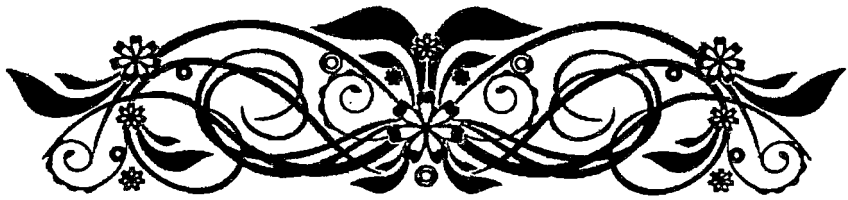

بحث بعنوان
آليات التحول الديمقراطي من المنظور الإسلامي

إعداد الدكتور

د/ سوزي محمد رشاد عبد العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الدولة من الظواهر الكبرى التي عرفها الانسان وتمثل مرحلة هامة من مراحل تطور المجتمعات البشرية، لذلك فقد باتت من أكثر الظواهر تعقيدا، ويميز عالم السياسة والاجتماع "ديفيد هيلد" بين أربع نظريات أو أربعة منظورات مختلفة للدولة هي:المنظور الليبرالي، والمنظور الليبرالي الديمقراطي، والمنظور الماركسي، والمنظور التعددي، ويضيف الدكتور منظور الدين أحمد المنظور الاسلامي من ضمن النظريات السياسية الاسلامية في العصر الحديث على الرغم من أبعادها القديمة التي تبلورت في مفهوم الأمة لتشير إلى المجتمع المسلم الناشئ في المدينة، حيث سميت الأمة في المدينة "بالأمة الوسط" أو "الأمة الواحدة"، وكان التأكيد في هذه المرحلة من بناء المجتمع، على الوحدة والتآلف والاعتدال الوسيط.

١. مشكلة الدراسة:

تتبلور مشكلة الدراسة في محاولة تقديم نموذج اسلامي للعلاقة بين المجتمع والدولة في العصر الحديث لبلورة آليات التحول للتنظيم الديمقراطي التعددي، ومن هنا تناقش الورقة البحثية تساؤلين أساسيين:

أولا: ما الفرص التي قدمها كل من المنظور الليبرالي والماركسي والإسلامي لإعادة التوازن بين علاقة الدولة والمجتمع، وكيفية الاستفادة منها؟

ثانيا:ما آليات التحول للتنظيم الديمقراطي التعددي من المنظور الإسلامي المبني على التوازن بين المجتمع والدولة في دول الحديثة العهد بالديمقراطية؟

٢. منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على منظور الوظيفية الهيكلية (Structural Functionalism) الذي قدم القوة الدافعة وراء ما سمي في الستينيات بنظريات التحديث، واهتم بالنظر إلى المجتمعات كأنظمة متفاعلة مع بعضها البعض، لكل منها خصائصه الوظيفية المميزة، وذلك من خلال تركيزه على كيفية قيام مؤسسات الدولة والجماعات بوظائف مختلفة كجزء لا يتجزأ عن المجتمعات، كما اعتمدت الدراسة على اقتراب "الدولة –المجتمع" لجول مجدال الذي ركز على تقديم رؤية نظرية وتاريخية جديدة حول طبيعة وأنماط العلاقة بين الدولة والقوى الاجتماعية المختلفة، بهدف الخروج من النقاشات الكلاسيكية التي تركزت بشكل رئيسي حول نظريات مركزية الدولة أو المجتمع، وقد فتح المجال أمام

إجراء العديد من البحوث والدراسات العلمية الجادة في مجال النظم السياسية المقارنة عبر ثلاث مستويات متنوعة، وذلك من خلال تركيز بعض الباحثين على الدراسة النظرية والتأصيل المفاهيمي لحدود العلاقة بين الدولة والمجتمع بصفة عامة، وقيام البعض الآخر بتحديد أنواع الدول وأنماط الفاعلين الإجتماعين المؤثرين، وطبيعة العلاقات والتفاعلات القائمة بينهم، بالإضافة إلى محاولة مجموعة أخرى من الباحثين لدراسة تأثير المتغيرات والعوامل المؤثرة في التفاعلات بين الدولة والمجتمع، ولم يقتصر الأمر على دراسة المتغيرات المحلية فقط، وإنما امتدت الدراسات إلى بحث تأثير بعض العوامل الخارجية مثل بنية النظام الدولي، والمشروطية السياسية، والتجارة الخارجية، وظاهرة العولمة، وغيرها.

٣.أهمية الدراسة:

تحاول هذه الدراسة تقديم إطار إسلامي لتحقيق التوازن بين المجتمع والدولة، بالاضافة إلى تقديم آليات للتحول إلى المجتمع التعددي الذي يمثل تنظيما ديمقراطيا يساعد الدول حديثة العهد بالديمقراطية للانتقال إلى نموذج ديمقراطي إسلامي.

أولا: الدولة والمجتمع في المنظورات الغربية والمنظور الإسلامي

كثر الحديث عن ضرورة الاصلاح وتبني الديمقراطية، وأبدت المعارضة السياسية ضغوطا ملحة عبر الوسائل السلمية وبعض الممارسات الاندفاعية في سبيل الضغط على النظم الحاكمة لتبني النهج الديمقراطي وتوسيع قاعدة الإصلاح، نظرا لتفشي الفساد.

ولا يصح الحديث عن الاصلاح دون وضع الأسس المنهجية للتغيير ومراعاة احتياج التغيير إلى نوع من الرشد وبناء أشكال أكثر نضجا للعلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين المواطن والدولة، وبين مختلف القوى السياسية والحزبية المكونة للجسد السياسي، وهذا ما أكد عليه "لاري دايوند" أستاذ العلوم السياسية والزميل بمعهد هوفر بجامعة ستانفورد، و"مايكل ماكفول" مدير معهد دراسات التنمية الديمقراطية وحكم القانون بالولايات المتحدة الأمريكية[1].

هذا الحديث عن علاقة الدولة والمجتمع ظهر في إطار ما تعرضت إليه الدولة من تراجع في ولاء الأفراد المنتمين لها واتجاههم نحو جماعات الولاء الأولية أو الفرعية، وهذا أثار تساؤلات عديدة حول علاقة الدولة بالمجتمع وأزمة الهوية والانتماء، وأثر ذلك على أداء الدولة لوظائفها وكيفية استعادة الدولة علاقتها بمواطنيها، وقد تبلورت المشكلة في جانبين هما:

أ. الاشكال المختلفة للهوية والانتماء: أوضحت العديد من أدبيات مرحلة التسعينيات كيف حدث انفصام بين الإقليم من جهة وولاءات الأفراد من جهة أخرى[٢]، ونتيجة لذلك تعددت التعبيرات المختلفة عن الهوية والانتماء التي تظهر في المرحلة المعاصرة في ثلاثة أنماط من الولاءات: النمط الأول يشير إلى مجموعة من الروابط اللغوية والاثنية والثقافية المرتبطة بإقليم محدد من الناحية التاريخية والذي يمثل الوطن لتلك الأمة المفترضة والتي قد تطمح في بعض الحالات في أن تكون لها دولتها المستقلة ذات السيادة، هناك ايضا نمط الجماعات الفرعية والتي تستمد تماسكها من مجموعة المصالح المشتركة، دون أية روابط ثقافية، كما في المجموعات السابقة، ومن ثم فهي لا تطمح في اقامة دولة خاصة نظرا لامكانية حماية هذه المصالح، دون الحاجة إلى تكوين دولة ما، أما النوع الثالث من جماعات الانتماء فهي الأسرة، وهي الوحدة الصغيرة المنظمة حول روابط العائلة وتستمر بالرغم من المحن الاقتصادية والاضطرابات السياسية[٣].

ب. صعود الولاءات الفرعية وهبوط الولاء القومي:وتظهر تلك الإشكالية بسبب تحول الدولة من ذلك الهيكل المؤسسي الشامل، كما كانت عليه في الماضي إلى كيان ضعيف أمام تحدي الضغوط العبر قومية والقوى السياسية والأيديولوجية المتمثلة في الصعود الديني والانتماءات الأولية الجديدة، كما لم تعد الدولة الآن قادرة على عزل شعوبها تماما عن المعلومات التي

يتعرفون بها على الحياة خارج الحدود، وتتعدد العوامل التي تفسر الصعود الحالي في الولاءات الفرعية في مقابل الدولة القومية، ومن هذه العوامل: ما كان لانتشار الشبكات العالمية وعبر القومية من أثر في التقليل من أهمية الإقليم في تحديد الهوية، كما أن عمليات العولمة الاجتماعية والاقتصادية، قد أفرزت فجوات إدراكية هائلة بين القطاعات الحديثة والتقليدية في المجتمع، وبين المدن المركزية والأطراف، ومن ثم في الوقت الذي تقل فيه الحدود الفاصلة بين الأفراد من الدول المختلفة تزداد الفوارق بين النخب الحضرية والعامة الفقراء داخل الدولة الواحدة، حيث يرتبط المواطنون الذين هم على درجة عالية من التعليم خلال الفضاء المعلوماتي وتتحدث هذه النخب نفس لغة التكنولوجيا والتجارة والمهنة وتتمتع بأنماط حياة متشابهة حول العالم[٤].

