سلسلة مركز أورلدراسات
٤

الديمقراطية

وجهات نظر إسلامية

بحث استقرائي عن آراء بعض الإسلاميين حول الديمقراطية

هاشم مرتضى

الديمقراطية

وجهات نظر إسلامية

الديمقراطية وجهات نظر اسلاميّة

هاشم مرتضى

منشورات الإجتهاد

الطبعة الاولى / ٣٠٠٠ نسخة

١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨ م

ISBN : 978-964-2941-30-8

توزيع

الغدير للطباعة والنشر والتوزيع: ٩٨٩١٢٥٥١٤٤٢٦+

مكتبة بساتين المعرفة ـ شارع المتنبي ـ بغداد: ٩٦٤٧٩٠٢٢٧٨٥٥١+

E-mail :algadeer_pub@yahoo.com

الديمقراطية

وجهات نظر إسلامية

بحث استقرائي عن آراء بعض الإسلاميين حول الديمقراطية

هاشم مرتضى

■ سلسلة مركز أور للدراسات
اسم الكتاب : الديمقراطيّة.. وجهات نظر إسلاميّة
المؤلّف : هاشم مرتضى
الطبعة الاولىٰ : ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨م
تصميم الغلاف : علاء الجعفري

جميع الحقوق مسجّلة ومحفوظة
مركز أور للدراسات
E-mail: ourledrasat@yahoo.com

مقدّمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين

يسر مركز اور للدراسات ان يقدم لقارئه الكريم العدد الرابع من اصداراته بعنوان «الديمقراطية وجهات نظر اسلامية» لمؤلّفه الاستاذ هاشم مرتضى وحين يتابع القارئ فقرات الكتاب سيكتشف جهد الباحث وسعة اطلاعه وفّقه الله لخدمة الامّة الإسلامية.

موضوع الديمقراطية أصبح هذه الأيّام حديث الساعة في عالمنا الإسلامي، الامر الذي يحتاج الى بلورة الموقف ازاءه وصياغة راي متين ليتسنى للباحث ان يتعامل مع المشاريع من هذا النوع بروح اصيلة وواعية تستوعب الافكار والطروحات بلا حساسية ولا جمود؛ فالمؤلف ـ في هذا النتاج ـ قد عرض الموضوع بامأنةٍ ودقةٍ بأسلوب ملفت للنظر عِبر اختياره لنصوص عدد من مفكري المرحلة المعاصرة من مختلف المذاهب ليشرك القارئ معه ويفتح له المجال كي يلتقط الرأي المناسب له، بيد أننا ارتأينا ان تكون هذه المقدمة متممة لبحوث الكتاب وتشكل بمثابة مقدمات تأسيسية تؤطر البحث وتمكن القارئ من الحكم على الاراء وقد تضمنت الفقرات التالية:

أولاً : الإنسان

معرفة الإنسان والتدقيق في محتواه وطاقاته وتطلعاته ، وماهي الثوابت التكوينية والعناصر المتغيرة في محتواه النفسي ، وعلاقة ذلك مع الطبيعة ، ثم مع ذاته وكذا مع الغيب، وأثر هذه الامور في حياته ومستقبله، وانعكاساتها على واقعه وتأثيراتها على المجتمعات الاخرى، ثم تدعونا الحاجة الى معرفة شكل النظام السياسي والاجتماعي الأصلح للانسان من جهة انسجامه مع تطلعاته وإنسانيته، وهل ان العقل قادر على صياغة هذا النظام الذي يؤمن سعادة الإنسان؟ وكيف يكتشف الإنسان النظام الأصلح؟ فهل يتم عن طريق التجربة او العقل او العلم والتاريخ؟ ام عن طريق الغيب والدين ولماذا هذا العراك الذي رافق الإنسانية على طول تاريخها حول مسألة الحكم والادارة والنظام؟ وهل يصلح للبشرية جمعاء نظام واحد؟ ام ان لكل حضارة نظام ينسجم مع تاريخ الحضارة وعقلها وتطلعاتها؟ هذه التساؤلات وغيرها لايمكن الاجابة عنها بمعزل عن معرفة الإنسان لاننا نبتغي تطبيق نظاماً ينسجم مع مكامن تطلعات الإنسان، وهذا التأسيس يدفعنا إلى سؤال آخر مفاده: كيف نتوصل لمعرفة الإنسان فهل يمكن ان نتعرف على الإنسان من الإنسان نفسه؟ أم من خلال الفلسفات المختلفة في رؤاها حول الكون والحياة وهذا مايجعلنا ان نحصل على تعاريف مختلفة للانسان ربّما قد تخالف الواقع الذي عليه الإنسان نفسه. وعليه فنحن أمام عدد من النماذج المختلفة في تعريفها للانسان!! كلٌّ قد خلق في ذهنه انساناً خاصاً بفلسفته.

بيد أننا نقول: هل يمكن الرجوع للمصدر الذي خلق الإنسان؟

التصور نحو الإنسان له علاقة في السياسة كما له دخل في معرفة النظام الاصلح. لانّ البعض من الانظمة تعمد على قتل طاقات الإنسان وتتعامل معه

بأحادية مما تسبب في تعطيل الجوانب الاخرى التي بها يكون الإنسان انساناً. وعلى ضوء ذلك لابد من الوقوف على بعض القراءات في معرفة الطبيعة الانسانيّة ومنها:

١ - الإنسان في ظلّ الفلسفة

البعض من النظريات تعاملت مع الإنسان بقسوة كونها تنظر اليه باعتباره مخلوقاً متوحشاً ومملوءاً بنوازع الشر.

والبعض لاحظ فيه أنّه يتكون من مجموع العلاقات الاجتماعية .

والبعض نظر اليه بأنّه ليس له كيان ثابت او صورة مثلىٰ يقوم بمقتضاها، لانّ كلّ عصر له مقايسه الخاصة والإنسان دائم التشكل على الصورة التي يقتضيها ويرتضيها العصر بلا زيادة. ولذا قيل: ان انسانية الإنسان امر لا يمكن ان يوضع له ميزان ثابت.

فالانظمة محكومة بالتبدل والتغيير ولا يمكن البت بأي نظام أنّه الاصلح لتنظيم حياته كون أنّ الإنسان خاضعاً للتغيير والتبدل حتّى أنّ نظام الديمقراطية نفسه غير ثابت لتأثره بطبيعة الانسان المتغيّرة، فاذا كانت المقدمة اعلاه أي الانظمة محكومة بالتبدل صحيحة فالنتيجة صحيحة ايضاً أي عدم ثبات الديمقراطية.

والبعض يتعامل معه كقيمة اقتصادية أو محكوم بالعوامل التاريخية، فكلّ طاقاته وتطلعاته خاضعة للمرحلة التي ولد فيها.

والبعض نظر اليه كونه ليس خيراً مطلقاً ولاشراً مطلقاً بل هو موجود مركب من الروح والبدن تتجاذبه نزعات وميول، ينبغي عليه ان يعتدل بالاستجابة لها، وان محتوى الإنسان الداخلي يمثل ساحة نزاع وصراع مستمر للقوى الموجودة في داخله تاثراً بالتقسيم الرباعي للنفس الانسانية الذي بشر به افلاطون، وسلوك

الإنسان نتيجة لتدافع هذه القوى حيث تتفاوت بين انسان واخر تبعاً لطغيان احدى القوى النفسية الاربع المختلفة فيه فقد يطغى عند فرد ما جانبه الشهواني والآخر جانبه الغضبي وهكذا.

وبما أنّ سلوك الإنسان الخارجي والتفاوت فيه هو السر في وجود النزاع المستمر بين ابناء نوعه فضلاً من الجدل الذي نشأ مع الإنسان حتى صار سبباً لتأسيس الدولة والنظام السياسي وعندها تسالم الإنسان مع اخيه الإنسان على نظام يضمن للكل حقوقه وبعد ذلك اوجد القوانين ومفهوم القيادة كضمان لسلامة الإنسان والعيش مع ابناء نوعه بسلام ووئام.

هذه بعض التصورات التي قدمتها الفلسفات حول الإنسان ولكن تبقى الدعوة قائمة لاهمية معرفة الإنسان واقعيا، كما خلقه الله لا كما ارادته وتصورته الفلسفات لأننا قلنا ان المعرفة الواقعية تشكل بنفسها معياراً لمعرفة النظام الاصلح.

القرآن من جهته قدم لنا صورة متناسقة لا تناقض فيها وكشف عن عناصر القوة والضعف التي تخالج الانسان، غير متأثرة بعوامل الحضارة والسبب يعود كون المصدر لهذا التصور هو الوحي لا الإنسان النسبي المتأثر بمحيطه.

٢ - الثنائية في الإنسان

الفلسفة الاسلامية تنظر للانسان بأنّه مركب ثنائي، فهو كما يحتاج في حركته ورسالته الى جانبه البايولوجي فهو يحتاج لمهمته الى الجانب السايكلوجي ايضاً وتأمين هذين البعدين خارج قدرة الإنسان، بمعنى ان الإنسان عاجز عن تأمين هذين البعدين لنفسه وحاجة الإنسان للبعدين يدخل ضمن مقولة علاقة الدين بالسياسة

٣ - غائية الإنسان :

الإنسان مخلوق غائي وقاصد في حركته، وانّها أي القصدية والغائية لاتنحصر بانسان دون اخر بمعنى ان الإنسان في هذه الحضارة غائي وفي غيرها محدود الغائية، فالترقب والتطلع حالة ملازمة للانسان النوع، وهذه القصدية نابعة من داخل الإنسان بدون النظر الى انتمائه الحضاري.

ثم ان هذا الترقب والتطلع ذاتي وقائم في ذات الإنسان ومستقر في محتواه فتمرده على الانظمة بشكل مستمر يكشف لنا عن نزعة التطلع لنظام ينسجم مع محتواه وتكوينه فعملية الرفض المستمر للنظم لاعلاقة لها بعوامل الحضارة. لان كل الحضارات والامم وعلى طول تاريخها تتطلع للمنقذ فنحن اذا لم نسلم بهذه الحقيقة سنقع في اشكال كون الإنسان ناقصاً وعبثياً لاغائياً او هو عنصر من عناصر الطبيعة لايحمل في داخله عنصراً مقدساً يتعالى فيه على المخلوقات الاخرى وغائية الإنسان ثابتة في محلها.

٤ - الإنسان والتجديد

الإنسان في محتواه التكويني فيه من القابلية ان يخرج عن اطاره المادي ليكون فردا ومجتمعا فوق البايلوجي انطلاقا من مفهوم الخلافة، ليكتسب صفة التجديد والتغيير في حياته بدل الخنوع للطبقة او المرحلة التاريخية والظرف وقوانينه ليمنحه هذا التفوق قيمة مؤثرة بما دونه وحتى بما هو مساوي له بفضل استمداده للبواعث والمنطلقات من خارج الإنسان وخارج التاريخ والمجتمع وتشكل القيمة الاخلاقية المؤسسة من الوحي مفردات لهذه البواعث، لما كانت القيم من هذا النوع غير محدودة العطاء لانها مرتبطة بالرسالة حيث تنفتح للانسان فضاءات واسعة ودائمة خارج الاطر الحضارية، مما تجعله محلقا فوق الواقع وملابساته ومستشرفاً له بروح مؤثرة ومجددة، وبهذا تكون حركة الإنسان

ذات عطاء مستمر وتجدد بلا نهاية بفضل ارتباطه مع التعالي بواسطة القيم من جهه وتحريكه للحياة والمساهمة في بنائها من جهة ثانية .

ومن ذلك فالانسان ليس عنصراً من عناصر الطبيعة، واذا سلمنا بذلك فما هو الجواب عن الجهة التي تمد الإنسان بالقوة ليواجه بها مصاعب الحياة؟!!.

الفلسفة الإسلامية قدمت الإنسان بهذا التصوير في الوقت الذي نرى الفلسفات الاخرى التي صعدت بالانسان الى مستوى الالوهية وآمنت بالتجديد والتطوير الا انها من جهة انكرت اهمية ارتباطه بالغيب، فهذا التصوير لا يعدو اكثر من تناقض وقعت فيه الفلسفات الاخرى .

وبناء على هذا التاسيس يمكن القول بان الفلسفة الإسلامية اعطت صورة متطورة عن الإنسان.

٥ - الجانب اللاهوتي في الإنسان

الإنسان في القران الكريم يتمتع بقيمة وتصوير مغاير للفلسفات الاخرى تتلخص في التفوق على غيره من المخلوقات ولكن باي تصوير قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾(١) .

هذا التصوير، أو قل: القيمة الفكريّة التي صعدت بالانسان ليكون فوق غيره، تعطي ابعادا كثيرة، حيث تقدم الإنسان حاملاً معه قيمته التي تضمن لمستقبله وطبيعة عيشه وعلاقته مع الافراد والحضارات متمتعاً بروح معطاءه لما يتمتع فيه من القوة والقداسة التي منحها الله له هذا اللون من التفوق المقدّس المسمّى بالتكريم مرّة والتفضيل اخرى، تعجز الديمقراطية آخر النظم التي بشّر بها انسان الغرب المنقطع عن الغيب التي اعتمدت الجانب الشهوائي في الإنسان وحبّ

---

(١) الإسراء: ٧٠.

الذات كقاعدة لتفكيرها ونظامها ان تعطي له هذا الجانب.

بعكس النظرة التي قدمها القرآن للانسان، حيث تعتمد الجانب اللاهوتي لا الجانب المنحط بمعنى ان الإنسان ليس مخلوقاً مبتذلاً فا ضفاء هـذه القـيمة لا تقوى الديمقراطية ان تمنحها للانسان كما ان هذا الجانب فيه من القوة ان يفجر في داخل الإنسان حيوية وفعالية تمتد الى الخارج فلما يرى نفسه انه مخلوق مكرم بقرار الهي تكويني، هذا الجانب الذي لم يكتشف من قبل العقل الغربي يراه المسلم مودعاً عند اخيه الإنسان ايضاً بمعنى ان الإنسان يلاحظ القيمة نفسها عند ابناء نوعه كونهم يتمتعون بنفس التكريم.

هذا الشعور يجعل الإنسان مندفعاً مع اخـيه بـروح المشـاركة والتسـاوي وحرمة الاستبداد واستبعاد روح التعالي المزيف الذي ادعته الفـلسفات حـين قسمت الحضارات والإنسان علىٰ اسس مرةً جنسية، واخرى حضارية، وثالثة اقتصادية، وهكذا القيمة التكريمة للانسان تضفي لوناً اخر على الديمقراطية كآلية ولكن بدون المساوئ التي انتجتها وتنتجها الديمقراطية الليبرالية وهذه المساوئ تذوب عند المسلم حين ممارسته للديمقراطية بهذا المعنى .

٦ - الإنسان مغيّر للتاريخ

ويؤسس القرآن عنصراً آخراً للانسان يمكّنه من دور الاستخلاف والاعمار، فآية الاستخلاف تعني المسؤولية في الحكم، وآيـة المـيثاق تـحمّل الإنسـان مسؤولية الاصلاح والتغيير الاجتماعي وترفض التقليد والقاء المسؤولية عـلى التاريخ او الطبيعة.

وآية الامانة تعني ان العرض لم يكن عرضا بهدف الحفظ والتزوير والتكتم والادعاء المزيف لحملها.

فالعدالة المقابلة للظلم الذي اشارت اليه الآية بان الإنسان ظلوماً جـهولاً

ـ والعلم المقابل للجهل ـ فهي تعني انّ العدالة عمل واصلاح يصحبه علم وثقافة لان الإنسان يمكن ان يتاثر بثقافة الانحطاط فيكون ظلوماً جهولا، ويمكن ان يرتبط بثقافة التعالي فيكون عادلا وعالماً ومغيراً للحياة

وآية الكرامة فيها بُعد عملي؛ فالانسان الفاقد للكرامة، الخاضع للمادة والشهوة الأسير للملذات لا كرامة له، وبهذا فالكرامة عمل وقوة واصلاح.

من هنا فالحديث عن الديمقراطية لم يكن حديثاً ناشئاً عن هزيمة او انتماء لحضارة الشيطان ليكون التنظير للديمقراطية تنظيراً ترقيعيا يوحي بالضعف والتنازل والاعتراف بتفوق حضارة الاخر فلا حساسية من الانتاج العقلي الذي يبدعه الإنسان بغض النظر عن انتمائه الحضاري للاننا سبق وان أسسنا كون النظرة للانسان هي التي تحدد شكل النظام الذي ينسجم معه فاذا كان للاسلام رؤيته المتينة المستقلة للانسان، اذا فلا يخشى أي تحسس من العلوم والاطروحات التي تتوصل اليها الحضارات في هذا الميدان او ذاك.

٧ – الله، الإنسان، النظام

الغاية من خلق الإنسان اوكأحد مقاصد وغايات خلق الإنسان، كونه مخلوقاً مسؤولاً وخليفة لله في الارض، وعلى اساس هذه الغاية اودع الله فيه من العناصر التي تؤهله للقيام بهذا الدور الخطير في الارض والخلافة متشعبة الوجوه والابعاد، كل ذلك من اجل تحقيق السعادة للانسان والحوائج لاتقتصر على ميدان واحد ومرحلة واحدة من حياته، لان الإنسان له حياة اخرى ممتدة مع الحياة الاولى وتحقيق السعادة في كلا الحياتين بحاجة الى مقدمات تنجز هذه السعادة والإنسان سجل عجزه لعدم المامه بحوائج ذاته المحتوائية والخارجية لمدخليتها في سعادته، فهو لم يستطع ان يصوغ برنامجاً شاملاً لنفسه ولغيره يكفل للانسانية سعادتها لان النظام وصياغته فرع معرفة الإنسان بجميع ابعاه محتوىً

وشكلاً واذا لم يستطع الإنسان صياغة مثل هذا النظام معناه انه لن يصل الى كماله وبهذا نحن نعتقد ان النظام الكامل لايمكن ان يصوغه الّا الخالق: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

ثانياً: العقل

الكلام عن النظام الديمقراطي له علاقة ماسة وقريبة من مفهوم العقل، وماهي حدوده وقدراته ، وهل بالامكان ان يحتل دور المرجعية لكل الحاجات الانسانية ومنها صياغة النظام الاجتماعي ، والبرنامج الشامل للانسانية جمعاء الذي يؤمن انسجامه مع محتوى الإنسان وقوانينه التكوينية كالحرية والقابليات التي اودعها الله في الإنسان أضافة الى ما ألزمه الله من المسؤوليات كالاعمار، والإصلاح، والاستخلاف، وتحقيق انسانيته من خلال العقل فقط ، ثم من جهة هل يمكن ان يكون العقل بديلا عن الدين والتاريخ والاجتماع؟ وماهي حدود العقل بهذا الاتجاه؟ وماهو الجواب على مقولة تعارض العقل مع الدين؟ وهل ان للعقل مجالا يمارس به دوره وابداعاته؟ دون التعارض بين العقل والدين؟ وانما هناك توافق وانسجام؟ ولماذا لاتعتمد برامج التنمية وصياغة القوانين وكل شيء له علاقة بالانسان عن طريق العقل؟ ولاحاجة للرجوع الى الدين لاستنفاذ غرضه والحاجة اليه لان العقل وحده كاف لان يمنح الإنسان تجربة في مجابهة صعاب الحياة؟!! وان يستعين بالعلم الذي قدمه العقل الانساني لكثير من الظواهر الطبيعية بدل الدين؟!! ومع امكانيته لصياغة قوانين وانظمة تقنن حركة الإنسان باتجاه مصالحه وسعادته!!.

---

(١) الملك ١٤.

١ - العقل والسياسة

واذا كان ثمة اهتمام بالعقل في الفكر الإسلامي فكيف السبيل لتعليل التخلف الذي اصاب العالم الإسلامي لعدة قرون؟

قد جاء التخلف في ميادين الحياة في عالمنا الإسلامي بسبب اقصاء العقل من قبل الحكام والسلاطين، أو قل: توظيف القدرات العقلية لصالح الحكام.

عملية التفكير بواسطة تقديس التقليد وجعله ثقافة سائدة في حياة الامة، كون أنّ اطلاق العقل بحرية يشكل خطراً وتهديداً ملحوظاً على سياسة السلاطين فعقيدة المجبرة والمرجئة والاشاعرة واهل الحديث مارسوا هذا الدور.

فالعلاقة بين العقل والسلطان علاقة تنافر فالعقل لا يعترف بالتزوير والمدارات للمصلحة وهناك سلطان يريد من العقل ان تكون قوته تصب في مصلحة السلطان ثم العقل يقع كثيرا ما اسيرا تحت اسر الافكار والعقائد المختلفة التي افرزتها السياسة او التي صنعتها السياسة حماية لها او وظفتها فيما بعد كأفكار المرجئة والخوارج والا شاعرة والواقفية وغيرها التي انتجها تاريخ الصراع بين الحكام ومناؤيهم ، فالافكار المختلقة تعد حجاباً للعقل لان صاحبها يرى العالم من خلال افكاره التي اعتقدها كالافكار الباطلة التي تعطل عملية التفكير وتلغي العقل ووظيفته وتؤسس للجمود والطاعة للخرافة والانحراف.

٢ - الوهية العقل

بعد ان ساد العقل الرياضي مرحلة الانوار في الغرب ونأى العقل الرياضي عن الله وعن الوحي وساد دون منازع واصبح المرجع لهذه المرحلة بدل الرجوع للاصالة التي امن بها الإنسان الغربي.

في وقت سابق حين جعل مرجعيته الى الفلسفة اليونانية والرومانية بدل الدين، وفي هذه المرحلة انتشرت ظاهرة البعد عن الدين والرجوع للعقل وحل

العقل والعلم محل الله.

حتى قال : الفيلسوف الالماني «كانط» ان العقل النظري عاجز عن اثبات وجود الله وكذا التعاليم الدينية واصبحت المعتقدات الدينية في الثقافة الغربية لايمكن التحقيق منها واثباتها عقلائياً، امّا تفسيرهم للايمان الديني فيتم من خلال أدائه الخارجي ودراسة الظاهرة الدينية كالظواهر الاجتماعية والنفسية الاخرى عبر التجربة.

٣ - العقل والفلسفة

والعقل في الفلسفة الغربية نسبي في الوقت نفسه اداة للتقيّم وهذه من تناقضات الفلسفة الغربية بينما المفهوم الإسلامي للعقل يجعله مرتبطاً بالمطلق والعقل اداة معرفيه نسبية الا ان النسبية ليست نسبية جمود وتوقف وتقليد وانما نسبية انفتاح وتحريك بفضل تطلع الإنسان الى المثل الاعلى فالعقل غير مطلق كما ان النسبية التي تؤسسها الفلسفة الغربية، متناقضة مع نفسها، فكيف يكون العقل اداة للتقيّم وهو في الوقت نفسه نسبي محصور في نسبيته بعد قطيعته عن الغيب والمطلق.

٤ - العقل والدين

والعقلانية الغربية تنفي الوحي والدين لأنّها أمور لاينالها العقل،
والوحي أمر غير عقلاني لذا لايمكن التصديق به.

واما العقل عند الدين فهو مورد قبول بمعنى ان الدين والعقل متوافقان في القضايا القطعية وهي في العلوم سواء، وعلى ضوء هذه الحقيقة يتوافق العقل مع الدين الا ان العقل يتميز عن الدين بامور وهي من مختصاته ولا يشاركه الدين فيها مثل اثبات وجود الخالق والنبوة والدين وهناك امور يثبتها العقل داخل الدين وهناك امور تعبدية لاتنال بالتجربة.

٥ - العقل في متناول المذاهب

والبعض رأى في العقل قدرته على قبول المشهورات التي يشترك فيها الناس جميعا كما انه القدرة التي تحدد الهدف النهائي للحياة.

والبعض يذهب إلى أن العقل هو القوة التي تضبط النفس.

والبعض يذهب كون العقل يعني القوة القائمة على القضايا اليقينية.

وبعض المدارس الإسلامية تمسكت بتبعية العقل للدين باستثناء مسألة الامامة.

والبعض منها رفض العقل وقدم الشرع على العقل في حال التعارض واستخدام الدين في رفض المنطق والفلسفة والعقل. والبعض تطرف في العقل فقدمه على الوحي.

ومنهم من يذهب الى كون الطبيعة والفطرة والعقل هي المصدر للقانون ولامعنى للرجوع الى الله او يراها في عرض واحد مع الله.

٦ - الاسلام والعقل

الرأي الإسلامي يرى ان العقل يدخل في تشخيص الحسن والقبح ويكون العقل في تشخيص هذين الامرين حجة من حجج الله ومرجع الحجة هو الكشف عن الوحي الالهي بواسطة هذا التشخيص.

٧ - العقل والتقدم

والعقلانية تتحدد في منظورها الإسلامي من خلال علاقتها بالغيب وبما ان الغيب يتجاوز العقل مهما كانت تصوراته ، فان العقلانية ان صحت تسميتها بذلك تستمد قوتها من نسبيتها أي في مرجعيتها للغيب

والغيب يعني في التصور الإسلامي هو الدين الذي يمد الإنسان بالتطلع نحو المطلق، هذا التطلع لايلغي العقل لان الدين اكد حجية العقل نعم لكن بحدود معيّنة لذا فالعقلانية في الدين الإسلامي تمتلك وعيا تعبدياً بهذه الصورة أي

صورة نسبية العقل امام الدين وبهذا يكون الإنسان مستوعبا للغيب ومتجاوزاً لنسبية عقله بفضل النصح الغيبي للعقل .

وبما انّ العقل غير مطلق وهو نسبي وهذا مورد اتفاق، الا ان عدم اطلاقية العقل لا كما اسسها «كانط» فالعقل اسلامياً اداة للمعرفة النسبية.

لاشك ان العقل نسبي بينما الاسلام مطلق وهذا يعني ان العقل مرتبط بالغيب والمجتمع من جهة ومرتبط هو الاخر مع الفوق من جهة ثانية فلا يمكن للانسان ان يصوغ نظاما اجتماعيا بمعزل عن الغيب

٨ - العقل والحياة

بسبب كون المعرفة لاتتم بين الذات والموضوع فحسب، بل هناك عنصر ثالث يمنح المعرفة معنىً جديداً ويفتح لها افاقا لانهاية لها، ذلك هو النص الموحى المقدّس والحصول على هذا النص والارتباط به يتجسد بعلاقة المسلم مع القران فتكون العلاقة ثلاثية.

الذات والموضوع «الواقع» والنص الموحى هذه العلاقة الثلاثية تنتج عن فلسفة لاتذيب الذات بالموضوع، وتتنكر لها وتجعلها تبعاً للموضوع كما انها لاتختزل من الذات والموضوع وبهذا ستكون هذه الثلاثية التي تعتمد نسبية العقل تؤكد عدم النهاية للتاريخ وتجعل حركته دائمة.

٩ - مجال العقل والابداع

الاساس المعرفي يتقدم بنقد العقل فاذا قلنا ان العقل له مجال ولايدخل في مجال العبادات تحت أي عنوان سواء بعنوان المنطق او الحداثة او الاجتهاد الا أنّه يدخل في مجال تحليل العلاقة بين العبادات والمجتمع والكشف عن ابعادها ونتائجها، فصورة العبادات تؤطر وتنظم تطلع الإنسان نحو المطلق، ذلك التنظيم الذي ينعكس إيجابياً على الممارسات الحضارية للانسان.

ثالثاً : الحرية

١ ـ الحرية مسألة انسانية

الحرية ذات مدخلية مع الديمقراطية ، واصبحت من لوازم الديمقراطية، كما هو شائع في الوسط السياسي، والحرية هم انساني قديم ولا زال حديث الساعة، ولا توجد فلسفه تناولت الكون والحياة الا وتطرقت لمفهوم الحرية، ولا نـريد الخوض تفصيلاً بهذا الموضوع، ليدفعنا مرة اخرى ان نقارن بين الفلسفات التي تناولت الحرية او التي نادت بها كشعار اصلاحي للوضع الاجتماعي في هـذه الحضارة او تلك، ومن ثمّ ايّ الفلسفات اقوى تأسيساً لها؟

ثم ما هي القاعدة المعتمدة في الفكر الإسلامي للحرية؟ أو بتعبير اخر ماهي الاسس التي تضمن لنا اشاعة الحرية وبقاءَها مع الناس؟ في الوقت الذي تكون مؤمنة من جهة لطبيعة النظام السياسي والاجـتماعي لان المـجتمع والظـواهـر المتشكلة فيه ومنها النظام والحرية تعد من معطيات الإنسان الفرد، والظـواهـر خاضعة لمحتوى الإنسان ولتطلعاته نحو الحياة، فالنظام مرتبط بالحرية والحرية مرتبطة بالانسان، فلم يكن موضوع الحرية حكراً على الديمقراطية اللـيبراليـة، لانها مسألة انسانية تناولتها الحضارات قديماً وحديثاً، فلا تختص بحضارة معينة لتعد من نتاجاتها. وقد بلغت معطياتها بالصورة الأكثر نضوجاً في مسار الحضارة الاسلامية.

نعم قد تنسجم بعض النظم معها وقد تتعارض او قد تلتقي بوجه ما، في حين تعبر الديمقراطية عن لون من ألوان الحرية في بعض البلدان التي ادعت بأنها من رواد الحرية، قد يراها البعض لا تشكل تلك الدعوى سوى مـصادرة، لمـفهوم الحرية، ولا تتعدى اكثر من تطبيقات ساهمت في ترحيلها عبر اسـاليب مـقننة تؤدي في نهاية المطاف الى سـلبها، ولا نـريد ان نـفتح المـلفات التـي فـتحها «تشومسكي» في امريكا بالذات، وكيف نفسر الهـجمات السـياسية والاعـلامية

الغربية حين تتهم الفكر الإسلامي بالاستبدادي، فاذا كانت برامج التربية التي تمارس في البلدان الغربية من اجل الحفاظ على الديمقراطية، تحت مقولة كونها خياراً، صوت عليه الاغلبية هناك قبل مئات سنين واصبح بعد ذلك خياراً ابدياً لا يقبل التنازل فالخيار الديمقراطي بطريقته واسلوبه هو الذي يكسب الشرعية لان يكون نظاماً ابدياً، ويبرر كل التشريعات والبرامج التي من شأنها ان تبقي النظام الديمقراطي.

قد يرد اعتراض على هذا القول بان هذه التبريرات المذكورة لا تتعدى سوى لون من ألوان التقنين للاستبداد غير المباشر، ولا يصح ان نقول بان النظام الديمقراطي افضل النظم بالقياس الى غيره لان المقارنة مع النظم المتخلفة في العالم اكثرها جاء اما بسبب الدكتاتوريات او بتدخل الاستكبار الغربي في شؤون المستضعفين في العالم فلا يصدق القياس والمقارنة.

٢ ـ السياسة توظف الحرية

صحيح انّ الاكثرية صوتت في وقت سابق على اختيار النظام الديمقراطي وتقرر كونه النظام الاصلح لها ولمستقبلها وبرر لها اشاعة هذا المفهوم ودعوة الشعوب لتحذو حذوها، فلماذا لا يحق للامة الإسلامية حين اختارت العقيدة الإسلامية وشكل نظامها في وقت سابق ولم تنقض هذا الاختيار او تستبدله بعقيدة اخرى وهذا ممّا يدل على حرية الاختيار واستمراريته بعيداً عن القسر والاجبار. ولا حاجة للمصاديق وفق ما يعكسه واقع المسلمين اليوم. فالواقع أصبح اقوى ممّا يقدمه النظام الغربي ومقولة ان النظام الديمقراطي الليبرالي اخر النظم وهو اختيار اخير للانسان، هذه المقولة لا تصمد امام النقد وان صح هذا المدعى فلماذا لا يصح بحق الامة الإسلامية أو لماذا الاتهام للاحكام الإسلامية والتشريعات التي تهدف للحفاظ على النظام بانها قاسية، فقد تعاقبت حكومات مختلفة وظالمة على الامة الإسلامية وحكمت لعدة قرون مستخدمة شتى اساليب

التربية من اجل مسخ هوية الامة واقصاء الرسالة، الا اننا نلاحظ ان الامة الإسلامية كانت وما تزال متمسكة في هويتها وخيارها للاسلام ويضاف أن ظاهرة التجديد والمواجهة للتحديات متمثلة بمشاريع الاصلاح ذات البعد الجماهيري.

نعم ان للرسالة الإسلامية رؤيتها حول النظام، وعلاقته بمفهوم الحرية المخالف لمفهوم الحرية الذي اسس عليه الإنسان الغربي صرحه السياسي والاقتصادي والفكري.

٣ ـ الحرية ذات بعد محتوائي

ومفهوم الحرية له بعُد اخر في منظوره الإسلامي، فهو مفهوم سلبي رافض لسيطرة الاخرين عليه وهذه نقطة اشتراك مع من يدعي الحرية، ولكن تبقى المعالجة خارجية بدون ضامن لنشوئها، فالرفض الخارجي للسيطرة جاء نتيجة لرفض داخلي محتوائي فلما أعلن الإنسان عبوديته لله وان أخاه يشاركه في هذه العبودية فلا نفوذ طبقي ولا جنسي ولا حضاري، ويبدأ التأسيس للحرية منذ ان يعلن الإنسان اسلامه لله وحده ليكون بالتالي قوة ضامنة لاعطاء التحرر خارجياً فلا تعني الحرية فقط رفض النظم ومجابهتها فوقياً لان الذات بدون العبودية يتولد عنها طغيان اخر اذا كان الرافض تحركه روح الطغيان لا روح التحرر والمطالبة بالعدالة والسعي لتطبيقها في الحياة خارجياً بدون الصمام الباطني والاعتماد فقط على الردع والانضباط الخارجي تنجم عنه روح الطغيان او ستعبر عن نفسها بظواهر مماثلة للسيطرة على الاخرين كما هي الديمقراطية الليبرالية فهذا المفهوم يبقى مفهوماً مبتوراً واحادي المعنى لانه ركز على التحرر من الخارج واغفل التحرر من الداخل .

٤ ـ الحرية ببعديها عنصر قوة للنظام السياسي

فاذا كانت الحرية تعني عدم سلب حقوق الاخرين ليأتي النظام كقوة مانعة

من هذا السلب بواسطة الضبط القانوني فيعاقب السارق والقاتل ولكن الاسلام حين يؤسس للحرية يجعل قاعدتها اوسع في الوقف الذي يعاقب السارق والقاتل الا انّه ايضاً يعاقب الزاني وشارب الخمر، لان الرسالة الإسلامية تستهدف الإنسان من الداخل كما تستهدفه في الضبط الخارجي ايضاً، لتعليلها من أن الطغيان الخارجي مردّهُ محتوائي باطني.

واخيراً فالحرية حق ناشئ من القابلية الانسانية بمعنى ان الحرية عنصر قوة في الإنسان لا عنصر ضعف ونزوة وشهوة ليتحول الى عنصر منتج للتدني والابتذال.

رابعاً: الدولة والنظام

على اثر تغير النظرة الكونية لدى الإنسان فقد تولدت عنها رؤى حول الدولة وغيرها، وقبل البحث عن النظام واي النظم افضل للانسان، لابد أنْ نتساءل ما هي الدولة؟ وهل لها وظيفة ومقاصد؟ وما هي سعة مفهومها؟ وهل هي شأن حياتي أوسع من ذلك فتدخل في صميم الإنسان ومستقبله وسعادته؟ كل تلك الاسئلة وغيرها يدفعنا الى البحث عن الدولة لان النظام السياسي من حيث الشكل والدور مرهون بالنظرة الى الدولة كون النظام يستمد اهدافه من مفهوم الدولة، فمثلاً اذا قلنا ان الديمقراطية افضل نظام!!. فمن اين جاءت هذه الافضلية؟ نقول ان الافضلية وعدمها يرجع الى مدى القرب والانسجام مع مفهوم الدولة الذي أُقرّ بمرتبة سابقة

١ ـ العلاقة بين الدولة والنظام

العلاقة بين الدولة والنظام علاقة الوسيلة بالهدف أو كالنظرية والتطبيق فأذا كان النظام السياسي وسلطاته التشريعية يأخذ بنظر الاعتبار المصالح والمفاسد الواقعية حين يضع القوانين، نقول إن هذا الكلام فضفاض غير محدد قد يدعيه كل

احد، ولكن اذا قلنا ان القوانين نضعها بعد معرفة مقاصد الدولة يكون الكلام صحيحاً؛ لان النظام له دور آلي يهدف لتحقيق مقاصد الدولة وعليه فأن نجاح النظام وقوته وضعفه مرهون بقدرته على تطبيق مقاصد الدولة هذا ما يعتمده المنظور الإسلامي حول الدولة والنظام.

من هنا يرى البعض بان الدولة هي الاخرى مرهونه بتطلعات الإنسان فاذا تغيرت نظرة الإنسان الكونية تتولد عنها نظرة الى الإنسان والمجتمع والدولة والنظام، وعلى اساس ذلك يمكن ان توجد انظمة سياسية وفكرية متنوعة ومتعددة لتأثرها في هذا العامل وعليه فلا ثبات للنظام الديمقراطي ما زال قد اعتمد على الرؤية الكونية المتغيرة.

٢ ـ الدولة والإنسان

كما ذكرنا من ان النظرة الكونية تنعكس على النظرة للدولة ولذا فان مفهوم الدولة مختلف تبعاً لاختلاف النظرة للانسان فاذا نظرنا الى الإنسان باعتباره كائناً له قابلية على التطور والسمو بواسطة ترشيد قواه وقابلياته، والمجتمع الجيد يجعل من الدولة مفردة تفسح المجال لابناء الامة بأن يمارسوا دورهم على اساس انهم خلفاء مكرمون ولهم تطلعات لا تنحصر في المادة فيكون من مقاصدها ان ترغب الناس الى هذا الاتجاه، والدولة لا يمكن ان تنهض بهذه المهمة الا اذا كان لها علاقة مع عنصر الغيب، اقصد ارتباط الدولة بالنص الموحى، والا اذا تناولنا الدولة مجرد قوانين ضبط من الخارج فلا يمكن لها النجاح. أمّا اذا فككنا مفهوم النظام عن مفهوم الدولة عندها لم يخضع النظام لتطلعات الامة وسيكون النظام وقوانينه وممارساته مختلفة ومتناقضة مع سلوك المسلم وبنائه النفسي وسيؤدي ذلك الى استحالة تحقيق المقاصد والاهداف التي ينبغي ان يحققها النظام الذي نريده وبالتالي نحصل على نظام مخالف للنظرة التي يعتمدها الإنسان المسلم.

٣ ـ عناصر القوة في الدولة

هذا يعني ان الدولة لا بد ان تتوفر فيها عناصر قوة منها مهمة تحرير الإنسان من استلاب الانظمة التي تسعى لقطع صلة الإنسان بالله سبحانه، ثم الترشيد الخارجي المستمد من التعاليم الالهية، بعد ذلك تأتي القوانين والارشادات والبرامج المتحركة والمختلفة من بلد لاخر ومن زمان لاخر التي تضعها مؤسسات النظام تفعيلاً لاهدافه فالدولة ليست جهازاً انضباطياً خارجياً وانما هي تعمل على تركيز دور الخلافة بحكم مرجعيتها الربانية من جهة وارتباط الدولة بتطلعات الامة من جهة ثانية ولذا فان من صميم مهام الدولة اشاعة التربية وغرس القيم الاخلاقية في نفوس الامة وتبعاً لذلك تأتي الاحكام والتعاليم لتشمل الواقع الخارجي مرة ومحتوى الإنسان مرةً اخرى.

وسعة دور الدولة قد أسسته الشريعة حيث نصت على كون القيادة والخلافة ليست سياسية فحسب وانما زعامة ومرجعية دينية تأخذ الإنسان الى حيث سعادته في الدارين هذا ما يجعل النظام وقوانينه محكومة بهذه النظرة لان الدولة ترفع الإنسان الى حيث تطلعاته كما ان النظام يساهم في تحقيق تلك الاهداف وعدم الوقوف امامها.

٤ ـ الموقف من النظام الديمقراطي

هل ان النظام الديمقراطي او غيره كافٍ لتحقيق السلام والوئام بين الناس وامكانيته على ضبط الإنسان وتحقيق انسانيته ومقاصده؟

المسألة مرتبطة بطبيعة النظرة للانسان والدولة.

الديمقراطية في «أثينا» كما ذكر المؤلف قد انهارت بسبب الإنسان وظلمه لاخيه، اما النظام الديمقراطي الليبرالي فانتج لنا طغيان الإنسان واستخدام قواه واجهزته السياسية والتكنولوجية ضد الشعوب التي لا تمتلك ذلك .

من هنا نحن امام نوعين من الانظمة.

الاولى: التي تعتمد الرؤية الكونية وبالتالي لتستمد قواها وقوانينها من تلك الرؤية.

الثانية: الأنظمة التي تسعى لحبس الشر ودفعه وتهيئة الظروف والمناخات التي تسعد الإنسان في دنياه بغض النظر عن نظرته للحياة والإنسان .

الاسلام من جهته يؤسس النظام الذي يحقق للانسان انسانيته المتكئ على القيم والثوابت مثل النظرة للانسان والعقل والحرية والدولة.

وعلى اساس ذلك جاءت النظرة الى النظام مختلفة باعتباره آلة لتحقيق الاهداف الربانية من قبيل نظرية ولاية الفقيه اوسيادة الشعب وما الى ذلك.

وانعكست النظرة هي الاخرى للديمقراطية من جهة امكانية استيعابها بتوظيف تجربتها فيما اذا كانت الياتها غير متقاطعة او متقاطعة وقد تكون اكثر انسجاماً مع اهداف الدولة في منظورها الإسلامي.

وختاماٍ ندعو القارئ الكريم ان يطلع على مختلف الاراء في هذا العدد من سلسلة مركز أور للدراسات حول موضوع الديمقراطية وبيان وجهة النظر الإسلامية حولها.

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمّدٍ وآله الطيبين الطاهرين

السيد عبد الرحيم الحصيني

رئيس مركز أور للدراسات

١٦ / ٩ / ٢٠٠٧

مقدّمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام علىٰ أشرف الخلق محمد وآله الطاهرين.

موضوع البحث:

انّ موضوع بحثنا يدور حول الإسلام والديمقراطية وكيفية الصلة بينهما، وهل هناك تنافر بين هاتين المقولتين بحيث لا يمكن جمعهما اطلاقاً، أو انّ الأمر ليس بهذه الشدّة بل بالامكان اعطاء رؤية معتدلة وتفسير آخر يفسح المجال لامكانية الجمع بينهما، وهذا ما نريد تبيينه وتوضيحه في بحثنا هنا.

ونظراً لأهمية الموضوع وخطورته وللاحاطة بما قيل حوله، اتخذت طريقة جمع اقوال أهم المفكرين الإسلاميين الذين كتبوا ونظّروا حول الموضوع إمّا نفياً او اثباتاً، بقدر الامكان وبحسب المصادر المتوفرة لديّ، وأعتقد انّ هذه الطريقة اولىٰ وأفضل من غيرها، لانّ المطالع أو الباحث سيقف من خلالها علىٰ مجموعة من الآراء والأقوال المتنوعة مع الإشارة الى أهم الأدلة، ممّا يغنيه عن مراجعة الكتب والأبحاث الكثيرة المؤلفة حول الموضوع، ويعطيه أيضاً القدرة علىٰ استنتاج الرأي المختار من بينها من دون أن يتأثر باتجاه واحد يهدف إلىٰ تحقيق نتيجة معينة.

فلذا بحثت عن الديمقراطية ونظرت إليها من منظار المفكرين

الإسلاميين، وأقصد بالاسلاميين المعنى الفقهي الواسع أي الحكم باسلام كل من تشهّد الشهادتين ولم يعلن ارتداده عن الاسلام عامداً جاحداً، وعلى ضوئه رتّبت التقسيم الثلاثي الآتي وحاولت في خاتمة البحث اعطاء رؤية معتدلة ومقبولة بالنسبة إلىٰ امكان الجمع بين الإسلام و الديمقراطية، واتخاذ شعار «الديمقراطية الإسلامية أو الدينية» في مجال العمل السياسي، وهذا ما دعاني إلىٰ أن اجعل عنوان البحث: «الديمقراطية: وجهات نظر اسلامية».

هيكليّة البحث:

وقد رتبته علىٰ خمسة فصول:

الفصل الأول: نبحث فيه عن الكليات والمبادي التصورية والتصديقية للموضوع، ونبذة مختصرة عن تاريخ الديمقراطية ونشأتها وتطوّراتها في الغرب.

الفصل الثاني: نبحث فيه عمّن أنكر الديمقراطية من الاسلاميين مطلقاً.

الفصل الثالث: نبحث فيه عن المفكرين الاسلاميين الذين وافقوا الديمقراطية بصورة مطلقة.

الفصل الرابع: يتضمن آراء المفكرين الاسلاميين الذين وافقوا الديمقراطية لكن بصورة مشروطة ومع بعض التعديلات.

الفصل الخامس: نطرح فيه خلاصة الآراء والرأي المختار.

ولم أتعرض لآراء الاسلاميين القدامى أمثال السيد جمال الدين، ومحمد عبدة ورشيد رضا والكواكبي وغيرهم، وذلك لعدم تطرقهم لمسألة الديمقراطية وتفرعاتها وتشعباتها وكيفية موافقتها أو عدم موافقتها للاسلام بوضوح، وذلك أنّ المعركة الفكرية كانت آنذاك تدور حول الاصلاح الديني

والنهوض أمام الالحاد الغربي الذي غزا البلاد الاسلامية بخيله ورجله، مع محاولة اعطاء رؤية عصرية للدين توافق التقدم من جهة، وتصد الالحاد من جهة ثانية، ولذا نراهم تكلموا عن الحرية، العدالة، نفي الاستبداد، الشورى وغيرها من المفاهيم السياسية والاجتماعية ولم يتطرقوا للديمقراطية.

نعم كانت لهم نظرية سياسية اسلامية، ولكن بما انّ بحثنا يتعلّق بمصطلح الديمقراطية دون تبيين الآراء حول نظام الحكم عند الاسلاميين تركنا آراءهم ولم نتعرّض لها.

ولا يفوتني أن أشير الى أنّ ما نقلته عن المصادر الغربية قمت بترجمته من اللغة الفارسية الى العربية، وذلك لعدم توفّر الترجمة العربية عندي.

جذور البحث:

يمتدّ البحث عن الديمقراطية الى العصور القديمة، والى مدينة أثينا في اليونان قبل الميلاد، حيث تولّدت هناك اول حكومة شعبيّة ـ كما سيوافيك بيانه ـ وشهدت بعدها تطوّرات ومراحل كثيرة الى أن بلغت هذه المرحلة التي نشهدها حيث أصبحت الديمقراطية أمل الشعوب ولعبة الملوك.

وقد تحدّث عنها المفكّرون في كتبهم وأبحاثهم العلمية، ونظّروا لها، وممّن تحدّث عنها من الفلاسفة القدماء أرسطو في كتابه السياسة، حيث بدأ يشرح اسباب تنوع الديمقراطية الى أنواع مختلفة، كما سيأتي.

وقد انقرضت هذه التجربة الفتيّة سريعاً بعد سقوط حكومة أثينا، واستبدلت بحكومات امبراطورية، الى أن تولّدت مرّة اخرى ـ من حيث المحتوى أي بمعنى اعطاء دور للشعب في تقرير مصيره السياسي ـ في عصر النهضة الاروبية، وتسمّت بمسمّيات مختلفة، فتارة باسم المشروطة، واخرى

باسم الجمهورية، وثالثة باسم الديمقراطية.

فالاسم وإن اختلف لكن المحتوى كان يعنى تفعيل دور الشعب في انتخاب الحاكم ورقابته واستبداله بالطرق السلميّة.

ففي اروبا في عصر النهضة، كان لكتاب «العقد الاجتماعي» تأليف جان جاك روسو، التأثير الكبير في توعية الناس، وكذلك ما ذكره سائر المفكرين أمثال: جان لاك (ت ١٧٠٤ م) وجيمزمل (ت ١٧٣٣ م)، وجرمي بنتام (ت١٧٤٨ م) وجان استوارت مل (ت ١٨٠٦ م) وغيرهم من المفكرين المنادين بحرية الانسان في اتخاذ القرار السياسي وسيادته على نفسه ومجتمعه.

اما في العالم الاسلامي فقط ظهرت هذه الأفكار، بعد ما غُزيت البلدان الاسلاميّة من قبل الاروبيين ثقافياً وعسكرياً، وشهدت الساحة الفكرية صراعات عنيفة في هذ المجال، فكان الأمر يدور بين ما كتبه أمثال علي عبدالرزاق في كتابه «الاسلام واصول الحكم» وبين كتابات أمثال السيد جمال الدين ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي والمودودي، دفاعاً عن الاصالة الاسلامية في انتخاب الحاكم، وتفعيلاً لدور الشعب من خلال النصوص والتراث الاسلامي من قبيل قاعدة الشورىٰ.

ولو راجعنا مجلة المنار التي كان يصدرها رشيد رضا لرأينا في طيّاتها التنظير المكثّف في هذا المجال، وكذلك ما كتبه المودودي (ت ١٩٧٩ م) في: «الحكومة الاسلامية» و «نظرية الاسلام السياسية» و «الخلافة والملك» و «المسلمون والصراع السياسي الراهن» و «الاسلام والمدنية الحديثة».

هذا عند أهل السنة، أما في المجال الشيعي فكانت فترة النهضة الدستورية (المشروطة) هي أوج النشاط السياسي نحو الحرية وتفعيل دور الشعب، وقد تصدّى لذلك علماء ومراجع من جملتهم الآخوند الخراساني

والميرزا النائيني، وكان لكتاب «تنبيه الامة» تأليف الميرزا النـائيني دوراً هـاماً على مستوى التنظير ومناقشة اشكالات المخالفين، ثـم كـانت بـعدها الثـورة الاسلامية في ايران، وما سبقها من تنظير وتوجيه سياسي لمشاركة الناس فـي اتخاذ القرار السياسي، كما رأيناه وسمعناه من مؤسس الثورة الاسلامية الامام الخميني ﷺ وكذلك الشهيد المطهري والشهيد بهشتي وغـيرهم مـن المـفكّرين والساسة.

ولا يخفىٰ انّ جدلية: الله ـ الشـعب ـ الحكـومة، أثـارت تسـاؤلات ومناقشات كثيرة، وقد استخدمت الأقلام لذلك، فـبين مـن يـفصل بـين هـذه المفردات، وبين من يحاول الجمع بينها مهما أمكن، فظهرت عشرات بل مئات الكتب والأبحاث في هذا المجال لا يسع المقام ذكرها، سواء كانت هذه الكتب والأبحاث مستقلّة أو ضمنيّة، وقد أخذنا على عاتقنا الاهـتمام بشأن مـصطلح الديمقراطيّة، وتبيين مواقف بعض هؤلاء المفكرين حوله نفياً وإثباتاً، وتقسيمهم وتصنيفهم في ثلاث فرق بحسب آرائهم وتصريحاتهم، وأهملنا سـائر آرائـهم حول نظام الحكم وكيفيته ومشروعيّته روماً للاختصار.

أهمية الموضوع:

اما بالنسبة الى اهمية هذا البحث فهو ممّا لا يخفى علىٰ أحد، سـواء الذين وافقوا الديمقراطية وعملوا بها ام الذين رفضوها، لانّ كلا الطرفين يحتاج إلىٰ تبرير فعله مدعماً بالأدلة والبراهين الواضحة، سيما ونحن نعيش في عصر أصبحت الديمقراطية فيه من أهم المسائل السياسية، ومن أقوىٰ أوراق الضغط العالمي علىٰ الدول والحكام، ومن جهة ثانية أصبحت الشعوب بعد ما شـهدت انواع الاضطهاد والظلم الإجتماعي تنظر إلىٰ الديمقراطية نظر المنقذ والمنجي لها

من ويلات الإستبداد.

ونحن كمسلمين يجب علينا ـ بعد هذا الإقبال العام من قبل الحكام والشعوب ـ تحديد الموقف تجاه الديمقراطية، والخروج بنتيجة معقولة ومقبولة دينيّاً ودنيويّاً، سيما ونحن نعتقد انّ شريعتنا ناسخة للشرايع، ونبوتنا خاتمة النبوات وأكملها، قد جاءت لهداية الإنسان وايصاله إلىٰ كماله المطلوب، ونيل سعادة الدنيا والآخرة.

فهذا هو الذي دعاني إلىٰ انتخاب هذا الموضوع، ومراجعة الأقوال المطروحة حوله، ولم أعهد من تطرّق له بهذه الطريقة، وإن كان الكثير من المفكرين قد تناول موضوع الديمقراطية ووضعها تحت المجهر امّا بأبحاث مستقلة أو ضمنيّة، ولكن كما قلت لم أر من جمع الأقوال بهذه الطريقة ورتبها وبوّبها في مكان واحد.

تأمّلات جديرة بالبحث:

السؤال الرئيسي:

عند ما يواجه الإنسان أيّ شيء جديد لم يعهده من قبل، تدور في ذهنه عدة تأملات وتساؤلات حوله، وبالإجابة عليها بصورة صحيحة يتمكن الإنسان من تحديد موقفه تجاه هذا الشيء الجديد، فكذلك الحال بالنسبة إلىٰ الديمقراطية، فهي بعد ما دخلت بلادنا واجهت تأملات وتساؤلات متعددة ومتنوعة عن مفهومها و ماهيتها وعن اركانها ومبانيها.

والسؤال الرئيسي الذي يُطرح هو عن إمكانية الجمع بين الدين الاسلامي وبين الديمقراطية والذي أثار مناقشات كثيرة بين المفكرين منذ زمن طويل.

التساؤلات الجانبيّة:

ويتفرّع من هذا السؤال الرئيسي عدّة تساؤلات جانبيّة، من قبيل انّ الديمقراطيّة هل هي نظام تحمل في طياتها ايديولوجية معينة بحيث لا يمكن أن تجتمع مع الإسلام اطلاقاً ؟ ام انّها لا تحمل أيّ ايديولوجية ونظرة كونية، بل هي آلية للعمل السياسي لا أكثر ؟ هل الديمقراطية تقدّم سيادة الناس على سيادة الله تعالىٰ، وتعطي للشعب حق التقنين والتشريع منقطعاً عن الله تعالىٰ وبالنتيجة الانزلاق في هاوية الالحاد والعلمانية ؟ ألا يكون تقديم رأي الأكثرية علىٰ الأقلية ظلماً للأقلية ؟

ما هو الحلّ فيما لو أرادت الأكثرية الخروج عن الدين وترك العمل بأحكام الله ؟... وغير هذه الأسئلة التي تشكّل عقبة رئيسية امام قبول الديمقراطية والأخذ بها، وما لم نعط صورة واضحة وجواباً شافياً عنها، لا نتمكن من البحث عن امكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطية.

منهجية البحث:

نظراً لصعوبة الصلة بالمفكرين للاطلاع علىٰ آرائهم شفاهياً، ارتأيت مراجعة ماكتبوه حول الموضوع، فالطريقة المتبعة إذاً للعثور علىٰ آراء وأقوال هؤلاء المفكرين، انّما هي مراجعة كتبهم، و ما توفّر منها لديّ، وما حوته المكتبات العامة، ومن ثمّ انتقاء أهمها واستخراج الآراء منها.

خلاصة المطاف والنظرية المطروحة:

تحصّل ممّا مضىٰ انّ النظرية المطروحة في البحث، هي الكلام حول اتجاهات بعض المفكّرين الاسلاميين نحو مصطلح الديمقراطية ـ بما تتضمنه

الديمقراطية من معان مختلفة ذهب اليها كلّ شخص بحسب خلفيّاته العلمية والمعرفية ـ ثم تقسيمها وتصنيفها بحسب ما استفدناه من طيّات كلماتهم، ثم الخروج بنتيجة وسطىٰ عن امكانيّة الجمع بين الاسلام والديمقراطية لو فسّرناها بالمعنى الآلي ـ كما سيوافيك بيانه ـ.

وفي الختام أتقدّم بالشكر الجزيل للاستاذ المشرف على هذه الرسالة الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي، وكذلك الاستاذ المساعد الشيخ مصطفى پور، لما بذلاه من جهد في مراجعة هذه الرسالة والدفاع عنها.

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.

هاشم مرتضى

الكليات

بما انّ موضوع البحث يتناول رابطة الدين والديمقراطية، كان لزاماً علينا تحديد المصطلحات وتبيينها ليكون الكلام حولها وفي دائرتها من دون خروج عن الموضوع، وبالتالي الوقوع في المغالطات وخلط المعاني والمفاهيم وتحوير الكلام إلىٰ جدال في الالفاظ، فنقول:

الدين الاسلامي:

ان البحث عن الدين وضرورته وسعته أو ضيقه، من أهم المباحث المطروحة علىٰ ساحة الفكر والنظر قديماً وحديثاً، وذلك لارتباطه الوثيق والعملي بحياة الإنسان في الدنيا وسعادته في العقبى، وهذا ما أدّى إلىٰ كثرة الإختلافات في تعريفه وتحديده سعة وضيقاً.

ونحن هنا لا نريد الخوض في تقييم تلك الأقوال والآراء، ولكن بما انّ بحثنا يتعلق بالدين من جهة وبالديمقراطية من جهة ثانية، كان لزاماً علينا تحديد المفردات وتعريفها لتكون المبنى والمرجع في بحثنا وفي تقييم الآراء المطروحة هنا.

فالدين عندنا مجموعة عقائد وقوانين ومقررات جاءت من قبل الله تعالىٰ لتنظيم حياة الإنسان الدنيوية، وهدايته نحو كماله المطلوب وسعادته الأبدية.

وهذا التعريف يبتني علىٰ نظرة خاصة للإنسان وللعالم، الإنسان بوصفه كائن حيّ لم يخلق عبثاً، ولم يخلق للتمتع في هذه الحياة الدنيوية فقط، بل له حياة اخروية تُعدّ الأصل والأساس لخلقه وايجاده، وكذلك العالم لم يخلق سدى بل خلق مسخراً للانسان ليصل بواسطته الى كماله المطلوب.

فالانسان لم يترك سدى، وهو في سير دائم نحو الله تعالىٰ، ولابد له من تنظيم حياته واموره طبقاً لهذا السير.

ولا يخفى بأنّني أقصد من الدين هنا الدين الإسلامي، لأنّه الخاتم والناسخ لجميع الشرائع التي تقدمته، ولأنّه آخر مشروع متكامل الهي تحقق علىٰ وجه الأرض بيد رسول الله ﷺ.

مضافاً إلىٰ انّني أنظر إلىٰ الدين بوصفه جامعاً وشاملاً لحوائج الإنسان المادية والروحية، طبعاً لا أقصد بكلامي هذا اشتمال الوحي الإلهى علىٰ جميع الأحكام الجزئية والموضوعات المتغيره، بل اعتقد أنّ فيه أحكاماً وقواعد كلية اولية وثانوية شاملة للموضوعات الثابتة والمتغيرة يُتوصّل اليها بالاجتهاد المشروع والمقبول عند واضع الشريعة، وامّا التعرف علىٰ الموضوعات والطرق المناسبة واللازمة للمعيشة فهي مفوّضة الى الانسان وعقليته وتجرباته.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ المطهري: «ليس معنىٰ القانون الإسلامي أو القانون الديني انّ الناس يراجعون الكتاب أو السنة في جميع جزئيات حياتهم للتعرف علىٰ حكمها، وعلىٰ سبيل المثال انّ وسائل النقل والإنتقال تتجدّد بتغيّر أوضاع المدن، ممّا يحتاج الناس إلىٰ وضع قوانين تنظّم السير والنقل والانتقال حذراً من الوقوع في الفوضى، فهذه الأمور من المسائل التي فوّضها الإسلام إلىٰ الناس»[1].

---

(١) الاسلام ومتطلبات العصر ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

فالمعنى الذي ذكرناه للدين هو المعنى المقبول عندنا، وهو العمدة في تقييم الآراء الواردة في هذا البحث، وعليه المعوّل في خاتمة المطاف عند ابداء الرأي المختار.

الديمقراطية:

ان الديمقراطية من أقدم الأنظمة الإجتماعية والسياسية التي شهدتها البشرية، والظاهر انّ أول من وضع هذا الإصطلاح واستعمله علىٰ أرض الواقع هم اليونانيون في مدينة أثينا، ومن بعدهم استمر شيئاً فشيئاً تارة بالشدة وتارة بالضعف إلىٰ أن وصل الينا و أصبح نظاماً عالمياً، وذلك بعد ما جرّبت البشرية انواع النظم السياسية.

أما بالنسبة إلىٰ مصطلح الديمقراطية، فهي تتكون من كلمتين يونانيتين: «ديموس» ومعناها الشعب أو الناس، و«قراطوس» ومعناها الحكومة، فالديمقراطية إذاً في معناها اللغوي هي حكومة الشعب.

طبعاً في مجال التعريف الإصطلاحي شهد هذا المصطلح كسائر المفاهيم والمصطلحات تحولات كثيرة، وبتبع هذه التحولات صيغت انواع جديدة من الديمقراطية.

