الفصل الثاني

نظريات التطور السياسي

- المبحث الأول: مفهوم التطور السياسي
- المبحث الثاني: المفهوم الغربي للتطور السياسي
- المبحث الثالث: المفهوم الماركسي للتطور السياسي
- المبحث الرابع: المفهوم الإسلامي للتطور السياسي
  - أساس النظام السياسي الإسلامي والدولة الإسلامية
  - السيادة والشرعية في الدولة الإسلامية
  - شرعية السلطة في الإسلام

تمهيد:

إن تحليل مفهوم التطور السياسي وفق الفلسفات القديمة والحديثة أمر لابد منه لدراسة أبعاد التطور السياسي في المملكة العربية السعودية، ذلك أننا جزء من العالم، كما أن التطور السياسي في بلادنا قد قدم للإنسانية تجربة رائدة في هذا المجال.

ويلاحظ أن أدبيات تحليل التطور السياسي في العالم كثيرة، بل إن الكلمة الواحدة -ككلمة السلطة- لها في الفكر السياسي العالمي عشرات المؤلفات، ومن هنا كنا أمام مشكلة دقيقة تمثلت في انتقاء ما يتصل بالنظريات السياسية العالمية، التي تمثل المفاهيم الكبرى مثل المفهومين الغربي والماركسي للتطور السياسي ونقد كل منهما، والمفهوم الإسلامي للتطور السياسي وبيان أصوله باعتباره الأساس الذي يستند إليه التطور السياسي في المملكة.

ولما كانت تطورات الأنظمة السياسية في الشرق أو الغرب ليست محل اتفاق لذا كان علينا أن نوسع دائرة البحث والاستقصاء في محاولة للتحليل و التأصيل معاً. وليس من شك في أن عملية رد الأمور إلى أصولها عملية صعبة ودقيقة وتحتاج من الباحث إلى جهد كبير، لربط المفاهيم بغية الوصول إلى المعطيات التي تساعد على فهم التطور السياسي في المملكة.

وينقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث يعالج الأول مفهوم التطور السياسي، والثاني المفهوم الغربي للتطور السياسي، والثالث المفهوم الماركسي للتطور السياسي، والرابع المفهوم الإسلامي للتطور السياسي.

المبحث الأول

مفهوم التطور السياسي

يرتبط تحديد معاني وتعريفات مفهوم التطور السياسي ارتباطاً وثيقاً بنوع النظام السياسي، وعموما فرغم تعدد الفلسفات والنظريات السياسية إلا أن هناك ثلاث نظريات كبرى تقتسم الفكر السياسي وهي: النظرية الديمقراطية الغربية والتي تمثلها الولايات المتحدة الأمريكية ودول غرب أوربا وبعض الدول الأخرى، والنظرية الماركسية التي كانت مطبقة في الاتحاد السوفيتي قبل تفككه، وما زالت مطبقة في الصين وكوبا وبعض الدول الأخرى، والشورى الإسلامية التي تتبناها وتطبقها بعض الدول الإسلامية وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية.

وقبل البدء بتحليل المفاهيم المتعددة للتطور السياسي، من المهم أن نحدد معنى "التطور السياسي" ذاته وفقاً لمصطلح علماء السياسة، وتنطبق مقولات المنهج المقارن في هذه الدراسة بغية الوقوف على العلاقة التي تربط بين عناصر هذه الظاهرة، وبين التنظيمات السياسية المعاصرة في العالم من جهة، والأفكار السياسية والاجتماعية الأخرى من جهة أخرى، إضافة إلى الأيديولوجيات أو المعتقدات السياسية المختلفة، والنظريات والمفاهيم أو التصورات السياسية المتعددة.

للتطور السياسي العديد من التعريفات التي لا تنفصل عن المعتقدات والنظريات الاقتصادية والسياسية المختلفة. وهكذا فإن كلمة " تطور" هي

كلمة نسبية المعنى، ويمكن أن تترجم بما يناسب الرغبات والمقاصد المحددة والعامة للأهداف السياسية وغيرها. وسنعرض لمناقشة موضوعات التنظيم الإداري الحكومي والتحول السياسي لما لها من علاقة بالتطور السياسي ومفهومه.

إن المنظمات السياسية والاقتصادية الحديثة تتطلب درجة عالية من التخصص، كما أن من خصائص التنظيمات الحديثة أن لها دوراً كبيراً في إنجاح الإدارة العامة، وهذه الخصائص تدور في فلك التدرج والمسؤولية والعقلانية، والإنجاز والتوجيه والتخصص، والتفاضل والانضباط ومهارة المحترفين، وما لم تظهر هذه الخصائص بوضوح في إدارة المكاتب الحكومية العامة فإنها لا تكون أداة فعالة هامة في تحقيق التحول الاقتصادي السياسي والاجتماعي في الدولة.

ويؤكد ويبر: "أنه من الواضح تقنياً أو فنياً أن الدولة الحديثة تعتمد بالضرورة على قاعدة إدارة منظمة"، كما أن التنظيم الإداري الحكومي يسعى لزيادة الكفاءة والموضوعية من خلال علاقات غير شخصية ومتسلسلة المرجعية، ولذا فإنه يشترط في تركيبة التنظيم الإداري الحكومي الذي يسعى للتطوير الاقتصادي ضرورة توزيع السلطة داخل المجتمع والمنظمات التابعة للدولة، آخذين في الحسبان حقيقة أن هيئات الإدارة المنظمة تستعمل غالباً في بعض الأنظمة السياسية جهازاً للهيمنة على المجتمع، وقد اعترفوا بوضوح بميل التنظيم الإداري الحكومي نحو

الهيمنة، على أساس أنه شكل من أشكال السلطة، لأن الإنسان والتقنية والموارد الرئيسية كلها تدور في فلك جهاز تشغيل واحد.

ويقول بعض الباحثين أن هذا ينطبق على ثلاثة أنواع أو نماذج مثالية من السلطة هي:

١- السلطة التقليدية.

٢- السلطة الفعالة أو المؤثرة.

٣- السلطة القانونية العقلانية.

فهذه النماذج الثلاثة تعطي تصوراً حقيقياً عن خصائص التنظيم الإداري الحكومي المثالي الذي تتوافر فيه سلطة شرعية، وهكذا فإن العلماء النظريين والباحثين المهتمين بالسلطة السياسية والاقتصادية للتنظيم الإداري الحكومي، قد استفادوا كثيراً من هذه الأفكار التي ساهمت في تعزيز تناغم التطابق الاجتماعي وعلاقات السلطة بالمجتمع، فلا مجتمع بلا سلطة، ولا قيمة للسلطة مالم تكن سلطة فعالة، وهي لن تتحقق أهدافها إلا إذا كانت شرعية أي تخضع للأنظمة السائدة في المجتمع، وهكذا فإن التطور السياسي وفق هذه النظرية الهامة هو تطور في الإدارة العامة.

أما هانتينجتون (١٩٧٩) فقد عرف مستويات إنشاء المؤسسات السياسية ضمن مفهوم التطور السياسي إذ أن التطور السياسي هو

"مقدرة النظام السياسي على النهوض واستيعاب وتحمل التحولات المستمرة" وعملية الاستيعاب لابد أن تستغرق جميع التصورات الكلية والاهتمامات الإيجابية، بما في ذلك الاهتمامات التي تم تعرفها حديثاً في المشاركة الكاملة دون عرقلة كفاءة النظام السياسي، ودون الحد من مقدرة هذا النظام على أن يختار أهدافاً سياسية، ويسعى وراءها بغية تحقيقها، وعلى مستوى أعلى. وفيما يتعلق بإنشاء المؤسسات في النظام السياسي، فهناك رغبة عالمية مؤكدة في زيادة كفاءة النظام السياسي البيروقراطي وسيطرته على البيئة السياسية.

فالتطور السياسي هو تطور في قدرة الحكومة على مسايرة التغيرات الجديدة التي تؤثر على كيان المجتمع وتجعله أكثر تقدماً وفي نفس الوقت أكثر ارتباطاً بأصوله.

