الإسلاميون والديمقراطية

دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر

د. صلاح عبد الرزاق

الإهداء

إلى أمل المستضعفين في الأرض، إلى من تتحقق العدالة ويعم الخير ببركته في الارض، إلى منقذ الإنسانية من الظلم والجور والعدوان، إلى رافع راية الحق في دنيا الإسلام الحنيف، إلى من يعيد شريعة جده الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، إلى إمام زماننا وقرة عيوننا وأمل نفوسنا أرفع إلى مقامه الكريم هذا المجهود المتواضع بين يديه راجياً أن أحظى بالقبول من عليه السلام

الإسلاميون والديمقراطية

دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر

الدكتور صلاح عبد الرزاق

المحتويات

مقدمة ٧
الديمقراطية كخيار إسلامي لنظرية الحكم ١١
- الموائمة بين الإسلام والديمقراطية ١١
- تعريف الديمقراطية ١٢
- مضامين الديمقراطية كآلية ١٣
- التأصيل الفقهي للمشاركة في نظام ديمقراطي ١٤
مشاركة الإسلاميين في السلطة ٢١
- التعددية السياسية ٢١
- الحالة الاستثنائية للحركة الإسلامية ٢٢
- تجارب تاريخية في المشاركة في السلطة ٢٣
- الحركات الإسلامية المعاصرة والمشاركة السياسية ٢٤
- المتطلبات السياسية لمشاركة الإسلاميين ٢٧
- إيجابيات وسلبيات المشاركة السياسية ٣١
الديمقراطية وتطور الفكر السياسي لدى الإسلاميين ٣٧
- الإسلام وتغير الزمان والمكان ٣٧
- معالم تطور الفكر السياسي الإسلامي ٣٨
- جمال الدين الأفغاني ٣٨
- ثورة الدستور في إيران ٣٩
- الكواكبي والاستبداد ٤٠
- النائيني والحكومة الإسلامية ٤٠
- ثورة العشرين في العراق ٤٢
- الصدر الأول: من الشورى إلى ولاية الفقيه ٤٣
- الجمهورية الإسلامية الإيرانية ٤٦
- دولة ثيوقراطية ٤٦
منهج الإصلاح السياسي عند المفكرين الإسلاميين ٥١
- نقد الأفكار السائدة ٥١
- طرح بدائل فكرية ٥١
- تأصيل إسلامي لأفكار جديدة ٥٢
- التأثر بالفكر الأوربي ٥٢
منهج تطوير الإسلاميين لأفكارهم ٥٩
- نقد الذات ٥٩

- مراجعة الخطاب الإسلامي ٦٢
التصور الإسلامي المعارض للديمقراطية ٧٣
- تعريف الديمقراطية ٧٤
- الديمقراطية آلية أم مذهب سياسي؟..... ٧٤
- أسباب رفض الديمقراطية..... ٧٦
- الأسباب العقائدية ٧٧
- مبدأ الحاكمية والسيادة ٧٧
- مبدأ الأخذ برأي الأكثرية..... ٧٩
- مبدأ المساواة بين المواطنين ٨١
- التشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية ٨٤
- التعددية المعرفية ٨٥
- الأسباب الأخلاقية..... ٨٦
- الأسباب السياسية..... ٨٩
- تمثيل الشعب..... ٨٩
- التعددية السياسية ٩٠
- شراء الأصوات ٩٢
- مصالح النواب الشخصية ٩٣
- الممارسات الظالمة في البلدان الإسلامية ٩٣
- وجود بدائل إسلامية للديمقراطية ٩٥
- الخلافة..... ٩٥
- الشورى ٩٦
- ولاية الفقيه ٩٧
الديمقراطية بديل الاستبداد الديني..... ١٠١
- الاستبداد في تراث المسلمين ١٠١
- سلطات الحاكم في الدولة الإسلامية ١٠٤
- الأطروحة الشيعية..... ١٠٤
- الأطروحة السنية..... ١٠٧
- الاستبداد الديني والاستبداد السياسي ١٠٨
- الخاتمة..... ١١٠
الديمقراطية والإسلام وحقوق الأقليات ١١٣
- حماية الأقليات ١١٤
- الأقليات في الأنظمة الديمقراطية ١١٤

- حقوق الأقليات في القانون الدولي ١١٦
- الأقليات في الإسلام المعاصر ١٢٢
التعددية من سمات المجتمع الإسلامي ١٢٧
- الأسس القرآنية للتعددية ١٢٨
- مبدأ التعارف بين الشعوب ١٢٨
- مبدأ الاختلاف بين البشر ١٢٨
- مبدأ التعددية السياسية في المجتمع ١٢٩
- مبدأ الاستماع للأقوال وإتباع أحسنها ١٢٩
- التعددية في المجتمع الإسلامي ١٣٠
- التعددية ضمان استقرار العراق الجديد ١٣١
غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ١٣٥
- الإسلام وحقوق المواطنة ١٣٥
- حقوق غير المسلمين في الشريعة ١٣٦
- مساهمة غير المسلمين في الحضارة الإسلامية ١٣٧
- التعدد الديني في الإسلام المعاصر ١٣٨
- التعايش الديني في العراق ١٣٩
- المرجعية الشيعية والعراقيين غير المسلمين ١٤١
مواقف الإسلاميين العراقيين من الديمقراطية ١٤٥
- حزب الدعوة الإسلامية ١٤٥
- توجهات ديمقراطية في فكر حزب الدعوة ١٤٧
- الحكومة الانتقالية ونظام الحكم في العراق ١٤٩
- صناديق الاقتراع تحسم الأمور ١٤٩
- المجلس الأعلى للثورة الإسلامية ١٥٠
- الشيعة العرب ١٥٢
- الشيعة التركمان ١٥٣
- الشيعة الأكراد الفيلية ١٥٣
- السنة العرب ١٥٣
- السنة الأكراد ١٥٥
الإسلاميون العراقيون وتحديات النظام الديمقراطي ١٥٩
- تحديات الاحتلال الأجنبي ١٥٩
- التحديات السياسية-الاجتماعية ١٦٠
- أي عراق نريد ١٦١

سيرة المؤلف

- مواليد عام ١٩٥٤ ، متزوج وله ثلاثة أبناء.
- درس في مدرسة الزهاوي الابتدائية ومتوسطة المأمون الرسمية وإعدادية المأمون للبنين.
- خريج كلية الهندسة – القسم المدني عام ١٩٧٦ ، ثم عمل فيها معيداً فيها عدة سنوات.
- بسبب ملاحقة النظام غادر العراق عام ١٩٨٠ ثم استقر في هولندا.
- أكمل دراسة الماجستير في القانون الدولي الإسلامي عام ١٩٩٧ من جامعة لايدن.
- عام ٢٠٠٢ قدم رسالة الدكتوراه عن أطروحته (المفكرون الغربيون المسلمون)
- بعد سقوط النظام عاد إلى بغداد عام ٢٠٠٣ .
- انتخب عضو مجلس محافظة بغداد في انتخابات ٢٠٠٥ وترأس لجنة العلاقات وعضوية اللجنة القانونية.
- في انتخابات مجالس المحافظات في ٣١/ ١/ ٢٠٠٩ حصل على أعلى الأصوات في بغداد (٤٥٠٠٠ صوت).
- بتاريخ ١٢/ ٤/ ٢٠٠٩ انتخب محافظاً لبغداد من قبل مجلس المحافظة حيث حصل على ٥٤ صوتاً من مجموع ٥٧ صوتاً.

- شارك في العديد من المؤتمرات الإسلامية والأكاديمية والسياسية داخل وخارج العراق.
- نشرت له العديد من الدراسات والمقالات في مجلات ودوريات وصحف ومواقع ألكترونية.
- تستضيفه القنوات التلفزيونية والإذاعات والصحف في المجالات السياسية والفكرية.
- عضو لجان مناقشة رسائل جامعية (ماجستير ودكتوراه) في الجامعات العراقية.
- صدرت له كتب عديدة:

- العالم الإسلامي والغرب.
- المفكرون الغربيون المسلمون
- الأقليات المسلمة في الغرب
- الإسلاميون والديمقراطية.
- الإسلاميون والقضية الفلسطينية
- الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الإسلامي
- الإسلام في أوربا
- اعتناق الإسلام في الغرب
- الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة
- الصدر الثاني: مرجع أمة
- مشاريع إزالة التمييز الطائفي في العراق
- مقدمة في الإعلام الإسلامي

مقدمة

ما زال الفكر الإسلامي يشهد تطوراً كبيراً، خاصة في ظروف التحدي والمواجهة مع الأفكار الجديدة. إذ يمتاز الفكر الإسلامي بديناميكيته وتكيفه مع التغيرات والتقدم الفكري والعلمي الذي يشهده المسرح البشري. فالحضارات تتفاعل، والأفكار تتلاقح، والعقول تتشارك في تطوير وتنقيح وتعديل النظريات والفلسفات، حتى تأخذ بعض النظريات والمبادئ أشكالاً متعددة بسبب تفاعلها مع التراث والعادات والتقاليد والخلفية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للشعوب والأمم.

ولا يشذ الفكر الإسلامي عن هذه القاعدة، إذ يتأثر بالبيئة والأفكار والنظم السياسية المحيطة به. ففي وقت من الأوقات لم يمانع المسلمون في نشوء نظام ملكي مشابه لنظم الأمم المجاورة كفارس وروما والحبشة، رغم أن تجربة صدر الإسلام كانت أكثر تطوراً لأنها أقرب للنظام الجمهوري. وسرعان ما أخذ الفقهاء المسلمون يبررون هذه التغييرات شرعياً، ويضعون لها تأصيلاً فقهياً، حتى أصبحت ولاية العهد مثلاً جزءاً من التقاليد الإسلامية في استلام السلطة سلمياً. كما جرى تبرير الانقلابات العسكرية والمدنية واغتيال الخليفة كأمور راجحة ومقبولة شرعياً حتى تم التأسيس لولاية الغلبة والشوكة.

وتعامل الفكر الإسلامي مع مختلف النظريات الغربية والوضعية، فصار المفكرون والفقهاء يبحثون عن قواعد فقهية وشرعية تبرر الأخذ بالنظريات الجديدة. وقد نجح البعض، ولكن أخفق البعض الآخر في ذلك، مثلاً: في الستينيات، و عندما بلغت النظرية الاشتراكية والقومية العربية ذروتها، حاول بعض المفكرين المسلمين تأصيل هاتين الفكرتين إسلامياً، فوجد من ينادي بـ(اشتراكية الإسلام) و(اليمين واليسار في الإسلام)، وغيرها.

يواجه الفكر الإسلامي منذ عقدين أو أكثر تحديات التبشير بالنظام الديمقراطي كنظام للحكم يجب أن يسود في جميع دول العالم. من جانب آخر يواجه الإسلام السياسي ضغوطاً كبيرة وحصاراً واسعاً جعله أمام خيارين: الأول، المواجهة والاستمرار بأسلوب العنف والجهاد والكفاح المسلح ضد الأنظمة الحكومية والقوى الدولية. والثاني: التكيف مع الأنظمة الحديثة في البلدان الإسلامية، كالنظام الديمقراطي. وبعد أن وجدت التيارات الإسلامية عموماً أنها لم تجنِ من خيار العنف سوى الآلام والسجون والمقابر والتدمير والملاحقة بحجة محاربة الإرهاب، فإنها وجدت في الخيار الديمقراطي حلاً لتفادي سفك الدماء ومحاصرة الفكر الإسلامي، بل والانفتاح على الأمة وتهيئة سبل الدعوة، والمشاركة في صناعة القرار السياسي، وربما الوصول إلى سدة الحكم كما حدث في بعض البلدان الإسلامية والعربية.

وتختلف تجربة الحركات والأحزاب الإسلامية من بلد إلى آخر، كما تختلف في عمر التجربة البرلمانية التي تمارس فيها نشاطاتها. فلكل بلد ظروفه ونظامه السياسي، وتاريخه وتراثه وتقاليده وتجاربه التاريخية التي تؤثر في ذهنية السلطات الحاكمة وفي سلوك المجتمع والتيارات الفكرية والسياسية الناشطة فيه. فبعض الأنظمة السياسية وجدت في إشراك الإسلاميين في العملية الديمقراطية استيعاباً لهم ضمن أدوات العمل السياسي المتاح، واحتواءاً لأية بدائل خطرة قد تشكل تهديداً للبلاد. إن العمل السياسي العلني لجميع التيارات السياسية أفضل بكثير من إجبارها على العمل السري أو التنظيمات الغامضة، والتي لا يُعرف شيء عن خططها وبرامجها وأهدافها وارتباطاتها وحجمها وتمويلها لأنها تعمل تحت الأرض،والتي ربما تلجأ للعنف بسبب غلق الأبواب أمامها للعمل في الضوء.

هذا الكتاب يتضمن مجموعة من الدراسات والمقالات التي تتمحور حول مواقف وآراء الإسلاميين من مسألة الديمقراطية، سواء المؤيدة أو المعارضة لها، ولكل منهم حججه واستدلالاته على رأيه. إذ تناولت فيه مجموعة من القضايا والإشكالات التي يثيرها الإسلاميون تجاه الديمقراطية. كما تناولت تطور الفكر السياسي الإسلامي من خلال تسليط الضوء على أهم المحطات الفكرية والفقهية التي تؤسس لمراحل معينة من تطور الأفكار الجديدة وتأصيلها شرعياً. الأمر الذي يثبت أن الفكر الإسلامي ما زال يتطور ولن يتوقف عند الأفكار المعاصرة التي نعيشها اليوم. فسمة الحياة التطور، وسمة الأفكار التغير، وسمة الأنظمة التقدم، ولا يمكن العودة إلى الوراء مهما كانت تجربة الماضي غنية. إن من ينادي اليوم بالخلافة مثلاً سيجد مشاكل قانونية، وتحديات دولية، وصعوبات ثقافية واجتماعية داخلية. وسيجد أن عليه أن يستجيب لكل هذه المتغيرات ليؤسس لنظام لا يبقى من الخلافة سوى اسمها، أما المحتوى فهو لا يختلف عن أية دولة أخرى سوى بتخصيص مساحة واسعة للشريعة. أما إذا رفض التفاعل مع متغيرات العصر، فسينتج لنا نظاماً متحجراً متخلفاً، لا يخدم شعبه، ويعادي العالم كله، مثل نظام (إمارة طالبان الإسلامية). وهناك ألوان وأشكال سياسية بين هذه وتلك، وهذا ديدن الشعوب والأنظمة السياسية القائمة.

يقول الشهيد السيد محمد باقر الصدر أن (النظرية الإسلامية تطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي). ولا يمكن أن تكون هذه النقاط الإيجابية سوى احترام إرادة الأمة في انتخاب نواب البرلمان، ومراقبة ممثلي الأمة لأداء الحكومة، والتشاور في اتخاذ القرارات، والتداول السلمي للسلطة من خلال الانتخابات، والتعددية السياسية، وحرية التعبير، وضمان الحقوق والحريات لجميع المواطنين ومنهم الأقليات، وإرساء العدل والمساواة بين المواطنين، وتوزيع الثروات بإنصاف.

د. صلاح عبد الرزاق

الفصل الأول

الديمقراطية
كخيار إسلامي لنظام الحكم

الفصل الأول

الديمقراطية كخيار إسلامي لنظرية الحكم

إثر الأحداث المتلاحقة في الساحة الدولية، يعيش العالم الإسلامي إرهاصات تطور فكري على الصعيد السياسي والفقهي. فمن جانب، تواجه الحركات الإسلامية الأصولية، التي اختارت العنف أساساً في تحركها، مآزق سياسية وفكرية وفقهية وجماهيرية وأمنية، الأمر الذي اضطر بعضها إلى مراجعة خطابها ومنهجها بعد الانتكاسات العسكرية والسياسية. ومن جانب آخر بدأت تيارات إسلامية أخرى حركة تحديث لأفكارها والتأكيد على المنهج السلمي والمشاركة السياسية في دولها، والتأكيد على أهمية إقناع الجماهير بأفكارها ومبادئها وأهدافها، ومن ثم الدخول في الانتخابات العامة، حيث تكون صناديق الاقتراع هي الفيصل في الوصول إلى سدة الحكم. هذا الأمر يرسخ من الحقيقة القائلة بأن التيار السياسي الإسلامي مقبل على مرحلة فكرية ناضجة وفترة سياسية هادئة خلال العقود القادمة، بعد أن وجد أن سياسية العنف والتصادم مع الأنظمة القائمة لم يحقق ما تصبو إليه. بالطبع يجب أن لا ننسى أن التحرك الأمريكي في العالم بصورة عامة، والحضور العسكري والسياسي الأمريكي في المنطقة، والضغط الكبير على التيار الإسلامي المقاوم، كلها ظروف جعلت هذا التيار ينزع نحو المشاركة السياسية في العملية الديمقراطية. من هنا بدأت بعض التيارات إعادة قراءة لأفكارها من أجل بلورة أفكار جديدة تنسجم والمرحلة الجديدة. ولأنها حركات إسلامية فيجب أن تتسم أفكارها ومواقفها من الإسلام روحاً وفهماً، وأن لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية سلوكاً وموقفاً. من هنا كان على الإسلاميين تأصيل الحل الديمقراطي فقهياً من خلال البحث عن قواعد فقهية وأصولية تسمح بانتهاج هذا الخيار دون الإخلال بالأصالة الإسلامية التي يجب أن يبقوا متمسكين بها.

الموائمة بين الإسلام والديمقراطية

عندما يتداول الإسلاميون مسألة الديمقراطية، يناقشون أهميتها سياسياً وفكرياً وجماهيرياً، ولكن تبقى هناك أسئلة تتعلق بالتأصيل الفقهي للخيار الديمقراطي مثل:

- هل الديمقراطية فلسفة غربية أم آلية لتنظيم استلام السلطة سلمياً؟
- وهل مصطلح الديمقراطية يعني حكم الشعب ونفي حكم الشريعة؟
- ألا تعني الديمقراطية القبول بالأنظمة العلمانية ونبذ الإسلام؟
- ألا تؤدي الديمقراطية إلى تغريب المجتمع وعزله عن عقيدته وتراثه وأصوله؟

- ألا يعني القبول بالخيار الديمقراطي استفزازاً لجماهير الأمة المسلمة التي قد تعتقد أن الديمقراطية تعني التخلي عن الإسلام؟

هذه الأسئلة وغيرها تتبادر إلى كثير من الإسلاميين عندما يتناولون مفردة الديمقراطية، ويتساءلون فيما إذا كانت الديمقراطية تحظى بتبريرات شرعية لا شائبة فيها، وأنها لا تخالف الإسلام ولا القواعد الفقهية والأصولية المتعارف عليها. وللإجابة على هذه الأسئلة يجب أن نتعرف أولاً على معنى وتعريف الديمقراطية التي نتحدث عنها، لأن التعريف سيقدم وصفاً دقيقاً للمعني المترسخ في أذهاننا. كما سيزيل سوء الفهم لأن المصطلح يتضمن معان كثيرة في سياقات متعددة وفي أيديولوجيات مختلفة.

تعريف الديمقراطية

الديمقراطية هي نظام سياسي دستوري برلماني انتخابي تعددي تداولي حر لا مركزي غير مؤدلج، يعتمد تحكيم إرادة غالبية الشعب، ويحترم الهوية العامة للأمة، ويرعى حقوق الإنسان المعترف بها دولياً، بما فيها حقوق الأقليات، ويفصل بين السلطات.[1]

الديمقراطية بمعناها السياسي هي آلية للتعددية غير مقيدة بإيديولوجية مسبقة، ضمن نظام دستوري برلماني، ولا تتحدد إلا بآليات الديمقراطية نفسها، وليس بشيء خارج عنها، وأهمها رعاية المصلحة العامة للمجتمع، وتحكيم إرادة غالبية الشعب، واحترام الهوية العامة للأمة، والتي تعبر عن منظومة الثوابت والركائز الأساسية لمبادئ وحضارة وتأريخ وانتماء المجتمع بغالبيته، وما يترتب على هذا الانتماء من استحقاقات، مع حماية حقوق الأقليات المدنية القومية منها والدينية والمذهبية والفكرية والسياسية والاجتماعية، ويتم فيها تداول السلطة سلميا، وفق مبدأ المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في الحياة العامة وعبر ممثليهم في البرلمان، وعن طريق اللجوء إلى الانتخابات الشعبية الحرة بالاقتراع السري، وتتبنى الفصل بين السلطات الثلاث، وتعتمد مرجعية الدستور الدائم المقر من قبل الشعب، والبرلمان المنتخب، وتضمن حرية تشكيل الأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات، وحرية التعبير عن الرأي وحرية الفكر والصحافة، وتحفظ للشعب كرامته الإنسانية وحق المواطنة والمعارضة السياسية وسائر حقوقه المدنية وحرياته المشروعة المثبتة في لوائح حقوق الإنسان المعترف بها دوليا، بما فيها الحريات الشخصية والدينية والثقافية، بما لا يتعارض مع هوية الأمة.[2]

---

١ – عن (بيان المنتدى الإسلامي الديمقراطي العراقي) الصادر في ١٥ تشرين الثاني ٢٠٠٢ في هامبورغ بألمانيا. علماً بأن الشيخ ضياء الشكرجي هو الذي كتب البيان. وثائق وبيانات المنتدى منشورة على موقعه في الإنترنت: www.i-i-d-c.com

٢ – المصدر السابق

مضامين الديمقراطية كآلية لا كإيديولوجية

نعني بالديمقراطية آلية للعمل السياسي ولإدارة نظام الحكم. ولغرض توضيح الفكرة نقول أن الديمقراطية بمعناها الدقيق تشتمل على:

١- **حرية التعبير عن الرأي**: وهذا ما يقره الإسلام من خلال مبدأ «لا إكراه في الدين» ومبدأ الدعوة «بالحكمة والموعظة الحسنة». وحرية التعبير تشمل حرية ممارسة العمل السياسي والمشاركة في الحياة السياسية الممنوحة للجميع وليس للإسلاميين فقط.

٢- **التعددية الحزبية**: وهي تمثل الأسلوب الأمثل في غياب القيادة المعصومة. والتعددية تساهم في إثراء الفكر وأساليب الاجتهاد، وتحل إشكالية الاختلاف في الرأي والاجتهاد من خلال تمثيل كل تيار أو اجتهاد لعدد من مقاعد البرلمان وفقاً لنتائج الانتخابات الحرة. كما تجنب التعددية الأمة الاستبداد ومفاسده. وتجنب الأمة الصراعات ونتائجها بسبب الاحتقان السياسي وحرمان الآخرين من حرية العمل السياسي والتعبير عن مصالحهم. كما تمنح التعددية الفرصة لتيار أو حزب آخر عندما يعجز غيره عن حل مشاكل البلاد أو تحقيق طموحات الجمهور الناخب، أو عندما لا يفي بالوعود التي قطعها على نفسه. وتجعل التعددية الطرف الخاسر في الانتخابات يعيد النظر في أدائه السياسي.

٣- **الحياة البرلمانية**: وما تضمه من تنوع الآراء والتيارات السياسية وتمثيل جميع فئات الشعب وشرائحه الاجتماعية وقومياته و أديانه ومذاهبه. ويشارك فيها الإسلاميون إلى جانب العلمانيين،ومن يحظى بأصوات أكثرية الشعب، ويشغل مقاعد أكثر في البرلمان، يقوم بتشكيل الحكومة. ويبقى في المعارضة من لم يحقق فوزاً. ويصوّت بالثقة على الحكومة الجديدة، وقد تتعرض للمساءلة في البرلمان. وهكذا تدار الأمور وتتناوب التيارات السياسية على حكم البلاد كل فترة زمنية محدودة.

٤- **الانتخابات الحرة** بالاقتراع السري: بعيداً عن التعيين أو تدخل المسؤولين الكبار في السلطة.

٥- **الحرية الفكرية والحرية السياسية**: وهي التي تؤكد إنسانية المسلم والمواطن وتعني احترام كرامته وخياراته الفكرية، فلا يمكن إجبار إنسان على عقيدة أو رأي سياسي.

٦- **التداول السلمي للسلطة** وفقاً لمقتضيات الانتخابات: وبذلك نتخلص من الانقلابات الدموية والحروب الأهلية والاستبداد والأنظمة الشمولية. ويجب أن يكون الإسلاميون مستعدين للتخلي عن السلطة فيما لو لم يحصلوا على الأصوات اللازمة. إن بقاء الإسلاميين في السلطة ومخالفة الدستور ومعارضة أغلبية الشعب يتضمن مفسدة و مردودات سلبية تعود على الإسلام أولاً، كما يفقدون ثقة الناس بهم ثانياً.

٧- **حسم ما يختلف عليه بما تقره الأكثرية**: وهي تشابه مفهوم الشورى في الإسلام حيث أن غالبية المسلمين هي التي تتخذ القرار في منطقة الفراغ، أي عدم وجود نص شرعي خاص بالقضية موضع النقاش.

٨- **رعاية حقوق الأقلية**: فقد ضمن الإسلام للأقليات الدينية حقوقهم وحرياتهم الدينية والثقافية والاجتماعية. كما أن الرسول (ص) أوصى خيراً بهم.

التأصيل الفقهي للمشاركة في نظام ديمقراطي

يمتاز الفقه الإسلامي بالمرونة والتعامل الواقعي مع مستجدات العصر ومشاكل المجتمع الإسلامي. وهناك أبواب عديدة في الفقه الإسلامي تسمح بالمشاركة مع العلمانيين لوضع نظام سياسي تعددي، ومن هذه الأبواب:

١- **المصلحة الإسلامية**: لا يناقش أحد في أن الوضع السياسي العام في العالم العربي والإسلامي يتسم بعدم السماح للإسلاميين بالعمل السياسي إلا في بعض البلدان أو في حدود ضيقة. ويعود ذلك إلى مخاوف جدية لدى الأنظمة الحاكمة والأحزاب العلمانية من فسح المجال للإسلاميين في العمل بحرية لأنهم قد يهددون استمرار هذه الأنظمة في الحكم، أو أنهم لا يقبلون بقواعد العملية الديمقراطية لأنهم قد يصلون إلى السلطة ثم يلغون العملية برمتها، كما توجد هواجس من موقف الإسلاميين من الحريات الشخصية والسياسية وحرية التعبير، أو أنهم سيفرضون قواعد صارمة على المجتمع مثل فرض الحجاب ومنع الاختلاط وقمع المرأة والأقليات الدينية. ولكن لو أعلن الإسلاميون قبولهم بقواعد اللعبة الديمقراطية، وشاركوا في الانتخابات العامة ودخلوا البرلمان، فهل استمرار القمع والإقصاء بحق الإسلاميين أفضل أم تأسيس نظام يحترم الحريات وحقوق الإنسان، يحصل فيه الإسلاميون على فرصتهم في العمل السياسي ومزاولة نشاطاتهم الدينية والإجتماعية وإصدار الصحف وتوعية الأمة ودعوتها للإلتزام بدينها. فالمصلحة الإسلامية تقتضي تظافر كل الجهود ورص جميع القوى في البلاد وتحقيق الرفاه للشعوب الإسلامية. كما أن المصلحة تستدعي تأسيس نظام تعددي يضمن حريات وأموال وحقوق الجميع.

٢- **الضرورات تبيح المحظورات**: التعامل مع التيارات التي لا تؤمن بالإسلام أو تضع العراقيل لتطبيقه، قد يواجه معارضة شرعية مستمدة من بعض الأحكام الإسلامية مثلاً (حرمة عون الظالم)، ولكن هذا وضع إستثنائي من أجل تحقيق الأهداف الإسلامية ورفع الظلم عن الأمة. فالهدف المركزي هو إقامة نظام يحترم الإسلام ويمنح الإسلاميين حرية العمل السياسي، ومن حقنا استخدام كل الوسائل الشرعية المتاحة لدينا لبلوغ هذا الهدف. وطالما

كانت هناك ضرورة لحفظ حقوق الشعب وصيانة حرياته، وهذا ما لا يشك فيه أحد، فمن حقنا ضمان ذلك حتى لو لجئنا إلى المحظورات (التعامل مع غير الإسلاميين) في هذه الحالة.

٣- **الأحكام الثانوية**: حين يتعذر تطبيق الأحكام الأولية التي هي الأصل في التشريع الإسلامي، نضطر للأحكام الثانوية كشرب الخمر خوفاً من الموت عطشاً أو أكل الميتة مخافة الموت جوعاً. فالعمل في ظل نظام غير إسلامي هو حالة اضطرارية تلجأ إليها الحركة الإسلامية من أجل استمرار أداء رسالتها وسعياً من أجل تطبيق الأهداف الإسلامية. ولا يعني ذلك أنها إذا استلمت السلطة ستلغي الحالة الإضطرارية لأن الحركة الإسلامية أعطت مواثيقها وعهودها باحترام الدستور واستمرار النظام ذي التعددية السياسية، حتى لو خسرت في جولة من جولاته.

٤- **قاعدة لا يترك الميسور بالمعسور**: أي أننا لو استطعنا تحقيق بعض الأهداف الإسلامية وتطبيق جانب من الأحكام الشرعية في الدولة والمجتمع فيجب أن لا نتوانى عن ذلك بحجة ضرورة وجود حكم إسلامي من شأنه تطبيق الشريعة. ويجب أن نسعى لتطبيق أحكام الإسلام في أية مساحة مسموح بها، وستكبر هذه المساحة تدريجياً. فهناك نواح كثيرة يمكن إصلاحها في المجتمع الإسلامي ولا يعترض عليها غير الإسلاميين مثلاً منع البغاء، ومحاربة الفساد المالي والإداري في مؤسسات الدولة ومكافحة الجريمة المنظمة والمخدرات وتوفير الضمان الإجتماعي للطبقات الضعيفة وغيرها.

٥- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: وهما واجبان شرعيان على نحو الوجوب الكفائي. ويجب أن يتصدى له من به الكفاية. وتختلف أساليب القيام بهذا الواجب حسب الزمان والمكان والمخاطب والقائم به. ومشاركة الحركة الإسلامية في نظام التعددية السياسية يمنحها الفرصة والحرية لأداء هذا الواجب. يقول السيد محمد حسين فضل الله (إذا توقف التأثير في الأمر والنهي على اجتماع أكثر من واحد، سواء في إطار منظم، كالجمعية أو النادي أو الحزب، أو من دون تنظيم وتكتل، وجب عليهم ذلك مع إمكانه، ولم يسقط التكليف عنهم إلا به، ولذا فإنه لا يحرمُ، بل قد يجب تشكيل الأحزاب والمنظمات الإسلامية من أجل الدعوة إلى الله تعالى والعمل لتوجيه الناس إلى طاعته، وإلى الإلتزام بالإسلام فكراً وعاطفة ومنهجاً للحياة).[1]

يدعو السيد فضل الله المقيمين في الغرب إلى المشاركة في انتخابات البرلمانات الغربية العلمانية، والدخول في الأحزاب الغربية، وبعضها مسيحي، من أجل تشكيل مجموعات ضغط تهدف إلى الدفاع عن حقوق المسلمين ودعم القضايا الإسلامية. كما أن سماحته يؤصّل لهذه الدعوة بقوله

١ - محمد حسين فضل الله (فقه الشريعة) / ج ١ / ص ٦٣٣، دار الملاك / الطبعة الأولى، بيروت:١٩٩٩

(علينا أن نزرع في وعي المسلمين مفهوم أن هناك شيئاً اسمه (باب التزاحم بين المصالح والمفاسد). وعلينا أن نعمل أن يكون الإسلام قوة في أي موقع يمكن له أن يأخذ هذه القوة. وعلينا أن نعمل أن يكون المسلمون في موقع القوة سواء في محل تواجدهم أو في الدفاع عن قضاياهم).[1]

٦- **جواز العمل مع حكام الجور**: وقد صنف في هذه المسألة الكثير من فقهاء الشيعة على مر التاريخ كالشيخ الصدوق[2] (٣٨١ هج/ ٩٩١م)، والشيخ المفيد[3] (ت ٤١٣هج/ ١٠٣٩م)، وشيخ الطائفة الطوسي[4] (ت ٤٦٠ هج/ ١٠٦٧م)، والشريف المرتضى[5] (ت ٤٣٦ هج/ ١٠٤٤). ومن المتأخرين الإمام الخميني[6] (ت ١٩٨٩) والشيخ محمد مهدي شمس الدين[7].

وبعد أن يناقش الروايات المناعة والروايات المجوّزة، يستنتج الشيخ شمس الدين ما يلي:

(إن المستفاد من مجموع الروايات، و نسبة بعضها إلى بعض أمران:

الأول: إن هذه الروايات لا تتضمن حكماً أولياً أصلياً من صرف العمل مع (ولاة الجور) سواء في ذلك العمل الحكومي، أو الأعمال الحرة، بل هي دالة على أن العمل مشروع ومباح في الجملة إذا لم يتضمن أو يلازم الإعتراف بالشرعية،ولم يؤد إلى الظلم، والمعاونة عليه، فليس في البين حكم تعبدي غيبي.

الثاني: إن مصبّ المنع في الروايات الدالة على التحريم، هو الإعتراف بشرعية هؤلاء الحكام، وحكمهم، وما يلزم العمل معهم من ظلم الناس. وإما إذا كان العمل معهم لا يتضمن اعترافاً بالشرعية ولا يلازم ذلك، ولا يؤدي إلى ارتكاب الظلم، والمعاونة عليه، فإن الروايات دالة على مشروعية العمل وإباحته).[8]

٧- **أن التعددية عقد صلح** يتم بين الإسلاميين وغيرهم، يتم بموجبه الإتفاق على صيغة الحكم وتمثيل الشعب وإدارة البلاد. وفي ضوئه يحترم كل طرف ما ورد في هذا العقد ويلتزم به. فيكون لزاماً على الإسلاميين الوفاء بالتزاماتهم سواء كانوا في السلطة أو خارجها، وسواء شاركوا في الحكومة أو كانوا في المعارضة في البرلمان العراقي.

---

١ - **عادل القاضي** (الهجرة والإغتراب) لسماحة السيد محمد حسين فضل الله / ص ١١٠، مؤسسة العارف، الطبعة الأولى، بيروت:١٩٩٩

٢ - كتاب (المقنع) للشيخ الصدوق

٣ - كتاب (أوائل المقالات في المذاهب والمختارات) / باب (القول في معاونة الظالمين) /

٤ - كتاب (النهاية في مجرد الفقه والفتاوى)

٥ - كتاب (رسائل الشريف المرتضى) / مسألة في الولاية من قبل السلطان الجائر)

٦ - كتاب (تحرير الوسيلة) / ج ١/ ص ٤٨٣ / من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٧ - محمد مهدي شمس الدين (في الإجتماع السياسي الإسلامي) / فصل (الموقف الشرعي من حكام الجور) / ص ٢٠١

٨ - محمد مهدي شمس الدين (في الإجتماع السياسي الإسلامي) / ص ٢٣٦-٢٣٧ / دار الثقافة للطباعة والنشر، قم: ١٩٩٤

٨- رأي المرجعية الدينية

في مقارنة بين النظرية الإسلامية في الحكم وبقية النظريات الأخرى يرفض الشهيد الصدر النظام الملكي و الحكومة الفردية بكل أشكالها و الحكومة الأرستقراطية، لكنه يقترب كثيراً من النظام الديمقراطي عندما يصف النظرية الإسلامية بأنها (تطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعية وضماناً لعدم الانحراف، فالأمة مصدر السيادة في النظام الديمقراطي، وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي... ومن ناحية العلاقات بين السلطات تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي) (لمحة تمهيدية/ ص ١٨).

يتبين من ذلك أن رأي الشهيد الصدر كان أكثر قرباً للنظام الديمقراطي من غيره من أشكال الحكم والأنظمة السياسية السائدة في العالم. كما تنظيره للجمهورية الإسلامية تضمن العديد من المبادئ الديمقراطية كاللجوء لصناديق الاقتراع والابتعاد عن منهج التعيين، وتشكيل مجلس نواب، وتأييده للنظام الرئاسي ووجود دستور يمنح الشرعية لرئيس الجمهورية، بل وحتى الولي الفقيه يجري انتخابه من خلال استفتاء شعبي عام (لمحة تمهيدية/ ص١٤).

لقد أيدت المرجعية الدينية العملية الديمقراطية في العراق بعد سقوط نظام صدام، وشجعت الإسلاميين على المشاركة فيها مما يؤكد شرعية المشاركة في العملية الديمقراطية. فقد رأينا آية الله العظمى السيد علي السيستاني وبقية المراجع العظام قد أيدوا العملية الديمقراطية، وأفتوا بوجوب تعيين لجنة لكتابة الدستور، كما أفتوا بوجوب المشاركة في الانتخابات. وكان السيد السيستاني يستقبل أعضاء مجلس الحكم ويناقش معهم الكثير من القضايا والشؤون السياسية والقانونية الداخلية والخارجية. كما أن سماحته لم يرفض قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية، لكنه أكد على أهمية عرضه على ممثلي الشعب في المجلس الوطني الانتقالي للتصديق عليه واكتسابه الشرعية القانونية.

وفيما يتعلق بالدستور رفض السيد السيستاني فكرة تعيين لجنة صياغة الدستور من قبل سلطة التحالف المؤقتة، وأفتى بوجوب إجراء انتخابات عامة في عام ٢٠٠٣. ولما وجد هناك معارضة لإجراء الانتخابات بحجة الوضع الأمني غير المستقر وعدم وجود إحصاء للسكان أصر على أن الجهة الوحيدة التي تحدد ذلك هي الأمم المتحدة. أرسل إليه السكرتير العام للأمم المتحدة مبعوثه الشخصي الأخضر الإبراهيمي، الذي قام بجولة في العراق والتقى بأكثر من ألف شخصية، وبضمنهم السيد السيستاني. وعند عودته إلى نيويورك قدم تقريره إلى كوفي عنان والذي أعلن فيه عدم وجود أجواء أمنية وسياسية مناسبة لإجراء الانتخابات. عند ذاك اقتنع السيد السيستاني بعدم إمكانية إجرائها في ذلك الوقت.

٩- إذا كان اعتقاد البعض بوجود إشكال شرعي على الديمقراطية، كنظام للحكم، لما يستبطنه هذا النظام من مفهوم تكون الحاكمية فيه للشعب، بدل أن تكون لله سبحانه وتعالى، كما تنص الشريعة الإسلامية، فيجاب على ذلك أن تكليف الإسلاميين يكون في دعوة الأمة إلى الإسلام وتوعيتها لتختار (الإسلام) برنامجا سياسيا، وتختار (الإسلاميين) مسؤولين لإدارة دفة الحكم في البلاد، ليطبقوا برنامجهم السياسي الإسلامي، فإذا ما اختار الشعب غيرهم، فلا تخلو القضية من أحد ثلاثة أمور هي:

أ- فشل الإسلاميين في أساليبهم، فعليهم إعادة النظر في الأساليب وفي الخطاب والبرنامج السياسي، ودراسة مواطن الضعف في الخطاب أو الأداء أو البرنامج.

ب- عدم منحهم الثقة من قبل الأمة، لأنهم فعلاً قد لا يكونون مؤهلين لقيادتها، فيكون ذلك قراراً واعيا من قبل الأمة، التي لا يعني رفضها لهم بالضرورة رفضاً للإسلام.

ج- عدم استجابة الأمة أو الغالبية منها لدعوة الحق جهلاً أو مكابرة، فيكون الإسلاميون قد أدوا تكليفهم الشرعي، بينما تتحمل غالبية المنتخبين من الأمة وزر الخيار اللاإسلامي، الذي لا يتحمل مسؤوليته الإسلاميون، كما أن الأنبياء لم يحملهم الله وزر الأمم التي لم تستجب لداعية الحق، دون أن يعني هذا وصم الناخبين من جماهير الأمة بالمروق عن الدين بالضرورة، ولكنه قد يمثل لوناً من المعصية، والتي لا ينبغي أن ينهى عنها بالإكراه بل بالحكمة والموعظة الحسنة، أو يمثل انخفاضاً في مستوى الوعي، على الإسلاميين أن يدرسوا آليات الارتفاع به.[١]

١ - (بيان المنتدى الإسلامي الديمقراطي العراقي)/ مصدر سابق

الفصل الثاني

مشاركة المسلمين في السلطة:
بين الواقع و المتطلبات السياسية

الفصل الثاني

مشاركة الإسلاميين في السلطة:
بين الواقع و المتطلبات السياسية [1]

لعل أغلب التنظيرات الفقهية التي عالجت قضية الحكم والدولة في فكر الحركات الإسلامية الشيعية خلال العقدين الماضيين انصبت على معالجة أطروحة ولاية الفقيه بكل أبعادها وتأثيراتها ونتائجها على الساحة العراقية. ومع أن الساحة العراقية تختلف كثيراً عن الساحة الإيرانية لكن الإسلاميين العراقيين ركزوا جهودهم الفكرية حول هذه الأطروحة كصيغة وحيدة للحكومة الإسلامية. ومنذ بداية التسعينيات عادت نظرية الشورى تحتل موقعها في الفكر السياسي الإسلامي العراقي كصيغة مناسبة لمستقبل العراق المتعدد الأديان والمذاهب والقوميات. ورغم بروز مشاريع ونظريات تنادي بالتعددية السياسية لكنها افتقدت التأصيل الفقهي والمرتكزات الشرعية الضرورية لكل خطوة تخطوها الحركة الإسلامية. فمن غير المعقول أن تبقى النظريات والمواقف الإسلامية ذات طابع سياسي بحت يفتقد الصبغة الشرعية والأساس الفقهي الذي اعتمدته في بنائها الفكري والسياسي.

التعددية السياسية

يقصد بمشاركة الإسلاميين في السلطة هي المشاركة في نظام علماني ذي تعددية سياسية، يتم تداول السلطة فيه بشكل سلمي اعتماداً على صناديق الانتخابات، ووجود دستور دائم وبرلمان منتخب، وفصل بين السلطات الثلاث. والمشاركة يقصد بها العمل السياسي للحركة الإسلامية في ظل هذا النظام من أجل الوصول للسلطة. فكل حزب سياسي يتطلع لاستلام السلطة من أجل تحقيق المبادئ التي يؤمن بها والأهداف التي ينادي بها. وليس أمامه سوى طريقين،

الأول: الوصول للسلطة بالقوة،

والثاني سلمي عبر العملية الديمقراطية وتداول السلطة سلمياً.

والحركة الإسلامية العراقية بذلت، خلال العقود الثلاثة الماضية، جهوداً كبيرة وتضحيات جسيمة من أجل تحقيق هذا الهدف، لكن جهودها لم تتكلل بالنجاح. ولا يتوقع أن يغير النظام العراقي من سياساته القمعية وممارساته الوحشية تجاه من يعارضه. فقد جرى تقنين القتل والتعذيب والإعدام في قوانين وتشريعات حكومية. كما لا يتوقع أن يبدي النظام مرونة أو تحولاً في كيفية إدارته السلطة في العراق، أو أن يسمح مثلاً بالتعددية السياسية الحقيقية أو السماح للأحزاب السياسية بالعمل والتعبير عن آرائها بحرية.

---

١ - قدم هذا البحث إلى المؤتمر الإسلامي العراقي الثاني الذي انعقد في لندن عام ٢٠٠٠.

الحالة الاستثنائية للحركة الإسلامية

وطالما أن الحركة الإسلامية العراقية لم تستلم السلطة وتؤسس نظاماً إسلامياً يحكّم الشريعة في المجتمع الإسلامي، فهي تعيش أوضاعاً إستثنائية تجعل من الصعب عليها بلوغ هدفها بشكل مباشر. لذلك تجد نفسها في دائرة من الخيارات والبدائل التي تحقق الهدف وإن كان بعد أمد بعيد. و نظراً للظروف الدولية وتعقيدات الأوضاع في العراق فلا يتوقع أن يعقب النظام الحالي نظاماً إسلامياً. فربما يحصل التغيير إثر انقلاب عسكري يؤسس حكماً وطنياً يسمح بالتعددية السياسية كسبيل وحيد للخروج من الأزمة السياسية التي يعيشها العراق منذ ثلاثة عقود. وربما ستقوم المعارضة العراقية بكل تياراتها بالتعاون فيما بينها على إسقاط النظام الحالي بأي طريقة ممكنة. وهذا يفرض على الإسلاميين، في المرحلة الحالية، الدخول في تحالفات مع القوى العلمانية. كما يفرض عليهم أن يتعاملوا بواقعية مع النظام القادم.

و لما كان النظام القادم غير إسلامي، وأحكام الدولة ليست مبنية على الإسلام إذن ما ستتعامل به يمثل العمل في دائرة الإستثناء وليس الوضع الطبيعي للمجتمع الإسلامي، فلا يوجد أمامنا خيار، معروض علينا، يخيرنا بين الحكم الإسلامي والحكم غير الإسلامي حتى نختار الحكم الإسلامي، بل المعروض علينا في كل الأحوال، على الأقل في الوقت الحالي، هو الحكم غير الإسلامي، فكيف سنتعامل معه بواقعية. والخيار هو بين بقاء النظام الدكتاتوري المتسلط على العراق الذي يفرض أيديولوجيا علمانية، وسياسة إرهاب وبطش، ومنع الحريات وخرق حقوق الإنسان، وبين التخلص من هذا النظام وقيام نظام تعددي يكفل مساحة من الحرية تستطيع الحركة الإسلامية التنفس من خلالها، والتعبير عن آرائها ومواقفها، والخروج من سراديب العمل السري لتنفتح على الأمة بكل ما تختزنه من وعي وجهاد وماض حافل بالتضحيات.

ولما كانت الساحة العراقية تتألف من مجموعة من التيارات القومية واليسارية والليبرالية والإسلامية، فلا يمكن للحركة الإسلامية أن تنعزل عنها، بل لابد لها من التفاعل معها والمشاركة في أي مشروع يهدف إلى تغيير النظام، طبعاً وفق الضوابط والشروط التي تراها الحركة الإسلامية، بما يخدم مصلحة الشعب العراقي وأهداف الإسلاميين عموماً. وإذا كانت الحركة الإسلامية اليوم ترى أن المشاريع الأمريكية للإطاحة بالنظام العراقي تتضمن مخاطر جمة على القضية العراقية منها عدم تمثيل قوى الشعب العراقي تمثيلاً شاملاً، وعدم ضمان استقلالية قرار المعارضة العراقية والزخم القوي للتدخلات الخارجية في الشأن العراقي. لكنها قد تشارك في مشاريع أو جبهات عمل مستقبلاً إذا كانت توفر الحد الأدنى من شروط المشاركة السياسية.

وسواء سنحت الفرصة للحركة الإسلامية للعمل مع قوى غير إسلامية قبل سقوط النظام أو بعد تأسيس نظام تعددي، لابد أن يكون عمل الحركة الإسلامية مستنداً على الشرعية الإسلامية. في البحث السابق ناقشنا شرعية المشاركة في نظام ديمقراطي، وعرضنا أهم الأسس والقواعد الفقهية المعتمدة في ذلك.

تجارب تاريخية في المشاركة في السلطة

هناك عدة حالات تاريخية تفيد في تأكيد مشاركة الإسلاميين في سلطة غير إسلامية تفيد في إباحة العمل مع الحاكم غير الملتزم بالإسلام أو ضمن النظام السياسي غير الإسلامي، منها:

١- من الأمثلة على جواز العمل مع حكام الجور: تولي النبي يوسف (ع) الوزارة في عهد فرعون الظالم. وقد رشح النبي يوسف (ع) نفسه للفرعون لتولي شؤون الزراعة والإقتصاد وخزن المحاصيل الزراعية خلال السنوات السبع الخصبة والإشراف على توزيعها في السبع العجاف الأخرى. وقد دعا (ع) إلى نفسه بقوله (اجعلني على خزائن الأرض، إني حفيظ عليم) (يوسف: ٥٥)، بعد أن رأى أنه أفضل شخص لتولي هذا الأمر من أجل إنقاذ شعوب المنطقة من خطر المجاعة.

وكان علي بن يقطين وزيراً للخليفة هارون الرشيد. وكان ابن يقطين من أصحاب الإمام موسى الكاظم (ع)، وقد أراد مرة أن يستقيل من عمله، فاستشار الإمام (ع) فكان رده بالبقاء في السلطة، حيث كتب إليه (ع) يقول: لا تفعل.. فإن لنا بك أنساً ولإخوانك بك عزاً، وعسى أن يجبر الله بك كسراً ويكسر بك نائرة المخالفين عن أوليائه).[١]

وتولى بعض الفقهاء الشيعة مناصب في بعض الحكومات الظالمة، كالشيخ حسين بن عبد الصمد وولده الشيخ البهائي، والشيخ محمد باقر المجلسي ووالده محمد تقي المجلسي في الحكومة الصفوية، والملا أحمد النراقي كان من المقربين لفتح علي شاه القاجاري.[٢]

٢- أن الرسول (ص) شارك في حلف الفضول في عهد الجاهلية. وهو حلف تعاقدت فيه بعض قبائل قريش وهم بنو هاشم وبنو المطلب وأسد بن عبد العزى وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة، على (أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلمته) [٣]. وروي عن الرسول (ص) أنه قال

---

١ - راجع: - محمد حسين فضل الله (تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم) / ص ٨٦، دار التعارف للمطبوعات، - حسن شبر (شذرات سياسية من حياة الأئمة) / ٨٤، الطبعة الأولى: ١٩٩٨

٢ - سعد الأنصاري (الفقهاء حكام على الملوك) / ص ٣٣ و ص ٦٧، دار الهدى، الطبعة الأولى: ١٩٨٦

٣ - راجع: - ابن هشام (السيرة النبوية) / ج ١ / ص ١٥٤، دار الريان للتراث، بيروت: ١٩٨٧
- المسعودي (مروج الذهب ومعادن الجوهر) / ج ٢ / ص ٢٨٥

(لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان (المكان الذي جرى فيه الإتفاق) حلفاً، ما أحب لي من حمر النعم. ولو أدعى به في الإسلام لأجبت).[1] فالرسول (ص) يعتبر إقرار العدل وإنصاف المظلوم أهدافاً مقدسة يجب السعي إليها، واتخاذ السبل المتوفرة لبلوغها.

٣- الهجرة إلى الحبشة، حين أمر الرسول (ص) أصحابه بالهجرة إلى الحبشة حيث وصفها بأنها (أرض صدق، وفيها ملك لا يُظلم عنده أحد). فقد أوصى النبي (ص) بالهجرة إليها وهي تحكم من قبل حاكم غير مسلم، وتطبّق فيها قوانين غير إسلامية، لكنها على قول أم سلمة (رض): (لما نزلنا أرض الحبشة، جاورنا بها خير جار (النجاشي) أمّنا على ديننا، وعبدنا الله، لا نؤذى، ولا نسمع شيئاً نكرهه).[2]

٤- وصل الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز إلى سدة الحكم عبر طريق الوراثة وهو نظام غير إسلامي، أسسه الأمويون منذ عهد معاوية بن أبي سفيان. وقد رد عمر بن عبد العزيز الكثير من المظالم التي ارتكبتها السلطة الأموية خلال عقود من السنين. فبذل ما يستطيع إعادة الحقوق المغتصبة، ووفر الأمن والإستقرار، لكنهم لم يمهلوه، فأغتيل مسموماً بعد سنتين وبضعة اشهر.[3]

٥- يعيش ثلث المسلمين كأقليات في دول غير مسلمة، أي لا أمل لهم في أن يحكموا تلك البلاد بالإسلام، بل أن كثيراً منهم يعاني من التعصب والاضطهاد، ولا خيار لهم سوى نظام ديمقراطي يحافظ على أموالهم وأعراضهم، ويمنحهم حرية العبادة والتعبير عن الرأي وخدمة مصالحهم الخاصة. ففي آسيا يعيش ٢٣٢ مليون مسلم كأقلية، وفي أفريقيا ١١١ مليون، وفي أوربا ٤٣٥ مليون، وفي أمريكا ٤٥ مليون)، أي ما مجموعه ٣٩١ مليون مسلم بما يساوي ٣٨٥٪ من مجموع المسلمين في العالم البالغ ١٠١٦ مليون مسلم.[4]

الحركات الإسلامية المعاصرة والمشاركة السياسية

شهدت الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي ظروفاً سياسية غير ملائمة لاستلام السلطة، ولكن توفرت لها ظروف للتعدية السياسية والعمل البرلماني في عدة أقطار إسلامية. وقد ناقشت هذه الحركات قضية مشاركتها في نظام غير إسلامي لكن يوفر لها الحرية في العمل السياسي. ولما تأكدت من شرعية عملها والنتائج المترتبة عليه، قررت المشاركة في النظام البرلماني

١ - سيرة ابن هشام / ج ١ / ص ١٥٥

٢ - سيرة ابن هشام / ج ١ / ص ٣٦٠

٣ - راجع: - الدينوري (الأخبار الطوال) / ص ٣٣١، تحدث فيه عن رد مظالم بني أمية ورفضهم وتهديدهم له.
- السيوطي (تاريخ الخلفاء) / ص ٢٢٨-٢٤٦، يتحدث عن سيرته الصالحة، ثم يذكر أنه مات مسموماً في ص ٢٤٦

٤ - علي المنتصر الكتاني (الأقليات الإسلامية في العالم اليوم) / ص ٩١، مكتبة المنارة، مكة المكرمة: ١٩٨٨

العلماني. وهي تجارب هامة في العمل السياسي منها:

١- **الإخوان المسلمون**: فقد شارك الشيخ حسن البنا وعدد من أعضاء الحركة في انتخابات البرلمان المصري مرتين، عام ١٩٤٢ وعام ١٩٤٥. كما شاركت الحركة عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧ بالتحالف مع حزب العمل الإشتراكي.[١] وشاركوا في انتخابات ٢٠٠٦ وحصلوا على أكثر من (٨٠) مقعداً في مجلس الأمة.

