دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية : قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها
المصدر:	المسلم المعاصر
الناشر:	جمعية المسلم المعاصر
المؤلف الرئيسي:	مصطفى، نيفين عبدالخالق
المجلد/العدد:	مج 20, ع 77
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1995
الشهر:	محرم - أغسطس
الصفحات:	91 - 174
رقم MD:	157126
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	الثقافة العربية، العالم العربي، التعددية الثقافية، التعددية السياسية، الديمقراطية، الغزو الثقافي، الدول القطرية، الأحزاب السياسية، نظم الحكم، المجتمعات الديمقراطية، التعددية الاجتماعية، الوحدة العربية، المجتمع المدني، الحركات الإسلامية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/157126

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية
قراءة فى واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها

د .نيفين عبد الخالق مصطفى

إطلال أولية

إن "التعددية" [١] بمعنى "التنوع والاختلاف"[٢] هى ظاهرة طبيعية وإنسانية، وهى فى حد ذاتها لا تمثل أو لا ينبغى لها أن تمثل مشكلة، ولكن المشكلة تكمن حينما يؤدى هذا التنوع والاختلاف إلى آثار سلبية تضر بالمجتمع وأمنه واستقراره. ولقد شهد قلب العالم الإسلامى (الوطن العربى) منذ القدم صوراً متعددة لهذه التعددية سواء فى شكل التعددية فى الأعراق، والأديان، والثقافات[٣] (انظر المرفقات الجداول رقم ١، ٢، ٣، ٤).

"فالتعددية" مفهوم واسع يأخذ أشكالاً وأبعاداً كثيرة، ونحن نهتم فى هذا البحث بأبعاده السياسية، وهى ليست مقطوعة الصلة بأبعاده الأخرى المجتمعية والعرقية والدينية، والسؤال هو: لماذا برز على السطح فى الآونة الأخيرة الحديث عن "التعددية"، ولماذا أصبحت "التعددية" مشكلة أو إشكالية بحثية تهتم بها الدوائر الأكاديمية العربية[٤]، فضلاً عن استخدام وسائل الإعلام لها ؟ لقد أصبح حديث "التعددية" يمثل لغة الخطاب السائد بعد خطاب الوحدة الذى ساد لفترة مضت.. هل هذا التحول يشير إلى تحول فى الهدف ؟ أم أنه تحول لإقرار سبل أكثر وعياً واستناداً للواقع من أجل الوصول إلى صياغة أفضل لتحقيق التكامل ولإدارة التنوع الذى يعرفه الواقع العربى فى صور متعددة ؟

وللإجابة على هذا السؤال نحن فى حاجة إلى نظرة فاحصة للتجارب التى مرت بها الدول القطرية العربية فى تطورها السياسى المعاصر، فبعض هذه الدول قد مرت بما أطلق عليه البعض "اللحظة الليبرالية"(٥) ، والمقصود بذلك أنها مارست تجارب دستورية وبرلمانية وانتخابية واستفتاءات، إلا أنها غلبت فى النهاية الشكل "السلطوى" أو "التسلطى" للدولة بدرجات متفاوتة من قطر إلى آخر. ومع تفاقم عجز الأنظمة العربية عن مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وعجزها عن الوفاء بالتوقعات والأمانى القومية التى علقتها عليها الجماهير، وإزاء استفحال الطابع "السلطوى" أو "التسلطى" للدولة فى المجتمع العربى بدأ اتجاه جديد من التفكير يحاول التعامل مع إشكاليات السياسة العربية من خلال مفاهيم "المجتمع المدنى"، و "حقوق الإنسان"، ومن خلال طرح مسألة "التعددي" ولاسيما "التعددية السياسية" إلى واجهة الفكر والثقافة السياسية العربية(٦) .

ولقد كان لأزمة الخليج ١٩٩٠ ثم حرب الخليج ١٩٩١ أثر فعال على دفع الظاهرة التعددية، أو دفع الحديث عن "التعددية" إلى بؤرة الاهتمام والتركيز، حيث كثرت الدراسات والتحليلات التى تعزو قصور الأنظمة العربية فى التعامل مع الأزمة وحيرتها وارتباكها فى تفهمها وفى اتخاذ القرارات بشأنها إلى غياب "الديمقراطية" عن هذه الأنظمة، وبدأ الحديث عن ضرورة إحداث نوع من "الديمقراطية Democratization " (٧) داخل الوطن العربى. وأصبحت المطالبة"بالتعددية السياسية" مطلباً متكرراً حتى عبر الصحف اليومية.

وهناك من يرى أن المطالبة "بالتعددية السياسية" تعد انتصاراً للغرب الذى نجح "فى مجال تصدير التعددية السياسية بوصفها نوعاً من السلعة القابلة للاستعمال فى كل مكان" (٨) ، ويتساءل علام تعنى هذه المطالبة؟ هل هى انهزام جديد أمام الحضارة الغربية وبضاعتها الفكرية ؟ فى الواقع أن عملية التواصل بين الحضارات وعلاقات التأثير والتأثر هى عملية تحدث باستمرار دون "أن يشكل هذا انكساراً تاريخياً"(٩) ، كما أن التعددية السياسية حتى وإن كانت " سلعة غربية " ، فإن التأثر بها لا يعد مكسباً للغرب الذى من مصلحته استمرار النظم التسلطية التى عن طريقها يستطيع أن يتحكم بسهولة فى مصائر شعوبنا(١٠) . ونحن نؤيد هذا الرأى،

وندلل عليه بما يجئ بين الحين والآخر على ألسنة المعلقين والباحثين والمحررين السياسيين بالصحف والدوريات الغربية من "أن إحداث نوع من التحررية السياسية فى النظم العربية لن يغذى أو يكفل تحقيق السلام والهدوء، بل على العكس فإنه سوف يدفع بقوى سياسية معادية للغرب ومعادية لإسرائيل ومعادية للديمقراطية، وهذا سوف يجعل الشرق الأوسط منطقة أكثر خطراً وأقل سلاماً"(١١) كما أن هذه الآراء تغذيها المخاوف المنبعثة من أن يؤدى الأخذ بالتعددية السياسية والأساليب الديمقراطية الغربية إلى تصاعد القوى والتيارات الإسلامية إلى مراكز السلطة، حيث أصبح "الحكم الإسلامى" مطلباً شعبياً يحصل على أصوات الناخبين وما مثال الجزائر، عنا ببعيد.

إذن فالسؤال الذى يشغل بال عدد من الباحثين والمعلقين الغربيين يتعلق بهل أن عملية التحويل إلى "الديمقراطية" والمناداة "بالتعددية السياسية" فى الوطن العربى، هل ستقود إلى أن تصبح هذه المنطقة بالنسبة لهم منطقة مستقرة وآمنة أم أنها ستقود إلى عدم الاستقرار؟ وهل تستطيع تجارب "الديمقراطية" والاتجاه نحو "التعددية السياسية" فى عدد من البلاد العربية أن "تستأنس" الحركات الإسلامية الشعبية وأن تطوعها ؟ وطبقاً لهذه المخاوف فإن الأنظمة السلطوية ليست "شر بل فضيلة" طالما أنها تستطيع أن تقود شعوبها نحو "السلام"(١٢) .

والواقع أن القيادات العسكرية التى قفزت إلى السلطة فى العديد من الأقطار العربية كانوا ينظرون إلى تعدد الآراء واختلاف التنظيمات على أنه سبب فقدان الأمن وعدم الاستقرار، ومن ثم فإنه حتى يتحقق الأمن لابد من حل الأحزاب والقضاء على المظاهر المرتبطة بالديمقراطية من حريات سياسية وضمانات دستورية. ومن هذه الوجهة أصبحت "الديمقراطية" "شر" وأصبح تعدد الأحزاب هو سبب البلاء. وقد ساد هذا الاعتقاد قرابة عقدى الخمسينيات والستينيات، وساعدت أجهزة الإعلام المختلفة على ترسيخه والدعاية له، حتى وصل إلى الوعى السياسى لجيل الخمسينيات والستينيات، ولا نزال نجد آثار هذا الاعتقاد لدى عدد من المثقفين الذين يحاول بعضهم تنظير هذا الاعتقاد وإعطاءه أحياناً واجهة إسلامية(١٣) وحقيقة الأمر أن "التعددية السياسية قد تصبح أداة فعالة

لمواجهة النفوذ الثقافي والهيمنة السياسية الغربية. فالتعددية السياسية تسمح بإعطاء الحاكم مبرراً لرد الضغوط، تماماً كما يتحجج البيت الأبيض منذ نصف قرن بتعددية الآراء في الكونجرس فلا ينصف شعب فلسطين ولا قضايانا الأخرى"[١٤] والبعض الآخر من الباحثين يرى أن المطالبة بالتعددية السياسية في الوطن العربي يكمن وراءها الفشل الذي منيت به التجارب التنموية المختلفة التي اتبعتها البلاد العربية، كما أن معاناة العديد من الدول العربية من أزمات شرعية حادة، وفشلها في تحقيق توازن في علاقة الدولة بالمجتمع، وفي تحقيق المشاركة السياسية الفعالة للمواطن في صنع القرار السياسي والاقتصادي، هذا فضلاً عن العديد من الضغوط الخارجية. كل ذلك وغيره يدفع المطالبة بالتعددية السياسية إلى دائرة الاهتمام[١٥] .

وقراءة الواقع[١٦] للدول القطرية العربية، هي تأويل وتفسير لهذا الواقع، الذي يعني في أحد جوانبه أن هذه الكيانات السياسية ليست نهائية، فعلى الرغم من "تكريس القطرية"[١٧] وتكريس التجزؤية، إلا أن الوعي بتداعيات هذا الواقع الخطير والمقلقة توجب سرعة التحرك نحو التكتل والتلاقي والتجمع والتوحد؛ لأن البديل لذلك هو الضياع بعينه. وبعض المفكرين القوميين من المغرب العربي يفضلون مسمى "الدول الوطنية" على "الدول القطرية"، وهم لا يعتبرونها عقبة في طريق الوحدة العربية، فالوحدة في نظرهم هي وحدة أقطار عربية، والبعض يرى أن الدولة القطرية شرط لإنجاز الوحدة إذا التزمت ببناء "مجتمع مدني" حقيقي، وحققت الضمان والصيانة للحريات العامة[١٨]، وعلى وجه العموم فإن التسمية "القطرية" في أحد دلالتها تعني أنها جزء من كل تنتمي إليه، وأنها قطر في دائرة أوسع منها هي الدائرة "العربية"، والتي تمثل قلب دائرة أوسع منها هي الدائرة "الإسلامية". واستقراء المستقبل لهذه الدول القطرية ليس فقط مجرد محاولة للإشراف أو للإطلال على هذا المستقبل[١٩] ، وإنما هو محاولة لاستفعال هذا المستقبل واستنهاضه لكي يتكشف ويعي النتائج المنطقية التي تؤدي إليها الأسباب الكامنة في الواقع. وإذا أخذنا الاستقراء على أنه "انتقال من الجزء إلى الكل"، فهذا ما نعنيه أيضاً؛ لأن المستقبل - من وجهة نظرنا يعني الانتقال من الجزء القطري

إلى الكل العربى والإسلامى (انظر المرفقات شكل رقم (١)) .

ومن هنا فإن منهجية هذا البحث قد اعتمدت على التحليل المفاهيمى للمصطلحات المستخدمة، ليس فقط من الناحية الشكلية، ولكن أيضاً من الناحية الموضوعية، مع الربط التطبيقى بين المفهوم وواقع انطباقه فى العالم العربى، مع العناية بالأدبيات السياسية والاجتماعية السابقة. ثم من خلال قراءة التاريخ والواقع والأحداث المعاصرة، ومحاولة استقراء المستقبل، تمت صياغة فرضية أساسية يسعى البحث فى اختبار مدى مصداقيتها وهى تدعى: فشل الدولة القطرية العربية فى شكلها الراهن فى حل أزماتها فى الشرعية، والتكامل، وإدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وفى حل المشكلات المزمنة للواقع العربى الذى شكلته الظروف التاريخية التى أعقبت إلغاء الخلافة الإسلامية، وأن الحاجة أصبحت ماسة إلى صياغة بديل. وهنا يثور تساؤل أساسى يرتبط بهذه الفرضية، وهو يدور حول ما يمثله "التراث الإسلامى" من إمكانيات ثرية للمساعدة فى صياغة هذا البديل. ويرتبط بما سبق تساؤل آخر، وهو: هل حقاً أن وصول التيار الإسلامى لقمة السلطة يعنى القضاء على تجربة التعددية السياسية التى خاضتها بعض الأقطار العربية ؟.

وبعد هذه الإطلالة الأولية التى حددنا من خلالها إشكالية البحث وفرضيته الأساسية ومصطلحاته ومنهجيته، ننتقل إلى محتويات الدراسة والتى تشتمل على ثلاثة أجزاء: الأول منها: يناقش مفهوم التعددية وأبعاده السياسية، ثم نقوم بعد ذلك "من خلال مفهوم الأمة الواحدة والدول القطرية المتعددة" بقراءة نقدية فى تجربة بعض الدول القطرية العربية فى التعددية السياسية، ثم نناقش البديل الإسلامى وموقفه من التعددية. وأخيراً نختم دراستنا بمجموعة من المقترحات والملاحظات حول معوقات تأسيس التعددية السياسية فى الوطن العربى .

أولاً: مفهوم التعددية وأبعاده السياسية

"التعددية" Pluralism مفهوم يقف فى المقابل لمفهوم "الأحادية" أو "الواحدية" Monism ، فإذا كان الأخير يعنى أنه "ثمة مبدأ غائياً واحدا" بمعنى أنه يوجد شئ واحد فقط، فإن "التعددية" على العكس تشير إلى وجود أشياء عديدة، أى أنه يوجد "ثمة أكثر من حقيقة مطلقة واحدة" فإن كنت فى

ظل مفهوم "الأحادية" أو "الواحدية" لا أستطيع أن أعد أو أن أعدد؛ لأنه لا يوجد سوى واحد فقط؛ فإننى فى ظل مفهوم "التعددية" أستطيع أن أعدد وأن أعد من واحد إلى ما فوقه (اثنين - ثلاثة - أربعة... الخ). والجانب الفلسفى لهذا المعنى هو أن الحقيقة ليست واحدة أو لا ينبغى أن تكون واحدة، فهناك دائماً وجهات نظر ورؤى مختلفة لهذه الحقيقة[٢٠].

ومفهوم "التعددية" هو أحد المفاهيم المستفادة من الأدبيات والنظريات الغربية[٢١] ويعد الاقتصادى "فيرنيفال" هو أول من "صاغ مفهوم التعددية والمجتمع المتعدد" فى النصف الأول من هذا القرن، ثم طور عالم الاجتماع م. ج سميث ما بدأه فيرنيفال، وصاغ منه نظرية عامة عن "التعددية الثقافية". ثم تتابعت أعمال الباحثين الغربيين حول هذا المفهوم، ومن ذلك دراسة "جون ركس" عن "المجتمع المتعدد فى النظرية السيسولوجية" كما تعد أبحاث "كرادفورد يونج" من أهم ما قُدِم فى هذا الصدد، حيث ميز بين مدارس فكرية خمس لدراسة "التعددية" وهى المتعلقة: بالتعددية الثقافية (كما صاغ أفكارها فيرنيفال وسميث)، وبحوث الصراع السلالى، ودراسات التكامل القومى، وأيضاً الدراسات الخاصة بالقومية، ثم الدراسات الخاصة باللغويات الاجتماعية[٢٢].

وبناء على ما سبق، فإن المجتمع التعددى وفقاً للصياغة الأساسية لفيرنيفال والتى طورها م. ج. سميث هو المجتمع الذى يعتمد تكوينه على اختلافات وتميزات ثقافية بارزة بين جماعاته المختلفة، وقد لاحظ م. ج سميث أن مجرد وجود الاختلافات الثقافية ليس برهاناً ولا دليلاً كافياً على وجود التعددية، فحتى تعتبر هذه الاختلافات قرينة على وجود التعددية لابد وأن تحتوى على اختلافات جوهرية فى المؤسسات الأساسية للجماعات الثقافية المختلفة، بل وأكثر من هذا لابد وأن تؤدى هذه الاختلافات إلى حدوث تعارض بين هذه الجماعات وباقى المجتمع، بحيث يحتاج الأمر إلى استخدام القوة التى عادة ما يتم تركيزها فى أيدى قسم ثقافى واحد فى المجتمع[٢٣].

والواقع أن مجرد وجود الاختلافات الثقافية قد ينظر إليه على أنه مجرد نوع من عدم التجانس، وهنا يثور تساؤل عن الفرق بين التعددية وعدم التجانس، وبعبارة أخرى، هل المجتمع المتعدد

هو بالضرورة مجتمع غير متجانس، أم أنه من الممكن أن يكون متعدداً ولكنه فى نفس الوقت متجانس ؟. ويرى البعض أن ظاهرة التعددية هى موجودة فى كل المجتمعات، فلا يخلو أى مجتمع من وجود جوانب تعددية، فالتعددية فى نظر البعض هى صورة من صور "التدريج الاجتماعى"، ومن ثم فهى لا تمثل سمة أساسية للتمييز بين المجتمعات، بل إن البعض يتساءل حول "ما إذا كان مفهوم التعددية ذاته مفيداً على الإطلاق فى تحليل الإنسان الاجتماعى أم لا ؟"[٢٤] ، وقد أجاب البعض على هذا السؤال بتقرير أن "التعددية مفهوم مهم، وله دلالته، وينبغى أن يؤخذ فى الحسبان فى تحليل الإنسان الاجتماعى..." و "أن التعددية ليست حقيقة مطلقة للمجتمع دون غيره، وأنها تتدرج ويمكن قياسها، وأنها مفهوم لا يمكن تجاهله فى التحليل الاجتماعى"[٢٥١] . والبعض الآخر ينظر إلى هذه "التعددية" التى هى "صفة ثقافية" على أنها "تعددية مجتمعية"، وهى فى حالة المجتمع العربى تمثل معطى تكوينى وتاريخى، وهى بهذا الشكل محايدة قيمياً وأخلاقياً. والإشكالية لا تكمن فيها فى حد ذاتها، ولكنها تكمن فى كفالة حقوق وأمن التكوينات الاجتماعية المختلفة بشكل لا يهدد تماسك المجتمع وإيجاد الصيغة أو الصيغ الملائمة لتحقيق ذلك[٢٦] .

ولقد شهد التاريخ البشرى نظماً سياسية إمبراطورية، وقد كانت هذه النظم بحكم اتساعها وكونها مترامية الأطراف، كانت تضم بالطبع شعوباً وأقواماً وقبائل متعددة، مما جعل "التعددية" فى صورتها الثقافية واللغوية أمراً مقبولاً ومتصوراً، وفى التاريخ الإسلامى مثل نظام الملة العثمانى أحد صور هذا القبول. إلا أنه فى تطور الأمر فيما بعد إلى ظهور "الدولة الحديثة" فى أوربا ثم فى الدول "النامية"، اتجهت معظم هذه الدول إلى بسط سلطتها المركزية على جميع رعاياها، وغالباً ما كان يحدث أن تسيطر جماعة ثقافية معينة وتفرض رموزها على باقى المجتمع. وعلى الرغم من أن "الدولة الحديثة" كما ظهرت فى أوربا الغربية لم تكن دولة قومية "نقية"، فإن "المفهوم المركزى للدولة القومية" قد شاع وانتشر بين الباحثين وبصفة خاصة فى الدول النامية حيث أصبح موضوع "التكامل" هو أحد الموضوعات الهامة فى ميدان التنمية السياسية والاجتماعية بغرض استكمال مقومات "الدولة القومية" وتحقيق "التجانس القومى"،

وذلك عن طريق "صهر الاختلافات القبلية والسلالية والدينية فى بوتقة الهوية القومية الجديدة التى تحتضنها الدولة، وتم التعامل مع تلك الاختلافات على أنها أثر من آثار الماضى وسمة من سمات المجتمع التقليدى الذى ينبغى تجاوزه"(٢٧).

ومن ثم فقد ارتبطت دراسات التعددية بقضية "التنمية" فى الدول "النامية" حيث تثار مشكلة "التكامل" بين الجماعات اللغوية والعرقية والقومية المختلفة، ومحاولة صهرها ودمجها فى إطار الدولة "النامية" من أجل الحصول على ولاء وطنى يعلو فوق الولاءات ذات الطابع الطائفى أو اللغوى أو السلالى، وحيث ينظر إلى التكامل على أنه عملية (Process) مستمرة ومتبادلة تهدف إلى منح المجتمع شعوراً بالهوية والتضامن، أو ما يسمى "بالتعاضد الداخلى Cohesiveness "(٢٨)، وقد تتخذ دراسات التعددية مسميات أخرى مثل دراسات "الأقليات" أو "الطوائف"، والبعض يختزل قضية "التعددية" ليعتبرها فى جوهرها تعبيراً عن مسألة الطبقات فى المجتمع(٢٩). كما ترتبط دراسات "التعددية" أيضاً "بالديمقراطية" و"الحرية" كقيمة سياسية، تعنى بالاعتراف بالآراء المختلفة وحرية التعبير عنها، وهى فى أحد أشكالها تأخذ شكل الأحزاب السياسية التنافسية وانقسام الحياة السياسية ما بين "حكومة"، و"معارضة"(٣٠).

ويمكننا أن نجمل التعريفات المختلفة التى قدمت لهذا المفهوم فى مجموعتين أساسيتين:

الأولى: هى التعريفات الشكلية.

والثانية: هى التعريفات الموضوعية(٣١).

التعريفات الشكلية: وهى التى حاولت رسم حدود المفهوم وبيان معالمه بوجه عام، ويمكن تحديد أهم الملامح التى وردت فى هذه التعريفات فى أنها ربطت بين معنى "التعددية" وبين"التنوع" و"الاختلاف"(٣٢). وربطت بين معنى "التعددية" وبين مجال "القانون" و"الدولة"، ثم فرقت بين الدور "التحريرى" الذى يلعبه مفهوم "التعددية" حين يتعلق الأمر باحترام المعتقدات الدينية أو الأخلاقية، وبين الدور "الأيديولوجى" الذى يلعبه هذا المفهوم فى صورة تبرير لوضع أو لمطالب جماعة أو فئة ما، وذلك حين يتعلق الأمر بالوقائع الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم فقد تمت صياغة ما يمكن تسميته "بمعضلة التعددية"، وهى: "أنه بغير تعددية يمكن أن يصبح

المجتمع ضحية للشمولية، غير أنه فى حالة توافر التعددية فإن الأقوى هو الذى يستفيد من الوضع ويفرض شريعته"[٣٣].

أما التعريفات الموضوعية: فهى التى حاولت أن تنفذ لصميم الظاهرة، وهى قد تنوعت بحسب موضوع هذه التعددية إذا كان منصباً حول العرقية، أم المجتمعية، أم الدينية، أم السياسية. ونلاحظ على هذه التعريفات: أنها تربط بين مفهوم "التعددية" وبين عملية التفاعل بين كتلتين اجتماعيتين وسياسيتين أو أكثر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يمكن أن تكون العملية السابقة تعبيراً عن تعددية فى الأصول العرقية أو فى اللغات أو الطوائف، أى أن تكون التعددية السياسية انعكاساً للتعددية الاجتماعية أو أنها تجد أصولها فيها.

وفى كل الأحوال نلاحظ أن كلاً من التعريفات الشكلية أو الموضوعية تربط بين تعريف التعددية وبين النظام السياسى والدولة والقانون، أى: أن التعددية التى نتحدث عنها فى أبعادها السياسية لا تقتصر على مجرد الاختلافات والتنوع بين الجماعات المختلفة فى مجتمع معين، ولكنها تتعلق بالدولة ذات السيادة التى تشكل إطاراً يحدد العلاقات الاجتماعية والسياسية على مستوى المجتمع ككل[٣٤] وأنها تعنى أساساً بمشروعية تعدد القوى والآراء والاتجاهات السياسية، وحقها فى التعبير عن نفسها.

والواقع أنه يتحتم علينا أن نميز بين التعددية السياسية المرتبطة "بالديمقراطية الليبرالية" التى تعتمد نماذج فى المنافسة السياسية قد لا تنطبق على العديد من المجتمعات الأخرى المعاصرة التى تكون مضطرة نظراً لطبيعة تكوينها إلى اتباع وسائل أخرى فى الائتلافات الحكومية وفى المشاركة السياسية؛ حتى لا تتحول أى جماعة معينة إلى أقلية دائمة. وبالتالى فإننا نميز بين نوعين من التعددية:

١ــ التعددية السياسية فى المجتمعات الديمقراطية Pluralistic-democratic societies[٣٥].

حيث تتوزع السلطة بين فئات متجانسة، وتبدو التعددية السياسة وسيلة لتنظيم الحياة العامة على أسس مشتركة تقوم على مبدأ احترام الآراء والاتجاهات المختلفة، وإعطائها الفرصة للتعبير عن نفسها. ومن ثم فإن التباينات فى المجتمع الذى يعتمد على التعددية السياسية هى تباينات متحركة تحسمها العملية الانتخابية والتحولات فى الرأى

العام التى قد تؤدى إلى إمكانية الانتقال من الأقلية إلى الأكثرية، وبالعكس، وتعنى بصفة أساسية مبدأ التناوب فى السلطة أو تداول السلطة.

٢ـ المجتمعات التعددية "التعددية المجتمعية" ـ "التعددية الاجتماعية"

التى تعنى التعددية فيها حقيقة ترتبط بتكوين المجتمع ذاته، فهو مجتمع تعددى أو متنوع أو وفاقى Plural society, consensual society [٣٦]، فإن التباينات فى مثل هذا المجتمع ليست تباينات فى الرأى العام، بل هى تباينات ثقافية أو لغوية أو عرقية أو طائفية، ولها حدود معينة وتتميز بالثبات وعدم التحرك. ومن ثم فإن القبول بتطبيق نظام تنافسى فى أمثال تلك المجتمعات دون وضع ضوابط معينة يؤدى إلى نوع من عدم المساواة أو خلل أو قصور فى المشاركة. والخطر يكمن حينما يحدث إدراك للتباينات داخل المتعدد ويجرى تسييسها، فهذا هو العنصر المولد للنزاعات بين التباينات المختلفة، سواء أكانت اقتصادية أو ثقافية أو لغوية أو عرقية أو غيرها، وذلك عندما تشعر إحدى الجماعات أو المجموعات بما يسمى "الحرمان النسبى"، أى: "شعور الأشخاص بحرمانهم من حقوق بالمقارنة مع أشخاص آخرين فى المجتمع"[٣٧].

ونلاحظ أن الأدبيات العربية عنيت بمفهوم "الوحدة" وأنتجت العديد من الأبحاث والدراسات والمؤلفات عنه، بينما نجد أن مفهوم التعددية لم يحز إلا بقدر ضئيل من هذا الاهتمام إذا قورن بمثله الذى حظى به مفهوم الوحدة. ولعل ذلك يرجع فى جانب منه إلى أن الثقافة السياسية العربية عموماً تنظر بعين الشك والريبة إلى هذا المفهوم، وترى فى جوانبه السلبية بواعث للفتنة يحسن إخمادها وعدم إثارتها. وإذا كان هذا يتعلق ببعض أنواع هذه التعددية لاسيما منها: العرقية والجنسية والدينية،... الخ، فإن التعددية السياسية المرتبطة بمبدأ المشاركة الشعبية فى شئون الحكم تزيد من التنافس السياسى، وتجعل الأنظمة التقليدية فى مشكلات حقيقية، الأمر الذى يستدعى دراستها ومعالجتها واحتوائها بدلاً من التهرب من مواجهتها، وما قد يؤدى إليه ذلك التهرب من تداعيات وتفجرات، العالم العربى فى مسيس الحاجة لتجنبها.

وفى الواقع أن محاولات تصنيف الأقليات فى الوطن العربى قد وجد بشأنها عدد من الدراسات الرائدة منها الدراسة التى أجراها ألبرت حورانى بناء

على معيارين للتصنيف وهما : الدين واللغة، وذلك فى منتصف الأربعينيات، وقد درس هذا الوضع فى ست دول "مشرقية" هى: سوريا ولبنان والعراق وشرق الأردن وفلسطين ومصر.

