.

هذا المخاض الذي تعيشه السياسة العربية اليوم في اطار انتاج ما يسمى بالدولة المدنية يتجلى اليوم في " الربيع العربي " , حيث و الرغم من كل ما يؤخذ عليه ان كان ربيعا أو خريفا إلا أنه لا يمكن انكار أن هناك موجة وعي شبابية بضرورة التغيير يتجلى في اعادة بناء دولة تكون قادرة على تحقيق مطالبهم و تكون صوتهم الناطق و تسمح بقيام معارضة حقيقية لا تقمع بمجرد ابداء الملاحظات النقدية على عكس الانظمة السابقة التي كانت قاعدتها الاساس " هي أن المعارضة يمكن أن

[1]- برهان غليون ، نقد السياسة الدولة و الدين ، مرجع سابق ، ص 165 . 166 .

تخوض الانتخابات لكن محظور عليها الفوز , بل تم فقط تجاهلها مع تعليق و إعادة كتابة قواعد اللعبة السياسية "[1] .

بالموازاة , هناك خوف و حذر مقلق ينتاب المفكرين من أن تدمر هذه الموجة التغييرية من طرف بعض الأطراف ، التي تطمح الى السلطة منذ أمد بعيد ، و قد تجسد هذا الخوف في التيار الإسلامي العائد من جديد إلى الساحة و الذي ركب موجة الحراك السياسي و تبنى عملية التحول الديمقراطي ، لكن وفق آلياته الخاصة و الغامضة في آن واحد معا.

هذه الآليات الغامضة هي التي يخشى المواطن العربي اليوم من أن يصطلي بنارها و بالتحديد الخوف من الجماعات المتشددة و التي دخلت في المشاركة السياسية و أبرز مثال على ذلك هو حزب النور السلفي في مصر ، لكن تبقى الأنظار دوما شاخصة حولها ، خوفا من أن تكون مشاركتها في العملية السياسية مطية تبتغيها للانقضاض على عملية التحول الديمقراطي ، فلا يمكن إنكار " أن الحركات الإسلامية يمكن أن تكون إقصائية ، فهي لديها مشكل في التعاطي مع غير المسلمين كمتساوين تماما في الحقوق المدنية " [2] .

و هذا ما يظهر جليا في الصراع المستفحل بين الأقباط و المسلمين في مصر و المؤجج من طرف هذه الحركات .

كما ان الخوف منها يتأتى أيضا من المبادئ التي تنظر لهذه الجماعات ، من مثيل ضرورة قيام دولة إسلامية و أسلمة المجتمع ، و فرض الحجاب و محاربة كل من يعتنق الأفكار الغربية ، و افكارها هذه توحي بوجود إشكالية حقيقية في تعاملها مع الآخر ، و التي " ترجع إلى عوامل عدة ، في مقدمتها سببان جوهريان أحدهما

[1]-ناثان براون ، المشاركة لا المغالبة، مصدر سابق ، ص 297.
[2]- المصدر انفسه ، ص 323.

وقائع التاريخ التي كان الآخر فيها معاديا للمسلمين و متربصا بهم ، و ثانيهما تأويل النصوص الشرعية ، و تحميلها بما لا ينبغي أن تحمل به "[1] .

و يبقى السبب الثاني هو الأبلغ لأن الأول اندثر مع الحروب الصليبية بالرغم من أن هذه الحركات غالبا ما تطرحه كعنوان للمؤامرة التي تستهدف الإسلام ، فغالبا ما " يسيطر على الخطاب الأصولي وعي "مؤامراتي" يصور العالم كله منخرطا في مآمرة مخططة و مرسومة ضد الإسلام "[2].

لكن تبقى مشكلة قراءة النص هي المشكلة الأساس ، فنلاحظ تقلص دور العقل في بناء المعرفة و في فهمه لها ، على اعتبار أن النص و الوحي هما المصدران الوحيدان للمعرفة ، و تجدر الإشارة إلى أن المسألة المعرفية "الإبستيمولوجية" تلعب دورا هاما في بناء ثقافة شعب ما أو في بناء آليات صحيحة يشتغل عليها العقل العربي.