٢- **الحركة الإسلامية الأردنية**: حيث شاركت في الإنتخابات النيابية عام ١٩٨٩، وفازت باثنين وعشرين مقعداً من مقاعد النواب الأردني الثمانين. وقد طلب رئيس الوزراء الأردني من الحركة تشكيل الحكومة لأنها أكبر كتلة داخل البرلمان الأردني، لكن الحركة رفضت بسبب الخلاف على عدد المقاعد المخصصة للتيار الإسلامي. وقد اشترطت الحركة أربعة عشر شرطاً مقابل منحها الثقة للحكومة في البرلمان. وفي عام ١٩٩٠ شاركت الحركة الإسلامية في الحكومة بخمس حقائب وزارية.[٢]

٣- **الحركة الإسلامية اليمنية** (حركة الأحرار) قامت عام ١٩٤٨ بانقلاب أطاح بالإمام يحيى لكنها أجهض بعد ثلاثة أسابيع. شغل قائد الحركة محمد محمود الزبيري منصب نائب رئيس الوزراء ووزير التربية بين أيلول ١٩٦٢ وكانون الأول ١٩٦٤. ويعتبر الإسلاميون اليمنيون تلك التجربة بأنها (كانت محسوبة على شخص الزبيري أكثر من حسابها على الحركة السياسية التي كان يتزعمها). وجاءت أول تجربة سياسية منظمة للحركة الإسلامية في اليمن عام ١٩٦٩ حيث شاركت في وضع مواد الدستور الدائم للبلاد. وبقيت الحركة تشجع أعضاؤها وأنصارها من الإسلاميين على تولي المناصب الحكومية وعلى مختلف المستويات. في ١٣ / ٩/ ١٩٩٣ اندمجت حركة الأحرار الإسلامية مع حزب الإصلاح اليمني ليتم تأسيس (التجمع اليمني للإصلاح) الذي يتزعمه الشيخ عبد الله الأحمر. شارك التجمع في الإنتخابات البرلمانية في ٢٧/ ٤/ ١٩٩٣ وفاز فيها بـ ٦٣ مقعداً، وحزب المؤتمر الحاكم ١٢٣ مقعداً والإشتراكي ٥٦ مقعداً، والبعث (الموالي للعراق) ٧ مقاعد، والوحدوي الناصري مقعد واحد، والناصري الديمقراطي مقعد واحد، والتصحيحي الناصري مقعد واحد، وحزب الحق (إسلامي) مقعدان، والمستقلون ٤٧ مقعداً. وبحصول الإصلاح على المرتبة الثانية تأكدت مشاركته في السلطة، حيث تم توزيع السلطات كالتالي: رئاسة الدولة لحزب المؤتمر (علي عبد الله صالح)، ورئاسة البرلمان للتجمع اليمني للإصلاح (عبد الله الأحمر)، و رئاسة الحكومة للإشتراكي (علي سالم البيض).[٣]

---

١ - عصام العريان (عوائق المشاركة السياسية في مصر)، بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي / ص ٢١٨-٢١٩

٢ - عبدالله العكايلة (تجربة الحركة الإسلامية في الأردن) بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي / ص ١٠١-١١٢

٣ - نصر مصطفى (الحركة الإسلامية اليمنية: عشرون عاماً من المشاركة السياسية)، بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) /

٤- **الحركة الإسلامية الكويتية**: شاركت لأول مرة عام ١٩٨١ حيث فازت بمقعدين فقط. ورغم نسبتهم الضئيلة لكنهم استطاعوا إقناع ٤٨ نائباً من مجموع أعضاء مجلس الأمة البالغ خمسين نائباً، وفيهم يساريون، على إدخال تعديل في الدستور الكويتي بحيث ينص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع. وشاركت في انتخابات عام ١٩٨٥ حتى قام الأمير بحل المجلس عام ١٩٨٦. وشاركت في أول انتخابات بعد حرب الكويت، والتي جرت في تشرين الأول عام ١٩٩٢ [١]. وفي انتخابات عام ١٩٩٩ حصلت على ١٨ صوتاً رغم أنها عارضت قرار الأمير بمنح حق التصويت والترشيح للمرأة الكويتية، وتمكنت من تأجيل تنفيذه.

٥- **جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر**: في ١٢ حزيران ١٩٩٠ سمح للشعب الجزائري بالتعبير عن رأيه لأول مرة منذ استقلال البلاد عام ١٩٦٢، حيث شاركت جبهة الإنقاذ في انتخابات مجالس الحكم المحلي والمجالس البلدية، وحققت انتصاراً كبيراً. ثم شاركت في الإنتخابات البرلمانية في ٢٦ كانون الأول ١٩٩١ فحققت انتصاراً جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة، حيث فازت بـ ١٨٨ مقعداً من مجموع ٢٠٧ في الجولة الأولى. في حين حصلت جبهة القوى الإشتراكية على ٢٥ مقعداً، بينما كان نصيب جبهة التحرير الوطني، التي حكمت الجزائر منفردة منذ الإستقلال، ١٦ مقعداً فقط، وفاز المرشحون المستقلون بثلاثة مقاعد. لم ترق تلك النتائج للنظام الحاكم فاصدر قانوناً انتخابياً جديداً يعطي الحزب الحاكم (جبهة التحرير الوطني) أفضلية على غيره من الأحزاب. امتنعت الأحزاب الأخرى عن المشاركة في الإنتخابات بموجب هذا القانون، فجرى اعتقال قادة الجبهة، ثم بدأت حملة اعتقالات كبيرة، ودخلت الجزائر في دوامة العنف.[٢]

٦- **شارك المجلس الأعلى مع حزب الدعوة الإسلامية** (بشقيه: المقر العام وتنظيم العراق) إضافة إلى حزب الفضيلة ومجموعة كبيرة من الإسلاميين المستقلين، في تشكيل جبهة سياسية قوية هي (الائتلاف العراقي الموحد) التي يتزعمها السيد عبد العزيز الحكيم. تمكن الائتلاف من الحصول على ٥٢٪ (١٤٤ مقعداً) من مقاعد الجمعية الوطنية. الأمر الذي مكنه من الحصول على رئاسة الوزراء وتشكيل الحكومة بالتعاون مع التحالف الكردستاني. كما شارك في الحكومة وزراء مستقلون وسنة عرب وعلمانيون. وإضافة إلى رئاسة الوزراء

ص ١٤١- ١٧٠

١ - ناصر الصانع (التجربة الكويتية)، بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي / ص ١١٣-١١٩

٢ - أنور هدام (التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الجزائر والنظام الدولي الجديد) بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي / ص ١٧٣- ١٨٩

والوزارات حصل الائتلاف العراقي الموحد على مناصب سيادية أخرى مثل نائب رئيس الجمهورية (د. عادل عبد المهدي من المجلس الأعلى)، ونائب رئيس الجمعية الوطنية (د. حسين الشهرستاني، مستقل).[1] و شاركت أحزاب إسلامية سنية مثل الحزب الإسلامي العراقي والاتحاد الإسلامي الكردستاني.

٧- في فلسطين فازت حركة حماس بالانتخابات التشريعية التي جرت في آذار ٢٠٠٦، ونجحت في تشكيل حكومة أغلب أعضائها من الحركة ويرأسها إسماعيل هنية.[2]

٨- وهناك تجارب أخرى للحركات الإسلامية في المغرب (حركة العدل والإحسان)، ولبنان (حزب الله)، وتركيا (حزب الرفاه) ثم (حزب الفضيلة)، والباكستان (الجماعة الإسلامية)، وماليزيا (الحزب الإسلامي PAS). أما تجربة الإسلاميين في إيران والسودان وأفغانستان، فهم قد استلموا الحكم وليسوا مشاركين فيه.

المتطلبات السياسية لمشاركة الإسلاميين في السلطة

إن الواقع الذي تعيشه الحركات الإسلامية اليوم يفرض عليها التعامل بواقعية مع ظروف هذا الواقع، ومتطلبات المرحلة التي يعيشها ذلك البلد الإسلامي. فهناك تفاوت واضح بين بلد وآخر، فبعض البلدان سمحت للحركات الإسلامية بالعمل السياسي وفق نظام التعددية السياسية، وبعضها ما زال يرفض تأسيس أحزاب سياسية مبنية على أسس دينية كما هو الحال في مصر وتونس، بهدف حرمان التيار الإسلامي من الحضور في الساحة السياسية، والتخوف من التأييد الشعبي له، واحتمال فوزه واستلامه السلطة. وهناك أقطار لا تسمح بأي نشاط إسلامي ذي صبغة سياسية كما في العراق وسوريا أو تمنع العمل الحزبي أصلاً كالسعودية.

إن متطلبات الظروف السياسية الحالية في أغلب الأقطار الإسلامية تفرض على الحركات الإسلامية السعي للتخفيف من تسلط الأنظمة الإستبدادية، والتغيير باتجاه إرساء نظام التعددية السياسية التي يكفل لها الوجود والعمل السياسي والإعتراف الرسمي بها، ومخاطبة جمهورها مباشرة. ومن هذه الظروف نذكر:

١- أن الواقع الحالي يفرض ذلك، حيث لا إمكانية من إقامة الحكم الإسلامي مباشرة، بل تفترض المرحلة الحالية التأني والتدرج في الوصول إلى السلطة بشكل سلمي، ودون إراقة الدماء. فإذا كان بمستطاع حركة إسلامية أن تستلم الحكم فلتتفضل، ولا أحد ينكر عليها ذلك، ولكن طالما أنه ليس باستطاعتها تحقيق الحكم الإسلامي، فلتفكر في سبيل آخر.

١- أضيفت هذه الفقرة فيما بعد.

٢- أضيفت هذه الفقرة فيما بعد.

٢- ما هو البديل؟ وهل البديل غير الديمقراطي والتعددية السياسية أفضل؟ أي بقاء الأنظمة الدكتاتورية، واستمرار الرئيس أو الملك يتحكم بالأمة دون حسيب أو رقيب، وبقاء الظلم والقمع ومحاربة الإسلاميين. والظروف الدولية والإقليمية للعراق غير مساعدة على توقع قيام نظام إسلامي في العراق. ولا يتوقع من الدول المجاورة دعم الإسلاميين بهذا الإتجاه. والموقف الإيراني يعتمد في سياسته الخارجية على أولياته في حماية الأمن القومي واستقرار حدوده مع جيرانه. فقد بقيت إيران تتفرج على ما جرى للشيعة في أفغانستان بعد وصول حركة طالبان، بل لم تفعل شيئاً بعد اغتيال دبلوماسييها هناك. وأما موقفها تجاه العراق فبقي في حدود الكلام، إذ رفضت إيران التدخل لدعم انتفاضة الشعب العراقي عام ١٩٩١. كما أنها وقعت اتفاقية مع تركيا لملاحقة المعارضة الإيرانية هناك وطرد المعارضة التركية التي يمثلها حزب العمال الكردستاني PKK. كما يتوقع عقد اتفاق مشابه تجاه المعارضة العراقية التي تواجه ضغوطاً في الداخل الإيراني وصلت إلى طرد مجموعات من اللاجئين العراقيين إلى منطقة كردستان العراق.

٣- في ظل نظام التعددية السياسية تستطيع الحركة الإسلامية التحرك بحرية من أجل تحقيق أهدافها. ولما كانت تواجه صعوبات سواء في تقبل النظام لطبيعة أهدافها ونشاطاتها، أو لكيفية تفاعل أبناء الأمة معها. فليس إزالة الموانع السياسية يعني أن الناس ستتجه بصورة آلية للإسلام، بل سيكون رد فعلها متناسباً مع البرنامج السياسي والأهداف والخطط المعلنة من قبل الإسلاميين. عند ذاك من يقتنع بالإسلاميين وبرامجهم سيصوت لهم في الإنتخابات. لذلك تحتاج الحركة الإسلامية إلى فترة من الزمن، تؤجل بعض القضايا والمطالب، وتوفر الأجواء للقدر المتيقن المحتمل تحقيقه في المناخ الديمقراطي.

٤- نقول لمن يرى عدم شرعية المشاركة السياسية، هل يعني ذلك امتناع الحركة الإسلامية عن أية نشاطات سياسية، وتترك التيارات العلمانية تعمل لوحدها في الساحة؟ ولو انفردت هذه التيارات بالعمل السياسي في بلد إسلامي، ألا يمكن أن تغلق الأبواب تجاه أي عمل سياسي إسلامي؟ ألا تضع العراقيل القانونية أمام الإسلاميين؟ كما يحدث الآن.

٥- ألا يعني عدم تأييد بعض الإسلاميين للتعددية السياسية أنهم يساندون الدكتاتورية؟ على الأقل هذا ما سيروجه أعداؤهم في أذهان الجمهور. إن الذين عارضوا المشروطية (إقرار الحكم الملكي الدستوري) كالشيخ فضل الله النوري اعتبروا مساندين لـ (المستبدة)، بل اضطروا للوقوف مع توجهات الشاه المناهضة للمطالبين بالدستور من علماء وشخصيات وجماهير. وانتهى به الأجل على أعواد المشنقة.

٦- التعددية حماية للأمة المسلمة من الدكتاتورية والإستبداد والقمع واللاقانون سواء كان النظام علمانياً أم ذا صبغة إسلامية. ففي ظل أنظمة الحزب الواحد أو العائلة الحاكمة لا يمكن للأمة أن تحصل على حقوقها أو تحاسب الحاكم على ما يفعله أو تراقب تصرفه في أموال الدولة وغيرها، لأن الأنظمة الشمولية تلغي دور الأمة في الحياة السياسية، وتأثيرها في مجريات الأمور في المجتمع.

٧- المشاركة في البرلمان أو الحكومة الإئتلافية تمنع سوء استغلال السلطة وتتيح الرقابة والمساءلة تجاه المسيئين والمستغلين والمخالفين للقوانين والمقررات. وبناء دولة مؤسسات ومراكز قوى تجعل من الصعب على حزب منفرد أو حكومة منفردة من الإستيلاء عليها، مما يعزز تقليص سطوة الدولة باتجاه بناء المجتمع المدني.

٨- هناك توجه عالمي نحو تعزيز النظم الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، وحريات التعبير والصحافة والثورة المعلوماتية، ونظام التجارة المفتوح، واقتصاد السوق. والعالم الإسلامي يشهد مثل هذه التحولات، حيث ازداد الإهتمام سياسياً وفكرياً وشعبياً بقضايا الديمقراطية والتعددية والمشاركة السياسية منذ انهيار الإتحاد السوفياتي عام ١٩٩٠. كما نشأت أنظمة تعددية في بعض البلدان الإسلامية، خاضت بعض الحركات الإسلامية تجارب جديدة في المشاركة في السلطة. ويلاحظ أن الغرب يبدي اهتماماً أكبر بالأنظمة الديمقراطية، رغم تحفظاتنا على المعايير التي يستخدمها الغرب في مواقفه تجاه الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي.

٩- سيستمر الغرب في تعقيد الأوضاع داخل العالم الإسلامي من أجل استمرار حالة الإقصاء السياسي للحركات الإسلامية وإبعادها عن السلطة. ولا يمكن، حالياً، مواجهة ستراتيجية الغرب هذه إلا بتأسيس أنظمة سياسية ديمقراطية، تمنح الإسلاميين حرية العمل السياسي شأنهم شأن بقية الأحزاب العلمانية. ومن خلال ترسيخ معالم التعددية السياسية في المجتمع الإسلامي، سيكون وصول الحركة الإسلامية للسلطة أمراً لا يثير غضب الأوساط الغربية، وإن بقي عدم الإرتياح هو الذي يسود مواقف الدول الغربية. وبوجود نظام دستوري وانتخابات برلمانية وحكومات تحظى بالثقة من قبل شعوبها، وتعزيز العلاقات الإقتصادية والسياسية مع الغرب يجعل الغرب أكثر تفهماً وواقعية في تعامله مع الأنظمة الديمقراطية في العالم الإسلامي. كما أن مشاركة التيار الإسلامي في الحكومات الإئتلافية والوفود الرسمية والبرلمانية يتيح لها التعامل مع مراكز صناعة القرار الغربية وبناء علاقات متوازنة، وتعزيز التفاهم بين الطرفين، ولا تبقى صورة الإسلاميين المشوهة في الإعلام الغربي، صورة العنف والإرهاب والأصولية والتعصب والتطرف.

١٠- النظام التعددي في العراق مثلاً هو الحل الأفضل لبلد مثل العراق يمتاز بالتنوع القومي (عرب، أكراد، تركمان)، وديني (مسلمون، مسيحيون، صابئة)، ومذهبي (سنة، شيعة). فهذا التنوع يختزن العديد من المشاكل والتناقضات الدينية والعرقية والمذهبية والسياسية، مما يجعل تمثيل هذه المجموعات العرقية والمذهبية في البرلمان ومشاركتها في السلطة وصناعة القرار أفضل سبيل لتفادي الصراعات والنزاعات المتوقعة مستقبلاً، رغم أن التجارب الماضية للحكومات العراقية المتعاقبة تؤكد تورطها في ترسيخ الصراعات (عرب ضد أكراد، وسنة ضد شيعة).

كما سيعالج النظام التعددي مشكلة الطائفية في العراق ويلغي احتكار السلطة على أساس طائفي ومذهبي، حيث ستصبح الكفاءة والخبرة هي الأساس في تولي المناصب، خاصة في ظل ضرورة الحصول على ثقة البرلمان تجاه أية حكومة، واستمرار البرلمان، الذي يضم ممثلي جميع الشرائح العراقية، في الرقابة والمحاسبة للسلطة التنفيذية.

١١- سيفوت نظام التعددية السياسية الفرصة على الذين يحاولون تمزيق الساحة السياسية بالخلافات والتناحر السياسي والنزاعات الحزبية الضيقة، مما يؤدي إلى نمو التطرف السياسي من أي تيار فكري كان. فالتعددية تسمح للجميع بإبداء آرائهم والمشاركة في البناء لا الهدم. إن الكبت السياسي يساهم في تجذير العنف السياسي في المجتمع الإسلامي، سواء عنف الدولة أو عنف الأفراد. فحين تكون القوة هي لغة السلطة، يصبح من الطبيعي أن يرد الشعب عليها بنفس اللغة.

١٢- تسود الأوساط الإسلامية عامة فكرة أن العمل الجهادي هو الأسلوب الأفضل للتعامل مع القضايا الإسلامية بسبب شراسة العدو ووحشية الأنظمة القائمة، متناسين أن لكل زمان ومكان أدواته وأساليبه. إن العمل الجهادي يمثل آخر الحلول السياسية، فهو أسلوب وليس غاية، وهو شكل من أشكال الصراع السياسي يستخدم أحياناً لممارسة الضغط على الخصم. فالعمل الجهادي يمثل دعماً للعمل السياسي وليس بديلاً عنه، ولا يمكن أن يكون العمل الجهادي حالة دائمة في الصراع السياسي أو حالة طبيعية في المجتمع الإسلامية. والتقليل من قيمة العمل السياسي والتعويل على العمل الميداني العسكري، لا يقل خطأ عن الزهد بالعمل الجهادي والتعويل فقط على النشاط السياسي في جميع مراحل الصراع. لأن مهمة إسقاط النظام ليست المهمة الأولى والأخيرة في حركة الأمة، فقد تنجح المعارضة في بلد ما في إسقاط النظام، كما حصل في أفغانستان، ولكنها تفشل في الحفاظ على وحدته أو صيانة حقوق أبنائه.

١٣- إن الحركة الإسلامية في العراق قد نادت بالنظام التعددي منذ بداية التسعينيات، فقد أصدر حزب الدعوة الإسلامية مشروعه السياسي لمستقبل العراق بعنوان (برنامجنا) والذي جاء فيه:

(إن مبدأ الشورى والانتخاب الحر المباشر هو حجر الزاوية في بناء النظام السياسي الذي نراه ... فضمن مبدأ الشورى يمارس أفراد الشعب كافة دورهم في صياغة دستور دائم للبلاد يستلهم روحه ومواده من مبادئ الإسلام وقيم المجتمع العراقي الأصيلة ومثله وأعرافه.. هذا الدستور هو الذي يحدد حقوق وواجبات السلطات والشعب إزاء بعضهم البعض بما يحقق المصلحة العليا للشعب. ووفق مبدأ الشورى هذا يجري انتخاب ممثلي الشعب وبالإقتراع الحر المباشر لتشكيل مجلس وطني يتولى إصدار القوانين واللوائح وفقاً للدستور حيث يراعى في تشكيلة هذا المجلس الطبيعة الخاصة للمجتمع العراقي المكون من قوميات ومذاهب وطوائف متعددة بما يضمن تمثيل جميع فئات الشعب العراقي في المجلس الوطني تمثيلاً عادلاً. وفي ضوء الدستور يتم تحديد وتشكيل السلطتين التنفيذية والقضائية وطبيعة العلاقات بين السلطات الثلاث اعتماداً على مبدأ فصل هذه السلطات بعضها عن بعض).[١]

إيجابيات وسلبيات المشاركة السياسية

تتضمن المشاركة السياسية العديد من الإيجابيات والسلبيات التي تؤثر بشكل مباشر على الحركة الإسلامية نفسها ونموها ونضجها، منها:

١- تتيح المشاركة في السلطة الفرصة أمام الكوادر الإسلامية للتأهل والتدريب على ممارسة الحكم وصناعة القرار والإحاطة بآليات إدارة السلطة وتعقيداتها، فالتوقعات شيء والواقع والصعوبات شيء آخر. فالمشاركة السياسية توفر تجارب غنية للحركة الإسلامية في التعامل مع الواقع، وتحسين أدائها.

٢- الإنفتاح المباشر والعلني أمام الجماهير المسلمة عبر برامج ونشاطات وإعلام الحركة الإسلامية، من أجل الوصول إلى أكبر عدد، ونقل الأفكار والطروحات الإسلامية إليهم. فالحركة الإسلامية العراقية متهمة بأنها نخبوية، حيث أن غالبية أعضائها من المثقفين والجامعيين والمهنيين والعلماء. ولعل الظروف السياسية الصعبة التي عاشتها الحركة ومناخ العمل السري منعها من الإنفتاح الكبير على الجماهير الشعبية لإفتقاد آليات هذا الإنفتاح داخل العراق، حيث تحظر النشاطات الجماهيرية ذات الصبغة الإسلامية. وكانت تجربة الشهيد السيد محمد الصدر تجربة جديدة في العمل السياسي الإسلامي المنفتح على الجماهير مباشرة عبر صلاة الجمعة لكن النظام اغتاله وأفشل التجربة.

---

١ - (برنامجنا: البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية) / فصل (نظام الحكم) / ص ٤٩، لندن:١٩٩٢. علماً بأن هناك حاجة لمناقشة هذا البرنامج من حيث التأصيل الفقهي، الذي يشهد عدة ثغرات فقهية، أو الخطاب السياسي والإلتزامات الحقوقية.

٣- توفر المشاركة السياسية الفرصة للجماهير لاكتشاف الحركة الإسلامية من جديد عبر برامجها الإنتخابية، حيث تشعر الأمة أن باستطاعة الإسلاميين تقديم شيء ملموس غير الشعارات والفتاوى وانتقاد السلطة. الأمر الذي يرسخ لإيمان الجماهير بها وبأهدافها، ويزيل تلك الصورة النمطية المشوهة التي رسمها الإعلام السلطوي عن الإسلاميين.

٤- الخروج من حالة الإستغراق في التنظيرات السياسية والفكرية، بسبب الفراغ واليأس والرتابة في العمل والتعويل على الأطراف الدولية والمحلية في إحداث التغيير المرتقب. هذه الأعراض تعتبر ناتجاً طبيعياً في مرحلة المعارضة السياسية، خاصة إذا استمرت هذه المرحلة طويلاً، وبقيت المعارضة السياسية خارج بلدها.

٥- مشاركة الإسلاميين في أية حكومة ائتلافية، ولو بحقائب وزارية قليلة، يعني وجود مفاوضات مع الأحزاب السياسية الأخرى. وعادة ما تتضمن المفاوضات شروطاً يريد الطرفان تحقيقها، وتتضمن عادة تنازلات من الطرفين من أجل الوصول إلى اتفاق مقبول. هذا الأمر يجعل التعايش والإتصال مستمراً بين الأحزاب السياسية سواءاً في البرلمان أو داخل الحكومة الإئتلافية. وهذا ما يحفظ للحركة الإسلامية مواقعها في المؤسسات الدستورية، والمشاركة في صنع القرار السياسي في البلاد.

٦- تستطيع الحركة الإسلامية من خلال عمليات الإنتخاب والتصويت بالثقة والإئتلاف الحكومي من فرض شروطها في إقرار تشريعات مستمدة من الإسلام. كما يمكنها أن تدرج مواد هامة في الدستور مثل اعتبار الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريعات القانونية في البلاد، وتحريم الفوائد الربوية، وتحريم الخمر والبغاء. بالطبع على الحركة الإسلامية تحديد أولوياتها أثناء المطالبة بإقرار التشريعات الإسلامية، والتأكيد على القرارات التي تخدم أكبر مساحة من المجتمع خاصة فيما يتعلق بالوضع المعيشي والإقتصادي والخدمات والصحة والتعليم والمرأة والأسرة والأقليات والسياسية الخارجية والدفاع والعلاقات مع العالم وغيرها. وتأجيل القضايا ذات الطابع الشخصي كالحجاب والملابس والإختلاط ومشاهدة المحطات الفضائية، والرقابة الصحفية والإعلامية والثقافية وغيرها مما يثير ردود أفعال داخلية وخارجية ضد الإسلاميين، ومحاولة إلغاء دورهم في العملية السياسية بأسرع وقت، وبالنتيجة الدخول في صراعات كانت في غنى عنها. إن هذه القضايا هامة ولكن ليست ذات أولوية في المرحلة المبكرة من النظام القادم، بل تحتاج إلى نضج وأسلوب هادئ في تناولها ومعالجتها، ووجود أرضية شعبية، ومناخ ثقافي ملائم، وأكثرية إسلامية في البرلمان. كما أن للشعب أولوياته ومشاكله المعيشية التي يريد حلها قبل المناداة بتطبيق الشريعة.

٧- استمرار التيار الإسلامي في دعم وحماية الخيار الديمقراطي والتعددية السياسية يرسخ الثقة بهم، داخلياً وخارجياً، ويعزز من الشعور بأنهم مؤهلين لاستلام السلطة وتوفير أجواء ديمقراطية وحريات. «فليس في الإسلام خط فكري يمنع من إعطاء الحرية للإنسان الآخر، الذي يختلف معه، سواء كان إنساناً مسلماً يختلف معنا في فهم الإسلام الحركي أو كان غير مسلم يختلف معنا في دينه أو يختلف معنا في خطه العلماني». [١]

٨- إذا استطاعت الحركة الإسلامية كسب ثقة الجماهير بها، والفوز بدعمها في العملية الإنتخابية، ومشاركتها التدريجية في السلطة حتى تتمكن يوماً من الفوز فوزاً ساحقاً وتتمكن من تشكيل حكومة لوحدها. واستمرارها في خدمة الشعب وتوفير المناخ الديمقراطي للمعارضة السياسية، يجعل الأمة تجدد لها التصويت. وقد تتمكن من الإستمرار في السلطة في عدة دورات انتخابية، كما يحدث في دول غربية عديدة، مما يعني إمكانية سن تشريعات إسلامية وتحكيم الإسلام في المجتمع، وهو الهدف الذي تسعى له الحركة الإسلامية.

٩- تستطيع الحركة الإسلامية العراقية أن تبلور تجربة إسلامية جديدة في الحكم من خلال الشورى والتعددية السياسية وحرية الصحافة وحماية حقوق الإنسان. ففي الجمهورية الإسلامية تعرضت أطروحة ولاية الفقيه إلى تعديلات فقهية ودستورية، وتشهد اليوم تحولات نحو الإنفتاح والمصالحة السياسية مع الآخرين، وقيام حوار الحضارات. كما أن المشهد الثقافي الإيراني يختزن العديد من المتغيرات نحو ترسيخ الحريات وحقوق الإنسان وبناء المجتمع المدني. فكل النظريات الفكرية والسياسية تتعرض للتعديل والتغيير والنضج والعمق وفق متطلبات كل مرحلة. والأطروحة الإسلامية لا تخرج من هذه المعادلة، فلا يمكن أن تبقى جامدة مقيدة بالنصوص والفتاوى.

١٠- يجب أن تكون مشاركة الإسلاميين في السلطة مشاركة فعالة في صنع القرار وكلما سمحت الظروف بذلك. وأن لا تصبح الحركة الإسلامية واجهة أو غطاء لنظام علماني يريد أن يضفي الصبغة الإسلامية عليه كما تفعل دول المنطقة، أي يكون وجود الحركة الإسلامية وجوداً شكلياً، أو تناط بها قضايا الأوقاف والمساجد والحج والزيارة والجمعيات الخيرية. ويبقى النظام منفرداً بالسلطة دون محاسبة أو رقابة، وبقاء المؤسسات الدستورية والقوانين مجرد شكليات تستدعى عند الحاجة.

١١- على الحركة الإسلامية أن تضع تصوراً مستقبلياً لطبيعة التحالف السياسي مع القوة العلمانية سواء في مرحلة ما قبل سقوط النظام أو فيما بعده، وهل سيحظى هذا التحالف

---

١ - حديث للسيد محمد حسين فضل الله في: غسان بن جدو (خطاب الإسلاميين والمستقبل) / ص ١١٢ / دار الملاك، بيروت: ١٩٩٦

بتأييد الناخبين وأنصار التيار الإسلامي؟ وما هي الآثار المترتبة بعد انهيار التحالف أو انسحاب الإسلاميين منه أو إذا أقصيت الحركة الإسلامية من الإئتلاف؟ فالعمل من داخل النظام قد يكون محفوفاً بالمخاطر إذا لم يتم التأكد من تحقيق الشروط اللازمة.

١٢- هناك هواجس من تكرار تجربة الجزائر عندما ألغى النظام العلماني انتخابات عام ١٩٩١ التي فازت فيها جبهة الإنقاذ الإسلامية وتم إقصاؤها عن السلطة بالقوة، وتجربة تركيا عام ١٩٩٨ عندما مورست ضغوط سياسية وقانونية على حزب الرفاه للتخلي عن السلطة لصالح القوى العلمانية. فلا يوجد نظام علماني يرضى عن طيب خاطر بوجود تيار إسلامي يشاركه في العمل السياسي، لكن الإرادة الشعبية والدستور وصورته في الغرب تضطره لاحترام قواعد اللعبة السياسية.

الفصل الثالث

الديمقراطية وتطور الفكر السياسي لدى الإسلاميين

الفصل الثالث

الديمقراطية وتطور الفكر السياسي لدى الإسلاميين

الإسلام وتغيّر الزمان والمكان

«الإسلام قابل للتطبيق في كل مكان وزمان» عبارة تتردد في أدبيات الحركات الإسلامية وكتابات الفقهاء والمفكرين الإسلاميين. والأسئلة التي يجب أن تطرح في هذا السياق هي: كيف يمكن للإسلام أن يكون صالحاً للتطبيق في واقع الحياة؟ وكيف يمكن أن يكون صالحاً لكل الشعوب والأمم في كل زمان ومكان؟ أليس من خلال التكيف مع مستجدات الواقع ومتغيرات المجتمعات الإنسانية؟ لماذا تمكن الإسلام من الانتشار بين مختلف الشعوب، من عرب الشرق الأوسط إلى الترك والقوقاز شمالاً، إلى أعماق الصحراء الأفريقية جنوباً، وإلى أرض الملايو والصين شرقاً، وإلى الشمال الأفريقي غرباً. ألم يتفاعل الإسلام مع ثقافات وعادات تلك الشعوب التي اعتنقته، ثم أكسبته تراثها وتقاليدها وعاداتها؟ ألم تتكون في أصقاع الأرض «إسلامات» عديدة ذات صبغة ثقافية معينة؟ ألم تسبغ المجتمعات المسلمة المختلفة عناصر ثقافتها على الإسلام الوافد إليها وخلقت منه فهماً وسلوكاً جديداً، يختلف من شعب إلى آخر ومن أمة إلى أخرى؟ ألا توجد اليوم «إسلامات» ثقافية متعددة رغم المشتركات العقائدية وأحكام العبادات والمعاملات؟ هل يمكن اعتبار الإسلام السعودي مثل الإسلام الماليزي، أو الإسلام الإيراني مثل الإسلام المغربي؟ الجميع مسلمون ويصلون لقبلة واحدة ويؤمنون بمبادئ واحدة، لكنهم يختلفون في التفاصيل. هذه التفاصيل ترجع إلى تاريخ وطبيعة دخول الإسلام لهذا البلد، وإلى المزاج النفسي والتقاليد الاجتماعية لأفراد هذه الأمة، وإلى الأوضاع السياسية والاقتصادية لتلك الدولة. وأنا أزعم أن الإسلام الذي بدأ ينتشر منذ بضعة عقود في أوربا وأميركا سيتفاعل مع الحضارة الغربية، أو هو الآن في عملية تفاعل مستمرة مع الثقافة الغربية، ثم ينتج «إسلاما» أوربياً أو أمريكياً.[1]

وهذا يعبر عن عدة أمور منها:

١- أنه تطبيق عملي لعالمية الإسلام وعالمية الرسالة المحمدية.

٢- المرونة الكبيرة التي تتضمنها أحكام الإسلام ومفاهيمه بحيث أنها قادرة على استيعاب كل

١ - قمت بتقديم أطروحة الدكتوراه إلى جامعة ليدن بهولندا بعنوان (المفكرون الغربيون المسلمون ودورهم في تكوين الإسلام الأوربي). وهناك تقسيم آخر يتضمن الإشارة إلى (إسلام فرنسي) و(إسلام بريطاني) وآخر إيطالي وهولندي، وهكذا. وكل منها يتضمن صفات وعناصر ثقافية تعود لطبيعة المجتمع الغربي الذي ينشأ الإسلام فيه ويتطور.

التنوع البشري في الأعراف والعادات والتقاليد دون أن يصطدم بها أو يعرقل تطورها أو يقلل من انتشاره بينها. بالطبع دون أن تكون هذه التقاليد مناقضة للإسلام صراحة وبشكل قطعي.[1]

٣- إن هذا يعطينا دليلاً على أن تطور الإسلام لن يتوقف حتى قيام الساعة وانتهاء المرحلة الدنيوية للبشرية والانتقال إلى المرحلة الآخروية. وأن الشريعة الإسلامية تعاملت مع هذا الواقع المتطور من خلال القواعد الفقهية والأصولية مما يفتح الباب واسعاً أمام حركية الاجتهاد المواكب لحركة متغيرات العصر، دون المساس بالثوابت. فالشريعة ليست مادة جامدة أو مجرد قوانين متحجرة أو نصوص مقدسة يقتضي تنفيذها حرفياً دون النظر إلى ظروف التطبيق.

٤- أن علماء الإسلام من مفكرين وفقهاء ومجددين وإصلاحيين ما زالوا ماضين في تحديث الأفكار والمفاهيم الإسلامية ويصدرون فتاوى جديدة تساهم في تطوير الإسلام وجعله منسجماً مع المجتمعات الحديثة. هذه الإجتهادات تناولت العديد من الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والمرأة والأسرة والسلوك الفردي والجماعي والفن والأدب والطب والتكنولوجيا المتقدمة وغيرها من القضايا التي لا مجال هنا لذكرها.

معالم تطور الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث

أولاً: جمال الدين الأفغاني

شهدت نهاية القرن التاسع عشر و القرن العشرين كله تطوراً متصاعداً في الفكر لإسلامي. فقد كان المفكر الإصلاحي الكبير السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) يجاهد على جبهتين في وقت واحد هما الإستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي. وقد كلفته مقاومة الإستبداد الداخلي للحكام المسلمين ثمناً باهضاً عرّضه للإعتقال والسجن والنفي والتشريد. دعا الأفغاني إلى «تأسيس حكومات إسلامية وفق النظم الحديثة من خلال تدوين دستور وتأسيس مجلس شورى منتخب من قبل الأمة. وكان ينادي بالوحدة الإسلامية ومحاربة دكتاتورية الحكام والجهل والظلم والتخلف السياسي عند المسلمين وتسرب العقائد الخرافية إلى أفكار المسلمين، ومحاربة التفرقة المذهبية، ومواجهة الحكومات المطلقة التي تعتمد على إرادة الشاه أو السلطان دون مراقبة أو محاسبة».[2]

---

١ - هناك بعض الشعوب كانت تمارس عادات محرمة مثلاً تقديم قرابين بشرية أو عبادة أصنام أو طواطم أو قتل زوجة الميت تكريماً لها أو شرب الدم أو أكل الميت أو ممارسات جنسية كالزنا والسفاح أو تعدد الأزواج وغيرها من العادات التي يبحثها علماء الأنثروبولوجيا.

٢ - جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ١٩

ثانياً: ثورة الدستور في إيران

وما أن مضت بضع سنوات على القرن العشرين حتى كانت المنطقة تشهد أول تغيير سياسي وفكري وفقهي عظيم. ففي عام ١٩٠٥ قام علماء الدين الشيعة في إيران، يساندهم جمع من المثقفين وجماهير الشعب الإيراني، بثورة سياسية عارمة استهدفت تغيير البنى السياسية والقانونية للدولة والحكومة، والتي عرفت باسم ثورة الدستور أو المشروطة. دعت الثورة إلى تدوين دستور وتشكيل مجلس شورى يتمتع بصلاحيات سن القوانين والإشراف على أداء الحكومة. وحظي الدستور بتأييد وفتاوى الفقهاء والمراجع الكبار، حيث أعتبر المرجع الديني الشيخ كاظم الخراساني «قوانين المجلس قوانين مقدسة ومحترمة. وهي قوانين فرض على جميع المسلمين أن يقبلوها وينفذوها. إن الإقدام على مقاومة المجلس العالي بمنزلة الإقدام على مقاومة الدين الحنيف. فواجب لمسلمين أن يقفوا دون أي حركة ضد المجلس». [١] لقد كان الدستور أول محاولة إسلامية لتدوين دستور عصري وفق مفاهيم ديمقراطية حديثة. يصف الدكتور علي الوردي الدستور فيقول «كان الدستور الإيراني في كثير من نصوصه عبارة عن ترجمة حرفية للدستور البلجيكي الصادر عام ١٨٣٠. فهو يقوم على أساس المبادئ الديمقراطية التي كانت شائعة في أوربا من حيث الاعتقاد بالقانون الطبيعي وحقوق الإنسان، ولكن لجنة صياغة الدستور حرصت على أن يكون موافقاً للشريعة الإسلامية لا يخالفها في شيء». [٢]

لقد سبقت ثورة الدستور التطور السياسي الذي شهدته الدولة العثمانية باتجاه الدستور حيث تم إعلان الدستور العثماني في ٢٤ تموز ١٩٠٨ والذي اعتبر إنجازاً للطبقة المثقفة وخاصة جمعية الاتحاد والترقي، بالإضافة إلى الجيش الذي لعب دوراً حاسماً حين قام الضباط الأتراك الشباب من أولي الثقافة الحديثة بحركة إنقلابية ضد السلطان عبد الحميد، وفرضوا الدستور عليه. أما ثورة الدستور فقد قادها علماء الشيعة وتابعهم الشعب الإيراني والكثير من وجهاء المدن والأرياف، فكان لهم دور طليعي في نهضة البلاد سياسياً وفكرياً وحضارياً. وأما الجيش الإيراني فقد كان جيشاً تقليدياً يحافظ على ولائه لولي نعمته الشاه، فوقف ضد ثورة الدستور. ولذلك كانت ثورة الدستور حركة جماهيرية واسعة بزعامة العلماء ضد الشاه والحكومة، بينما كانت في تركيا قد اقتصرت على النخبة السياسية والمؤسسة العسكرية. أما علماء الدولة العثمانية فقد كانوا بوجه عام ناقمين على الدستور لأن الموقف التاريخي لعلماء البلاط العثماني والمؤسسات الدينية وطبقة رؤساء الطرق الصوفية كان يتمثل في دعم وتأييد السلطان العثماني باعتباره خليفة المسلمين وتجب طاعته، خاصة وأنهم يحظون برعايته واحترامه الخاص. وكان السلطان العثماني شكل مجلساً خاصاً بهم وأقر رواتب أعضاءه. [٣]

١ - المصدر السابق / ص ٤٧

٢ - علي الوردي (لمحات إجتماعية من تاريخ العراق الحديث) / ج ث / ص ١١٢

٣- جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ١١٨-١١٩

ثالثاً: الكواكبي والاستبداد

وترافقت ثورة الدستور مع صدور كتاب (طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد) الذي ألفه الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢) وتناول فيه أسباب الإستبداد السياسي وأعراضه. عرّف الكواكبي الإستبداد بأنه «صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب و لا عقاب محققين». ويميز بين الإستبداد الغربي والشرقي فيقول «الإستبداد الغربي يكون أحكم وأرسخ وأشد وطأة ولكن مع اللين. والشرقي يكون مقلقاً سريع الزوال ولكنه يكون مزعجاً. كما أن الإستبداد الغربي إذا زال تبدل بحكومة عادلة تقيم ما ساعدت الظروف أن تقيم. أما الشرقي فيزول ويخلفه استبداد شر منه». فالكواكبي معجب إلى حد ما بالنموذج السياسي الغربي لأنه ليس خشناً مثل الاستبداد الشرقي، ولأنه يقيم حكومة عادلة. وطالب الكواكبي بإزالة الإستبداد الشرقي انطلاقاً من العقيدة الإسلامية نفسها، ومن الواقع السياسي الذي كان يعيشه في ظل الدولة العثمانية، ومن استنتاجاته التي يرى فيها أن الأمم المتقدمة لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد التخلص من الإستبداد. فهو يرفضه على صعيدي العقل والدين معاً.[١]

رابعاً: النائيني والحكومة الإسلامية

ولم تتوقف حركة تطور الفكر السياسي الإسلامي على ثورة الدستور بل قام الشيخ محمد حسين النائيني (١٨٦٠-١٩٣٦) بتأصيل فقهي لتأسيس حكومة إسلامية. ففي عام ١٩٠٩ أصدر كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الذي يعد أول كتاب في الفقه السياسي يعالج مسائل الحكم والدولة بخلفية سياسية وأرضية فقهية قوية ونظرة عصرية جديدة. فهو يؤسس لقيام حكومة إسلامية شرعية تعتمد القانون والدستور أساساً لعملها، فيؤصل لمبانيها و يرى مشروعيتها من خلال استدلالاته الفقهية. فالنائيني يرى أن النظام السياسي البرلماني الذي يعتمد على آراء الشعب، والمشابه للنظام البرلماني الغربي، هو أفضل نظام يمكن تعقله. لقد كان النظام الدستوري الذي اقترحه النائيني يمثل تطوراً هاماً في مرحلة تاريخية وسياسية مرت بها الأمة الإسلامية. وأن قبوله بصلاحيات السلطان غير المشروعة في نظام ملكي دستوري هو تضحية من أجل تحقيق الأمل الإسلامي في تحقيق العدالة والمساواة.[٢] لقد كان همه يتركز في تدوين دستور يحدد صلاحيات الشاه المفرطة، وتأسيس مجلس شورى يراقب أعماله.

تقدم رسالة النائيني بمنهجيتها الجديدة تجسيداً لتوجه فقهي جديد، يستهدف إعادة وصل

١- حسن السعيد (عبد الرحمن الكواكبي: جدلية الاستبداد والدين)/ ص ٦١

٢- جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ٥٧

خطوط الارتباط بين الشريعة وتطورات الحياة. يعتمد هذا على المنهج على أسبقية مقاصد الشريعة، فينظر إلى الموضوع أولاً فيسعى إلى تكييفه ضمن إطاره الصحيح، الاجتماعي أو الأخلاقي، قبل البحث عن أحكامه. وهو إلى ذلك يتوسع في الاستدلال بكل الأدلة الشرعية، متجاوزاً الحدود التي تعارف عليها فقهاء الأزمنة السابقة لمصادر الأحكام. لقد استطاع النائيني وهو يؤسس لسيادة التوجه المقصدي العقلي في فهم واستيعاب النص الديني، أن يقدم صيغة متطورة لنظام سياسي عصري، يتطابق مع أوليات الشريعة، لكنه ينقطع عن السياق التاريخي لبحوث الولاية والأحكام السلطانية. ومن هنا يمكن إدراك حجم الصعوبات التي واجهها النائيني، وهو يسعى للخروج من قيود السياق المتعارف والمتفق عليه، لتقديم أطروحة جديدة لا تنتمي إلى هذا السياق. فهو لا يصدر عن فلسفة الانتظار ونفي الدولة في عصر غيبة المعصوم، كما فعل بعض فقهاء الشيعة، كما لا يصدر عن عقيدة النيابة المحضة للفقيه عن المعصوم، رغم توسله بها أحياناً. وإنما يصدر عن القاعدة التي أسسها ابتداءاً، وهي ضرورة الدولة وضرورة النظام، ثم تكييف هذه الضرورة بما ينسجم والمسلمات السائدة في الفقه الشيعي، الناتجة عن محورية الإمامة وأساسيتها في شرعية السلطة.

من خلال تبنيه فكرة تقييد سلطة الحاكم وتوسيع السلطة الشعبية، ابتعد النائيني عن خصوصيات التراث الشيعي التي تؤكد على مفاهيم الإمامة ونيابة الإمام وولاية الفقيه، بل إنه قدم أطروحة إسلامية شاملة بعيدة عن الخصوصية المذهبية، اطروحة تعتمد على التراث الإسلامي ككل دون استغراق في الخصوصية الشيعية، متفادياً السجال العنيف بين الخلافة والإمامة. فالنائيني يبني أطروحته على قاعدة الشورى، ليؤسس دولة إسلامية دستورية برلمانية، حتى أنه يستدل بآراء أهل السنة في دحض مبررات السلطة الإستبدادية وفي مشروعية مجلس الشورى، إضافة إلى آراء الشيعة.[1]

يتضمن النظام السياسي الذي يقترحه النائيني تشكيل مجلس شورى منتخب مباشرة من قبل الشعب. ويقوم هذا المجلس من خلال نوابه بمراقبة الحكومة والتصديق على الميزانية ومراقبة الأموال العامة. كما يتولى سن القوانين والتشريعات الداخلية ومطابقتها مع الشريعة من خلال هيئة المجتهدين. ويرى النائيني أن من حق المواطنين غير المسلمين المشاركة في الانتخابات ودخول مجلس الشورى. فهو يعتبرهم مواطنين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، أي يقرر مساواة جميع مواطني الدولة الإسلامية. وينفرد النائيني في استدلاله على ذلك بأن غير المسلمين يدفعون ضرائب للدولة المسلمة، «ومن المقرر أن لمن يدفع حق محاسبة من يستلم، على حسن تصرفه في المال العام، وقيامه بأداء وظائفه».[2]

١- جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ٦٢. وقد ناقشت آراء النائيني تفصيلاً في المصدر المذكور.

٢- جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ٧٥

خامساً: ثورة العشرين في العراق

انتقلت الإفكار الإصلاحية من إيران إلى العراق أثناء ثورة الدستور وما بعدها من أحداث، حيث شهدت المدن الشيعية وخاصة المدن المقدسة كالنجف وكربلاء والكاظمية، سجالات سياسية وفقهية بين المؤيدين والمعارضين للمشروطة.[1] وبعد الإحتلال البريطاني للعراق عام ١٩١٧ وتحت ضغط الرفض العراقي للإحتلال والذي تمثل في ثورة النجف عام ١٩١٨ ؛ والاعلان ذي النقاط الأربع عشرة للرئيس الأمريكي ولسن والذي تضمن حق تقرير المصير للأمم ولا سيما التي كانت تحت سيطرة الدولة العثمانية؛ والبلاغ الفرنسي-البريطاني (٧/ ١١/ ١٩١٨) الذي ينص على أن «الهدف النهائي الذي ترمي إليه كل من بريطانيا وفرنسا هو التحرير الكامل الناجز لجميع الشعوب التي خضعت طويلاً للجور التركي، وإقامة حكومات وإدارات وطنية تستمد سلطتها من تأييد رغبة السكان الوطنيين أنفسهم، ومحض اختيارهم»؛ كل هذه الضغوط أجبرت الإدارة البريطانية في العراق على إجراء استفتاء حول مستقبل العراق، وشكل نظام الحكم، والرئيس الذي يرغبون به. لم يكن خيار مراجع الدين ووجهاء المدن الوطنيين وزعماء القبائل الشيعية المتأثرين بأفكار المشروطة وتأصيل النائيني للدولة الإسلامية إلا المطالبة بتأسيس دولة دستورية برلمانية ذات نظام ملكي. ففي النجف الأشرف وقع كبار المراجع أمثال شيخ الشريعة الأصفهاني وعبد الكريم الجزائري وجواد الجواهري ومهدي كاشف الغطاء على مضبطة تطالب بإنشاء (حكومة عربية إسلامية يرأسها أمير عربي مسلم مقيد بدستور و مجلس تشريعي منتخب). وفي كربلاء وقع جمع من المجتهدين الذين يتزعمهم المرجع الديني محمد تقي الحائري الشيرازي وكان من أنصار المشروطة على مضبطة تطالب بتأسيس (مجلس منتخب من أهالي العراق، لسن القواعد الموافقة لروحيات هذه الأمة).[2]

نصت تلك البيانات صراحة على تدوين دستور يكون مرجعاً ينظم شؤون الدولة، وعلى تشكيل مجلس تشريعي منتخب يشرف على عمل الملك والحكومة. وهذا يمثل وعياً حقيقياً بالمبادئ الدستورية والديمقراطية من قبل أولئك العلماء والزعماء في بداية القرن العشرين. كما يمثل ريادة لفقهاء الشيعة، دون غيرهم من السياسيين والمفكرين القوميين، في المطالبة بإنشاء نظام سياسي ديموقراطي في المنطقة. ولقطع الطريق على من كانوا يرغبون بإدارة بريطانية مباشرة من أجل مكاسب شخصية، أصدر المرجع محمد تقي الشيرازي فتوى تحرّم على المسلمين اختيار غير المسلم لإدارة الدولة. وقد أيدها ١٧ فقيهاً معروفاً. الأمر الذي ربط الموقف السياسي بالحكم الشرعي، مما أدى إلى التفاف الناس حول مطلب وطني واحد. كما ساهمت الفتوى في تطوير

١- راجع: علي الوردي (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق) / ج ٣، و حسن شبر (تاريخ العراق السياسي المعاصر) ج ٢

٢- جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ١٢٧

الوعي السياسي في العراق لأنها جعلت الدين والوطنية في إطار واحد. وهذا أمر جديد لم يكن مألوفاً من قبل، وبذا أصبح الوطني متديناً والمتدين وطنياً.[1] إن طروحات فقهاء الإسلام الشيعة الذين قادوا الحركة الاستقلالية العراقية لم تكن دينية متزمتة ولا ذات طابع كهنوتي. فقد ظهرت برامجهم السياسية وكأنها مشروعات جبهوية بطابع وطني تحرري وعربي إسلامي ودستوري نيابي في وقت واحد.[2]

واستمر خط الوعي السياسي الإسلامي في التجذر رغم مروره بفترات إنحسار طويلة بسبب الأوضاع السياسية الخانقة. ففي العراق وبعد فشل ثورة العشرين ١٩٢٠ التي قادها الفقهاء الشيعة وشيوخ القبائل، تعرض مجموعة من مراجع الدين إلى النفي، حيث قامت حكومة عبد المحسن السعدون (١٨٧٩-١٩٢٩) إلى نفيهم بالقوة إلى إيران عام ١٩٢٣ بسبب إصدارهم فتاوى تحرّم المشاركة في انتخابات المجلس التأسيسي الذي أريد له التصديق على معاهدة مع بريطانيا. واضطروا للتوقيع على تعهد بعدم التدخل بالشؤون السياسية كشرط لعودتهم إلى العراق. وفي إيران وصل رئيس الوزراء رضا خان (١٨٧٨-١٩٤٤) إلى عرش إيران عام ١٩٢٥ . وكان عسكرياً طاغية تميز ببطشه وقسوته واستبداده، وأخضع إيران إلى نظام بوليسي شديد. وبالرغم من عدم إلغائه النظام البرلماني لكنه أفرغه من مضمونه، فعاد مجرد واجهة لتنفيذ سياسة الشاه وبرامجها التحديثية. فقد ألغى رضا شاه الحريات الفردية، ونفى المعارضين له مع أسرهم، أو إعدمهم كما حدث مثلاً مع السيد حسن المدرس، وهو رجل دين معارض ونائب في البرلمان، حيث تم خنقه في السجن. وأنفق رضا خان ميزانية الدولة على برامج تسليح الجيش وتقويته لمواجهة أي تمرد شعبي أو حركة سياسية. كما ترافق ذلك مع إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ من قبل مصطفى أتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨) مما أدى إلى صدمة كبيرة في الأوساط الدينية والشعبية التي اعتبرتها نهاية عهد الحكم الإسلامي بما كانت تمثله الخلافة من رمز للهيبة الإسلامية.