وقد جاء عدد من الدراسات الأخرى التى تابعت نهج دراسة حورانى، ومنها ما درس أقليات غير إسلامية (اليهود والمسيحيون العرب)، وأقليات إسلامية (البربر والأكراد) وأقليات غير إسلامية وغير عربية (الأرمن والزنوج)؟، ومن الدراسات أيضاً من اعتمد على معيار الدين فقط، وبناء عليه قام التصنيف لديه إلى أربعة أقسام رئيسية هى: المسلمون والمسيحيون واليهود وغير الكتابيين. هذا فضلاً عن عدد من الدراسات الأخرى التى اعتمدت على اللغة معياراً للتصنيف، وأيضاً دراسات أضافت إلى ما سبق معيارى العرق والإقليم. وأيضاً دراسة إيليا حريق التى اشتملت على معيار آخر هو المعيار التنظيمى المؤسسى بفرعيه الاجتماعى والسياسى. أيضاً دراسة د. سعد الدين إبراهيم التى ميز فيها بين أقليات غير إسلامية، وأقليات غير عربية، ثم أقليات إسلامية غير سنية[٣٨] (انظر الجداول رقم ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ المرفقة بالبحث).

أما الأدبيات الغربية فقد اعتنت بتأصيل مفهوم "التعددية السياسية"[٣٩] والإشارة إلى جذوره فى الفكر السياسى الليبرالى الغربى، وذكر من رواده "جون لوك" - المفكر الإنجليزى - فى كتابه عن "الحكومة المدنية (عام ١٦٨٩م) حيث عارض "توماس هويز" الذى تبنى الدفاع عن الحكم المطلق، ورأى لوك على العكس من ذلك أنه لا ينبغى للسلطة الحاكمة أن تكون واحدية أو مطلقة، وقد انطلق تأصيل هذا المفهوم من كتابات جون لوك إلى مونتسيكو، ثم جون ستيوارت ميل وجيفرسون[٤٠]، ومن ثم فإن فكرة التعددية السياسية ظهرت فى مواجهة الدفاع عن الحكم المطلق الذى بلوره الفكر الغربى حول مبدأ "السيادة"، وكان أن نجح الفكر الغربى فى إيجاد صياغة للتعددية السياسية تقوم على تعدد السلطات إلى ثلاث، واعتماد مبدأ الفصل بينها ومبدأ الرقابة، وعن هذا الطريق يمكن الحد من طغيان السلطة[٤١]، وقد ارتبطت التعددية السياسية فى الأدبيات الغربية بمفهومين أساسيين هما: الديمقراطية، والمجتمع المدنى.

(أ) التعددية السياسية والديمقراطية:

تعتبر "الديمقراطية" هى المصطلح الشائع للتعبير عن الوجود الفعلى للتعددية السياسية وإعمال مبدأ المشاركة فى الحياة السياسية. وعلى الرغم من أن الديمقراطية فى شكلها الليبرالى الغربى هى وليدة خبرة تاريخية معينة، إلا أن هذا المصطلح قد شاع وأصبح هدفاً دعائياً لكثير من الأنظمة السياسية. واللفظ فى أصله اللغوى يعنى "حكومة الشعب" أى: اختيار الشعب لحكومته وتغليب السلطة الشعبية[٤٢] وقد دخل مفهوم "الديمقراطية" فى الحياة السياسية الغربية منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادى على يد بعض المفكرين الأوربيين الذين أدخلوا فكرة "المساواة" وحق الشعب فى اختيار حكومته ومساءلتها، حيث كانت الأفكار الأرستقراطية المرتبطة بالثروة والمولد هى الشائعة حينئذ. أما فى فرنسا فلم تكن الديمقراطية غير مقبولة فقط، ولكنها أيضاً كانت تحمل معنى "معادياً للدين".

وقد ولد من مصطلحًا "الديمقراطية" عدة مصطلحات فرعية ظهرت فى الغرب فى القرنين الماضيين: "الديمقراطية السياسية" التى كانت تعنى أساساً "حق الاقتراع العام والسرى لجميع المواطنين ذكوراً وإناثاً". و"الديمقراطية الاجتماعية" التى انصرف معناها إلى التركيز على "العدالة وتكافؤ الفرص". وحينما ظهرت الأيديولوجية الشيوعية اشتق مصطلح جديد هو "الديمقراطية الشعبية"، واشتد الخلاف بين المدرستين الرأسمالية والاشتراكية حول حقيقة "الديمقراطية" وحول مفهوم "الشعب"، ومن خلال ذلك تبلور المفهوم الرأسمالى الغربى "الحر" (الليبرالى) للديمقراطية فى تعدد الأحزاب وإجراء انتخابات حرة، والحفاظ على الحريات الأساسية، والمساواة أمام القانون .

وقد دخل مصطلح "الديمقراطية" اللغة السياسية العربية فى القرن التاسع عشر الميلادى، ويذكر أن العرب قد عرفوا هذا المصطلح من خلال اطلاعهم على العديد من كتب فلاسفة الإغريق وترجموه إلى "المدينة الجماعية" وذلك إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وعندما احتك العرب بالحضارة الغربية فى عصرهم الحديث بدأت الديمقراطية تدخل اللغة السياسية العربية، وبدأ الفكر السياسى العربى يبحث فى النظام الديمقراطى[٤٣] .

وانطلاقاً مما سبق، فقد أصبحت التعددية كما أفرزها الفكر السياسى

الغربى وسيلة وأداة لتنظيم الحياة العامة ترسى مبدأ احترام التنوع الفكرى والسياسى، بل إنها تعتبره شرطاً لأى ممارسة ديمقراطية بحيث تشارك كافة الفئات والاتجاهات داخل المجتمع الواحد فى كافة أنواع النشاطات الخاصة بالمجتمع.

وضمن هذا الإطار كان للديمقراطية الليبرالية الغربية أطروحاتها المؤسسية لأشكال وأساليب الممارسة السياسية التى تكفل تحقيق المشاركة الفعلية لأفراد المجتمع. حيث كفلت حرية الرأى والتعبير عنه فى الصحافة وفى كافة وسائل الإعلام، وأصبح الرأى العام قوة يحسب لها حسابها وتتوفر عليه المراكز البحثية التى تدرس اتجاهاته، كما كفلت حرية الانتخابات وتداول السلطة وأرست مبدأ تعدد الأحزاب السياسية.

وإذا نظرنا إلى جوهر هذه الممارسات ومضمونها سوف نلحظ وجود أنماط مؤسسية وسلوكية أخرى تعبر عن حقيقة الديمقراطية والتعددية السياسية والاجتماعية فى خبرات حضارية ومجتمعية أخرى. وبمعنى آخر، فإن الديمقراطية الليبرالية الغربية هى أحد أشكال التعبير عن التعددية السياسية وليست هى الشكل الوحيد .

(ب) التعددية السياسية والمجتمع المدنى :

يعد مفهوم "المجتمع المدنى"[٤٤] أحد الصادرات الفكرية أو المفاهيمية للحضارة الغربية شأنه شأن "الديمقراطية" والتعددية السياسية وغيرهما من المفاهيم والمصطلحات التى شاعت لدينا، وهو يتكون أساساً وفقاً للكتابات الليبرالية الغربية من الأحزاب السياسية والنقابات وجماعات المصالح والضغط والرأى العام، أى أنه يشير إلى كافة أنواع المؤسسات والعلاقات التى تقع خارج نطاق "الدولة"[٤٥] . ويرى البعض أن مصطلح "المجتمع المدنى" يتسع ليشمل "كل المؤسسات الاجتماعية الخاصة مقابل المؤسسات الاجتماعية العامة التى هى مجال الدولة[٤٦] .

والواقع أن الربط بين مفهوم "المجتمع المدنى" وبين الأحزاب السياسية والنقابات وغيرها مما حددته الكتابات الليبرالية الغربية لا ينطبق على حال المجتمعات العربية التى لا تزال تتمتع بوجود الأبنية الاجتماعية التقليدية جنباً إلى جنب مع الأبنية الحديثة، مثال: العائلة والقبيلة، أيضاً أصحاب الحرف وكافة الأبنية التقليدية التى لا تخضع للسيطرة المباشرة للدولة. الأمر الذى

دعا البعض إلى اعتبار أن التسمية الأفضل هى "المجتمع الأهلى" إشارة إلى ما كانت تتمتع به العشيرة والأهل من مكانة فى تراث المجتمعات العربية والإسلامية(٤٧) .

والواقع أن استخدام مصطلح "المجتمع المدنى" قد شاع وانتشر بصفة خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكى وما شهده شرق أوروبا من أحداث وتغييرات جذرية. وقد اختلف الباحثون وعلماء السياسة حول هذا المفهوم كما أن موقفهم تجاهه قد انقسم ما بين مؤيد أو معارض له. فبينما يرى الباحثون الغربيون أن قيام "المجتمع المدنى" يستلزم وجود مؤسسات اقتصادية رأسمالية، نرى أن الباحثين من القوميين العرب يرون أن القضية ليست فى مجتمع مدنى أو غير مدنى، وإنما هى فى مجتمع قوى، فهذا هو الذى يحتاجه المجتمع العربى فى أوضاعه الحالية. أيضاً نرى الباحثين الإسلاميين يفضلون على مصطلح "المجتمع المدنى" مصطلح آخر أكثر ملاءمة لواقع المجتمعات العربية الإسلامية وهو مصطلح "المجتمع الأهلى" والبعض يستخدم بدلاً من ذلك مصطلح آخر هو "مؤسسة الأمة"(٤٨) .

وأياً كانت المسميات فإن المقصود هو وجود نوع من الاستقلالية التى يتمتع بها المجتمع إزاء الدولة وسلطاتها وأجهزتها، حيث يتم الربط بين وجود هذا الوضع وبين إمكانية إتاحة حياة سياسية ديمقراطية أو الحديث عن تعددية سياسية، وحيث إن الوضع فى المجتمع العربى يتسم بتضخم سلطة الدولة وأجهزتها فى مواجهة تضاؤل وهشاشة التكوينات الاجتماعية وذلك من خلال سلوك متعمد من جهة الدولة تعمل به على إضعاف تكوينات المجتمع المدنى "الأهلى"، سواء ما ينمو منها حديثاً أو ما كان موجوداً من أبنية تقليدية، فإن هذا لا يعد مؤشراً على إمكانية حقيقية لحدوث تعددية سياسية أو تحول ديمقراطى فى المجتمع العربى طالما أنه يفتقر إلى مقومات المجتمع المدنى أو "الأهلى"(٤٨). وذلك طبقاً للمنهج الذى يعالج موضوع الدولة والسلوك السياسى للمجتمع من خلال المدرسة ذات التوجه التعددى (Pluralist)، حيث يقوم هذا المنهج على تعددية توزيع القوة الاجتماعية على فئات وتنظيمات واسعة من المجتمع وبأنصبة متفاوتة، وعلى تعددية مؤسسات المجتمع المدنى الحديث (كالنقابات المهنية والعمالية،

والأحزاب السياسية، ومؤسسات التربية والدين، والتنظيمات السياسية والاجتماعية، ووسائل الإعلام.. إلخ)[٥٠].

والواقع أن موضوع "التعددية" فى الوطن العربى له أبعاده المميزة النابعة من خصائصه المجتمعية والتاريخية والسياسية، ففضلاً عن موقعه الاستراتيجى الهام بين الشرق والغرب وموارده الطبيعية الهائلة التى تجعله مطمعاً للطامعين، ثم الغزو الصهيونى للمنطقة العربية ابتداءً من فلسطين ثم احتلال أراض عربية أخرى، ومحاولات "البلقنة"[٥١] المستمر للمنطقة العربية فإن كل هذا له آثاره فى تعزيز الوجه السلبى لظاهرة التعددية. إلا أن الأمر الذى نريد أن نلفت النظر إليه هو خصيصة هامة تميز "التعددية" فى المنطقة العربية، وهى ما يمكن أن نطلق عليه "التعدد فى إطار الانتماء" ، ونقصد بذلك أن أشكال التنوع (التعدد) سواء منها العرقى أو الثقافى أو اللغوى أو الدينى أو الطائفى هى تعبير عن ظاهرة طبيعية وفطرة اللّه التى فطر الناس عليها بخلقهم مختلفين متعددى الألسن والألوان وشعوباً وقبائل، ولكنهم كلهم منتمين إلى الأرض العربية، وليسوا مجلوبين من خارجها، فهم ليسوا مجتمع مهاجرين استجلبوا من شتى بقاع الأرض، فأصبحوا يشكلون مجتمعاً متعدداً، وإنما وجودهم على هذه الأرض هو وجود أصيل وتعبير طبيعى عن ظاهرة خلقها اللّه. وبذلك تختلف ظاهرة التعددية فى الوطن العربى عن ظاهرة التعددية فى أى مجتمع نشأ نشأة صناعية بفعل الهجرة والاستجلاب.

وبعد هذه العجالة التى حاولنا فيها أن نستوضح مفهوم "التعددية" وأبعاده المختلفة فإن جوهر الموضوع ـ من وجهة نظرنا ـ يتمثل فى إشكالية المسألة السياسية المتعلقة بمفهوم الأمة وممارسات الدولة، وهذا ما سوف نتناوله فى الجزئية التالية .

ثانياً : أمة واحدة ودول قطرية متعددة :

"قراءة نقدية فى تجربة بعض الدول القطرية العربية فى التعددية السياسية":

على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان ظل مفهوم "الأمة"[٥٢] الواحدة حياً فى الوجدان والوعى العربى والإسلامى يحفظه قوله تعالى :﴿ **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ** ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، ولسنا فى حاجة لأن نذكر أن دائرة العروبة هى داخل دائرة الإسلام، وهى منها موقع القلب والمركز

والعصب، ومن ثم ننظر إلى "العروبة" داخل دائرة الإسلام[٥٣] كأمة جامعة تجمع الأجناس المختلفة، حيث تبرز هذه الأمة الجامعة كحل أمثل وبلسم شافى لأمراض "الشعوبية" وللأوجة السلبية "للتعددية" بأنواعها. فالأمة الواحدة هى التى تضم كل الموحدين المؤمنين فى وحدة كبرى تضم فى كيانها كل عرق ولون دون تفرقة أو تمييز بين أسود أو أبيض أو أحمر .

وداخل الجسد الواحد للأمة الواحدة تشكلت كيانات سياسية متعددة، (انظر الخريطة رقم (١) فى المرفقات) والواقع أن أحد الأبعاد الهامة حول علاقة "الأمة" الواحدة بالدول القطرية المتعددة تكمن فى هذا التمايز المفاهيمى بين مفهوم "الأمة" ومفهوم "الدولة". وفيما يختص بمفهوم "الأمة" فهناك تعدد فى التصورات التى صاغها الفكر العربى والإسلامى للتعبير عن هذا المفهوم، وذلك التعدد يعود بدرجة كبيرة منه إلى اختلاف المعيار أى المحدد الأساسى الذى اعتمده كل تصور لصياغة وبلورة "الأمة" إلى الدرجة التى يمكن القول معها بوجود أكثر من مفهوم "للأمة" أى أننا نجد نفسنا بازاء عدد من المفاهيم يمكن تصنيفها إلى عدد من المجموعات، حيث تشترك كل مجموعة فى خصائص تتشابه فى تعريفها "للأمة"، ويمكن القول: إن المجموعة الأولى من هذه المفاهيم أو التصورات متشابهة فى أنها تجعل المحدد الأساسى لهذا المفهوم هو الرابطة الدينية أو وحدة العقيدة، فالمسلمون أمة لاشتراكهم فى عقيدة واحدة بغض النظر عن اختلافاتهم الأخرى، سواء أكانت هذه الاختلافات ترجع إلى اختلاف اللغات واللّهجات، أو الأعراق والأجناس، أو الأقاليم والحدود الجغرافية، أو الدول والحدود السياسية، فكل هذه الاختلافات لا تمنع كونهم أمة واحدة، وذلك لاشتراكهم فى عنصر أساسى ومحدد أساسى يجمع بينهم، وهو وحدة العقيدة (الدين)، وهناك مجموعات أخرى من المفاهيم والتصورات تتشابه كل مجموعة منها فى الاشتراك فى عنصر آخر تعتبره هو المحدد الأساسى لمفهوم "الأمة"، فهو عند البعض الاشتراك فى اللغة، وعند البعض الآخر الاشتراك فى إقليم جغرافى متميز، وعند البعض الآخر مجموعة من "التصورات السياسية، وهى التى تجعل من الدولة المحدد الأساسى والأول للأمة[٥٤] .

ومفهوم "الأمة" يقترب وإن لم يتطابق مع مفهوم "المجتمع"[٥٥]

والعلاقة بين "المجتمع" و"الدولة" ليست دائماً على وفاق وتفاهم، "فالمجتمع" الذى يمثل مجموعة من البشر الذين تربطهم "شبكة" من العلاقات المعنوية والمصالح المادية، ويشتركون فى ثقافة عامة واحدة[٥٦]، قد يقترب هذا المفهوم وينسجم مع "الدولة" بحسب نجاح "الدولة" فى تمثيل المجتمع والتعبير عن مصالحه وعلاقاته المتشابكة .

ويعتبر حدوث تمثيل عادل للتكوينات الاجتماعية فى إطار السلطة أو فى إطار قدرتها على التأثير فى السلطة، يعتبر هذا أمراً صعباً، وهذا التمثيل أو التأثير ليس شكله الوحيد البرلمانية الديمقراطية المعروفة، وإنما هناك صيغ أخرى كثيرة مثل "الشورى"و"الائتلاف" والتعاضدية Corporatism[٥٧].

وتناول مفهوم "الدولة"[٥٨] هو فى معظمه تناول غربى، وهو فى نطاق الفكر الغربى يدور فى الأغلب حول "الدولة القومية" أو "الدولة الأمة" كما تطورت وأصبح لها مميزاتها عن الأشكال التى سبقتها "كدولة المدينة - City State " أو "الإمبراطوريات". وقد تغلبت على الكتابات التى زامنت نشأة الدولة القومية فى أوروبا أو قبلها بقليل نزعة "تبشيرية" لتدعيم وتوطيد هذا الشكل الذى آلت إليه الدولة بعد تقويض "الإقطاع" والنظم الإمبراطورية. ثم أخذت هذه النزعة التبشيرية تتطور فى تيارات فرعية أخرى، أحدها هو "التيار الليبرالى - الديمقراطى". و"الثانى هو التيار العضوى التعاضدى - السلطوى"[٥٩].

ومن خلال القراءة فى التاريخ العربى الإسلامى، وفى التاريخ الحديث والمعاصر العربى والغربى تبرز عدة ملاحظات حول "تاريخية التوافق بين الدولة والأمة"[٦٠] فى المنطقة العربية، ففى التاريخ العربى الإسلامى لم تكن وحدة المنطقة العربية مقترنة بوجه خاص بالدولة الواحدة، وإنما كانت تعنى أساساً وحدة أهلية واجتماعية واقتصادية وثقافية عبر عنها "تاريخ الأسواق العربية وعلاقات التبادل، والتنظيم الحرفى فى المدن العربية والإسلامية (عامة)، وطرق الصوفية ودورها الاجتماعى والسياسى، ومراكز التعليم الكبرى (الأزهر - النجف. الزيتونة - القرويون) والمساجد ودورها"[٦١] ، ومن ثم فإن نموذج"الدولة - الأمة" بالمفهوم الأوربى ينظر إليه أساساً فى سياقه التاريخى والمجتمعى، ويكون على الوعى النقدى لدينا أن يقوم بنقد

التجربة القومية الأوربية، فى نفس الوقت الذى يقوم فيه بنظرة انتقادية فاحصة للتاريخ العربى والإسلامى.

وما يعنينا من ذلك هو مدى التأثير الذى مارسه الفكر الغربى على الدولة القطرية العربية في نشأتها وميلادها، وهنا نجد أن كثيراً من الدول القطرية العربية قد مرت "بلحظات ليبرالية خاطفة" لم تلبث أن فشلت وانتهت معها التجربة الديمقراطية وسعت الفئات الحاكمة إلى احتكار مصادر القوة والسلطة فى المجتمع[٦٢] ، وذلك بالقضاء على المعارضة وإخضاع مؤسسات الخدمة الاجتماعية والتطوعية والأهلية لسيطرة الدولة، الأمر الذى أضعف كثيراً من مؤسسات المجتمع "المدنى"، وأحل بدلاً منه نمط المجتمع القبلى أو القرابى أو الطائفى. وهذه الأمثلة من القرابة أو الطائفية أو القبلية التى تضعف من بناء المجتمع تختلف عن الوضع الذى يحتفظ فيه بنوع من التكتلات الطائفية القبلية كتعبير عن حضارة فرعية أو سمات وتقاليد قومية أو عرقية أو إثنية، وعندما تم قَفْزُ العسكريين إلى قمة السلطة فى العديد من الأقطار العربية وقضوا على التجربة الليبرالية فى الخمسينيات وساد نموذج "الدولة التسلطية" فى الستينيات، حاولوا أن يستخدموا القوى الاجتماعية والسياسية ضد بعضها البعض، وهذه المحاولات فى ظل غياب الحقوق الديمقراطية وسيادة القانون حولت التكتلات القبلية والإقليمية والطائفية ووسائلها الضاغطة إلى أدوات لتحقيق المكاسب والحماية لفئات أو جماعات على حساب باقى المجتمع. وفى ظل هذه الأوضاع أصبحت "الدولة التسلطية" ومؤسساتها هى بؤرة الصراع الاجتماعى وأصبحت هى الهدف الذى يسعى الجميع إلى الوصول إلى امتلاكه والسيطرة عليه "فمن يستولى على الدولة يستولى على المجتمع، بغض النظر عن الشرعية وعن القانون ومن يمتلك مفاتيح السلطة يمتلك مفاتيح الثروة والجاه"[٦٣].

ولكن يبرز هنا سؤال، هل "اللحظة الليبرالية" الخاطفة ثم التحول إلى التسلطية فى الخمسينيات والستينيات، ثم العودة الحذرة إلى المطالبة بالديمقراطية فى السبعينيات والثمانينيات، ثم ترديد دعوى التعددية السياسية فى التسعينيات، هل كل هذه التحولات تتوقف على اختيار النخبة الحاكمة ؟ أم أن المرجع فيها إلى عوامل "بنائية تاريخية"[٦٤] .

فى الواقع أن سير الأمور فى هذه المنطقة من العالم يحير الكثيرين من

العلماء الاجتماعيين وعلماء السياسة، فكثيراً ما حدثت الأمور بشكل يخالف توقعاتهم، ومن ثم فإن خلدون النقيب يرى إجابة على السؤال السابق بأن التسلطية في المجتمع العربي تمثل عنصراً أصيلاً "من حيث هي أسلوب في الحكم،ومنهاج في الحياة، وطريقة مسيطرة في التفكير، إذ أنها مرتبطة بالعوامل البنائية - التاريخية"(٦٥) . وهذا لا يعني بالطبع أن النخبة الحاكمة في أي بلد عربي لا تستطيع اتخاذ قرار الانتقال إلى التعددية السياسية، فهي قادرة على ذلك. ولكن التحدي الحقيقي أمامها هو : هل تريد ذلك وتتحمل تبعاته من إقرار ديمقراطية حقيقية، وليس مجرد واجهة ديمقراطية فقط ؟.

لقد بدأت تجارب بعض الدول القطرية العربية في التعددية السياسية، بمعنى نوعاً من الديمقراطية الليبرالية في شكلها الغربي، حتى قبل الاستقلال، وقد يجد ذلك تفسيره جزئياً في تركيبة الصفوة السياسية التي قادت عملية الكفاح للحصول على الاستقلال، حيث كانت في معظمها ذات ثقافة غربية أو متأثرة بها إلى حد كبير، ومن ثم فقد حاولت تشكيل أحزاب تحاكي ما في الغرب، وكان للدور الذي قامت به هذه الأحزاب في مكافحة الاستعمار والحصول على الاستقلال أثره الكبير في إكسابها شرعية في الوجود وفي المشاركة السياسية بناء على مساهمتها الفعالة في تحقيق الاستقلال. والأقطار العربية التي عرفت نوعًا من التعددية السياسية (الليبرالية)، كانت تتركز في "الحزام الشمالي للوطن العربي" وكان الشكل الأساسي "وليس الوحيد" للمشاركة السياسية في ذلك الحين هو الأحزاب السياسية والنقابات المهنية(٦٦).

والواقع أن إرهاصات هذه **التعددية السياسية كانت في معظم الأحيان تمثل جزءاً من نضال القيادات الحزبية ذات الثقافة الغربية والمتأثرة بالتجربة الديمقراطية الليبرالية الغربية في مخاطبة** الرأي العام الغربي وإظهار القدرة على نمو تجربة وطنية ديمقراطية لدحض دعوى عدم صلاحية تلك الشعوب لحكم نفسها بنفسها. وهذه الفترة التي مورست فيها التعددية السياسية في شكل أحزاب قادت في الغالب حركة الكفاح ضد الاستعمار استمرت عدة عقود ما بين ما قبل الاستقلال وما بعده، وكان لها أن تستمر خلال هذه المدة؛ لأنها كانت تؤدي وظائف عدة منها : إضفاء الشرعية على كيان الدولة القطرية سواء في مرحلة ما قبل

الاستقلال، أو فيما بعده، أيضاً فإن بعض النخب التقليدية الحاكمة كانت تجد من خلال ذلك أسس لشرعيتها، ولا سيما إذا كانت ذات أصول "غير محلية". أيضاً فإن هذه الفترة قد منحت الأحزاب التي كافحت من أجل الاستقلال نوعاً من الاعتراف بحقها في المشاركة السياسية، إلا أن هذه المبررات لم تكن كافية لاستمرار هذه التجربة ونموها و"تجذرها"؛ لأن ثمة عوامل عدة عملت على تقويض هذه التعددية السياسية أو إضعافها إلى أقصى حد[٦٧].

وفي الواقع أن هذه العجالة الانتقائية التي نحاول بها المرور على علاقة مفهوم "الأمة" - (المجتمع) "بالدولة" إنما نهدف منها إلى فهم مسيرة الدول القطرية العربية منذ استقلالها، ومدى نجاحها في التعبير والتمثيل للمجتمع العربي أو "للأمة العربية". والواقع أن معضلة هذا الفهم تكمن في أن هذه الدول على الرغم من أن كثيراً منها ولد ولادة غير طبيعية وبواسطة قوى أجنبية، وأن التنبؤات كانت تحاصرها بأنها لن تبقى طويلاً، إلا أنها استمرت وتوطدت وعلى حد تعبير "عالم السياسة العربي بهجت قرني" أنها "مشوهة ومحاصرة ومأزومة، ولكنها وجدت لتبقى، وذلك بفعل قوى خارجية مهيمنة على النظام الدولي، ولا مصلحة لها في اختفاء هذه الدول من ناحية، وبفعل قوى داخلية إما أن لها مصالح فيها، أو تعودت واستمرأت وجودها من ناحية أخرى"[٦٨].

ولقد ثار تساؤل أساسي في تفسير التاريخ العربي والإسلامي واتجاهه الأساسي.. هل كان نحو الوحدة أم نحو التفتت والتعدد ؟ وبهذا الخصوص وجدت عدة مقولات اكتسب بعضها قدراً كبيراً من الشيوع حتى اعتبر من قبيل المسلمات، والمقولة الأولى التي نذكرها بهذا الصدد هي : "أن وحدة الوطن العربي تاريخياً، ومنذ القرن الثامن الميلادي كانت هي القاعدة، أما "التفتت" أو "التجزئة"، فقد كانت الاستثناء" ويضاف إلى ذلك - صراحة أو ضمناً - "أن التجزئة الآن، وربما من قبل هي من فعل قوى أجنبية"[٦٩]. وإلى هذا الرأي ذهبت العديد من الدراسات التاريخية والسياسية، حيث اعتبر أن الاتجاه نحو الوحدة كان هو التيار الأساسي في التاريخ العربي منذ فجر الإسلام، وأنه هو الذي كان يمثل التيار الرئيسي الذي دارت من حوله الصراعات الرئيسية في التاريخ العربي منذ فجر الإسلام وحتى اليوم، سواء

كانت هذه الصراعات داخلية فيما بين قوى عربية وأخرى أو خارجية ضد قوى طامعة أجنبية أو كانت تحمل الطابعين معاً.

ويدعم هذا الرأى النظر إلى الواقع المعاصر الذى طغى فيه واقع التجربة السياسية على الوطن العربى، بعد أن ظل الوطن العربى يقاوم فرض هذه التجزئة طوال مرحلة القرن التاسع عشر الميلادى، ومروراً بالحرب العالمية الأولى والثانية، حتى أصبحت هذه التجزئة أمراً واقعاً مفروضاً فرضاً بفعل عوامل خارجية شكلته على أنقاض منطقة موحدة، وعززت هذه التجزئة "بزرع الكيان الصهيونى" لضمان استمرار التجزئة ووضع العراقيل أمام الوحدة. وقد وجدت مقولة أخرى تعارض الرأى السابق وهى التى يرددها عادة الباحثون الغربيون، وهى: أن وحدة الأرض العربية لم تكن هى القاعدة، وإنما كانت الاستثناء، فعبر أربعة عشر قرناً من الزمان لم يتجاوز المد الزمنى لهذه الوحدة سوى قرنين فقط، بينما كان واقع التفتت والتجزئة هو السائد بقية الإثنى عشر الأخرى .