وهناك تعريفات أخرى تتفق تماماً مع الكفاءة السياسية ومسؤولية النظام السياسي، ليس فقط في أن يختار وإنما أيضاً في أن يسعى وراء أهداف سياسته العامة دون عرقلة النظام نفسه، وإذا طبقنا معايير هانتينجتون على المملكة العربية السعودية، فقد لا نجد هذا الكم الهائل من التنظيمات المؤسسية التي يريدها المؤلف، ولكننا سنجد أن الدولة حافظت على الاستقرار من خلال دمج الاهتمامات المتطابقة الجديدة في المجتمع، مع استمرار عملية التقدم سياسياً واجتماعياً والتحول الاقتصادي، وهو ما يتوافق مع التعريف السابق للتطور السياسي، فالمملكة

العربية السعودية حققت أكبر قدر من التغير الإيجابي في المجتمع من خلال الدولة السعودية الأولى والثانية والثالثة.

وفي استعراض عام لما كتب عن التطور السياسي منذ الستينيات الميلادية نجد أن هذا المصطلح قد استخدم أربعة اتجاهات عامة تتمثل في:

١) الاتجاه الجغرافي.

٢) الاتجاه الاشتقاقي.

٣) الاتجاه لغاية أو هدف.

٤) الاتجاه الوظيفي.

١- إن الموقع بالنسبة للدول الفقيرة قد لا يعني الكثير، ولكنه ذو دلالة هامة في الفكر السياسي بالنسبة للدول الغنية أو القادرة على تسخير إمكانياتها لخدمة المستقبل، وهكذا فإن الاتجاه الجغرافي يشير إلى سياسة البلدان المتطورة في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية، ومن هذا المنطلق فيمكن أن يقال إنه ليس للتطور السياسي محتوى معين أو خاصية محددة تربطه بالبلدان الفقيرة والنامية.

٢- ويشير مصطلح الاشتقاق إلى ارتباط التطور السياسي بالتحديث وفي هذه الحالات يكون الاهتمام بالانتقال من مجتمع زراعي تقليدي إلى

مجتمع صناعي حديث، ومن ضمن المفاهيم الأخرى التي كانت تحمل خصائص متشابهة ملائمة وحسبما يذهب إليه البعض فإن: كتلة النخبة، والمجتمع الذي يتحلل والتراث العظيم الذي تقل فيه الأعراف، والمجتمع الريفي والحضري، والتقاليد هي أمور محل اعتبار في التطور والانتقال من حال إلى حال.

٣- وطبقاً لفيري (Ferre 1984) فإن التطور السياسي من منظور الغايات هو حركة واعية محددة نحو هدف أو أكثر أو حالة من الوجود ضمن السياسة، ويمكن أن تكون الأهداف مفردة أو متعددة مثل: الديمقراطية، الاستقلال، الشرعية، المشاركة، التحرك، المساواة، التفاضل، إنشاء المؤسسات، التكامل، الترشيد، برمجة التنظيم الإداري الحكومي، والحرية، والمظاهر العملية لهذه التعابير تشير إلى أن التحرك نحو نوع معين من النظام السياسي، أو نحو الخصائص السياسية للمجتمع الصناعي الحديث، هو مطلب يجب أن تضعه كافة الحكومات أمام عينها.

وإذا كنا نريد أن نتتبع هذه التعريفات المتعددة ونتأملها عن قرب، فمن المحتمل أننا سوف نلاحظ أن التعريف العملي للتطور السياسي الذي استعمل في هذه الدراسة يصف نفس حالة التطور السياسي في المملكة العربية السعودية، فإنها قد تجاوزت الوضع الراهن، نحو أهداف جديدة ووظائف للدولة، وتلك الأهداف الجديدة والوظائف التي يشار إليها هنا:

هي تعاظم المشاركة الشعبية والديمقراطية السياسية والتكامل الاجتماعي وبناء الأمة والحرية المدنية، وهو أمر كان واضحاً في الدولة السعودية الأولى والدولة السعودية الثانية، ولكنه أصبح أكثر وضوحاً وتحديداً في الدولة السعودية الثالثة منذ إنشائها وتبلور كثيراً في ظل إنشاء مجلس الشورى الحالي.

وعندما يعرف التطور بهذه الطريقة فإنه يجب أن تؤخذ النقطتان التاليتان بعين الاعتبار:

١- إن عملية التطور السياسي هي عملية انتقال من وضع حالي إلى حالة أخرى جديدة، يفترض أنها أفضل ولو ببطء.

٢- إن التطور السياسي هو هدف في حد ذاته وليس من الضرورة أن تحدث المقاصد والنتائج بشكل مباشر، ولكن الدولة إذا وضعت التطور ضمن أهدافها فإنها تكون دولة مستقبلية.

ومن المؤسف أن بعض العلماء يستخدم مفهوم التطور السياسي استخداماً غير دقيق إذ يرى أنه مرادف لبناء الأمة، مع الإيحاء بأن التعبير يدل على عملية تطور من وضع أو حالة سابقة في الدولة إلى وضع أو حالة جديدة لاحقه ربما لا تتناسب مع خصوصيتها وظروفها بوجه عام.

ومن الباحثين والمفكرين من يركز على الدولة القومية وفي ذلك يقول (Hans Kohn 1966): إنه لوحظ أن القومية هي دولة العقل حيث يكون

الولاء الفردي للأمة، أما من الناحية السياسية فإن القومية ترتبط بالصحوة وتحريك الشعوب خلال وبعد فترات الهيمنة الاستعمارية.

وقد عرف البعض الآخر (Almond and Powel 1960) التطور السياسي بأنه النتيجة العملية أو المحصلة النهائية للتحديات التي قد تظهر من المجتمع الدولي أو المحلي أو من جانب النخبة السياسية في إطار النظام السياسي (Almond,1960) وبعبارة أبسط فإن التطور هو نتيجة للتحديات الدولية والمحلية التي تواجهها الدولة.

وهناك أربعة أنواع من التحديات التي تمارس الضغط على أي نظام سياسي:

١- بناء الدولة: مع الإشارة إلى ضرورة زيادة التكامل والتغلغل في النظام.

٢- بناء الأمة: مع الإشارة إلى متطلبات الالتزام والولاء التام للنظام.

٣- المشاركة: مع الإشارة إلى الضغط الذي تمارسه المجموعات ليكون لها نصيب في عملية صنع القرار.

٤- الضغط: من أجل تحسين توزيع الدولة للثروة والدخل بين المواطنين.

وإذا نظرنا إلى المملكة العربية السعودية من هذه التحديات فإننا يمكن أن نلاحظ أنه، فيما يتعلق ببناء الدولة، يمكن القول أن توحيد المملكة حّولها من مجرد أرض مفككة، لا رابط بينها، ولا سلطة موحدة تحميها، ولا إرادة واحدة تجمع بين أبنائها إلى كيان سياسي ودولة واحدة،

وشاء الله أن تتعدد مراحل البناء مستندة على أساس واحد هو عقيدة التوحيد في بناء الدولة السعودية الأولى والثانية والحديثة.

أما البعد الأممي، فإن المملكة جزء من الأمة الإسلامية الواحدة بل هي عمق هذه الأمة الديني و الإستراتيجي، واستطاعت بحكمة سياسية بالغة أن تحقق متطلبات وجود هذه الأمة، وذلك بإيجاد كيان معنوي هو الدولة يساعد على تعميق الولاء لله ثم للدولة التي تحمي حقوق الناس، وتنظم العمل الاجتماعي، وتنشر العدل، وتدفعهم إلى التقدم.

ومن حيث المشاركة، فلا شك أن التعليم الذي أوجدته المملكة قد أوجد أجيالاً متعاقبة من الكفاءات العلمية والعملية والتنظيمية التي تشارك في بناء الوطن، ومجلس الشورى هو مجرد نموذج لأجهزة المشاركة الشعبية العديدة في البلاد.

وأما الضغط، فقد فتحت الدولة الأبواب على مصراعيها لكل صاحب رأي ليبديه للقيادة العليا وغيرها عبر المجالس المفتوحة، ويمارس حق حرية الاتصال بالسلطة، و تقديم الشكوى للملك، أو ولي عهده، أو النائب الثاني، أو أي مسؤول بشكل لا نظير له أيضاً في بلاد كثيرة من العالم، الأمر الذي يبين أن الضغط المشروع من أجل تحسين الأوضاع وتحسين الدخل أمر لا تقف ضده الدولة بل تساعد على تعميقه حماية للمواطنين ورعاية لمستقبلهم.