ويرى فوكوياما أن الدول الحديثة المتقدمة هي في حالة مستمرة من فقدان تمركزها الشديد ومداها التدخلي، إذ تزداد الحاجة إلى توزيع السلطات عن طريق استحداث منظمات المجتمع المدني، وهذا يعني محاولة تحجيم قدرة الدولة والسلطة السياسية على التفرد والطغيان، وفي هذا الإطار هنتنجتون وفوكوياما يتجادلان في مسألة ارتباط النظام السياسي الديمقراطي بقوة الدولة واستقرارها السياسي، ففي الوقت الذي يرى هنتنجتون أن الاستقرار السياسي وقوة الدولة لا يرتبطان بوجود النظام الديمقراطي كحاكم لها، ويشير بذلك إلى مثال الاتحاد السوفيتي الذي كان يمثل دولة شمولية ذات نظام استبدادي، لكنها تتمتع باستقرار

سياسي وقوة في المؤسسات، ويعاكسه في الرأي فوكوياما مستندا إلى المصير الذي آل إليه الاتحاد السوفيتي، حيث إن الضعف والتهرؤ كان ينخر في هذا النظام السياسي الشمولي حتى وصل إلى نهايته عام ١٩٩١م بتفكك هذه الدولة المترامية الأطراف، لكن ذلك لا يعني دائما إن الدول ذات النظام السياسي الديمقراطي قادرة على تحقيق الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بيسر ودون صعوبات، بل إن الهزات التي يتعرض لها هذا النظام نتيجة المطالب الشعبية الملحة في الحصول على الامتيازات والمكاسب، قد يفقد هذا النظام القدرة على مواصلة التحدي مع وجود مؤسسات بيروقراطية تعاني التخلف والفساد والبنية القديمة العاجزة بالوقوف إزاء التحديات المعاصرة، وبالتالي باتت نقطة الحكم هو شكل العلاقة بين الدولة والمجتمع والآليات التي تحكم تلك العلاقة[٥].

١. ماهية الدولة والمجتمع:

الدولة كيان سياسي- قانوني، ذو سلطة سيادية معترف بها في رقعة جغرافية محددة تضم مجموعة بشرية .

وكما هو الحال في التعريفات السياسية، فإن تعريف الدولة ليس تعريفا وحيدا، بل إن هناك عشرات التعريفات التي تحتوي على عناصر الحد الأدنى المشترك الذي ورد أعلاه[٦]، وقد أضاف البعض مثل "هيجل" أن الدولة هي "تجسيد لأسمى فكرة أخلاقية"، ويرى "ماكس فيبر" أنها التنظيم الذي يحتكر استخدام العنف المشروع في رقعة جغرافية معينة"، والدولة عند كارل ماركس هي تارة جهاز مستقل للعمل السياسي، لكنه جهاز

طفيلي منعزل عن المجتمع المدني، وهي تارة بمثابة "مجلس إدارة لمجمل البرجوازية في الدولة الحديثة"[٧].

وقد تعرض مفهوم الدولة منذ أوائل القرن العشرين لحالة مزدوجة من النمو والتجاهل؛ فمن ناحية بدا أن هناك اتجاها عاما منذ أوائل الثلاثينات ينحو إلى تعزيز مكانة الدولة في الحياة السياسية، ففي الدول الصناعية جاء ظهور الدولة القائمة على الإدارة الاقتصادية، لكي تتغلب على أزمة الرأسمالية خلال مرحلة الركود، إضافة إلى ذلك اتسعت خلال الحرب العالمية الثانية مجالات السلطة التنفيذية، كما امتد دور الدولة ليشمل مناطق جديدة من احتياجات الشعوب لم تكن موكلة من قبل الدولة، وهي أمور الرفاهية والتنظيم والتخطيط، كل هذه العوامل تضافرت لتصب في اتجاه توسع الدولة وتعظيم دورها في العالم الصناعي المتقدم، أما في العالم الثالث، فإن الأمر يبدو بغير حاجة إلى توضيح؛ فأغلب الخطط التي ترسم طريق تنمية بلدانه تتطلب من الدولة أن تنهض بالعبء الأكبر في عمليات بناء الاقتصاد وتنظيم المجتمع.

بيد أنه على الجانب الآخر، وعلى الرغم من هذا النمو في الدور المنوط بالدولة، شهدت أدبيات السياسة غيابا ملحوظا لمفهوم الدولة سواء على مستوى تحليل المفهوم أو على مستوى تبيان أثر سياسات الدولة على المجتمع.

لكن هذا الأمر لم يستمر طويلا، فتطورات سياسية وفكرية أخرى أعادت الدولة إلى مقدمة اهتمامات علماء السياسة والاجتماع منذ أواخر السبعينيات.

فمن الناحية السياسية نجحت بعض دول الجنوب في أن تخرج من فئة الدول النامية لتتحول إلى مراكز صغرى ارتبط ذلك بدور بارز للدولة أصبح من المهم دراسته.

ومن الناحية الفكرية كان هناك تطوران متمايزان لكنهما يدفعان في نفس الاتجاه وهما[٨]:

أ- التطور الأول من داخل مدرسة العلوم السياسية المحافظة أو الليبرالية، فالدراسات الخاصة بالنخبة السياسية ودراسات البيروقراطية أكدت على الاستقلال للدولة، في مواجهة البنيان الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع.

ب- التطور الثاني في إطار الكتابات الماركسية المحدثة، التي ذهبت إلى الاعتراف بالاستقلال النسبي بين علاقات الإنتاج والبناء الطبقي للمجتمع.

ومن هنا صارت مقولة الاستقلال النسبي للدولة مقبولة، وصارت أساسا لنوع جديد من الدراسات يستند إلى منظور يجمع بين الدولة والمجتمع، وفي هذا الإطار قدم الدكتور "جول مجدال" أستاذ الدراسات الدولية في جامعة واشنطن دراسة تحت عنوان "الدولة في المجتمع:اقتراب دراسة النضال من أجل السيطرة" حاول من خلالها تقديم رؤية نظرية وتاريخية جديدة حول طبيعة وأنماط العلاقة بين الدولة والقوى الاجتماعية المختلفة بهدف الخروج من النقاشات الكلاسيكية التي تركزت بشكل رئيسي حول نظريات مركزية الدولة أو المجتمع[٩].

وقد أكد مجدال -بداية- أن أغلب تعريفات الدولة بالرغم من تعددها وكثرتها تدور حول مجموعة الأفكار التي قدمها ماكس فيبر(Max

Weber) عن خصائص الدولة كمنظمة أو مجموعة من المؤسسات، تكون مهمتها الرئيسية تنظيم وضع القواعد والقوانين، وذلك من خلال احتكارها الشرعي لأساليب وأدوات استخدام القوة.

وفي هذا السياق، يؤكد مجدال على ضرورة النظر إلى مفهوم الدولة من خلال تقديم رؤية أنثروبولوجية جديدة، قد تساهم في تحقيق مجموعة من المميزات، على النحو التالي:

أ- الدراسة المتعمقة لمفهوم الدولة عبر الانتقال من الاهتمام والتركيز على قادة مؤسسات ووكالات الدولة إلى التحقيق في المستويات المختلفة للدولة، والتي تشمل الدرجات الدنيا في التنظيم المؤسسي، حيث تتواجد غالباً عمليات التفاعل والاندماج مع المجتمع.

ب- أن الدراسة الأنثروبولوجية للدولة ممكن أن تفتح المجال أمام دراسة مؤسسات الدولة من خلال أدوات جديدة، مثل أسلوب الملاحظة بالمشاركة، والذي يمكن من خلاله التعرف على كيفية تفاعل وانخراط قيادات الدولة الرسمية مع صراعات ونزاعات السلطة داخل وخارج مؤسسات الدولة.

ت- وكذلك ممكن لهذا الاقتراب أن يتخطى الاهتمام بالدراسة النظرية لعلاقات السلطة إلى دراسة الممارسات العملية في علاقات الدولة والمجتمع، وكذلك قد يقودنا إلى تحليل دور البيئات المختلفة التي تدور فيها هذه العلاقات، وأنماط التفاعل بين مستوياتها المختلفة.

ويبدأ مجدال نقاشه حول مفهوم المجتمع من الوصف الذي قدمه كل من جرينفليد (Greenfeld) ومارتين (Martin) بأن "السمة الوحيدة للمجتمع هو أنه يمثل البنية الاجتماعية الأبعد والأعقد لجماعة معينة من الناس، يرون أنفسهم كأعضاء فيها، ويعبرون عن هوياتهم كما يتم تحديدها من قبلها"، ويؤكد أن هذه السمة الفضفاضة للمجتمع تتجاهل افتراض وجود حاجة أساسية لقوة مركزية تقود الأجزاء المتفاوتة من المجتمع، كما أن هذا الوصف يدور في فلك محاولة بعض المفكرين والأكاديمين لفرض إطار نظري عام صالح للتطبيق على معظم المجتمعات دون الأخذ في الاعتبار طبيعة الاختلافات بينهم والسياقات المتباينة التي توجد خلالها.