وعلى نفس هذا النمط هناك الرأى الذى يؤكد أن شعوب هذه المنطقة هم أمة واحدة تجمعهم عوامل شتى، وهناك أيضاً آراء المستشرقين والباحثين الغربيين الذين يرون أن شعوب هذه المنطقة ليسوا أمة واحدة ولكنهم أمم متعددة، وأن التكوين الاجتماعى العربى أشبه بالتركيبة "الفسيفسائية". ومن ثم مقولات متعارضة ومتضادة عرضها كتاب "المجتمع والدولة فى الوطن العربى" فى صورة جدلية مقارنة تنظر إلى التاريخ والواقع العربى المعاصر ليس على أنه يتسم بحالة من الثبوت والسكون، ولكنه يمثل "عملية دينامية متدفقة"، والعديد من الدراسات الاجتماعية التى تناولت المجتمع العربى توضح أنه مجتمع متحرك وأنه متنوع وملئ بالتناقضات الداخلية والخارجية، كما أنه تتصارع بداخله عوامل الاندماج والوحدة وعوامل التفتت والتجزئة(٧٠).

وقد عرض كتاب "المجتمع والدولة فى الوطن العربى" لهذا المنهج الجدلى الذى استخدمه لدراسة التاريخ العربى والواقع العربى المعاصر فى صورة أربع جدليات تتصارع فيها ثنائيات: "التوحد والتفتت"، و"الداخل والخارج"، و"التقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى"، و"الروحانيات والماديات". وهذه الثنائيات "يوجد بينها نوع من الارتباط غير المحكم"(٧١). وما يلفت

النظر فى ذلك أن الفترة الأخيرة التى شهدت وحدة هذا الكيان العربى والإسلامى قبل تحوله إلى كيانات قطرية مجزئة لم تكن "الحدود" الداخلية فيها مسألة ذات معنى؛ لأنها لا تعوق انتقال البشر والأفكار والتجارة داخل أنحاء هذا الوطن الكبير، "ولم تكن عملية التوحيد، أو عملية التفتت خاضعة لمفاهيم الشرعية القانونية أو الدولية. كانت الشرعية الوحيدة الفاعلة - إذا جاز التعبير - هى الشرعية الحضارية الدينية والثقافية، تدعمها القوة العسكرية للعمل على توفير متطلبات العدالة والعمران"(٧٢) والواقع أن مقومات "الموحدات الحضارية الكبرى، لا زالت تجعل الوطن العربى حساس جداً لأى مثير يجيد استثارة هذه الموحدات، سواء كان هذا المثير فى صورة "دعوى" أو "زعيم" فإن الطريق للاستجابة يكون مهيئاً وممهداً(٧٣).

والواقع "أن أصول الوحدة العربية فى التاريخ العربى والإسلامى تشير إلى إمكانية تعدد الدول، وأن هذا التعدد لا ينفى الهوية، ولا يجزئ الأمة بمفهومها الراسخ فى الوعى التاريخى العربى"(٧٤)، ومن ثم فإن تعددية الكيانات السياسية القطرية داخل محتوى الأمة الواحدة يُعْنى أساساً بضرورة إرساء صياغات تأسيسية لأنظمة اقتصادية وسياسية عربية تتعايش وتتعاون وتتكامل لإحداث التنمية الشاملة فى المنطقة العربية، وتتحقق للمواطن فيها مواطنية عربية عامة تسمح له بحرية الانتقال من قطر إلى آخر، فأينما حل فهو داخل الوطن العربى الكبير. وليست هذه أحلام وأوهام. فأمامنا أوروبا الغربية بكل ما تحتويه من تعددية فى الدول وفى الهويات اللغوية والثقافية تقدم تجربة جديرة بالدراسة والتأمل، وتحقق لمواطنيها مواطنية أوروبية. والمواءمة بين هدفى الوحدة والتعددية يتطلب أساساً حدوث تغيير فى الثقافة السياسية العربية بحيث توأم ما بين الواقع والمثال، وتقبل بالممكن، حتى لا تقع فى أسر المستحيل. وتكاد تتردد مقولة أساسية فى عدد من الدراسات المعاصرة، وهى أن تحقيق هذه الصورة من الوحدة من خلال الإقرار بالتنوع والاختلاف، هو رهين بإحداث ديمقراطية حقيقية داخل الوطن العربى والاعتراف بالتعددية السياسية .

وقراءة عامة فى تجارب التعددية السياسية فى الوطن العربى تظهر أن التطورات التى تتابعت تشير إلى البعد عن تبنى تعددية سياسية حقيقية، يستوى فى ذلك الأقطار التى شهدت ثورات أو

انقلابات أو الأقطار التى حافظت على الأنظمة الملكية. وقد كان للعسكريين دور هام فى معظم الأحيان فى تقويض هذه التعددية، ثم بدأت السلطة تميل تدريجياً إلى التركز فى شخص الحاكم الفرد، وكما جاءت هزيمة ١٩٦٧م بهزة شديدة جعلت الأنظمة العسكرية تعيش "أزمة شرعية"[٧٥] كذلك كان لأزمة الخليج ١٩٩٠م، ثم حرب الخليج ١٩٩١م تأثيرهما على تصاعد المطالبات بضرورة الأخذ بالتعددية السياسية واعتبارها سياج أمن ضرورى لوقت الأزمات.

والواقع أن المتابعة التفصيلية لسير التعددية السياسية فى بعض الأقطار العربية التى خاضت تجربة بهذا الشأن كمصر وتونس والجزائر والأردن... إلخ ودراسة الخصوصية التى تميز بعض الأقطار العربية كلبنان والسودان[٧٦]، هو مما يخرج عن النطاق المحدود لهذه الدراسة. ولكننا قمنا بقراءة فى هذه التجارب وجمعنا حصيلة قراءتنا فى بعض الملاحظات التى نوردها فيما يلى:

ملاحظات على تجارب بعض الدول القطرية العربية فى التعددية السياسية:

- الملاحظة الأولى التى تستوقف النظر: أن مختلف التجارب التى خاضتها الدول القطرية العربية كانت فى معظمها بمضامينها المختلفة مقتبسة من التراث الإنسانى سواء فى الغرب أو الشرق دون تطبيع هذا الاقتباس مع خصوصيات الواقع العربى بكل أشكاله ومشكلاته. ولعل هذا كان عاملاً حاسماً فى فشل هذه التجارب وتعثرها بقدر أو بآخر[٧٧].

- أن هناك فارقاً هاماً كان ينبغى اعتباره والنظر إليه عند اقتباس النموذج الديمقراطى بكافة أشكاله، وهو المتعلق بالفرد (المواطن) ومدى القدر الذى يتمتع به من المعرفة والدراية بالأمور العامة التى تمكنه من المشاركة السياسية الحقيقية من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن إعمال الإرادة الفردية المرتبطة بالديمقراطية الغربية كان مرتبطاً إلى حد كبير بالنظر إلى "الفرد" على أنه محور عملية الإنتاج والإدارة والاستهلاك، ولقد تطور المجتمع الرأسمالى الغربى تطوراً ذاتياً طبيعياً نحو اعتماد نظام التعدد السياسى المؤسسى فى شكل أحزاب ونقابات، وذلك كتطور سياسى مصاحب للتطور الاقتصادى الذى انتقل من مرحلة اقتصاد المنافسة غير المحكومة إلى نظام يبرز فيه دور المؤسسات الاقتصادية، وما يتطلبه ذلك من الاعتماد

على اللامركزية فى اتخاذ القرارات، وهو ما يعنى القبول بمبدأ "التعددية" .

وإذا قارنا هذا الوضع بتطور المجتمع العربى فى عصره الحديث نجد أن فكرة "الفردية" التى اعتبرها الفكر الغربى محوراً للعملية السياسية المتمثلة فى ممارسة الفرد لإرادته فى العملية الانتخابية والإقرار بالأغلبية العددية نجد أن الأمر فى المجتمع العربى مختلف جداً، ففكرة الفردية لم يعرفها المجتمع العربى بهذا الشكل، ثم أن المجتمع العربى فى عمومه مجتمع "متدين" ولا يمكن للإرادة الفردية أن تستقل بنفسها عن الإرادة الإلهية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التطور الاقتصادى فى المجتمع العربى قد سار بشكل مختلف عما عرفته التجربة الغربية، والأكثر أهمية مما سبق أن الفرد - المواطن العربى - قد تفشت فيه درجات الأمية المختلفة، وكان وعيه ودرايته بالأمور العامة بوجه عام على أدنى الدرجات اللازمة لقيام حياة ديمقراطية حقيقية. ثم أين هو موقع الإرادة الفردية ومعظم المجتمعات العربية كانت حتى نهايات القرن الماضى يعتمد التنظيم الاجتماعى فيها على جماعات فرعية يذوب فيها ويندمج كيان الفرد وإرادته، وهذه الجماعات كانت متمثلة أساساً فى الأسرة الممتدة والعائلة والقبيلة، وأيضاً جماعات الحرف والجماعات الدينية كالطرق الصوفية وكان الهيكل العام للاقتصاد يعتمد على النشاط التقليدى(٧٨).

- الملاحظة التالية: تتعلق بظهور الرأسمالية فى المجتمع العربى، وكيف أنها كانت استجابة مصطنعة لحاجات الاستعمار الأوروبى، ولم تكن كما هو الحال فى المجتمع الغربى استجابة حقيقية للمجتمع وتغيراته كمياً وكيفياً. ومن ثم فإن الرأسمالية العربية لم تكن كمثيلتها الغربية من حيث إنها لم تتغلغل فى النسيج الاجتماعى لمجتمعها، ولم تكن لتلعب نفس الدور الذى لعبته الرأسمالية الغربية فى تطور المجتمع الغربى اقتصادياً وسياسياً .

وهكذا بقيت معظم المجتمعات العربية فى أواخر القرن الماضى ومطلع القرن الحالى تتحكم فيها وفى ثقافتها بنيات تقليدية يتقلص فيها دور الفرد وتزدهر فيها الانتماءات العرقية والقبلية والطائفية، وعندما أرادت الرأسمالية العربية اقتباس النموذج الغربى استطاعت بما لها من نفوذ أن تفرض رأيها إلا أن

هذا الاقتباس كان فاشلاً من وجوه عديدة[٧٩].

ومن ثم عندما شهد النصف الأول من هذا القرن "لحظات ديمقراطية ليبرالية" فى العديد من الأقطار العربية كانت البنية الأساسية للمجتمعات العربية وثقافتها السياسية هى بنية تقليدية يهمش فيها دور الفرد وتتغلب عليه العادات والتقاليد والانتماءات العرقية والطائفية والقبلية التى تحكم عملية التنظيم الاجتماعى التحتى، ثم أتت "اللحظة الليبرالية" بمجرد إجراءات وتوجهات وقتية من أعلى فى حين كان النسيج الاجتماعى التحتى غريباً تماماً عن هذا التطبيق، وكان طبيعياً -والوضع على هذا النحو- أن تتحول مؤسسات التعددية السياسية المستوردة فى شكلها وتركيبها إلى مجرد واجهات لعملية ديمقراطية مظهرية، بينما نمط الحياة السياسية فى جوهره لم يتغير عن المفاهيم التقليدية للمجتمع نفسه. ومن ثم فلم يكن للأحزاب أو للبرلمانات أن تقوم بدور حقيقى، ولكنها كانت تعكس الواقع الاجتماعى العربى بكل متناقضاته ومشكلاته. وبعد الحصول على الاستقلال وهو القضية الأساسية التى كانت تعطى مبرراً شرعياً لعمل الأحزاب والبرلمانات أصبح على كافة مؤسسات الحياة السياسية أن تواجه القضايا الحقيقية للتنمية والمطالب الاجتماعية المتعلقة بالغذاء والصحة والتعليم وتحقيق التوازن المنشود بين الحقوق الاجتماعية والاقتصادية من ناحية، والحقوق المدنية والسياسية من ناحية أخرى، وهو ما عجزت عنه معظم الأنظمة العربية بدرجات مختلفة.

وقد نظرت معظم الأنظمة العربية إلى التعددية السياسية على أنها ترف لا ينبغى الأخذ به فى مجتمع يتميز بالافتقار إلى "الحد الأدنى" لمستلزمات التنمية بكل أشكالها. ومن ثم فقد تقهقرت مكانة التعددية فى أولويات الاختيار للنخبة الحاكمة، حيث أعطت الأولوية لما سمى "بالديمقراطية الاجتماعية" التى تتجه إلى تذويب الفوارق بين الطبقات وتلبية الحاجات الأساسية للمواطن، واعتمد المجتمع على متطلبات النظام الأبوى، وانسحبت إلى الوراء "الديمقراطية السياسية" وما يصاحبها من الإقرار بالتعددية، وصاحب ذلك بالطبع اضمحلال مكانة المنتجين الحقيقيين فى المجتمع. وأيضاً تدهورت الحقوق السياسية والمدنية بتقييد الحريات العامة والتفريط فى حقوق الإنسان. وهكذا فشلت النظم فى الهدف الذى سعت

لتحقيقه من وراء ذلك، ففشلت تجربة الديمقراطية الاجتماعية مثلما فشلت من قبل "اللحظات الديمقراطية الليبرالية".

وبعد توالى الفشل الذى منيت به النظم العربية إذ بنا نشاهد مرة أخرى دعوة يشوبها الحذر للعودة مرة أخرى إلى التعددية السياسية، وهكذا يظل المجتمع العربى محصوراً فى هذا الشكل الدائرى من التجربة والخطأ والعودة مرة أخرى إلى ما جربه واختبره وفشل فيه(٨٠).

- إن التعددية السياسية ليست فقط مجرد منح حرية التعبير وإمكانية وجود أحزاب وصحافة حزبية، فإن هذا ليس مطلوباً لذاته وإنما هو مطلوب لكى يؤدى إلى تقويم سلوك السلطة وتصحيح الأخطاء والإفادة من كافة الآراء والعقول الموجودة بالمجتمع.

أما الاقتصار على مجرد السماح بحرية الآراء كوسيلة للتنفيث عن الضغوط، وكمجرد رمز على وجود الديمقراطية، فإن هذا لا يعدو عن أن يكون أشبه "بحرية الصراخ"(٨١) الذى لا جدوى من ورائه، هذا فضلاً عن العديد من القيود(٨٢) التى تفرض على الممارسة الحزبية، بما قد يؤدى إلى فقدانها للفاعلية والقدرة على الممارسة الحقيقية للدور المنتظر منها.

- إن الأخذ بالتعددية السياسية ينبغى أن يراعى الخصوصية المجتمعية التى تميز بعض الدول القطرية العربية بسمات معينة والحالة الواضحة فى هذا الصدد حالة "السودان" كحالة خاصة؛ حيث يعتبر مجتمعاً تتعد فيه الأعراق والعناصر والتكوينات، وأيضاً الديانات والتقاليد واللغات ووفقاً "للمقياس للتعددية" ركز على خمسة متغيرات هى: "اللغة، السلالة، الدين، الانقسامية Sectionalism ، التعبير عن المصالح بواسطة جماعات تقليدية". والمكون من درجات تبدأ من صفر وتصل إلى (٨)، حصل السودان على الدرجة (٨) التى تعنى مجتمعاً تعددياً فى أبرز صورة، وحيث انفرد فى خانة بمفرده تمثل أعلى درجات التعددية (٨٣) (انظر الجدول رقم (٥) فى المرفقات)، ومن ثم فإن الصيغة البرلمانية فى السودان قامت "منذ البداية فى إطار تنافس معلن وغير معلن بين الطوائف المتعددة والأحزاب العديدة ذات الولاءات الدينية والطائفية المعلنة وغير المعلنة، بالإضافة إلى التجمعات العرقية والقبلية المتعددة"(٨٤). ومن ثم فإنه من الأهمية بمكان أن يتواءم الشكل المختار للتعددية السياسية مع طبيعة البنية الاجتماعية وتنوعاتها المختلفة.

وهناك بعض الملاحظات بخصوص التعددية السياسية والمؤسسات الديمقراطية والخصوصية المجتمعية للدول القطرية الخليجية. فهناك العديد من الدراسات والتحليلات التى تنظر إلى أن مجتمعات الخليج قبل غيرها هى فى مسيس الحاجة لطرح مسألة التعددية السياسية، فالمؤسسات التقليدية قد فقدت جانباً كبيراً من قدرتها على الضبط الاجتماعى والقوة السياسية، ومن ثم فإن اعتماد الدولة الخليجية على المؤسسات التقليدية لم يعد ذا جدوى كما كان الحال فيما مضى فالتطورات الهائلة التى حدثت فى هذه المجتمعات أنهت وضع القبيلة كمؤسسة اقتصادية وتحول الأفراد الذين كانوا يدينون بولاء تقليدى للقبيلة ويعتمدون عليها فى معيشتهم إلى عمال وموظفين فى مؤسسات الدولة الحديثة.

وقد ترى القوى التقليدية أن طرح الديمقراطية والتعددية السياسية يمثل خطراً على مصالحها الحالية، ولكن الرؤية الاستراتيجية بعيدة المدى ترى أن العكس هو الصحيح، فانتشار التعليم وتقلص فرص التدرج الاجتماعى والوظيفى يخلق مأزقاً حقيقياً للنخبة الصغيرة التى تحتكر القرار السياسى. كما أن غياب التعددية السياسية فى ظل التضخم الهائل للمؤسسة العسكرية (جيش - بوليس، أجهزة أمن مختلفة). حيث ترصد لهذه المؤسسة ميزانيات ضخمة ينذر "بتقوية دور الجيوش فى هذه الدول وخلق نزعة عسكرية قد لا تستطيع الآن تحليل أو تخيل ما يمكن أن تلعبه فى الحياة العامة فى المستقبل"[٨٥]. ومن ثم فإن السماح بالتعددية السياسية بما يعنيه ذلك من وجود مؤسسات اجتماعية وسياسية هو بمثابة صمام أمن يحدث توازن سياسى فى هذه الدول.

إن واقع التجربة يثبت أنه على الرغم من الإقرار الظاهرى بحرية التعبير وبمبدأ التعددية السياسية فى حد ذاته فى الأنظمة التى خاضت هذه التجربة، إلا أن التطبيق الفعلى قد فرغ التجربة التعددية فى معظم الأحيان من جوهرها الحقيقى، فالإصرار على تهميش المواطن وانفراد الجماعة المحتكرة للسلطة باتخاذ القرارات قد أدى بالفعل إلى إصابة الأداء السياسى العربى بالجمود والعجز فى معظم الأحيان. فالواقع "الديناميكى" الذى يفرض كل يوم "تغيرات جديدة" متلاحقة يواجه دائماً "برؤية سياسية ثابتة واحدة لا تتغير"[٨٦]. كما أن إيقاف تجربة التعددية السياسية عند حد السماح بتعدد

الأحزاب وحرية التعبير دون أن يمتد ذلك إلى التداول السلمى للسلطة يؤدى بالضرورة إلى أن يشعر من فى كرسى الحكم - بفعل طول البقاء - بنوع من الاعتبار الزائد للذات وعدم احتمالية وقوعه فى الخطأ، طالما أن إبعاده عن السلطة أمر غير وارد فلا يعترف من بيده السلطة بأهمية النقد والتقويم، ولا يشعر المواطن أن لرأيه قيمة، وتصبح المشاركة والتجربة كلها زائفة ومفرغة من معناها الحقيقى(٨٧).

ناحية أخرى، نريد أن نلفت النظر إليها: وهى أهمية العامل البشرى فى نجاح أى صيغة أو نموذج للتعددية السياسية أو إفشاله، فالعامل الإنسانى أو العنصر البشرى قد يكون حاسماً فى ذلك، فالأسس النظرية والإجراءات التأسيسية قد تكون مناسبة ولا يشوبها عيب، ولكن قد يفسدها البشر والأشخاص عند التطبيق، كذلك قد تكون تلك النظريات والأُسس عادية، ولكن يبدع العنصر البشرى فى تطبيقها وتطويعها، ومن هنا نؤكد على أهمية الثقافة السياسية التى تتفهم موضوع التعددية بكل أشكالها، والسياسة منها بوجه خاص، وتعرف كيف تتعامل معها بشكل إيجابى يؤدى إلى إثراء المجتمع، وليس بشكل سلبى يفسد التجربة ويشوبها. وفى أحدث مؤلفات المفكر الجزائرى رضا مالك "التراث والثورة: رهان الحداثة فى الجزائر والإسلام عموماً" يبث شكوكه عن جدوى انتهاج الطريق الديمقراطى وتبنى التعددية السياسية، حيث يرى أنه بعد فشل الاشتراكية فى الجزائر وفى بعض الدول العربية والإسلامية التى أخذت بها، فما الذى يضمن أن انتهاج الديمقراطية لن يؤدى إلى نفس الفشل، وأيضاً بعد فشل الحزب الواحد من يضمن أن التعددية ستقود حتماً إلى النجاح وتجاوز الأزمات والعقبات، ثم يرى أنه فى عصرنا الراهن الذى شهد انهيار الأيدلوجيات الكبرى فإننا فى حاجة إلى وقفة لنراجع مصطلحاتنا ومفاهيمنا، وأن أكثر ما نحتاجه بهذا الخصوص هو موقف نقدى للذات وللآخرين(٨٨).

وإذا كانت الأزمة التى تعيشها الدول القطرية تحتاج إلى وضع بدائل وتصورات، فإن البعض يرى أيضاً أن رسوخ هذه الدول على الرغم من أن إخفاقها يعود فى أحد جوانبه إلى غياب البديل.

وفى ذلك يقول بهجت قرنى: "يكفى أن نقول الآن، إن رسوخ الدولة القطرية العربية وأوليتها، يمكن أن يكون قد حصلا بسبب غياب البديل، أى

الفشل حتى الآن فى استنباط صيغة عاملة لدولة عربية واحدة وشاملة، إسلامية أو قومية عربية"[٨٩]. وهذا ينقلنا إلى مناقشة "البديل الإسلامى" وخاصة وأنه إذا كان "الإسلام: عند البعض هو أحد البدائل المطروحة، فإنه عند البعض الآخر هو "البديل"[٩٠].

ثالثاً: البديل الإسلامى وموقفه من التعددية الإسلامية

إذا حاولنا أن نستقى نموذجاً أو عدة نماذج تاريخية لتعامل الفكر السياسى الإسلامى وتراث الممارسة الحركية الإسلامية مع "التعددية السياسية" وذلك خلال الفترة التى حكم فيها الإسلام وكانت له دولة وخلافة تتحدث باسمه - منذ دولة المدينة حتى الخلافة العثمانية، وإذا وضعنا فى اعتبارنا أن المفهوم الذى نتبناه لهذه التعددية السياسية يقوم على الاعتراف بتعدد القوى والآراء السياسية وحقها فى التعايش، وفى التعبير عن نفسها، وفى المشاركة فى التأثير على القرار السياسى فى مجتمعها، فلنا أن نتساءل كيف تعاملت دولة "الإسلام" مع التعدد والتنوع الاجتماعى الواسع الذى عرفته الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف، وهل كان لهذا التنوع والتعددية الاجتماعية أن تظهر آثارها سياسيًّا فى شكل أو عدة أشكال للتعددية السياسية؟

وفى الواقع أن هذا التساؤل وأمثاله يذكرنا بالعبارة التى تقول: "ما أشبه الليلة بالبارحة"، فما أشبهنا ونحن نحاول أن نعثر فى التراث الإسلامى فكراً أو ممارسة عما يؤيد "التعددية السياسية" فى تراثنا، نقول: ما أشبهنا بالجيل الذى سبقنا وهو يحاول إثبات أن الإسلام قد عرف القيمة "الديمقراطية"، أو "الاشتراكية"، أو أنه سبق الغرب إلى هذه الأفكار، فكانت أن ظهرت مؤلفات تحمل عنوان "الديمقراطية الإسلامية" أو "الاشتراكية الإسلامية".. إلخ، وهكذا نحن الآن نبحث عن التعددية السياسية فى التراث الإسلامى.

لقد كان للتراث الإسلامى تعامله فكراً وحركة مع الأصول الإسلامية، ومع ظروف ومقتضيات العصور التى تفاعلت مع تلك الأصول. وما نريد أن نبحثه الآن هو ما يطرحه البديل الإسلامى المعاصر من تصور للتعامل مع "التعددية السياسية" التى هى الأخرى مفهوم معاصر. إذن نحن نريد أن نتعرف على موقف الفكر السياسى الإسلامى المعاصر، وكذلك الحركات الإسلامية المعاصرة من المفهوم المعاصر للتعددية السياسية، وإذا بحثنا فى التراث

الإسلامى، فذلك من أجل الوقوف على الأساس التنظيرى لإقرار "التعددية السياسية" باعتبارها تعبيراً عن المشاركة السياسية.

١- الأساس التنظيرى لموقف الفكر الإسلامى من "التعددية السياسية".

تقبل الفقه الإسلامى تعدد المذاهب الفقهية(٩١). فقد اختلف الفقهاء فى فهمهم لنصوص الشريعة، وتعددت فتاويهم بحسب اجتهاد كل منهم، وقد استقر رأى الفقهاء على كفالة الحرية للاجتهاد الفقهى فى حدود الضوابط الشرعية دون أن يكون اجتهاد الأولين قيداً على اجتهاد اللاحقين. فإذا كان الحال كذلك فيما يتعلق "بالفقه" فالأمر ينبغى أن يكون على مثيله أو أكثر منه فيما يتعلق بالفكر والتعامل مع أمور الحياة سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية، أو اجتماعية.. إلخ، لماذا إذن يحتاج الفكر الإسلامى إلى "بيان متجدد" فى شكل إعلان على الملأ يقر فيه بهذا القبول؛ دفاعاً عن نفسه، ونفياً لكونه "فكرًا يرفض التعدد السياسى، ويتبنى النظرة الواحدية أو الأحادية التى تنتهى فى أغلب الأحوال - إن لم نقل كلها - إلى أن تكون أداة لحكم استبدادى ظالم ولطغيان دائم؟" (٩٢).

إن جوهر هذه القضية إنما يتعلق بكيفية النظر إلى حرية التعبير عن الرأى، وكيفية معاملة الرأى المخالف أو المعارض، فلا زال الفكر الإسلامى - كما يشير إلى ذلك العديد من الباحثين - يفتقر إلى "فقه واضح يُنْظَر فى ضوئه إلى هذه الظاهرة الطبيعية الضرورية، ظاهرة اختلاف الآراء"(٩٣).

فالاختلاف والتعددية فى الآراء والاتجاهات والميول ظاهرة طبيعية، وليس من المقبول شرعاً ولا عقلاً حرمان الإنسان من استخدام ملكاته فى العقل والتفكير وإبداء الرأى، وإنما الأقرب إلى القبول الشرعى والعقلى العمل على تنظيم هذا التعدد والاختلاف؛ حتى لا يؤدى إلى التناحر والتصادم. ومن ثم فإن النصوص الشرعية التى تحذر من الاختلاف لا ينصرف معناها إلى حظر التعددية فى الآراء والميول، وإنما هى توجه إلى ضرورة تنظيم وسيلة للتعبير عن هذا الاختلاف، وهذه التعددية بحيث يمكن الحد من الآثار السلبية التى قد تؤدى إليها. وهذا التفسير يتفق مع قاعدتين أصوليتين متفق عليهما وهما:

- "إن التكاليف الشرعية لا تصادم القواعد الطبيعية، ولا تتعرض لما يسميه الأصوليون بالأمور الجبلية"(٩٤).

_ "إن النصوص فى موضع معين لا يجوز أن تفسر بمعزل عن غيرها من النصوص"(٩٥). وبإعمال وتدبر هاتين القاعدتين يظهر المجال الحقيقى لدور الرأى وحرية التفكير، وتعددية الاتجاهات والآراء فى الوصول إلى قرار يعبر عن الجماعة، وهو أمر لا يمكن الوصول إليه بدون توافر حرية إبداء الرأى والرأى المخالف له، أى بضرورة توافر التعددية السياسية والفكرية فى إطار الالتزام بالعقيدة والشريعة.

وبناء على التنظيرات الغربية للقيمة الديمقراطية، فإن الاتجاه نحو "الديمقراطية" ونحو "التعددية السياسية" يتكون أو يُصْنَع _ على الأقل - من بعدين أساسيين وهما: التنافس العام، والحق فى المشاركة، والتلازم بين هذين البعدين ضرورىٌّ؛ لتحقيق تعددية سياسية حقيقية؛ لأن التنافس وإن كان يعبر عن حرية التشكيل والتعبير والتمثيل للأفضليات السياسية، فإنه بمفرده ليس مكافئاً أو مساوياً "للديمقراطية"، وإنما لابد من بعد آخر يوضح مدى شمول النظام لعدد أكبر من المواطنين ممن يستخدمون الحق فى التنافس العام، وهو ما يعبر عنه بالمشاركة(٩٦).