يقول ارسطو في هذا الصدد:

«ان وجود أنواع من الديمقراطية له علتان: أحدهما إختلاف سيرة الناس في حياتهم الإجتماعية؛ لانّ بعض الأقوام تعيش علىٰ الزراعة، وبعضها الآخر تتكون من عمّال و أرباب عمل، والديمقراطيات المتولّدة من كل قوم من هذه الأقوام ستختلف بالطبع عن الأُخرىٰ، ولو اجتمعت المجموعة الأُولىٰ إلىٰ الثانية وشكلوا فيما بينهم مجتمعاً ثالثاً، فانّ الإختلاف بين هذا المجتمع الثالث الجديد سوف لا يكون علىٰ شكل

اختلاف حكومة ديمقراطية أفضل أو أتعس، بل ستكون حكومة ديمقراطية من نوع جديد.

وأما العلة الثانية فتتمثّل في انّ التركيبات المختلفة للمنظمات المختصة بالديمقراطية هي السبب في ولادة انواع من الديمقراطية، لأنّه ربما يحوز نوع من أنواع الديمقراطية على هذه الخصائص بمقياس أقل والآخر بمقياس أكبر، والثالث جامع لجميع تلك الخصوصيات، وقراءة كل واحد من هذه الخصوصيات يساعدنا على ايجاد أنواع جديدة من الديمقراطية، وكذلك يساعدنا في اصلاح الأنواع الموجودة فعلاً». (١)

وكذلك «آنتوني آربلاستر» يؤيّد هذا ويقول: «انّ الديمقراطية قبل أن تكون حقيقة واقعية هي مفهوم من المفاهيم، وبما أنها مفهوم فليست لها معنىٰ دقيق ومتفق عليه، فالديمقراطية لها معان مختلفة كثيرة، ومفاهيم ضمنيّة متعددة في طول تاريخها، وفي هذا العصر هناك أشكال مختلفة للديمقراطية ضمن الأنظمة الاجتماعية والإقتصادية المختلفة». (٢)

فمن الصعب إذاً تحديد المعنىٰ الإصطلاحي بدقة، نعم بامكاننا أن نتكلّم عن الديمقراطيات الموجودة علىٰ أرض الواقع، وتقييمها وتبيين اسسها واركانها، وهذا العمل سيعيننا في الخروج بقاسم مشترك بين هذه الأنواع المختلفة، وجعله المحور الأساسي في تحديد المصطلح.

وأعتقد انّ هذا المحور المشترك يتكوّن من ركنين أساسيين: ١ ـ سيادة الناس في نصب الحاكم وعزله. ٢ ـ سيادة الناس في التقنين والتشريع.

وأما الأمور الأخرىٰ من قبيل: الأحزاب، الإنتخابات، فصل سلطات

---

(١) السياسة: ٢٦٠.

(٢) الديمقراطية: ١٤.

البرلمان، الحريات المتنوعة و... فهي كلها فروع وامتدادات للديمقراطية، قابلة للزيادة والنقصان حسب الظروف التي تتولّد فيها وتنمو في ضوئها.

وهناك سؤال هامّ يطرح نفسه بجدّ، ويحدّد مسير بحثنا في امكانية الجمع بين الدين و الديمقراطية أو عدمه، وهو انّ الديمقراطية هل هي نظام ذات ايديولوجية وفلسفة معينة مادية بحيث تتقاطع مع النظرة الالهية للمجتمع ؟ ام أنّها مجرد آلية للعمل السياسي لا تحمل في طيّاتها أيّ محتوى فلسفي أو ايديولوجي يتقاطع مع النظرة الالهية، شأنها شأن سائر الآليات التي يستخدمها الانسان لنيل مآربه المختلفة تحمل في طياتها الركنين الاساسيين الذين ذكرناهما آنفاً.

فان فسّرنا الديمقراطية بما يتوافق مع المنهج الأوّل، فهنا لا نتمكن من التوفيق بين الدين والديمقراطية إلاّ بالتنازل عن أحدهما وتحريفه، أمّا لو فسّرناها بالمعنىٰ الثاني، يمكننا حينئذٍ الكلام حول امكانية الجمع بينهما.

والذي أذهب إليه في هذا البحث، وسأتكلّم حوله في الفصل الخامس بتفصيل أكثر، هو هذا التفسير الثاني أي أخذ الديمقراطية كآلية بحتة للعمل السياسي، وهي بهذا المعنىٰ لا تحدّد محتوى المجتمع ولا تعطيه نظرة ايديولوجية مخالفة للنظرة الالهية، بل تكشف لنا ماعليه المجتمع من تديّن أو تحلّل، فهي كعلم المنطق في كونه آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ، فالمنطق يصحح لنا شكل القياس لا مادّته، وكذلك الديمقراطية.

فهي إذاً: «آلة قانونية أو سياسية تعصم مراعاتها المجتمع عن الوقوع في متاهات الإستبداد والدكتاتورية». وعلىٰ هذا فهي تأخذ علىٰ عاتقها تصحيح شكل المجتمع لا محتواه، فالمحتوى قد يكون دينياً وقد يكون الحادياً، ولا دخل لها لصالح أحدهما أو ضرره، وهذا المعنى هوالمدار في تقييم وتصنيف ومناقشة الآراء الواردة هنا، وهو المعوّل عليه في الفصل الخامس.

لا يقال: علىٰ هذا التفسير لا معنىٰ لقولكم «الديمقراطية الدينية أو الإسلامية» لانّ الوصف سيكون زائداً، لاننّا نقول انّ الغرض من هذا المصطلح وصف المحتوى، فهو لما كان دينياً أمكن وصف الشكل بالديني أيضاً تبعاً له، فالديمقراطية الدينية تعني أن يكون الشكل ديمقراطياً والمحتوى دينياً لا الحادياً.

وهذا نظير ما ذهب إليه الامام الخميني﵀ لمّا طرح شعار الجمهورية الإسلامية، ولمّا سُئل عن معناه قال: «ان حكومة الجمهورية الإسلامية جمهورية كسائر الجمهوريات ولكن قانونها إسلامي»(١).

وفي مكان آخر: «... ولكن محتواها القانون الإسلامي»(٢).

العلمانية:

ثم انّ البحث عن الحكومة واشكالها سيما الديمقراطية لا ينفك غالباً عن البحث في العلمانية في المجال السياسي. ونحن بعد تحديد معنى الدين والديمقراطية لم نفسح المجال للعلمانية.

وذلك انّ العلمانية إذا كانت تستعمل امّا بالكسر، مأخوذة من العلم وبمعنىٰ النظرة العلمية البحتة إلىٰ الأمور، وإما بالفتح مأخوذة من العالم بمعنىٰ النظرة الدنيوية البحتة إلىٰ الأمور، فاستعمالها في المجال السياسي يعني فصل الاخرة والنظرة الغيبيّة عن الدنيا، والاقتصار علىٰ النظرة المادية المنقطعة عن الغيب في جميع الأمور والأعمال السياسية، وبالنتيجة الإنحسار الديني في

---

(١) صحيفة الامام ٥: ٤٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٣٨٠.

المجال السياسي والإجتماعي، وتحويره إلىٰ رابطة وعلقة فرديّة بين الإنسان وخالقه، والسعي الجاد الى الغاء دوره في مجال العمل والبرمجة وما شاكل.

وهذه النظرة إن أمكن انطباقها علىٰ سائر الأديان الموجودة حالياً، فهي لا تنطبق علىٰ الدين الإسلامي بالمعنى الذي ذكرناه، بل بينهما تنافر سواء نظرنا إلىٰ المسألة من داخل دائرة الدين أو من خارجه.

وذلك انّ نظرتنا لو كانت من خارج دائرة الدين، فالدين بما يحتوي في تعاليمه من برامج وأهداف لسعادة الإنسان الدنيوية والأُخرويّة، لا يمكنه أن يكون بمعزل من المشروع السياسي، لأنّ أيّ حزب أو أيّ فئةٍ يكون له مشروع وبرنامج مشخص لسعادة الإنسان، لا يمكنه أن ينجح وينموو ينتشر إلاّ بالاستمداد من القدرة السياسية، وهذا قانون عقلائي عام يصدّقه الكلّ.

وأما لو نظرنا من داخل دائرة الدين فالأمر أوضح، سيما بعد ملاحظة السيرة العملية النبوية والعلوية، وما صدر من أحكام وقوانين إجتماعية وسياسية، لا يمكننا اتخاذ العلمانية في المجال السياسي اطلاقاً.

وبالجملة يمكن تجاوز النظرة العلمانية من جهة، والقول بإمكانية الجمع بين الدين و الديمقراطية بالمعنى الذي ذكرناه من جهة ثانية، وهذا ما سنحاول اثباته في بحثنا وسنشير إليه في الخاتمة إن شاء الله.

ثم انّ بحثنا بما انّه يتعلّق بالديمقراطية، رأينا من المناسب أن نذكر نبذة موجزة عن تاريخها وأقسامها وتطوراتها، ليكون المطالع على بيّنة من أمرها وسيرها التاريخي.

تطوّرات الديمقراطية:

وأما بالنسبة إلىٰ نشأة الديمقراطية وأقسامها، والتطورات التي لحقتها

والثقافات التي امتزجت معها، فيمكن القول بانّها تنقسم إلىٰ:

الف: ديمقراطية أثينا.

ب: الديمقراطية الليبرالية.

ج: الديمقراطية الإشتراكية.

هـ: الديمقراطية الإسلامية.

ونقول في شرحها وتفصيلها:

[الف]
ديمقراطية أثينا[1]

نبتدئ بحثنا هذا بكلام للمعلم الأوّل أرسطو حيث يقول: «انّ على المحقق أو الباحث الذي يريد أن يتعرّف على أفضل شكل من أشكال الحكومة، يجب عليه اولاً أن يعيّن أفضل اسلوب ومنهج في حياة الناس، لأنّه ما دامت هذه الفقرة غامضة فانّ طبيعة الحكومة الكاملة والمطلوبة أيضاً سوف تكون مبهمة وغير واضحة، فالمفروض انّ افضل اسلوب لحياة الناس انّما يتحصل في ظل أفضل حكومة ممكنة، ومن هذا يجب أن نبحث في البداية ما هو أفضل اسلوب في الحياة يمكن أن يختاره الناس من كل صنف وطبقة... فيجب ابتداءً التسليم بهذه الحقيقة، وهي انّ أفضل اسلوب في الحياة سواء على مستوى الأفراد والدول والحكومات هو التحرك باتجاه الفضيلة، والمشاركة في الأعمال الخيرة بالوسائل والأدوات الكافية»[2].

فتحصّل إذاً انّ الحياة الفاضلة مطلوبة لكل انسان صالح، فلابدّ من أن نعرف كيفية حكومة أثينا قبل هذا التحول، لنرى انّ الشعب في ذلك العصر، وفي تلك المدينة لماذا ثار ضد حكومته واختار شكلاً آخراً لها، وحسب زعمه

---

(١) مقتبس من كتاب: تاريخ ملل الشرق واليونان، تأليف: آلبرماله، زوال ايزاك، القسم المتعلّق بمدينة أثينا.

(٢) السياسة ـ ارسطو: ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

أفضل ؟!.

تنقسم منطقة «أثينا» إلىٰ عدة مناطق صغيرة منفصلة عن بعضها وأحياناً يعادي بعضها الآخر، وفي كل منطقة من هذه المناطق تعيش قبيلة وطائفة كبيرة من الناس، وتدار هذه المناطق علىٰ يد شيوخ هذه الطوائف، وبعد مدّة دخلت هذه المناطق في ظل حكومة واحدة، فكانت أثينا مركزاً لها، وتدار بواسطة ملك يعتبر رئيساً للجيش أيضاً، ويترأس كذلك المناسك الدينية، ويستعين في ادارة هذه الدولة بمجلس متشكل من رؤساء وشيوخ الطوائف الكبيرة.

واستمرّ الحال بهذه الحكومة عدة سنوات، ولكن كانت النزاعات والمخاصمات قائمة علىٰ قدم وساق بين السلاطين والملوك وبين رؤساء الطوائف، وتدريجياً اشتد حدّة النزاع إلىٰ أن تمّ سلب القدرة والسلطة من يد الملك، ومنذ عام «٧٥٠» قبل الميلاد تمّ القضاء علىٰ النظام الملكي في أثينا.

ومن ذلك الحين أصبحت ادارة أُمور الشعب في يد تسعة أشخاص من الامراء، ودامت حكومتهم سنة واحدة، وهؤلاء الأمراء تم انتخابهم من بين النبلاء من أعضاء الأسر القديمة.

هذه الحكومة عملت علىٰ تشديد الضغط علىٰ الشعب الذي يتكوّن أفراده من العمّال والفلاحين، بحيث أصبح أفراد الشعب غالباً معطلين عن أعمالهم اليومية، واضطروا إلىٰ الإقتراض من الملاّكين المتموّلين يعني أشراف البلد، وبما انّهم لم يتمكّنوا من أداء ديونهم، فانّهم وفقاً لقوانين وتقاليد ذلك العصر أصبحوا عبيداً للأغنياء وأحياناً يتم بيعهم في السوق، وهذا الحال أدّى في النتيجة إلىٰ زيادة نقمة الناس.

أضف إلىٰ ذلك، تطوّر الصناعة و التجارة وتكاملها بسبب الإنفتاح النسبي الذي حصل آنذاك، ممّا ادّى إلىٰ ظهور مشاحنات ومشاجرات جديدة

بين التجار وبين الأشراف و الحكام، ولذلك كانت تقع انتفاضات بين الحين والآخر، إلىٰ أن حدثت اصلاحات «سولون» في عام «٥٩٤» قبل الميلاد، فتحسّن الوضع المعيشي للناس قليلاً.

وكان «سولون» الذي يعتبر أعلم الناس في تلك الديار، قد قام باصلاحات واسعة أهمّها ما كان متعلّقاً بالقروض، وشكل الحكومة والقضاء، فقد وجد سولون نفسه مضطراً إلىٰ تخفيف الضغط عن أكتاف الناس عامة، ولذلك لم يهتم لغضب الأشراف، وأصدر أمراً بابطال جميع الديون السابقة، وقام كذلك بتحرير المدنيين الذين أصبحوا عبيداً للأغنياء بازاء ديونهم.

وقد قسّم سولون المواطنين علىٰ أساس الثروة أو مالكيتهم للأموال إلىٰ أربع طبقات، بحيث انّ المناصب السياسية التي كانت حكراً علىٰ الطبقة العالية سابقاً، قد استطاع أفراد الطبقات الدانية أن يشغلوا هذه المناصب، ويتواجدوا في المجلس أو «ايكلسيا» ويشكلوا لهم هيئة اخذت علىٰ عاتقها اصدار الأحكام تجاه الأفراد، وكذلك تجاه أحكام المحكمة، ولم تكن هذه الصلاحيات واسعة ومفضية إلىٰ زيادة القدرة، ولكن التغييرات اللاحقة أدّت الى زيادة هذه القدرة للأشخاص.

وأما المصلح الآخر لمدينة اثينا هو «كليستن» الذي تزعّم البلاد عام «٥٠٧» قبل الميلاد، وعمل علىٰ ايجاد اصلاحات عميقة في جميع مفاصل الحكومة والمجتمع، وفي الواقع كان كليستن قد اسّس أول حكومة عامة وسلّم الشعب زمام الأمور.

والمقصود من الحكومة العامة هو انّ الأفراد من أصحاب الحقوق لا يمدّون يد الطاعة لشخص واحد، ولا يقبلون أوامر فئة معيّنة من الناس، بل انّهم يطيعون القوانين التي وضعوها بأنفسهم، مضافاً إلىٰ انّ عامة الناس يشتركون

بالسوية في الحكومة.

انّ أصحاب الحق هؤلاء، يعقدون اجتماعات في كل ثلاثة أو أربعة أشهر مرّة واحدة، والهدف من تشكيل هذه الإجتماعات عادة هو وضع القوانين، فكان يقوم شخص بقراءة لائحة معيّنة، ثمّ بعد ذلك يدخل أصحاب الحقوق في مناقشات ومحادثات، وهذه الإجتماعات بالإضافة إلىٰ وضعها للقوانين، تتكفل أمور السياسة الخارجية، الحرب والصلح، انتخاب أولياء الأمور، وأخيراً إصلاح الدولة.

وبما انّ الشعب لم يتوفر له الإجتماع كلّ يوم، ولم تكن الفرصة كافية أيضاً لمطالعة جميع اللوائح والقوانين بدقة كافية، وكذلك لم يكونوا قادرين لحلّ جميع المسائل فيما بينهم خلال الفواصل التي تفصل بين الإجتماعات، لذلك شكّلوا شورى مركبة من ذوي الحقوق، وعلىٰ هذا الأساس يتم انتخاب خمسمائة شخص بالقرعة، ويقسّمون إلىٰ عشر شعب، وكلّ شعبة تأخذ علىٰ عاتقها ادارة الأمور في عُشر السنة، وحين تنتهي السنة يتم تجديد الإنتخابات مرة أخرى.

وكان أفراد الشعب يدققون جيداً في أعمال وتصرفات أولياء الأمور، وكان لهم حق عزل هؤلاء الأشخاص، وكل فرد من أفراد الشعب يستطيع أن يقيم الشكوى ضدّ هم، وعندما ينتهي دور أولياء الأمور يتم محاسبتهم.

ولم يستلم أفراد الشعب زمام الأمور فحسب، بل أخذوا على عاتقهم احقاق الحقوق أيضاً، ففي كلّ سنة يتم انتخاب ستة الآف شخص بالقرعة من أهل النظر وذوي الحقوق لتكفّل منصب القضاء، ثمّ يقسّمون إلىٰ شُعب وأقسام علىٰ شكل خمسمائة شخص لكل شُعبة.

ولا يخفى انّ المواطنين من أصحاب الحقوق في مدينة أثينا كانوا من

الرجال البالغين المواطنين فقط، وكانت النساء والعبيد والأجانب محرومين، وعلىٰ كلّ حال فانّ الخصّيصة الرئيسية لهذه الديمقراطية، تتمثل في مباشرة الشعب فرداً فرداً ومشاركتهم لتأسيس الدولة وتعيين الحاكم، وتتمثّل هذه المشاركة بشكلين:

فمن جهة كان هناك مجلس أو (ايكلسيا) حيث يستطيع كل فرد من أفراد الشعب أن يحضره، وكانت التصميمات والقرارات الأخيرة تؤخذ في هذا المجلس بالنسبة إلىٰ سياسات الحكومة تجاه أهل المدينة، فالمجلس كان بمثابة الهيئة الحاكمة، ويتشكل من جميع أفراد الشعب.

الشكل الثاني والمهم لمثل هذا النظام الشعبي، هي انّ جميع المناصب الحكومية من التنفيذية، ومقام الإشراف علىٰ القوانين، هي بيد المواطنين.

وأفضل وصف بقي من حكومة أثينا هو ما نجده ضمن كلام لـ«بريكلس» الذي أورده باسم شهداء الحرب لتلك المدينة، حيث نقرأ بعضاً من مقتطفاته:

«انّ حكومتنا لا تتمنّى حالة ووضع سائر الأقوام والشعوب، هذه الحكومة ستكون اسوة للآخرين ولا تكون مقلّدة لإحدىٰ الحكومات، ويطلق علىٰ هذا الوضع «حكومة العامة» لانّ هدفها ايصال الخير إلىٰ الأكثرية لا مصلحة فئة قليلة.

وبالنسبة للأمور الشخصية فانّ الجميع سواء أمام القانون، والشخص الذي يكون له شأن ومقام هو من كان يتمتع بفنٍ ممتاز، فانّ ما يستوجب علوّ المقام هو اللياقة أكثر من المنزلة الإجتماعية... انّ أفراد الشعب في هذه المدينة يراقبون في آنٍ واحد منافع الدولة، وكذلك يراقبون منافعهم... وكل شخص من ذوي الحقوق يترك المشاركة في أمر الجمهور فانّه لا يكون طالب راحة فقط بل انّ وجوده سيكون عقيماً وغير مفيد، فنحن نستطيع أن نقرّر ما يناسب حال الدولة بأنفسنا، ونقرّر ذلك بالعقل

السليم»[1].

وهكذا استمرت حكومة أثينا علىٰ هذا المنوال إلىٰ أن دبّ فيها الضعف بسبب الفرقة والإختلاف من جهة، وهجوم الأعداء من الدول المنافسة من جهة ثانية، حتىٰ عام «٣٢٢» قبل الميلاد حيث تمّ إسقاط هذه الحكومة علىٰ يد الجيش المقدوني.

وطبعاً انّ الحدث الّذي وجّه ضربة قاصمة أكثر من أيّ شيء آخر الى ديمقراطية أثينا، هو محاكمة واعدام سقراط في سنة «٣٩٩» قبل الميلاد باتهام الكفرو انّه ادعى الوهيّة جديدة، ولم يكن يحترم آلهة البلد، وبذلك أخرج الشباب عن دينهم، وهذا أدّى إلىٰ ردود فعل قويّة عند المفكرين وعند بعض الناس، حتىٰ يقال إنّه أحد الأسباب الرئيسية في خصومة افلاطون الحكيم للديمقراطية.

---

(١) تاريخ ملل الشرق واليونان ـ آلبرماله: ٢٥٣.

[ب]
الديمقراطية الليبرالية

هناك عوامل مختلفة أدّت الى ولادة الديمقراطية من جديد، وذلك بعد ما مرّ التاريخ البشري بأزمات حقيقية، وبعدما شهد المجتمع تطوّرات مختلفة على ساحة الفكر والعقيدة، وسنشير الى بعضها في السطور الآتية.

انّ اصطلاح الديمقراطية الليبرالية هو من تلفيق اصطلاحين أحدهما جديد والآخر أقدم منه، وهما: الليبرالية والديمقراطية.

الليبرالية عبارة عن الإعتقاد بأنّ الإنسان جاء إلىٰ الدنيا حرّاً، وهو صاحب حرية واختيار وإرادة، ويجب أن يسمح له بأن يربي نفسه بصورة حرّة بأيّ مقدار ممكن، ويكون آمناً من تدخل الدولة.

أما الديمقراطية فهي تعني انّ التصميمات والقرارات السياسية تتخذ بصورة جماعية وبالانتخاب الحر للأفراد، والجمع بين هذين المصطلحين أفرز نظرية: الديمقراطية الليبرالية.

الديمقراطية الجديدة وليدة الليبرالية، وأغلب المجتمعات الغربية قبل ان تكون ديمقراطية كانت ليبرالية، رغم انّ هاتين المفردتين لن تكونا ثابتتين في حركة التاريخ، بل شملتهما تغييرات مختلفة لا يسع المجال للحديث عنها مفصلاً، ولكن علىٰ ايّ حال فهاتان النظريتان تجاوزتا مشكلات كثيرة وتغييرات مختلفة حتىٰ وصلتا الينا بهذه الصورة الفعلية.

ومن أجل أن نتعرّف علىٰ هذا المنهج من الديمقراطية بجميع ما حدث

له من تغييرات لابدّ لنا من القاء نظرة مختصرة حول الليبرالية لانّ: «فهم مباني مناهج الديمقراطية الجديدة التي ابتدأت منذ القرن الثامن عشر والتاسع عشر، من دون فهم الليبرالية وما يقفز حولها من علامات استفهام حول: ماهية الحكومة، القدرة، الدولة، حقوق الأفراد والنواب، غير ممكن»(١).

ويوضح «هارولد جي لاسكي» مجموعة التحوّلات التي أدّت إلىٰ الليبرالية، وأفضت إلىٰ الإنتقال من العالم القديم إلىٰ العالم الجديد بهذه الصورة:

١ ـ في الحقوق: حيث أخذت القوانين مكانها بدل التقاليد الطبقية.

٢ ـ في العقيدة: حيث تمّ تبديل المذهب الواحد إلىٰ عقائد مختلفة، بحيث انّ الشكاكين أيضاً حانت لهم الفرصة لاظهار رأيهم.

٣ ـ في السياسة: فقد استبدلت الحاكمية الالهية والحاكمية الطبيعية بالحاكمية الوطنية.

٤ ـ في الإقتصاد: حيث حلّت الأموال المنقولة مكان الأرض ومالكيتها التي كانت منشأ قدرة الاقطاع والملوك والامراء المحليين.

٥ ـ في الهدف: حيث حلّ الإعتقاد بالتعالي والتقدم في هذه الدنيا علىٰ أساس العقل، محلّ الإعتقاد بالعصر الذهبي في الزمن السابق، والاثم الذاتي، أو الاحساس بالخطيئة.

٦ ـ في العمل: حيث حلّ السلوك الفردي محلّ السلوكيات والنشاطات الإجتماعية.

ثم إنّه يستنتج من ذلك: انّ الشرائط المادية الجديدة أدّت إلىٰ ظهور روابط اجتماعية جديدة، وفي النتيجة ظهرت فلسفة أخذت علىٰ عاتقها مهمة

---

(١) مدلهای دموکراسي ـ ديويد هلد: ٧٢.

توجيه حقانية العالم الجديد، وهذه الفلسفة الجديدة هي الليبرالية.[1]

عوامل النهضة الليبرالية:

ولعلّه يمكننا أن نرسم سير التحولات التي أدّت إلىٰ الليبرالية في عدة عوامل أو تيارات، أفضت جميعها إلىٰ الديمقراطية الليبرالية في اروبا، وهذه العوامل أو الحوادث عبارة عن:

١ ـ الإقتصاد.

٢ ـ نهضة الاصلاح الديني.

٣ ـ السياسة.

ونحن هنا نشير بشكل مختصر إلىٰ كل واحدة من هذه العوامل.

١ ـ العامل الإقتصادي[2]:

كانت الروابط الإقتصادية الحاكمة علىٰ المجتمعات الغربية في القرون الوسطىٰ هي روابط قائمة علىٰ الاقطاع، فالإقطاعية نشأت وقويت بعد انحلال الامبراطورية الرومانية، وأدّت إلىٰ تأثيرات عميقة في المؤسسات الإجتماعية والسياسية في القرون الوسطى.

وطبعاً قد لا يمكننا تعريف الاقطاع في عبارة أو جملة واحدة، والسبب في ذلك هو التنوع الكبير الذي شهدتها مؤسسات الاقطاع في نقاط مختلفة من اروبا، وكذلك الإختلاف والتنوّع في اسلوب وعمل الأنظمة الاقطاعية في الأزمنة المختلفة.

---

(١) سير آزادى در اروپا ـ لاسكي: ١٣ ـ ١٤.

(٢) اقتبسنا هذا القسم من الكتب التالية: تاريخ فلسفه سياسي ـ بهاء الدين پازارگاد ١: ٣٠٨، تاريخ فلسفهٔ سياسي غرب ـ عبدالرحمن عالم ١: ٢٤٤، سير آزادى در اروپا ـ هارولد جي لاسكى.

ولكن بشكل عام فانّ جذور الاقطاع في الحقيقة يجب أن نبحثها في المراحل التي مرّت بها اروبا من عدم النظم والفوضى، وانعدام امكانية تشكيل القدرات السياسية والإقتصادية الكبيرة، ولهذا سعت الحكومات إلىٰ الإقتصار علىٰ الحد الأدنى من القدرة، وفقاً للموازين الرومية أو الموازين الجديدة في ذلك العصر.

وفي تلك الحقبة كانت الأرض والمياه هي التي تعتبر محور الثروة والحجر الأساس للتموّل، حيث كانت حياة الأفراد في كل طبقة من الناس من الملك الى الجندي وسائر الطبقات، مرتبطة مباشرة بمحصولات الأراضي الزراعية، وامّا ادارة أُمور الأرض والمياه فقد كانت بيد فئة صغيرة من الشعب حيث يحكمها قانون العادة، ووظائف حراسة هذه الفئة الصغيرة كانت بعهدة أفراد القرية أيضاً.

وكانت العلاقات الحكومية والإجتماعية اساساً تأخذ الشكل المحلّي، ولكن مع وجود حالة الفوضى المستمرّة وبسبب فقدان وسائل الإرتباط السريع، والاعتماد علىٰ وسائل بدائيّة في النقل والمواصلات، فلم تكن الحكومة المركزية قادرة علىٰ أداء وظائفها الأوليّة، من قبيل حفظ حياة الناس وأموالهم.

وفي مثل هذا الوضع كان من البداهة أن يقوم المالكون الصغار، أو الأشخاص الذين يتمتعون بقدرة قليلة، في سلوك طريق واحدٍ فقط لحفظ حياتهم واستمرار معاشهم، وهو عبارة عن الإرتباط بشخص مقتدر يمكنه أن يعينهم في تحقيق هذا الهدف.

إذاً، فهذه الحالة كانت بمثابة عملة ذات وجهين: أحدها الرابطة الشخصية، والاخرى الرابطة المالية والملكية، فقد كان الأشخاص الضعفاء يجدون أنفسهم مجبورين علىٰ العمل كأُجراء لخدمة الأشخاص المتمولين والأقوياء، وبأزاء ذلك كانت مهمة الأقوياء هي حفظهم والدفاع عنهم من

الأخطار المحتملة.

وكانت هذه الطريقة هي المعمول بها في المجتمعات الغربية حينذاك، حيث أخذ المجتمع شكل معادلة المالك والمملوك، أو السيد والرعيّة.

والاهم من ذلك هو انّ السيد الكبير كان له غالباً حق التدخل في دائرة امارته وحكومته، فنجده يتقمّص دور الأمير والحاكم تارة، ودور القاضي تارة أُخرىٰ، وترجع إليه حلّ النزاعات والخصومات في نفس الوقت، وأيضاً كانت له حصانة خاصة من تدخل القوّة العسكرية للملك ونوّابه في دائرة امارته، وفي المقابل كان علىٰ الامراء والأشراف وظائف تجاه الملك، من قبيل لزوم إرسال مجموعة من الجنود من إمارتهم إلىٰ الحكومة المركزية لخدمة الملك والدولة.

وقد كان الاقطاعيون أحكموا سلطتهم السياسية والإقتصادية علىٰ المجاميع الاجتماعية من خلال الثروة والقدرة والتسلّط السياسي.

وكانت الايديولوجيات في ذلك الزمان لها دور مهم في تقوية وترسيخ هذه السلطة واستمرار النظام الاقطاعي، حيث كانت ايديولوجية الاقطاع المقتبسة اساساً من العقائد المسيحية مسخرة لحفظ موقعية النبلاء والاقطاعيين.

والكنيسة أيضاً بدورها تحوّلت إلىٰ اقطاع كبير بالاستفاده من هذه الايديولوجية الاقطاعية، وبالوعد بالجنة بعنوان الثواب الالهي في مقابل الصبر علىٰ الألم والمشقة التي كان يعاني منها الفلاحون، بحيث كانت هذه الايديولوجية تصدّهم عن المطالبة بحقوقهم والنهوض أمام الأسياد، فكانت الكنيسة تسعى إلىٰ تعميق روحيّة العبودية إلىٰ الأسياد بين الفلاحين، مضافاً الى انّ ضعف الملك والحكومة المركزية أدّى أيضاً إلىٰ تقوية النظام الاقطاعي ودوامه.

النظام الاقطاعي الذي نشأ منذ القرن الخامس الميلادي، وبلغ الذروة في القدرة في القرن الحادي عشر إلىٰ الخامس عشر الميلادي، هذا النظام قد

أخذ الضعف يدبّ في أوصاله في القرن السابع عشر، وتدريجياً انحسر ليفسح المجال للنظام البروجوازي والرأسمالي ليحلّ محلّه، وطبعاً كان ذلك بعد انتفاضات ونهضات سياسية كثيرة، من أهمّها حركة أنصار (جان هوس) الكبيرة.

فهذه الحركة أخذت تسميتها من مواطن شجاع باسم «جك جان هوس»، ففي هذه الإنتفاضة التي قامت ضد الكنيسة الكاثولوكية، والأسياد الاقطاعيين، وامبراطور المانيا، اشترك فيها طبقات وفئات مختلفة من المجتمع من قبيل الفلاحين، وسكان المدن الفقراء، فكان نضال انصار هوس «الهوسيّة» وسيلة إلىٰ إشعال نيران الحركات الثورية في الكثير من الدول الأروبية.

وهناك عوامل مختلفة أدّت إلىٰ زوال النظام الاقطاعي من قبيل توسعة التجارة، كشف القارات، التقدم العلمي وبتبعه التقدم الصناعي، زيادة قدرة الملك، قيام المحرومين والمظلومين ضد الاقطاع، وجميع هذه العوامل اتفقت وأدت الى اسقاط هذا النظام القديم.

وتدريجياً سرى هذا الفكر في أوصال المجتمعات الغربية، وهو انّ أفضل وسيلة لتحصيل الرفاه في المجتمع هو حرية الإبتكار والنشاطات الفردية، فعندما يفسح المجال للابتكارات الفردية تزول حينئذٍ الأفكار القديمة المتعلقة بالقرون الوسطى، والقائلة بفكرة الطبقات، وانّ لكل طبقة مهمة معيّنة ووظيفة خاصة.

يقول هارولد جي لاسكي: «لقد حلّ مكان هذه العقيدة السائدة في نهضة تبدل النظام الاقطاعي إلىٰ الرأسمالي ـ وهي انّ رفاه المجتمع وتقدمه يحصلان من خلال إشراف المجتمع علىٰ أعمال الفرد ـ هذه الفكرة التي راجت وسادت تلك المجتمعات، وهي انّ تقدم المجتمع لابدّ أن يكون من خلال احترام الحريه الفردية ونشاطات الأفراد وابتكاراتهم، وفي النتيجة أدى هذا التغيير الفكري إلىٰ ثورة حصيلتها

هو الحرية الفردية»[1].

وقد كان من المسلّم لدى الناس في تلك المجتمعات، انّه كلّما كانت الأمور بيد الأفراد واعطيت لهم الحرية أكثر، فانّ تطوّر المجتمع والرفاه الإجتماعي سيتحقق أكثر، وبتبع هذه النظرية كان التصور في دائرة الإقتصاد، هو انّ الفرد يجب أن يكون حراً في الإستفاده من المنابع الطبيعية، ومستقلاً من تدخّل الدولة.

أجل هكذا تولّدت الليبرالية الإقتصادية، وكما يقول «لاسكي»: «انّ الليبرالية هي المظهر المنطقي للشرائط التي كانت البرجوازية بحاجة إليها لاظهار وجودها وتقدمها، وفي النتيجة فانّ كل هذه العوامل أدّت إلىٰ وضع أُسس الليبرالية»[2].

٢ ـ نهضة الإصلاح الديني:

بعد أن أخذت المسيحية زمام الأمور في المنتصف من القرن الرابع الميلادي خلال حكومة «قسطانطين» عام ٣٢٣ م، واعترف بهذه الديانة رسمياً، وتولّت المسيحيّة مسؤولية دين الناس بشكل رسمي، بدأت الإختلافات بين الملك والبابا في الظهور، واستمرّت علىٰ هذا المنوال وبمرور الزمن آخذة في الشدة والضعف.

وكلّما اقتربنا من نهاية القرون الوسطىٰ، كانت الخلافات والنزاعات تشتدّ بين الملك من جهة والبابا من جهة أُخرىٰ، وبتبع ذلك تزداد جرأة الموالين وأتباع كل طرف ضد الطرف الآخر.

فكان أتباع الكنيسة والبابا يقولون: انّ القدرة السياسية مصدرها هو

---

(١) سير آزادى در اروپا ـ لاسكى: ٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

الله والمسيح، وانّ البابا هو نائب المسيح، ومشروعيّة قدرة الملك أيضاً هي من المسيح، في حين انّ أتباع الملك والحكومة يرون انّ جميع القدرات مصدرها هو الله تعالىٰ، والسلطة الملكية أيضاً من الله وغير قابلة للفسخ، ويقولون: انّ الملك مسؤول امام الله فقط.

وكان القديس «توماس آكويناس» يرىٰ انّ الحكومة يجب أن تؤمّن لأتباعها السعادة المادية وكذلك السعادة المعنوية، ولكنّه كان يرىٰ انّ الكنيسة فقط هي التي تدرك سرّ السعادة المعنوية، ومن ذلك فانّ من حق البابا الإشراف علىٰ المواطنين ليرى هل أدّوا ما عليهم من الوظائف والمسؤوليات في سبيل تحقيق ذلك الهدف ام لا؟ كما ويستطيع البابا أن يفتي بطرد وتكفير الأفراد الذين يستخدمون قدراتهم في طرق غير صحيحة ووسائل غير مشروعة.

ولكن قدرة الكنيسة الكاثولوكية أخذت في الإنحسار والضعف بسبب الفساد، الظلم، التجبر، جمع الأموال وأمثال ذلك إلىٰ أن فقدت نفوذها بشكل كامل بسبب نهضة الإصلاح الديني.

انّ أكبر وأشهر شخصية من شخصيات نهضة الإصلاح الديني «مارتين لوتر»، فقد تهجّم لوتر علىٰ الكنيسة في مسألة شراء الجنة وصكوك الغفران التي كانت تباع من قبل الكنيسة في مقابل المال، وقد نشر رسالته المضادّة للكنيسة والتي تحتوي علىٰ «٩٥» سؤالاً من الأسئلة الموجّهة للكنيسة في هذه الموضوعات، وعلّقها علىٰ باب كنيسة «ويتنبرغ» في سنة ١٥١٧ م، وفي سنة ١٥٢٠ م صدر حكم كفره على يد البابا لؤى العاشر، ولكنّه أقدم علىٰ حرق بيان البابا أمام الناس.

وكان لوتر يرىٰ انّ المسيحي الواقعي هو الذي تربطه رابطة شخصية وعلاقة مباشرة بالله تعالىٰ، وبسبب هذه العُلقة يستطيع الشخص أن يفهم كلام الله من خلال التفكر والتأمل في الكتب المقدسة.

وكان يعتقد انّ جميع أفراد البشر سواء أمام الله تعالىٰ، ويستطيعون فهم كلام الله بصورة متساوية، فعلى هذا الأساس فانّ موقعيّة رجال الدين لم تفقد معناها بالنسبة إلىٰ الواسطة بين الإنسان والله فحسب، بل انّ موقعية رجال الدين تصدّ الإنسان عن ايجاد رابطة معنويّة صحيحة بينه وبين الله تعالىٰ، وكما يقول «ديويد هلد»:

«وكان لهذا التصوّر آثار عميقة وفعّالة، ففي البداية أدّى إلىٰ تضعيف وتوهين ارتباط الفرد بالكنيسة مباشرة، وعلىٰ هذا الأساس ساعد علىٰ تثوير وتقوية مفهوم الإستقلال الفردي بعنوان المالك لتقرير مصيره، وهو المفهوم الذي أصبح محوراً للتأمّلات السياسية فيما بعد، مضافاً إلىٰ الإستقلال في النشاطات الدنيوية في جميع الميادين التي لا تتصادم مباشرة مع الأعمال الأخلاقية والمذهبيّة وتقديس هذا الإستقلال.

وعندما تزامن هذا التحوّل مع القوى السياسية الناشئة من النزاع بين المذاهب ورجال الدين من جهة، والقدرات الدنيوية من جهة أُخرىٰ، فانّ ذلك سمح لايجاد فرصة لمطالعة ماهية المجتمع والحكومة من جديد، وتقارناً مع نموّ الوعي الثقافي للغربيين بالنسبة إلىٰ أنواع النظم الإجتماعية والسياسية الممكنة، وبالتالي فإنّ اكتشاف العالم الجديد خارج اروبا قوّىٰ هذا الدافع»[1].

وفي نهاية القرن ١٦ م أصبحت المسائل المتعلّقة بنظام المجتمع بيد الحكومة، ولم تكن للكنيسة تدخل فيها، فالحكومة أخذت علىٰ عاتقها اختيار الأصول والمناهج التي تتكفل هذا الغرض.

ولا يخفى انّ نهضة الإصلاح الديني لم تفتح الطريق إلىٰ الليبرالية، بل كانت في صدد احياء العيسويّة والمسيحية، ولكن الليبرالية استفادت كثيراً من

---

(١) مدلهای دموکراسی ـ دیوید هلد: ٦٩.

هذه النهضة بشكل غير مباشر، لانّ كسر طوق الحاكمية الكنيسية ساعد في ايجاد معتقدات والهيات جديدة، وهذه الالهيات ساعدت أولاً علىٰ كسر الحقيقة المذهبية الواحدة المتمثّلة بالكنيسة، وثانياً: أمّنت الحرية للتفكير الديني في العالم.

البروتستانت هو المذهب الذي أعطى فرصة للناس أن يشككوا في ادعاء الكنيسة بوجوب اطاعتها من قبل الجميع بصورة مطلقة، وأعطى لهم الحق في التفكير الحرّ والتحقيق والبحث في جميع الموارد، وبهذا حلّ التعقل الديني في أمور الإعتقادات محلّ مرجعية الكنيسة.

يقول هارولد جى لاسكي: «انّ كل من يقرأ كتاب «الحكومة غير الالهيّة» لمؤلّفه هوكر ـ وهو أحد رجال الدين ـ سوف يلتفت جيداً إلىٰ تغيّر الأفكار... يقول هوكر: «انّ المعيار الطبيعي للحكم علىٰ الأعمال هو العقل والمنطق، وهذا المعيار هو الذي يعيّن الحق من الباطل»... ولم يكتف هوكر بذلك، بل قرّر انّ القوانين الالهيّة أيضاً قابلة للتغيير... انّ الأحكام الالهية رغم انّها أمر الهي، ولكنّها بسبب تغيّر الزمان والأفراد، فانّ هذه الأحكام التي صدرت في ظرف خاص وغاية معيّنة لا تكفي لتحقيق المقصود الجديد، وسوف تفقد اعتبارها وصلاحيتها»[1].

انّ رواج العقلانية ونفي الجزمية الدينية، والتقدّم العلمي أدّىٰ إلىٰ ابطال النظريات الدينية في تفسير منظومة الكائنات والقوانين السماوية، ومن ذلك تحرّر العقل والمنطق من قيود هذا الإلتزام الديني، الذي يحتم علىٰ الفكر أن يوفّق نفسه مع النظرات الموجودة عن القوى الميتافيزيقية التي يعتقد بها رجال الدين، وقد استبدل العلماء والمحققون هذه النظرات بالرؤية العلمية الجديدة للعالم والكون، والتي تقضي بقيام العلم والمعرفة البشرية بوضع اسس هذه المعرفة.

---

(١) سير آزادى در اروپا ـ لاسكى: ٨٧ ـ ٨٩.

٣ ـ العامل السياسي:

مع انهدام النظام الاقطاعي، ونموّ الرأسمالية، ومع اندحار حاكمية الكنيسة بعد نهضة الإصلاح الديني، شمل التغيير النظريات السياسية أيضاً.

فالملك بعد أن رأى زوال الاقطاعية وضعف الكنيسة، اتحد مع التجار والرأسماليين بهدف تقوية حكومته، واستطاع بذلك مدّ سلطانه وحكومته، ولم يجد الناس غضاضة من هذا التغيّر، لانّهم كانوا يشعرون بالتعب من الفوضى والحروب الدينية، فكانوا يرون انّ من الأفضل إعطاء زمام الأمور لحكومة قوية وجديرة متمثّلة في شخص الملك، ولكن تدريجياً ومع مرور الزمان، وتعدّي الملوك وظلمهم وانتهاكهم للحقوق، تعالت نداءات الحكومة المشروطة وكبح جماح قدرة الملك المطلقة، وكان «جان لاك» المتوفى عام ١٧٠٤ م من جملة المنادين الأوائل للحكومة البرلمانية.

ويعتقد جان لاك بأنّ المعيار لموجودية ومشروعية النظام الإجتماعي والمدني ليس أكثر من رضى الناس، والحكومة موظفة بحفظ حرية الناس في أنفسهم واموالهم، وفي غير هذه الصورة فأفراد الشعب لهم الحق في عزلها، وطبيعي فانّ مثل هذه القدرة لا تكون مطلقة بل مشروطة برضى أفراد الشعب عنها.

وطبعاً فانّ البحث عن النظريات السياسية في تلك المرحلة واسع جداً، ولا يمكن إيراده في هذا المختصر، ولكن محورها هو تحديد قدرة الدولة لصالح المواطنين.

ولادة الليبرالية وأركانها:

وبسبب كلّ هذه التحوّلات، وعلىٰ أثر تغيير النظرة الكونيّة لدى الإنسان، فقد تولّدت الليبرالية واستمرت في حياتها في صور وتجلّيات مختلفة باختلاف الزمان والمكان إلىٰ يومنا هذا.

وتهدف الليبرالية إلىٰ تأمين ورعاية حقوق جميع الأفراد مع قطع النظر عن المذهب، القومية، الطبقة، العرق، الجنسية وأمثال ذلك، فالجميع سواسية امام القانون.

والحقوق الأساسية للمواطنين في نظر الليبرالية عبارة عن: حرية العقيدة والفكر، حرية البيان، حرية الإجتماع، حق المالكيّة، حريّة المشاركة في الحياة السياسية أعمّ من الإنتخاب ونيل المناصب وغير ذلك.

يقول «ديويد هلد» عن الليبرالية: «بالرغم من انّ مفهوم الليبرالية هو مفهوم مثير للجدل بحيث تغيّر معناه علىٰ طول التاريخ، ولكن من المهم ايضاح المعنىٰ والمقصود من الليبرالية، وهو عبارة عن السعي لحفظ قيمٍ من قبيل: حرية الانتخاب، العقلانية والمداراة، في مقابل النظام الاستبدادى المطلق.

الليبرالية استطاعت تحديد قدرة الملوك المستبدين، وابطلت ادعاءهم بأنّ حكومتهم وديعة الهية، فعملت علىٰ تحديد قدرة الحكومة، والنهوض بفكرة الاستقلال الفردي عن تدخل الدولة، والهدف هو تحرير المجتمع المدني «الحياة الشخصية، العائلية، التجارية والإقتصادية» من تدخل الدولة والسياسة، وبتبع ذلك تحديد قدرة الدولة ضمن هذه الاطروحة.

وأخذت الليبرالية تدريجياً علىٰ عاتقها ترسيخ مفهوم حريّة جميع الأفراد في تقرير مصيرهم وفي جميع امورهم الدينية، الإقتصادية، السياسية، وفي الواقع انّ لهم اختيار جميع الأمور المؤثرة في حياتهم.

والمذاهب المختلفة للّيبرالية كلّها تشترك في الدفاع عن الدولة البرلمانية، المالكية الخصوصية، الإقتصاد الحرّ والمنافسة الحرّة في السوق بعنوان أصول ومبادئ تحفظ منافع الأفراد، ومن الضروري التأكيد علىٰ هذه الحقيقة وهي انّ اوّل تعاليم الليبرالية بجميع شعبها هي حريّة الإنسان، وانّ لهم حقوقاً طبيعية متساوية،

يعني الحقوق التي لا تخضع للنفي والإنكار، والتي وُلد كلّ انسان معها»[1].

ويمكن تلخيص أهم أركان الليبرالية بما يلي[2]:

١ ـ فصل السلطات:

يُعتبر «منتسكيو» ١٦٨٩ ـ ١٧٥٥ م الفيلسوف الفرنسي الكبير، اوّل منظّر لمفهوم فصل السلطات والقانون الأساسي للحكومات، ففي نظر منتسكيو انّ الأجهزة المختلفة في الحكومة في الأنظمة الديمقراطية وبعض انواع الحكومات الاخرى، وهي جهاز التقنين، التنفيذ، القضاء، لابدّ من الفصل فيما بينها علىٰ المستوى السياسي لايجاد اشراف أكثر علىٰ عمل الحكومه.

ويعتقد منتسكيو انّه لا يمكن الإعتماد علىٰ شخصية الحاكم وخصوصياته الذهنية والأخلاقية لحفظ حرّية الأفراد والفكر، بل انّ الطريق لذلك منحصر في ايجاد التوازن والتعادل بين المصالح والقوى العاملة في الساحة السياسية والإجتماعية.

٢ ـ المجتمع المدني:

انّ الحكومة البرلمانية والمقيّدة بالقانون، وكذلك حرية المواطنين، بحاجة الى وجود مجتمع مدني متنوّع علىٰ مستوى المنظّمات والأحزاب والمجاميع الفكرية والفلسفيه والدينية والثقافيّة والسياسية، ونفس وجود المجتمع المدني وقوّته يوجب تناثر وتشتت منابع القدرة في المجتمع.

وحضور المجاميع والمنظمات في المجتمع المدني في الساحة السياسية وميدان القدرة من خلال المنافسة الموجودة، يمنع من تشكيل حكومة فرديّة ومستبدة بتوسط أحد هذه المجاميع ضد الآخرين.

---

(١) مدلهای دموکراسی ـ دیوید هلد: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) اقتبسناه من: درسهای دموکراسی برای همه ـ حسین بشیریه: ٢١.

٣ ـ إشراف الشعب:

يقول «جان لاك» الفيلسوف البريطاني: انّ السياسيّين هم وحوش بالقوة، فلا يمتنعون من استلام القدرة وتسخيرها لمنافعهم الشخصية، إذاً فالطريق الوحيد لكبح جماحهم هو تقوية المنظمات، والموانع العينيّة، والإشراف المستمر للشعب، وعلىٰ هذا الأساس فانّ السياسيين يجب أن يكونوا تحت نظر الناس وانتخابهم، والاّ فانّهم سيميلون نحو الفساد والافساد.

٤ ـ تقدّم الحرّية الفردية علىٰ العدالة الإجتماعية:

تؤكّد الليبرالية علىٰ تقدّم الحرية علىٰ المساواة والعدالة الإجتماعية، يعني انّ الحريّة هي الهدف الأصيل، والمساواة والعدالة وسيلة لتحقيق ذلك الهدف، وبعبارة أُخرىٰ: لا يمكن سحق الحريات الأصيلة أو تحديدها بحجة ايجاد المساواة والعدالة الإجتماعية.

٥ ـ التمايز في الدائرة العامة والخاصة:

ترسم الليبرالية دائماً حدود الدائرة العامة والخاصة في حياة الأفراد، وتعتبر انّ الحياة الخاصة والشخصيّة محترمة ومقدسة، ويجب أن تكون مصونة من تدخل القدرة السياسية الحاكمة.

٦ ـ التساهل بالنسبة إلىٰ العقيدة والفكر:

بدت الطلائع الليبرالية بالظهور في اروبا في مرحلة ما بعد عصر الإصلاح الديني ـ أي القرن السابع عشر ـ حيث ادّت الحروب الدينية في تلك المرحلة الى إيجاد الأرضيّة اللازمة لتحديد قدرة الحكومة، وبالتالي فانّ أصحاب المناصب السياسية منعوا من تحميل عقائد دينيّة معينة علىٰ الناس، و التدخل في امورهم المذهبية والدينية.

٧ ـ مقاومة الحكومة:

وعلىٰ أساس نظرية «جان لاك» فانّ الحكّام إذا قرّروا إعمال قدرتهم

بدون حق، سيكونون في حالة حرب مع أفراد الشعب، وعلىٰ هذا الأساس فانّ لأفراد الشعب عندما يواجهون نقض حقوقهم وحرياتهم، الحق في مقاومة الحكومة والإنتفاضة ضدها.

«ماركى دو كندورسة» ـ ١٧٤٣ ـ ١٧٩٤ م ـ الفيلسوف الفرنسي المعروف في عصر النهضة والريسانس كان يعتقد بأنّ الليبرالية هي العامل الأساس لتضعيف أيّة قدرة، سواء كانت قدرة الدولة أو الكنيسة أو العرف والتراث.

٨ ـ حق الملكيّة الخصوصية:

الملكية الخصوصية في نظر الليبرالية احدى الأدواة الاصلية لحفظ وادامة الحرية السياسية، فالملكية الخصوصية احدى المنابع الأصلية لاستقلال الأفراد ومقاومتهم في قبال قدرة الحكومة.

أنواع الديمقراطية الليبرالية:

لا يخفى انّ بسبب تغيير النظرة بالنسبة للفرد، الإنسان، المجتمع، الدولة والاقتصاد، يمكن إيجاد أنظمة سياسية وفكرية متنوّعة.

وقد رأينا انّ الليبرالية لا تطلق علىٰ معنىٰ ومفهوم واحد، بل انّ كل متفكر يمكنه تفسيرها وتعريفها بالمسبوقات الذهنيّة والمعارف السابقة، ولذا فنحن نشاهد اختلافاً في هذا المجال، وبتبع ذلك فانّ النظرية الديمقراطية الليبرالية شهدت تحوّلات متنوّعة أيضاً.

يقسّم «مكفرسون» في كتاب «حياة الديمقراطية الليبرالية» الديمقراطية الليبرالية إلىٰ ثلاثة أنواع: ١ ـ الديمقراطية الدفاعيّة ٢ ـ الديمقراطية التكاملية ٣ ـ الديمقراطية التعادلية «أو ديمقراطية النخبة والتكثر». ويقول في شرحها:

١ ـ الديمقراطية الدفاعية:

والمقصود من هذا النظام هو تحديد القدرة الحاكمة دفاعاً عن المواطنين، كيما يتمكنوا في ظل هذه الحماية من نيل وتحصيل منافعهم، فهم أحرار في مشاركة المبادلات الإقتصادية، العمل والتجارة في السوق، تقسيم الثروات بصورة خصوصية.

وقد بلغت نظرية الديمقراطية الليبرالية الدفاعية كمالها المطلوب على يد «جرمي بنتام» ١٨٦٣ ـ١٧٤٨ م و «جيمز ميل» ١٨٣٦ ـ ١٧٣٣ م.

يقول جرمي بنتام في هذا الصدد: «يتوقع من الحكومة الديمقراطية أن تعمل على حماية المواطنين في مقابل استبداد القدرة السياسية، سواء كان الإستبداد بواسطة الملك أو النخبة من الأشراف والنبلاء أو من سائر المجاميع، والطريق الوحيد لذلك هو الإنتخابات، القرعة، المنافسة بين الوكلاء السياسيين بالقوة، فصل السلطات، حرية البيان والصحافة، وتشكيل الإجتماعات العامة التي بامكانها حفظ منافع المجتمع بصورة عامة»(١).

٢ ـ الديمقراطية التكامليّة:

الديمقراطية الدفاعيّة وقعت في تقابل مع موضوع بديل: الموضوع الذي يمكن أن يعطينا مفهوماً جديداً من العلاقة والمناسبة بين المواطنين والحكومة، بحيث يأخذ بنظر الاعتبار ظروف تكامل الفرد من الناحية الأخلاقية والاجتماعية من كلّ جهة...

جان استوارت ميل ١٨٧٣ ـ١٨٠٦ م ذكر كلاماً وبياناً يعتبر أفضل بيان ممكن عن الفكر الديمقراطي التكاملي... فالنموذج الذي يراه «ميل» يتبنّى سلسلة من المسائل الأخلاقية التي غفل عنها أصحاب نظرية الديمقراطية

---

(١) يراجع: مدلهای دموکراسی ـ دیوید هلد: ١٠٧.

الدفاعية أو وضعوها في الهامش[1].

انّ ما يراه (ميل) في نموذجه السياسي وما يميّزه عن النموذج السابق، هو انّ هذا النموذج يعطينا تصويراً اخلاقياً عن امكان ارتقاء الإنسان والمجتمع الحر نحو المراتب التي يفتقدها المجتمع فعلاً...

انّ الرقيّ المتوقع في هذا النموذج يأخذ بنظر الإعتبار التقدم الحاصل في كيفيات أفراد المجتمع، و كما يقول جان استوارت ميل: انّ تقدم المجتمع يكمن في التعقل، الطهارة والفّعاليّة.

والدليل الذي يورده ميل لهذا النظام الديمقراطي، هو انّ هذا النظام يعمل علىٰ تطوير الحالة الإجتماعية أفضل من ايّ نظام سياسي آخر.

وهذا المعنىٰ يلفت انظارنا إلىٰ الاسس التي يقوم عليها نموذج ميل للديمقراطية، فالأساس في هذا النموذج يقوم علىٰ تصوير خاص للإنسان يتفاوت مع النموذج السابق كثيراً، فالإنسان هو كائن له قابلية علىٰ تطوير قواه وترشيد طاقاته وقابلياته.

فالإنسان يجب أن يتحرّك علىٰ مستوى تفعيل هذه الطاقات والقدرات وترشيدها، وهو أساساً ليس فقط يصرف ويتصرف (كما رأينا في النموذج الاول) بل هو كائن فاعل وله قابليات بالقوة، والمجتمع الجيّد هو المجتمع الذي يفسح المجال لأفراده علىٰ أساس انّهم فاعلون ولهم حقوق، ويعمل علىٰ ترغيبهم للاستفادة من هذه الحقوق والطاقات[2].

وهذا النموذج استمر حتىٰ النصف الأوّل من القرن العشرين، وإلىٰ أن تمّ ابطاله بواسطة النموذج الثالث.

---

(١) المصدر نفسه: ١١٧، ١١٩.

(٢) زندگی وزمانۀ دموكراسی ليبرال ـ مكفرسون: ٨٦.

٣ ـ الديمقراطية التعادلية «ديمقراطيه النخبة والأكثرية»:

النموذج الثالث والذي ساد في العقود الوسطىٰ من القرن العشرين في بلاد الغرب، حلّ محلّ النموذج الثاني الفاشل... وهذا النموذج يأخذ بنظر الإعتبار جهة التعادل في الديمقراطية، بعنوان انّها نظام وظيفته ايجاد التعادل بين العرض والطلب في الدائرة السياسية.

المسبوقات الفكرية والاسس المعرفية لهذا النموذج عبارة عن:

١ ـ انّ الديمقراطية ما هي إلاّ أداة ووسيلة من أجل انتخاب واختيار الحكومة، لا انّها نوع من أنواع المجتمع، ولا مجموعة من الأهداف الأخلاقية.

٢ ـ انّ هذا المنهج يعتمد أساساً علىٰ المنافسة بين طرفين أو أكثر من السياسيين أو «النخبة»، والتي تتكون من الأحزاب السياسية الداخلة ميدان المنافسة لكسب الآراء من أجل الوصول الى دفة الحكم لمدة معينة حتىٰ تحين الإنتخابات الأخرىٰ[١].

وهذا النموذج بدوره يواجه مطبات وخلل من جهات عديدة، وكما يقول مكفرسون: «انّ عجز هذا النموذج علىٰ مستوى العمل اتضح أكثر من السابق»[٢].

ومن أجل الاطلاع الأوسع على مطبات هذا النموذج يمكن مراجعة كتاب «بيان ونقد نظرية الديمقراطية الليبرالية» لمؤلّفه البرفسور آندرولوين.

---

(١) المصدر نفسه: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥٠.

[ج]
الديمقراطية الإشتراكية

الاشتراكية مأخذوة من مفهوم اشتراك أفراد المجتمع، ولها معان عديدة، ولكن التعريف المتعارف والسائد في الأوساط السياسية حديثاً هو: انّ «الاشتراكية هي نظرية و سياسة، تهدف إلىٰ مالكية وإشراف المجتمع علىٰ وسائل التوليد، رأس المال، الأرض، الثروات الأخرىٰ بشكل عام، وبالتالي ادارتها بما يكون فيها نفع للجميع»(١).

والبعض يرىٰ انّ جذور الإشتراكية تمتد نحو اوّل نظرية اخلاقية ودينية عملت علىٰ ترغيب الناس للتعاون الإجتماعي، كما يُنسب ذلك إلىٰ افلاطون.

أما الإشتراكية الجديدة فهي في الواقع من نتاج الثورة الصناعية بشكل مباشر: «انّ ظهور الإشتراكية كان علىٰ شكل ردة فعل للظروف الإجتماعية والإقتصادية السائدة في اروبا، وعلىٰ أثر نموّ الرأسمالية والامبريالية الصناعية، حيث انّ ولادة الافكار الإشتراكية ترتبط بالدرجة الأُولىٰ بفكرة ايجاد طبقة جديدة من العمال الذين كانوا يعيشون الفقر والتحقير والمحرومية، والتي تعتبر من سمات عصر النهضة الصناعية في اروبا»(٢).

---

(١) دانشنامهٔ سياسى ـ داريوش آشورى: ٣٠٤.

(٢) در آمدى بر ايدئولوژى‌هاى سياسى ـ اندروهى وود: ١٩٠.

وقد استخدم هذا المعنىٰ للاشتراكية لاوّل مرة عام ١٨٢٧ م من قبل(رابرت آون) في بريطانيا، وقد ورد هذا الاصطلاح في عام ١٨٣٢ م في الصحيفة الناطقة بلسان أتباع (سن سيمون) وبعد ذلك ساد استخدامه في فرنسا وبريطانيا والمانيا وامريكا.

ويرى الإشتراكيون انّ من الممكن التغلّب علىٰ اشكال التبعيض الإجتماعي والاقتصادي، من خلال الغاء الملكية الخصوصية واستبدالها بنوع من أنواع الملكيّة العامة.

وبعد الحرب العالمية الأُولىٰ، وظهور بعض المنادين بالاصلاح في صفوف الماركسيين، وانكشاف عجز هذا النموذج الذي وضع جميع اهتماماته في سبيل تقسيم الثروة ولم يلتفت إلىٰ عنصر القدرة السياسية، بحيث كانت النتيجة عملاً هي الاستبداد والدكتاتورية، فمن ذلك ذهب بعض الإشتراكيين إلىٰ مزج الديمقراطية ـ بمعنىٰ التوزيع الصحيح للقدرة ـ والإشتراكية ـ بمعنىٰ التوزيع الصحيح للثروة ـ.

لانّهم يعتقدون انّ الديمقراطية تعمل علىٰ زيادة الثروات الطائلة، امّا الاشتراكية فتعمل علىٰ تقوية وترشيد القدرة المطلقة والإستبداد السياسي، وعلىٰ هذا الأساس فانّ السبيل إلىٰ اصلاح المجتمع وتقدّمه هو العمل علىٰ ادغام وتلفيق الإشتراكية والديمقراطية.