ويؤكد مجدال أن كفاح ونضال القوى الاجتماعية من أجل توسيع نطاق الهيمنة وممارسة الضبط الاجتماعي، يمكن أن يحدث عبر واحدة من ثلاثة طرق: (١) داخل المساحة الاجتماعية المتاحة، حيث تسيطر القوى الإجتماعية عبر زيادة عدد الموضوعات محل الهيمنة، والتي قد تبدأ من تحديد نوع المحصول الذي يزرع، مروراً بطرق تقديم القروض، وانتهاء بتعريف طبيعة النمو الاقتصادي. (٢) المساحات ذاتها، والتي من الممكن أن تتسع لتضم عدد أكبر من السكان أو من مساحة الإقليم الوجودة عليه. (٣) يمكن للقوى الاجتماعية استخدام الموارد الموجودة لديها في مساحة ما، لتحقيق السيطرة على بعض المساحات الأخرى.

ويذهب مجدال إلى التأكيد على أن أشكال النضالات والتكيف في روابط العلاقة بين عناصر الدولة وباقي القوي الاجتماعية، قد انتجت

نطاقا واسعا من المخرجات، والتي يمكن الوقوف عليها – بشيء من التفصيل– في أربعة نتائج رئيسية، على النحو التالي:

(أ) التحول الكامل: وهنا تتوغل الدولة في المجتمع بهدف التدمير، أو قهر القوى الاجتماعية المحلية، لتحقيق قدر أكبر من السيطرة. وفي هذه الحالة، تنجح الدولة في التأثير على كيفية تعريف الشعب نفسه، وتستخدم في ذلك وسائل متعددة مثل الهجرة الجبرية، وإحلال السكان المحليين بمجموعة من المستوطنين، وانتشار ظاهرة استخدام العنف، وبعض العناصر الأخرى التي تعمل على إبطال أو تدمير سيطرة القوى الاجتماعية المحلية، ويعتبر النموذج الصيني الحالة الأقرب إلي ذلك، حيث أعطت الحروب الأهلية الطويلة، والحرب ضد اليابان، بالإضافة إلي الثورة الثقافية فرصة كاملة إلى الدولة لتسخير القوى الاجتماعية.

(ب) تأسيس الدولة القائم على القوى الإجتماعية: في هذا النوع تقوم الدولة بتطوير مساحة تمكنها من وجود بعض القوى الاجتماعية والرموز المحلية لتشكيل نمط جديد من السيطرة، وهو الأمر الذي يحد بشكل جزئي من سيطرة الدولة بالرغم من تطويرها الأشكال والقوى في هذه المساحة، وتقدم البرازيل نموذجاً علي هذه الحالة، حيث لجأ الانقلاب العسكري في عام ١٩٦٤ إلى بناء نظام قائم على تحولات المجتمع، وهنا وجدت الدولة نفسها تعيد تأسيس الأوليجاركية القديمة على المستوى

الإقليمي، وبالتالي التخلي عن جزء كبير من سلطتها التوزيعية في مساحات رئيسية.

(ت) إدماج القوى الاجتماعية الموجودة في الدولة: في هذا النوع تتواجد عناصر الدولة عبر سيطرة القوى الاجتماعية، ولكن دون حدوث تغييرات راديكالية في نمط السيطرة، أو بمعني آخر يمكن القول إن تواجد الدولة قد يعمم أنماطا جديدة من السيطرة التي تتصاعد فيها القوى الاجتماعية من غير الدولة إلى الأعلى. فعلي سبيل المثال، فقد ساعد إنشاء المجالس التجارية، ونقابات العمال والمهنيين والفلاحين في كثير من الدول على حدوث تغييرات غير متوقعة في طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث تفاعلت قطاعات واسعة من القوى المجتمعية مع مبادرات الدولة عبر وضع شبكاتهم غير الرسمية.

(ث) فشل الدولة كلياً في محاولات التغلغل: في هذه الحالة فإن عدم انخراط أو ضعف انخراط الدولة في المساحات المحلية، قد يؤدي إلي تأثير ضعيف جيداً على المجتمع، وبالمثل تأثير مقيد من قبل القوى الاجتماعية على الدولة، وهو أمر نادراً ما يحدث في الواقع الفعلي.

ويتضح مما سبق، أن دراسة طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع يجب أن تهتم بكيفية فهم النضالات الاجتماعية من أجل السيطرة أو التحول، ومن هنا يمكن التأكيد على أن قدرة جميع القوى الاجتماعية وعناصر الدولة على تطوير التماسك، والحصول علي الموارد المادية والرمزية، يعتمد بشكل كبير على تواجدها في المساحات المختلفة،

وأدائها المتوقع في أكبر عدد منها، مع العلم أن الوصول إلي هدف تحقيق السيطرة الكاملة لأي من القوى الاجتماعية، بداية من الطبقات الاجتماعية وحتى الدولة المعقدة، يعتبر من الأمور مستحيلة الحدوث في الواقع الفعلي.

ويكيف المنظور الليبرالي العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال الفصل بينهما وتوسيع النطاق المتروك لعمل المجتمع، لكنه لا يقيم بالضرورة علاقة معينة بينه وبين الدولة، كأن تكون السلطة السياسية منتخبة من جانب المجتمع أو أن تكون خاضعة في شروط بقائها له.

ويتميز المجتمع المدني وفق هذا المنظور، بأنه يقرر حقوق الملكية الخاصة، ويفتح الفرص الواسعة أمام الأفراد لاستغلال قدراتهم الاقتصادية، ويوفر الشروط الضرورية للاستقرار ولتوسع النشاط الاقتصادي الخاص. وعلى ذلك فإن المنظور الليبرالي يؤكد على الفصل بين الدولة والمجتمع المدني ولعل أشهر من يعبرون عن هذا المنظور الفيلسوف الانجليزي "توماس هوبز"[١٠].

ويميز البعض بين المنظور الليبرالي والمنظور الليبرالي الديمقراطي من حيث أن الأول يفترض وجود مجال خاص مستقل عن مجال الدولة والسلطة السياسية، هذا المجال يجب أن يكون متروكا تماما للأفراد ويجب على الدولة ألا تضيق منه أو تلغيه.

أما المنظور الليبرالي-الديمقراطي فإنه يهتم بتوصيف العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الدولة والمجتمع المدني، وعلى هذا فهو يشترط أن تكون للمؤسسات السياسية أو لبعضها طبيعة تمثيلية، وأن يكون هناك فصل بين السلطات وأن تتوافر الضمانات التي تكفل حقوقا معينة تمثيلية،

وأن يكون هناك إقرار للحد الأدنى من الحريات تأتي في مقدمتها حرية التملك، والحريات الشخصية وحرية التعبير والتنظيم.

وعلى الرغم من الاختلافات بين المنظورين إلا أنه يجمع بينهما عدة نقاط، تتبلور في:

أ- تصورهما لكل من الفرد والدولة؛ فالفرد أساس المجتمع السياسي، أما الدولة فهي تقوم على أساس من رضا المحكومين، فحتى مع إقرار قيام السلطة السياسية الشرعية استنادا على اختيار الأغلبية، إلا أن ذلك لا يستدعي إطلاقا إهدار حقوق الأقلية بما في ذلك حقها في أن تكون أغلبية في مرحلة لاحقة.

ب- تصورهما للدولة على أنها تقوم لتحقيق مصلحة عامة لكل أفراد المجتمع، فأساس شرعية الدولة بالنسبة لكل المنظورين، أنها هي المؤسسة الوحيدة التي تكفل تحقيق مصالح عامة لا يمكن الوصول إليها دون وجودها، وأولى هذه المصالح بقاء المجتمع السياسي وأفراده والمؤسسات الأخرى التي يرتضيها هؤلاء الأفراد.

أما المنظور الماركسي[11] فيرى الدولة على أنها تعمل على تحقيق مصالح جماعات خاصة، إما طبقة معينة كالطبقة المسيطرة اقتصاديا أو مصالح الدولة ذاتها والتي تتميز عن مصالح بقية المجتمع. ويتصور هذا المنظور حالتين لعلاقة الدولة بالمجتمع؛ الحالة الأولى هي الحالة التي تتمتع فيها الدولة بأعلى درجة من الاستقلال النسبي في مواجهة المجتمع بكل ما فيه من طبقات وأيا كانت درجة النفوذ الاقتصادي لأي

من هذه الطبقات. فالدولة وفقا لهذه الحالة كيان يعلو المجتمع بكل ما فيه من انقسامات، وقد تسعى هذه الدولة بشتى الطرق إلى التقليل من أية فرص قد تتوسل بها بعض الطبقات المسيطرة اقتصاديا إلى تعظيم درجة القوة السياسية المتاحة لها.