وينظر إلى "الديمقراطية" على أنها تمثل "قيمة" تسعى النظم للوصول إليها، وكل منها إنما يحقق قدراً من هذه القيمة - على الأقل - بقدر اقترابه من تحقيق البعدين السابقين. والواقع أن الربط بين الديمقراطية والتعددية السياسية وبين تعدد الأحزاب هو تعبير عن خلط واضح بين القيمة وبين أساليب وأدوات تحقيق هذه القيمة، وهذا الخلط هو الذى قاد إلى نوع من التناقض المحير؛ حيث نجد بعض المفكرين الإسلاميين يرفضون "الديمقراطية" و"التعددية الحزبية" على أنها فى ذهنهم مرتبطة بنماذج الممارسة الغربية أو الاشتراكية، ويحرصون على إبراز وتأكيد الاختلافات بين هذه النماذج وبين نموذج للحكم يتفق ومبادئ الإسلام، وفى نفس الوقت نجد بعضهم الآخر لا يستطيعون أن ينكروا على الإسلام أصالته فى التصور الديمقراطى للحياة السياسية، أى تصوره للديمقراطية كقيمة، وإقراره للتعددية بكل أنواعها. ولنضع على بساط البحث هذا الرأى الرافض "للأحزاب السياسية"، والذى يرى أن إنشاءها "مخالف تمام المخالفة للإسلام"(٩٧)، الأمر الذى ينعكس بدوره على الإيحاء بأن هناك تناقضاً وتعارضاً ما بين الديمقراطية والتعددية السياسية وما بين الإسلام.

ونقول: إن هذه "شبهات" لا نصيب لها من الصحة: فكلمة "حزب" من

منظور المفاهيم الإسلامية، وكما استخدمت فى القرآن الكريم، شرح معناها "معجم ألفاظ القرآن الكريم"، بأنها "كل طائفة جمعهم الاتجاه إلى غرض واحد، وجمعه أحزاب"[٩٨] ومن ثم فاللفظة ليس بها أى ترجيح قيمى، فالاجتماع على غرض واحد إن كان لخير فهو خير، وإن كان لشرٍ فهو شر.

أما النظر إلى تعدد الأحزاب على أنه تفتيت لوحدة الأمة، فهذه مناقشة فى الممارسة، هى موضع اختلاف واجتهاد. ومن وجهة نظرنا، فإن المجتمعات المنسجمة عرقياً وطائفياً، حيث تكون التعددية السياسية فيها تعددية مرنة: بمعنى أن الانتقال فيها من الأقلية إلى الأغلبية والعكس مرن وممكن الحدوث عن طريق تغييرات الرأى العام. فى مثل هذه المجتمعات يمكن تطبيق نظام تنافسى قائم على التعددية الحزبية[٩٩]، وينطبق هذا الوضع على حال معظم البلاد العربية التى تتمتع بدرجة عالية من التجانس وفقاً لمقياس التعددية. (راجع الجدول رقم (٥) فى المرفقات). أما المجتمعات التعددية ذات الأعراق والطوائف والأديان والثقافات المختلفة، فهى تتميز بتكوينات جامدة ليس لها نفس درجة الحساسية للتاثر باتجاهات الرأى العام، كما هو الحال فى المجتمعات المتجانسة، حيث تنتظم حياة التكوينات الاجتماعية التعددية فى مؤسسات تحوز ولاءات تحتية اجتماعية ودينية وتربوية وثقافية، وحيث يُوْلَد "الفرد ويصلى ويدرس ويعاشر ويعمل ويلهو ويشيخ ويدفن فى بيئته دون غيرها"[١٠٠] ففى مثل هذه المجتمعات تختلط الجماعات المختلفة ولا تتحد؛ حيث تتعلق كل فئة برموزها الخاصة من ثقافتها ودينها ولغتها. فى هذه الحالة وفى مثل نوع هذه المجتمعات التعددية ذات الأعراق والطوائف والأديان والثقافات المختلفة وذات التكوينات الثابتة والجامدة قد يؤدى اتباع نظام تنافسى قائم على التعددية الحزبية إلى مخاطر؛ حيث يتطابق الحزب مع الطائفة أو الدين أو العرق، وقد يؤدى إلى صراع أهلى، أو إلى تفتيت المجتمع. فالتناقض بين التعددية الحزبية وبين الحفاظ على وحدة وتماسك المجتمع يرجع فى هذه الحالة إلى ظروف المجتمع وطبيعة تكوينه، ولا علاقة له "بالإسلام" كعقيدة أو كشريعة، واستخدام "الإسلام" حجة لرفض التعددية الحزبية فى هذه الحالة، أمر ليس فى موضعه. وقد يوجد حل فى هذه الحالة يتمثل فى حالة ائتلافية أو صيغة تعاقدية ترتضيها تكوينات المجتمع، والأمر مرجعه فى النهاية إلى ظروف كل

مجتمع وخصائصه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ان تعدد الأحزاب ليس بالضرورة برهاناً أو دليلاً على وجود ديمقراطية، حقيقية، أو تعددية سياسية حقيقية. فقد يوجد نظام تسلطى فى ظل التعدد الحزبى طالما أُبْقِيَ عليه كواجهة، ولم يسمح لهذه الأحزاب بالدخول فى منافسة لتداول السلطة. كما أن البعض يرى أن الإسلام "لا يعرف" الظاهرة الحزبية، وهذه أيضاً "شبه مردودة"؛ لأنه "لا دلالة فى العدم"[١٠١]، فضلاً عن أن التاريخ الإسلامى عرف ظاهرة الفِرَق والمذاهب التى كانت فرقاً دينية وسياسية فى نفس الوقت[١٠٢].

والخلاصة فى مسألة التعددية الحزبية، أنها ممكنة ومباحة فى إطار الالتزام بالإسلام ومنهجه و"أدبه" فى الحوار و"الاختلاف"[١٠٣]. فوجود الأحزاب فى حد ذاته ليس هو السبب فى وقوع الاختلاف، وإنما هو يعد نتيجة لهذا الاختلاف الذى هو فطرة طبيعية فى البشر. وإقرار التعددية السياسية فى إطار إسلامى، يعنى بيئة سياسية حقيقية "للتنافس المنضبط" الذى يستفاد منه فى الوصول إلى الخير العام للمجتمع[١٠٤].

وهناك ملاحظة هامة، وهى أن التعددية السياسية فى مجتمعاتنا ليست صورتها الوحيدة هى التعددية الحزبية، وذلك نظراً لطبيعة البنية الاجتماعية للمجتمع العربى ومؤسساته التقليدية والأبوية، فإن تأسيس نظام التعددية السياسية فى الوطن العربى لا ينبغى أن يركز فقط على الأحزاب السياسية التقليدية، فهناك مؤسسات أخرى ممكن أن تكون ذات فاعلية مثل الجمعيات والمنظمات الشعبية، والنقابات والجمعيات التطوعية، فإن ذلك يتجاوز صيغة التعدد الحزبى إلى تشكيل تعددى على كافة المستويات يكون الغرض منه إحداث التوازن بين السلطة والمجتمع، ذلك التوازن الذى يكون مطلوباً؛ حتى لا تطغى السلطة على المجتمع، ولنتأمل تلك الرواية التى جاءت عن معاوية بن أبى سفيان وابنته "إذ سألته من هذا الذى يرفع صوته على أمير المؤمنين، وكان المقصود هو أحنف بن قيس، فقال لها: هذا الذى إذا غضب غضب له مائة ألفٍ من تميم لا يسألون فيما غضب"[١٠٥] أليس فى هذه القصة بيانٌ واضحٌ للتوازن الذى يحد من بطش السلطة. وهذا التوازن يمكن أن نطلق عليه "التوازن التضامنى أو التعاضدى بين السلطة العليا وأهل الحل والعقد".

ويتحقق هذا النوع من التوازن الذى يتمثل فى الاقتناع والرضا المتبادل على أساس صيغة توافقية اعتدالية. فإذا كان

الخليفة هو رأس النظام، فإن هناك جماعة أهل الحل والعقد تتولى الرقابة والمحاسبة، وهؤلاء كان يمثلهم القضاء والفقهاء وأصحاب الشوكة (القوة). وحالياً يمثلهم إلى جانب الفقهاء والعلماء، قيادات العسكريين وكبار المهنيين ورجال الأعمال والعلماء والمفكرين. ومن ثم فإن النظام الإسلامى كان يشمل على ضوابط التوازن الداخلى، والتعاضد والتضامن يحقق فحوى القيمة الديمقراطية وجوهر التعددية السياسية بشكل أوسع بكثير من مجرد الاقتصار على نمط الديمقراطية وجوهر التعددية الحزبية الغربية المعاصرة(١٠٦).

وقد اعتاد بعض الكتاب والباحثين على القول بأن الشورى فى الإسلام هى نظيرة الديمقراطية عند الغرب، وهذا أمر تعوزه الدقة ومراعاة الاختلاف والفروق الجوهرية بينهما.

فالشورى لها مصادرها وأصولها الشرعية الإلهية، فى حين أن الديمقراطية مرتبطة بنظريات بشرية وخبرات تاريخية، فالشورى هى منهج للمشاركة الجماعية فى الرأى والقرار وهى إطار للعلاقات الاجتماعية التضامنية، وهى معنى يتسع فى الممارسة ليشمل كل أمور الحياة وكل المستويات الخاصة والعامة. وهى فى كل الأحوال محكومة بالأطر الشرعية، والشورى تفتح باب التنوع والتعدد فى الآراء والتجدد والنمو فى الالتزام بالأطر الشرعية.

والواقع أن الاعتياد على عقد مقارنات بين مفاهيم نتجت عن أُطر مرجعية وتاريخية مختلفة لا يؤدى إلا إلى نتائج محددة كما يحدث عند المقارنة بين الشورى والديمقراطية. فعملية المقارنة لا ينبغى أن تنحصر فى السؤال، هل يتطابقان أم يتنافران؟ ولكن لابد أن يتسع النقاش لبيان جوهر الوظيفة وطبيعة الإطار المرجعى ومدى التناسق فى المنظومة الفكرية واتساقها مع الأُطر المرجعية والمجتمعية.

وواقع الأمر أن فضيلة "الشورى" عن "الديمقراطية" تتمثل فى الالتزام بالوحي الإلهى المتمثل فى "الشريعة" مما يمثل قيداً يعصم الإنسان من الزلل. ونقرأ بين الحين والآخر بقلم باحثين وكتّاب غربيين من يدعو إلى ضرورة تطعيم مجتمع الديمقراطية بالإيمان بالقوة الإلهية كرادع يرد الأفراد عن الشطط والإسراف فى الفردية والأنانية. فالديمقراطية التى لا تلتزم بشريعة إلهية لم تمنع النزوات الاستعمارية والاستعلاء العنصرى واغتصاب حقوق الشعوب وثرواتهم. وكما يقول الدكتور توفيق الشاوى: "إننا نرى فى العالم الغربى أن

أكثر الدول طغياناً واستعماراً وظلماً وبغياً وعدواناً على الأمم والشعوب تطبق النظم الديمقراطية، وديمقراطيتها لم تمنعها من اتخاذ قرارات عدوانية ظالمة؛ لاستغلال الشعوب الأخرى"[١٠٧].

وضبط الممارسة الديمقراطية يحتاج إلى القيم الدينية، فالحاجة إلى الإرادة الإلهية العليا؛ لمنع تحكم الإرادة البشرية الواحدة، أو لتصير ضابطاً ضد جموح الإرادات البشرية المتعددة، أبرزها الإسلام بشكل واضح؛ حيث للشريعة الإلهية المُنَزَّلة السيادة على كل من الحاكم والمحكوم على السواء، وحيث يصير لزاماً على الحاكم الخضوع للشريعة. وهذه الحاجة للإرادة العليا ترجمها التطور الغربى للقيمة الديمقراطية فى فكر الثورة الفرنسية الذى رفض الكنيسة كسلطة سياسية، ولكنه تقبل فكرها فى تفسير الوجود الإنسانى وأطلق عليه "القانون الطبيعى" الذى يستند إلى وجود إرادة عليا يصير للفرد بناء عليها حقوق طبيعية يستمدها من تلك الإرادة دون ما حاجة إلى الاعتراف بها من قِبَل السلطة الحاكمة، حيث تم التمييز بين حقوق المواطن وحقوق الإنسان، فإن كانت الأولى ينظر إليها على أنها تنبع من النظام القانونى، فإن الثانية تنبع من النظام الطبيعى، فهى حقوق طبيعية تعلو إرادة الحاكم وإرادة السلطة التشريعية، بل وإرادة المجتمع السياسي بأكمله[١٠٨]. وحقوق الإنسان قد فصلها القرآن الكريم والسُّنة النبوية والممارسة الإسلامية فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين بأروع ما تكون[١٠٩].

والسؤال الآن هو: هل تكفل "الشورى" تحقيق التنافس العام وإعطاء الحق فى المشاركة لكل أفراد المجتمع؟ ويثور تساؤل آخر يتعلق بالموقف من غير المسلمين من أهل الكتاب الذين يضمهم المجتمع الإسلامى المعاصر فى شكل مواطنين فى دول قطرية، ويتمتعون بمواطنية وجنسية. ما هو موقفهم من عملية التنافس العام والمشاركة، وهل لهم دور فى ظل "الشورى"؟

لقد اتفق الفقهاء على أن الشورى من أهم دعائم الحكم الإسلامى، وبعيداً عن اختلاف الفقهاء فيما مضى فى أن الشورى حكمها "الوجوب" أو "الندب"، فهذا اجتهاد فقهى فى عصور مضت لا يلزم عصرنا، وأغلب الباحثين الإسلاميين المعاصرين يرون أن الشورى واجبة[١١٠]. إذن إذا كانت الشورى واجبة، فمن هم إذن "أهل الشورى"؟

هل هم فئة أو جماعة معينة؟ أم أن التعبير يتسع ليشمل كل أفراد المجتمع؟

لقد عرف الفكر السياسى الاجتماعى أدواراً للحياة السياسية والاجتماعية، فهناك: "أهل الشورى"، وهناك: "أهل الحل والعقد"، وهم أيضاً "أهل الاختيار"، وهناك "أهل الاجتهاد" ولكل جماعة من هؤلاء شروط ومواصفات ولا مانع من التداخل بين هذه الجماعات إذا انطبقت الشروط والمواصفات، وأهل الاجتهاد هم علماء الشريعة والعارفون بكتاب اللّه وسنة رسوله معرفة تمكنهم من استخراج الأحكام الشرعية فهماً وقياساً واستنباطاً واجتهاداً. أما "أهل الحل والعقد" وهم أنفسهم "أهل الاختيار" فهم - عند جمهور المسلمين من أهل السنة - هم الجماعة التى تضطلع باختيار الحاكم، وهم أنفسهم أهل البيعة الخاصة التى تتم قبل البيعة العامة التى تمارسها الأمة بنفسها بعد بيعة أهل الحل والعقد[١١١]. أما "أهل الشورى" فهم الأمناء من أهل العلم"[١١٢]، وهؤلاء إما ينتمون إلى جماعة معينة يكون لمعرفة رأيهم أهمية خاصة، ولذلك يطلب منهم - على وجه الخصوص - المشورة، وإما أن يكونوا من ذوى الخبرة والحنكة فى الأمور التى تدور بشأنها الشورى، وإما أنهم يمثلون جمهور الحاضرين من الأمة وقت حلول الحدث الذى يتطلب الشورى[١١٣]. وبذلك يتضح أن تعبير "أهل الشورى" هو أعم من التعبيرات الأخرى التى قد تنصرف إلى جماعة معينة من أهل التخصص الفقهى، كما هو الحال فى "أهل الاجتهاد" أو إلى أصحاب المراكز والثقل السياسي والاجتماعى، كما فى "أهل الحل والعقد" (أهل الاختيار) أما تعبير "أهل الشورى" فهو - فى بعض الأمور العامة - يتسع ليشمل كل جمهور "الأمة"، إذن هذا تعبير عن إجازة المشاركة على أوسع نطاق، يشمل كل الحاضرين من الأمة. وإذا كان الاتفاق قد قام على أن الحكومة فى الإسلام مبنية على أصل الشورى[١١٤]، فإن هذا يعنى أن عملها كله "ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لبنة فيها، ثم انتخاب رئيس الدولة وأولى الأمر، وانتهاءً بالأمور التشريعية والمسائل التنفيذية"[١١٥] لابد وأن يتم على أساس التشاور وتبادل الرأى. إذن يكون للشورى دورٌ هامٌ فى عملية الوصول للسلطة وتداولها، فهى المجال الذى تستطيع فيه الآراء المختلفة والمتعارضة أن تعبر عن نفسها، وبذلك لا تنتقل السلطة إلى الحاكم الجديد إلا بالشورى التى

يتحقق من خلالها تعددية الآراء المختلفة وحقها فى التعبير عن نفسها.

وإذا كانت التعددية السياسية تعنى اتساع نطاق المشاركة؛ ليشمل الآراء المختلفة، فهى أيضاً ذات فائدة فى الرقابة على الحكم ومفهوم الرقابة بما يعنيه من خضوع السلطة للمناقشة والتقويم، وهى تمارس اختصاصاتها يجد فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[١١٦] أساساً شرعياً، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١] ومن ثم فإن مفهوم الرقابة الذى يعنى أن السلطة تخضع فى ممارستها لإمكانيات المناقشة والتقويم، سواء كانت هذه المناقشة سابقة على ممارسة السلطة أو لاحقة عليها، وسواء كان مصدرها جهاز مستقل أم أن الأفراد يتولون ذلك بأنفسهم، يجد فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مجال "المشروعية"، وإنه حتى فى ممارسة النهى عن المنكر "باللسان أو بالقلب"[١١٧] فقط فإن ذلك يعبر عن الرأى العام، وهو يمارس "جزاء غير منظم للحاكم"[١١٨] المرتكب للمنكر، ومن ثم فهو يؤدى وظيفة الرقابة على السلطة.

نعود إلى التساؤل الذى أثرناه من قبل حول موقع غير المسلمين من منظومة التعددية السياسية، ومن المشاركة السياسية، وعادة ما يرجع بهذا الصدد إلى نص "الكتاب"[١١٩] أو "الصحيفة" التى حددت الأساس الذى قام عليه مجتمع المسلمين فى "يثرب" التى أصبحت "المدينة" - بعد هجرة الرسول ﷺ إليها، وفصلت الحقوق والواجبات لكل الفئات داخل هذا المجتمع. وبالنظر إلى الظروف المجتمعية والسياسية التى أحاطت بكتابة هذه "الصحيفة"، سوف نلاحظ أن المجتمع "اليثربى" (المدينى) حين مقدم النبى ﷺ إليه - كان "مجتمعاً متعدداً بكل معنى الكلمة"[١٢٠]. وتفصيل ذلك: أنه كان يضم عدة فئات اجتماعية تتعدد روابطها، فهناك الجماعة المكية المهاجرة التى ترتبط أساساً برابطة العقيدة والإيمان بالدين الجديد وهم الذين عرفوا "بالمهاجرين"، وهناك سكان المدينة الذين دخلوا فى الإسلام وعرفوا "بالأنصار"، وهؤلاء تجمعهم بالإضافة إلى رابطة العقيدة والإيمان روابط قبلية وعشائرية، ثم هناك جماعة أخرى من أهل المدينة لم تؤمن بعد بالدين الجديد ورابطتها الأساسية الولاء القبلى، ثم هناك اليهود من بنى قينقاع، وكانوا يقيمون فى يثرب ذاتها، وبنى قريظة،

وكانوا يقيمون فى ضاحية "يثرب" من الجنوب الشرقى، وبنى النضير، وكانوا يقيمون فى ضاحية "يثرب" من جهة الغرب، [١٢١] وكان سكان "يثرب" من العرب الوثنيين قبيلتين هما: الأوس والخزرج، وكعادة المجتمع القبلى فقد كانت بينهم حروب شديدة، هدأت قبل مقدم النبى ﷺ بوقت قليل. كيف تعاملت "الصحيفة" إذن مع هذه التشكيلة التعددية؟ وكيف نظمت أساس المجتمع الجديد مجتمع دولة "المدينة"؟

نجد أولاً أن الصحيفة تضمنت تحديداً لحقوق "المواطنة" ومفهوم "الأمة"، فقررت أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم، فحَلَّ معهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة دون الناس"[١٢١]، وأنها جعلت من الواقع بتوازناته القائمة محدداً لها، فأبقت على الولاءات الأولية النظرية، واعترفت بشرعيتها ولم تَسْعَ إلى إلغائها والقضاء عليها، وإنما حاولت الاستفادة من إيجابياتها، حيث سعى الإسلام لتوظيف الروابط القبلية والعشائرية لمصلحة المبدأ أو العقيدة، فكان الجيش يخرج ولكل قبيلة لواؤها الذى يميزها، فكانت تتنافس فى "الجهاد" وفى إظهار شجاعتها، [١٢٣] أما عن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فقد حددتها "الصحيفة" فى صيغة تعاقدية تتبادل فيها الجماعات الحقوق والالتزامات على أن تكون المرجعية العليا فى ذلك للكتاب والسنة. فقد قامت بترتيب علاقات كل القوى الموجودة بالمدينة على اختلاف انتماءاتها، فبالنسبة للمؤمنين والمسلمين من المهاجرين والأنصار فهم أمة واحدة تجمعهم رابطة العقيدة وتزاوج معها رابطة الانتماء للعشيرة، وكل طائفة منهم تفدى "عانيها بالمعروف والقسط"، أما بالنسبة لأهل الكتاب من اليهود، فقد تم قبولهم كقوة اجتماعية لها ما للمسلمين وعليها ما عليهم، ويكون زعيم كل طائفة منهم مسئولاً عن الالتزام بما فى الصحيفة، أما المشركون فقد عاملتهم الصحيفة كأفرادٍ؛ لأن معاملتهم كجماعة كانت تمثل خطراً على مجتمع المدينة. وهكذا تعددت أسس التعامل مع كل جماعة بما يلائمها وبشكل مناسب لا تناقض فيه؛ حيث جمعت فى داخلها نمطين من الترابط الاجتماعى: أولهما، وهو ما يمكن تسميته بالترابط التضامنى المؤسس على وحدة العقيدة، وثانيهما، وهو الترابط التعاقدى القائم على علاقات المصلحة والمنفعة المشتركة[١٢٤].

وأقرت الصحيفة حرية الدين وحددت موقع أصحاب الديانات الأخرى من دولة الإسلام، فإن "من تبعنا من اليهود فإن له المعروف والأسوة غير مظلومين"، وإن "الوطن له حرمته"[١٢٥]، "المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة"، ونلاحظ أن حرمة الوطن شملت ما أسمتهم "أهل هذه الصحيفة"، وهم كل من شملتهم الصحيفة من مسلمين مهاجرين وأنصار، ويهود بطوائفهم المختلفة، ومشركين مقيمين، بشرط ألا يجير مشترك مالاً لقريش، وبناء عليه فقد نُصَّ في الصحيفة على أن "اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين"، وأن "بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصيحة والنصر للمظلومين". وكل هذه القواعد يحكمها عدم محاربة الدين الإسلامي، وأنه "ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث يخيف فساده فإن أمره إلى الله وإلى محمد النبي، ماذا أبلغ بعد هذه النصوص الواضحة في أن التطبيق الإسلامي يتسع فيه الوطن لغير المسلمين، وأن العلاقات بينهما تحكمها أُسس مبنية على العدل والاشتراك في النصيحة، والاشتراك في الغنم والغرم، كما أن بها اعترافاً واضحاً بالتعددية والتنوع والاختلاف على جميع دوائره، ففي دائرة الاختلاف العقدي اعترفت باليهود أهل كتاب، وكفلت لهم حقوقاً، وحددت لهم واجبات، كما أنها اعترفت بدائرة الانتماء للأقوام والعشائر والأفخاذ والبطون لهم كأمم، أي كجماعات ضمن مجتمع الدولة كله، ويُكَمِّل هذا الاعتراف بالتعددية وقبول التعايش مع الآخر العهد الذي أعطاه الرسول ﷺ لنصارى نجران، فهو يقدم نموذجاً لعقد "الذمة" بين المسلمين والكتابيين، ويفصل ما جاء في "الصحيفة". وقد أقر هذا العهد حرية الأديان، وكذلك حرية ممارسة "الشئون الاقتصادية"، وكما لاحظ د. الدجاني فإن كلمة "ذمة" وردت في هذا العهد مضافة إلى "محمد"، "وهي لغة مثل الزمام والمذمة، ومعناها، كما يقول صاحب المفردات في غريب القرآن: "ما يُذَمُّ الرجل على إضاعته من عهد"[١٢٦].

إذن كفلت هاتين الوثيقتين مشروعية تعدد القوى والتكوينات الاجتماعية، حقها في التعايش، وفي التعبير عن نفسها، وفي المشاركة في الأمور الاقتصادية، وفي الدفاع عن المجتمع إذا ما داهمه خطر. وما نلاحظه ونؤكد عليه أن هذا الاعتراف بالتعدد والتنوع كان دائماً في إطار من الوحدة التي تجعل المجتمع في النهاية كل متماسك

ومتشارك فى الحفاظ على كيانه ووجوده.

ولكن هل كان لأهل الكتاب داخل المجتمع الإسلامى مشاركة فى الشورى؟ لقد كانت هذه المسألة محل بحث من الفقهاء على "الصعيد النظرى". والمسألة خلافية، وتختلف الآراء فيها بحسب ظروف المجتمع إن كان فى سلم أو حرب، وبحسب ضمان الولاء والانتماء، وهناك من يرى أن لهم الشورى فى الأمور التى يفيد المجتمع أخذ رأيهم فيها، كما هو الحال عند استشارة أهل التخصص منهم فى المسائل "العلمية"، كالأطباء أو ذوى الكفاءة الإدارية، فقد حفل بلاط الخلفاء بعلماء وأطباء من أهل الكتاب، كما أنهم تولوا مناصب إدارية، وكان منهم الوزراء، وكما حدد الإمام محمد عبده بأن الذين لهم الشورى هم "كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة"[١٢٧]، ومما لا شك فيه أن من أهل الذمة من هو من كبار التجار والزراع ومن أصحاب المصالح العامة. وقد عرفت الخلافة العثمانية (آخر الخلافات الإسلامية وأقربها إلى تاريخنا المعاصر) التعامل مع ظاهرة التعددية الدينية وفقاً لما عرف "بنظام الملل"، و"الملة" تعبير يراد به الإشارة إلى "الشريعة والدين"، وقيل أيضاً: إلى "معظم الدين وجملة ما يجئ به الرسل"[١٢٨]، وقد بقى نظام الملل كأحد الدلائل التاريخية القاطعة على سماحة الإسلام مع من يخالفونه فى العقيدة.

واستكمالاً للأساس التنظيرى لموقف الفكر الإسلامى من "التعددية" ننظر فى آراء بعض المفكرين المسلمين المحدثين[١٢٩]، ومنهم من عاصر الخلافة العثمانية (آخر الخلافات الإسلامية)، والفترة التى أعقبتها؛ لنرى كيف كان موقفهم من هذه الظاهرة. وهنا نلاحظ خاصية أساسية ميزت موقف الفكر الإسلامى من هذه القضية - التعددية - وهى أنه قديماً وحديثاً قد جاء فى مفهوم "الأمة" حلٌّ توفيقىٌّ أمثلٌ لمواجهة عدة أنواع من التعددات منها: التعدد المذهبى الذى قد يضعف من رابطة العقيدة الموحدة، والتعدد فى ولاء المسلم نحو وطنيته أو قوميته ونحو إسلاميته. أيضاً يأتى تحدى الحضارة الغربية بتقنياتها المتطورة، والذى يظهر فى أشكال متعددة، ويقف عقبة فى وجه أى مشروع هادف إلى إعادة توحيد المسلمين[١٣٠].

