



اقليم كوردستان - العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة السليمانية
كلية العلوم السياسية

دور القيم في تكوين السلوك السياسي

دراسة تحليلية في ماهية العلاقة الانعكاسية بين الدين والسياسة

أطروحة

مقدمة إلى مجلس كلية العلوم السياسية - جامعة السليمانية

وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية

من قبل

مهدي ابو بكر حمه علي

بإشراف

الأستاذ المساعد د. سردار قادر محي الدين

نيسان ٢٠٢١ الميلادي

شعبان ١٤٤٢ الهجري

نهورۆز ٢٧٢١ الكردي



هه‌ریمی کوردستان - عێراق
وه‌زاره‌تی خوێندنی با‌لاو توێژینه‌وه‌ی زانستی
زانکۆی سلێمانی
کۆلیژی زانسته‌ رامیاریه‌کان

رۆلی به‌هاکان له پیکه‌ینانی ره‌فتاری سیاسی

توێژینه‌وه‌یه‌کی شیکاری له باره‌ی په‌یوه‌ندی ره‌نگدانه‌وه‌ی نیوان ئایین و سیاسه‌ت

تێز

پێشکەش به‌ ئه‌نجومه‌نی کۆلیژی زانسته‌ رامیاریه‌کانی زانکۆی سلێمانی کراوه
به‌شیکه‌ له پێداویستیه‌کانی به‌ ده‌سته‌ینانی په‌ی دکتورای فه‌لسه‌فه‌ له زانسته‌ رامیاریه‌کان

له لایه‌ن

مه‌هدی ئه‌بوبه‌کر حه‌مه‌ عه‌لی

به‌سه‌رپه‌رشته‌

پرو‌فیسۆری یاریده‌ده‌ر د. سه‌ردار قادر محی‌دین

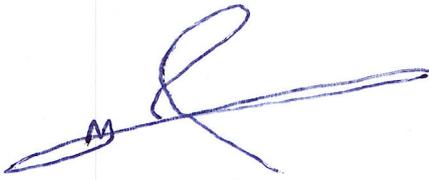
نیسان ۲۰۲۱ زاینی

شعبان ۱۴۴۲ کۆچی

نه‌ورۆز ۲۷۲۱ کوردی

توصية المشرف

أشهد بأن إعداد هذه الأطروحة الموسومة بـ(دور القيم في تكوين السلوك السياسي.. دراسة تحليلية في ماهية العلاقة الإنعكاسية بين الدين والسياسة) لطالب الدكتوراه (مهدي ابو بكر حمه علي) قد تمت تحت إشرافي في كلية العلوم السياسية-جامعة السليمانية، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة (دكتوراه - فلسفة) في العلوم السياسية.



التوقيع:

أ.م.د. سردار قادر محي الدين

اللقب العلمي: أستاذ مساعد

/ /

توصية المقوم اللغوي

الى لجنة الدراسات العليا في كلية العلوم السياسية بجامعة السليمانية ..

إني الأستاذ المساعد (بيستون علي كريم) حامل شهادة الماجستير في اللغة العربية، قمت بالمراجعة اللغوية للأطروحة الموسومة " دور القيم في تكوين السلوك السياسي: دراسة تحليلية في ماهية العلاقة الإنعكاسية بين الدين والسياسة " لطالب الدكتوراه (مهدي أبو بكر حمه علي) وقد أجريت جميع التصويبات اللغوية عليها ولأجل ذلك وقعت أدناه.

 التوقيع

الإسم: بيستون علي كريم

التاريخ: ٢٤/١٢/٢٠٢٠

توصية رئيس لجنة الدراسات العليا

بناءً على التوصيات المتوافرة بشأن أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ(دور القيم في تكوين السلوك السياسي.. دراسة تحليلية في ماهية العلاقة الإنعكاسية بين الدين والسياسة) لطالب الدكتوراه (مهدي ابوبكر حمه علي)، أشرح الأطروحة للمناقشة.

التوقيع:

الأستاذ المساعد الدكتور:  احمد عبد الرهمني

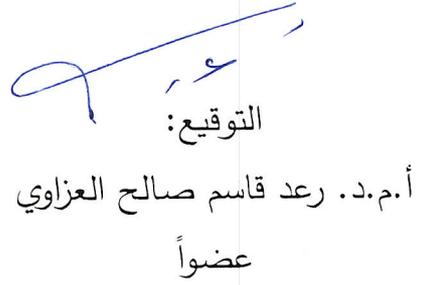
/ /

قرار لجنة المناقشة

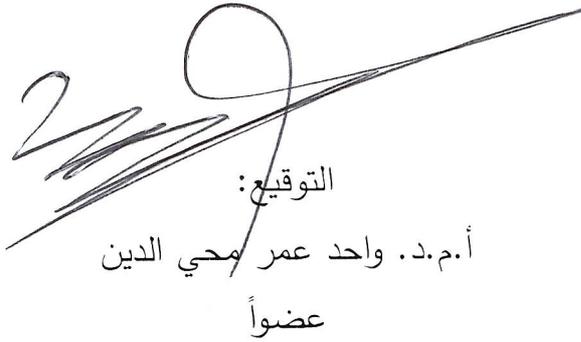
نحن أعضاء لجنة المناقشة، نشهد اننا قد أطلعنا على هذه الأطروحة الموسومة بـ(دور القيم في تكوين السلوك السياسي.. دراسة تحليلية في ماهية العلاقة الإنعكاسية بين الدين والسياسة)، وقد ناقشنا طالب الدكتوراه (مهدي ابو بكر حمه علي) في محتوياتها وفيما له علاقة بها، وكما استمعنا لدفاعه، ونرى أنها جديرة لنيل شهادة (دكتوراه - فلسفة) في العلوم السياسية بتقدير () .


التوقيع:
أ.م.د. صباح صبحي حيدر

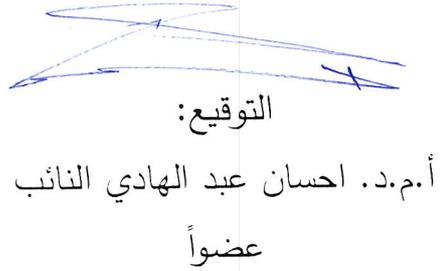
عضواً


التوقيع:
أ.م.د. رعد قاسم صالح العزاوي

عضواً


التوقيع:
أ.م.د. واحد عمر محي الدين

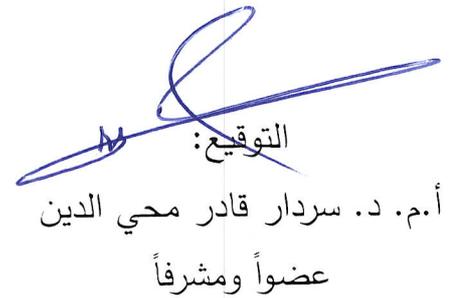
عضواً


التوقيع:
أ.م.د. احسان عبد الهادي النائب

عضواً


التوقيع:
أ.د. شيرزاد احمد النجار

رئيس اللجنة


التوقيع:
أ.م.د. سردار قادر محي الدين

عضواً ومشرفاً

مصادقة مجلس الكلية

تمت مصادقة مجلس كلية العلوم السياسية بجامعة السليمانية في جلسته المرقمة ()
المنعقدة في / / ٢٠٢١، على قرار لجنة مناقشة أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ(دور القيم
في تكوين السلوك السياسي.. دراسة تحليلية في ماهية العلاقة الإنعكاسية بين الدين والسياسة)
المقدمة من الطالب (مهدي ابو بكر حمه علي)، وقرر المجلس منحه شهادة الدكتوراه فلسفة في
العلوم السياسية.

التوقيع

الدكتور: عابد خالد رسول

عميد كلية العلوم السياسية/ جامعة السليمانية

٢٠٢٠/ /

إهداء

أهدي هذه الأطروحة إلى من تشاركني حياتي في السراء والضراء، إلى زوجتي
نسرین أمثولة محبة ووفاء وإخلاص.
وإلى من ملأ حياتي أملاً وبهجة، إلى فلذات كبدي نهوژين وژيران، ونوزان.