وبشكل عام فانّ السمة الأصلية للديمقراطية الإشتراكية هي: الحكومة غير الطبقية، ضمان الحرية لجميع الأفراد، ايجاد المساواة الإجتماعية والإقتصادية، مضافاً إلىٰ وجود حق الرأي العام حيث يكون هو الضامن الأصلي لحقوق الأفراد ومنهم العمال.

انّ أنصار الديمقراطية الإشتراكية أعلنوا عن أهدافهم في عام (١٩٥١م) بهذه الصورة:

«الاشتراكية تهدف إلىٰ احلال نظام بدل النظام الرأسمالي، يكون فيه النفع العام مقدماً علىٰ النفع الخاص، والأهداف الأوّلية للسياسة الاشتراكية هي عبارة عن القضاء علىٰ العطالة بصورة كاملة، الإنتاج الأكثر، رفع مستوى المعيشة، الأمن الإجتماعي، والتوزيع العادل للثروات والأرباح.

ومن أجل تحقق هذه الأهداف يجب وضع خطة لكي يكون الانتاج منظّماً بشكل نافع للجميع، ومثل هذا النظم يتنافى مع تمركز القدرة الإقتصادية في أيدي فئة قليلة، ولازمها الإشراف الديمقراطي المؤثر علىٰ الإقتصاد، فعلى هذا الأساس فانّ الديمقراطية الإشتراكية تتقاطع مع النظام الرأسمالي، وكذلك مع كل نوع من النظام الشامل والكلّي «توتاليتر» لانّ كلا هذين النظامين يمنعان الاشراف العام علىٰ الإنتاج والتوزيع العادل للثروات.

ومن أجل التخطيط الإشتراكي فليس من الضروري تملّك الدولة لجميع وسائل الإنتاج، بل انّ مثل هذا النظام يتلاءم مع الملكية الخصوصية في الموارد المهمة من قبيل الزراعة، الصناعات اليدوية، التجارة والصناعات المتوسطة.

فالحكومة يجب أن تضع حداً للاستفادة غير المشروعة من القدرة للقسم الخاص، ومن جانب آخر فالحكومة يمكنها بل يجب عليها أن تمدّ يد العون الى هذا القسم من اجل زيادة الإنتاج والرفاه في اطار البرنامج الاقتصادي»[1].

وطبعاً فالبعض يرىٰ انّ الديمقراطية الإشتراكية هي بنفسها نظرية الديمقراطية الليبرالية، ولكن مع بعض الاصلاحات الأخلاقية.

«ادوارت برنشتاين» ١٨٥٠ ـ ١٩٣٢ م الذي يعتبر من الاصلاحيين الكبار في النظام الماركسي، والصديق الحميم لـ (انجلز) يقول: «انّ الديمقراطية الإشتراكية ليست فقط الوريث المشروع للّيبرالية علىٰ مستوىٰ الامتداد التاريخي، بل

---

(١) دانشنامهٔ سياسى ـ داريوش آشورى: ٢٠٨.

حتىٰ في خصوصياتها المعنوية أيضاً». وهذا يعني انّ الديمقراطية الإشتراكية لا تقوم بحذف الليبرالية، بل انّها توسع من دائرتها فحسب[١].

وكذلك يقول البرفسور اندرولوين: «أنا أدعي انّ نظرية الديمقراطية الاشتراكية المعاصرة في النتيجة هي بنفسها نظرية الديمقراطية الليبرالية المحوريّة، مع ارتباطها بالقيم في مجال التوزيع للثروات»[٢].

ويقول مكفرسون أيضاً في كتاب حياة الديمقراطية الليبرالية بعد أن يذكر ثلاثة نماذج للديمقراطية: (الدفاعية، والتكاملية، والتعادلية) وبعد أن يذكر شواهد علىٰ ضعفها، يشير إلىٰ نموذج رابع يسمّيه (ديمقراطية المشاركة) ويرى انّ تحقق هذا النموذج يستلزم انّ المفروضات المبتنية علىٰ السوق تتنزل في مورد ماهية الإنسان والمجتمع أو تطرح جانباً، ويجب الابتعاد عن الفكرة القائلة بأنّ الإنسان هو كائن استهلاكي، وينبغي التقليل من التفاوت الطبقي في الدائرة الإقتصادية والإجتماعية....

وهذه التحولات في النظر المنطقي لا تنفي صفة الليبرالية عن النموذج الرابع (ديمقراطية المشاركة) فما دام هناك ادراك قوي بالنسبة إلىٰ القيم العليا والحق المساوي للنموّ والتطور، فانّ النموذج الرابع هو الأفضل والمناسب للديمقراطية الليبرالية[٣].

وعلىٰ أيّة حال فهذا النموذج الإشتراكي لم يتجاوز لحدّ الآن إطار النظرية، ولم ينزل إلىٰ أرض الواقع، سيما بعد انهيار الإشتراكية في العالم.

---

(١) انديشه‌هاى ماركسيستى ـ حسين بشيريه: ٥٧.

(٢) طرح ونقد نظريهٔ ليبرال دموكراسى ـ اندرولوين: ٢٥.

(٣) زندگى وزمانهٔ دموكراسى ليبرال ـ مكفرسون: ١٧٦.

ملاحظات عامة

ذكرنا لحدّ الآن نشأة الديمقراطية الابتدائية في مدينة أثينا اليونانية واهمّ ركائزها واسسها، وذكرنا من دعا إليها وتحمّس لترسيخها، إلىٰ أن انقرضت في عام (٣٢٢ ق م) حيث تمّ اسقاطها علىٰ يد الجيش المقدوني.

وسادت بعد هذه الفترة الدكتاتورية بشتى أنواعها إلىٰ أن دنت النهضة الاصلاحية الجديدة في اروبا، وبدأت الشعوب تنادي بالتحرر من ايّ قيد سياسي واستبداد ديني واجتماعي، وتمحور هذا الشعار بإسم «الليبرالية» وله أبعاد اقتصادية ودينية وسياسية، وأدّى شعار التحرر السياسي والخلاص من الاستبداد الى الرجوع نحو الماضي وإحياء الديمقراطية بشكل جديد وبمباني ومرتكزات جديدة، فاندمجت الديمقراطية مع الليبرالية في العالم الأُروبي، والديمقراطية الليبرالية بدورها وبسبب الظروف التي شهدتها انقسمت إلىٰ: ١ ـ الديمقراطية الدفاعية ٢ ـ الديمقراطية التكاملية ٣ ـ الديمقراطية التعادلية.

فالاولىٰ تنحو نحو تحديد القدرة الحاكمة دفاعاً عن المواطنين ليتمكنوا من تحصيل منافعهم إلىٰ غايتها، والثانية تحاول أن تعقد صلة بين المواطنين والحكومة، وتأخذ بعين الاعتبار ظروف تكامل الفرد من الناحية الاخلاقية و الاجتماعية من كل جهة، الذي أغفل وهُمّش في النظرية الأُولىٰ، وأمّا الثالثة فهي ترىٰ انّ الديمقراطية ما هي إلاّ اداة ووسيلة من أجل اختيار

الحكومة واقامة الدولة، وليست هي مجموعة اهداف اخلاقية، فتعتمد هذه النظرية علىٰ المنافسة بين السياسيين والأحزاب والنخب لكسب الآراء والأصوات والوصول إلىٰ دفة الحكم.

ثم هناك قسم آخر من الديمقراطية شهدها العالم الأُروبي، ألا وهو دمجها بالمبادئ الإشتراكية، وذلك لتحقيق المساواة والعدالة الإجتماعية و السياسية والاقتصادية لجميع الأفراد. مع انّ هذا النوع من الديمقراطية لم يتجاوز لحدّ الآن اطار النظرية، ولم ينزل إلىٰ أرض الواقع سيما بعد انهيار الاشتراكية في العالم.

هذا، وبالجملة فانّ الديمقراطية الليبرالية بشتى أنواعها وحتىٰ الاشتراكية منها ـ كما اعترفوا بأنّها ادامة للديمقراطية الليبرالية ـ أصبحت اليوم عند القوى العالمية الكبرىٰ ورقة ضغط علىٰ الشعوب التي لا تريد الخضوع والرضوخ امامهم، فلذا حاولوا نشر هذا المفهوم والنظام بشتى الطرق الاعلامية والثقافية والسياسية وحتىٰ العسكرية.

وحاول بعض من ينظّر لهم بترسيخ فكرة (نهاية التاريخ)، وانّ البشرية سوف لا تشهد نظاماً أفضل من الديمقراطية الليبرالية، وسينتهي الكل إليها طوعاً أو كراهية، فقال في كتابه نهاية التاريخ: «ويبدو لي أخيراً الجنس البشري كما لو كان قطاراً طويلاً من العربات الخشبية التي تجرها الجياد متجهاً إلىٰ مدينة بعينها عبر طريق طويل في قلب الصحراء، بعض هذه العربات قد حددت وجهتها بدقة ووصلت إليها بأسرع وقت ممكن، والبعض الآخر تعرض لهجوم من الآباش «الهنود الحمر» فضلّ الطريق، والبعض الثالث نهكته الرحلة الطويلة فقرر اختيار مكان وسط الصحراء للاقامة فيه وتنازل عن فكرة الوصول إلىٰ المدينة، بينما من ضلوا الطريق راحوا يبحثون عن طرق بديلة للوصول إلىٰ المدينة، وفي النهاية يجد الجميع انفسهم مجبرون

علىٰ استعمال نفس الطريق ولو عبر طرق فرعية مختلفة للوصول إلىٰ غايتهم، وفعلاً تصل اغلب هذه العربات إلىٰ المدينة في النهاية، وهذه العربات عند ما تصل لا تختلف عن بعضها البعض إلاّ في شيء واحد وهو توقيت وصولها إلىٰ المدينة سرعة وبطء، وصولها إلىٰ الديمقراطية الليبرالية... ومن ثمّ نهاية رحلتها الطويلة.. نهاية التاريخ»[1].

نحن بدورنا لا نوافقه ولا نصدقه فيما يقول وينظّر، ولسنا من مسافري هذه العربات الخشبية التائهة في الصحراء، بل نعتقد بإمكان تجاوز هذه النظرية الى غيرها حسب الظروف التي تعيشها البشرية، فإنّه كما ادّت ظروف خاصة إلىٰ تولّد النظام الديمقراطي الليبرالي فبالامكان أن تأتي ظروف أُخرىٰ وتولّد نظاماً آخر، سيّما حسب ما نعتقده ونستلهمه من التعاليم الربانية من انّ البشرية ستشهد نظاماً انسانياً إلهياً يملأ الدنيا عدلاً و قسطاً حقيقياً.

هذا بالإضافة إلىٰ ما كتبه وصرّح به بعض المفكرين الأُروبيين في نقد هذه النظرية و هذا النظام الخاص، وبينوا نقاط ضعفه وخلله، منهم البرفسور آندرو لوين فإنّه ألّف كتاباً بأسم «بيان ونقد الديمقراطية الليبرالية» و بدأ يذكر نواقصها ومعايبها، وان كان في نفس الوقت لا يرىٰ لها بديلاً عملياً آخر أفضل منها، ولكن هذا لا يعني رضاه بها وعدم امكان تجاوزها بل إنّه يدعو إلىٰ ذلك، ويمكن تلخيص نظريته في النقاط التالية:

١ ـ الديمقراطية الليبرالية تضع أمامها إطار من المفاهيم الأخلاقية والسياسية، لكنّها متغايرة فيما بينها مفهوماً وتاريخياً، فهي إذاً تشكو من عدم الانسجام الذاتي فيما بينها، وينقصها التكافؤ النظري والإستدلالي بينها وبين المفاهيم التي تعتمد عليها.

٢ ـ انّ اليد العليا في هذه النظرية تكون للّيبرالية، ولا نجد للديمقراطية

---

(١) نهاية التاريخ ـ فرانسيس فوكوياما: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

إلاّ أثراً ضعيفاً هامشياً جداً.

٣ ـ نرىٰ الشعوب التي تعيش في ظل هذا النظام، قد حُرمت من أكثر المزايا والخصوصيات المتوخاة حصولها في ظل حياة سياسية ديمقراطية، بل وحتى حُرمت من أكثر مزايا الحرية.(١)

وأمّا «نعوم جامسكي» المنتقد الشهير الأمريكي، يعتقد بأنّ هناك مجالات عامة وواسعة تفسح المجال للشعب ليقرر مصيره السياسي والاقتصادي، وكلّما كانت هذه المجالات أكثر نطاقاً كانت الديمقراطية انجح، ولكن مع هذا فهناك قوى خاصة ظهرت في ظل أنظمة (الليبرالية الرأسمالية) تسعى إلىٰ تحديد وتقليص هذه المجالات العامة بواسطة عقد قرارات التجارة الحرة وما شاكل، وفي الواقع انّ هذه القرارات لم تكن إلاّ لتضعيف الديمقراطية، وانتقال حق تقرير المصير السياسي والإقتصادي من الشعب إلىٰ نخبة قليلة مستبدة تعمل خفية ومن دون أيّ رقابة من قبل الشعب(٢).

وبالجملة يمكن جمع هذه الأقوال حسب تفسيرنا عن الديمقراطية وجعلها بمثابة آلية للعمل السياسي، والأقسام والأشكال المختلفة التي مرّت عليها انّما هي نتيجة طبيعية لتلك الثقافة والانظمة الفكرية التي امتزجت بها كالليبرالية والاشتراكية وما شاكل.

---

(١) بيان ونقد الديمقراطية الليبرالية ـ آندرو لوين: ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) بهره كشى از مردم ـ نوام جامسكى: ١٥١ ـ ١٥٣.

[هـ]
الديمقراطية الإسلامية

لم يمض كثيراً من دخول الديمقراطية إلىٰ الساحة السياسية الإسلامية، وذلك بعد ما غزيت البلاد الإسلامية من قبل الاوروبيين غزواً ثقافياً وعسكرياً.

في تلك الفترة كانت البلاد الأُروبية تشهد أرقى أنواع التقدم والرقيّ الحضاري، بعكس البلاد الإسلامية حيث مُنيت بأنواع التخلف والإنحطاط السياسي والثقافي.

ففي المجال السياسي ساد الإستبداد والدكتاتورية من قبل الحكام، وفي المجال الثقافي والديني علىٰ الخصوص ساد التحجر والإنحطاط الفكري.

يرسم لنا الشهيد المطهري صورة واضحة عمّا كانت تعيشه البلاد الإسلامية آنذاك حيث يقول:

«انّ من بين جميع دول العالم باستثناء بعض الدول، نجد انّ الدول الإسلامية هي الأكثر تخلّفاً وانحطاطاً من سائر الدول... فإمّا أن نقول انّ الإسلام في حقيقته موجود في روح وذهن هذه الشعوب الإسلامية، ولكن من خصوصيات الإسلام انّه يبعث علىٰ انحطاط الشعوب، أو يجب أن نعترف انّ حقيقة الإسلام غير موجودة في روح المسلمين وأذهانهم بصورتها الأصلية، بل انّ الفكر الإسلامي موجود غالباً في

الأذهان بشكل ممسوخ.

فتوحيدنا هو توحيد ممسوخ، واعتقادنا بالنبوة هو اعتقاد ممسوخ كذلك، والولاية والإمامة في أفكارنا ممسوخة، واعتقادنا بيوم القيامة كذلك أيضاً، وجميع أحكام الإسلام وتعاليمه تغيّرت في أفكارنا، ففي الدين هناك تعاليم ومفاهيم من قبيل: الصبر، الزهد، التقوى، التوكّل وأمثال ذلك، وهذه أصبحت جميعاً ممسوخة في أذهاننا بدون استثناء».(١)

وقال أيضاً: «هناك عبارة لطيفة عن أميرالمؤمنين علي عليه السلام يذكر فيها مستقبل الإسلام والمسلمين، حيث يقول: (ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوباً)(٢)... والنتيجة هي انّ الإسلام الموجود هو الإسلام الفاقد للتأثير والفاعلية، الإسلام الذي لا يمكنه أن يعطي القوة والبصيرة، بل أصبح مثل الشجرة الذابلة والمريضة التي بالرغم من وقوفها وشموخها لكنها صفراء ذابلة، وإذا كانت عليها أوراق فهي أوراق ذابلة، فمن أين حصل كل ذلك؟ كل ذلك حصل من كيفيّة فهم المسلمين للإسلام»(٣).

نستفيد من هذا النص الفرز بين الإسلام كدين شامل ومشروع الهي لتأمين سعادة الدارين، وبين فهم المسلمين عن الإسلام، فالأول ثابت والثاني متغيّر فتارة ينحط وتارة يعلو، فإذا دنا وقرب من الإسلام الأصيل كان في العلو وإذا ابتعد عنه سقط في الإنحطاط والتخلّف، والإسلام الذي نتكلم عنه هنا هو فهم المسلمين للإسلام، وهو الذي سبب اختلاف آراء الإسلاميين حول الديمقراطية إلىٰ ثلاثة فرق كما سنبيّنه.

وهو الذي دعا قيام بعض رجال الدين والعلماء لإعلاء كلمة الدين من

---

(١) ده گفتار ـ مرتضى المطهري: ١٤٤.

(٢) نهج البلاغه ـ الخطبة رقم: ١٠٧.

(٣) حق وباطل ـ مرتضى المطهري: ٧٨ ـ ٧٩.

طريق اصلاح فهم المسلمين عنه، واعطاء رؤية مشرقة وتعبير صحيح للفهم الديني يوافق التقدم ويواكبه.

وبما انّ من أهم الدواعي لنجاح أيّ مشروع اصلاحي صلاح الحكومة، اتجهت الانظار نحوها وبدأ المفكرون بالتنظير والبحث والتنقيب، وكان عملهم ذا مرحلتين:

١ ـ رفض الإستبداد بشتى أنواعه. ٢ ـ التنظير من أجل إقامة بديل للحكم الاستبدادي.

ومن هؤلاء المنظرين عبدالرحمن الكواكبي، فهو يشرح لنا بصورة واضحة هاتين المرحلتين، ويقول في تبيين المرحلة الأُولىٰ:

«وأشكال الحكومة المستبدة كثيرة، ليس هذا البحث محلّ تفصيلها، ويكفي هنا الإشارة إلىٰ انّ صفة الاستبداد كما تشمل الحكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيّد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخباً... ويشمل أيضاً الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة، لانّ الإستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية، فيكون المنفّذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسؤولين لدى الأُمّة، تلك الأُمّة التي تعرف انّها صاحبة الشأن كلّه، وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب. انّ الحكومة من أيّ نوع كانت لا تخرج عن وصف الإستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والإحتساب الذي لا تسامح فيه...»(١).

امّا بالنسبة للمرحلة الثانية فيشرح مبناه قائلاً:

«يجب قبل مقاومة الإستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الإستبداد»، ويقول في

---

(١) عبدالرحمن الكواكبي ـ طبايع الإستبداد: ٢٤ ـ ٢٥.

شرحه: «ومبنى قاعدة: إنّه يجب قبل مقاومة الإستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد، هو انّ معرفة الغاية شرط طبيعي للاقدام علىٰ كل عمل، كما انّ معرفة الغاية لا تفيد شيئاً إذا جهل الطريق الموصل إليها، والمعرفة الإجمالية في هذا الباب لا تكفي مطلقاً، بل لابدّ من تعيين المطلب والخطة تعييناً واضحاً... والمراد انّ من الضروري تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن أن يستبدل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهيّن الذي تكفيه فكرة ساعات أو فطنة آحاد...»(١).

وهذا البديل الذي تحدث عنه الكواكبي وغيره من المفكرين، ليس إلاّ حكماً اسلامياً من حيث المفهوم والمصداق، ولكن بدأت هناك مشكلة وهي القالب الذي ينصب فيه هذا المفهوم ويظهر علىٰ أرض الواقع.

فالحكم ـ بلا اشكال ـ لابدّ وأن يكون اسلامياً من حيث المحتوى، يستمد قوانينه وشرعيته منه، ولكن الكلام كل الكلام في كيفية شاكلة هذه الحكومة وصورتها وقالبها الذي تتلبس به، فهل هذا القالب والاطار الذي يتأطّر به النظام السياسي للحكومة الإسلامية هو الاستبداد، أو المشروطة، أو الجمهورية، أو الديمقراطية ؟!

قد تكون كل واحدة من هذه القوالب أفضل من غيرها في زمن معيّن، مثلاً كانت المشروطة في فترة معينة هي الخيار الوحيد والأفضل، ولذا دعمها الناس وبعض العلماء والمراجع، وما كان كتاب (تنبيه الأُمّة) للميرزا النائيني إلاّ وليد تلك الفترة، ثمّ كانت الجمهورية كذلك حتىٰ انها كانت الشعار الأساسي في بداية الثوره الإيرانية الى أن تحوّلت إلىٰ شعار الديمقراطية في الآونة الأخيرة.

وعلىٰ كل حال، انّ دخول هذا الضيف الجديد في الأدبيات السياسية الإسلامية سبّب ردود فعل كثيرة نفياً واثباتاً، وبدأت الكتب والمجلاّت تنشر في

---

(١) المصدر نفسه: ١٥١، ١٥٧.

التنظير له أو عليه، وللخروج من هذا الكم الهائل من التنظير بنتيجة معقولة وصحيحة رأينا جمع هذه النظريات المختلفة وفرزها بصورة منظمة يسهل مراجعتها و اتخاذ الرأي الصواب من بينها، فكانت علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ المخالفة المطلقة.

٢ ـ الموافقة المطلقة.

٣ ـ الموافقة المشروطة.

وهذا ما سنبيّنه في الفصول الآتية.

ملاحظة منهجيّة:

وقبل البدء نشير الى عدة نقاط تحدّد مسيرنا في هذا التقسيم الثلاثي:

١ ـ انّ هذا التصنيف الثلاثي للمفكرين الاسلاميين يبتني على الحكم باسلام كل من شهد الشهادتين ولم يصدق عليه عنوان المرتد، والاّ فانّ الاسلام أوالدين بصورة عامة قد فُسّر بتفاسير مختلفة من حيث السعة والضيق، ولو أردنا اعتبارها بمعناها الكلامي لأدّى ذلك الى الحكم بخروج شريحة من المفكرين عن الاسلام، ولكن نحن هنا في هذا التصنيف الثلاثي اعتمدنا المعنى الفقهي الواسع لصدق عنوان المسلم على الأشخاص.

٢ ـ انّ هذا التصنيف الثلاثي يبتني أيضاً على موقف هؤلاء الاسلاميين حول مصطلح الديمقراطية، ويكشف لنا عن كيفية فهمهم له وسبب المخالفة أو الموافقة، والاّ فانّه يوجد في طيّات كلمات من نسبناه الى المخالفة للديمقراطية مشابهات في اطروحتهم لنظام الحكم الاسلامي وسلوكه الاجتماعي مع النظام الديمقراطي ـ كما سيوافيك بيانه ـ.

٣ ـ لو عرضنا تفسيرنا للديمقراطية ـ أي كونها آلة قانونية تعصم

مراعاتها المجتمع عن الوقوع في الاستبداد ـ على المخالف لها أو الموافق المشروط لأمكن تصنيفهما ضمن الموافقة المطلقة، وكذلك لو عرضنا تفسيرنا لها على الموافق المطلق، قد يخالفه البعض منهم وينكره، ولكن بما انّ بحثنا يدور حول فهم هؤلاء المفكرين عن مصطلح الديمقراطية وسبب الرفض أو القبول بحسب مبانيهم الفكرية، صنّفناهم بهذا الشكل الثلاثي حيث ورد تصريحهم بالموافقة أو المخالفة أو الموافقة المشروطة.

٤ ـ لم يكن الغرض من هذا البحث جمع النظريات الموجودة حول نظام الحكم الاسلامي وكيفية تطبيقه، وهل فيها أوجه تشابه مع الديمقراطية أم لا، فلا يُعترض علينا بأنّ نظرية الحكم عند المفكر الفلاني مثلاً ديمقراطية في محتواها وأنتم جعلتموه ضمن المخالفين لها ،فانّه كما قلنا بأنّنا قسّمنا هؤلاء بحسب موقفهم تجاه مصطلح الديمقراطية بأيّ تفسير كانت، دون أن نريد الخوض في نظريات الحكم الاسلامي وهل يوجد فيها حرية أو ضمان لحقوق الشعب، أو هل يُعترف بالبرلمان والتصويت ورأي الأكثرية وهكذا.

وعلى سبيل المثال فانّنا لما صنّفنا السيد الشهيد الصدر ﷺ ضمن المخالفين للديمقراطية، كان ذلك بسبب تصريحه برفض الديمقراطية الرأسمالية ومناقشته لها، وإن كان ﷺ له رأي في نظام الحكم الاسلامي قد يتفق في بعض فصوله مع الديمقراطية في إبراز دور الشعب وحريتهم وما شاكل، وكذلك الأمر بالنسبة الى العلامة الطباطبائي وغيره من المفكرين المذكورين هنا.

المخالفة المطلقة للديمقراطية

انّ أصـــحاب هـــذا الرأي فـــي الأقـليه، وهـم يـعتقدون انّ قـبول مـصطلح الديمقراطية، أو القول بالديمقراطية الإسلامية، أو السعي في التوفيق بـينهما، هـو مـن الضعف والفشل أمام غزو الغرب الثقافي، فـعلينا الرفـض أوّلاً، وثـانياً شـرح وتـبيين المشروع السياسي الإسلامي الأصيل.

فممّن ذهب إلىٰ هذا الإتـجاه:

[١]
سيد قطب

يُظْهِر سيد قطب مخالفته للديمقراطية قائلاً: «لم استسغ حديث من يتحدثون عن اشتراكية الإسلام وديمقراطية الإسلام، وما إلىٰ ذلك من الخلط بين نظام من صنع الله سبحانه، وأنظمة من صنع البشر، تحمل طابع البشر وخصائص البشر من النقص والكمال، والخطأ والصواب، والضعف والقوة، والهوى والحق»(١).

انّ السبب الذي دعا سيد قطب لعدم رضائه بهذا المزج، هو اعتقاده بأنّ هذا العمل نابع من احساس بالهزيمة أمام الغرب، فلذا يقول:

«بعض من يتحدثون عن النظام الإسلامي ـ سواء النظام الإجتماعي، ام نظام الحكم وشكل الحكم ـ يجتهدون في أن يعقدوا الصلات والمشابهة بينه وبين أنواع النظم التي عرفتها البشرية قديماً وحديثاً، قبل الإسلام وبعده، ويعتقد بعضهم انّه يجد الإسلام سنداً قوياً حين يعقد الصلة بينه وبين نظام آخر من النظم العالمية القديمة أو الحديثة.

انّ هذه المحاولة إن هي إلاّ احساس داخلي بالهزيمة أمام النظم البشرية التي صاغها البشر لأنفسهم في معزل عن الله... الإسلام لا يحاول ولم يحاول أن يقلّد نظاماً من النظم أو أن يعقد بينه وبينها صلة أو مشابهة، بل اختار طريقة متفرداً فذاً، وقدّم للانسانية علاجاً كاملاً لمشكلاتها جميعاً.

انّ القاعدة التي يقوم عليها النظام الإسلامي تختلف عن القواعد التي تقوم

---

(١) العدالة الإجتماعية في الاسلام: ٧٨.

عليها الأنظم البشرية جميعاً، إنّه يقوم على أساس انّ الحاكمية لله وحده، فهو الذي يشرع وحده، وسائر الأنظمة تقوم على أساس انّ الحاكمية للإنسان، فهو الذي يشرع لنفسه، وهما قاعدتان لا تلتقيان. ومن ثمّ فالنظام الإسلامي لا يلتقي مع ايّ نظام، ولا يجوز وصفه بغير صفة الإسلام»(١).

«حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الالهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرّر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبوديّة للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية، لانّ حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع، ولا حرية في الحقيقة، ولا كرامة للإنسان... في مجتمع بعضه أرباب يشرعون، وبعضه عبيد يطيعون»(٢).

ومن محسّنات هذا النظام انّه: «كفيل باقرار العلاقات بين الراعي والرعية على أسس من السلام والعدل والطمأنينة، ينهض عليها بناء السلام الإجتماعي سليماً راسخ الأركان، انّ الراعي لا يصل إلى مكانه إلاّ عن طريق واحد: رغبة الرعية المطلقة واختيارها الحر، ولا يستبقي بين الرعية مكانه ذاك إلاّ عن طريق واحد: طاعة الله والعمل بشريعة الله»(٣).

فبعد هذا كله، يشرح سيد قطب نظام الحكم الإسلامي هكذا: «تقوم سياسة الحكم في الإسلام بعد التسليم بقاعدة الالوهيّة الواحدة والحاكمية الواحدة، على أساس: العدل من الحكام، والطاعة من المحكومين، والشورى بين الحاكم والمحكوم.

---

(١) المصدر نفسه: ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) معالم في الطريق: ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) السلام العالمي والإسلام: ١٢٢.

الف: العدل في الحكم:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾(١).

﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ﴾(٢)

ب: الطاعة من المحكومين:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلأَمْرِ مِنْكُمْ﴾(٣)

فالطاعة لولي الأمر مستمدة من طاعة الله ورسوله، لانّ وليّ الأمر في الإسلام لا يطاع لذاته، وانّما يُطاع لاذعانه هو لسلطان الله واعترافه له بالحاكمية ثم لقيامه على شريعة الله ورسوله... . ويجب أن نفرّق بين قيام الحاكم بتنفيذ الشريعة الدينية، وبين استمداده السلطان من صفة دينية لشخصه، فليست للحاكم سلطة دينية يتلقاها مباشرة من السماء، كما كان لبعض الحكام في القديم في نوع الحكم المسمى «ثيوقراطية».

انّما هو يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم قبله، ولا وراثة كذلك في أُسرة، ثمّ يستمد سلطته بعد ذلك من قيامه بتنفيذ شريعة الله، دون أن يدّعي لنفسه حق التشريع ابتداء بسلطان ذاتي له، فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولاية، وإذا رضوه ثمّ ترك شريعة الله لم تكن له طاعة.

ج: المشورة بين الحكام والمحكومين:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلأَمْرِ﴾(٤) ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(٥).

---

(١) النحل: ٩٠.

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

(٥) الشورى: ٣٨.

فالشورى اصل من أُصول الحياة في الإسلام، وهي أوسع مدى من دائرة الحكم، لانّها قاعدة حياة الأُمّة المسلمة كما تدلّ الآية.

أمّا طريقة الشورىٰ فلم يحدد لها نظاماً خاصاً، وتطبيقها إذاً متروك للظروف والمقتضيات، فقد كان الرسول يستشير المسلمين فيما لم يرد فيه وحي، ويأخذ برأيهم فيما هم اعرف به من شؤون دنياهم، كمواقع الحرب وخططها... امّا ما كان فيه وحي، فلا مجال للشورى بطبيعة الحال، فهو مقرر من مقررات الدين»(١).

«هذا النظام الإسلامي كفيل باستقامة الرعاة ورضى الرعية، وباقرار السلام بينهما وتوطيده، لا بالعسف والجور، ولا بالكبت والاجبار، ولا بالقسوة والجبروت، ولا بالخوف والذل، ولكن بالرضى والقبول، والطاعة المنبعثة من أعماق الضمير، لا رياء ولا نفاقاً، ولا تظاهراً كذاباً»(٢).

ثم إنّه يؤكد علىٰ هذه الحرية في الإنتخاب، ونفي السلطة الدينية للحاكم قائلاً: «كان الأمر إذاً للشورى بين المسلمين، وللاقناع وللاقتناع بمن هو أحق الناس بالخلافة، ولئن كان الجدل يوم السقيفة قد انتهىٰ إلىٰ ان تكون الخلافة في المهاجرين، فما كان ذلك فرضاً اسلامياً، ولكنّه تواضع واتفاق بين جماعة المسلمين، كان الأنصار يملكون ردّه ولا تثريب عليهم... .

ولقد استخلف أبو بكر عمر ولكن هذا لم يكن الزاماً منه للمسلمين، فلقد كانوا في حلٍّ من ردّ هذا الإستخلاف، وعمر لم يصبح خليفة بحكم استخلاف ابي‌بكر له، بل بمبايعة الناس ايّاه.

وكذلك عيّن عمر بعده ستة للشورى علىٰ أن يختاروا منهم واحداً، وما كان المسلمون بملزمين أن يختاروا واحداً من الستة، وانّما هم التزموا لانّ الواقع كان يشهد

---

(١) العدالة الإجتماعية في الإسلام: ٨٠ ـ ٨٣.

(٢) السلام العالمي والإسلام: ١٢٦.

بأنّ الستة هم الأفضل...

فامّا البيعة لعليّ فقد ارتضاها قوم وأباها آخرون... هذا الإستعراض السريع يكشف لنا عن قاعدة الإسلام الأصيلة في الحكم، وهي انّ اختيار المسلمين المطلق هو المؤهل الوحيد للحكم»(١).

ثم انّ سيد قطب يندّد بفعل الأمويين حينما جعلوا الخلافة ملكاً عضوضاً في بني امية، ويعتقد انّ هذا العمل من وحي الجاهلية، فيقول:

«فلما جاء الأمويون، وصارت الخلافة الإسلامية ملكاً عضوضاً في بني امية، لم يكن ذلك من وحي الإسلام، انّما كان من وحي الجاهلية الذي أطفأ إشراقه الروح الإسلامي».

ثم يذكر مسألة أخذ البيعة ليزيد وخطبة معاوية في تهديد وجهاء مكة، حيث قال لهم: «فاقسم بالله لئن ردّ عليّ أحدكم كلمة في مقامي هذا لا ترجع إليه كلمة غيرها حتىٰ يسبقها السيف إلىٰ رأسه»(٢). فيقول سيد قطب: «على هذا الأساس الذي لا يعترف به الإسلام البتة قام ملك يزيد.

فمن هو يزيد؟ هو الذي يقول فيه عبدالله بن حنظلة: «والله ما خرجنا علىٰ يزيد حتىٰ خفنا أن نرمى بالحجارة من السماء، انّ رجلاً ينكح الأمهات والبنات والاخوات، ويشرب الخمر، ويدع الصلاة...» فماذا كانت هذه مقالة خصم ليزيد، فانّ تصرفات يزيد العملية الواقعية فيما بعد، من قتل للحسين علىٰ ذلك النحو الشنيع، إلىٰ حصار البيت ورميه... تشهد بأنّ خصوم يزيد لم يبالغوا كثيراً فيما قالوه»(٣).

---

(١) العدالة الإجتماعية في الإسلام: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) الكامل لابن الأثير ـ حوادث سنة ٥٦ هـ.

(٣) العدالة الإجتماعية في الإسلام ـ ١٥٤ ـ ١٥٥.

[٢]
محمد قطب

تعرض محمد قطب لردّ الديمقراطية في كتابه «العلمانيون والإسلام» وكذلك «مذاهب فكريّة معاصرة» ونحن هنا نلخّص كلامه، قال:

«سنناقش بحول الله في هذا الفصل قضيتين اساسيتين، القضية الأُولىٰ هي انّه إذا كان هناك خلاف بين الديمقراطية والإسلام ـ وهو كائن بالفعل كما سوف نرىٰ في البحث ـ فأيّ شيء يجب علىٰ المسلم؟ يأخذ بالديمقراطية ام يطبق الإسلام؟.

القضية الثانية: هل يصلح النموذج الأُروبي ـ أى النموذج العلماني ـ ليكون منهجاً لحياتنا والحياة البشرية؟ وإذا لم يكن يصلح فما البديل؟

لعلّ القضية الأُولىٰ واضحة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1] انّ كون الشريعة ملزمة للمسلم الذي ينطق بفمه شهادة «لا اله إلاّ الله محمد رسول الله»، وكون التشريع بغير ما أنزل الله مخرجاً من الملة، قضية مجمع عليها من علماء الأُمّة جميعاً، لم يشذّ أحد عنها ولا يجرؤ أحد أن يشذ»[2].

«ولكن الواقع المعاصر جاء بانحرافين خطيرين، من أخطر ما مرّ بالمسلمين

---

(١) الأحزاب: ٣٦.

(٢) العلمانيون والإسلام: ٥١.

في حياتهم: تنحية الشريعة عن الحكم من ناحية، ووجود علمانيين يتبجّحون برفض شريعة الله، ويناوئون الذين يطالبون بالعودة إلىٰ تحكيم شريعة الله.

ولأوّل مرة في حياة المسلمين سعى المثقفون الذين يفترض فيهم انّهم قادة الامة... قام فيهم من يجادل لا في وجود الإلتزام بتطبيق الشريعة، بل في حق الله سبحانه وتعالىٰ في التفرد بالحاكمية والتشريع، الذي هو في زعمهم حق خالص للامة مصدر السلطات، لا يشاركها فيه أحد حتىٰ الله! نستغفر الله». (١)

«انّ تحكيم الشريعة أمر لا يخيّر فيه الناس ولا يستفتون، لانّ الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ والتخيير انّما يكون في أمر يملك الناس فيه الخيار، فإذا قال الله إنّه لا خيار في هذا الأمر بل الزام، وانّه متصل بأصل الاعتقاد، فكيف يكون التخيير؟

أيُخيّر المسلم في الدولة الإسلامية فيُسأل: هل تريد أن تكون مسلماً ام تريد الكفر... والعياذ بالله؟!... انّ العلمانيين يريدون أن يكون محك القبول و الرفض هو الديمقراطية وليس الإسلام» (٢).

«واروبا حسب تجربتها الخاصة معذورة حين تنادي بالديمقراطية وتصرّ عليها، لانّها لم تعرف في حياتها سوى نوعين اثنين من الحكم: الدكتاتورية والديمقراطية، وقد ذاقت كل أنواع الويل من الدكتاتورية، ولم تنل حقوقها وضماناتها إلاّ في الديمقراطية، فهي حريصة عليها كل الحرص، وهي تقيس ـ حسب تجربتها الخاصة ـ كل أنواع الحكم علىٰ ميزانها الخاص، فكلّ ما ليس ديمقراطية فهو دكتاتورية...

اما المسلمون فلهم ميزانهم الخاص، وهو ميزان لا يأتون به من عند أنفسهم، لانّ هذه القضايا ليست ممّا ترك للبشر ليحكموا فيه، بل هي داخلة في عموم قوله تعالىٰ:

---

(١) المصدر: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) المصدر: ٦٢ ـ ٦٣.

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[2] أي انّه سبحانه هو صاحب الأمر بمقتضى كونه سبحانه هو الخالق...

وفي الميزان الرباني يوجد نوعان اثنان من الحكم: امّا حكم الله، وامّا حكم الجاهلية: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[3] ومن ثمّ فكلّ حكم غير حكم الله فهو حكم جاهلية.

والديمقراطية حيث انّها ليست حكم الله فهي في ميزان الله جاهلية... انّنا حين نضع الديمقراطية في ميزان الله الحق، فنصفها بانّها حكم جاهلي، فليس البديل الذي ندعو إليه هو الدكتاتورية... انّما البديل الذي ندعو إليه هو الإسلام».[4]

«الجذور الثلاثة الرئيسيّة للجاهلية هي: اعتقاد وجود آلهة مع الله (شرك الاعتقاد)، وتوجيه شيء من العبادة لغير الله (شرك العبادة)، والتشريع ـ أي التحليل والتحريم ـ من دون الله (شرك الاتباع)، وحين تجعل الديمقراطية حق التشريع ـ أي التحليل والتحريم ـ للامة من دون الله، فهي تقع في أحد أنواع الشرك الرئيسية، ومن ثمّ فهي جاهلية في ميزان الله.

والذين يهولهم أن توصف كل الحقوق والضمانات التي تحملها الديمقراطية للناس بانّها جاهلية، نقول لهم: انّ الإسلام لا يرفض تلك الحقوق والضمانات في عمومها، ولا يرفض أن يكون للفرد كرامة تمنع الدولة أو الحاكم من اعتقاله أو سجنه أو اهانته.. لمجرد انّه يخالف الحاكم أو يعارضه، فهذه الضمانات والحقوق كلّها من صميم الإسلام، والإسلام هو الذي منحها للبشر قبل ان تمنحهم اياها الديمقراطية بأكثر من

---

(١) يوسف: ٤٠.

(٢) الأعراف: ٥٤.

(٣) المائدة: ٥٠.

(٤) المصدر: ٦٤ ـ ٦٥.

ألف عام.

انّما الذي يرفضه الإسلام ويصرّ علىٰ رفضه، هو اعطاء البشر ـ ايّ بشرٍ ـ حق التشريع ابتداء، أي حق التحليل والتحريم من دون الله وبما يخالف أوامر الله، وهذا بالذات هو الذي تصرّ الديمقراطية عليه، وهو الذي يضع الديمقراطية في خانة الجاهلية، علىٰ الرغم من كلّ ما تحمله للناس من حقوق وضمانات لا يعارضها الإسلام، بل كان هو اوّل من منحها للبشرية...»[1].

ثم إنّه في كتابه «مذاهب فكرية معاصرة» يناقش الديمقراطية باسلوب آخر، فيقول:

«إذا عرضنا الأمر علىٰ الإسلام فهناك قضيتان رئيسيتان من وجهة النظر الإسلامية، هما محور الإرتكاز في الموضوع كلّه، وهما اداة التقويم بالنسبة للديمقراطية أو ايّ مذهب آخر... هاتان القضيتان هما أوّلاً: من المعبود؟ ثانياً: [انسانية الإنسان].

وقد وهّنت الجاهلية المعاصرة التي يوجّهها اليهود كلتا القضيتين لغاية في نفوسهم، وزعمت ـ بالنسبة للقضية الأُولىٰ بصفة خاصة ـ انّها ليست محور الحياة الإنسانية ولا مقياسها، بل العكس هو الصحيح، فالإنسان أرقى كلّما بعد عن الدين، وأكثر تأخراً ورجعية كلّما اقترب منه، علىٰ أساس انّ حياة الناس قد مرت ثلاث مراحل هي: السحر، والتدين، والعلم. وانّ الدين الذي يمثّل المرحلة الوسيطة من حياة البشريّة قد أخلى ـ أو ينبغي أن يخلي ـ مكانه للعلم من أجل تقدم الإنسان ورقيّه وتحضّره.

وأما القضية الثانية فقد زعمت الجاهلية المعاصرة انّه ليس لها مقياس ثابت، وانّ الإنسان ليس له كيان ثابت أو صورة مثلى يقوّم بمقتضاها، انّما كل عصر له مقياسه، ومقياسه هو الأمر الواقع في ذلك العصر، والإنسان دائم التشكل علىٰ الصورة التي يقتضيها و يرتضيها العصر بلا زيادة، ومن ثمّ فانسانية الإنسان أمر لا يمكن أن

---

(١) المصدر: ٦٥.

يوضع له ميزان ثابت.

ولكن الإسلام يقوّم الأمور بميزان الله سبحانه وتعالىٰ الذي أنزله ليقوم الناس بالقسط»[1].

ثم بعد هذا يتكلّم محمد قطب عن مباني الإسلام والديمقراطية حول هاتين المفردتين، إلىٰ أن يقول:

«إذا قوّمنا الديمقراطية الليبرالية بالمعيارين اللذين يقوّم بهما الإسلام حياة البشر علىٰ الأرض، وهما: قضية العبادة، وقضية انسانية الإنسان، فماذا تكون يا ترىٰ حصيلتها في الميزان؟

فامّا العبادة فقد تبيّن لنا انّه ليس الله هو المعبود في تلك الديمقراطية، انّما هو الشيطان. وحيثما لا يكون الله هو المعبود فالمعبود هو الشيطان وإن تعددت السبل وتعددت المسميات... .

وأما انسانية الإنسان فأين هي علىٰ وجه التحديد في الدوامة الوحشية التي يعيش فيها الإنسان الجاهلي المعاصر؟ أهي في مبادئ الجنس المتدنية أدنى من بعض أنواع الحيوان؟ أهي في ادمان الخمر والمخدرات؟ أهي في الجريمة التي تتزايد نسبتها علىٰ الدوام؟...

حقاً هناك الضمانات والحقوق التي ترتبط اليوم بالديمقراطية وتشكل جانباً بارزاً من جوانبها، ولا شك انّها تمثّل نقلة كبيرة انتقلها الإنسان في مسيرته التاريخية علىٰ الأرض، ولكن الشر الذي يحيط بهذا الخير الجزئي، هو في الديمقراطية الليبرالية من الضخامة بحيث يذهب في النهاية بكثير من نفع هذا الخير... .

هناك وضع واحد تتحقق فيه كل الضمانات والحقوق التي جاءت بها الديمقراطية علىٰ المستوى الأرفع، مع المحافظة الكاملة علىٰ انسانية الإنسان، ذلك حين

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة: ٢٢١.

يكون الإنسان عابداً لله، مطبقاً لشريعة الله، أي حين يحقق الإنسان الإسلام، عندئذٍ تتحقق الكرامة الحقيقيه للإنسان، وتتحقق له كل الحقوق والضمانات التي وهبها الله للإنسان، لتحقق له كرامته في واقع الأرض»[1].

(١) المصدر: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

[٣]
السيّد محمّد حسين الطباطبائي
(صاحب تفسير الميزان)

يقسّم السيد الطباطبائي ادراكات الإنسان إلىٰ ادراكات حقيقية تحكي عن أمور خارجة عن الإنسان، وادراكات اعتبارية وهي التي «لا تحكي عن امور خارجية ثابتة في الخارج مستقلة عنّا وعن أفهامنا... هي ممّا هيأناه نحن، ألهمناه من قبل احساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعّالة وجهازاتنا العاملة للفعل والعمل...»(١).

ومن جملة هذه الإعتبارات اعتبار الإستخدام، وهو أن يستخدم الإنسان كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، ولذا يأخذ في التصرف في المادة، والنبات، والحيوان، وكذلك بني نوعه «غير انّ الإنسان لما وجد ساير الأفراد من نوعه وهم أمثاله، يريدون منه ما يريده منهم، صالحهم ورضى منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم، وهذا حكمه بوجوب اتخاذ المدنية، والإجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الإجتماع بنحو ينال كلّ ذي حق حقه، ويتعادل النسب والروابط، وهو العدل الإجتماعي.

فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدني والعدل الإجتماعي انّما هو حكم

---

(١) تفسير الميزان ٢: ١١٥.

دعا إليه الاضطرار، ولولا الاضطرار المذكور لم يقض به الإنسان أبداً، وهذا معنىٰ ما يقال «انّ الإنسان مدني بالطبع» وانّه يحكم بالعدل الإجتماعي...»[1].

«ومن هنا يعلم انّ قريحة الإستخدام في الإنسان بانضمامها إلىٰ الاختلاف الضروري بين الأفراد من حيث الخلقة، ومنطقة الحياة، والعادات، والأخلاق المستندة إلىٰ ذلك، وانتاج ذلك للإختلاف الضروري من حيث القوة والضعف، يؤدي إلىٰ الإختلاف والإنحراف عمّا يقتضيه الإجتماع الصالح من العدل الإجتماعي...

فكان بروز الإختلاف مؤدياً إلىٰ الهرج والمرج، وداعياً إلىٰ هلاك الإنسانية وفناء الفطرة وبطلان السعادة... وظهور هذا الإختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الإختلاف، ونيل كل ذي حق حقه، وتحميلها الناس»[2].

ويقول أيضاً: «ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين واضعاً ذلك علىٰ أساس التوحيد، والإعتقاد، والأخلاق، والافعال، وبعبارة أُخرىٰ وضع التشريع مبني علىٰ أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم الى معادهم، وانّهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل...

قال تعالىٰ: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[3] فقارن بعثة الأنبياء بالتبشير والانذار بانزال الكتاب المشتمل علىٰ الأحكام والشرائع الرافعة لاختلافهم»[4].

---

(١) المصدر ٢:١١٧.

(٢) المصدر ٢:١١٨.

(٣) البقرة: ٢١٣.

(٤) المصدر ٢:١٢٠.

وبعد هذه المقدمة التمهيديّة لما يأتي السيد الطباطبائي إلىٰ الإسلام وأمر الحكومة فيه يتساءل: «من الذي يتقلّد ولاية المجتمع في الإسلام وما سيرته؟» ويجيب عليه:

«كان ولاية أمر المجتمع الإسلامي إلىٰ رسول الله ﷺ، وافتراض طاعته علىٰ الناس واتباعه صريح القرآن الكريم»(١).

وايضاً: «فهو المتعيّن من عند الله للقيام علىٰ شأن الأُمّة، وولاية أمورهم في الدنيا والآخرة، وللامامة لهم ما دام حيّاً، لكن الذي يجب أن لا يغفل عنه الباحث انّ هذه الطريقة غير طريقة السلطة الملوكية التي تجعل مال الله فيئاً لصاحب العرش، وعباد الله أرقاء له، يفعل بهم ما يشاء، ويحكم فيهم ما يريد، وليست هي من الطرق الإجتماعية التي وضعت علىٰ أساس التمتع المادي من الديمقراطية وغيرها، فانّ بينها وبين الإسلام فروقاً بيّنة مانعة من التشابه والتماثل»(٢).

ومن تلك الفوارق التي يذكرها السيد الطباطبائي كون تلك المجتمعات مبنية علىٰ أساس التمتع المادي ممّا أدى إلىٰ الاستكبار الإنساني الذي يجعل كل شيء تحت ارادته ولصالحه، ويبيح له طريق الوصول إليه والتسلط عليه بما يهواه ويشاءه.

ومنها ظهور الفساد في المجتمع مرة أُخرىٰ بسبب اختلاف الطبقات في الثروة والجاه والمقام.

هذا ولكن السيد الطباطبائي في كتاب آخر يرىٰ بعض التماثل بين المجتمع الإسلامي والديمقراطي من دون أن يريد عقد الصلة بينهما، فيقول بعد ما يقسّم الأحكام الإسلامية إلىٰ احكام ثابتة غير قابلة للتغيير، واحكام متغيّرة:

---

(١) المصدر ٤: ١٢١.

(٢) المصدر ٤: ١٢٣.

«انّ المجتمع الإسلامي من حيث احتوائه علىٰ القوانين الثابتة والمتغيّرة يشبه المجتمع الديمقراطي، فالمجتمع الديمقراطي أيضاً يحتوي علىٰ قسمين من القوانين: احدهما بحكم الثابت وهو القانون الدستوري أو القانون الأساسي الذي لا يمكن تغييره حتىٰ من قبل المجلس الشورىٰ الشيوخ، بل انّ الشعب هو الذي يمكنه ابطال أو تغيير بعض مواده بطريق التصويت العام أو تأسيس مجلس المبعوثين.

والقسم الثاني يحتوي علىٰ القوانين الجزئية التي تصوّت في المجلس الشورىٰ، وتكون بمنزلة تفسير مواد القانون الأساسي، وهذا القسم هو الذي يخضع للتغيير.

وفي نفس الوقت لابدّ أن لا يتصوّر بأنّ طريقة الحكم الإسلامي طريقة ديمقراطية أو اشتراكية... لانّ واضع القوانين الثابتة في الإسلام هو الله تعالىٰ... أما القوانين الثابتة في سائر النظم الإجتماعية فهي وليدة المجتمع والشعب.

وكذلك القوانين المتغيّرة في سائر النظم تخضع لارادة الأكثرية سواء كانت حقاً ام باطلاً، ولكن تغيير القوانين المتغيرة في المجتمع الإسلامي ـ مع كونها ناتجة من الشورىٰ ورأي الناس ـ تخضع للحق، لا أميال الأكثرية وعواطفها.

انّ المجتمع الإسلامي لابدّ أن يعمل بالحق وبما هو صلاح الإسلام والمسلمين سواء طابق رأي الأكثرية ام خالفها»[1].

تبيّن ممّا مضى انّ السيد الطباطبائي يذهب إلىٰ انحصار الحكومة في النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده في الأئمة عليهم السلام، لكن بالنسبة إلىٰ زمن الغيبة فيذهب سماحته إلىٰ انّ أمر الحكومة الإسلامية إلىٰ المسلمين من غير إشكال، لكن بشروط.

قال: «هذا كلّه في حياة النبي صلى الله عليه وآله، وامّا بعده فالجمهور من المسلمين علىٰ انّ انتخاب الخليفة الحاكم في المجتمع إلىٰ المسلمين، والشيعة من المسلمين على انّ

---

(١) ولايت وزعامت: ٨٥.

الخليفة منصوص من جانب الله ورسوله، وهم اثنا عشر اماماً علىٰ التفصيل المودوع في كتب الكلام.

ولكن علىٰ ايّ حال، أمر الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ وبعد غيبة الإمام ـ كما في زماننا الحاضر ـ إلىٰ المسلمين من غير اشكال، والذي يمكن أن يستفاد من الكتاب في ذلك انّ عليهم تعيين الحاكم في المجتمع علىٰ سيرة رسول الله ﷺ، وهي سنة الإمامة دون الملوكية والامبراطورية، والسير فيهم بحفاظة الأحكام من غير تغيير، والتولّي بالشور في غير الأحكام من حوادث الوقت والمحل... والدليل علىٰ ذلك كلّه جميع ما تقدّم من الآيات في ولاية النبي ﷺ، مضافة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾»[1].

---

(١) تفسير الميزان ٤: ١٢٤، والاية في سورة الأحزاب: ٢١.

[٤]
السيد كاظم الحائري

انّ السيد الحائري يعتقد انّ المشروعية امّا أن تاتي من الناس أو من الله، وعلىٰ هذا الأساس ينفي الديمقراطية، ويقول: «ما يمكن أن يتصوّر كمبدأ لاستمداد الولاية والقدرة واعمال النفوذ الذي لابدّ منه في حكم المجتمع هو أمران لا غير، هما: ١ ـ الناس أنفسهم ٢ ـ الله تعالىٰ»(١).

«من الواضح انّه لا موقع للدين ـ بمعناه الحيّ النابض الموجه الرابط لشؤون المسيرة الإنسانية بالله تعالىٰ، تشريعاً وتنفيذاً ـ في هذه الاطروحة التي تمنح حقوق التشريع والتنفيذ للناس، ولا يبقىٰ ايّ مجال لتدخل السماء في تسيير دفة الحياة الإجتماعية»(٢).

انّ النظام السياسي الإسلامي عند السيد الحائري يبتني علىٰ أمرين:

«أولاً: انّ الولاية التامة لله تعالىٰ وحده لا شريك له، وليست لأحد علىٰ أحد ولاية مستقلة عن الله تعالىٰ، وانّما تستمد من الله وبأمره... ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾(٣) فالحكم في التصور الإسلامي لله تعالىٰ لا لغيره.

---

(١) أساس الحكومة الإسلامية: ٢٠.

(٢) المصدر: ٣٥.

(٣) يوسف: ٤٠.

ثانياً: انّ المسلم يعتقد انّ الله الخالق الحكيم العليم هو الأعلم بمصالح الإنسان، واسلوب اشباع احتياجاته اشباعاً عادلاً منسجماً مع القوانين التكوينية، لأنّه خالق العالم والمجتمع والإنسان، وهو أعلم به وبما يحقق كماله. وعليه فلا معنىٰ لتسليم أمور التشريع والتقنين وتنظيم شكل الحكومة بيد الناس الذين يجهلون الكثير الكثير عن أنفسهم، فضلاً عن جهلهم الواسع بالعالم وأسراره.

ونتيجة هذين التعليقين هي عدم اعتناق المسلم للديمقراطية والعمل بها (حتىٰ في مجال انتخاب الهيئة التنفيذية فقط) إلاّ أن يأمر الإسلام ويسمح بذلك»[1].

فبما انّ الديمقراطية تعني عند السيد الحائري تفويض حق التشريع والتنفيذ إلىٰ الناس، وبما انّ الإسلام يخالف هذا «يبدو خطأ بعض الكتاب الإسلاميين الذين يؤكدون علىٰ الحكم الديمقراطي وينسبونه إلىٰ الإسلام، غافلين عمّا في هذا المصطلح من الايحاء اللاإسلامي، لانّ الديمقراطية المصطلحة لا تعني مجرد انتخاب الهيئة التنفيذية من قبل الأُمّة ـ وهو ما قد يفترض قبوله اسلامياً ـ بل تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم.

ومن البديهي انّ الحاكم المطلق، والمشرع الأساس في الإسلام هو الله سبحانه، نعم هناك بعض مناطق الفراغ التي تركتها مرونة الإسلام ليملأها وليّ الأمر.

والواقع انّ هذا هو أحد عشرات الأمثلة التي تعبر عن تأثّر كتّابنا الإسلاميين بالغرب دون وعي، فتجدهم بحسن نية يبحثون عمّا يمكن أن يربط ـ ولو بقليل الصلة ـ بين الإسلام والحضارة الحديثة، فيمنحون الإسلام الصفة الغربية التي تحمل معها كلّ ايحاءاتها، غافلين عن انّهم يفقدون الإسلام بهذا أصالته من حيث لا يشعرون»[2].

انّ مقايسة الشورىٰ بالديمقراطية انّما هي من تلك الجهود التي ندّد بها

---

(١) المصدر: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) المصدر: ٢٤، في الهامش.

السيد الحائري، فلذا يرفض هذه المقايسة قائلاً:

«نظام الشورىٰ (لو قبلنا به في عصر الغيبة) يختلف عن الديمقراطية، في انّ أمر التشريع الرئيس ليس بيد الناس بل بيد الله تعالىٰ عن طريق الأحكام والشرائع الإسلامية، وقد ترك الإسلام منطقة فراغ معينة المعالم يقوم بملئها وليّ الأمر في الاطار الاسلامي العام، فإذا أمكن تصور الشورى فانّما هي في ملء هذه المنطقة فحسب، وعلىٰ ضوء تصورات الإسلام، أوفي انتخاب من يملؤها ومن ينفذ القوانين الإسلامية.

كما انّ نظام الشورىٰ يختلف عن النظام الدكتاتوري، بانّه لا استبداد لرئيس الدولة في شيء لا في التشريعات الأساسية، ولا فيما أسميناه بمنطقة الفراغ، ولا في انتخاب المنفذين، لانّ التشريعات الأساسيّة بيد الله والإسلام، وأما الأمور الأُخرىٰ فتتم بالشورىٰ لا بالإستبداد»(١).

---

(١) المصدر: ٧٥ ـ ٧٦.

[٥]
السيّد محمّد باقر الصدر

انّ الشهيد الصدر عند تقييمه للمذاهب الإجتماعية التي تسود الذهنية الإنسانية اليوم والتي يقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي، يدمج النظام الديمقراطي مع الرأسمالية ويبحث عنهما معاً فيقول:

«قد قامت الديمقراطية الرأسمالية على الإيمان بالفرد ايماناً لا حدّ له، وبأنّ مصالحه الخاصة بنفسها تكفل بصورة طبيعية مصلحة المجتمع في مختلف الميادين، وانّ فكرة الدولة انّما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة فلايجوز أن تتعدى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها»(١).

ثم يبدأ الشهيد الصدر ﷺ في تبيين الركائز الأساسية التي قامت الديمقراطية الرأسمالية عليها ويقول:

«يتلخص النظام الديمقراطي الرأسمالي في اعلان الحريات الأربع: السياسية، والإقتصادية، والفكرية والشخصية.

فالحرية السياسية تجعل لكل فرد كلاماً مسموعاً ورأياً محترماً في تقرير الحياة العامة للامة: وضع خططها، ورسم قوانينها، وتعيين السلطات القائمة لحمايتها. وذلك لان النظام الإجتماعي للامة والجهاز الحاكم فيها مسألة تتصل اتصالاً مباشراً

---

(١) فلسفتنا: ١٤.

بحياة كل فرد من أفرادها، وتؤثر تأثيراً حاسماً في سعادته أو شقائه فمن الطبيعي حينئذٍ أن يكون لكل فرد حق المشاركة في بناء النظام والحكم.

وإذا كانت المسألة الإجتماعية مسألة حياة أو موت، ومسألة سعادة أو شقاء للمواطنين الذين تسري عليهم القوانين والأنظمة العامة، فمن الطبيعي أيضاً أن لا يباح الاضطلاع بمسؤوليتها لفرد أو لمجموعة خاصة من الأفراد مهما كانت الظروف، مادام لم يوجد الفرد الذي يرتفع في نزاهة قصده ورجاحة عقله علىٰ الاهواء والاخطاء.

فلابدّ إذاً من اعلان المساواة التامة في الحقوق السياسية بين المواطنين كافة لانهم يتساوون في تحمل نتائج المسألة الإجتماعيّة، والخضوع لمقتضيات السلطات التشريعية والتنفيذية، وعلىٰ هذا الأساس قام حق التصويت ومبدأ الانتخاب العام الذي يضمن انبثاق الجهاز الحاكم بكل سلطاته وشعبه عن أكثرية المواطنين.

والحرية الإقتصادية ترتكز علىٰ الإيمان بالاقتصاد الحر، وتقرر فتح جميع الأبواب وتهيئة كل الميادين أمام المواطن في المجال الإقتصادي، فيباح التملك للاستهلاك وللانتاج معاً، وتباح هذه الملكية الإنتاجية التي يتكوّن منها رأس المال من غير حدو تقييد وللجميع علىٰ حد سواء، فلكل فرد مطلق الحرية في انتاج أيّ اسلوب وسلوك أيّ طريق لكسب الثروة وتضخيمها ومضاعفتها علىٰ ضوء مصالحه و منافعه الشخصية...