ونستعرض فى ما يلى بعض هذه المجهودات الفكرية ونبدأ بـ: **خير الدين التونسى**[١٣١] (١٨١٠ - ١٨٨٩م)

والفكر الذى قدمه فى محاولة منه لإصلاح "أعظم الدول الإسلامية فى عصره - (الدولة العثمانية)" [١٣٢]، حيث كان الشغل الشاغل له البحث فى أسباب التقدم والتأخر الذى يمكن أن يعرض للأمة، وقد نهج فى سبيل ذلك نهج المقارنة التاريخية والوصف الدقيق لأحوال "الممالك الأوروبية فى عصره"؛ بغرض معرفة كيف يمكن التوفيق بين ما تتطلبه الشريعة الإسلامية من ضوابط وسلوكيات وبين ما يتطلبه تحديث الدولة العثمانية من أنظمة ووسائل حديثة"[١٣٣]. وقد قدم محاولة فكرية تتسم بقدر كبير من الذكاء والجرأة وسعة الاطلاع، فكان على حد تعبير د. فهمى جدعان: "مفكراً جمع بصورة لا نظير لها من قبل، بين الأصالة والحداثة، بين الإسلام وابن خلدون والماوردى من ناحية، ومنجزات العصور الحديثة من جهة أُخرى، فأعطى بذلك للإسلام وجهاً أكثر حيوية وإشراقاً وفاعلية وقدرة على تخطى الصعاب والتقدم"[١٣٤]. وفى كتابه "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك"[١٣٥] نستقى موقفه من ظاهرة "التعددية"؛ حيث بحث فيما "يجمع المسلمين ويحددهم كأمة متميزة بين الأمم، فإذا كانت الدنيا بمثابة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، فما هو سبب التعدد بين الأمم؟ وهل ثمة تعريف عام ينطبق على جميع الأمم وأكثرها"[١٣٦]؟ وللإجابة على هذه الأسئلة قدم خير الدين التونسى فكرة تعتمد على "ثنائية تاريخية هى ثنائية: الإسلام - أوروبا"[١٣٧]، فالدنيا المحيطة به والتى يعرفها هى دنيا الإسلام ودنيا أوروبا. وقد بدت له دنيا أوروبا "مؤلفة من بلدان وممالك وأمم"، بينما دنيا الإسلام، فهى وإن كانت تتألف هى الأخرى من ممالك إلا أنها "أمة واحدة"؛ لأنها تعرف رابطة واحدة تجمع ما بين هذه الممالك المستقلة. ومن ثم فقد نظر إلى المسلمين كأمة تجمعهم رابطة الشريعة. وهى رابطة لا تتخطى فقط حدود المكان، ولكنها أيضاً تتخطى حدود الزمان، وثمة فكرة أخرى محل نظر، وهى التى يربط فيها التونسى بين المصالح التى تنزل منزلة "الحاجة" و"الضرورة" وبين سكوت الشرع عنها، الأمر الذى يقتضى نوعاً من التعاون الوثيق فيها، بين علماء الشريعة ورجال السياسة، وهذا التعاون يكتسب عند التونسى شكل القاعدة المطلقة التى لا يحدها زمان ولا مكان، فقيام طائفة من الأمة تضم حملة الشريعة ورجالات السياسة بالاجتهاد مراعاة للمصالح وحفاظاً على الشريعة يكفل للأمة

الإسلامية، ليس فقط استمراريتها، ولكنه أيضاً يساعد الأمة الإسلامية على استعادة مكانتها بين الأمم المتعددة[١٣٨]، وإذا حاولنا أن نضع فكر "التونسى" فى بؤرة موضوع هذا البحث وهو الحديث عن التعددية السياسية ومشروعية تعدد الآراء وحقها فى التعبير عن نفسها. نجد أن التونسى كان واعياً تماماً للدور التاريخى الذى لعبته التجزئة والتفتت فى مراحل التاريخ الإسلامى، وأثر ذلك وانعكاسه على تفتيت الأمة الواحدة. ولذلك كان حريصاً على إبراز عنصر الربط الموحد الذى يظهر فى تقيد المسلمين حكاماً وعلماء وعامة بأصول الشريعة، ومن ثم فقد تجنب الخوض بشكل مباشر وعلنى فى قضية "تعدد الأوطان والممالك فى دنيا الإسلام"، وكذلك البحث فى قضية تعدد هيئات العلماء وتباين اجتهاداتهم"[١٣٩]، وذلك لأن همه الأكبر هو الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية واستبعاد فكرة الانقسام والتجزئة. ومن ثم فعلى الرغم من اعترافه بوجود عدة أجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات فى الدولة العثمانية، وهى دولة الإسلام العظمى التى عاصرها، إلا أنه كان يرفض فى الوقت نفسه إعطاء الحقوق السياسية لهذه الأجناس"[١٤٠].

وإذا انتقلنا إلى **فكر جمال الدين الأفغانى** (١٨٣٩ - ١٨٩٧م) حول نفس الظاهرة، التعددية، سوف نلاحظ أن البعد السياسى فى تصور التونسى كان متركزاً حول إيجاد رابطة توحيدية تجمع الأوطان والممالك الإسلامية الموزعة، ومع اشتداد حركة الاستعمار امتد هذا البعد السياسى؛ ليشمل بالإضافة إلى ما سبق قضية المواجهة مع الآخر الذى كان ينظر إليه كأجنبى محتل، ومن ثم فقد احتل الهم السياسى أهمية كبيرة فى تصور الأفغانى لظاهرة "التعددية"، وكان شعار "الجامعة الإسلامية" هو الحل الفكرى والعملى لتجميع الأمة الإسلامية التى فرقتها عوامل التجزئة والاستعمار؛ ونلاحظ على مفهوم "الأمة" فى خطاب الأفغانى الفكرى والسياسى أنه يستعمله أحياناً بالمعنى القومى القائم على الارتباط بقوم أو جنس معين. فهو يستخدم أحياناً تعبيرات: الأمة العربية، والأمة الإيرانية أو الفارسية، والأمة الإنكليزية، إلا أنه فى انحيازه لتغليب "جامعة الاعتقاد الدينى" لايرى سبيلاً لذلك إلا التوفيق بين "مقتضاها التوحيدى المثالى ومقتضى التعدد القومى الواقعى"[١٤١]. وفى مقال له بعنوان: "الجنسية والديانة الإسلامية" يقول: "إن استقراء حال الأفراد من كل

أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلى النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه عند الأغلب منهم"[١٤٢].

مفاهيم ثلاثة، يتحدث عنها الأفغانى فى هذه المقولة، وهى: الأمة، والجنس، ثم التعصب للجنس. ومن خلال متابعة كتابات الأفغانى السياسية نجده يقصد بالجنس معنىً مركباً يقوم على روابط نسبية (من النَّسَبِ) ولغوية وتاريخية. وهو يجعل للدين دوراً فى إطار كل جنس على حدة، ثم يجعل للدين الإسلامى دوراً يجب أن يلعبه بالنسبة للأجناس البشرية على اختلافها. ومن أكثر ما يلفت الانتباه فى فكر الأفغانى حول هذه المفاهيم هو آراؤه الخاصة بحقيقة التعصب وعلاقته بالدين، فقد كانت له آراء متميزة فى هذا الخصوص خالف فيها "جميع الكُتَّاب المتأثرين بالفكر الليبرالى للفكر التقليدى"[١٤٣]، ويرجع هذا بصفة أساسية إلى أنه ربط مفهوم التعصب بمعنى العصبية والعصبة، فهو يقول بهذا الصدد: "فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يصل بها والذود عن حقه"[١٤٤] وهو ينظر إلى التعصب على أنه منه المحمود ومنه المذموم، فأما "التعصب الطبيعى المعتدل"، وهو الذى لا يترتب عليه جور أو عدوان أو احتقار للآخرين[١٤٥]، وهذا النوع من التعصب سواء أكان موجهاً للجنس أو للدين فهو لا ضير فيه، إلا أنه يعتبر التعصب للدين أعلى من التعصب للجنس أو القومية؛ لأن "الرابطة الدينية أقدس وأعلى من الرابطة الجنسية"[١٤٦]. ومن هذا المعنى يتتابع فكر الأفغانى لكى يبرهن على أن "الجامعة الإسلامية" هل أمثل توفيق بين "مقتضيات التعصب القومى ومقتضيات التعصب الإسلامى".." فالله هو الذى أوجد الرابطة الجنسية.. وهو الذى أوجد الرابطة الدينية.. "وكلا الرابطتين تثمر وحدة وقوة.. فالأمر منوط باعتدال التعصب؛ لأن الإفراط فيه كالتفريط يخل بنظام المصالح العادلة الذى تقوم عليه الجماعات البشرية[١٤٨].

ويقرر الأفغانى بأن إيمان المسلمين بالإسلام كدين لم يُلْغِ - فى الواقع - تمسكهم بعصبياتهم الجنسية ومصالحهم القطرية، إلا أن هذه الصورة الواقعية ليست هى الصورة المثلى التى ينبغى أن يكون عليها المسلمون؛ حيث ينبغى لهم أن يقدموا رابطة الشريعة على ما عداها من روابط، فهو يرى "أن المتدين بالدين الإسلامى، متى رسخ فيه اعتقاده لهى عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة، وهى علاقة المعتقد"[١٤٨]، ويربط الأفغانى مفهوم

الأمة بمفهوم "الوحدة" القائمة على "علاقة المعتقد"، أو "رابطة الشريعة"، إذن هى وحدة "جامعة الدين" وما يترتب عليها من تعاون وتناصر، وليست وحدة الدولة أو وحدة السلطة السياسية. فالمسلمون موجودون فى أوطان متباعدة، وينتمون إلى أجناس مختلفة، وترعى شئونهم دول وممالك متباينة. ولا يرى الأفغانى سبيلاً متيسراً للتغلب على هذا التعدد بواسطة وحدة الدولة[١٤٩] حيث يقول: "لا ألتمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصاً واحداً. فإن هذا ربما كان عسيراً، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين"[١٥٠].

مما لا شك فيه أن الأفغانى كان واعياً بحقيقة التعددية المجتمعية والعرقية والجنسية، وما يتفرع عنها من تعدد فى اللغات ووجود أقليات دينية مما كان يمثل مشكلات تتطلب حلولاً للتوفيق بين الانتماء للإسلام والانتماء للقومية، أو للجنس، أو للوطن، والتوفيق بين المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة الواحدة، وحتى بين المسلمين أنفسهم فى التوفيق بين مذاهبهم بصفة خاصة بين السنة والشيعة، إلا أنه يدعو إلى تجاوز هذه الاختلافات التى يعدها اختلافات فرعية، والحرص على الالتقاء والاعتصام بالعوامل المشتركة التى تشكل إطاراً يجمع الكل فى صيغة توفيقية تتجاوز الثنائيات المتفجرة، وقد رفع هو شعاراً توفيقياً، وهو ما أسماه "بالجامعة الإسلامية"[١٥١].

ومن الأفغانى إلى **عبد الرحمن الكواكبى** (١٨٥٤ - ١٩٠٢م) حيث نجد أن مفهوم الأمة قد تعدد عشرات المرات فى كتابه "أم القرى"، كما أنه استخدمه كثيراً أيضاً فى كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ويلاحظ فى استخدام الكواكبى لمفهوم الأمة أنه كان يقصد به معنىً مزدوجاً، فهو من ناحية يتابع الاتجاه الدينى عموماً فى اعتبار وحدة الدين هى المعيار الأساسى لهذا المفهوم، ومن ناحية أخرى، فقد استعمله أيضاً للتعبير عن "رابطة الجنس"، ولعل هذا يرجع إلى أن تجربة الكواكبى كانت تجربة فكرية ثرية تجمع ما بين الاهتمام بالإحياء الدينى وما بين الاهتمام بالإحياء السياسي. فهو بقدر اهتمامه بالنهضة الإسلامية كان مهتماً بنقد الاستبداد السياسي، ومن ثم فلم تخل تجربته من بعض البصمات القومية إلى جانب التأثير الإسلامى[١٥٢]. فقد نظر الكواكبى إلى المسلمين فوجدهم منقسمين إلى دول وأوطان عدة يغلب

عليها طابع الاستبداد. ومن هنا كان اهتمامه بالجانب السياسي فى مفهوم الأمة، وهو الجانب الذى يظهر فى مناقشته للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفى هذا يقول عن الأمة: "هل هى ركام مخلوقات نامية، أو جمعية عبيد لمالك متغلب، وظيفتهم الطاعة والانقياد ولو كُرهاً؟ أم هى جمع بينهم روابط دين أو جنس أو لغة، ووطن وحقوق مشتركة، وجامعة سياسية اختيارية؟"(١٥٤)، ومن ثم فقد نظر إلى "الخلافة" نظرة إصلاحية توفيقية حاول فيها الحفاظ على الخلافة "ووحدة الإدارة الدينية مع احترام التعدد السياسي على صعيد السلطنات والإمارات"(١٥٥)، وقد كان الكواكبى حريصاً على تهدئة المخاوف الأوربية التى تتوجس من اجتماع كلمة المسلمين الدينية، وما يؤدى إليه ذلك من رابطة سياسية جامعة يكون لها تأثير على التوازن الدولى، ولهذا حرص الكواكبى على التأكيد بأن دعوته إلى وحدة المسلمين الدينية والسياسية لا تهدف إلى "الجهاد الحربى" قال: إنه "اتحاد إسلامى تضامنى تعاونى"(١٥٦). والأمر اللافت للنظر فى وعى الكواكبى بمفهوم الأمة وهو مخاطبته للناطقين بالضاد من غير المسلمين". والواقع أن هذه الفكرة ليست واضحة تماماً فى تكييف الكواكبى لمفهوم الأمة، ولكنها تعبر عن تحديده لمفهوم الأمة بمعيار سياسي إلى جانب المعيار الدينى، وتعنى أنه لم يقتصر على رابطة الدين فى مفهوم الأمة، ولكنه وسَّع من المفهوم؛ ليضم روابط الجنس واللغة. وقد أثارت هذه الأفكار عدة تساؤلات لم تظهر بوضوح خلال فكر الكواكبى حول ما يقصد بالتحديد بالرابطة الدينية، وما هى علاقة الدين بالدنيا عنده، وما هى العلاقة بينهما؟ (١٥٧).

وإذا كان هذا هو مفهوم الكواكبى عن الأمة فإن **رشيد رضا** (١٨٦٥ - ١٩٣٥م) عالج ظاهرة التعددية من خلال مفهوم "الأمة" ومن خلال نظرة شاملة تجمع بين الدين والسياسة، وهو فى نفس الوقت لايخرج عن الإطار التوفيقي الذى جمع بداخله الأفغانى والكواكبى، وأهم مؤلفاته التى نستقى منها تصوراته الفكرية هى بعض المقالات التى جمعها فى كتاب تحت عنوان: "محاورات المصلح والمقلد"، ثم ضمها بعد ذلك إلى مجموعة أخرى من المقالات فى كتاب آخر بعنوان: "الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب"(١٥٨)، هذا بالإضافة إلى مجموعة أخرى من النصوص التى

كتبها وجمعها فى كتاب بعنوان: "الخلافة أو الإمامة العظمى"، هذا بالإضافة إلى بعض مؤلفاته الأخرى عن الوحى المحمدى"، وبعض كتابات عن العرب والترك. وقراءة عامة فى فكر رشيد رضا تظهر بوضوح مدى عيوب وخطورة الانقسام والتفرقة على حال الأمة الإسلامية وميله الشديد إلى الدعوة إلى الوحدة، حيث تصير نظرته إلى الوحدة هى نظرة وجود وبقاء، فبقاء الأمة الإسلامية ووجودها رهين باستعادتها لوحدتها، ماذا إذن عن موقف رشيد رضا من التعددية المجتمعية والتعددية السياسية داخل مجتمع الإسلام؟

فى الواقع طرح رشيد رضا منهجين للتعامل مع هذه التعددية فى إطار من "الوحدة الإسلامية"، ففى المنهج الأول وضع خُطة للتوحيد الدينى، وفى المنهج الثانى وضع خُطة للتوحيد السياسي، وقد أعطى السبق للخُطة الأولى، فى حين رتب التنازع الدينى تالياً للتنازع السياسي[١٥٩] يقول فى ذلك: "تمزق شمل المسلمين بتنازعهم السياسي الذى تبعه التنازع الديني. فتفرقوا شيعاً، كل شيعة تنتحل مذهباً تتخذه حُجة لنفسها على سائر المسلمين"[١٦٠] فلقد اعتبر أن الفوارق المذهبية والفوارق الجنسية تقف عقبة فى سبيل استعادة الوحدة الإسلامية، ومن ثم فإنه يرى أن هذه التعددية التى تعمق من الفوارق وتتعصب لها عاملاً معوقاً، فهو إذن كان واعياً بالجوانب السلبية لظاهرة التعددية، فهو يقول: "قد فرقت العصبية المذهبية، ثم الجنسية الشعوب الإسلامية بعد توحيد الإسلام إياها بالإيمان برب واحد، وإله واحد، وكتاب واحد، والخضوع لحكم شرع واحد، وتلقى الدين والآداب وغيرها بلسان واحد"[١٦١].

وقد عبر رشيد رضا عن التداخل بين العروبة والإسلام عندما عرف بنفسه قائلاً: "إننى عربى مسلم، أو مسلم عربى.. إسلامى مقارن فى التاريخ لعروبتى.. فأنا أخ فى الدين لألوف الألوف من المسلمين من العرب وغير العرب، وأخ فى الجنس لألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين"[١٦٢].

وننتقل إلى جماعة الأخوان المسلمين وفكرها الذى يُعَد الفكر الأم للعديد من الحركات الإسلامية المعاصرة، وهى الموصوفة بأنها "كبرى الحركات الإسلام الحديثة"[١٦٣]. وقراءة فى فكر مؤسسها **حسن البنا** (١٩٠٦ - ١٩٤٩م) تظهر تصوره الأساسى لمفهوم "الأمة" كبلسم شافٍ لسلبيات التعددية. وفى هذا

الصدد ينظر حسن البنا إلى المسلمين على أنهم جميعاً أمة واحدة على اختلاف ألوانهم وألسنتهم وأعراقهم، وهذا هو نفس الاتجاه العام الناظر إلى وحدة الدين على أنها العنصر الأساسى المحدد لمفهوم الأمة. وعلى مدى الثلاثينات من هذا القرن كتب عدة مقالات دعا فيها إلى فكرته عن الوحدة الإسلامية التى تجمع وتتطابق فى داخلها مفاهيم الأمة والقومية والوطنية. ومن هذه المؤلفات مقالاته بعنوان: "لا القومية العالمية، بل الأخوة الإسلامية"، ثم "قومية الإسلام"، و"القومية الإسلامية أجل وأسمى من القومية المحلية"[١٦٤]. وفى استخدام حسن البنا لتعبير "القومية الإسلامية" دلالة على إضفاء الطابع الحركى على الإرادة الإسلامية الوحدوية التى حملها فكر جماعة الإخوان، حيث كان الهدف واضحاً فى جعل التطابق شبه التام بين مفاهيم "الأمة الإسلامية والوطن الإسلامى، والدولة الإسلامية"، وفى مقالة بعنوان: "لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية" يقول البنا: "القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس والتزاحم" وفى مقالة بعنوان: "قومية الإسلام" يقول: "إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه والسنة المطهرة بيساره، ووضع سيرة السلف أمام عينه، لرأيت من كل ذلك أن للإسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ"[١٦٥]، ولكى نوضح التطابق بين هذه المفاهيم نورد بعض عبارات للبنا، منها قوله فى تعريف الوطنية: "إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة"[١٦٦]، ويقول أيضاً: "إن الأخوة الإسلامية جعلت كل مسلم يعتقد أن كل شبر من الأرض فيه أخ يدين بدين القرآن الكريم، قطعة من الأرض الإسلامية العامة التى يفرض الإسلام على كل أبنائه أن يعملوا لحمايتها وإسعادها. فكان من ذلك أن اتسع أُفق الوطن الإسلامى وسما عن حدود الوطنية الجغرافية والوطنية الدموية إلى وطنية المبادئ السامية والعقائد الخالصة الصحيحة"[١٦٧]، وعلى نفس النهج بل وأكثر تأكيداً للطبيعة الدينية لمفهوم "الأمة" نجد **عبد القادر عودة** (١٩٥٤م) يقول: "إن المسلمين يشكلون أمة؛ لأن الإسلام جعلهم كذلك[١٦٨]، يقول: "جعل الإسلام المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها أمة على تعدد أوطانهم، واختلاف ألوانهم وألسنتهم[١٦٩]، ويشرح عبد القادر عودة فكرته فى أن رابطة العقيدة والدين هى التى جمعت المسلمين كأمة فيقول: "وحَّد الإسلام بين المسلمين جميعاً بما

أوجب عليهم من الإيمان برب واحد والخضوع لإله واحد، واتباع كتاب واحد، وشرع واحد، وبما جعل للأمة الإسلامية على تعدد أفرادها من هدف واحد، وتفكير واحد، ونهج واحد، وبما طبع عليه المسلمين من آداب واحدة وسلوك ولاحد، وهذا أمر لا يختلف على أصوله اثنان"[١٧٠] وهو يعتمد على الاستدلال بآيات القرآن الكريم وبالأحاديث النبوية التى تدعم ما يقصده بالوحدة الإسلامية.

ويعلق د. ناصف نصار على مقولة عودة السابقة على أن كلام عودة عن الوحدة بين المسلمين هو "كلام لا تاريخى" ويقصد من ذلك "أنه كلام على الواجب بحسب النظرة القرآنية إلى الأمور. وإذا كان ثمة مجال لكلام تاريخى، فإنه يأتى فى المرتبة الثانية"[١٧١]، ويوجه د. نصار النقد إل عودة ومن يتبع منهجه الفكرى؛ لأنه نهج بعيد عن الواقعية السيوسيولوجية المعاصرة، بل وأيضاً عن الواقعية التى عرفها تراثنا كما ظهرت لدى ابن خلدون. وأنه على الرغم من تأكيدات الواقع التعددى بين المسلمين تبقىنظرة عودة ومن يتبع نهجه الفكرى نظرة مثالية قائمة على ما ينبغى أن يكون لا على ما هو قائم بالفعل، وهو "الواقع الاجتماعى والتاريخ المعاصر الذى يتعين على الإسلام أن يواجهه". وليس على اختزال الواقع التعددى بين المسلمين، وحصره فى مقولة الأمة الواحدة[١٧٢].

ورداً على هذا النقد نقول: إن فكر عودة يجب أن يؤخذ فى سياقه التاريخى وواقعه المجتمعى، كفكر قدم شعاع من الأمل، وبعث للحلم الذى أوشك أن يضيع فى متاهات الواقع المتدهور. والكلام عن الوحدة بين المسلمين هو كلام يؤيده التاريخ الذى جمعت فيه دولة الخلافة بين المسلمين عبر فترات تاريخية طويلة تبلغ قروناً، بينما الفترة التاريخية المنقضية منذ إلغاء الخلافة لم تتعدى ما يقرب من السبعين عاماً. لكن الواقع الحالى يفرض علينا النظر برؤية جديدة تتوافق مع المعطيات والمتغيرات المعاصرة، فحين يوجه عودة النقد إلى علماء الإسلام لإجازتهم فى الماضى تعدد الأمة، لأسباب تتعلق بالضرورة، فإنه يقول: "إن الإسلام نفسه لا يجيز ذلك". فإذا "قامت هذه الضرورة قديماً على بعد المسافات وتعذر المواصلات، وصعوبة تنفيذ الأحكام ومباشرة السلطان، فإنها قد سقطت اليوم، ولم يعد ثمة مبرر لتفرق المسلمين وتمزيق وحدتهم، بعد أن قربت المسافات وسهلت المواصلات وتطورت

الأفكار... وبعد أن علم الناس كافة أن القوة والكرامة والسعادة والسيادة إنما هى فى الوحدة والاتحاد"[١٧٣]. صحيح أن هذا "الطرح الوجوبى للدولة الواحدة فى الأمة الإسلامية"[١٧٤] التى تجمع المسلمين على تعدد أوطانهم واختلاف ألوانهم وألسنتهم وعلى تعدد دولهم وقومياتهم يُعد وضعاً أمثلَ ويمثل الوضع "الأفضل"، ولكن الأكثر أهمية فى الوقت الحالى هو النظر فى المشكلات والتناقضات القائمة بين الدول القومية المعاصرة وبين الدول الإسلامية الكبرى الموحدة المنشودة، واتخاذ منهج لذلك يقوم على الوعى التاريخى والسيوسيولوجى، وعدم حصر المسألة فى النطاق الدينى الشرعى.

وإذا أردنا أن نبحث عند **سيد قطب** (١٩٠٦ - ١٩٦٦م) عن إجابة للمشكلات السابقة، سوف نجده يقدم نفس التصور السابق، ويزيد عليه قضية أخرى هى قضية "انقطاع وجود الأمة المسلمة"؛ ويرجع ذلك إلى الثنائية التى أقامها سيد قطب بين الجاهلية والإسلام؛ حيث معيار الفصل بينهما هو الحكم بشريعة اللّه، ويقول فى كتابه "معالم فى الطريق": "الإسلام لا يملك أن يؤدى دوره إلا أن يتمثل فى مجتمع، أى أن يتمثل فى أمة، فالبشرية لا تستمع - وبخاصة فى هذا الزمان - إلى عقيدة مجردة، ولا ترى مصداقها الواقعى فى حياة مشهودة.. "ووجود" الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع من قرون كثيرة، فالأمة المسلمة ليست "أرضاً" كان يعيش فيها الإسلام. وليست "قوماً" كان أجدادهم فى عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامى. إنما "الأمة المسلمة" جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامى. وهذه الأمة - بهذه المواصفات - قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة اللّه من فوق ظهر الأرض جميعا"[١٧٥]، ويقدم سيد قطب صورة رائعة عن كيفية معالجة الإسلام للاختلافات العرقية والجنسية عن طريق العقيدة الواحدة؛ حيث يقول: "كان من النتائج الواقعية الباهرة لهذا المنهج أن أصبح المجتمع المسلم مجتمعاً مفتوحاً لجميع الأجناس والأقوام والألوان واللغات بلا عائق من هذه العوائق الحيوانية السخيفة، وإن صبت فى بوتقة المجتمع الإسلامى خصائص الأجناس البشرية وكفاياتها، وانصهرت فى هذه البوتقة وتمازجت وأنشأت مركباً عضوياً فائقاً فى فترة تُعد نسبيا قصيرة"[١٧٦].

نعم، ما أروع هذه الصورة، ولكن كيف واجه سيد قطب مشكلة التعددية بكل صورها فى واقع الأمة الإسلامية؟ هنا نجد سيد قطب لا يعول كثيراً على الفروق الجوهرية بين التحليل التاريخى للتجربة الإسلامية عبر فترات زمنية متعددة وبصفة خاصة فى مرحلة النشأة الأولى وبين التحليل النظرى لشروط إعادتها وبعثها مرة أُخرى، ثم التحليل الحركى الاستراتيجى لقيام حركة توحيد إسلامية فى العصر الراهن؛ حيث يمزج هذه المستويات الثلاث، ولذلك يأتى حديثه عن الوطن الإسلامى وعن المجتمع الإسلامى وعن النظام الإسلامى خليطاً من حديث عن الإسلام الثابت فى القرآن وحديث عن الإسلام كما يمكن أن يكون فى المستقبل القريب أو البعيد"[١٧٧]، وهكذا فقد تحول عنده "خطاب إنشاء الأمة الإسلامية إلى خطاب بعث هذه الأمة فى مواجهة الجاهلية المعاصرة"[١٧٨].