هذا الوضع وضع حتى الجماعات و الأحزاب الإسلامية الوسطية و التي تحاول الانفتاح على الآخر و الاعتراف به و التعامل معه بمنطق المشاركة ، في مأزق حقيقي صعب عليها العمل في الوسط السياسي ، مما جعلها هي الأخرى في صراع علني مع الجماعات المتشددة (السلفية) و يتحقق هذا في تونس علنا مع الهجمة العلمائية "جامع الزيتونة "على الفكر السلفي و "مشايخ الأزهر" في مصر ضد هذا الفكر أيضا .

بيد أن " اللعبة السياسية التي تشارك فيها الحركات الإسلاموية المعاصرة ، إنما تتأتى من نطاق عالم جديد و ليس عودة الى نطاق ثقافي تقليدي ...فهي مرتهنة اقتصاديا للنطاق العالمي في ممارسة سلطتها , في حين أن مجتمعها قد تغلغلت في

[1]-فهمي الهويدي ، الإسلام و الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 22.
[2]-محمد جمال باروت ،يثرب الجديدة ، رياض الريس ، بيروت ، لبنان ،ط 1 ،1994، ص 148.

أعماقه الأنماط الغربية و لا أحد يستطيع وقف الراديو أو التلفزيون و الاشرطة و لا الاسفار و لا المسافرين "[1] .

مما سبق يتبين أن موقف الحركات و القوى الاسلامية من الديمقراطية يتخذ شكلين أساسيين : التحريم القاطع انطلاقا من التأويل المعتمد على ضرورة قيام دولة ثيوقراطية دينية وفقا لشريعة الله و يتموقع هذا داخل السلفي التكفيري , أي التيار المتحرك داخل العنف . أما الشكل الثاني فهو التيار الاسلامي الحركي الاصلاحي الذي يقبل و لا يقبل بالديمقراطية أي القبول بها داخل جانبها التطبيقي لما خلفته آلياتها من استقرار مؤسساتي للفعل السياسي و من خدمة للمجتمع و الانسان , و بالمقابل تخوف من مرجعيتها النظرية "العلمانية" التي قد تتعارض و الثوابت الاسلامية , و بالتالي يتأرجح موقفها بين القبول بالجوانب الايجابية من قبيل التعددية و حق الاختلاف و رفض الجوانب السلبية في الوقت ذاته , أي تلك العلاقة التي وجدوها تربط بينها وبين اللائكية .

إذن هناك محاولة لتجاوز الأزمة السياسية عبر العودة للنظام الديمقراطي لبناء نظرية فاعلة في الحكم و التوفيق بينها وبين الثرات الاسلامي و من هنا ترد محاولات الاسلاميين تطوير أطروحاتهم لكي تستوعب هذه المفاهيم الغربية , دون أن نهمل الجانب الاقتصادي ذلك أن ضعف التحليلات الاقتصادية أيضا اعاقت المشروع الاسلامي في تقديمه رؤية استراتيجية ذات آليات تحرك المؤسسات داخل الدولة .

وعليه وجب الوعي "أن ابتكار الدولة هو ظاهرة مستمرة ، لا يقدم تكوينها سوى جزء من هويتها ، فالدولة تردنا أيضا و خصوصا إلى العملية البطيئة للاستقلالية و المأسسة التي تم فيها تمايزها كما تم تحديد دمجها في المجتمع و تزويدها بالموارد الفعالة "[2] .

[1] اوليفيه روا ، تجربة الإسلام السياسي , مصدر سابق , ص 192
[2]- برتنان بادي ، الدولتان ، مصدر سابق ، ص 134 .

فالديمقراطية ممارسة آلية خاضعة للتطور و التغيير و التبيئة ، بحيث تتناسب و الثوابت و المتغيرات المحيطة بها و المتعلقة بالمجتمع الواقعة فيه ، فهي ليست نظرية جامدة كاملة جاهزة للتطبيق فقط ، و إنما هي مصدر تجارب و مواقف وضع ثقافي معين دون أن نهمل كون " أن المجتمع يكون أكثر ديمقراطية إذا ما كان قادرا على أن يضمن أن كل الأصوات يجب أن تعتبر متساوية ، و أن الكل لهم دعاوى متساوية في مجال صنع القرار العام " [1]، فغياب مفهوم المعارضة الحقيقي يظهر وجود أزمة داخل المجتمع و ضعف قدرة على استيعابها و تحديد أهم اشكالياتها .