ومع ذلك فإن الدولة من وجهة نظر كارل ماركس ذات طبيعة محافظة فلا يتصور مثلا أن يترجم هذا الاستقلال النسبي ليكون في صالح الطبقات غير المالكة، والسبب في ذلك أنه على الرغم من درجة الاستقلال النسبي التي تتمتع بها هذه الدولة، إلا أنها تعمل في ظل قيود بنيوية تحول دون أن يتحول عملها في غير صالح الطبقات المالكة، ذلك أن بقاء هذه الدولة وأداءها لوظائفها، بما في ذلك تحقيق مصالح الجماعة الحاكمة يرتبط بمدى توافر الشروط التي تؤدي إلى اتساع النشاط الاقتصادي، وما يؤدي من زيادة في إيرادات الدولة، ومن ثم يصعب أن تعمل هذه الدولة على نحو يتناقض مع مصالح الطبقة المالكة، على الرغم من أن القائمين على هذه الدولة ليسوا من هذه الطبقات.أما التصور الثاني الذي يطرحه المنظور الماركسي للعلاقة بين المجتمع والدولة، فهو أنه في حالة وجود طبقة مسيطرة اقتصاديا متجانسة، ولا تعاني من انقسامات طبقية فيما بينها، فإن الدولة تصبح بنية فوقية في مواجهة البنيان الطبقي للمجتمع، ولكنها، وفقا للتعبير الخاص بماركس، تصبح بمثابة لجنة لإدارة الشئون العامة للطبقة المسيطرة اقتصاديا.

وقد شاع هذا التصور الأخير لطبيعة الدولة في كتابات الماركسيين إلى وقت قريب وساعد على ذلك ما أكده "لينين" من الطبيعة الذرائعية للدولة،

أي أنها مجرد أداة في يد الطبقة المسيطرة اقتصاديا، إذ تقيم هذه الطبقة شبكة من التحالفات مع جهاز الدولة لتضمن تسخيره لمصالحها.

ولم يحظ هذا التصور الأخير عن الدولة باهتمام الماركسيين الجدد، حيث انصب تحليلهم على التصور الأول الذي يدعي وجود قدر كبير من الاستقلال النسبي للدولة.

أما المنظور الإسلامي لعلاقة الدولة بالمجتمع فتنبع من ملامح الأيديولوجية الإسلامية نفسها التي تركز على عناصر ثلاثة هي؛ الله، الإنسان، العالم، والنظرة لهذه المحاور تشكل أساسا للنظرية الإسلامية السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فالفكرة عن الله تعالى تشكل الدعامة الأولى في النظام السياسي الإسلامي، فهو المبدأ وهو الغاية في نفس الوقت، وليس شيىء في الوجود منفصلا عنه، وصفات الله في هذا النظام له مردود سياسي ومدني بالغ الفعالية في الحياة ويطبع كل تصرفاتها بطابع مختلف عن الأيديولوجيات الأخرى التي لا تؤمن بما وراء المادة، وتجعل غاية الحياة مقصورة على الحياة فقط، ويحاسب الله على العمل الإنساني ويجعل له مردودا بعد الحياة؛ فالتنمية بكل وجوهها تقدر ولها جزاؤها في الثواب الممتد من الحياة إلى ما بعد الحياة، أما التخريب والإهمال فلهما العقاب المستمر أبدا، ومن ثم فإن الرقابة والإخلاص لله دافع للتنمية وضمان لها.

أما الفكرة المحورية الثانية فهي الإنسان؛ فهو المقصود بالعمل السياسي، وهو في نفس الوقت القائم به، فبناء الإنسان هو حجز الزاوية

في النظام الإسلامي، وبناؤه على القيم العقدية والسياسية هو الذي عمل عليه الرسول الكريم، حيث أكد على مسئولية الإنسان أمام الأمة وأمام الله، ومنصب الرئاسة أمانة تودعها الأمة في عنق من تبايعه بالسلطة، وصلاح الحاكم مؤد إلى صلاح الأمة وفساده مؤد إلى فساد الأمة، والرأي العام هو رأي الأمة ويجب أن يهتم به الحاكم.

أما العنصر الثالث وهو العالم، فيمثل الإنسانية كلها والتي تعتبر في هذه الأيديولوجية هي الموضوع الأشمل، فالناس تربطهم رابطة إنسانية واحدة تشكل أخوة عامة، والنظام السياسي الاسلامي يسع الجميع برحمته، حيث لا يجوز تشريع أي قوانين في أي مجال في مجالات الحياة وأنشطتها يضر بغير المسلمين في الدولة الإسلامية، أو يؤذيهم في مقررات دينهم أو عقائدهم أو حتى مشاعرهم.

وفي إطار الأيديولوجية الإسلامية يعتبر الفرد المقصود من العمل السياسي، وهو في نفس الوقت القائم به ، فبناء الإنسان هو حجر الزاوية في النظام الإسلامي، وبناؤه على القيم العقدية والسياسية هو الأساس، ويهدف نظام الدولة في الإسلام إلى حماية الأفراد من عسف السلطات العامة واعتدائهاعلى حقوقهم، فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة، لأن المبدأ ما وجد إلا لضمان تمتع الأفراد بحرياتهم وحقوقهم الفردية[١٢].

ويقوم نظام الحقوق والحريات التي يتمتع بها الفرد في الإسلام على أساس فكري ينبع من العقيدة الإسلامية، وبمقتضى تلك العقيده، فقد منح الإنسان حقوقا معينة ثابتة يتحقق بها التفضيل على بقية المخلوقات، ووسيلته لصياغة سلوكه ونشاطه، وفي إطار هذا الفهم للحقوق

والحريات، أصبحت الدولة في النظام الإسلامي تحرص على تمكين الأفراد من التمتع بتلك الحقوق، لأنها ما قامت إلا لتمكينهم أن يحيوا الحياة الإسلامية التي من مظاهرها تمكينهم من التمتع بتلك الحقوق والحريات، بل دفعهم إلى مباشرتها واستعمالها.

ومن خلال هذا الأساس الفكري يسير الفرد والدولة في اتجاه واحد بشأن الحرص على الحقوق والحريات، كما أن الفرد يتقبل بنفس راضية كل الضوابط والتنظيمات التي قررتها الشريعة الإسلامية على تلك الحقوق والحريات، والسلطة تتقبل بنفس رضية أيضا كل الضوابط على حدود سلطاتها، لأن الفرد والسلطة يؤمنان بعقيدة واحدة هي التي انبثقت من شريعتها تلك الحقوق والحريات ويؤمنان بإله واحد هو الذي منح تلك الحقوق والحريات ونظمها.

وبهذا وفق النظام الاسلامي بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية توفيقا أفرد به، وذلك عن طريق توحيد الغاية للفرد والدولة، فجعل غاية الفرد هي نفسها غاية الجماعة، وهدف الجماعة هو نفسه هدف الفرد، وهو تنفيذ الشريعة التي هي القانون الإسلامي، بما في ذلك الحقوق والحريات ابتغاء مرضاة الله وطمعا في السعادة الأخروية.

وبهذا ابتعد النظام الإسلامي عن الإفراط في حقوق الأفراد على حساب الجماعة، أو التفريط في حقوقهم لحسابها، ذلك أن حقوق الفرد إذا طغت على حساب سلطة الدولة والجماعة حصلت الفوضى، وسلطة الدولة إذا طغت على حقوق الأفراد فذلك هو الاستبداد، وإذن فلا بد من ضمانة لعدم ضغيان من الجانبين ولا بد من حكم عدل وميزان ضابط وتلك هي

الشريعة التي تقرر ما يكون للأفراد، وما حدود مصلحة الجماعة، وتجعل هذا الذي تقرره لا مجرد قانون بل عقيده وديناً واجب الاتباع.

ومن ثم فإن شخصية الفرد لا يمكن أن تفنى في الدولة في النظام الإسلامي وإنما تقوم العلاقة على التعاون ويكون بينهما تساند؛ فإذا كان على الفرد أن يعين الدولة ويعمل على بقائها وصلاحها والخضوع لها، وهو ما عبر عنه الفقهاء بتقديم الطاعة والنصرة، فإن على الدولة أن تعمل على إبراز شخصية الفرد وتمكنه بالتمتع الكامل بحقوقه[١٣].

٢. آليات التحول لمجتمع تعددي ديمقراطي من المنظور الإسلامي.

لقد خضع مفهوم التحول الديمقراطي باعتباره أحد المفاهيم الحديثة المطروحة على الساحة الفكرية لمحاولات معمقة للتأصيل المفاهيمي، تبدت من خلال الاهتمام المتنامي لمختلف الأدبيات بهذا الموضوع، ويشير لفظ التحول إلى التغير أو النقل[١٤]، وتعتبر عملية التحول بمعنى "Transition" المرحلة الأولى للتحول نحو النظام الديمقراطي[١٥]، وهي فترة انتقالية تمتد بين مرحلة تقويض دعائم نظام سياسي سابق وتأسيس نظام سياسي ديمقراطي لاحق، وتتحدد هذه التحولات من ناحية ببدء عملية تحلل النظام السلطوي، ومن ناحية أخرى بإرساء شكل من أشكال الديمقراطية أوع ودة شكل من أشكال النظام السلطوي أو ظهور بديل ثوري[١٦]، ومن الجائز أيضا أن تنتج هذه التحولات نظاما هجينا أو تنحدر بالكامل نحو الفوضوية.