و يعرف (Diamant 1966) التطور السياسي هنا بأنه عملية واعية يقوم بها النظام السياسي لينال بموجبها القدرة على الدعم المستمر لأنواع جديدة من الأهداف خلال إنشاء مؤسسات جديدة،

وقد عرف (Eisenstandt 1973) التطور السياسي بأنه القدرة على مواجهة تغير المطالب ثم تمثلها ضمن حدود العملية السياسة. وفي هذا المجال فإن النظام السياسي يمكن أن يؤكد استمراريته الخاصة، وذلك أمام الطلبات الجديدة المستمرة والأشكال الجديدة من المؤسسات السياسية، ولذا فلا فرق بين التطور السياسي وبين مقدرة الأنظمة السياسية على النمو والتكيف مع المتطلبات الجديدة الملقاة على عاتقها.

ويعرف التطور السياسي أيضاً بعدة معان رئيسية، على اعتبار أنه تحديثٌ سياسيٌ أو فعالية دولة وطنية، أو تطورٌ إداري وقانوني أو شرطٌ أساسي للتطور الاقتصادي، أو السياسة المثالية للمجتمعات الصناعية، أو حركة الكتلة والمشاركة، أو بناء الديمقراطية، أو الاستقرار والتغيير المنظم، أو الحركة أو السلطة، أو المظهر الواحد من بين عملية متعددة الأبعاد من التغيير الاجتماعي.

ويركز بعض العلماء والمفكرين على مظاهر أخرى مثل المشاركة السياسية وإنشاء المؤسسات والتكامل، وقد عرف (Jaguribe 1978) عملية التطور السياسي بالتحديث السياسي الذي يسير جنباً إلى جنب مع إنشاء المؤسسات السياسية.

وتشير هذه النظرية إلى أن التحديث هو عملية زيادة فعالية الحكومة من خلال متغيرات معينة، فالمتغيرات في العمل هي توجيه عقلاني وتفاضل بنائي وقابلية عامة لكل ذلك وتعّرف هذه النظرية إنشاء المؤسسات السياسية باعتباره تطوراً في الحركة السياسية المتزايدة مع ضرورة وجود تكامل وتمثيل سياسي.

ويذهب البعض إلى أن التحديث السياسي وإنشاء المؤسسات السياسية هما أمران مرتبطان أشد الارتباط بالتطور السياسي، ولذا يلزم عمل موازنة ملائمة بين الاثنين، وقد كان هذا هو الوضع حينما كان النظام السياسي أكثر اعتماداً على استعمال العنف، وأكثر اختلالاً في التوازن الناشئ بين المستويات العالية من التحديث والمستويات المنخفضة من إنشاء المؤسسات، ولكن العالم تغير، وعموماً فهذا الوضع الذي تصوره النظرية لا وجود له في المملكة إذ لا يوجد اختلال في البناء فيها.

وفي المقابل يرى (Binder 1971) أن التطور السياسي هو عملية اعتراف بكل القوى الموجودة في المجتمع، بما في ذلك المصالح التي تم التعرف عليها حديثاً، والأجيال الجديدة ذات المشاركة السياسية الكاملة، دون أن ينطوي ذلك على إهمال لقيمة أو أعمال النظام السياسي. ويكفي أن نقول إن هذا الطرح يلتقي مع رأي من أرجعوا التطور السياسي إلى المفاهيم الرئيسية الثلاثة وهي المفاضلة و المساواة، والمسؤولية الجماعية، وهذا يشكل ما يسمى بـ "أعراض مرض التطور".

وطبقاً للرأي السابق فإن هذه المفاضلة ترجع إلى عملية بناء واع في المجتمع تعتمد على التوزيع المتجدد والمتخصص للأدوار التأسيسية والنقابية.

ولا تستطيع أية دولة أن تزعم أن هناك مساواة تعبر عن التطور السياسي إلا من خلال جنسية وطنية تحمي المواطن، ونظام قانوني عالمي يتعامل على أساسه، ومعايير إنجاز يقاس بها مدى حصوله على حقوقه، فضلا عن مسئولية النظام عن الابتكار المستمر والإدارة الجيدة، والقدرة على إحداث تغييرات مستمرة، والتكيف السريع مع المستجدات والقدرة على إيجاد كل ما هو جديد ومفيد.

ومن هنا يذهب بعض المفكرين السياسيين (Riggs 1965) إلى أن أهم مظهرين أساسيين في التطور السياسي هما: المساواة والمسؤولية، ومن الواضح أن هذا الرأي اعتبر هذه المتغيرات مظاهر مشتركة للتطور السياسي، وهو يدعم آليات أو تقنيات الحكومة الرئيسية كالتنظيم الإداري والأحزاب السياسية في الدول التي تأخذ بها والسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وبالإضافة إلى ذلك يقترح البعض تقنيات أخرى بسيطة مثل استخدام الإجراءات القضائية لتهدئة النزاعات وإيجاد الجمعيات والشركات الخاصة، مثل اتحادات العمال، ويظهر التطور السياسي كعملية مشاركة في البحوث السياسية وبناء مؤسسات سياسية وتكامل وطني.

وقد أشار (Needler 1968) إلى أن السياسة يجب أن تشمل العدد الأقصى للمشاركين في العملية السياسية بغية التحقيق الأمثل لمفهوم المساواة.

وهكذا يستمر النزاع غير المنتهي حول مفهوم التطور السياسي في كل مجالات وخطوط السياسة وعلم السياسة، ولا شك أن هذه المراجعة المختصرة والشاملة تحاول توضيح مفهوم التطور السياسي، وقد تبين لنا من هذا العرض عدم وجود اتفاق حول تعريف محدد له إلا أن المفهوم المطلق للتطور كان يشير إلى عملية التغيير العضوي المستمر في المؤسسات السياسية وذلك لإحداث التراكم والنمو.

ويقول (Huntington 1968) إن التفكك الوطني ظاهرة سياسية مثل التكامل الوطني، ولذلك فإن مفاهيم التطور السياسي يجب أن ينظر إليها مفاهيم قابلة لفهم مغاير، ويجب ربط التطور السياسي بالظروف التي كانت قائمة في مرحلة الانطلاق السياسي نحو التقدم والتطور.

إن تعريف مفهوم التطور السياسي يخضع لسلسلة متتابعة من التعقيدات إلى مدى يحول دون اكتمال التعريف العلمي له تقريباً، وإن فرضية التعريف المستقر عالمياً أو المكتمل، لا تعني بالضرورة أن مثل هذا التعريف سيكون مفيداً لكل الدول، وهذه النقطة هي من النقاط التي تثير جدلاً فقهياً واسعاً، ذلك لأنه من المستحيل الوقوف على أبعاد التعريفات العالمية بسبب الاختلاف الثقافي بين الأمم. ويمكننا رغم ذلك أن نلجأ إلى

الأشكال الأخرى من التعريفات التي تفيد في تسهيل المهمة، وهذا يتطلب استعمال التعريفات التي تضع شروطاً وضوابط معينة حيث تسهل محاولة توضيح العلاقة، وإعطاء وصف دقيق لخصائص المشكلة المعنية، وهكذا فإنه يمكن أن يعتبر من قبيل التطور (النمو الاقتصادي، المشاركة العامة، والفروق في الدخل)، ولربما نعتبر من قبيل هذا التكييف أيضاً إيجاد معان جديدة وتفسيرات محددة وتعريفات أوسع.

المبحث الثاني

المفهوم الغربي للتطور السياسي

ترجع النظرية الحديثة للتطور السياسي في الغرب إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، ويرى (Blomstrom and Hettne 1965) أن النظرية الحديثة في أصولها الأولى والتي أخذت بعد ذلك في التطور كانت نظرية اقتصادية بحتة، كما أنها كانت تتأسس كلية على الظروف الاقتصادية التي كانت قائمة في المجتمعات الصناعية الغربية، وهي أمور تغيرت، فبات من الضروري البحث عن مفهوم يستند إلى أسس ثابتة.

ومن المؤكد أن تطبيق هذه النظريات على حالة البلدان النامية في العالم الثالث كشف عن وجود فرق كبير بين الواقع العملي وبين الإطار النظري، ذلك أن مشاكلات التطبيق نجمت عن حقيقة ثابتة وهي أن أكثر بلدان العالم الثالث تقلد الأساليب الغربية في الفكر السياسي تقليداً أعمى، دون النظر إلى ثوابت الأمة والظروف الحضارية المتغيرة والتركيبة السكانية ومدى ملاءمتها لتطبيق تلك الأساليب.