شكر وتقدير

- عرفاناً بالجميل أود أن أقدم خالص شكري وتقديري إلى جميع الأساتذة والاصدقاء الذين ساهموا في إنجاز عملي هذا، ولم يبخلوا في مساعدتي طوال مدة الإعداد والكتابة وخاصة كلا من الأساتذة الافاضل:
- الأستاذ المساعد الدكتور سردار قادر محي الدين، الذي أشكره من أعماق قلبي لقبوله وتفضله بإشراف الأطروحة، فلولا وجوده لما أستطعت اكمال المهمة، وهو شريكي الشرعي والقانوني في تحقيق هذا الإنجاز.
 - والأستاذ المساعد الدكتور أمين فرج، الذي لا أستطيع وصف ما تقدم به من المساعدات الجلييلة، إذ لم يبخل ولو لمرة في إعطاء ما يستطيع إعطائه من جميع الجوانب العلمية، وكان بحق سنداً لي في تحقيق عملي وإنجاز مهمتي.
 - والأستاذ الدكتور شيرزاد أحمد النجار، الذي لا يمكن أبداً نسيان ما قدمه لي في مجال العلم والمعرفة.
 - والأستاذ المساعد الدكتور مهدي جابر مهدي، الذي لا يمكنني عد مساعداته الجلييلة، فهو أستاذي الأول في الإنسانية والحرية والتسامح.
 - والأستاذ المساعد الدكتور عابد خالد، عميد كلية العلوم السياسية، الذي قدم لي الكثير من المساعدات القيمة من الجانبين العلمي والاداري.
 - والدكتورة تارا عمر، رئيسة قسم العلوم السياسية، التي لا يمكن أبداً نسيان ما قدمته لي من الناحية الادارية.
 - والدكتور نوشيران حسين سعيد، الذي أشكره على كل ما قدمه من المساعدات وخاصة في توفير العديد من المصادر الجيدة باللغة الانجليزية، فهو قد ساهم بشكل كبير في انجاز أطروحتي هذه.
 - والأستاذ المساعد الدكتور كمال عبدالله، رئيس القسم العلوم السياسية السابق.
 - والدكتور جليل عمر، مدير شعبة الدراسات العليا.
 - والأستاذ فرهاد جلال، مدير شعبة الدراسات العليا السابق.
 - والأستاذ دلير محمد ميرزا، المترجم والمصحح اللغوي، الذي قام بمراجعة كاملة للأطروحة، وصحح لي أخطائي اللغوية.
- وأختم شكري بأزكى آيات المودة والمحبة لأزقها إلى زوجتي ورفيقة دربي العزيزة والغالية، لكل ما قدمته لي من عون، فلولا وجودها الدائم معي ومؤازرتها إياي لما تمكنت من إكمال هذه الدراسة. وأشكر أيضاً ابنتي العزيزة نهوژين خان وأبني الغالين ژيران ونوزان، على صبرهم وتحملهم العناء في أثناء انجاز دراستي هذه.

المحتويات

١	مقدمة.....
٥	الفصل الأول: الإطار المفاهيمي.....
٦	المبحث الأول: ماهية القيم وأنواعها.....
٦	المطلب الأول: مفهوم القيم.....
١٤	المطلب الثاني: أنواع القيم وتصنيفها.....
١٤	الفرع الأول: تصنيف القيم.....
١٨	الفرع الثاني: نسق القيم.....
٢١	المطلب الثالث: نسق القيم في المجتمع السياسي.....
٢٧	المبحث الثاني: ماهية السلوك السياسي وأنواعه.....
٢٧	المطلب الأول: ماهية السلوك والسلوك السياسي.....
٢٧	الفرع الأول: السلوك الاجتماعي.....
٣١	الفرع الثاني: السلوك السياسي.....
٣٩	المطلب الثاني: أنواع السلوك السياسي.....
٤٥	المبحث الثالث: ماهية العلاقة بين الدين والسياسة.....
٤٥	المطلب الأول: العلاقة بين الدين والقيم.....
٤٧	الفرع الأول: علاقة الدين والقيم في الديانات غير السماوية.....
٥٦	الفرع الثاني: علاقة الدين والقيم في الديانات السماوية.....
٦٤	المطلب الثاني: العلاقة بين الدين والسياسة.....
٧٣	الفصل الثاني: العلاقة الانعكاسية بين القيم والسلوك السياسي.....
٧٤	المبحث الأول: أثر القيم غير الدينية والدينية في السلوك السياسي.....
٧٤	المطلب الأول: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي.....
٨٤	المطلب الثاني: أثر القيم الدينية في السلوك السياسي.....
٩٩	المبحث الثاني: أثر السلوك السياسي في القيم.....

المطلب الأول: أثر السلوك السياسي في القيم غير الدينية.....	٩٩
المطلب الثاني: أثر السلوك السياسي في القيم الدينية.....	١٠٧
الفصل الثالث: أثر القيم الدينية في السلوك السياسي (الديانات السماوية أنموذجاً).....	١٢٢
المبحث الأول: أثر قيم الديانة اليهودية في السلوك السياسي.....	١٢٣
المطلب الأول: أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الديانة اليهودية.....	١٢٣
الفرع الأول: مصدر السلطة والشرعية السياسية في اليهودية.....	١٢٣
الفرع الثاني: نظام إسناد السلطة السياسية في اليهودية.....	١٢٦
المطلب الثاني: انعكاس القيم اليهودية في السلوك السياسي.....	١٣١
الفرع الأول: انعكاس القيم اليهودية في السلوك السياسي في العصور القديمة.....	١٣١
الفرع الثاني: انعكاس القيم اليهودية في السلوك السياسي في الحقبة المعاصرة.....	١٣٤
المبحث الثاني: أثر قيم الديانة المسيحية في السلوك السياسي.....	١٤٢
المطلب الأول: أصول السلطة السياسية في الفكر السياسي المسيحي.....	١٤٢
المطلب الثاني: انعكاس القيم المسيحية في السلوك السياسي.....	١٦٣
الفرع الأول: انعكاس القيم المسيحية في السلوك السياسي في العصور الوسطى.....	١٦٣
الفرع الثاني: انعكاس القيم المسيحية في السلوك السياسي في الحقبة المعاصرة.....	١٧٢
المبحث الثالث: أثر قيم الدين الإسلامي في السلوك السياسي.....	١٩٤
المطلب الأول: أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الدين الإسلامي.....	١٩٤
الفرع الأول: مصدر السلطة السياسية وكيفية ممارستها في الإسلام.....	١٩٤
الفرع الثاني: نظام إسناد السلطة السياسية في الإسلام.....	٢٠٦
المطلب الثاني: انعكاس القيم الإسلامية في السلوك السياسي.....	٢١٤
الفرع الأول: انعكاس القيم الإسلامية في السلوك السياسي في صدر الإسلام وعصر الأمويين والعباسيين.....	٢١٤
الفرع الثاني: انعكاس قيم الدين الإسلامي في السلوك السياسي في الحقبة المعاصرة.....	٢٢٤
الفصل الرابع: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي (مجتمعات دول العالم المتقدم والنامي أنموذجاً).....	٢٤٥
المبحث الأول: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات دول العالم المتقدم.....	٢٤٦
المطلب الأول: التحول القيمي في مجتمعات دول العالم المتقدم.....	٢٤٦

٢٤٦	الفرع الأول: أسس التحول القيمي في مجتمعات دول العالم المتقدم.....
٢٥٣	الفرع الثاني: أثر التحول القيمي في السلطة السياسية في مجتمعات دول العالم المتقدم.....
٢٥٧	المطلب الثاني: انعكاس منظومة القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات العالم المتقدم..
٢٥٧	الفرع الأول: إيطاليا.....
٢٦٣	الفرع الثاني: بريطانيا.....
٢٦٧	الفرع الثالث: روسيا.....
٢٧٣	المبحث الثاني: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات دول العالم النامي.....
٢٧٣	المطلب الأول: جذور القيم غير الدينية في مجتمعات دول العالم النامي.....
٢٧٤	الفرع الأول: عوامل انتشار القيم غير الدينية في مجتمعات دول العالم النامي.....
٢٨٣	الفرع الثاني: أثر القيم غير الدينية في السلطة السياسية في مجتمعات دول العالم النامي.....
٢٩٠	المطلب الثاني: انعكاس منظومة القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات العالم النامي..
٢٩٠	الفرع الأول: تونس.....
٢٩٨	الفرع الثاني: المكسيك.....
٣٠٥	الفرع الثالث: الصين.....
٣١٤	الخاتمة.....
٣٢٠	قائمة المصادر والمراجع.....

مقدمة

لم تبين المجتمعات في سبيل القيم والقواعد الأخلاقية بقدر ما هو ضرورة إنسانية، وإن الفرد لا يستطيع أن يعيش منعزلاً دون جماعة، لأن المجتمع هو عبارة عن جماعة منظمة من الناس بروابط تضامنية في شكل أساق للحياة، تقام لتوفير إمكانيات التفاعلات الطبيعية من خلال نظم تضمن لهم الدفاع وتوفير متطلبات الحياة، ولا يعني إنه تم على أساس الدم، بل القصد منه هو الاتفاق على عقد اجتماعي من أجل تقديم المنفعة المتبادلة لإحراز غرض اقتصادي أو معنوي. وخاصة الارتباط في المجتمع، وتدخل في عملية تكوين المجتمع جميع العوامل التي تساهم في تكوين الشخصية المعنوية له ومن هذه العوامل ما يتطلب في تكوينه؛ رابطة الجنس واللغة والدين والجغرافيا والآمال السياسية والمصالح المشتركة... الخ. وعلى الرغم من أن المجتمعات لم تكن على هذا النحو فإن القيم والمعايير الأخلاقية التي تكون منها المنظومة القيمية للمجتمع هي التي تحدد المسار الحياتي للمجتمع إلى حد بعيد، ولا يمكن الفصل بين المنظومة القيمية للمجتمع والنظام السالك أو المطبق فيه دون تلك المنظومة التي كونت الشخصية المجتمعية لأعضائها، إلا أن المعضلة في المجتمعات النامية تكمن في كيفية تجسيد تلك المنظومة القيمية التي تسبق في وجودها السلطة السياسية والمجتمع السياسي في الواقع السياسي والقواعد القانونية والمؤسسات الرسمية.