سادساً: الصدر الأول، من الشورى إلى ولاية الفقيه

في عام ١٩٦١ كتب السيد محمد باقر الصدر بحثه الموسوم (الأسس الإسلامية) تناول فيه قضايا الوطن الإسلامي والدولة الإسلامية وشكل الحكم الإسلامي ثم عرض لـ «تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف الأمة الحاضرة». في تلك المرحلة أعتبر الصدر الأول أن (الحكم الشوري أو حكم الأمة في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم، فيصح للأمة إقامة حكومة

١- علي الوردي (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق) / ج ٥ / ص ١٠٤

٢- حسن العلوي (الشيعة والدولة القومية) / ص ١١١

تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة. وعلى هذا الأساس فإن أي شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعية. وانما قيدنا الكيفية التي تمارس بها الأمة حق الحكم بأن تكون ضمن الحدود الشرعية لأنها لا يجوز أن تختار الكيفية التي تتعارض مع شيء من الأحكام الشرعية، كأن تسلم زمام الأمر إلى فاسق أو فساق لأن الإسلام نهى عن الركون إلى فاسق بالأخذ بقوله في مجال الشهادة فضلاً عن مجال الحكم ورعاية شؤون الدولة. فلا بد للأمة حين تختار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعية).[1]

يلاحظ في النص الآنف الذكر أن السيد الصدر الأول:

١- اعتبر مبدأ الشورى هو الأساس في شرعية الحكم الشوري، وليس بالضرورة المبدأ الوحيد. ففي موضع آخر يقول (من الواضح أن شكل الحكم في الوقت الحاضر لم يعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً).[2]

٢- لم يحدد شكلاً معيناً للحكم وإنما أعطى هذا الحق للأمة فهي التي تختار نوع وشكل الحكم بما يتفق ومصلحة الإسلام ومصلحة الأمة.

٣- لم يفترض وجود دور معين للفقيه المجتهد في أصل شكل الحكم، وإنما تطرق إليه أثناء حديثه عن محدوديات الحكم الشوري. فهو يميل إلى منح المجتهد دوراً رئيساً حتى في نظام الشورى، فهو الذي يتولى مسؤوليتين لا يشاركه فيهما غير المجتهدين الآخرين هما: ١- الإفتاء ٢- والقضاء.

في نهاية السبعينيات يلاحظ أن قناعة السيد الصدر الأول قد تبدلت نحو الأخذ بمبدأ (ولاية الفقيه) أساساً للحكم في الدولة الإسلامية. ففي بحثه القيم (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) الذي صدر بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، ينطلق السيد الصدر من وجود المجتهد المتصدي للحكم أساساً لشرعية الحكومة، ثم من وجوده تكتسب بقية مؤسسات الدولة شرعيتها. ومع هذا الدور الخطير للولي الفقيه لكن الشهيد الصدر يرى أن دور الأمة لا يقيده وجود الفقيه، بل تبقى تمارس دورها في الحكم من خلال:

١- انتخاب رئيس السلطة التنفيذية أو رئيس الجمهورية. ودور الفقيه هنا هو إمضاء فوز الرئيس واسباغ القدسية والشرعية عليه كحاكم.[3]

١- محمد الحسيني (محمد باقر الصدر: دراسة في سيرته ومنهجه) / ص ٣٥١

٢- حسين بركة الشامي (المرجعية الدينية: من الذات إلى المؤسسة) / ص ٥٠٨

٣- محمد باقر الصدر (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٢

٢- انتخاب المجلس التشريعي (مجلس أهل الحل والعقد). ويتولى هذا المجلس الوظائف التالية:
- منح الثقة لأعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية.
- تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة.
- ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.[١]

من خلال تجربته في العمل السياسي، أدرك السيد الصدر الأول أهمية الدور الذي تلعبه الجماهير في عملية التغيير ومواجهة الحاكم الظالم والاستبداد. فالجماهير هي أداة الثورة، وهي المعول عليها في بناء النظام السياسي البديل. ولما كانت الأمة تحتل هذا الدور الرئيس في العمل التغييري فلا يمكن نزع هذا الحق منها بعد تأسيس الدولة الإسلامية المرتجاة لأن دورها سيتركز في حماية الثورة ودعم الدولة بعد العملية التغييرية. ويلاحظ أن الصدر الأول قد حافظ على موقع ودور الأمة في أطروحاته الفقهية السياسية سواء في مبدأ الشورى أو ولاية الفقيه. ففي دراسته القيمة (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) يبني الصدر الأول أطروحته لتأصيل نظرية الحكم في الدولة الإسلامية على مسارين:

الأول: مسار الاستخلاف: أي أن الله تعالى استخلف الإنسان في الأرض. وهذا الخط يشمل كل النوع الإنساني.

الثاني: مسار الشهادة: المتمثل بالأنبياء والأئمة ثم في المرجعية.[٢]

ورغم الدور الشرعي الكبير الممنوح للأمة باعتبارها الشريك الشرعي للحاكم، لكن دورها بقي محدوداً في الانتخابات والتشريعات، إذ لم يتحدث الصدر الأول عن الحريات السياسية والأحزاب السياسية والمعارضة السياسية في الدولة الإسلامية. فالأمة مجرد تابع ومطيع للولي الفقيه الذي يتمتع بصلاحيات واسعة، يستدعيها عن الحاجة لإظهار تأييدها له. فرغم تأكيده على حق الأمة في عزل الحاكم بسبب انحرافه، لكن الصدر الأول اكتفى باقتراحات نظرية لممارسة هذا الحق مثل عزله سلمياً أو ردعه من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الامتناع عن طاعة السلطة الحاكمة. هذه الإجراءات لن تحد من استبداد الحاكم الإسلامي لأنها تفتقد إلى عناصر عملية ومؤسسات مسؤولة عن هذه الوظيفة. فالصدر الأول لم يتحدث عن مجلس شورى أو برلمان يحجب الثقة عن الحاكم أو الولي الفقيه، أو عن محكمة دستورية تلاحقه قضائياً لفقدانه الشروط المطلوبة للحكم. وهكذا بقيت قضية العزل مبهمة حيث لم يتضح كيف تقوم الأمة بعزل الحاكم بالطرق السلمية؟ وهل يكفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتعامل

١- جعفر عبد الرزاق (دور الأمة في الدولة الإسلامية في فكر الإمام الشهيد الصدر) في (قضايا إسلامية معاصرة) (٢٠٠٠)، العدد (١١-١٢) / ص٢٤٢

٢- محمد باقر الصدر (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٣٤

مع السلطات الدكتاتورية والأنظمة الإستبدادية؟ وكيف تتمكن الأمة أفراداً وجماعات من ردع الحاكم عن المعصية دون أن تتعرض لردود فعله وممارسات أجهزته القمعية، خاصة وأن النزاع يدور حول السلطة؟[1]

كما يلاحظ أن الصدر الأول لم يتحدث عن حق الاعتراض والاحتجاج والتظاهر ضد سلطة ولي الفقيه، أو نشر آراء تخالف رأيه السياسي. كما لم يتحدث عن الأحزاب السياسية غير الإسلامية سواء كانت علمانية أو تنتسب لدين من أديان الأقليات الدينية.

سابعاً: الجمهورية الإسلامية في إيران

ولعل أهم التطورات على صعيد الفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر هو تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ بقيادة فقهاء الشيعة وعلى رأسهم الإمام الخميني الراحل (١٩٠٢-١٩٨٩). يتضمن الدستور الإيراني مواد كثيرة تؤكد على دور الأمة في الإشراف والمراقبة والانتخابات والاختيار. فالجماهير تنتخب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان)، وأعضاء المجالس المحلية والبلدية (المادة ٦). ويجري انتخاب رئيس الجمهورية ونواب البرلمان بالاقتراع السري المباشر. أما انتخاب الولي الفقيه فيكون بصورة غير مباشرة (المادة ١٠٧). ولا يحدد الدستور مدة بقاء الولي الفقيه في السلطة شأنه شأن رئيس الجمهورية (أربع سنوات) أو نواب البرلمان (أربع سنوات) أو مجلس صيانة الدستور (ست سنوات). أي أن الولي الفقيه يبقى في السلطة حتى وفاته أو إصابته بمرض شديد أو عاهة دائمة تمنعه من مزاولة عمله. هذا على الرغم من أن (المادة ١١١) تمنح مجلس الخبراء، المكلف باختيار القائد، حق عزل الولي الفقيه إذا عجز عن أداء وظائفه القانونية.[2] أما رئيس الجمهورية فيمكن عزله من قبل البرلمان وذلك بحجب الثقة عنه. وقد مارس البرلمان الإيراني هذه الصلاحية عام ١٩٨٠ عندما صوّت على حجب الثقة عن أول رئيس جمهورية إيراني هو الدكتور أبو الحسن بني صدر فتم عزله، فهرب إلى خارج البلاد.

دولة ثيوقراطية

من أهم الانتقادات الموجهة لأطروحة ولاية الفقيه هي أنها تجعل شخصاً معيناً ذا مواصفات محددة، مهيمناً على كل الدولة والحكومة والمجتمع. وهذا السلطة المطلقة لا تخلق

١- للمزيد يراجع: جعفر عبد الرزاق (الحاكم الإسلامي والضمانات ضد الاستبداد)/ مجلة (الفكر الجديد) الصادرة في لندن، تشرين الثاني ١٩٩٣، العدد (٧)، (١٠-٤٩).

٢- منذ تأسيسها عام ١٩٧٩، تولى هذا المنصب إثنان هما السيد روح الله الخميني للفترة (١٩٧٩-١٩٨٩)، والسيد علي الخامنئي (١٩٨٩-). ولم يمارس مجلس الخبراء حق عزل الولي الفقيه لحد الآن، لكنه مارس شيئاً قريباً من ذلك. فقد قام بعزل آية الله حسين علي منتظري من منصبه كنائب ومرشح لتولي القيادة بعد الإمام الخميني. وكان مجلس الخبراء هو الذي انتخب المنتظري لهذا المنصب الفخري.

طاغية فقط، بل أن الدولة كلها إنما تستمد شرعيتها وسلطتها وحق ممارسة صلاحياتها من إقرار هذا الشخص وإمضائها عليه. فالدولة الإسلامية التي يتزعمها الولي الفقيه هي دولة ثيوقراطية تتبنى الأصل الإلهي للسلطة سواء في طريقة الوصول للسلطة أو في الصلاحيات الممنوحة أو في حق التمثيل للحق الإلهي. ورغم أن بعض المفكرين الإسلاميين كالصدر الأول[1] يرفضون هذا التوصيف ويعارضون مبدأ التفويض الإلهي وتمثيل الإله في الأرض، إلا أن وجه التشابه باق من حيث ارتباط السلطة بالشريعة الإلهية، وأن مصدر سلطة الحاكم الإسلامي هو أصل إلهي، ينحدر من سلطة النبي (ص) ثم سلطة الإمام المعصوم (ع) من بعده، لتصل إلى سلطة نائب الإمام أي الولي الفقيه. إن سلطة الحاكم في ولاية الفقيه تتسم بأنها ذات صبغة دينية، والمنصب الذي يمثله هو منصب ديني يرتبط بالشريعة السماوية. صحيح أنه لا يستطيع الإدعاء بأنه مرتبط بالسماء مباشرة، ولكنه يبقى يحتل مكانة دينية بارزة باعتباره فقيهاً جامعاً للشرائط ونائباً للإمام، وبالتالي يفرض طاعته واحترامه وقدسيته على أسس دينية بحتة.

ومع أن الصدر الأول يرفض نظرية التفويض الإلهي الإجباري لكنه يوافق على نظرية التفويض الإختياري لو جاز التعبير. فهو يرى أن (خط الشهادة يتحمل مسؤوليته المرجع على أساس أن المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط) وأن (المرجع الشهيد معيّن من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص أي بالشروط العامة في كل الشهداء، التي تقدم ذكرها، ومعيّن من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له). فالصدر الأول بقي ينظر للحاكم الإسلامي أو الولي الفقيه من منظور إلهي، وأنه معيّن من قبل الله تعالى بالمواصفات المطلوبة في الحاكم.

أما الإمام الخميني فقد أعطى الفقيه موقعاً كبيراً وصلاحيات مطلقة تصل إلى مستوى المعصوم حيث يقول عنه بأنه (حجة الإمام الذي عينه الله للقيام بأمور المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين، يجب إنفاذها ولا يسمح بالتخلف عنها) أي لا يمكن معارضة أفعال وأقوال الولي الفقيه مطلقاً. ثم يوسع الإمام الخميني من دائرة صلاحيات الفقيه فيستنتج أن (الفقهاء اليوم الحجة على الناس كما كان الرسول (ص) حجة الله عليهم. وكل ما كان يناط بالنبي (ص) فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم. فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات، وإليهم قد فوضت الحكومة وولاية الناس وسياستهم والجباية والإنفاق. وكل من يتخلف عن طاعته، فإن الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك)[2]. ولو كان النص مكتوباً في القرون الغابرة لأعتبرنا ذلك منسجماً مع أفكار فقهاء السلاطين والأحكام السلطانية التي تبرر للحاكم

١- يقول السيد محمد باقر الصدر (نرفض إسلامياً نظرية القوة والتغلب ونظرية التفويض الإلهي الإجباري) / الاسلام يقود الحياة / ص ١٧

٢- الإمام الخميني (الحكومة الإسلامية) / ص ٨٠

سلطته ومكانته، وبل وتمنحه صفات إلهية أيضاً، ولكن النص مكتوب في أواسط الستينيات من القرن العشرين. ومع ذلك فالإمام الخميني يرى أن الفقيه غير المعصوم يحتل موقع النبي (ص) أو الأئمة المعصومين (ع). كما أنه يعتبر معارضة الفقيه في القول أو الفعل هو تخلف عن طاعة الله تعالى، ومن يرتكب معصية معارضة الفقيه إنما يرتكب إثماً يحاسبه الله عليه. فهو قد قرن طاعة الفقيه بطاعة الله، ومع ذلك يقول أن (الحكومة الإسلامية ليست حكومة مطلقة). ويؤكد الإمام الخميني على الدور الكبير الذي يلعبه الفقيه في شؤون الدولة والمجتمع حيث يقول (وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمور الإدارة والرعاية والسياسة ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)[1]. فولاية الفقيه هنا لا تختلف كثيراً عن فكرة الخلافة الإسلامية والسلطات التي يتمتع بها الخليفة، والتي تنادي بها بعض الحركات الإسلامية السنية.

١ - الإمام الخميني (الحكومة الإسلامية) / ص ٤٩. تحت ضغط الواقع، اضطرت الجمهورية الإسلامية إلى تعديل المادة الخامسة من الدستور الإيراني عام ١٩٨٩ حيث ألغي شرط المرجعية من شروط تولي منصب الولي الفقيه. فلم يعد شرطاً أن يكون الولي الفقيه مرجعاً للدين كما في حالة الإمام الخميني. مما يعني أن الولي الفقيه ليس هم أعلم الفقهاء والمراجع بل هو (فقيه عادل) يشغل منصباً حكومياً وإدارياً ولكن بصيغة دينية. وحذفت فقرة من المادة (١٠٧) والتي تتضمن فكرة تشكيل مجلس قيادة يتألف من ٣-٥ مراجع في حالة عدم حصول مرجع واحد على أكثرية الأصوات.

الفصل الرابع

منهج الإصلاح السياسي عند المفكرين المسلمين

الفصل الرابع

منهج الإصلاح السياسي عند المفكرين الإسلاميين

من خلال دراسة تطور الفكر السياسي عن الفقهاء الشيعة في القرن الأخير، يمكن ملاحظة بعض مفردات منهج الإصلاح لديهم والذي يمكن أن يكون أساساً متيناً لأية خطوة إصلاحية قادمة لأنه يمثل أولاً: سابقة تاريخية وسياسية يمكن اتباعها، وثانياً: لأنه يتضمن تأصيلاً فقهياً لتكييف بعض المفردات السياسية والاجتماعية مع القواعد الفقهية والأصولية.

هذه المفردات هي:

١ - نقد الأفكار السائدة

فقد انتقدوا بشدة الأوضاع السياسية القائمة والاجتماعية والتقاليد البائدة والأعراف المتحجرة والتي إما كانت مجرد عادات اتبعها الناس دون دليل شرعي أو نص ديني، أو أنها تمثل إجتهادات قديمة لفقهاء سابقين ولم تعد تناسب التطورات السياسية والتطور العلمي الذي عاصروه.

٢- طرح بدائل فكرية مناسبة

لا يمكن أن تقتصر عملية النقد على مجرد نقد الأوضاع السياسية والثقافية والاجتماعية السائدة وعلى نقد النظريات والأفكار والفلسفات السابقة لعصرهم أو أحياناً المعاصرة لهم. فعندما ينقدون فكرة أو نظاماً يبقون مطالبين بطرح بديل جديد يتناسب والانتقادات التي يوجهونها للأفكار التي يعارضونها. وغالباً ما يعتمد المصلحون الإسلاميون على إيضاح أهمية التطور مع متغيرات العصر بما يخدم الإسلام والمسلمين، وبما يوفر للمسلمين سبل التقدم والرقي والازدهار أسوة بالأمم المتقدمة. وغالباً أيضاً ما تكون المصلحة الإسلامية هي الأساس في تبرير هذا الإصلاح حيث تحتل المصلحة ركناً قوياً في الفقه الإسلامي. فجمال الدين الأفغاني دعا إلى «مشاركة الشعب في صنع القرار، وإدارة شؤون البلاد، وذلك عبر صياغة دستور وتأسيس نظام نيابي يمنح الأمة دورها الحقيقي بما يوفر التقدم والاستقرار».[١] و فقهاء ثورة الدستور طالبوا بتدوين دستور وتشكيل برلمان يضبط أمور الحكومة والحاكم. والإمام الخميني طرح فكرة الحكومة الإسلامية بديلاً للحكومات غير الإسلامية.

---

١ - جعفر الرزاق (جمال الدين الأفغاني: دراسة في مرتكزاته الإصلاحية) في مجلة (الفكر الجديد) / حزيران ١٩٩٢، العدد (٢) / (١١٥-١٤٤)

٣- تأصيل إسلامي لأفكار جديدة

سعى بعض الفقهاء المسلمين إلى تعزيز دعواتهم من خلال تقديم تأصيل شرعي لأطروحاتهم ومشاريعهم السياسية والفكرية. ويعتمد أولئك الفقهاء، وهم قلة، على تقديم إستدلالات واستنتاجات مبنية على قواعد فقهية وأصولية أو تفسيرات جديدة لنصوص دينية أو تطبيقات جديدة لقواعد فقهية كلاسيكية. فالشيخ النائيني قدم إستدلالات فقهية لتطبيقات جديدة مثل أطروحة الملكية الدستورية.[١] والسيد الصدر الأول اعتمد تفسير جديد لآيات قرآنية في استدلاله على نظرية (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) التي اعتمدها في أطروحة ولاية الفقيه وتدوين أول دستور للجمهورية الإسلامية.[٢] أما الإمام الخميني فقد اعتمد على أدلة عقلية في ضرورة تشكيل الحكومة، وعلى تفسير جديد لآيات قرآنية، وعلى روايات وأحاديث نبوية أو منسوبة للأئمة المعصومين (ع).[٣]

٤- التأثر بالفكر الأوربي

تشير الدراسات الحديثة إلى أن كثيراً من المصلحين والمفكرين الإسلاميين تأثروا بأفكار أوربية دخلت إلى البلدان الإسلامية عبر طرق متعددة كالصحف والكتب المترجمة أو السفراء والقناصل الأجانب أو طلبة البعثات المسلمين الذين درسوا في الغرب أو زيارة بعض المفكرين المسلمين لبلدان أوربية. ولا يعد ذلك منقصة أو عيباً بل يعتبر ذلك أمراً طبيعياً، فالحضارات والثقافات تتفاعل فيما بينها، وتأخذ من بعضها البعض. فالأفكار والفلسفات قد تنشأ في بيئة ثقافية معينة لكنها تنمو وتتطور في بيئة ثقافية وحضارية أخرى. فالنظرية الماركسية مثلاً، التي أبدعها كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وفريدريك إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) وهما ألمانيان، قاما بتطويرها في بريطانيا الرأسمالية، ثم جرى تطبيقها في روسيا من قبل فلاديمير لينين (١٨٧٠-١٩٢٤).

كما أن كثيراً من المؤلفات الإسلامية في قضايا الفكر والثقافة والسياسة والفلسفة والاقتصاد والكلام وغيرها إنما تمثل ردوداً لكتابات ونظريات غربية. فكتابي (فلسفتنا) و(اقتصادنا)

---

١ - اعتمد النائيني على سبيل المثال على نظرية الشورى، مراقبة الأمة للحاكم تتأسس من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تمثيل نواب الشعب يأتي من باب الوكالة الشرعية، اعتماد مبدأ الأخذ برأي الأكثرية في البرلمان كونه لازماً للشورى، وأن الحرية هي هدف كل الشعوب.

٢- صاغ السيد محمد باقر الصدر نظريته اعتماداً في توضيح مفهوم الخلافة على تفسير الآية (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة: ٣٠) والآية (هو الذي جعلكم خلائف في الأرض (فاطر: ٣٩) والآية (إذ جعلكم خلفاء من بعد نوح) (الأعراف: ٦٩). واعتمد في تفسير خط الشهادة على الآيات (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد،وجئنا بك على هؤلاء شهيداً) (النساء: ٢٢)، (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) (البقرة: ١٤٣)، (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا) (الأحزاب: ٧٢) وغيرها.

٣ - احتج الإمام الخميني بمجموعة من الروايات والأحاديث مثل (الفقهاء حكام على الملوك)، (اللهم ارحم خلفائي... الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي)، (الفقهاء حصون الإسلام)، (الفقهاء أمناء الرسل)، (العلماء ورثة الأنبياء)، (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله)،

الشهيرين اللذين ألفهما الصدر الأول كانا رداً على الفلسفات الماركسية والشيوعية والاشتراكية والرأسمالية. ولا ينقص ذلك من الإبداع والأصالة التي سكبتها عبقرية الصدر فيهما.

كانت للمبادئ والنظريات السياسية الأوربية تأثيرات واضحة في أفكار فقهاء وزعماء ثورة الدستور ١٩٠٥. فالفترة التي سبقت الثورة كانت تعج بالأفكار القادمة من أوربا. فعلى العكس من العراق الذي كان ولاية تابعة للدولة العثمانية، كانت إيران دولة مستقلة تمتلك علاقات سياسية ودبلوماسية وثقافية واقتصادية مع أوربا، مما أدى إلى ورود أفكار تحررية و نشوء تيارات تطالب بالدستور والبرلمان. فقد أرسلت الحكومة مجموعات من طلاب البعثات للدراسة في بريطانيا عامي ١٨١١ و ١٨١٥. وبعد عودتهم بدأوا يتحدثون عن مبادئ الثورة الفرنسية وحرب استقلال أمريكا والقوانين التي يصدرها مجلس العموم البريطاني وصلاحيات البرلمان البريطاني وطريقة انتخاب نواب المجلس وكيفية ممارسة الضغط على العرش البريطاني. كما انتشرت مفاهيم حرية التعبير وحرية الصحافة تدريجياً. وبدأت أصوات ترتفع في ضرورة إحداث تغييرات في النظام السياسي الإيراني يشابه ما كان يحدث في أوربا. وفي العقدين الأوليين من القرن التاسع عشر كان المرزا صالح الشيرازي، الذي درس في انكلترا وتعلم اللغات الإنكليزية والفرنسية واللاتينية، يتحدث عن النظام الديمقراطي ويذكر مصطلحات جديدة في الساحة الإيرانية مثل الدستور وحرية التعبير وحرية الانتخابات وسيادة البرلمان.

في عام ١٨٥٨ تم تشكيل أول حكومة على الطريقة الحديثة، تشكلت من ست وزارات. وفي ظل تلك الحكومة قام السياسي والدبلوماسي الإيراني ملكم خان بتأليف كتاب (دفتر تنظيمات) الذي اقترح فيه تأسيس حكومة قانونية والفصل بين السلطات. وكانت أوربا في منتصف القرن التاسع عشر تشهد صدور دساتير وإعلانات سياسية وحقوقية. ففي عام ١٨٦٧ صدر في بريطانيا قانون حرية التصويت في الانتخابات. وفي عام ١٨٨٤ صدر قانون الرأي الإنساني للإنكليز. وفي عام ١٨٧٠ صدر الدستور الإيطالي. وتأسست حكومات دستورية في الدنمارك عام ١٨٦٤، وفي النمسا والمجر عام ١٨٦٩، وفي ألمانيا عام ١٨٧١، والجمهورية الفرنسية الثالثة عام ١٨٧٥ ,[١] والكواكبي الذي كتب (طبائع الاستبداد) و(أم القرى) تأثر بالمفكر الإيطالي فيتريو الفيري (١٧٤٩-١٨٠٣) الذي نشر كتاباً بعنوان (الإستبداد). ويرى بعض الباحثين أن الكواكبي نقل فقرات شبه حرفية من كتاب الفيري المذكور، كما أن الكواكبي قد أورد اسم الفيري في كتابه (طبائع الاستبداد).[٢] الجدير بالذكر أن كتاب الفيري (الاستبداد) قد ترجم إلى

---

١ - جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ١٥-١٦

٢- تراجع المصادر التالي: ١- سليفيا حايم (الفيري والكواكبي) (١٩٥٤) ٢- أحمد أمين (زعماء الإسلام) ٣- محمود السمرة (بين الكواكبي والفيري)، في مجلة كلية الآداب في الجامعة الأردنية (١٩٦٩)/ المجلد ١/ العدد (١) / ص ٣٣-٤٨

اللغة التركية من قبل عبدالله جودت عام ١٨٩٨. وكان جودت من أنصار التحرر ومن المناوئين للسلطان عبد الحميد الثاني، وهرب من تركيا ولجأ إلى النمسا حيث أقام في جنيف. فمن المحتمل جداً أن الكواكبي قد اطلع على الترجمة التركية، التي يجيدها، واستفاد منها في كتابه، لأنه لابد أن تستهويه مثل تلك الكتابات التي تنسجم مع توجهاته وأفكاره السياسية. في عام ١٩٠٩ أعيد طبع الكتاب في القاهرة ومهدى إلى مدحت باشا، زعيم الحركة الدستورية التركية.

وتأثر الشيخ محمد حسين النائيني صاحب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) بأفكار من سبقوه من مسلمين وغير مسلمين. فتأثير الأفغاني يبدو واضحاً في كتابه. فهو يتناول مفهوم الاستبداد الذي ركّز عليه الأفغاني في أكثر كتاباته وخطاباته، مثلاً تعريف الأفغاني لأنواع الحكومات، ووصفه لأحوال إيران، وسياسة الأجانب في العالم الإسلامي، وتأسيسه لمسؤولية العلماء عن استمرار الأوضاع الحالية في الشرق. كما يعتقد بعض الباحثين أن النائيني تأثر كثيراً بكتاب الكواكبي، ليس فقط بنقل أفكاره بل استخدم ألفاظ ومصطلحات الكواكبي مثل الإستعباد والاعتساف والتسلط والتحكم،والحاكم المطلق ومال الرقاب والظالم القهار. كما يسمي الذين يخضعون لسلطة الحكومة الإستبدادية بـ(الأسرى) و (المستصغرين) و(المستنبتين) في مقابل المواطنين الذين ينعمون بالحكومة العادلة، فهم أحرار أعزاء أباة أحياء.[١] ومن المعتقد أن الكواكبي أول من استخدم مصطلح (الإستبداد الديني) والذي يتكرر مراراً في ثنايا (تنبيه الأمة).[٢] الجدير بالذكر أن كتاب (طبائع الإستبداد) صدر عام ١٩٠٥ في القاهرة، ثم ترجم إلى الفارسية عام ١٩٠٧، وانتشر انتشاراً واسعاً. فاحتمال إطلاع النائيني على الكتاب كبير جداً سواء لاهتمامه بمثل هذه الكتابات السياسية أو لإمكانية قراءته باللغة العربية التي يجيدها، أو بلغته الفارسية، بعد ترجمته. يضاف إلى ذلك أن كتاب النائيني (تنبيه الأمة) قد صدر عام ١٩٠٩ أبعد أربع سنوات من صدور (طبائع الاستبداد).

لم يقتصر تأثر النائيني بالفكر السياسي الإسلامي في عصره، بل أنه تأثر بالفكر السياسي الأوربي الحديث. ففي التمهيد الذي سبق مقدمة الكتاب يرصد النائيني تطور الفكر السياسي الأوربي قبل وبعد الحروب الصليبية، ويتحدث عن الصدمة الكبيرة التي أعقبت «الفشل الذريع للجيوش الأوربية في تلك الواقعة العظيمة-الحروب الصليبية»، يضيف النائيني « حيث قادهم إلى التأمل في أسباب تخلفهم وضعفهم، فوجدوا أن السبب الأساس في إخفاقهم يعود إلى عدم تمدنهم وافتقارهم للعلم. ومن هنا جعلوا التعليم على رأس أولياتهم، واندفعوا بكل حماسة

---

١ - عبد الهادي حائري (تشيع ومشروطيت در إيران) / ص ٢٢٣

٢ - توفيق السيف (ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة) / ص ١٩٦

لعلاج ما استشرى في مجتمعاتهم من الجهل، الذي هو أشد الأمراض وأكثرها إفساداً للأمم».[1] ويتضح إطلاع النائيني على المؤلفات الأوربية سواء بالنقل أو الترجمة من خلال قوله (وإذا قرأت ما كتبه المنصفون من قدامى مؤرخي النهضة الأوربية، فستجد اعترافاً صريحاً بفضل المسلمين عليهم. وستجد إقراراً بأن التطورات الاستثنائية التي شهدتها أوربا خلال النصف القرن التالي للحروب الصليبية، لم تكن لتتحقق لولا استفادتها من ذلك النبع الصافي».

وتأثر النائيني كثيراً بالفقه الدستوري الغربي، فقد أثنى في أكثر من موضع من كتابه (تنبيه الأمة) على المفكرين الأوربيين الذين كشفوا الصيغة المثلى للسلطة، حيث يقول «كم كان جميلاً ما استنبطه ذلك الحكيم الذي لامس هذه المعاني، فبيّن أساس السلطة العادلة ودوّنها، وجعلها مسؤولة وشوروية ومقيدة، وأنها مبنيّة على ذينك الركنين الراسخين: الحرية والمساواة». ثم يعترف النائيني بأخذه من الأوربيين بقوله «اليوم وبعد التي واللتيّا، وبعد أن عاد إلينا شيء من الوعي، صرنا نأخذ مما عند الآخرين الذين سبقونا إلى الأخذ بأحكام ديننا ومقتضياته، فصرنا مصداقاً لقوله تعالى (هذه بضاعتنا ردت إلينا). ومع أن ما ندعو إليه اليوم، لم يكن في الأصل غريباً عنا، بل هو مما أخذه الآخرون من أصولنا».[2]

وتأثرت الصياغة القانونية للدستور الإيراني وتفصيلات المؤسسات الدستورية بالدستور الفرنسي، خاصة وأن كثير من الحقوقيين الإيرانيين الذي ساهموا بتدوينه هم خريجو الجامعات الفرنسية.[3] كما تضمن الدستور الإيراني الكثير من المفردات القانونية والدستورية التي جاءت إما من النظم الدستورية والسياسية الغربية أو من النظام القانوني الإيراني السابق والمتأثر بالأنظمة الغربية، مثل منصب رئيس الجمهورية وانتخاب الرئيس مباشرة من قبل الشعب، وتحديد فترة رئاسته بأربع سنوات قابلة للتجديد، اعتبار أساس العلاقة بين المواطن والدولة على أساس الوطن وليس الإسلام. فالمواطن الذي يتمتع بالحقوق هو من يمتلك الجنسية الإيرانية دون غيره. وهذا ما جعل المسلمين غير الإيرانيين المقيمين في إيران محرومين من أية حقوق أو مشاركة في اختيار الولي الفقيه أو انتخابات رئاسة الجمهورية والانتخابات التشريعية. كما أكد الدستور على الفصل بين السلطات في حين أن الفقيه هو مصدر هذه السلطات، وعلى مشاركة المرأة في إدارة الدولة والترشيح والتصويت في الانتخابات، وعلى عضوية المرأة في البرلمان والمجالس المحلية والبلدية، وعلى حرية تشكيل الأحزاب السياسية...

---

١ - جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ٥٥

٢- المصدر السابق / ص ٥٥

٣- يعتقد بعض الباحثين أن المحكمة الدستورية ومجلس القضاء الأعلى، وفترة عمل أعضاء مجلس صيانة الدستور بست سنوات مستقاة من النظام الفرنسي.

الفصل الخامس

تطوير الإسلاميين لأفكارهم:
نقد الذات ومراجعة الخطاب الإسلامي

الفصل الخامس

تطوير الإسلاميين لأفكارهم: نقد الذات ومراجعة الخطاب الإسلامي

نقد الذات

إن التطرق لمنهج علماء المسلمين والمفكرين الإصلاحيين يساهم في تسليط الضوء على مفردات المنهج الذي على الإسلاميين إتباعه من أجل إصلاح الأوضاع السياسية والثقافية والفكرية والاجتماعية السائدة في العالم الإسلامي من جهة، و تطوير الأفكار الإسلامية التي يتبنونها لتحقيق التقدم السياسي والنمو الاقتصادي لبلدانهم وفقاً للنظرية الإسلامية. ومن هنا يمكن استنتاج ما يلي:

١- أن على الإسلاميين، حركات وأحزاب وشخصيات، أن تمارس النقد الذاتي لأفكارها وبرامجها ومواقفها، على ضوء التطورات السياسية سواء على صعيد بلدانها أو على الساحة الدولية. بدون منهج النقد لا يمكن تطوير أفكار جديدة، لأن الناس اعتادت على ما كانت عليه، وتقدس عادة الأعراف والتقاليد التي درجت عليها، وصارت جزءاً من شخصية شعوبها وتراثها. والنقد لا يقتصر على المفاهيم والمصطلحات والألفاظ بل يشمل الأنساق القيمية والبناء المعرفي الذي تستقي منه أفكارها وقواعد أخلاقها وأنماط تفكيرها ومبررات مواقفها.

٢- النقد لا ينفصل عادة عن التحليل والمقارنة ثم التقييم وصولاً إلى النتيجة التي يصل إليها الناقد. وليس بالضرورة أن يكون النقد سلبياً، أي انتقاد الأفكار بهدف مهاجمتها، فهذا مرفوض منهجياً وموضوعياً، بل يمكن أن يكون النقد إيجابياً أي التماس مواضع القوة والعطاء في الفكرة أو المفهوم. ففي كل الأحوال يستهدف النقد إلى تمييز ما هو أصيل وثابت من الشريعة، وبين ما هو طارئ ومتغير، أو التمييز بين النصوص الدينية المقدسة وبين فهم هذه النصوص. فالأولى، أي النصوص، مقدسة وإلهية (القرآن والسنة الصحيحة الثابتة)، والثانية أي طريقة فهم هذه النصوص التي هي عملية بشرية خاضعة للخطأ والصواب. إن جميع المؤلفات الفقهية والأصولية وكتب التفسير والمعاملات وشؤون الدولة والمجتمع كلها تمثل إجتهادات أصحابها وآراء العلماء والفقهاء التي كتبوها، فهي بالتالي غير مقدسة بحد ذاتها، وغير ملزمة إلا لمن يؤمن بها أو يتبعها، ولا يمكن إجبار أحد على الأخذ بها وتطبيقها مهما كانت. فهي ليست شريعة ولا عقيدة بل مجرد إجتهادات بشرية لنصوص

دينية. ولا يعني ذلك عدم احترام كاتبيها بل تبقى تمثل مراجع هامة لمن يبحث في الفكر الإسلامي أو يهدف إلى التعرف على آراء العلماء السابقين أو يرغب في الأخذ بها. لكنها تبقى تمثل آراء وفتاوى الفقهاء الذين عاشوا في بيئة ثقافية وسياسية واقتصادية معينة ولديهم خبرات وتجارب ومواهب مختلفة كلياً عن عصرنا. كما تمثل هذه المصنفات الفقهية مراحل تاريخية محددة تفاعل فيها فقهاء عصرها وتأثروا بظروفها وأجوائها الخاصة، ولذلك لا يجوز تعميمها على بيئات ثقافية أو مناطق جغرافية أو مراحل تاريخية تختلف عنها. كما لا يمكن فرضها بشكل تعسفي على مستقبل الإسلام والمسلمين.[1]

٣- النقد الذي يتبناه الإسلاميون يجب أن لا يكون غامضاً يثير الشبهات لدى المسلمين العاديين، الأمر الذي ينفي مقاصد النقد أي توعية المسلمين إلى مفهوم أو سلوك غير صحيح اعتادوا عليه. كما يجب أن لا يكون النقد حاداً يشتم منه الطعن بالدين أو التشكيك بالعقيدة، الأمر الذي يثير ثائرة العلماء التقليديين والمؤسسات الدينية ضد أي محاولة إصلاح أو تبني أفكار إسلامية جديدة. وتمتلك هذه المؤسسات أسلحة خطيرة تبدأ بالرفض والتشكيك لتصل إلى تكفير مناوئيها. وهذا ما يعقّد الأمور أمام الحركات والشخصيات الإسلامية، حيث توضع في موضع الاتهام، وتبقى مشغولة بالدفاع عن نفسها، وتوضيح نواياها وأهدافها. وكل ذلك يكلف الإسلاميين جهوداً ووقتاً هم بحاجة إليه. من الضروري أن تكون فكرة النقد واضحة أولاً لدى الناقد نفسه، فبعض المفكرين والكتاب والباحثين يفشلون في إيصال الفكرة إلى الجمهور لأنها غير واضحة في أذهانهم، مما يجعلهم يستعينون بعبارات غامضة أو مبهمة قد تشوش على المتلقي. إن الذي يفهم الفكرة جيداً يستطيع توضيحها وإيصالها بيسر إلى الجماهير، مستعيناً بالأمثلة من التاريخ أو من الواقع المعاصر، فتصل الفكرة بسهولة إلى الناس.

٤- يمكن تجنب نقد المؤسسات الدينية مباشرة لأنها تبقى عادة متحفظة من الآخرين، وترفض الانتقادات القادمة من خارج طبقة رجال الدين، بل وحتى من زملائهم من العلماء والفقهاء. فقد انتقد الصدر الأول المناهج الدراسية في الحوزة العلمية من أجل إصلاحها، وقام بالفعل بكتابة مقررات دراسية وفق المنهج الذي يؤمن به. وبالمقابل تفادى الصدر الأول أي انتقاد مباشر للمرجعية الدينية لأنه أدرك إنه إذا دخل معها في صراع فستعرقل مشروعه الإصلاحي. فأخذ يعمل ويؤسس حزباً سياسياً، ويكتب كتابات في الفقه السياسي والدولة

---

١ - نضرب مثلاً بالتقسيم الفقهي للعالم الذي يقسم إلى (دار الإسلام) التي تعني البلدان الإسلامية، و(دار الحرب) أي بقية العالم كله. وهذه نظرية انطلقت في القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، عندما كانت الدولة العباسية التي تمثل كل البقعة الإسلامية آنذاك، تعيش في حرب مع جيرانها مع الدول غير الإسلامية وخاصة تلك التي لها حدود معها. فتأثر فقهاء العصر العباسي بتلك الأجواء السياسية/ التي دامت قروناً، وقاموا بتقسيم العالم إلى قسمين. ومن المعلوم أن هذا التقسيم بقي سائداً، حتى أن بعض الفقهاء المعاصرين يتحدثون به، رغم افتقاده للشرعية، إذ لا يوجد نص قرآني أو حديث شريف يشير إلى هذا التقسيم.

الإسلامية وغيرها، دون أن ينتقد أفكار أو مناهج المراجع المعاصرين له، بل على العكس كان يبذل الكثير من أجل عدم الإصطدام بهم ولو على حساب شهرته وسمعته.[1]

٥-الأفكار والمشاريع التي يطرحها الإسلاميون يجب أن لا تفتقد للتأصيل الفقهي، أي يجب أن تترافق مع المبررات الفقهية والإستدلالات الشرعية التي تبرر الأخذ بها دون غيرها من الأفكار. وإذا لم يكن أصحاب الفكرة أنفسهم مجتهدين، يمكنهم استفتاء أحد المراجع أو الفقهاء المعروفين ممن يمتلكون وعياً سياسياً أو هم في الأصل منسجمون مع هذه الأفكار، والحصول منه على فتوى أو تفسير أو رأي يعززون به رأيهم. وبدون التأصيل الفقهي لأفكار الإسلاميين فستكون النتيجة غير مشجعة لسببين:

الأول: أنها لن تصنف باعتبارها أفكاراً «إسلامية» بل ستعتبر أفكار «مسلمين»، والفرق واضح. فمن وجهة نظر شرعية يوصف الرأي أو الفكرة بأنه(ـا) إسلامي(ـة) إذا كان يستند إلى فتوى مفتٍ أو اجتهاد فقيه أو رأي مؤسسة دينية ذات سلطة شرعية كدائرة الإفتاء أو المرجعية الدينية أو الحوزة العلمية، أو الأزهر الشريف وغيرها. أما آراء الباحثين الإسلاميين والكتّاب والمفكرين من غير المختصين في الدراسات الدينية ككثير من الكتاب وأساتذة الجامعات، فهي مجرد آراء مسلمين، يمكن الأخذ بها أو ردها. إن الناس لا تتعامل مع أفكار الإسلاميين غير المعززة بآراء العلماء وفتاوى المجتهدين إلا على أساس أنها مجرد آراء تضاف إلى بقية آراء الحركات السياسية الأخرى. أما فتاوى الفقهاء فهي تحظى بصفة إلزامية، على الأقل لمن يقلد ذلك المرجع أو من يريد حكماً شرعياً في قضية معينة. إن الإسلاميين يوجهون خطابهم عادة إلى جماهير الشعب المسلم، فلذلك يجب عليهم إقناع طبقات الشعب المختلفة بصحة أفكارهم وأنها تنسجم مع عقيدة الأمة ولا تخالف الشريعة الإسلامية.[2]

الثاني: يفترض أن ما يميّز الحركات الإسلامية عن غيرها أنها تعتمد الشرعية في مواقفها وبياناتها وأطروحاتها. وبدون وجود تبريرات وإستدلالات فقهية لن تحظى بأهمية كبيرة، لأن الميزان الشرعي هو الفارق بين الإسلاميين وغير الإسلاميين. فالإسلاميون ينطلقون من أرضية الشرعية والنصوص الدينية والقواعد الفقهية والعقلية التي تعزز أفكارهم ومناقشاتهم. فهم مقيدون بقيود الشرعية التي لا يمكن لهم الخروج عنها، وإلاّ سيفقدون الصفة الإسلامية التي

---

١ - اضطر الصدر الأول إلى تغيير منهجه التصالحي مع الحوزة العلمية في الأشهر الأخيرة من حياته. ففي (خطاب المحنة) وجه الصدر انتقادات حادة للحوزة العلمية بسبب حراجة الموقف وعدم اكتراث المؤسسة الدينية الشيعية بما يحيط بها. راجع: عادل رؤوف (الصدر بين دكتاتوريتين)/ ص١٢٧

٢ - من المسائل التي تثار بوجه الحركات الإسلامية هي شرعية العمل الحزبي، وهل أنه مباح؟ وهل توجد نصوص شرعية وقواعد فقهية تؤيد الانتماء إلى الأحزاب السياسية؟ هذه الأسئلة تمثل حرص الجماهير على أن يكون عملها مطابقاً للشريعة الإسلامية. وقد انبرى كثير من الفقهاء والمفكرين السابقين والمعاصرين إلى الإستدلال بشرعية الأحزاب السياسية وشرعية العمل الحزبي.

يحملونها أو يوصفون بها، ويصبحون مثل غيرهم من السياسيين. أما غير الإسلاميين فلا توجد قيود على عملهم سوى القوانين المرعية والمصلحة الوطنية والمتبنيات العقلية والعرفية، وما تعارف عليه الشعب من تقاليد وأعراف سياسية وفكرية.

٦- في التراث الإسلامي والنصوص الدينية نصائح وإرشادات في كيفية نقد الآخر، حيث تتضمن قواعد أخلاقية في الجدل والحوار والنقد الموجه للآخر. فالإسلام يربي أتباعه على إتباع الحكمة والموعظة الحسنة، واستخدام الأسلوب الهادئ في عرض الأفكار بعيداً عن العنف والحدة. كما أن من أخلاق الإسلام الابتعاد عن التجريح والإساءة إلى كرامة وشرف الخصم، أو تسفيه عقيدته أو سبه أو شتمه أو التهكم والسخرية منه. كما يرفض الإسلام التقوّل على الآخر أو طرح آراء منسوبة إليه وهو يرفضها أو استخدام نصوص أو أحاديث يعتقد هو أنها ضعيفة وغير معتبرة في عقيدته أو مذهبه أو رأيه السياسي. كما يجب الامتناع عن استخدام مصادر خصوم الطرف الآخر لأنها تتضمن آراء وتقييمات غير حيادية بل غالباً ما تكون عدائية، بل يجب استخدام مصادره التي يعتمد عليها ويعتقد أنها صحيحة وموثوق بها. ويجب الإبتعاد عن حالة الانتقاء واجتزاء النصوص من سياقها ثم تحميل الخصم وزر تفسيرك لها. ويجب عدم إحراج الخصم بشكل يضطر معها للعناد حفاظاً على كرامته وسمعته وموقعه.

مراجعة الخطاب الإسلامي

الحديث عن الخيار الديمقراطي لدى الإسلاميين ليس وليد التطورات الحالية التي أعقبت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ واشتداد الهجمة الغربية وخاصة الأمريكية على الإسلاميين بشكل عام. فهو ليس ردة فعل تجاه الضغط السياسي والأمني المسلط على الحركات الإسلامية رغم تصاعد حدة وتيرة المواجهة معها، بل يعود إلى أسباب سابقة وظروف خاصة بكل بلد إسلامي رغم انتهاج الأنظمة العربية هذه الحملة الدولية على «الإرهاب الإسلامي» من أجل تعزيز محاصرتها وملاحقتها للتيار الإسلامي السياسي في بلدانها.

بالطبع لا ينفي ذلك أن بعض الحركات الإسلامية صارت تراجع مواقفها ومتبنياتها الفكرية والسياسية والحركية في ضوء التطورات الدولية المستجدة وتقلص مساحة الحرية أمامها وازدياد الضغوط على حكومات البلدان التي تنشط فيها هذه الحركات الإسلامية. فالجماعة الإسلامية في مصر عكفت أثناء مكوث بعض قياداتها وكوادرها في السجن، بعد تورطها في حوادث قتل واغتيال، بعضها ضد سواح أجانب، على مراجعة أفكارها وقراراتها التي: الجهاد والمواجهة المسلحة مع النظام المصري، وأصدرت عدة كتب تتضمن اعترافها بخط

التكفيري للمجتمع والدولة، وبخطأ استخدام العنف ضد الناس والأبرياء كوسيلة للضغط على الدولة لتخفيف إجراءاتها ضد التيار الإسلامي. وقد فشل منهج العنف في إجبار الحكومة على تغيير سياسة القوة ضد الجماعات الإسلامية، بل على العكس وجد النظام المصري دعماً دولياً كبيراً لمحاربة الإرهاب. أما تيار الأخوان المسلمين فهو لم يؤمن بالمواجهة المسلحة مع الدولة أصلاً، بل يؤمن بالعمل السياسي وأصول اللعبة الديمقراطية. ومع ذلك لم يسمح النظام له بالنشاط السياسي باسم الأخوان المسلمين.

وباتت كثير من الجماعات الإسلامية الأصولية تواجه مشكلات كبيرة وخاصة في التمويل والتحرك والتنظيم والدعوة إلى أفكارها. فالولايات المتحدة قد قضت على حكومة أفغانستان وحركة طالبان، كما وجهت ضربة كبيرة لمنظمة القاعدة. وصارت العناصر المتشددة والمنظمات الأصولية في أوربا وأمريكا وبقية دول العالم تواجه إجراءات صارمة، واعتقالات واسعة طالت كوادرها. الأمر الذي جعلها تتشتت أو تختفي تحت الأرض لمزاولة نشاطاتها، أو تلجأ إلى تغيير واجهاتها أو أساليب عملها. كما أن بعضها صار يفكر بعدم جدوى المواجهة المسلحة مع الآخر، سواء كان الغرب أو حكومات بلدانها.