و بالتالي يمكن استنتاج قيام عاملين أساسيين بعملية التأصيل للديمقراطية في مجتمع من المجتمعات و " يستحقان المزيد من الاهتمام ، الأنماط الاجتماعية الخلقية التي تشجع على اقامة الديمقراطية على المدى البعيد ،و الوكالات الخارجية التي تمارس الضغط على أنظمة الحكم لتتجه نحو الديمقراطية "[2] .

أخيرا ، من الواجب التنويه إلى أن الديمقراطية مع كونها مطلبا حيويا لحل الأزمات القائمة في العالم العربي المسلم ، إلا أنها في المقابل تطرح و ستطرح مشاكل عديدة على الساحة ،و هذا يعود إلى النظري التي تنبني عليه .

فهي قد وردت في اطار فصل الزمني و الديني ، أي فصل السياسية عن الدين، و تحقق وهذا مع سقوط احكم الكنسي في أوروبا ، كما أن بدعواها المتجه نحو احقاق الحرية لكافة المواطنين ، قد شرعت لزواج المثليين أيضا ، و شرعت لقوانين عديدة قد تشكل طابورا محرما داخل المجتمع الإسلامي و العربي عامة لأنها تمس العادات و التقاليد بصفة عامة .

[1]- ناثان براون ، المشاركة لا المغالبة ، مصدر سابق ، ص 322 .
[2] - تشارلز تيللي ، الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 332 .

و هذا ما يستوجب الوعي بأن " كل ديمقراطية تواجه معضلات أخلاقية و سياسية ناجمة عن التناقض بين أولويات السياسة العامة و الفهم المنتشر على نطاق واسع بين المواطنين "[1] .

هذه الملاحظة تستوجب أن لا يطرح الشارع الديمقراطية كحل مثالي فقط ، و يعلق جميع آماله به ، بل يتوجب عليه أن يتعامل معها واقعيا ، و يحاول خلق إطار معرفي جديد يبني عليه تصوره لنظام الحكم بحيث يتجاوز فيه المفاهيم التقليدية و يأخذ بالمفاهيم المعاصرة ، فيطرح في مقابلها تصورا معرفيا فعالا و منسجما و ناجعا داخل الممارسة السياسية العربية الإسلامية ؛يحاول فيه أولا وقبل كل شيء خلق علاقة اندماج بالشعب الذي هو القاعدة الأساس لأية ممارسة .

كما يتوجب الوعي أن الديمقراطية ليست مشروعا حزبيا ، يستطيع أي حزب من الأحزاب تحقيقها أو انشائها ؛ بل هي مشروع وطني تلتقي من حوله كل الأحزاب و التيارات المختلفة الأطياف ، سواء أكانت علمانية أو إسلامية و تحاول خلق و وضع برامج عمل قاعدتها الأساس الحوار المنفتح و العمل وفق أولويات محاور الاتفاق و تؤجل محاور الاختلاف إلى ما بعد بناء الدولة الديمقراطية العربية الحقيقية و الواعدة التي هي في مصلحة الجميع و مطلب الجميع أيضا .

[1] - المصدر السابق ، ص 189 .

الخاتمة

إن جدلية الدين و السياسة داخل الفكر الإسلامي ، مسألة معرفية مهمة للغاية ، كرس لها المفكرون معظم دراساتهم و أبحاثهم . كما أنها تشكل جزءا ملحا و دائم الطرح في الساحة الثقافية و الفكرية الإسلامية ، إذ أنها تتسم بالعمق و الكثافة و الجدل ، مما يجعل أبواب الاستشكال و الاختلاف تفتح على مصرعيها و كذا أبواب الاتفاق .