فالظاهرة السياسية في المجتمع السياسي هي التي تعبر عن واقع المعاش القيمي والمؤسسي والقانوني في المجتمع، وتلك المؤثرات فيها هي التي تحدد ماهيتها ومسارها وصحتها، ولا يمكن الحديث عن ظاهرة سياسية في مجتمع ما دون الحديث عن الواقع القيمي فيه، وعلى سبيل المثال لو تمعنا في واقع الظاهرة السياسية في بعض البلدان الغربية كفرنسا وإيطاليا واليونان وإسبانيا لأختلف كثيراً عن الظاهرة السياسية السائدة في بعض البلدان الأخرى المحاكية لها وداخل الإطار الأوروبي والقيم الغربية كبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فالعامل الذي يميز فيما بينها هو المنظومة القيمية التي تقف وراء تلك الظواهر السياسية في تلك البلدان المتنوعة، إلى حد أن درجة النمو والتطور وتكديس الموارد البشرية والانفتاح الفكري في البلدان التي تتبنى القيم البروتستانتية ربما تفوق كثيراً مقارنةً بالبلدان التي تتبنى القيم الكاثوليكية، لأن الدول البروتستانتية قد انعكست فيها القيم على الصعيد الثقافي والاقتصادي والاجتماعي وإلى حد ما السياسي أكثر من الدول ذات القيم الكاثوليكية.

فالشخصية المعنوية للمجتمع هي حالة من الجمع بين المنظومة القيمية والمؤسسات الإدارية التي تسمى السلطة، لذلك ليست بالإمكان دراسة نظام سياسي في مجتمع ما دون الخوض في مسألتين جوهريتين، هما: كيف تعمل مؤسسات ذلك النظام في مسارها العملي مع القيم الدينية وغير الدينية في عملية إدارة المجتمع؟ وما هي تلك القيم التي تقف وراء ذلك النظام السياسي سواء أكانت قيماً دينية أم غير دينية وكيف تتحكم فيه؟ إذ كلاًهما يكونان الشخصية المعنوية للمجتمع. وإذا فصلنا بينهما يبقى النظام السياسي كهيئة إدارية لا غير، وتتجرد من روح السلطة التي هي ركن من أركان الدولة.

إن هذا الحديث يقودنا إلى مسألة أخرى جوهرية هي: أن السلطة الحاكمة لا تبنى على أساس أخلاقي أو ديني فقط، أي دون تنظيم قانوني ينبثق من قيم المجتمع، وفي الوقت نفسه لا تستند الدولة على القانون وحده، لأن القوانين المجردة من القيم سيؤدي بها إلى اغتصاب السلطة وفقدان المبرر الأخلاقي في وجودها.

إن القانون ليس مجرد تعبير عن نزوات الحاكم، بل يجب أن تكون النصوص القانونية منسجمة مع القيم المكونة لهوية المجتمع، وأن تساهم بطريق موثوق بها لتحقيق قيم المجتمع. وهذا يعني أن على الهيئة الحاكمة أن تتجاوز المرحلة البدائية التي تتحكم فيها مظاهر الأخلاق إلى المؤسسات القانونية وتنظيم شؤون المحكومين وفق إدارة محكمة، لأن بقاء هذه المبادئ دون مأسستها - في بعض الأحيان - يتحول إلى حكم سلطوي غير مقيد بوازع أخلاقي وديني ويغضب الناس حقوقهم وعلى رأسها حق الحرية في اختيار الحاكم المناسب وعزله إذا ثبت فساده، فكثير من المظاهر السياسية والمؤسساتية السيئة التي تؤدي إلى الظلم والفساد الإداري تقف وراءه القيم والمعتقدات الفكرية، فعادة ما يترجم الناس - المؤسسات أيضاً - ما يدور في أذهانهم.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في المسائل التي تدور حول طبيعة العلاقة القيمية بين الدين والسياسية من جانب والطبيعة الإنعكاسية بين القيم والسلوك السياسي، وهناك محاولات متنوعة من جوانب شتى في سبيل إيجاد حل توفيق بين الظاهرتين، إلا أن الفكر الإقصائي السائد بين التيارين لم تؤد إلى نتيجة مرضية لحد الآن، بل المجتمع في حالة دؤوبة من التراوح والتشردم الداخلي والتصارع على صعيد القيم. يعد هذا المشروع كمشكلة لإيجاد نتيجة توافقية للصراع التاريخي السائد منذ أكثر من قرن، ولم يحسم بعد، بل هناك تصاعد وتجديد في الصراع بين فينة وأخرى.

إن ليس حديث علاقة الدين بالدولة بأمر جديد، بل المشروع يركز على كيفية وماهية توظيف الدين وكشف مكانته في الحياة السياسية في المجتمع، فهذه المسألة في غاية الأهمية بالنسبة للمشروع ويوجه الباحث على هذا النحو في سبيل إيجاد حل توفيق للخروج من تلك المعضلة التي عانت منها المجتمعات النامية وضاعت منها فرص التقدم والتطور والتجانس الإجتماعي، وأدت في نهاية المطاف إلى صراع دؤوب بين أطرافها على السلطة وهويتها.

أهداف البحث

- محاولة لدراسة جديدة علمية في مسألة علاقة القيم بالسياسة والدولة بشكل عام وتركيز على نماذج معينة.
- التأكيد على أن لكل سلوك سياسي قيماً توجهه وتنتظره، فلا وجود لسلوك سياسي دون قيم، لأن السلوك السياسي يتأهل وينمو من خلال تنشئة قيمية معينة من جماعة ما.
- السعي إلى بيان نتيجة توفيقية للخروج من المعضلة بين الظاهرتين، وإنَّ هناك حلاً توفيقياً يقابل الفكر الاقصائي بين الطرفين.
- بيان العلاقة الانعكاسية القيمية بين الدين والسياسة، إلا أن الحالة تختلف بالنسبة لطبيعة العلاقة بين الدين والدولة.

مشكلة البحث وأسئلته

تتمثل الاشكالية في إن الاختلاف والتناقض الكبير بين المستوى النظري والمفاهيمي والواقع العملي حول مفهوم القيم وطبيعة العلاقة ما بين القيم والسياسة، والدين والسياسة، والدين والدولة، ومن هنا تطرح الدراسة أسئلة رئيسية وأخرى تكميلية وهي؛ هل هناك قيم معينة في المجتمع أم أنها تتنوع؟ وما هي منطلقات تلك القيم؟ وهل هناك منظومة قيمية مشتركة في المجتمعات أم أنها تقاسمت فيما بينها من خلالها؟ وهل هناك علاقة تفاعلية بين الظاهرتين السياسية والقيمية؟ وهل المنظومة القيمية في المجتمعات عادة تسبق السلوك السياسي؟ كيف يمكن للمجتمعات تجسيد تلك القيم في سلوكها السياسي؟ وهل هناك منظومتان قيميتان بين السلطة والمجتمع أم لا بد أن تكون السلطة انعكاساً للقيم السائدة في المجتمع؟ وإذا كانت هناك علاقة انعكاسية بين القيم والسياسة فما هي مظاهر تجسيد تلك العلاقة الانعكاسية في السلطة السياسية ومؤسساتها؟ وإذا كان هناك نوع من التمايز بين الدولة والمنظومة القيمية التي بنيت عليها، أليست هذه الحالة تؤدي إلى التجريد والانتقاص من شخصيتها المعنوية وحصرها في نظام سياسي في شكل إدارة دون تجسيد إرادة الأمة روحها فيها؟

فرضية البحث

تكمن فرضية البحث في أن لكل سلوك سياسي منظومة قيمية تقف خلفه، ولا يمكن أن ينمو أو يتطور إلا من خلالها. وحتى المنظومة القيمية تسبق السلوك السياسي وليس العكس.

هناك علاقة انعكاسية بين القيم والسياسة، تتأثر إحداهما بالآخرى؛ وتتكاملان فيما بينهما، وعلى النمط نفسه هناك علاقة انعكاسية بين الدين والسياسة. ومن جانب آخر هناك علاقة بين الدين والدولة التي تختلف في طبيعتها وممارستها عن علاقة الدين والسياسة، لأنه لا يمكن تجسيد الدين في الدولة أو أن تحكم السلطة من خلال الدين وباسمه.