إن الخيار الديمقراطي ما زال هو الخيار الأصلح للحركات الإسلامية سواء من أجل الاستمرار في نشاطاتها ودعوتها للإسلام والمنهج الإسلامي في إدارة الدولة، أو لتحقيق إنجازات وبدائل سياسية قادرة على خدمة شعوبها كما تدعي. وكلا الهدفين يدفع الحركات الإسلامية إلى إعادة النظر في الأفكار الشمولية التي تتبناها، وإلغاء الآخر وعدم الاعتراف به، أو إقصاء الآخر باعتباره فاسقاً أو كافراً. كما توجد حاجة إلى مراجعة مناهج التفكير والقواعد الشرعية التي تتبناها. لقد صار الإكراه والإجبار هو الأساس في فرض الإلتزام بالأخلاق والتعاليم الإسلامية على الناس. ونسيت كثير من الحركات مصطلحات حرية الإنسان وحقه في اختيار الطريق الذي يريده. كما نسي مبدأ الثواب على النية، فكيف يحصل على الثواب من يصلّي مكرهاً أو يصوم مكرهاً أو تلبس الحجاب مكرهة؟

يجب الإلتفات إلى أولويات الشعوب المسلمة، فليس التأكيد على قضايا هامشية كالحجاب واللحية هو من أولويات المجتمعات الإسلامية التي هي بحاجة إلى أنظمة تحترم حقوقها، وإرساء العدالة الاجتماعية، وتوزيع الثروات القومية والخدمات، وإصلاح النظام السياسي وتداول السلطة سلمياً، وتمتع جميع أفراد الشعب بالحريات الشخصية والحريات السياسية وحرية التعبير والصحافة. إن إزالة الظلم ومحاربة الفساد المالي والإداري، ومكافحة الفقر والجهل والمرض، وإرساء نظام ضمان إجتماعي يوفر العيش الكريم لكل مواطن، مسلماً كان أو غير مسلم، يجب أن يكون على رأس

برنامج الإسلاميين. إن بناء مجتمعات متماسكة وحرة، وبناء دول متقدمة هي من أهم معالم رسالة الإسلام إلى الإنسانية. لا يمكن اختصار الإسلام العظيم بجماعة هنا أو حركة هناك، أو برأي بعض المشايخ الشباب، لم يحظ الواحد منهم بالكاد بقسط وافر من التعليم الديني، وفهم قواعد الفقه والتفسير والسيرة. ومع ذلك تراه يصدر فتاوى صريحة بقتل هذا أو تصفية ذاك أو اغتيال هذه المجموعة أو قتل الأبرياء في عمليات مسلحة وانفجارات لا تميز بين متهم أو برئ.

الحركات الإسلامية مدعوة إلى مراجعة خطابها الإسلامي ومفرداته ومناهجه ورؤاه. ويمكن تلخيص ذلك بما يلي:

١- قبول الآخر المختلف دينياً أو مذهبياً أو أيديولوجياً. والسعي دائماً لإقناعه بوجهة نظرنا بشكل بعيد عن الإكراه.

٢- التخلص من فكرة تصوير الغرب بأنه مصدر كل شر. إن الحوار مع الغرب المتقدم والقوي أفضل من مواجهته والدخول في صراعات مسلحة خاسرة معه. فنحن ندعو إلى حوار الحضارات وليس إلى صدام الحضارات.

٣- التعامل بمنهجية عقلانية مع قضايا العصر كالعولمة والحداثة والتنمية والبيئة وتدفق المعلومات، ومع القضايا الثقافية للمجتمعات الإسلامية كالفن والأدب والموسيقى والسينما والمسرح والفولكلور والسياحة.

٤- التخلص من التفاخر بالماضي والاعتداد بأمجاد الحضارة الإسلامية والتباهي بإنجازات الأجداد. في حين لم نخطُ خطوة واسعة لبناء حضارة إسلامية معاصرة كالتي شيدوها من قبل. يجب أن ندرس منابع القوة في الحضارة الإسلامية كالحرية والنقد والنقل من الآخرين والتفاعل مع الأفكار الأخرى، والإبداع الخلاق انطلاقاً من مكونات وقدرات ذاتية.

٥ - تبني وممارسة مفردات حقوق الإنسان بشكل عملي سواء مع الإسلاميين الذين نختلف معهم في الرأي أو مع العلمانيين الآخرين.

٦- خلق كوادر إسلامية قادرة على إنتاج النص والإبداع الفكري والسياسي، وعدم الاقتصار على ردود الأفعال أو نقد الأفكار والنظريات التي ينتجها الآخرون. فالخطاب الإسلامي يجب أن يكون تراكمياً من الخبرات والتجارب والأفكار الإسلامية، لا أن يكون منقطعاً سطحياً إنفعالياً.

٧- خلق منظومة معرفية تستمد أنساقها القيمية من الإسلام والتفاعل الفكري مع الحضارات والثقافات الأخرى. كما تستلهم بناء هيكلها من خلال الحفر في مصادر المعرفة الإسلامية ونقدها وتحليلها وتقييمها. فالفقه الإسلامي بحاجة إلى منهج جديد يخرجه من قيود

التاريخ والمجتمعات الإسلامية الغابرة. والفلسفة الإسلامية بحاجة إلى نقد ومقارنة مع تطور الأفكار الفلسفية المعاصرة. يجب أن يكون الإسلام قادراً على مواجهة الإشكالات الفكرية والدينية التي تثيرها الحضارة الغربية باستمرار. كما يجب التخلص من الموقف التبريري الذي يصر كثير من الإسلاميين على انتهاجه.

٨- التعامل مع الناس من خلال البعد الإنساني الذي يؤكد عليه الإسلام دائماً. هذا البعد الإنساني يجب أن يترافق مع البعد الأخلاقي في التعامل مع كل المجتمعات البشرية، ومع قضايا الأفراد كالمرأة والطفل والحب والزواج.

٩- الإلتفات إلى المنظور الجمالي في الحياة والعلاقات بين الأفراد. فالإسلام لا يريد للإنسان أن يعيش درويشاً أو مكفهراً أو عبوساً، بل يريده أن يتمتع بالحياة وما وهبه له الله من ثروات وطبيعة. لنلاحظ المساجد والمدارس الإسلامية والقصور والمتنزهات والصروح التي تركها المسلمون في كل بلد دخلوه. ألم يعبروا عن منحى جمالي فائق الروعة في الحضارة الإسلامية؟ ألم يعبروا عن أفكار وقيم من خلال معالم معمارية أو فنية رائعة؟

١٠- الإستفادة من إنجازات الآخر غير المسلم لا تقتصر على وسائل التقنية الحديثة كالأجهزة الكهربائية والألكترونية والإختراعات المتطورة، بل يمكن أيضاً الإستفادة من المناهج العلمية والأساليب والنظم الإدارية والقوانين وآليات التطور وحلول المشاكل، بما لا يخالف النموذج الإسلامي.

١١- الإعتراف بأن المسلمين ليس وحدهم في هذه الأرض، بل يشاركهم آخرون ينتمون إلى ثقافات وحضارات وأديان أخرى. فالإسلام الذي دعا إلى التعارف بين الشعوب والقبائل يريد منا أن نخطط ونعمل لهذا التعارف، وليس إلى العنف والقتال. هذا يدفعنا إلى احترام ثقافات وتقاليد الشعوب وإن كانت لا تعجبنا. كما يدعونا إلى احترام الأقليات الدينية والقومية في بلداننا. يجب أن لا نتصرف على طريقة شعب الله المختار، ونعتبر أنفسنا أسمى وأعلى من الآخرين، بل نتعامل معهم على أساس أنهم نظراؤنا في الإنسانية، وأن الله خلقهم كما خلقنا، وأن الله لو شاء لهداهم جميعاً إلى الإيمان، فهذه سنة الله.

١٢- الإيمان بحقيقة وجود تعددية حتى داخل الصف الإسلامي. فإن فهم الإسلام يختلف من بلد إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، بل ومن حركة إسلامية إلى أخرى في نفس المجتمع أو من مجتهد إلى آخر في نفس البيئة. وتوجد في العراق عدة اجتهادات وتيارات إسلامية، سواء بين السنة والشيعة، أو داخل الصف الشيعي أو داخل الصف السني. وهذه من سنن الله تعالى، (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين) (هود: ١١٨).

١٣- إدراك أن كل أدبيات وتفسيرات وبيانات الحركات الإسلامية إنما تمثل إجتهاداً معيناً، ورأياً نسبياً، قابلاً للأخذ والرد. فيجب التخلص من حالة الإطلاق في التعبير أو الحكم على الأمور. الآراء التي توصف بأنها إسلامية، عدا النصوص الدينية، لا تمتلك حقيقة مطلقة أبداً، وهي معرضة للخطأ والصواب، والتعديل والتبديل. فهي تمثل تجارب معينة وفهماً معيناً للنصوص. وهذا يختلف فيه الفقهاء والعلماء والمفكرون والناس عادة. إن الإدراك بأن الأطروحة الإسلامية ليست مطلقة في الزمن والفضاء، بل خاضعة لظروف الواقع ومتطلبات العصر وحاجات الناس؛ وأنها تنضج وتتطور كبقية الأفكار والتجارب الإنسانية الأخرى. وهذا ما يجعل التعامل معها مبنياً على أساس عقلاني وبشري متغير.

١٤- من الضروري أن يطرح الإسلاميون برامج عمل واقعية معززة بالإحصائيات والمعلومات العملية لأن ذلك أنفع للناس وللمجتمع ولهم أيضاً. إن الإنشغال بالأمور النظرية والكلامية والعقلية المجردة، رغم أهميتها، ورفع الشعارات المأخوذة من آيات قرآنية أو أحاديث شريفة، لن تكفي لوحدها لإقناع الناس بجدية الإسلاميين وواقعيتهم في التعامل مع الأشياء.

١٥- التأكيد على مفهوم الوسطية في التفكير والإعتدال في السلوك والمواقف. فالإفراط في التشدد والتفريط بالإيمان يمثلان طرفين متناقضين، يربأ بالإسلاميين الاتجاه نحوهما. يجب التخلص من مناهج التحريض على كراهية الآخر أو تصفيته عبر فتاوى جاهزة. إذ ما تزال بعض الجماعات الإسلامية ترفع شعارات تحريضية ضد شعوب أو أتباع مذاهب معينة، بشكل عام دون تمييز، وإلى قتلهم في كل مكان وبأي وسيلة ممكنة، حتى بالسلاح الكيميائي.[١]

١٦- يتحمل المثقفون والمفكرون الإسلاميون القسط الأكبر في عملية تطوير الخطاب الإسلامي وتجديد الفكر الإسلامي.[٢] فمن خلال الإثارات التي يثيرونها تجاه بعض المفاهيم أو الأحكام

---

١ - على سبيل المثال، نشر رفاعي أحمد طه المسؤول العسكري لـ(الجماعة الإسلامية) في لندن كتاباً بعنوان (إماطة اللثام عن بعض أحكام ذروة سنام الإسلام) يدعو فيه إلى (قتل اليهود والأميركيين أينما وجدوا) باعتبارهم (كفار معتدون صائلون على أرضنا وأعراضنا ويجب قتلهم في أي أرض كانوا، وبأي طريقة ممكنة، وأن ذلك واجب على كل مسلم قادر عليه، ولا يحتاج إلى إذن أحد، فإنه فرض عين لا يسقط عمن قدر عليه. وهذا حكم أجمع عليه العلماء سلفاً وخلفاً). ويدعو المؤلف إلى (قتل الكفار وقتالهم وأن لم يبدأوا بقتال). كما يمنح هذا الشيخ حق قتل الأجانب الذين يدخلون البلدان الإسلامية كسائحين فيقول (كل من يزور الديار المصرية من الكفار أو من اليهود أو غيرهم، ليس لهم عقد ذمة أو أمان أو صلح. وهم غير معصومي الدم أو المال، ولا شبهة أمان لهم). ويكتب أيمن الظواهري الرجل الثاني في تنظيم القاعدة افتتاحية نشرة (المجاهدون) العدد (٦٠) في شباط ٢٠٠٢ يحرض فيه على القتل والذبح فيقول (نعم المعاملة بالمثل. نعم أذبح كما يذبحون، وأقتل كما يقتلون،وشرّد كما يشردون، فإن القوم لا يعرفون غير لغة القوة والبطش).

٢ - صدرت العديد من الفتاوى الجديدة لفقهاء وعلماء في الشرق والتي تعالج قضايا ومشاكل الأقليات المسلمة في الغرب، وهي مشاكل غير موجودة في البلدان الإسلامية. فهي فتاوى تعتبر جديدة بنوعيتها ودليلاً على مرونة الشريعة الإسلامية، وتسهل حياة المسلمين في الغرب مثل: جواز اكتساب الجنسية الغربية، جواز الأنتماء للأحزاب السياسية الغربية، جواز التقاضي لدى محاكم غير إسلامية وتحكم بقوانين غير إسلامية، جواز العمل في المؤسسات الحكومية الغربية ومنها الجيش والشرطة. هذه الفتاوى ما كانت

أو المناهج، يجعلون الساحة الإسلامية في نقاش وحركة حول ما يطرحونه. كما تحفز تلك الإثارات الفقهاء والعلماء إلى مناقشة القضايا المطروحة وإيجاد إجابات مقبولة لها أو تحليلها وتفسيرها، وربما بيان خطأها أو افتقادها للشرعية. وقد تؤدي هذه الإثارات والنقاشات التي يطرحها الإسلاميون، وأحياناً غير الإسلاميين (علمانيين أو غربيين)، إلى تدافع الأفكار وتفاعلها مع بعضها. وقد تنتج نظريات أو آراء جديدة، تنقل الفكر الإسلامي نقلة نوعية كبيرة. وتساهم نتاجات المثقفين والمفكرين الإسلاميين في بث الثقافة الإسلامية بين الجماهير المسلمة، حيث تجد هذه الجماهير في كتاباتهم ومقالاتهم ومؤلفاتهم وخطبهم مادة جيدة ومعيناً للفكر والثقافة.

إن الثقافة بشكل عام، وبضمنها الثقافة الإسلامية، ليست مادة جامدة أو ساكنة، بل متغيرة ومتحركة، من وقت إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى. فلا يمكن مقارنة الثقافة الإسلامية في الثلاثينيات مع ثقافة الستينيات وثقافة التسعينيات من القرن العشرين. فكثير من الظواهر والعناصر الثقافية والاختراعات العلمية والطبية اعتبرت مستنكرة في مرحلة معينة، لكنها صارت أمراً عادياً في مرحلة زمنية أخرى، والعكس صحيح أيضاً. فبعض الممارسات الاجتماعية والثقافية كانت تعتبر من العادات والتقاليد، لكنها صارت مرفوضة وتصنف بأنها رجعية في مرحلة زمنية أخرى.

١٧- إن كثيراً من الأفكار والمفاهيم الإسلامية خضعت للتطور والتغير، حتى أن بعض الأحكام التي كانت تعتبر من أوليات الشريعة الإسلامية في الماضي قد صارت تمارس في أضيق الحدود في المناطق المتحضرة كتعدد الزوجات وأحكام البئر، أو توقف العمل بها مثلاً التعامل بالنقود الذهبية والفضية. كما لم يعد المجتمع الحضري أو الصناعي يتعامل مع عناصر زكاة الغلات (الزبيب والتمر والشعير والحنطة) أو زكاة الأنعام (الإبل والبقر والغنم) حيث انحسر التعامل بها على الأرياف والقرى.

إن بعض الأحكام الإسلامية صارت ممنوعة، فقد تم إلغاء أحكام الرق والعبيد والإماء من الواقع رغم أنها ما زالت موجودة في النصوص الدينية كالقرآن الكريم والسنة الشريفة، أو في مؤلفات الفقهاء السابقين ككتب الفقه والتفسير والأحكام السلطانية وفي الأدب والشعر والقصص. ولم يعد بالإمكان إسترقاق أسرى الحروب كما في الماضي وبيعهم كعبيد في الأسواق، بل صاروا يخضعون لاتفاقية جنيف التي تنظم شؤونهم، وإعادتهم إلى

لتصدر لولا توجيه الإستفتاءات من المسلمين المقيمين في الغرب إلى الفقهاء. فالأسئلة تمثل مشاكل حقيقية بحاجة إلى حلول عملية مبنية على أسس شرعية. ولولا تدفق هذه الأسئلة وإصرار هؤلاء المسلمين على الإجابة عليها لما ظهرت إلى الوجود وساهمت في تطوير الفقه الإسلامي، حتى بات ما يعرف بـ(فقه الأقليات المسلمة).

بلدانهم بعد انتهاء الحرب، دون فدية مالية أو مقابل كما في السابق. لقد صار انضمام الدول الإسلامية إلى منظمة الأمم المتحدة والتوقيع على ميثاقها مانعاً من إعلان الجهاد الإبتدائي الذي تضج به المصنفات الفقهية. يقول السيد عبد الهادي الشيرازي والسيد محمد رضا الكلبايكاني (إن دخول البلاد الإسلامية مع الدول الأخرى في ميثاق الأمم المتحدة يلزم تلك البلاد بإحترام تلك الدول في أهلها ونظامها).[1]

١٨ - ما زال الخطاب الإسلامي يختصر المرأة بالحجاب والأسرة والعناية بالأطفال والبيت. وما زالت المرأة غائبة في التنظيمات الإسلامية الحركية بشكل عام، وفي قيادات الحركات بشكل خاص. ورغم تناول الأدبيات الإسلامية لقضايا حقوق المرأة ومشاركتها السياسية والاجتماعية ودورها في المجتمع، لكن على الصعيد العملي ما زالت هذه الأفكار والدعوات بعيدة عن التطبيق على أرض الواقع، على الأقل، بالمستوى الذي يتناسب وإدعاءات الأدبيات الإسلامية.

١٩- ما زال قسم من رجال الدين وطلاب الحوزة العلمية وأئمة الجمعة والجماعات يعتقدون أن مواقعهم ودراستهم الدينية كافية بأن تجعلهم قادة للأمة وزعماء للجماهير، أو أنهم، على هذا الأساس لوحده، يجب أن يمثلوا الشعب أو يحتلوا مناصب في الحكومة والمؤسسات الرسمية. طبعاً من حقهم تولي أي موقع رسمي أو تمثيلي باعتبارهم مواطنين يتمتعون بجميع حقوق المواطنة ومنها تولي المناصب الحكومية، ولكن يجب أن يمتلكوا الكفاءات المطلوبة لتولي هذه المناصب، وليس لكونهم يرتدون زياً دينياً أو يخطبون في المساجد أو يقيمون الصلاة، أي يجب أن لا يتوقعوا تولي مناصب في الدولة لأنهم من رجال الدين فقط، بل يجب أن تكون لهم خبرات وتعليم يتناسب والمسؤولية التي يرشحون لها، مثلاً شهادة في الحقوق أو مستوى عال من الدراسة الحوزوية كي يتولى أحدهم منصباً في القضاء والمحاكم، أو شهادة في التربية لتولي منصب في مديرية التربية، وهكذا.

من جانب آخر أعلن السيد السيستاني بأنه ليس من وظيفة رجال الدين أو طلاب الحوزة العلمية تولي مناصب تنفيذية. فمن غير المناسب أن يصبح رجل الدين مدير معمل أو رئيس بلدية أو مدير مستشفى أو دائرة ضريبة أو مدير مرور.

أما بالنسبة للترشيح في المجالس البلدية أو البرلمان فيجب أن يدخلوا الانتخابات مثلهم مثل بقية المرشحين، فإذا حققوا نجاحاً وانتخبهم الناس، فسيدخلون المجلس أو البرلمان اعتماداً على صناديق الاقتراع، وعلى ثقة الناس بهم، وليس لأنهم رجال دين. إن الشعارات

---

١ - صلاح عبد الرزاق (العالم الإسلامي والغرب، دراسة في القانون الدولي الإسلامي) / ص ٣١٧

التي تنادي بالحوزة العلمية كقيادة في المجتمع لن تغير من الحقائق، حيث يجب أن يكون الجميع متساوين أمام القانون، ولا يتوقع أحد أنه يمتلك أفضلية دون الآخرين لاعتبارات غير الكفاءة. فالانتماء إلى فئة أو جماعة أو طبقة أو قومية أو مذهب، لن يكون عاملاً لوحده في تولي المسؤوليات في العراق الديمقراطي.

٢٠- الشريعة الإسلامية تسمح لغير المسلمين بممارسة شعائرهم وطقوسهم بل وقوانينهم الدينية كقضايا الأسرة والأحوال الشخصية. ويسمح لهم ببناء كنائسهم ومعابدهم ومدارسهم ونواديهم وجمعياتهم الخاصة بهم. كما تسمح للمسيحيين بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير. أما تصنيع الخمر وبيعه وعرضه فهذا ما يحدده القانون. فالإسلام لا يجبر أتباع الديانات الأخرى على الإلتزام بالأحكام الإسلامية. نعم جميع المواطنين، مسلمون وغير مسلمين، ملزمون بطاعة قوانين البلاد. ويتمتع أتباع الديانات الأخرى في العراق الديمقراطي بجميع الحقوق والامتيازات التي تمنحها لهم المواطنة، بما في ذلك استلام مناصب عليا.

٢١- في حالة مشاركة الإسلاميين في البرلمان العراقي، وأرادوا تقديم مشروع قانون ينسجم مع الشريعة الإسلامية أو جزء منها، فإذا وافق عليه البرلمان، فسيصبح الإلتزام به من باب أنه تشريع قانوني وليس من باب تطبيق الشريعة، رغم أن النتيجة واحدة، ويلزم جميع المواطنين العراقيين الإلتزام به.

لا يمكن للإسلاميين تقديم مشروع أو التصويت على مشروع يخالف الشريعة الإسلامية. نعم ربما يمكن الموافقة عليه من باب الحكم الثانوي أو تطبيق قواعد فقهية أخرى. وهذا الأمر متروك لقرار كل حركة أو حزب إسلامي.

الفصل السادس

التصور الإسلامي المعارض للديمقراطية

دراسة في مواقف الإسلاميين

المخالفين للديمقراطية

الفصل السادس

التصور الإسلامي المعارض للديمقراطية
دراسة في مواقف الإسلاميين المخالفين للديمقراطية

تباينت مواقف المفكرين المسلمين والأحزاب الإسلامية من الديمقراطية منذ ورودها إلى البلدان الإسلامية وانتشارها في القرن العشرين. إذ تراوحت مواقفهم بين التأييد والرفض أو التصالح مع هذه المفردة الغربية الجديدة. فالمؤيدون أمثال الأفغاني والطهطاوي ومحمد عبده، قاموا بتكييف المفاهيم والأحكام الإسلامية والسوابق التاريخية كالشورى والمساواة والحرية وأهل الحل والعقد والبيعة وغيرها لتنسجم مع فكرة الديمقراطية.

وتشارك العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية في الحياة السياسية وعضوية البرلمان في بلدانها كما في العراق والمغرب ومصر والأردن والكويت واليمن وتركيا وماليزيا واندونيسيا. والمتصالحون يرون الأخذ بأفضل ما تقدمه الديمقراطية من أساليب وأفكار ومبادئ كالدستور والبرلمان وتسلم السلطة بشكل سلمي وفصل السلطات الثلاث وتقييد صلاحيات الحاكم وإجراء الانتخابات التشريعية وغيرها. وهناك فريق ثالث يرفض الديمقراطية شكلاً ومضموناً، عنواناً واصطلاحاً. ولهذا الفريق مبرراته الشرعية والفكرية والسياسية والتاريخية والأخلاقية. وهذا ما ستركز عليه هذه الدراسة.

من الضروري ذكر نقطتين هامتين في منهج الدراسة هما:

أولاً: التأكيد على القضايا والمسائل التي تدفع الإسلاميين إلى رفض الديمقراطية. كما تفاديت تلخيص الأفكار والأسباب تاركاً النصوص تتحدث وتعبر عن توجهات أصحابها. وبذلك نتخلص من سوء الفهم أو التفسير أو إدراك المعنى. كما أنني ذكرت نماذج من هذه الآراء والأفكار وليس كل ما يتعلق بالموضوع.

ثانياً: اكتفيت بنقل النصوص من أدبيات الإسلاميين دون الدخول في مناقشتها أو دحضها، بل نقلتها كما هي بكل حيادية وموضوعية. كما تفاديت التبريرات والتفسيرات التي رافقت هذه النصوص، لأن المجال لا يسمح بذلك، ويجعل الردود والمناقشات بحاجة إلى كتاب منفصل. وليس هذا غرض الدراسة.

تعريف الديمقراطية

هناك العديد من التعريفات التي حاولت شرح مفردة الديمقراطية بشكل مختصر، لكن كل تعريف منها يتعرض للإسقاطات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والبيئية للقائم بالتعريف. فهناك من يترجمها من اللغة اللاتينية (ديموقراسيا Democracy) فيقول أن (ديمو تعني الشعب) و (قراسي تعني حكم)، فهي إذن (حكم الشعب).[1] وهناك من يرى بأن الديمقراطية هي (الحكم بواسطة الشعب أو ممثليه).[2] ومنهم من يلخصها بأنها (حكومة الشعب بواسطة الشعب) لكنه اعتبر هذا التعريف غير موفق نظراً لغموض عبارة (سلطة الشعب) والتي يمكن تأويلها على عدة معان، بل تتسع لتشمل تبرير أنظمة سلطوية وقمعية.[3] وهناك تعريفات أكثر وصفاً مثل (الديمقراطية هي طريقة منح الأفراد القدرة على أن يكونوا حاكمين، ومنحهم صلاحية الحكم. وهذه الطريقة هي أصوات الناخبين. فعبر الفوز بهذه الأصوات، يتحول الفرد العادي إلى فرد مخول بالحكم واتخاذ القرار. وحتى يكون لأصوات الناخبين قيمة حقيقية يجب أن تتاح الفرصة للناخب لأن يختار، فلا قيمة للتصويت إذا لم يكن قائماً على أساس الاختيار بين عدة بدائل).[4] ويرى الشيخ ضياء الشكرجي بأن الديمقراطية (هي نظام سياسي دستوري برلماني انتخابي تعددي تداولي حر لا مركزي غير مؤدلج، يعتمد تحكيم إرادة غالبية الشعب، ويحترم الهوية العامة للأمة، ويرعى حقوق الإنسان المعترف بها دولياً، بما فيها حقوق الأقليات، ويفصل بين السلطات الثلاث).[5] وهذا أقرب للتفسير والشرح منه إلى التعريف العام.

الديمقراطية: آلية أم مذهب سياسي؟

اختلف الإسلاميون في معنى الديمقراطية هل هي آلية لتداول السلطة أم نظام حكم له مبادئه وقيمه وأسسه، فهو نظام مستقل ولا يجوز أن يدمج في أي نظام آخر. يقول علي خليفة الكواري: (الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة، هي ممارسة دستورية. فهي أبعد من أن تكون عقيدة شاملة، وهي أقل من أن تكون نظاماً اقتصادياً-اجتماعياً له مضمون عقائدي ثابت. فهي منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها).[6] ويشير بعض الباحثين إلى أن (كثير من المفكرين الإسلاميين إلى الديمقراطية في الوقت الحاضر على أنها وسيلة، أو آلية، يمكن من

١- عزام التميمي (مشاركة الإسلاميين في السلطة) / ص ٣٧، وعبد الهادي الفضلي (الدولة الإسلامية) / ص ٨٥

٢- عدنان علي رضا النحوي (الشورى لا الديمقراطية) / ص٣٥

٣- محمد عبد الجبار (الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري) / ص ٩٠

٤- المصدر السابق / ص ٩١

٥- ضياء الشكرجي (مثلث الإسلام والديمقراطية والعلمانية) / ص ١٣٧

٦- محمد عبد الجبار (الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري) / ص ٩٧

خلالها الوصول إلى تطبيق الشريعة).[1] ويراها السيد محمد خاتمي الديمقراطية بأنها (آلية للحكم وليست عقيدة أو مذهباً، بل ولا حتى نظاماً سياسياً).[2] ويفسرها الشكرجي بأنها (آلية للتعددية غير مقيدة بأيديولوجيا).[3]

يلاحظ أن القائلين بأن الديمقراطية ليست سوى آلية لتداول السلطة هم من الإسلاميين المؤيدين أو المتصالحين معها. أما المخالفون للديمقراطية فيرون أنها مذهب سياسي بعيد عن الإسلام ومخالف للشريعة، فالديمقراطية بنظرهم كفر يجب اجتنابه. يقول تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي بأنه (لا يجوز أن يكون للدولة الإسلامية أي فكر أو مفهوم أو حكم أو قياس غير منبثق عن العقيدة الإسلامية... فلا يسمح بمفهوم غير منبثق عنها، فلا يسمح بمفهوم (الديمقراطية) أن يُتبنى في الدولة، لأنه غير منبثق عن العقيدة الإسلامية، فضلاً عن مخالفته للمفاهيم المنبثقة عنها).[4]

ويرى النبهاني أن (العدو الأول للإسلام والمسلمين هو النظام الرأسمالي، لأنه نظام كفر يناقض الإسلام تناقضاً تاماً، ولا يمكن إيجاد توفيق أو انسجام بينهما. فكل دعوة للتوفيق أو الإنسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة لأخذ الكفر وترك الإسلام. لذلك لابد من المفاصلة التامة بين الإسلام والعالم الحديث الذي يعني الرأسمالية ومعها الديمقراطية والقانون المدني وما شابه ذلك. وهذا كله في نظر الإسلام كفر لا بد من محاربته وإزالته وإقامة حكم الإسلام).[5]

ويرى خليفته في زعامة حزب التحرير عبد القديم زلوم الذي كتب عام ١٩٩٠ كراساً عنوانه (الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها)، قال فيه: (الديمقراطية التي سوّقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، ولا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات وفي الجزئيات. وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها).[6] ويرى السيد كاظم الحائري بـ(عدم صحة اعتناق المسلم للديمقراطية والعمل بها (حتى في مجال انتخاب الهيئة التنفيذية فقط) إلا أن يأمر الإسلام ويسمح بذلك).[7] وقال الشيخ علي بلحاج: (إننا نرفض الديمقراطية لأنها عقيدة الغرب الكافر).[8] وقال محمد قطب (لا سبيل إلى مزج الإسلام بالديمقراطية، ولا سبيل

١- حسن العلكيم (الإسلام والديمقراطية: متعاضدان أم متناقضان؟) / ص ٣٧

٢- محمد عبد الجبار/ مصدر سابق/ ص ١١٨

٣- ضياء الشكرجي (مثلث الإسلام والديمقراطية والعلمانية) / ص ١٣٨

٤- تقي الدين النبهاني (نظام الحكم في الإسلام) / ص ١٨

٥- مجموعة كتاب (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية) / ج ٢ / ص ٥٦

٦- محمد عبد الجبار/ مصدر سابق/ ص ١١٢

٧- محمد عبد الجبار/ مصدر سابق/ ص ١١٢

٨ - محمد عبد الجبار/ مصدر سابق/ ص ١١٢

إلى القول بأن الإسلام نظام ديمقراطي، أو أنه يقبل النظام الديمقراطي أو يسايره. ذلك لأن القاعدة التي يقوم عليها الإسلام تختلف اختلافاً جذرياً عن القاعدة التي تقوم عليها الديمقراطية).[1] ويشير السيد محمد بحر العلوم إلى نفس هذا المعنى عندما يتناول مواقف الإسلاميين الرافضين للديمقراطية الذين (يحذرون من تبني الديمقراطية كأسلوب في العمل السياسي لأن الإسلام، كما يرى البعض، ما كان ديمقراطياً، وهو غير قادر على أن يكون ديمقراطياً في المستقبل).[2]

ويرى كاتب إسلامي آخر بأن (الديمقراطية مبنى ومعنى نشأت في تربة الكفر والإلحاد، وترعرعت في منابت الشرك والفساد).[3] أما شكري مصطفى، أحد قادة (جماعة المسلمين) المسماة بـ(التكفير والهجرة) المصرية، فهو يرفض الديمقراطية، حيث يرى أن (الإحسان في التعامل مع غير المسلمين معناه التسوية بين المسلم والكافر في نهاية الأمر، سواء محياهم أو مماتهم. فما يسمونه بديمقراطية الإسلام أو بتسامح الإسلام أو بالوحدة الوطنية وسائر شعارات الماسونية في ثياب الإسلام، أو أن يكون للكافر بالله، عزة في أرض الله،نرفض ذلك ونرفض ما ينادي به أولئك الذين يبيعون الإسلام بالبخس).[4]

ويرى أبو مصعب الزرقاوي، زعيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، كفر من يؤيد الديمقراطية (المزعومة) حسب وصفه، أو المشروع الديمقراطي في العراق. إذ أكد في بيان أصدره قبل الانتخابات التشريعية العراقية التي جرت في ٣٠/ ١/ ٢٠٠٥ رفضه المطلق للإنتخابات، وحذّر السنة العراقيين من المشاركة فيها، وختم بالقول: إن (كل من يسعى في قيام هذا المنهج (الديمقراطية بالموعظة والمساعدة، والداعين إليه والمظاهرين له، والمرشحون للإنتخاب هم أدعياء للربوبية والألوهية، والمنتخبون لهم قد اتخذوهم أرباباً وشركاء من دون الله، وحكمهم في دين الله الكفر والخروج عن الإسلام).[5]

أسباب رفض الديمقراطية

هناك مجموعة من الأسباب التي يعتقد هؤلاء الإسلاميين أنها تشكل عائقاً كبيراً في معارضتهم لتبني الديمقراطية وهي:

١ – أسباب عقائدية ٢ – أسباب أخلاقية ٣ – أسباب سياسية

٤ – مظالم الديمقراطية الغربية ٥ – وجود بدائل إسلامية.

١- محمد عبد الجبار/ مصدر سابق/ ص ١١٢

٢- محمد بحر العلوم (آفاق حضارية للنظرية السياسية في الإسلام) / ص ١٦٤

٣- عدنان علي رضا النحوي (الشورى لا الديمقراطية) / ٣٩

٤- رفعت سيد أحمد (قرآن وسيف: من ملفات الإسلام السياسي)/ ص ٩٩

٥- صحيفة (الحياة) الصادرة في لندن/ العدد: ١٥٢٧٣ في ٢٤/ ١/ ٢٠٠٥

أولاً: الأسباب العقائدية

وهي أسباب ناتجة من تصور هؤلاء الإسلاميين بأن المبادئ وأسس الديمقراطية تخالف مفاهيم وأحكام الشريعة الإسلامية. ولذلك لا يمكن تبنيها، بل يجب ردها ودحضها ومقاومتها لأنها تمثل مخالفة صريحة للرسالة الإسلامية التي يجب الدفاع عنها. من أهم هذه الأسباب هي:

١- **مبدأ الحاكمية والسيادة**، إذ يعتقد الإسلاميون جميعاً بأن الحاكمية لله وحده لا يشاركه فيها أحد. ويستندون في ذلك على مجموعة من الآيات الكريمة مثل (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (المائدة: ٤٤)، (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) (المائدة: ٤٥) و (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) (المائدة:٤٧)، و (ألا له الخلق والأمر) (الأعراف: ٥٤) و (إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه) (يوسف: ٤٠). ولعل أول من توسع في تطبيقات هذه الفكرة هو المفكر الهندي أبو الأعلى المودودي، حيث يقول: (إن الحاكمية في الإسلام، خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك. إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب ممنوح).[١]

كانت لأفكار المودودي تأثيرها في التمايز الفلسفي والسياسي الذي ميز الحركات الإسلامية في البلدان الإسلامية. فقد نهل منه كثير من الزعماء الإسلاميين وعلى رأسهم سيد قطب الذي تبناها في كتاباته التي انتشرت في المنطقة العربية، حيث تبنتها العديد من الحركات والجماعات الإسلامية الأصولية والسلفية. تمثل تأثير المودودي في طرحه رؤية ذات أربعة مستويات مثلت النموذج الذي تبناه كثيرون في السبعينيات وهي: حاكمية الله في مقابل حاكمية البشر، وألوهية الله في مواجهة ألوهية البشر، وربانية الله في مقابل العبودية لغيره من البشر، ثم وحدانية الله في مقابل اعتماد مصدر آخر في تسيير أمور الحياة.[٢]

ويرى سيد قطب أن الحاكمية أصل في الإسلام (وكل تنظيماته وتشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير. والبشر يجب أن يعودوا إلى حكم الله ليتبعوه. وحكم الله هذا يجب أن يعرفوه من مصدر واحد يبلغهم إياه، وهو رسول الله).[٣] ويشرح قطب دور الحاكمية في إدارة شؤون الإنسان كلها وتفاصيل حياته، حيث يقول: (الله سبحانه يتولى الحاكمية في حياة البشر عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم

١- رفعت سيد أحمد (قرآن وسيف) / ص ٢٩، نقلاً عن المودودي (الحكومة الإسلامية) / ص ١١٨)

٢- رفعت سيد أحمد (قرآن وسيف) / ٧٠

٣- حسين سعد (الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة) / ص ٢٥٣ نقلاً عن سيد قطب (معالم في الطريق) ص ٣٦ و ٥٥

وحقوقهم وواجباتهم، وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب آخر).[1]

يرى بعض الباحثين الشيعة أن استخدام الفكر السياسي الإسلامي لبعض المصطلحات التي أفرزها الفكر السياسي الوضعي كالسيادة والمشروعية وحاكمية الأمة وغيرها، فيه الكثير من التسامح. وبرغم الاستخدام المشترك لهذه المصطلحات، إلا أن المفهوم الإسلامي لكل منهما يختلف عن مفهوم الفكر السياسي الوضعي له. إن السيادة أو الحاكمية في المفهوم الإسلامي هي لله تعالى بالمطلق، ويصطلح عليها عقائدياً: الولاية، وهي على قسمين: تكوينية وتشريعية. فالولاية التكوينية تتجسد في سيادة الله تعالى على الكون. والولاية التشريعية تعني سيادة الله تعالى وولايته على الإنسان وعمله ومصيره. وتتجلى في التشريع، وينفذها الإنسان من خلال ولايته النسبية على عمله ومصيره. وهذه الولاية النسبية مصدرها ولاية الله تعالى. وبالتالي فالسيادة العليا المطلقة هي لله تعالى، والسيادة الأرضية النسبية هي للإنسان المستخلَف. وصاحب السيادة المطلقة، أي الله، هو مصدر سيادة الإنسان الاستخلافية، وسيادة الدولة الإسلامية، ومصدر شرعية الحكومة الإسلامية وشرعية رئيسها، أي أن الله تعالى هو مصدر السلطات جميعاً.[2]

فالخلاف حول مصدر السلطات والطرف الذي يمارس هذه السلطات وكيفية ومساحة ممارستها. فالديمقراطية (تؤمن بأن الشعب كله له حق الحاكمية، وهو مصدر السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية. وهو صاحب الحق في ممارستها بدون منازع، وبدون أي حدود وقيود تفرض عليه من خارجه).[3] ويرى هذا الباحث الإسلامي أن هذا المبدأ يخالف الإسلام لأن سيادة الشعب وحاكميته مستمدة ومتفرعة من حاكمية الله، وهو تعالى فوّض الإنسان صلاحيات محدودة وليست مطلقة. وتبعاً لذلك فإن سلطات الشعب تخضع لحدود الله، ومسؤولة عن التزام وتطبيق شريعة الله. ففي السلطة التشريعية يجب أن تكون شريعة الله هي الحاكمة، ولا يملك الشعب حق التشريع إلاّ في حدودها، وإلاّ في المجال الذي ترك له حق النظر فيه بما يتناسب مع ظروفه، وما يتطابق مع شريعة الله. وفي السلطة القضائية والتنفيذية يتعين العمل وفق ما يكون متناسباً أيضاً مع الشريعة وحدودها وأحكامها وأخلاقيتها. وهذه النقطة يفترق بها الإسلام عن الديمقراطية.[4] ويرى هذا الكاتب (إن الله تعالى لم يفوض خلقه هذه السيادة ويتخلى عنها تماماً، إنما يمارس تعالى هذه السيادة في

---

١ - حسين سعد (الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة) / ص ٢٥٢ نقلاً عن سيد قطب (العدالة الاجتماعية في الإسلام)/ ص ٨٠

٢ - علي المؤمن (النظام السياسي الإسلامي الحديث) / ص ١٠٩

٣ - محمد عطا المتوكل (المذهب السياسي في الإسلام) / ص ١٤٤

٤ - محمد عطا المتوكل / مصدر سابق/ ص ١٥٠

إرسال الرسل وإنزال الكتب والشرائع، وتوجيه الناس وجهة سياسية اجتماعية معينة. فالله تبارك وتعالى - وفقاً للنظرية الإسلامية- لا يتجرد عن سيادته تاركاً للبشر حق العمل لما يشاؤون، بل هي سيادة تنزل إلى مستوى الإنسان لترسم له الطريق الصحيح في الحكم، وفي التشريع عموماً).[1]

ويؤيد فقهاء شيعة آخرون كالإمام الخميني والشيخ حسين علي منتظري والشيخ محمد تقي مصباح يزدي والسيد كاظم الحائري اختصاص الحاكمية بالله تعالى، وأنه على البشر التسليم المطلق لله تعالى وإتباع دينه وتعاليمه.[2]

إن الإسلاميين الرافضين للديمقراطية يرون بأن الديمقراطية لا تعطي دوراً لله تعالى في نظريتها، فهو لا يتدخل في شؤون الناس، بل يتركهم يدبرون أمورهم كما يشاؤون بلا حسيب أو رقيب، ويشرعون لأنفسهم ما يريدون ويحتاجون حتى لو كان ذلك مخالفاً للشريعة الإسلامية كإباحة الخمر والربا والزنا وزواج المثليين وقتل الرحمة وغيرها.

٢- مبدأ الأخذ برأي الأكثرية

من أجل حسم القرارات في المجالس النيابية أو البرلمانات، أو في حالة استفتاء الشعب حول موضوع معين، تجد الأنظمة الديمقراطية أن الأسلوب الأفضل هو الأخذ برأي الأغلبية أو الأكثرية. ويرى الإسلاميون الرافضون للديمقراطية بأن رأي الأغلبية لا يعول عليه في جميع الأحيان، بل أن بعضهم يحتج بأن الديمقراطية نفسها ترفض رأي الأغلبية إذا قررت هذه الأغلبية الخروج عن بعض مبادئ الديمقراطية، أو الإطاحة بالنظام الديمقراطي، أو استبداله بنظام آخر.[3] ويستنتج من ذلك بأن مبدأ (حكم الأغلبية) ليس مطلقاً، بل هو مقيد بفرض ما لم يمثل خروجاً على مبادئ الديمقراطية.

ويرى السيد كاظم الحائري بأنه لا يمكن التعويل على رأي الأكثرية بسبب جهلها بما هو صالح لأن (غالبية الناس جاهلة بما فيه صلاح المجتمع، تغلب عليها العواطف والنزعات النفسية. فإذا سلّمنا أمور المجتمع إلى آرائها، لم نأمن من الوقوع في سبل الخطأ والأهواء).[4] كما أنه يرفض (تحكم الأكثرية برأي الأقلية بلا مبرر في النظام الديمقراطي). ويعتقد الحائري أن (الديمقراطية تؤدي إلى سحق حقوق الأقلية، بعد أن لم نكن نملك ضماناً معقولاً على

---

١ - محمد عطا المتوكل / مصدر سابق/ ص ٩٦

٢ - محمد تقي مصباح (الحكومة الإسلامية و ولاية الفقيه) / ص ٣٥- ٣٩

٣ - محمد عطا المتوكل / مصدر سابق / ص ١٥٣

٤ - الحائري (أساس الحكومة الإسلامية) / ص ٢٩

موافقة الجميع على أية قضية مطروحة حتى قضية الالتزام بمبدأ الأكثرية. فمع افتراض وجود أقلية ترفض الموافقة على هذا المبدأ، كيف نتصرف معها). ثم يذكر رأي جان جاك روسو الذي يرى بأن هذه (الأقلية تصبح غريبة بين المواطنين. وإذا صممت بإرادتها الحرة على البقاء في الإقليم فإن ذلك يعني رضاها في الدخول في العقد الاجتماعي والخضوع للسيادة فلا تبقى لدينا مشكلة اسمها مشكلة الأقلية).[1]

وقد واجه الشيخ محمد حسين النائيني أولئك الذين ينكرون حكم الأكثرية معتبرين إياه بدعة في الدين، وتناقض مقتضى الإمامة النصية. إذ أنه يرى أن السلطة شأن يتعلق بعموم الأمة بمختلف طوائفها، فضلاً عن كون الأخذ بالأكثرية مطابق لما يسميه الأصوليون (الشهرة) التي تعد من الإمارات المعتمدة في تدعيم الأدلة. وقد جرى العقلاء على اعتبار تأييد الأكثرية لأحد الأطراف، أقوى المرجحات النوعية عندما يدور الخيار بين طرفين يتساويان في المبنى والدليل، كما أن أخذ الطرف الذي يراه أكثرية العقلاء، أرجح من الأخذ بالشاذ من الآراء.

ويرفض باحثون إسلاميون إيرانيون اعتماد رأي الأكثرية في تحديد إرادة الشعب في تعيين خير المجتمع ونفعه، وتحديد المصلحة العامة في النظام الديمقراطي حيث يرون أن (رأي الأكثرية في الديمقراطية بصفتها منهجاً لا يعد معياراً للحسن والسوء والصواب والخطأ. وربما لا يخطو منتخب الأكثرية، شخصاً كان أم حزباً، عملياً نحو تحقيق السعادة ومصالح المجتمع، وانتخاب الأكثرية لا يعتبر دليلاً على أحقية وصوابية ذلك الانتخاب).[2]

إن رفض مبدأ الأكثرية يستند على مجموعة من الآيات القرآنية التي تذم الأكثرية الجاهلة والظالمة والمعاندة مثل: (وأكثرهم للحق كارهون) (المؤمنون: ٧٠)، (ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (يوسف: ٤٠)، (ولكن أكثر الناس لا يؤمنون) (الرعد:١)، (بلى وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (النحل: ٣٨)، (فأبى أكثر الناس إلاّ كفورا) (الإسراء: ٨٩)، (ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين) (الصافات: ٧١)، (وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون) (المائدة: ٥٩)، (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) (آل عمران: ١١٠)، (ولكن أكثرهم يجهلون) (الأنعام: ١١١).

لذلك يرى كثير من المفسرين والمفكرين والفقهاء بأن الأكثرية لا تغني عن الحق شيئاً، وأن صواب رأي الأكثرية منوط بانطباقه مع أحكام الشريعة الإسلامية. يلخص أحد الكتاب الإسلاميين رفضه لمبدأ الأكثرية بما يأتي:

---

١ - الحائري/ مصدر سابق/ ص ٤٩

٢ - مركز الإمام الخميني الثقافي (دراسات في الفكر السياسي الإسلامي) / ص ١٨٠

أ- إنه ليس نصاً من وحي يتلى، وليس نصاً من سنة صحيحة.

ب- إنه ليس ممارسة إيمانية ثابتة، لا خلاف حولها في حياة النبوة، أو حياة الخلفاء الراشدين. وإذا فهم فريق من بعض الروايات تطبيق مبدأ الأكثرية، فإن النص القاطع في الروايات معدوم، وإن آخرين يرون شيئاً آخر.

ج- فهو إذن لا يمثل حقاً مطلقاً صالحاً لكل الحالات، ولجميع العصور والأجيال. فالحق المطلق لن نجده إلا في نص واضح من قرآن أو سنة، في المنهاج الرباني.

د- إنه إذن قاعدة بشرية. وقد ساقت الديمقراطية لنا تقديسها، والمغالاة بها، وتطبيقها تطبيقاً حمل للأمة قسطاً غير قليل من المأساة.[1]

ه- لم يأمر الله بأن يرجع المؤمنون في حالة الخلاف إلى (الأكثرية)، بل برد الأمور إلى الله ورسوله.[2]

و- إن القرآن والسنة لم يعالجا موضوع الأكثرية أو الأقلية بنص صريح قاطع، ليستخدم في ميدان الشورى.

ز- إن الأحاديث الشريفة التي تتحدث عن وجوب لزوم رأي الجماعة لا تعني لزوم رأي الأكثرية، لأن لفظة (الجماعة) لا تقضي بالكثرة دائماً.

ح- إن أمة محمد لا تجتمع على ضلالة، أو لا تجتمع إلا على هدى. فذلك في ميدان العقيدة والدين، وما يتصل بهما من خطة ونهج وسياسة عامة.

ط- إن الاختلاف في الرأي لا يعد خروجاً على الجماعة، ولا مخالفة للدين، إلا إذا استعر الخلاف، ليتحول إلى فرقة أو فتنة.[3]

٣- مبدأ المساواة بين المواطنين

ينطلق بعض الإسلاميين في رفضه للمبادئ الديمقراطية من مبدأ المساواة بين المواطنين في الدولة الواحدة. إذ تعتمد الأنظمة الديمقراطية مبدأ المواطنة أي كل فرد يحمل جنسية الدولة يتمتع بجميع الحقوق والواجبات دون تمييز على أساس الجنس أو الدين أو المذهب أو اللون أو اللغة.

ولكن هناك رأي إسلامي يرفض المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الواحدة.

يقول أحد الباحثين الإسلاميين: (إذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن جميع آراء الشعب تتمتع بقيمة واحدة، فالإسلام يقرر ذلك أيضاً بالنسبة لمن يعتبرهم مواطنين في الأمة، أما

١- عدنان علي رضا النحوي (الشورى لا الديمقراطية) / ص ٩٧

٢- عدنان علي رضا النحوي (الشورى لا الديمقراطية) / ص ١١١

٣- عدنان علي رضا النحوي (الشورى لا الديمقراطية) / ص ١١٠

غيرهم فلا يتمتع رأيه بقيمة. والإسلام يرى أن المسلم وحده هو المواطن، أما غير المسلمين الساكنين في بلاد الإسلام -أهل الذمة- فهم غير مواطنين، أو بتعبير آخر: مواطنين من الدرجة الثانية).[1]

إن موضوع المواطنة قد تم حسمه في القرن التاسع عشر عندما أصدر السلطان العثماني عبد المجيد عام ١٨٣٩ م مرسوماً (خطي شريف) تضمن إعلان المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، مما يعني إلغاء الوضع الشرعي التقليدي لغير المسلمين على اعتبار أنها أهل ذمة. وتم التأكيد عليه عام ١٨٥٦ بمرسوم سلطاني آخر (خطي همايون) الذي منح المساواة التامة والحرية الدينية الكاملة للرعايا غير المسلمين في الامبراطورية العثمانية.[2] ولم يعد أحد يشكك في المساواة بين المواطنين لكن بعض الحركات السلفية ترى بأن الدولة الإسلامية تقوم على الدين، ولا يمكن التسوية بين المسلم وغير المسلم، لمناقضة ذلك للقرآن والسنة. وفي الخمسينيات والثمانينيات، نشرت كتب كثيرة تتحدث عن محاسن نظام أهل الذمة. وفي عام ١٩٩٧ دعا زعيم الأخوان المسلمين حامد أبو النصر إلى عدم مشاركة الأقباط المصريين في الجيش.[3]

في بداية القرن العشرين واجه دعاة الدستور في إيران افتراءات تتعلق بالمساواة بين المواطنين. فقد دافع الشيخ محمد حسين النائيني عن مبدأ المساواة عندما ادعى منتقدوه بأن المساواة في الحقوق والواجبات، إنما هي مقدمة لمساواة المسلمين بأهل الذمة، في أبواب النكاح والميراث والقصاص والديات، والتي يرى الفقهاء أن هناك تمييزاً في الشريعة الإسلامية بين المسلمين وغير المسلمين مثل حرمة زواج المسلمة بغير المسلم، وعدم توريث المسلم لغير المسلم، ودية المقتول غير المسلم أقل من دية المقتول المسلم، ولا دية أصلاً لغير أهل الذمة من الكفار، أي تختص بسكان البلد المسلم من غير المسلمين دون الأجانب.[4] فقد اعتبر النائيني هذه الإتهامات هدفها تنفير المسلمين الحريصين على دينهم، والحريصين على تقاليدهم من دعاة الحرية والمطالبين بالمساواة.[5]

يرى حزب التحرير أنه ليس من حق النواب غير المسلمين في مجلس الشورى الإسلامي البت في تسمية المرشحين للخلافة حيث يحصر هذا الحق في الأعضاء المسلمين فقط.[6] ويشكك

١- محمد عطا المتوكل (النظام السياسي في الإسلام) / ١٥٢

٢- صلاح عبد الرزاق (الديمقراطية والإسلام وحقوق الأقليات) / مجلة (الإسلام والديمقراطية) / العدد: ١٣ في كانون الثاني ٢٠٠٦

٣- رضوان السيد (الإسلام المعاصر والليبرالية) / ص ١٠١-١٠٢ في مجموعة كتاب (الإسلام المعاصر والديمقراطية)

٤- روح الله الخميني (تحرير الوسيلة) / ج ٢ / ص ٥٥٩ و محمد سعيد الحكيم (الأحكام الفقهية) / ص ٥٢٠

٥- توفيق السيف (ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة) / ص ٢٧٥

٦- تقي النبهاني (نظام الحكم في الإسلام) / ص ٨١

كاتب اعتنق الإسلام هو محمد أسد، بولاء غير المسلمين للدولة الإسلامية حيث يقول: (لا يمكن للمرء أن يهرب من الحقيقة التي تقول بأن المواطن غير المسلم -مهما بلغت استقامته الشخصية وولاؤه للدولة- لا يمكن، لأسباب نفسية، الافتراض بأن يعمل بإخلاص من القلب من أجل الأهداف الأيديولوجية للإسلام. وللإنصاف لا يمكن الطلب منه أن يفعل ذلك. من جانب آخر، لا توجد منظمة أيديولوجية (سواء كانت مبنية على عقيدة دينية أو غيرها) تعهد أمورها إلى أشخاص لا يؤمنون بأيديولوجيتها).[1]

ولا يقتصر الأمر على ترسيخ التمايز بين المواطنين على غير المسلمين، بل يشمل المسلمين أيضاً. إذ يرى بعض الإسلاميين أن ليس جميع المواطنين مؤهلين للمشاركة في اختيار ممثلي الشعب أو المساهمة في صناعة القرار وذلك لأسباب أخلاقية أو علمية. يقول أحد الكتاب الإسلاميين تحت عنوان (آفة التسوية المطلقة بين الكافة في عملية التصويت وإهدار أهلية الاختيار) ما نصه:

(فالمنطق الديمقراطي يقوم على التسوية في عملية التصويت وأهلية الاختيار، لا فرق عنده بين الأبرار والفجار، ولا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون. فاختيار الجاهل الأمي كاختيار الإمام المجتهد أو الخبير المتخصص سواء بسواء، واختيار الفاجر المتهتك كاختيار التقي المتنسك ولا فرق!!