أما التحول إلى الديمقراطية " Democratization " فيعرفها "شميتر" بأنها عملية تطبيق القواعد الديمقراطية سواء في مؤسسات لم تطبق من قبل أو امتداد هذه القواعد لتشمل أفرادا أو موضوعات لم تشملهم من قبل، إذن هي عمليات وإجراءات يتم اتخاذها للتحول من نظام غير ديمقراطي إلى نظام ديمقراطي مستقر[١٧].

كما يمكن الإشارة إلى أن التحول الديمقراطي هو"مجموعة من المراحل المتميزة تبدأ بزوال النظم السلطوية يتبعها ظهور ديمقراطيات حديثة تسعى لترسيخ نظمها"، وتعكس هذه العملية إعادة توزيع القوة، بحيث

يتضاءل نصيب الدولة منها لصالح المجتمع بما يضمن نوعا من التوازن بين كل من الدولة والمجتمع، بما يعني بلورة مراكز عديدة للقوى وقبول الجدل السياسي.

وعليه فالتحول الديمقراطي هو عملية تهدف إلى إعادة النظر في خارطة القوة على مستوى النظام السياسي، والعمل على إعادة التوازن بين القوى الرسمية المتمثلة في الدولة والمؤسسات غير الرسمية متمثلة في المجتمع.

أولا: أسس التحول الديمقراطي من المنظور الاسلامي:

يرتكز التحول الديمقراطي في المجتمع التعددي من المنظور الاسلامي على خمس ركائز أساسية، إذا استطاع أي مجتمع تحقيقها يكون مجتمعا إسلاميا، وتتبلور هذه الركائز في:

١. الحكم بما أنزل الله[١٨]:

أي الحكم العدل، أي أن الشريعة هي مصدر السلطة وأساس الحكم في الإسلام وأساس شرعيته، ومن صميم الحكم بما أنزل الله أن يضع البشر في دولة ما قانونا يتفق مع قواعد الشريعة ونصوصها القطعية. وكذلك إذا اتفق المشرعون على ضرورة مضاهاة القوانين بالشريعة والحرص على عدم مخالفة قانون مما يسنونه للعمل بين الناس لقواعد الشريعة ونصوصها القطعية، فإن ذلك يكون من صميم الحكم بما أنزل الله حتى وإن أخذ قانون من دولة اجنبية.

٢. الحرية[١٩]:

وهي الحرية الإنسانية الكاملة في شتى مظاهرها الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، ذلك أن طلاقة الإرادة الإلهية المهيمنة لا تحجب الارادة الانسانية ولا تحجز قدرة الله المتعالية قدرة الإنسان ولا دوره بوصفه خليفة الله في الأرض، بل تترك الحرية للانسان بأوسع مجال، لكي يحدد الإنسان لنفسه بكامل حريته عقيدته ودوره في الحياة وهو مسئول عن اختياره لعقيدته ودوره.

وأول مايترتب على هذا الإطلاق لحرية الإنسان أن يرفع الله عز وجل – كما هو صلب الأيديولوجيا الإسلامية– ضغط أحد على أحد، فإذا لم يكن جبر واكراه من الله على الانسان فلا جبر ولا إكراه من إنسان على إنسان.

فخلق الله الإنسان مهيئا لاختياره بحكم أصل هذه الخلقة، فبالرغم من أن الله أنزل الكتب ببيان رسالة الإنسان ودوره الذي ينبغي أن يكون في الحياة من عبادة الله وتعمير الأرض بالسلام والخير، إلا أنه لم يشأ أن يقمع حرية الإنسان أو يكرهه على هذه الرسالة، وقد أوضح عز وجل عاقبة كل من اختيارات الإنسان ومآلاتها، فبين الجزاء على الإيمان وعلى الكفر، وعلى فعل الخير وفعل الشر، حتى يكون معنى اختيار الانسان للفعل قبوله للجزاء على هذا الفعل وكأنه تعاقد يمضيه الإنسان بكل حريته وبكامل إرادته.

وقد أباح الانسان حرية التملك وحرية التعبير وحرية اختيار ولي الأمر وحرية محاسبته، وحرية النقد، وعلى وجه الاجمال فان الاسلام أباح

جميع الحريات إلا ما كان منها مصادما لقاعدة شرعية تتوجه لصيانة الإنسان نفسه أو ضارا بالغير.

٣. مبدأ المساواة:

يعتبر مبدأ المساواة من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر الاسلامي، وتقوم عليها الدولة الإسلامية، وقد جاءت المساواة في الإسلام بصورة مطلقة، حيث أكد على أهمية المساواة العامة والخاصة بالنسبة للأفراد، وقد ورد في الإسلام التأكيد على المساواة بين البشر كبشر والمساواة بين المسلمين كمسلمين، حيث أكد الإسلام على التأكيد على المساواة في القيمة الانسانية ولذلك ركز على مفهوم المساواة دون أن يقبل الأمر أى شك أو تأويل، وبطريقة منطقية أكد على الأصل الواحد للبشر بصرف النظر عن اللون أو الجنس أو اللغة أو المولد أو غيرها حيث الجميع مرجعهم إلى آدم عليه السلام[٢٠].

وبالتالي جاء الإسلام في هذا المجال بالعالمية المطلقة، وهذه العالمية تبدو في كافة المبادئ العامة الأساسية التي ارسى دعائمها الاسلام، وتجدر الإشارة الى ان الاسلام نظر نظرة موضوعية إلى أن الافراد مختلفون في قبائل وشعوب، إلا أن هذا لا يميز بينهم حيث سبق الإسلام إلى إلغاء التمييز بين الناس لأي سبب من أسباب التمييز بسبب اللون أو الجنس أو الدين أو القبلية.

ومن ناحية أخرى، فان ربط الإسلام للبشر جميعا بربطة الانسانية والأخوة العالمية تتأكد أيضا بارتباطهم بخالق واحد، فالعبودية لله وحده والبشر جميعا أيا كانوا عباد الله، ولا يوجد في الإسلام شعب معين يعتبر

شعب الله المختار، ولا تختلف المساواة في القيم الانسانية عن المساواة أمام القانون وفي الحقوق العامة، حيث قرر الاسلام أن يعامل الناس جميعا على قدم المساواة أمام القانون وفي الحقوق العامة بدون تفرقة[٢١].

٤. مبدأ العدل[٢٢]:

كان تشريع الاسلام لفرض حرية الإنسان واحترامها في كل مجالاتها، وتقرير المساواة بين الناس كفيلا بتحقيق قيمة العدل بينهم، ولكن الإسلام لم يكتف بذلك، بل فرضه الله عز وجل وخصه بتأكيد هذه الفريضة؛ حيث جعله ميزانا لاستقامة الوجود على أساس أنه منهج الله في الخلق، وفرضه في الكون كله، فسماه الحق، كما سماه الميزان.

وبما أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وفقا للعقيدة الإسلامية وأيديولوجيتها السياسية، فهو مأمور بإقامة العدل على الأرض؛ فيدعو الإسلام الحكام والأفراد بالحكم على أساس العدل، والتأكيد على أهميته سواء في الأمور الخاصة أو العامة، والعدل يتطلب سواء في تعامل المسلمين مع بعضهم، أو تعامل أولى الأمر مع المسلمين أو غير المسلمين، فالدولة في الإسلام تتضمن الأمة (جماعة المسلمين) ، وأهل الكتاب، والمشركين والكفار.

وقد اعتبر العدل أساس الدولة، وعلى الحاكم أن يراعيه وألا ينصف مسلما على غيره دون وجه حق، حيث قامت الدول القوية بحكام أقوياء عدول، والدول الضعيفة كان ضعفها ناجما عن استبداد حكامها، لأنه ضعيف يستمد قوته من استبداده، فالسلطة المطلقة ناجمة عن ضعف

مطلق، وبمقدار ضعف الحاكم يكون استبداده، وعلى قدر قوته يكون عدله.

والعدل مرتبط بالعدالة من الناحية القانونية- أي المساواة أمام القانون- كما يرتبط أيضا بالعدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي، وقد أقر الإسلام حق الملكية الخاصة ونظم الأمور المتعلقة بها، ومن الأركان الأساسية التي لا يقوم إسلام المسلم إلا بها الزكاة، وذلك لتحقيق التكافل الاجتماعي.

٥. مبدأ الشورى[٢٣]:

يعتبر من أهم المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية عامة وهي حكم الشعب، فالإسلام في الواقع ركز على أهمية ارتباط الفرد بالمجتمع وأهمية الجماعة.