فبعد وفاة النبي محمد " ص " بدا الإسلام بحاجة واسعة إلى تنظير معرفي لموضوع الحكم أي السلطة و طبيعتها و كيفية تحققها ، و محتاجا أيضا إلى تحديد واضح المعالم لميكانزماتها و آلياتها و هذا ليتسنى له التوسع الجغرافي و الاقتصادي و كذا المعرفي و هذا هو الأهم ، و قد تحقق هذا التوسع إلى حد ما فيما يصطلح عليه بالفتوحات الإسلامية .

و الملاحظ أيضا أن الخوض في المسألة السياسية عند المسلمين لم يكن ليرد دونما الانطلاق من الحيز الديني ، و الخلفية الأخلاقية التي اكتسبتها من رسالة النبي محمد "ص " ، هذا الاقتران أو الترابط بين السياسة و الدين داخل العملية التأسيسية للعملية السياسية في الإسلام جعل منذ ذلك الحين و إلى يومنا هذا ، جدلية الديني و السياسي إشكالية جوهرية و محركة داخل العقل العربي السياسي الإسلامي ، بحيث شكلت منعطفا تاريخيا ملحا لا بد من أن تنطلق منه أية مناقشة و لا بد أن ينتهي أو يتوقف عنده أي حوار سواء أكان ذو طبيعة سياسية أو ثقافية أو حتى الاقتصادية .

و قد تجلى هذا الاقتران بوضوح تام في واقعة اجتماع بني ساعدة و لا يمكن لأي باحث أن يغض الطرف أو ينفي أن أول بوادر الخلاف الإسلامي حول مسألة التنصيب أو خلافة النبي في تركته السياسية ، قد بدأ من هناك ، و عليه فقد كان هذا الاجتماع سببا في بلورة منعطفات كبيرة داخل التاريخ الإسلامي و بروز تيارات متنوعة من سنة و شيعة و خوارج و غيرهم .

هذا ما يؤكده الكثير من المفكرين حين وجدوا أن مرحلة الخلافة و التي كانت بمثابة المرحلة التأسيسية للهوية الإسلامية ، و ما رافقها من حروب و فتن تنازعية و انقسامات سياسية ، كانت و لا تزال حاضرة في الوعي الإسلامي حضورا مؤثرا فيه ؛ حيث ترسم مجاله السياسي ويحدد توجهاته في الكثير من الأحيان .

المنعطف الآخر الذي تشكل و نتج عن هذا الاجتماع هو ظهور مفهوم الشورى ، فقد كان – أي الاجتماع – اللحظة التأسيسية الأولى التي بلورت مصطلح الشورى و أخرجته إلى حيز التداول في الثقافة الإسلامية ، و إن كان له بوادر قبلية إلا أنه بعد وفاة النبي ، قوم و طرح كعنوان كبير و محرك لأداءات السياسة الإسلامية و لا زال إلى اليوم يتمثل كتقليد كبير ينبني عليه العقل السياسي العربي .

و بالتالي مسألة اشتباك الديني بالسياسي أو كما يعبر عنها أحيانا بالزمني و الروحي ، شكلت اللحظات الأولى لبداية التجربة السياسية في الإسلام ، و تمثلت و أسست للما قبليات أو الركائز التي انبنى عليها المجال السياسي الإسلامي للقيام ، هذا الأخير أي المجال جمع بداخله ميكانيزمات الشخصية العربية و ما حملته معها من الوثنية إلى التوحيد .

أو بتعبير آخر جمع بداخله كل الأفكار و النفسيات التي شكلت الآشعور الجمعي للعرب و كل الأساطير ة القصص المكونة لمخيالهم الاجتماعي التي عاشها الإنسان البدوي الجاهلي و إلى حين انتقاله للإسلام ، و ما رافقه هذا من تغيير في الأفعال و الممارسات و ما هذا الربط ، إلا دليل وواضح على التركيبة المعقدة للشخصية العربية الإسلامية ، و التي انعكس تعقيدها على مسار تكون العملية السياسية ، و لهذا كان من الصعب جدا تحديد أو ضبط مكونات و محددات المجال السياسي في الإسلام .