مناهج البحث

استناداً على طبيعة المشكلة التي نحن بصدد دراستها حاولنا إلى استخدام جملة من المناهج والاساليب البحث العلمي التي من أهمها؛ المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي أو الاستنتاجي، وكذلك المنهج المقارن.

صعوبات البحث

لم يكن إيجاد حل توفيقى على أنقاض جدل شائك وحساس أمراً هيناً، فهذا يحتاج إلى قراءة مستفيضة حول الموضوع وكشف الحقائق بين السطور وخلف المقاصد. ومن ثم فالحديث في الموضوع نفسه في المجتمعات النامية وخاصة الإسلامية لم يكن سهلاً ولم يحسن الظن به، بل الحديث في بعض الأحيان حُسب من باب الانتقاد، على الرغم من اننا نحسن الظن بأنفسنا في كوننا نملك النظرة الإيجابية للموضوع. إن المسألتين اللتين سبق ذكرهما تحسبان ضمن الصعوبات التي تقف أمامنا.

هيكل البحث

تتكون الأطروحة من مقدمة وخطة بحث وثلاثة فصول ثم الخاتمة، وأخيراً قائمة بالمصادر المستخدمة عند كتابة الموضوع. لقد قسمنا الأطروحة إلى أربعة فصول رئيسة، وعلى النحو الآتي:

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي.

الفصل الثاني: العلاقة الانعكاسية بين القيم والسلوك السياسي.

الفصل الثالث: أثر القيم الدينية في السلوك السياسي (الديانات السماوية أنموذجاً).

الفصل الرابع: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي (مجتمعات دول العالم المتقدم والنامي أنموذجاً).

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي

في مستهل هذا الفصل نحاول أن نحدد المفاهيم المستخدمة في الأطروحة واحاطتها بصورة علمية دقيقة. ويستوجب هذا الأمر توزيع الفصل إلى ثلاثة مباحث منفصلة، سندرس في المبحث الأول موضوع القيم من حيث مفهومها وأنواعها وأقسامها المختلفة، وفي المبحث الثاني مفهوم السلوك السياسي وأنواعه، وسنتطرق في المبحث الأخير إلى موضوع العلاقة بين الديني والسياسي من حيث العلاقة بين الدين والقيم وكذلك العلاقة بين القيم الدينية والسلوك السياسي.

المبحث الأول: ماهية القيم وأنواعها

لا يمكن فهم القيم ودراستها الا في إطار المجتمع، والسبب يعود إلى أن مشكلة القيم هي مشكلة متلاصقة بالإنسان ومن الصعب الفصل فيما بينهما، وهذا يدفعنا إلى أن نقرر أن مشكلة القيم ليست الا مشكلة الإنسان نفسه بوصفه عضواً في المجتمع، لذلك أن كل المحاولات للإحاطة بالقيم هي محاولة للإحاطة بالإنسان وتصوراته واهدافه وكذلك لملاحظة سلوكه في المجتمع.

ولأجل الإحاطة بالموضوع لابد ان نبحت مفهوم القيم وأنواعها المتعددة ولذلك ارتأينا ان نقسم هذا المبحث، إلى ثلاثة مطالب رئيسة، نحاول أن نبحت مفهوم القيم في المطلب الأول، ونتناول في المطلب الثاني أنواع القيم وأقسامها، ونبحت في المطلب الثالث القيم في المجتمع السياسي.

المطلب الأول: مفهوم القيم

يعتبر مفهوم القيم من بين أكثر مفاهيم العلوم الاجتماعية غموضاً وارتباطاً بعدد كبير من المفاهيم الأخرى، كالاتجاهات، والمعتقدات، والدوافع والرغبات، ويرجع هذا الغموض إلى ارتباط القيم بالتراث الفلسفي، ووقوعها على أرض مشتركة بين مجموعة من العلوم والمعارف أخرى.

فقد حاول العلماء والمفكرون توضيح معنى القيم وماهيتها من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، ففي الناحية اللغوية، القيمة (Value) تعني ثمن الشيء وقيمه^(١). وفي اللغة العربية، كما ورد في لسان العرب ما يأتي: " القيمة: واحدة القيم، وأصله الواو (= قَوْم) لأنه يقوم مقام الشيء. والقيمة ثمن الشيء بالتقويم. ومن الكلمات المشتقة من مادة (ق. و. م) يورد ما يأتي: القوام: العدل، قال تعالى: " وكان بين ذلك قواما ". وقوام الأمر نظامه وعماده. وفي الحديث: ذلك الدين القيم، أي المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق^(٢). وهكذا نلاحظ ان مادة (ق. و. م) تحيل إلى معنيين: ثمن الشيء أو سعره من جهة، والاستقامة والعدل والحق، من جهة أخرى. والمعنيان مرتبطان أحدهما بالآخر. لأن ثمن الشيء هو ما يساويه، وهو معادله وحقه^(٣). اما القيمة فهي اجتماعية (قيمة الشيء هكذا. ومنه نستطيع القول مثلاً: فلان يحترم أو لا يحترم قيم الأشياء، أو القيم). وهكذا نستطيع أن ندعي أن لفظ " قيم " له علاقة بالمثل الأخلاقية والاجتماعية، ما دامت قيم الأشياء مستقلة عن إرادة الأفراد ومساوماتهم بالتالي ثابتة أو شبه ثابتة. ومع ذلك فهذه النقلة من المعنى التجاري الاقتصادي للفظ " القيم " إلى المعنى الأخلاقي لا يبدو لنا أنها تمت داخل المجال التداولي العربي، بل ربما نقلت من خلال الترجمة من اللغات الأجنبية الحديثة التي تم فيها بالفعل الارتفاع بمعنى

(١) عدنان يوسف العتوم، علم النفس الاجتماعي، إثراء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩، ص ٢١٧.

(٢) أبن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، المجلد: ١٢، نشر أدب الحوزة، قم - ايران، ١٤٠٥ هـ، ص ص ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢.

(٣) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص ٥٤.

"القيم" من معناها الاقتصادي إلى المعنى الأخلاقي فأصبحت ترادف "الفضائل" قبل أن تحل محلها وتستخدم بمعنى الحق والجميل والخير^(١). وبهذا يصبح الفعل الأخلاقي بمثابة خلق للقيم وتشريعها، أي التقويم بما هو قياس وتثمين للأشياء والمفاضلة بينها بحسب سلم للقيم يستمد مشروعيتها من موقع الذات ومنفعتها الخاصة في الحياة^(٢).

لقد تناول علماء الاجتماع مسألة القيم من الناحية الاصطلاحية، فمنهم من درسها على أساس الموضوعات وما تتطوي عليه من قيمة، ومنهم من درسها كما يتبناها الأشخاص. وإضافة إلى ذلك فإن السمة الترابطية بين القيم وغيرها قد أعطتها شيئاً من الغموض في تحديد معناها والاحاطة بها بشكل دقيق، وفي النهاية؛ لا نجد تعريفاً شاملاً وثابتاً للقيمة، ومن هنا نحاول ان نعرض بعض التعريفات التي بإمكانها تقربنا من المعنى الحقيقي للقيمة.

إن القيم عند إميل دوركايم (Emile Durkheim 1858-1917) هي الوجدان الجمعي أو المشترك، الذي يتكون من مجموعة من المعتقدات والمشاعر المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع بعضهم ببعض، ويؤلف من خلالها نظاماً خاصاً للحياة^(٣). فالمجتمع عنده هو أصل القيم ومصدر الإلزام، وهو ليس مجموع أفراد، بل المركب الذي ينتج عن ائتلاف الأفراد في علاقات اجتماعية مؤدياً إلى عقل جمعي متميز عن عقول الأفراد المكونين له. ولذلك لا توجد القيم والمثل العليا عند الأفراد، لأن الفرد لا يمكنه تجاوز ذاته، لذلك لا يجد في نفسه المواد والعناصر التي تشكل القيم، ولا بد أن يكون ذلك في المجتمع^(٤).

ويؤكد تالكوت بارسونز (Talcott Parsons 1902-1979) على: " أن القيم عنصر لنسق رمزي مشترك، يعتبر معياراً أو مستوى للاختيار بين بدائل التوجيه التي تظهر في المواقف المختلفة"^(٥). فالقيم عنده تمثل محوراً من محاور واقعية السلوك. ووصف بارسونز القيم بأنها أنماط ثقافية شاملة ذات جذور في التقاليد الدينية وهي بذلك تظل محافظة على استقرارها^(٦).