وقد جعل الإسلام الشورى أساسا من أسس الدولة ونص على مبدأ الشورى في القرآن بما لا يقبل التأويل ولا يقتصر على علاقة الأفراد ببعضهم البعض، بل يتخطى ذلك إلى العلاقات العامة، ويسري مبدأ الشورى على كافة أوجه الحياة السياسية وكافة الأمور ذات الطابع العام في الدولة، والشورى جزء لا يتجزأ من أسلوب الحكم.

والشورى من المفاهيم الأساسية الهامة التي تمثل جوهر مضمون الديمقراطية، بمعنى المشاركة الشعبية، والرقابة الشعبية، أو الإشراف الشعبي على أعمال الحكومة، وهناك ركيزة مشتقة من الشورى وهي أن دولة الإسلام تقوم على الرضاء الشعبي ويترتب عليه مبدأ الطاعة.

والشورى بصفة عامة يندرج تحتها المبايعة للحاكم والتي عرفت منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم عرف مبدأ الانتخاب بعد ذلك للخليفة، ومن ناحية أخرى فإن البعض تدرج من الشورى إلى أنها تتطلب إيجاد مجلس للشورى لتنظيم أمر الشورى على أسس تنظيمية، ومجلس الشورى هذا يأتي عن طريق الانتخاب من الأمة.

وقد بدأ الرسول الكريم بناء الدولة بانتخاب مجلس تشريعي، حين شكل أول مجلس تشريعي من الأنصار الذين جاءوا ليلة العقبة فقال لهم "أخرجوا لي من بينكم اثنى عشر نقيبا" أي انتخبوا منكم اثنى عشر نائبا، وبذلك بدأ ببناء الدولة بانتخاب المجلس التشريعي الذي يرشح الحاكم الذي هو رأس الدولة.

وقد ظهرت المعارضة في الإسلام للحاكم، وكان هناك أمثلة كثيرة على ازدهار المعارضة في الدولة الاسلامية، وقد أعطت المعارضة في ظل مبدأ الشورى صفة أنها جزء من النظام؛ حيث جمع النظام ما بين التأييد والوسطية والمعارضة، فأصبحت هناك أحزاب حاكمة وأخرى معارضة وثالثة وسط، ولم تكن تلك المعارضة جامدة ثابتة على طول الخط، ولكنها كانت معارضة موضوعية متغيرة من موقف إلى آخر بحسب ما ترى من الحق في داخلها.

وبناء على ما سبق فإن النظرية السياسية في عهودها الأولى كانت التعددية موجوده بكل أطيافها، بحسب ما يراه كل إنسان حقا ونفعا للأمة، وبحسب الموضوع المعروض للنظر يؤيد بحقه أو يعارض بحقه في إطار الأخلاق الإسلامية من العدل والإنصاف واتباع الحق حيث كان والتزام الصدق وعدم التنابز بالألقاب والتفحص للفضائح والمعايب.

ونشوء الأحزاب على أساس الجامعة الفكرية أو السياسية التي تربط بينهم وتوحد مشاعرهم ومطالبهم أمر لا ينكره الإسلام، الا أن التحزب الذي يدعو إلى التفريق والتشرذم فهو مرفوض، لأنها تتسبب في تقطيع أسس الأمة، ولا تتسبب أو تؤدي إلى تعددية متنوعة متعاونة[٢٤].

٦. مبدأ الطاعة:

وهو مبدأ أساسي في الحكم، حيث ورد صراحة في القرآن الكريم، وطاعة الله واجبة وكذلك طاعة الرسول وأولي الأمر، ولكن طاعة أولي الأمر رهينة بأمرين:أولهما: بأن يكونوا من جماعة المسلمين، وثانيهما: أنها رهينة بطاعة أولي الأمر لله ورسوله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

أي أن طاعة أولي الأمر مرتبطة بطاعتهم لتعاليم الله ورسوله، وتعتبر نظرة واقعية لواجب الطاعة وعدم الخروج أساسا.

وهناك من يناقش بعض الأمور المتعلقة بالطاعة مثل حق الثورة، وهل يمكن الخروج على الحاكم إذا استبد[٢٥]، وفي الواقع هناك مفهوم الرضاء الشعبي، أي أن الحكومة نابعة من الشعب والاختيار الحر للشعب واتفاق أغلب أفراد الشعب أمر ضروري، وعلى الحاكم التقيد بتعاليم الله في حكمه وإذا أمر بمعصية يجب الثورة عليه، وبالتالي اذا كان الحاكم يعمل في اطار الرضا الشعبي وبما أمر الله، فيجب أن يطاع، فالحاكم ليس أسمى من البشر وليس معصوم، وبما أنه غير معصوم فانه خاضع لرقابة الشعب ومساءلته والرقابة على ممارسته للسلطة، ويمكن عزله من وظيفته وتعيين آخر، وهذا جوهر فكرة الفصل بين السلطات في الفكر

السياسي الإسلامي، كما يرتبط بأمر الطاعة أن رأي الأغلبية يلزم الأقلية، حتى وإن كانت مخالفة له في آرائها ومصالحها.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن الإسلام وضع أسسا معينة للدولة الإسلامية التي تحقق مبادئ العدل والمساواة والشورى والحرية والطاعة وهي المبادي الديمقراطية الحديثة، وقد حرص الإسلام ألا يحدد شكلا لتحقيق الشورى، بل ترك شكل الدولة تتحدد في إطار الأسس الخمسة السابقة بأي شكل يتخذه المسلمون ويكون مناسبا لتغيرات الزمان، فشكل الدولة موكل إلى العقل ودوره في الاجتهاد، وبهذا فالديمقراطية جزء لا يتجزء من المجتمع الإسلامي بالتزامه بمبادئه السابقة الذكر.

ثانيا: آليات التحول:

إن آليات التحول للمجتمع الديمقراطي التعددي في الاسلام لا تختلف عن تلك الآليات الموجودة في الدولة المدنية الحديثة التي تعتمد على أيديولوجيات مختلفة، بل إن الإسلام وفر عامل الحرية في انتقاء الاليات المناسبة لتحقيق مجتمع إسلامي ديمقراطي وفقا للقواعد سالفة الذكر، وبهذا أقر التنوع وتبنى مبدأ الحوار الفكري، ووجود المؤسسات الفعالة لتحقيق المساواة المدنية والسياسية، واعتمد على الفرص المتساوية في التعليم والرعاية والتوظيف والمشاركة السياسية، وتعدد الآراء والتسامح وحرية العبادة والحركة والعمل وعدم الاستبداد بالسلطة.

هذه الآليات التي تحقق التحول لمجتمع تعددي من خلال تنظيم ديمقراطي للعلاقات الاجتماعية هي نفسها مظاهر الدولة المدنية

الاسلامية التي تقوم لتحقيق غاية كبرى، وهي ايجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل وتخلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحيا وماديا في توافق مع القانون الفطري[٢٦]، وهذه الآليات تعتمد على:

١. مبدأ تداول السلطة[٢٧]:

ان رئاسة الدولة وتولي أمور الأمة هو في طياته عقد تراض واختيار بين الأمة والإمام، فلكل من الطرفين أن يشترط لنفسه من شروط يتم الوفاء بها والمحاسبة على أساسها.

ولأن رئاسة الدولة أمر سياسي دنيوي قابل للتغير في كيفيته وظروفه وحاجاته؛ فإن الشروط متغيره تبعا لتغير العصر وحاجات الأمة، فلكل طرفى العقد أن يضع من الشروط ما يلائم الحال، ويقيم أمر الأمة على السواء.

صحيح أن الدولة الاسلامية لم تطبق تداول السلطة في عصورها الأولى، إلا أن النظم العالمية كانت كلها كذلك في تلك المرحلة، وليس معنى ذلك أن الإسلام يوجب نظاما معينا، أو يمنع تداول السلطة إذا اشترطت الأمة أن تكون مدة الرئاسة عددا معينا من السنوات.

فجوهر الحكم في الإسلام أن يحقق الحاكم المصلحة ويقيم العدل، فإذا رأت الأمة أن تستوثق لنفسها بإقامة العدل وتحقق المصلحة، ورأت ذلك في اشتراط مدة أو مدد، فإن ذلك جائز بلا خلاف.

٢. الاقرار بمبدأ المواطنة:

من شروط المجتمع العادل هو إقرار المساواة وإعطاء الفرص المتساوية للجميع بغض النظر عن الاختلاف في الدين أو العرق أو غيره، وهذا ما أقره الإسلام منذ البداية متمثلة في الدولة التي أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم دولة مدنية تعترف بالتساوي في الحقوق والواجبات بين الجميع وهو ما يعرف بمبدأ المواطنة اليوم، فقد حرص الرسول الكريم على تأكيد أن اليهود أمة مع المؤمنين، وقد تضمنت وثيقة المدينة كل التأكيدات على ضمان الحقوق الإنسانية المشتركة بين المسلمين واليهود، ويمكن أن تسمى هذه الوثيقة بحق "وثيقة المواطنة" حيث أقرت الاشتراك في الحقوق والواجبات والاشتراك في المكاسب والتكاليف وإقامة الدولة على قدم المساواة[٢٨].