والحرية الفكرية تعني أن يعيش الناس احراراً في عقائدهم وأفكارهم، يفكرون حسب ما يتراءى لهم ويحلوا لعقولهم، ويعتقدون ما يصل إليه اجتهادهم او ما توحيه إليهم مشتهياتهم واهواؤهم بدون عائق من السلطة والاعلان عن أفكاره ومعتقداته، والدفاع عن وجهات نظره واجتهاده.

والحرية الشخصية تعبر عن تحرر الانسان في سلوكه الخاص من مختلف الوان الضغط والتهديد، فهو يملك ارادته وتطويرها وفقاً لرغباته الخاصة مهما نجم عن

استعماله لسيطرته هذه على سلوكه الخاص من مضاعفات ونتائج، ما لم تصطدم بسيطرة الآخرين على سلوكهم، فالحد النهائي الذي تقف عنده الحرية الشخصية لكل فرد حرية الآخرين، فما لم يمسها الفرد بسوء فلا جناح عليه أن يكيف حياته باللون الذي يحلو له، ويتبع مختلف العادات والتقاليد والشعائر والطقوس التي يستذوقها، لان ذلك مسألة خاصة تتصل بكيانه وحاضره ومستقبله، ومادام يملك هذا الكيان فهو قادر على التصرف فيه كما يشاء... .

ويتخلص من هذا العرض انّ الخط الفكري العريض لهذا النظام هو: انّ مصالح المجتمع بمصالح الأفراد، فالفرد هو القاعدة التي يجب ان يرتكز عليها النظام الإجتماعي، والدولة الصالحة هي الجهاز الذي يسخر لخدمة الفرد وحسابه، والادارة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها.

هذه هي الديمقراطية الرأسمالية في ركائزها الأساسية، التي قامت من أجلها جملة من الثورات وجاهد في سبيلها كثير من الشعوب والأمم... وقد اجريت عليها بعد ذلك عدة من التعديلات، غير انّها لم تمس جوهرها بالصميم، بل بقيت محتفظة بأهم ركائزها وأسسها».

وبعد هذا العرض الموجز يسجّل الشهيد الصدر عدة نقاط على هذا النظام الإجتماعي، وهي التي تشكل الركيزة الأساسية لرفض هذا النظام عند السيد الشهيد والحكم عليه بالفشل والانهيار، وهذه النقاط كالتالي:

١ ـ انّ هذا النظام الذي هو مادي بحت، وقد أخذ الإنسان منفصلاً عن مبدئه وآخرته ومحدوداً بالجانب النفعي من حياته المادية، لم يبن على فلسفة مادية للحياة وعلى دراسة مفصلة لها، فالحياة في الجو الإجتماعي لهذا النظام فصلت عن كل علاقة خارجة عن حدود المادة والمنفعة، ولكن لم يهيأ لإقامة

هذا النظام فهم فلسفي كامل لعملية الفصل هذه، وهذا هو التناقض والعجز[١].

انّ المسألة الإجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة، ولا تتبلور في شكل صحيح الاّ إذا اقيمت علىٰ قاعدة مركزية تشرح الحياة وواقعها وحدودها، والنظام الرأسمالي يفقد هذه القاعدة، فهو ينطوي علىٰ خداع وتضليل أو علىٰ عجلة وقلة اناة، حين تجمد المسألة الواقعية للحياة وتدرس المسألة الإجتماعية منفصلة عنها، مع انّ قوام الميزان الفكري للنظام بتحديد نظرته منذ البداية إلىٰ واقع الحياة التي تمون المجتمع بالمادة الإجتماعية، وهي العلاقات المتبادلة بين الناس، وطريقة فهمه لها واكتشاف أسرارها وقيمها[٢].

٢ ـ انّ مسألة الأخلاق في هذا النظام أقصيت من الحساب ولم يلحظ لها وجود، وتبدلت مفاهيمها ومقاييسها، وأُعلنت المصلحة الشخصية كهدف أعلىٰ، والحريات جميعاً كوسيلة لتحقيق تلك المصلحة، فنشأ عن ذلك أكثر ما ضج به العالم الحديث من محن وكوارث ومآسي ومصائب[٣].

٣ ـ تحكّم الأكثرية في الأقلية ومصالحها ومسائلها الحيوية، فانّ الحرية السياسية كانت تعني انّ وضع النظام والقوانين وتمشيتها من حق الأكثرية، ولنتصور انّ الفئة التي تمثل الأكثرية في الأُمّة ملكت زمام الحكم والتشريع، وهي تحمل العقلية الديمقراطية الرأسمالية، وهي عقلية مادية خالصة في اتجاها ونزعاتها وأهدافها وأهوائها، فماذا يكون مصير الفئة الأُخرىٰ؟ أو ماذا ترتقب للأقلية من حياة في ظل قوانين تشرع لحساب الأكثرية ولحفظ مصالحها؟ وهل يكون من الغريب حينئذٍ إذا شرعت الأكثرية القوانين علىٰ ضوء

---

(١) المصدر نفسه: ١٤ ـ ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٧ ـ ١٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠.

مصالحها خاصة وأهملت مصالح الأقلية، واتجهت إلىٰ تحقيق رغباتها اتجاهاً مجحفاً بحقوق الآخرين؟ فمن الذي يحفظ لهذه الاقلية كيانها الحيوي ويذب عن وجهها الظلم، ما دامت المصلحة الشخصية هي مسألة كل فرد، وما دامت الأكثرية لا تعرف للقيم الروحية والمعنوية مفهوماً في عقليتها الإجتماعية؟

هذا بالاضافة إلىٰ ما أدّت إليه الحرية الإقتصادية، واجازته من مختلف أساليب الشراء وألوانه مهما كان فاحشاً، فتكون بالنتيجة هي المسيطرة على الموقف والماسكة بالزمام وتقهر الحرية السياسية امامها.

لانّ الفئة الرأسمالية بحكم مركزها الإقتصادي من المجتمع، وقدرتها علىٰ استعمال جميع وسائل الدعاية، وتمكنها من شراء الأنصار والاعوان، تهيمن علىٰ تقاليد الحكم في الأُمّة وتتسلّم السلطة لتسخيرها في مصالحها، ويصبح التشريع والنظام الاجتماعي خاضعاً لسيطرة رأس المال، بعد أن كان المفروض في المفاهيم الديمقراطية انّه من حق الأُمّة جمعاء، وهكذا تعود الديمقراطية الرأسمالية في نهاية المطاف حكماً تستأثر به الأقلية، وسلطاناً يحمي به عدة من الأفراد كيانهم علىٰ حساب الآخرين بالعقلية النفعية التي يستوحونها من الثقافة الديمقراطية الرأسمالية.

ثم انّ هؤلاء السادة الذين وضع النظام الديمقراطي الرأسمالي في أيديهم كل نفوذ وزودهم بكل قوة وطاقة، سوف يمدون انظارهم إلىٰ الافاق، ويشعرون من مصالحهم وأغراضهم انّهم في حاجة إلىٰ مناطق نفوذ جديدة، وذلك لوجود المواد الأوّلية فيها، وللعثور علىٰ اسواق جديدة لبيع المنتجات الفائضه، فيكون هذا مبرراً منطقياً عندهم للاعتداء علىٰ البلاد الآمنة، وانتهاك كرامتها والسيطرة علىٰ مقدراتها[1].

---

(١) المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٥.

٤ ـ انّ السبب الحقيقي لفشل الديمقراطية الرأسمالية في تحقيق سعادة الإنسان وتوفير كرامته، يكمن في التفسير المادي المحدود للحياة الذي أشاد عليه الغرب صرح الرأسمالية الجبار، فانّ كل فرد في المجتمع إذا آمن بأنّ ميدانه الوحيد في هذا الوجود العظيم هو حياته المادية الخاصة، وآمن أيضاً بحريته في التصرف بهذه الحياة واستثمارها، وانّه لا يمكن أن يكسب من هذه الحياة غاية إلاّ اللذة التي توفرها له المادة، وأضاف هذه العقائد المادية إلىٰ حب الذات الذي هو من صميم طبيعته، فسوف يسلك السبيل الذي سلكه الرأسماليون، وينفذ أساليبهم كاملة... ، فالخطر الحقيقي علىٰ الإنسانية يكمن كله في تلك المفاهيم المادية، وما ينبثق عنها من مقاييس للأهداف والأعمال[١].

وبعد هذه الملاحظات يحكم السيد الشهيد بفشل وانهيار الديمقراطية الرأسمالية ويقول: «ان الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم عليه بالانهيار والفشل المحقق في نظر الإسلام، ولكن لا باعتبار مايزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته، وعوامل الفناء التي تحملها الملكية الخاصة في ذاتها، لانّ الإسلام يختلف في طريقته المنطقية واقتصاده السياسي وفلسفته الاجتماعية عن مفاهيم هذا الزعم وطريقته الجدلية، بل انّ مرد الفشل والوضع الفاجع الذي منيت به الديمقراطية الرأسمالية في عقيدة الإسلام إلىٰ مفاهيمها المادية الخالصة التي لا يمكن أن يسعد البشر بنظام يستوحي جوهره منها، ويستمد خطوطه العامة من روحها وتوجيهها.

فلابدّ أذاً من معين آخر غير المفاهيم المادية عن الكون، يستقي منه النظام الإجتماعي، ولابد من وعي سياسي صحيح ينبثق عن مفاهيم حقيقية للحياة، ويتبنى القضية الإنسانية الكبرىٰ، ويسعى إلىٰ تحقيقها علىٰ قاعدة تلك المفاهيم، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية، وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم واكتساحه

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥ ـ ٣٩.

لكل وعي سياسي آخر، وغزوه لكل مفهوم للحياة لايندمج بقاعدته الرئيسية، يمكن أن يدخل العالم في حياة جديدة مشرقة بالنور عامرة بالسعادة.

ان هذا الوعي السياسي العميق هو رسالة الإسلام الحقيقي في العالم، وانّ هذه الرسالة المنقذة لهي رسالة الإسلام الخالدة التي استمدت نظامها الإجتماعي، المختلف عن كل ما عرضناه من أنظمة، من قاعدة فكرية جديدة للحياة والكون». (١)

---

(١) المصدر نفسه: ٤٣ ـ ٤٤.

حصيلة البحث

تحصّل ممّا ذكرنا في هذا القسم: انّ النظام الديمقراطي نظام من صنع البشر وعليه طابع البشر وخصائصه من النقص والخطأ والضعف والهوى، ولا يمكن مقايسته بنظام من صنع الله تعالىٰ، وهذه المقايسة وعقد الصلة بين النظام الإسلامي وبين سائر الأنظمة التي عرفتها البشرية لم تكن إلاّ من احساس الهزيمة أمام تلك النظم البشرية.

انّ النظام الاسلامي يقوم على انّ الحاكمية لله تعالىٰ، وهو الذي يشرع وحده، ولكن سائر الأنظمة سيما الديمقراطية منها تقوم علىٰ أساس أن الحاكمية للإنسان فهو الذي يشرع لنفسه، ولذا لا يمكن التقاء هاتين النظريتين أبداً.

وفي الميزان الرباني يوجد نوعان إثنان من الحكم:

أما حكم الله، وأما حكم الجاهلية: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1] فالديمقراطية حيث لم تكن حكم الله فهي من حكم الجاهلية، وذلك انّ لحكم الجاهلية ثلاث جذور رئيسية:

١ ـ اعتقاد وجود آلهة مع الله (شرك الإعتقاد) ٢ ـ توجيه شيء من العبادة لغير الله (شرك العبادة) ٣ ـ التشريع اي التحليل والتحريم من دون الله (شرك الإتباع). فالديمقراطية حينما تجعل حق التشريع للامة دون الله، فهي تقع

---

(١) المائدة: ٥٠.

في أحد أنواع الشرك، فهي إذاً جاهلية في ميزان الله تعالىٰ.

وبعبارة أخرى انّ النظام الإسلامي يقوم علىٰ كون الولاية التامة لله تعالىٰ وحده: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ثمّ انّ الله تعالىٰ هو أعلم بمصالح عباده ومدىٰ احتياجاتهم وكيفية اشباعها اشباعاً عادلاً منسجماً مع القوانين التكوينية، وهذا لا يتوافق مع النظام الديمقراطي حيث يعطي زمام الأمور بيد الناس يفعلون مايشاؤون.

أما اروبا حسب تجربتها الخاصة فهي معذورة حين تنادي بالديمقراطية، لانّها لم تتعرف في حياتها إلاّ علىٰ نوعين من الحكم: الدكتاتورية والديمقراطية، وقد ذاقت كل أنواع الويل من الدكتاتورية، ولم تنل حقوقها وضماناتها إلاّ في الديمقراطية.

أمّا المسلمون فلهم ميزانهم الخاص، وهو ميزان لا يأتون به من عند أنفسهم، لانّ هذه القضايا ليست ممّا تُرك للبشر أن يتحكموا فيها بل مردّها إلىٰ الله تعالىٰ.

هذا بالاضافة إلىٰ ما تشهده الديمقراطية من تناقضات داخلية من قبيل تحكم الأكثرية علىٰ الاقلية، الانخداع بالدعايات ووسائل الاعلام تبعاً لمصالح الاغنياء وأصحاب الثروة، انقطاع الإنسان عن مبدئه واقتصاره علىٰ الحياة المادية، وبتبعه فقدان الأخلاق والكرامة الإنسانية الحقيقية ممّا سبب حدوث الكوارث والمحن التي نشهدها اليوم.

فالخلاصة انّ هذه الأمور هي أهم الركائز التي دعت بعض المفكرين الى نكران الديمقراطية ونفيها نفياً باتاً، ومن ثمّ عدم امكانية دمجها مع الإسلام، فالاسلام شيء والديمقراطية شيء آخر.

طبعاً أرباب هذا الإتجاه لا ينفون الضمانات والإيجابيات التي تحملها

الديمقراطية، ولكن يعتقدون أوّلاً انّ هذه الضمانات والحقوق كلها موجودة في صميم الإسلام، والإسلام هو الذي منحها للبشر قبل أن تمنحهم إيّاها الديمقراطية بأكثر من ألف عام، ولذا حاولوا في مشروعهم السياسي لحاظ هذه الضمانات والتنظير لها لكن لا باسم الديمقراطية بل باسماء اخرىٰ امثال الشورىٰ أو خلافة الانسان وما شاكل.

وثانياً انّ الشرّ الذي تحمله الديمقراطية من الضخامة بحيث يذهب في النهاية بهذا الخير الجزئى الموجود فيها، فالأولى والأحرىٰ الرجوع إلىٰ الإسلام وإلى تعاليمه.

ويلاحظ على هذا الاتجاه:

أولاً: إعطاء رؤية أُحادية وتفسير أُحادي للديمقراطية، ألا وهي التي شهدها الغرب ومارسها ومزجها مع ثقافته المادية والالحادية، فهؤلاء زعموا ان ما حدث في الغرب من تمزّق والحاد وبعد عن الدين، انّما جاء من الديمقراطية، ولم يتصوّروا إمكان إعطاء رؤية ثانية وتفسير ثان لها يمكن معها الجمع بين الاسلام أو الدين والديمقراطية، وذلك ربما يكون لشدة الغزو الثقافي الذي واجهه العالم الاسلامي آنذاك وما اقترن معه من نهب ثروات المدن الاسلامية واحتلال بعضها والافساد فيها، ممّا أدّى الى تصادمات شديدة وحالة نفسيّة قويّة لكلّ ما جاء من الغرب بما يحمله من فساد وتحلّل ومسخ للهوية الاسلامية، ومنه الديمقراطية حيث ولدت هناك وامتزجت بثقافة امها الماديّة ووصلت الى البلدان الاسلامية بتلك الصورة.

فكان من الطبيعي الوقوف أمامها ورفضها رفضاً باتاً، لانّ الالتزام بهذا التفسير الاحادي للديمقراطية يعني التخلّي عن جميع القيم والمبادئ الاسلامية، وهذا ما لا يقبله أيّ مسلم ملتزم، ولكن لو ميّزنا بين أصل الديمقراطية كآلية

وطريقة للعمل السياسي، وبين ما امتزجت به من ثقافة الغرب، لأمكننا التفاهم والوصول الى نتيجة اخرى، وهذا ما سنبيّنه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

ثانياً: انّ جعل الديمقراطية وادخالها في حكم الجاهلية، حيث تعطي حق التشريع للناس دون الله تعالى، ينبع من تلك النظرة الاحادية ـ كما قلنا ـ حيث ترى انّ تشريع الناس يتنافى مع التشريع الإلهي مطلقاً ويكون في عرضه، ولا يمكن إعطاء أيّ تفسير آخر غير هذا.

ولكن يمكننا الالتزام بالديمقراطية من جهة، وجعل تشريع الناس في طول الشريع الالهي لا في عرضه من جهة ثانية، بمعنى أنّ الديمقراطية كمفهوم سياسي وطريقة للعمل السياسي تعطي حق التشريع والتقنين للناس، وبما انّ الناس في البلدان الاسلامية مسلمون كلهم، ويريدون الالتزام بالاسلام والحكم الالهي، يشرعون لأنفسهم ما شرّعه الله تعالى لهم، وسيكون تشريعهم في طول تشريع الله تعالى، وهذاسيكون شرعياً من جهة وديمقراطياً من جهة ثانية واما لو خالفوه، وكان في عرضه ومعارضاً له فانّه سيكون باطلاً من وجهة نظر ايديولوجية وكلامية.

وهذا لا يخالف مبادئ الديمقراطية اطلاقاً، فانّ الديمقراطية لا تنفي الالتزام بأيّ فكرة أو فلسفة أو ايديولوجية، كيف ونحن نرى انّ العالم الغربي يلتزم بالديمقراطية مع التزامه التام بفلسفات مختلفة وايديولوجيات متنوعة.

ثالثاً: أما ما يقال حول تناقضات الديمقراطية، وما تحمله في طيّاتها من فساد وتحلّل وخلاعة، وظلم للأقلية، فانّ بعضها لا يختص بالديمقراطية بل يكون في سائر النظم أيضاً، بالاضافة الى انّ كثيراً منها نتيجة تلك الثقافة والايديولوجية التي امتزجت معها الديمقراطية كالمادية والرأسمالية والليبرالية.

الفرق بين هذا القسم وبين القائلين بالموافقة المشروطة:

والخلاصة انّ أصحاب هذا القول لرؤيتهم الاحادية ولتذمّرهم من استعمال مصطلح الديمقراطية في الأدبيات السياسية، لم يتمكنوا من الجمع بين الاسلام والديمقراطية أو لم يحاولوا إعطاء تفسير آخر لها، ولذا لم نلحقهم بمن قال بالموافقة المشروطة، على رغم ما ورد في طيّات كلماتهم من الاذعان ببعض اسس الديمقراطية، كما قال السيد قطب: «انّ اختيار المسلمين المطلق هو المؤهّل الوحيد للحكم»(١) وكما قال محمد قطب: «انّ الاسلام لا يرفض تلك الحقوق والضمانات [أي التي تعطيها الديمقراطية] في عمومها، ولا يرفض أن يكون للفرد كرامة تمنع الدولة أو الحاكم من اعتقاله أو سجنه أو اهانته لمجرد انّه يخالف الحاكم أو يعارضه، فهذه الضمانات والحقوق كلّها من صميم الاسلام...»(٢). أو ما ذهب إليه الشهيد الصدر من القول بنظرية «شهادة الأنبياء وخلافة الانسان» فانّ هذا كلّه وإن حمل في طياته محتوى الديمقراطية من حيث ابراز دور الشعب وإعطائهم حق الانتخاب، ولكن بما أنّنا لسنا بصدد شرح النظريات السياسية في نظام الحكم الاسلامي، بل هدفنا انّما هو تبيين مواقف العلماء تجاه مصطلح الديمقراطية، جعلناهم في هذا القسم دون الثاني.

---

(١) العدالة الاجتماعية في الاسلام: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) العلمانيون والاسلام: ٦٥.

الموافقة المطلقة للديمقراطية

وهؤلاء أيضاً يختلفون فيما بينهم نوعاً مّا، وكل واحد منهم يعبّر عن رأيه ومعتقده بصورة مستقلّة، ولكن القاسم المشترك عند أكثرهم هو انّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم ـ سواء في زمن حضور المعصوم أو في غيبته ـ إلىٰ الناس، وربما كانت بعض هذه الآراء متشابهة ومتقاربة، وانّما أوردناها امّا لكون الكاتب من المفكرين المعروفين، أو لاحتواء بحثه على اسلوب يختلف عن غيره مع اتحاد الفحوى.

ويبدو انّ هذا الاتجاه بدأ يفرض نفسه شيئاً فشيئاً علىٰ المفكرين، وأصبح تياراً قويّاً بعد ما كان مغموراً.

وممّن ذهب إلىٰ هذا الرأي:

[١]
الشيخ مهدي الحائري اليزدي

انّ الحكومة في منظار الإستاذ الدكتور الحائري ليست بمعنىٰ الحاكمية، بل مشتقة من الحكمة بمعنىٰ تدبير الأمور، ولذا «انّ الحكومة بمنزلة الوكيل للمواطنين، وليست شيئاً آخر وراء الوكالة، والوكالة بدورها عقد جائز»(١).

الدكتور الحائري يرىٰ انّ هذه النظرية تتضمن الديمقراطية الحقيقية، ولذلك يذهب إلىٰ نقد الديمقراطيات الموجودة وخاصة نظرية العقد الإجتماعي ويقول:

«انّ الحكومة في نظري بعد نقد الرؤية الديمقراطية الموجودة، واعتقد أنّها هي الديمقراطية الحقيقية، هي الحكومة القائمة علىٰ مفهوم الوكالة، وبشكل عام فانّ الحكومة الإسلامية بهذا المعنىٰ تتضمن الديمقراطية الحقيقية»(٢).

ونحن هنا نسعى إلىٰ بيان خلاصة نظره حول الحكومة والديمقراطية، قال:

«ان الحكومة والحكم جاءت بمعاني كثيرة، ولا يمكن ترجيح أحد المعاني علىٰ الآخر بدون قرائن حالية ومقالية، ولا يمكن أن نختار أحد هذه المعاني كما نحب

---

(١) آفاق الفلسفة: ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

ونجعله موضوعاً للبحث...

لانّ السياسة وفنون ادارة الدولة من الفروع الأصلية للحكمة العملية، ومن جهة أُخرىٰ فانّ الحكم والحكومة في الإصطلاح المنطقي بمعنىٰ العلم التصديقي بحقائق عالم الوجود كما هو موجود، وعلىٰ هذا يجب أن نطمئن أولاً علىٰ انّ مصطلح الحكومة المستعمل في أمر السياسة، وادارة الدولة، والذي يقال في سياسة المدن ناشئ عن التدبير والحكمة، وليس بمعنىٰ الأمر والنهي مطلقاً وبمعان أُخرىٰ، فكيف بمعنىٰ الولاية والقيومية...

وإذا كان الحال كذلك، وكانت الحكومة بمعنىٰ الحكمة والمعرفة لا بمعنىٰ الامر والنهي وإعمال القدرة، إذاً فمن المعلوم انّ الولاية والحاكمية تخرج كلّيّاً عن دائرة الدلائل المطابقية والتضمّنية والإلتزامية لمفهوم الحكومة، ويكونان من قبيل لفظين ومفهومين متغايرين، من دون أن تكون مناسبة وضعية وحتى مناسبة حقيقية أو مجازية بينهما»(١).

الدكتور الحائرى يرىٰ انّ سبب تشكيل الحكومة من قبل أفراد المجتمع تعود إلىٰ الضرورات الطبيعية والتجريبيّة، ولا يحتاج إلىٰ جعل ووضع:

«انّ ما نفهمه من الحياة الطبيعيّة للإنسان هو انّ كلّ واحد شخصي من جنس الإنسان ونوعه الطبيعي، يتمتع بقوى وغرائز ـ كسائر الحيوانات ـ لانتخاب المكان الذي يعيش فيه، وعلىٰ أساس هذا القانون الطبيعي الموجود في فطرة كل واحد من أفراد البشر من قبل الله تعالىٰ، فإنّه في البداية يختار المحل المناسب لحياته.

وبما انّ انتخاب هذا المكان المذكور هو انتخاب طبيعي من كل جهة، وكذلك ليس مسبوقاً بانتخاب شخص آخر، فانّ المكان المنتخب المذكور يتعلّق به طبيعياً ويختص به، ويكون هو المالك الحقيقي له بلا معارض.

---

(١) حكمت وحكومت: ٦٦ ـ ٦٧.

وهذا القانون يوضح لنا انّ كل شخص حاز مكاناً مناسباً لمعيشته، من دون أن يكون ذلك المكان تحت تصرف وحيازة الآخرين سابقاً، فإنّه من الطبيعي أن يكون مالكاً له، وهذا القانون هو قانون فطرى من الأساس، حيث انّ الحاجة الطبيعية للبدن الحيّ المتحرك للإنسان، تتعلق بمكانه الذي يعيش فيه، ويكون ذلك بشكل قانون طبيعي، وليس له أيّ ربط بالوضع والتقنين الإجتماعي والشرعي وحتى ارادة العقلاء...

فالإنسان، كما هو الحال في سائر الحيوانات، عندما يختار الإستقرار في مكان طبيعي وخصوصي ومنحصر به، يُدرك بعد ذلك بغريزته انّ هذا المكان الصغير إذا كان مغلقاً من كلّ جهة وغير قابل للنفوذ، سيتبدل هذا الكوخ إلىٰ مقبرة، ولذا فانّ ضرورة الحياة في هذه المرحلة أيضاً تتطلّب أن يكون لهذا البيت أو الكوخ المذكور نافذة إلىٰ الفضاء الخارجي، لكي يتمّ له تأمين ما يحتاجه من الطعام والشراب والامكانات الأُخرىٰ لحياته.

وفي هذه الأثناء يكون هناك بطبيعة الحال تعلّق وارتباط خاص بين المكان الصغير وبين الفضاء الكبير المفتوح، ويتضح هناك تفاوت بيّن بين المكان الأوّل والثاني، فالتعلّق بالمكان الأوّل كان بشكل منحصر وخاص جداً وانفرادي، أمّا التعلّق بالمكان الثاني فهو بالرغم من كونه خصوصياً وشخصياً، ولكنّه خارج عن اطار الإنحصار الفردي، ويتصف بالمالكية الشخصية المشاعة وغير الإنحصارية.

وهذا الاختلاف والتفاوت في درجة التعلق في دائرة المالكية، يظهر من التفاوت بين ضرورة الحياة في البيت وخارج البيت، وليس له ايّ ارتباط بالوضع أو التقنين أو الارادة الجمعيّة، وحتى ارادة العقلاء وإدراكهم.

وعلىٰ هذا الأساس ولنفس هذه الضرورات الطبيعية الفيسيولوجية، فانّ الاشخاص الآخرين أيضاً سواء في مكان قريب أو بعيد، يختارون لهم مكاناً خصوصياً

للسكن، وكل واحد منهم أيضاً له تعلّق خصوصي وانحصاري في دائرة المالكية بمكان شخصي وفردي صغير جداً، وذلك بسبب عامل الضرورة الطبيعية والفيسيولوجية، وله تعلّق آخر بالمكان الحرّ والمشترك في خارج بيته، وهو نوع من المالكية المشاعة وغير الإنحصارية»(١).

«انّ التعلق والاختصاص الذي يحصل عليه الإنسان كبقية الأفراد في المرحلة الأُولىٰ من الحياة بالنسبة إلىٰ المكان الطبيعي، وكذلك التعلق والإرتباط في المرحلة الثانية بالنسبة إلىٰ المكان الواسع الذي يتردّد فيه، فكلاهما يرتبطان بنوع من المالكية الشخصية، ولكن أحدها «المالكية الشخصية الإنحصارية» والاخرى «المالكية الشخصية المشاعة».

وهنا يجب الالتفات إلىٰ هذه النقطة، وهي انّ حق المالكية بشكل عام ينتزع من هذا التعلق واختصاص شيء بشيء آخر، بحيث يكون الشيء الآخر تحت حاكمية الشيء الأوّل، ويجب أن تكون للاول ـ أي المالك ـ رابطة الحاكمية والعلوّ علىٰ الشيء المملوك...

وعلىٰ هذا الأساس فانّ حق مالكية الإنسان بالنسبة إلىٰ المكان الطبيعي الذي يعيش فيه، هو من الحقوق الطبيعة والتكوينية، ولا يمكن أن يكون قابلاً للجعل والوضع والتقنين، فعلى سبيل المثال فانّ حق التعقل والتفكر الحر هو من الحقوق التي تنبع من القوة الفكرية الطبيعية في الإنسان، وهي القوة التي تميّز ماهية الإنسان عن غيره من الحيوانات، فمثل هذا الحق ثابت في ذات كل فرد من أفراد الإنسان، ولا يتغيّر ولا يحتاج إلىٰ وضع وتقنين من قبل المجامع القانونية... .

وكلا هذين النحوين من الملكية الخصوصيّة: الإنحصارية والمشاعة، بما انّها كانت بمقتضى الدوافع الطبيعية الفيسيولوجية في الإنسان، فهي غير قابلة للوضع

---

(١) المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٨.

والتشريع، وبهذا السبب أيضاً أي بسبب عدم قبولها للوضع والتشريع، فهي غير قابلة للحذف والسلب القانوني.

وكل أنحاء إعمال القوة والقدرة ـ سواء من قبل الحكومة أو من قبل العوامل الاخرى ـ غير إعراض نفس المالك الأصلي والحقيقي عن ملكه الخصوصي، سيكون ظلماً وجوراً ومصادرة، أو سلب لهذا الحق والملكية الطبيعية. فهذه من الحقوق الطبيعية التي تتعلق بالانسان ليس من جهة كونه إنساناً، بل من جهة كونه جسماً متحركاً حيّاً»(١).

وعلىٰ هذا فالانسان مع تمتعه بهذا الحق الطبيعي، وبمساعدة عقله العملي وقوّته الفكرية، يصل إلىٰ هذه النتيجة وهي:

«انّه وجميع الأفراد الذين يعيشون مثله، يتمتعون بالملكية المشاعة للارض، وبمساعدة العقل العملي يعطون الوكالة والاجرة لشخص أو هيئة، لتصرف جميع وقتها وامكاناتها للمحافظة علىٰ حياة الأفراد السلميّة في ما بينهم علىٰ هذه الأرض، وتبذل كل جهدها في هذا السبيل، وإذا لم تتفق آراء المالكين المشاعين في بعض الاحيان علىٰ اختيار شخص معيّن، فالطريق الثاني والوحيد هو تحكيم الأكثرية علىٰ الاقلية...

وجميع هذه القضايا تكون علىٰ أساس الإستقلال الكامل للفردية، والشخصية الحقيقية لأفراد الإنسان، حيث يكون العقل العملي في كل فرد هو الذي يهدي إلىٰ هذا السبيل»(٢).

«فعلى هذا فانّ الحكومة ليست أكثر من وكالة ونيابة عن المالكين الحقيقيين وهم المواطنون، ومعلوم انّ عقد الوكالة والنيابة يكون دائماً في يد واختيار الموكلين من كل حيث، لانّ الوكالة كما يقول الفقهاء: هي عقد جائز في ماهيتها وغير لازم،

---

(١) المصدر نفسه: ٩٩ ـ ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٧.

والموكل أو الموكلون يستطيعون في كل زمان يريدون فسخ هذه الوكالة من طرف واحد، والوكيل أيضاً يكون دائماً تحت نظر الموكل واشرافه، وعليه أن يؤدي الوظائف والمسؤوليات في دائرة وكالته، وليس له حق التجاوز عن إطار وحدود هذه الوكالة والنيابة»(١).

والان قد علمنا انّ الحكومة ليست سوى وكالة، والديمقراطية ليست الاّ وسيلة لتعيين الوكيل وانتخابه، فهناك سؤال مهم يخطر إلىٰ الذهن، وهو سؤال عن الرابطة بين الحكومة والنبوة، وهل انّ ارسال الرسل وانزال الكتب، كان من أجل تشكيل الحكومة، وانّ الأنبياء هم الحاكمون والمتولّون لهذه الحكومة أو انّ الحكومة لا صلة لها بالنبوة والإمامة، وليست شأن من شؤونها؟

المؤلف يختار الرأي الثاني، ويتمسّك بقاعدة اللطف في أنّ وظيفة الأنبياء هي الارشاد والابلاغ وهداية الناس إلىٰ الله تعالىٰ، فانّه يقول:

«انّ المعنىٰ الحقيقي لقاعدة اللطف هو هداية أفراد البشر إلىٰ السعادة الحقيقيّه، والدور الأساس للشريعة السماوية إيصال أفراد البشر إلىٰ الرشد والتكامل العقلاني بهذه التعليمات الالهية، لكي ينالوا السعادة والفلاح والنجاة، ويتحركوا وفق العقل والحكمة.

اذاً، ففي الحقيقة وعلىٰ أساس قاعدة اللطف، تكون التكاليف والتعليمات الشرعية طرق وسبل مطمئنة للوصول إلىٰ النتائج والإرشادات العقلية ـ أي العقل العملي ـ حتىٰ يفيق أفراد البشر، ويسلكوا طريق العقل في حياتهم الفردية والاجتماعية، ولا يقعوا تحت تأثير الدوافع الطبيعية والحيوانية في حياتهم.

وفي القرآن الكريم أيضاً اشارة إلىٰ هذا المفهوم من قاعدة اللطف، حيث يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

---

(١) المصدر نفسه: ١٢٠.

بِالْقِسْطِ﴾(١).

فكما رأينا بوضوح انّ هذه الآية المباركة تحصر الهدف من ارسال الرسل بالتعليم وارشاد الناس لطرق العدالة... فعلى هذا يتضح جيداً انّ القيام بالقسط واجراء العدالة والنظم، هو دقيقاً بمعنىٰ اقامة الحكومة المسؤولة عن تغيير أمور المجتمع والدولة، وهذا الأمر قد جعل بعهدة الناس وفوّض إليهم.

وليست هذه الوظيفة التنفيذية، وتنفيذ هذه المهمة، من شؤون ومقام القادة الالهيين ومناسبة لمقامهم المنيع، لانّ مرحلة إجراء التكاليف العادلة ـ التي هي معنىٰ السياسة وتدبير الأمور ـ ليست من ماهية النبوة والإمامة وليست من لوازمها الذاتية.

فما يفهم من قاعدة اللطف بالنسبة إلىٰ النبوة والإمامة، وكذلك بشهادة القرآن الكريم، هو انّ الأنبياء والأئمة هم بمثابة معلّموا العدالة والقسط الذي يحكم به العقل، حتىٰ يتكامل الناس بهذه التعليمات إلىٰ درجة مطلوبة في دائرة العقل والنضج العقلاني، ويستطيعوا تحمل مسؤولية ادارة أمورهم بأنفسهم.

مضافاً إلىٰ ذلك فانّ الحكومة وتدبير أُمور الدولة، عبارة عن تمشية الأمور المعيشيّة للناس، وتدبير النظام الإقتصادي والأمني لهم، وجميعها من فروع العقل العملى، ومن الموضوعات الجزئية والمتغيّرة، وهذا التغيّر والإختلاف في الموضوعات الحسيّة والتجريبيّة الذي يحصل دائماً، يتقاطع ويختلف قهراً عن ارتباطهم ووضعهم مع كليّات التعاليم الالهية والوحيانية.

والتشخيص الصحيح للموضوعات التجريبية انّما هو في عهدة الناس ومن شؤونهم، فما لم يشخّصوا الموضوع جيداً بأنفسهم، فانّ الأحكام الكلية للشرع سوف لا تكون فعلية وحاكمة، وسوف لا تنطبق علىٰ الوضع الموجود.

إذاً فلابدّ أن يقوم الناس بأنفسهم بعد ارشاد الأنبياء وتعاليمهم العالية

---

(١) الحديد: ٢٥.

وتعرفهم على الموضوعات الجزئية، القيام بأمر العدالة على مستوى العمل والإجراء، ويؤدوا بذلك وظيفتهم الشرعية والعقلية، ويقيموا النظام السياسي ويديروا أمر الحكومة بمقتضى الوضع الجغرافي والسياسي، وبما يتناسب مع الدول المجاورة بصورة عادلة.

والخلاصة أنّ جميع هذه الأمور بالنسبة إلى تدبير المنزل أو سياسة المدن والحكومة، هي من الموضوعات والمسائل الفرعية التي ليست من شأن الأنبياء والمرسلين والأئمة، وبطريق اولى النواب الخصوصيين والعامين لهم، بحيث يتدخلوا فيها وفي تعيين الموضوع ايضاً.

والعقل لا يقبل اطلاقاً بانّ الأنبياء انّما بعثوا من قبل الله تعالى حتى يقولوا للناس بأنّ عليكم اليوم أن تعملوا كذا وغداً كذا، أو يعلمونهم كيف يعبرون من الشارع حتى لا تصدمهم السيارة، أو يرشدونهم على النقاط المسموحة في المعابر العامة وينصبوا لهم ضوءاً أحمر، أو يعيّنوا لهم ما يحميهم من سرقة اللصوص من بيوتهم، ويشخصوا لهم الأسلحة الخفيفة أو الثقيلة التي تمنع اعداءهم من الهجوم عليهم ليدافعوا بذلك عن أمنهم... .

فجميع هذه الأمور من وظائف الحكومة والمسؤولين في الدولة، حيث يعملون بهذه المسؤوليات بعنوان وكلاء عن المواطنين، وبذلك يستطيعون حماية وتحصين مملكتهم من الأخطار والحوادث المتوقعة باجراء وتنفيذ مثل هذه القرارات والقوانين... .

... ولكن من جهة أُخرى نشاهد انّ بعض أنبياء السلف، وبالخصوص الرسول الأكرم خاتم الأنبياء ﷺ، فإنّه مضافاً إلى مقام النبوة الشامخ، كان يتمتع بمقام الحاكم في الأمور السياسية للمجتمع، وكذلك الإمام عليّ عليه السلام، فإنّه بالاضافة الى مقام الإمامة والولاية الكلية الالهية التي حصل عليها من الله تعالى وبواسطة الوحي، فانّه في

برهة من الزمن كان له المقام السياسي الأعلى، وهو الخلافة وادارة الدولة عن طريق بيعة الناس وانتخابهم.

فيجب أن نعلم انّ هذه المقامات السياسية كانت بسبب تفويض الناس إليهم وبيعتهم لهم، وقد قبلوها بمناسبة الضرورات الزمانية والمكانية، دون أن يكونوا هم بصدد حيازة مثل هذه المقامات، وعلىٰ هذا لا يمكن أن نقبل بأنّ مثل هذا المقام هو جزء وشأن من شؤون الوحي الالهي.

ويمكن القول بأنّ الفرصة الوحيدة التي يجتمع هذان المقامان للنبي أو الإمام، وهو مقام القيادة الدينية والسياسية كليهما، هي فيما لو بلغ الناس في بلد معين إلىٰ حد الرشد والبلوغ السياسي والإجتماعي، وشخصوا بأنفسهم انّ هذا النبي أو الإمام هو الأفضل لادارة أمور مملكتهم من الآخرين مضافاً إلىٰ قيادته الدينية، وشخّصوا بانّه ليس أحد آخر أفضل منه في الوقوف علىٰ مصالحهم في جزئيات الأمور والحوادث اليومية للمواطنين.

ومن جهة أُخرىٰ لا يكون أحد مثلهم في الطهاره والبراءة من الهوىٰ، والرغبات الفردية ودواعي التغلّب، وهم ميزان العدل المجسم الذين يدعون الناس إليه، فعلى هذا فالعقل العملي يرشد الناس في مثل هذا المجتمع البشري المتطوّر إلىٰ انتخاب الأصلح والأحسن»(١).

ويقول أيضاً: «إذا رأينا انّ النبي الأعظم جمع في بداية نبوته بين تبليغ الرسالة وتشكيل الحكومة في النقطة المركزية لنزول الوحي، فهذا انّما هو من أجل أن يكون مهبط الوحي وقلعة الإسلام الأُولىٰ، طاهرة من كل شرك وجاهلية، ومنزّهة عن أدران الكفر والشرك.

وليس غرضه منها تعيين حدود جغرافية وسياسية بعنوان الحكومة للدولة

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٠ ـ ١٤٤.

الإسلامية، أو السعى لادارة أمور المسلمين بنحو أحسن، أو الدفاع عن عدوان الاعداء والحفاظ علىٰ الأمن الداخلي، فانّ اراءة التجسّم العيني للاخلاق والفضيلة للمجتمعات البشرية، متفاوت تماماً عن تشكيل الحكومة، وادارة الدولة، والمحافظة علىٰ المنافع والمصالح الإقتصادية والإجتماعية للمواطنين»[1].

ويعتقد الدكتور الحائري انّ الحاكم يجب أن يتمتع بثلاثة شروط: ١ ـ الحكمة العملية أو تدبير أمور الدولة، والمعرفة بالزمان والمكان ٢ ـ الشجاعة والقدرة علىٰ التصميم العقلائي ٣ ـ الأمانة.

ويرىٰ المصنف انّ هذه الشرائط يمكن استخراجها من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «لابد للناس من أمير بر أو فاجر» ويعتقد انّ نفس هذا الكلام أفضل دليل شرعي على فصل الحكومة عن الدين.

قال: «فلا شك انّ المقصود من قوله: «لابد للناس ...» في هذه الخطبة الكريمة، هو نفس ذلك الأصل الطبيعي للحياة المسالمة لافراد البشر، وهذا الأصل كما ذكرنا سابقاً هو العامل الوحيد الذي يعيّن الأمير والحاكم، أو القوة الاجرائية الذي يتمتع بفكر ثاقب وقدرة علىٰ تدبير أمور الدولة، ويكون أميناً علىٰ حفظ وحراسة الحدود الجغرافية للبلاد، حتىٰ لو كان هذا الشخص فارغاً من الإمتيازات الأخلاقية التي لا ترتبط بأمور الحكومة والدولة وتدبير النظام، كالطبيب في علاجه للمريض حيث يجب أن يكون اوّلاً متخصصاً ويتمتع بمهارة كافية في علم الطب، وثانياً يجب أن يراعي في عمله الأمانة والدقة لكي لا يعرّض المريض للخطر بسبب عدم الدقة وعدم المبالاة، حتىٰ لو كان احياناً ومن جهات أُخرىٰ غير ملتزم بالاصول والموازين الأخلاقية والدينية، وهذا هو نفسه أفضل دليل شرعي علىٰ فصل الحكومة عن الدين»[2].

---

(١) المصدر نفسه: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) حكمت وحكومت: ١٩٥ ـ ١٩٦.

ملاحظات:

يلاحظ على ما ذكره الشيخ الحائري امور:

١ ـ قوله: «انّ مصطلح الحكومة المستعمل في أمر السياسية ناشئ عن التدبير والحكمة، وليس بمعنى الأمر والنهي مطلقاً» فلو سلّمنا صحته لكن هذه الحكومة عند التطبيق على أرض الواقع ستحتاج إلى الأمر والنهي واعمال الولاية، والّا ستكون فاشلة، فالأمر والنهي واعمال الولاية من لوازم أيّ حكومة وبأيّ معنى فسّرت.

٢ ـ كون الحكومة من الضروريات والحقوق الطبيعية للانسان، فلذا لايمكن أن تخضع لأيّ جعل ووضع، اول الكلام فكم من حق طبيعي وضرورة طبيعية خضعت للجعل والتشريع، أليس الدين ضرورة طبيعية للانسان مع خضوعه للجعل والتشريع؟! نعم نحن لا ندعي لزوم الجعل والتشريع في جميع مفاصل الحكومة وجزئياتها المتغيرة بتغيّر الزمان والمكان، بل نعتقد انّ هناك بعض الثوابت التي لابد من مراعاتها واعتبارها وعدم مخالفتها عند ما يترك الانسان في دائرة الجزئيات والمتغيرات.

٣ ـ نحن لا نقصد بالحاكمية الالهية لزوم تدخل الوحي في جميع شؤون الناس، وكيفية سلوكهم السياسي والاجتماعي حتى كيفية العبور من الشارع والسياقة وما شاكل، فانّ هذه امور ترك اختيارها للناس ـ كما قلنا ـ وانّما نقصد بالحاكمية الالهية ما دلت عليه الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

فانّه تعالى أرسل الرسل بالبينات الدينية والدنيوية، وأنزل معهم الكتاب والميزان ايضاحاً للطريق الصحيح، فالله اذاً هو الذي أرسلهم ونصبهم لهذين المنصبين أي الزعامة الدينية والسياسية من دون انفصال بينهما، ولم تدلّ

الآية على انّ الزعامة الدينية تكون بالنص والنصب، والسياسة بالاختيار والانتخاب، نعم على الناس تفعيل وتطبيق هذين المنصبين على أرض الواقع بالقبول والبيعة، وهذا مفاد قوله تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

ومقتضى قاعدة اللطف انّما هو تهيئة الأسباب التي تقرب العباد الى مصالحهم الحقيقية وتبعدهم عمّا يضرهم، وهذا يتحقق بنحو أكمل فيما لو اندمجت الزعامة الدينية والسياسية معاً، بخلاف ما لو انفصلتا.

٤ ـ اما ما تمسك به الشيخ الحائري من كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «لابد للناس من أمير بر او فاجر» وانه يدلّ على فصل الحكومة عن الدين فغير تام، لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان بصدد دفع شبهة الخوارج لما أنكروا اصل لزوم الحكومة وقالوا: «لا حكم الّا لله» فذكر عليه السلام اصل لزوم تشكيل الحكومة حذراً من الفوضى، ولم يكن بصدد ذكر شرائطها ولوازمها وكيفية نصب الحاكم، وهذا كما يقال لمن أنكر اصل لزوم الطعام للانسان: «لابد للناس من طعام حلال أو حرام» اما سائر الشروط والصفات والأحكام فمتروك الى مقام آخر لانّه ليس مورد الشبهة.

[٢]
الشيخ محمّد مجتهد الشبستري

من اجل معرفة دقيقة بنظريات الشيخ الشبستري المتعلّقة بـالحكومة والديمقراطية، يجب أن نلتفت إلىٰ تصوّره وفهمه عن الدين والإيمان، لانّ آراء كل منظّر ومفكّر تبتني علىٰ سلسلة من المفروضات المسبقة والمقبولات القبلية، بحيث يكون الجهل بها باعثاً علىٰ الخلط والإشتباه في فهم المطلوب.

يرىٰ الشبستري انّ الدين هو في الحقيقة تجربة وسلوك معنوي بحيث يتوجه السالك فيه إلىٰ الله تعالىٰ ويجعل همّته صوب الحق، والإنسان في دائرة الدين يخرج عن ذاته ويحضر في محضر الله تعالىٰ فالدين هو الحضور، والعقائد والآداب والأخلاق والأحكام الدينية جميعها تكون في خدمة هـذا الحـضور، وتكون قيمتها واعتبارها جميعاً بميزان دورها وسهمها في هذه الخدمة[١].

ويرى أيضاً انّ أصل التديّن هو التجربة الدينيّة[٢]، وهدف الأنـبياء بعنوان انّهم أنبياء هو احياء التجربة الدينية، والتعبير الصحيح لها[٣].

أما ما يعود إلىٰ الإيمان فنظره انّ الإيمان نوع من العـمل، وجـوهر

---

(١) نقدى بر قرائت رسمى از دين: ٣٣٤.

(٢) ايمان و آزادى: ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٦.

واساس هذا العمل أن يكون الإنسان مجذوباً لله تعالىٰ، وبذلك سوف يفقد نفسه المحدودة في مقابل الله تعالىٰ، ويتحرّر منها ليصل إلىٰ النفس الواقعية التي هي الكمال الأخير له، فالايمان... هو المواجهة المجذوبة للإنسان مع الله تعالىٰ[1].

اذاً فأصل الإيمان والتدين هو هذه التجربة، وجميع الأعمال يجب أن تكون مبتنية عليها، فالافتاء، تبليغ الدين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجميع الامور الأُخرىٰ يجب أن تكون في خدمة هذه التجربة الدينية، والالهيات يجب أن تكون مبيّنة وعاملة لإحياء هذه التجربة الدينية[2].

وعلى هذا الأساس فانّ وظيفة الأنبياء هي احياء التجربة الدينية، ونقل الخطاب الإلهي للناس، والناس بدورهم فيما لو امتثلوا هذه الأوامر وأطاعوها سوف ينالوا النجاة والفلاح.

ويقول: «ليس هناك ايّ اختصاص لحق الحكومة بالنسبة إلىٰ الأنبياء، فالانبياء اوصلوا الخطاب الإلهي وارشدوا الناس إلىٰ طريقة الحياة... ودور الأنبياء في تاريخ البشرية هو دور ايصال الخطاب الإلهي لا دور الحاكم...

انّ تأسيس منظمة اجتماعية، وانتخاب الأهداف لمنظمة اجتماعية وسياسية، وانتخاب المعايير التي تقوم عليها الحكومات في نظمها وانتظامها، فوّضت في جميع الأديان إلىٰ الإنسان.

فالناس إذا أخذوا في نظر الإعتبار القيم المعنوية والمثل الأخلاقيّة في انتخابهم واعمالهم لهذا الحق، فانّهم سيكونون عاملين بوظيفة العبودية لله تعالىٰ، ويصلون أخيراً إلىٰ السعادة المنشودة، ولكنهم لو تركوا هذا الأمر ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ

---

(١) المصدر نفسه: ٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤١.

آلْعَالَمِينَ﴾ فانّ الله لا يحتاج إليهم»[1].

«وإذا رأينا في بعض عبارات القرآن الكريم انّ الله تعالىٰ أمرنا باطاعة النبي، فلا ينبغي أن نفهم بأنّ الله قد أوجد حقّاً للنبي، وأسس هذا الحق وجعله حاكماً، وأمر الناس باتباع هذا الحاكم، لا ينبغي أن نفهم هذا الفهم من هذه العبارات.

مثلاً إذا قرأنا قوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا آللَّهَ وَأَطِيعُوا آلرَّسُولَ وَأُولِي آلأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2] يجب أن نفهم الآية هكذا: أي أنتم مسلمون وتعيشون في هذه الدنيا، والحاكم عليكم هو النبي، فحكومتكم هي حكومة دينية ولها صبغة دينية، وتخلّفكم عن هذه الحكومة وعصيانكم لأوامر النبي هو من قبيل كل عصيان يصدر من أفراد المجتمع في المجتمعات الأُخرىٰ، حيث يبعث علىٰ ايجاد الخلل في عمل الحكومة، والله تعالىٰ لا يريد ايجاد مثل هذا الخلل في حكومتكم.

اذاً فقوله: ﴿أَطِيعُوا آللَّهَ وَأَطِيعُوا آلرَّسُولَ وَأُولِي آلأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ كل ذلك بعنوان حقائق وامور واقعية في دائرة النظام السياسي يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار، وعلىٰ الناس والمسلمين اطاعة هذه الحكومة، والله تعالىٰ كما انّه أوصى وارشد الناس إلىٰ القيم الأخلاقية التي تعيش بها الناس في حياتهم الإجتماعية، كالتوصية بالعدالة، والصدق، وعدم التطفيف في الميزان، والوفاء بالعهد والأمور الاخرى، فكذلك اوصاهم بالطاعة للولاة حيث يكون فيه قوام حكومتهم ودوام حياتهم الإجتماعية... .

... انّ الحكومة هي من حق الناس من باب تدبير امورهم الدنيوية، كما هو الحال في سائر الموارد الأُخرىٰ، وهذا لا يعني انّ الله تعالىٰ ليس له أوامر ونواهي، فمن الطبيعي أن يكون الله تعالىٰ قد أراد من الناس مراعاة قيم خاصة، ولكنه لم يعط حقاً خاصاً إلىٰ أحد الأشخاص لاجراء وتنفيذ هذه الأوامر والنواهي والقيم الدينية، وقد طلب

---

(١) نقدى بر قرائت رسمى از دين: ٥١٢.

(٢) البقرة: ٢٤٧.

من جميع الناس أن يسلكوا هذه المسالك، ويراعوا هذه الاوامر والنواهي، ولكن الإنسان نفسه يجب أن يلتزم في حياته بهذه التشريعات الالهية، أو لا يريد اتباعها فتكون عاقبته سيّئة، فسلوك هذا الطريق أو عدم سلوكه هو من شؤون الإنسان نفسه وسيتحمّل عاقبة ذلك»(١).

«وأرىٰ انّه ليس هناك دين قد أوصى بحكومة معينة، وفي الإسلام أيضاً لا توجد هناك توصية خاصة بذلك، والنبي الأكرم في دائرة الحكومة وسيرته في هذا الأمر تابعة لعصره، وليس هو مؤسّس لمنهج خاص بالحكومة»(٢).

«لم يرد في القرآن الكريم تأكيد وتقرير لاسلوب النظام الحاكم، بل ورد التأكيد علىٰ العدالة في الحكم، وكأنّ القرآن الكريم لا يرىٰ تعيين اسلوب نظام الحكم من شأن الدين والوحي، بل يرىٰ انّ تعيين القيم والمثل المربوطة بالحكومة هي من شأن الوحي والدين.

فالمناهج والنظم تتخذ أشكالاً مختلفة في المجتمعات البشرية، وكان هكذا على مدى التاريخ، ولكن ما ينبغي ان يكون ثابتاً دائماً ولا يتغيّر بتغيّر المجتمعات هو القيم الأساسية، وهي انّ الحكام يجب أن يعملوا علىٰ أساس العدل في الحكم، والقرآن يعتمد علىٰ هذا الأصل الثابت.

فلو انّ الناس في أحد الأعصار وعلىٰ أساس من معلوماتهم وتجاربهم أرادوا حكومة انتخابية وشورائية، ورأوا انّ العدالة تتحقق في ظل هذا النظام، ففي هذه الصورة فانّ وظيفتهم الدينية تقتضي أيضاً تأسيس النظام الإنتخابي والشورائي»(٣).

فتبيّن لحد الآن انّ الحكومة حق للناس، والناس يجب عليهم انتخاب

---

(١) المصدر نفسه: ٥١٧ ـ ٥١٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٠.

(٣) هرمنوتيك كتاب وسنت: ٦٠.

شكل النظام الحاكم حسب الشرائط الزمانية والمكانية بمقتضى العدالة، وفي هذا الزمان فانّ أفضل اسلوب لنظام الحكم في دائرة العدالة هو النظام الديمقراطي، رغم وجود اشكالات مختلفة عليه، وهنا يسعى الشبستري ضمن استجلاء حقيقة الديمقراطية الإجابة أيضاً علىٰ هذه الإشكالات، حيث يقول:

وهناك سؤال أساسي، وهو انّ الإنسان هل يجب عليه في مقام التقنين اتباع القيم والقوانين الالهية أم لا؟ وهذا الأمر يرتبط بفلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق لا بشكل ومنهج الحكومة، حيث انّ الديمقراطية من هذا القبيل....

الديمقراطية في العالم المعاصر هي شكل ومنهج من مناهج الحكومة، في مقابل شكل ومنهج الحكومات الدكتاتورية المستبدة، وهذا الشكل والمنهج للحكومة يقوم علىٰ انّ المجتمعات البشرية في العصر الحاضر، تتألف من مجموعات وطوائف متعددة، ولديها عقائد مختلفة، ومنافع سياسية واجتماعية وثقافية متفاوتة، والجميع يشتركون في انتخاب الحكومة، ولهم اشراف على أعمال الحكومة المختلفة، ويطلبون منهم القيام بمسؤولياتهم ومع هذه المشاركة المستمرة، فانهم سيحفظون لانفسهم هذه الفرصة والصلاحيّة بأن يستلموا القدرة السياسية بصورة سلميّة من فئة ويعطونها إلىٰ فئة أُخرىٰ.

فالديمقراطية شكل من اشكال الحكومة حيث تكون فيها آراء الناس هي الحاكمة، أي انّ الناس يحكمون بأنفسهم علىٰ أنفسهم بالمقدار الممكن، ويديرون مقدرات حياتهم الإجتماعية....

الحكومة الديمقراطية ليست حكومة الأكثرية ولا حكومة الاقليّة، بل هي الحكومة التي تأخذ علىٰ عاتقها تأمين منافع ورفاه وصلاح جميع الفئات[1].

---

(١) نقدى بر قرائت رسمى از دين: ١٠٨ ـ ١٠٩.

انّ كلام أتباع الديمقراطية هو انّ الديمقراطية ليس فيها ديـمقراطـية اسلامية وغير اسلامية، في كل مجتمع امّا أن تحكم الديمقراطية أو الدكتاتورية، فليس هناك حد وسط بين الديمقراطية والدكتاتورية.

ونماذج الديمقراطية رغم كونها مـتفاوتة، ولكـن لو أراد شـخص أن ينظر الى الديمقراطية بعنوان انّها منهج للحكومة، ثمّ يقيّد هذه الحكومة بالعقائد والقوانين الدينية، فإنّه في مقام العمل والواقع لا يسلك فـي الحكـومة مسـلكاً ديمقراطياً خاصاً، بل يوجد نموذجاً آخر من الدكتاتورية.

انّ أصل واساس النظرية الديمقراطية هو أن تكون الدولة بدون اتجاه خاص بالنسبة إلىٰ الفلسفات والعقائد والنظرات المـختلفة، وأن تـقبل الحـرية والمساواة بعنوان انهما أصلان من الأُصول لجميع المواطنين بدون أيّ تبعيض، وهذا المعنىٰ يجب أن يتوفّر في جميع صور الديمقراطية وصيغها[1].

في الحكومات الديمقراطية هـناك أصـلان أسـاسيان هـما: الحـرية والمساواة لجميع أفراد المجتمع و بدون أيّ استثناء، وبمجرد كونهم مـن أفـراد الإنسان، فالحكومة الديمقراطية من جهة انّها حكـومة ليس لديـها أيّ تـفسير وتحليل عن العالم، الإنسان، العـقيدة، الديـن، ولا تـفضّل ايّ مسـلك عـلىٰ الآخر....

انّ وظيفة الحكومة ليست هي التدخل في هذه المسائل، بل انّ هـذه الأمور من وظائف الفلاسفة لا الحكام، وورود الحكام في هذه المسائل ليس له نتيجة سوى النزاع والخصومة والدكتاتورية.

صحيح انّ المقنن في مثل هذه الحكومات يتبع آراء وعقائد النـاس، ولكن لا من باب انّ المقنّنين يعتقدون انّ ارادة الناس هي مقدمة علىٰ ارادة الله

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٤.

في دائرة القانون، واساساً فانّ هذه المسألة في الواقع هي مسألة فلسفية، ولا يمكن أن تكون محلّ اهتمام المقنن في هذه الحكومة من جهة كونه مقنناً، والمسألة الوحيدة هنا للمقنن هو أن لا يكون القانون مخالفاً لارادة الناس، فإذا كانت ارادة الناس هي التبعيّة للقوانين الالهية، فالمقنن في الحكومة الديمقراطية يجب أن يتبع الناس، ويسلك في تقنينه هذا السلوك.

وطبعاً فانّ المقنن في النظام الديمقراطي يجب أن يراعي اصلين اساسيين:

الاصل الاول: انّ القوانين لا ينبغي أن توجد أو تحفظ امتيازات طائفة أو صنف أو طبقة علىٰ صنف وطبقة أُخرىٰ، أو جنس علىٰ جنس آخر وأمثال ذلك.

الاصل الثاني: انّ القوانين يجب أن تؤمّن المصلحة والرفاه المعنوي والمادي لجميع الأفراد لا منافع الاكثرية والطبقة وفئة خاصة... وفي الحكومة الديمقراطية يتم التقنين في ظل الإلتزام بهذين الأصلين المذكورين، ثمّ يأتي دور آراء اكثرية المقنّنين الذين يعتبرون نواباً لاكثرية الناس، وعليهم تشخيص وامضاء كل قانون....

ويتساءل مخالفوا الديمقراطية بانّه إذا كان رأي الناس متعارضاً مع حكم الله تعالىٰ، فكيف يكون العمل هنا؟ وأيهما يجب اتباعه؟ هل رأي الناس أو حكم الله؟

الجواب علىٰ هذا السؤال ينقسم إلىٰ قسمين: الأوّل هو الاجابة من الجهة الكلامية والعقائدية، فالمسلم يجب عليه اتباع الحكم القطعي لله تعالىٰ ويجب أن يقدّمه علىٰ رأيه.

والقسم الثاني هو انّه لو فرضنا انّ الشعب الإيراني الذي تكون الأكثرية

القاطعة فيه من المسلمين، في أحد الأيّام وفي مقام التقنين لم يـريدوا العـمل بالقانون القطعي الإلهي بشكل جدّي... ففي هذا اليوم يجب القول بأنّه مع الأسف انّ الشعب الإيراني قد ترك الإسلام في مثل هذه الموارد، وفي هذه الصورة مع تمام الأسف لا يمكن عمل ايّ شيء تجاه هذه الظاهرة[1].

الاشكال الآخر الذي يطرح هنا هو انّ الديمقراطية ليست منهجاً بحتاً، بل هي مبتنية علىٰ مباني فلسفية وانسانية، الشيخ الشبستري يجيب علىٰ هـذا الاشكال بما يلي:

انّ في هذا التصور خطأ دقيق كامن فيه، ولا يمكن رفع هذا الخطأ الاّ بالفهم الصحيح للديمقراطية. الحكومة الديمقراطية تفترض انّ الناس في عـالم السياسة والحكومة أحرار ومتساوون، وهذه الحرية والمساواة يجب مراعاتها.