هذه الإشكالات التي رافقت المرحلة التأسيسية ، لا زالت مرتبطة بالفرد المسلم و جعلته عالقا بلحظة زمنية عمرها أكثر من 1400 سنة ، و متحركا في إنتاجه السياسي انطلاقا منها ، و هذا التفسير الوحيد لتبرير فشله إلى اليوم في تأسيس دولة أو بناء فكر سياسي ذو قواعد معرفية يفضي إلى ممارسة عقلانية و ناجحة على الساحة السياسية .

المبرر الآخر هو انتقال الفرد العربي من القبيلة و التي يرافقها التحرر من الحكم المركزي بصفة ما إلى مرحلة الخلافة ثم إلى الملك ثم إلى الخلافة العثمانية ، ثم اليوم مع الدولة القطرية ، خلف لديه حالة من الآإستقرار النفسي و حالة من اللآتجاوب مع مفهوم الدولة و سلطتها ، لا وجود داخل لاوعيه لأي نوع من التفاعل أو حالة من الشعور بضرورة الدولة و الحاجة إلى أجهزتها .

هذا ما خلف تناقضا تاريخيا بين كل من السلطة و المجتمع العربي دفع بهذا الأخير إلى أن يتمرد عليها في الكثير من الأحيان و لا يعترف بها في أغلب الأوقات.

هذه الحالة السابقة تؤثر اليوم أيضا في طبيعة العلاقة بين كل من الدولة و المجتمع المدني و جعلتها علاقة مضطربة ، مكهربة على الدوام . و تفسيرها الأقرب إلى العقلانية هو ما عانت منه الدولة طيلة التاريخ الإسلامي من تكون و انحلال معا و دوما ما خلفت هذه الحالة نفورا داخل الآشعور السياسي من المركزية و التمركز ، و لهذا دوما ما يشعر المواطن العربي بالتمايز عنها – أي الدولة – عوض التماهي .

كما أن عجز الفكر السياسي الإسلامي عن تقديم رؤية واضحة لطبيعة الحكم ، ساهم بشدة في ما آلت إليه أوضاع العالم العربي ، وما ممارسة النظرية الماركسية أو الليبرالية إلا انعكاس واضح لمدى الضعف الذي تعاني منه الوعي السياسي الإسلامي.

كما أن تنامي التيارات الإسلامية المتشددة ما هو إلا تعبير حاد عن أزمة فكرية عميقة يعيشها الفكر الإسلامي ، و الأخطر أن هذه التيارات و الحركات تمارس النضال أو المشاركة السياسية ، دونما أية محاولة للإعادة قراءة التراث و تأويله و تحديثه وفق متطلبات العصر .

فهي لا تمارس النقد المعرفي العميق لممارسات العقل الديني بل تحاول العمل بالتراث و الأخذ به كما هو ، و دون أن تعي أن ما كان يصلح للإسلام في العصور السابقة ، لا يمكن و لم يعد يصلح اليوم .

و عليه فدعواتها لتطبيق الشريعة الإسلامية و العمل بما أنزل الله و الأفكار المطروحة اليوم في الساحة السياسية ؛من قبيل الدولة الإسلامية و الحاكمية ، كلها أفكار بحاجة إلى إعادة النظر و لا يمكن الأخذ بها ابتداءا و دون مراجعة .

إن المجتمعات الإسلامية اليوم قد تغيرت ، و كذا المجتمع الإنساني ككل ، فلم يعد هناك فتوحات و حروب بين الممالك و لا جزية و لا خليفة للمؤمنين .

نحن اليوم أمام مجتمع مدني يشكل كل أفراده المختلفي العقائد من مسيحيين و مسلمين و أقباط و و .... ، و أفرادها المختلفي العرق من عرب و قبائل و غيرها، كلهم مواطنون يعيشون تحت كنف دولة ويحتكمون إلى دستور واحد توافقي يوضع من طرفهم أي دستور وضعي يضمن مصالح الكل و حريات الجميع.