ويعرف المفكر الأمريكي بولندي الأصل ميلتون روكيتش (Milton Rokeach 1918-1988) القيم بأنها عبارة عن: اعتقاد دائم بأن نمطاً معيناً من السلوك أو حالة غائية من الوجود متصل شخصياً وجماعياً، فالقيم في نظره هي معايير مثالية توجه السلوك من داخل الفرد أي أنها في جوهرها شخصية في حين أن المعايير الاجتماعية تمثل قواعد أو توقعات من الجماعة لسلوك أو اتجاه معين، أي أن مصدرها جماعة وليس فرداً^(٧).

(١) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ص ٥٤، ٥٥.

(٢) نبيل عبداللطيف، فلسفة القيم.. نماذج نيتشوية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تأريخ الطبع، ص ٨٩.

(٣) إميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٨٢، ص ٩٨.

(٤) د. صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٠٢.

(٥) د. اسماعيل عبدالفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الإسلام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٢.

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

ويعرفها الفيلسوف الأمريكي جون بيرري (John Perry 1943 -) من زاوية الاهتمام ويقول: " أي شيء له قيمة أو يعد قيماً في المعنى الأصلي الجوهري الجامع حين يكون موضوع اهتمام ما. أي أن القيمة تعرف بالاهتمام، ويتوقف معناها على معنى الاهتمام، وكلما زاد الاهتمام زادت القيمة، فأى موضوع أياً كان يكتسب قيمة عندما يستوعب اهتماماً ما أياً كان هذا الاهتمام"^(١).

ويرى آخرون، إن القيم هي منظومة الأفكار التي تحكم سلوك الإنسان، وطرائق تفكيرهم، وأحكامهم، واختياراتهم، ومواقفهم، وتصرفاتهم، وذلك بصفة مستمرة نسبياً. وهي تحدد هوية الإنسان، ومعنى وجوده، وغاياته^(٢)، فهي أيضاً الأساس الضمني لأي نموذج ثقافي، وهي تحتوي معايير للسلوك ذات صفة مميزة. وسلطة هذه المعايير والنماذج الثقافية لا تعتمد على القوة بقدر ما تعتمد على الانتماء إلى القيم. لذلك نجد ارتباطاً وثيقاً بين القيم والنماذج الثقافية^(٣).

نحن نميل إلى رأي الأخير الذي ينظر إلى القيم بوصفها منظومة من الأفكار التي تحدد معايير للسلوك الإنسان وتتحكم بأفكاره واختياراته ومواقفه، ومن ثم يمارس دورها في تشكيل هوية الإنسان وتحديد غايات وجوده ومكانته في المجتمع.

ولمزيد من التحديد في توضيح مفهوم القيم ينبغي التفريق بينه وبين مجموعة من المفاهيم الأخرى التي تختلط معه في كثير من الأحيان^(٤):

أ- القيم ومفهوم الاتجاه: الفرق بين الاتجاهات والقيم على المستوى الوصفي هو كالفرق بين العام والخاص، حيث تقف القيم كمحددات لاتجاهات الفرد، فهي عبارة عن تجريدات وتعميمات عامة تتضح من خلال تعبير الأفراد عن اتجاهاتهم حيال موضوعات محددة. ويمكن النظر إلى الاتجاهات والقيم في ضوء مستويات مختلفة، تمتد من الخصوصية إلى العمومية. فالمستوى الأول يتمثل في المعتقدات والثاني في الاتجاهات، والثالث حيث توجد القيم، والرابع يتمثل في الشخصية. فالقيم بناء أكثر عمومية من الاتجاه فهي عبارة عن مجموعة من الاتجاهات المرتبطة فيما بينها.

ب- القيم والمعايير الاجتماعية: هناك ثلاثة جوانب تفرق بين القيم والمعايير الاجتماعية، فالقيم هي نمط مقفل للسلوك أو غاية من غايات الوجود، في حين يشير المعيار الاجتماعي إلى نمط سلوكي واحد. فالقيم تتسامى على المواقف الخاصة، في حين يكون المعيار هو تحديد لسلوك أو منع لسلوك آخر في موقف معين. والقيم أيضاً أكثر شخصية وداخلية في حين تكون المعايير اتقاقية وخارجية.

ت- القيم والمعتقد: تنقسم المعتقدات إلى ثلاثة أنواع، وصفية وهي التي توصف بالصحة أو الزيف، وتقييمية، أي التي يوصف على أساسها موضوع الاعتقاد بالحسن والقبح، وأمرة ونهاية حيث يحكم الفرد

(١) د. أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٣٧.

(٢) د. عبداللطيف الفيافي، نقد القيم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٢١.

(٣) د. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣-١٤٦.

بمقتضاها على الوسائل والغايات بجدارة الرغبة او عدم الجدارة. ويؤمن البعض أن القيم أشبه بمعتقد من النوع الثالث، ثابت نسبياً، يحمل في فحواه تفضيلاً شخصياً أو اجتماعياً لغاية من غايات الوجود، أو لشكل من أشكال السلوك الموصلة إلى هذه الغاية.

ث- القيم والسلوك: القيم أكثر تجريداً من السلوك. فهي ليست مجرد سلوك انتقائي، بل تتضمن المعايير التي يحدث التفضيل على أساسها. فالاتجاهات والسلوك هي محصلة للتوجهات القيمية. فالفعل أو السلوك لا يتحدد فقط بواسطة الاتجاهات أو القيم، ولكن إلى جانب ذلك توجد الحاجات والظروف الموقفية والدوافع والاهتمامات. ان القيم تتسم بخاصية الجوب أو الالتزام التي تكتسب في ضوء معايير المجتمع والإطار الثقافي الذي تنتمي إليه هذه القيم.

ج- القيم والأخلاق: في شأن العلاقة بين القيم والأخلاق علينا الإجابة على السؤال الآتي: هل القيم فعل أخلاقي أم أشمل من الأخلاق؟ من الواضح أن الأخلاق ذاتية مرتبطة بالإنسان نفسه، وتحدد إطار سلوكه في المجتمع، وفي الوقت نفسه ليس من الصواب عزل الأخلاق عن النسق الثقافي السائد في المجتمع، لأن النسق الثقافي نفسه ليس الا المرحلة المتطورة للمبادئ الأخلاقية، والمبادئ الأخلاقية ليست الا تجديداً للنسق الثقافي. ومن هنا يطرح هذا السؤال نفسه؛ ما هو الدور الذي تقوم به القيم في هذه السيرورة؟ إن المبادئ الأخلاقية موجودة في ضمير المجتمع، وفي مرحلة ما من مراحل تطور المجتمع ستتحول هذه المبادئ إلى قاعدة قيمية لقياس سلوكيات المجتمع، وتصبح هذه القاعدة كياناً جديداً في النسق الثقافي الاجتماعي بمجرد قبولها من قبل المجتمع واكتسابها صفتي الاعتقاد والالتزام. وهي لا تُفرض من الخارج على الجماعة، وإنما تتولد من الظروف المعيشية التي تحيا وتكون مقبولة ومعتزفاً بها، ويتعلمها الفرد من خلال التفاعل مع البيئة الاجتماعية وفي العديد من المواقف^(١). وللعلاقات الاجتماعية بين الأفراد: علاقات سيطرة، ومنافسة، وتعارض، وتبادل، لها دور كبير في إنتاجها. ولذا نجده يعنى بالدمج الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية، فمن هذا الدمج تنشأ القيمة^(٢). ورغم التأكيد على جماعية القيم يرى البعض أن القيم في أصلها تنشأ عن الممارسات الفردية، يستحسنها المجتمع، لتتحول إلى قيم ثقافية، وليست هناك قيم ثقافية الا وقد نشأت فردية، ثم انتقلت إلى كونها جماعية، قبل ان تصبح ثقافية^(٣). وعندما نقول ان القيم تصدر عن الأفراد فليس المقصود هنا جميع افراد المجتمع وقد يكون لنوع معين من الأفراد دور في تكوينها، كالأنبياء والمصلحين والمفكرين والأبطال والزعماء، ولكن يتكلمون ويحددون القيم باسم المجتمع أو (الله) وقد يعبرون عن طموحات الأجيال المتعاقبة إلى العدل والحق والخير^(٤).

(١) د. اسماعيل عبدالفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٥، ١٦.

(٢) د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٦، دمشق، ص ٦٤٦.

(٣) د. عبداللطيف الفيقي، نقد القيم، مصدر سابق، ص ٤٠.

(٤) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ٥٥.