وفي الحقيقة انّ الإلتزام بالديمقراطية هو مـن وظـائف ومسـؤوليات الحكّام، بأن ينظروا إلىٰ جميع الأفراد بعين المساواة والحرية السياسية، وهذان الأصلان هما من أركان القانون الأساسي، فـالحرية والمسـاواة هـما اصـلان منهجيان وفرضيّان للحكومة الديمقراطية لا أكثر.

وفي النظرية الديمقراطية انّ الإلتزام بـالحرية والمسـاواة السـياسية لجميع الأفراد هو منهج واسلوب للحكومة، لا انّها من شؤون معرفة الإنسان في الدائرة الفلسفية، وليس اصلاً حقوقياً اخلاقياً.

وأتباع الديمقراطية يعتقدون بأنّ اسـلوب الحكـومة، وهـو الإلتـزام العملي بالحرية والمساواة المفروضة لجميع الأفراد، هو أفضل اسلوب للحكومة، لانّ ذلك يعني تقليل الأخطاء والشرور والمفاسد للحكومة إلىٰ الحد الأدنى.

وعلىٰ هذا الأساس فبما انّ الديمقراطية لم تطرح ايّ اصل فلسفي في

---

(١) المصدر نفسه: ١١٠ ـ ١١٢.

دائرة معرفة الإنسان لأجل حلّ مسألة فلسفية، فلا يمكن القول بأنّ الديمقراطية تتعارض مع الدين، أو تتوافق معه في دائرة الفلسفة الإنسانية[1].

الاشكال المهم الآخر الذي يورده هؤلاء المنتقدين، هو انّ بعض الأحكام الفقهيّة الموجودة تتنافى مع هذين الأصلين: الحرية والمساواة لجميع أفراد المجتمع، مثلاً بعض الأحكام الفقهيّة تقرر تفضيل واولويّة الحقوق للمسلمين على غيرهم، أو للرجال علىٰ النساء، ففي هذه الصورة ماذا يجب العمل؟[2].

يرىٰ الشيخ الشبستري انّ هذا الإشكال هو العمدة في عدم القول بالديمقراطية، حيث يقول:

انّ المبنىٰ الفقهي المانع من الحكومة الديمقراطية، هو أن نتصوّر انّ الشرع الإسلامي في باب السياسات [ومقضوده منها هي: حكم السارق، القصاص، الديات، الحدود، الشهادة، القضاء، احكام الولاية العامة] قد أسّس قوانين ونظماً أبديّة[3].

ويقول: انّ الأصرار علىٰ المفهوم الكلامي والفقهي في الحكومة، بمعنىٰ صرف النظر عن النظام السياسي الديمقراطي[4].

ولذا يرىٰ الشبستري انّ طريق الحلّ هو الدعوة للإجتهاد المستمر والتحقيق في الفتاوى، ومقصوده من الإجتهاد المستمر هو التوفيق والتنسيق بين الشريعة والمعلومات والمعقولات البشريّة المستجدّة، ولذا يقول:

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ١١٦، ١٤٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤٧٧.

«انّ الإجتهاد المستمر في الشريعة لا يتيسّر من دون الإجتهاد المستمر في الالهيات ومعرفة الإنسان، والإجتهاد المستمر في هذين الموضوعين الأساسيين لا يتيسّر بدون الإستفادة الدائمة من العلوم والمعارف البشرية في كل عصر»(١).

ويقول ايضاً في باب الفتاوى الفقهيّة المخالفة للديمقراطية:

يجب تجديد النظر في هذه الفتاوى، ويجب تحصيل اجتهاد جديد في الفتاوى لتحقق الديمقراطية في مجتمعنا، التي هي الشكل المشروع والمقبول الوحيد للحكومة في العالم المعاصر... وتجديد النظر في تلك الفتاوى لا يخالف القانون والإرادة الالهية، فمثل هذا التجديد هو تغيير الآراء والمعرفة البشرية المتغيّرة باستمرار....

وهنا نؤكّد مرّة ثانية انّ المسلمين بامكانهم اعادة النظر في الفتاوىٰ الماضية التي تبتني علىٰ التبعيض في النظرة العصرية، فالحرية والمساواة يمكن تقسيمهما بالتساوي بين جميع المواطنين، وهذا العمل يستلزم فقط تغيير في الآراء والفتاوى، وليس مخالفة مع القوانين الالهية.

فالطريق النظري لهذه التغييرات مفتوح، والإجتهاد الصحيح هو هذا. انّ المجتهدين يفهمون القوانين الالهية في الأعصار المختلفة بأشكال مختلفة، فهؤلاء يمكنهم ويجب عليهم اليوم أن يعملوا علىٰ تغيير فتاواهم، فالفقه السياسى الماضى فَقَدَ قاعدته العقلائيّة في هذا اليوم، وفي هذه الصورة يستطيع المسلمون أن تكون لهم حكومة ديمقراطية بمعنى الكلمة(٢).

يجب علينا تبديل النظام السياسي والإجتماعي الماضي الذي اكتسب صبغة دينية وكلامية، نستبدله بنظام سياسى واجتماعي وثقافي جديد، وهذا

---

(١) هرمنوتيک كتاب وسنت: ٩٣.

(٢) نقدى بر قرائت رسمى از دين: ١٤٦، ١٤٩.

النظام الجديد هو ما يسمّى في عالم اليوم في الثقافة السياسية والإجتماعية بالنظام الديمقراطي، وطبعاً إذا أردنا ترك النظام السياسي والإجتماعي الماضي، يجب علينا ترك المباني الفقهيّة والكلامية والمعرفيّة المقترنة به، وهذا العمل ممكن من جهة وضروريّ أيضاً[1].

ويعتقد الشيخ الشبستري انّ: مداخلات الكتاب والسنة في الروابط العائلية، المجتمع، القضاء، وامثال ذلك التي كانت موجودة في الحجاز، لم تكن على أساس انّ ذلك بمثابة وضع قانون للناس في ذلك الزمان،... فهذه المداخلات كانت تنبع من مفهوم ازالة ورفع ما يخالف القيم الأخلاقية والكرامة الإنسانية والعدالة، وازاحة الموانع عن طريق السلوك التوحيدي[2].

ونتيجة هذا الكلام انّ الجهة الكلية للاحكام الدينية، تدور حول محور العدالة والرحمة، ولذلك فهذه الأحكام كانت في زمان نزولها في صدر الإسلام عادلة ورحيمة تماماً ومطابقة لعرف العقلاء، إذاً فنحن في هذا الزمان يجب أن نوزن هذه الأحكام بميزان العدالة والرحمة، وفي صورة المخالفة نعمل علىٰ تغييرها.

نحن موظفون علىٰ تأسيس النظام الحكومي المتناسب مع الواقعيات الاجتماعية والسياسية والصناعية والثقافية في العصر الحاضر، بحيث يكون هذا النظام الحكومي والقضائي يحقق لافراد المجتمع اهداف العدالة والرحمة في عصرنا الحاضر، فإذا عملنا هكذا فقد أطعنا الله تعالىٰ[3].

والمقصود انّ المسلمين يستطيعون بل موظفون في كل عصر تشخيص

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥٩.

(٢) ايمان وآزادى: ٨٦.

(٣) نقدى بر قرائت رسمى از دين: ١٧٥.

العدالة العينيّة بمصاديقها الإيجابية أو السلبية بـالأبحاث العـقلائية، ويـجعلوا أساس نظامهم قائماً علىٰ العدالة الإجتماعية والسياسية، وهذا العمل لا يقع في النقطة المقابلة لاطاعة الأوامر والنواهي الالهية في تنظيم المـجتمع والسـياسة والحكومة، بل هو مقتضى الأوامر والنواهي الكلية الالهية في بـاب السـياسة، يعني الإلتزام بالعدالة والإجتناب عن الظلم[1].

ويقول ايضاً: في باب السياسة نجد انّ علم الفقه المتداول فَقَدَ أرضيّته العقلائية في المسائل المهمة، ففي هذا الباب يجب التوجه إلىٰ مقاصد الشريعة والاوامر والنواهي الالهية الكلية، من قبيل لزوم العدالة وحفظ المقاصد الخمسة للشريعة[2]، ومع التعهد والإلتزام بها، ومع الإستفادة من عقلانية العصر الحاضر نفسّر العدالة من خلال الواقع الإجـتماعي والسـياسي والإقـتصادي والثـقافي للمجتمع الإسلامي، واقامة النظام الإجتماعي والسياسي والإقتصادي العـادل علىٰ أساس هذا التفسير[3].

ففي هذا الزمان يمكن مع الإلتفات إلىٰ شرائط الزمان والمكان، ومع الإلتفات الى السلوك المعنوي للبشرية في العالم، ومـع الإلتـفات الى العـدالة المقبولة للعقلاء، تغيير الأحكام الجزائية، فصحيح انّ أصل هذه الأحكام ثابتة وقطعية، ولكن دوامها واستمرارها هو من الفتاوى الفقهيّة القابلة للـتغيير مـثل سائر الفتاوى الاخرىٰ.

فمن اللازم في كل عـصر أن تكـون القـوانـين والأنـظمة المـربوطة

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٩.

(٢) المقصود من المقاصد الخمسة للشريعة هـى: حـفظ العـقل، الديـن، السُـنن، الأمـوال والاعراض، الأنفس.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٢.

بالمسائل الحقوقية للاسرة والمجتمع، الحكومة وشكلها، القضاء، الحدود، الديات، القصاص، المعاملات، وامثالها تكون مورد العمل بهذا المعيار، وهو درجة انسجامها وعدم اسنجامها مع السلوك التوحيدي للناس، وأن يؤخذ هذا المعيار بنظر الاعتبار.

وكلّما قامت التحقيقات والمطالعات للمفكرين واصحاب النظر ممّن لهم الصلاحية، علىٰ انّ بعض القوانين والأعراف والأنظمة التي وصلتنا من الماضي، كانت سابقاً في المجتمع العربي في زمن الجاهلية ثمّ دخلت إلىٰ الكتاب والسنة... وستكون هذه القوانين في مجتمع معيّن مانعة عن السلوك التوحيدي لأفراد البشر، فلا شك في ضرورة القيام باصلاحها وتعديلها وتغييرها بدون أيّ ترديد.

ومن الممكن أن تصبح في عصر معيّن بعض القوانين والاعراف والأنظمة الماضية متنافية بصورة مباشرة أو غير مباشرة مع السلوك التوحيدي، وتكون مضرّة له ايضاً، والعمل علىٰ تطبيقها يكون عسيراً أو غير ممكن، بل انّ القيم الاصولية الناشئة من حقّانية ذلك السلوك تكون في معرض التهديد والاضمحلال، وذلك قد يحدث بسبب تعقيد في المسائل الإجتماعية في بعض المجتمعات، أو لتغيير المعارف والثقافات والعواطف والاحساسات لافراد ذلك المجتمع، ففي هذه الموارد يجب قطعاً اصلاح وتعديل وتغيير هذه القوانين، ويمكن هذا التغيير والاصلاح والتعديل في جميع ابواب المعاملات، نظام الاسرة، الحكومة، القضاء، الحدود، والديات، وأمثال ذلك.

وهذا ليس فقط لا يعني تغيير القانون الإلهي الثابت والخالد ـ لانّ القانون الالهي الثابت في هذه الموارد عبارة عن الأُصول الأخلاقية والقيم الناشئة من حقانية السلوك التوحيدي، بحيث يجب أن تكون القوانين متطابقة

معه، لا أنّه نفس القوانين القابلة للتغيير بذاتها ـ بل هو سعي ضروري لحفظ القيم الالهية الخالدة وحقانية السلوك التوحيدي.

والملاك الشرعي لهذا التغيير هو الاصلاح والتعديل لرفع الموانع الاجتماعية امام السلوك التوحيدي الذي يفهم من الكتاب والسنة، يعني انّ الكتاب والسنة عملا بهذا الاصلاح والتعديل في عصر ظهور الإسلام، وجعلا هذا الاصلاح والتعديل سنة[1].

ملاحظات:

يلاحظ على ما ذكره الشيخ الشبستري امور:

١ ـ مسألة فصل الدين عن الحكومة هو الركيزة الاساسية في هذا المنهج الفكري، وسنتكلم عنه في الفصل الخامس ان شاء الله تعالى.

٢ ـ انّ المؤلف يتعقد بتعدد القراءات وصحتها وينظّر لذلك، فلذا فسّر الآيات الواردة في هذا الشأن بما يتوافق مع مبانيه الفكرية، كما فسّر قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ...﴾، فانّ غاية ما يقوله انّ هذه الأوامر ارشادية الى حكم العقل ولا توجب حقاً دينياً خاصاً للنبي ﷺ، ولكن هذا لا ينافي كونها أوامر الهية دينية أيضاً، إذ انّ لله تعالى حجتين: العقل والوحي، وكلاهما يوجبان حقاً دينياً.

٣ ـ انّ حرية الانسان في اختيار طريق الخير أو الشر أمر مفروغ عنه، ولكن هذا لا يعني انّ الله تعالى لم يعط حقاً خاصاً لأحد الأشخاص باجراء وتنفيذ الأوامر والنواهي الواردة في لسان الشرع، كيف وقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ يدل على وجود خصوصية للنبي ﷺ.

٤ ـ نحن أيضاً نتفق مع المؤلف في انّ الديمقراطية آلية واسلوب

---

(١) ايمان وآزادى: ٨٧ ـ ٨٨.

للحكم، ونقرّ على عدم ورود نص في ذلك، ولكن هذا لا يعني سكوت النص الإلهي عن أصل الحكومة وكيفية جعل الحاكم ومشروعيته.

ثم انّ قول المؤلف: «لو أراد شخص أن ينظر الى الديمقراطية بعنوان انّها منهج للحكومة، ثم يقيّد هذه الحكومة بالعقائد والقوانين الدينية، فانّه في مقام العمل والواقع لا يسلك في الحكومة مسلكاً ديمقراطياً خاصاً بل يوجد نموذجاً آخر للدكتاتورية» يتنافي مع قوله: «فاذا كانت ارادة الناس هي التبعية للقوانين الإلهية، فالمقنن في الحكومة الديمقراطية يجب أن يتبع الناس، ويسلك في تقنينه هذا السلوك» ويتنافى أيضاً مع قوله بالاجتهاد الجديد والمستمر بما يتوافق مع متطلبات العصر ؛ لأنّ الناس لو أرادوا التبعيّة للقوانين الإلهية، وأُلزم المقنن بذلك ـ بمقتضى القاعدة ـ فلا معنى لتغيير هذه الاحكام بعد اقبال الناس عليها وقبولها.

[٣]
الدكتور عبدالكريم سروش

يشير الدكتور سروش في أماكن متعددة من كتبه إلىٰ الديـمقراطـية، ويبحث عنها في كل مقطع من مقاطعها، ونحن في هذا البحث نسعى للاشارة إلىٰ آرائه.

يرى الدكتور سروش انّ الحكومة لها معنىٰ مستقل عـن الديـن[١]، وهي أمر غير ديني، كما هو الحال في الذهاب إلىٰ المدرسة والاكل والشرب، التي هي أُمور غير دينية، لانّ هذه الأمور تعتبر جزءاً وشأناً من الشؤون البشريّة، فالانسان بمجرد كونه إنساناً يرتبط بمثل هذه الروابط.

فهذه الأمور ذاتاً غير دينية، يعني انّها متعلّقة ومرتبطة بالبشرية، فلم يأت دين من حيث المجموع يقول: كلوا واشـربوا أو لا تأكـلوا ولا تشـربوا، فتدخّل الدين في هذه الأمور قد يكون فقط في دائرة تحديد السلوك البشري، بأن يقول: كلوا ولكن لا تأكلوا الشيء الفلاني، مثلاً كلوا ولكن لا تأكلوا بالباطل، فهذه الأمور غير الأمور التأسيسيّة...

فالدين لا يقوم بتأسيس الحكومة، والحكومة أمر موجود في جـميع المجتمعات البشرية، فهي أمر غير الصلاة مثلاً و تختلف عنها فالدين قد وضـع

---

(١) مدارا ومديريت: ٢٠٥.

وجعل الصلاة وأسّسها، ولكن الحكومة ليست لها هذه الحالة، ولذا لا يقال لو لم يأت الدين لم تتشكل ايّ حكومة في العالم[1].

وببيان آخر فانّ بحث الحكومة أساساً بحث خارج عن دائرة الفقه بل حتىٰ خارج عن دائرة الدين، ويجب الحصول علىٰ أحكامها وتكاليفها في ميادين غير دينية وغير فقهية[2]. ولذا يجب علينا في البداية تنقيح قراءتنا عن الإنسان، ثم نتجه نحو النظريات السياسية.

النظرة المعرفيّة التي ترى الإنسان وحشياً بالذات وبالفطرة، تأسس نظاماً خاصاً بالغ القساوة لصد هذا التوحش. ولكن إذا كانت نظرتنا عن الإنسان بعنوان انّه خيّراً بالفطرة، فلابدّ أن يقوم نظام آخر وسياسة أُخرىٰ تنسجم مع هذه النظرة.[3]

اذاً المهم جداً هو تصوّرنا عن أفراد البشر والمجتمعات البشرية المكونة منه، وهذا التصور له دخل تام في أمر السياسة والفكر السياسي، وله تأثير مباشر على فكرنا السياسي، ومن أجل الكشف عن الارتباط بين الدين والسياسة، فأحد الطرق الأصلية والصحيحة هو معرفة نظر الدين بالنسبة إلىٰ الإنسان والمجتمع البشري، فهل يرى الدين انّ الإنسان موجود خامل، أو وحشي، أو مخدوع، أو مطالب بالحق، وكيف هذا الموجود؟! ومن هذا الطريق نكتشف سياسة الدين بمساعدة تعريف الدين للإنسان[4].

مثلاً إذا كانت الغاية، وحاجة البشر للرسول والأنبياء، والشرايع

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٤.

(٣) آئين شهرياري ودينداري: ١٢٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٣١.

السماوية، هو تسريع تكامل البشر، وتتميم مكارم الأخلاق، وتسهيل وتفسير التجارب الروحية، وتهذيب النفوس، وتعليم الكتاب والحكمة، والتذكر، وتحكيم ميثاق الفطرة، وطبابة النفوس بدون أجر، والقضاء علىٰ الإختلافات، وهداية الإنسان الى الله تعالىٰ، واقامة العدل والقسط، ورفع الظلم، والوقوف أمام الظالمين والفراعنة، وتعليم الناس درس العبودية وطريق الآخرة ـ كما ذهب إليه بعض المتكلمين ـ ففي هذه الصورة فالدين يكون له شكل آخر، ويكون حينئذٍ شكل الحكومة والسياسة «لا القيم والمثل» خارجة عن دائرة الدين والرسالة السماوية تماماً[1].

وبما انّ الحكومة أمر خارج دائرة الدين، لذا فانّ الحكومات تنقسم إلىٰ قسمين فحسب: امّا ديمقراطية أو غير ديمقراطية، والحكومة الدينية وغير الدينية تأتي بعد ذلك وبمرتبة ثانية[2]، وعلىٰ هذا الأساس فانّ النظام الديمقراطي في العصر الحاضر قطعاً أقرب إلىٰ العدالة من الأنظمة الغير ديمقراطية تحت أيّ عنوان[3].

اما السؤال الأصلي هو انّه علىٰ أساس هذا التعريف هل يمكننا أن نتحدّث عن الحكومة الدينية، ونعمل علىٰ اراءة المعنىٰ الصحيح لها؟ وطبعاً الدكتور سروش يقبل بهذا الأمر وهو نفسه من المدافعين عن الحكومة الديمقراطية الدينية، فلذا يقول:

انّ الحكومة الدينية هي الحكومة التي تتصف فقط بكونها دينية لا أن تكون ماهيتها دينيّة، وبين هذين المعنيين بون شاسع... انّ دينيّة الحكومة ترتبط

---

(١) مدارا ومديريت: ٣٢٨.

(٢) آئين شهرياري ودينداري: ٢٥١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٨٤.

بالقيم والمثل الدينية التي تتبنّاها، وبالحقوق الخاصة التي تعطيها الحكومة الدينية للناس، الحقوق التي قد تختلف عن المجتمعات الأُخرىٰ[1].

انّ الحكومة الدينية نابعة من المجتمع الديني، والحكومة الغير دينية نابعة من مجتمع غير ديني... وخصوصية الحكومة الدينية ترتبط بوجودها الخارجي لا بماهيتها، فماهية نظام الحكومة في كل مكان علىٰ نحو سواء، فما يجعل الحكومة دينية هو ما يرتبط بوضعها الخارجي لا بماهيتها الذاتية...

الحكومة خادمة للمجتمع، فالمجتمع إذا كان مجتمعاً دينياً فالحكومة تكون خادمة للدين، ومعنىٰ الحكومة الدينية ليس شيئاً غير هذا المعنىٰ، وبهذا الإعتبار اذا كان مجتمعنا غير ديني وعلماني، فلا يمكن ان تكون حكومة هذا المجتمع حكومة دينية[2].

انّ الحكومة الدينية غير مكلّفة بأن تجرّ الناس إلىٰ الجنة بالسلاسل، فالخدمة الوحيدة التي تقوم بها الحكومة الدينية، تحرير الناس من قيود الخبز والدواء والمسكن والحاجات الأوّليّة، حتىٰ يتسنّىٰ لهم التأمل والغور في الحاجات الثانوية، والتي منها الإيمان اللطيف والمعنوي، حتىٰ يختاروا هذا الطريق بحرّية، ويأمّنون لهم السعادة الأُخرويّة بحرّية تامّة.

فبما انّ الناس متدينون فالحكومة دينية تبعاً لهم، لا بما انّ الحكومة دينية فالناس متدينون، والحكومة الدينية في هذا المعنىٰ تكون كالطبابة تماماً، فليس لدينا طبابة دينية، ولو كان لدينا طبابة دينية فليس اكثر من أنّها تقوم بمعالجة أجسام وأبدان المؤمنين، وتيسّر لهم السير في عالم المعنىٰ، وتهيّىء لهم السلوك الديني....

---

(١) مدارا ومديريت: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٠.

فالحكومة الدينيّة هي التي تخدم لا انّ معنىٰ الحكومة هنا يختلف عن الحكومة بصورة عام، أو انّ الحكومة الدينية لها منهج جديد وخاص مستخرج من الدين، ولهذا السبب فالحكومة الدينية التي تخدم المتدينين لا يكون لها معنىٰ إلاّ في المجتمع الديني (١).

والان وقد عرفنا رأي الدكتور سروش بالنسبة إلىٰ الحكومة ومعنىٰ الحكومة الدينية، ننظر أيضاً إلىٰ رأيه بالنسبة إلىٰ الديمقراطية والدين، رغم انّه تحدّث عن ذلك من زوايا مختلفة ومتعددة.

يعرّف الدكتور سروش الديمقراطية بقوله: الديمقراطيه هي اسلوب لتحديد قدرة الحكّام، وعقلنة الحكومة في دائرة التدبير والسياسة، حتىٰ تصل الأخطاء الى الحد الأدنى، ويتم اصلاح المفاسد وادارة الأمور بالنصح والشورىٰ والتعاون، فلا يحتاج بعدها إلىٰ استخدام القوة والثورة، بل يتمّ عزل الحكام الفاسدين من دون التوسل بأدواة القسوة والقوة.

وامّا تفكيك القوى الثلاثة، التعليم العمومي الاجباري، تقوية الصحف والمجّلات ووسائل الاعلام وعدم انحصارها في يد الدولة، حرية البيان والكلام والنقد، وجود انواع كثيرة من الشورىٰ في سطوح مختلفة، الأحزاب، الإنتخابات العامة، والبرلمان، تعتبر كل هذه مناهج لتحصيل وتأمين الديمقراطية (٢).

الديمقراطية ترى انّ اشراف الناس علىٰ عمل الحكام، انّما هو من حقوقهم الإنسانية الخارجة عن دائرة الدين، وتعتقد أيضاً انّ هذا الأشراف

---

(١) المصدر نفسه: ٣٧٣.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٥.

واجب وضروري لتصحيح عمل الحكام[1].

انّ الديمقراطية هي منهج سياسي لإدارة الأمور من أجل تقليل الأخطاء في دائرة المديريّة، وعزل الحكام من دون الحاجة إلىٰ استخدام القوة، ومن أجل جذب الاصلاحات والتحولات والأفكار الجديدة بدون خوف من زعزعة النظام وبدون حاجة إلىٰ الثورة، ومن أجل التوزيع الصحيح للقدرة علىٰ مستوى المجتمع بصورة عامة، ومن أجل أن لا تكون القرارات متراكمة ومتجمعة في نقطة واحدة، ومن أجل رعاية حقوق الأفراد، والتخلّص من الجزمية في مقام كسب العلوم، وللاستفادة من آراء الآخرين[2].

الان وقد اتضح معنىٰ الديمقراطية، وانّها منهج علمي لادارة اُمور المجتمع، نرىٰ ما هو نسبتها إلىٰ الدين ايضاً، وفي هذا الجانب يعتقد الدكتور سروش انّ الجمع بين هذين الاثنين هو من مصاديق الجمع بين العقل والنقل، أو العلم والدين، فلذا يقول:

الجمع بين الديمقراطية والدين هو من النماذج التاريخية للتوفيق بين العقل والشرع... علماء الدين في دائرة فهمهم للنصوص الدينيّة، لا يمكنهم غضّ النظر عن المعارف والعلوم البشريّة التي تقع خارج دائرة الدين، بحيث لا تتعادل كفتي داخل الدين وخارجه...

لذا يمكن القول بأنّ أحد المقدمات اللازمة للحصول علىٰ حكومة دينية ديمقراطية جعل الفهم الديني سيّالاً، وذلك من طريق ابراز دور العقل فيه، وليس هو العقل الفردي بل العقل الجمعي الذي هو محصول مشاركة الجميع، والإستفادة من مجموع تجارب البشر، ولا يتيسّر ذلك إلاّ بالاساليب

---

(١) المصدر نفسه: ٣٧٨.

(٢) مأخوذ من محاضرة الدكتور سروش حول «الدين والديمقراطية».

الديمقراطية[1].

انّ الجمع بين الدين والديمقراطية من مصاديق الجمع بين العلم والدين... جمع الدين والديمقراطية هو تدبير خارج دائرة الدين، وله ـ علىٰ الأقل ـ أُسس معرفيّة خارج دائرة الدين، ولذا لا يصح الإكتفاء والاتكاء علىٰ الأحكام الفقهيّة، وقصر النظر علىٰ الإجتهادات الفقهيّة في داخل دائرة الدين في مجال انكار أو تأييد الديمقراطية، فهذا العمل غير منطقي وغير سليم، وبناء مهزوز وعديم الجذور[2].

وطبعاً يرىٰ الدكتور سروش من زاوية أُخرىٰ انّ بحث الجمع بين الدين والديمقراطية يجب أن ينبع من جوهر الدين فيقول: انّ البحث في باب الجمع بين الدين والديمقراطية، أو المجتمع الديمقراطي والديني، يجب أن ينبع من جذور وجوهر الدين[3].

جوهر الدين أيضاً في نظره هو التجربة الدينية، أو الإيمان الحر، والمعرفة الواعية التي لا تكون عن اجبار واكراه أبداً[4]، وهذا المعنىٰ من التدين يضمن دينية الحكومة من جهة وديمقراطيتها من جهة أُخرىٰ[5]، فلذا: انّ المجتمع الديني المبتني علىٰ الإيمان الحر، والفهم السيّال، والحضور الفردي أمام الله تعالىٰ، لا يمكنه أن يكون مجتمعاً غير ديمقراطي[6]، وفي هذه الصورة: لا يمكن أن نقول انّ الحكومة الدينية يمكنها أن تكون ديمقراطية، بل

---

(١) فربه تراز ايدئولوژى: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢٢.

(٣) مدارا ومديريت: ٣٠١.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٦.

(٥) المصدر نفسه: ٣٠٣.

(٦) المصدر نفسه: ٣١٧.

نقول انّ الحكومة الدينية لا يمكنها إلاّ أن تكون ديمقراطية[١].

فما يتنافى مع الديمقراطية هو الاكراه علىٰ التدين، أو العقاب علىٰ عدم التدين، ولو كان هذان الأمران سائغين في الحكومة الفقهيّة، فانّهما غير عمليّين وغير مرضيين في الحكومة الديمقراطية الدينية[٢].

والخلاصة: انّ الديمقراطية سواء كانت منهجاً موفّقاً لتحديد القدرة، وتحصيل العدالة، وتأمين حقوق الناس، ام كانت من القيم المتضمّنة لهذه الأمور، فيجب في كلا الصورتين توفيق الفهم الديني معها لا العكس، لانّ العدل لا يمكن أن يكون دينيّاً بل الدين لابدّ أن يكون عادلاً...

انّ الدين لا يحكم بنفسه في المجتمع الديني، بل الحاكم دائماً فَهْمٌ خاص من الدين، وهذا الفهم من الدين يكون عصرياً وعقلياً دائماً، ومتناسباً مع المقبولات والمسلمات والمقدمات الخارجة عن دائرة الدين[٣].

واذا ثبت انّ المجتمع الديني بسبب اقتضاء جوهر الدين، وحريّة الإيمان وتكثّره الذاتي، وسيلان الفهم الديني، مسالم مع الديمقراطية بل ملازم لها، فلابدّ من تقييم الفتاوى الفقهيّة علىٰ ضوء هذه الملازمة وفي طولها، لا في عرضها[٤].

وذلك انّ التجربة الدينية الحرة والواعية، هي من اهم العناصر التي تحدث في المجتمعات الدينية، فلابدّ من فسح المجال لها، بمعنىٰ ان تكون جميع الأحكام الفقهيّة تابعة وخاضعة لهذه التجربة الحرة والواعية، وكل حكم يصدّ عن

---

(١) المصدر نفسه: ٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٥.

(٣) فربه تر از ايدئولوژى: ٢٧٩.

(٤) مدارا ومديريت: ٣٢٢.

تحققها في المجتمع فلابدّ من تغييره... وهذا يحتاج إلىٰ اجتهاد عميق[1].

ملاحظات:

يلاحظ على ما ذكره الدكتور سروش امور:

١ ـ انّ العمدة في رأيه فصل الدين عن السياسة، وجعل الحكومة أمراً غير ديني، وسنتكلّم عن هذا الأمر فيما بعد.

٢ ـ يتفق الدكتور سروش مع الشيخ الشبستري في جعل الديمقراطية وسيلة وآلية للعمل السياسي لا أكثر، وانّ التجربة الدينية هي المحور والأساس في التدين فلابد من فسح المجال أمامها وتغيير الأحكام والفتاوى لصالحها بالاجتهاد المستمر والجديد، وهذا هو الاجتهاد في مقابل النص المرفوض عقلاً وشرعاً، وحال من يدعو اليه حال المريض الذي يتلاعب بأوامر الطبيب الصحّيّة، فيزيد عليها وينقص بما يشاء بحجج واهية. والاجتهاد المقبول هو الذي يكون في طول النص لا في عرضه.

٣ ـ انه قال: «انّ أحد المقدمات اللازمة للحصول على حكومة دينية ديمقراطية جعل الفهم الديني سيالاً» ومفاد هذا الكلام انّ اصول الديمقراطية ثابتة لا يتطرقها التغيير بخلاف الأحكام والفتاوى الدينية فانّها متغيّرة وهذا غير صحيح فلماذا لا نعكس القضية ونقول: «انّ أحد اللوازم للحصول على حكومة دينية ديمقراطية جعل الفهم الديمقراطي سيالاً وتغيير بعض مقوماته لصالح الدين»؟!

٤ ـ انّ افراغ الحكومة الدينية عن أيّ محتوى، وجعلها مرتبطة بالوضع الخارجي للناس فاذا كانوا متدينين كانت الحكومة دينية والاّ فلا، فغير صحيح فانّ للحكومة الدينية ضوابط وأُسساً مستقلة عن تحققها الخارجي، فهي بمثابة القضية الحقيقية لا الخارجية، وثانياً لا تلازم بين أن يكون المجتمع دينياً وأن

---

(١) المصدر نفسه: ٢٥٩.

تكون الحكومة دينية أيضاً، فرب مجتمع متدين تحكمه حكومة غير دينية، فتديّن الشعب لا يجعل هذه الحكومة دينية ما لم تعمل بمقتضى دين الناس وتأخذ قوانينها من واقع الدين.

هذا ونحن أيضاً نعتقد بأنّ الحكومة الدينية غير مكلفة لتجرّ الناس الى الجنة بالسلاسل، وانّها لا تجبر على التدين ولا تعاقب على عدم التدين، فكم من ملحدو غير متدين يعيشون في ظل الحكومة الدينية بحرية وأمان، نعم هذا لا يعني عدم وجود عقوبات دينية رادعة للمتمردين والمخالفين الذين يعيثون في الأرض فساداً.

٥ ـ انّ المؤلّف يرى تارة لزوم البحث عن الدين والديمقراطية في خارج دائرة الدين، ويذهب تارة اخرى الى خلافه ويقول: «انّ البحث في باب الجمع بين الدين والديمقراطية يجب أن ينبع من جذور وجوهر الدين» أي داخل دائرة الدين، ثم يفسّر جوهر الدين بالتجربة الدينية المبتنية على الفهم السيال للدين، والتي لا تكون عن اجبار واكراه، فحينئذٍ أيّ فرق بين خارج دائرة الدين أو داخله، ولماذا هذا التمييز الذي ذكره؟ ثم أيّ فرق بين هذا الدين وبين سائر النظم والقوانين البشرية التي يوضعها البشر بمنعزل عن الوحي؟ ولماذا هذا اللف والدوران، فليتركوا الدين رأساً ويتكلموا بما يشاؤوا.

[٤]
الدكتور محمد عابد الجابري*

يقول الدكتور الجابري: «الديمقراطية اليوم ليست موضوعاً للتاريخ، بل هي قبل ذلك وبعده ضرورة من ضرورات عصرنا، أعني انّها مقوم ضروري لانسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من رعية، بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلاً عن حق الحرية، حرية التعبير، والاجتماع، وانشاء الأحزاب، والنقابات، والجمعيات، والحق في التعليم والعمل، والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والإقتصادية.

وإذاً فالمسألة الديمقراطية يجب أن ينطلق النظر إليها لا من امكانية ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أُسسها، وإقرار آلياتها، والعمل بها بوصفها الاطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الشرعية الحقيقية التي تبرر حكمهم من جهة أُخرىٰ».(١)

ثم يتساءل الدكتور الجابري: لماذا الديمقراطيه؟ ويجيب: انّ طرح

(*) كاتب ومفكر عربي من المغرب، واستاذ الفلسفة في كلية الآداب بالرباط.

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان: ١٣١.

هذا السؤال يجب أن يستهدف ابعاد الديمقراطية ونتائجها لا مجرد صياغة تعريف لها، ذلك انّه قد يتوهم انّ الهدف من الديمقراطية يتلخص كلّه في تعريفها، وهو حكم الشعب نفسه بنفسه، أو في أضعف الأحوال: الحكم بارادة الشعب.

وقد يحدث أن نرىٰ ارادة الشعب تشوّه وتزوّر أثناء الإنتخابات، أو داخل المجالس النيابية نفسها، كما قد نرىٰ هذه المجالس تقرر قوانين تكبل حرية أفراد الشعب، أو تثقل كواهلهم بالضرائب، أو من شأنها أن تزيد الفقير فقراً والغني غنى، أو نراها تصادق علىٰ معاهدات ترهن سيادة الوطن أو تفرط في حق من حقوقه.

قد يحدث هذا كلّه باسم الديمقراطية التي نتوهم كما قلنا انّ حقيقتها والهدف المقصود منها هو الحكم بارادة الشعب، فتكون النتيجة المحتومة هي الكفر بالديمقراطية، ويصبح من الضروري صدّ الناس عنها وطرح شعارات بديلة(١).

فالمطلوب إذاً من الديمقراطية احداث انقلاب في شتى المجالات الفكرية والاجتماعية، لا مجرد الركون والرضى إلىٰ تعريف الديمقراطية من دون نظر الى النتائج، يقول الجابري:

«انّنا عندما نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي، فانّما نطالب في الحقيقة باحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الإجتماعي ولا الإقتصادي له مثيلاً، وإذاً فلابدّ من نفس طويل، ولابد من عمل متواصل، وايضاً لابدّ من صبر أيوب...

فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية، ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من

---

(١) المصدر: ٥٥ ـ ٥٦.

مرحلة إلىٰ مرحلة، بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير»[1].

من جملة هذا الإنقلاب الذي يدعو إليه الدكتور الجابري، القول بالشرك في الحكم، يقول: «لقد تميّز وضع الدولة في الوطن العربي، في الماضي كما في الحاضر، بنفي الشريك عن الحاكم، وهذا في حين انّ الديمقراطية في جوهرها ليست شيئاً آخر غير الشرك في الحكم.

انّ الإيمان بوحدانية الإله هو حجر الأساس في عقيدتنا الدينية، وهذا ما يجب أن نحافظ عليه، ولكن مع الإيمان بأنّ كل شيء بعد الله متعدد، ويجب أن يقوم علىٰ علة التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية البشرية التي يجب أن نسلب عنها سلباً قاطعاً باتاً صفة الوحدانية.

وإذاً فما دمنا نحن العرب والمسلمين لا نؤمن بضرورة قيام الشريك في الحكم والسياسة، ايماناً بضرورة نفيه في ميدان الالوهية والربوبية، فانّنا لا نستطيع أن نعطي للديمقراطية معنىٰ، ولا لمضمونها أبعاداً فكرية واجتماعية واضحة»[2].

ويقول أيضاً: «لنسجّل ثانياً إذاً، انّ من مظاهر الإنقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في الوطن العربي، انقلاب قوامه إحلال الولاء للفكرة وللإختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص، حيّاً كان أو ميتاً، شيخاً لقبيلة كان أو رئيساً لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، كل ذلك وصولاً إلىٰ تحقيق إنتقال سليم للسلطة بمعناها الواسع...»[3].

وبعد هذا فانّ الجابري لا يرتضي بما يفعله «روّاد الفكر الفلسفي الاصلاحي» حيث زعموا انّ الديمقراطية هي الشورى، اذاً هي ليست شيئاً جديداً

---

(١) المصدر: ٥٢.

(٢) المصدر: ٥٧.

(٣) المصدر: ٥٩.

على الاسلام بل هي من صميم اسسه ومقاصده[1].

يقول: «عندما بدأ العرب في الاحتكاك مع الغرب وفكره الليبرالي، وكان ذلك في القرن الماضي، عمد فريق منهم ـ وبصورة خاصة اولئك الذين اطلق عليهم فيما بعد اسم السلفيون ـ إلىٰ البحث لكلّ مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأُروبية عمّا يوازنه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي القديم.

واذا كانوا قد وجدوا في كثير من الأحيان صعوبات عنيدة حالت دونهم ودون نجاح في عملية الموازنة والمقاربة تلك، فانّهم لم يجدوا أيّة صعوبة، و علىٰ الأقل لم يشعروا بأيّ تردّد في المطابقة بين مفهوم الديمقراطية الأُروبي ومفهوم الشورىٰ الإسلامي»[2].

ويرد عليهم انّ «الشورىٰ هي أخذ الرأي من مأخذه، أي ممّن هو أهل لأن يؤخذ منه، وأخذ الرأي لا يعني قط وجوب الإلتزام به تماماً، كما انّ من يؤخذ منهم الرأي غير معينين ولا محصورين. وإذاً فالشورى ليست فقط غير ملزمة للحاكم، بل انّ أهلها غير مضبوطين أيضاً، وانّما يجمعهم تعبير (أهل الحل والعقد)، والمقصود بهم كلّ من له سلطة ما في المجتمع: علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية، ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن.

هذا عن معنىٰ الشورىٰ كما يتحدد في المرجعية اللغوية، أمّا سياق الآيتين فهو لا يفيد الأمر بمعنىٰ الوجوب، وهذا ما يتضح من كلام المفسرين...»[3].

وعليه «تبقى مسألة الشورىٰ في الإسلام من باب النصيحة، من باب فضائل الحاكم، وليست قط من باب الفروض والواجبات، وإذاً فالشورى غير والديمقراطية

---

(١) الخطاب العربي المعاصر: ٨٤.

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان: ٤٠.

(٣) المصدر: ٤٣.

غير».(١)

وختاماً انّ «الديمقراطية ما زالت تحتاج إلىٰ تأسيس في الوعي العربي المعاصر، ما زالت في حاجة إلىٰ جعلها تتحوّل داخل الوعي العربي، من قضية تحيط بها شكوك إلىٰ قناعة لا تتزعزع، كقناعة العقل بالضروريات البديهية»(٢).

ملاحظات:

انّ الجابري كغيره من الباحثين الجدد يؤيّد الديمقراطية بشكل مطلق ويدعو لها، ويرى انّها ضرورة من ضرورات عصرنا، وحق من حقوق انسان هذا العصر، وانّه لم يقنع منها بمجرد التعريف ـ وهو الحكم بارادة الشعب ـ بل يريد منها احداث انقلاب تاريخي لم يشهده العالم العربي فهي اذاً لم تكن انتقالاً من مرحلة الى مرحلة بل هي ميلاد جديد.

ولكن الأمر المهمّ الذي لم يتطرق اليه الجابري في بحثه، انّما هو كيفية الجمع بين الدين والديمقراطية وهل هناك تعارض بينهما أم لا؟ بالاضافة الى انّه ـ كغيره من المفكرين العرب ـ لم يشهد ولم يجرب في البلاد العربية حكماً ديمقراطياً متحققاً على أرض الواقع، فلذا بقيت اطروحاتهم على مستوى التنظير فقط، وذلك بخلاف ما شهده العالم الشيعي حيث جرب الحكم الديمقراطي ومارسه بالفعل، ولم يقتصر على التنظير فقط.

---

(١) المصدر: ٤٥.

(٢) المصدر: ١٠٣.

[٥]
الدكتور حسن حنفي*

انّ الديمقراطية عند الدكتور حنفي هي: «الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبانّها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر على صواب. تتضمّن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن يحاول الجميع الوصول إليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات، لا تعني الديمقراطية فقط: حكم الشعب، بل تعني الإعتراف بوجود الآخر بجوار الأنا، وبانّ الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة»(١).

يعتقد الدكتور حنفي: «انّ قضية الحرية والديمقراطية هي الشرط الأساسي لكل تحديث»(٢). ولكن حدثت ازمة عند العالم العربي حالت دون التحديث والتنوير ولابد من معالجتها، يقول: «انّ مجتمعاتنا الحالية ما زالت دون المجتمعات التي تقوم على الحرية، وانّ نظمنا الحالية أيضاً ما زالت دون النظم التي تقوم على الديمقراطية، ومن ثمّ فنحن دون التنوير، ولن نلحق بعصر التنوير الاّ بحلّ أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»(٣).

(*) باحث ومفكر اسلامي، واستاذ الفلسفة في كلية الآداب جامعة القاهرة.

(١) الدين والثورة ٢: ١٠٢.

(٢) المصدر ٢: ٢١٥.

(٣) المصدر ٢: ٥٤.

يدعو الدكتور حنفي إلىٰ معرفة جذور هذه الأزمة ومعالجتها، مع اعترافه بأنّ لها جذوراً تاريخية طويلة: «انّ أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم، بل هي امتداد لوضع حضاري واستمرار له منذ ما يقرب الف عام، منذ نهاية عصرنا الذهبي القديم في القرن الخامس الهجرى»(١).

ويقول ايضاً: «انّ أزمة الحريّة والديمقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة، ومهمتنا اليوم في ايجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو احادي الطرف، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية»(٢).

اما بالنسبة لجذور هذه الأزمة، فيذهب الدكتور حنفي إلىٰ وجود نوعين من الجذور: «الأوّل جذور تراثية خالصة ورثناها من الأُصول الأُولىٰ في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية، وهي العلوم التي تمدنا بأبنيتنا الثقافية، وقوالبنا الذهنية، والتي تكون معظم بنائنا الفوقي.

والثاني بنية واقعية ساعدت علىٰ تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت علىٰ نمائها، وهو طابع النظم الإجتماعية التي عشناها، والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء علىٰ الفرق الإسلامية الأُولىٰ وتصفيتها، وظهور الطبقات الإجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملك، ثمّ ظهور الطبقات المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة ادارتها...»(٣).

ثم انّ حسن حنفي يجعل هذه الجذور في خمس مجموعات اساسية، نوردها هنا باختصار وتلخيص، يقول:

---

(١) المصدر ٢: ٩٩.

(٢) المصدر ٢: ١١٨.

(٣) المصدر ٢: ١٠٤.

ويمكن رصد هذه الجذور في خمس مجموعات أساسية هي:

١ ـ حرفية التفسير:

وهي ما يسمّى في علوم القانون باسم الصورية، وما يعرف عادة باسم الجمود وضيق الافق... هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنىٰ والتوجه إلىٰ مضمون النص، فيتحوّل الحوار الفكري إلىٰ لفظية، كما تغيب نقطة التلاقي في الواقع...

لا يمكن الحوار إلاّ باحتمال انتقال اللفظة من الحقيقة إلىٰ المجاز، ومن الظاهر الى المؤوّل، ومن المحكم إلىٰ المتشابه، ومن المقيد إلىٰ المطلق، أي احتمال أحد أوجه الحقيقة، لا يحدث الحوار إلاّ في منطق الاحتمال وفي تعدد الحقائق، ويبدو أنّنا ألغينا الحرية منذ البداية بالالتزام بالحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية....

وقد ساعد ذلك علىٰ إنشاء وظيفة العالم، ثمّ إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم، فأرادت حفاظاً علىٰ هذه الميزة احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها امّا مباشرة أو باستعداء الحكام.

تقرب إليهم الحكام للاعتماد عليهم في السيطرة علىٰ الشعوب نظراً لمكانتهم في النفوس، وأصبحت الطاعة العمياء للسلطة السياسية مرادفة لحرفية النصوص للسلطة الدينية، ثمّ نشأت مزايدات بين العلماء، كل منهم يريد اظهار سلطويته الدينية أو تبرير سلطويته السياسية كي يصبح كبير العلماء ورئيس هيئتهم... ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمد كلاهما على التنزيل، تنزيل الأمر من السلطة إلىٰ الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلىٰ العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في

مناقشة العلم اللدنّي....

انّ ازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا لتنشأ من اضطراب الصلة في شعورنا بين اللفظ والمعنىٰ والشيء، فضحّينا بالمعنى والشيء من أجل اللفظ، وبالتالي استحال الحوار.

٢ ـ تكفير المعارضة:

لم يحدث ذلك في القرآن إذ: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[١]، وأيضاً: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٢]، وايضاً: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[٣]، وأيضاً: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِم إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفاً﴾[٤]، وعشرات أُخرىٰ من الآيات القرآنية. ولكن حدث أن انتشر فيما بيننا عديد من الأحاديث الموجهة لسلوكنا وذهننا، ونكثر من الإستشهاد بها في ماضينا وحاضرنا....

ويكفي انّ نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية، وأثره علىٰ ازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا القومي، وهو الحديث القائل: «ستفترق امتي ثلاث وسبعين فرقة...»، وقد شك العلماء في صحة هذا الحديث، وجواز الإستدلال به وعلى رأسهم ابن حزم، واكتفى البعض الآخر بتعدد طرق روايته دون الشهود بصحته...

ولكن الذي حدث أن استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية، وأصبحت الفرق الضالة هي كل انواع المعارضة السياسية للسلطة القائمة، كما

---

(١) البقرة: ٢٥٦.

(٢) الكهف: ٢٩.

(٣) المدثر: ٣٨.

(٤) الكهف: ٦.

أصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة... كلّ من يجتهد الرأي فقد ضلّ، وانّ الحكومة دائماً علىٰ صواب، وانّ كل مفكري الأُمّة مغرضون، وانّ الحكومة وحدها تسير علىٰ الطريق المستقيم... كيف يتم الحوار اذن والسيف مرفوع على رقاب أصحاب الرأي والإجتهاد؟

٣ ـ سلطويّة التصور:

لقد حدّدت الأشعرية بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجري، وتحوّلها الى فكر رسمي للدولة السنية، تصورنا للعالم... ويمكن تلخيص التصور الأشعري للعالم على انّه تصور سلطوي مركزى اطلاقي، أصبح تصورنا للعالم أساس نظمنا السياسية.

فالله مركز الكون وخالقه، يسيطر علىٰ كل شيء، له صفات فعالة في الكون، قادر علىٰ ما لا يكون، وعالم بما يستحيل، لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية انسانية، لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلاّ إذا تدخلت الارادة الالهية لحظة فعله وجعلته ممكناً والاّ استحال الفعل.

فليس للإنسان إلاّ أن يكسب ما هيّأه الله له، الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان، والتأييد والخسران، كله من الله، والإنسان يعيش في عالم لا يحكمه قانون، ولا يراعى الأصلح، وليست به غاية... يتلقى الإنسان العلم الالهي، ويظل عقله قاصراً علىٰ أن يستقل بنفسه، ومن ثمّ فهو في حاجة مستمرة إلىٰ عطاء من الوحي....

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الالهية، والمعلم والملهم، يأمر فيطاع، يعبّر عن مصلحة الناس، يضم كل شيء، واستعار صفات الله المطلقة في العلم والقدرة والحياة....

هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطي القمة كل شيء، ويسلب عن القاعدة كل شيء، كيف يتم فيه الحوار؟... لا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيذ، سمع وطاعة، رضوخ واستسلام، أو شكوى وأنين....

ولكن كل المجتمعات قد مرّت بهذه الفترة في تاريخها عندما كان تصورها للعالم سلطوياً مركزياً اطلاقياً، ثمّ بدأ التحديث في الابنية الفوقية أوّلاً، وتحول التصور الرأسي إلىٰ تصور افقي، وتحوّلت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلىٰ العلاقة بين الإمام والخلف، وتحوّلت الحضارة الممركزة حول الله إلىٰ حضارة ممركزة حول الإنسان، وتحول الآخر المطلق إلىٰ الآخر النسبي وهو الإنسان، وبالتالي نشأت الديمقراطية بعد استواء الطرفين... إنّه لا أمل في حلّ أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا إلاّ إذا حدث هذا الانقلاب الثقافي في حياتنا العقلية....

٤ ـ تبرير المعطيات:

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملاً تبريرياً خالصاً، أي انّه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلىٰ معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها، لم يقف العقل امام المعطيات محايداً، أو ناقداً ايّاها، أو معارضاً لها، أو متسائلاً عن صحتها... في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لانّ المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد...

يظن الإنسان انّه حرّ التفكير في حين انّه لا يملك الاّ قبول المعطيات وتبريرها عقلاً....

٥ ـ هدم العقل:

كان هجوم الغزالي علىٰ العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري، وقضاؤه على الفلسفة، وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلاني، وتنكره لكل العلوم

الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة وباستثناء علوم التصوف، وهدمه لمنهج النظر، ودعوته لمنهج الذوق... كان ذلك كلّه بداية هدم العقل وهو أداة الحوار....

وقد غذت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنا، لانّ العقل يناهض السلطة ويكشف اللاشرعية، ويطالب بالحقوق، وينادي بالحرية، وبانّه لا سلطان علىٰ الإنسان إلاّ سلطان العقل، ولا حجة عليه إلاّ البرهان والدليل، فالانسان لا يقبل إلاّ سلطان العقل...

انّ سيادة العقل تجعل الحوار ممكناً بين القاهر والمقهور، وتعيد إلىٰ الطرفين علاقة التساوي، وتقضي علىٰ علاقة التسلط من طرف، وتبعية الطرف الآخر.

انّ ازمة الحرية والديمقراطية هي ازمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة، ومهمتنا اليوم في ايجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو احادي الطرف، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية.

واذا كنّا نحاور الاعداء، فالأولىٰ أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منّا الحق في التعبير عن نفسه، وفي أن يستمع إلىٰ رأى الآخر ليس مجرد وهم أو خداع، فان كنت موجوداً فالاخر موجود، وكلا الطرفين متساويين، علينا فقط أن ننفذ إلىٰ جذور الأزمة في قوالبنا الذهنية، وأن نعيد بناءها بحيث نتساوى الاطراف»[1].

ويقول أيضاً في مكان آخر: «انّ نقل مجتمعاتنا العربية من مرحلة التقليد والموروث والسلطة، إلىٰ مرحلة الإجتهاد والتجديد وحرية البحث، هو الشرط الأوّل لاحداث أيّ تغيير في النظم السياسية والإجتماعية، ولتحقيق ذلك يجب البحث عن

---

(١) المصدر ٢: ١٠٥ ـ ١١٨.

الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، ثم اقتلاعها من أساسها حتىٰ تتحول مجتمعاتنا، وتهتز أبنيتها تحت معاول النقد.

ونقد الموروث والمسلمات والمقدسات، هو البداية الحقيقيّة للتغير الاجتماعي، ولما كان النقد لا يتم إلاّ بالعقل، كان استعمال العقل هو بداية تنشيط مجتمعاتنا وتحريكها.

والعقل هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والمشاهدة والتجربة، وبه يتم التأكيد علىٰ حرية الإنسان واستقلال ارادته، ودوره في التاريخ، وسيادته للطبيعة ومساواته للاخرين، يمكننا حينئذٍ اجتثاث هذه الجذور التاريخية التي تكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية وعلىٰ رأسها سلطوية التصور، وحرفية التفسير، وتكفير المعارضة، وتبرير المعطيات، وهدم العقل. بعدها تستطيع مجتمعاتنا أن تواجه مشاكلها الفعلية، وتعيد الإختيار بين الأبنية السياسية والإجتماعية المختلفة طبقاً لمصالحها واحتياجاتها»[(١)].

ويضيف أيضاً: «ولا حلّ لأزمة الحرية والديمقراطية في عصرنا إلاّ بالعودة الى العصر الليبرالي، دفاعاً عن الحريات العامة، والتعددية الحزبية، والإنتخابات الحرة، وحقوق الإنسان، ولا فرق في ذلك بين الشرق والغرب، بين تراثنا وتراث الآخر، فالليبرالية تراث انساني عام لكل الشعوب وفي كلّ الأزمان»[(٢)].

وختاماً: «ليست الديمقراطية.. بدعة غربيّة أو مذهباً مستورداً، أو نظاماً واحداً، بل هي روح الشريعة واساس نظامها، ولا مشاحة في الألفاظ إذا كان اللفظ يونانياً فالمعنى اسلامي، وقد قبل القدماء ألفاظ اليونان ما دامت معانيها اسلامية يقبلها العقل وتتفق مع الشرع، علىٰ المعنىٰ يجتمع الإسلاميون، واللفظ مقبول عند العلمانيين،

---

(١) المصدر ٢: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) في الثقافة السياسية: ٢٠٦.

وحريات الأُمّة تتحقق بالمعنى واللفظ، فلم الخلاف الفقهي وضياع مصالح الناس؟!».[1]

ملاحظات:

الدكتور حنفي كالجابري لا يريد الاقتصار على تعريف الديمقراطية، بل يريد الخوض الى أعماق المسألة وحلّ المشكلة جذرياً، ليتمكن العالم العربي من تأسيس حكم ديمقراطي، فلذا لا يبحث عن كيفية ارتباط الدين بالديمقراطية وهل هناك تعارض بينهما أم لا؟ وربما يلوح من كلامه في خاتمة بحثه انّ الخوض في هذه الامور تضييع لمصالح الناس ولا فائدة فيها، بعد أن كانت الديمقراطية روح الشريعة وأساس نظامها، ولكن هذا الادعاء لا يتجاوز حد الشعار، فهناك امور وشبهات حقيقية تدعو الى حلّها ولا يمكن الاكتفاء بهذه الدعايات من دون الخوض في صلب البحث.

---

(١) هموم الفكر والوطن: ٦٠٣.

حصيلة البحث

يبدو انّ هذا القسم بدأ يطرح نفسه شيئاً فشيئاً في الأوساط العلمية والأكاديمية، و جوهره يبتني علىٰ فصل الدين عن الدولة، وانّ مقولة الدولة وتشكيل الحكومة امر بشري بحت لا غير، ولذا دعا أرباب هذه الآراء إلىٰ الديمقراطية والتزموا بجميع لوازمها، بل وحاول بعضهم وللتوفيق بين الإسلام والديمقراطية تغيير بعض الفتاوى الفقهيّة لصالح الديمقراطية، داعين إلىٰ فتح باب الإجتهاد المستمر في الأُصول فضلاً عن الفروع.

فالفحوى اذاً متحد ولكن الأساليب والمناهج مختلفة، ولكل واحد منهج خاص وطريقة معيّنة في البحث، فالشيخ الحائري نظر الى المسألة من زاوية الحق الطبيعي الذي لا يخضع لأيّ جعل عقلي أو شرعي، وأنزل الحكومة منزلة الملكية الشخصية المشاعة، وعليه فالناس يوكلون شخصاً عنهم في ادارة دفة الحكم، فالحكومة وكالة لا أكثر.

اما الشيخ الشبستري فانّه يرى انّ أمر الحكومة والسياسة متروك للناس في جميع الأديان، وانّ الديقمراطية ليست الّا آلية للعمل السياسي، ولا تحمل في طياتها أيّ مفهوم فلسفي أو ايديولوجي، وعند تعارض الديمقراطية مع بعض الأحكام الشرعية لابد ـ لحلّ التعارض ـ من التنازل عن هذه الأحكام، وذلك بالاجتهاد المستمر في الأصول.

والدكتور سروش يرى انّ مسألة الجمع بين الدين والديمقراطية، انّما هي من مصاديق الجمع بين العقل والنقل أو العلم والدين، فلابد أن يُنظر اليها من خارج دائرة الدين لا من داخله، وهو أيضاً كالشيخ الشبستري يرى انّها آلية للعمل السياسي، ويرى أيضاً لزوم تغيير بعض الأحكام الفقهية لصالح الديمقراطية اذا حصل تعارض بينهما.

ثم انّ الدكتور الجابري يرى انّ الديمقراطية ضرورة من ضرورات عصرنا، وانّها حق من حقوق انسان هذا العصر، وهو لم يقنع منها بمجرد التعريف أي الحكم بارادة الشعب، بل يريد منها احداث انقلاب تاريخي لم يشهده العالم العربي، ومن جملته القول بالشرك في الحكم أولاً، واحلال الولاء للحزب مكان الولاء للشخص ثانياً، فهي اذاً لم تكن انتقالاً من مرحلة الى مرحلة بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير.

اما الدكتور حسن حنفي فانّه كالجابري لا يريد الاقتصار على تعريف الديمقراطية، بل يريد الخوض الى أعماق المسألة وحل المشكلة جذرياً؛ ليتمكن العالم العربي من تأسيس حكم ديمقراطي، ويرى أيضاً انّ هناك اموراً حالت دون تحقق هذا الحكم الديمقراطي، وهي: ١ ـ حرفية التفسير ٢ ـ تكفير المعارضة ٣ ـ سلطوية التصور ٤ ـ تبرير المعطيات ٥ ـ هدم العقل. فلابد من معالجتها لحلّ أزمة الحرية والديمقراطية ـ على حدّ تعبيره ـ.

والخلاصة انّ هذه الشريحة من المفكرين يرون لزوم تطبيق الديمقراطية والعمل بها، مع اتفاقهم على انّ أمر الحكومة شأن من شؤون الناس لا غير، اما مناهج البحث عندهم وآلياته فانّها تختلف كما قلنا، علماً بانّ المفكرين الايرانيين توجهوا نحو التنظير لحلّ بعض ما اشكل أمره عند تطبيق الديمقراطية والعمل بها، الأمر الذي نفقده عند المفكرين العرب حيث اتجهوا الى

التنظير لتهيئة أرضية مناسبة في بلادهم لتأسيس وتطبيق الديمقراطية، فلذا دعا الدكتور الجابري الى احداث انقلاب تاريخي لم يشهده العالم العربي، ودعا الدكتور حنفي لحلّ أزمة الحريّة والديمقراطية التي شهدها التاريخ العربي منذ الف سنة.

والخلاصة انّ الصبغة على هؤلاء انّما هو تقييد الدين وتضييق دائرته لصالح الديمقراطية ـحسب زعمهم ـ، ولكن بناء على تصوّرنا عنها وتفسيرنا لها يمكننا الالتزام بالدين، وفهم الديمقراطية في طوله لا في عرضه، وهذا ما سنشير اليه في الفصل الخامس.

الموافقة المشروطة للديمقراطية

لا يختلف القسم الثالث عن القسم الأوّل كثيراً من حيث المباني والمرتكزات المعتمدة في البحث، سوى انّ هذا القسم حاول اعطاء رؤية مرنة للإسلام تواكب التقدم والحضارة، ولا تنفي ما توصل إليه البشر من معطيات ايجابية، وبالأحرى يمكن أن نقول بأنّ هذا القسم انّما هو ادامة للقسم الأوّل بعد تطوّره.