والعجيب أن سدنة الديمقراطية يحترمون التخصص في كل شيء، ويأبون أن تسند أدنى الأعمال الإدارية أو المهنية إلاّ ضمن أطر وضوابط تكفل حسن الاختيار وأهلية الاختيار، ولكنهم في مجال اختيار الولايات العامة التي هي جماع الولايات كلها يهدرون هذه الضوابط، ويطلقون الأمر هكذا مشاعاً بين الأغمار والأغرار، والذين يعلمون والذين لا يعلمون!

وهذه التسوية تناقض الوحي والعقل وطبائع الأشياء. إذ كيف تسوى بين رأي العامة والدهماء، وبين الصفوة والخبراء، وكيف تشترط مؤهلات في أدنى الوظائف الإدارية للدولة ولا تشترط مؤهلات في القيام بمهمة الاختيار للأمة وعقد الولايات العامة. كيف يسوّي العقل والشرع بين الأبرار والفجار في عملية الاختيار والتولية إلا إذا كان المنهج كله قد أسقط من حساباته إلى الأبد قضية البر والفجور والطاعة والمعصية؟ وكيف يتفق مثل هذا المنهج مع قوله تعالى (أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون) (القلم: ٣٥)، وقوله تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) (ص: ٢٨)، وقوله تعالى (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الزمر: ٩)).[2]

١- صلاح عبد الرزاق (المفكرون الغربيون المسلمون) / ج٢ / ص ١٦٩

٢- صلاح الصاوي (التعددية السياسية في الدولة الإسلامية) / ص ١٣

ويعارض السيد كاظم الحائري منح التصويت في الانتخابات إلى الجماهير الجاهلة حيث يقول: (إن التصويت وتجميع الآراء إن كان نافعاً...إلا أنه ليس سبيلاً مضموناً للحفاظ على مصالح المجتمع ومعرفة العلاج الأنجح والنظام الأصلح، بل الأسلم من هذا السبيل هو التركيز على جماعة من الخبراء وذوي الرأي الحصيف، وترك الأمر إليهم ليتشاوروا ويتبادلوا الأفكار لينتخبوا أفضل حل للمشاكل الاجتماعية. أما الرجوع إلى الشعب كله، فمعناه تسليم الحل إلى مجموع كبير أكثره يسيطر عليه الجهل والهوى، وربما ضاع الحق بين فوضى الأصوات وعجيجها).[1] ويدافع الحائري عن نظام ولاية الفقيه الذي يتبناه مؤكداً على أن (نظام ولاية الفقيه وولايته يختلف عن الديمقراطية، بأنه لا يتضمن مبدئياً أي نظام للتصويت وتجميع الآراء، وذلك لا في مجال القوانين الأساسية الإسلامية، ولا في منطقة الفراغ السالفة الذكر، ولا في مجال تعيين الهيئة التنفيذية).[2]

٤- التشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية

يعتقد بعض الإسلاميين بأن النظام الديمقراطي يتضمن مخالفات عديدة للشريعة الإسلامية التي يتوجب على المسلمين الإلتزام بها وتطبيق أحكامها في كل الأحوال والأزمان والأمكنة. ويتبادر إلى الأذهان أن الديمقراطية ليست ملتزمة بالأخذ بالشريعة لأن النظام الديمقراطي المعتمد على تمثيل الشعب يعطي البرلمان صلاحيات سن تشريعات تناسب المجتمع دون اعتبار للضوابط الدينية والأخلاقية. إذ تبقى مصلحة الشعب وما يتفق عليه ممثلو الشعب هما الأساسان في سن التشريعات. وكلها متبنيات بشرية وضعية تخالف حاكمية الله في التشريع. يقول باحث إسلامي: (التشريع في النظام الديمقراطي هو لنواب الشعب على نحو مطلق، أو هكذا يقال نظرياً على الأقل، دون وجود مرجعية حقيقية، سوى المرجعية البشرية المحضة المتمثلة بالضوابط والقيم العامة التي حددها مفكرو الديمقراطية ودستور الدولة، فضلاً عن مرجعية مؤسساتية، لها الحق في النظر في تشريعات مجلس النواب كالمحكمة الدستورية أو المجلس الدستوري أو مجلس الدولة، إضافة إلى بعض الدول التي تعتمد نظام المجلسين (النواب والشيوخ)... وتنحصر مصادر القانون الدستوري في الأنظمة الديمقراطية -عادة- في الدستور، تشريعات البرلمان، عموم القوانين العادية، قرارات رئيس الدولة والعرف والتقاليد الاجتماعية، إضافة إلى نظريات ورؤى مفكري الديمقراطية. وجميعها مصادر وضعية بشرية).[3]

١- كاظم الحائري (أساس الحكومة الإسلامية) / ص ٥٣

٢- المصدر السابق / ص ٧٧

٣- علي المؤمن / مصدر سابق/ ص ١١٦

٥- التعددية المعرفية

إن الديمقراطية تفسح المجال لظهور تعددية معرفية تتمثل في بروز وانتشار أفكار وفلسفات وآراء متنوعة ليس بالضرورة منسجمة مع الإطار العقائدي العام، بل ربما تتناقض مع العقيدة الإسلامية كالماركسية والاشتراكية والعلمانية والليبرالية التي لا تتعارض مع الدين فحسب، بل ربما تعاديه وتحاربه. كما أن تبني مذاهب سياسية واقتصادية تتعارض مع الأطروحة الإسلامية يؤدي إلى حالة ازدواجية وتعارض في المصالح والأعمال. يقول بعض الإسلاميين: (لا يمكن الجمع بين الإسلام والديمقراطية، بل يتعذر ذلك الجمع، إلاّ أن يُعلمَن الإسلام... فأحد مباني المعرفة الديمقراطية عدم اتضاح الحقيقة وجوانبها لدى كافة البشرية، أما إن زعم دين أنه على الحق وما سواه على الباطل فسوف لن يدع من مجال للحكومة الديمقراطية فيه، والإسلام يؤكد على لسان آياته القرآنية أنه الدين الوحيد الحق، إذ يقول تعالى (فماذا بعد الحق إلاّ الضلال) (يونس: ٣٢) و قوله تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه) (آل عمران: ٨٥). إن الآيات الأولى من سورة التوبة تعارض اختيارية الإنسان. فهناك مبدآن أساسيان للديمقراطية في هذا الاستدلال: المبدأ الأول (تعددية علم المعرفة)، والمراد من نسبية المعرفة وتعدديتها أن لا سبيل أمام الناس لكشف الحقيقة، وليس هنالك من معيار واضح لتمييز الحق من الباطل، ولا يستطيع أحد أن يزعم بأن فكره واعتقاده ودينه حق وما سواه باطل، وكل دين وفكر ينطوي على حق وباطل، ولا وجود هناك لحق محض أو باطل محض. وتعتمد هذه النسبية ذات النظرة لكافة الأفكار والعقائد وتعترف بها جميعاً. وعليه فهي تعتقد بالتعددية، ويلزم هذه التعددية المعرفية عدم إمكانية إثبات تقدم وترجح فكر ومذهب وعقيدة بالدليل والبرهان، بل الناس هم الذين ينتخبون أحدها).[١]

ويعارض إسلاميون آخرون التعددية الثقافية داخل المجتمع الإسلامي، إذ يرون فيها حيلة للتهرب من المرجعية الإسلامية الحاكمة لكل ما عداها، ويرون أن ثقافة الأمة واحدة في الإسلام، والتنوع بداخله.[٢]

ويشير الشيخ يوسف القرضاوي إلى أحد مفاسد الديمقراطية وهي العلمانية التي يرى فيها (أول عناصر الاتجاه الليبرالي الديمقراطي الذي ساد حياة المسلمين بتأثير الاستعمار. وكان ذلك أخطر النتائج، وأعمق الآثار التي حفرها الاستعمار وخلفها من بعده: عزل الإسلام عن الدولة، وعن توجيه الحياة العامة، وعن قيادة المجتمع. وبعبارة أخرى: العمل على

١- مركز الإمام الخميني الثقافي (دراسات في الفكر السياسي الإسلامي) / ص ١٨١-١٨٢

٢- رضوان السيد (الإسلام المعاصر والليبرالية) / ص ١٠٢

سيادة المفهوم الغربي لما يسمى ديناً، وما يسمى دولة، وتأكيد الفصل بينهما فكرياً وعملياً في كل بلد دخله الاستعمار، واصطناع الهوى السحيقة بينهما، حتى لا يعود في يوم قريب إلى الدين سلطانه، فيسيطر على الدولة ويوجهها).[1]

ويمضي القرضاوي في متابعة آثار انتشار العلمانية في البلدان الإسلامية عندما يتناول انتشار مفهوم (فصل الدين عن السياسة) فيقول: (وبذلك ثبت المفهوم الاستعماري الدخيل الخبيث: أن الدين لا شأن له بالسياسة، وأن الدولة لا علاقة لها بالدين. وأصبح أكثر الجماعات الإسلامية ينص في نظامه الأساس على أن الجماعة لا تتدخل في السياسة! وحين اشتغلت إحدى الجماعات الإسلامية بالسياسة، ودعت إلى الحكم الإسلامي، والدولة المسلمة، كان أول ما اتهمت به: أنها خلطت الدين بالسياسة!!).[2]

ويؤيد وجهة النظر هذه إسلامي آخر يقول (يرفض الإسلام فكرة الفصل بين الدين والدولة. ويعود هذا الرفض إلى أن الدولة في الإسلام ليست هدفاً في ذاتها وإنما هي وسيلة في هذه الحياة الدنيا، والتي تعتبر بمثابة مرحلة تحضيرية قبل الانتقال إلى الحياة الأبدية في العالم الآخر. والحكومة في الإسلام ضرورة لأن بها تناط مهمة تنظيم شؤون البشر، وإحلال الأمن والسلام، وكذلك توفير الاحتياجات الأساسية للأفراد والشعوب، وهي غاية يعتقد المسلمون اعتقاداً جازماً أنه لا يمكن تحقيقها إلا من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية).[3]

ثانياً: الأسباب الأخلاقية

يرفض كثير من الإسلاميين الديمقراطية لما تختزنه هذه اللفظة في أذهانهم من انحلال أخلاقي وفوضى اجتماعية يحدثها غياب التقاليد الاجتماعية والقيم والضوابط الإسلامية. إن الحريات الواسعة التي تمنحها الديمقراطية لأفراد المجتمع جعلت الإسلاميين يصابون بالذعر والغضب، لما يمثل ذلك تحدياً كبيراً في محور أساسي من الأطروحة الإسلامي وهو: المنظومة الأخلاقية. إذ يولي الإسلام قيمة عالية للأخلاق الفاضلة والعفة والصدق والأمانة، إضافة إلى تحريمه الكبائر من الذنوب كشرب الخمر والزنا والسرقة والرشوة والربا وغيرها. إن بعض التيارات الإسلامية تماهي بين (التحررية) والفسوق أو حتى الانحلال الأخلاقي. وهذا ما نجده واضحاً في كتابات إسلاميين مثل سيد قطب والمودودي والتيارات السلفية المتأخرة. هذا الموقف الأخلاقي هو جزء من الموقف الأيديولوجي العام للتيارات الإسلامية. فالتقييم الأخلاقي للمجتمع والفكر

١- يوسف القرضاوي (الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا) / ج ١ / ص ٥٣

٢- القرضاوي/ مصدر سابق/ ص ٥٥

٣- حسن العلكيم (الإسلام والديمقراطية: متعاضدان أم متناقضان) / ص ٣٨ في عزام التميمي (مشاركة الإسلاميين في السلطة)

والسياسة، هو جزء من الأيديولوجيا الإسلامية على اختلاف تياراتها، بل ويمكن القول أنه حجر الزاوية فيها.[1]

يطرح الدكتور حسن الترابي رؤية ناقدة للديمقراطية من منطلق تعارضها مع المقاصد الروحية التي يدعو إليها الإسلام، فيقول بأن الديمقراطية الغربية (تنطوي على إطلاق الهوى والشهوات السياسية من قيود الأخلاق. ففي حدود احترام سيادة الشعب أو الأغلبية، يبقى كل عامل سياسي حراً، وتبقى كل حيلة أو تدبير سياسي مباحاً... منذ ميكافيللي أسست السياسة الغربية على الاباحية والمكر،وانتقلت تلك التقاليد إلى الديمقراطية فأعدتها بفساد عظيم...وظل الفساد ملازماً للأداء السياسي الغربي، فكل المكائد والمنافقات والرشاوى مباحة، شريطة ألاّ ينفتح الأمر على الكافة، ويقولون عزاءاً لأنفسهم إن الفساد الديمقراطي خير من الاستبداد).[2]

يصف القرضاوي الأوضاع الاجتماعية في البلدان الإسلامية إثر دخول الأفكار الديمقراطية إليها في القرن العشرين فيقول: (ولا عجب أن شاع شرب الخمر، ولعب الميسر،وأصبح في المجتمع الإسلامي! حانات وأندية يمارس فيها هذا الرجس من عمل الشيطان. ولا غرابة إذا شاعت الفاحشة، وانتشر وباء الزنا سراً وعلانية، وصار في بلاد الإسلام مراقص وكباريهات قائمة لتسهيل العبث والفجور. وعملت المؤسسات المشبوهة المخربة عملها في التهوين من فضيلة العفاف،وفي التحريض على التحلل من عرى الأخلاق، وفي تيسير كل السبل للشهوات والغرائز الحيوانية،واستخدمت كل الوسائل من الصورة والخبر، والأغنية والقصة والتمثيلية، والزي المغري، والسهرات المختلطة...

وأصبحت القيم الإسلامية الأصلية، والعقائد الإسلامية العريقة، تواجه محنة آخذة بالخناق، فقد صارت (موضة) قديمة. وأصبح المتمسكون بها (رجعيين) متخلفين. وتكاتفت الصحافة والخيالة (السينما) والمسرح والإذاعة والكتاب، بل والمدرسة والجامعة، وكل المؤسسات التوجيهية والإعلامية، والتثقيفية والترفيهية، على السير في هذا الاتجاه إغراء الرجال بالمجون والفجور، وإغراء المرأة بأن تتمرد على فطرتها الأنثوية، وتتشبه بالجنس الآخر وتنافسه، وأن تلبس ما يجذب إليها أنظار الرجال، لا ما يغطي مفاتن الجسد ويستر العورات عن أعين الأجانب. والعجب أن يتم كل هذا الفساد العريض تحت عنوان براق مضلل هو (الحرية الشخصية) بمفهومها الغربي الذي لم تعرفه هذه الأمة... والحقيقة أن موضوع المرأة كان من أظهر الموضوعات التي انهزم فيها المجتمع الإسلامي أمام الغزو العربي).[3]

١- تركي الحمد (حين تختلط المفاهيم) / ص ٣٤ في مجموعة كتاب (الإسلام المعاصر والديمقراطية)

٢- علي المؤمن / مصدر سابق/ ص ١٠٤

٣- القرضاوي (الحلول المستوردة) / ج ١ / ص ٧١

وينحى كاتب إسلامي آخر نفس المنحى عندما يؤكد على الجانب الأخلاقي من عيوب الديمقراطية حيث يقول (الجرائم تمتد اليوم في عالم الديمقراطية، على صورة أفزعت الوليد والشيخ الفاني: جرائم جنسية، جرائم قتل، سرقات، خيانات، مكائد، ومؤامرات..! عمّ القلق والأرق، والخوف والهلع، والمرض والهلاك. إن الديمقراطية أصبحت بحاجة إلى من ينقذها من نفسها هي.... إن الديمقراطية كانت أداة لمحاولة إزاحة قوة الإسلام عن المجتمع، من الصدور، من القلوب، من العقول. ودفعت الديمقراطية مبادئها القاتلة خطة محكمة،، وفي حماية النظام الديمقراطي، في حماية قانون الشعب. ونزلت هذه المبادئ على شكل قوانين، ونظم وشعارات. ولنذكر بعضاً من هذه الشعارات (الدين لله والوطن للجميع). بريق خادع لتناقض فاضح. الأغاني والأناشيد الإقليمية والقومية، حتى أثارت الغرور الجاهلي، والكبر القاتل!... رفع الحجاب عن المرأة، حتى رفعت ملابسها، وخلعت سترتها!.. مساواة المرأة بالرجل، حتى ضاع الرجل، وضاعت المرأة، وسقطا!... الاختلاط، حتى استحى الحيوان والجماد من فعل ابن آدم،ولم يستح ابن آدم!... العلمانية، حتى ضاع الدين والعلم والقيم!).[1]

ويشترك الغربيون الذي اعتنقوا الإسلام في نقدهم للحضارة الغربية والإطار الديمقراطي الذي تتحرك داخله. إذ يركز هؤلاء المفكرون المسلمون الغربيون على حالة التفسخ الأخلاقي وعبادة المادة. ينطلق المفكر النمساوي المسلم محمد أسد من رؤية فلسفية ترى هيمنة المنفعة المادية على حياة الغربيين، إذ يقول (لقد سيطر على الغرب الحديث في أوجه نشاطه وجهوده اعتبارات من الانتفاع العملي (المادي) ومن التوسع الفعال فقط...إن الخطأ الأساس في التفكير الأوربي الحديث هو حينما يعتبر التزيد من المعرفة المادية ومن الرفاهية مرادفاً للترقي الإنساني الروحي والأدبي... إن الحضارة الغربية الحديثة لا تقر الحاجة إلى خضوع ما إلاّ لمقتضيات اقتصادية أو اجتماعية أو وطنية. إن معبودها الحقيق ليس من نوع روحاني، ولكن الرفاهية. وإن فلسفتها الحقيقية المعاصرة إنما تجد قوة التعبير عن نفسها من طريق الرغبة في القوة، وكلاهما موروث عن الحضارة الرومانية القديمة).[2]

ويركز الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي على المشاكل الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات الغربية، فيذكر مشكلة (المخدرات التي بلغ حجم التعامل بها في الولايات المتحدة ما يعادل أرقام التعامل في صناعة السيارات أو صناعة الفولاذ. ويزداد استهلاك المخدرات طردياً مع فقدان الحياة لمعناها، نتيجة للبطالة والتسريح من العمل. ويقدر عدد المتعاطين للمخدرات في أميركا عشرين مليوناً، وفي فرنسا فقد بلغت ٢٠٪ من الفرنسيين تتراوح أعمارهم بين ٢١-

١- عدنان النحوي (الشورى لا الديمقراطية) / ص ٤٨-٤٩

٢- صلاح عبد الرزاق (المفكرون المسلمون الغربيون) / ج ٢ / ص ٢٤٣

٤١ عاماً. وانتشرت الجريمة بشكل مضطرد، ففي نيويورك وحسب إحصاءات الشرطة، تقع في المتوسط عملية قتل كل أربع ساعات، وتقع عملية اغتصاب كل ثلاث ساعات، وهناك محاولة اعتداء كل ثلاثين ثانية. وفي عام ١٩٨٩ تم إحصاء ٢١ ألف عملية قتل في أمريكا. وضمت سجونها أكثر من مليون سجين، وثلاثة ملايين تحت المراقبة القضائية. وقُتل بين عامي ١٩٧٩-١٩٩١ خمسون ألف أمريكي تقل أعمارهم عن ١٩ عاماً (٩٠٠٠ منهم أقل من ١٤ سنة) بالرصاص والحوادث والجرائم).[١]

ثالثاً: الأسباب السياسية

هناك مجموعة من الأسباب التي تتعلق بالأوضاع السياسية السلبية سواء القائمة في البلدان التي تتبنى النظام الديمقراطي أو في علاقات الدول الغربية ذات الأنظمة الديمقراطية مع البلدان الإسلامية. الأمر الذي جعل قسماً من الإسلاميين يربط بين تلك الأنظمة الديمقراطية وبين ممارساتها السيئة في العالم الإسلامي، بشكل يظهر التباين الواسع بين الإدعاءات النظرية وبين الممارسات العملية. إن تضخيم هذه الصورة جعل هؤلاء الإسلاميين ينفرون من الديمقراطية،ويحذرون أتباعهم وأنصارهم منها.

١- تمثيل الشعب

ينفي بعض الإسلاميين فكرة أن البرلمان يمثل الشعب كله، ويعتبره أكذوبة أو وهم وخيال بعيد عن الحقيقة والواقع. يقول أحد الإسلاميين مبرراً موقفه المعارض لفكرة التمثيل العام للشعب: (فمن ناحية تمثيل الأمة نجد أن أعضاء البرلمان لا يمثلون في الواقع إلا فئة قليلة من الناخبين، لأن نسبة لا يستهان بها من أصوات الناخبين لا تدخل في الحسبان وهم الذين امتنعوا عن المشاركة في العملية الانتخابية، وكذلك الذين أعطوا أصواتهم للمرشحين الذين لم يكتب لهم الفوز في الانتخابات بالإضافة إلى الأصوات الباطلة. أما من ناحية ممارسة شؤون السلطة داخل البرلمان فإنها تتمثل بدورها في أقلية بسيطة من عدد النواب، لأن اجتماعات مجلس النواب تعتبر صحيحة في الغالب إذا ما توافر حضور المطلقة لعدد الأعضاء (٥٠ + ١) والقرارات بدورها تصدر بالأغلبية المطلقة لعدد الحاضرين، وهذا يعني أن قرارات المجلس تصدر بموافقة ما لا يزيد على ربع عدد أعضائه، فأين هذا من خرافة التمثيل العام وأكذوبة تحكيم الأغلبية؟).[٢]

ويشير كاتب إسلامي آخر إلى دور وسائل الإعلام الغربية في صناعة الرأي العام وتوجيه الناخب باتجاه أطراف معينة تكون قد أنفقت الكثير من الأموال في الحملات الانتخابية، حيث

١- المصدر السابق/ ص ٢٤٤

٢- صلاح الصاوي / مصدر سابق/ ص ٢٠

يقول (فالشعب يفتقد - غالباً - حق الانتخاب الحر، ويخضع لتأثير وسائل الدعاية والإعلام الحزبية،والتي تسد -كما يقول آية الله الخامنئي- طرائق الانتخاب الواعي بوجوه الناس. هؤلاء المنتخَبون يمثلون - في أفضل الحالات- الأكثرية التي صوتت لهم في الانتخابات، وهذه الأكثرية هي في الواقع أقلية عددية قياساً بعدد أفراد الشعب، فغالباً ما تشترك فئة قليلة من الشعب في الانتخابات ممن يحق لهم التصويت. وسيُعد المنتخَبون هنا أقلية عددية منتخبة من قبل الأقلية العددية. وسيقوم هؤلاء -كما يقول بعض المفكرين السياسيين الغربيين- بممارسة دكتاتورية متميزة، تعرف بدكتاتورية الأكثرية أو طغيان الأكثرية،وهي في الواقع دكتاتورية الأقلية).[1]

٢- التعددية السياسية

يعارض بعض الإسلاميين وجود تعددية سياسية متمثلة بوجود أحزاب سياسية تمارس نشاطاتها في الساحة السياسية. وتنتمي هذه الأحزاب إلى مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية، إسلامية وقومية وعلمانية. وتقوم هذه الأحزاب بتسنم المناصب العليا في الدولة، وتقوم بتشكيل الحكومة حيث تتقاسم الحقائب الوزارية فيما بينها. (وخلال العملية الانتخابية يمكن لأي حزب أو جماعة الدخول في تحالف مع علمانيين أو ملحدين، ويمكن الحكومة في النظام الديمقراطي التقليدي أن تكون ائتلافية بين أحزاب من مختلف الاتجاهات الفكرية السياسية، ولا دخل للدين أو الأيديولوجيات في تشكيل الحكومة).[2]

يرى بعض الإسلاميين أن فكرة نظام التعدد الحزبي غير مقبولة لأن الدولة الإسلامية دولة عقائدية (أيديولوجية) لا تسمح بوجود أحزاب تقوم على أساس أيديولوجيات دنيوية. وكان هذا رأي الأخوان المسلمين، على أساس أن فكرة الأحزاب السياسية إنما هي فكرة بشرية دنيوية. (وكان حسن البنا -مؤسسة الجماعة- يؤكد على أن الإصلاح البرلماني الحقيقي سيحدث حتماً عندما يتم حل كافة الأحزاب السياسية القائمة، وأن النظام البرلماني الذي يقوم على أساس اللاحزبية هو الذي يتوافق مع النظام الإسلامي.[3]

ويرى إسلامي آخر بأن وجود التعددية السياسية وأحزاب سياسية يؤدي إلى (تقسيم البلاد وإشاعة الضغائن والأحقاد ينال من استقلال إرادة النواب ومن تمثيل النائب لمجموع الأمة، لما يؤدي إليه التزام الحزبي من إمضاء النائب لتوجهات الحزب وانحيازه لآرائه ولو تعارضت مع الصالح العام، بل لو تعارضت مع معتقداته الشخصية، بالإضافة إلى تأثر النائب برغبات

١- علي المؤمن / مصدر سابق / ص ١٢٠-١٢١

٢- علي المؤمن / مصدر سابق/ ص ١٢١

٣- حسن العلكيم/ مصدر سابق/ ص ٤٥

الناخبين طمعاً في إعادة انتخابه، الأمر الذي يجعله ممثلاً لدائرته ويعمل لصالحها دون الصالح العام).[1] ويمضي هذا الكاتب في إبراز الجوانب السلبية من التعددية السياسية حيث يشير إلى انقسام الشعب بين مؤيدين ومعارضين لهذا الحزب أو ذاك، وقد يخرج التنافس من دائرة الحوار والإقناع ويصل إلى العنف والإرهاب لإسكات الخصوم. ورغم تطرقه إلى بعض محاسن التعددية الحزبية لكنه يصل إلى نتيجة هي (أن التعددية السياسية وليدة الأنظمة النيابية التي تعد إحدى تطبيقات الديمقراطية العلمانية التي تدين بها المجتمعات الغربية، وجماع الأمر في الديمقراطية بجميع صورها وأشكالها هو نقل السيادة إلى الشعب، وأجلى وآكد مظاهر هذه السيادة هو الحق في التشريع المطلق الذي لا يتقيد بقانون لأن إرادته هي القانون).[2]

إن الإسلاميين المعارضين للتعددية السياسية يبررون هذا الموقف مستندين على مجموعة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع مثل:

- (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء) (الأنعام: ١٥٩)
- (ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) (الروم: ٣٢)
- (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) (آل عمران: ١٠٣)
- (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا) (الأنفال: ٤٦)

ويستنتج الكاتب بأن (الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد. واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين، وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب فقط،وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد على أنهم حزب الله، وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم، فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط هو حزب الله، أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين).[3]

إن فكرة الحزب السياسي الواحد يتبناها بعض الإسلاميين الذين يرون وجوب قيام (حزب سياسي واحد يسمى حزب الله يقوم بتنفيذ كافة السياسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويفترض أصحاب هذا الرأي أن هذا الحزب الواحد لن يواجه أية خصومة أو نزاع داخلي يهدد بانقسامه، كما يفترضون أنه لن تحدث صراعات أو نزاعات بين العمال وأرباب العمل، أو بين ملاك الأراضي والفلاحين أو بين الحكام والمحكومين، لأن الجميع يقر بالمبدأ المتفق عليه في هذا المجال، وهو وجوب الإلتزام بنظام الحزب الواحد الملتزم بتطبيق الشرع الإسلامي).[4]

١- صلاح الصاوي/ مصدر سابق/ ص ٢١

٢- صلاح الصاوي / مصدر سابق/ ص ٢٦

٣- صلاح الصاوي/ مصدر سابق/ ص ٤٢

٤- حسن العلكيم / مصدر سابق/ ص ٤٥

من جانب آخر يؤكد بعض الإسلاميين على أن (معقد الولاء والبراء هو الإسلام لا غير) أي أنه (لا يجوز أن يعقد الولاء والبراء على ما دون الكتاب والسنة، لما يؤدي إليه من التشرذم وتشقق الأمة، والحزب أما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمراً آخر غيره. فإن جعل الإسلام هو الأساس فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك. وإن جعل أساسها أمراً آخر غير الإسلام فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها).[1]

ويرى بعض الإسلاميين أن تأسيس الأحزاب السياسية هدفه التنافس على السلطة، وأن الإسلام ينهى عن طلب المرء الإمارة لنفسه، بل يجب أن يرشحه الآخرون لها. ويرى في هذا الصدد حديثاً منسوباً للرسول (ص) أنه قال: (إنّا لا نولّي هذا الأمر من سأله ولا من حرص عليه). كما يشير بعضهم إلى أسباب أخرى في معارضته للتعددية السياسية أشير إليها باختصار مثل:

١- النهي عن تزكية النفس والطعن في الآخرين.

٢- إن تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة هو ضد المعهود في فقه الإمامة العظمى.

٣- انعدام السوابق التاريخية لوجود أحزاب سياسية.

٤- فشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية.[2]

ويرفض حزب التحرير الإسلامي الحصانة القانونية الممنوحة لرئيس الدولة وأعضاء البرلمان لأن الإسلام لا يمنح أي فرد يحمل التابعية (جنسية الدولة الإسلامية) أية حصانة. ولا حصانة في الدولة الإسلامية سوى للرسل الذين يأتون من الخارج، أي ما يسمون بالبعثات الدبلوماسية.[3]

٣- شراء الأصوات

في فصل بعنوان (عقبات أمام الديمقراطية) كرسه السيد كاظم الحائري لتناول أهم العقبات القائمة بوجه الأنظمة الديمقراطية، يتحدث عن (عقبة شراء الأصوات) فيقول (وهي أمر ابتليت به كل المجتمعات التي ادعت تطبيق الشكل الديمقراطي في الحكم، حيث تقوم الأقلية التي تمتلك كل ما يتيح لها القدرة على احتكار أصوات الأكثرية لصالحها، وذلك بالتطميع المالي والوعود السياسية الخلابة والتمويه الإعلامي، وربما باستعمال النفوذ الروحي والتخويف وأمثال ذلك).[4]

١- صلاح الصاوي/ مصدر سابق/ ص ٤٤

٢- صلاح الصاوي / مصدر سابق/ ص ٤٢- ٤٨

٣- مجموعة كتاب (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية) / ج ٢ / ص ٥٨

٤- كاظم الحائري (أساس الحكومة الإسلامية) / ص ٣٠

٤- مصالح النواب الشخصية

إن النواب الذين تنتخبهم الأمة وتمنحهم حق تشريع القوانين ومراقبة أداء الحكومة والتصديق على الميزانية والتخصيصات المالية ومحاسبة الوزراء والمسؤولين الكبار، يتمتعون بنفوذ قوي، وصلاحيات كبيرة لممارسة واجباتهم. هذه المسؤوليات والامتيازات قد تؤدي بالبعض إلى استغلال نفوذه وسلطته من أجل خدمة مصالحه الشخصية في توسيع ثرائه وأمواله على حساب المصلحة العامة ومصالح الشعب. يقول الحائري: (ولعل هذه العقبة هي التي دعت الديمقراطيين إلى التركيز على مبدأ فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، أي يعطى حق التشريع لبعض النواب في حين يختار للتنفيذ أشخاص آخرون. وبذلك يعمل المجتمع على عدم جعل السلطة والقوة بيد النواب المشرعين ليستغلوها لمصالحهم التي اتسعت باتساع سلطاتهم ويشرعوا وفق مآربهم. ولنفس هذه العقبة أمكن تبرير فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية أيضاً).[١]

رابعاً: الممارسات الظالمة في البلدان الإسلامية

ينطلق بعض الإسلاميين في رفضهم للديمقراطية الغربية من خلال الربط بين الأنظمة الديمقراطية الغربية وبين التجارب السيئة للدول الغربية في البلدان الإسلامية. فهم بذلك يعتبرون أن الديمقراطية هي السبب في تلك الممارسات، فإن لم تمتنع عن محاسبة المتسببين بها، فإنها تسكت عنهم أو تبرر لهم ارتكاب تلك المظالم. وتعود أغلب تلك المظالم إلى عصر الاستعمار عندما كانت الدول الأوربية تستعمر العديد من الدول الإسلامية، لكن ما زال البعض يرى استمرارها ضد المسلمين والإسلام بصور شتى.

يتناول الشيخ باقر القرشي جانباً من النهب الإستعماري للشعوب الإسلامية فيقول: (إن السياسة الغربية متجهة نحو الاستعمار ومتعطشة إلى التسلط على الشعوب المستضعفة وابتزاز ثرواتها، والاستيلاء على ما تملكه من المواد الأولية لتصرف على مصالح شركاتها، ومصانعها. ويذكر قول تشرشل (ليس لبريطانيا صديق، إنما لها مصالح).[٢]

ويشير القرشي إلى نقض الدول الغربية لعهودها مع المسلمين كما حدث في احتلال بريطانيا لمصر عام ١٨٨٢ ورفضها الإنسحاب رغم وعد رئيس وزرائها تشمبرلن بذلك. ثم يتناول القرشي خداع الدول الاستعمارية الغربية للشعوب من خلال أساليب متنوعة حيث يقول: (إن السياسة الغربية التي تركزت على المكر والخداع لا تزال تغري الشعوب بوعودها الخلابة

١- الحائري/ مصدر سابق/ ص ٣٢-٣٣

٢- باقر شريف القرشي (النظام السياسي في الإسلام) / ص ٤٦

الكاذبة، وتمنيها بالأماني المزيفة، وذلك بتقديم المساعدات الدولارية المبهرجة، وهي لا تدفع لها دولاراً واحداً إلا وتأخذ عوضه العشرات والمئات، إنها تقدم المساعدات الفنية،ولكنها في الحقيقة والواقع إنما هي اختلاسات مغلفة. إن المساعدات المالية التي تقدمها الدول الكبرى سواء أكانت أميركا أم روسيا إلى الدول الإسلامية إنما الغرض منها جعل تلك الدول داخلة تحت مناطق نفوذها، فإنها لا تقدم المساعدات في سبيل الخير والإنسانية؟!! وإنما هي مناورات ظاهرة الغرض منها استعبادها للشعوب وجرّها تحت نفوذها).[1]

ويتناول الشيخ يوسف القرضاوي أهم العناصر البارزة للنظام الديمقراطي في البلدان الإسلامية وهي:

١- العلمانية التي وصل تأثيرها إلى مشايخ الأزهر عندما (أصدر شيخ أزهري هو علي عبد الرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي جرّد فيه الإسلام من سلطة الدولة. ويعلن -في جرأة- أن الإسلام لا يشترط للحكومة صورة من أي نوع. فلتكن(مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية)).[2]

٢- النزعة الوطنية التي اعتبرها من مخلفات الاستعمار الغربي في دنيا المسلمين، مشيراً إلى أن (التفكير الإسلامي، والحس الإسلامي، لا يعرفان الإقليمية ولا العنصرية بحال من الأحوال).[3]

٣- الإقتصاد، حيث قام الغرب بتثبيت أنظمة اقتصادية رأسمالية، وطارد القيم الأصلية للمجتمع، واستبدل بها النظام العلماني في التعليم، ونظريات الفقه الأوربي في التشريع، وقيم التبعية للغرب في التوجيه. وقد أدى ذلك إلى تمكين الأجانب من اغتصاب الثروة القومية، بمساعدة القوة العسكرية. وعلى الأخص مصادر الثروة المعدنية، والأراضي الزراعية الجيدة، والمرافق الحيوية العامة. وتسخير المسلمين في تنمية رؤوس الأموال الأجنبية، بدون مقابل، أو مقابل أجور زهيدة. واستنزاف الدخل القومي باحتكار التجارة الخارجية في المحاصيل الرئيسية والسلع المصنعة للإستهلاك الضروري. ورهن الأراضي والأملاك العقارية بالفائدة المركبة. وإقامة البنوك لتيسير الحوالات المالية، وإعادة نقل رؤوس الأموال إلى الخارج من فائض العائد الوفير، لخدمة البناء الأوربي على حساب إفقار الشعوب الإسلامية من ثرواتها الخاصة).[4]

١- المصدر السابق/ ص ٤٨

٢- القرضاوي (الحلول المستوردة) / ج ١ / ص ٥٧

٣- القرضاوي/ مصدر سابق/ ص ٥٩

٤- القرضاوي/ مصدر سابق/ ص ٦٥

١. ويشير الشيخ محمد باقر الناصري إلى التجارب السيئة للدول الديمقراطية في العالم الإسلامي، ويرى الديمقراطية ملازمة للإستعمار ودعم الظلم وازدواجية المواقف والمعايير، حيث يقول: (لم يستطع الغرب ولا المسيحية التخلص من عقدة الاستبداد وقهر الشعوب والأمم، رغم كل دعواهم بالتحرر والديمقراطية. والتمييز العنصري والديني خير شاهد على موقفهم السيئ من الديمقراطية،ومواقفهم المخجلة في دعم الاستبداد والظلم... ولم تشهد البشرية هدراً للديمقراطية بكافة صورها ومعانيها، مثل ما شهدته في الغرب تحت جبب القساوسة وأروقة الكنائس...وعليه فلا معنى لتكرار نسبة الديمقراطية للغرب أو للمسيحية، وهو ظلم للديمقراطية وإساءة إليها. ولعل هذه الدعاوى هي التي أساءت لسمعة الديمقراطية وتعقّد بعض الناس منها ونفرتهم من مجرد اسمها، كما نشاهد في فلسطين والجزائر ومصر والعراق (قبل سقوط صدام) والأجزاء الإسلامية الأخرى).[١]

٢. ويتناول الدكتور عبد الزهرة البندر طبيعة العلاقة غير المتكافئة بين الغرب والعالم الإسلامي، حيث يشير إلى الموقف الغربي المتأزم من الإسلام فيقول: (إن الغرب لا ينظر إلى الإسلام باعتباره طرفاً، وإنما غريماً ومنافساً، ومن هنا نشأت العقدة الدفينة التي تحملها الذهنية السياسية الغربية إزاء الإسلام، والمتمثلة بشعاره غير المعلن (إن الإسلام إذا لم تلغه يلغيك).[٢]

خامساً: وجود بدائل إسلامية للديمقراطية

ينطلق الإسلاميون الرافضون للديمقراطية في معرض ردهم لها من منطلق وجود بدائل إسلامية أصيلة قادرة على الحلول محل الخيارات غير الإسلامية ومنها الديمقراطية. كما أنها -كما يعتقدون- كافية لمعالجة مشاكل وقضايا الحكم والدولة والمؤسسات والبرلمان والتشريعات وغيرها.

١ - الخلافة

يعتقد كثير من المفكرين والأحزاب والجماعات الإسلامية بأن النظام الإسلامي الأفضل هو الخلافة. ويعتبرون الخلافة واجباً شرعياً يجب إقامته، التهاون فيه إثم كبير. يقول تقي الدين النبهاني، زعيم حزب التحرير، (الخلافة هي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وهي عينها الإمامة. فالإمامة والخلافة بمعنى واحد،وهي الشكل الذي وردت به الأحكام الشرعية لتكون عليه الدولة الإسلامية....

١ - ضياء الشكرجي (مثلث الإسلام والديمقراطية والعلمانية) / ص ٥٠

٢ - المصدر السابق / ص ٥٣

وإقامة خليفة فرض على المسلمين كافة في جميع أقطار العالم. والقيام به - كالقيام بأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين - وهو أمر محتم لا تخيير فيه ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من اكبر المعاصي، يعذب الله عليها أشد العذاب).[1]

ويعتبر أحد الكتاب الإسلاميين جميع المسلمين آثمين (حتى يقوم بأمرهم خليفة. فإذا قام سقطت الفريضة على الكافة كالجهاد وكالقضاء.... وفريضة الخلافة هذه يتفق عليها كافة الفرق الإسلامية. وقد حاولت فئات أو أفراد هالكة أو نافقة أن تقول "إن الفريضة هي إقامة الشريعة وإمضاء أحكام الشريعة. فإذا تواطأت الأمة الإسلامية على العدل وتنفيذ العدل إسلامياً فلا حاجة للإمام).[2]

ويستدلون على نظام الخلافة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والسوابق التاريخية واجتهادات الفقهاء، حيث تأسست العديد من الدول الإسلامية التي تتخذ نظام الخلافة نظاماً للحكم. ووضعوا أحكاماً وتفاصيل تتعلق بمجلس (أهل الحل والعقد) الذي يقوم باختيار الخليفة، ويسدي له النصح. كما اشترطوا شروطاً في الخليفة مثل الإسلام والذكورة والنسب القرشي[3]، والبلوغ والعدالة والعقل والحرية والقدرة.[4] وطور منظّرو الجماعات الإسلامية أطروحة الخلافة بشكل تتلائم والأوضاع السياسية الحالية، فاقترحوا تأسيس مجلس شورى، يجري انتخاب أعضائه من قبل الشعب، ليمثل السلطة التشريعية. كما اعترفوا بأهمية تشكيل الحكومة والوزارات.[5] كما بحثوا صلاحيات وسلطات الخليفة الذي يستمر بالحكم مدى الحياة إلا إذا أخل بالشروط المفترضة بالخليفة.

٢- الشورى

وهي نظرية جرى تطويرها تأثراً بالنظم السياسية الحديثة، حيث تقر وجود انتخابات برلمانية لتشكيل مجلس شورى، ثم يختار المجلس رئيساً للبلاد في النظام الجمهوري، أو الإقرار بالنظام الملكي القائم. ففي كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) قام الشيخ محمد حسين النائيني بالتأصيل الفقهي لدولة إسلامية تقوم على أهمية دور الأمة في نظام الحكم الإسلامي. ولم يجد ضيراً في القبول بنظام حكم ملكي، ودولة ذات دستور دائم ومجلس شورى يقوم بمراقبة أداء الملك أو الشاه، والحكومة، ويقر الميزانية السنوية، ويشرف على أداء الحكومة والوزارات، وسن القوانين

١- تقي الدين النبهاني (نظام الحكم في الإسلام) / ص ٣٢

٢- فهمي الشناوي (الفقه السياسي) / ص ١٧١

٣- المصدر السابق/ ص ١٧٦

٤- النبهاني/ مصدر سابق / ص ٥٠

٥- صلاح الصاوي (التعددية السياسية في الدولة الإسلامية) / ص ١٢٠

ومطابقتها بأحكام الشريعة. كما أقر بفصل السلطات الثلاث والمساواة بين المواطنين وضمان الحريات لجميع أفراد الشعب وتمثيل الأقليات الدينية في المجلس التشريعي.[1]

٣- ولاية الفقيه

وهي شكل آخر من أنظمة الحكم الإسلامي يختص بالشيعة حيث يرأس الدولة مجتهد فقيه جامع للشرائط ومتصدي للحكم. وقد قام الإمام الخميني بتطوير نظرية ولاية الفقيه في نهاية الستينيات أثناء إقامته في منفاه في النجف الأشرف، ثم نجح في تطبيقها عام ١٩٧٩ في إيران، بعد ثورة شعبية أطاحت بنظام الشاه. ويستمد الولي الفقيه شرعيته باعتباره نائباً عن الإمام المعصوم الغائب -المهدي (عج)- وله ما للإمام من صلاحيات وسلطات الولاية على أموال الناس وأنفسهم. فالفقيه يتمتع بالحاكمية التي كان الأئمة (ع) يتمتعون بها، عدا الاختلاف في الملكات الشخصية كالعصمة.

وكان أول من نادى بها هو المحقق الكركي (جامع المقاصد) و المحقق النراقي (عوائد الأيام)، والسيد بحر العلوم (بلغة الفقيه) من بعده. وآمن بها السيد محمد باقر الصدر الذي رأى (أن للمجتهد المطلق الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين) و (إذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين، ولا يُعذر في مخالفته حتى من يرى أن تلك المصلحة لا أهمية لها).[2]

ويستدل الفقهاء الشيعة المؤيدون لأطروحة ولاية الفقيه على مجموعة من الاستدلالات العقلية والنقلية. إذ يرون أن القرآن قد نزل بأحكام شرعية وعقوبات وجباية الزكاة والجهاد وغيرها، وكلها بحاجة إلى من يتولى أمر المسلمين لإقامة الحدود والفرائض وإقرار الحق والعدل. فلا بد من وجود حكومة إسلامية وحاكم مسلم مجتهد عارف بالشريعة كي يمكنه تطبيقها حسب ما نص عليه الشرع. من جانب آخر أن هذه الأحكام ليست مؤقتة أو مختصة بالنبي محمد (ص) لأن الصحابة أقاموها من بعده، وعلى ذلك استمر المسلمون قروناً طويلة. من جهة أخرى إن هذه الأحكام مخاطبٌ بها المسلمون في كل مكان وزمان، وعلى المسلمين في كل العصور الإلتزام بالصيام والصلاة والزكاة والحج وإقامة الحدود وجمع الفيء والضرائب وتوزيعها على مستحقيها.

ومن الأدلة النقلية يعتمدون مجموعة من الأحاديث والروايات الشريفة مثل:

- عن الإمام الحسين (ع): مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه.

١- صلاح عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي) / ص ٨٨-٨٩

٢- محمد باقر الصدر (الفتاوى الواضحة) / ص ١١٤ و ١١٦. وقد كتب السيد باقر الصدر أول دستور إسلامي للجمهورية الإسلامية.

- عن الإمام الصادق (ع): العلماء ورثة الأنبياء.
- عن أمير المؤمنين علي (ع): قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي.
- عن الإمام الصادق (ع): قال رسول الله (ص): الفقهاء أمناء الرسول ما لم يدخلوا في الدنيا.
- وعن الإمام الصادق (ع): الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك.
- وعن الإمام المهدي (عج): وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم.[1]

وقد طور الإيرانيون نظاماً خاصاً بهم هو نظام الجمهورية الإسلامية الذي يجمع بين الإمامة والشورى، حيث يجري اختيار المرشد الأعلى من قبل مجلس الخبراء المتكون من علماء وفقهاء منتخبين مباشرة من الشعب. يتكون هذا النظام من مجموعة من المؤسسات الدستورية هي:

- المرشد الأعلى أو الولي الفقيه، الذي يتمتع بصلاحيات واسعة (المادة ١١٠ من الدستور الإيراني).
- مجلس خبراء القيادة الذي ينتخب الولي الفقيه (المادة ١٠٨).
- رئيس الجمهورية، ينتخب مباشرة من الشعب (المادة ١١٤).
- مجلس الشورى الإسلامي، ونوابه منتخبون مباشرة من الشعب (المادة ٦٢).
- مجلس صيانة الدستور الذي يتولى تدقيق عدم مخالفة قوانين مجلس الشورى للشريعة والدستور الإيراني معاً (المادة ٩١).
- مجلس تشخيص مصلحة النظام الذي يتولى تحديد المصلحة العامة لإقرار قانون أو أحكاماً ثانوية مخالفة للأحكام الأولية للشريعة أو الدستور (المادة ١١٢).
- مجلس القضاء الأعلى (المادة ١٥٧).
- المحكمة العليا للبلاد (المادة ١٦١).
- الحكومة أو السلطة التنفيذية (المادة ١٣٤).

١ - محمد عطا المتوكل (المذهب السياسي في الإسلام)/ ص ٢٠٥-٢٠٦

الفصل السابع

الديمقراطية

بديل الاستبداد الديني

الفصل السابع

الديمقراطية بديل الاستبداد الديني

الإستبداد

هو حكم يستقل بالسلطة فيه فرد أو مجموعة من الأفراد دون خضوع لقانون أو نظام ودون أخذ رأي المحكومين. وهو نظام جرى استخدامه في جميع أنحاء العالم ولكن بمستويات معينة وفي أزمنة متفاوتة. فالاستبداد نزعة بشرية تقيدها القوانين وتضبطها سلطة الشعب.

الاستبداد في تراث المسلمين

عانت البلدان الإسلامية في تاريخها القديم والحديث والمعاصر من الاستبداد والحاكم المستبد. ففي التراث السياسي الإسلامي جرى تغييب دور الأمة في المشاركة السياسية إلا في فترات قصيرة جداً تمثلت بتجربة الرسول (ص) لمبدأ الشورى. واتجهت الخلافة بعده نحو الاستبداد حيث ظهرت بشكل واضح في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي قامت في عهده أكبر ثورة سياسية في صدر الإسلام، والتي أطاحت به، وجاءت بخليفة رابع هو الإمام علي (ع) الذي أجمعت على توليه الخلافة جميع أقاليم الدولة الإسلامية.

بعد مصرع الإمام علي (ع) وصعود معاوية ابن أبي سفيان إلى الخلافة، ترسخ الاستبداد حيث أصبح الحكم ملكياً وراثياً، وتم إقصاء مبدأ الشورى إلى الأبد، وجرى تهميش دور الأمة، وصار القمع والكبت هو لغة السلطة في مواجهة المعارضة السياسية. يصف الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) تلك المرحلة الأموية فيقول (لقد استبدوا عملاً، إذ قال خطيبهم عبد الملك بن مروان: من قال لي اتق الله ضربت عنقه. فتحولت الحكومة إلى استبدادية).[١]

لقد وصل انتفاخ الحاكم على حساب الأمة والقانون والشريعة مستوى فظيعاً، يعاونهم في ذلك مشايخ السوء. فقد أتى أربعون شيخاً إلى الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك بن مروان، فشهدوا له على أنه ليس على الخلفاء حساب ولا عذاب.[٢] واستهان الخليفة الوليد بن يزيد بالأمة حين اعتبر المسلمين ملكاً له، حيث أنشد قائلاً:

ونحن المالكون الناس قسراً نسومهم المذلة والنكالا

ونوردهم حياض الخسف ذلاً وما نألوهم إلاّ خبالا[٣]

١- محمد رشيد رضا / مختارات سياسية من مجلة المنار/ ص ٩٥، تقديم ودراسة وجيه كوثراني.