ولذلك فإن أكثر المساهمات العلمية في نظرية التنمية، سواء منها الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو التي نشأت على أسس منهجية نموذجية، يرجع بشكل عام إلى مثل "نموذج التحديث"، فلقد تم النظر إلى التطور من جانب واحد، كما تم تعريف التخلف تعريفاً نمطياً رغم وجود

خلافات واضحة في الآراء جديرة بالملاحظة بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة. ولذا فإن التطور في هذه الحالة يعني سد هذه الثغرات من خلال أساليب تقليدية، حيث إن البلدان الأقل تطوراً تتوقع أن تتطور أكثر فأكثر مثل الأمم الصناعية، بيد أن هذا التوقع يتخذ نمط المحاكاة بدلاً من النظر في ظروف الواقع الخاصة.

وتفيد الدراسات التاريخية في فهم أبعاد تطورات الدول وإن كانت الدراسات المؤسسية تعطي اهتماماً كبيراً لمؤسسات المجتمع المدني من أجل الحكم على البلاد و مدى تطورها من عدمه، ولذا فإن المفهوم الغربي للتطور السياسي لا زال يعتريه القلق على صعيد الفكر السياسي والتباين على صعيد التطبيق العملي وربما التنافر رغم هذه الوحدة الأوروبية التي بدأت تشكل كياناً سياسياً عالمياً كبيراً.

وقد رأى البعض الآخر (Rostow 1965) أن التطور يتمثل في عدد من المراحل المتتابعة، والتي تنبثق أساساً من التفرقة بين التقليد والحداثة وربما كانت نظرية روستو المعروفة جيداً بأنها نظرية اقتصادية هي أكثر النظريات شهرة في المساهمة في نظرية التحديث، وخصوصا خلال المدة من أواخر عام ١٩٥٠م إلى أوائل عام ١٩٦٠م، وكان مذهبه يجسد فكرة التطبيق المثالي لنظرية التطور الغربي، وقد ركز مؤلفون غربيون آخرون على تنويع المعايير، لكن التطور السياسي ظل يشكل إطاراً أبعد مدى وأعمق من أن يكون مجرد غايةً للتحديث.

ولا شك أن أغلب الأعمال الرئيسية المرتبطة بدراسة التطور السياسي تمثل وجهات النظر العلمية السائدة التي كتبت ما بين الأعوام ١٩٦٠-١٩٧٠م، وهذه الدراسات يمكن أن تصنف كما يلي:

١- الدراسات التاريخية.

٢- الدراسات الوظيفية البنائية.

٣- الدراسات المعيارية.

٤- الدراسات المؤسسية والعالمية.

٥- الدراسات النصية.

المبحث الثالث

المفهوم الماركسي للتطور السياسي

شكلت الدراسات الماركسية لمفهوم التطور السياسي مدرسة مهمة أخرى من مدارس التفكير السياسي، وقد استند المدافعون عن الماركسية إلى نظرية " التغيير البنائي " في النظام السياسي بوصفه شرطاً أساسياً للتحديث، وهناك رأيان مهمان يلحظان في هذه النظرية، فهناك النظرية الماركسية للتطور، كما شرحت من قبل فلاديمير لينين وأتباعه، والرأي الثاني "حركة التبعية" لراؤول بريبيش (١٩٧٢) المدافع الأول عنها.

ويؤكد كارل ماركس أن هناك مرتكزات مختلفة للسلطة في المجتمع لكن الثروة واحدة من أهم المتغيرات التي تحتل الموقع الأول في صياغة الآراء السياسية والاجتماعية، وعلى الرغم من أهمية الثروة، فإنها لا يمكن أن تؤثر آلياً في السلطة بشكل حتمي. و يشير إلى المكانة في المجتمع أو الطبقة باعتبارها معياراً مهماً آخر للسلطة.

وطبقاً لـ (Weber 1971) فإنه في المجتمع الحديث يستعمل تحليل الآراء من قبل علماء بارزين غير كارل ماركس، من بينهم ديفيد ريكاردو، جوزيف شومبتر، وطبقاً لنظريات هؤلاء العلماء فإن فائض القيمة أو الفائض الاقتصادي يستعمل في الاستهلاك أو الإنتاج اللذين يوضحان مجال التطور الاقتصادي، أما ماركس فقد ربط الرأي ربطاً مبدئياً بفكرة السلطة الاقتصادية التي تعدُ القاعدة الأساسية للتطبيق الاجتماعي.

ويذهب السلطان (١٩٨٨م) إلى أن ماكس ويبير قد وافق ماركس في القول بأن الملكية وعدم الملكية هي الأدوات الأساسية المستعملة لقياس مكانة كل طبقة.

أما (Bill 1981) فيرى بدوره أنه يجب عدم الفصل بين الثروة والسلطة والمكانة في تعريف الطبقة، فهذه الأمور الثلاثة تترابط ترابطاً عضوياً في استظهار الفئة التي ينتمي إليها الشخص في المجتمع، فما يحوزه شخص منها يؤثر لا محالة على حيازة الآخرين لها، ومع ذلك فإن عنصر الثروة يعد واحداً من أكبر العوامل التي يتحدد على ضوئها مركز الشخص في البنيان الطبقي في المجتمع - وهكذا فإنه لا يمكن الفصل بين السلطة وبين الأنظمة الأخرى القائمة سواء ما كان منها اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو دينياً أو تعليمياً أو تأسيسياً، على ذلك فإن تصور بيل للطبقة والتي ركزها في فكرة السلطة قد صيغت وقدمت لتكون مجرد محاولة لحسم التعقيدات المتعلقة بالمسائل الأساسية والمسائل الثانوية التي وجدت في الأنظمة السياسية المطبقة.

والحقيقة أن معيار السلطة يساعد على الربط بين الأبعاد الاجتماعية والسياسية القائمة في المجتمع، فهي تنفصل عن المجالات الاقتصادية وهي جميعاً تزود المحلل بمعونة أكبر تجعل تحليله أكثر ارتباطاً بالواقع وأشد ترابطاً وأكثر قابلية على دراسة مختلف المجتمعات.

ويقول بعض المفكرين السياسيين (Bill and Hardgrave1981) إن الوقوف عند التعريفات الموسعة للطبقة والاعتماد عليها في الدراسة يساعد على جعلها دراسة شاملة لفكرة البنيان الطبقي في المجتمع، وقد عرف الطبقة بأنها تجمع أو إطار شامل لأفراد يتحدون في أنماط عملهم ومواقع قوتهم التي يحتلونها في المجتمع.

وتعريف (Bill 1972) للطبقة لا يحول مطلقاً دون إمكان دراسة أو استكناه حقيقة المجموعة، لأن تحليل ما هو داخل في الطبقة وما يعد من صميمها، لا يعدو أن يكون تحليلاً للمجموعة، ويثبت بيل، أن المجموعة هي تجمع أفراد الطبقة بدلاً من الطبقة ذاتها التي تتفاعل بدرجات متفاوتة من أجل تحقيق نوع من التواصل مع الاهتمامات العامة.

وفي أدبيات الإطار الاجتماعي للنظرية الماركسية فإن الطبقة في مفهوم الصراع الطبقي الذي قامت عليها تلك النظرية تعرف من خلال أمور ثلاثة هي: الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية.

والحقيقة أن السلطة تساعد في الربط بين الأبعاد الاجتماعية والسياسية المطبقة فهي لا تنفك عن المجالات الاقتصادية، فهذه العوامل تزود المحلل بمرونة أكبر تجعل تحليله أكثر ارتباطاً وقدرة على دراسة مختلف المجتمعات.

أما الطبقة فتتكون من صلة القرابة القبلية، أو التجمعات الدينية والتجمعات الإقليمية، ويقول (Bill and Hardgrave1981): إن الفرد ربما

يندرج في عدد من المجموعات الفئوية المختلفة، لكن انتماءه ينحصر في طبقة واحدة.

ويزعم (Nyraop 1977) أن سياسات الحكومة قد صيغت على نحو يضمن ثبات علاقات السلطة في المجتمع، وأن التجار المحليين والمستثمرين والمقاولين الدوليين وسكاناً آخرين قد استفادوا بشكل أو بآخر من الوفاق الحكومي الذي استهدف تحقيق تطور اجتماعي واقتصادي.