وهكذا نرى أن القيم هي أوسع وأشمل من الأخلاق، وهي اسم عام لكل المحاولات النقدية، يقابل المحمولات الوصفية التي تتعامل مع الوجود والواقع ومع ذلك فإن الأخلاق هي الغاية والبدائية لها^(١). لذلك فالقيم الأخلاقية تُتَصَف بالثبوت في تركيبها وخلقها وهي لا تتغير بتغير الأزمان^(٢)، لأنها ضمير الجماعة ومصدر الالتزام في المجتمع^(٣). فالقيم بهذا المعنى هي ضرورة اجتماعية، وهي معايير وأهداف لا بد أن نجدها في كل المجتمعات، فهي تتغلغل بين الأفراد في شكل اتجاهات ودوافع وتطلعات، وتظهر في السلوك الظاهري الشعوري واللاشعوري، وفي المواقف التي تتطلب ارتباط هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض، فالقيم تعبر عن نفسها في قوانين ولوائح وبرنامج التنظيم الاجتماعي والنظم الاجتماعية^(٤). ونجد ضرورة القيم على مستويين فردي وجماعي، فعلى المستوى الفردي، نجد أن المرء بحاجة ماسة في تعامله مع الأشخاص والمواقف والأشياء إلى نسق أو نظام للمعايير والقيم، ويكون هذا النظام بمثابة موجبات لسلوكه، وطاقت ودوافع لنشاطه، إذا غابت القيم أو تضاربت، فإن الإنسان يغترب عن ذاته وعن مجتمعه، بل يفقد دوافعه للعمل. وعلى المستوى الجماعي، فإن أي تنظيم اجتماعي في حاجة إلى تنسيق للقيم يشابه تلك الانساق القيمة الموجودة لدى الأفراد، فيضمنه أهدافه، ومثله العليا التي عليها تقوم حياته ونشاطاته وعلاقاته، فإذا ما تضاربت القيم أو لم تتضح فإنه سرعان ما يحدث الصراع القيمي الاجتماعي الذي يدفع بالتنظيم الاجتماعي إلى التفتك والانهيار^(٥). وظلت مسألة القيم غامضة ومعقدة بسبب احتوائها جوانب إنسانية وطبيعية ودينية وسيكولوجية، وهذا التنوع باعث أساسي لتفسيرات أخلاقية ودينية وسيكولوجية وجمالية مختلفة، وهو مصدر لبروز مذاهب فلسفية قيمة لدى كل من الأخلاقيين والجماليين والدينيين والسيكولوجيين^(٦). إن الفلاسفة القدماء لم يجعلوا موضوع القيم مشكلة لهم، لأن القيم عنوان لبعض المواضيع الفلسفية مثل: الخير، والطيب، والفضيلة، والعدالة، والحق، والجمال، والصدق. ومن خلال تحري كتابات فلاسفة الاغريق نجد أنهم على دراية بمسألة القيم، لكن هذه الدراية لم ترتق الى بحثها بصورة محورية، فيظهر موضوع القيم لدى سقراط في محاوره فيدون^(٧) الذي يشير فيها الى العقل كمصدر عالٍ للحركة. وكان افلاطون يشير إلى الخير كأعلى درجات المثل ويضعه فوق الوجود. وقد أشار ارسطو الى القيم من خلال محاولته لترتيب الكائنات على أساس غائي بإقامة علاقة الكائن بالغاية، أي القيم الجوهرية لوجوده^(٨).

وعند فلاسفة العصور الوسطى لم ترتق دراسة القيم الى مستوى مشكلة يجب دراستها، وإنما بقيت في إطار المناقشات التي كانت تدور حول الأخلاق والجمال، وعلى سبيل المثال؛ أشار القديس توماس الاكوييني

(١) د. أحمد عبد الحليم عطية، النظرية العامة للقيمة، دون جهة النشر، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٣٠.

(٢) أنور الجندي، مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام، مجمع بحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٢٥.

(٣) د. اسماعيل عبدالفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١.

(٦) د. قباري اسماعيل، علم الاجتماع والايديولوجيات، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية، ١٩٧٩، ص ٣٣.

(٧) كتاب محاوره فيدون أو في خلود النفس من تأليف أفلاطون تعتبر محاوره فيدون واحدة من المحاورات الثلاثة المخصصة لسقراط. (الباحث).

(٨) د. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ١٢.

إليها تحت اسم الخير الأقصى أو الكمال في توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى أي الله، بوصفه كائناً أزلياً خيراً. ففي العصر الحديث أخذت القيم مكانة جديدة في الفلسفة إذ هي عنوان جديد لموضوع جديد، وقد بدأت انطلاقها من إيمانويل كانط (1724-1801 Immanuel Kant)، الذي يعتبره البعض فيلسوفاً للقيم^(١).

أن الانطلاقة الجديدة للقيم التي دشنت أساسها من قبل كانط أدت إلى حدوث تحولات واسعة في تفسيرها وتكوين رؤى جديدة حولها، وأدت هذه التحولات إلى خروج القيم من دائرة المثاليات المجردة، واعتبارها على إنها حقيقة اجتماعية تقوم على أسس سلوكية مشتركة في المجتمع، وتجلت هذه الرؤية عند ماكس شيلر وكارل مانهايم^(٢). وقد أخذت القيم طابعها العلمي في ثلاثينيات القرن الماضي وبدأت دراستها في ثلاثة محاور رئيسية^(٣):

١- علاقة القيم بالمتغيرات كالجنس، والسمات الشخصية، والديانة، والاهتمام الأكاديمي، والتوافق النفسي.

٢- علاقة القيم بالمستوى المعرفي للفرد وإدراكه في اختيار قيمة معينة وتفضيلها على القيم الأخرى، وهي عملية انتقائية مرتبط بمستوى القدرات المعرفية والإدراكية للفرد.

٣- علاقة القيم بالعمر وذلك من حيث دراسة العوامل المؤثرة التي تؤدي إلى ارتقاء القيم وتغييرها من خلال المراحل العمرية التي يمر فيها الفرد.

ومن هنا علينا ان نتساءل؛ ما هي مصادر القيم؟ تختلف الإجابة باختلاف الفلاسفة والعلماء حيث ينطلق كل منهم من رؤية تختلف عن رؤية الآخرين، لذلك نرى هناك آراء متباينة ومتعارضة بشدة في تحديد مصدر القيم وتلك الينابيع التي يخرج منها. والاختلاف يعود إلى اختلاف في المنطلقات الفكرية علاوة على الحقبة التاريخية التي عاش فيها الفلاسفة والعلماء، ونحن بدورنا نشير إلى بعض منهم بشكل مختصر ومن أهمهم^(٤):

١- الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز (1588-1679 Thomas Hobbes) يرى أن اللذة هي مصدر القيم، وهي تقاس طرداً بأشدتاد الرغبة، لأن الرغبة عنده هي الخير الذي يقاس وفق الاحساس الذي ليس هو إلا اللذة والخوف.

٢- الفيلسوف الألماني أرتور شوبنهاور (1788-1860 Arthur Schopenhauer) يرى أن الينبوع الذي تصدر منه القيم هو الارادة، ويعتقد ان الارادة هي شيء حقيقي تختلف عن الحس، وهي تسبق العقل، لأنها تولد مع الانسان نفسه.

(١) د. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) د. عبداللطيف الفيقي، نقد القيم، مصدر سابق، ص ٣٣.

(٣) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١٦٠، ابريل ١٩٩٢، ص ١٥.

(٤) د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، مصدر سابق، ص ١١٧-٢١٣.

٣- الفيلسوف النمساوي الكسيوس مينونغ (1853-1920 Alexis von Meinong) يعد الشعور مصدر القيم، ويرى أن الشعور عندما يلتقي بعنصر الفعل أو عنصر المضمون تصدر منه التصورات والأحكام القيمية.

٤- العالم النفساني الألماني وليم شترن (1871-1938 William Stern) يرى أن الأنا هو مصدر القيم وأن الأنا يعرب عن موهبة الفاعل الخاصة، ولكن الفاعل ليس بمقدوره انجازه إلا من خلال اهتمامه بالقيم التي تأتي إليه من الخارج. ودور الأنا هو منح الأفضلية لقيم ما وإهمال قيم أخرى.

٥- الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (1859-1952 John Dewey) يرى أن العلاقات الاجتماعية الطبيعية التي توصل الأفراد بعضهم ببعض هي مصدر رئيس للقيم. لأن القيم وفق تفكيره راسخة في كيان الإنسان من الناحية النفسية.

٦- العالم الفرنسي إميل دوركايم يعتقد أن المجتمع هو المنبع الأصلي للقيم كافة، ويرى أنه لا يمكن إيجاد القيم خارج تفكير المجتمع، وأن المجتمع ينسج لوحده ومن ثم يقوم بفرضها على الأفراد.

٧- الفيلسوف الفرنسي اندريه لالاند (1876-1963 Andre Laland) يعتبر أن العقل يمثل مصدراً محدداً للقيم ويرى أن العقل الناظم يرد إلى التماثل وهو ينبج المعقولات ويشرف على تطورها.

٨- وفي وجهة النظر الإسلامية يكون للقيم مصدران: مصدر إلهي عن طريق الشرائع السماوية، أي عن طريق الأديان. ومصدر إنساني عن الطريق الذي يبدهه المفكرون والفلاسفة.