هذا داخليا ، دون أن ننسى الوضع العالمي ككل ، فهناك تغييرات جيوسياسية و اقتصادية و اقتصادية تقضي التعامل مع الآخر المختلف في اللون و الجنس و الدين ، هذه العلاقات الجديدة تستوجب حراكا واسعا لتغيير أنماط التفكير الرجعية و القديمة داخل العالم العربي ، فالعالم اليوم أضحى قرية صغيرة يستلزم العيش فيها فكرا مطاطيا إن صح التعبير ، لينا لكي ينفتح على الآخر ، قاصيا لكي لا تضيع هويته وسط هوية الآخر .

وهذا ما حاول المفكرون كجمال الدين الأفغاني و الطهطاوي ، طرحه في الماضي فيما عرف بالإصلاحية أو مرحلة الفكر النهضوي و التي شكل سؤالها عن كيفية تجاوز التأخر و الانحطاط و تحقيق التقدم و الحداثة الإشكال المركزي و الجوهري التي حاولت العمل عليه ، و تحقيق مطلب الإصلاح داخل المجتمع العربي الإسلامي.

حيث تجاوز الحال هذا المطلب ، فطرح الإصلاح تحت عنوان الإصلاح الاجتماعي و السياسي ، و حاول المفكرون أن ينهضوا بفكرة الإصلاح ؛ من الفهم المغلق الذي تكون طيلة قرون عدة ؛ حين ربط بينه دوما وبين التدين و الالتزام الأخلاقي أي الإصلاح الديني ، في حين أن المفهوم تجاوز هذا الربط بكثير،

بعد هذه المرحلة شهد الفكر العربي انقطاع واضح ، فصل بين مرحلتين أي هذه المرحلة النهضوية و بين المرحلة المعاصرة و التي تغيرت فيها ملامح و مطالب الفكر العربي بمختلف تجلياته ، سواء الإسلامية أو القومية أو الليبرالية ، و التي حاولت الاهتمام بمجموعة من المطالب و القضايا المتعلقة بالديمقراطية و العدالة و العولمة و غيرها .

فنلاحظ اليوم بوادر خطاب سياسي منفتح نحو الآخر إن لم يكن محاولة للانسلاخ عن هيكله الأول بالمناداة بالمساواة و الحوار ، أو بالإقبال على العملة الانتخابية طبعا رغم تشكيكهم بالسلطة الأخلاقية للنظام السياسي القائم عليها ، و رغم أن ظاهرة الانتخابات ظاهرة قديمة ، إلا أن المشاركة اليوم تحمل في طياتها تحولا نوعيا و كميا من حيث الحديث عن الخيارات الإستراتيجية و الإصلاحات و ضرورتها .

و بالرغم من أن المشاركة السياسية و عملية خلق مجتمع مدني ، عوض هذا المجتمع الأهلي القائم اليوم بالإضافة ، إلى أن الخيار الديمقراطي مسألة صعبة و شاقة و لا يمكن أن نأمل بتحققها في غضون عام أو عامين ، إلا أن هذا التحول المعرفي و الفكري لا يمكن إلا أن يبشر ببارقة أمل تنعش آمال الشعوب العربية.

أخيرا ، ليس من السهل أن نقرأ خارج قراءة و نسق السلف ، أن نقرأ " الهنا و الآن " بدون أن نسأل عن القراءة التي احتوت النص التأسيسي و جعلت من "الهنا استمرار للهناك " ، و أصبح ما ينتسب لها لا حاجة إلى أن يقرأ ، إنه معروف مسبقا معرفة لا تدع للشك من مجال و لا توجد رغبة في الزيادة من المعرفة .

إننا بحاجة إلى القراءة بالسؤال والتي تعني الاتصال المفتوح بين القدرة و الاستحالة ، و السؤال وحده الذي يمكن له أن يفتح هذا العقل المسدود و الضيق الأفق.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر :

القرآن الكريم

1) ناثان ج. براون ، المشاركة لا المغالبة ، تر. سعد محيو ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2012 .

2) محمد عبده ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج 3 ، الإصلاح الفكري و التربوي و الإلهيات ، دار الشروق ، بيروت ، ط1 ،

3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، الطبعة الرابعة ، 2000 .

4) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة 1990.

5) -محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب، العلمية ،بيروت ، لبنان ، ط1،1407هـ،ج 2 .

6) محمد أركون ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، تر . هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط 1 ، 2011.

7) محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، تر . هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط 4 ، 2011 .

8) محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، تر. هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان، ط 3 ، 1998.

9) عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2006 ، ص 89 .

10) ريجيس دوبريه ، نقد العقل السياسي ، تر. عفيف دمشقيه ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1986.

11) روجيه كايوا ، الإنسان و المقدس ، تر، سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ،ط 1 ، 2010 ، ص 39 -40 .

12) رفاعة رافعة الطهطاوي ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة ، مصر ، بدون طبعة .

13) خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،مطبعة الدولة محاضرة تونس المحمية 1284،ط1،.

14) خوسيه كازانوفا ، الأديان العامة في العالم الحديث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط1 ، 2005

15) جون جاك روسو ، العقد الجماعي أو مبادئ الحقوق السياسية ، تر .عادل زعيتر ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط 2 ، 1995 .

16) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى ،إعداد وتقديم هادي خسرو،مكتبة الشروق الدولية القاهرة مصر،2002،.

17) تشارلز تيللي ، الديمقراطية ، تر ، محمد فاضل طبَاخ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ، 2010.

18) برتيان بادي – بيار بيرنيوم ، سوسيولوجيا الدولة ، ت . جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح،مركز الإنماء القومي، بيروت ، لبنان ط الأولى.

19) برتراند بادي , الدولتان , تر. نخلة فريفر , المركز الثقافي العربي , لبنان ,ط 1، 1996.

20) أوليفيه روا ، تجربة الإسلام السياسي ، تر . نصير مروه ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1996.

21) ابن عبد ربه الأندلسي ، العقد الفريد ،طبعة الكترونيةwww.al-mostafa.com

قائمة المراجع :

22) فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، دار الشروق ، عمان ، ط 3 ، 1988 ، ص

23) علي شلش ، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1987.

24) صالح زهر الدين ، الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم الآخر ، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط 1 ،2012.

25) محمد عبد الحكيم خيال , دستور الوحدة العقادية الفكرية , دار الشهاب , الجزائر ,بدون طبعة

26) حسن البنا , مجموعة الرسائل , طبعة الكترونية . www.daawa-info.net

27) -عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 7 ، 2001

28) -عبد القادر عودة ، الإسلام و أوضاعنا السياسية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، بدون طبعة ، 1981

29) -علي أومليل , في التراث و التجاوز , المركز الثقافي العربي , بيروت لبنان , ط1 1990. ---صالح زهر الدين ، الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، دار الحافي، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2012.

30) صالح زهر الدين ، الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، دار الحافي، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2012.

31) عبد الإله بلقزير ، تكوين المجال السياسي الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1

32) محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، دار الشروق، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1988.

33) -بلقزير، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط ، 2 ، 2004 .

34) 1- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ن لبنان ، بدون طبعة ، 1980 .

35) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، تقديم محمد سليم العوا .
http://www.fichier-pdf.fr/2012/04/28/fichier-sans-nom-4/

36) عبد السلام ياسين ، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين ،طبعة الكترونية .

37) القبانجي ، الإسلام المدني ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2009.

38) 1- الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الشرق ، بيروت ،لبنان ، 1989 -المودودي ، تفسير سورة النور ، دار الشهاب ، الجزائر ، بدون طبعة

39) -حسن الترابي، ثغرات في الفقه السياسي ، الشركة العالمية لخدمات الإعلام ، الخرطوم ، 1988

40) - خاتمي ، الإسلام والعالم ، تر سليم العوا مكتبة الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1999.

41) -محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والدولة الدينية ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1988.

42) -المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، بدون طبعة ، 1980 .

43) -علي أمليل ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى، 1975.

44) خليل عبد الكريم ، الإسلام بين الدولة الدينية و الدولة المدنية ،سينا للنشر ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1995.