ويلاحظ أن الزعيم الثوري البراغماتي لينين قد أجبر على أن يعدل فكر ماركس، ويوضح بعض المفكرين السياسيين (Tucker 1979) أن الرأسمالية العالمية وجدت أن الطريق لتقليل بؤس عمالها يكمن في الإفادة مما تستغله من المستعمرات في العالم الثالث.

وعليه يؤكد لينين أن الفقر عامل من عوامل الثورة، وأن المجتمعات الفقيرة وفقاً لنظرية الحلقة الضعيفة هي التي تنتقل إلى الشيوعية كما يرى أن الإمبريالية هي الحلقة الأضعف للرأسمالية وأن الثورة ستنفجر في المستعمرات حيث تستعمل أدوات لدعم الشيوعية، ولكن نظرية الإمبريالية كانت مجرد دعاية لتبرير بقاء الدولة الشيوعية التي قالت النظرية إنها ستتهاوى وتختفي وفقاً لنظرية فناء أو انقراض الدولة.

ويزعم - (Connor 1968) رغم ذلك - أن نظرية الإمبريالية التي طرحها لينين "هي الخطوة الوحيدة الأكثر أهمية في الماركسية، والتي غيرت عقائد الكثير من البلدان غير الصناعية في العالم".

ولقد أصبحت استراتيجية لينين أساساً لنظرية التبعية، التي يمكن أن تعد رد الفعل الرئيسي للنظرية الأرثوذكسية في التطور السياسي، وهي كذلك محاولة لمعرفة أسباب ونتائج التخلف.

وتجدر ملاحظة أن تعريفات التبعية تختلف اختلافاً جذرياً وعميقاً ولكن نزولاً على مقتضى هذه الدراسة، فإنه يكفي أن نلاحظ أن هذا الجزء من الفصل لا يستهدف تمييز جوهر أدبيات هذه الفكرة أو أن يبحث عن مؤكدات عامة لفكرة تبعية المستعمرات للدولة المستعمرة التي تمتص خيراتها ولكن المناقشات الجادة لعلماء نظريات التبعية تظهر بجلاء أن تطور الدول الرأسمالية (كالولايات المتحدة وأوربا الغربية) قد اخترق اقتصاديات الأمم المتخلفة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، كما اخترق أقساماً هامة من الاقتصاد المحلي للدول المتخلفة مثل صيد السمك وصناعة النسيج.

المبحث الرابع

المفهوم الإسلامي للتطور السياسي

منذ بزغ فجر الإسلام، يتحدث بعض المفكرين السياسيين عن الفكر الإسلامي.

ومن الواضح أن لدى الإسلام الكثير مما يقدمه للتطوير على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. والإسلام كيان له حاجات روحية ومادية، وقد ثمن الإسلام المبادئ والعلوم المنهجية الإسلامية التي وجهت أتباعه بشكل فردي ومجتمعاته بشكل جماعي نحو العمل الروحي دون إغفال المتطلبات المادية.

ويشترك الإسلام في العديد من المظاهر العامة، مع ما يشبهه من العقائد، ولكنه يمتلك رؤيته الفريدة الخاصة فيما يتعلق بعلم المنهج السياسي والاقتصادي. والاقتصاد الإسلامي يهتم بالاستقلال الاقتصادي والكفاية الذاتية لعامة مواطني الدولة الإسلامية،وذلك بالإضافة إلى المحافظة على حقوقهم غير القابلة للتحويل في امتلاك العقارات، وكذلك في امتلاك وإدارة وسائل الإنتاج (قطب،١٩٨٨)، ويثبت بعض الباحثين أن الحكومة الإسلامية تضع حدوداً تمنع الفساد والربا والانتهاكات الأخرى للقانون الإسلامي لأنها تؤدي إلى صعوبات غير مبررة بالنسبة للفقراء، كما أن الحكومة تحدد حقوق المواطنين باعتماد الضمان المالي والفائدة

طبقاً للإنتاج العملي والاستثمار، كذلك فإن الشريعة الإسلامية تدعم القوانين الاقتصادية التي تخطط بشكل يستهدف حماية النساء والأطفال واليتامى وممتلكاتهم (رحمان،١٩٩٤).

أساس النظام السياسي الإسلامي والدولة الإسلامية:

إن أساس النظام الإسلامي هو "الشورى" والشورى في اللغة من شور العسل إذا جمعته من خلايا النحل فكأن ولي الأمر عندما يستشير يأخذ خلاصات العقول والأفهام والآراء. وفي القرآن وردت في بيان صفات الجماعة المؤمنة ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** ﴾ [الشورى: ٣٨]، ووردت بصيغة الأمر لولي الأمر ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وفي السنة القولية والعملية أدلة شرعية على هذا النهج الحكيم في إدارة الأمور واتخاذ القرار وهذا ما يميز المثالية السياسية الإسلامية عن المعتقدات الأخرى، إن ديمقراطية التحرر الغربية تعني حكم الأغلبية، بحيث يكون الشعب هيئة ذات سيادة في اتخاذ القرار، ويعد الشعب قد قال كلمته على أساس أصوات الأغلبية، أما النظرية الإسلامية فتتطلب أن تحكم الحكومة بهيئة مركزية تعترف بالله رباً، وتلتزم الحكومات بكافة الأحكام التي شرعها الله تعالى (الغزالي، ١٩٧١).

والشورى في الإسلام أو المؤسسة الاستشارية في هيكل الحكومة الإسلامية،تزود الحكومة بهيئات يشترك فيها الشعب كله أو جله مشاركين في القضايا الهامة، وهكذا فإن الإسلام ضد الدكتاتورية والسلطوية

ويستبدل بهما العدالة والعمل لفائدة كل المجتمع (موسوعة السيرة، ١٩٨٨) وهي أمور تتمثلها المملكة العربية السعودية جيداً.

كذلك فإنه تجدر ملاحظة بعض الخصوصيات في الإسلام ومنها قضيتا الوراثة والشرعية فهما من القضايا الرئيسية في استقرار الحكومة الإسلامية ومقدرتها على إشراك نفسها في التنافس في القضايا العملية. وإذا كانت الشرعية طبقاً للنماذج الديمقراطية تنبع من رغبة الشعب، فإن شرعية الهيئة الحاكمة في الإسلام لا تقوم إلا بالفضائل وللفضائل (Daiber 1993)، وهذه الوسائل يفترض أنها هي المؤهلة لكي تقود الدولة الإسلامية، والأمر الأساسي بين هذه الفضائل هو إيمان كل موظفي الحكومة بالتسليم بوحدانية الله وأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو نبي الله، وأن أحكام القرآن الكريم والسنة هما دستور الحكومة الإسلامية.

إن وظيفة العملين التشريعي والقضائي سمحت للحكومة الإسلامية بأن تفهم وتطبق تعليمات القرآن الكريم والسنة المطهرة بطريقة تتناسب مع روح العصر، والمطلوب من الفقهاء أن يقدموا الفهم المعاصر للتوجيهات الشرعية والأحكام الإلهية في القرآن الكريم، ولذلك عمد مجلس الشورى إلى الاهتمام بالفقهاء ودعم ثقافتهم وخبرتهم في هذه المواضيع من خلال هيئة تنفيذية تساعد في تطوير السياسات العامة التي تدعم بالأدلة الإسلامية، ومثل هذا النهج يسّر التحقيق غير المباشر للأهداف الحديثة (مالك، ١٩٩٩).

ويلاحظ الدارسون أن النظام الإسلامي هو نظام مستقل يتميز بالتحرر من قيود المصطلحات الموجودة في قواميس وموسوعات علم السياسة، ويمكن اعتبار النظام السياسي الإسلامي شكلاً للديمقراطية يميل نحو الاشتراكية، ولكنه لا يحد مطلقاً من حقوق أرباب الأعمال وبناة الاقتصاد الذين لهم مثيل في الأنظمة الرأسمالية، ويمكن أن ينظر إلى النظام السياسي الإسلامي باعتباره نظاماً كلياً شاملاً إذا نظم بطريقة تحدد نوعية التوجهات الفكرية.وليس هناك تعريف واحد يناسب كل الاحتمالات، فمنذ فجر الإسلام وكل حكومة إسلامية تكوِّن شخصيتها طبقاً لما تعارف عليه الناس، ولا يتطلب الإسلام من الحكومة سوى اجتناب المحرم من الممارسات والقواعد التي تجيزها، والسعي الدؤوب نحو العدل وذلك بالتقيد بما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وإذا كنا نقبل الفكرة القائلة أن أحد المفاهيم الأساسية للتطور السياسي هو المقدرة على تحديث النظم وتحقيق الاستقرار السياسي وزيادة كفاءات الإدارة، فإنه يمكننا أيضاً أن نقبل إعمال النظرية الإسلامية القادرة على تسهيل النمو السياسي في المجتمع وهذا النمو هو واحد من أهم أهدافه.