لذا نرىٰ في هذا القسم محاولات مختلفة لدمج الإسلام والديمقراطية أو بعبارة أخرىٰ لأسلمة الديمقراطية بحيث يمكن أخذها والعمل بها، وذلك بعد ترك النزاع حول المصطلح، وبعد الغور في أعماقه وغربلة محتواه وأخذ الصحيح وترك الفاسد، ولذا نرى الالتزام بمصطلح الديمقراطية الاسلامية او الدينية لدى كثير من المفكرين الاسلاميين.

ولكن المحور الرئيسي لأرباب هذه الآراء رغم اختلافهم الكثير، يبتني علىٰ كون الحاكمية لله تعالىٰ، فهو المقنن والمشرع الوحيد للإنسان، ولا حكم إلاّ حكمه، ولا ولاية إلاّ ولايته؛ لأنّه العالم بمصالحهم والقادر علىٰ توجيهها، وهو المالك الوحيد لهم، فله الحق في تعيين مصيرهم ورسم خطة حياتهم بما يسعدهم في الدارين، فهذه الآراء مع وحدة المبنى مختلفة التعبير.

اما الشيعة فبعد التسليم لنظرية الحاكمية الالهية وامتدادها إلىٰ النبيﷺ وخلفائه الاثنىٰ عشر، يختلفون في فترة ما بعد المعصوم أي فترة

الغيبة، فبعضهم يرىٰ امتداد هذه الولاية وجريانها حتىٰ في زمن الغيبة علىٰ يد الفقهاء والعلماء «نظرية ولاية الفقيه»، والبعض الآخر يرىٰ تفويض هذا المنصب إلىٰ الناس مؤقتاً «نظرية ولاية الأُمّة علىٰ نفسها».

وأما أهل السنة فهم لايختلفون في كون هذه الولاية بعد الرسول ﷺ تركت لاختيار الأُمّة فالأمر شورىٰ بينهم، وهذا الامتداد الالهي يجري علىٰ يد الأمة، وتتبلور هذه النظرية في قالب «خلافة الإنسان المؤمن» أو «الخلافة الإسلامية»، مع اتفاقهم على تفوّق الاسلام أو الديمقراطية الاسلامية على الديمقراطية الغربية.

أما كيفية اجراء الديمقراطية واستعمالها في هكذا نظام، فإنّه يتم علىٰ أساس التقنين والتشريع الإلهي، والتطبيق والتنفيذ البشري، أي تكون سيادة الشعب وتدخلهم في الأمور السياسية في ضوء التقنين الالهي والحاكمية الالهية، فهي ديمقراطية محدّدة وليست مطلقة العنان، فالشعب يسلّم بحاكمية الله تعالىٰ، ويجعل سلطاته محدودة بحدود قانون الله وبرضاه ورغبته، والدولة تسير في طريق محدد مرسوم ليس باستطاعتها تغييره أو الخروج عنه.

ولابد من الاشارة هنا الى انّ علماء الشيعة ومفكّريهم وكذا أهل السنة ـعدى العلمانيين منهم ـ لا يرون أيّ دور للناس في اعطاء الشرعية للحاكم المعصوم، فانّ شرعيته تأتي من قبل الله تعالى لا غير، نعم للناس دور تفعيل هذه الشرعية والاذعان لها والالتزام بها وبما جاء به لا أكثر، فلا مجال هنا للديمقراطية التي تكون بمعنى سيادة الشعب في اتخاذ القرار السياسي وحريتهم في انتخاب الحاكم وفي التشريع والتقنين، اما في فترة عدم وجود المعصوم أي بعد رحيل النبي ﷺ عند أهل السنة، وبعد غيبة الامام الثاني عشر عليه السلام عند الشيعة، فتأتي الأقوال التي أشرنا اليها سابقاً.

ولكن بناء على الرأي المختار من جعل الديمقراطية آلية للعمل السياسي، فلا فرق بين زمن حضور المعصوم وعدمه؛ لأنّها آلية للعمل وليست نظرية فلسفية أو حقوقية جاءت لتحلّ محلّ فلسفة وايديولوجية اخرى ليحصل التعارض بينهما، فهي بهذا المعنى تجتمع مع نظرية الامامة أكثر من اجتماعها مع نظرية الشورى، حيث نرى تطبيقها عملياً في فترة حكومة أمير المؤمنين عليه السلام وكيفية تسلّمه للسلطة ومعاملته مع الناس ومع مخالفيه حيث لم يجبرهم على البيعة، ولم نر أيّ أثر لها في غيره من الخلفاء أتباع مدرسة الشورى.

وعلى كل حال، فمّمن ذهب الى هذا الاتجاه أي الموافقة المشروطة مع الديمقراطية:

[١]
الإمام الخميني ﷺ

مـــن أجـل التـعرّف الدقـيق عـلىٰ رأي الإمـام الخـميني المـتعلّق بالديمقراطية، يجب أن يكون لنا إلمام واسع بالتفكير السياسي للامام الراحل، هذا الفكر الذي أخضع العالم الإسلامي طيلة عدة عهود.

ومع الدقة في كلمات وتأليفات ومحاضرات الإمام طيلة اعوام النهضة والثورة، نصل إلىٰ انّ الفكر السياسي للامام الخـميني ﷺ فـي اقـامة الحكـومة الاسلامية ينقسم الى قسمين:

الاول: كلامي، والثاني: سياسي، والغفلة عن هذا الأمر، والتحرّك لفهم نظرية الامام من جهة واحدة، يفضي إلىٰ الوقوع في الإشتباه والخطأ فـي فـهم مراده.

اما البعد الكلامي في بحث الحكومة الإسلامية التي ذكرها الامام فإنّه يكمن في المشروعية الالهيّة والدينية للحكومة، امّا البعد السياسي فيكمن فـي المشروعية الشعبية، وحق تعيين المصير، وظهور القـدرة السـياسية مـن بـين الجماهير.

إذاً فنحن فـي كـلماته نـواجـه نـوعين مـن المشـروعية: الكـلامية والسياسية، حيث نجد اهتماماً ملحوظاً من قبله لكلا هذين الأمرين.

يقول السيد الخميني في صدد جوابه عمّن سأله: «في ايّ صورة يكون فيها الفقيه الجامع للشرائط ولياً على المجتمع الإسلامي؟»، يقول في الجواب: «انّ ولايته هي في جميع الصور، ولكن تولّي أُمور المسلمين وتشكيل الحكومة يرتبط بآراء أكثرية المسلمين، حيث ذكر هذا الأمر في القانون الاساسي ايضاً، وفي صدر الإسلام ورد التعبير عنه بالبيعة لوليّ المسلمين»(١).

في هذا الكلام نجد الجمع بين هاتين المشروعيتين، والتمييز بين الولاية وبين التولّي، فلذا نحن نقسّم آراء السيد الخميني ﷺ هنا إلى قسمين كلّيّين: ١ ـ المشروعية الكلامية. ٢ ـ المشروعية السياسية.

ونستعرض نظريته في هذا المجال بالاستشهاد بكلماته وخطبه.

١ ـ المشروعية الكلامية:

الف: «انّ من الأحكام العقلية الواضحة، والتي لا يمكن لأحد انكارها هي ضرورة وجود القانون والحكومة بين الناس، وانّ العائلة البشريّة بحاجة الى تشكيلات ونظام وقانون وحكومة.

وانّ ما يحكم به العقل الذي أعطاه الله للإنسان، هو انّ تأسيس الحكومة بحيث يكون الناس ملزمين باطاعتها ومتابعتها بحكم العقل، هي من صلاحيات من يكون مالكاً لجميع شؤون الناس، وكلّ تصرف يصدر منه تجاه الناس هو تصرّف في ماله وملكه، وهذا الذي يكون تصرّفه وولايته سارية في جميع شؤون الناس، ونافذة وصحيحة بحكم العقل، هو الله تعالى المالك لجميع الموجودات، وخالق الارض والسماوات.

اذاً فكلّ حكم يقضي به الله تعالى في مملكته فهو نافذ، وكل تصرف يصدر

---

(١) صحيفة امام ٢٠: ٤٥٩، تاريخ ٢٩ دي ١٣٦٦هـ ش.

منه هو تصرف في ملكه، فلو انّ الله تعالىٰ اعطى الحكومة لأحد الأشخاص، وأنفذ حكمه بواسطة قول الأنبياء، وأوجب طاعته، فانّ علىٰ جميع الناس أيضاً لزوم اطاعته»(١).

«ليس لأحد حقٌ في الحكم علىٰ الآخرين سوى الله تعالىٰ، وليس له الحق في تقنين القوانين أيضاً، بل انّ الله تعالىٰ يجب عليه بحكم العقل تشكيل الحكومة للناس، ووضع القانون لهم»(٢).

ب: بعد أن رأينا انّ الحكومة هي من الله تعالىٰ، فحينئذٍ هو الذي ينبغي له تعيين الحاكم، والله تعالىٰ أيضاً عيّن الأنبياء والأئمة حكّاماً علىٰ الناس، يقول السيد الخميني ﷺ في هذا الصدد:

«انّ الهدف من بعثة الأنبياء عليهم السلام بحكم العقل وضرورة الاديان، ليس هو بيان الأحكام فحسب، فليس الأمر مثلاً انّ المسائل الشرعية والأحكام الدينية وصلت إلىٰ الرسول الأكرم عن طريق الوحي، وانّ النبي وأميرالمؤمنين وسائر الأئمة عليهم السلام هم مبيّنون ومبلغون لهذه الأحكام بتعيين من الله فحسب... ففي الحقيقة انّ اهم وظيفة الأنبياء هو استقرار النظام الإجتماعي العادل عن طريق اجراء القوانين والأحكام»(٣).

«نحن نعتقد بالولاية، ونعتقد بأنّ النبي الأكرم يجب عليه تعيين الخليفة وقد عيّنه ايضاً، فهل انّ تعيين الخليفة كان من أجل بيان الأحكام؟ انّ بيان الأحكام لا يحتاج إلىٰ خليفة، فنفس النبي الأكرم قد بيّن الأحكام، ويمكنه كتابة جميع الأحكام في كتاب واعطاؤه إلىٰ الناس ليعملوا به، انّ ما ينبغي عقلاً هو تعيين الخليفة للحكومة»(٤).

ويقول ايضاً: «انّ الولاية الواردة في حديث الغدير هي بمعنىٰ الحكومة لا

---

(١) كشف الأسرار: ١٨١.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٤.

(٣) ولايت فقيه: ٧٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٠.

بمعنىٰ المقام المعنوي... وما ورد في الروايات أيضاً من انّه «بني الإسلام على خمس» ومنها الولاية، فهذه الولاية ليست الولاية الكلّية للامام، وتلك الإمامة التي لا يقبل عمل بدونها إلاّ بالاعتقاد بها لا تعني هذه الحكومة...

انّ ما جعله الله تبارك وتعالىٰ، وبتبع ذلك جعله أئمة الهدىٰ عليهم السلام هو الحكومة... فعلى هذا فالحكومة التي جعلها الله تعالىٰ لأمير المؤمنين سلام الله عليه، هذه الحكومة تعني السياسة، وتعني اتحادها مع السياسة... فما ورد التأكيد عليه كثيراً من أمر الغدير... من أجل انّ اقامة الولاية يعني وصول الحكومة إلىٰ يد صاحب الحق، فتنحلّ بذلك جميع المسائل، وتنتهي جميع الإنحرافات...

الولاية أساسها مسألة الحكومة... فعلى هذا الأساس «ما نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية» من أجل هذه الحكومة، وما دُعي الناس لشيء مثل ما دعوا لهذا الأمر السياسي»(١).

«انّ الحروب والغزوات الكثيرة التي وقعت في عهد الرسول الأكرم، كلها كانت من أجل هذا المعنىٰ، وهو رفع الموانع من أمام هذا المقصد الإلهي، والمقصد الأعلى الذي يهدف إليه الرسول الأكرم، هو تحكيم الحكومة الإسلامية، حكومة الله، حكومة القرآن، وكلّ شيء كان من أجل ذلك»(٢).

ج: الحكومة هي من شؤون الله تعالىٰ، وهو الذي عيّن الأنبياء والأئمة المعصومين للحكومة، والآن ونحن نعيش في زمان غيبة المعصوم، فكيف يكون أمر الحكومة؟ هنا نستعرض أيضاً جواب الإمام الخميني علىٰ هذا السؤال، فإنّه يقول:

«انّا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله المبعوث بالنبوة الختميّة أكمل النبوات

---

(١) صحيفة امام ٢٠: ١١٣ ـ ١١٧ تاريخ ٢ شهريور ١٣٦٥.

(٢) المصدر نفسه ٨: ٤١ تاريخ ١١ خرداد ١٣٥٨.

وأتم الأديان، بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتىٰ آداب النوم والطعام، وحتى أرش الخدش، فلا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهم الذي يكون من أهم ما تحتاج إليه الأُمّة ليلاً ونهاراً.

فلو أهمل ـ والعياذ بالله ـ مثل هذا الأمر المهم أي أمر السياسة والقضاء، لكان تشريعه ناقصاً، وكان مخالفاً لخطبته في حجة الوداع، وكذا لو لم يعيّن تكليف الامة في زمانها مع إخباره بالغيبة وتطاولها، كان نقصاً فاحشاً علىٰ ساحة التشريع والتقنين يجب تنزيهه عنه.

فالضرورة قاضية بأنّ الأُمّة بعد غيبة الإمام المهدي عليه السلام في تلك الازمنة المتطاولة لم تترك سدى في أمر السياسة والقضاء، الذي هو من أهم ما يحتاجون إليه، خصوصاً مع تحريم الرجوع إلىٰ سلاطين الجور وقضاتهم، وتسميته رجوعاً الى الطاغوت، وانّ المأخوذ بحكمهم سحت ولو كان حقاً ثابتاً، وهذا واضح بضرورة العقل، ويدلّ عليه بعض الروايات»(١).

ويقول أيضاً: «لا اشكال ـ علىٰ المذهب الحق ـ في انّ الأئمة والولاة بعد النبي صلى الله عليه وآله سيد الوصيين أميرالمؤمنين وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين... امّا في زمن الغيبة فالولاية والحكومة وإن لم تجعل لشخص خاص، لكن يجب بحسب العقل والنقل أن تبقيا بنحو آخر، لما تقدّم من عدم امكان اهمال ذلك...

فنقول: انّ الحكومة الإسلامية لما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الالهي فقط، وانّما جعلت لأجل اجراء القانون وبسط العدالة الالهية بين الناس، لابد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية، ولا يعقل تحققها إلاّ بهما، أحدهما: العلم بالقانون، وثانيهما: العدالة...

وعليه فيرجع أمر الولاية إلىٰ الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية

---

(١) الرسائل ٢: ١٠٢ مبحث الإجتهاد والتقليد.

المسلمين، إذ يجب أن يكون الوالي متصفاً بالفقه والعدل. فاقامة الحكومة، وتشكيل أساس الدولة الإسلامية من قبيل الواجب الكفائي علىٰ الفقهاء العدول، فان وفّق أحدهم لتشكيل الحكومة يجب علىٰ غيره الاتباع، وان لم يتيسّر إلاّ باجتماعهم يجب عليهم القيام مجتمعين، ولو لم يمكن لهم ذلك أصلاً لم يسقط منصبهم، وإن كانوا معذورين في تأسيس الحكومة»(١).

«فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمةعليهم السلام ممّا يرجع إلىٰ الحكومة والسياسة ولا يعقل الفرق، لانّ الوالي ـ ايّ شخص كان ـ هو المجري لأحكام المسلمين، فالنبيصلى الله عليه وآله يضرب الزاني مائة جلدة، والإمامعليه السلام كذلك، والفقيه كذلك»(٢).

ثمّ يستشهد السيد الخميني لاثبات نظريته السياسية الفقهيّة بعدة أحاديث، منها ما روي عن أميرالمؤمنين عليه السلام انّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي، ويروون حديثي وسنتي». فيقول الإمام الخميني: «فعلم انّ الذين يروون حديث النبي وسنّته خلفاؤه، وكلّما ثبت للنبي من لزوم الطاعة والولاية والحكومة، ثبت لهم أيضاً...»(٣).

ويستشهد السيد الخميني أيضاً بسيرة النبي صلى الله عليه وآله في لزوم تشكيل الحكومة، لانّه صلى الله عليه وآله أسسّ حكومة، وعيّن حاكماً بأمرالله تعالىٰ لما بعده(٤). مضافاً إلىٰ انّ ماهية القوانين الإسلامية والأحكام الشرعية، ترشدنا إلىٰ أنّها شرّعت لادارة الشؤون السياسية والإقتصادية و الثقافية في المجتمع(٥).

---

(١) كتاب البيع ٢: ٦٢٢ ـ ٦٢٤.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٦٢٦.

(٣) كشف الأسراء: ١٨٨.

(٤) ولايت فقيه: ٢٦.

(٥) المصدر نفسه: ٢٨.

فالنتيجة: «انّ ولاية الفقيه من الموضوعات التي يلزم تصديقها بمجرد تصوّرها ولا تحتاج إلىٰ برهان، أي كلّ من فهم عقايد الإسلام واحكامه ولو اجمالاً، عندما يصل إلىٰ ولاية الفقيه ويتصورها سوف يصدّقها فوراً، ويعتقد بضرورتها وبداهتها»(١)

د: لقد علمنا انّ ولاية الفقيه تكون امتداداً لولاية الله تعالىٰ والنبي والأئمة عليهم السلام، ولها دور هام جداً، يقول السيد الإمام في تبيين هذه الاهمية:

«اذا لم يكن هناك فقيه، إذا لم تكن ولاية الفقيه، فهي الطاغوت، إما حكومة الله وإما حكومة الطاغوت... إذا لم يكن رئيس الجمهور بنصب الفقيه فهو غير مشروع، فإذا كان غير مشروع كان طاغوتاً، واطاعته اطاعة الطاغوت»(٢).

«واضح انّ الحكومة بجميع شؤونها لو لم تأخذ شرعيتها من قبل الله تبارك وتعالىٰ، كان أكثر أعمالها بالنسبة إلىٰ القوة القضائية والمقننة والإجرائية بدون إذن شرعي... وإذا كانت بدون إذن شرعي من قبل الله، أصبحت الدولة بجميع شؤونها محرّمة وطاغوتية»(٣).

ر: قد يتصوّر الإنسان انّ الإمام الخميني يجعل ولي الفقيه في رتبة المعصوم عليه السلام، لكن السيد الخميني يردّ هذه الشبهة ويقول: «فيكون لهم [أي للفقهاء] في الجهات المربوطة بالحكومة كلّ ما كان لرسول الله والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يلزم من ذلك أن تكون رتبتهم كرتبة الأنبياء أو الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، فانّ الفضائل المعنويّة أمر لا يشاركهم عليهم السلام فيه غيرهم»(٤).

---

(١) المصدر نفسه: ٩.

(٢) صحيفة امام ١٠: ٣٢١، تاريخ ١٢ مهر ١٣٥٨ ش.

(٣) المصدر نفسه ١٧: ١٢٣، تاريخ ١٦ آذر ١٣٦١ ش.

(٤) كتاب البيع ٢: ٦٢٥.

ويقول أيضاً: «هذا الرأي الذي يعتقد بانّ اختيارات رسول الله ﷺ الحكومية أكثر من اختيارات أميرالمؤمنين عليه السلام، أو انّ اختيارات أميرالمؤمنين الحكومية أكثر من الفقيه، باطل وغير صحيح، نعم فضائل النبي ﷺ أكثر من جميع العالم، وبعده فضائل أميرالمؤمنين عليه السلام أيضاً أكثر من الكل، لكن كثرة الفضائل المعنوية لا تسبب كثرة الإختيارات الحكومية...

ولمّا نقول انّ الولاية التي كانت للنبي والأئمة عليهم السلام، انتقلت إلىٰ الفقيه العادل في زمن الغيبة لا يتوهّمنّ أحد انّ مكان الفقهاء بمرتبة مكان الرسول والأئمة، لانّ الكلام هنا ليس عن المقام بل عن الوظيفة، الولاية التي بمعنىٰ الحكومة، وادارة الدولة، واجراء قوانين الشرع وظيفة مهمة، وليست بالتي تعطي للإنسان شأناً ومقاماً غير عادي، أو انّها ترفع صاحبها عن مستوى ايّ إنسان عادي...»[1].

٢ ـ المشروعية السياسية:

الف: انّ الإمام الخميني قدس سره عندما كان في النجف الأشرف وقبل مجيئه الى فرانسا، كان مشغولاً بالتنظير وتبيين المباني والاسس العقلية والشرعيّة للحكومة الاسلاميه، وسعى سعياً بليغاً في ترسيخ جانبها الكلامي.

لكن بعد ما جاء إلىٰ فرنسا، وبعد ما ظهرت بوارق النصر، تولّدت نظرية المشروعية السياسية للحكومة عند الإمام الخميني، وبدأ بالتنظير والتبيين لهذا الجانب الهام أيضاً.

لقد ظهر الوجه الديمقراطي للسيد الإمام في فرنسا، وكان أكثر كلامه وبيانه حول الحرية، الديمقراطية الإسلامية، دور الناس في الحكومة، التصويت العام... وفي هذا دلالة واضحة علىٰ مواكبة السيد الإمام لشرائط الزمان

---

(١) ولايت فقيه: ٥٠ ـ ٥١.

والمكان، ومعرفته بالادبيات السياسية والعقلائية، حتىٰ إنّه كان يقول:

«الإسلام الذي جعل اكثر تأكيده علىٰ التفكر، ودعا الإنسان بالتحرر من جميع الخرافات، والتحرر من اسارة القوى الإرتجاعية المخالفة للانسانية، كيف يمكن أن لا يتوافق مع الحضارة والتقدم والأمور الجديدة المفيدة التي حصل عليها البشر بتجاربه؟»(١).

وكتب إلىٰ أحد تلامذته المقربين عند ما اعترض عليه في قضيّة فقهيّة مستدلاً بالروايات: «انّي أُبدي أسفي بالنسبة إلىٰ استنباطك من الأخبار والأحكام الالهية... يلزم من استنباطك هذا من الأخبار والروايات نفي الحضارة الجديدة نهائياً، ورجوع الناس إلىٰ الخيام أو الصحاري لأجل السكن إلىٰ الأبد»(٢).

ب: انّ الإمام الخميني هو الشخص الوحيد الذي تمكّن من طرح واجراء وتطبيق الديمقراطية الإسلامية، لذا سعى في توضيح وتبيين هذا المصطلح، فقال مثلاً: «الديمقراطية الغربية فاسدة، وكذلك الدميقراطية الشرقية، الديمقراطية الإسلامية هي الصحيحة، ونحن ـ إن وُفقنا ـ سنثبت للشرق والغرب انّ الديمقراطية الصحيحة هي التي عندنا لا التي عندهم»(٣).

وقال ايضاً: «الحكومة الإسلامية تعني الحكومة المبتنية علىٰ العدل، والديمقراطية، والقوانين الإسلامية»(٤)، «الإسلام دين الترقي والديمقراطية بمعنىٰ الكلمة...»(٥).

---

(١) صحيفة امام ٥:٤٠٩، تاريخ ١٩ دى ١٣٥٧ ش.

(٢) المصدر نفسه ٢١:١٥٠، تاريخ ٢ مهر ١٣٦٧ ش.

(٣) المصدر نفسه ٦:٤٦٣، تاريخ ١٢ فروردين ١٣٥٨ ش.

(٤) المصدر نفسه ٥:١٣٣، تاريخ ٦ آذر ١٣٥٧ ش.

(٥) المصدر نفسه ٥:٣٥٣، تاريخ ١٦ دى ١٣٥٧ ش.

«امّا النظام الإسلامي، الجمهورية الإسلامية، فهو نظام يعتمد على آراء الناس، وعلى التصويت العام، وقانونه هو قانون الإسلام»(١).

«انّ حكومة الجمهورية الإسلامية التي ندعو لها، هي التي تقتدي بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ بن ابي طالب عليه السلام، وتعتمد على آراء الناس، وامّا شكل هذه الحكومة ستعيّن بالمراجعة إلى آراء الناس»(٢).

ج: انّ المقوّم الأساسي للحكومات الديمقراطية، انّما هو حضور الشعب في الساحة السياسية، ومدخليّة رأيه في تعيين مصيره، وهذا ما اكّد عليه الامام الراحل قدس سره كثيراً طيلة حياته، وكان صادقاً ومعتقداً به، كان يقول: «لو تخلّى الناس نخسر جميعاً»(٣).

ونحن في ختام هذه الجولة المختصرة في آراء السيد الإمام، نورد بعض كلماته حول أهميّة رأي الناس وحريتهم في تعيين مصيرهم.

قال رحمه الله: «الحرية هي الحق الأوّلي للبشر، انّ الحق الإبتدائي للبشر أن يكون حراً، أن يكون حراً في آرائه، حراً في أعماله، حراً في الدولة التي يعيش فيها»(٤).

«نحن نريد أن نرجع إلى رأي الناس... لأجل تشكيل الحكومة التي هم يريدونها، سواء أرادوا الجمهورية الإسلامية، أو أرادوا النظام الشاهنشاهي، فالاختيار لهم»(٥).

---

(١) المصدر نفسه ٣:٥١٤، تاريخ ٢٠ مهر ١٣٥٧ ش.

(٢) المصدر نفسه ٤:٣٤٤، تاريخ ١٥ آبان ١٣٥٧ ش.

(٣) المصدر نفسه ١٨:٢٤٣، تاريخ ٢٠ آذر ١٣٦٢ ش.

(٤) المصدر نفسه ٤:١٤٤، تاريخ ٣٠ مهر ١٣٥٧ ش.

(٥) المصدر نفسه ٦:١٥٣، تاريخ ٢٧ بهمن ١٣٥٧ ش.

«... كل من يريد الإسلام لابدّ أن يريد الجمهورية الإسلامية، لكن جميع الناس أحرار في إبداء رأيهم، فليقولوا: نحن نريد النظام الملكي، أو نريد رجوع محمد رضا البهلوي، أو نريد نظاماً غربياً، فهم أحرار»(١).

«انّ من الحقوق الأوّلية للشعوب أن يكون تعيين مصيرها ونوع حكومتها بيدها، وبما انّ أكثر من تسعين بالمائة من الشعب الإيراني مسلم، فمن الطبيعي أن تُبنى هذه الحكومة طبقاً لموازين الشرع وقوانين الإسلام»(٢).

«انّ آراء الناس تحكم هنا، انّ الحكومة هنا بيد الناس... لايجوز لنا التخلّف عن حكم الشعب، ولا يمكن ذلك»(٣).

«نحن لا نريد أن نجبر شعبنا، الإسلام لا يسمح لنا بالدكتاتورية، نحن تبع لرأي الشعب، كيفما صوّت الشعب فنحن نتّبعه، لا يحق لنا، انّ الله تعالىٰ لا يسمح لنا، انّ رسول الله ﷺ لا يسمح لنا أن نجبر الشعب علىٰ شيء...»(٤).

وقال مخاطباً أعضاء مجلس الخبراء: «.. الديمقراطية تعني اعتبار رأي الأكثرية ـ لاسيّما هكذا أكثرية ـ كلّما قالت الأكثرية فرأيها معتبر ولو كان خلافاً أو بضررهم، انكم لستم أولياء الناس حتىٰ تقولوا هذا بضرركم فلا نعمله، أنتم وكلاء الناس ولستم بأوليائهم... عليكم العمل بما يرتبط بوكالتكم، واسلكوا الطريق الذي اختاره الشعب حتىٰ لو اعتقدتم بأنّ هذا المسير ليس في مصلحة الشعب... الشعب صوّت وتصويته متّبع»(٥).

---

(١) المصدر نفسه ٦:٢٧٧، تاريخ ١٠ اسفند ١٣٥٧ ش.

(٢) المصدر نفسه ٤:٣٦٧، تاريخ ١٦ آبان ١٣٥٧ ش.

(٣) المصدر نفسه ١٤:١٦٥، تاريخ ١٠ اسفند ١٣٥٩ ش.

(٤) المصدر نفسه ١١:٣٤، تاريخ ١٩ آبان ١٣٥٨ ش.

(٥) المصدر نفسه ٩:٣٠٣، تاريخ ٢٧ مرداد ١٣٥٨ ش.

«... انّي قلت سابقاً انّ الشعب إذا أراد أن يقول: نحن نريد الدكتاتورية، كلّ الشعب قال: نحن نريد الدكتاتورية، فأيّ حق لكم أن تقولوا: لا»[1].

(١) المصدر نفسه ١٠:٢٨، تاريخ ٢٣ شهريور ١٣٥٨ ش.

[٢]
أبو الأعلىٰ المودودي*

انّ المودودي من الدعاة المتقدمين إلىٰ اقامة الحكومة الإسلامية، وانّ هذه الحكومة لابدّ وأن تخضع لقانون الله تعالىٰ لا قانون البشر، وهذا ما أدّى الى التباس الأمر عند البعض، فنسب المودودي إلىٰ العداء الشديد للديمقراطية مستشهداً ببعض كلامه، ولذا قام الدكتور محمد عمارة في كتابه «الصحوة الإسلامية» بالدفاع عن المودودي، ونقل استشهادات من كلامه دفاعاً عن الديمقراطية، ونحن هنا بدورنا نتبع منهجنا السائد في هذه الرسالة، ونقوم بتلخيص شمولي لآراء المودودي لنصل إلىٰ حقيقة رأيه، والله المستعان.

قال: «انّ المسلمين لو أرادوا أن يعيشوا مسلمين حقيقةً، فلابدّ لهم من أن يطيعوا الله في دقائق حياتهم وعظائمها، وأن يحكموا شريعته وقانونه في حياتهم الشخصية والجماعية. إذ الإسلام لا يقبل أبداً أن يعلن الإنسان ايمانه بالله رب العالمين، ثمّ يصرف أُمور حياته وشؤونها وفق قانون غير الهى... انّ المطالبة بالحكومة الإسلامية والدستور الإسلامي، تنبع من الشعور الأكيد بأنّ المسلم اذا لم يتبع قانون الله فانّ ادعاءه الإسلام ادعاء باطل لا معنىٰ له»(١).

(*) مفكر وداعية اسلامي من باكستان، توفي عام ١٩٧٩ م.

(١) الحكومة الإسلامية: ١٥.

ثم يأتي بالأدلة القرآنية علىٰ هذا المدعى قائلاً:

«١ ـ يقرّ القرآن بأنّ الله تعالىٰ هو مالك الملك، ومن ثمّ فهو صاحب الحق في الحكم بداهة، كما يقر بأنّ تنفيذ أوامر أحد غيره أو حكم أحد سواه في أرضه وعلى خلقه، انّما هو باطل وكفران مبين، والصواب أن يحكم الحاكم بقانون الله، ويفصل في الأمور بشريعة الخالق، بوصفه خليفة الله ونائباً عنه في أرضه... .

٢ ـ وبناء علىٰ هذا سلب الإنسان حق التقنين لانّه مخلوق ورعية وعبد محكوم، ومهمته تتركز في اتباع القانون الذي سنّه مالك الملك، وقد أباح الإسلام بالطبع مزاولة الإنسان الإستنباط والإجتهاد وتفريعاتهما الفقهيّة، لكنه شرط ذلك بألاّ يخرج عن اطار حدود الله... .

٣ ـ انّ الحكومة الصحيحة العادلة في أرض الله هي التي تتأسس وتحكم بالقانون الذي بعثه الله علىٰ أيدي أنبيائه.

٤ ـ انّ كل ما يصدر من أعمال من قبل أيّة حكومة تقوم علىٰ أساس شرعة أُخرىٰ غير شرعة الله، وقانونه الذي جاء به الأنبياء من لدن رب الكون وإلهه، باطل لا قيمة له ولا وزن... فإذا كان مالك الملك الحقيقي لم يخوّلها السلطان، فأنّى لها أن تكون حكومات شرعية؟»(١).

ويقول ايضاً: «فالخصائص الأوّلية للدولة الإسلامية ثلاث:

١ ـ ليس لفرد أو أُسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فانّ الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاتهوحده، والذين من دونه في هذه المعمورة انّما هم رعايا في سلطانه العظيم.

٢ ـ ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً، ولا يقدرون أن يغيّروا

---

(١) المصدر: ١٦ ـ ١٧.

شيئاً ممّا شرع الله لهم.

٣ ـ انّ الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلاّ علىٰ ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه، مهما تغيّرت الظروف والأحوال، الحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلاّ من حيث انّها تحكم بما أنزل الله، وتنفّذ أمره تعالىٰ في خلقه...»[١].

وبعد هذا العرض يصل الأمر إلىٰ تعيين الحاكم، وهنا يطرح المودودي نظرية خلافة الإنسان المؤمن، فيقول:

«انّ تصور الخلافة الذي جاء في القرآن الكريم، هو انّ كل ما يناله الإنسان على وجه الأرض من طاقات وقدرات ليس إلاّ هبة من الله تعالىٰ... وعلىٰ هذا فالإنسان هنا ليس هو السلطان المالك نفسه، وانّما هو خليفة المالك الأصلي...»[٢].

ويقول في مواصفات هذا الخليفة: «انّ من تُناط به هذه الخلافة الشرعية السليمة ليس فرداً أو أُسرة أو طبقة، وانّما هو الجماعة ـ بجملة أفرادها ـ التي تؤمن بالمبادئ السالفة الذكر، وتقيم دولتها علىٰ أساسها، والفاظ الآية (٥٥) من سورة النور: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلأَرْضِ﴾ صريحة في توضيح هذا الأمر.

فكلّ فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة من وجهة نظر هذه الآية، وليس لواحد من البشر أو طبقة من الطبقات، أيّ حق في سلب المؤمنين سلطاتهم في الخلافة وتركيزها في يديه»[٣].

ثم انّ المودودي لمّا يرىٰ قرابة هذه النظرية مع الثيوقراطية، ينبري لازاحة الشبهة عندما يذكر خصائص الدولة الإسلامية، فيقول: «أن تكون

---

(١) نظرية الإسلام السياسية: ٣١ ـ ٣٣.

(٢) الخلافة والملك: ١٩.

(٣) المصدر: ٢١.

الحاكمية فيها [اي في الدولة الإسلامية] لله وحده إلىٰ حد يتفق والنظرية الثيوقراطية (اللاهوتية)، إلاّ انّ سبيل الدولة في تنفيذ هذه النظرية يختلف عن الثيوقراطية (اللاهوتية) المعروفة.

فبدلاً من اختصاص طبقة متميزة من الكهنة أو الشيوخ وغيرهم بالخلافة عن الله، وتركيز كافة سلطات الحل والعقد في يديها ـ كما هو المعهود عن السلطات اللاهوتية ـ نجد انّ خلافة الله في الدولة الإسلامية من حظ المؤمنين أجمعين (الذين عاهدوا الله عهداً واعياً صادراً عن ارادتهم علىٰ أن يخضعوا لحكمه ويذعنوا له) داخل حدود الدولة كلها، وانّ سلطات الحل والعقد النهائية في يديهم على نحو جماعي»[1].

وعندما يريد أن يتحدث عن الديمقراطية يقول: «انّه لا يمكن لأيّ عاقل أن يعارض الديمقراطية، ولا يمكنه القول بانّه يجب أن يكون هناك حاكم ملكي أو أرستقراطي، أو ايّ نوع آخر من انواع الحكم»[2].

ويقول ايضاً: «انّنا نعارض سيادة فرد أو أفراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة، أكثر من معارضة المتحمسين للديمقراطية الغربية، ونؤكد المساواة في الحقوق، وتكافؤ الفرص أكثر من تأكيد أنصارها، ونحارب كل نظام يكبت الحريات، فلا يبيح حرية التعبير أو التجمع أو العمل، أو يضع العراقيل في سبيل الأفراد لاختلافهم في الجنس أو الطبقة أو أصل الولادة...

فإذا كانت الديمقراطية الغربية تعتبر هذه الأمور جوهرها وروحها، فإنّه لا خلاف بينها وبين ديمقراطيتنا الإسلامية... نحن نؤمن بحاكمية الله تعالىٰ، ونقيم نظام حكمنا علىٰ فكرة الإستخلاف أو النيابة، وهي نيابة ديمقراطية في جوهرها وروحها، يتم فيها انتخاب الخليفة أو الرئيس أو الأمير وفق رأي الجماهير وبإرادتهم الحرة، كما يتم

---

(١) المصدر: ٣٤.

(٢) المسلمون والصراع السياسي الراهن: ١٠٨.

فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشورىٰ كذلك، وهم الذين لهم الحق المطلق في نقد تصرفات الحكام ومحاسبتهم»[1].

نعم تفترق الدولة الإسلامية عن الديمقراطية، ويشير إليه المودودي قائلاً: «انّ هناك فرقاً جوهرياً بينها وبين الديمقراطية الغربية، هو انّ فكرة الديمقراطية الغربية تقوم علىٰ مبادئ الحاكمية الشعبية، امّا في خلافة الإسلام الديمقراطية، فالشعب يسلّم بحاكمية الله، ويجعل سلطاته محدودة بحدود قانون الله وبرضاه ورغبته»[2].

«وهي [أى الدولة الإسلامية] تتفق ومبادئ الديمقراطية في ضرورة أن تتكون الحكومة أو تتغير أو تسير برأي الشعب، إلاّ انّ الشعب ليس مطلق العنان فيها بحيث يكون قانون الدولة ومبادئ حياتها، وتخطيط سياستها الداخلية والخارجية، وكافة طاقاتها ومصادرها تابعاً لهواه ومزاجه وتميل معه حيث يميل، وانّما ينضبط هوى الشعب ويستقيم بقانون الله ورسوله... فتسير الدولة في طريق محدد مرسوم ليس في استطاعة هيئتها التنفيذية أو التشريعية أو القضائية، أو حتىٰ في استطاعة الشعب بأكمله أن يغيّره، اللهم إلاّ إذا قرّر الشعب نفسه نقض العهد والخروج عن دائرة الإيمان»[3].

نعم انّ المودودي كغيره من المفكرين يتأسف علىٰ زوال الدولة الإسلامية، ويقول تعريضاً بمعاوية الذي جعل الخلافة ملكاً عضوضاً: «باختصار، كلّ ما يميّز الحكومة الدنيوية عن الحكومة الدينية بدأ وكأنّه داء عضال انشب أظفاره في حكومة المسلمين بعد عام ٦٠ هـ..»[4].

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة: ٣٦ ـ ٣٨.

(٢) الخلافة والملك: ٢١.

(٣) المصدر: ٣٤.

(٤) المصدر: ٢٠٥.

[٣]
الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي

يقول الإستاذ مصباح اليزدي في تعريف الديمقراطية: «انّ التعريف اللفظي للديمقراطية عبارة عن حكومة الناس أو حكومة الشعب، والمراد من ذلك انّ الناس لهم الحق في التدخل في أمور الحكومة، سواء من جهة التشريع والتقنين أو تنفيذ القوانين، وسائر الشؤون السياسية للمجتمع، وليس لغيرهم الحق في وضع القوانين وتنفيذها أو التدخل في ذلك»(١).

وعلى هذا الأساس فإنّه يقسّم الديمقراطية إلىٰ ثلاثة أقسام ويقول: «وعلى هذا فللديمقراطية ثلاثة معان:

١ ـ الديمقراطية بمعنىٰ التدخل المباشر للناس في أمر الحكومة، حيث جرى تطبيق مثل هذه الحكومة في مدة قصيرة في أحد مدن اليونان في الماضي وانقرضت بعد ذلك.

٢ ـ تدخل الناس في أمر الحكومة بواسطة انتخاب الوكلاء والنواب، كما هو المعمول في الدول الحديثة وحتى في دولتنا هذه.

٣ ـ المعنىٰ الثالث للديمقراطية أن تكون جميع شؤون الحكومة سواء في التقنين أو التنفيذ منفصلة عن الدين، يعني انّ شرط كون الحكومة ديمقراطية هو فصلها

---

(١) نظرية سياسى اسلام ١: ٢٩١.

عن الدين»[1].

القسم الأوّل كما أشار إليه قد انقرض من ساحة المجتمعات البشرية، رغم انّ بعض الدول تسعى لاحيائه، إذاً فمحلّ البحث هو القسم الثاني والثالث، ونبدأ من القسم الثالث.

يقول الإستاذ مصباح اليزدى في تعريف القسم الثالث: «في هذه الأيّام طرحت الديمقراطية بمعنىٰ أخص، بحيث انّ النظام السياسى لا يكون ديمقراطياً الاّ إذا فُصل عن الدين، فعندما يقال: انّ الحكومة الفلانية ديمقراطية، أو انّ الدولة الفلانية تدار بشكل ديمقراطي، فالمقصود من ذلك انّ الدين في هذا المجتمع ليس له أيّ تدخل في ادارة المجتمع، والمنفّذين للقانون والمقنّنين لا ينبغي لهم أن يسمحوا للدين بالتدخل في شؤونهم.

وطبعاً فمثل هذا الاسلوب والمنهج الديمقراطي لا ينفي الدين أساساً، ولكنّه يمنعه من التدخل في الأمور السياسية والإجتماعية، ولا يجيز لمنفّذي القانون أن يتحدثوا عن الدين في مقام تنفيذ القانون، ولا يجوز أن يكون ايّ قانون وأيّ حكم صادر علىٰ أساس الأحكام والقيم الدينية، وفي الواقع فانّ هذا النظام الديمقراطي يبتني علىٰ العلمانية، وفصل الدين عن السياسة والمسائل السياسية والاجتماعية تماماً»[2].

«انّ الديمقراطية الغربية وليدة تفكر فصل الدين عن السياسة، ولا يمكن أن تلتقي مع الإسلام أبداً، لأنّه كما تقدم انّ الغرب في البداية افترض عدم تدخّل الدين في القضايا السياسية والحكومية، ثمّ اضطروا بعد ذلك إلىٰ اعطاء حق الحكومة بيد الشعب حتىٰ لا يقعوا في وادي الدكتاتورية...

ولكن الإسلام ليس كالمسيحية أبداً، فلا شك في انّ الإسلام يهتم بجميع

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٩٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٩٣.

أبعاد وجوانب الحياة البشرية، والنصوص الدينية من القرآن، وسنة النبي، وسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام مليئة بالتعاليم والأحكام الإجتماعية والسياسية والحكومية، فهل انّ مثل هذا الإسلام يجيز لنا أن نكون عباداً لله في المسائل الفردية، ولكنّه في المسائل الإجتماعية نكون عباداً للناس؟»[1].

وبعد ذكر هذه المقدّمة يستفاد من كلامه انّ الديمقراطية الغربية غير مقبولة بدليلين:

الدليل الأوّل: انّ ادارة المجتمع تقتضي تصرفات واسعة في حياة الأفراد... والحكومة يجب أن تأخذ بنظر الإعتبار المصالح والمفساد الواقعية حين وضعها للقوانين وتنفيذها، وتطلب من الناس العمل علىٰ وفقها، فلو انّ بعض الأفراد أو المجموعات لم يطيعوا القانون، فبامكان الحكومة اجبارهم والزامهم على الطاعة، ولها الحق في معاقبتهم... فالكلام هنا في انّ أكثرية الناس من أين لهم الحق في الحكومة علىٰ جميع الناس؟[2].

والخلاصة انّه علىٰ ضوء الفكر الإلهي، فانّ جميع أفراد البشر هم عبيد لله تعالىٰ، وحق الحكومة منحصر بالله تعالىٰ، فعلى هذا ليس لأيّ فرد من أفراد البشر حق الحكومة علىٰ أيّ فرد آخر... فحكومة بعض الأفراد علىٰ الآخرين بدون اذن من الله يعتبر غصب وغير مشروع، وبدون اذن الهي لا يمكن أن يكون لأحد الحق في القدرة السياسية والحكومة علىٰ الناس[3].

الدليل الثاني: انّ وضع القانون في الأصل مختص بالله تعالىٰ الذي اوجد وخلق جميع الناس، ورزقهم وأنعم عليهم من مواهبه ونعمه المادية

---

(١) پرسش‌ها وپاسخ‌ها ١: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) حقوق وسياست در قرآن: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٠، ٢١١.

والمعنوية، ولا يكون لأيّ انسان الحق في وضع القانون للناس إلاّ في الموارد التي لم يضع الله تعالىٰ قانوناً فيها، وقد أذن له في وضع القانون[1].

اذاً فالسبب في رفض الديمقراطية هو انّ الديمقراطية أوّلاً: تعطي حق الحكومة للناس، وثانياً: ترىٰ انّ حق التقنين من شؤون الناس ايضاً.

فالنتيجة لذلك انّ الديمقراطية لو كان المراد منها شرعيّة كل قانون يضعه الناس واعتبار وجوب تنفيذه، فانّ هذا المفهوم مخالف للدين قطعاً، لانّه في نظر الدين انّ حق الحاكمية والتشريع مختص بالله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، فالله تعالىٰ هو الذي يعلم جميع المصالح والمفاسد للإنسان والمجتمع، وله الحق في التشريع والتقنين للإنسان....

فعلى هذا فلو كان المقصود من الديمقراطية وحكومة الشعب اعطاء القيمة والاعتبار لرأي الناس في مقابل رأي الله تعالىٰ، فهذا المفهوم غير معتبر أبداً... فاحترام واعتبار رأي الناس في مقابل الحكم الإلهي هو في الحقيقة اعراض عن التوحيد، وقبول الشرك الجديد في العالم المعاصر، ويجب الوقوف أمام هذا الشرك الجديد[2].

انّ أيادي الإستعمار في الدول الإسلامية، يهدفون إلىٰ ادارة جميع الدول الإسلامية بهذا الشكل من الديمقراطية، يعني عدم السماح للدين بالتدخل في أمور الدولة والحكومة سواء في جانب التقنين أو التنفيذ[3].

اما الديمقراطية المطلوبة والصحيحة في نظر الإستاذ مصباح، هي القسم الثاني منها، حيث يقول: «ان المفهوم الثاني من الديمقراطية مقبول

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢٠.

(٢) پرسش‌ها وپاسخ‌ها ١: ٤٠ ـ ٤١.

(٣) نظرية سياسى اسلام ١: ٢٩٥.

بشروط... فمن جهة يجب رعاية واحترام القيم والأحكام الإسلامية، وأن لا يكون لأيّ مشرّع ومقنّن حق المخالفة مع القوانين القطعية للإسلام، وهذا هو الأصل في الاسلام، ولذلك فنحن نقبل الديمقراطية مع حفظها لهذا الأصل[1].

إنّ ما ينبغي توضيحه أكثر هو انّ مسألة الديمقراطية في البعد التنفيذي، أو في الموارد التي لم يضع الإسلام لها قانوناً ثابتاً ودائمياً، فانّ الإسلام أجاز لجهاز الحكومة المشروعة أن تضع القوانين في هذه الدائرة التي يعبّر عنها المرحوم الشهيد الصدر بمنطقة الفراغ، وتكون هذه القوانين في اطار مباني وتعاليم الإسلام[2].

انّ دور الشعب في البناء الحكومي من الناحية النظرية والمشروعية، هو انّ أفراد الشعب يعملون علىٰ التحقيق والبحث عن الشخص اللائق في وضع أو تنفيذ القوانين، ثمّ يدلون برأيهم له، فرأي الناس هذا بمثابة الإقتراح علىٰ القائد الديني، وفي الواقع هو نوع من العهد مع وليّ الفقيه، بانّه إذا فوّض إليه أمر رئاسة الجمهورية فعليهم الإطاعة... فهذه هي نظرية الحكومة الإسلامية، ولا تتنافىٰ مع المعنىٰ الثاني للديمقراطية أبداً[3].

ويقول في مكان آخر: انّ دور الناس في الحكومة قابل للبحث في جنبتين: أحدها في اعطاء المشروعية للحكومة الإسلامية، والآخر في عينيّة هذه الحكومة.

وقد اتفق جميع علماء الإسلام علىٰ انّ مشروعية حكومة رسول الله ﷺ كانت من الله تعالىٰ، يعني انّ الله تعالىٰ أعطاه حق الحكومة، وليس لرأي

---

(١) المصدر نفسه ١: ٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه: ١: ٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٩٩.

الناس ونظرهم أيّ دور لمشروعية هذه الحكومة، ولكن في دائرة تحقق وتطبيق حكومة النبي، فانّ رأي الناس وتأييدهم له الدور الأساس، يعني انّ النبي الاكرم ﷺ لم يعمل في توكيد حكومته علىٰ الناس بالاستفادة من الجبر والقوة، بل انّ المسلمين بأنفسهم بايعوا النبي طواعية وقبلوا بحكومته كذلك.

وفي زمان الغيبة فانّ مشروعية الحكومة هي من شؤون الله تعالىٰ لا من قبل آراء الناس، ودور الناس في زمن الغيبة ينحصر في عينيّة الحكومة لا مشروعيتها(١).

وقد تقدم انّ الناس لا يعطون المشروعية لحكومة الفقيه، بل انّ رأيهم ورضاهم يؤدّي إلىٰ ايجاد مثل هذه الحكومة... فالناس يرجعوا إلىٰ الخبراء كما يرجع الحاكم إلىٰ البيّنة، يعني انّهم يختارون الخبراء في الدين كيما يأخذوا بكلامهم بعنوان الحجة الشرعية، وبهذا التحليل تكون الإنتخابات ممهّدة للكشف عن القائد لا انّها تعطيه المشروعية.

ونحن نعتقد انّ هذا النظام يجب ان يقوم علىٰ أساس الإرادة التشريعية الالهية، ورضى الله تعالىٰ واذنه في الأمور المختلفة.

فأيّ تحرّك باتجاه وضع القانون، أو تنفيذه في حق الآخرين، أو تصرف في الأراضي والغابات، والجبال والبراري، واستخراج المعادن من قبيل البترول، والغاز، والذهب، والنحاس، وأمثال ذلك، فمثل هذه الأعمال والتصرفات يجب أن تكون صادرة باذن ومجوّز، وفي التصور الإسلامي فالمجوّز لهذه التصرفات هو اذن الله تعالىٰ... فحكم الله مطاع في جميع الموارد، امّا رأي الناس فله اعتبار في ما لو لم يتعارض مع الدين، وعلىٰ أساس هذه المباني فانّ المشروعية

---

(١) پرسش‌ها وپاسخ‌ها ١: ٢٠ ـ ٢١.

الدينية هي المحور، ولها امتياز واولوية علىٰ المقبولية في نظر الناس[1].

ويرىٰ الإستاذ انّ الفائدة من الإنتخابات رغم انّها لا تؤثر علىٰ مستوى اعطاء المشروعية للنظام، يكمن في فائدتين:

١ ـ انّها تبعث علىٰ مشاركة الناس في ايجاد الحكومة الدينية، وبالتالي تعمل على جذب حماية الناس، والتفافهم حول هذا النظام الذي أوجدوه بآرائهم.

٢ ـ انّ الإمام الراحل بتأكيده علىٰ أهمية دور الناس ومشاركتهم، في الحقيقة سلب السلاح من الخصوم، حيث انّ الأعداء كانوا يريدون إظهار النظام الإسلامي بثوب الإستبداد، وانّه نظام فردي استبدادي، ولكن عندما يقوم هذا النظام علىٰ آراء الشعب، وتكون آراء الناس فيه معتبرة، فانّ الاعداء سوف لا يجدون منفذاً للطعن فيه[2].

وخلاصة الكلام انّه إذا كان المقصود من الديمقراطية هي انّ الناس في اطار الأحكام الالهية والقوانين الشرعية يقررون مصيرهم، فانّ هذا التعبير غير مخالف للدين، فالميزان رأي الشعب ما دام لم يخرج عن اطار القوانين الالهية، ولم يخالف المباني الشرعية، ولكن في غير هذه الصورة فانّ رأي الناس لا اعتبار له اطلاقاً[3].

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) المصدر نفسه ١: ٤١.

[٤]
الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

يرىٰ الاستاذ الجوادي الآملي انّ النظام الديمقراطي يقوم علىٰ أساس الشرك، ولذا لا ينبغي قبوله، ولكنّه يقبل بالنظام الديمقراطي في مكان آخر بشروط. امّا القسم الأوّل فيقول فيه:

«البعض يتصور انّ الحكومة الإستبدادية فقط تقوم علىٰ أساس الشرك، ولكن الاعلام المسموم للاجانب أدّى إلىٰ أن ينظر الناس بنظر القبول إلىٰ النظام الديمقراطي ويروا انّه نظام عادل، ولكن كما انّ الإيمان له درجات ومراتب، فانّ الشرك له دركات مختلفة أيضاً، فرغم انّ الإستبداد أو الدكتاتورية أحد أبرز مراتب ودركات الشرك، ولكن هذا لا يعني انّ النظام الديمقراطي غير مشرك»[(١)].

وطبعاً العمدة في دليله علىٰ انّ النظام الديمقراطي يقوم على أساس الشرك، اعتماده على الناس في حق التقنين، يقول:

«التوحيد الخالص هو الذي يقوم علىٰ انّ الحق في التقنين منحصر بالله تعالىٰ... ولتوضيح هذا الكلام نستشهد بآية من القرآن الكريم، يُبحث فيها عن يوم القيامة وظهور بطلان نظر المشركين في عبادتهم للأصنام، حيث يخاطبونهم بقولهم:

---

(١) فلسفة حقوق بشر: ١١٦.

﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾[1] فهذه الآية تدلّ علىٰ انّ كلّ نظر تؤخذ فيه ألوهيّة الله تعالىٰ في عرض واحد مع المخلوقات فهو نظر شركي...

فلو كانت هناك نظرية ترىٰ انّ الطبيعة والفطرة والعقل وأمثالها هي مصدر القانون بذاتها، أي بأن تحلّ محل الله تعالىٰ وتكون معه في عرض واحد، فهي رؤية شركية، وطبعاً يجب الإنتباه إلىٰ انّ بعض الموارد كتشخيص الحسن والقبح الذاتي، فانّ العقل يكون فيها حجة من حجج الله تعالىٰ، ولكن مرجع هذه الحجة في الحقيقة هو الكشف عن الوحي الإلهي»[2].

ثم إنّه يقول في بيان الديمقراطية المرفوضة والمقبولة: «الديمقراطية في القانون بهذا المعنىٰ تقوم علىٰ أساس انّ الإنسان يرىٰ نفسه غير محتاج الى القانون الالهي، أو انّه مجاز في تغيير الأحكام الالهية، فهذا المعنىٰ يتناقض مع التوحيد والتديّن الخالص، فلو انّ أحداً عمل علىٰ تغيير الأحكام القطعية للدين مثل الصلاة والصوم برأيه أو رأي الآخرين، فمثل هذا الأمر حتىٰ لو تم بإسم الديمقراطية فإنّه مردود وباطل.

أما الديمقراطية في دائرة تنفيذ الأحكام وايضاً في الموضوعات، تكون بمعنىٰ انّ جميع الأحكام الالهية سواء في العبادات، أو المعاملات، أو في الحدود والديات مقبولة، ولكن كيفية تطبيقها علىٰ الموضوعات، وكيفية ادارة الحكومة والنظام، وسائر الأمور الاجتماعية والإقتصادية والثقافية وامثالها، لابدّ أن تكون بنظر اكثرية الناس، ومثل هذه الديمقراطية غير مخالفة للتوحيد ولذا تكون مقبولة»[3].

ثم انّ الاستاذ الآملي علىٰ مستوى المقارنة بين نظرية ولاية الفقيه والديمقراطية يقول: «انّ النظام الولائي هو أحد أنواع الديمقراطية الخاصة، وحكومة

---

(١) الشعراء: ٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ١١٧ ـ ١١٨.

(٣) ولايت فقيه: ٥١٥.

الشعب الخاصة، ولتوضيح خصوصياتها لابدّ من توضيح مختصر:

١ ـ انّ نظام ولاية الفقيه يجمع في دائرته جميع حسنات ومزايا الديمقراطية، وفي نفس الوقت محفوظ من قبائحها وشرورها، ففي النظام الديمقراطي نرىٰ انّ الناس يتواجدون في الميدان، ولهم الحق في الإنتخاب، وبعد التأمل والتدبر والتفكر ينتخبون المسؤول الأعلى أو يقرّرون القوانين، فجميع هذه الأمور موجودة في نظام ولاية الفقيه.

ومن جهة أُخرىٰ فانّ ضعف ونقص النظام الديمقراطي انّما في كونه يسترفد قوانينه من الآداب والرسوم والأفكار البشرية، فأفراد البشر العاديين يفكرون ويقرّرون وضع قانون، وأحياناً يجوّزون بعض الأمور التي يستقبحها عقل الإنسان السليم...

اما في النظام الإسلامي وفي نظام ولاية الفقيه، فانّ محور التقنين هو الوحي الالهي، وقانون هذا النظام مأخوذ من القرآن والعترة الطاهرة، والحاكم الإسلامي يدير الدولة علىٰ أساس هذا القانون الإلهي المعصوم من الخطأ، واحياناً يكون نفس الحاكم معصوماً ايضاً، واحياناً أُخرىٰ يكون عادلاً غير معصوم، كما هو الحال في نواب الإمام الخاصين أو العامين.

٢ ـ في النظام الديمقراطي هناك حرية كاذبة للإنسان، لأنّه يرىٰ نفسه متحرّراً من قيود واحكام الشريعة الالهية، ولكن في النظام الإسلامي فانّ حرية الإنسان تتزامن مع مسؤوليته أمام الله تعالىٰ، فالإنسان المسلم حرّ بالنسبة إلىٰ غير الله تعالىٰ، ومثل هذه الحرية يحصل عليها الإنسان من طريق العبودية لله تعالىٰ»[1].

---

(١) المصدر نفسه: ٥١٣.

[٥]
الدكتور محمد ضياء الدين الريس*

يعترف الدكتور الريس بوجود التماثل بين الإسلام والديمقراطية، ولكن مع هذا يعتقد انّ وجوه الإختلاف بينهما تغلب، أو هي اهم من وجوه التماثل.

قال: «يرىٰ كثير من الباحثين في العصر الحديث ـ ولا سيّما في البلاد الإسلامية ـ انّ هناك تشابهاً أو تطابقاً بين الإسلام والديمقراطية... فلا شك في انّ الباحث يستطيع أن يجد دعائم كثيرة صحيحة يمكن أن يستند إليها هذا الرأي.

فبين الإسلام والديمقراطية أوجه تشابه أو تطابق عديدة، ولكن القول بهذا انّما يعبر فقط عن بعض الحقيقة. امّا الحقيقة الكاملة فهي انّ بينهما من التخالف مثل ما بينهما من التوافق، بل ربما كان الأقرب إلىٰ الصواب أن نقول انّ وجوه الخلاف تغلب، أو هي أهمّ من وجوه التماثل... إنّه ليس فقط بين الإسلام ـ من الوجهة السياسية ـ والنظام الديمقراطي أوجه تشابه، بل انّ أهمّ ما تحتوى عليه الديمقراطية من عناصر، وأفضل ما تتميز به من صفات، يشتمل عليه الإسلام»(١).

ثم يشرح الدكتور الريس هذه الأفضلية قائلاً: «فان كان يُراد بالديمقراطية انّها... حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب، فهذا المعنىٰ متمثل

(*) استاذ ورئيس قسم التاريخ الاسلامي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

(١) النظريات السياسية الإسلامية: ٣٧٨.

ولا شك في نظام الدولة الإسلامية. وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يقرن بها عادة من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة، مثل مبادئ المساواة أمام القانون، وحرية الفكر والعقيدة، وتحقق العدالة الإجتماعية وما إلىٰ ذلك... فلا شك في انّ كل تلك المبادىء متحققة، وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام.

اما إن كان المراد من الديمقراطية... تحقق مبدأ فصل السلطات، فهذا ظاهر في النظام الإسلامي، فالسلطة التشريعية هنا مودعة في الأُمّة كوحدة، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة، فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة أو اجماع الامة أو الإجتهاد، وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه، والإمام ملزم ومقيّد به، وما الإمامة في الحقيقة إلاّ رئاسة السلطة التنفيذيّة، والقضاء مستقل أيضاً لأنّه لا يحكم وفقاً لرأي الحاكم أو الرئيس، وانّما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة»[1].

ثم يبدأ المؤلف بذكر أهم الفوارق بين الديمقراطية والإسلام، فيقول:

«أهم الفوارق بين الديمقراطية والإسلام:

١ ـ انّ المراد بكلمة (شعب) أو (أُمّة) في الديمقراطية الحديثة... إنّه شعب محصور في حدود جغرافية، ويعيش في اقليم واحد... اى انّ الديمقراطية مقترنة لا محالة بفكرة القومية أو العنصرية وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية، ولا كذلك الإسلام، فالامة عنده... كلّ من اعتنق فكرة الإسلام من ايّ جنس أو لون أو وطن، فهو عضو في دولة الإسلام.

٢ ـ انّ اهداف الديمقراطية الغربية الحديثة هي أغراض دنيوية أو مادية... ولكن أغراض النظام الإسلامي بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من اهمية... تجمع إلىٰ جانبها اغراضاً روحية، بل انّ الاغراض الروحية هي الأُولىٰ وهي الأساس وهي الأسمى... فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلىٰ

---

(١) المصدر: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

الآخرة على انّها الغاية، وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله.

٣ ـ انّ سلطة الأُمّة في الديمقراطية الغربية مطلقة، فالامة ـ حقاً وعلى الاطلاق ـ هي صاحبة السيادة... ولكن في الإسلام ليست سلطة الأُمّة مطلقة هكذا، وانّما هي مقيدة بالشريعة»(١).