أما بالنسبة لوضع المرأة في الإسلام وحقها كمواطن؛ فقد قضى الإسلام على مبدأ التفرقة بين الرجل والمرأة في القيمة الانسانية المشتركة ، كما قضى على مبدأ التفرقة بينهما أمام القانون وفي الحقوق العامة، وكفل لها حقوقها في التعلم والعمل وذمتها المالية المنفصلة[٢٩].

٣. ترسيخ المؤسسية[٣٠]:

من أهم آليات التحول نحو مجتمع ديمقراطي ذي مبادئ إسلامية هو ترسيخ مبدأ المؤسسات التي لا ترتبط بأشخاص أو مناصب، وقد تأسس في الدولة الإسلامية منذ البداية هذا المبدأ؛ فتمت التفرقة بين صفة المسئول وشخصه من خلال الميثاق أو العقد الاجتماعي أو التكييف القانوني الذي ينظم المسئولية بلائحة مهمات وإجراءات محددة، وعلى

المسئول أن يقوم بهذه المهمات وفق هذه الاجراءات، وهو في ظل القانون وحمايته طالما كان تصرفه في حدود المهمات المطلوبة منه والاجراءات المحددة له، فإذا خرج عن المهمات المطلوبة أو الإجراءات المحددة له، فان المحاسبة هنا تطول شخصه، لأنه خرج أو أخرج نفسه عن حدود مسئوليته أو وظيفته، فكان هو الذي جرد نفسه من وظيفته فيأتي القانون ليكرس هذا التجريد فيعزله عن الوظيفة.

٤. سيادة القانون[٣١]:

سيادة القانون لازمة من لوازم الدولة الإسلامية، وقد تركت هذه الدولة في أدبيات الاسلام آثارا باهرة في مجال سيادة القانون، بحيث لا يتفوق عليها نظام في هذا المجال، وكانت سيادة القانون في الدولة الاسلامية تعني شمول القانون المستنبط من الشريعة الإسلامية لكل نشاطات الأفراد في المجتمع، وكل علاقات العمل والحياة، وهذا الشمول نابع من شمول الإنسان نفسه للشئون الدينية والدنيوية، رغم أنه ترك للأفراد حرية التشريع بما يحقق المصلحة ويقيم العدل، وفقا لخبرات المجتمع.

كما أن سيادة القانون في الدولة الإسلامية لا تترك عملا دون جزاء، سواء كان هذا العمل خيرا أو شرا، طاعة للقانون أو عصيانا له، ولا تترك عملا دون جزاء أيضا سواء كان إثابة له أو عقوبة، بغض النظر عن هذا العمل ونسبه أو درجته الاجتماعية.

٥. إرساء مبدأ التعددية والحوار:

سبقت الدولة الاسلامية العالم من حيث تشريعها للتعددية والحوار بين الفئات المختلفة وقبول الاخر، كما كانت الدولة التي تقوم على التسامح

وإسباغ الوضع الإنساني والقانوني بالتعددية، وقبول الاختلاف كشكل أصيل في المجتمع، بحيث كانت القوى الحاكمة بعقيدتها وميولها السياسية والقوى المعارضة لها في المجتمع تمثل كلتاهما اللحمة والسدى، في النسيج السياسي والديني في الدولة الإسلامية، ولم يعارض الاسلام وجود التحزب في الأفكار السياسية، ولكنه نهى عن الحزبية الدينية في العقيدة التي تعمل على الفرقة ونشر البغض والكراهية في المجتمع، أما في المجال السياسي فان الاسلام يشجع التعددية وإبداء الرأي وضمان الحرية في التعبير عن الرأي لخدمة الأمة، كذلك المعارضة البناءة تؤدي دورها، حيث إن مفهوم المعارضة لا يعني العداوة أو الخصومة أو المخالفة بقصد المخالفة، لأن المعارضة تعني في اللغة المقابلة، وهي في معناها السياسي تعني ابداء الرأي وغايتها المساعدة من أجل التوصل إلى الحكم الأمثل[٣٢].

وقد حمى الاسلام حريات الافراد في التعبير عن الرأي، وهذا أساس النظام الحزبي وسبب تعدد الأحزاب والغرض من قيامه ، وآلية من آليات الديمقراطية.

٦. المحاسبية:

تظهر فكرة المحاسبية من الرقابة والفصل بين السلطات، ويقوم مبدأ الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي على قاعدة هامة وهي أن انفصال السلطة التشريعية عن السلطتين التنفيذية والقضائية يكون انفصالا مرنا، ذلك أن التشريع الإسلامي، وان كان متمثلا في الكتاب والسنة، إلا ان من حق المجتهدين أن يمارسوا نشاطا معينا في تفسير

النصوص واستنباط الحكم الشرعي أو القاعدة القانونية للمسائل المتجددة التي لا نص فيها.

ومن حق السلطة التشريعية في الاسلام ممثلة في مجلس الشورى أن تراقب أعمال السلطة التنفيذية وتشرف على كيفية تطبيقها للقوانين الاسلامية وان تنكر عليها أي تصرف مخالف لأحكام القانون الاسلامي، كذلك من حق السلطة التنفيذية متمثلة في الحاكم أن تمارس بعض الاختصاصات التشريعية، وعلى ذلك فالفصل هنا مرن وليس فصلا جامدا مطلقا[٣٣].

والمحاسبية تأتي في الإسلام من نظرة الاسلام نفسه لإمامة الدولة التي تتبلور في شكل عقد تراض واختيار ولهذا العقد أطراف وشروط وجزاء، ففيما يتعلق بالأطراف؛ فان الأمة هي صاحبة الامتياز الأول في هذا العقد، وهي التي تعطي السلطة لمن توليه إدارة أمورها بحيث تكون هي الطرف الأول، ومن يلي أمورها هو الطرف الثاني.

أما شرط العقد فيتعلق بتنفيذ الامام للأحكام واقامة الحدود وتجهيز الجيوش وإقامة العدل وإشاعة الأمن وفض المنازعات وغيرها من الوظائف التي يجب أن يتمها الحاكم.

أما فيما يتعلق بتحديد الجزاء على الوفاء أو الاخلال بالقيام بهذه الشروط، فإن ذلك حق الأمة في مراقبة الحاكم وحكومته وتقدير درجة إحسانه أو تقصيره، وهذا كله من مقتضيات العقد، واذا لم يلتزم الحاكم به فعلى الأمة عزله واختيار آخر[٣٤].

الخاتمة

قامت الدراسة بالبحث عن آليات للتحول نحو مجتمع تعددي اسلامي ديمقراطي، كمحاولة لتقديم نموذج ديمقراطي- إسلامي للدول حديثة العهد بالديمقراطية ومعالجة الخلل القائم في علاقة المجتمع والدولة.

وقد ناقش البحث أزمة علاقة الدولة بالمجتمع وما نتج عنها من خلل في أداء الدولة لوظائفها ومشاكل الهوية والانتماء بالنسبة للفرد وقدم رؤية كل منظور لهذه العلاقة؛ فاستعرض رؤية المنظور الليبرالي الذي يقوم على الفصل بين الدولة والمجتمع وتوسيع النطاق المتروك لعمل المجتمع، هذا الفصل بالنسبة للمنظور الليبرالي – الديمقراطي يتحدد بالمؤسسات التمثيلية والضمانات التي تكفل حقوقا للأفراد، أما المنظور الماركسي فرأى أن الدولة تقوم على تحقيق مصالح جماعات خاصة إما طبقة معينة كالطبقة المسيطرة اقتصاديا أو مصالح الدولة ذاتها والتي تتميز عن مصالح بقية المجتمع، وجاء المنظور الإسلامي ليجعل الفرد هو المقصود بالعمل السياسي، والدولة هي نظام يهدف إلى حماية الفرد ويقرر حقوقا له، ومن خلال هذا الأساس الفكري يسير الفرد والدولة في اتجاه واحد بشأن الحرص على الحقوق والحريات، ووحد غاية الدولة والفرد فجعل غاية الفرد هي نفسها غاية الجماعة ، وهدف الجماعة هو نفسه هدف الفرد، ومن هنا لم يكن هناك تعارض بين اتجاه الدولة واتجاه الفرد، ولم تجر الدولة على حقوق الفرد، ولم يتوسع الفرد في حقوقه على حساب الدولة، فكان التوازن هو المبدأ والهدف.

كما حاول البحث استنباط آليات للتحول الديمقراطي من منظور اسلامي معتمدا على أسس اسلامية للتحول الديمقراطي للمجتمع الإسلامي الصحيح ومرتكزا على مبادئ أساسية، وتوصل البحث إلى عدة نتائج:

أولا: أن هناك آليات للتحول لمجتمع تعددي إسلامي ديمقراطي تنبع تلك الآليات من أسس إسلامية وتتبلور في:

١. تداول السلطة.
٢. الاقرار بمبدأ المواطنة.
٣. ترسيخ المؤسسية.
٤. سيادة القانون.
٥. التعددية والحوار.
٦. المحاسبية.