٢- جلال الدين السيوطي / تاريخ الخلفاء/ ص ٢٤٦

٣- أبو حنيفة الدينوري / الأخبار الطوال/ ص ٣٤٨

استمر الحاكم الإسلامي بالاستبداد في العصور اللاحقة فأخذ بعض الفقهاء المقربين من البلاط القبول بالأمر الواقع، والتنظير لانفراد الخليفة بالسلطة المطلقة دون محاسبة أو رقابة من الأمة. والبحث عن تبرير شرعي وفقهي لإقصاء الأمة عن دورها في عملية اختيار الخليفة. "ففي القرن الخامس الهجري قام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١م) بوضع أيديولوجيا للسلطة السياسية، حيث شرع مبدأ (أخذ السلطة بالشوكة) مع أن الإمامة عقد وبيعة. وأعطى للناس (إحياء علوم الدين) ليعودهم على الصبر والتوكل والرضا. فقد شرع الغزالي (إيديولوجيا السلطة) للحاكم، (وأيديولوجيا الطاعة) للناس".[١]

وهكذا جرى تسخير البيعة الإسلامية لتصبح مجرد أداء شكلي للنصوص الشرعية ولتولي السلطة. وباتت الأمة تؤتى بالإكراه والتهديد بالسيف لمصافحة الحاكم ومبايعته، سواء أتى للحكم بالإنقلاب العسكري أو الوراثة أو ولاية العهد، والتي اعتبرت أساليب "شرعية" لاستلام السلطة.

كما جرى إقصاء مبدأ الشورى كلياً عن الحياة السياسية. وأخذ الدور النظري لـ(أهل الحل والعقد) يتضاءل ليتجه نحو الفردية، حيث صار بعض الفقهاء لا يشترطون اجتماع أهل الحل والعقد في جميع الأمة، بل يكتفى بمن وجد فيهم الإمام. ثم بات بعض الفقهاء لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام كلهم بل يكتفى ببعضهم. وبلغ الأمر عند الفقيه الجبائي (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م) أن جعل الحد الأدنى خمسة من أهل الحل والعقد، ثم يزداد انكماشاً عند أبي الحسن الأشعري حيث يكتفي بالشخص الواحد. ويضمحل هذا الدور عند ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤م) حين يقرر أن عقد الإمامة يصح بواحد يبايع طالب الإمامة ولو لم يكن من أهل الحل والعقد.[٢]

وإمعاناً في ترسيخ الاستبداد وإقصاء الأمة، أخذ بعض الفقهاء يميلون إلى مبدأ التعيين والوصية من شخص إلى آخر. فقد جعله ابن حزم الأندلسي أفضل الوجوه وأصحها. كما جعله الغزالي أولى الوجوه، وقدّمه على أهل الحل والعقد. وكذلك الإيجي (ت ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥م) في (شرح المواقف) في باب الإمامة. وصار حق اختيار الخليفة القادم ينحصر في الخليفة (الحالي) فقط دون اعتبار لغيره سواء أكانوا أهل الحل والعقد أو غيرهم.[٣]

وصار أمر الحكم شأناً من شؤون الأسرة الحاكمة وبقرار من بيت الخليفة، حيث ينص الشيخ محمد الشربيني على أنه (لا يشترط في الاستخلاف رضا أهل الحل والعقد في حياة الإمام

---

١ - د. حسن حنفي في ندوة بتاريخ ٣٠/ ٥/ ١٩٩٧ في روتردام بهولندا.

٢- محمد مهدي شمس الدين / نظام الحكم والإدارة في الإسلام / ص ١٢١

٣- المصدر السابق / ص ١٢١

أو بعد موته إذا ظهر له واحد جاز بيعته من غير حضور غيره ولا مشاورة أحد. ويجوز العهد إلى الوالد والولد، كما يجوز إلى غيرهما).[1] ويرى الماوردي (ت ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨م) أنه (إذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعيَن له الاجتهاد في واحد نظر فيه: فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار).[2]

وبلغ الاستخفاف بالشعب حتى تولى الخلافة صبيان ومراهقون،[3] وتضاءل دور الشريعة الإسلامية حيث تولى السلطة مجرمون وفاسقون وشاذون جنسياً.[4]

وكان الخلفاء والسلاطين عموماً يمارسون سلطاتهم بشكل مستبد، لا يسمحون بالنقد والمعارضة، بل ويرفضون النصح والمشورة إذا كانت على غير أهوائهم. وكانوا يعاملون المعارضين السياسيين بالقتل والصلب والتعذيب والملاحقة وقطع الأرزاق عن عائلاتهم. ولا يتوانون عن قتل أقربائهم وإخوانهم إذا ما شعروا أنهم يهددونهم في العرش.

وإزاء هذا الحصار السياسي-الفقهي لم يكن أمام الأمة إلا الخروج في حركات مسلحة ضد الخلفاء أو ولاتهم في الأقاليم، مطالبين بالتغيير ورفع الظلم وإرسال العدالة الاجتماعية بين الناس وتحسين أوضاعهم المعيشية. وبقيت الحركات المسلحة والصراعات السياسية من معالم التاريخ الإسلامي، بعضها يحمل مطالب شعبية مشروعة، وقسم يمثل تطلعات قادة وأمراء لتولي السلطة وإن كانت تحمل شعارات تطالب بالعدل والإنصاف.

وهكذا صار الاستبداد جزءاً من التراث السياسي الإسلامي، والذي نظر إليه المتأخرون من الفقهاء والمفكرين بقداسة دون تمحيص، فاعتبروا ما دوّنه فقهاء العصر الأموي والعباسي والعصور اللاحقة بأنه جزء من الشريعة الإسلامية. فلم يميزوا بين النصوص الشرعية المقدسة المتمثلة بالقرآن والسنة الصحيحة، وبين اجتهادات الفقهاء وممارسات الخلفاء، فاعتبروا الجميع نصاً إسلامياً لا يجوز نقده أو خدشه رغم تباين الظروف والأحداث. فالشيخ تقي الدين النبهاني

١- شمس الدين / مصدر سابق / ص ١٢٢، نقلاً عن محمد الشربيني / مغني المحتاج/ ج ٤/ ص ١٣١

٢- أبو الحسن الماوردي / الأحكام السلطانية والولايات الدينية / ص ١١

٣- يذكر جلال الدين السيوطي في كتابه (تاريخ الخلفاء) ما نصه: تولى المعتز بالله بن المتوكل بن الرشيد سنة ٢٥٢ هـ وله من العمر ١٩ عاما) (ص ٣٥٩). وتولى المقتدر بالله الخلافة سنة ٢٨٢ هـ وله ثلاث عشرة سنة (ص٣٧٨). وتولى المستظهر بالله سنة ٤٧٠ هـ وله ست عشرة سنة (ص٤٢٦). وتولى الأمر بأحكام الله الفاطمي الخلافة سنة ٤٩٥ هـ وله خمس سنوات (ص٥٢٤).

٤- أورد السيوطي في (تاريخ الخلفاء) أن يزيد بن معاوية كان ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات ويشرب الخمر ويدع الصلاة (ص٢٠٩). وكان الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي فاسقاً، شريباً للخمر، منهكاً حرمات الله، أراد الحج ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة، فمقته الناس لفسقه. ولما حوصر قال له الناس: ما ننقم عليك في أنفسنا، ولكن ننقم عليك انتهاك ما حرم الله، وشرب الخمر، ونكاح أمهات أولاد أبيك، واستخفافك بأمر الله. ولما قتل، وجيء برأسه إلى يزيد الناقص نصبه على رمح. فنظر إليه أخوه سليمان بن يزيد فقال: بعداً له! أشهد أنه كان شروباً للخمر، ماجناً، فاسقاً، وقد راودني عن نفسي. وقال الذهبي: لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة، بل اشتهر بالخمر والتلوط (ص ٢٥٠-٢٥١).

(رحمه الله)، مؤسس حزب التحرير، وهو من العلماء المعاصرين يرى أن خمسة أشخاص يكفون لتعيين رئيس الدولة، وإن سكوت الأمة دليل على رضاها دون بذل أي جهد للتحقق من هذا الرضا أو أن السكوت بسبب الخوف من قمع السلطة.[1]

سلطات الحاكم في الدولة الإسلامية

تكاد النظريات الإسلامية تجمع على تمتع الحاكم أو الإمام في الدولة الإسلامية بسلطات وصلاحيات واسعة جداً. وقد تختلف في الأسس والمبررات الشرعية التي يستمد منها الحاكم سلطاته وصلاحياته، لكنها تتفق في النتيجة بأن منصبه يتصف بصبغة دينية مقدسة،وبالتالي فهو كيان مقدس باعتباره الامتداد الطبيعي أو العقائدي للنبوة، سواء كان إماماً حسب الأطروحة الشيعية أو خليفة رسول الله حسب الأطروحة السنية.

أولاً: الأطروحة الشيعية

هناك عدة نظريات شيعية حول مسألة الحكم مثل الملكية الدستورية التي أسس لها الشيخ محمد حسين النائيني، ونظرية الشورى التي نظّر لها السيد محمد باقر الصدر ثم تحول عنها، ونظرية الجمهورية الإسلامية، ولكن الأشهر في الوقت المعاصر هي نظرية ولاية الفقيه التي اعتمدها الإمام الخميني (١٩٠٢-١٩٨٩) لتأسيس أول دولة إسلامية في العصر الحديث.

إن جذور ولاية الفقيه تمتد إلى نظرية التفويض الإلهي- مع بعض القيود-. كما أنها تعتمد على رواية وردت عن الإمام المهدي الغائب (ع) تقول: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم). يعلق الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، من فقهاء إيران المعاصرين، على هذه الرواية فيقول: وطبقاً لهذا الحديث، فرواة أحاديث الأئمة والعلماء بفقه أهل البيت وأحكام الله قد عينهم الإمام الحجة المنتظر سلام الله عليه نواباً له، واعتبر حكمهم وقضاءهم حكم إمام الزمان (ع).[2]

في هذه الأطروحة الشيعية لتأسيس الدولة الإسلامية يقول الإمام الخميني الراحل عن الفقيه الحاكم بأنه:

(حجة الإمام الذي عينه الله للقيام بأمور المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين، يجب إنفاذها ولا يسمح بالتخلف عنها... فالفقهاء اليوم حجة على الناس كما كان الرسول (ص) حجة الله عليهم، وكل ما كان يناط بالنبي (ص) فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم. فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات، وإليهم قد فوضت الحكومة وولاية الناس وسياستهم

١- محمد تقي النبهاني / نظام الحكم في الإسلام/ ص ٦٠

٢- مصباح اليزدي / الحكومة الإسلامية / ص ١٣٢

والجباية والإنفاق. وكل من يتخلف عن طاعته، فإن الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك).[1]

إن هذا النص الخطير لسلطات الفقيه يتضمن:

١-أن أفعال الفقيه وأقواله حجة على الناس لا يجوز مناقشته أو مراجعته.

٢- على الناس السمع والطاعة فلا يجوز نقد الفقيه أو معارضته لأن ذلك غير مسموح به. وهو بكلمة أخرى يعرض نفسه للعقوبة كل من تسوّل له نفسه بمعارضة الفقيه.

٣- أن الفقيه يحتل مكانة مقدسة فهو مثل الرسول (ص) حجة على الناس.

٤-إن صلاحيات الفقيه لا تقل عن صلاحيات الرسول (ص) والأئمة المعصومين (ع).

٥- إن الفقهاء هم المرجع الوحيد الذي يجب على الناس مراجعته في جميع أمورهم. فهو المتحكم في جميع شؤونهم وليس غيره.

٦- على الناس أن يبحثوا عن حلول مشاكلهم ومعضلاتهم عند الفقهاء دون غيرهم.

٧- إن صلاحيات الفقهاء تشمل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مثل تشكيل الحكومة والقضاء والإشراف على السياسة العامة للدولة وتحديد ميزانية الدولة وفرض الضرائب وتعيين أوجه الإنفاق وغيرها.

٨- كل من يخالف الفقيه فقد ارتكب إثماً يستوجب العقاب الإلهي.

فهل يوجد نص يمنح الحاكم أو الفقيه في الأطروحة الشيعية صلاحيات أوسع من هذه؟ وهل يمكن الإدعاء بأن ولاية الفقيه لا تهيئ الظروف والأجواء لخلق حاكم مستبد يمارس صلاحياته وسلطاته بلا منازع أو مناقشة أو معارضة؟ وهل يمكن إلاّ القول بأن ولاية الفقيه نظرية تعتمد الحق الإلهي وتتبنى تأسيس دولة ثيوقراطية؟

الجدير بالذكر أن ليس جميع فقهاء الشيعة يرون أطروحة ولاية الفقيه بالشكل الذي عرضه الخميني، ولكن هناك من كبار الفقهاء من يؤيده في صلاحيات الفقيه وسعة سلطته. يقول المحقق الكركي (ت ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م) في كتابه (جامع المقاصد): اتفق أصحابنا على أن للفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى (ع) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل.[2] ويتناول الشيخ مرتضى الأنصاري في كتابه (المكاسب) صلاحيات الفقيه الواسعة فيقول: للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة: أحدها الإفتاء، والثاني الحكومة أي القضاء، والثالث التصرف في الأموال والأنفس.[3] إذن جميع سلطات الدولة وشؤون المجتمع بيد الفقيه. ويقول الشهيد السيد محمد باقر الصدر: وإذا أمر

١- روح الله الخميني / الحكومة الإسلامية/ ص ٨٠

٢- محمد عطا المتوكل/ المذهب السياسي في الإسلام / ص ٢٠٤

٣- مرتضى الأنصاري / المكاسب / ج ١ / ص ١٥٣

الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين ولا يعذر في مخالفته حتى من يرى أن تلك المصلحة لا أهمية لها.[1]

إن التجربة العملية لأطروحة ولاية الفقيه تتجسد في الجمهورية الإسلامية التي أسسها الإمام الخميني عام ١٩٧٩. إن الدستور الإيراني يمنح الفقيه القائد صلاحيات واسعة حيث تنص المادة (١١٠) على ما يأتي:

وظائف القائد وصلاحياته:

١- تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية إيران الإسلامية بعد التشاور مع (مجمع تشخيص مصلحة النظام).

٢- الإشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام.

٣- إصدار الأمر بالاستفتاء العام.

٤- القيادة العامة للقوات المسلحة.

٥- إعلان الحرب والسلام والنفير العام.

٦- نصب وعزل وقبول استقالة كل من:

أ- فقهاء مجلس صيانة الدستور (مجلس تشريعي)

ب- أعلى مسؤول في السلطة القضائية.

ج- رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في جمهورية إيران الإسلامية (الإعلام)

د- رئيس أركان القيادة المشتركة (جيش)

هـ- القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية (جيش)

و- القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي (جيش وشرطة)

٧- حل الاختلافات وتنظيم العلائق بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)

٨- حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال (مجمع تشخيص مصلحة النظام).

٩- إمضاء حكم وتنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب.

١٠- عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية، أو بعد تصويت مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية.

١١- العفو والتخفيف عن عقوبات المحكوم عليهم في إطار الموازين الإسلامية بعد اقتراح رئيس السلطة القضائية.

---

١ - محمد باقر الصدر / الفتاوى الواضحة / ص ١١٤

ثانياً: الأطروحة السنية

أما الأطروحة السنية التي تعتمدها الأحزاب الإسلامية التقليدية والكثير من المفكرين والفقهاء السنة فهي تؤمن بتمتع الخليفة الذي يرأس الدولة الإسلامية بنفوذ كبير وصلاحيات مطلقة. يقول الدكتور علي الخربوطلي:

(الخليفة هو الرئيس الأعلى للدين والدولة، فيتولى شؤون الإمامة الكبرى، وهي الصلاة والقضاء والجهاد والحسبة، له الهيمنة على كل صغيرة وكبيرة، وله الحق في عقد المعاهدات وإعلان الحروب، وله أن يولّي من يشاء، ويعزل من يشاء، وله أن يتصرف في أقدار المسلمين حيث بايعوه على أن يسلموا النظر في أمورهم وأمر المسلمين، لا ينازعونه في شيء من ذلك ويطيعونه فيما يكلفهم به من الأمر إلا أمراً ضد أحكام الدين....

وللخليفة الحق في الاستشارة، وعلى من طلبت منه المشورة أن يشير، وللخليفة آلا يأخذ بما يشار به عليه. ومن حق الخليفة أن ينفرد برأيه ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضونه فكرته. وليس هذا بظلم أو تعسف أو خيانة، ولكن الخيانة الكبرى والجريمة التي لا تغتفر هي أن ينفذ الحاكم رأياً يختلف مع رأيه هو).[1]

إن هذا النص يؤسس للإستبداد ويخلق الحاكم المستبد، حيث يتضمن:

١- الخليفة هو الفرد المهيمن على كل شؤون الدولة والمجتمع وكل صغيرة وكبيرة، على حد تعبير النص.

٢- للخليفة حق عقد المعاهدات مع الدول الأخرى وإعلان الحروب ضد الدول والشعوب، وكل ما يتعلق بالسياسة الخارجية.

٣- للخليفة حق الإشراف على السياسة الداخلية والتدخل في شؤون الوزارات لأن من صلاحياته تعيين من يشاء وعزل من يشاء بلا معارض أو مناقشة من قبل أية مؤسسة حكومية أو دستورية.

٤- للخليفة الحق في التصرف بشؤون الناس ومصائرهم وأقدارهم لأنهم بايعوه على السمع والطاعة بلا معارضة.

٥- في جميع شؤون الدولة، من حق الخليفة أن ينفرد برأيه لوحده حتى لو كانت كل الأمة والمؤسسات الحكومية والشخصيات العلمية والفكرية والدينية تقف ضد رأيه.

٦- الغريب أن النص يرى بأن كل هذه الصلاحيات والاستبداد ليست بخيانة بل أن الخيانة هو أن لا يمضي باستبداده وينفذ رأيه، بل لأنه يغيّر رأيه وينفذ رأي غيره، حتى لو كان في ذلك مصلحة للدولة والأمة.

---

١ - علي حسني الخربوطلي / الإسلام والخلافة/ ص ٤٤

وأما التجربة العملية لهذه الأطروحة فتتمثل في نظام طالبان الذي تأسس في أفغانستان، حيث شكلت إمارة أفغانستان الإسلامية والتي رأسها الملا عمر ومجموعة من المشايخ المتعصبين والمتخلفين. لقد مارست سلطة طالبان خلال عمرها القصير (١٩٩٤-٢٠٠١) جميع صنوف القهر والكبت والحرمان والملاحقة وإعدام الخصوم والنساء علانية، ومنعهن من العمل والحصول على رزقهن حتى في الطب والتعليم. كما منعت جميع النشاطات الثقافية والفكرية وهدمت الآثار وفرضت على البوذيين ارتداء لباس معين لتمييزهم عن المسلمين.

وفي السعودية التي تتبنى النظام الإسلامي من حيث تطبيق الحدود الجزائية على المجرمين كقطع اليد والذبح بالسيف والجلد وفقاً العين وغيرها، فإن المرأة تمنع من تولي مناصب حكومية عليا أو قيادة السيارة، أو نزع الحجاب في الأماكن العامة. ولا يوجد في السعودية دستور ولا برلمان ولا أحزاب سياسية ولا انتخابات. وبعد التغييرات السياسية اثر أحداث أيلول ٢٠٠١ في أمريكا، قامت السعودية عام ٢٠٠٥ بإجراء انتخابات لتشكيل مجالس بلدية. علماً بأن هناك مجلس شورى يجري تعيينه من قبل الملك، وليس للمجلس سلطات تشريعية بل استشارية، ويمكنه عرض مشاريع قوانين عادية على الحكومة والملك. كما وجدت تجارب إسلامية فاشلة في السودان والباكستان.

الاستبداد الديني والاستبداد السياسي

تناول الشيخ محمد حسين النائيني (١٨٦٠-١٩٣٦) في كتابه الشهير (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الصادر عام ١٩٠٩ مصطلح (الاستبداد الديني) حيث أشار إلى الدين في الدولة والمجتمع وصعوبة مواجهة تأثيره في الاستبداد، واعتبر أن (قطع شجرة الاستبداد الخبيثة، والخلاص من هذه العبودية الخسيسة، أسهل منه في الجانب السياسي منه في الجانب الديني. فالخلاص من الاستعباد السياسي قابل للتحقق، إذا التفت الشعب إلى حقيقة حاله وتنبه إلى إمكانية التحرر من قيوده. وعلى العكس فإن التخلص من الاستبداد الديني أشد صعوبة، بالنظر إلى فاعلية السيطرة على القلوب، فإذا كان سنداً وحافظاً للاستبداد السياسي، فإن الخلاص من قهر الطواغيت يصبح هو الآخر، شديد الصعوبة، إذ أنه لا يتحقق قبل الخلاص من الاستبداد الديني).[١] ودعا النائيني إلى مساواة الحاكم مع أفراد الشعب في الحقوق والأحكام والعقوبات. كما انتقد بشدة علماء الدين الذين (أخذوا في استغلال المحذورات الشرعية لتشويه صورة العدل والمساواة) بشكل فظيع عندما تعسفوا في تأويل النصوص فعارضوا الحرية لأنها بزعمهم تعني المطالبة بحرية الإلحاد، والمساواة في الحقوق والواجبات تعني مساواة المسلمين بغير المسلمين في أبواب

١ - محمد حسين النائيني / تنبيه الأمة وتنزيه الملة/ ص ٢٦٨-٢٦٩ (ملحق في كتاب (ضد الاستبداد) لتوفيق السيف).

الزواج والتوارث والقصاص والديات،[1] أو المساواة بين الرجال والنساء، والعاقل والمجنون. وكل هذا الكلام باطل من أساسه. كما انتقد النائيني مغالطات رجال الاستبداد الديني، كما يسميهم، الذين يدعون بأن إقرار الدستور يعني قبول تشريع ثان مواز للشريعة الإسلامية، وأن الدستور بدعة ومعارضة للإسلام، والالتزام بالدستور - بدون مجوز شرعي- هو بدعة ثانية، والمحاسبة على مخالفته بدعة ثالثة.[2]

وكان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) فقد خصص فصلاً بعنوان (الإسلام والاستبداد) في كتابه الشهير (طبائع الاستبداد). اعتبر الكواكبي أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني.[3] ويرى الكواكبي إن (إصلاح الدين أسهل وأقوى وأقرب طريق للإصلاح السياسي). واستدل على رأيه بأن حكماء اليونان قد أقنعوا ملوكهم المستبدين بقبول الاشتراك في السياسة بإحيائهم عقيدة الاشتراك في الألوهية التي أخذوها عن الآشوريين. واستنتج بأن هذه هي الوسيلة العظمى التي مكنت اليونان من إقامة جمهوريات أثينا واسبارطة.[4]

انتقد الكواكبي الفقهاء المداهنين للسلطة الذين اعتبروا الأكل ماشياً في الأسواق من أسباب سقوط العدالة وعدم قبول شهادة مرتكبها، (لكن شيطان الاستبداد أنساهم أن يفسّقوا الأمراء الظالمين فيردوا شهاداتهم). ثم يتساءل: من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدّوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين؟[5]

١- المصدر السابق/ ص ٢٧٤-٢٧٦

٢- المصدر السابق/ ص٣١١

٣- عبد الرحمن الكواكبي / طبائع الاستبداد / ص ٣١

٤- المصدر السابق / ص ٣٤-٣٥

٥- المصدر السابق / ص ٣٩

خاتمة

إن الأطروحات الإسلامية بحاجة إلى تطوير أفكار جديدة تعتمد صياغة مبادئ تحترم حرية المواطن وحقوقه، وتمنحه دوراً كبيراً في اختيار من يحكمه سواء من خلال البرلمان أو مجلس شورى، و اختيار رئيس الدولة وشكل الحكم. إن التحديات التي تواجهها الأطروحات السياسية الإسلامية فيما يتعلق بنظام الحكم ومؤسسات الدولة وحركة المجتمع، تجعلها تسير باتجاه تطوير نظرية الخلافة أو ولاية الفقيه وغيرها.

إن تطور الحركات الإسلامية العراقية التي أخذت تؤمن بالعملية الديمقراطية وتقبل بصناديق الاقتراع أساساً لتولي السلطة في مجتمع متعدد الاتجاهات والأيديولوجيات، تجعل الباحث جديراً بتقدير هذا التطور. كما أن عدم إصرار هذه الأحزاب الإسلامية على الدولة الإسلامية أو الدينية جعلها تتقبل أفكاراً مرنة متكيفة مع الواقع، بعيداً عن التنظير الأجوف والجمود والتحجر خلف النصوص المجردة والتجارب الفاشلة.

إن التجارب الفاشلة للأطروحات الإسلامية والنظريات الطوباوية التي تتحدث عن دولة العدل والمساواة والرفاه، لم تعد قادر على الصمود والبقاء أمام محك الواقع ومشاكله وصعوباته، والعجز أمام مسائل التنمية والتقدم والخدمات والحريات والحقوق. لذلك لا بد من مراجعة الخطاب الإسلامي والابتعاد عن الشعارات الرنانة التي تنادي بالإسلام هو الحل، بلا خطط ولا مشاريع ولا إحصاء، ولا معطيات اقتصادية ومالية وبشرية.

إن الديمقراطية المتكيفة مع ثقافة المجتمع وهويته تمثل أفضل حل للتخلص من الطغيان والاستبداد السياسي الذي ترافق مع أنظمة الحكم في البلدان الإسلامية. فلكل بلد خلفيته التاريخية والسياسية والاجتماعية، ولابد من الأخذ بهذه الخلفيات بنظر الاعتبار بشرط أن لا تكون مانعاً من منح الحريات السياسية وحرية التعبير والتعددية السياسية وتداول السلطة سلمياً من خلال صناديق الانتخابات، وضمان حقوق الإنسان والمرأة والأقليات، ووجود مؤسسات دستورية كالبرلمان والمحكمة العليا وسيادة القانون.

إن الدستور العراقي الجديد يمثل نضجاً وتطوراً في فكر الإسلاميين الذين رضوا باللعبة الديمقراطية وصوتوا له، وفي فكر الأمريكان الذين قبلوا بدور كبير للإسلام في الدولة والمجتمع والتشريعات والقوانين، بعد أن كانوا يصرّون على إقصاء الإسلام من لعب أي دور في الدولة والمجتمع.

الفصل الثامن

الديمقراطية والسلام وحقوق الأقليات

الفصل الثامن

الديمقراطية والإسلام وحقوق الأقليات

الأقلية هي مجموعة من سكان أقليم أو دولة تختلف عن الأغلبية في الانتماء الإثني أو القومي أو الديني أو المذهبي. وقد وجدت الأقليات منذ القدم بين أكثر الشعوب والأمم، لكنها في الغالب كانت تعاني من هيمنة وظلم الأكثرية بسبب عدم وجود ضمانات أو ضوابط تحميها من بطش الأغلبية. ويعود منشأ الأقلية في الدولة إلى أسباب منها:

١- وجود مجموعات سكانية تعيش إلى جانب بعضها البعض في منطقة واحدة، وتختلف في انتماءاتها القومية أو الدينية أو المذهبية عند تأسيس الدولة، حيث يجري ضم هذه المجموعات في كيان سياسي واحد، تصبح فيه بعض الجماعات أقليات مقارنة بالأغلبية المختلفة عنها، مثلاً العراق (سنة وشيعة وصابئة ومسيحيين، وعرب وأكراد وتركمان وكلدوآشوريين)، وإيران (أغلبية شيعية وأقليات سنية، وقوميات فارسية وتركية كبيرة وأخرى صغيرة كالكردية والعربية والتركمانية والبلوشية. وأقليات يهودية وأرمنية وزرادشتية)، ومصر (مسلمون وأقباط)، ولبنان (عرب ودروز وماروتيين، وسنة وشيعة ومسيحيين وأرمن..)، وفي العديد من الدول الأفريقية والآسيوية والأوربية.

٢- قيام دولة بضم أو احتلال إقليم مجاور كما جرى لعرب الإسكندرونة في تركيا، وعرب المحمرة في إيران، ودروز الجولان في إسرائيل، والبوسنة التي ضمت إلى النمسا، أو إقليم كوسوفو من قبل يوغسلافيا.

٣- انسحاب الدولة المحتلة عن الإقليم لتترك أقليات تختلف عن السكان الأصليين، كما حدث في الهند حيث وجدت الأقلية المسلمة، أو الأقليات التركية في بلغاريا وألبانيا واليونان.

٤- تحول مجموعة من أهل البلاد الأصليين إلى دين آخر مما يحولهم إلى أقلية دينية، كما حدث في الفلبين والصين وكمبوديا وتايلند ولاوس وغيرها حيث اعتنقت مجموعات سكانية الإسلام.

٥- هجرة مجموعات سكانية من بلدها الأصلي إلى بلد آخر طلباً للرزق والعمل أو بحث عن ملاذ آمن. كما هو الحال في الأقليات المسلمة في أوربا الغربية وأمريكا وكندا وأستراليا وبلدان أميركا اللاتينية.

حماية الأقليات

يعود دخول مبدأ حماية الأقليات إلى القرن الثامن عشر عندما بدأت الدول الأوربية بفرض حمايتها على الأقليات المسيحية في أراضي الدولة العثمانية. فقد تضمنت معاهدة (كوجوك كاينارجا) الموقعة عام ١٧٧٤ بين روسيا والدولة العثمانية حقاً للروس يسمح ببناء كنيسة أرثوذكسية في حي بيكلو Beyoglu الذي يسكنه الأجانب في اسطنبول، ويضمن حمايتها وحق تعيين ممثلين فيها. واعتبرت روسيا ذلك الامتياز المحدود حقاً يمنحها صلاحية حماية كل المسيحيين الأرثوذكسيين في أنحاء الإمبراطورية العثمانية، وحق التدخل إذا ما رأت ما يهدد أوضاعهم، وأن تستشير الدولة العثمانية الروس فيما يتعلق بأية إجراءات تخص الأقلية الأرثوذكسية.[١]

وأعلنت فرنسا عن رغبتها في ممارسة حق مشابه تجاه الأقلية المسيحية الكاثوليكية في الإمبراطورية العثمانية (المارونيين في لبنان). وطالبت بريطانيا بادعاء مماثل في حقها بحماية الدروز في لبنان واليهود في فلسطين.

استغل القناصل الأوربيون ضعف البلدان الإسلامية وأخذوا يطلبون المزيد من شهادات (البراتلي) للرعايا العثمانيين من الأقليات الدينية. وبلغ الأمر ببعض القناصل أن يطلب آلافاً من هذه الشهادات سنوياً، حتى القرن التاسع عشر، مما شكل منحى جديداً في تغيير الجنسية العثمانية، حيث أصبح المواطنون غير المسلمين يتمتعون بحقوق وامتيازات أكبر من مواطنيهم المسلمين في نفس البلد. ورغم السلبيات التي رافقت ممارسة حماية الأقليات في الدولة العثمانية، لكن هذه الحماية أدت إلى تغيير جوهري في وضعية الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي. ففي عام ١٨٣٩ أصدر السلطان عبد المجيد مرسوماً سلطانياً (خطي شريف) في قصر كلهان، تضمن إعلان مبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، مما يعني إلغاء الوضع الشرعي التقليدي لغير المسلمين على اعتبار أنهم أهل ذمة. وتم تأكيد ما ورد في المرسوم بقرار سلطاني آخر عام ١٨٥٦ حين أصدر السلطان مرسوماً آخر (خطي همايون) الذي منح المساواة التامة والحرية الدينية الكاملة للرعايا المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية.[٢]

الأقليات في الأنظمة الديمقراطية

شهدت الدول الغربية وجود أقليات قومية ودينية ومذهبية، تعرضت إلى اضطهاد وقمع بدءً بمحاكم التفتيش الاسبانية التي كانت تلاحق كل من يعتقد بآراء وعقائد لا ترضى عنها

١- صلاح عبد الرزاق (العالم الإسلامي والغرب) / ص ٢٢٠

٢- المصدر السابق / ص ٢٢٢

الكنيسة. وقد عانى المسلمون في اسبانيا في القرن السابع عشر وما بعده من اعتقال وقتل وحرق واغتصاب. كما عانت الأقلية اليهودية في القرنين الثامن والتاسع عشر من اضطهاد الكنيسة والدولة. أما الأقليات القومية فبقيت تعاني من اضطهاد منظم جعلها تشهر السلاح للدفاع عن مطالبها القومية والثقافية والمذهبية، مثلاً جماعة الباسك في أسبانيا، والأيرلنديين الكاثوليك في أيرلندا الشمالية ضد الهيمنة البريطانية الإنجليكانية.

لا يمكن للأقليات العيش بسلام في أي بلد دون وجود قوانين تضمن حمايتها وحرياتها الدينية والثقافية ومساواتها مع الأكثرية في التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية. وقد وجدت هذه الضمانات طريقها إلى الدساتير الغربية منذ وقت مبكر، وقبل نشوء فكرة حقوق الإنسان المواثيق الدولية. فقد أصدر البريطانيون وثيقة الماغنا كارتا (العهد العظيم) Magna Carta عام ١٢١٥، التي اشتملت على ثلاث وستين مادة، تضمن حقوق وحريات الإقطاعيين والكنيسة والتجار وحتى الأجانب منهم، وبالتزام النزاهة والعدالة في الإدارة والقضاء. وعلى ضمان الحرية الشخصية لكل فرد من أفراد الشعب، مهما اختلفت طبقته وتباينت درجته في المجتمع. وقد أكدت المادة (٣٩) على ما يأتي:

((لا يجوز القبض على أي شخص حر أو اعتقاله، أو نزع ممتلكاته أو حرمانه أو إبعاده أو إنزال الضرر به بأية طريقة كانت. كما لا يجوز اتخاذ أية إجراءات ضد المواطن إلا بواسطة أحكام قانونية تصدر عمن هم من طبقة مماثلة لطبقته، وبمقتضى قوانين البلاد)). وتأكيداً لما ورد أعلاه نصت المادة (٤٠) على لسان الملك ((لن نمنع أحداً من الوصول إلى حقه بطريقة عادلة، ولن نعرقل ذلك أو نساوم عليه)). ومن أجل تنفيذ ما ورد في الوثيقة فقد نصت المادة (٢٥) على تأليف لجنة مكونة من خمسة وعشرين بارونا، تختص بمراقبة تنفيذ أحكام الوثيقة. ومن حق اللجنة إعلان الثورة والقتال ضد الملكية إذ اضطرت إلى ذلك.[١] وفي عام ١٦٨٩ تم وضع سند الحقوق Bill of Rights الذي قلص من حرية الملك ومنعه من التصرف دون العودة إلى البرلمان. إذ منعت الوثيقة الملك من تعليق مفعول القوانين أو فرض أية ضريبة كانت، أو إنشاء محاكم دون موافقة البرلمان. كما تم ضمان الحريات الشخصية وحق المواطنين في تقديم العرائض.

وأصدر الأميركيون الدستور عام ١٧٧٦ الذي يعتبرونه الأساس لحقوق الإنسان. وأصدر الفرنسيون وثيقة (حقوق الإنسان والمواطن) بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ويعتبرونها الانطلاقة الأولى لمبادئ حقوق الإنسان.

وتضمن الدستور الهولندي الصادر عام ١٨١٤ مواد تضمن حقوق وحريات جميع من

١- مجيد حميد العنبكي (الدستور البريطاني) / ص ١٦

يوجد على الأراضي الهولندية، وليس المواطنين الهولنديين فحسب. فقد نصت المادة الأولى على أنه: ((يُعامل كافة الموجودين في هولندا بالتساوي، ويمنع التمييز العنصري بسبب الدين أو المعتقد أو الميول السياسية أو العرق أو الجنس أو أية خلفية أخرى)).

وتنص المادة السادسة على أنه ((لكل شخص الحق في ممارسة شعائره الدينية أو معتقداته بحرية، كفرد أو ضمن جماعة. ويتحمل كل شخص مسؤولية ذلك طبقاً للقانون)). وتضمن المادة السابعة حرية التعبير بكل أشكاله حيث تنص على أنه ((لا يحتاج أي شخص رخصة للتعبير عن أفكاره ومشاعره)). وتضمن المواد (٨-١٣) حقوق الاجتماع والتظاهر وحرمة حياته الشخصية ومنزله وسرية مراسلاته وتأسيس الجمعيات والأحزاب.

وتنطبق هذه المفاهيم الحقوقية والضمانات الدستورية على جميع المواطنين بما فيهم الأقليات الدينية والمذهبية والقومية. فصارت الأقليات تتمتع بجميع الحقوق والحريات والامتيازات التي تتمتع بها الأكثرية بلا استثناء. وساهم في ترسيخ تطبيق المبادئ الديمقراطية والحقوق العامة صدور إعلانات ومواثيق واتفاقيات دولية تؤكد على احترام حقوق الإنسان وحماية الأقليات.

حقوق الأقليات في القانون الدولي

في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى نشأت عدة دول جديدة تضم أقليات دينية وقومية عديدة. الأمر الذي انعكس على المعاهدات الدولية التي تضمنت بنوداً واضحة تنص على حماية الأقليات فيها كما في معاهدات الصلح الأربع التي أبرمت مع كل من النمسا والمجر وبلغاريا وتركيا، وفي المعاهدات الخاصة التي عقدت مع بعض الدول الناشئة كبولونيا ويوغوسلافيا. وكانت هذه البنود تشتمل على ضمانات خاصة للأقليات تعهدت الدول المذكورة بمراعاتها تحت إشراف عصبة الأمم التي كان يحق لها النظر، عبر مجلس الوصاية التابع لها، في المخالفات والانتهاكات التي تتعرض لها الأقليات. وأصدرت الجمعية العامة لعصبة الأمم عام ١٩٣٣ قراراً تتمنى فيه على الدول غير الموقّعة على نظام حماية الأقليات مراعاة قواعد العدل في معاملتها للأقليات الخاضعة لسيادتها.[١]

عند إنشائها، لم ينص ميثاق الأمم المتحدة بشكل واضح على مواد خاصة بحماية الأقليات بل اكتفت بما ورد من مفاهيم عامة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠/ ١٢/ ١٩٤٨. إذ تنص المادة (٥٥) على أن الأمم المتحدة تعمل على ((أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين)). ويفسر البعض تحاشي ميثاق الأمم المتحدة ذكر الأقليات صراحة إلى بروز مفاهيم سيادة الدولة بقوة وسعة بحيث

١ - عبد الوهاب الكيالي (الموسوعة السياسية) / ج ٢ / ص ٥٨١

يمكن أن يعتبر ذكر الأقليات أو حمايتها تدخلاً في الشؤون الداخلية ومدعاة لزعزعة استقرار الدولة إذا ما قامت دولة أجنبية باستخدام الارتباطات القومية والدينية والمذهبية مع أقلية تقيم في بلد آخر. ومن هذا المنطلق رأت الأمم المتحدة أن تبقى قضية حماية الأقليات من اختصاص الدولة نفسها التي تعتبر تلك الأقلية من رعاياها. يضاف إلى ذلك إن قيام أنظمة ديمقراطية حقيقية في بلدان العالم هو أفضل ضمان لحماية الأقليات في تلك البلدان.

ولم يمض أقل من عقدين من الزمان حتى اضطرت الأمم المتحدة إلى التأكيد صراحة على حماية الحقوق الأساسية للإنسان ومنها حقوق الأقليات، خاصة بعد افتضاح الممارسات الفظيعة لنظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، والرفض العالمي للممارسات الوحشية ضد مجموعات عرقية أو دينية أو قومية. ففي ٢٠/ ١١/ ١٩٦٣ صدر إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري. إذ أكد الإعلان على ((أن الجميع سواء أمام القانون، لهم دون تمييز حق متساو في حمايته وحق متساو في الحماية من أي تمييز ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز)). ورفض الإعلان ((أن أي مذهب يقوم على التفرقة العنصرية أو التفوق العنصري مذهب خاطئ علمياً ومشجوب أدبياً وظالم وخطر اجتماعياً، وأنه لا يوجد مبرر نظري أو عملي للتمييز العنصري)). كما أبدى الإعلان القلق الشديد من ((التمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الإثني في بعض مناطق العالم)). ووضع الإعلان ضوابط لمنع التمييز بين البشر على أساس العرق أو اللون أو الأصل الإثني الذي يمثل إهانة للكرامة الإنسانية (المادة ١). وحظر على أية دولة أن تقوم، عن طريق التدابير الضبطية أو غيرها، بتشجيع أو تحبيذ أو تأييد أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الإثني يصدر عن أية جماعة أو أية مؤسسة أو أي فرد (المادة ٢). واعتبر جريمة ضد المجتمع، ويعاقب عليه القانون، كل تحريض على العنف وكل عمل من أعمال العنف يأتيه أي من الأفراد والجماعات ضد أي عرق أو أي جماعة من لون أو أصل إثني آخر (المادة ٩).

في ١٨/ ١٢/ ١٩٩٢ أصدرت الأمم المتحدة (إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية). إذ أكد الإعلان على جميع المواثيق الدولية المتعلقة بحماية حقوق الإنسان والحقوق المدنية والسياسية ومنع جرائم الإبادة البشرية ومنع جميع أشكال التمييز ضد المرأة والطفل. ورأت الأمم المتحدة أن ((تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية يسهمان في الاستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها)). ونصت المادة الأولى من الإعلان على أن ((تقوم الدول، كل في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة

بتعزيز هذه الهوية. وأن تعتمد الدول التدابير التشريعية الملائمة لتحقيق تلك الغايات)). كما أكد الإعلان على حق الأقليات في التمتع بثقافتها الخاصة، وممارسة دينها وعقائدها وطقوسها، واستخدام لغتها بحرية، والمشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعلية.

من تجارب الأنظمة الديمقراطية

لا تكاد دولة أوربية إلا وتوجد فيها أقلية دينية أو قومية، لكن كيف عالجت هذه المشكلة؟

يوجد في ألمانيا أربع أقليات وطنية وهي الأقلية الدنماركية وجماعة الفريز وجماعة السينتي والروما (الغجر) والشعب الصوربي. وبناء على (اتفاقية المجلس الأوربي لحماية الأقليات الوطنية) المصادق عليه عام ١٩٩٧، تحظى لغات هذه الأقليات بالدعم الأوربي. ويقيم الدنماركيون ممن يحملون الجنسية الألمانية في منطقة (شليزفيغ) وهي منطقة خسرتها الدنمارك عام ١٨٦٤. ويقيم الفريزيون في المنطقة الساحلية شمالاً حيث يتوزعون بين ألمانيا وهولندا. وكانوا قد هاجروا إلى شمال فريزيا في القرن السابع الميلادي. ولكل من هذه الأقليات الوطنية الأربع حياتها الثقافية ومؤسساتها الخاصة بها، والتي تتلقى دعماً مادياً من الحكومة الاتحادية وحكومات الولايات.[1]

وأما انكلترا فقد بدأت كتجمع لممالك صغيرة حتى أصبحت بلداً واحداً في القرن العاشر. ففي عام ١٥٣٦ انضمت ويلز إلى اتحاد إنكلترا. والتحقت اسكتلندا عام ١٧٠٧، ثم أيرلندا عام ١٩٢١. ويمثل الاسكتلنديون ١٠٪ من سكان بريطانيا، وسكان ويلز ٥٪، والأيرلنديون ٢٪. ورغم التعايش الطويل على مدى قرون لكن هذه الأقليات حافظت على ثقافتها وتقاليدها وعاداتها ولغاتها، بل أن اسكتلندا لديها نظام تشريعي خاص ومستقل عن التشريعات البريطانية. وما زال أهالي ويلز يتكلمون لغتهم الخاصة. كما توجد لغات أخرى هي الغالية التي يتحدث بها سكان اسكتلندا، ولغات قديمة مثل الكورنية والمانكس. وبعد الحرب العالمية الثانية نشأت أقليات جديدة بعد قدوم المهاجرين من المستعمرات السابقة (الهند والباكستان وبنغلاديش وأفريقيا والكاريبي). وأصبح الإسلام ثاني أكبر ديانة في بريطانيا حيث يوجد ما يزيد على المليون مسلم.

ولم تخل بريطانيا من المشاكل والأزمات مع أقلياتها، وخاصة في أيرلندا الشمالية التي تعود مشكلتها إلى قرنين من الصراعات السياسية والعسكرية والعصيان المدني والمقاومة السلمية. ولم تنته العمليات العسكرية إلا بعد اعتراف لندن بالجناح السياسي للجيش الجمهوري الأيرلندي (الشين فين)، وبداية الحوار بين الطرفين. وتأججت قضية اسكتلندا عندما طالب الاسكتلنديون بحصة من الثروات الطبيعية بعد اكتشاف النفط والغاز على الساحل الاسكتلندي. إذ رأى

١ - وزارة الخارجية الألمانية (حقائق عن ألمانيا).

الاسكتلنديون أن إقليمهم يزود الحكومة في لندن بكميات هائلة من العائدات دون أن يحصلوا على نسبة من الدخل تناسب ما يقدمونه للحكومة. لم يكن من المناسب تغاضي المطالب الاسكتلندية، فجرى تحويل بعض صلاحيات الحكومة المركزية إلى البرلمان الاسكتلندي، ليشارك في اتخاذ القرارات المتعلقة بإنتاج وتسويق النفط والغاز وتوزيع العائدات.

وفي ويلز كان أهالي ويلز يؤكدون على أهمية ممارسة تراثهم الحضاري وخاصة استخدام لغتهم القومية. وافقت الحكومة المركزية على السماح باستخدام لغة ويلز في الإعلانات الحكومية وعلامات الطرق وغيرها إلى جانب اللغة الإنكليزية. وبذلك هدأت حدة النزعة القومية، حتى أن سكان ويلز رفضوا عام ١٩٩٧ تشكيل برلمان خاص بهم، لأنهم لم يروا هناك حاجة لهم طالما أنهم يتمتعون بجميع الحقوق والحريات التي يتمتع بها الانكليز.[١]

حقوق الأقليات في الإسلام

فيما يتعلق بوضع الأقليات في الدولة الإسلامية، هناك بون شاسع بين النظرية والتطبيق، بين التطبيق النبوي والعلوي وبين التطبيق الأموي والعباسي والفاطمي. لذلك يجب أن لا يجري تعميم التجربة الإسلامية في صدر الإسلام على المراحل التاريخية اللاحقة في الدول الإسلامية التي نشأت وازدهرت في بغداد ودمشق والقاهرة والقيروان والأندلس.

بعد وصوله إلى يثرب، بادر النبي محمد (ص) بعقد أو حلف مدني مع يهود المدينة، أصبحوا فيه مواطنين يتمتعون بنفس حقوق وحريات بقية المواطنين المسلمين. ففي صحيفة-الكتاب الذي كتبه النبي (ص) في السنة الأولى للهجرة (٦٢٢م)، والذي يعتبر أول نص دستوري منذ خمسة عشر قرناً، جاء:

((هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. أنهم أمة واحدة من دون الناس... وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم... وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته)).

فقد اعتبرت الوثيقة اليهود مواطنين عليهم واجبات المواطنة في الدفاع عن الدولة، وتضمن لهم حقوقهم وحرياتهم في أموالهم وأنفسهم وممارسة شعائرهم بحرية.

لقد بقي العالم منقسماً إلى وحدات دولية على أساس ديني: أوربا المسيحية، والشرق الأوسط الإسلامي، والهند والصين وما جاورها هندوسية وبوذية وكونفشيوسية. ورغم وجود

١ - بريان وايتيكر (حاذروا الديمقراطية الفورية) / صحيفة الغارديان البريطانية في ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٤

عدة دول ووحدات سياسية داخل الكيان الديني لكن العامل الديني بقي مسيطراً على فكرة التقسيم الدولي. ولعل أهم التغييرات التي تناولت العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين هو إقرار العلاقات السلمية بين الشعوب المختلفة في الانتماء الديني والعرقي. فقد عقد السلطان سليمان القانوني عام ١٥٣٥ معاهدة مع ملك فرنسا، فرنسيس الأول، منحت رعاياهما المقيمين في بلديهما حقوقاً متبادلة. وقد أعفي الرعايا الفرنسيون من دفع الجزية. كما أنهم منحوا حرية ممارسة عقائدهم الدينية، وحق المقاضاة في محاكمهم القنصلية بحسب قوانين بلادهم. وهو أمر يحدث لأول مرة حيث يطبق قانون غير إسلامي في محاكم على أراض إسلامية. كما جرى إعفاء غير المسلمين المقيمين في الأراضي الإسلامية من دفع الجزية. ولم يجر تحديد مدة إقامتهم كما في السابق حيث لا يتجاوز عهد الأمان سنة واحدة.

من المعلوم أن التقسيم الشرعي والقانوني للمواطنين في العصور القديمة كان يعتمد على الهوية الدينية أساساً في ذلك. فالدول والإمبراطوريات كانت تتبنى ديانة معينة تمثل هوية الدولة وطبيعة المواطنة فيها. فالإسلام هو هوية المواطن في الدولة الإسلامية، والمسيحية هي هوية انتماء المواطن في الامبراطورية البيزنطية، ونفس الأمر ينطبق على دولة النجاشي في الحبشة ودولة القبط في مصر قبل الفتح.

بقيت الأقليات الدينية (اليهودية والمسيحية والصابئية والمجوسية وغيرها) تعيش بسلام في المجتمع الإسلامي. ويعود ذلك إلى أمرين، الأول: ديني-عقائدي، حيث اعتبر أتباع هذه الديانات من أهل الكتاب الذين أوجب الإسلام احترام أديانهم وأنبيائهم وكتبهم المقدسة وعقائدهم. والثاني: عملي-قانوني وهو دفع الجزية التي منعت الدولة والحاكم المسلم، في أغلب الأحوال، من التعرض إليهم أو ممارسة القمع والاضطهاد ضدهم. كما أن دفع الجزية أعفاهم من المشاركة في الحروب التي تخوضها الدولة الإسلامية ضد جيرانها من غير المسلمين. ويعتبر غير المسلم بموجب عقد الذمة في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم. ويسري هذا العقد على الأبناء والأحفاد ما لم يفسخوه. ولا يحق للمسلمين أو لدولتهم فسخه. وإن فسخه الذمي فلا تقع المسؤولية على طائفته بل عليه شخصياً. والسبب الوحيد القاطع لفسخه من قبل الدولة الإسلامية هو تعاون الذمي مع العدو. وأما أخطاؤه السلوكية أو مواقفه السياسية أو مشاركته في انتفاضة داخلية أو عصيان فتقع في إطار البغي، ولا تلغي العقد.[١]

لقد أدى هذان العاملان إلى نوع من الاستقلال الديني والقانوني عن سلطة الخليفة أو السلطان المسلم. كما حفظ تراث الأقليات من عادات وتقاليد وأعراف ومعاهد ومدارس دينية

---

١ - حسين العودات (العرب النصارى) / ص ٦٥-٦٦

وكنائس ومعابد ومراكز ثقافية ومكتبات ومآوٍ للأيتام وكبار السن. إذ حافظت الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي على كيانها الديني والثقافي والاجتماعي. لكن ذلك لم يمنع من اندماجها في الحياة العامة، حيث تقلد أبناء الأقليات مناصب عليا في الدولة كالوزراء والمستشارين، ونبغ فيهم الأطباء والعلماء والفلكيون والشعراء والأدباء.

لم تكن جميع عصور الأقليات الدينية عهود سعادة واستقرار، ولم تستمر الديمقراطية التي مورست في فجر الإسلام، حيث بدأ الإستبداد يترسخ في كيان الدولة، وصار الحاكم حاكماً شبه مطلق، وبدأت السلطات الحاكمة بتكييف الدولة بشكل يتناسب مع مصالحها. وعندما ينحرف الحاكم والحكومة تبدأ المظالم بالانتشار من قصره إلى أقصى بقعة نائية في أطراف الدولة. وكان الخلفاء والسلاطين يجدون من فقهاء البلاد عوناً وتبريراً شرعياً لسلوكهم وقراراتهم.