بعد هذه المتابعة الفكرية يتضح أن الدعوة إلى الوحدة الجامعة الشاملة مثلت لغة الخطاب السائد فى الفكر الإسلامى فى أواخر القرن الماضى وأوليات هذا القرن، والنظر إلى التعددية فى إطار ما أقره الإسلام من دعوة الناس إلى التآلف والتعارف ودعوة المسلمين إلى أن يكونوا أمة واحدة تجمعها رابطة العقيدة. أما التعددية السياسية، فلم تكن فكرة الديمقراطية قد وجدت رواجاً فى العالم الإسلامى آنذاك، حيث كان يعانى من اضمحلال الثقافة العثمانية ثم إلغائها، وكان همه وشغله الشاغل هو استعادة هذه الخلافة، وجمع شمل المسلمين مرة أخرى، وعندما وقعت معظم بلاد قلب العالم الإسلامى (الوطن العربى) تحت الاحتلال الاستعمارى، وتتابعت حركات التحرر من الاستعمار، وتوالى الاستقلال وتكرست التجزئة والحدود السياسية المصطنعة، غزت الأفكار الديمقراطية بلاد المسلمين، وبدأ بعضهم يتطلع إلى التجربة الديمقراطية الغربية على أنها التجربة المثلى والنموذج الذى يُحتذى. وكان على الفكر الإسلامى أن يواجه هذه المتغيرات. وهنا نجد اتجاهين: اتجاه الرفض وعدم القبول للتعددية الحزبية وإيثار الدعوة إلى الحزب الواحد والشمولية السياسية ونبذ الديمقراطية وكافة الأفكار الآتية من الغرب، والقول بأن هذا هو الإسلام، وهذا هو رأى الإسلام[١٧٩]. واتجاه آخر توفيقى يحاول أن يتبع نهج المرحلية ويرى أن الإسلام فى عصر استضعاف، وأن الوضع يستلزم بعض التنازلات عن الوضع الأمثل المنشود؛ استجابة للمتغيرات الواقعية،

فيقبل بالتعددية الحزبية، ولا يتحرج فى سلوك سلك الديمقراطية بما تقتضيه من دخول فى الانتخابات والبرلمان... إلخ. ثم، ماذا بعد؟ ... ماذا بعد أن يصل إلى الحكم. هذا هو جوهر التحدى. ماذا لدى الفكر الإسلامى المعاصر، والجماعات الحركية الإسلامية المعاصرة من فكر إزاء ظاهرة التعددية بكافة أنواعها، والتعددية السياسية على وجه الخصوص، وفى ظل الأوضاع الدولية الراهنة؟

٢ - أطروحات تحيزية حول موقف البديل الإسلامى من "التعددية":

تأتى تحليلات بعض الباحثين للمجتمع الإسلامى لتعكس تحيزاً، بل وتناقضاً فى بعض الأحيان؛ حيث تعددت مقولاتهم ما بين أنه لا أمل لمجتمعاتنا فى التغلب على أزماتها ومشكلاتها إلا بالتنكر للإسلام وتبنى النموذج الديمقراطى الغربى، وما بين أن الديمقراطية لا تصلح لنا؛ لأن مجتمعاتنا غير مؤهلة لها؛ لأنها لا تمتلك مقومات المجتمع المدنى. وحيث ينظر إلى تكوينها على أنه تكوين "فسيفسائى" لا يعرف التجانس، وأن عدم التجانس هذا قد ضاعف منه التسامح والاعتراف الإسلامى بالأقليات الدينية، وبذلك يبرزون مدى التشعب "الاثنى" للمجتمع العربى والإسلامى عموماً، وأن هذا التكوين الاجتماعى يمد الحاكم ببيئة خصبة يستطيع فيها أن "يفرق ويسود" دون السماح بأى نوع من النقد والمساءلة. هذا فضلاً عن وصف المجتمع العربى والإسلامى بأنه يفتقد إلى مقومات "الممجتمع المدنى"، وهو غير مهيأ للتطبيق الديمقراطى. ومن ثم فإن وصول البديل الإسلامى للحكم يعنى ضمن عوامل أُخرى كثيرة أن البيئة ستكون مهيأة لممارسة نظام حكم أشد تسلطية مما سبقه.

فى الواقع أن هذا يقتضى منا وقفة لتحديد ما هو المقصود بالضبط من وصف المجتمع بأنه "مدنى"؟ وهل النقيض له هو "الدينى"؟

فالكلمة تستخدم دعائيًا فى وسائل الإعلام، ومن قبل بعض الساسة، على أن المجتمع المدنى هو نقيض المجتمع الدينى، وأن الدينى صورته فى أذهان السامعين هى صورة مجتمع تسلب فيه كل أنواع الحقوق والحريات باسم "الحق الإلهى"، ويعيد إلى الأذهان صورة "كهنوتية" أوروبا العصور الوسطى، وواقع الأمر أن "المدنى" و"الدينى" ليسا نقيضين، لأن النقيض المنطقى للدينى ليس هو المدنى دائماً، هو "غير الدينى"، وكذلك فإن نقيض المدنى ليس الدينى،

وإنما "غير المدنى"؛ لأننا لو سلمنا بالمنطق المعكوس لكان معنى ذلك أن الدعوة لمجتمع مدنى تعنى ضمنياً ألا يكون للدين فيه أى دور، وهذا ما لا يرضاه التصور الإسلامى.

وبناء عليه فإن "المجتمع المدنى" الذى "تتنافس" الأقلام فى "التبشير به" وبيان أهميته وضرورته لإحداث التوازن بين المجتمع والسلطة له صور متعددة، وليست صورته الوحيدة هى تلك التى ينشدونها فى الغرب. فالمجتمعات الغربية نفسها تعيش بوادر أزمة حضارية ومجتمعية، واستشرت فيها صور من السلوك العنصرى إزاء المهاجرين والملونين، هذا فضلاً عن مجتمعات المعسكر الاشتراكى التى هجرت الاشتراكية واستدارت دورة كاملة إلى العكس، وما يؤدى إليه ذلك من أزمات مجتمعية مختلفة، إذن الغرب نفسه بوجهه الاشتراكى والليبرالى "لم يستقر بعد على نمط اجتماعى يتحقق فيه كرامة الإنسان ومواطنيته كاملة بما يجعله مثالاً يُحتذى شبراً بشبر وذراعاً بذراع"(١٨٠). هذا فضلاً عن أن تأسيس مجتمع مدنى أو اجتماع مدنى أصبح ضرورة حتمية، بعد أن تضخمت أجهزة الدولة القطرية، وهمشت إلى جانبها مؤسسات الأسرة والمدرسة والمسجد والجماعات التطوعية والأهلية ذات الخدمة العامة والبيئية، وأصبحت أجهزة الدولة القطرية هى الموجه الوحيد المتحكم والمتحمل لأعباء التنمية والمسئول الأول عن الفشل الذى يتكرر فى جميع المجالات. ومن ثم فإن تأسيس المجتمع المدنى أو "الأهلى"، وإرساء قواعد مؤسسات الأمة فى المجتمعات العربية والإسلامية أصبح ضرورة تحقق مصلحة المجتمع، بل ومصلحة الدولة نفسها، حيث يتاح للمواطنين الفرصة للمشاركة وتحمل المسئولية؛ لتسيير شئون المجتمع والاستفادة من التعددية الفكرية والسياسية، وحيث يتاح لكافة المنظمات والمجتمعات الفرصة أيضاً لتحمل المسئولية والمشاركة، وبذلك يتحقق نوع من التوازن بين السلطة والمجتمع. وهذا بطبيعة الحال لا تناقض فيه مع الدين الذى يجعل كل فرد مسئول وراع "كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته" وأيضاً؛ لأن هذه التعددية الفكرية والسياسية التى ننشدها هى تكون ملتزمة بأُطر الدين وأُصوله والنظام الأساسى للمجتمع الممثل فى الكتاب والسنة. إذن المجتمع المدنى، ليس نقيضه المجتمع الدينى، ولكن نقيضه هو "المجتمع السلطوى" الذى تطغى فيه سلطة الدولة وأجهزتها على سلطة المجتمع ومؤسساته،

والذى لا تنبثق فيه أجهزة الحكم عن تعاقد مدنى، وإنما عن سلطة مطلقة متحكمة قاهرة لإرادة المجتمع.

ثم أليست هناك ملحوظة جديرة بالاهتمام للدلالة على أصالة الفهم لمفهوم "الاجتماع المدنى" فى أصولنا الإسلامية، وهى من تغيير اسم يثرب إلى "المدينة"، بعد هجرة الرسول ﷺ إليها، وإرساء قواعد المجتمع الإسلامى المكتمل[١٨١].

وقد مرت على الأمة الإسلامية فترات من التاريخ سادها ظلم واستبداد، كما أن بعض الأطروحات فى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة تصر على الإعلان عن تفردها واحتكارها حق الحديث باسم الإسلام ورفض الرأى الآخر، حتى ولو كان من اتجاه إسلامى آخر[١٨٢]، وهى لا تكتفى بذلك بل تعلن على الملأ أن هذا هو "الإسلام" وأن غيره هو قرين "الكفر".

والواقع أن هذه الصور السلبية من الماضى وبعض المواقف المتعصبة من الحاضر هى المسئولة إلى حد كبير عن ذلك القلق والتخوف تجاه وصول التيار الإسلامى إلى الحكم، مثل هذه المقولات يتم تضخيمها وتجسيمها؛ لتصبح حجة وبرهان لدى المخالفين والداعين إلى عدم صلاحية البديل الإسلامى للحكم. والواقع بأن الادعاء بالتخوف مما ساد بعض فترات التاريخ الإسلامى من مظاهر استبدادية وقهرية هو أمر ليس بحجة لا على الحاضر ولا على المستقبل، فلقد حفل التاريخ الغربى بما هو أكثر وأشد فى الظلم والاستبداد ولم يمنع ذلك المجتمع الغربى من أن يمضى فى تطوره ويتجاوز هذه السلبيات. ثم إن هناك سؤالاً أساسياً، وهو: أكان هذا الظلم وذلك الاستبداد بتوجيه من الإسلام وتعاليمه وأصوله أم بتوجيه من حكام وأشخاص خالفوا هذه الأصول والتعاليم وانحرفوا عنها؟ إذن هذه الانحرافات والسلبيات إنما هى حجة على من ارتكبوها، وليست حجة على الإسلام وأصوله التى كفلت كرامة الإنسان بأروع ما يكون، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن سيادة نمط الاستبداد فى الحكم كان طابع هذه العصور، سواء فى الشرق أو فى الغرب، فالديمقراطية والتعددية لم توجد هكذا فى الغرب، وإنما هى حصيلة تطور تاريخى، وقد عرفت هذه المجتمعات صوراً من القهر والاستبداد وعسف الحكام بأكثر مما عرفه المجتمع الإسلامى فى تاريخه. ثم لماذا الإصرار على هذه الانتقائية والتحيز فى تناول وقائع التاريخ

الإسلامى والوقوف على أكثر فترات هذا التاريخ عتامة وقهراً، ثم تعميم هذا الحكم على التاريخ الإسلامى كله.

إن القضية فى واقع الأمر فى الوقت الحالى تبدو معكوسة، فهى ليست فى موقف البديل الإسلامى من التعددية والديمقراطية، ولكنها فى موقف الديمقراطية ومن يدعون الأخذ بها من البديل الإسلامى، ففى "الخطاب الديمقراطى العربى" هناك عدد من المقولات "الغربية"، فمثلاً فى تونس قيل: إنه ينبغى أن يستثنى من الديمقراطية تلك القوى التى تمثل تهديداً لها، فهى "ديمقراطية الاستثناءات". أيضاً إذا كانت الديمقراطية ستأتى بالقوى الإسلامية، فلابد من الحيلولة دون ذلك، وهكذا يبدوا أنه "فى الوقت الذى دخل فيه الإسلاميون التجربة الديمقراطية، فكرت الديمقراطية فى استبعادهم[١٨٣].

وعبر راشد الغنوشى عن ذلك الوضع بقوله: "إن الصراع فى تونس هو فى الحقيقة صراع بين مجتمع مدنى يريد أن يقوم وتمثل الحركة الإسلامية عموده الفقرى، وبين نظام سلطوى راسخ يبحث باستمرار عن مبررات لقمع كل قوة اجتماعية يفرزها المجتمع للدفاع عن كيانه والحد من هيمنة الدولة"[١٨٤].

ولقد أثارت تجربة الجزائر الأخيرة وما حدث بعد فوز جبهة الإنقاذ فى الانتخابات الأخيرة العديد من الدراسات؛ حيث خضع الحدث الجزائرى لأقلام العديد من المحللين والباحثين[١٨٥]؛ حيث تميز عن غيره من الأحداث المتعلقة بعلاقة التيارات الإسلامية بقضية التعددية السياسية والديمقراطية، سواء فى مصر أو الأردن أو السودان أو تونس[١٨٦]، وغير ذلك ففى الجزائر تتابعت التطورات المتلاحقة منذ إعلان "جبهة الإنقاذ" حزباً سياسيًّا، ثم نجاحها فى الانتخابات البلدية، وتقدمها للانتخابات النيابية، وبروز النتائج الأولية لصالح الجبهة، ثم إحداث فراغ سيؤدى باستقالة رأس السلطة السياسية (الشاذلى بن جديد)، وتدبير انقلاب للعسكريين لإجهاض التجربة الديمقراطية، وكل ذلك من خلال وسط إقليمى ودولى يشجع هذا الإجهاض، طالما أنه سيمنع وصول الإسلاميين للحكم. فكان أن تنكرت الديمقراطية لأبسط قواعدها التى تعترف بها فى تداول السلطة، وهى الاحتكام إلى صناديق الانتخابات.

إن نظرة الشك والتوجس والريبة تحوط هذه الحركات، ونتاجها الفكرى

والحركى، وعدم الثقة فى قدرتها على استيعاب التجربة الديمقراطية إلى آخر مداها. فهل هذا صحيح؟؟. فى الواقع، إن تعامل العديد من الأقلام العربية والغربية على حد السواء يأتى نموذجاً للتحيز[١٨٧]، الذى يدعم منه بعض الكتابات التى تتخذ ذريعة لتأكيد هذه المخاوف وتثبيتها، ولنضرب مثلاً على ذلك ما كتبه صفى الرحمن المباركفورى فى كتابه "الأحزاب السياسية فى الإسلام"، حيث لا يجيز قبول أحزاب إلا كإجراء مرحلى، حتى ينزعوا الحكم، ثم يلغى بعد ذلك التعدد الحزبى؛ لأن مبرره الشرعى - من وجهة نظره - يكون قد انتهى؛ حيث يقول: إذا وجدت "جميع الدلالات على نجاح الإسلاميين وفوزهم فى الانتخابات؛ فحينئذٍ يتعين عليهم أن يسهموا فى الانتخابات، لينقلوا الحكم من الشر إلى الخير بأقل وسيلة من التنافس الذى يجلب الدمار والخراب، كما يتعين على الرجل الصالح الأمين الكفء أن يتخذ زمام الحكم والإمارة فى حالة الفوضى والاضطراب؛ حتى يستقر الوضع وتنتهى الفوضى ولا يعم الفساد"[١٨٨]. والواقع أن هذا مجرد رأى يعبر عن صاحبه، وفى مقابله نجد عشرات الأبحاث لباحثين ومفكرين إسلاميين لا ترى هذا الرأى بل وتدحضه[١٨٩]، إلا أن هذه الرؤية النفعية للإفادة من الإجراءات الديمقراطية للوصول إلى كرسى الحكم، ثم ضرب الديمقراطية والمعارضة والقضاء على التعددية السياسية هى تتخذ ذريعة لضرب التعددية السياسية؛ خوفاً من وصول التيارات الإسلامية للحكم. ومما لا شك فيه أن كتابة البعض لمثل هذه الآراء وتصريح البعض الآخر بتصريحات مماثلة، كل هذا يتم تضخيمه بواسطة وسائل الإعلام؛ حتى يتخذ ذريعة لضرب التيارات الإسلامية. من ذلك مثلاً ما حدث بالنسبة لجبهة الإنقاذ فى الجزائر، فعندما يتحدث أحد الإسلاميين ويلقى خطاباً يقول فيه: "نحن ضد الدستور" يتم إبراز مقولته وتجسيمها على الرغم من أن هذا الخطيب كان مفصولاً من جبهة الإنقاذ، وعلى الرغم من الكثير من التصريحات والكتابات المضادة بأيدى زعماء الحركة وغيرها من التيارات الإسلامية المعاصرة، فمثل هذه الكتابات يتم تجاهلها والتعتيم الإعلامى عليها، فى الوقت الذى يتم فيه إبراز مقولات لأشخاص غير مسئولين ولا يمثلون هذه الحركات[١٩٠].

وإذا حاولنا أن نعدل الميزان، فننظر إلى عدد من الكتابات الأخرى التى يتم فيها التركيز على مشروعية التعددية

السياسية وإيمان العاملين بالحركة الإسلامية بها. ولنأخذ مثلاً من كتابات "راشد الغنوشى" وهو يؤكد فى كتاباته دوماً على القيمة الديمقراطية وإلى ضرر التوظيف الدعائى لأقوال غير مسئولة تتلقفها وسائل الإعلام لتضرب بها الحركات الإسلامية، ومن ذلك قوله: "كفوا عن القول: إن مفهوم الديمقراطية غريب عن ثقافتنا، كفوا عن القول: إن (هذا المفهوم) ملك للغرب فقط"(١٩١).

والواقع أن معظم قادة التيارات الإسلامية يعلنون صراحة وفى مناسبات متعددة تأييدهم للتعددية السياسية وتأييدهم للأخذ بالأساليب الديمقراطية الممثلة فى التعدد الحزبى والمنافسة السياسية للدخول إلى البرلمان. ولم يعد تأييدهم هذا من قبيل الإجراءات "التكتيكية" وقد أعلن عباس مدنى قبل خوض الانتخابات الأخيرة فى الجزائر "سنقبل إرادة الشعب ونحترمها، ففى دولتنا مسلمون، وفيها غير مسلمين، ويجب علينا لكى نتحاشا "لبننة" الموقف، أن نتفق على حد أدنى، أى على إرادة الشعب"(١٩٢). وهذه الأقوال وأمثالها ينظر إليها من وجهة نظر تحيزية على أنها مجرد "كلام"، وحتى فى أحسن الأحوال يعتبرونها "وقتية"، ولن تلبث "الشمولية" أن تتغلب وتفرض نفسها حين يقدر للتيار الإسلامى أن يحكم، فمثلاً تصريحات عباس مدنى ذات الطابع المعتدل والمرن "والتى لا يحصرها العد" كانت وسائل الإعلام تنشرها على شكل ضيق، وفى المقابل تبرز تصريحات على بن حاج، ومنها النداء الذى دعا فيه الجميع إلى مهاجمة هذا "السم الديمقراطى"(١٩٣). إن الدراسات التحيزية الانتقائية، وهى تتذرع "بالحرص المنهجى" فى دراستها للتصريحات، والأقوال المعتدلة لا تتمسك بنفس هذا الحرص المنهجى حينما تبرز الأقوال المتشددة وتجعل لها الصدارة والتعميم. وواقع الأمر أن التعميم خطأ منهجى حين لا يصح التعميم.

لقد فقدت الديمقراطية فى تطبيقها فى الواقع العربى مصداقيتها حينما ضربت بعرض الحائط الإرادة الشعبية التى عبرت عن نفسها فى صناديق الانتخابات الجزائرية الأخيرة. فالديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من الشعارات البراقة، هى معايير مزدوجة تستخدمها أنظمة الحكم التسلطية كسلاح تشهره زوراً فى وجه الحركات الإسلامية، ومن هنا تأتى الدعوة على ألسنة بعض الباحثين إلى نزع السلاح، الديمقراطية والتعددية، من أيدى القوى التى تستخدمه زيفاً، والتمسك

بالديمقراطية والتعددية السياسية لا كإجراء وقتى أو مرحلى، ولكن كميثاق وتعاقد اجتماعى تتم به مصالحة وطنية بين التيارات السياسية المختلفة إسلامية وغير إسلامية. فهذا هو السبيل لمواجهة الهيمنة التسلطية فى الداخل، وبطش "النظام العالمى الجديد" فى الخارج[١٩٤].

الخاتمة: معوقات تأسيس التعددية السياسية فى الوطن العربى - ملاحظات ومقترحات:

التعددية السياسية تعنى فى الأساس، إمكانية التداول السلمى للسلطة، وأى إغفال لهذه الحقيقة والسماح بتعدد الأحزاب فقط من أجل إعطاء المظهر الشكلى لتعددية سياسية زائفة أمر يكون له مخاطره؛ لأنه قد ينذر بعواقب وخيمة فى شكل حركات عنيفة تبرر وجودها بأنه ضرورى لإيقاف اللعبة الديمقراطية الزائفة. والنخبة الحاكمة فى الدول القطرية العربية لا تزال تصر على تجاهل هذه الحقيقة رغم بداهتها، فبدون إمكانية حقيقية لتداول السلطة بطريقة سليمة وقانونية، والإصرار على بقاء طرق التغيير فى السلطة محصورة فى أساليب الانقلابات العسكرية أو وفاة رئيس الدولة أو إمكانية حدوث ثورة، لن يمكن الحديث عن تعددية سياسية حقيقية ولن تزيد مبادرات التعددية السياسية المقيدة عن كونها أساليب متكررة لاحتواء المطالب الشعبية المتزايدة مع استمرار الدولة فى تضخيم سلطاتها وأجهزتها على حساب المجتمع المدنى "الأهلى وتكويناته[١٩٥]".

والإطار المفهومى للتعددية السياسية هو أوسع من "الديمقراطية" بمعناها الليبرالى الغربى، فهى أحد أشكال أو تطبيقات التعددية السياسية، ولكنها ليست الشكل الوحيد، ولقد عرف المجتمع العربى والإسلامى صيغاً تقليدية للتعامل مع هذه التعددية، وما زال بعض هذه الصيغ يستخدم حتى وقتنا الحالى، كما أن الحقيقة التى نؤكد عليها هى أنه فى تراثنا وتاريخنا لم يكن التنوع العرقى أو الدينى يحارب، فقد كانت الخلافة العثمانية تعرف نظاماً سياسيًّا يتقبل ويتعايش مع التعددية العرقية والدينية واللغوية. ومن ثم فإنه نظراً لطبيعة البنية الاجتماعية للمجتمع العربى ومؤسساته التقليدية والأبوية فإن تأسيس التعددية السياسية فى الوطن العربى، لا يكون فقط عن طريق الاتجاه إلى التعدد الحزبى بصورة تحاكى النمط الليبرالى الغربى، وإنما هناك مؤسسات أخرى قد تكون أكثر فاعلية لهذا المجتمع، ومنها مثلاً الجمعيات والمنظمات

التطوعية والشعبية والنقابات، فهى قد تكون أكثر قدرة على ربط أعضائها وتوصيل آرائهم وأفكارهم.

وملاحظة أخرى تتعلق بالخصائص الخاصة بالمجتمع العربى، وهى الخاصة بموقف الجيش والمؤسسة العسكرية من تطبيق التعددية السياسية، وتكمن أهمية الجيش فى أنه المؤسسة المنظمة التى تملك (الشوكة) وهو التعبير الذى عبر به تراثنا عن القوة والمنعة، ومع تزايد الدور الذى لعبته الجيوش العربية على مسرح السياسية العربية منذ الخمسينيات من هذا القرن، فإن الحاجة إلى تنظيم تعاملهم مع منظومة التعددية السياسية هو أمر يجب أن يحسب له حسابه، فسيطرة العسكريين على الحكم هى أمر وارد دوماً، إما عن طريق الانقلابات العسكرية، أو عن طريق الثقل الذى تمثله المؤسسة العسكرية داخل هيكل النظام العربى. من هنا فإن اقتراح إعدادا قنوات مناسبة تسمح بالمشاركة فى صنع القرار دون الحاجة إلى استخدام العنف وإيقاف الممارسة التعددية هو أمر ينبغى أخذه فى الاعتبار، حتى يمكن لهذه التعددية السياسية أن تعمل وأن تستمر[١٩٦].

والقبول "بالتعددية" فى كل صورها والتعايش السلمى معها يكاد يمثل أهمية لكل بلاد العالم بدرجات متفاوتة من بلد إلى آخر، فالأحداث المعاصرة تشير إلى عودة الانتماءات العرقية وعودة الدين ليكونا عنصراً فاعلاً على المسرح الدولى، والبعض يرى أنه إذا كان القرن العشرين هو قرن "العَلمانية" فإن القرن الواحد والعشرين هو قرن عودة الدين والانتماءات العرقية ليكون عنصراً فاعلاً على مسرح السياسة الدولية[١٩٧]، والبعض الآخر يرى أن "انتشار تيارات التعصب الملتبسة بالأديان"[١٩٨] هو أخطر ما يواجه تأسيس التعددية السياسية فى الوطن العربى، والبعض الآخر يلصق العنف والتعصب بالحركات الإسلامية على وجه الخصوص، ولا يقل خطورة عما سبق ما تمارسه أجهزة الدولة التسلطية من عنف تريد أن تحتكر ممارسته. والواقع أن الدخول فى هذه الحلقة من العنف المتبادل هو أخطر ما يهدد تأسيس التعددية السياسية فى الوطن العربى.

أما التعامل مع التباينات العرقية والاختلافات الدينية فإنه يكون من خلال توفير "الأمان النفسى" والحد من "تسيس" الخلافات والتباينات، أما محاولة الفرض القسرى واستخدام العنف لن يؤدى إلى تحقيق نوع من "السلم

الأهلي"، ومن ثم فإن البعض يرى أن "القبول بالتنوع وشرعنته يساعد على الوحدة"(١٩٩)، أكثر من التوحيد القسري الذى يؤدى إلى عكس ذلك، وأمامنا تجربة الاتحاد السوفيتى السابق الذى لم تؤدى فيه أكثر من "خمسين سنة" من التوحيد القسري إلى إلغاء الانتماءات العرقية والدينية، ولم تلبث الاختلافات العرقية والدينية أن برزت وأصبحت عنصراً فاعلاً على المسرح الدولى(٢٠٠). ونخلص من ذلك أن التعددية بكل صورها وانعكاساتها وتداعياتها حين يتم تسيسها بصورة سلبية تصبح فعلاً مشكلة مؤرقة؛ لأنها تكون سبباً لحروب ومآسٍ إنسانية كثيرة.

ومن ثم فإن الاعتراف بتعدد الولاءات والهويات فى المنطقة العربية هو أمر وارد، وأن الاتجاه لتحقيق نوع من الوحدة ينبغى أن يبتعد عن الأساليب القسرية والعنيفة، فالتساؤل عن الهدف الشرعى للولاءات السياسية النهائية قد يظهر عند البعض فى التركيز حول الولاء "للقومية"، كما يظهر عند البعض الآخر فى التركيز حول الولاء "للإسلام". وفى سبيل ذلك قد تعمل السلطة على تقوية مشاعر الفخر "القطرى" المحلى، وتصوير الاتجاهات القومية حيناً، والإسلامية - أحياناً أخرى. على أنها "غير وطنية".

فقضية "الهوية" مازالت تشغل حيزاً من الفكر العربى، فمع التسليم بالهوية "العربية" والهوية "الإسلامية" لا زالت الهوية "القطرية" تتمتع بتأثير وتكريس، وهذا أمر يمكن تنظيمه بشكل لا تناقض فيه، فالولاءات تتعدد وتتدرج، وكذلك الهويات(٢٠١). وبذلك يمكن تحقيق نوع من الوحدة عن طريق الإقرار بالتنوع والتعدد. وحتى ينجح تأسيس التعددية السياسية فى الوطن العربى لابد من حدوث تغيير فى الثقافة السياسية العربية والإسلامية، حتى يتم التوفيق والتناسق بين هدفى الوحدة والتعددية بكل أشكالها، فالوضع العربى الراهن يدق أجراس الخطر وينذر بضرورة الاختيار ما بين انفجار داخلى محتمل يؤدى إلى مزيد من التجزؤ والتشرذم على أسس عرقية أو طائفية أو مذهبية، وإما اختيار الطريق المنجى؛ حيث تتوحد الكيانات القطرية فى كيان أكبر يتسع للتنوع والتعددية بكل أشكالها، مع الاحتراس من أن أحد المخاطر المحتملة فى تناول وتأسيس "التعددية" أن البعض قد يحاول من خلال هذا المفهوم أن يستبعد ولو ضمنيًّا الخطاب الوحدوى، فالتركيز على عوامل التعددية والاختلافات يمكن أن يؤدى إلى

صياغة "نظرية صريحة أو ضمنية مفادها تقنين الخلاف وتأسيس الطائفية، وتبرير المذهبية وتدعيم التعصب"(٢٠٢).

إن العديد من الباحثين قد تعددت مقولاتهم وآرائهم حول المشاهد المحتملة التى تصورها لمستقبل الدول القطرية العربية، إلا أن القاسم المشترك الذى غالباً ما تردد ذكره عند الكثير من الباحثين هو أن تطبيق الديمقراطية والاتجاه نحو التعددية السياسية هو مطلب ملح لمستقبل المنطقة العربية، وأن هدف الوحدة ينبغى عليه أن يعترف بواقع التعددية القطرية، وأن الشكل الأقرب إلى الواقع وإلى إمكانية التنفيذ هو شكل التجمعات الإقليمية(٢٠٣). (انظر الخريطة رقم (٢) فى المرفقات) على أن تكون هذه التجمعات نواة للتجمع الأشمل الذى يعتنى أساساً وابتداءً ببناء البنية التحتية من شبكة مواصلات واتصالات وتعاون وتكامل اقتصادى على أشمل وجه، فهذا أجدى وأنفع للمستقبل العربى، بدلاً من أن تركز الجهود حول البدء بالكيان السياسي الموحد. ولكن هل لنا أن نتساءل أليس تحقيق كل ذلك رهين بالإرادة السياسية التى هى إرادة حكومات فى المقام الأول، ثم إن هذه الإرادة السياسية لا تعمل بمعزل عن المتغيرات الإقليمية والدولية، ومن هنا فإن البعض يرى أن الوحدة القطرية نفسها باتت فى خطر، فلم يعد السؤال المقلق هو كيف تتوحد الكيانات القطرية وإنما بات هاجس القلق يدور حول كيف نحافظ على وحدة الكيان القطرى وتماسكه(٢٠٤).