45) برهان غليون ، نقد السياسة "الدولة و الدين " ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2007.

46) محمد جمال باروت ،يثرب الجديدة ، رياض الريس ، بيروت ، لبنان ،ط 1 ،1994.

47) حسن ملحم ، التحليل الاجتماعي للسلطة ، منشورات دحلب ، الجزائر ، 1993.

48) فهمي الهويدي ، الإسلام والديمقراطية ، مؤسسة الأهرام للترجمة و للنشر ، القاهرة ،مصر،ط الأولى ، 1993

المعاجم والموسوعات:

49) - صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، الجزء الأول ،دار الفكر اللبناني ،1982 .

50) - ر.بورن و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الإجتماع ، تر. سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط1 ، 1986.

51) - أندري لالاند، موسوعة أندري لالاند، منشورات عويدات، بيروت،ط2،2002.

52) Paul foulquie، dictionnaire de la langue philosophique، presses universitaires de France ، 1969.

53) Michel blay، grand dictionnaire de la philosophie ، LarousSe، paris.

المجلات و الدوريات:

54) محمد حفيان ، - الطهطاوي ، التأصيل المعرفي بين إرضاء الضمير و أرضاء الأمير ، مجلة متون ، العدد الرابع ، ديسمبر ، 2010 ، سعيدة .

55) هشام صالح , التسامح و الحرية الدينية في الفكر الأوربي ،مجلة يتفكرون , عدد 1 , ربيع 2013 , ملف العدد التسامح و الحرية.

56) عبد القادر بوعرفة، العرب و سؤال الحرية ، مجلة يتفكرون , عدد 1 , ربيع 2013 , ملف العدد التسامح و الحرية.

الفهـرس

إهداء

كلمة شكر

المقدمة .....أ- ز

الفصل الأول : الأحداث .....الأصول و الممارسات

المبحث الأول : المجال السياسي : التكوين والنشأة..... 03

المبحث الثاني : الشورى والديمقراطية ... تجانس أم التباس ! 18

الفصل الثاني : الدولة .....النموذج والتاريخ

المبحث الأول : في الدولة بين البعدين الإصلاحي و الوطني 39

المبحث الثاني : الدولة .... بين التحرر و التكفير 53

الفصل الثالث : .....الدولة بين الاستئصال و إزاحة الآخر .

المبحث الأول : الحركة الإسلامية : مفاصلة أم مفاضلة ! 70

المبحث الثاني : الديمقراطية ما بين التداول والاستعمال 91

خاتمة 106

قائمة المصادر والمراجع 112

الفهرس

ملخص

نحاول أن نهتم في هذه المذكرة بالتعريف بمسار مفهوم الدولة و علاقتها بالبعد الديني داخل الفكر السياسي العربي الإسلامي، و البحث عن مجموعة الأحداث و الممارسات التاريخية و السياسية و الإجتماعية التي تحكمت بتكون المجال السياسي العربي الإسلامي و ساهمت في تبلوره و تأثيره على الواقع السياسي و الاجتماعي سواءا في الماضي أو اليوم .أي البحث عن ذلك الثابت و المتغير في مفهوم الدولة و داخل نظام الخطاب و فلسفته و مبادئه الموجهة في مناخ الثقافة السياسية التي نشأ بها ، فأي خطاب لا يمكن الإلمام به من دون فحص خلفياته التاريخية المؤطرة لتشكله و المحددة لمجال صيرورته و تطوره. إضافة إلى تناول موضوع المشاركة السياسية النامية اليوم في العالم العربي و بخاصة تلك المتعلقة بالحركات السياسية الإسلامية من خلال الإطلال على الإيديولوجية الإسلامية المحركة لهذه الحركات و الإضاءة على بؤر التوتر في العقل العربي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية :

الدولة؛ الشورى؛ الديمقراطية؛ المجال السياسي؛ المخيال الاجتماعي؛ الا شعور السياسي؛ العقل الجمعي؛ الدين؛ المواطنة؛ المشاركة.

نوقشت يوم 04 ديسمبر 2013