ثانيا: أن آليات التحول الديمقراطي في الإسلام تتوافق مع القيم العليا للديمقراطية مثل الحرية والعدالة والمساواة والمشاركة، وليس هناك تعارض أو تناقض كلي بين الاسلام والديمقراطية، إذ يكمن موطن الخلاف في أن الأولى مقيدة بمبادئ الشريعة ومقاصدها، أما الثانية فتعطي الحاكمية للجماهير، وبالتالي يجب ألا يكون هناك موقف عدائي من القيم الديمقراطية الغربية العليا.

ثالثا: أن الإسلام ضمن آليات للمحافظة على سمة المجتمع التعددي نبعت من الاقرار بالتنوع وتبني مبدأ الحوار الفكري، وإيجاد مؤسسات فعالة للمساواة المدنية والسياسية، وضمان فرص متساوية للتعليم والوظائف لكافة الجماعات، مع التركيز على أهمية المشاركة السياسية المتكافئة

لكل الجماعات، والاهتمام بعدم تركز السلطة، وإشاعة التسامح وحرية العبادة والحركة والعمل.

رابعا: أن هناك أيديولوجية إسلامية لها أساس فكري ورؤية خاصة لعلاقة الفرد بالمجتمع هذه الرؤية هي رؤية عامة شاملة تكملها المبادئ الإسلامية الأساسية المتبلورة في، الحكم بما أنزل الله، المساواة، العدل، الشورى، الطاعة، هذه المبادئ هي الصلة الحقيقية التي تفسر علاقة الفرد بالدولة في الإسلام وتنبع منها في ذات الوقت آليات التحول نحو مجتمع تعددي إسلامي ديمقراطي، وتسد الفجوة الخاصة بعلاقة الدولة بالمجتمع التي تعاني منها الأيديولوجيات الاخرى.

وبالتالي فلا يجد الباحث ضرورة للصدام أو للتصارع بين القيم الانسانية المقولبة في اطر فكرية مختلفة مثل الليبرالية أو الاشتراكية أو الاسلامية ما دامت تلك القيم تعمل على خدمة الفرد، ويجب أن يختار كل مجتمع ما يناسبه من تلك الأطر ليعمل من خلالها ويرتب أولاوياته في التعامل مع القيم الانسانية العليا لأن الديمقراطية ليست نموذج واحد يرسم ملامح العالم بملامح معينة، بل الديمقراطية تختلف من مجتمع لآخر ومن دولة لأخرى حسب البيئة والاطار الفكري لكل مجتمع، فالديمقراطية تكمن في تحقيق التوازن المطلوب بين علاقة الفرد والمجتمع، ولا يجب أن تحدد معايير واحدة جامدة لا تتغير لتحقيق الديمقراطية، فالمعايير تنبع من الاطار الفكري الذي ارتضاه الشعب لتحقيق المبادئ والقيم العليا التي تحقق رضا الشعب.

الهوامش

[١] إيهاب الزلاقي وآخرون،سامح فوزي (تقديم وتحرير) **حركات التغيير الديمقراطي بين الواقع والطموح-خبرات من أوروبا الشرقية والعالم العربي** (القاهرة:مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، ٢٠٠٧) ص ص ٨-٩.

[٢] James N. Rosenau, ***"Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World"*** (United Kingdome: Cambridge University Press, ١٩٩٧) pp٥٨-٥٩.

[٣] James Rosenau, The Person, The Household, "The Community and the Globe: Notes for a Theory of Multilateralism in a Turbulent World" in: Robert Cox (ed) ***"The New Realism: Perspectives on Multilateralism and World Order"*** (London: Macmillan Press LTD,١٩٩٧) pp٦١-٦٩

[٤] Yale *H. Ferguson, Richard W. Mansbach, Global Politics at the Turn of the Millennium: Changing Bases of "Us" and "Them",* **International Studies Review** (volume ١) issue٢, summer ١٩٩٩.

[٥] فرانسيس فوكوياما،ترجمة مجاب الإمام، **بناء الدولة-النظام العالمي ومشكلة الحكم والإداره في القرن الحادي والعشرين** (السعودية:العبيكان،٢٠٠٧) صص٤١-٥٠

[٦] بهجت قرني، وافدة متغربة ولكنها باقية:تناقضات الدولة العربية القطرية، **المستقبل العربي**،السنة ١٠، العدد ١٠٥،نوفمبر ١٩٨٧،ص٣٤.

[٧] سعد الدين ابراهيم،**مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي** (عمان:منتدى الفكر العربي،١٩٨٨) ص ص ٤١-٤٢.

[٨] د.مصطفى كامل السيد، **دراسات في النظرية السياسية** (جامعة القاهرة:كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،٢٠٠٦)ص ص ١٠١-١٠٤.

[٩] Joel S.Migdal,"The State in Society: An Approach to Struggles for Domination" in Joel S. Migdal, Atui Kohli, Vivienne Shue,eds, ***"State Power and social Force: Domination and Transformation in the Third World"*** (Cambridge University Press,١٩٩٤)

[١٠] د.حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية،ط٢ ،١٩٩٩) ص ص ٣٦٤-٣٦٨.

[١١] أنظر كلا من: د.سعد الدين إبراهيم،"**مرجع سابق**"، ص ص٧٧-٦٩، د.مصطفى كامل السيد، "**مرجع سابق**" ص ص ١٠٧-١٠٨.

[١٢] د.ثروت بدوي، **النظم السياسية** (القاهرة:دار النهضة العربية،١٩٧٢) ص١٧٨.

[١٣]د.منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة** (دار البشير، د.ت) ص ص ١٠٩-١١٠.

[١٤] إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٦٠) الجزء الأول، باب الحاء، ص ٢١٦.

[١٥]Gadsby,Upshall,Whitcut (eds)*"Longman Active study Dictionary of English"* (Cairo: El Ahram Commercial Press,١٩٨٩) p.٦٤٥.

[١٦]Doh Chull, "On The Third Wave of Democratization" **World Politics**,Vol.٤٧,October ١٩٩٤,p ١٤٢.

[١٧]O.Donnel and Schmmiter, *"Transitions from authoritarian rule: Tentative Conclusions about uncertain democracies"* (Baltimore, The John Hopkins University Press, ١٩٨٦).

[١٨] د.منير حميد البياتي، مرجع سابق، ص ص٨٥-٨٩.

[١٩] د.عبد المعطي بيومي،الاسلام والدولة المدنية (القاهرة:دار الهلال،٢٠٠٥) ص ص ٧٩-٩٠.

[٢٠] محمد جلال كشك، **خواطر مسلم عن الجهاد، والاقليات، والاناجيل** (القاهرة:دار ثابت للنشر،ط٢، ١٩٨٥) ص ص٦٦-٦٩.

[٢١] د. على عبد الواحد وافي، حقوق الانسان في الاسلام ، **سلسلة قضايا اسلامية**، الطبعة الثالثة، العدد ١٥٩، ٢٠٠٨،ص ص٧-١٢.

[٢٢] د.حورية توفيق، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (القاهرة:مكتبة الانجلو المصرية،ط١٩٩٩،٣) ص١٧٠.

[٢٣] ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي- الكتاب الثاني:القضاء** (بيروت:دار النفائس، ط٣، ١٩٨٧) صص٣٣٨-٣٤٠

[٢٤] د. عبد المعطي بيومي، مرجع سابق، ص ص١٧١-١٧٣.

[٢٥] نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي، **رسالة دكتوراه** (القاهرة:كلية الاقتصاد والادارة،١٩٨٣) ص ص١٠٨-١١٠.

[٢٦] محمد أسد، ترجمة منصور محمد رياض، **مناهج الاسلام في الحكم** (بيروت:دار العلم للملايين،ط٦، ١٩٨٣) ص ٧٠.

[٢٧] د.ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي**- الكتاب الأول: الحياة الدستورية (بيروت:دار النفائس، ط١ ، ١٩٨٧) صص ٣٥٣-٣٥٧.

[٢٨] محمد جلال كشك، مرجع سابق، ص ص٧٨-٨٠.

[٢٩] د. أحمد ربيع يوسف، **نظام الحكم في الاسلام** (القاهرة: مؤسسة اليوسف للنشر،٢٠١٢) ص ص٥٥-٦٤.

[٣٠] د.عبد المعطي بيومي، مرجع سابق،ص٢٥٢.

[٣١] نفس المرجع، ص٢٥٢.

[٣٢] د.منظور الدين أحمد، **النظرية السياسية الاسلامية في العصر الحديث: النظرية والتطبيق**(كراتشي: جامعة الدراسات الاسلامية،١٩٨٨) ص١٥٧.

[٣٣] د.منير حميد البياتي، مرجع سابق، ص١٦٤.

[٣٤] د.عبد المعطي بيومي، مرجع سابق،ص ٢٧٦.