إن حرب الخليج الثانية ١٩٩١م قد أوجدت واقعاً جديداً يموج بالعوامل والمتغيرات، وعلى مستوى "الأيديولوجية" و"الشرعية" فإن أيديولوجية "القومية العربية" قد اهتزت وتلقت ضربة شديدة، واهتزت معها شرعية العديد من حكومات الدول القطرية العربية، سواء منها ما يعتمد على شرعية الحاكم الفرد أو على الملكية أو حتى على المؤسسات شبه الليبرالية. وجميع توقعات المستقبل تحوم وتدور حول عملية التحول إلى الديمقراطية، والاتجاه نحو التعددية السياسية فى الوطن العربى ولأسباب عديدة، فإن الكثيرين لا يتفاءلون خيراً بحدوث تحول ديمقراطى حقيقى وتأسيس تعددية سياسية حقيقية، وإنما غاية ما سوف يحدث وما يحدث بالفعل هو نوع من الترضيات الشكلية لامتصاص المطالب المتزايدة للشعوب فى مشاركة سياسية حقيقية. والعديد من الأنظمة العربية ليست لديها إلا قدرة

محدودة على توسيع نطاق المشاركة الشعبية والدخول فى عملية ديمقراطية حقيقية، فدول الخليج مثلاً[٢٠٥] على الرغم من محاولات بعضها إحداث انفتاح أكبر على قضايا شعوبها، فلم يتعد الأمر إنشاء مجلس للشورى أو الوعد به. هذا فضلاً عن أن بعض الأقطار العربية تواجه مشاكل تعددية مجتمعية - (السودان مثلاً) - لها تأثير بالطبع على المدى والقدر والشكل الذى يمكن السماح به للتعددية السياسية؛ خوفاً من الآثار السلبية التى قد تترتب على ذلك.

وتُعَّد الدول "شبه الليبرالية" هى الأكثر تأهلاً لإحداث مزيد من الخطوات فى فتح باب المشاركة الشعبية، وتعطى مصر مثلاً على ذلك، كذلك يبدو أن الاتجاه نحو الإقرار بالتعددية السياسية أصبح أكثر وضوحاً فيما يسمى "بالفكر الإسلامى الأصولى المعاصر" فحركتى النهضة فى تونس والإخوان المسلمين فى الأردن تزيدان من مطالبهما بالأخذ بالأساليب "الليبرالية"، إلا أن الملحوظة الأساسية بهذا الشأن أن جميع هذه المحاولات" لا تزال فى طورها الجنينى هشة وعُرضة للانقلاب فى أى لحظة[٢٠٦]. كما أن ما حدث للديمقراطية فى الجزائر يمكن أن يتكرر فى أى قطر آخر، إلا أن نتائج الانتخابات الأخيرة فى الجزائر وأيضاً فى الأردن تثير بشكل واحد إلى أن الحكم بالإسلام أصبح مطلباً شعبيًّا يحصل على أصوات الناخبين، وأن هناك مزيداً من المطالبة الشعبية بقدر أكبر من المشاركة فى صنع القرار السياسي. وفى الجزائر وتونس والأردن ومصر يزداد ضغط القوى الإسلامية نحو مزيدٍ من الرغبة فى المشاركة السياسية، ويزداد التيار الإسلامى - عموماً - رسوخاً وتأثيراً فى القاعدة الشعبية، هذا على الرغم من نجاح معظم الأنظمة العربية حتى الآن فى ضبطه وتحجيمه. والمنطقة العربية بوجه عام تبدو أكثر تطلعاً نحو مزيد من الديمقراطية والمشاركة الشعبية فى الحكم.

إن الوطن العربى أصبح أكثر من أى وقت مضى أكثر اختراقاً وخضوعاً للهيمنة الخارجية، وتتصارع بداخله عوامل عدة: من انهيار الخطاب القومى، واهتزاز شرعية الدول القطرية العربية، ولا ننسى فى خضم هذا الخطر الإسرائيلى الذى يزداد تعزيز دوره فى "النظام الأمنى الإقليمى الجديد"، والتيارات الإسلامية ومدى وعيها وقدرتها على التعامل مع هذه المتغيرات،

فالتناقضات فى المنطقة العربية تزداد شيئاً فشيئاً اقتراباً من الانفجار، بحيث يرى البعض أن ما حدث فى تاريخنا القريب، حين "دفع الاستعمار إلى بروز تيارات قومية داعية إلى الاستقلال"، سوف يحدث ما يشبهه، ولكن فى طريق الاتجاه نحو الوعى بالإسلام، "فإن ما حدث وما يحدث سيعمق من وعى أفراد الأمة، ويدفعها إلى التطلع" نحو مزيد من "التحرر السياسي والاقتصادى والأمنى، وإلى وحدة تتجاوز الأمة بمفهومها القومى الحديث"[٢٠٧] إلى الأمة بمفهومها الإسلامى الأشمل.

إن عالمنا يموج بالأحداث والصراعات، يتأجج من حولنا، ونقف فيه كعرب وكمسلمين فى موقف هو أن "نكون، أو لا نكون، تلك هى المسألة".

❋❋❋

جدول رقم (١)

(الجماعات الأقلية اللغوية في الوطن العربى في منتصف الثمانينات)

(متغيرات اثنية أخرى) / الجماعات الأقلية	العدد الإجمالى في الوطن العربى (*)	الدين لدى أغلبهم	السلالة	الموطن الأصلى	مناطق التركيز الحالية بترتيب أهميتها
الأكراد	٣.٥٠٠.٠٠٠	مسلمون	حاميون ساميون	الموطن الحالى نفسه	العراق – سوريا
الأرمن	٣٠٠.٠٠٠	مسيحيون	حاميون ساميون	أرمينيا (تركيا والاتحاد السوفييتى	لبنان – سوريا – العراق – مصر
الأراميون والسريان	١٠٠.٠٠٠	مسيحيون	حاميون ساميون	الموطن الحالى نفسه	سوريا – العراق – لبنان
التركمان والشركس	١٠٠.٠٠٠	مسلمون	حاميون ساميون	جنوب الاتحاد السوفييتى وتركيا	الأردن – سوريا
الأتراك	١٠٠.٠٠٠	مسلمون	حاميون ساميون	تركيا	سوريا – العراق
الإيرانيون	٢٥٠.٠٠٠	مسلمون	حاميون ساميون	إيران	العراق – أقطار الخليج العربى
اليهود الغربيون	١.٢٥٠.٠٠٠	اليهودية	حاميون ساميون	أوروبا – الأمريكيتان	فلسطين المحتلة (إسرائيل)
القبائل الزنجية	٤.٥٠٠.٠٠٠	وثنيون	زنوج	الموطن الحالى نفسه	جنوب السودان – جنوب المغرب
النوبيون	٤٥٠.٠٠٠	مسلمون	حاميون ساميون	الموطن الحالى نفسه	جنوب مصر – شمال السودان
البربر	١٠.٠٠٠.٠٠٠	مسلمون	حاميون ساميون	الموطن الحالى نفسه	المغرب – الجزائر – تونس – ليبيا
الجملة	٢٠.٠٥٠.٠٠٠				

(*) معظم هذه الأرقام تقديرية، ولمعرفة طريقة التوصل إليها راجع المصدر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة في الوطن العربى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨م) ص٢٤١.

جدول رقم (٢)

(الجماعات الدينية غير الإسلامية في الوطن العربي في منتصف الثمانينات)

الأقليات الدينية غير الإسلامية	العدد الإجمالي في الوطن العربي (*)	مناطق التركيز الحالية بترتيب أهميتها
١- المسيحيون	٧,٨٠٠,٠٠٠	
ا- اليونان (الروم) الأرثوذكس	١,٢٥٠,٠٠٠	سوريا - لبنان - الأردن - فلسطين - مصر
ب- النساطرة (الأشوريون)	٧٥,٠٠٠	سوريا - العراق - لبنان
ج- المونوفيزيون	٤,٤٠٠,٠٠٠	
(الأقباط الأرثوذكس)	(٤,٠٠٠,٠٠٠)	مصر - السودان
(اليعاقبة الأرثوذكس)	(١٥٠,٠٠٠)	سوريا - لبنان - العراق
(الأرمن الأرثوذكس)	(٢٥٠,٠٠٠)	سوريا - لبنان - العراق - مصر
د- الكاثوليك	١,٩٧٥,٠٠٠	
(أتباع الكنيسة الغربية - اللاتين)	(٤٥٠,٠٠٠)	السودان -سوريا - لبنان - فلسطين - مصر
(اليونان - الروم الكاثوليك)	(٢٧٠,٠٠٠)	لبنان - سوريا - مصر
(السريان - الروم الكاثوليك)	(٥٥,٠٠٠)	سوريا - لبنان
(الأرمن - الروم الكاثوليك)	(٥٠,٠٠٠)	سوريا - لبنان
(القباط - الروم الكاثوليك)	(١٠٠,٠٠٠)	مصر - السودان
(الكلدان - الروم الكاثوليك)	(٢٠٠,٠٠٠)	العراق - سوريا - لبنان
(الموارنة - الروم الكاثوليك)	(٨٥٠,٠٠٠)	لبنان - سوريا
هـ - البروتستانت	١٥٠,٠٠٠	السودان - لبنان - سوريا - مصر
٢- اليهود	٣,٦٠٠,٠٠٠	
ا- الربنايون الأرثوذكس	٣,٥٠٠,٠٠٠	فلسطين المحتلة (إسرائيل) - أقطار المغرب
ب - القراؤون	٥٠,٠٠٠	فلسطين المحتلة (إسرائيل) - أقطار المشرق
جـ- السامريون	٥٠,٠٠٠	فلسطين المحتلة (إسرائيل)
٣- الديانات التوفيقية وغير السماوية	٤,١٦٠,٠٠٠	
الصابئة (المانديون)	١٠,٠٠٠	العراق
اليزيدية والشوابك	١٠٠,٠٠٠	العراق
البهائية	٥٠,٠٠٠	فلسطين المحتلة (إسرائيل) - العراق
الديانات القبلية الزنجية	٤,٠٠٠,٠٠٠	السودان
إجمالي الجماعات الدينية غير الإسلامية	١٥,٥٦٠,٠٠٠	

(*) معظم هذه الأرقام تقريبية، ولمعرفة طريقة التوصل إليها راجع المصدر: المرجع السابق، ص٢٤٢.

جدول رقم (٣)

(الطوائف الإسلامية غير السنّية في منتصف الثمانينات)

الطوائف الإسلامية غير السنّية	العدد الإجمالى في الوطن العربى (*)	القرن الميلادى الذى ظهرت فيه الطائفة	مناطق التركيز الحالية بترتيب أهميتها
١- الشيعة الاثنا عشرية	٨,٠٠٠,٠٠٠	السابع - التاسع	العراق - لبنان - أقطار الخليج
٢- الشيعة الزيدية	٢,٥٠٠,٠٠٠	الثامن	اليمن - جنوب الجزيرة العربية
٣- الشيعة الاسماعيلية	٢٠٠,٠٠٠	الثامن	سوريا - لبنان - العراق - أقطار الخليج
٤- الدروز (الموحّدون)	١,٠٠٠,٠٠٠	الحادى عشر	سوريا - لبنان - فلسطين المحتلة (إسرائيل)
٥- العلويون (النصيرية)	١,٥٠٠,٠٠٠	التاسع	سوريا - لبنان
٦- الخوارج الأباضية	١,٣٠٠,٠٠٠	السابع	عمان - الجزائر - تونس - ليبيا
الجملة	١٤,٥٠٠,٠٠٠		

(*) جدول رقم (٣) معظم هذه الأرقام تقريبية ولمعرفة طريقة التوصل إليها راجع

المصدر: المرجع السابق، ص٢٤٣

جدول رقم (٤)

(حجم ونسبة الأنواع الأربعة من الجماعات الأثنية في الوطن العربى)

في منتصف الثمانينيات

(الحجم الكلى لسكان الوطن العربى ١٨٥ مليوناً)

أنواع القليات	العدد الإجمالى في الوطن العربى	النسبة المئوية إلى إجمالى السكان	أقطار التركّز العددى للأقليات حسب أهميتها
الجماعات اللغوية (غير العربية)	٢١,٠٠٠,٠٠٠	١١,٤	المغرب - السودان -الجزائر - العراق
الجماعات الدينية (غير الإسلامية)	١٢,٥٠٠,٠٠٠	٧,٦	فلسطين المحتلة - السودان - مصر - لبنان
الجماعات الإسلامية المذهبية (غير السنّية)	١٤,٥٠٠,٠٠٠	٧,٨	العراق - سوريا - لبنان - فلسطين - الخليج
الجماعات السلالية (غير الحامية - السامية)	٤,٥٠٠,٠٠٠	٢,٤	السودان
الجملة	**٥٢,٥٠٠,٠٠٠**	**٢٨,٤**	

(*) جدول رقم (٤) المصدر: المرجع السابق، ص٢٤٤.

(جدول رقم ٥)

(توزيع البلاد العربية على مقياس التعددية)

درجات التعدديـــة

صفر	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨
تونس مصر	--	السعودية العربية	ليبيا	الجزائر الأردن لبنان الصومال سوريا اليمن	المغرب	العراق موريتانيا	--	السودان
العدد ١٧	العدد ٩	العدد ١٨	العدد ١٠	العدد ١٢	العدد ١٥	العدد ٢٣	العدد ٩	العدد ١

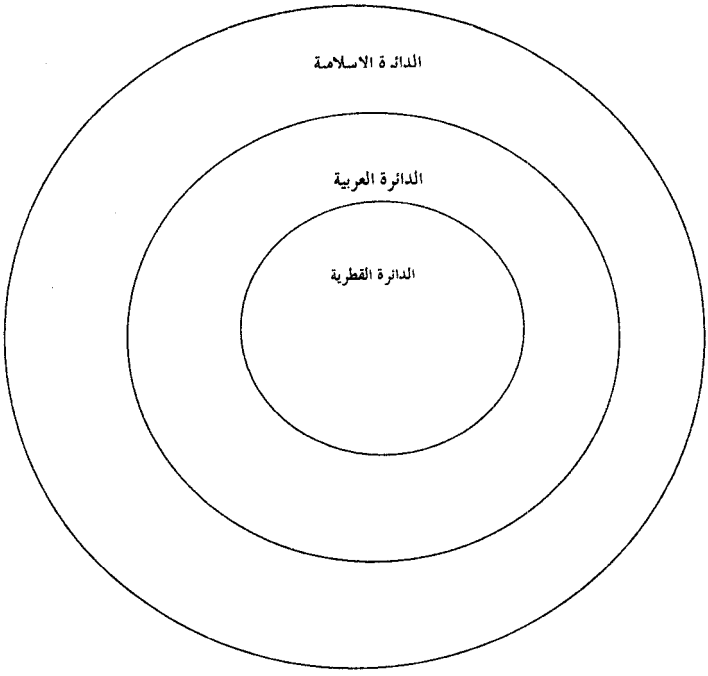
ملاحظة:

١- الدرجة صفر تعنى بمجتمع لا تعددى، والدرجة ٨ قمة التعددية.

٢- العدد المذكور في كل عمود يعنى إجمالى عدد الدول التى تقع في هذه الخانة من بين ١١٤ نظاماً سياسياً تمت دراستها.

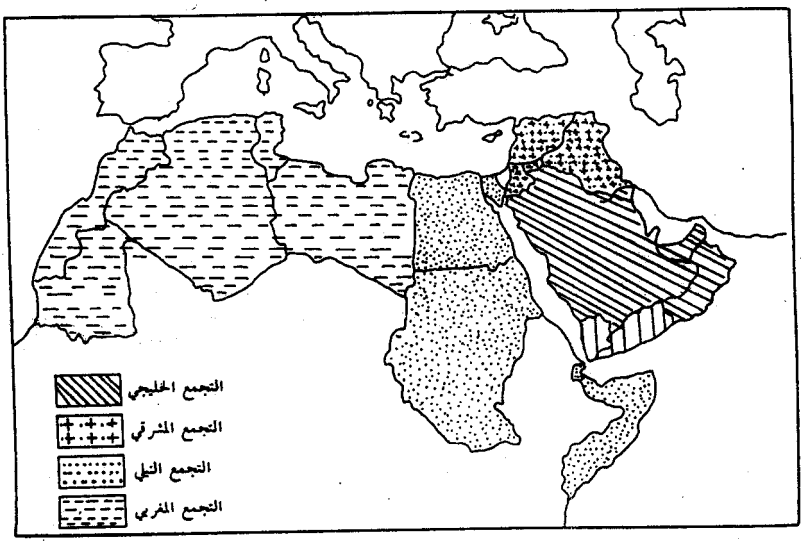
المصدر: السيد ياسين "التعددية والمسألة السياسية في الوطن العربـى"، نـدوة التعدديـة في الدول العربية، مجلة الأفق العربى (العدد ٩، فبراير/ شباط سنة ١٩٨٧م)، ص٤٨.

شكل رقم (١)



خريطة رقم (٢)

"التجمعات الاقليمية الممكنة والمحتملة حتى عام ٢٠١٥"



المصدر : د. سعد الدين ابراهيم (محـــرر) ، المجتمع والدولة فى الوطن العربى ، مرجع سابق ، ص٣٩١.

الهوامش والإحالات المرجعية

١- من المصل اللغوى (ع د د) ذكر معجم ألفاظ القرآن الكريم عدداً من الكلمات ليس من بينها كلمة "تعددية". وقد جاء فى معنى هذا الأصل لغة: "العد: ما يجمع ليعد.... والعدد والعدة: مقدار ما يعد ومبلغه، والجمع أعداد... ويتجوز بالعدد عن القلة حيناً... وقد يراد به الكثرة". انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم (بمجمع اللغة العربية)، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١م، ص٤١٢.

٢- حول هذا المعنى دار تعريف "التعددية" عند كثير من الباحثين، وسوف نذكر ذلك تفصيلاً عند تناولنا لمفهوم التعددية.

٣- انظر الخريطة الإثنية للوطن العربى فى: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨) ص٢٣٩ ـ ٢٤١، ونقلاً عن هذا المصدر انظر الجداول المرفقة بهذا البحث. و"الجماعات الإثنية" كما تعرف فى أدبيات العلوم الاجتماعية، هى التى تختلف عن جماعة أو جماعات أخرى تعيش معها فى المجتمع نفسه، فى واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: اللغة، المذهب فى داخل الدين الواحد، أو السلالة العرقية". انظر المرجع السابق، ص٢٣٩.

٤- يعبر عن هذا الاهتمام البحثى الأكاديمى فى نطاق الوطن العربى ـ انعقاد أكثر من ندوة جعلت موضوع "التعددية" محور اهتمامها. انظر على سبيل المثال: ندو التعددية فى الدول العربية، عمان ـ الأردن ٢٥ ـ ٢٧ تشرين الأول ١٩٨٦، ونشرت أعمالها فى العدد (٩)، مجلة الأفق العربى، إصدار: المركز الأردنى للدراسات والمعلومات، فبراير (شباط) ١٩٨٧، أيضاً، ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، عمان ـ الأردن ٢٦ ـ ١٩٨٩/٣/٢٨، نشر أبحاثها: منتدى الفكر العربى، عمان ـ الأردن، أيضاً عقدت من قبل وفى نفس الإطار ندوة مركز دراسات الوحدة العربية وموضوعها: إشكالية الديمقراطية فى الوطن العربى، انظر: ندوة إشكالية الديمقراطية فى العالم العربى، الرباط ١٣ ـ ١٥ تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٨٠، (بيروت: دار الحداثة، المغرب: منتدى الفكر والحوار، ١٩٨١). انظر أيضاً العدد الخاص عن التعددية السياسية فى الوطن العربى، مجلة الوحدة، السنة (٨)، العدد (٩١)، نيسان ـ أبريل ١٩٩٢، أيضاً ندوة حزب العمل فى موسمه الثقافى لعام ١٩٩٠، انظر: ندوة "الإسلام والتعددية (حزب العمل)، مجلة منبر الشرق، العدد (١)، السنة (١)، رمضان ١٤١٢هـ / مارس ـ آذار (١٩٩٢، ص١٥٩ ـ ١٦٧) ومن أحدث ما عقد بهذا الصدد ندوة جامعة مونتريال، مايو ١٩٩٣.

The Conference on :Political Liberalization and Democratization the Arab World, Organized by: Macgill University and Universite De Montreal, (Montreal 7-8 may 1993).

٥- انظر: د.غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية (١٠)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

٦- راجع: د. خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، آيار/ مايو ١٩٩١).

٧- راجع على سبيل المثال لا الحصر Michael C. hudson, (After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World) Middle East Journal, Vol. 45. No. 3 (Summer 1991) pp. 407 - 476.

٨- د. غسان سلامة، "التعددية السياسية في المشرق من الصيغ التقليدية إلى الصيغ الحديثة"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ١٠٤.

٩- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠- المرجع السابق، ص١٠٥.

١١- راجع على سبيل المثال:

- Bernard Lewis, (Rethinking the Middle East,) Foreign Affairs 71, no. 4 (fall 1992), PP. 99-119.

وانظر أيضاً :

- New York Times, November 5, 99 - 119, p. A 1.

- Washington Post, May 5, 1993.

١٢- انظر :

Augustus Richard Norton, (Are Arabe Democracies Peaceful?) in: Political Liberalization and Democratization in the Arab World, Op.Cit., p.4

١٣- راجع: أبحاث ندوة "إشكالية الديمقراطية في العالم العربي"، مرجع سابق. وبصفة خاصة أبحاث: فواز طرابلس، "نحو ديمقراطية جديدة"، وانظر أيضاً تقييم إشكالية الديمقراطية في الفكر العربي في: د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص٧٧ ـ ٩٦.

١٤- د. غسان سلامة، "التعددية السياسية في المشرق من الصيغ التقليدية إلى الصيغ الحديثة"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص١٠٥.

١٥- انظر وقارن: د. أحمد ثابت، التعددية السياسية، دراسة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ص٧٠.

١٦- انظر وجهة نظر حول الـ"قراءة" والـ"تحليل" فى، د. حسن حنفى، ندوة "الوحدة العربية ـ تجاربها وتوقعاتها"، (بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، تشرين الثانى/ نوفمبر ١٩٨٩)، ص٤٦.

١٧- انظر مزيداً من التفصيل حول "تكريس الكيانات القطرية" فى: د. سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص١٧٧ ـ ١٧٩.

١٨- انظر مزيداً من التفصيل فى: د. فهد الفانك (محرر)، الدولة القطرية وإمكانيات قيام دولة الوحدة العربية (عمان: منتدى الفكر العربى، ط١، ١٩٨٨)، ص٧ ـ ١٧.

١٩- انظر فى دراسات "المستقبل" وبصفة خاصة من وجهة "إسلامية" (على سبيل المثال لا الحصر: د. توفيق الشاوى، "مشروع مستقبلى فى نطاق النظم الدستورية والدولية"، مجلة الإنسان، العدد (٢)، السنة (١)، محرم ١٤١٠هـ/أوت ـ آب ١٩٩٠م) ص٢٧ ـ ٣٢. د. أحمد صدقى الدجانى، "دراسة المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة"، المسلم المعاصر، العدد (٦٢)، السنة (١٦)، نوفمبر ـ ديسمبر ـ يناير ١٩٩٢م، ص١١٣ ـ ١٢٣. راشد الغنوشى، "مستقبل التيار الإسلامى"، مجلة الإنسان، العدد (٢)، السنة (١)، محرم ١٤١٠هـ/آوت ـ آب ١٩٩٠م، ص١٦ ـ ٢١.

٢٠- انظر : Patrick Dunleavy & Brendan QLeavy, Theories of the state: the Politics of Liberal Democracy, (London: Macmillan Education Ltd., 1987), p. 13.

- وانظر أيضاً قاموس: G. & C. Merriam Co. (pub.), Webster,s Seventh New Collegiate Dictionary, (U.S.A. : Springfield, Massachusetts, 1969). p. 547. 653.

وانظر ايضاً: منير البعلبكى، قاموس المورد، ط٤، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧١)، ص٥٨٨، ٧٠٠.

وانظر وقارن: د. أحمد ثابت، مرجع سابق، ص١٦.

٢١- السيد ياسين، "التعددية والمسألة فى الوطن العربى"، ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص٣٧، ٤١. حيث أشار إلى كتب فيرنيفال التالية:

Furnivall, S.S. Netherlands India: a study of Plural Economy, Cambridge, 1944. Coloniallpolicy and practice, cambridge, 1984.

وانظر أيضاً : J. Rey, the plural society in sociological Theory, Britsih Journal of sociology, 10, No 2, June, 1959, pp. 114 - 124. M. R. Haug, Social and culture pluralism as a concept in

social system analysis, American Journal of sociology, 73, no. 3, November 1967, pp. 294 - 304.

٢٢- السيد ياسين، مرجع سابق، ص٤١.

٢٣- المرجع السابق، ص٤٥، ٤٦.

٢٤- المرجع السابق، ص٤٦، ٤٨.

٢٥- المرجع السابق، ص٤٧.

٢٦- د. على الدين هلال، "التعددية المجتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية"، ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص٢٧.

٢٧- المرجع السابق، ص٣٢.

٢٨- انظر: المرجع السابق، ص٢٧، ٢٨، ٢٩.

٢٩- انظر: مقدمة العدد الخامس من مجلة الوحدة عن الطائفية: المشكلة والآفاق، السنة (٢)، العدد (٢٠)، مايو (آيار) ١٩٨٦، ص٣ - ٦.

٣٠- انظر مزيداً من التفصيل فى: د. نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، رسالة دكتوراة منشورة، (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ط١، ١٩٨٥).

٣١- انظر وقارن: السيد ياسين، "التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى"، ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص٣٨.

٣٢- من أمثلة هذه التعريفات تعريف "روجيه لابوانت" بأن "التعددية بوجه عام - توجد حينما يوجد تنوع من نوع ما يتشبث به فرد أو جماعة. أيضاً تعريف د. محمد سليم العوا بأن "التعددية تعنى فى جوهرها التسليم بالاختلاف". انظر التعريف الأول فى المرجع السابق، ص٣٨ والتعريف الثانى فى: د. محمد سليم العوا، "التعددية السياسية من منظور إسلامى"، مجلة الإنسان، العدد (٢)، السنة (١)، محرم (١٤١٠هـ) - أإسطس (١٩٩٠م)، ص٢٢.

٣٣- انظر: السيد ياسين، مرجع سابق، ص٣٩.

٣٤- انظر: المرجع السابق، ص٤٠، ٤١.

٣٥- انظر وقارن: د. أنطوان نصرى مسرة، " التعددية السياسية والتعددية الاجتماعية: إطار نظرى وتطبيق على الواقع العربى"، ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٧٤.

٣٦- انظر: المرجع السابق، ص٧٤ ، وانظر فى التعددية المجتمعية: د. على الدين هلال، " التعددية المجتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية"، ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص ص٢٥-٣٥.

٣٧- انظر: د. أنطوان نصرى مسرة، " التعددية السياسية الاجتماعية ....."، ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٧٦.

٣٨- Hourani, Minorities in the arab World. (New York: Oxford University Press . 1847. Michael Albert

Hudson Arab Politics: The search for legitimacy, (New Haven: Yale University Press, 1977). PP. 67-77. lliya Hariek, The Ethnic Revolution and political integration in the Middle east, International Journal of the Middle east studies, Vol-3, No. 3, July 1972. pp. 305-308.

وانظر أيضاً: د. سعد الدين إبراهيم، نحو دراسة سسيولوجية للوحدة: الأقليات فى العالم العربى، قضايا عربية، الأعداد من ١-٦، السنة (٣)، فبراير - يوليو١٩٧٦. د. سعد الدين إبراهيم، الأقليات والطوائف فى الوطن العربى: همومها الذاتية ومواقفها من العروبة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية). نقلاً عن: د. نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى، رسالة دكتوراه منشورة، (جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية ١٩٨٨).

٣٩- انظر مزيداً من التفصيل فى: J.Y. Calveg. Le Pluralism d`un point de vue politique.: L.eral, pluralisme. (Mantreal: FLDES, 1974). pp. 159-172. Stanislas Ehrlich. Pluralism on and off Course. (Oxford : pergamon press, 1982). 254 p.

وانظر أيضاً مزيداً من التفصيل حول تطور الديمقراطية الليبرالية الغربية فى: د. حورية توفيق مجاهد. الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)، ص٣٥٤ ومابعدها.

٤٠- انظر: Michel Mialle, L'Etat Juridique, والكتاب مترجم إلى العربية تحت عنوان: دولة القانون، (الجزائر: المنشورات الجامعية، ١٩٨٢) ص٢٢٢ - ٢٣٧.