إن النظرية السياسية الإسلامية لا تقوم إلا على أساس الاعتقاد والإيمان بوحدانية الله، وتعترف بأن العقل الإنساني ليس قادراً على فهم و استيعاب كل ما يحدث من حوله من سنن وقوانين و ظروف، ذلك أن

هذه المعرفة التامة والكاملة إنما يعلمها الله وحده، والإيمان المطلق بتوحيد الله ووحدانيته تقود إلى فهمنا للحقيقة الكاملة بين الافتراض والواقع، ولهذا السبب جاءت المثالية السياسية الإسلامية المعاصرة لتمثل الرسالة النهائية في الأحكام المقدسة الواضحة الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهما المصدران الوحيدان للوحي الإلهي، وهذه المصادر لا تتقيد بحدود الزمان أو المكان، وهي تمثل الوحي النهائي الجازم من الله إلى أنبيائه، وآخرهم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، واستناداً إلى ما تقدم، فإن الباحثين يعالجون نظريات التطور السياسي من وجهة النظر الإسلامية التي تنظر إلى القرآن الكريم والسنة مقياساً مثالياً يوضح غايات وأهداف جميع الحقائق التي تهم البشر.

ومن وجهة النظر الإسلامية فإن الظواهر الإنسانية تبدو كسلسلة متشابكة ومتعددة الأبعاد ولا يمكن أن تتجزأ على المستوى التحليلي. ويتضمن المفهوم السياسي الإسلامي كافة المظاهر الاجتماعية والاقتصادية والحضارية من حيث أن هذه السياسة تفيد في توجيه كل القضايا نحو الإصلاح بما في ذلك إصلاح البشر، بإرشادهم إلى طريقة الحياة الصحيحة التي يحصلون من خلالها على النجاح والازدهار والسعادة، ومن الناحية الأخرى، فإن المفهوم الأوروبي للسياسة تكتنفه قيود كثيرة فيما يتعلق بقوة وسلطة الدولة.

وتعتمد وجهة النظر الإسلامية على الأحداث التاريخية التي أثبتت بأسلوب تجريبي جدوى الشورى ولكنها لا تفقد صلتها بالواقع، ومن نافلة

القول أن التاريخ في الإسلام بقايا نماذج حية ذات معنى خالد وذكرى باقية في الحياة، ومثل هذا التاريخ يسمح لنا بالنظر إلى الماضي ويوجهنا إلى أفضل الطرق في إدارة الواقع، ويساعدنا في تفهم العلاقة بين السبب والنتيجة، وهذا الارتباط يجب أن يكون حاضراً دائماً في التعامل مع الأحداث الجارية. ولهذا ينظر المسلمون إلى تأسيس الدولة الإسلامية الأولى على اعتبار أنه عملية مستمرة يقودها منهج واضح يؤدي إلى قيام دول إسلامية على نفس المنهج.

والنظرية الإسلامية تلح على أنه يجب على المسلم أن يحدد موقفه من الوجود ضمن الإطار الثقافي لأحكام الله التي وردت في الكتاب والسنة.

والحقيقة أن الإسلام يرى الظواهر السياسية بكل أبعادها ظواهر غير ثابتة، وكذلك الشأن بالنسبة للظواهر الإنسانية الأخرى، ووجهة النظر الإسلامية فيما يتعلق بالتطور السياسي هي أن هذا التطور يبدأ من المستوى الذي يسمح به وعي الناس، ويتحرك من نقطة التوجه هذه منطلقاً صوب أهداف واضحة، وهو تحول يظهر بجلاء في الأمة الإسلامية حين يصبح الناس أكثر إدراكاً لطبيعتهم بوصفهم مخلوقين، وأن الله هو الذي خلقهم حيث يبدءون بالاعتراف بالحقائق الدينية والتعلم والثقافة والثقة والممارسة بناء على أحكام الله، وأنه نتيجة لذلك لابد أن يتحول الناس إلى عناصر واعية للغرض الذي من أجله خلقوا ويستشعرون كيانهم جماعة إسلامية.

وبناء على كل ما تقدم عرضه عن طبيعة التطور السياسي في الفكر والتطبيق الإسلاميين، يمكن إثبات أن الإسلام هو الدين الشامل المتكامل الذي يحكم جميع مظاهر الوجود الإنساني، كما أنه الحياة المثلى. والدول الإسلامية - حكومات وحكاماً - يجب أن تشجع على الممارسة الصحيحة للإسلام وأن تحكم طبقاً للأحكام الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم. فالإسلام هو دين أمة بل هو الدين الوحيد الذي يقبله الله من البشر وهو منهج حياة يمارس المسلمون من خلاله كافة القضايا الاجتماعية والسياسية بالطريقة الصحيحة القائمة على العلم والوعي.

وعلى هذا فإن الجهود البشرية تتجه نحو تطوير المظاهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للحياة، كما تعمل من أجل تحقيق راحة ورفاهية كل المجتمع من مسلمين وغيرهم، وإذا ثبت لدينا هذا الطرح، فإنه يمكن دحض التصور القائل بأن الإسلام متصلب أو جامد، وهناك اتفاق عام بين العديد من المؤلفين والمفكرين وعلماء السياسة والثقافة على أن الإسلام دين شامل، وقد أكد هؤلاء المؤلفون والمفكرون أن هدف الإسلام هو نشر الإيمان والأخلاق وسيادة النظام أو القانون الإلهي، كما هو واضح في القرآن الكريم ومن خلال سنة وسيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وآثار صحابته، ثم تطور أسلوب الإسلام بعد ذلك بفضل علماء الدين والفقهاء المسلمين المتبحرين في الشريعة ممن أثبتوا أن الإسلام

يشكل أطراً فريدة من التحديث المستمر والمواقف التقدمية وهي أطر سبقت بقرون التيارات الحديثة للتطور والتقدم كما عرفها المتخصصون في الأمم الأخرى، وفي الحقيقة فإن هذا الأمر هو مظهر التميز للنظام الإسلامي الذي يوجد تمييزاً بين طقوس عبادة الله التي تتضمن علاقة شخص مع نفسه أو خالقه أو بين الطقوس الوضعية، إن هذه الطقوس العقدية تميز تمييزاً جوهرياً أركان الإسلام الخمسة.

وهذا التحليل يقود إلى ضرورة التمييز بين مجالين مختلفين من النشاط في حياة الإنسان: المجال الأول هو الإيمان والعبادة وهو مجال يمتاز بالثبات، والمجال الآخر هو القضايا الدنيوية التي من طبيعتها التغير والتطور الدائمين، وفي الفكر الاسلامي هذان المجالان خاضعان لتوجيهات الإسلام وأحكامه. أما في الفكر العلماني فالمجالان منفصلان ولأحدهما الأولوية على الآخر، وتخضع القضايا الدنيوية لأحكام البشر الذين يقيسون كل الأشياء طبقاً لمعايير وضعية قد تصيب أو تخطئ، والإسلام يقول إن البشرية يجب أن تخضع ميزان الأحكام لله في معرفة الخطأ والصواب وهي معايير مطلقة الصدق، إن في مجالي العقيدة أو الشريعة، أو في ما يتعلق بأمور الدين وأمور الدنيا.

إن الصبغة الجوهرية التي يصطبغ بها النظام الإسلامي تكمن في وجوب تحكيم شرع الله وذلك بتطبيق الشريعة الإسلامية في شتى مجالات الحياة، دون النظر إلى الاعتبارات الشكلية، أو تبني أية هياكل

تنظيمية خاصة، كتلك الموجودة في الدول الغربية، وليس على حكام المسلمين، أن يخضعوا لأية معايير سياسية تتعارض مع المعايير الربانية وأخصها في هذا الصدد، الشورى، وهي كإطار إسلامي واسع للحكم تقتضي مشورة أهل الخبرة والعلم والحكماء، أياً كان مجال تخصصهم. كذلك فإنه على الدولة الإسلامية أن تطور أنظمتها في ظل شريعة الله ووفقاً للمبادئ الكلية الموجودة في الكتاب والسنة تحقيقاً للعدالة والمساواة وتثبيتاً للحرية المسؤولة.