اما بالنسبة إلى شكل النظام الإسلامي فيقول: «ما دمنا قد أثبتنا انّ الإسلام لا يتطابق مع ايّ من النظم... فليس الحاكم إذاً هو صاحب السيادة، لانّ الإسلام ليس (اوتوقراطية)، ولا رجال الدين الالهة لأنّه ليس (ثيوقراطية)، ولا القانون وحده لأنّه ليس (نوموقراطية)، ولا الأُمّة وحدها لأنّه ليس (ديمقراطية) بهذا المعنى الضيق، وانّما الجواب الصحيح انّ السيادة فيه مزدوجة، فالسيد أمران مجتمعان ينبغي أن يظلاّ متلازمين... هذان الأمران هما: ١ ـ **الأُمّة ٢ ـ القانون أو شريعة الإسلام**.

فالامّة والشريعة معاً هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية، فالدولة الإسلامية إذاً نظام فريد خاص بالاسلام لا يصح القول بانّه يتطابق مع ايّ النظم المعروفة، فانّ كان لابدّ من استعمال لفظ ديمقراطية.. فيمكن أن يوصف هذا النظام على وجه تقريبي بانّه ديمقراطية انسانية، عالمية، دينية، اخلاقية، روحية ومادية معاً، أو يجوز أن تجتمع كل هذه الصفات في تعبير موجز فيقال: انّها هي الديمقراطية الإسلامية»(٢).

---

(١) المصدر: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

(٢) المصدر: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

[٦]
الدكتور محمد عمارة*

انّ اطروحة الدكتور عمارة للنظام السياسي الإسلامي مبتنية على نظرية «الخلافة الإسلامية»، حيث يقول:

«الخلافة الإسلامية نظام مدني محقق لمقاصد الهية، ومتميّز عن النظم الدينيّة الكهنوتية، وعن النظم المدنية التي لا تعبر عن المقاصد الالهية من الدولة والسلطة...»(١).

«ونحن نستطيع أن نقول: انّ جوهر فلسفة النظام الإسلامي، يتمثل في نظرية الخلافة الإسلامية التي تحقق مبادئ ومقاصد الاستخلاف الالهي للإنسان في حمل أمانات العمران، فالله سبحانه وتعالىٰ قد استخلف الإنسان لعمران الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(٢) لانّ هذا الإنسان دون المخلوقات الأُخرىٰ، قد حمل امانة الاختيار والمسؤولية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّماوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾(٣).

(*) باحث ومفكر مصري وداعية اسلامي.

(١) سقوط الغلو العلماني: ٧٨.

(٢) البقرة: ٣٠.

(٣) الأحزاب ٧٢.

فكان حمله لأمانات إلعمران اختياراً، وكان قيامه بهذا العمران اختياراً لا تسخيراً... ولذلك اقتضى اللطف الإلهي تقويم مسيرة الإنسان على طريق الاستخلاف بالنبوات والرسالات والشرائع السماوية، منذ بدء الرسالات وحتى ختامها بمحمد عليه الصلاة والسلام.

فمن الله: الوحي بالشريعة الالهية، التي تمثل بنود عقد وعهد الإستخلاف، ومن الإنسان الخليفة: النظام والدولة والمؤسسات.

فالله هو مصدر التكليف بالحق، والأُمة مستخلفة عن الله في اقامة هذا الحق، وهي تقيم الخلافة ـ الدولة، والنظام... والعامل لدى الأُمّة جميعاً محكومون بالشريعة الالهية التي تمثل بنود عقد وعهد الإستخلاف»(١).

ويقول أيضاً: «فهي الخلافة الإسلامية، النظام الجامع بين: **١ ـ الله ٢ ـ والأُمة ٣ ـ ودولة الخلافة**، ولذلك تميّز ويتميّز نظام الخلافة الإسلامية عن النظامين اللذين عرفتهما الحضارة الغربية للدولة.

فأحدهما وهو الذي ادعى أصحابه الحكم بالتفويض الإلهي قد قام على: **١ ـ الله ٢ ـ والدولة**، ولا ذكر فيه ولا سلطان للامة.

وثانيهما وهو النظام العلماني قد قام على: **١ ـ الأُمّة ٢ ـ والدولة**، ولا ذكر فيه ولا سيادة لحدود الله وشريعته في تدبير سياسة الإجتماع البشري والعمران الانساني.

فالخلافة الإسلامية هي النظام المدني الذي تلتزم دولته بسيادة الشريعة (الله) وسلطة الأُمّة (الإنسان)، متميزة عن دولة الكهانة التي غابت فيها الأُمّة، وعن الدولة العلمانية التي تحررت من الشريعة وانقلبت من حدود الله»(٢).

---

(١) هل الإسلام هو الحل: ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) سقوط الغلو العلماني: ٧٩.

ثم انّ الأساس لإقامة العمران عند الدكتور عمارة هو مبدأ الشورىٰ، يقول: «فالشورى مبدأ وفريضة الهيّة لتحقيق أقصى ما يستطيع أن يحققه الإنسان من المشاركة في اقامة العمران وتقويم الإجتماع»(١).

ويقول ايضاً: «هكذا تأسّست وتميّزت الشورىٰ الإسلامية في الحياة والنظم الإسلامية:

١ ـ فلسفة الإجتماع والعمران الإسلامي في الاسرة، والمجتمع، والدولة.

٢ ـ وإطارها وميدانها كلّ ما لم يقض الله فيه قضاء حتماً والزاماً للإنسان، ممّا ترك له كخليفة عن الله في عمران هذا الوجود.

٣ ـ والامة فيها وبها هي مصدر السلطة والسلطان في سياسة الدولة، وتنظيم المجتمع، وتنمية العمران.

٤ ـ وهذه الأُمة ـ في تنظيم هذه الشورىٰ ـ تختار مؤسساتها، المكوّنة من أهل الذكر والعلم والفقه بالأحكام وبالواقع معاً، فالمشاركة في الشورىٰ للامة، وتمثيلها والنيابة عنها يقومان بواسطة المؤسسات»(٢).

إذاً يبتني نظام الخلافة الإسلامية علىٰ مبدأ الشورىٰ، لكن المشكلة في هذا الزمان تكمن في موقف الشورىٰ من الديمقراطية الغربية، وذكر أوجه الخلاف والوفاق بينهما، وفي هذا الصدد يقول الدكتور عمارة:

«وإذا كانت هذه هي الشورىٰ الإسلامية، الفريضة التي لابدّ من تحويلها الى فلسفة حياة للاجتماع والنظام الإسلامي، فانّ هناك قضية برزت من خلال الاحتكاك الحضاري بين الإسلام وامته، وبين الفكر الغربي وتجاربه في العصر الحديث، وهي مشكلة موقف الشورىٰ الإسلامية من الديمقراطية الغربية...

---

(١) هل الإسلام هو الحل: ٦٦.

(٢) المصدر: ٨١.

ولتبيان الموقف الإسلامي من هذه القضية، فلابدّ من التمييز بين فلسفة الديمقراطية الغربية، وبين آلياتها وخبرات مؤسساتها.

فالديمقراطية نظام سياسي اجتماعي غربي النشأة، عرفته الحضارة الغربية في حقبتها اليونانية القديمة، وطوّرته نهضتها الحديثة والمعاصرة وهو يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين في حقوق المواطنة وواجباتها، وعلى مشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظّم الحياة العامة، وذلك استناداً إلىٰ المبدأ القائل بأنّ الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، فالسلطة في النظام الديمقراطي هي للشعب، بواسطة الشعب، لتحقيق سيادة الشعب ومقاصده ومصالحه.

اما النظام النيابي الذي ينوب فيه نواب الأُمّة المنتخبون عن جمهور الأُمّة للقيام بمهام سلطات التشريع، والرقابة والمحاسبة لسلطات التنفيذ في الدولة، فهو عبارة من آليات الديمقراطية.

وإذا كان البعض يضع الشورىٰ الإسلامية في مقابلة الديمقراطية ـ سواء بالتسوية التامة بينهما أو بالتناقض الكامل بينهما ـ فانّ هذا الموقف ليس بالصحيح اسلامياً، فليس هناك تطابق بينهما باطلاق، ولا تناقض بينهما باطلاق، وانّما هناك تمايز بين الشورىٰ وبين الديمقراطية، يكشف مساحة الاتفاق ومساحة الإختلاف بينهما.

فمن حيث الآليات والسبل والنظم والمؤسسات والخبرات التي تحقق المقاصد والغايات في كلّ من الديمقراطية والشورىٰ، فانّهما تجارب وخبرات انسانية ليس فيها ثوابت مقدسة... والخبرات التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، والتي أفرزت النظام الدستوري والنيابي التمثيلي عبر الانتخابات، هي خبرات غنيّة وثروة انسانية، لا نعدو الحقيقة إذا قلنا انّها تطوير لما عرفته حضارتنا الإسلامية مبكراً من آليات البيعة وتجاربها.

اما الجزئية التي تفترق فيها الشورىٰ الإسلامية عن الديمقراطية الغربية،

فهي خاصة بمصدر السيادة في التشريع ابتداء.

فالديمقراطية تجعل السيادة في التشريع ابتداء للشعب والامة... امّا في الشورىٰ الإسلامية فانّ السيادة في التشريع ابتداء هي لله سبحانه وتعالىٰ، تجسّدت في الشريعة التي هي وضع الهي، وليست افرازاً بشرياً ولا طبيعياً... وما للإنسان في التشريع هي سلطة البناء علىٰ هذه الشريعة الإلهية، والتفصيل لها، والتقنين لمبادئها وقواعدها واصولها، والتفريع لكلّيّاتها.

وكذلك لهذا الإنسان سلطة الإجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة باطار الحلال والحرام الشرعي... وفي هذا الجانب يتمثّل الفارق والخلاف بين الديمقراطية الغربية وبين شورىٰ الإسلام.

وكما أخذ المسلمون منذ عهد الفاروق عمر عن الفرس والرومان تدوين الدواوين وغيرها من النظم والتجارب والآليات، دون أن يأخذوا الشريعة والقانون والمذاهب والفلسفات، فكذلك علىٰ حركة الاحياء والتجديد الإسلامي أن تصنع في العلاقة بين الشورىٰ الإسلامية وبين الديمقراطية الغربية، فلا حرج من الأخذ بالنظم والآليات التي تحقق فلسفة الإسلام في الشورىٰ والتشريع، وهي الفلسفة المؤسسة علىٰ نظرية الإسلام في الخلافة والإستخلاف، والتي تجمع بين سيادة الشريعة ـ التي هي وضع الهي ثابت ـ وبين سلطة الإجتهاد الإسلامي في فقه المعاملات وسنّ القوانين، علىٰ حين تتأسّس فلسفة الديمقراطية الغربية علىٰ العلمانية، التي تعزل الدين عن أن يكون حاكماً في شؤون الإجتماع والعمران ومنها التشريع والتقنين»[1].

---

(١) المصدر: ٨٢ ـ ٨٥.

[٧]
الشيخ مرتضىٰ المطهّري

لقد تحدث الشهيد المطهري عن الحكومة والسياسة وقيادة المجتمع ضمن الكثير من كتبه ومؤلفاته، ولكنّه مع الأسف لم يجد الفرصة لتدوين مجموعة سياسية كاملة ومستقلة، ولذا فلابدّ من البحث عن رأيه حول الديمقراطية ضمن مجموعة من آثاره ومؤلفاته.

انّ نظرية الشهيد المطهري المتعلقة بالسياسة والمديرية تقوم علىٰ أساس تعرّفه واطلاعه علىٰ النظريات الحقوقية والإجتماعية الجديدة، وتطبيقها علىٰ الفكر الإسلامي، والنظرة الكونية في الفكر الالهي.

إنّ أحد المباني الحقوقية للشهيد المطهري هو العلاقة الغائية بين الحق وذي الحق، يعني: «بين الإنسان وبين الشيء الآخر، حيث توجد علاقة خاصة تسمّى باسم الحق، بحيث انّه إذا أُخذ منه ذلك الشيء قيل عنه انّه قد سُلب حقه»[1].

ويقول الشهيد المطهري بالنسبة إلىٰ الحقوق الطبيعية للإنسان: «في نظر القرآن الكريم، وقبل أن يقوم الإنسان بفعالية من نوع معين، وقبل أن يُرسل الله تعالىٰ شريعته ودينه إلىٰ الناس بواسطة الأنبياء، كانت هناك نوع من العلاقة والارتباط بين الإنسان ومواهب الطبيعة، فهذه المواهب هي للإنسان وحق للإنسان، كما يقول تعالىٰ:

---

(١) بيست گفتار: ٦٥.

﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1] أو ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي ٱلأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَاتَشْكُرُونَ﴾[2] »[3].

«انّ في المنطق الإلهي فكلّ شخص في هذا العالم له حق علىٰ العالم والكائنات بالقوة، وجميع الأفراد هم أبناء الطبيعة والعالم، ولهم حق علىٰ أبيهم وأُمهم»[4].

ويقول الشيخ المطهري بالنسبة إلىٰ الحقوق الإجتماعية للإنسان: «انّ أفراد البشر من جهة الحقوق الإجتماعية الغير عائلية، أي من جهة الحقوق التي يحصل عليها الفرد في المجتمع الكبير خارج محيط الأُسرة بالنسبة إلىٰ الأفراد الآخرين، هي حقوق متساوية ومتشابهة، يعني انّ الحقوق الأوّلية الطبيعيّة للأفراد تجاه بعضهم البعض متساوية ومثل الحقوق التي للآخر.

فالجميع لهم الحق في الإستفادة من مواهب الطبيعة، وكذلك لهم الحق في العمل، والحق في المشاركة في الحياة، والحق في اختيار المناصب والمقامات الإجتماعية، والسعي للتعلّم، وتحصيل العلم بطرق مشروعة...

ولكن لماذا كان جميع الأفراد متساوين في الحقوق الطبيعية الأوّلية الإجتماعية؟ لانّ النظر في احوال البشر والمشاهدات تثبت انّ جميع أفراد البشر لن يخلقوا بطبيعتهم في طبقات مختلفة، أحدهم رئيس والآخر مرؤوس، ولن يولد أحد من البشر عاملاً أو معلماً أو ظابطاً أو جنديّاً أو وزيراً.

فهذه المزايا والخصوصيات هي جزء من الحقوق المكتسبة للناس، يعني انّ

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الأعراف: ١٠.

(٣) المصدر نفسه: ٦٧.

(٤) يادداشتهاى استاد مطهرى ٣:٢٣٨.

الأفراد وفي ضمن لياقاتهم واستعدادهم وأعمالهم، يجب أن يحصلوا عليها من المجتمع، والمجتمع بدوره وطبقاً لقانون اعتباري وتعاهد ضمني، يسمح للأفراد بنيل هذه المقامات»[1].

وعلىٰ أساس هذه النظرية نفهم جيداً كما يقول الشهيد، انّ الكثير من المسائل الحقوقية يمكن أن ترتبط بالاحساسات ورغبات الناس، ولكن ماذا يعني هذا؟ مثلاً انّ الأكثرية القريبة من جميع الناس لهم مطالبات اجتماعية في زمن معين، وهذه المطالبات توجد لهم حقوقاً معيّنة، ولو فرضنا بعد مائة عام تبدلت مطالبات الناس، أي طلبوا شيئاً آخر بدلاً من طلبهم القديم فحقهم هو هذا المطلب الجديد.

مثلاً لو فرضنا انّ الناس أرادوا في زمن معين نوعاً من الحكومة الإستبدادية، فبما انّ الناس أرادوا ذلك، إذاً فمن حقهم أن يحصلوا علىٰ مرادهم، ولكن بعد مضيّ مائة عام وتبدل أفكار الناس أرادوا الحكومة الدستورية بدل المستبدة، فهذه كلّها من المسائل الحقوقية وتابعة لارادة الناس، والناس في مطالباتهم لا يتبعون مطلباً واحداً، فلذلك إذا تبدل مطلبهم ومرادهم فلا مانع من ذلك[2].

وعلى أساس هذه الرؤية نواجه مشكلة في تفسير امامة المعصومين وقيادتهم، ولذلك يرىٰ الشهيد المطهري انّنا لا ينبغي أن نخلط بين مسألة الإمامة ومسألة الحكومة، ويقول: بأنّ هذا الخلط والاشتباه تكرّر كثيراً في هذا الزمان، فعندما تستعمل لفظة (الإمامة) ينصرف الذهن إلىٰ مسألة الحكومة، في حين انّ مسألة الحكومة هي من فروع مسألة الإمامة وأحد امتداداتها الصغيرة جداً، فلا

---

(١) نظام حقوق زن در اسلام: ١٤٥.

(٢) مسألهٔ شناخت: ١٩٩.

ينبغي الخلط بين هذين الأمرين.

ففي الفكر الشيعي هناك عقيدة الإمامة، وأحد شؤون الإمام هو الحكومة، وطبعاً مع وجود الإمام المعصوم لا محلّ ولا معنىٰ لحكومة شخص آخر، كما أنّه مع وجود النبي الأكرم لا معنىٰ لحكومة شخص آخر[1].

ومن مجموع كلام الشهيد المطهري يستفاد هذه النقطة، وهي انّ الإمامة لها ثلاث شؤون:

١ ـ الرئاسة العامة والزعامة السياسية.

٢ ـ المرجعية الدينية.

٣ ـ الولاية المعنوية، ووجود الإنسان الكامل في كل زمان.

وفي نظر المطهري انّ الإمام فوق الحكومة، والحكومة كما رأينا هي من الفروعات الصغيرة للامامة، ولو لم يكن الشأن الثاني والثالث للامام، وكانت الإمامة منحصرة في الحكومة الظاهرية، ففي هذه الصورة يكون كلام أهل السنة أكثر مقبولية وجاذبية:

«إذا أخذنا مفهوم الإمامة بهذه الصورة الساذجة، وجعلناها مترادفة مع الحكومة، وقلنا انّ الإمامة هي الحكومة، ففي ذلك الوقت نرىٰ انّ جاذبية كلام أهل السنة أكثر من قول الشيعة... ولكن المسألة ليست بهذه السطحية والسذاجة، ففي المجموع فانّ ما نقول به نحن الشيعة انّ مسألة خلافة الإمام عليّ وسائر الأئمة هي مستندة علىٰ النص، وهي فرع لمسألة أخرىٰ أهم وتعتبر الأساس لهذه المسألة»[2].

وكما تقدّم انّ المسألة الإساسية هي المرجعية الدينية، ووجود الإنسان الكامل في كل زمان، إذاً فرأي الشهيد المطهري حول الإمامة في الدائرة

---

(١) مجموعة آثار ٤: ٨٥٨ ـ ٨٥٦.

(٢) امامت ورهبرى: ٧٠.

الحقوقية، هو أنّه لو لم يكن للامام ذانك الشأنان الأساسيان، فانّ الحكومة يجب أن تكون من شؤون الناس، ولكن من أجل وجود ذينك الشأنين الأساسين، فانّ الزعامة السياسية يجب أن تنحصر في الإمام المعصوم أيضاً.

ولذا يرىٰ انّ ما ورد في القرآن في مسألة قيادة الأُمّة، هو بحث فوق القيادة والحكومة السياسية، فالقيادة المتعارفة والسائدة في اذهان الناس لا تتجاوز حدود القيادة في المسائل الإجتماعية، ولكن يقصد القرآن من القيادة مضافاً الى القيادة الإجتماعية هي القيادة المعنوية، يعني قيادة الناس وهدايتهم إلىٰ الله تعالىٰ، وهذا المقام في غاية الدقة والحساسية، وأكثر خطورة ودقة من القيادات الاجتماعية(١).

اما كيف نحلّ مسألة الحكومة في فترة غيبة المعصوم عليه السلام ؟

يقول الشهيد المطهري في الإجابة عن هذا السؤال: «في زمن غيبة صاحب الزمان ليس هناك مورد لمقولة الإمام المعصوم الحاضر المبسوط اليد... فمسألة الحكومة حينئذٍ مسألة أُخرىٰ، وهنا يجب أن يقال: ما هو مصير الحكومة؟ وهل انّ الحاكم يجب أن يكون فقيهاً جامعاً للشرائط، أو ليس بالضرورة أن يكون كذلك؟ هل انّ الحاكم يجب ان ينتخب من قبل الناس؟»(٢).

ومع الأسف فانّ الشهيد المطهري لم يذكر رأياً دقيقاً في هذا المجال، ولكن يمكن اقتباس نظره من موارد مختلفة من كلماته وكتبه، فرغم انّه من القائلين بولاية الفقيه، ولكننا لا نتمكن من تشخيص دائرة حق حاكمية ولي الفقيه في نظره، وانّها هل تكون بالنص أو بانتخاب الناس ؟ ولذا نستعرض بعض كلماته في هذا المجال، ونترك الاستنتاج للقارئ.

---

(١) امدادهای غیبی (مقالة مدیریت ورهبری): ١١٠.

(٢) امامت ورهبری: ٨٠.

يقول: «هل انّ تعيين الحكام يكون بالنص وللأبد، أو من اختيارات الناس؟ وبعبارة أُخرىٰ: ما هو المنهج الأصلي للقوة الحاكمة؟ هل إنّها للناس أو لله تعالىٰ أو الطبيعة، بمعنى انّ الطبيعة تفرز من بين أفراد البشر بعض الأشخاص الذين يمتازون بصفات معينة دون الآخرين كما هو الحال في النحل.

ومن الواضح انّ القسم الأخير غير صحيح، ولكن يمكن أن يتصور البعض انّ نظر الشيعة هو اعتبار الأصل الثاني، وامّا في نظر أهل السنة فالأصل الأوّل هو الصحيح، يعني انّ الناس هم المنشأ والمنبع الأصلي للقانون، ولكن هذا الكلام غير صحيح»(١).

وفي مكان آخر ولدى التحقيق في الأقوال المختلفة في حق الحكومة، يطرح الشهيد المطهري نظرية أهل السنة، ويرىٰ انّها قابلة للتطابق مع الفقه الشيعة بتغيير طفيف، ويقول:

«انّ وضع القانون الكلي هو الهي بالدرجة الأُولىٰ، ولكن تعيين الحاكم لوضع القوانين الجزئية، والحكم علىٰ طبق المصالح، واصدار الأوامر، فانّه من شؤون الناس ومن حقوقهم [من قبيل أصل البيعة وأصل الشورىٰ] هو نظرية أهل السنة. والشرط في الحاكم علىٰ الأكثر أن تتوفّر فيه العدالة والسياسة، لا الفقاهة والفلسفة.

فالنظرية المذكورة قابلة للتطابق مع الفقه الشيعي مع الأخذ بنظر الاعتبار التفاوت بين عصر الحضور وعصر الغيبة، والتفاوت بين ضرورة الفقاهة والعدالة للحاكم، ولكن المنتخبين امّا أن يكونوا جميع الفقهاء ـ نوع من الحكومة الارستقراطية ـ أو انّ انتخابهم نظير انتخاب مرجع التقليد من اختيارات عامة الناس ـ نوع من الديمقراطية»(٢).

---

(١) يادداشتهاى استاد مطهرى ٣: ٢٨٦.

(٢) پيرامون جمهورى اسلامى: ١٥٤.

النظرية السياسية للشهيد المطهري «الجمهورية الإسلامية» مع اشراف «وليّ الفقيه» حيث يعتقد المطهري في توضيح مفهوم الجمهورية الإسلامية:

«انّ كلمة الجمهورية تعيّن شكل الحكومة، وكلمة الإسلامية تعيّن محتواها، ونحن نعلم انّ الحكومات في العالم سواء في الماضي أو الحاضر كانت لها أشكال مختلفة... وأحد هذه الحكومات هي الحكومة العامة الشعبية، يعني الحكومة التي يكون فيها حق الإنتخاب لجميع الناس...

مضافاً إلىٰ انّ هذه الحكومة هي حكومة مؤقتة، يعني أنها تتبدل في كل عدة سنوات مرة واحدة، أى انّ الناس إذا أرادوا فبامكانهم انتخاب الحاكم الفعلي مرة ثانية، أو احياناً للمرة الثالثة والرابعة إلىٰ حيث يسمح لهم الدستور، وإذا لم يرغبوا في ذلك انتخبوا شخصاً آخر أفضل منه... وبهذا فالجمهورية الإسلامية تعني الحكومة التي تقوم في شكلها العام علىٰ أساس انتخاب عامة الناس لرئيس الحكومة لمدة محدودة، ومحتواها يكون الإسلام»(١).

وحول اشراف الفقيه يقول أيضاً: «انّ ولاية الفقيه ليست بمعنىٰ انّ الفقيه يجب أن يكون علىٰ رأس الدولة، ويحكم هو علىٰ مستوىٰ العمل، فانّ دور الفقيه في احدى الدول الإسلامية أي الدولة التي اختار فيها الناس الإسلام بعنوان عقيدة للايديولوجية، والتزموا وتعهدوا به، فانّ دور الفقيه هو دور الايديولوجية والعقيدة لا دور الحاكم، ووظيفة المنظّر للإيديولوجية هو الاشراف علىٰ الاجراء الصحيح والسليم لها، فالفقيه يشرف علىٰ صلاحية مجري القانون، والذي سيكون رئيساً للدولة، ويشرف علىٰ وظائفه وأعماله التي تكون ضمن الايديولوجية الإسلامية.

لم يكن تصوّر الناس في الزمن السابق ـعصر المشروطةـ وكذلك تصوّر الناس في هذا العصر عن ولاية الفقيه بمعنىٰ انّ الفقهاء هم الحاكمون علىٰ الدولة،

---

(١) المصدر نفسه: ٨٠.

والذين يمسكون بزمام الأمور وادارة الحكومة، بل انّ تصوّر الناس علىٰ طول القرون والاعصار عن ولاية الفقيه، هو انّ صلاحية أيّ حاكم من حيث قابليته وصلاحيته لاجراء القوانين الوطنية الإسلامية، يجب أن تكون مورد قبول وتأييد الفقيه في المجتمع الإسلامي، الذي يرتبط به الناس بدين الإسلام»(١).

وفي الخاتمة نصل إلىٰ نظر الشهيد المطهري الذي يتعلّق بالديمقراطية حيث يقول: «في الإسلام كما تعلمون هناك حرية فردية وديمقراطية، غاية الأمر مع فارق بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي.

اذا قلنا بأنّ ميول الإنسان ورغباته هي المنشأ والأساس للحرية والديمقراطية، فسوف نشاهد ما هو موجود في هذا الزمان في عهد الديمقراطية الغربية.

وفي النقطة المقابلة لهذا النوع من الديمقراطية والحرية، هو الديمقراطية الإسلامية، فالديمقراطية الإسلامية مبتنية علىٰ أساس حرية الإنسان، ولكن هذه الحرية لا تتلخّص في حريّة الشهوات، وطبعاً فالاسلام دين تهذيب النفس ومقاومة الشهوات، ولكن ليس بمعنىٰ قتل الشهوات، بل أن يكون الدين هو الحاكم علىٰ الشهوات والمسلّط عليها.

ففي نظر الإسلام انّ الحرية والديمقراطية لابدّ أن تبتني علىٰ أساس التكامل الانساني للإنسان، يعني انّ الحرية هي حق الإنسان بما هو انسان، الحق الناشئ من القابليات الإنسانية للإنسان، لا الحق الناشيء من أهواء الأفراد ورغباتهم النفسية، فالديمقراطية في الإسلام تعني الإنسانية المتحرّرة، والحال انّها في المصطلح الغربي بمعنىٰ الحيونة المتحررة»(٢).

وفي النتيجة انّ الجمهورية الإسلامية تحت إشراف الفقهاء لا تتنافى

---

(١) المصدر نفسه: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ٩٩ ـ ١٠٤.

اطلاقاً مع الديمقراطية، لانّ أُصول الديمقراطية لا تستوجب مطلقاً أن لا يكون للمجتمع عقيدة وايديولوجية حاكمة، فنحن نرىٰ انّ الأحزاب التي ترتبط عادة بايديولوجية معيّنة، لا ترىٰ انّ هذا ينافي أُصول الديمقراطية، بل تعدّه من افتخاراتها[1].

وعندما نتحدّث عن الجمهورية الإسلامية، فبشكل طبيعي سيكون الحديث ضمناً عن الحرية وحقوق الأفراد والديمقراطية[2].

الشهيد المطهري يذكر في كتابه «جاذبة عليّ ودافعته» فصلاً تحت عنوان ديمقراطية عليّ، يقول فيه:

«انّ سلوك أميرالمؤمنين مع الخوارج كان في منتهى درجة الديمقراطية والحرية، فقد كان خليفة واولئك كانوا رعيته، فكان يستطيع أن يسلك معهم بكلّ سلوك ممكن، ولكنّه لم يأمر بسجنهم أو بضربهم بالسياط، وحتى انّه لم يقطع راتبهم الشهري من بيت المال، وكان ينظر إليهم مثل بقية الأفراد...

وكان الخوارج يظهرون عقيدتهم في كل مكان بحرية، وكان الإمام وأصحابه يواجهونهم ويناقشونهم في عقيدتهم بمنتهى الحريّة، وكان الطرفان يتحاوران بلغة الإستدلال، ونقض دليل الآخر بدليل مثله، ولعلّ هذا المقدار من الحرية لم يكن له سابقة في العالم، بأن تسلك حكومة مع مخالفيها بهذه الدرجة من الديمقراطية»[3].

وننهي حديثنا هذا عن كلام الإستاذ الشهيد بكلماته هذه حيث يقول:

«في الاعصار الجديدة كما نعرف قامت نهضة في اروبا ضد الدين، واتسعت بشكل

---

(١) المصدر نفسه: ٨٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٣) جاذبه ودافعه عليّ: ١٢٩.

وبآخر إلىٰ خارج العالم المسيحي، ولكن كان اتجاه هذه النهضة إلىٰ الجانب المادي، وعندما نبحث عن علل وجذور هذا الأمر، نرىٰ انّ ذلك يعود إلىٰ عدم قدرة المفاهيم الكنسيّة في استيعاب الحقوق السياسية للأفراد.

انّ رجال الكنيسة وكذلك بعض الفلاسفة الأُروبيين قرّروا نوعاً من الإرتباط الوهمي بين الإعتقاد بالله من جهة، وسلب الحقوق السياسية وتثبيت الحكومات الاستبدادية من جهة أُخرىٰ، وطبعاً افترضوا وجود نوع من الإرتباط الإيجابي بين الديمقراطية وحكومة الشعب علىٰ الشعب، وبين إنكار وجود الله والالحاد.

فقد افترضوا انّه امّا أن نقبل بوجود الله ونعتقد به، ونقول بأنّ حق الحكومة من شؤون الله تعالىٰ، وقد فوّضه إلىٰ أفراد معيّنين من دون أن يكون لهم امتياز علىٰ الآخرين، أو الحاد وانكار وجود الله ليكون لنا الحق في تقرير المصير.

ومن وجهة نظر سيكولوجية، فانّ أحد موجبات الإنحسار الديني هو انّ أولياء الدين تصوّروا وجود تضاد بين الدين وبين أحد الحاجات الطبيعية للإنسان، وخاصة بعد ظهور هذه الحاجة علىٰ مستوى الأفكار العامة والرأي العام.

ففي الوقت الذي وصل فيه الإستبداد والدكتاتورية إلىٰ أقصىٰ غايتها في اروبا، وكان الناس عطاشىٰ لفكرة انّ حق الحكومة من شؤون الناس، فانّ الكنيسة أو أتباع الكنيسة، أو بالاعتماد علىٰ أفكار الكنيسة، طرحوا هذا الفكر بانّ الناس ليس لهم في شأن الحكومة سوىٰ التكليف لا الحق، وهذا بنفسه كان كافياً لقيام المتعطشين للحرية والديمقراطية ضد الكنيسة، بل ضد الدين وضد الله بشكل عام»[1].

---

(١) سيرى در نهج البلاغه: ١١٩ ـ ١٢٠.

[٨]
الشيخ محمد مهدي شمس الدين

انّ للشيخ شمس الدين رأيين حول الديمقراطية ، فهو مع نقده لها يرىٰ فيها ايجابيات ايضاً ، فيقول:

«للنّظام الديمقراطي وجه بشع وعليه مآخذ كثيرة لا شك فيها، وقد تعرّض لذكرها باحثون سياسيون كثيرون، ولكن لا شك أيضاً في وجود ايجابيات في هذا النظام إذا وضعت الضمانات الكافية لسدّ الثغرات التي تتيح الإستغلال السيّء الذي عرض له نقاد هذا النظام.

فهذا النظام يتيح تداول السلطة بصورة سلمية تجنب المجتمع التوترات الأمنية والسياسية، ويجعل من السلطة موضوعاً للتجربة، حيث يمكن نقدها وتبديلها»(١).

ويشرح عن تبدّل رأيه حولها والسبب في ذلك قائلاً: «لقد كنّا... نرىٰ انّ الديمقراطية منافية للإسلام مطلقاً، من دون فرق بين كونها وسيلة للتشريع، وبين كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة، ودون فرق بين مرحلة ما قبل غيبة الامام الثاني عشر عليه السلام الكبرىٰ وبين ما بعدها.

ولكنّنا الآن نرىٰ التفصيل بين فترة ما قبل الغيبة الكبرىٰ، فلا مشروعية

---

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ٢٣٤.

للاسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم، ولا شرعية لمن يتم اختياره على أساسه في مقابل المعصوم، وبين فترة ما بعد الغيبة الكبرىٰ، قلنا في المسألة رأي آخر يرتكز علىٰ مبانانا الفقهي في مسألة ولاية الأُمّة علىٰ نفسها»(١).

ويقول أيضاً عن هذه النظرية: «لقد وفقنا الله تعالىٰ لكشف فقهي في هذا المجال لا نعرف ـ في حدود اطلاعنا ـ من سبقنا إليه من الفقهاء المسلمين، والحمدلله والشكر له علىٰ كلّ نعمة ظاهرة وباطنة. انّ نظريتنا الفقهيّة السياسية لمشروع الدولة تقوم علىٰ نظرية ولاية الأُمّة علىٰ نفسها»(٢).

مع انّ الشيخ شمس الدين وعد بالبحث التفصيلي عن هذه النظرية في كتاب مستقل، لكن هذا الكتاب لم يطبع لحدّ الآن ـ أو لم نطلع عليه ـ مع هذا سنحاول العثور علىٰ خلاصة هذه النظرية من سائر كتبه.

يعتقد الشيخ شمس الدين انّ: «في الإسلام الحاكمية المطلقة علىٰ الكون والعالم هي لله تعالىٰ، لا شريك في ربوبيته وحاكميته وولايته، ولا ولاية لأحد غيره ـ أولاً وبالذات ـ علىٰ الإطلاق... وكلّ ولاية أُخرىٰ لمن دون الله تعالىٰ فلابدّ من دليل قطعي يدلّ عليها»(٣).

«فكلّ من يمارس سلطة علىٰ المجتمع من خلال تشكيل الدولة، لا تكون سلطته شرعية ما لم يكن مأذوناً بممارسة السلطة من قبل الله تعالىٰ مباشرة أو بالواسطة، فلابدّ من إثبات هذا الإذن الالهي بممارسة السلطة علىٰ المجتمع بدليل معتبر شرعاً»(٤).

---

(١) المصدر: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) الفقيه والدولة ـ فؤاد ابراهيم (حوار مع الشيخ شمس الدين): ٤٣٤.

(٣) نظام الحكم والإدارة: ٣٩٤.

(٤) المصدر: ٣٩٥.

«امّا صيغة «ولاية الأُمّة علىٰ نفسها» فانّ دليل شرعيتها هو الآيات والروايات الدالة علىٰ هذه الولاية من الكتاب والسنة، ومصدر الشرعية المباشر هو الله سبحانه وتعالىٰ، حيث انّ المدعى هو انّ الله تعالىٰ قد جعل للامة الولاية علىٰ نفسها في حال عدم حضور المعصوم... هذا مع الإلتزام باستمرار مرجعية الإمامة المعصومة علىٰ مستوى التشريع من خلال عملية الإجتهاد التي يمارسها الفقيه علىٰ النهج الذي وضعه الأئمة المعصومون، وفصّله الفقهاء والاصوليون وعلماء الحديث»(١).

ويقول في مكان آخر: «نحن نرىٰ انّ مسألة الولاية السياسية (مشروع الدولة) قد مرّ في فترتين: احداهما هي فترة وجود المعصوم نبياً أو اماماً. وفي هذه الفترة التي تنتهي عند الشيعة بالغيبة الكبرىٰ للإمام الثاني عشر عليه السلام، كانت الولاية علىٰ الامة بيد المعصوم بمقتضىٰ النصوص القرآنية التي دلّت علىٰ ولاية النبي والأئمة المعصومين.

وعلىٰ هذا الأساس فلم يكن لأحد ولاية شرعية علىٰ الحكم السياسي بمعزل عن الإمام المعصوم عليه السلام ومن دون اذنه، هذا علىٰ مذهب الشيعة، أو بمقتضى النصوص التي دلّت علىٰ ولاية النبي عند أهل السنة، الذين لا يلتزمون مبدأ الإمامة المعصومة بعد النبي صلى الله عليه وآله.

ثانيهما بعد الغيبة الكبرىٰ للإمام الثاني عشر عند الشيعة، حيث انتهى عهد الولاية المعصومة الظاهرة علىٰ الأُمّة. وليس في الأدلة الشرعية بحسب ما نرىٰ دلالة علىٰ ما ذهب إليه أصحاب نظرية «ولاية الفقيه العامة» من انّ هذه الولاية اعيد انتاجها من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وأُسندت إلىٰ الفقيه.

نحن نقول: انّ الغيبة الكبرى علّقت ولاية الإمام المعصوم العملية الفعلية الى حين الظهور، واستعادت الأُمّة ولايتها علىٰ نفسها التي ثبتت لها بموجب الايات المحكمة

---

(١) المصدر: ٤١٠.

في الكتاب العزيز التي نصّت على: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضَهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾(١) وما ورد في السنة ممّا يدلّ على ذلك...

ويبدو لنا انّ عدم انتباه الفقهاء القدماء والمعاصرين إلى هذه المسألة، هو نتيجة لكونهم محكومين بنظرية العصمة والولاية المعصومة التي يرون انّها مستمرة من خلال ولاية الفقيه، وما ركز في اذهانهم من انّ الناس في الشريعة الإسلامية ليس لهم من أمرهم شيء، على قاعدة الآية المباركة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُّبِيناً﴾(٢).

فهم يعتبرون انّ الإنسان في الإسلام مسلوب الاختيار فيما يتعلق بصنع وضعه الدنيوي في التنظيم السياسي (الدولة)، وممارسة خلافته على الأرض من خلال هذا التنظيم.

ولكننا نعتبر انّ الإنسان بمقتضى الأدلة الشرعية يملك مصير نفسه في كل شيء ما عدا ما ورد النص عليه في كتاب الله والسنة التي دلّ الدليل على حجيتها.

ففي عصر وجود المعصوم عليه السلام وظهوره لا ريب في الولاية له، ولا ولاية لأحد في شأن الحكم إلاّ بإذنه، وفي عصر عدم وجود المعصوم على نحو ظاهر يمكّن الناس من الاتصال به على النحو المألوف للتواصل، فانّ ولاية المعصوم عليه السلام تكون معلقة عن الفعل والتأثير في حركة الحياة اليومية، وتكون الولاية في هذه الحالة للامة على نفسها»(٣).

وعلى أساس هذا المبنى يرى الشيخ شمس الدين انّ منصب القضاء

---

(١) التوبة: ٧١.

(٢) الأحزاب: ٣٦.

(٣) الفقيه والدولة ـ فؤاد أبراهيم (حوار مع الشيخ شمس الدين): ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

أيضاً من شؤون «ولاية الأُمّة علىٰ نفسها»، فإنّه يستشهد بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ﴾(١) ويقول:

«ويخطر بالبال احتمال نذكره ولا نبني عليه، وانّما للمذاكرة، وهو انّ الخطاب في هذه الآية موجّه إلىٰ الأُمّة، وهذا يقتضي أن القضاء شأن من شؤون ولاية الأُمّة على نفسها في حالة عدم وجود النبي والإمام المعصومعليه السلام، وقد عطف الأمر بالحكم بالعدل علىٰ الأمر برد الامانات إلىٰ أهلها، وهو واجب عام علىٰ كل أحد، وليس من خصوصيات الفقيه الحاكم.

فالقضاء في حال وجود المعصومعليه السلام وظهوره ـ نبيّاً كان أو إماماً ـ لا ولاية للامة عليه، للأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة الدالة علىٰ انّه من جملة مناصب النبوة والإمامة.

وامّا في عصر الغيبة فانّ المعصوم قد بيّن الشروط والضوابط التي تعتبر في من يتصدى للقضاء فيما يسمّى «النصب العام»، وامّا تعيين الفقيه الفلاني لمنصب القضاء، فلابدّ أن يكون باختيار الأُمّة بنحو من انحاء الشورىٰ والإنتخاب، وليس من سلطات الحاكم وليّ الأمر غير المعصوم ذلك، حتىٰ علىٰ القول بالولاية العامة للفقيه فانّ الولاية العامة للفقيه ـ علىٰ القول بها ـ ليست مشرعاً للأحكام، ولا يجعل منه شرعاً للاحكام، فلا تثبت إلاّ فيما ثبت قابليته للتولي، وإذا كان مورد من الموارد غير قابل للتولي لوجود وليّ مخصوص، أو لكونه من شؤون ولاية الامة علىٰ نفسها، فلا ولاية للفقيه عليه قطعاً»(٢).

ثم إنّه يستشهد بمشهورة ابي خديجة الوارد فيها: «ولكن انظروا إلىٰ رجل

---

(١) النساء: ٥٨.

(٢) في الإجتماع السياسي الإسلامي: ١١٩ ـ ١٢٠.

منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فانّي قد جعلته قاضياً»[1]. وكذلك مقبولة عمر بن حنظلة الوارد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فانّي قد جعلته عليكم حاكماً»[2] ويقول بعد ذلك:

«ومجموع ذلك يستفاد منه انّ النصب من قبل الإمام المعصومعليه السلام في عصر الغيبة نصب عام في نطاق صنف الفقهاء الجامعين للشرائط، وامّا تشخيص القاضي من بين هؤلاء في فقيه معين، فيكون من شؤون الجماعة التي يراد نصب القاضي فيها ولها، وتتولّى هذه الجماعة تشخيصه ونصبه عن طريق نظام انتخاب خاص يكون ملائماً لهذه الغاية»[3].

تبيّن لحد الآن انّ أمر الحكومة في زمن غيبة المعصوم ـ بناء على نظرية ولاية الامة على نفسها ـ موكول إلى الناس، والجدير بالذكر انّ هذه النظرية مبتنية على مبدأ الشورى، يقول الشيخ شمس الدين:

«ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة، أهمّ المبادئ الدستوريّة السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصومعليه السلام، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبيصلى الله عليه وآله، لانّ مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب الكريم والسنة، أنّه لا تستقيم شرعية أيّ حكم سياسي لحاكم غير معصوم- ولا تستقيم شرعيّة أيّ تصرف في الشؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشورى.

والشورى ـ في حين كونها أهم المبادئ الدستورية السياسية للحكم والدولة

---

(١) الوسائل ١٨: ٤ صفات القاضي، الكافي ٧: ٤١٢.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٨ ـ ٩٩: الكافي ١: ٦٧ و ٧: ٤١٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٢١.

ـ فانّها من أهم المبادئ المكوّنة لمفهوم الأُمّة، ومفهوم المجتمع السياسي في الإسلام...

انّ الشورىٰ في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام عند الشيعة الإمامية، ومنذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله عند غيرهم من المسلمين، واجبة علىٰ الأُمّة وعلىٰ الحاكم وملزمة لهما، فيجب علىٰ الأُمّة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورىٰ، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورىٰ، وهو ملزم شرعاً باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورىٰ»[1].

ويرىٰ الشيخ شمس الدين انّ النص القرآني القاطع قد دلّ علىٰ تشريع مبدأ الشورىٰ في آيتين محكمتين، أي قوله تعالىٰ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[3]، فيقول:

«ولا شك في انّ المراد بالشورىٰ في الآيتين هو الأمور العامة المتصلة بقضايا الحكم والمجتمع، فانّ النص القرآني علىٰ انّ مورد الشورىٰ هو (الأمر)، ولا شك في انّ المراد منه الشأن العام الذي تزاوله الأُمّة والحاكم، فكلّ ما يتعلق بشؤون المجتمع العامة هو مورد الشورىٰ، ونتائجها ملزمة فيه»[4].

ويضيف قائلاً: «للشورىٰ حدان: أحدهما مورد وجود حكم شرعي ثابت، بنص قطعي تفصيلي في الكتاب والسنة أو بغيرهما من الأدلة، ثانيهما أن لا تخالف نتيجة الشورىٰ حكماً شرعياً ثابتاً في الشريعة.

وفي عدا ذلك فانّ جميع قضايا المجتمع والحكم ممّا ينطبق عليه (الأمر ـ أمر المسلمين) مورد للشورىٰ اللازم اجراؤها، الملزمة نتائجها»[5].

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) الشورىٰ: ٣٨.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

(٤) المصدر: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٥) المصدر: ١٠٩.

ويبقى هنا أمر واحد وهو دور الفقيه بناء علىٰ مبدأ الشورىٰ، ونظرية ولاية الامة علىٰ نفسها، فيقول الشيخ شمس الدين:

«اما نظرية الشورىٰ في رأينا الفقهي «مبدأ ولاية الأُمّة علىٰ نفسها» فلا دور فيها للفقيه (بمعنىٰ انّه يحكم وانّه مصدر للشرعية) ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي.

انّه يتمتع بموقع تشريعي وليس مصدراً للشرعية. ومصدر الشرعية بالنسبة للسلطة وبالنسبة إلىٰ شرعية القوانين في دائرة التنظيم، هو للامة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها، واما في الحقل الذي تشغله احكام الشريعة، والذي يحتاج إلىٰ تشريع فقهي اسلامي، فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدراً للشرعية»(١).

«قلنا انّ الفقيه في الدولة هو مع غيره من الفقهاء يتمتع بصفة الخبير في الحقل الذي تحتاج فيه الدولة إلىٰ تنقيح الحكم الشرعي، وهنا يمكن أن يكون الفقيه واحداً، ولكننا نميل في هذه الحالة إلىٰ تكوين مجامع فقهية خبرويّة، مجامع فقهاء تنظر في القضايا علىٰ أساس الاختصاص العالي بحيث يكون الفقيه مجتهداً مطلقاً بحسب الإصطلاح، ولكنّه يتخصص تخصّصاً عالياً في حقل محدد أو في مجال خاص من حقل محدد.

وتتكون من هؤلاء الفقهاء المختصين مجامع فقهاء ومجالس فقهاء، تحال إليها المسائل التي تحتاج الدولة إلىٰ معرفة أحكامها في القضايا الجديدة الطارئة، أو القضايا التي سبق الافتاء بشأنها ولكن حدثت متغيرات تقتضي اعادة النظر فيها علىٰ ضوء المعطيات الجديدة، هذه حدود سلطة الفقيه علىٰ رأينا.

---

(١) الفقيه والدولة ـ فؤاد ابراهيم (حوار مع الشيخ شمس الدين): ٤٣٤.

للفقيه الولاية وسلطة التصرف فيما يسمّى الأمور الحسبية، وهي الولاية على الأوقاف التي لا وليّ لها، والأيتام الذين لا وليّ لهم، والولاية علىٰ أموال الغائب، والولاية علىٰ الممتنع، وما إلىٰ ذلك ممّا دلّت عليه الأدلة الشرعية ونص عليه الفقهاء، علىٰ خلاف بينهم في بعض المجالات. هذه الولايات ثابتة للفقيه العادل بصرف النظر عن قيام الدولة الدينية الإسلامية، فهي ثابتة له في حالة اللادولة وفي الدولة غير الإسلامية.

اما في حالة قيام الدولة في بلد اسلامي، فانّ ثبوت جميع هذه الولايات الحسبية ربما للفقيه في المجال الذي تحكمه الدولة الإسلامية موضع نظر وتأمّل... انّ بعض هذه الأمور الحسبية يمكن حفظه وادارته من قبل أجهزة الدولة بصورة أفضل ممّا إذا تولاّها الفقيه بنفسه، وذلك من قبيل الولاية علىٰ الأوقاف التي لا وليّ لها في بلد من البلدان، فإذا كانت الدولة الإسلامية قائمة في ذلك، وهي تتولّى حفظ هذه الأوقاف التي لا وليّ لها في بلد من البلدان وتنميتها، فلماذا يتولاّها الفقيه.

وكذلك الحال في اليتيم الذي لا وليّ له، تتولّى الدولة رعايته والإشراف على أمواله ومصالحه، فلماذا يتولّى ذلك الفقيه؟ إذاً الإرادة الشعبية الممثلة بالدولة تشمل كل ما له علاقة بشأن السلطة العامة، والمصالح العامة للمجتمع»[1].

---

(١) المصدر: ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

[٩]
مالك بن نبي*

يرىٰ مالك بن نبي انّ العالم الإسلامي ورث مفهوم الديمقراطية ـ كسائر المفاهيم الغربية ـ نتيجة احتكاكه بثقافة الغرب وحضارته، والأمر المشكل هو جعل هذه المفاهيم في ميزان الإسلام وتقييمها من وجهة نظر دينيّة:

«انّ مشكلة الربط بين هذين المصطلحين هي في نظري المشكلة الأساسية في الموضوع، يجب أوّلاً أن نميز بينهما، وأن نعطي لكليهما ما تستحق شخصيته من التعريف، حتىٰ يتبيّن في ضوء هذا التعريف ايّ قرابة توجد بين المصطلحين»(١).

ومن هذا المنطلق يتساءل مالك بن نبي عن معنىٰ الإسلام ومعنى الديمقراطية، مع اعترافه باحتواء الكلمتين علىٰ مضمون ثري يجب من الناحية العملية تبسيطه إلىٰ أقصى ما يمكن حتىٰ تتيسر المقارنة بينهما.

فالديمقراطية بالمعنى اللغوي هي سلطة الإنسان، والإسلام ـ كما ورد في الحديث ـ الإيمان بالله وحده، والقيام بالصلاة، وأداء الزكاة، والصيام.

فلو أردنا الاكتفاء بهذا التعريف البسيط أدّى ذلك إلىٰ مناقضة بين الاصطلاحين، لانّه: «ايّ وجه مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير سلطة

(*) باحث ومفكر وداعية اسلامي جزائري، توفي عام ١٩٧٣ م.

(١) القضايا الكبرى: ١٣٤.

الإنسان في نظام اجتماعي معين، وبين مفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله تقرير خضوع الإنسان إلىٰ سلطة الله في هذا النظام أو في غيره»[1].

لكن مالك بن نبي لم يرتض بهذه المقارنة البسيطة، حيث اخذت الديمقراطية بالمعنى اللغوي اقتباساً من الثورة الفرنسية، ولذا يقول: «ولكن ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد الديمقراطية، ونحددها دون ربطها مسبقاً بأيّ مفهوم آخر كالاسلام، فننظر إليها علىٰ أعم وجوهها، أي في إطار عمومياتها قبل أن نربط الموضوع بأيّ مقياس مسبق، ففي مثل هذا الاطار... يجب أن نعتبر الديمقراطية من ثلاث وجوه:

١ ـ الديمقراطية كشعور نحو الـ «أنا».

٢ ـ الديمقراطية كشعور نحو الآخرين.

٣ ـ الديمقراطية كمجموعة الشروط الإجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

فهذه الوجوه الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية، أي كل الإستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية كواقع سياسي إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية، وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد.

فهذه الاعتبارات... تدلّ بالخصوص علىٰ انّ الشعور بالديمقراطية مقيّد بشروط معينة لا يتحقق بدونها، وهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، علىٰ خلاف ما كانت تتصوره الفلسفة الرومانتيكيّة في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة، وتتويج لحركة الإنسانيات، وتقدير جديد

---

(١) المصدر: ١٣٦.

لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه وتقديره للآخرين»[1].

ويقول في توضيح طبيعة هذا الشعور: «القانون العام بالنسبة إلىٰ طبيعة الشعور الديمقراطي، سواء في اروبا أو في بلد آخر، هو انّ هذا الشعور نتيجة لاطّراد اجتماعي معين، فهو بالمصطلح النفسي، الحدّ الوسط بين طرفين كل واحد منهما يمثّل نقيضاً بالنسبة للآخر، النقيض المعبر عن نفسيّة وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد من ناحية أُخرىٰ.

فالانسان الحرّ أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحد الإيجابي بين نافيتين، تنفي كلّ واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات: نافية العبودية، ونافية الإستعباد»[2].

اذن لا تكون الديمقراطية تلك المفاهيم السطحية المأخوذة من اشتقاق المفردة، بل «لابد أن نقدر كلّ مشروع يهدف إلىٰ تأسيس ديمقراطية، علىٰ انّه مشروع تثقيف في نطاق امة بكاملها، وعلىٰ منهج شامل يشمل الجانب النفسي، والاخلاقي، والإجتماعي، والسياسي»[3].

ومن هذا المنطلق يبدأ مالك بن نبي بالمقارنة بين الإسلام والديمقراطية ليصل الى نتيجة تفوّق الإسلام علىٰ المنهج الديمقراطي الغربي، فيقول:

«اما الإسلام، فإنّه يمنح قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو اجتماعية، لانّها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[4].

---

(١) المصدر: ١٣٧.

(٢) المصدر: ١٣٩.

(٣) المصدر: ١٤٣.

(٤) الأسراء: ٧٠.

فهذا التكريم يكون ـ اكثر من الحقوق أو الضمانات ـ الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد، طبقاً للشعور الديمقراطي سواء بالنسبة للأنا أم بالنسبة للآخرين، والاية التي تنص علىٰ هذا التكريم تبدو وكأنّها نزلت لتصدير دستور ديمقراطي يمتاز عن كلّ النماذج الأُخرىٰ، دون أن تعبّر عنه نصوص قانونية محدودة.

فنظرة النموذج الاسلامي إلىٰ الإنسان، هي نظرة إلىٰ التكريم الذي وضعه الله فيه، أي نظرة إلىٰ الجانب اللاهوتي فيه، بينما النماذج الأُخرىٰ تمنحه النظرة الى الجانب الناسوتي والجانب الإجتماعي، فالتقويم الإسلامي يضفي علىٰ الإنسان شيئاً من القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية...

فالانسان الذي يحمل بين جانبيه الشعور بتكريم الله له، يشعر بوزن هذا التكريم في تقديره لنفسه وفي تقديره للآخرين، لانّ الدوافع والنزعات السلبية المنافية للشعور الديمقراطي تبددت في نفسه»(١).

ويقول بالنسبة إلىٰ نفي العبودية والاستعباد: «ثم انّ الإسلام الذي وضع في نفسية المسلم هذا التوجيه العام، قد وضع عن طريقه ـ يميناً وشمالاً ـ حاجزين، كي لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الإستعباد.

وهذان الحاجزان مذكوران بالاشارة في آيتين، تذكر الواحدة الهاوية ذات اليمين، والأُخرىٰ تذكر الهاوية ذات الشمال، فيقول عزوجل: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي ٱلأَرْضِ وَلاَ فَسَاداً وَٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾(٢) فهذا الحاجز وضع بكل وضوح علىٰ حافة الإستعباد، حتىٰ لا يقع فيه المسلم.

امّا الحاجز الآخر الذي يحفظه من هاوية العبودية، فهو مذكور في قوله عزوجل:

---

(١) المصدر: ١٤٦.

(٢) القصص: ٨٣.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ ٱلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً * إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَاءِ وَٱلْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُولٰئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوّاً غَفُوراً﴾(١)

ومجمل القول، انّ المسلم محفوظ من النزعات المنافية للشعور الديمقراطي، الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس، وما جعل عن يمينه وشماله من معالم ترشد طريقه حتىٰ لا يقع في وحل العبودية أو وحل الإستعباد»(٢).

ثم انّ مالك بن نبي يعتقد انّ الديمقراطية الإسلامية عاشت أربعين سنة ـ الى انتهاء خلافة الخلفاء الراشدين ـ وفي هذه المدة وضعت الأُصول والاسس للديمقراطية الإسلامية، مثل: حرية العمل والرأي، تأمين الحريات الفردية طبعاً اذا لم تضر بمصلحة المجتمع، عدم استبداد الحاكم بالرأي، توزيع الثروة بصورة صحيحة عبر قانون الزكاة، قانون تحريم الربا وهكذا... فالاسلام يجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الإجتماعية بنحو أتمّ.

يقول: «انّ المبادئ التي قررها الإسلام في المجال السياسي والمجال الإجتماعي، ووضعها في أساس ما يمكن أن نطلق عليه (الديمقراطيه الإسلامية) قد تحققت فعلاً في واقع المسلمين، وقد كان أثرها حقيقياً في سلوك الأفراد في أعمال الحكم»(٣).

---

(١) النساء: ٩٦ ـ ٩٨.

(٢) المصدر: ١٤٧.

(٣) المصدر: ١٦١.

ولكن حدث في العالم الإسلامي حادث منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ، وهو تسلّم معاوية للسلطة: «لا شك انّ عهد معاوية مثلاً كان ـ من الوجهة التي تهمّنا هنا ـ عهد تقهقر الروح الديمقراطي الاسلامي»(١).

وختاماً: «يمكن أن نستخلص من هذه الإعتبارات رأياً، فيما يخصّ مستقبل الديمقراطية في البلاد الإسلامية، فهذه البلاد تمرّ قطعاً بحالة ارهاص تبشر بنهضة الروح الديمقراطية في هذه البلاد، حيث تجري تجارب ديمقراطية ملحوظة.

ولكن هذه المحاولات لا تنجح إلاّ بقدر ما تضع في ضمير المسلم تقويماً جديداً للإنسان، أي بقدر ما تضع في ضميره قيمته وقيمة الآخرين، حتىٰ لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الإستعباد»(٢).

---

(١) المصدر: ١٦٣.

(٢) المصدر: ١٦٤.

[١٠]
الشيخ يوسف القرضاوي*

سُئل الشيخ القرضاوي حينما ذهب إلىٰ الجزائر عن علاقة الإسلام والديمقراطية، وهل انّ الإسلام عدوّ للديمقراطية، وانّ الديمقراطية ضرب من الكفر؟

فأجاب الشيخ عن هذا السؤال وأودعه في كتابه (فتاوى معاصرة)، ونحن نذكر ذلك الجواب ملخصاً من كتاب «الإسلام والديمقراطية» تأليف فهمي هويدي لعدم العثور علىٰ كتاب الشيخ القرضاوي.

قال: «يؤسفنى كلّ الأسف أن تختلط الأمور، ويلتبس الحق بالباطل لدى بعض المتدينين عامة، ولدى بعض المتكلمين باسم الدين خاصة... حتىٰ أصبح اتهام الناس بالكفر أو الفسق ـ علىٰ الأقل ـ أمراً سهلاً علىٰ صاحبه...

والغريب انّ بعض الناس يحكم علىٰ الديمقراطية بانّها منكر صراح، و كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلىٰ جوهرها، وتخلص إلىٰ لبابها، بغضّ النظر عن الصورة والعنوان»(١).

ويقول في تعريف الديمقراطية: «انّ جوهر الديمقراطية ـ بعيداً عن

(*) داعية اسلامي معاصر.

(١) الإسلام والديمقراطية ـ فهمي هويدي: ١٣٥.

التعريفات والمصطلحات الأكاديميّة ـ أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، ألاّ يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألاّ يساق الناس إلىٰ اتجاهات أو مناهج اقتصادية، أو اجتماعية، أو ثقافية، أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل.

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقي التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الإنتخاب، والإستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الاقلية في المعارضة، وحرية الصحافة واستقلال القضاء... الخ.

فهل الديمقراطية ـ في جوهرها الذي ذكرناه ـ تنافي الاسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأيّ دليل من محكمات الكتاب والسنة يدلّ علىٰ هذه الدعوىٰ؟.

الواقع انّ الذي يتأمّل جوهر الديمقراطية يجد انّه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه ولا يرضون عنه، وفي الحديث: «ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً...» وذكر أوّلهم: «رجل أمّ قوماً وهم له كارهون» [رواه ابن ماجة] وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أُمور الحياة والسياسة؟»(١).

ويقول أيضاً في مجال سبق الإسلام لهذه المفاهيم: «انّ الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها، ولكنّه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين وفق اصول دينهم، ومصالح دنياهم، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان، وتجدد أحوال المسلمين.

وميزة الديمقراطية انّها اهتدت ـ خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء ـ إلىٰ صيغ ووسائل تعتبر إلىٰ اليوم

---

(١) المصدر: ١٣٦.

أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلّط المتجبرين.

ولا حجر علىٰ البشرية وعلىٰ مفكريها وقادتها، أن تفكر في صيغ وأساليب أُخرىٰ لعلّها تهتدي إلىٰ ما هو أوفىٰ و أمثل، ولكن إلىٰ أن يتيسر ذلك ويتحقق في واقع الناس نرىٰ لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لابدّ منه لتحقيق العدل والشورىٰ، واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض.

ومن القواعد الشرعية المقررة: انّ ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، وانّ المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعيّنت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد.