٤١- انظر مزيداً من التفصيل فى:

Partick Dunleawy & Brendan O' Leavy, Op. Cit, pp, 13 - 14. انظر أيضاً: R. Dahl, Dillemmas of pluralist Democracy versus control (New Haven: Pale University Press, 1982).

٤٢- "كلمة ديمقراطية من أصل لاتينى يتكون من شقين هما: (demo - cratia) ومعناها "حكم الشعب" انظر مزيداً من التفصيل فى: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ٣٥.

٤٣- انظر: د. أحمد صدقي الدجاني، "التعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ١٣٨، ١٣٩.

٤٤- يكتسب مفهوم "المجتمع المدني" أهمية خاصة في ضوء إسهامات أنطونيو غرامشي في دراسة المجتمع الأوربي المعاصر... وللتعريف بمفهوم المجتمع المدني عند ماركس وغرامشي، انظر: Norberto Bobbio, (Gramsci and the concept of Civil Society). in : Chantal Mouffe. ed., Gramsci and Marxist Theory (London : Routledge and Kegan paul, 1979), pp. 21 - 47.

٤٥- انظر: د. خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص١٧٣.

٤٦- انظر المرجع السابق، ص٣٣٦.

٤٧- انظر: د. أحمد ثابت، التعددية السياسية : دراسة، مرجع سابق، ص٢١، وانظر أيضاً: د. عبد القادر الزغل، "الإسلام والانكشارية والدستور"، المستقبل العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، السنة (٢٩)، العدد (٩١)، أيلول/سبتمبر ١٩٨٦، ص٧ - ٨.

٤٨- انظر: Mustapha Kamel AL-Sayyied, (Civil Society Concept and the Arab World, Conference on: Political Liberalization and Democratization in the Arab World, Op. Cit., pp. 1-23.

٤٩- انظر: Augustus Richard Norton, Op. Cit., p. 2.

٥٠- Robert Alan Dahl. Pluralist Democracy in the united States: conflict and consent. Rand Mc Nally political Science Series, (Chicago, 111: Rand Mc Nally, 1967).

٥١- حول الخلفية الأساسية لظاهرة "البلقنة" انظر: David Thamson, Europe Since Napoleon. 2nd. ed. (London : Longman, 1983), pp. 119-123, 314-318.

٥٢- أصل الكلمة من أم م - والأم من الإنسان بإزاء الأب... وكل شئ يضم إليه ما سواه مما يليه يسمى أما، وكل مدينة هي أم ما حولها من القرى، وسميت مكة في القرآن أم القرى من هذا، ويقال لكل ما كان أصلاً لوجود شئ أو ترتيبه أو إصلاحه: أم... والأمة: كل جماعة يجمعهم أمر ما، وجمعها أمم، والأمة الدين، والأمة الحين". انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٢٦.

٥٣- راجع: د. عبد العزيز كامل، الإسلام والعروبة في عالم متغير، كتاب العربي: الكتاب الثاني والعشرين، ١٥ يناير ١٩٨٩. وتحت عنوان: "تزاوج العروبة والإسلام - الصيغة الحضارية لتجاوز التخلف"، كتب د. محمد الرميحي في مقدمة الكتاب المذكور (ص٦): "لقد سكن الغبار حول هذه القضية المفتعلة، فقد اكتشف الجميع أن الحرب الموجهة إلى العروبة هي نفس الحرب المواجهة إلى الإسلام".

٥٤- راجع عرضاً وافياً للتصورات المختلفة لمفهوم "الأمة" فى: د. ناصف نصار، تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمى، ط١، ١٩٨٦). انظر أيضاً: د. منى أبو الفضل، نحو تأصيل منهاجى لمفهوم الأمة فى الإسلام، (د.ن)، ١٩٨٢.

٥٥- من الناحية اللغوية يطلق على "مكان الاجتماع" وهو يطلق مجازاً على "جماعة من الناس خاضعين لقوانين ونظم عامة". و"المجتمع (Society) هو كيان جماعى من البشر، بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستقرة نسبياً، وتسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه وتجدره فى الزمان والمكان". انظر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٣٧، وانظر التعريف اللغوى فى قاموس المنجد، ط٢٧، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٤، ص٢٣٠).

٥٦- انظر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٤٦.

٥٧- المرجع السابق، ص٤٨.

٥٨- كلمة "دولة" فى اللغة العربية مشتقة من الفعل دال ـ يدول، وفى قاموس محيط المحيط "الزمان "دولٌ" انقلب من حال إلى حال. "الدولة" انقلاب الزمان والعقبة فى المال. و"الدولة" بضم الدال، يقال صار الفئ (أى: الغنيمة) دولة بينهم، أى يتداولونه فيكون مرة لهذا ومرة لذاك... وتطلق "الدولة" عند أرباب السياسة على الملك ووزرائه" "أما الدولة بمعنى (State) فهى كيان سياسى ـ قانونى، ذو سلطة سيادية معترف بها فى رقعة جغرافية محددة على مجموعة بشرية معينة. وهذا ليس التعريف الوحيد، بل إن هناك ما "يقرب من مائة وخمسين تعريفاً" للدولة". انظر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٤١، وانظر: التعريف اللغوى فى: بطرس البستانى، محيط المحيط، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣، ص٢٩٩ ـ ٣٠٠).

٥٩- انظر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى ، مرجع سابق، ص٦٥.

٦٠- انظر: د. وجيه كوثرانى (مناقشة)، ندوة الوحدة العربية تجاربها وتوقعاتها، مرجع سابق، ص١٢٢.

٦١- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦٢- حول ضعف مؤسسات المجتمع المدنى فى البلدان العربية وطغيان الدولة عليها، انظر:

Elia T. Zureik, (Theoritical considerations for a sociological study of the Arab state), Arab studies Quarterly, vol. 3, No. 3, (summer 1981), p. 225.

راجع أيضاً: سعيد بن سعيد العلوى (وآخرون)، المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

٦٣- د. خلدون النقيب، الدولة التسلطية فى المشرق العربى، مرجع سابق، ص١٧٦.

٦٤- المرجع السابق، ص٣٤١.

٦٥- المرجع السابق، ص٣٤٢.

٦٦- راجع: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص١٨٩ ـ ١٩٢.

٦٧- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦٨- د. بهجت قرنى، "وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية"، المستقبل العربى، السنة (١٠)، العدد (١٠٥)، (تشرين الثانى/نوفمبر١٩٨٧)، ص٣٤ وما بعدها.

٦٩- د. سعدج الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٥٠.

٧٠- المرجع السابق، ص٥١.

٧١- المرجع السابق، ص٥١ ـ ٥٢.

٧٢- المرجع السابق، ص٥٢ ـ ٥٣.

٧٣- المرجع السابق،ص٥٣.

٧٤- انظر: د. وجيه كوثرانى (تعقيب)فى: ندوة الوحدة العربية تجاربها وتوقعاتها، مرجع سابق، ص٦٤، ٦٥.

٧٥- راجع: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص١٩٢ ـ ١٩٧، والحديث عن وجود أزمة تعيشها الدولة القطرية تكرر فى العديد من الأبحاث والدراسات. انظر على سبيل المثال:/ لطفى الخولى (محرر)، المأزق العربى، (القاهرة: مركز المهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٦).

٧٦- انظر على سبيل المثال لا الحصر أبحاث ندوة السياسة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص١ ـ ١٨٣، وبصفة خاصة أبحاث: د. محمدحلمى مراد، "تجربة التعددية الحزبية فى مصر"، ص١ ـ ٢٥، د. محمد عمر بشير، "التعددية السياسية وإشكالية النظام السياسى فى السودان، ص٢٧ ـ ٦٠، محمد المنجى الحبيب "التجربة التونسية للتعددية السياسية"، ص١٢٩ ـ ١٣٣. د. محمد عابد الجابرى، "التعددية السياسية فى المغرب: أصولها وآفاق مستقبلها". وانظر أيضاً أبحاث ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق،

ص١١ ــ ٤٦٩. وبصفة خاصة أبحاث، د. أنطون نمصرى مسرة، "المسألة اللبنانية ــ دراسة حالة اجتماعية البلقنة"، ص٩٥ ـ ١٥٦. د. جمال الشاعر، "حول مفهوم التعددية الفلسطينية"، ص٢١٣ ــ ٢٣٠. د. عبد الخالق عبد اللّه، "أشكال المعارضة فى دول الخليج"، ص٢٣١ ـ ٢٥٢.

٧٧- انظر وقارن: أ. فاروق أبو عيسى، "التعددية فى النظام السياسى العربى". ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص١٢٠.

٧٨- المرجع السابق، ص١٢١.

٧٩- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٨٠- المرجع السابق، ص١٢٢.

٨١- انظر: د. محمد حلمى مراد، "تجربة التعددية الحزبية فى مصر"، ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٣.

٨٢- انظر أمثلة على هذه القيود فى المرجع السابق، ص٧ ـ ١٤.

٨٣- انظر: السيد ياسين، "التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى"، ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص٤٧، ٤٨.

٨٤- انظر: د. محمد عمر بشير، "التعددية السياسية وإشكالية النظام السياسى فى السودان، ندوة "التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص٣٨. وفى حوار مع الفريق عمر البشير أوضح أن "تعدد الديانات والأجناس واللغات فى السودان تعطيه وضعاً خاصاً، فقد قامت الأحزاب فى السودان على شكل طائفى، لأن شيخ الطريقة حول موقعه إلى حزب سياسى، وخلطوا بين المنصب السياسى والموقف الطائفى، انظر الحوار فى: عباس الطرابيلى، "لماذا تتفق مع البشير ولماذا تختلف"، جريدة الوفد، ١٩٩٣/٧/١.

٨٥- انظر: د. أحمد الربعى، "خمس ملاحظات سريعة حول الانتقال من الصيغ التقليدية إلى الصيغ الحديثة فى دول الخليج النفطية". ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق/ ص٣ـ٧.

٨٦- انظر: رؤية اتحاد المحامين العرب بهذا الخصوص فى: فاروق عيسى، "التعددية فى النظام السياسى العربى، ندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص١١٩.

٨٧- انظر وقارن: المرجع السابق، نفس الصفحة.

٨٨- انظر: Redha Malek, Tradition et revolution : L'enjeu de la modernite en Algerie et dans L'Islam, (paris: Sindbad, 1993).

٨٩- انظر: بهجت قرنى، مرجع سابق، ص٣١ ـ ٥١.

٩٠- انظر: كتاب الدبلوماسى الألمانى "مراد هوفمان" "الإسلام كبديل"

Murad Wilfried Hofmann, Der Islam Als Alternmative, (Munchen: Eugen Dlederichs Vcerlag, 1992).

٩١- اشتهر من المذاهب الفقهية السنية أربعة، وهى: المذهب الحنفى، والمذهب المالكى، والمذهب الشافعى، والمذهب الحنبلى. واشتهر من فقه الشيعة المذهب الجعفرى.

٩٢- د. محمد سليم العوا، "التعددية السياسية من منظور إسلامى"، مرجع سابق، ص٢٢.

٩٣- د. أحمد كمال أبو المجد، "حرية الفكر في الإسلام"، مجلة منبر الإسلام، العدد (١٢)، السنة (١٩)، ذو الحجة ١٣٨١هـ = مايو ١٩٦٢م، ص٨٢.

٩٤- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٩٥- المرجع السابق، ص٨٣ وانظر أيضاً: د. عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٦٦م)، ص٢٩١ - ٣١٧.

٩٦- انظر: Robert A. Dahl, (Governments and political opposition, in Fred I. Greenstein ed) Macropolitical theory. (California: University of California, 1975), P. 120.

٩٧- انظر على سبيل المثال لا الحصر: صفى الرحمن المباركفورى، الأحزاب السياسية في الإسلام، ط١، (الهند: الجامعة السلفية، رابطة الجامعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٧م). وانظر: وجهة نظر في هذا الموضوع في د. مصطفى كمال وصفى، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٧٧م)، ص١١٨، ١١٩.

٩٨- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص١٣٢.

٩٩- راجع ما سبق وذكرناه في تعريف التعددية من التفرقة بين التعددية السياسية في المجتمعات الديمقراطية وبين المجتمعات التعددية. انظر: ص (٨) من هذا البحث.

١٠٠- د. أنطوان نصرى مسرة، "التعددية السياسية والتعددية الاجتماعية" "ندوة التعددية السياسية في الوطن العربى"، مرجع سابق، ص٧٤.

١٠١- انظر: محمد سليم العوا، "التعددية السياسية من منظور إسلامى"، مرجع سابق، ص٢٥.

١٠٢- انظر: محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، (القاهرة: مكتبة الآداب "د. ت"). فان فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، (الكويت: دار المطبوعات، ١٩٥٨م).

١٠٣- راجع: د. طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف في الإسلام، كتاب الأمة، عدد جمادى الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٠٤- انظر وقارن: د. أحمد عبد الرحمن، ندوة الإسلام والتعددية (حزب العمل)، مرجع سابق، ص١٦١.

١٠٥- انظر: رمضان الشامي، حول حق إبداء الرأى، مجلة الإنسان، العدد (٨) السنة (٢)، صفر ١٤١٣هـ = أغسطس - آب ١٩٩٢م، ص٧٢.

١٠٦- انظر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة في الوطن العربى، مرجع سابق، ص٩٠، ٩١. وانظر أيضاً: د. حامد ربيع، سلوك الممالك في تدبير الممالك، (القاهرة: دار الشعب، ط١، ١٩٨٠م)، ص٤٦- ٥١.

١٠٧- انظر: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى والاستشارة، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢م)، ص٤١.

١٠٨- انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٣م)، ص٤٦، ٧٧، ٧٨.

١٠٩- لمزيد من التفاصيل راجع: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، (الكويت:سلسلة عالم المعرفة، مايو (آيار) ١٩٨٥م). وانظر أيضاً: عبد اللّه بن على المحمود، حقوق الإنسان بين الإسلام والمذاهب المعاصرة، (القاهرة - بيروت - دار الشروق، ١٩٧٦م).

١١٠- يرى أغلبية الباحثين المعاصرين أن الشورى واجبة. انظر على سبيل المثال: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٥١م)، ص١٥٠. د. محمد بابلى، الشورى في الإسلام، (بيروت: دار الإرشاد،١٩٦٨م) ص٩ -١١. وانظر أيضاً: رأى الإمام محمد عبده بوجوب الشورى في: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: دارالمنار، ط٢، ١٣٦٧هـ)، جـ٤، ص٤٥.

١١١- انظر: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص١٠٧ - ١٠٩، ١١٣ - ١١٩، ص٩٦. د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩م)، ص٣٣٧.

١١٢- انظر: البخارى (محمد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح، (القاهرة: دار الشعب، "د. ت")، جـ٩، ص٣٨.

١١٣- انظر: أمثلة على استشارات الرسول في: ابن كثير، البداية والنهاية، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٨م)، جـ٣، ص٢٦٢. د. عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، (القاهرة: "د. ن"، "د. ت")، ص٢٠٢ - ٢٠٧.

١١٤- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، جـ٤، ص٤٥.

١١٥- أبو الأعلى المودودى، الخلافة والملك، ترجمة: أحمد إدريس، (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨م)، ص٢٢، ٤٢.

١١٦- "المعروف: اسم جامع لكل ما عرف من طاعة اللّه والتقرب إليه... والمنكر: ضد المعروف، وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر". انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (بيروت: دار المعرفة "د. ت")، فصل (عرف)، فصل (نكر). وانظر أيضاً: الشوكاني (محمد بن على بن محمد)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ)، ص٧٤.

١١٧- إشارة إلى الحديث الذى رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى قال: سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يقول: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان". انظر: الحديث ورواية أخرى له في: النووى (يحيى بن شرف)، رياض الصالحين، تحقيق: عبد اللّه أبو زينه، (المدينة المنورة "د. ت")، ص٨٩ - ٩٠.

١١٨- انظر: في الرأى العام ومفهوم الرقابة، د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، مرجع سابق، ص٨٤.

١١٩- انظر النص في: ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، "د. ت"، جـ٢، ص٦٤ - ٦٥، كذلك جاء ذكر هذه الصحيفة وبعض فقراتها في العديد من المصادر منها: ابن سعد، الطبقات الكبرى، (القاهرة: دار التحرير، "د. ت")، جـ٤، ص٦٨. محمد حميد الحيدر آبادى (جمع)، مجموعة الوثائق الإسلامية في العهد النبوى والخلافة الراشدة، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة، ١٩٥٨م)، ص٤١.

١٢٠- انظر: كمال السعيد حبيب، قراءة جديدة في وثيقة المدينة، مجلة منبر الشرق، العدد (١)، السنة (١)، رمضان ١٤١٢هـ = مارس - آزار ١٩٩٢م، ص١١٧.

١٢١- انظر: بيان توزيع الوجود اليهودى في: د. صابر طعيمة، التاريخ اليهودى العام، ط٢ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٣م)، جـ٢، ص١٤.

١٢٢- انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق، جـ٢، ص٦٤.

١٢٣- انظر: كمال السعيد حبيب، مرجع سابق، ص١٢١.

١٢٤- انظر: المرجع السابق، ص١٢٢ وما بعدها.

١٢٥- انظر: د. أحمد صدقى الدجانى، "التعددية السياسية في التراث العربى الإسلامى"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربى، مرجع سابق، ص١٤٧.

١٣٦- انظر: المرجع السابق، ص١٤٨.

١٢٧- انظر وقارن: المرجع السابق، ص١٥٩.

١٢٨- انظر: ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م، جـ٤، ص٤٢٧١).

١٢٩- استفدنا بصفة أساسية - في آراء المفكرين الذين ذكرناهم حول مفهوم "الأمة" وظاهرة التعددية، من الكتاب القيم للدكتور ناصف نصار، بعنوان: "تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربى الحديث والمعاصر"، مرجع سابق، وتُشير تباعاً إلى المواضع التى استفدنا منها في هذا الكتاب.

١٣٠- راجع: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٢٧.

١٣١- لمزيد من التفاصيل عن حياة خير الدين التونسى السياسية والفكرية راجع: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (القاهرة: دار الكتاب العربى، "د. ت")، ص١٤٦-١٨٣. محمد بيرم التونسى، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، (مصر: المطبعة الإعلامية، ١٣٢هـ). جـ٢، ص٤٩-٩٤.

١٣٢- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٣٠.

١٣٣- انظر: المرجع السابق، ص٣١.

١٣٤- د. فهمى جدعان، أُسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربى الحديث، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م)، ص١٢٣.

١٣٥- صدر هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٨٦٧م، ثم قامت "دار الطليعة" بإعادة طبع مقدمته عام ١٩٧٨م، وذلك ببيروت، وقام معن زيادة بعمل تحقيق ودراسة لهذه الطبعة.

١٣٦- انظر: د. ناصف نصار، المرجع السابق، ص٣١.

١٣٧- المرجع السابق، ص٣٢.

١٣٨- المرجع السابق، ص٣٢، ٣٣.

١٣٩- المرجع السابق، ص٣٤.

١٤٠- انظر: المرجع السابق، ص٣٥، وانظر: خير الدين التونسى، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨م)، ص١٥١ - ١٥٢.

١٤١- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٤٠.

١٤٢- انظر: جمال الدين الأفغانى، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م)، جـ٢ (الكتابات السياسية)، ص٣٤.

١٤٣- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٥٤.

١٤٤- انظر: الأفغانى، الأعمال الكاملة، (الكتابات السياسية)، مرجع سابق، ص٤٠.

١٤٥- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٤٦.

١٤٦- انظر: المرجع السابق، ص٤٦.

١٤٧- انظر: المرجع السابق، ص٤٧.

١٤٨- انظر: الأفغاني، (الكتابات السياسية)، مرجع سابق، ص٣٥.

١٤٩- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٥٤.

١٥٠- انظر: الأفغاني، (الكتابات السياسية)، مرجع سابق، ص٣٩.

١٥١- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٥٦، ٥٧.

١٥٢- لمزيد من التفصيل عن حياة الكواكبي وأفكاره، انظر: سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م)، محمد كرد علي، المعاصرون (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠م)، ص٢٨١ ومابعدها.

١٥٣- د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٦٠.

١٥٤- عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥م)، ص٢١٨.

١٥٥- د. ناصف نصار، مرجع سابق، ٧٣.

١٥٦- عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ٣٦٥.

١٥٧- انظر وقارن: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٧٥، ٧٦.

١٥٨- انظر: رشيد رضا، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، (دمشق: المكتب الإسلامي، "د. ت").

١٥٩- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص٨٣.

١٦٠- انظر: رشيد رضا، الوحدة الإسلامية...، مرجع سابق، ص٨.

١٦١- انظر: رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، (مصر: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ)، ص٥٢.

١٦٢- انظر: رشيد رضا، مختارات سياسية، جمع وتقديم: د. وجيه كوثراني، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م.

١٦٣- تنظر: إسحق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ط٢، (بيروت: دار بيروت، ط٢، ١٩٥٥م).

١٦٤- "صدرت هذه المقالات في صحيفة "الإخوان المسلمون"، الأولان في عام ١٩٣٤م، والثالث في عام ١٩٣٩م". انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص١٢٥.

١٦٥- انظر: المرجع السابق، ص١٢٥.

١٦٦- انظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (القاهرة: دار شهاب، "د. ت")، ص١٩.

١٦٧- انظر: المرجع السابق، ص٥٠.

١٦٨- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص١٣٨.

١٦٩- انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص٢٠٢.

١٧٠- انظر: المرجع السابق، ص٢٠٢ - ٢٠٣.

١٧١- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص١٣٩، ١٤٠.

١٧٢- انظر: المرجع السابق، نفس الصفحات.

١٧٣- انظر: عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص١٦٥.

١٧٤- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص١٤٥.

١٧٥- انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، (بيروت: دار الشروق، "د. ت")، ص٥-٦.

١٧٦- انظر: المرجع السابق، ص٥٢.

١٧٧- انظر: د. ناصف نصار، مرجع سابق، ص١٥٣.

١٧٨- انظر: المرجع السابق، ص١٥٩.

١٧٩- كمثال على هذا الاتجاه انظر: صفى الرحمن المباركفورى، الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص٩٣ وما بعدها.

١٨٠- انظر: ابن عيسى الدمنى، "بحثاً عن المجتمع المدنى المنشود"، مجلة مستقبل العالم الإسلامى، السنة (١)، العدد (٤)، خريف ١٩٩١م، ص٢٢٨، ٢٢٩.

١٨١- المرجع السابق، ص٢٣٠ - ٢٣٣.

١٨٢- انظر: إبراهيم غرايبة، في النقد الذاتى: مراجعة ونقد لبعض ممارسات الخطاب الإسلامى، مجلة الإنسان، العدد (٨)، السنة (٢)، (صفر ١٤١٣هـ = أغسطس - آب ١٩٩٢م)، ص٧٤، ٧٥.

١٨٣- فهمى هويدى، "ندوة المستقبل العربى: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، مجلة المستقبل العربى، السنة (١٦)، العدد (١٧٠)، نيسان (أبريل) ١٩٩٣م، ص١٠٩.

١٨٤- راشد الغنوشى، "الديمقراطية والوضع التونسى أو الجبهة الديمقراطية للإنقاذ"، مجلة الإنسان، العدد (٨)، السنة (٢)، (صفر ١٤١٣هـ = أغسطس - آب ١٩٩٢م)، ص٦١.

١٨٥- انظر على سبيل المثال لا الحصر: أمين المهدى، الجزائر بين العسكريين والأصوليين: دراسة في أزمة الهوية والديمقراطية، ورقة للحوار، (القاهرة: الدار العربية، ١٩٩٢م). جمال الدين حسين، الجزائر فوق بركان: انقلاب ضد الإسلاميين وسطو على إرادة الشعب، (القاهرة: "د. ت"، ١٩٩٢م). خليفة أدهم، "خريطة حركات الإسلام السياسى في الجزائر"، السياسة الدولية، العدد (١٠٧)، (كانون الثانى / يناير ١٩٩٢م)، ص٢١٨ - ٢٢٢. أسامة خالد، الجزائر إلى أين؟ مقدمات ونتائج انقلاب يناير ١٩٩٢م،

(القاهرة: مركز القادة للكتاب والنشر، ١٩٩٢م). د. سيف الدين عبد الفتاح (ورقة نقاش)، "ندوة المستقبل العربي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية رؤية من خلال الحدث الجزائري"، المستقبل العربي، السنة (١٦)، العدد (١٠٧)، نيسان / أبريل ١٩٩٣م، ص٧٦ - ١٠١. وانظر أيضاً:

Robert Motimer. "Islam and Multiparty Politics in Algeria".

Middle east Journal, Vol. 45. No. 4 (Autumn 1991), PP. 575-593.

١٨٦- انظر في تجربة التيارات الإسلامية مع الديمقراطية في الدول المذكورة على سبيل المثال لا الحصر: محسن راضي (معد)، الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٠م). هالة مصطفى، "موقف القوى الإسلامية من التجربة الديمقراطية في مصر"، ندوة التطور الديمقراطي في الوطن العربي، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٩/٩ - ١/- ١٠/١٩٩٠م). نيفين عبد المنعم مسعد، "جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن"، المستقبل العربي السنة (١٣)، العدد (١٤٥)، (آزار - مارس ١٩٩١م). محمد بن نصر، "حركة النهضة والحكم التونسي من التطبيع إلى القطيعة: قرارات سياسية"، مركز دراسات الإسلام والعالم، السنة (١)، العدد (٣،٢)، (ربيع، صيف ١٩٩١م). حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور - الكسب - المنهج، (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، دار هايل، ١٩٨٩م). د. سيد دسوقي، مقدمات جديدة في مشاريع البحث الحضاري، (القاهرة: مطابع روز اليوسف، ١٩٩٢م).

١٨٧- انظر: أبحاث "ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، القاهرة، ١٥ - ١٧ شعبان ١٤١٢هـ = ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م.

١٨٨- انظر: صفى الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص٩٣.

١٨٩- انظر على سبيل المثال: د. محمد سليم العوا، "التعددية السياسية من منظور إسلامي"، مرجع سابق، ص٢٢ - ٢٦.

١٩٠- فهمي هويدى، ندوة التيارات الإسلامية والديمقراطية، مرجع سابق، ص١١٣.

١٩١- انظر: فرانسوا بروجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: د. لورين ذكرى، (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢م)، ص١٤٣.

١٩٢- المرجع السابق، ص١٤٣.

١٩٣- المرجع السابق، ص١٤٢.

١٩٤- انظر وقارن: منير شفيق، حول التعددية والانتخاب واختيار الحاكم"، مجلة الإنسان، العدد (٨) السنة (٢)، صفر ١٤١٣هـ = أغسطس/آب ١٩٩٢م، ص٥١، ٥٢.

١٩٥- انظر وقارن: د. غسان سلامة، "التعددية السياسية في المشرق من الصيغ التقليدية إلى الصيغ في الحديثة"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص١٠٦.

١٩٦- انظر وقارن: فاروق أبو عيسى، "التعددية في النظام السياسي العربي"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص١١٩ - ١٢٧.

١٩٧- انظر: Edward Mortimer, "Christianity and Islam". International Affairs, Vol. (67). Number (1) January 1991, P. 7.

١٩٨- د. انطوان نصرى مسره، "التعددية السياسية والتعددية الاجتماعية، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٨٠.

١٩٩- المرجع السابق، ص٧٧، وانظر أيضاً: د. أنطوان نصرى مسره، "في مستقبل الوحدة العربية، الاعتراف بالولاءات التحتية ومشروعيتها: عامل توحيد أم عامل انقسام؟" المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (١)، (١٩٨٦م)، ص٣٧ - ٥٤.

٢٠٠- انظر وقارن: د. أنطوان نصرى مسره، "التعددية السياسية والتعددية الاجتماعية"، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٧٧، ٧٨.

٢٠١- انظر وقارن: المرجع السابق، ص٧٩.

٢٠٢- انظر: السيد ياسين، مرجع سابق، ص٥٠، وانظر أيضاً: برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩م).

٢٠٣- انظر: د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٣٨٨.

٢٠٤- انظر وقارن رأى: د. أسعد عبد الرحمن، عبد الإله بلقزير فى فهد الفانك (محرر)، الدولة القطرية وإمكانيات قيام دولة الوحدة العربية، مرجع سابق، ص٨٥، ١٠٨.

٢٠٥- لا تنطبق هذه الملاحظات على حالة دولة الكويت.

٢٠٦- انظر: د. أحمد الموصلى، الأصولية الإسلامية والنظام العالمى، ط١ (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٢م)، ص٨٢.

٢٠٧- انظر وقارن: المرجع السابق، ص٩٩.