وطبقاً للنظرية الوظيفية للحكومة فإن الشريعة هي حجر الزاوية للإسلام، والحكومة هي مجرد منفذ لشرع الله، وأن المناقشة الحالية التي تعكس تركيز العلماء السياسيين الإسلاميين على هذه الشريعة يجب أن توضح كافة المعايير والقيم التي تنظم حياة الإنسان بشكل أدق أو مجموعة القوانين والأحكام الثابتة سابقة الإعداد، وهناك إجماع عام على أن الشريعة شاملة لكنها في الوقت نفسه مرنة ومتناسبة مع كل الأزمنة والأماكن والظروف وفيها حلول لكل المتغيرات والمسائل المستجدة، ويتعلق الأمر بوجود العالم الرباني الذي يستنبط الأحكام للحالات الجديدة.

فيجب ملاحظة التفريق بين أمر ثابت يعرف من كلام الله، ولا يجوز المساس به وبين النصوص المرنة التي تلبي حاجات الناس في كل زمان ومكان.

وعادة ما يؤخذ في الاعتبار من المعايير التي استنبطها العلماء السلفيون والمصلحون المعتبرون، ومن الضرورة أن يكون هدف المصلحين

المعاصرين المتنورين توضيح نطاق الفهم الإنساني بشكل شامل كلما كان ذلك ممكناً، دون خروج على ما ثبت من الدين بالضرورة.

وتتجلى في القضايا السياسية مجموعة من الأفكار الحديثة التي صاغها بعض علماء وفقهاء السلف والتي تعبر عن فهمهم للنصوص وتطبيقها في القضايا السياسية والاجتماعية، و حاصلها أن العمل السياسي للشريعة يتطلب تنظيماً اجتماعياً ودولة، لكن الله - بحكمته - ترك تفصيلات المنظمة السياسية الإسلامية لاجتهادات المسلمين مما يسمح لهم أن يحققوا تقدماً أو يعدلوا بعض الأنظمة طبقاً لحاجات المجتمعات وأوضاعها المتغيرة، كما أن الحكومة والسياسة هما جزءان من المعاملات التي تستهدف تحقيق غايات التنظيم من أجل تحقيق المصلحة العامة والنفع المشترك الذي يتوافق مع مقاصد الشريعة.

وتبنى الدولة الإسلامية على حقيقة أن النظام الإسلامي مسألة أساسية كلية جوهرية. وأما الدولة ونظامها فمسألة فرعية تقنية أو فنية. و إذا تبنت الدولة الإسلامية فكرة الديمقراطية أو بعض عناصرها فإنها يمكن أن تكون مقبولة أو مستحسنة أو حتى إلزامية، و دون أن يخل ذلك بالمعايير والقيم الإسلامية. أما الأفكار الليبرالية العلمانية الغربية التي تستند في مفهومها إلى أن الإنسان له كامل السيطرة على الحياة، فإن هذا غير متوافق بالطبع مع القيم الإسلامية أو المثالية السياسية. وحتى الآن فليس هذا هو الشكل الوحيد للديمقراطية، وذلك على

افتراض أن ديمقراطية التعبير عن الرأي تمثل بشكل جزئي في الحكومة، والمحصلة البسيطة تقول: إن الإسلام دولة كما هو دين، يحقق ويوفر التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في كل الأحيان والمستويات والأماكن، فهو ليس استبدادياً يصادر الحريات الأساسية ولا يلزم أن يكون متحرراً بالمفهوم الغربي، وهكذا فإنه من خلال الشكل الإسلامي وحده تتجنب الدولة الخلل الكامن في كلا النظامين النقيضين للنموذج الديمقراطي الغربي والنموذج الماركسي الشرقي كما كان مطبقا في الاتحاد السوفيتي. فالدولة الإسلامية، حرة إذن في أن تأخذ بنظام الشورى وحده أو أن تضيف إليه ما لا يتعارض مع ثوابت الدين ونصوص الشريعة.

السيادة والشرعية في الدولة الإسلامية:

قد تختلف الحكومات الإسلامية في هيكلها عن هيكل حكومات الدول الأخرى، ولكن الإطار العام في كل الإدارات التي تشكل الدولة الإسلامية لابد أن يكون إطاراً إسلامياً، لأن تلك الدولة تنطلق من مجموعة الأنظمة الربانية المستندة إلى أهداف - سياسية وحتى سلوكية - تتفق مع التصورات الإسلامية وحدها.

ومن وجهة نظر إسلامية فإن الشعب والأرض و الحكومة ليست كافية لتأسيس دولة مسلمة، فبالإضافة إلى هذه العوامل المادية، يتطلب تأسيس الدولة الإسلامية عوامل أخرى تدعى "الأساس الشرعي للدولة الإسلامية".

فمن الضروري أن تكون هناك مجموعة من المبادئ والقواعد المستقاة من الإسلام، تستند إلى الأهداف العقدية الكبرى، وتحدد العلاقة بين الناس: الحاكم والمحكوم، ولا تحكم الدولة الإسلامية إلا بالقوانين الإلهية، ولا يجوز تغيير هذه القوانين بل إن الهيئات في الدولة الإسلامية لا حق لها في أن تعدلها. وتتعلق سيادة الدولة الإسلامية بشكل مباشر بأحكام وأوامر الله تعالى (النادي،١٩٩٩)، فالدولة الإسلامية ليست ملزمة باستعمال أي من المصطلحات المستمدة من أي قانون دستوري رسمي مثل: الديمقراطية والاشتراكية والعلمانية وغير ذلك، كذلك فإنه ليس من الشريعة في شيء أن تنسب الدولة لنفسها بعض الشعارات، لكي تدعي بأنها دولة إسلامية، ولكن الدولة الإسلامية ملزمة باحترام السياسات الوضعية التي لا تخالف الشريعة الإسلامية وتثبيت حقوق الإنسان، واحترام رأي الأغلبية ما لم يكن معارضاً للدين.

وفيما يتعلق بالسيادة فإنها نظرية حديثة نسبياً، و يعد " جان جاك روسو " الوحيد الذي نشر هذه الدراسات في إطار فكر ديمقراطي (النادي،١٩٩٩)، واقترح روسو نظريتين: ١- سيادة الأمة، ٢- سيادة الشعب، وهذه المعالجة لم تكن معروفة عند الفلاسفة المسلمين الأوائل، لأن ذلك المفهوم لم يكن قضية تناقش، ثم إن الدولة الإسلامية الأولى كما أسسها النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن فيها أية مشكلة تتعلق بقضية السيادة، وهذه القضية لم تظهر إلا تحت تأثير المفاهيم السياسية الغربية

ونظرياتها، وفي الدول الغربية تم الابتعاد عن قضية السيادة لأن الحكام ادعوا في تلك الأوقات أنهم يحكمون باسم الله، وقد استمر التفريق بين الحكام وشعوبهم، حتى أن بعض الباحثين السياسيين تحدثوا عن انفصال سلطة الملك عن السلطة التشريعية، وظهر ذلك عندما بدأ الافتراق الحادث بين الملك والسيادة، من بين أولئك الباحثين " لوك" في إنجلترا، و"مونتسكيو" في "فرنسا"، فلقد بحثا في تحديد دور الحكام، وتقويض مبدأ سيادة الملك (أبوعيد، ١٩٨٩) لظروف خاصة في بريطانيا. وهذه الدراسات هي التي مهدت الطريق لعدد من الثورات في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، حيث أن الناس في أوروبا تمردوا على استبداد الملوك ومصادرة حرية الشعب في وقت فتح فيه الإسلام كل أبواب الحرية تحت حكم الحكام المسلمين.