ولا يوجد شرعاً ما يمنع اقتباس فكرة أو نظرية أو حلّ عملي من غير المسلمين، فقد أخذ النبيﷺ في غزوة الأحزاب بفكرة حفر الخندق وهو من أساليب الفرس، واستفاد من أسرى المشركين في بدر ممّن يعرفون القراءة والكتابة في تعليم أولاد المسلمين الكتابه برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها»(١).

ويذهب الشيخ القرضاوي إلىٰ انطباق جوهر الإسلام وجوهر الديمقراطية، فيقول: «والذي نريد التركيز عليه هنا هو ما نوّهنا به في اول الأمر، وهو جوهر الديمقراطية، فهو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام إذا رجعنا إليه في مصادره الأصلية، واستمددناه من ينابيعه الصافية، من القرآن والسنة وعمل الراشدين من خلفائه»(٢).

ويقول بالنسبة إلىٰ الحاكمية الالهية: «وقول القائل: انّ الديمقراطية تعني

---

(١) المصدر: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) المصدر: ١٤٢.

حكم الشعب بالشعب، ويلزم منها رفض المبدأ القائل: انّ الحاكمية لله، قول غير مسلّم.

فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وانّما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب، من سلاطين الجور والجبروت... .

وواجب أن أُنبّه هنا علىٰ انّ مبدأ «الحاكمية لله» مبدأ اسلامي أصيل، قرّره جميع الاصوليين في مباحثهم عن الحكم الشرعي وعن الحاكم، فقد اتفقوا علىٰ انّ الحاكم هو الله تعالىٰ، والنبي مبلغ عنه، فالله تعالىٰ هو الذي يأمر وينهى، ويحلل ويحرم، ويحكم ويشرع... .

فحاكمية الله تعالىٰ للخلق ثابتة بيقين، وهي نوعان:

١ ـ حاكمية كونية قدرية، بمعنىٰ انّ الله هو المتصرف في الكون، المدبر لأمره، الذي يجري فيه أقداره، ويحكمه بسننه التي لا تتبدل..

٢ ـ حاكمية تشريعية أمرية، وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي والالزام والتخيير، وهي التي تجلّت فيما بعث الله به الرسل، وأنزل الكتب، وبها شرّع الشرائع... وهذه لا يرفضها مسلم رضى بالله رباً، وبالاسلام ديناً، وبمحمّدﷺ نبياً ورسولاً.

والمسلم الذي يدعو إلىٰ الديمقراطية انّما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، واقرار الشورىٰ والنصيحة، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت إلىٰ كفر بواح، فيه من الله برهان... لا يلزم إذاً من الدعوة الى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلاً عن حكم الله، إذ لا تناقض بينهما»[1].

وهنا اشكال آخر علىٰ الديمقراطية يورده القرضاوي ويجيب عنه،

---

(١) المصدر: ١٤٢ ـ ١٤٤

فيقول: «ومن الأدلة عند هذا الفريق من الاسلاميين على انّ الديمقراطية مبدأ مستورد ولا صلة له بالاسلام، انّها تقوم على تحكيم الأكثرية واعتبارها صاحب الحق في تنصيب الحكام، وفي تسيير الأمور، وفي ترجيح أحد الأمور المختلف فيها.

فالتصويت في الديمقراطية هو الحكم والمرجع، فأيّ رأي ظفر بالأغلبيّة المطلقة المقيدة في بعض الاحيان، فهو الرأي النافذ وربما كان خطأ أو باطلاً، مع انّ الإسلام لا يعتد بهذه الوسيلة ولا يرجح الرأي على غيره لموافقة الاكثرية عليه، بل ينظر إليه في ذاته أهو صواب ام خطأ، فإن كان صواباً نفذ، وإن لم يكن معه إلاّ صوت واحد، أو لم يكن معه أحد، وإن كان خطأ رفض وإن كان معه «٩٩» من الـ «١٠٠».

بل انّ نصوص القرآن تدل على انّ الأكثرية دائماً في صف الباطل وفي جانب الطاغوت، كما مثل في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[1]، ﴿وَمَا أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[2].... كما دلّت على انّ أهل الخير والصلاح هم الأقلّون عدداً، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[3]، ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾[4].

وهذا الكلام مردود على قائله، وهو قائم على الغلط أو المغالطة. فالمفروض انّنا نتحدّث عن الديمقراطية في مجتمع مسلم، اكثره ممن يعلمون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون، ولسنا نتحدث عن مجتمع الجاحدين و الضالين عن سبيل الله.

ثم انّ هناك اموراً لا تدخل مجال التصويت، ولا تعرض لأخذ الأصوات عليها، لانّها من الثوابت التي لا تقبل التغيير، إلاّ إذا تغير المجتمع ذاته ولم يعد مسلماً.

---

(١) الأنعام: ١١٦.

(٢) يوسف: ١٠٣.

(٣) سبأ: ١٣.

(٤) ص: ٢٤.

فلا مجال للتصويت في قطعيات الشرع، وأساسيات الدين، وما علم منه بالضرورة، انّما يكون التصويت في الأمور الإجتهادية التي تحتمل اكثر من رأي، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها...

وقول من قال: انّ الترجيح انّما يكون للصواب وإن لم يكن معه أحد، وأما الخطأ فيرفض ولو كان معه (٩٩ من المائة)، انّما يصدق في الأمور التي نص عليها الشرع نصاً ثابتاً صريحاً يقطع النزاع ولا يحتمل الخلاف، أو لا يقبل المعارضة، وهذا قليل جداً... .

اما القضايا الإجتهادية ممّا لا نص فيه، أو فيه نص يحتمل أكثر من تفسير، أو يوجد له معارض مثله أو أقوى منه، فلا مناص من اللجوء إلىٰ مرجح يحسم به الخلاف، والتصويت وسيلة لذلك عرفها البشر وارتضاها العقلاء ومنهم المسلمون، ولم يوجد في الشرع ما يمنع منها بل وجد في النصوص ما يؤيّدها»(١).

ويقول ختاماً: «وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي نستطيع فيها أن ندعو إلىٰ الله والى الإسلام، كما نؤمن به دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق»(٢).

ثم انّ فهمي هويدي يتساءل انّ الإسلاميين هل يقبلون بتداول السلطة مع غيرهم؟ ويجيب بانّ اكثر المشتغلين بالعمل السياسي في العالم الثالث يحفظون جيداً كل أبواب فقه الوصول إلىٰ السلطة، ولكن ادراكهم لفقه تركها دائماً عند درجة الصفر.

ويقول فهمي هويدي في الختام: «ألقيت ذلك السؤال السابق علىٰ شيخنا

---

(١) المصدر: ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٢) المصدر: ١٤٨.

الدكتور يوسف القرضاوي في حوار خاص، فكان ردّه انّ الإسلاميين إذا ما استطاعوا كسب أصوات الناس وثقتهم وهم خارج السلطة، ثمّ فقدوا تلك الثقة بعد ما تولّوا السلطة، وتمكنوا من أدواتها في الانجاز والإصلاح، وفي وسائل التبليغ والاعلام التي تملكها، فذلك يعني انّ ثمة قصوراً شديداً في أدائهم، ينبغي أن يتحملوا المسؤولية عنه، وأن يتركوا السلطة لغيرهم ممن أولاهم الناس ثقتهم، في هذه الحالة ـ اضاف الشيخ القرضاوي ـ فانّ الإسلاميين ينبغي أن يبدأوا الطريق من اوّله، ويعودوا إلى مرحلة الدعوة التي تسبق مرحلة الدولة»[1].

---

(١) المصدر: ١٧٠.

خلاصة الآراء والرأي المختار

يمكن تقسيم الأقوال التي مرّت بالنسبة إلىٰ الإسلام والديمقراطية، الى قسمين كلّيّين: القسم الأوّل يبحث عمّن يعتقد بانّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم من شؤون الله واختياراته، والقسم الثاني يبحث عمن يعتقد بانّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم شأن من شؤون الناس وهم الذين ينتخبون شخصاً لتدبير أمورهم.

ويمكن تصوير الأقوال التي مرّ ذكرها كالتالي:

الحكومة
- سيادة الله تعالىٰ:
  - ١ ـ زمن حضور المعصوم هو الحاكم
  - ٢ ـ زمن عدم حضور المعصوم:
    - ١ ـ نظرية ولاية الفقيه المطلقة (رأي بعض العلماء)
    - ٢ ـ تفويض هذا الحق من قبل الله تعالىٰ الى الناس (رأي بعض الفقهاء ـ رأي جميع أهل السنة)
- سيادة الناس:
  - ان الحكومة للناس سواء في زمن حضور المعصوم أم في غيبته

ونقول في توضيحه:

١ ـ سيادة الله تعالىٰ:

انّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم تابع لله تعالىٰ بدليلين:

الف: انّ العقل يحكم بانّ تأسيس الحكومة، بحيث يلزم علىٰ جميع الناس متابعتها، لا يجوز إلاّ لمن كان مالكاً لجميع أمور الناس، بحيث يعدّ ايّ تصرف في أمورهم تصرفاً فيما هو له وملكه، وهذا لا يكون إلاّ لله تعالىٰ المالك لجميع الكائنات، فلذا لا تحق الحكومة لأحد غيره تعالىٰ، وكل حكم بدون إذنه يكون غصباً وغير مشروع، فالله ـ بحكم العقل ـ لابدّ وأن يعين الحاكم بنفسه.

ب: يبتني التوحيد الخالص علىٰ انّ حق التقنين لله تعالىٰ فقط، ولا يحق لأحد غيره التقنين والتشريع.

انّ فلسفة وجود الحكومة هي تقنين القوانين، ووضع الأحكام طبقاً لمصالح الناس ومفاسدهم الواقعية، ودعوة الناس إلىٰ إجرائها والعمل بها، ومعاقبة المتخلفين عنها.

انّ الله تعالىٰ هو العالم الحقيقي بمصالح الناس والمجتمع الواقعية، وهو المالك لهم، فلذا لا يحق التقنين لأحد غيره، فلو كان معنىٰ الديمقراطية نقل هذا الحق الى الناس، فهذا خروج عن التوحيد الخالص ودخول في الشرك.

مضافاً إلىٰ انّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2] يؤيدان ذلك.

١ ـ ١: بعد ما علمنا انّ المشرّع للحكومة والمقنن هو الله تعالىٰ، فهو

---

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) الأحزاب: ٣٦.

الذي أرسل الرسل لأجل هذا، وفي الحقيقة انّ أهم وظائف الأنبياء تأسيس نظام عادل يجري القوانين والأحكام الالهية في المجتمع، وبناء علىٰ اعتقاد الشيعة الإمامية انتقلت هذه الوظيفة بعد النبي صلى الله عليه وآله إلىٰ الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

١ ـ ٢ ـ ١: ذهب بعض فقهاء الشيعة إلىٰ نظرية ولاية الفقيه المطلقة في زمن غيبة المعصوم، لانّنا نعلم بانّ رسول الله صلى الله عليه وآله هو خاتم الأنبياء، وانّ دينه أتم الأديان وأكملها، بحيث ما ترك أيّ حاجة من حوائج الناس إلاّ وذكرها، فلو لم يُعيّن أمر الحكومة في زمن الغيبة، كان ذلك نقصاً فاحشاً في ساحتي التشريع والتقنين.

فالعقل والنقل يحكمان بلزوم بقاء الحكومة الإسلامية، وبما انّ الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي، لابدّ أن يتصف الوالي بصفة: ١ ـ العلم بالقانون. ٢ ـ العدالة. فالشخص الوحيد الذي يستحق تولّي هذا الأمر هو الفقيه العادل.

١ ـ ٢ ـ ٢: انّ أمر الحكومة بعد رحيل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ـ بناء علىٰ اعتقاد أهل السنة ـ وبعد غيبة الإمام الثاني عشر عليهم السلام ـ بناء علىٰ رأي بعض الفقهاء ـ مفوّض من قبل الله تعالىٰ إلىٰ الناس، وهم الذين يختارون شخصاً لتولّي أمر الحكومة.

لذا يقول العلامة الطباطبائي: «ولكن علىٰ ايّ حال أمر الحكومة الإسلامية بعد النبي صلى الله عليه وآله وبعد غيبة الإمام ـ كما في زماننا الحاضر ـ إلىٰ المسلمين من غير اشكال...»[1].

وقد بيّن أصحاب هذا القول معتقدهم بطريقين متقاربين:

---

(١) الميزان ٤: ١٢٤.

الف: نظرية خلافة الإنسان المؤمن:

انّ الله تعالىٰ هو المالك الحقيقي وهو الذي جعل الإنسان خليفته في الأرض، قال تعالىٰ: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلأَرْضِ﴾(١)، وقال ايضاً: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(٢).

وتدل هذه الآية علىٰ خلافة الإنسان عن الله تعالىٰ في إعمار الأرض، والإنسان تحمّل هذه المسؤولية باختياره: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾(٣) فالإنسان يقوم بأداء هذه المهمة في إطار الشريعة الالهية وأصل الشورىٰ.

ب: ولاية الامّة على نفسها:

انّ الولاية لله تعالىٰ، وهو الذي جعل هذه الولاية في زمن الغيبة للشعب، ويدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضَهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾(٤)، والشعب يستعمل هذه الولاية من طريق أصل الشورىٰ، وفي دائرة القوانين الثابتة الالهية.

انّ أصل الشورىٰ شُرّع من قبل الله تعالىٰ في آيتين محكمتين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(٥)، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلأَمْرِ﴾(٦)، كلمة «الأمر» هنا بمعنىٰ الأمور العامة المرتبطة بالحكومة وسائر الشؤون الإجتماعية للناس.

---

(١) النور: ٥٥.

(٢) البقرة: ٣٠.

(٣) الاحزاب: ٧٢.

(٤) التوبة: ٧١.

(٥) الشورىٰ: ٣٨.

(٦) آل عمران: ١٥٩.

٢ ـ سيادة الناس:

بمعنىٰ انّ الحاكم يأخذ شرعيته من الناس، وهم الذين ينتخبونه لتدبير الحكومة. وأهم الأقوال في هذا القسم أربعة:

الف: انّ الحكومة من فروع الحكمة العملية، ومشتقة من التدبير والحكمة، ولم تكن بمعنىٰ الأمر والولاية والقيوميّة.

هذه النظرية تعتمد علىٰ ركنين أساسيّين: ١ ـ الملكية الشخصية الإنحصارية. ٢ ـ الملكية الشخصية المشاعة.

١ ـ الملكية الشخصية الإنحصارية: انّ القانون الطبيعي الذي فُطر الإنسان عليه يقتضي أن يختار كل شخص مكاناً لسكنه، وهذا المكان سيكون متعلقاً ومختصاً به وهو المالك له، كما تدلّ عليه القاعدة المعروفة: «من سبق إلىٰ مكان فهو أحق به».

وهذه القاعدة وإن كانت مستخرجة من الروايات، ولكنها في الحقيقة ارشاد الى ما تقتضيه حياة الإنسان الطبيعية والفطرية النابعة من احتياج كل انسان الى مكان ليسكن فيه، ولا تخضع لأيّ جعل وتقنين اجتماعي أو شرعي أو عقلاني.

٢ ـ الملكية الشخصية المشاعة: انّ الإنسان يدرك بفطرته انّه لو بقى في مكانه الانحصاري لا يتمكن من ادامة الحياة، فلذا تحكم طبيعة الحياة بالخروج من هذا المكان الخاص إلىٰ مكان أوسع لرفع حوائجه وبقائه حيّاً. فيحصل حينئذٍ ارتباط بين المكان الخاص والمكان الثاني غير الخاص به، وهذا الثاني مع كونه ملكاً شخصياً لكنه غير انحصاري بل أصبح مشاعاً بينه وبين الآخرين، وهذا أيضاً لا يخضع للوضع والتقنين بل ينتج من ضرورة الحياة الطبيعية. وبناء علىٰ هذا فالعقل العملي لهؤلاء يرشدهم إلىٰ تعيين وايكال شخص ينوبهم في تنظيم حياتهم الاجتماعية.

ويدلّ قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1] علىٰ انّ وظيفة الأنبياء التعليم والارشاد، امّا القيام بالقسط والعدل واجراء العدالة فموكول إلىٰ الناس، وليست وظيفة الاجراء من شأن الأنبياء ومنزلتهم.

ب: للحكومة معنىٰ مستقل عن الدين، ولابد أن تبحث خارج دائرة الدين. انّ للإنسان ـ بمجرد كونه إنساناً ـ حقوقاً، وتأسيس الحكومة من جملة هذه الحقوق. انّ مفهوم الحكومة غير مفهوم الصلاة، انّ الدين هو المؤسس والواضع للصلاة، ولكن الحكومة ليست كذلك.

الحكومة الدينية منبعثة من المجتمع الديني، والحكومة اللادينية منبعثة من مجتمع لا ديني.

ج: انّ الديمقراطية ضرورة من ضرورات عصرنا، وليس المطلوب منها مراعاة المعنى اللغوي لها، بل انّما المطلوب منها احداث انقلاب في شتى المجالات الفكرية والاجتماعية، ومن جملة هذا الانقلاب القول بالشرك في الحكم، واحلال الولاء للحزب محلّ الولاء للشخص واحلال التنظيم الحزبي محل التنظيم الطائفي.

د: ليست الديمقراطية بدعة غربية، أو مذهباً مستوراً، أو نظاماً واحداً، بل هي روح الشريعة واساس نظامها، ولكن حصلت هناك أزمة لتحققها في وجداننا المعاصر، ولهذه الازمة جذور يمكن فرزها في خمس مجموعات اساسية: ١ ـ حرفية التفسير. ٢ ـ تكفير المعارضة. ٣ ـ سلطوية التصور. ٤ ـ تبرير المعطيات. ٥ ـ هدم العقل. ولأجل حلّ هذه الازمة لابد من اقتلاع هذه الجذور من أساسها.

---

(١) الحديد: ٢٥.

الملاحظات

الذين اعتقدوا بأنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم انّما هو لله تعالىٰ أوّلاً وبالذات، لما واجهوا مسألة الديمقراطية انقسموا ـكما مرّ ـ إلىٰ قسمين: قسم منهم خالفها مطلقاً، والقسم الثاني خالفها أيضاً ولكن وضع شروطاً لقبولها، من قبيل أن تكون في الجزئيات التي لا نص فيها، أو من قبيل تشخيص الموضوع المفوّض أمره الى الناس، أو فيما لا يتقاطع مع النصوص الثابتة الدينية، أو جعلها بمثابة الشورىٰ.

وعمدة الأدلة في مخالفة هؤلاء، انّ الديمقراطية تعطي حق السيادة و حق التشريع للشعب، وهذا ما لا يتوافق مع النظرة التوحيدية الدينية حيث ترىٰ اختصاص هذين الحقين بالله تعالىٰ.

والملاحظ علىٰ هؤلاء انّهم أعطوا رؤية أُحاديّة للديمقراطية وفسّروها بتفسير واحد، واعتقدوا انّها ذات ايديولوجية ونظام يعتمد أساساً علىٰ فصل الدين عن السياسة، أو علىٰ نظرة مادية للعالم وللإنسان، فلذا لا يمكن التوافق بينها وبين الدين إلاّ بتمحّل وعناء.

ولكن كما قلنا انّ للديمقراطية معان مختلفة، وكلٌّ حاول تفسيرها بما يتوافق مع ايديولوجيته ونظرته الكونية، فبالامكان اعطاء تفسير لها يتوافق مع مبادئنا ونظرتنا الكونية للعالم وللإنسان، فالمفاهيم ليست حكراً علىٰ أحد.

وقد يقع أرباب هذا القسم في خطأ آخر، وهو الخلط بين الديمقراطية وبين ما امتزجت به من فلسفات مادية وإلحادية كالليبرالية والماركسية أو غيرهما.

ولكن هذه الفلسفات والايديولوجيات شيء والديمقراطية ـ حسب تفسيرنا ـ شيء آخر، ولا يصح مزجهما واعطاء حكم واحد لهما. فنحن لو فسّرنا الديمقراطية بأنّها آلية ووسيلة للعمل السياسي، وأفرغناها من محتواها الإلحادي الذي امتزجت به نتيجة الظروف والشرائط التي تولّدت فيها، أمكننا الأخذ بها و دمجها مع ثقافتنا الدينية، كما أشرنا إليه في الفصل الأول.

امّا الذين ذهبوا إلىٰ انّ أمر الحكومة انّما هو للناس خاصة، فنظرتهم هذه تبتني علىٰ فصل الدين عن السياسة، والإعتقاد بأنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم من حقوق الناس الخاصة، ولا يخضع لأيّ جعل شرعي.

والملاحظ عليهم أنهم نظروا إلىٰ أمر الحكومة وضرورة تأسيسها نظرة مادية بحتة، وأعطوها تفسيراً أحاديّاً أيضاً، فجعلوا مهمة الدولة قضاء حوائج الناس المادية والآنية فقط، من قبيل تأمين الرفاه، السكن، الأمن، العمل وما شاكل.

ومن جهة أُخرىٰ أعطوا للدين أيضاً تفسيراً خاصاً، وأحجموه في الجانب الآخروي والشخصي للإنسان فقط، ولذا خرجوا بهذه النتيجة وبالطبع خضعوا للديمقراطية بجميع أنواعها وتفاسيرها.

ولكن إذا وسّعنا الدائرة، وتعدّينا هذه النظرة الأُحاديّة للدين والدنيا، أمكننا وضع جسور بينهما، وعقد الصلة بين الأرض والسماء، وهذا ما نتبنّاه في بحثنا هنا، ونحاول شرحه وايضاح معالمه ضمن النقاط التالية:

١ ـ انّ نظرتنا إلىٰ العالم نظرة الهية، تعتمد علىٰ اعتقاد وجود خالق

ومدبر للعالم، له الأمر و الخلق، وهو المبدأ والمنتهى. هذه النظرة هي الأساس في جميع أعمالنا وأفكارنا و اتجاهاتنا، فإذا كان كل انسان يعمل علىٰ شاكلته ـ كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[1] ـ وهذه الشاكلة هي التي تحدّد مسير الإنسان ومنهجه في حياته، فشاكلتنا التي تحدّد مسيرنا ومنهجنا هي هذه النظرة الالهية.

٢ ـ نعتقد انّ الإنسان خلق ليكون خليفة الله تعالىٰ في أرضه، ولهذا الإنسان حوائج معنوية وحوائج مادية، وباشباعهما معاً بصورة صحيحة يصل الإنسان الى أعلى المراتب.

ومن أهمّ هذه الحوائج نيل السعادة في الدارين، ولا يخفى انّ الوصول إلىٰ هذه السعادة صعب المنال، ويحتاج إلىٰ برنامج واسع وشامل لجميع أبعاد الإنسان سواء المعنوية أم المادية، وسواء عرفها الإنسان وانتبه إليها ام لم يعرفها.

ومن البديهي أن لا يتمكن أيّ شخص رسم هكذا برنامج شامل لنفسه أو لغيره، لأنّه فرع معرفته بجميع أبعاد وجود الإنسان وحوائجه، وما لم تشبع هذه الحوائج ولم تتحقق بصورة صحيحة وواقعية، لن يصل الإنسان إلىٰ السعادة.

٣ ـ نعتقد انّ الدين والشرع الالهي هو القادر الوحيد علىٰ رسم هذا البرنامج الشامل، وهو المتكفّل لإيصال الإنسان إلىٰ السعادة الكاملة، سعادة الدنيا والآخرة، فالله سبحانه وتعالىٰ لمعرفته بجميع أبعاد وجود الإنسان وحوائجه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[2] له الحق في تعيين مصيره ورسم برنامجه السلوكي، وهذا ما تحقق علىٰ يد الأنبياء.

---

(١) الأسراء: ٨٤.

(٢) الملك: ١٤.

٤ ـ هذا البرنامج الإلهي لا يمكن أن يبقى ويستمر وينتشر ما لم يقترن بنظام سياسي يأخذ علىٰ عاتقه نشره والدفاع عنه وتبيين معالمه، فبقاء الدين رهن اقترانه بالنظام السياسي، ويؤيّده ماورد عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام حيث قال: «اللهم انّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم إلىٰ دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتُقام المعطّلة من حدودك»(١).

وهذا يدلّ بوضوح علىٰ انّ الحفاظ علىٰ معالم الدين واقامة حدود الشريعة، لا يتأتّىٰ إلاّ بنظام سياسي شامل ومقتدر.

وطبعاً لما نتكلم عن الحكومة وضرورة تأسيسها، لا نقصد جانبها المادي والدنيوي الذي يتكفّل بتأمين حوائج الناس المادية فقط، فلو كانت حوائج الإنسان مقتصرة علىٰ الحوائج المادية فقط، واقتصرنا علىٰ تأمين سعادته الدنيوية، فهذا لا يحتاج إلىٰ جعل الهي، بل هو متروك للناس شأنه شأن سائر ما يحتاجونه من الضروريات الأوليّة كالأكل والنوم...

لكنّنا ـ كما قلنا ـ ننظر إلىٰ الإنسان نظرة ثنائية، ونعتقد انّ الإنسان كما يحتاج الى تأمين الجانب المادي في حياته، كذلك يحتاج إلىٰ تأمين البُعد المعنوي أيضاً وهو أهمّ وأخطر، وتأمين هذين البُعدين خارج عن قدرة الإنسان ويحتاج الى برنامج الهي كما قلنا، وهذا هو الذي دعانا للقول بلزوم الترابط بين الدين والسياسة، وبالتالي تأسيس الحكومة الدينية.

٥ ـ انّ الآليات والوسائل التي يستعملها الإنسان لنيل ما يرومه لا تؤخذ من الدين، بل هي لتغيّرها وعدم ثبوتها تابعة للظروف والشرائط التي يعيشها الإنسان، فكلّ عصر يقتضي آلية ووسيلة معينة، فالشريعة هي المتضمنة

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٣١.

للثوابت الدينية، وامّا الآليات والوسائل فتعدّ من المتغيرات التابعة لشرائط الزمان والمكان.

يقول الشهيد المطهري: «ليس معنىٰ القانون الإسلامي والقانون الديني، انّ الناس يرجعون إلىٰ الكتاب والسنة لمعرفة حكم جميع جزئيات حياتهم، وعلىٰ سبيل المثال انّ أوضاع المدن تتغيّر، والناس يستعملون وسائل جديدة للانتقال من مكان إلىٰ مكان آخر، فيحتاجون إلىٰ قوانين المرور لتنظيم أمر المواصلات، والاّ ستحدث الفوضى، فهذه الأمور ممّا تركها الإسلام وفوّض أمرها إلىٰ الناس»(١).

ويشير في مكان آخر إلىٰ انّ التزاماتنا الدينية علىٰ نوعين: نوع منها له اطار مشخص عيّن الإسلام جميع خصوصياته وشرائطه، وأراد منّا أداءه بنحو خاص. ونوع آخر منها أراد الإسلام منّا أداءه ولكن ترك الوسائل الموصلة إليه لنا، وهذه الوسائل والسبل تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وعلىٰ سبيل المثال قد فرض علينا الدفاع عن حوزة الدين، ولكن من دون تعيين الوسائل والآليات التي تستعمل لحفظه، بمعنى أنها متروكة لتشخيصنا وانتخاب الأحسن منها حسب الشرائط والظروف المحيطة بنا، وكذلك بالنسبة الى آليات قيادة الناس وهدايتهم، فالاسلام لم يرسم لنا آليات معينة مائة بالمائة بجميع أجزائها ومقدماتها ومقارناتها وموانعها، لانّ هذه الوسائل والآليات متغيّرة وغير قابلة للتعيين، فآليات قيادة الناس ليست أمراً تعبدياً كالصلاة مثلاً(٢).

ولذا نرىٰ انّ العلامة الطباطبائي يقول بالنسبة إلىٰ كيفية الحكومة: «انّ الشريعة تتضمن الثوابت الدينية فقط، امّا كيفية الحكومة [أي آليات عملها] فقابلة

---

(١) اسلام ومقتضيات زمان ٢: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) ده گفتار: ١٩٣ ـ ١٦، ملخصاً.

للتغيير والتبديل حسب التقدم الحضاري الطارئ على المجتمع»[1].

٦ ـ الديمقراطية في أحد تفاسيرها ـ كمّا مرّ في الفصل الأوّل ـ ما هي إلاّ آلية للعمل السياسي، وليست نوع من أنواع المجتمع، ولا مجموعة من الأهداف الأخلاقية والايديولوجية، وهدفها بلورة رأي الناس وإيضاحه كما هم عليه لا أكثر، فهي كما قلنا: «آلة قانونية تعصم مراعاتها المجتمع عن الوقوع في متاهات الاستبداد والدكتاتورية».

هذه الآليات والوسائل لا تعطي ايديولوجية ونظرة كونية، ولا تنفي أيضاً أيّ ايديولوجية ونظرة كونية عن المجتمع اللهم إلاّ النظرة الاستبدادية.

فالديمقراطية كالكأس يمكن أن يشرب به الماء الحلال، ويمكن أن يشرب به الخمر الحرام، فالكأس وضع للشرب لا أكثر، وهذا الإنسان هو الذي يُلبسه ثوب الحلّية أو الحرمة بحسب استعماله.

وفي هذا يقول الشهيد المطهري: «انّ اصول الديمقراطية لا تقتضي نفي الايديولوجية عن المجتمع أبداً، نحن نرىٰ الأحزاب عادة لا تأبى الانتساب الى ايديولوجية معينة، بل تفتخر بهذا الإنتساب فضلاً عن أن تراه مغايراً للأُصول الديمقراطية، إذاً لا مانع من أن نكون متدينيين وديمقراطيين بنفس الوقت»[2].

فبالامكان إذاً تأسيس حكومة تقوم في شكلها وقالبها علىٰ أساس الديمقراطية وانتخاب الناس لرئيس الحكومة، ويكون محتواها دينياً وإسلامياً، فلا تضاد ولا تعارض بين الدين وبين الديمقراطية بهذا المعنىٰ، وليس لنا طريق آخر للجمع بين الدين والديمقراطية سوى هذا الطريق، أي اتخاذ الديمقراطية كوسيلة وآلية للعمل السياسي في هذا الزمان، أما سائر الطرق فتشكوا من

---

(١) ولايت وزعامت: ٩٨.

(٢) پيرامون انقلاب اسلامى: ٨٣.

تعارضات معرفية تؤدّي إمّا الى نفي الدين وانحساره عن العمل السياسي، أو نفي الديمقراطية.

وبناءاً على هذا التفسير لا فرق بين زمن حضور المعصوم أو غيبته، ولا فرق بين الفكر الإمامي والفكر السني، بعد ما عرفت انّها آلية للعمل السياسي لا أكثر، نعم الّا أن يصدر من قبل المعصوم تصريح بنفيها.

هذا، ولكن لو اعتقدنا انّ الدين يتدخل حتى في رسم الآليات والوسائل التي يسلكها الإنسان لنيل مآربه وحوائجه تدخلاً تاماً، وقلنا انّ للإسلام طريقة حكم وآليات خاصة فريدة تختلف عن سائر الطرق والآليات، فهنا لا يمكننا الجمع بين الدين وبين الديمقراطية وبين أيّ نظام آخر، ولا نتمكن من استعمال مصطلح «الديمقراطية الدينية» للتنافر الحاصل بينهما.

هذا هو رأينا المختار، وما نعتقده ونلتزم به من امكانية الجمع بين الدين والديمقراطية بالمعنى الذي ذكرناه، وبالتالي تأسيس حكومة دينية ديمقراطية.

نعم تبقى هنا عدّة تساؤلات تجول في الذهن، وتبقىٰ كعقبة أمام قبول هذا التفسير والجمع، كان لزاماً علينا الإشارة إلىٰ أهمها والإجابة عليها.

فمن تلك الإشكالات القول بأنّ الديمقراطية تعني الخضوع أمام رأي الأكثرية، والأكثرية لا تكون مع الحق غالباً، بل ورد ذمها في العديد من الآيات القرآنية، من قبيل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرَهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[1].

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِم مِن رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن

---

(١) آل عمران: ١١٠.

فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾(١).

﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾(٢).

ونقول في الجواب:

أولاً: انّ القرآن الكريم لما يذمّ الأكثرية لا يريد إعطاء رؤية فلسفية وحقوقية لهذه اللفظة، بمعنىٰ انّ الأكثرية تساوي الباطل دائماً، ولو تدبّرنا الآيات الواردة في ذم الأكثرية ـ سواء التي ذكرناها أم التي لم نذكرها ـ ورأينا صدرها وذيلها لرأينا انّ الذم متوجه لمن ترك الحق وجعله وراء ظهره، وهم كانوا يشكلون الأكثرية انذاك فورد الذم بهذه الصيغة.

وعلىٰ سبيل المثال الآية الأُولىٰ والثانية تدلان علىٰ أنّ أهل الكتاب لو آمنوا وأقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم، لكانوا أكثرية مؤمنة ولورد المدح بحقهم، ولكن بما انّهم رفضوا صاروا أكثرية مذمومة، وكذا الحال في أيّ مجتمع آخر.

والشاهد علىٰ كلامنا ما ورد من مدح الكثرة في آيات أُخرىٰ، من قبيل قوله تعالىٰ: ﴿وَكَأَيِّنَ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ...﴾(٣).

وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّماوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ

---

(١) المائدة: ٦٦.

(٢) المائدة: ٤٩.

(٣) آل عمران: ١٤٦.

وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾[1] حيث تساوت النسبة.

يقول الميرزا النائيني في الرد علىٰ من جعل الأخذ بالأكثرية من البدع: انّ من لوازم الشورىٰ الثابتة بنص القرآن الاخذ بالترجيحات عند التعارض، والأكثرية عند الدوران من أقوى المرجحات النوعية، والأخذ بالطرف الأكثر أرجح عقلاً من الأخذ بالشاذّ، وعموم التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة يشعر إلىٰ هذا[2].

ولفظ المقبولة: «.. ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فانّ المجمع عليه لا ريب فيه»[3] ويؤيّده ما ورد عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام عند تعارض الأحاديث: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»[4].

وهذا ربما هو السبب في العمل بالشهرة الفتوائية، فالشهرة وإن لم تعيّن الصواب والحق في نفس الأمر، فانّ الحق حق سواء وافقته الأكثرية أم خالفته، فالمعتبر هو الكيف لا الكم، و لكن عند ما يتساوى الكيف يرجع إلىٰ الجانب الكمي من باب انّه عنصر موجب لتصاعد الجانب الكيفي.

قال المظفر: «من المعروف عن المحققين من علمائنا انّهم لا يجرأون علىٰ مخالفة المشهور، إلاّ مع دليل قوي ومستند جليّ يصرفهم عن المشهور، بل ما زالوا يحرصون علىٰ موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه، ولو كان الدال علىٰ غيره أولىٰ بالأخذ وأقوىٰ في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجيّة الشهرة، وانّما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء سيما إذا كانوا من أهل التحقيق

---

(١) الحج: ١٨.

(٢) تنبيه الأُمّة: ١١١.

(٣) الكافي للكليني ١: ٧٦.

(٤) البحار ١: ١٠٠ ح ٥٧.

والنظر.

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فانّ مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل إلاّ مع حجة واضحة وباعث قويّ، لانّ المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور، فيجوّز علىٰ نفسه الخطأ ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب، لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للإحتياط»(١).

وثانياً: كما قال العلامة الطباطبائي: «انّ رأي الأكثرية يتبع دائماً نوع الثقافة و الفكر والتربية التي نشأت عليها الأكثرية، وهذا الأمر بعد اشباعه بالبحوث الإجتماعية والنفسية وصل إلىٰ حدّ البداهة، فالاجواء التي يُنشؤها الإسلام من معرفة الله والتقوىٰ الديني، لا يمكن معها إخضاع الأكثرية عقلهم السليم للأهواء والميول، فيكون حينئذٍ رأي الأكثرية دائماً موافقاً للحق.

ولا تختص هذه الخاصة بالمجتمع الإسلامي، ففي أيّ مجتمع آخر ـ منحط أو متقدم ـ لا يمكن أن يتكوّن الرأي العام من دون أن يتأثّر بالتربية الأخلاقية والعادات والثقافة العامة في المجتمع»(٢).

فتلخّص انّ الأكثرية في نفسها لا تدل على مدح ولا على ذمّ، فلابد في تقييمها من مراجعة المحتوى الذي اختلطت به، فاذا كان حسناً كانت حسناً واذا كان سيئاً كانت سيئة.

ومن الإشكالات أيضاً مسألة تهميش دور الأقلية، فنقول: انّ هذه المشكلة قائمة وموجودة وأثارت جدليات كثيرة، ولكنها أوّلاً لا تمس أصل النظرية من امكانية الجمع بين الدين وبين الديمقراطية، وثانياً بالإمكان رسم خطط وبرامج تفسح المجال للاقلية بابداء رأيها عبر الصحف والمجلات ووسائل

---

(١) أُصول الفقه ٢: ١٦٧.

(٢) ولايت وزعامت: ٨٧ ـ ٨٨.

الإعلام، وتقف أمام استبداد الأكثرية.

ومنها أيضاً احتمال مصادرة الآراء والأصوات من قبل أصحاب الثروة والقدرة الذين بيدهم وسائل الاعلام. فنقول: هذا أيضاً من المشاكل الحقيقية، ولكنّه لا يمسّ أساس النظرية، ويمكن وضع حلول للصد عن هذا الأمر، من قبيل تشديد الرقابة، وفسح المجال لاشراف الناس وتفعيل دورهم، واعطائهم صلاحيات كافية، وغير ذلك.

ومنها انّ الدين يعطي حق التشريع والتقنين لله تعالىٰ، والديمقراطية تعطيه للإنسان، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

الجواب: أولاً كما قلنا مراراً انّ تفسيرنا عن الديمقراطية ليس تفسيراً ايديولوجياً، بل جعلناها آلة ووسيلة للعمل السياسي، يمكن أن تجتمع مع التقنين الالهي.

وثانياً قلنا انّ رأي الأكثرية يتبع دائماً نوع الثقافة والفكر والتربية التي نشأت عليها الأكثرية، فالأجواء التي يُنشؤها الإسلام من معرفة الله والتقوى الديني لا يمكن معها إخضاع الأكثرية عقلهم السليم للأهواء والميول، إلاّ بعوامل خارجية أُخرىٰ من تهديد وتطميع وتمويه للحقيقة.

وثالثاً هذه الأكثرية المؤمنة لما تريد أن تعمل بالدين وتصغي الىٰ أوامر الله تعالىٰ، ولمّا تريد التشريع والتقنين لنفسها سترجع إلىٰ القوانين الالهية، وتستنبط برنامجها العملي منه بدل رجوعها إلىٰ الحقوق الوضعية أو الطبيعية والمادية، وبهذا يتمّ التقنين والتشريع وفقاً للأُصول الدينية والديمقراطية.

ومنها وهو أهمها انّ هذه الأكثرية لو انحرفت يوماً ما، وأرادت التحرر من الالزامات الدينية، فما هو الحل؟ هل نلتزم بمبادئ الديمقراطية وندع الأمور لهم، ونتنازل عن مبادئنا؟ أم نقف بوجههم ونمنعهم من ذلك ولو باستعمال

العنف ؟

الجواب: في الحقيقة انّ هـذا مـن أهـمّ إشكـالات المـتدينين عـلىٰ الديمقراطية والباعث القوي لنفيها، وأعتقد شخصياً انّ الأمر تابع للمباني الفكرية والثقافية التي نعتقد بها ونستلهمها من واقع الدين.

فلو توصلنا في فهمنا الديني إلىٰ انّ للحكومة الدينية اجـبار النـاس وإكراههم بشتى الوسائل علىٰ الإلتزام الديني وعدم التخلّي عنه، فهذا ما لا يمكن جمعه مع الديمقراطية، وبالتالي يجرّنا إلىٰ رفضها وإلغاء مصطلح «الديـمقراطية الدينية» نهائياً.

ولكن لو قلنا انّ الدين لا يسمح باجبار الناس علىٰ الإلتزام الديـني، وحتى لو فرضنا انحرافهم عن جادة الحق فمقتضى العدل والدين والعقل عـدم اجبارهم علىٰ شيء، فانّ الاجبار ينتج عكس المطلوب، ويبقي الشعب محجوراً عليه غير قادر علىٰ انتخاب الأحسن بعد خوض التجارب والنقدو التمحيص.

يقول الشهيد المطهري: «انّنا لو أردنا رقيّ الإنسان نحو الكمال، لابـدّ أن ندعه حراً في أعماله وانتخابه وإن أخطأ في بداية أمره، فلو سلبنا حريات الشعب بحجة عدم رشده وبلوغه وأجبرناه علىٰ شيء، فسيبقى هذا الشعب غير رشيد الى الأبد، انّ رشده في اعطائه الحرية ولو أخطأ فيها مائة مرة...

انّ الإسلام الذي رفض التقليد، وقال انّي لا أقبل منكم اعتناق اصول الدين إلاّ إذا كان عن وعي وإدراك حرّ، فهكذا دين هل يمكن أن يجبر الناس على اعتناق الإسلام؟! انّ ما فعله الإسلام هو رفض العقائد الخرافية التي لا تمت الى العقل والفكر بصلة، وبل كبّلت العقل وقيّدته بقيودها، فجاء الإسلام ورفع هذه القيود ليـفكر الإنسـان بـحريته وينتخب»[1].

---

(١) پيرامون جمهورى اسلامى: ١٢٢، ١٢٥.

فلو كانت نظرتنا الدينية وفهمنا الديني مبتنياً علىٰ هذه الأسس والمباني، فبالامكان الأخذ بالديمقراطية والجمع بينها وبين الدين، وبطبيعة الحال لو تحقق هذا الأمر ورفض الناس القيم الدينية، فسوف لا يكون هذا المجتمع مجتمعاً دينياً بل سيكون مجتمعاً علمانياً أو إلحادياً، ويبقى علىٰ عاتق علماء الدين والبقية الباقية من المؤمنين استغلال الديمقراطية، والشروع مرة ثانية بالتبليغ والارشاد، عسى أن يفتح الله لهم من جديد.

ولا بأس هنا وفي ختام هذا البحث بالإشارة إلىٰ ما ذكره الإستاذ مصباح اليزدي في جوابه لمن سأله عن احتمال رجوع الناس عن النظام الإسلامي، حيث قال:

«انّ احتمال عدم مقبولية النظام الإسلامي من قبل الناس يمكن تصويره بصورتين:

الاول: أن لا يقبل الناس من البداية بالحكومة الدينية اطلاقاً، ففي هذه الحالة ورغم وجود الإمام المعصوم أو الفقيه الواجد للشرائط، لا تتحقق الحكومة الدينية، لانّ شرط تحققها قبول الناس... .

الثاني: أن تكون حاكمية الحاكم الشرعي متحققة بالفعل، ولكن بعد برهة يرفضه جمع من الناس ويبدأوا بمخالفته، هذا الفرض له حالتان:

الحالة الأُولىٰ: أن يكون المخالفون هم الاقلية، وغرضهم الثورة على الحكومة الشرعية التي أرادها الأكثرية، فهنا لا شك في انّ الحاكم الشرعي يجب عليه مقابلة هؤلاء، والزامهم بالانقياد للحكومة الشرعية، كما فعل أميرالمؤمنين عليه السلام مع أصحاب الجمل وصفين والنهروان، لأنّه لا ينبغي للحاكم الشرعي أن يفسح المجال لمن يريد الثورة علىٰ الحكومة الحقة المؤيّدة من قبل أكثرية الناس.

الحالة الثانية: أن يقوم الأكثرية الساحقة بمخالفة الحكومة الشرعية

ويرفضونها، فهنا يبقى الحاكم حاكماً شرعاً، ولكن مع عدم وجود المقبولية لا يتمكن من اعمال حاكميته المشروعة، كما حصل للإمام الحسن عليه السلام في صلحه مع معاوية، حيث لم يكن حاكماً بالفعل لعدم اقبال الناس»[1].

فتلخص ممّا ذكرنا أنّنا مع اعطاء تفسير معين للدين، ومدىٰ امكانية اجباره الناس علىٰ التدين، واعطاء تفسير خاص للديمقراطية وجعلها بمثابة وسيلة وآلية للعمل السياسي، يمكننا الأخذ بالديمقراطية والجمع بينها وبين الدين، ورفع شعار «الديمقراطية الدينية» والاّ فلا.

هذا آخر ما أردنا إيراده هنا، وما توصّلنا إليه من إمكانية الجمع بين الدين و الديمقراطية، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

---

(١) پرسشها وپاسخها ١: ٢٨ ـ ٢٩.

فهرس المصادر

١ ـ **آئين شهرياری ودينداری:** عبدالكريم سروش ـ مؤسسهٔ فرهنگی صراط ـ ط الاولى عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٢ ـ **آفاق فلسفه:** گفتگوهائی با مهدی حائری يزدی ـ انتشارات فرزان، ط الاولى عام ١٣٧١ ش، طهران.

٣ ـ **أساس الحكومة الإسلامية:** السيد كاظم الحائري ـ الطبعة الاولىٰ عام ١٣٩٩ هـ، ايران.

٤ ـ **الإسلام والديمقراطية:** فهمي هويدي ـ مركز الاهرام للترجمة والنشر القاهرة ـ الطبعة الأولىٰ عام ١٤١٣ هـ.

٥ ـ **الإسلام والعروبة:** محمد عمارة ـ دارالشروق مصر ـ ط الأولىٰ عام ١٤٠٨ هـ.

٦ ـ **الإسلام والمدنية الحديثة:** ابو الأعلى المودودي، طبع في القاهرة عام ١٤٠١ هـ

٧ ـ **أُصول الفقه:** محمد رضا المظفر ، دار الكتب العلمية، قم.

٨ ـ **اصول الكافی:** محمد بن يعقوب الكليني ـ دارالكتب الإسلامية قم ـ الطبعة السادسة عام ١٣٧٥ ش.

٩ ـ **امامت ورهبری:** مرتضى مطهری ـ منشورات صدرا، طبع عام ١٣٦٨ ش، طهران.

١٠ ـ **امدادهای غيبی :** مرتضى مطهری ـ منشورات صدرا، طبع عام ١٣٦٨ ش، طهران.

١١ ـ **انديشه‌های ماركسيستی:** حسين بشيريه ـ منشورات ني، ط الثانية عام ١٣٧٨ ش، طهران.

١٢ ـ **ايمان وآزادی :** محمد مجتهد شبستری ـ منشورات طرح نو، ط الثانية عام ١٣٧٨ ش، طهران.

١٣ ـ **بحار الأنوار** : محمد باقر المجلسي، الطبعة الثانية ١٤٠٣، مؤسسة الوفاء، بيروت.

١٤ ـ **بهره كشى از مردم** : نوام چامسكى، طبع عام ١٣٧٩ ش، طهران.

١٥ ـ **بيست گفتار** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا، طبع عام ١٣٦٨ ش، طهران.

١٦ ـ **پرسشها وپاسخها** : محمد تقى مصباح اليزدي ـ مؤسسة آموزشى امام خميني، ط العاشرة عام ١٣٧٩ ش، قم.

١٧ ـ **پيرامون انقلاب اسلامى** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا، ط الرابعة عشرة عام ١٣٦٨ ش، طهران.

١٨ ـ **پيرامون جمهورى اسلامى** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا، طبع عام ١٣٧٨ش، طهران.

١٩ ـ **تاريخ فلسفهٔ سياسى** : بهاء الدين پازارگاد ـ الطبعة الرابعة، ١٣٥٩ ش، طهران.

٢٠ ـ **تاريخ فلسفهٔ سياسى غرب** : عبدالرحمن عالم ـ منشورات الوزارة الخارجية، ط الاولىٰ عام ١٣٦٢ ش، طهران.

٢١ ـ **تاريخ ملل شرق ويونان** : آلبرماله وزوال ايزاك ـ انتشارات علمى، ط الاولى عام ١٣٦٢ ش، طهران.

٢٢ ـ **تحرير الوسيلة** : الإمام الخميني ـ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ الطبعة الأولىٰ عام ١٤٢١ هـ، قم.

٢٣ ـ **تفسير الميزان** : العلامة الطباطبائي ـ الطبعة الثالثة عام ١٣٩٤ هـ مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، بيروت.

٢٤ ـ **تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة** : الشيخ محمد حسين النائيني، الطبعة التاسعة عام ١٣٧٨ ش، منشورات شركت سهامى انتشار، طهران.

٢٥ ـ **جاذبه ودافعهٔ على** عليه السلام : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٢٦ ـ **حق وباطل** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٢٧ ـ **حقوق وسياست در قرآن** : محمد تقى مصباح اليزدي ـ مؤسسه آموزشى امام

خميني. ط الثانية عام ١٣٧٩ ش، قم.

٢٨ ـ **الحكومة الإسلامية** : ابو الأعلى المودودي ـ دار المختار الإسلامي القاهرة ـ الطبعة الأولىٰ عام ١٣٦٧ هـ.

٢٩ ـ **الخطاب الإسلامي المعاصر محاورات فكرية** : اعداد جودت سعيد، وحيد تاجا ـ دارفصلت، الطبعة الأُولىٰ عام ١٤٢٠ هـ.

٣٠ ـ **الخطاب العربي المعاصر** : محمد عابد الجابري ـ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة عام ١٩٩٤ م، بيروت.

٣١ ـ **الخلافة والملك** : أبو الأعلىٰ المودودي ـ دار القلم الكويت ـ الطبعة الأُولىٰ عام ١٣٩٨ هـ

٣٢ ـ **دانشنامهٔ سياسى** : داريوش آشورى ـ منشورات مروارید ـ ط السادسة عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٣٣ ـ **در آمدى بر ايدئولوژى‌هاى سياسى** : اندروهى وود ـ منشورات الوزارة الخارجية، ط الاولى عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٣٤ ـ **درسهاى دموكراسى براى همه** : حسين بشيريه ـ منشورات مؤسسهٔ پژوهشى نگاه معاصر، ط الاولى عام ١٣٨٠ ش، طهران.

٣٥ ـ **دموكراسى** : آنتونى آربلاستر ـ منشورات آشيان ـ ط الاولى عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٣٦ ـ **ده گفتار** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا، طبع عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٣٧ ـ **الديمقراطية وحقوق الإنسان** : محمد عابد الجابري ـ مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية عام ١٩٩٧ م، بيروت.

٣٨ ـ **الدين والثورة في مصر** : حسن حنفي ـ مكتبة مدبولي، مصر.

٣٩ ـ **زندگى وزمانهٔ دموكراسى ليبرال** : كرافورد برومكفرسون ـ منشورات نى، ط الاولى عام ١٣٧٦ ش، طهران.

٤٠ ـ **سقوط الغلو العلماني** : محمّد عمارة ـ دارالشروق مصر ط أُولىٰ عام ١٤١٦ هـ

٤١ ـ **السلام العالمي والإسلام**: سيد قطب ـ دار الشروق مصر طبع عام ١٤١٥ هـ.

٤٢ ـ **سياست**: ارسطو، منشورات شركت سهامى كتابهاى جيبى عام ١٣٥٨ ش، طهران.

٤٣ ـ **سياست نامه**: عبدالكريم سروش ـ مؤسسهٔ فرهنگى صراط ـ ط الثالثة عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٤٤ ـ **سير آزادى در اروپا**: هارولد جى لاسكى ـ منشورات شركت سهامى كتابهاى جيبى ـ ط الثانية عام ١٣٥٣ ش، طهران.

٤٥ ـ **سيرى در نهج البلاغه**: مرتضى مطهرى، مركز مطبوعاتى دارالتبليغ، سال ١٣٥٤ ش.

٤٦ ـ **صحيفهٔ امام (مجموعهٔ گفته‌ها وپيامهاى امام خمينى ﷺ)**: مؤسسهٔ تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط الاولى عام ١٣٧٨ ش، قم.

٤٧ ـ **طبايع الإستبداد ومصارع الإستعباد**: عبدالرحمن الكواكبي ـ دار الشروق العربي بيروت، الطبعة الأُولىٰ عام ١٤١٦ هـ

٤٨ ـ **طرح ونقد نظريه ليبرال دموكراسى**: اندرو لوين، منشورات سمت عام ١٣٨٠ ش، طهران.

٤٩ ـ **العدالة الإجتماعية في الإسلام**: سيد قطب ـ دارالشروق مصر عام ١٤١٥هـ.

٥٠ ـ **العرب والعولمة**: اعداد اسامة امين الخولي.

٥١ ـ **العلمانيون والإسلام**: محمد قطب ـ دارالشروق مصر ـ الطبعة الأُولىٰ عام ١٤١٥هـ

٥٢ ـ **فربه‌تر از ايدئولوژى**: عبدالكريم سروش ـ موسسهٔ فرهنگى صراط ـ ط السادسة عام ١٣٧٨ ش، طهران.

٥٣ ـ **الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي**: فؤاد إبراهيم ـ دارالكنوز الأدبية بيروت ـ الطبعة الأُولىٰ عام ١٩٩٨ م.

٥٤ ـ **فلسفهٔ حقوق بشر**: عبدالله جوادي الآملي ـ مركز نشر اسراء ـ ط الثانية عام ١٣٧٧ ش، طهران.

٥٥ ـ **في الإجتماع السياسي الإسلامي** : محمد مهدي شمس الدين ـ دار الثقافة بيروت ـ الطبعة الأولىٰ عام ١٤١٤ هـ.

٥٦ ـ **في الثقافة السياسية** : حسن حنفي ـ دارعلاء الدين ـ الطبعة الأولىٰ عام ١٩٩٨ م.

٥٧ ـ **القضايا الكبرىٰ** : مالك بن نبي ـ دارالفكر المعاصر بيروت ـ طبع عام ١٤٢٠ هـ.

٥٨ ـ **الكامل في التاريخ** : عزالدين عليّ بن ابي كرم (ابن الأثير) ـ دار صادر بيروت طبع عام ١٣٩٩ هـ.

٥٩ ـ **كتاب البيع** : الإمام الخميني ـ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام قم ـ الطبعة الأولىٰ عام ١٣٧٩ ش.

٦٠ ـ **كتاب الرسائل** : الإمام الخميني ـ مطبعة اسماعيليان قم ـ عام ١٣٨٥ هـ

٦١ ـ **كشف الأسرار** : امام خميني، بدون ناشر.

٦٢ ـ **مدارا ومديريت** : عبدالكريم سروش، منشورات مؤسسهٔ فرهنگی صراط ـ ط السادسة عام ١٣٧٦ ش، طهران.

٦٣ ـ **مدلهای دموكراسی** : ديويد هلد ـ انتشارات روشنگران ـ ط الاولى عام ١٣٦٩ ش، طهران.

٦٤ ـ **مذاهب فكرية معاصرة** : محمد قطب ـ دارالشروق مصر عام ١٤١٥ هـ

٦٥ ـ **مسألة شناخت** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا عام ١٣٧٩، طهران.

٦٦ ـ **المسلمون والصراع السياسي الراهن** : ابو الأعلى المودودي ـ طبع في القاهرة عام ١٤٠١ هـ.

٦٧ ـ **معالم في الطريق** : سيد قطب، دار الشروق مصر، الطبعة السابعة عشر عام ١٤١٣ هـ

٦٨ ـ **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** : محمد مهدى شمس الدين ـ دارالثقافة قم ـ الطبعة الثالثة عام ١٤١٢ هـ.

٦٩ ـ **نظام حقوق زن در اسلام** : مرتضى مطهرى ـ منشورات صدرا عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٧٠ ـ **نظرية سياسى اسلام** : محمد تقى مصباح اليزدي، منشورات مؤسسة آموزشى امام خميني، ط الثانية عام ١٣٧٨ ش، قم.

٧١ ـ **نظرية الإسلام السياسية** : محمد ضياء الدين الريس، مكتبة دار التراث، طالسادسة، القاهرة.

٧٢ ـ **نظرية الإسلام السياسية** : أبو الأعلىٰ المودودي ـ طبعة بيروت عام ١٣٨٩ (ضمن مجموعة: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون).

٧٣ ـ **نقدى بر قرائت رسمى از دين** : محمد مجتهد شبسترى ـ منشورات طرح نو، ط الاولى عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٧٤ ـ **نهاية التاريخ** : فرانسيس فوكوياما، دار العلوم العربية بيورت، عام ١٩٩٣ م.

٧٥ ـ **نهج البلاغة** : جمع الشريف الرضي، دار الهجرة.

٧٦ ـ **ولايت فقيه** : الامام الخميني ـ مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام ـ ط العاشرة عام ١٣٧٩ ش، قم.

٧٧ ـ **ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت** : عبدالله جوادى الآملي، منشورات اسراء، ط الاولى عام ١٣٧٨ ش، قم.

٧٨ ـ **هرمنوتيك كتاب وسنّت** : محمد مجتهد شبسترى ـ منشورات طرح نو، ط الرابعة عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٧٩ ـ **هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟** : محمد عمارة ـ دار الشروق مصر ـ الطبعة الثانية عام ١٤١٨ هـ.

٨٠ ـ **هموم الفكر والوطن** : حسن حنفي ـ دار قباء ـ عام ١٩٩٨ م، القاهرة.

٨١ ـ **يادداشتهاى استاد مطهرى** : نشر صدرا ـ ط الاولى عام ١٣٧٩ ش، طهران.

المحتويات

مقدّمة المركز ٥

مقدّمة المؤلف ٢٥

موضوع البحث: ٢٥

هيكليّة البحث: ٢٦

جذور البحث: ٢٧

أهمية الموضوع: ٢٩

تأمّلات جديرة بالبحث: ٣٠

منهجية البحث: ٣١

خلاصة المطاف والنظرية المطروحة: ٣١

الفصل الأوّل

الكليات

الدين الاسلامي: ٣٥

الديمقراطية: ٣٧

العلمانية: ٤٠

تطوّرات الديمقراطية: ٤١

الف: ديمقراطية أثينا ٤٣

ب: الديمقراطية الليبرالية ٤٩

عوامل النهضة الليبرالية: ٥١

أنواع الديمقراطية الليبرالية: ٦٣
ج: الديمقراطية الإشتراكية ٦٧
ملاحظات عامة ٧١
هـ: الديمقراطية الإسلامية ٧٥
ملاحظة منهجيّة: ٧٩

الفصل الثاني

المخالفة المطلقة للديمقراطية

١ ـ سيد قطب. ٨٣
٢ ـ محمد قطب ٨٩
٣ ـ السيّد محمّد حسين الطباطبائي (صاحب تفسير الميزان) ٩٥
٤ ـ السيد كاظم الحائري ١٠١
٥ ـ السيّد محمّد باقر الصدر ١٠٥
حصيلة البحث. ١١٣

الفصل الثالث

الموافقة المطلقة للديمقراطية

١ ـ الشيخ مهدي الحائري اليزدي ١٢١
٢ ـ الشيخ محمّد مجتهد الشبستري ١٣٣
٣ ـ الدكتور عبدالكريم سروش ١٤٩
٤ ـ الدكتور محمد عابد الجابري ١٥٩
٥ ـ الدكتور حسن حنفي ١٦٥
حصيلة البحث. ١٧٤

الفصل الرابع

الموافقة المشروطة للديمقراطية

١ ـ الإمام الخميني قدس سره ١٨٣
أ ـ المشروعية الكلامية: ١٨٤
ب ـ المشروعية السياسية: ١٩٠
٢ ـ أبو الأعلىٰ المودودي ١٩٥
٣ ـ الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي ٢٠١
٤ ـ الشيخ عبد الله الجوادي الآملي ٢٠٩
٥ ـ الدكتور محمد ضياء الدين الريس ٢١٢
٦ ـ الدكتور محمد عمارة ٢١٥
٧ ـ الشيخ مرتضىٰ المطهّري ٢٢١
٨ ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين ٢٣١
٩ ـ مالك بن نبي ٢٤١
١٠ ـ الشيخ يوسف القرضاوي ٢٤٧

الفصل الخامس

خلاصة الآراء والرأي المختار

١ ـ سيادة الله تعالىٰ: ٢٥٨
٢ ـ سيادة الناس: ٢٦١
الملاحظات ٢٦٣
فهرس المصادر ٢٧٧
المحتويات ٢٨٣

مركز أور للدراسات الذي أُفتتح مطلع هذا العام ٢٠٠٧ ، يهتم بالشأن العراقي المعاصر ويهدف الى دراسة قضايا الساعة بأشكالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ساعياً الى نشر النتاجات التي تدعم هذا التوجّه عن طريق إصدار مطبوعاته بشكل دوري .

ويعدّ هذا المركز نافذة علمية وثقافية وأدبية تسهم في احتضان وابراز الطاقات المبدعة التي يتمتّع بها طلبتنا واساتذتنا واصحاب الاختصاصات والكفاءات العلمية ووضع المقترحات والمعالجات المناسبة لها بشكل علمي رصين . .

يرأس هذا المركز الباحث العراقي استاذ كلية الآداب في جامعة ذي قار السيد عبد الرحيم الحصيني . .

ويسرّ المركز ان يقدم للقارئ نتاجه الرابع «الديمقراطية ، وجهات نظر اسلامية»

والذي يصدر ضمن سلسلة « مركز أور للدراسات » منطلقاً من مسؤولياته التي تبنّاها لإثراء الرصيد الفكري والمعرفي بالمعلومات الجديدة . . .

مركز اور للدراسات
ourledrasat@yahoo.com