وبعد هذا العرض الموجز عن حركة البحث في القيم، نصل إلى نتيجة مفادها أن الدين، ومثاليات المجتمع، وظروف البيئة واقتصادها، مع اعتبار المستجدات المعاصرة، مثل ثورة الاتصالات والمعلومات، كل تلك تحدد قيماً تسود في مجتمع أو قد تتطور أو تتهار في آخر. وبهذا يتضح أن الإجابات على اختلافها توشك أن لا تخرج عن تلك الأصول الثلاثة: التي كان قد قررها الخطاب الفلسفي، وهي: (الدين، والعقل والمجتمع)، فهذه الأصول الثلاثة تظل مولدات القيم في كل زمان ومكان^(١).

والقيم تتصف بنوع من الثبات والاستمرار، غير أن ذلك نسبي وليس مطلقاً، لأن القيم تتمتع بخصائص متعددة منها^(٢):

١- الذاتية: وهي مرتبطة ببيولوجية الإنسان.

٢- الموضوعية: هناك بعض القيم الموضوعية التي يجمع عليها الأفراد في المجتمع.

٣- النسبية: وهي تختلف من شخص إلى آخر.

٤- الهرمية: هناك سلم للقيم يهيمن فيه البعض على الآخر.

(١) د. عبداللطيف الفيقي، نقد القيم، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٢) د. اسماعيل عبدالفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩-٢٧.

٥- الثبات النسبي: وهو يحافظ في بعض الأحيان، بسبب ارتباط بشعور المجتمع ووجدانه.

٦- الدينامية: وهي قابلة للتغيير.

٧- المعيارية: وهي قابلة للقياس والملاحظة.

ومن وجهة نظر الظاهرانية^(١) فإن القيم تتمتع بالخصائص الآتية^(٢):

١- المثالية، التي هي ليست شيئاً بأي حال من الأحوال.

٢- التجريبية، التي لا نشعر بوجودها الا عن طريق تجربتها من قبل شخص ما.

٣- يناظرها نظام ما مهما كان نوعها.

٤- هي قابلة للتعرف، وإن كانت تفرض نفسها على الإنسان، لأنها ليست عملاً من أعماله.

٥- هي ليست مطلقة.

٦- هي وسيلة للاندفاع.

وفي ضوء ما قدمنا نستطيع أن نستنتج جملة من الاستنتاجات أهمها:

١- إن القيم لها علاقة وطيدة بالمثل الأخلاقية والاجتماعية، ولكنها أوسع وأشمل من الأخلاق، وهي

ترادف في بعض الأحيان "الفضائل"، وتستخدم في أحيان أخرى بمعنى الحق والجميل والخير.

٢- تتطور المبادئ الأخلاقية في المجتمع، وتتحول في مرحلة ما إلى قاعدة قيمية لقياس سلوكيات

المجتمع.

٣- وهي لا تُفرض من الخارج على الجماعة، وإنما تتولد من الظروف المعيشية التي يعيش فيها

الفرد، ويتعلمها عن طريق التنشئة الاجتماعية.

٤- ان موضوع القيم قد شغل الفلاسفة والعلماء من العصور القديمة إلى يومنا هذا، وفي العصر

الحديث خرجت القيم من دائرة المثاليات المجردة، وتحول إلى حقيقة اجتماعية تقوم على أسس سلوكية

مشتركة في المجتمع.

٥- تتغير مصادر القيم وفق منظور من يتناولها، ولكن مصدرها وفق رؤية الإسلام أثنان: مصدر

ديني سماوي، ومصدر إنساني فلسفي.

(١) الفينومينولوجيا أو الظاهرانية هي مدرسة فلسفية أسسها أدmond هوسرل (1859-1938) في ألمانيا في بداية القرن العشرين ومن أهم أعلامها ماكس شيلر وهارتمان. تركزت هذه الفلسفة على الخبرة الحسية للظواهر، ثم الانطلاق نحو تحليل الظاهرة سعياً إلى فهم أعمق لوجود الإنسان والعالم. ينظر: مصطفى خلف عبد الجواد، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٥٧.

(٢) د. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ٣٣، ٣٥.

المطلب الثاني: أنواع القيم وتصنيفها

تتضمن دراسة القيم عدة نواح منها الجوانب الأساسية من حيث تصنيفها ليسهل دراستها وتحديدتها ويحدث هذا عن طريق أنماط القيم نفسها وحسب أبعادها المختلفة. ومن ناحية أخرى يُسهل تصنيف القيم ودراسة أنواعها ووظيفة الباحث في إحداث نوع من المقارنة لتحديد أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها، حيث تؤدي هذه المقارنة إلى تحديد معناها ومجالات اهتماماتها بصورة واضحة دون إبهام أو خلط فيما بينها. ولأجل التعرف على أنواع القيم نحاول ذكر العديد من التصنيفات المقدمة من قبل الباحثين في هذا المجال.

الفرع الأول: تصنيف القيم

يتردد العديد من الباحثين بين إقرار وحدة القيم أو رفضها ومن الذين يقرون بوحدة القيم ويأخذونها كمفهوم عام لها تأثيرات على فكر الانسان وسلوكه هو اندريه لالاند (Andre Laland) الذي يقر بنوع من التوحد بين القيم، يظهر رأيه بشكل جلي فيما يسميه بالموازاة الصورية التي تكاد تكون تامة بين القيم الجمالية، والمنطقية، والخلقية^(١).

أما البعض الآخر فيأخذون القيم كمفهوم ذي طابع غير موحد، ولذلك يفرقون بين الحق والخير، أو الحق والجمال، أو بين الجمال والخير. وهناك بعض آخر يأخذون بتصنيف ثلاثي بين القيم الثلاث (الحق، والخير، والجمال) بشكل تكون الغلبة لواحدة منها على الآخرين. وفي المقابل، هناك آخرون يرون؛ ان القيم في أصلها تتنوع وفقاً لتنوع الأنشطة التي يمارسها الانسان. وهناك فريق من الباحثين يأخذ مكان التوسط بين الأولى والثانية، وهم على اعتقاد أنه من الأفضل تصنيف القيم بشكل محدود إلى أربعة أنماط وذلك عبر إضافة القيم الدينية إلى قيم الحق، والخير، والجمال. ومنهم من يضيف القيم السيكولوجية والقيم التاريخية ويقصد بها القيم الاجتماعية إلى القيم المذكورة سالفاً^(٢).

ويقسم العالم الأمريكي شالوم شفارتز (Shalom H. Schwartz 1936-) القيم إلى عشرة أنماط^(٣):

١- التوجيه الذاتي: وهو الفكر والتحرك المستقل (الإبداع، والحرية، واختيار الأهداف الخاصة، وفضولي، ومستقل).

٢- الإثارة: وهي التنوع، والجدة/ الحداثة، والتحدي (حياة متنوعة، وحياة مثيرة، والجرأة).

٣- العكوف على الذات: وهو المتعة والإشباع (اللذة، والتمتع بالحياة).

٤- الإنجاز/ التحقق: وهو النجاح الشخصي من خلال إظهار الكفاءة (طموح، وناجح، وقادر، ومؤثر).

(١) د. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣) دافيد أو. سيرز وآخرون (محررون)، المرجع في علم النفس السياسي، ج ٢، ترجمة: ربيع وهبة وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٨١٥.

- ٥- القوة: وهي المكانة الاجتماعية، والمظهر، والسيطرة والتحكم (سلطة، وثروة، وسلطة اجتماعية).
- ٦- الامان: وهو الأمن، والانسجام، استقرار المجتمع (النظام الاجتماعي، وأمن الأسرة، والأمن القومي، والنقاء، والشعور بالانتماء، والصحة).
- ٧- الاقتداء: وهو كبح الأفعال، والميول/ النوازع، والحوافز التي يحتمل ان تضر بالآخرين وتنتهك التوقعات والمعايير الاجتماعية (مطيع، ومنضبط، ومؤد، ويقدر آباءه وكبار السن).
- ٨- التقاليد: وهي الاحترام، والالتزام، وقبول العادات والأفكار التي يفرضها دين أو ثقافة معينة على الفرد (محترم للتقاليد، ومتواضع، وورع، ومعتدل).
- ٩- الإحسان: وهو الاهتمام بالرفاهية للمقربين في التفاعلات اليومية (متعاون، ومخلص، ومتسامح، وأمين، ومسؤول، وصداقة حقيقية).
- ١٠- الشمولية: وهي التفهم، والتقدير، والتسامح، وحماية رفاهية جميع الناس والطبيعة (عقل متفتح، وعدالة اجتماعية، والعالم في سلام، والعالم جميل، والتوحد مع الطبيعة، وحماية البيئة).
- وميز الفيلسوف والعالم الألماني ماكس شيلر (Max Scheler 1874-1928) بين أربعة مستويات من القيم هي^(١):

١- المستوى الأدنى: مستوى قيم الموائم والمنافي.