ولا شك أن الحكام في الدول الإسلامية لم يستعملوا مثل هذه السيادة المقدسة أو الحق الإلهي المقدس (كانج، ١٩٨٩)، فلقد حكموا شعوبهم في إطار مجموعة من حقوق الإنسان غير القابلة للانتقاص، ومع ذلك ففي حالات خاصة ومحدودة انتهك بعض الحكام تعاليم الإسلام بهذا الصدد، و ذلك يعد تصرفاً فردياً لا يقره الدين. ولقد تولت الشريعة بيان دور الشورى والعدالة بوصفهما قاعدتين قانونيتين في المجتمع الإسلامي (كانج، ١٩٨٩) ولم يتمتع الحكام المسلمون بسلطة التشريع كما مورست في أوروبا في القرون الوسطى، وكان علماء الدين يصدرون

الفتاوى في الأمور التي لم تذكر في المصدرين الأساسيين القرآن و السنة. وتم ذلك في ضوء الحقيقة المعروفة في الدين بأن الاجتهاد أصل شرعي لا انتهاك فيه للقوانين الربانية الأساسية للإسلام، ولم يعالج أولئك العلماء قضية السيادة، لأنها لم تكن ذات شأن في مجتمعاتهم التي تمتعت في ظل الإسلام بأعظم الحقوق.

ولقد ناقش المفكر الإسلامي (النادي، ١٩٨٩) بضعة آراء في المعتقدات الإسلامية ومنها:

١- سيادة الأمة: تقول هذه الدراسات إن الأمة هي مصدر السيادة في أية دولة مسلمة، وأن تلك السيادة تستند إلى ما تحافظ به الأمة على نفسها وفق الشريعة، وهي سيادة تتعلق بالكافة وعندما تنتهك الشريعة فإن فكرة سيادة الأمة تفقد شرعيتها، وهذا التناول مرفوض لأن السيادة الوحيدة المقبولة هي سيادة الله سبحانه وتعالى.

٢- إن مصدر السيادة هو الله: لذا يجب الإيمان بأن الله هو وحده الذي يفرض ويأمر وينهي في كل الأحوال، وقد تنسب السيادة أحياناً إلى بعض الفئات (مثل حكم الشعب بدلاً من حكم الله) فيحدث عند ذلك انتهاك المبدأ الديني الأساسي للإسلام.

٣- نظرية السيادة المزدوجة:

تؤسس دراسات المدافعين عن هذه النظرية (السيادة في الإسلام)

على بندين: (١) اعتبار السيادة المطلقة لتعاليم القرآن الكريم وسنة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-. (٢) تحديد سيادة عامة تتمثل في أغلبية المسلمين مع إثبات أنه ليس هناك نص ديني في القرآن الكريم يعارض هذا الحق، وهذا التناول المزدوج يمكن أن يؤكد حقيقة أن الإسلام لا يترك الناس ليحكموا في قضاياهم وفق نزواتهم الخاصة.

ومقترحو هذا المنهج لا يقرون فكرة السيادة العامة، فهم أيضاً يزعمون أن الإسلام لا ينكر قاعدة الاستناد إلى أصوات الأغلبية لكن هناك حاجة في أن نفرق بين أمرين: اشتراط السيادة المرتبطة بالقرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والنص الديني الذي قد يكون متوافراً لكنه من المحتمل أن يكون قد أسيء فهمه فيما إذا كان قابلاً للتطبيق ويستثنى دور الأمة، إذا كان قابلاً للتطبيق ويأخذ رأي الأغلبية في الاعتبار.

وهذا المنهج يجد تبريراته أحياناً في بعض أحاديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم مثل " يد الله مع الجماعة " و" إن أمتي لا تجتمع على ضلالة" (حديث ابن عمر) وبالاستناد إلى هذا الفهم التحليلي لقضية الرأي الجماعي في الإسلام، يمكن القول بأن مبدأ الشورى في الإسلام قد ظهر منهجاً قانونياً.

والتفحص الدقيق لهذه النظرية يقودنا إلى نتائج مرفوضة تماماً، وقد نجد أن النظرية تأثرت باعتقادات وهمية مثل نظرية سيادة الشعب، وقد

حاول المدافعون عن هذا المنهج أن يؤسسوا بعض القواعد القانونية أو الفلسفية لقضية السيادة في الإسلام مع ربطها بنتائج تجعل اقتراحاتهم في القضية أكثر صعوبة، حيث يقولون إن تلك السيادة أرض مشاع بين الله وأولئك الذين يحكمون، وهذا أمر مرفوض لأنه يسوي في السيادة بين الله وبين البشر، ويفضي إلى التناقض مع مبدأ الإسلام الذي يقول إن الله القدير هو واحد في حكمه وحاكميته ذاتية ولا تتعلق إلا به، ربما يمارس الأفراد أدواراً متعددة في المجتمع لكن ذلك القانون صاغته ذات إلهية قدسية محكمة.

ويثبت البعض (النادي، ١٩٩٩) أنه لكي نصل إلى حل دقيق لمشكلة السيادة فإن هناك حاجة لأن نفرق بين: (١) مصدر السيادة (٢) والجهة التي تمتلك الحق في ممارسة السيادة، ويقولون إنه يمكن اعتبار مصدر السيادة ممثلاً في شخصية قدسية، وذلك لأن كل فعل وكل إنسان سيستمد حقيقته وشرعيته من الله القدير، وهذا النوع من السيادة غير قابل للتجزئة، ويترك فسحة للبشر أن يستعملوا منطقهم في تقرير أمور أخرى، ومهما قرروا فيجب ألا يخالفوا ثوابت الدين في هذا الباب. وبالإشارة إلى السؤال حول من يمتلك الحق في ممارسة السيادة في دولة مسلمة، يقول هذا الفريق من الباحثين إن أفراد الأمة الإسلامية هم من يمكن أن يمارس هذا الحق، فهو لا يتعلق بفرد معين بشكل خاص أو بطائفة فهذه الحالة تستوجب السلطة العامة، وإن مسؤولية تأسيس مثل هذه الهيئة تتحملها الأمة الإسلامية بكاملها.

وهذه الدراسات الإسلامية للسيادة تجسد ضمن إطار محكم ووفق نظام واضح الارتباط بالله القدير، إنها تعطي الناس فسحة محدودة للتصرف بطريقة تؤكد أن حدود الله لن تنتهك، وأن الحكم الرباني قد أوضح حقوق وحريات المواطنين بطريقة تضمن سعادة الناس في حياتهم على الأرض وحياتهم بعد الموت، وهكذا فليست هناك فرصة لممارسة الاستبداد أو الكبت، فالإسلام لا يقيد حرية الناس، وهذه الحرية تحدد فقط طبقاً لمتطلبات المصلحة العامة للمجتمعات الإسلامية.

شرعية السلطة في الإسلام:

تقع قضية الشرعية في قمة المشكلات السياسية التي تتطلب حلولاً إسلامية جذرية، لأنها العمود الفقري لأية دولة حديثة، وهي الأساس الأقوى الذي يسمو على أي مبدأ آخر في المنظمات السياسية الأخرى مثل: سيادة الأمة ومبدأ الفصل بين السلطات، كما هو الحال في الغرب، وهي القاسم المشترك الجوهري لكل الأنظمة، وأساس المساندة الذي يدعم وجود أية منظمة سياسية، وكان الإسلام العقيدة الأولى التي جلبت انتباه الناس إلى أهمية هذا المبدأ، لأنه يطلب من الموظفين في الإدارات أن يحكموا بقيم ومعايير نظام سياسي إسلامي مرتبط بشكل أصلي بالقرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

ويرى البعض (عبدالحافظ، ١٩٩٦)، أن احتواء المشكلة السياسية يتعلق بالوسائل التي لو طبقت لمنعت الاستبداد في ممارسة السلطة،

والحكام في كل مجتمع مسلم يجب أن يحكموا حسب تعاليم القرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالمقابل فإن شعوبهم يفترض أن تطيعهم طالما حكموهم بما أنزل الله. ويظهر هذا أن الشرعية تبقى هدف أية منظمة سياسية إسلامية، وأي نظام سياسي إنما هو كذلك لأنه ينبني على احترامه لهذه الأهداف، واستمرارية السلطة الإسلامية في الإدارة تابع لمدى تمسك الحكومة بقوانين الإسلام.

إن كل الأحكام الموجودة في القرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم يجب أن تدرس وتطبق بشكل كامل.

وعلى ذلك فإن (عبدالحافظ، ١٩٩٦) مبدأ الشرعية في الإسلام يتمثل في وجوب مراعاة الحكام ضرورة تأسيس مجتمع إسلامي كما صوره القرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالاستناد إلى هذا الشرط يمكن إثبات أن الشرعية تحولت لتكون قاعدة متبعة في مواجهة ما يقاس به تدين الحكومة وإسلاميتها، إن شرعيتها أو عدم شرعيتها تكون وفقاً لهذا المعيار.