لقد تعرضت بعض الأقليات إلى اضطهاد محدود في فترات متفاوتة تعود لأسباب داخلية وخارجية. فكانوا يتعرضون للمضايقة عندما تتعرض الدولة الإسلامية إلى اعتداء من قبل الدولة البيزنطية، كما حدث في عهد هارون الرشيد. وتكررت ردود الفعل في مراحل لاحقة، فكلما حاول غزاة نصارى من الخارج احتلال أجزاء من الدولة الإسلامية كالغزوات الصليبية، التدخل الأوربي أيام الدولة العثمانية، حملة نابليون على مصر.. ومن الأسباب الداخلية التي لا علاقة لها بالدين هي زيادة الضرائب أو مصادرة الأموال العائدة لغير المسلمين. كما خضع مبلغ الجزية إلى الارتفاع الشديد لزيادة واردات بيت المال. ووصل الأمر في عهد الدولة الأموية إلى إبقاء الجزية على من أسلم منهم. فقد أمر الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠م) بطرد النصارى من وظائف الدولة. كما فرض إجراءات صارمة تتعلق بالملابس وحلق الرؤوس وارتداء أحزمة من جلد وركوب الحيوانات بلا سرج، بهدف تمييزهم عن المسلمين. كما منعهم من بناء الكنائس ورفع أصواتهم في الصلاة. ومع ذلك احترم عمر بن عبد العزيز عقد الذمة، ولم يجبرهم على دخول الإسلام، كما حمى للنصارى ملكيتهم للكنائس القديمة التي ضمنها لهم عقد الصلح. وشمل الخليفة المتوكل (٨٤٧م) المسلمين وغير المسلمين في ظلمه. إذ أمر إلباس النصارى القيود، وأن لا يظهروا في شعائرهم صليباً، ومنع قراءة الصلوات في الشوارع، وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، ونهاهم عن إشعال النار في الطرقات، وحدد لهم علائم في لباسهم وقص شعورهم،وتدخل في أسماء أولادهم وأسماء معاملتهم، ورفض اعتناقهم الإسلام، ونهى عن تعليمهم،ومنعهم من الاحتفال بأعيادهم خارج بيوتهم.[1]

---

١ - حسين العودات (العرب النصارى) / ص ١٠٢-١٠٣

الأقليات في الإسلام المعاصر

إن التجارب الإسلامية في الدول المعاصرة تتباين في نظرتها وتشريعاتها تجاه الأقليات. ففي الوقت الذي تمنع المملكة العربية السعودية ممارسة الشعائر علنياً من قبل أتباع الديانات غير الإسلامية، وتمنع إنشاء كنائس أو معابد، نجد الكويت تعترف بوجود أقلية مسيحية صغيرة يرأسها كويتي مسيحي. وفي سوريا ومصر والأردن ولبنان تتمتع الأقليات الدينية بحرية العبادة وجميع حقوق المواطنة والمشاركة في الحياة السياسية العامة. وكذلك الأمر في بلدان شمال أفريقيا وبلدان جنوب الصحراء، و الدول الإسلامية في آسيا.

في إيران تعيش أقليات دينية وطنية متعددة، أي أنها إيرانية الأصل وليست طارئة كاليهود والأرمن والمجوس والزرادشت. ويعترف دستور جمهورية إيران الإسلامية رسمياً بالأقليات الدينية الثلاث (الزرادشت واليهود والمسيحيين) والتي تتمتع بالحرية في مراسيمها الدينية،والعمل وفق أديانها في مجال الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية (المادة ١٣). وتنص المادة (١٤) على:

((بحكم الآية الكريمة (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين)، فإن على حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية وباقي المسلمين أن يعاملوا غير المسلمين بالأخلاق الحسنة، والقسط، والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية.

وإن هذا المبدأ انما ينطبق على أولئك الذين لا يتآمرون ولا يعملون ضد الإسلام وضد الجمهورية الإسلامية الإيرانية)). من الواضح أن النص يستبطن تلميحاً بالاتهام بالخيانة المتوقعة من أتباع الديانات الأخرى.

الجدير بالذكر أن أساس الانتماء في الجمهورية الإسلامية هو المواطنة أي أن كل من يحمل الجنسية الإيرانية يتمتع بجميع الحقوق والحريات المدنية والسياسية. ولا يعتبر الانتماء الديني أو المذهبي أساساً في بناء الدولة. هذا المبدأ يتجسد بقوة في منح الأقليات الدينية حق التمثيل في البرلمان الإيراني. إذ تنص المادة (٦٤) على أن ((ينتخب الزرادشت واليهود كل على حدة نائباً واحداً، وينتخب الآشوريون والكلدانيون معاً نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الأرمن في الجنوب والشمال كل على حدة نائباً واحداً)) في مجلس الشورى الإيراني. أي أن هناك مقاعد في البرلمان الإيراني مخصصة لتمثيل الأقليات الدينية لا ينافسهم عليها المسلمون الذين يشكلون الأكثرية. وهذا بحد ذاته ضمان كبير وحق دستوري للأقليات الدينية.

أما الدستور العراقي الجديد فقد ضمنت المادة (٤١) لأتباع الديانات والمذاهب حرية:

١- ممارسة الشعائر الدينية.

٢- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية.

٣- تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها.

وتنص المادة (٣٩) على أن ((العراقيين أحرار في الإلتزام بأحوالهم الشخصية، حسب ديانتهم أو مذاهبهم أو أديانهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم)).

ولا يوجد في الدستور العراقي ما ينص صراحة على تمثيل الأقليات الدينية والقومية في مجلس النواب، لكن المادة (٤٧/ أولاً) تشير إلى أن تكوين مجلس النواب يجب أن ((يراعي تمثيل سائر مكونات الشعب فيه)).

وهذه إشارة إلى ضرورة وجود تمثيل لجميع الأقليات القومية (الكرد والتركمان والكرد الفيلية والكلدوآشوريين والشبك)، والأقليات الدينية (المسيحيين و الصابئة المندائيين و الإيزديين)، لكن الدستور لا يوضح كيفية بلوغ هذا الهدف. من جانب آخر أوضحت المفوضية العليا المستقلة للإنتخابات في العراق على أن أصوات أبناء الأقليات الدينية لن تحتسب على أساس الدوائر الانتخابية لأنها تقيم في عدة محافظات، بل ستحتسب على أساس الدائرة الانتخابية الوطنية، أي مستوى العراق لضمان تجميع أصوات الناخبين المنتمين للأقليات.

ويقر الدستور العراقي استخدام اللغات التي تتحدث بها الأقليات القومية والدينية في المؤسسات الرسمية والخاصة. إذ تنص المادة (٣/ أولاً) على ((حق العراقيين بتعليم أبنائهم باللغة الأم كالتركمانية والسريانية والأرمنية، في المؤسسات التعليمية الحكومية، وفقاً للضوابط التربوية، أو بأية لغة أخرى في المؤسسات التعليمية الخاصة)).

وتضمن المادة (٣/ رابعاً) على أن ((اللغة التركمانية واللغة السريانية لغتان رسميتان في الوحدات الإدارية التي يشكلون فيها كثافة سكانية)).

وتنص المادة (٣/ خامساً) على أنه ((لكل إقليم أو محافظة اتخاذ أية لغة محلية أخرى، لغة رسمية إضافية، إذا أقرت غالبية سكانها ذلك باستفتاء عام)). من جانب آخر يشمل الأقليات مضمون المادة (١٤) التي تساوي بين جميع العراقيين بلا استثناء، حيث تنص على أن ((العراقيين متساوون أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو القومية أو الأصل أو اللون أو الدين أو المذهب أو المعتقد أو الرأي أو الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي)).

الفصل التاسع

التعددية من سمات المجتمع الإسلامي

الفصل التاسع

التعددية من سمات المجتمع الإسلامي

التعددية والاختلاف في اللغات والأعراق والمذاهب والاتجاهات سمة واضحة من سمات المجتمع الإسلامي لازمته طوال العصور وفي مختلف المراحل التاريخية والسياسية والاجتماعية. ففي صدر الإسلام كان مجتمع المدينة المنورة يتألف من فئتين رئيسيتين هما المهاجرون والأنصار، إضافة إلى أقلية يهودية كبيرة، وأخرى نصرانية صغيرة. وفي العصر الأموي وبعد الفتوحات الواسعة شهدت الدولة الإسلامية وجود أعراق مختلفة كالعرب والفرس، ثم في العصر العباسي ضمت الدولة أعراقاً أخرى كالأتراك والأكراد وغيرهم. وفي فترات تاريخية أخرى ضم المجتمع المسلم أقليات دينية أخرى كالمجوس والصابئة والهندوس. هذا إضافة إلى وجود تيارات سياسية وفكرية وفلسفية أخرى كالخوارج والمعتزلة.

ومنذ القرن الهجري الثاني نمت المذاهب الإسلامية الشهيرة كالشيعة والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، إضافة إلى الزيدية والأباضية والظاهرية وغيرها. إن التنوع المذهبي والتعدد الفكري في المجتمع الإسلامي قد نما بشكل مضطرد وصار علماً متميزاً حتى أفرد له المفسرون والعلماء والمؤرخون مؤلفات متخصصة سميت بـ(المِلَل والنِّحَل) حيث جمع فيها المؤلفون كافة الأفكار والتيارات الكلامية والفلسفية والعقائدية المختلفة. وتناولوا فيها أفكار ومعتقدات كل الفرق المتنوعة، وجمعوا كل شاذ وغريب وأفردوا له صفحات، سواء كان صاحبه فرداً واحداً أو مجموعة صغيرة أو كبيرة.[1] وفي بعض الفترات التاريخية نشأت تيارات إلحادية تشكك بالربوبية وبالنبوة وبالقيامة وغيرها من العقائد الإسلامية كالديصانية والدهرية.

لقد ساهم التعدد الفكري والديني في إثراء الحياة الفكرية والثقافية والأدبية في المجتمع الإسلامي حيث تفاعلت مع نتاج الحضارات اليونانية والرومانية والهندية والصينية والفارسية. وكان للعلماء والأدباء والشعراء والأطباء من مسلمين ونصارى ويهود وصابئة دوراً في ازدهار الحضارة الإسلامية في بغداد ودمشق والقاهرة والأندلس.[2]

إن ذلك التنوع المذهبي والفكري والكلامي والعقائدي لم يمنع التعايش السلمي عموماً، رغم أن الحكومات كانت تتدخل في دعم هذا التيار ومطاردة تلك الفرقة، حسب موقفها وقربها وبعدها من السلطة الحاكمة، ومدى انسجام أهداف أو توجهات الطرفين.

---

١ - راجع مثلاً: كتب الفرق والملل والنحل للشهرستاني والبغدادي والنوبختي.

٢ - راجع مثلاً: (فجر الإسلام) و (ضحى الإسلام) لأحمد أمين.

الأسس القرآنية للتعددية

إن القرآن الكريم هو مصدر قبول الآخر وتعايش الأفكار والديانات والمذاهب والعقائد في المجتمع المسلم. فقد تناول الوحي القرآني مفاهيم سامية في أهمية التعددية والتنوع الفكري والاجتماعي والعرقي واللغوي والثقافي والسياسي في المجتمع الإنساني أولاً، ثم المجتمع الإسلامي ثانياً.

وسنتطرق إلى بعض هذه المبادئ الإسلامية التي سبقت كثيراً من النظريات والفلسفات السياسية والتشريعات القانونية والدولية:

١- مبدأ التعارف بين الشعوب

يقول تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير) (الحجرات: ١٣). إذ يؤكد النص القرآني على قاعدة إسلامية في النظرة العامة إلى الناس على اختلاف ألوانهم وقومياتهم وخصوصياتهم العائلية والجغرافية. وفي الوقت الذي يؤكد القرآن على أهمية التنوع العرقي واللغوي وما يستتبع ذلك من اختلافات ثقافية واجتماعية على الصعيد الواقعي، لكنه لا يضفي على هذه الاختلافات أية قيمة تجعلها فاصلاً بين الأمم والشعوب في المجتمع الإنساني، وتقوده إلى بروز مشاعر التفوق العرقي أو القومي، ومن ثم ترسيخ العداوة والكراهية بين الدول والشعوب. وبدلاً من أن يكون هذا التنوع مثاراً للتناحر والتصارع يدعو القرآن إلى التعارف أي التلاقي والانفتاح بين البشر والثقافات والحضارات. فالتعارف صفة إنسانية تستهدف التفاعل بين الإنسان والآخر، وإثراء التجربة الإنسانية من خلال الاحتكاك والتلاقي والتواصل وتقوية العلاقات وصولاً إلى التكامل الإنساني.

٢- مبدأ الإختلاف بين البشر

يقول تعالى (ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين) (الروم: ٢٢) أي أن اختلاف اللغات والألوان والأعراق آية من آيات الله سبحانه وتعالى، ودليل على قدرته في الخلق والإبداع. فهذا الاختلاف منة من الله تعالى على البشر وقد خلقهم وخلق معهم التنوع الثقافي والقومي دون أن يضع ميزة أو فرقاً بين هذه اللغة أو تلك أو هذا اللون أو ذاك. هذا الاختلاف يؤدي إلى اختلاف الخصائص الذاتية والطباع بسبب اختلاف المناخ والجغرافيا وطبيعة الأرض.

ويقول تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين) (هود: ١١٨) أي

لجعلهم متشابهين في السلوك والتفكير والمواقف، لكن حكمته تعالى شاءت أن تجعل الاختلاف في التجارب الإنسانية ومن ثم تؤدي إلى نتائج مختلفة. إن سنة الله في البشر هي اختلاف تفكيرهم ليكون الثواب والعقاب حسب القرارات التي يتخذها كل إنسان، ومن أجل أن يكون الخيار بيده، غير مجبر أو مكره على سلوك معين. والإختلاف يؤدي بلا شك إلى الخلاف والتنازع إلا من اهتدى بهدي الله إلى سبل الرشاد.

٣- مبدأ التعددية السياسية في المجتمع المسلم

يؤكد القرآن الكريم على التعددية السياسية داخل المجتمع المسلم، إذ يقول تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل، وأقسطوا إن الله يحب المقسطين) (الحجرات: ٩). تتضمن الآية مفاهيم رئيسية في موضوع التعددية السياسية هي:

أ- إن الآية تتحدث عن صراع بين طائفتين من المسلمين بحيث يصل التنازع إلى حد نشوب القتال بينهما. أي أن هناك طرفين سياسيين متنازعين داخل المجتمع المسلم، وقد تدهورت الأمور بينهما إلى مستوى الصراع المسلح.

ب- إن الآية تصف الطرفين بأنهما مؤمنان، ولم تعتبرهما كافرين، بل كل ما هناك أنها وصفت الجهة التي تصر على استمرار القتال بأنها باغية.

ه- تطلب الآية من طرف ثالث أن يتدخل ويمارس الوساطة من أجل الصلح بين الطرفين. ويفترض بالطرف الثالث أن يكون حيادياً ومقبولاً من الطرفين كي تنجح وساطته.

ح- وهذا يعني وجود ثلاث وحدات أو جماعات أو تكتلات أو أحزاب سياسية في المجتمع الإسلامي الواحد، أو ربما ثلاث دول إسلامية تشن إحداهما الحرب على الأخرى، فيُطلب من الدول الأخرى التدخل وإرساء السلم والصلح.

٤- مبدأ الاستماع للأقوال وإتباع أحسنها

إن القرآن الكريم يضمن حرية التعبير في المجتمع الإسلامي. ورغم وجود قيود وعقوبات على التعبيرات التي تنتهك كرامة المسلم كالغيبة والقذف والافتراء والتكفير، لكن الوحي القرآني يعترف بتعدد الأفكار والآراء والاجتهادات. يقول تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) (الزمر: ١٨) فالآية تمتدح عباد الله الذين يقومون بعملية اختيار واع واحد من بين مجموعة من الأقوال أي الآراء والأفكار المعروضة أمامهم، منطلقين من الشعور بالمسؤولية

والبحث عن الحق والإلتزام به. إذن هناك مجموعة أفكار سياسية أو عقائدية أو فكرية موجودة في المجتمع المسلم. هذه الأفكار قادمة من جماعات سياسية ذات وجهات مختلفة، كل واحدة لها منهجها وأسلوبها واستدلالها وأهدافها. وهي منتشرة بين الناس، وعلى المؤمن أن يختار أحسنها وأفضلها مستخدماً الوسائل العقلية والمنطقية، مناقشاً هذه الأقوال أو الأفكار بكل مفرداتها حتى يتوصل إلى قناعة كاملة بما ينسجم منها مع ذوقه وتفكيره وإيمانه. فالآية تطلب من الإنسان ألا يتعقد من سماع أي قول أو فكرة، طالما أن عليه أن يفكر فيها، ثم يقبل بها أو يرفضها.

التعددية الدينية في المجتمع المسلم

كان الإسلام أول نظام سياسي وديني في التاريخ البشري يقر التعدد الديني رسمياً في المجتمع الواحد. فمقارنة النظام الإسلامي بالأنظمة التي سبقته وحتى التي أتت بعده تشير بوضوح إلى أنه سبقها في هذا المضمار الإنساني، وتفوق عليها في ضمان حرية الدين والعقيدة لأتباع أديان أخرى. الأمر الذي لم تصله الثورة الفرنسية على شهرتها في إرساء معالم حقوق المواطنة، إذ أنها لم تعترف بالأقليات الدينية غير المسيحية، وحتى بالمذاهب المسيحية غير الكاثوليكية.

ففي السنة الأولى للهجرة وضع النبي محمد (ص) أول دستور مكتوب ينظم الحقوق والعلاقات التنظيمية والإدارية والسياسية للمسلمين باعتبارهم أمة مع بعضهم البعض، ومع اليهود المقيمين في المدينة. إن دستور المدينة المكتوب عام ٦٢٢ م يعتبر أول وثيقة سياسية وحقوقية تعترف بالمواطنة غير المبنية على أساس الانتماء الديني، كما هو شائع في الدول والحضارات البائدة والمعاصرة لصدر الإسلام، والنظم السياسية التي جاءت بعد ذلك. إذ بقي العالم منقسماً إلى وحدات دولية على أساس ديني: أوربا المسيحية، الشرق الأوسط الإسلامي إلى الهند والصين وما جاورها من وحدات سياسية هندوسية وبوذية وكونفشيوسية.[١] ورغم وجود عدة دول ووحدات سياسية داخل الكيان الديني لكن العامل الديني بقي مسيطراً على فكرة التقسيم الدولي. وبدأ القانون الدولي يتطور حين تم إقرار مبدأ الفصل بين العقائد الدينية والعلاقات الدولية. لقد كانت معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨ م أول معاهدة أقرت مبدأ المساواة بين الدول المسيحية جميعها سواء الكاثوليكية أو البروتستانتية.[٢]

لقد اعترف دستور المدينة بالمجتمع السياسي المتكون من فئات ذات انتماءات دينية مختلفة. فقد أقر وجود دينين (الإسلام واليهودية) ومكونين اجتماعيين وثقافيين مختلفين (المسلمين واليهود) داخل الوطن الواحد والمجتمع السياسي الواحد والدولة الواحدة. ومنح الدستور اليهود حقوقاً

١ - صلاح عبد الرزاق (العالم الإسلامي والغرب)/ ص 25

٢ - المصدر السابق/ ص 27

باعتبارهم مواطنين حيث وصفهم بأنها (أمة مع المؤمنين). ولا يقصد بالطبع بالتوحد الديني لأن الدستور في الفقرة ٢٥ يقول (لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم)، بل يقصد بـ(الأمة) التوحد في الانتماء إلى المشروع السياسي، والمجتمع السياسي، والكيان السياسي، والمكان السياسي (الدولة والأرض). وقد ترتب على هذا الإلتزام السياسي نشوء حقوق للمواطن غير المسلم يضمنها المجتمع السياسي والدولة الإسلامية. وقد تضمنت صحيفة الدستور هذا الإلتزامات والحقوق في تلك المرحلة من تكوين الدولة في الفقرات (١٦، ٢٤، ٢٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٤٥). [١]

التعددية ضمان استقرار العراق الجديد

منذ آلاف السنين تعيش قوميات وأديان متنوعة على أرض الرافدين. فقبل دخول الإسلام كان الآشوريون والسومريون والبابليون أبرز القوى الموجودة في المشهد العراقي أو بلاد ما بين النهرين (ميزوبوتاميا). وعندما فتح المسلمون العرب العراق، كانت تسكنه عدة قوميات كالعرب والفرس والأكراد، وعدة أديان كالمجوسية والمسيحية والصابئة. وبعد تأسيس مدن الكوفة والبصرة ثم بغداد التي صارت عاصمة الخلافة العباسية لعدة قرون، احتضن العراق العديد من الأديان والتيارات الفكرية والفلسفية. كما نشأت المذاهب الإسلامية على أرضه كالحنفية والشافعية والشيعة الإمامية.

إن العراق بلد عظيم بحضارته، زاخر بموارده، يستطيع احتضان كل أبنائه على اختلاف قومياتهم وطوائفهم ومذاهبهم وأديانهم وأعراقهم. إن أهم أسباب التعايش السلمي بين العراقيين هو احترام الآخر وعدم التفكير بإلغائه أو تهميشه أو الهيمنة عليه، واحترام عقائده وشعائره وطقوسه الدينية والمذهبية، واحترام حقوقه الثقافية ومدارسه ومعابده. ولا يمكن لطائفة أو مذهب الهيمنة على الآخرين مهما كانت نسبته السكانية،ومهما كان حجم تأثيره السياسي والاجتماعي، ومهما كانت ارتباطاته الخارجية قوية، ومهما كان يمتلك من سطوة أو قوة عسكرية أو مالية. فالعراق للجميع، ولابد للجميع أن يشاركوا في إدارته وكتابة دستوره والمساهمة في صناعة القرار فيه. إن مشاركة جميع مكونات المجتمع العراقي في إدارة شؤونه هي الضمان لاستمرار تعايشها وتمتعها بثرواته وصيانة وجوده وحفظ أمنه واستقراره.

---

١ - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)/ ص 537-536

الفصل العاشر

غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

الفصل العاشر

غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

كان الإسلام أول نظام سياسي وديني في التاريخ البشري يقر التعدد الديني رسمياً في المجتمع الواحد. إن مقارنة بسيطة بين الإسلام والأنظمة التي سبقته والتي جاءت بعده تشير بوضوح إلى أن المجتمع الإسلامي له قصب السبق في هذا المضمار، وفاق عليها بضمانه حرية الدين والعقيدة لأتباع الديانات الأخرى. الأمر الذي لم تبلغه الثورة الفرنسية على الرغم من الشهرة التي نالتها في إرساء حقوق المواطنة، إذ أنها لم تعترف بالأقليات الدينية غير المسيحية، بل وحتى بالمذاهب المسيحية غير الكاثوليكية، إذ كان على الملك المسيحي أن يعتنق المذهب الكاثوليكي قبل توليه العرش.

الإسلام وحقوق المواطنة

في السنة الأولى من الهجرة المباركة للرسول محمد (ص) عام ٦٢٢م تم تدوين أول دستور مكتوب في العالم ينظم الحقوق والواجبات والعلاقات السياسية والإدارية للمجتمع الإسلامي. فإضافة إلى الغالبية من المسلمين كانت هناك أقلية من اليهود تقيم في المدينة. لقد اعترفت الحكومة الإسلامية رسمياً بمواطنة اليهود واعتبرتهم جزءاً من المجتمع بلا تمييز، حيث ضمن الدستور لهم حقوق الملكية والإقامة والتصرف والعمل والبيع والشراء وكافة المعاملات التجارية، وكذلك حرية العبادة وحرية التعبير وممارسة الشعائر والطقوس وحرمة معابدهم وبيعهم، بل ومنحهم حق التقاضي وإجراء المحاكمات وفق التوراة وتطبيق أحكامها عليهم. كما ضمن حرية الانتقال والسفر، وأوجب عليهم الدفاع عن المدينة في حالة تعرضها لهجوم خارجي. لقد اعترف دستور المدينة بالمجتمع السياسي المتكون من فئات متعددة ذات انتماءات دينية مختلفة. وأقر وجود دينين (الإسلام واليهودية) ومكونين اجتماعيين وثقافيين مختلفين (المسلمون واليهود) داخل الوطن الواحد والمجتمع السياسي الواحد والدولة الواحدة.

إن دستور المدينة هو أول وثيقة سياسية وحقوقية في العالم تعترف بالمواطنة على أساس الإقامة في الوطن والانتماء إليه، وليس على أساس الانتماء الديني، كما هو شائع في الدول والحضارات البائدة والمعاصرة لصدر الإسلام، والنظم السياسية التي جاءت بعد ذلك.

حقوق غير المسلمين في الشريعة الإسلامية

بعد أن اعترف الإسلام بوجود غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ضمنت لهم الشريعة حقوقهم، مثل حق الحماية سواءاً من الاعتداء الخارجي أو الداخلي. ففي حالة الاعتداء الخارجي يجب على الدول الإسلامية الدفاع عنهم وعن ممتلكاتهم ونفوسهم وأعراضهم، شأنهم شأن المسلمين. كما أوجب الإسلام حماية غير المسلمين من الظلم الداخلي سواء من الدولة أو الحاكم وأعوانه أو من بقية المسلمين. فلا يجوز إهانتهم أو سبهم أو الاعتداء عليهم بأي نحو كان. لقد أكدت الأحاديث الشريفة أهمية المحافظة على كرامة غير المسلمين. يقول النبي (ص): (من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة). ويقول (ص): (من آذى ذمياً فقد آذاني، ومن آذاني آذى الله). ويقول علي بن أبي طالب (ع): (إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا). فاعتبر الدولة مسؤولة عنهم في كل الأحوال.[1]

أطلق القرآن الكريم مصطلح (أهل الكتاب) على مجموعة من الأديان وهم اليهود والنصارى والصابئة والمجوس، لقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (المائدة: ٦٩)، وقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شيء شهيد) (الحج: ١٧).

وكما ضمن لهم الإسلام حرياتهم وحقوقهم، لم يضع حاجزاً نفسياً أو عقائديا يحول دون اندماجهم في المجتمع من خلال بناء علاقات اجتماعية وطيدة مع المسلمين، فأباح زواج المسلم بالكتابية، كما أباح طعامهم للمسلمين لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم، وطعامكم حل لهم. والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان) (المائدة: ٥). وبهدف نزع الغل والحقد والتعصب الديني الأعمى والقضاء على البغضاء في المجتمع، منعت الشريعة مجادلة أهل الكتاب في دينهم والتعرض لعقائدهم وشعائرهم إلا بالحسنى. يقول تعالى (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظَلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون) (العنكبوت: ٤٦).

اعتبرت الشريعة الإسلامية أهل الكتاب طرفاً له شخصية حقوقية يتحمل مسؤوليات والتزامات، مقابل الطرف الثاني أي الدولة الإسلامية. إذ عقد الرسول (ص) اتفاقيات ومعاهدات مع اليهود والنصارى سواء المقيمين داخل الجزيرة العربية أو خارجها، وخارج حدود دولة المدينة.

---

١ - يوسف القرضاوي (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) / ص ١٥

فقد عقد (ص) اتفاقية سلمية مع نصارى نجران عام (١٠ هـ / ٦٣١م)، ومع يهود فدك وآيلة وتيماء، ومع بني صخر من كنانة. كانت تلك المعاهدات تضمن لهم حكماً إدارياً ذاتياً واستقلالاً عن دولة المدينة. إذ كان بإمكانهم الاستمرار بتطبيق قوانينهم وشرائعهم على أراضيهم. ولم تكن الجزية إلزامية في كل المعاهدات مع أهل الكتاب. ففي معاهدة المدينة مع اليهود، لم تتضمن دفع جزية. كما أن المعاهدة التي عقدها الرسول (ص) مع بني ضمرة لم تتضمن دفع الجزية، بل اقتصرت على نصرة الطرفين أحدهما للآخر، وعدم مهاجمته. كما عقدت معاهدة بنفس الشروط مع بني غفار.[١]

أما العلاقات السلمية مع الحبشة المسيحية، فقد استمرت قروناً دون معاهدة مكتوبة. ونعلم أن النبي (ص) أوصى أصحابه بالهجرة إلى الحبشة في العهد الإسلامي المبكر. وقد حفظ المسلمون هذا الجميل للحبشة فبقيت مصونة عن الجهاد والفتوحات العسكرية، ولم يتعرضوا لها، حتى في أوج قوة الدولة الإسلامية في العصر العباسي.[٢]

مساهمة غير المسلمين في الحضارة الإسلامية

إن إطلاق عبارة الحضارة الإسلامية لا تعني أن جميع من ساهم في ازدهارها واستمرارها من المسلمين، بل شارك فيها كثير من غير المسلمين من اليهود والمسيحيين والصابئة. فقد برز منهم الشعراء والكتاب والأطباء والفلاسفة والمترجمين وغيرهم. فقد لمعت أسماء كبيرة في ترجمة كتب الفلسفة والطب أمثال حنين بن إسحاق ويحيى بن عدى وابن البطريق وإسحاق الدمشقي. كما برز شعراء كبار أمثال الأعشى والأخطل، وأطباء أمثال بختيشوع بن جبريل ووالده وجده وابنه، وماسويه وابنه يوحنا وأخيه ميخائيل، وحنين بن إسحاق وأبو سهل الجرجاني وسعيد ابن البطريق.[٣]

شارك غير المسلمين في تولي مناصب إدارية في الدولة الإسلامية دون أن يحول دينهم ومذهبهم دون ذلك. ففي العصر الأموي كان سرجون وزيراً لمعاوية بن أبي سفيان، وعيّن طبيبه بن آثال عاملاً على ولاية حمص. وفي عهده كان الأخطل الشاعر المسيحي هو شاعر البلاط الأموي يدخل على الخليفة وصليبه على صدره. وعين الخليفة سليمان بن عبد الملك سكرتيراً مسيحياً هو البطريق بن التقا. وفي العصر العباسي تولى نصر بن هارون الوزارة عام ٣٦٩ هـ وعيسى بن نسطورس سنة ٣٨٠ هـ. وقام الخليفة المأمون بتعيين عامل مسيحي لمنصب جمع الخراج. وعيّن اسطفان بن يعقوب مديراً لخزينة الخليفة (وزارة المالية).[٤]

١- صلاح عبد الرزاق (العالم الإسلامي والغرب) م ص ١٩٢

٢- صلاح عبد الرزاق (العالم الإسلامي والغرب) / ص ١٩٢

٣- الأب جورج شحاتة قنواتي (المسيحية والحضارة العربية) / الفصل الثاني وما بعده

٤- حسين العويدات (العرب النصارى) / ص ١٠٦-١٠٧

يذكر المؤرخ آدم متز: (من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال (الولاة وكبار الموظفين) والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام).[1] ويقول المقريزي: (فقلما خلا ديوان من النصارى)، ويقول المقدسي: (معظم الكتاب في الشام ومصر من النصارى).[2]

وكان غير المسلمين يتمتعون بحرية التعبير، وينتقدون العقائد الإسلامية بلا حرج أو خوف. فقد نقل لنا الطبرسي في كتابه (الاحتجاج) العديد من المناظرات في الفلسفة وعلم الكلام بين أئمة أهل البيت (ع) وتلامذتهم وأتباعهم مع أهل الملل والنحل من اليهود والنصارى والصابئة من قساوسة وأحبار ومتكلمين مثل أبي قرة المحدث والملحدين أمثال ابن أبي العوجاء وأبو شاكر الديصاني وابن المقفع. ويحدثنا عن عقد مناظرة في زمن المأمون بين علي الإمام الرضا (ع) و(الجاثليق، ورأس الجالوت، ورؤساء الصابئين، والهربذ الأكبر، وأصحاب زردشت، ونسطاس الرومي، والمتكلمين ليسمع كلامه وكلامهم).[3] ولما رفضوا الاحتجاج بالقرآن، أخذ الإمام الرضا يحتج عليهم بكتبهم من توراة وإنجيل وزبور. فكانت مجالس علمية دون تعصب أو حقد، بل طلب الحقيقة وفق المنطق والعقل هو الأساس. كما لم يتعرض أولئك المناظرون إلى الاعتقال أو الحبس أو الإهانة أو الضغط لأنهم ينقدون العقيدة الإسلامية في أعمق مبادئ التوحيد والقيامة والنبوة.

التعدد الديني في الإسلام المعاصر

في الوقت الذي تطالب فيه الأحزاب والجماعات الإسلامية بإقامة الدولة الإسلامية، لكنها تريد تطبيق إجراءات تاريخية فيما يتعلق بأهل الذمة. حيث ترى بعض هذه الجماعات كالإخوان المسلمين والجهاد والجماعة الإسلامية وغيرها المتأثرة بأفكار سيد قطب، وجوب اعتبار أهل الكتاب مواطنين من الدرجة الثانية، وعليهم دفع الجزية، والإلتزام بالأحكام التي فرضت عليهم في عهود سابقة. يقول الشيخ يوسف القرضاوي (إن على هؤلاء المواطنين (أهل الذمة) أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية).[4]

أما الفقه الشيعي المعاصر فيرى أن غير المسلمين هم (معاهدون)، ولا تشملهم أحكام الذمة لأنهم مواطنون مثل بقية المواطنين، لهم حقوق وعليهم واجبات، يدفعون الضرائب

١- يوسف القرضاوي (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) / ص ٢٥، نقلاً عن آدم متز (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري) / ص ١٠٥

٢- حسين العويدات (العرب النصارى) / ص ١٠٥

٣- أبي منصور الطبرسي (الاحتجاج) / ج ٢ / ص ١٩٩

٤- يوسف القرضاوي (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) / ص ٣٤

ويعملون في وظائف الدولة. إذ يعترف الدستور الإيراني الحالي رسمياً بالأقليات الدينية الثلاث (الزرادشت واليهود والمسيحيون). وتتمتع هذه الأقليات بالحرية في طقوسها وشعائرها الدينية. وتنص المادة (١٤): على حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية وباقي المسلمين أن يعاملوا غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية).

إن أساس الانتماء في الدولة الإسلامية هو المواطنة، أي أن كل من يحمل الجنسية الإيرانية يتمتع بجميع الحقوق والحريات المدنية والسياسية. ولا يُعتبر الانتماء الديني أو المذهبي أساساً في بناء الدولة. ويتجسد هذا المبدأ بقوة في منح الأقليات الدينية حق التمثيل في البرلمان الإيراني، حيث تضمن المادة (٦٤) حق الأقليات الدينية في ترشيح ممثليها لمجلس الشورى. إذ توجد هناك مقاعد مخصصة لتمثيل الأقليات الدينية الإيرانية، لا ينافسهم عليها المسلمون.

أما الدستور العراقي الدائم الذي صوت عليه العراقيون في ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٥، والذي أيدته الحركات والتيارات الإسلامية، وكذلك المرجعية الشيعية، فقد ضمن حريات وحقوق الأقليات الدينية، والحريات السياسية والمدنية بلا تمييز مع بقية السكان. إن الأقليات الدينية مشمولة بمضمون المادة (٤١) التي تساوي بين جميع العراقيين بلا استثناء، حيث تنص على أن (العراقيين متساوون أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو القومية أو الأصل أو اللون أو الدين أو المذهب أو المعتقد أو الرأي أو الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي).

و ضمنت المادة (٤١) لأتباع الديانات والمذاهب: ممارسة الشعائر الدينية، وإدارة الأوقاف وشؤونها وسياستها الدينية، وحرية العبادة وحماية أماكنها). وتنص المادة (٣٩) على (أن العراقيين أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية، حسب ديانتهم أو مذاهبهم أو أديانهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم). أما المادة (٣ / أولاً) فهي تضمن (حق العراقيين بتعليم أبنائهم باللغة الأم كالتركمانية والسريانية والأرمنية، في المؤسسات التعليمية الحكومية). وتنص المادة (٣/ رابعاً) على أن (اللغة التركمانية واللغة السريانية لغتان رسميتان في الوحدات الإدارية التي يشكلون فيها كثافة سكانية).

التعايش الديني في العراق

لقد عاش العراقيون على اختلاف أديانهم ومذاهبهم في تآخ وتعايش سلمي طوال عصور مديدة، وساهموا جميعاً في بناء حضارته وتراثه. ففي عام ١٩٢٠ كانت هناك أقلية يهودية بلغت ٩٠,٠٠٠، ومسيحية ٨٠,٠٠٠ غالبيتهم من الكاثوليك. وكان اليهود يشكلون ٣٥٣٪ من سكان بغداد عام ١٩٠٨.[١] وكانوا يهيمنون على تجارة النسيج والمواشي والصيرفة. وكان

١ - حنا بطاطو (الطبقات الاجتماعية في العراق) / ج ١ / ص ٢٨٥

اليهود والمسيحيون يتولون وظائف إدارية ومالية وحسابات منذ العهد العثماني. وكانت أول حكومة عراقية عام ١٩٢١ برئاسة عبد الرحمن الكيلاني قد ضمت وزيراً يهودياً هو ساسون أفندي حسقيل لوزارة المالية. كما ضمت وزيرين بلا وزارة من المسيحيين هما عبد الجبار باشا خياط وداود يوسفياني. وكان لليهود والمسيحيين ممثلوهم في الجمعية التأسيسية، حيث انتخب مسيحيان ويهودي عن الموصل، ومسيحي ويهوديان عن بغداد، ومسيحي ويهودي عن البصرة.[١] وطوال الفترة (١٩١٧-١٩٥٨) حقق اليهود والمسيحيون موقعاً قوياً في السلطة والمجتمع. ففي السنة المالية (١٩٣٨-١٩٣٩) ضمت غرفة تجارة بغداد (٢١٢) يهودياً من مجموع (٤٩٨) تاجراً (مسلمين، انكليز، مسيحيين، وصابئة). وكان عدد المسيحيين ٤٣ تاجراً.[٢]

وقد برز منهم علماء وكتاب وشعراء وقادة سياسيون من مختلف الأحزاب السياسية. إذ شكل المسيحيون ١١٪ من أعضاء اللجنة المركزية للحزب الشيوعي قبل عام ١٩٥٨، و١٦٪ من أعضاء القيادة القومية لحزب البعث عام ١٩٧٠.[٣] كما لمعت منهم أسماء بارزة أمثال الأب أنستانس ماري الكرملي صاحب مجلة (لغة العرب)، والأخوين المؤرخين كوركيس وميخائيل عواد (مسيحيون)، والمؤرخ مير بصري والكاتب سمير نقاش (يهود)، وعالم الفيزياء عبد الجبار عبدالله والباحث عزيز سباهي (صابئة).

ومثل بقية أبناء العراق قدم أتباع الديانات المسيحية والصابئية تضحيات في مواجهة النظام البائد. إذ تعرضت مدنهم وقراهم إلى الاعتداءات الوحشية، وسيق أبناءهم إلى المعتقلات والسجون، ولاقوا صنوف التعذيب والتشريد وحملات التعريب والملاحقة حتى في مدارسهم وكنائسهم ومعابدهم.

وبعد سقوط نظام صدام شارك غير المسلمين بقوة في المؤسسة السياسية، ابتداءاً في مجلس الحكم الإنتقالي، ثم شاركوا في الحكومات العراقية الأولى والثانية والثالثة. كما دخلوا البرلمان العراقي، وأسسوا قنوات تلفزيونية وصحفاً ومجلات خاصة بهم. وما زال الصابئة المندائيون يعيشون بين إخوانهم في سوق الشيوخ والعمارة وبغداد، يمارسون طقوسهم وشعائرهم، ولهم معابدهم ومدارسهم وجمعياتهم ونواديهم. ويعيش المسيحيون العراقيون من مختلف مذاهبهم في مدنهم وقراهم في كردستان والموصل وبغداد والبصرة وغيرها بكل حرية وسلام. أما الإيزيديون فيتركزون في سنجار وشيخان وبعشيقة ودهوك وتلعفر وزاخو وتلكيف، وقد شهدوا تطوراً ملحوظاً في حضورهم السياسي.

١- فيليب إيرلاند (تصادم الولاءات) / ٣٨٩ (بالانكليزية).

٢- حنا بطاطو (الطبقات الاجتماعية في العراق) / ج ١ / ص ٢٨٢

٣- حنا بطاطو/ مصدر سابق / ص ٢٤ و ص ٥٤ على التوالي.

وينظم أمورهم الدينية (ديوان الطوائف المسيحية والإيزدية والصابئة المندائية) وهو مؤسسة شبيهة بديواني الوقف الشيعي والسني. ولديوان الطوائف نفس الحقوق والامتيازات والدرجات الوظيفية والرواتب مثل بقية دواوين الأوقاف. وقد ضمن الدستور العراقي استقلالية الديوان مالياً وإدارياً.

المرجعية الشيعية والعراقيين غير المسلمين

وتمتاز علاقة المرجعية الشيعية بالأقليات الدينية العراقية بأنها مبنية على الاحترام المتبادل وأهمية التمسك بالوحدة الوطنية. إذ استقبل سماحة السيد علي السيستاني وفوداً وزعامات وشخصيات من الطوائف المسيحية والصابئة في مناسبات عديدة. كما أصدر سماحته بياناً استنكر فيه بشدة الاعتداءات الإرهابية التي استهدفت الكنائس المسيحية في بغداد والموصل وأكد على (وجوب احترام حقوق المواطنين المسيحيين وغيرهم من الأقليات الدينية ومنها حقهم في العيش في وطنهم العراق في أمن وسلام).

وبعد وفاة البابا يوحنا بولس الثاني، بعث السيد السيستاني وفداً علمائياً إلى السفارة البابوية في بغداد حيث سلم الوفد رسالة تعزية من سماحته إلى القائم بأعمال السفارة، وموجهة إلى غبطة الكاردينال أنجلو سودانو أمين سر حاضرة الفاتيكان. لقد أشاد السيد السيستاني بالبابا الراحل حيث وصفه بأنه قد (أدى دوراً متميزاً في خدمة قضايا السلام والتسامح الديني، وحظي بذلك باحترام الناس من مختلف الملل والأديان).

الفصل الحادي عشر

مواقف الإسلاميين العراقيين من الديمقراطية

الفصل الحادي عشر

مواقف الإسلاميين العراقيين من الديمقراطية

شهدت الساحة الإسلامية العراقية تطورات سياسية وفكرية وفقهية ملحوظة خلال الربع قرن الماضي. ويعتبر التيار الإسلامي الشيعي أقوى هذه التيارات وأوسعها انتشاراً وأكثرها تنظيماً وتأثيراً في الساحة العراقية. يضم التيار الإسلامي العراقي ثلاثة مجموعات متفاوتة في الحجم والانتشار، وهي:

١ - السنة العرب وهم تيار الأخوان المسلمين الذي يمثله الحزب الإسلامي العراقي

٢ -السنة الأكراد ويمثله الاتحاد الإسلامي الكردستاني

٣- الشيعة العرب الذي يضم عدة أحزاب ومنظمات.

ولأن الشيعة يمثلون حوالي ٦٥٪ من الشعب العراقي و يمثلون ٨٠٪ من العرب، صار لحجمهم تأثير كبير في الساحة العراقية. يضاف إلى ذلك أن الحركات الإسلامية الشيعية تمثل الثقل الكبير بين الإسلاميين العراقيين عموماً.

أولاً: حزب الدعوة الإسلامية

لعل أهم الحركات الإسلامية الشيعية هو حزب الدعوة الإسلامية الذي يمثله الدكتور إبراهيم الإشيقر الناطق الرسمي باسم الحزب. ويمتاز حزب الدعوة الإسلامية بأنه أقدمها تأسيساً (١٢/ ١٠/ ١٩٥٧)، وأكثرها سعة وانتشاراً حيث بلغ عدد شهداء الحزب قرابة ٢٥ ألف شهيد. كما أنه الحزب الوحيد الذي صدر قانون ضده من قبل نظام صدام يقضي بإعدام كل من ينتمي إليه أو يروج لأفكاره وبأثر رجعي. كما يضم حزب الدعوة مجموعة كبيرة من العلماء والمثقفين والأكاديميين وطلاب الجامعات والنخب المهنية ذات التأثير الاجتماعي في المجتمع العراقي. ولا يعرف عدد أعضاء الحزب حالياً إذ لا توجد تقديرات محايدة، كما أن الحزب يتحفظ على ذكر عدد من ينتمون إليه. ويمتاز الحزب بقواعد أخلاقية وفكرية صارمة لمن يريد الانتماء إليه. إذ لا يقبل الحزب عادة من يريد الإنتماء إليه، بل يقوم الدعاة أنفسهم بترشيح من يرونه مؤهلاً للإنتماء. ويعتمد الحزب التنظيم الهرمي، وله حضور حركي في أكثر المدن العراقية وخاصة في بغداد والبصرة والناصرية والنجف وكربلاء. ويقوم المؤتمر العام لحزب الدعوة بانتخاب قيادته كل سنتين عبر الاقتراع السري المباشر. ولذلك يرى بعض المراقبين الغربيين والإسلاميين بأنه سيكون لحزب الدعوة دور مؤثر في الساحة السياسية العراقية مستقبلاً نظراً لما

يتمتع به من نقد ومراجعة ومرونة وقابلية على التطور الفكري والسياسي، وانفتاح على الأفكار السياسية الحديثة ومبادئ الديمقراطية واحترام الحريات الأساسية وقبول الرأي الآخر.

شهد حزب الدعوة الإسلامية تطوراً فكرياً وفقهياً فيما يتعلق بنظرية الحكم. ففي عام ١٩٦١ كان مؤسس الحزب السيد محمد باقر الصدر قد قام بتأصيل شرعي لنظرية الشورى. وفي عام ١٩٧٩ ومع انتصار الثورة الإسلامية في إيران تغيرت قناعة الحزب إلى الأخذ بنظرية ولاية الفقيه أساساً للحكم في الدولة الإسلامية لأن الصدر الأول قد عدل إليها. وبقيت هذه القناعة حتى بعد استشهاد السيد محمد باقر الصدر في ٩/ ٤/ ١٩٨٠، لأن قيادة حزب الدعوة ومعظم كوادره الحركية انتقلت إلى إيران وهناك تعرّض حزب الدعوة إلى ضغوط سياسية وأمنية تمثلت في أن الخط السياسي-الفقهي الإيراني العام كان يعادي كل من لا يؤمن بولاية الفقيه، ويصنفه من خانة أعداء الدولة.

بعد انتفاضة شعبان/ آذار ١٩٩١ التي عمت غالبية مدن العراق والتي ساهم فيها كل الشعب العراقي بمختلف قومياته ومذاهبه برزت الحاجة لتطوير مشروع سياسي قادر على استيعاب كل الشعب العراقي، ويلبي حاجات الواقع، طرح حزب الدعوة مشروعه السياسي الذي صدر في آذار ١٩٩٢ في كتيب بعنوان (برنامجنا). جاء في المقدمة (يبقى البرنامج السياسي الاسلامي يتمتع بخصوصيتين أساسيتين هما: الصلابة والمرونة فيما تتطلبه الأحكام الثابتة والمرنة، ويكون جديراً باستيعاب كل المتغيرات ومن موقع الانفتاح على الساحة والعوامل المؤثرة فيها، وليتيح لأبناء شعبنا تحقيق أملهم المنشود في بعث التآلف والتعايش في ظل حياة مفعمة بالحرية وعابقة بالحب والعدل).[١]

يلاحظ أن مشروع حزب الدعوة الإسلامية لنظام الحكم في العراق قد ابتعد كلياً عن أطروحة ولاية الفقيه، إذ لم يعد يذكرها في أدبياته الحديثة، وعاد إلى مبدأ الشورى الذي كان يتبناه في الستينيات. كما يلاحظ عدم ورود تحفظات على النظام الديمقراطي والتعددية السياسية لكل الأحزاب والأيديولوجيات الفكرية بما فيها العلمانية والماركسية. وهذا يمثل تطوراً هاماً في الفكر الإسلامي وخاصة على الساحة العراقية التي عانت من سياسات وقمع الأحزاب العلمانية كحزب البعث. كما يمثل نضجاً سياسياً وانفتاحاً فكرياً مع غير الإسلاميين من النادر أن يصرح به حزب إسلامي عريق مثل حزب الدعوة الإسلامية.

يؤكد (برنامجنا) على عدة أسس ومفاهيم ديمقراطية هي (التقسيم من عندنا):

١- أن مبدأ الشورى والانتخاب الحر المباشر هو حجر الزاوية في بناء النظام السياسي...

٢- فضمن مبدأ الشورى يمارس أفراد الشعب كافة [دون استثناء أية فئة قومية أو دينية أو مذهبية

١- حزب الدعوة الإسلامية / برنامجنا / ص ٨ / الصادر عام ١٩٩٢

عراقية] دورهم في صياغة دستور دائم للبلاد...
٣- ووفق مبدأ الشورى هذا يجري انتخاب ممثلي الشعب وبالإقتراع الحر المباشر لتشكيل مجلس وطني يتولى إصدار القوانين واللوائح وفقاً للدستور...
٤- يراعى في تشكيلة هذا المجلس الطبيعة الخاصة للمجتمع العراقي المكون من قوميات ومذاهب وطوائف متعددة بما يضمن تمثيل جميع فئات الشعب العراقي تمثيلاً عادلاً.
٥- في ضوء الدستور يتم تحديد وتشكيل السلطتين التنفيذية والقضائية وطبيعة العلاقات بين السلطات الثلاث اعتماداً على مبدأ فصل هذه السلطات بعضها عن بعض.
٦-السلطة ونظام الحكم في العراق يجب أن لا يقوما على أساس سلطوي فردي وطبقي أو طائفي أو ممثل لمجموعة أو فئة معينة.[١]

توجهات ديمقراطية في فكر حزب الدعوة الإسلامية

من خلال دراستنا لأدبيات وبيانات حزب الدعوة الإسلامية يمكننا ذكر عدة ملاحظات تؤكد التوجه الديمقراطي في فكر الحزب مثل:
١- تأكيد حزب الدعوة على أهمية تدوين دستور دائم للعراق ينظم شؤون الحكم وتغيير السلطة وحقوق المواطنين وصلاحيات المسؤولين وواجبات المؤسسات الحكومية والدستورية. إن وجود دستور دائم يمثل ضمان دائم لأداء مؤسسات الدولة، كما يمثل صمام أمان عند الأزمات السياسية، حيث يبقى الدستور هو المرجع الوحيد لحل المشاكل المتوقعة.
٢- اعتماد حزب الدعوة مبدأ الانتخاب الحر المباشر كأساس في فرز وترشيح العناصر التي تتحمل مسؤولية إدارة العراق. فالحزب يعارض أي نية أو خطوة تستهدف تعيين قسم من أعضاء البرلمان القادم كما هو الحال في مجالس الشورى في الدول الخليجية كالبحرين وعمان والسعودية. إن اعتماد مبدأ الانتخاب يجعل المرشح خاضعاً لتأثير أصوات المقترعين والناخبين، مما يعزز سلطة الشعب ويقوي دوره في اختيار السلطة.
٣- بقاء الصفة الوطنية واضحة في خطاب حزب الدعوة الإسلامية، فلم يستخدم تسميات دينية مثل (مجلس الشورى)، بل أصرّ على أنه (مجلس وطني) يمارس فيه الشعب العراقي كله سلطته من خلاله. كما يؤكد على أن الحكومة مسؤولة أمام المجلس الوطني وتستمد ثقتها منه.
٤- غياب الصفة المذهبية من فكر حزب الدعوة الإسلامية. فمع أنه حزب يتبنى المذهب الشيعي كمنحى فكري وفقهي وديني لكنه لا يدعو ولا يمارس الطائفية المذهبية ولا الطائفية السياسية. فالحزب يعترف بحقوق جميع القوميات والمذاهب والطوائف، المسلمة

١ - حزب الدعوة الإسلامية / برنامجنا / ص ٤٩ / الصادر عام ١٩٩٢

وغير المسلمة. ويمثل ذلك تجسيداً واقعياً لإعلان حقوق الإنسان الذي يحترم الحريات الدينية والثقافية والسياسية لجميع الأقليات الدينية والقومية.

٥- في فصل (الأقليات القومية والدينية) يؤكد حزب الدعوة الإسلامية على (ضمان حقوق المواطنة دستورياً لأبناء الأقليات القومية والدينية كالتركمان والآشوريين والكلدان والصابئة أسوة ببقية العراقيين). ولا يكتفي بالحقوق القومية والثقافية كما يجري الحديث في الغالب عن حقوق الأقليات، لكن حزب الدعوة الإسلامية يؤكد على الحقوق السياسية والمشاركة في إدارة البلاد وصنع القرار حيث يدعو إلى (ضمان حقوق الأقليات في المشاركة السياسية والانتخابات العامة والمحلية، وتخصيص مقاعد لممثليهم في المجلس الوطني تتناسب والحجم السكاني لهذه الأقليات داخل المجتمع العراقي) (ص ٥٩).

٦- حرص حزب الدعوة الإسلامية على وجود توازن اجتماعي وديني وقومي في المجتمع العراقي يلغي كل نزعة نحو التسلط واستغلال الجو الديمقراطي من أجل الهيمنة على السلطة والدولة من قبل فرد أو فئة أو طبقة أو مذهب أو قومية. فمع أن حزب الدعوة الإسلامية ينتمي إلى الأكثرية العربية الشيعية لكنه لا يعتبر ذلك مبرراً للهيمنة على مقدرات البلاد، بل يدعو إلى رفض أي أساس طبقي أو طائفي لحكم العراق، إذ يريده عراقاً ديمقراطياً يتمتع الجميع فيه بالاحترام والمشاركة الحقيقية في السلطة.

٧- دعوة الحزب إلى الفصل بين السلطات الثلاث، الأمر الذي يمثل وعياً حقيقياً في أهمية هذه المسألة على أداء الدولة ومؤسساتها، والحرص على عدم التدخل بشؤون السلطات لضمان قيامها بوظائفها وتحقيق العدالة بين جميع أفراد المجتمع العراقي.

٨- تأكيد حزب الدعوة الإسلامية على أهمية دور المرأة في المجتمع العراقي، ومن هذا المنطلق خصص لها (برنامجنا) فصلاً خاصاً أكد فيه على (سن القوانين والتشريعات التي تكفل للمرأة ممارستها لحقوقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية بما في ذلك حق الانتخاب والترشيح) (ص ٦٨). ويمكن مقارنة التأكيد على الحقوق السياسية بما فيها الانتخاب والترشيح لشغل مناصب حكومية وإدارية وسياسية عالية في الدولة العراقية، مع أفكار وممارسات لبعض التيارات الإسلامية في البلدان العربية والإسلامية ضد المرأة. فالحركة السلفية في الكويت مثلاً عارضت تشريع قانون يمنح المرأة حق الترشيح والانتخاب.

٩- إيمان حزب الدعوة الإسلامية بأهمية إطلاق حرية العمل السياسي وتشكيل الأحزاب السياسية والعمل النقابي والجمعيات المهنية(ص ٥٢). الأمر الذي يؤكد ثقته العالية بالإسلام أولاً، وبمتبنيات الحزب وأفكاره ومنهجه ثانياً. كما أنه يؤمن بعمق بحق الآخر في

التعبير عن آراءه وقناعاته، بل ويدعو لها أيضاً.

١٠-اعتماد سياسة الإقتراع السري كوسيلة للتعبير عن رأي الشعب في اختيار النظام السياسي ومفرداته.[١]

الحكومة الانتقالية ونظام الحكم في العراق

منذ عام ١٩٩٢ كان حزب الدعوة الإسلامية يملك تصوراً واضحاً عن مرحلة ما بعد سقوط النظام فقد أكد في (برنامجنا) على أنه «في المرحلة التي تعقب سقوط النظام مباشرة تتولى إدارة البلاد حكومة انتقالية مؤقتة تتشكل من القوى السياسية الممثلة لمختلف شرائح المجتمع العراقي. وتقوم هذه الحكومة الانتقالية بتهيئة الظروف اللازمة لصياغة دستور دائم للبلاد تتشكل في ضوئه الحكومة الدائمة» (ص ٤٤).

ويبدو أن السيناريو الذي كان في ذهن قيادة حزب الدعوة هو سقوط النظام إما بانقلاب عسكري أو انتفاضة شعبية. إذ لم يكن أحد يتصور أن الولايات المتحدة ستقوم بشن حرب شاملة تسقط فيها نظام صدام لأنها كانت تدعمه سياسياً وإعلامياً وعسكرياً حتى عام ١٩٩٠ أي قبل غزو الكويت. ولعل ذلك قد أجبر قادة حزب الدعوة على مراجعة خططهم واستراتيجيتهم تجاه العراق والمنطقة والقوى الغربية وخاصة لندن وواشنطن.

يلاحظ أن حزب الدعوة الإسلامية لم يشارك في أربعة مؤتمرات هامة للمعارضة العراقية هي مؤتمر لندن في ديسمبر ٢٠٠٢ وصلاح الدين في شباط ٢٠٠٣ ومؤتمر الناصرية ثم مؤتمر بغداد في نيسان ٢٠٠٣. وكان السبب حسبما أعلنه الحزب هو عدم تمثيل جميع القوى العراقية وعدم وجود مناخ ملائم لقرار عراقي مستقل عن الهيمنة الأمريكية. لكن عدم استتباب الأمن وبروز مشاكل حياتية بعد سقوط النظام واحتمال تدهور الوضع السياسي الذي تهيمن عليه الإدارة الأمريكية اضطر الحزب إلى مراجعة مواقفه والقبول بالانضمام إلى قيادة الستة (المجلس الأعلى، الديمقراطي الكردستاني، الاتحاد الوطني، الوفاق الوطني،المؤتمر الوطني العراق و التيار الديمقراطي) من أجل التهيئة لعقد مؤتمر يضم جميع الأحزاب والحركات السياسية العراقية والتي تقوم بانتخاب حكومة انتقالية مؤقتة.

صناديق الإقتراع تحسم الأمور

في يوم سقوط نظام صدام في ٩/ ٤/ ٢٠٠٣ أصدر حزب الدعوة كراساً بعنوان (حزب الدعوة الإسلامية: تعريف موجز بتأسيسه ومسيرته وأهدافه). تحدث الكراس بشكل أوضح عن

١ - صلاح عبد الرزاق (الإسلاميون العراقيون والدولة الديمقراطية القادمة) / مجلة النور، العدد ١٤٥، حزيران ٢٠٠٣

النظام الديمقراطي الذي يسعى لتحقيقه، حيث غابت الصياغات الأيديولوجية والكليشيهات السياسية. كما صار الحزب غير متحفظ من استخدام لفظة الديمقراطية، في حين كان يجد فيها بعداً أيديولوجياً غربياً، ويفضل استخدام عبارة تعددية سياسية. ويرجح هذا الخطاب المنحى القوي للتوجه الديمقراطي لدى حزب الدعوة الإسلامية والتخلص من مضامين الهيمنة والتفرد والشعارات الراديكالية. لقد صار الحزب مقتنعاً أكثر بأن أهدافه وطموحاته إنما تتحقق من خلال (إقامة نظام تعددي دستوري برلماني انتخابي حر، قائم على أسس الديمقراطية والشورى والتعددية واحترام هوية الأمة، ويتساوى فيه جميع المواطنين في حقوق المواطنة، من غير تمييز طائفي أو عرقي، يحترم فيه واقع التنوع القومي والمذهبي والسياسي، وتصان فيه حقوق الأقليات... إن صناديق الانتخاب وحدها التي ينبغي أن تحسم إشكالية تعدد الرؤى السياسية في المجتمع).

ثانياً - المجلس الأعلى للثورة الإسلامية

تأسس المجلس الأعلى عام ١٩٨٢ في طهران كإطار سياسي يضم الحركات الإسلامية العراقية من أجل (مواصلة الجهاد حتى تحقيق النصر على الإمبريالية والنظام العفلقي المجرم في بغداد وإنقاذ الشعب المسلم في العراق من جميع ألوان التبعية والتسلط والاستقلال).[١] لم تكن العضوية فيه على أساس تمثيلي للحركات والأحزاب الإسلامية بل على أساس شخصي، أي اختيار شخصيات إسلامية عاملة منتمية لمعظم الحركات الإسلامية العاملة في إيران. فـ(المجلس ليس جبهة تتألف من كتل ومجموعات، وإنما يضم شخصيات إسلامية من علماء ومثقفين رساليين أفرزتهم الساحة.[٢] ويمكن أن نقول أنهم بحسب واقعهم الفعلي يمثلون كل القوى الإسلامية الموجودة في الساحة العراقية [في إيران] من أحزاب وغير أحزاب).[٣]

وانضمت للمجلس شخصيات وقوى إسلامية تنتمي إلى عدة قوميات عراقية (عرب وأكراد وتركمان)، ومن الشيعة والسنة. وكانت الأطراف الرئيسية في المجلس هي حزب الدعوة الإسلامية ومنظمة العمل الإسلامي (محمد تقي المدرسي) وحركة المجاهدين العراقيين (عبد العزيز الحكيم) و (حزب الله) الكردي الذي يتزعمه الشيخ محمد خالد البرزاني شقيق الملا مصطفى البرزاني، بالإضافة إلى (الاتحاد الإسلامي الكردستاني). في الفترة الأولى تولى الرئاسة

١ - (المنطلقات والأهداف) / ص ١٢، كراس صادر مكتب الناطق الرسمي للمجلس الأعلى في طهران/ كانون الثاني ١٩٨٣

٢ - انضمت إلى المجلس شخصيات إسلامية معروفة مثل الشيخ محمد باقر الناصري، السيد كاظم الحائري، السيد حسين الصدر، الشيخ محمد مهدي الآصفي، السيد محمد تقي المدرسي، السيد سامي لبدري، الشيخ جواد الخالصي، الدكتور إبراهيم الإشيقر، السيد محمد الحيدري، الشيخ محسن الحسيني وشخصيات أخرى.

٣ - (المنطلقات والأهداف) / ص ٢١

السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ثم السيد محمد باقر الحكيم (١٩٤٢ -٢٠٠٣) الذي تولى المنصب قرابة عشرين عاماً، وكان يشغل منصب الناطق الرسمي.

وإلى فترة سبقت الغزو العراقي للكويت، كانت المكونات الأساسية للمجلس عضواً فيه، لكنها انسحبت منه على فترات مختلفة. فلم يعد المجلس ممثلاً للأحزاب الإسلامية بل بقي يحتضن مجموعات صغيرة منشقة عن أحزابها وحركاتها مثل كتلة (الدعوة الإسلامية) التي يتزعمها الحاج عبد الزهرة عثمان (عزالدين سليم)، و(العمل الإسلامي) التي يقودها الشيخ محسن الحسيني. إضافة إلى وجودات صغيرة أخرى مثل (حركة جند الإمام) بقيادة السيد سامي البدري، وإلى شخصيات لا تشكل لوحدها ثقلاً سياسياً أو دوراً هاماً في الحركة الإسلامية. لذلك بقي المجلس يمثل خط السيد محمد باقر الحكيم، وأخيه السيد عبد العزيز وبقية القياديين في التنظيم.

قام المجلس الأعلى، وبدعم إيراني كبير، بتأسيس فيلق (بدر) الذي يضم حوالي عشرة آلاف مقاتل، غالبيتهم من الجنود العراقيين الأسرى الذي تم أسرهم أثناء الحرب العراقية الإيرانية ١٩٨٠-١٩٨٨، ثم أطلق سراحهم بشرط الانخراط في العمل العسكري المناوئ لنظام صدام. بعد سقوط نظام صدام، أعلن المجلس الأعلى عن حل فيلق بدر كميليشيا مسلحة، لتتحول إلى (منظمة بدر) السياسية التي شاركت في الانتخابات التشريعية.

كان المجلس يؤمن بإقامة دولة إسلامية على النمط الإيراني و (إقامة الحكم الإسلامي العادل بقيادة الفقيه الولي).[١] ولكن إدراكاً لقيادة المجلس لطبيعة التركيب الاجتماعي والقومي والمذهبي في العراق، ترك ملف تحديد نوع نظام الحكم مفتوحاً. لذلك اعتبر المجلس (أن شكل النظام وقيادته لمستقبل العراق بعد الإطاحة بالطاغوت، إنما يحدده أبناء الشعب العراقي المسلم بجميع قطاعاته وجماهيره. وإن كنا نعتقد بدورنا أن هذا الشعب سوف لا يختار إلا النظام الإسلامي والقيادة الإسلامية انطلاقاً من مبادئه وتضحياته).[٢]

لم يكن التوجه السياسي للمجلس متصلباً أو منكفئاً داخل الإطار الإيراني رغم العلاقة القوية بينهما. فخلال عمله السياسي، شارك المجلس الأعلى في مؤتمرات و مشاريع المعارضة العراقية مثل (مؤتمر نصرة الشعب لعراقي) الذي عقد في طهران عام ١٩٨٦ والذي ضم كل أطياف المعارضة السياسية العراقية. كما شارك المجلس في (لجنة العمل المشترك) التي تشكلت في بيروت ١٩٩١ في رحاب انتفاضة شعبان/ آذار المجيدة. وصار المجلس عضواً في أمانتها العامة ومساهماً فعالاً في تشكيلاتها التي ضمت قوى إسلامية وقومية وشيوعية.[٣] وشارك المجلس في

١- (الأهداف والمنطلقات) / ١٣

٢- (الأهداف والمنطلقات) / ١٥

٣- عادل رؤوف (العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية) / ص ٣٣٩

مؤتمر صلاح الدين ١٩٩٢ الذي كان بمثابة بداية لولادة (المؤتمر الوطني العراقي الموحد). هذا الانفتاح السياسي على مختلف قوى المعارضة العراقية والتعاون مع (المؤتمر الوطني العراقي) الذي يتزعمه أحمد الجلبي، جعل واشنطن تختار المجلس الأعلى من بين الحركات الإسلامية ليكون أحد الأطراف الستة التي شملها (قانون تحرير العراق) الذي أصدره الكونغرس الأمريكي عام ١٩٩٨، ورصد له مبلغ مائة مليون دولار لمساعدة المعارضة العراقية.

شارك المجلس الأعلى في اجتماعات واشنطن عام ٢٠٠٢، حيث قام السيد عبد العزيز الحكيم والشيخ همام حمودي بتمثيل المجلس. والتقى الوفد بمسؤولين كبار في وزارتي الخارجية والدفاع الأمريكية. وكان ذلك الإجتماع قد مهد لعقد لمؤتمر المعارضة العراقية في لندن في كانون الأول ٢٠٠٢ والذي ضم معظم فصائل المعارضة العراقية عدا حزب الدعوة الإسلامية والحزب الشيوعي العراقي. وقد شارك المجلس بوفد هام ضم شقيق رئيس المجلس السيد عبد العزيز الحكيم. وقد أقر البيان الختامي للمؤتمر بأن (العراق دولة ديمقراطية برلمانية تعددية فيدرالية ذات دستور دائم). كما تبنى المؤتمر مفردات النظام الديمقراطي عندما تضمنت المبادئ العامة التي تلتزم بها الأحزاب السياسية المشاركة في المؤتمر فقرة تنص على (الديمقراطية بما فيها حرية التعبير والتظاهر سلمياً، والتعددية السياسية)، وعلى إجراء إستفتاء عام لتحديد كون النظام السياسي ملكياً أو جمهورياً، وعلى إجراء انتخابات برلمانية وتشكيل حكومة وطنية.

وبعد سقوط النظام، عاد السيد محمد باقر الحكيم إلى العراق، حيث أكد في تصريحاته وخطاباته على «إقامة حكومة ديمقراطية ذات قاعدة عريقة، وتحترم الإسلام، تضم كل الأحزاب السياسية وكل قطاعات الشعب العراقي». وعلى «أن المجلس قد اتفق مع جماعات معارضة أخرى على إقامة حكومة تعددية». وفي لقاء له مع محطة BBC أكد الحكيم على تمسكه بالخيار الديمقراطي بقوله: نسعى مع قوى المعارضة لإقامة حكومة عراقية ديمقراطية مستقلة".[1] بعد استشهاد السيد محمد باقر الحكيم في آب ٢٠٠٣ تولى شقيقه السيد عبد العزيز الحكيم زعامة المجلس الأعلى.

ثالثاً: الحركات الإسلامية العراقية الأخرى

بالإضافة إلى حزب الدعوة الإسلامية والمجلس الأعلى، هناك تيارات وحركات إسلامية أخرى نشطة في الساحة العراقية. ولما كانت هناك حركات ومجموعات صغيرة عديدة، فسنقتصر على أهمها، والتي تمثل نوعياً فئة أو قومية أو مذهب معين. فيمكن تقسيمها إلى عدة مجموعات:

١ -**الشيعة العرب**، مثل تيار الصدر الثاني الذي يقوده السيد مقتدى الصدر، ويشرف عليه فقهياً السيد كاظم الحائري. وينادي هذا التيار بتأسيس حكومة إسلامية على الطراز الإيراني باعتبار

١ - صحيفة (الشهادة) / العدد (٩٨٩) في ٣/ ٦/ ٢٠٠٣، وهي صحيفة يصدرها المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق.

أن الصدر الأول نفسه كان يؤمن بولاية الفقيه، وباشر إلى التصدي القيادي أثناء حياته. كما أن السيد كاظم الحائري المرشد الروحي للتيار أحد منظّري الحكومة الإسلامية. ويطالب أتباع هذا التيار في مظاهراتهم وتصريحاتهم بإعطاء دور كبير لرجال الحوزة العلمية في إدارة البلاد، إن لم يكونوا يهدفون إلى استلام السلطة كلها بأيديهم. ورغم عدم مشاركته رسمياً في انتخابات ٣٠/ ١/ ٢٠٠٥ لكن التيار الصدري تمكن من الحصول على بضع وزارات في حكومة الدكتور الجعفري. وانضم التيار الصدري إلى (الائتلاف العراقي الموحد) وحصل على (٣٠) مقعداً.

ومن الأحزاب الإسلامية الناشئة هو (حزب الفضيلة) الذي يعتبر المرجع الشيخ محمد اليعقوبي الأب الروحي للحزب. وقد شارك الحزب في الانتخابات وفاز أعضاؤه ببضعة مقاعد في الجمعية الوطنية ومجلس النواب (عشرة مقاعد)، من خلال انضمامه لقائمة (الإئتلاف العراقي الموحد).

٢- **الشيعة التركمان**، وأهم وأقوى حركة في هذا التيار هو الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق الذي يتزعمه عباس البياتي. ويؤمن الاتحاد بالديمقراطية وتأسيس دولة تحترم الأقليات القومية والدينية، وبالقضاء على الطائفية السياسية والمذهبية والقومية. وأن يصبح بإمكان جميع العراقيين ومن مختلف الخلفيات الاجتماعية والمذهبية والقومية تولي المناصب العليا في الدولة. وقد شارك الاتحاد في مؤتمر لندن للمعارضة العراقية عام ٢٠٠٢ وتبنى البيان الصادر عنه. كما شارك في مؤتمر صلاح الدين في شباط ٢٠٠٣ الذي ضم لجنة التنسيق والمتابعة، وحضر مؤتمر بغداد في نيسان ٢٠٠٣. وقد فاز زعيم الاتحاد بمقعد في الجمعية الوطنية العراقية وكذلك في مجلس النواب. كما استلم وزير تركماني وزارة الإسكان.

٣- **الشيعة الأكراد** أو الكرد الفيلية، وهي فئة اجتماعية كبيرة الحجم تعيش في بغداد ومحافظات ديالى والكوت. وشارك قياديون من هذه الشريحة في الأحزاب السياسية الإسلامية كحزب الدعوة الإسلامية والمجلس الأعلى. وبرزت قيادات تخاطب العامل القومي مثل (الاتحاد الإسلامي للكرد الفليلية) لكنها فشلت في الوصول إلى مجلس النواب. ويتولى بعض أبناء الكرد الفيلية مناصب عليا، مثلاً وزيرة المهجرين والمهاجرين السيدة سهيلة جعفر، والسيد ثائر الفيلي وكيل وزير الإسكان والتعمير.

٤- **السنة العرب**، وأهم حركة فيه هو الحزب الإسلامي العراقي الذي تأسس عام ١٩٦١ في عهد عبد الكريم قاسم، ولكن تمت إعادة الحزب للعمل في الخارج بعد الانتفاضة في عام ١٩٩٢. والحزب يمثل تيار الأخوان المسلمين في العراق وأهم شخصياته هو محسن عبد الحميد رئيس الحزب، وأياد السامرائي الأمين العام و رئيس المكتب السياسي للحزب. يؤمن الحزب بالعمل

السياسي والمشاركة في الساحة السياسية العراقية، وأن هدف الحزب هو «أن نعرض الإسلام في الساحة العراقية. اعتقاداً منا بأنه الحل لمشاكل الأمة جمعاء، ولكننا لا نفرضه على الناس فرضاً»، حسب تصريح أسامة التكريتي، أحد زعماء الحزب.

لم يشارك الحزب في مؤتمرات المعارضة العراقية المتعددة سواء داخل العراق أو خارجه، لكنه دخل في ائتلاف وطني وقع في لندن عام ٢٠٠٢ مع حركات شيعية وعلمانية مثل حزب الدعوة الإسلامية وجماعة العلماء المجاهدين في العراق والحزب الشيوعي العراقي. ومن المؤكد أن الحزب يدعم تأسيس نظام ديمقراطي يكفل لجميع العراقيين العدل والمساواة والحريات.

بعد سقوط النظام شارك الحزب الإسلامي العراقي في مجلس الحكم، وأصبح أحد أعضائه حاجم الحسني وزيراً للصناعة، ثم استقال من الحزب بعد أن طلب منه الحزب ترك الوزارة تأييداً لموقف الحزب من الحكومة. وفي انتخابات ٣٠/ ١/ ٢٠٠٥ انضم الحسني إلى قائمة (عراقيون) التي تزعمها أول رئيس جمهورية عراقي بعد سقوط صدام، وهو الشيخ غازي عجيل الياور. وفازت القائمة بخمسة مقاعد وحققت نجاحاً كبيراً في استلام مناصب حكومية سيادية، إذ أصبح حاجم الحسني رئيساً للجمعية الوطنية العراقية، وأصبح غازي الياور نائباً لرئيس الجمهورية.

تحت ضغط الوسط السني، اضطر الحزب الإسلامي العراقي إلى مقاطعة الانتخابات التشريعية التي جرت في ٣٠/ ١/ ٢٠٠٥. بعد الانتخابات أسس (جبهة التوافق العراقية) التي ضمت (حركة أهل العراق) التي يتزعمها عدنان الدليمي وأخرى يتزعمها خلف العليان. شاركت الجبهة في انتخابات ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٥، وفازت بـ(٤٤) مقعداً. وفي هذه الفترة تمت إقالة زعيم الحزب محسن عبد الحميد ليتولى زعامة الحزب طارق الهاشمي، وهو عسكري سابق.

تحتل بعض الشخصيات والعلماء السنة أمثال الشيخ أحمد الكبيسي والشيخ وليد الأعظمي والشيخ ماجد السامرائي والشيخ حارث الضاري وعبد السلام الكبيسي موقعاً هاماً في توفير غطاء شرعي للتيار الإسلامي السني في العراق. فقد قام الكبيسي وجماعة معه بتأسيس حزب إسلامي باسم (الحركة العراقية الوطنية الموحدة) وهو تجمع لشخصيات مدنية وعسكرية ووجهاء سنة من مختلف التيارات السياسية. كما تم تشكيل (هيئة علماء المسلمين في العراق) التي تضم رجال الدين وأئمة الجمعة والجماعات وأساتذة المدارس الدينية السنية في أنحاء العراق. غادر الكبيسي العراق بعد فترة قصيرة، ليتولى حارث الضاري رئاسة الهيئة.

عارضت هيئة علماء المسلمين العملية الديمقراطية والتحول السياسي في العراق برمته، حيث عارضت إجراء انتخابات تشريعية، وقاطعت الاستفتاء على الدستور، وتعتقد أن أية عملية سياسية أو دستورية لا تمتلك الشرعية في ظل الاحتلال الأجنبي للعراق.

وانطلاقاً من خلفية فقهية تاريخية، لا يجد علماء السنة مشكلة حقيقية في من يتولى السلطة في العراق. فالشيخ أحمد الكبيسي يرى أن صداماً كان إماماً ووليّاً للأمر. كما صرح: «نحن الآن لا حوزة لنا ولا نظام، وإذا ظهر صدام ينشأ حكم آخر، وفي هذه الحالة سنجتمع ونقاتل خلفه لو طلب».[1] كما اعتبر الكبيسي «المطالبة بالدولة الإسلامية دجل سياسي، وأن العباءة الدينية هي آخر عباءة يمكن أن تجمع الناس في العراق».[2] ولا نرى أن هذا الرأي يمثل الحزب الإسلامي الذي طالما ندد بصدام وجرائمه ونظامه، ويدعو إلى نظام إسلامي، أو ديمقراطي على الأقل.

٥- **السنة الأكراد**، وأهم الحركات الإسلامية العاملة في كردستان هي الاتحاد الإسلامي الكردستاني الذي تأسس عام ١٩٩٤ والحركة الإسلامية في كردستان العراق التي يتزعمها الشيخ علي عبد العزيز، المرشد العام للحركة. منذ عام ١٩٩٢ والتيار الإسلامي الكردي يعيش في حالة تعاون مع الحزبين الكرديين الكبيرين الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني. كما يؤمن الإسلاميون الأكراد مثل بقية الأكراد بضرورة تأسيس نظام فيدرالي في العراق، يتمتع فيه الأكراد بحكم ذاتي حقيقي، إضافة إلى مشاركته في السلطة في النظام المركزي ببغداد. كما يمارس الإسلاميون الأكراد حرياتهم الدينية والسياسية في ظل الحكومات الكردية العلمانية. إذ يملك الاتحاد الإسلامي الكردستاني صحفاً ومجلات ومحطات إذاعية وتلفزيونية. لذلك يتوقع أن يرحب التيار الإسلامي الكردي بدولة ديمقراطية تضمن لجميع العراقيين حقوقهم السياسية والثقافية والقومية.

شارك الاتحاد الإسلامي الكردستاني مع الحزبين الكرديين في جبهة واحدة في انتخابات ٣٠/ ١/ ٢٠٠٥، لكنه انفرد لوحده في انتخابات ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٥ حيث فاز بخمسة مقاعد في مجلس النواب العراقي.

---

١ - موقع إسلام أون لاين في ٢٥ نيسان ٢٠٠٣

٢- صحيفة الشرق الأوسط في ٦ أيار ٢٠٠٣

الفصل الثاني عشر

الإسلاميون المعاصرون
وتحديات النظام الديمقراطي

الفصل الثاني عشر

الإسلاميون العراقيون وتحديات النظام الديمقراطي

بعد سقوط نظام صدام في ٩/ ٤/ ٢٠٠٣ يواجه الإسلاميون العراقيون تحديات كبيرة تتمثل في مواجهة مرحلة جديدة ربما لم يكن بعضهم مستعداً لها. وتشمل هذه المرحلة استحقاقات سياسية نتيجة دخول القوات الأمريكية والبريطانية العراق وما يستتبع ذلك من إعادة صياغة الوضع العراقي برمته، والذي لن يستثني الحركات الإسلامية. كما تواجه تحديات تتمثل في كيفية التفاعل مع المرحلة الجديدة سواء على الصعيد الفكري والسياسي أو على الصعيد التنظيمي والحركي.

١ - تحديات الاحتلال الأجنبي

لا يخفى على أحد أن الولايات المتحدة قد استثمرت الهجمات والانفجارات التي نفذتها منظمة القاعدة بزعامة أسامة بن لادن، من أجل فرض هيمنتها على العالم كله، وليس مناطق بعينها. وقد صار العراق جزءاً من المشروع الأمريكي لأسباب إستراتيجية وسياسية ونفطية. ومن السذاجة الاعتقاد أن واشنطن ستسحب قواتها من العراق في وقت قريب. إن بقاء أو انسحاب قوات الاحتلال يعتمد على العراقيين أيضاً، بمعنى أنهم يلعبون دوراً في ذلك. وللتوضيح يجب القول بأن أمريكا لن تنسحب من العراق وهو يعاني من فوضى سياسية وأمنية لأن ذلك يعطي الفرصة للدول الإقليمية كإيران وسوريا والسعودية وتركيا للتدخل فيه. كما أن مجيء عناصر إنقلابية، عسكرية أو حزبية، لن يجعل العراق مستقراً أبداً، إذ ستعود سياسة القمع والإرهاب والتسليح العسكري والتهديد بقطع الإمدادات النفطية عن الغرب عموماً وعن أمريكا على الخصوص. وكل هذا يخالف الأهداف التي جاءت القوات الأمريكية لأجلها، أي ضمان الإمدادات النفطية والهيمنة على المخزون النفطي العراقي الذي يعتبر ثاني إحتياطي في العالم، بعد السعودية. كما أن نظام صدام كان بؤرة التوتر والمشاكل والحروب في المنطقة. إما إذا ساهم العراقيون بوعي وحكمة في ترسيخ نظام ديمقراطي تعددي دستوري يحترم حقوق الإنسان وحقوق الأقليات، وبدأ ينعم بالأمن والاستقرار والنمو الاقتصادي والرفاه المعيشي، عندها لن تجد واشنطن هناك حاجة ماسة للإحتفاظ بهذا العدد الكبير من القوات (تقدر حالياً بحوالي ١٣٠ ألف جندي) لأنها تكلفها كثيراً. وربما ستفكر بالإنسحاب محتفظة بقاعدة أو قاعدتين عسكريتين للطوارئ، كما فعلت في ألمانيا واليابان بعد هزيمتهما في الحرب العالمية الثانية، أو في

كوريا الجنوبية والفلبين، أو أسوة بالقواعد الموجودة في دول المنطقة كالسعودية وعمان وقطر والبحرين وتركيا. وطالما بقيت الأوضاع غير مستقرة سواء برغبة أمريكية أم بدونها، فستجد قوات التحالف مبررات كثيرة للبقاء في العراق واستمرار السيطرة العسكرية المباشرة.

إن الحركات الإسلامية العراقية كبقية القوى الوطنية العراقية تعي مدى الأضرار السياسية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يتركها استمرار الإحتلال الأمريكي لفترة طويلة. وهي معنية مع بقية القوى الوطنية الأخرى في وضع إستراتيجية تعجل من انسحاب قوات الإحتلال في أقرب وقت مع ضمان استتباب الأمن والإستقرار في العراق. ويجب على الحركات الإسلامية مراقبة تطور الأوضاع في الفترة القادمة، وتقييم وتحديد أفضل السبل لتحقيق هذا الهدف. وعليها أيضاً تحديد نوع العمل والمنهج اللذين يتناسبان مع كل مرحلة زمنية ومع الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يمر بها المجتمع العراقي آنذاك. فليس من المصلحة اللجوء إلى العنف والقوة قبل استنفاد الوسائل السلمية الأخرى. وليس من المناسب الدخول في المواجهة المسلحة قبل تجربة كل وسائل الضغط السياسية والعصيان المدني وغيرها. كما على الحركات الإسلامية مراقبة الأوضاع الحالية ومراقبة نشاطات بعض العناصر أو المجموعات التي تريد استدراج المجتمع العراقي إلى صراع مسلح ضد قوات الاحتلال من أجل تحقيق مصالح فئات مذهبية أو مجموعات سياسية أو أتباع النظام البائد، والتي تسعى بشكل مباشر أو غير مباشر إلى إعادة النظام إلى السلطة من أجل استعادة نفوذها ومصالحها وامتيازاتها.

٢- التحديات السياسية-الإجتماعية

يواجه التيار الإسلامي العراقي تحديات سياسية خارجية وداخلية. فعلى الصعيد الخارجي هناك إستراتيجية أمريكية بعيدة المدى تستهدف إحتواء التيار الإسلامي في العالم الإسلامي عامة والشرق الأوسط خاصة لاعتبارات استراتيجية واقتصادية وأمنية. ولذلك تواجه الحركات الإسلامية المعارضة للسياسة الأمريكية قولاً وفعلاً أو الرافضة للدخول في اللعبة الديمقراطية إن كانت متاحة لها في بلدانها، تواجه ضغوطاً وإجراءات شديدة للحد من نشاطاتها أو تذويبها أو تصفيتها. أما الأحزاب الإسلامية التي تنبذ استخدام العنف أو التحريض عليه فيمكن اعتبارها مرضي عنها الآن أو لم يحن وقت محاسبتها وملاحقتها. كما أن الدول ذات الحكومات الإسلامية تتعرض لضغوط سياسية ودبلوماسية وعسكرية واقتصادية وأمنية وإعلامية كبيرة من أجل تغيير سياستها وخضوعها للسياسة الأمريكية. فالسودان شهدت إنقلاباً على الجبهة القومية الإسلامية التي يتزعمها حسن الترابي، نتج عنه إقصاء التيار الإسلامي الحركي من السلطة ومن المواقع

الأخرى. وكانت السودان قد تعرضت لقصف أمريكي عندما قصف معمل للأدوية بحجة أنه ينتج أسلحة كيميائية. ومنذ أحداث سبتمبر والسعودية الحليف الأمريكي العريق تتعرض لحملات إعلامية واتهامات بأنها تقوم بتمويل الشبكات الإرهابية. كما دعت بعض الصحف الأمريكية إلى التدخل المؤثر في السيادة السعودية، بل وتغيير المناهج الدراسية التي تتضمن تحريضاً وكراهية ضد اليهود والمسيحيين. وتتعرض إيران إلى ضغوط متنوعة واتهامات بالتعاون مع شبكة القاعدة أو إيواء عناصر إرهابية، وأنها تقوم بإنتاج وتطوير أسلحة نووية وكيميائية.

أما التحديات الداخلية فتتمثل في المساهمة الفعالة في تأسيس نظام حكم يزيل جميع مظاهر القمع والظلم التي مارسها نظام صدام طوال ٣٥ عاماً، وتراكمات الأنظمة السياسية التي حكمت العراق من قبله. إذ لا يمكن بناء نظام سياسي وإداري جديد في العراق دون التخلص من مفردات ومفاهيم وأساليب النظام البائد، وإيجاد قطيعة فكرية وسياسية وثقافية واجتماعية مع البنى والتصورات والممارسات التي كانت قائمة آنذاك.

أي عراق نريد؟

إن العراق بحاجة إلى انقلاب جذري في منهج الحكم يتضمن تشكيل مؤسسات دستورية وسياسية وحكومية وقضائية منفصلة...نظام يجعل قضية استبدال السلطة قضية سلمية تتم بهدوء ورغبة الشعب واختاره، وليست عملية ولادة قيصرية تسفك فيها الدماء والأرواح، وتستخدم فيها الأسلحة والدبابات، وتؤدي إلى الاعتقالات والاعدامات والاتهامات بالخيانة والعمالة، ثم عمليات تصفية الخصوم...نظام يمنع المصادمات بين فئات وطبقات الشعب العراقي فيما بينها، ويجعل ولاءها للعراق أولاً...نظام يكفل تقدير الخبرة والمهارة وتوزيع المسؤوليات دون محسوبية أو منسوبية... نظام مبني على فلسفة احترام حرية الفرد والمجتمع دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر... نظام يحترم حقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية المتعلقة بها... نظام يحترم حقوق الأقليات الدينية والثقافية والسياسية والقومية...نظام يحترم الدين الإسلامي والمذاهب الإسلامية وشعائرها وطقوسها وأعيادها ومناسبتها... نظام يحترم التراث العربي والإسلامي والعادات والتقاليد والأعراف الشعبية للشعب العراقي... نظام يحترم حرية الفرد في العقيدة و الفكر والسلوك وطريقة ارتداء الملابس والتنقل والحركة والسفر والاجتماع والتعبير عن نفسه وأفكاره ومواقفه، بالطبع وفقاً للقانون... نظام يكفل لجميع الشعب العراقي حرية تشكيل الأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات والمنظمات المهنية الثقافية والاجتماعية والفكرية والشعبية... نظام يكفل لجميع أفراد الشعب العراقي المسكن والعمل التعليم والضمان الاجتماعي والصحي...نظام

يكفل للأيتام والأرامل والمسنين والمعوقين والعاجزين العيش بكرامة ومستوى لائق...نظام يضع سياسته على أساس توزيع عادل لثروات العراق وعدم تكديسها في أيدي جماعة أو طبقة أو فئة أو حزب أو أبناء عشيرة أو قرية أو منطقة معينة...نظام يزيل مسحة الحزن من الوجه العراقي الذي ذاق عذابات هائلة طوال السنين...نظام يحظى بتأييد ومحبة شعبه... نظام يعيد للشعب العراقي تماسكه وتضامنه مع بعضه البعض، وبين أديانه وقومياته ومذاهبه المتنوعة.

ترى أي نظام يستطيع تحقيق الحرية والرفاه والتقدم للمجتمع العراقي؟ هل يمكن للحكومة الإسلامية أن تحقق ذلك؟ هل يمكن أن تنجح مثل هذه الحكومة في إقناع العراقيين بشتى تياراتهم السياسية والقومية والأيديولوجية بأطروحتها؟ وأي نموذج سيختار هذا النظام الإسلامي؟ النموذج الإيراني الشمولي الذي يرفض الآخر غير الإسلامي ولا يسمح له بالعمل والنشاط السياسية والفكري والأدبي؟ أم نموذج طالبان القمعي المتخلف، الذي يوفر وسائل الجلد والرجم والقتل قبل وسائل التعليم والصحة والمسكن. وحتى النساء العاملات في المخابز والمستشفيات والمدارس والمؤسسات العامة منعهن من العمل، فلا النظام أكرمهن ووفر لهن دخلاً يسددن به رمقهن، ولا وفر لهن عملاً آخر يعشن منه، وكثير منهن أرامل بسبب الحروب التي مزقت أفغانستان. كما فرض البرقع الأفغاني على اللائي يخرجن في الشارع والأماكن العامة. وبدلاً من أن يبني الطرق والجسور وشبكات الماء والكهرباء ويباشر إعمار البلاد، انشغل نظام طالبان بتدمير آثار عظيمة ومعابد قديمة وتماثيل بوذية.

وهل النموذج السعودي هو الأفضل، الذي لا أحزاب سياسية فيه، ولا انتخابات، ولا محاسبة للمسؤولين عن أفعالهم أو عن ثروات البلاد، ومع وجود تصنيف أول وثانٍ للمواطنين السعوديين. أما المرأة فهي ما تزال بنظر المؤسسة الدينية الوهابية قاصرة كالأطفال، عاجزة لا يمكن أن تستلم وظيفة عالية، لا وزيرة ولا سفيرة ولا قاضية ولا عميدة جامعة ولا غيرها. وليس من حقها الحصول على إجازة سوق، لأن عليها أن تستخدم سائقاً آسيوياً لقضاء احتياجاتها!!

إن تناول التجارب الإسلامية الآنفة الذكر لا يعني السخرية منها أو التغافل عن الإيجابيات التي ربما تكون فيها، لكن ذكرناها لتذكير من يتجاوز الواقع ويبقى مصراً على تطبيق نموذج إسلامي جديد في العراق. كما لا ينفي أن بإمكان الإسلاميين العراقيين تأسيس نموذج إسلامي خاص بهم. ولكن غالبية الإسلاميين العراقيين ينفون أنهم يهدفون إلى تأسيس دولة دينية سواء على النمط الإيراني أو غيره. فغالبية الحركات والأحزاب الإسلامية العراقية اتفقت على تأسيس نظام ديمقراطي دستوري تعددي. أي أن التيار الإسلامي العراقي قد حسم هذه القضية انطلاقاً من دراسة دقيقة للواقع العراقي والتركيبة الدينية والقومية والمذهبية والعشائرية والسياسية المعقدة التي لا يمكن التوفيق بينها إلا بواسطة نظام ديمقراطي يحترم خصوصيات وحقوق

كل فئة. كما أن هذه القناعة تمثل تراكم خبرات سياسية تمركزت على رفض أي شكل من أشكال الحكم الدكتاتوري وتحت أي واجهة كانت، سياسية أم أيديولوجية أو دينية. فالإستبداد يبقى إستبداداً مهما كانت مبررات نشوئه واستمراره. والشعب العراقي ليس مستعداً لتجربة نظام دكتاتوري آخر، بل إنه لم يصدق أنه تخلص منه. ولولا الهجوم العسكري الأمريكي والإطاحة بنظام البعث الإستبدادي، لما استطاع العراقيون إنجاز هذه المهمة الصعبة لوحدهم، أو على الأقل في الوقت الحاضر، ولأستمر النظام في ممارساته وقمعه لأجيال لاحقة، و لقام بتأسيس أسرة حاكمة تستمر ربما لقرون كالدولة الأموية والعباسية والعثمانية.

إزاء كل هذه الحقائق، هل يمكن للأحزاب الإسلامية التفريط بهذه الفرصة العظيمة والمساهمة في بناء نظام سياسي جديد في العراق. أم ستجد مبررات للبقاء خارج المعادلة، والاستمرار في حالة المعارضة السياسية للحكم، أم تترك التيارات الأخرى وبتأثير أمريكي قوي ترسم مصير العراق ومستقبله؟ ترى كيف ستتعامل القوى الإسلامية العراقية مع قضايا الاحتلال واستمرار الوجود الأمريكي، العلاقات الخارجية، السياسة الداخلية، التجارة الخارجية والصادرات النفطية، العلاقات مع دول المنطقة، الموقف من الدولة الفلسطينية وإسرائيل، الحركات المتطرفة، الإرهاب، اللاجئين، المهاجرين، تعويضات المتضررين من نظام صدام، جرائم البعثيين، ديون العراق، تعويضات الدول والشركات والأفراد بسبب حروب النظام البائد، العلاقة مع إيران ومجلس التعاون الخليجي، وغيرها من الملفات الكثيرة والمفتوحة والتي بحاجة إلى دراسة واتخاذ موقف منها وكل ما من شأنه المحافظة على مصالح العراق والعراقيين؟ هذه كلها تمثل تحديات سياسية واجتماعية يتوجب على الحركات الإسلامية التفكير بها من أجل مستقبل العراق والإسلام.

المصادر

- ابن هشام (السيرة النبوية)، دار الريان للتراث، بيروت: ١٩٨٧
- أحمد، رفعت سيد (قرآن وسيف: من ملفات الإسلام السياسي)، مكتبة مدبولي، القاهرة: ٢٠٠٢.
- الأنصاري، سعد(الفقهاء حكام على الملوك)، دار الهدى، الطبعة الأولى: ١٩٨٦
- التميمي، عزام (مشاركة الإسلاميين في السلطة)، منظمة ليبرتي، لندن: ١٩٩٤
- الحائري، كاظم (أساس الحكومة الإسلامية)، مطبعة النيل، بيروت: ١٩٧٩
- الحسيني، محمد (محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه)، دار الفرات، بيروت: ١٩٨٩.
- الحكيم، محمد سعيد (الأحكام الفقهية)، دار الهلال، الطبعة السابعة، ٢٠٠٣
- الحمد، تركي (حين تختلط المفاهيم)، في مجموعة كتاب (الإسلام المعاصر والديمقراطية)
- الخربوطلي، علي حسني (الإسلام والخلافة)،
- الخميني، روح الله (الحكومة الإسلامية)، المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران:؟
- الخميني، روح الله (تحرير الوسيلة)، مجلدان، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم: ١٩٧٠
- الدينوري، (الأخبار الطوال)، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: ١٩٦٠
- السعيد، حسن (عبد الرحمن الكواكبي، جدلية الاستبداد والدين)، سلسلة رواد الإصلاح، قم: ٢٠٠٠.
- السيد، رضوا ن (الإسلام المعاصر والليبرالية)، في كتاب (الإسلام المعاصر والديمقراطية) لمجموعة كتاب.
- السيف، توفيق (ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة)، المركز الثقافي العربي، بيروت: ١٩٩٩.
- السيوطي، جلال الدين (تاريخ الخلفاء)، منشورات الشريف الرضي، قم: ١٩٩٠
- الشامي، حسين (المرجعية الدينية، من الذات إلى المؤسسة)، دار الإسلام، لندن: ١٩٩٩.
- الشكرجي، ضياء (مثلث الإسلام والديمقراطية والعلمانية)، العارف للمطبوعات، بيروت: ٢٠٠٣
- الشناوي، فهمي (الفقه السياسي)، المختار الإسلامي، القاهرة،
- الصانع، ناصر (التجربة الكويتية)، بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي
- الصاوي، صلاح (التعددية السياسية في الدولة الإسلامية)، دار الإعلام الدولي، القاهرة: ١٩٩٢
- الصدر، محمد باقر (الفتاوى الواضحة)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت: ١٩٧٩
- الصدر، محمد باقر (الإسلام يقود الحياة)، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران: ١٩٨٣
- الصدر، محمد باقر (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) في (الإسلام يقود الحياة)
- الصدر، محمد باقر (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) في (الإسلام يقود الحياة)
- الطبرسي، أبو منصور (الاحتجاج)، مطبعة النعمان، النجف الأشرف: ١٩٦٦
- العريان، عصام (عوائق المشاركة السياسية في مصر)، بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي.

- العكايلة، عبدالله (تجربة الحركة الإسلامية في الأردن) بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي.
- العلكيم، حسن (الإسلام والديمقراطية: متعاضدان أم متناقضان؟)، في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي.
- العلوي، حسن (الشيعة والدولة القومية في العراق)، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم: ١٩٩٠.
- العنبكي، مجيد حميد (الدستور البريطاني)، الناشر صباح صادق جعفر، بغداد: ٢٠٠٣
- العودات، حسين (العرب النصارى)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق: ١٩٩٢
- الفضلي، عبد الهادي (الدولة الإسلامية)، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت: ١٩٧٩
- القاضي، عادل (الهجرة الاغتراب) (حوار مع فضل الله)، مؤسسة العراف، بيروت: ١٩٩٩
- القرشي، باقر شريف (النظام السياسي في الإسلام)، دار الكتاب الإسلامي، قم: ١٩٩١
- القرضاوي، يوسف (الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا)، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٧٧
- القرضاوي، يوسف (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي)، مكتبة وهبة، القاهرة: ١٩٩٢
- الكتاني، علي المنتصر (الأقليات الإسلامية في العالم اليوم)، مكتبة المنارة، مكة المكرمة: ١٩٨٨
- الكواكبي، عبد الرحمن (طبائع الاستبداد)، دار الشرق العربي، بيروت: ١٩٩١
- الكيالي، عبد الوهاب (الموسوعة السياسية)، الطبعة الأولى، بيروت: ١٩٧٩
- الماوردي، أبو الحسن (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، دار الكتب العلمية، بيروت:
- المؤمن، علي (النظام السياسي الإسلامي الحديث)، دار روافد، بغداد:
- المتوكل، محمد عطا (المذهب السياسي في الإسلام)، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران: ١٩٨٥
- المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق (المنطلقات والأهداف)، طهران: ١٩٨٣
- المسعودي (مروج الذهب ومعادن الجوهر)،
- المفيد، الشيخ محمد بن النعمان العكبري (أوائل المقالات)، تبريز: ١٩٥١
- النائيني، محمد حسين (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، ملحق في كتاب (ضد الاستبداد) لتوفيق السيف.
- النبهاني، تقي الدين (نظام الحكم في الإسلام)، دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت: ١٩٩٠
- النبهاني، تقي الدين، (نظام الإسلام)، منشورات حزب التحرير، القدس: ١٩٥٣
- النحوي، عدنان علي رضا (الشورى لا الديمقراطية)، مطابع الفرزدق، الرياض: ١٩٨٥
- الوردي، علي (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث)، ٨ مجلدات، دار كوفان، لندن: ١٩٩٢.
- إيرلاند، فيليب (تصادم الولاءات) (بالانكليزية).
- بحر العلوم، محمد (آفاق حضارية للنظرية السياسية في الإسلام)، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن: ٢٠٠٠
- بطاطو، حنا (الطبقات الاجتماعية في العراق)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت: ١٩٩٠
- بن جدو، غسان (خطاب الإسلاميين والمستقبل)، دار الملاك، بيروت: ١٩٩٦
- حائري، عبد الهادي (تشيع ومشروطيت در إيران) (بالفارسية)، مؤسسة إنتشارات أمير كبير، طهران: ١٩٨٦

- حزب الدعوة الإسلامية (برنامجنا: البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية)، لندن: ١٩٩٢.
- حزب الدعوة الإسلامية (حزب الدعوة الإسلامية، تعريف موجز بتأسيسه ومسيرته وأهدافه)، بغداد: ٢٠٠٣
- رضا، محمد رشيد (مختارات سياسية من مجلة المنار)، دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٠
- رضا، محمد رشيد (الخلافة)، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة: ١٩٩٤
- رؤوف، عادل (العمل الإسلامي بين المرجعية والحزبية)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، بيروت: ٢٠٠٠.
- رؤوف، عادل (محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، بيروت: ٢٠٠١
- سعد، حسين (الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ٢٠٠٥
- شبر، حسن (شذرات سياسية من حياة الأئمة)، الطبعة الأولى: ١٩٩٨
- شمس الدين، محمد مهدي (في الاجتماع السياسي الإسلامي)، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم: ١٩٩٤
- عبد الجبار، محمد (الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري)، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن: ٢٠٠١
- عبد الرزاق، جعفر (جمال الدين الأفغاني، دراسة في مرتكزاته الإصلاحية) في مجلة (الفكر الجديد)، (حزيران ١٩٩٢)، العدد (٢)، ص ١١٥-١٤٤.
- عبد الرزاق، جعفر (الحاكم الإسلامي والضمانات ضد الإستبداد)، في مجلة (الفكر الجديد) (تشرين الثاني ١٩٩٣) الصادرة في لندن، العدد (٧)، ص ١٠-٤٩.
- عبد الرزاق، جعفر (دور الأمة في الدولة الإسلامية في فكر الإمام الشهيد الصدر) في مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) (٢٠٠٠)، العدد (١١-١٢) / ص ٢٢٦-٢٥٢.
- عبد الرزاق، جعفر (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي)، دار الهادي، بيروت: ٢٠٠١.
- عبد الرزاق، جعفر (دور الأمة في الدولة الإسلامية في فكر الإمام الشهيد الصدر) في (قضايا إسلامية معاصرة) (٢٠٠٠)، العدد (١١-١٢) / ص٢٤٢
- عبد الرزاق، جعفر (جمال الدين الأفغاني: دراسة في مرتكزاته الإصلاحية) في مجلة (الفكر الجديد) / حزيران ١٩٩٢، العدد (٢) / (١١٥-١٤٤)
- عبد الرزاق، صلاح (العالم الإسلامي والغرب، دراسة في القانون الدولي الإسلامي)، دار الإسلام، لندن: ٢٠٠٢.
- عبد الرزاق، صلاح (الإسلاميون العراقيون والدولة الديمقراطية القادمة) في مجلة (النور) الصادرة في لندن، حزيران ٢٠٠٣، العدد (١٤٥)، ص٣٨-٤٠.
- عبد الرزاق، صلاح (الديمقراطية والإسلام وحقوق الأقليات)، مجلة (الإسلام الديمقراطية) العدد: ١٣ في كانون الثاني ٢٠٠٦

- عبد الرزاق، صلاح (المفكرون الغربيون المسلمون)، دار الهادي، بيروت: ٢٠٠٥
- عبد الرزاق، صلاح (الإسلاميون العراقيون والدولة الديمقراطية القادمة) / مجلة النور، العدد ١٤٥، حزيران ٢٠٠٣
- فضل الله، محمد حسين (تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم) / ص ٨٦، دار التعارف للمطبوعات،
- فضل الله، محمد حسين (فقه الشريعة)، دار الملاك / الطبعة الأولى، بيروت:١٩٩٩
- قنواتي، الأب جورج شحاتة (المسيحية والحضارة العربية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت:
- مجموعة كتاب (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية)، المركز العربي للدراسات لاستراتيجية، الطبعة الثالثة، دمشق: ٢٠٠٠.
- مجموعة كتاب (الإسلام المعاصر والديمقراطية)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد: ٢٠٠٤
- مركز الإمام الخميني الثقافي (دراسات في الفكر السياسي الإسلامي)، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بغداد: ٢٠٠٥
- مصباح، محمد تقي (الحكومة الإسلامية و ولاية الفقيه)، منظمة الاعلام الإسلامي، طهران: ١٩٩٣
- مصطفى، نصر (الحركة الإسلامية اليمنية: عشرون عاماً من المشاركة السياسية)، بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي.
- هدام، أنور (التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الجزائر والنظام الدولي الجديد) بحث في (مشاركة الإسلاميين في السلطة) لعزام التميمي.