- مستوى القيم الحيوية، وتشمل مثلاً قيم المتميز والمبتذل، والنبيل والعامي، الصحيح وغير الصحيح.
- ٣- مستوى القيم الروحية: وهي القيم الجمالية، والحقوقية، والعقلية، وتنظم الثقافة.
- ٤- مستوى القيم الدينية: وقوامها المقدس، وهي تتصل بموضوع الله والأشخاص، ويهيمن على سائر القيم، لأنها هي أساسها كله.

ويقسم ميلتون روكيتش (Milton Rokeach) القيم إلى قسمين: نسق للقيم الغائية، ونسق للقيم الواسائية، ويرى أن نسق القيم هو "تنظيم من المعتقدات يتصف بالثبات النسبي، ويحمل تفضيلاً لغاية من غايات الوجود، أو شكلاً من أشكال السلوك الموصلة إلى هذه الغاية، وذلك في ضوء ما تمثله من أهمية بالنسبة للفرد"^(٢). وعلى هذا النحو يقسم بعض آخر أنساق القيم إلى نوعين: نسق القيم الأولية، ويتعلق بالحاجات البيولوجية للفرد. ونسق القيم الثانوية، ويتضمن القيم الاجتماعية والأخلاقية^(٣).

ويقسم المفكر الإسلامي المصري أنور الجندي (١٩١٧-٢٠٠٢) القيم إلى مجموعتين: قيم ثابتة، هي تلك القيم التي لا تتغير بتغير الأماكن والعصور، ولا تتبدل من زمان إلى آخر ومن بيئة إلى بيئة أخرى،

(١) د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، مصدر سابق، ص ١٥٤.

(٢) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

لأنها مرتبطة بروح الإنسان مثل المعتقدات، والأديان، والاخلاق. أما النوع الثاني، فهو قيم متغيرة، قابلة للتغيير والتبديل عبر الزمان والمكان، وتخضع لاختلاف الظروف الاجتماعية والبيئية^(١).

لقد أورد د. صالح محمد أبو جادو هذه التصنيفات على الشكل الآتي^(٢):

أولاً/ حسب مقاصدها تنقسم إلى:

أ- قيم وسائلية : وهي وسائل لتحقيق غايات أبعد.

قيم نهائية : أهداف وفضائل نهائية تضعها الجماعة لأفرادها.

ثانياً/ حسب شدتها وإلزامها تنقسم إلى:

أ- ما ينبغي ان يكون: وهي القيم الملزمة أو الأمرة الناهية.

ب- ما يفضل ان يكون: وهي القيم التفضيلية التي يشجع الأفراد على الالتزام بها.

ت- ما يرجى ان يكون: أي القيم المثالية.

ثالثاً/ حسب شيوعها وانتشارها تنقسم إلى:

أ- القيم العامة: وهي التي يعم انتشارها في المجتمع كله.

ب- القيم الخاصة: وهي القيم المتعلقة بمناسبات اجتماعية معينة.

رابعاً/ حسب وضوحها تنقسم إلى:

أ- القيم الصريحة: وهي التي يعبر عنها بالكلام والسلوك نفسه.

ب- القيم الضمنية: وهي القيم التي تستخلص ويستدل عليها من خلال ملاحظة الاختيارات التي

تتكرر في سلوك الافراد.

خامساً/ حسب ديمومتها تنقسم إلى:

أ- القيم العابرة: وهي التي تزول بسرعة وتمتاز بعدم قدسيتها في المجتمع.

ب- القيم الدائمة: وهي القيم التي تدوم زمناً طويلاً وتمتد جذورها إلى أعماق التاريخ.

سادساً/ حسب محتواها تنقسم إلى:

أ- قيم دينية: ويعبر عنها اهتمام الفرد وميله الى معرفة ما وراء العالم الظاهري، فهو يرغب في

معرفة اصل الإنسان ومصيره ويرى ان هناك قوة تسيطر على العالم الذي يعيش فيه، وهو يحاول ان يوصل

نفسه بهذه القوة.

(١) أنور الجندي، مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٢) صالح محمد أبو جادو، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨، ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

ب- قيم اجتماعية: ويعبر عنها اهتمام الفرد وميله الى غيره من الناس، فهو يحبهم ويميل الى مساعدتهم ويجد في ذلك اشباعاً له.

ت- قيم اقتصادية: ويعبر عنها اهتمام الفرد وميله الى ما هو نافع، ويتخذ من العالم المحيط وسيلة للحصول على الثروة وزيادتها عن طريق الإنتاج والتسويق واستثمار الأموال.

ث- قيم جمالية: ويعبر عنها اهتمام الفرد وميله الى ما هو جميل من ناحية الشكل أو التوافق والتنسيق.

ج- قيم فلسفية: ويعبر عنها اهتمام الفرد وميله الى اكتشاف الحقيقة، فيتخذ اتجاهاً معرفياً من العالم المحيط به، ويسعى وراء القوانين التي تحكم هذه الأشياء بقصد معرفتها.

ح- قيم سياسية: ويعبر عنها اهتمام الفرد بالنشاط السياسي والعمل السياسي وحل مشكلات الجماهير.

ويتخذ ألبورت وفيرنون منحى آخر في تصنيف القيم حيث يركزان على المحتوى دون اهتمام بجوانب أخرى وذلك على شكل الآتي^(١):

١- القيم الاجتماعية، التي تهتم بالجوانب الاجتماعية في حياة الانسان وعلاقاته الاجتماعية مع الآخرين.

٢- القيم النظرية، التي ترتبط بالحقائق والعلم والمعرفة.

٣- القيم الاقتصادية، التي تهتم بالجوانب المادية والمالية للإنسان.

٤- القيم الجمالية، التي تختص بالشكل والتناسق.

٥- القيم الدينية، التي تتعلق بالإيمان والمعتقدات، والمقدسات، والسلوك الديني لدى الإنسان.

٦- القيم السياسية، التي تهتم بالقرارات السياسية، وترتبط بالمركز والسلطة.

نحن بدورنا نذهب إلى ان تصنيف (ألبورت وفيرنون) يلائم المجالات الرئيسية للأنشطة الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى يسهل هذا التقسيم ملاحظة أثر القيم بصورة واضحة في سلوك الإنسان في المجالات الاقتصادية، والدينية، والسياسية، العلمية، والفلسفية.

(١) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مصدر سابق، ص ٦٢، ٦٣.

الفرع الثاني: نسق القيم

فيما سبق أوضحنا القيم وأنواعها، وعلينا الآن أن نبحث القيم في صورتها النسقية أي منظومة القيم. أذن، ماذا نقصد بنسق القيم؟ لكي نوضح معنى نسق القيم سنحدد في البداية معنى النسق أو المنظومة. إن مفهوم النسق يعد من المفاهيم الأساسية في علم الفيزياء. لأن الفيزيائيين عندما يستخدمون مفهوم النسق، يستخدمونه كأداة ذهنية لفهم العلاقات التي تجري عليها الأجسام في الطبيعة وتفسيرها، أي أن مجموعة من مجموعات الأجسام في الطبيعة هي مجموعة من القوى التي تتفاعل ميكانيكياً فيما بينها بعامل قانون الفعل ورد الفعل، فتتبادل التأثير والتأثر فيما بينها على وضع يهياً لحالة الاتزان الكلي لهذه المجموعة. فالنسق بهذا المعنى هو تلك الحالة التي عليها علاقات أي مجموعة من الوحدات في الطبيعة^(١).

وتبعاً لذلك فإن مفهوم النسق لا يعني أكثر من مجرد تصور ذهني، لحالة التكامل. وإن لفظة التكامل تعني حالة الترابط التي لا تدع مجالاً للفتاوت في واقع معين طبيعياً كان أم اجتماعياً، فيقال تكامل كائن حي، والتكامل الاجتماعي، والتكامل السياسي، والتكامل في هذا المعنى يتضمن الاتزان أي الحالة التي عليها علاقات أجزاء الواقع على وضع يهياً لاستمراره ككل^(٢). وبشكل عام ينظر إلى النسق على أنه يتضمن ما يأتي^(٣):

- ١- إنه عبارة عن مجموعة الأجزاء أو عناصر الكل.
- ٢- تمتلك هذه العناصر علاقات وتفاعلات فيما بينها.
- ٣- تعمل هذه العناصر معاً لأجل أداء وظيفة معينة.
- ٤- يختلف النسق في مستوى تعقيده ودرجة شموليته، فقد تكون وحداته كبيرة العدد أو محدودة العدد.

وتعرف العالم الألماني لودفيغ فون بيرتالانفي (Ludwig von Bertalanffy 1901-1972) النسق على انه عبارة عن مجموعة معقدة من العناصر التي تتفاعل مع بعضها البعض^(٤). وهناك تعريف آخر للعالم السياسي الأمريكي ديفيد إيستون (David Easton 1917-2014) الذي يرى أن النسق هو عبارة عن مجموعة من الرموز والأفكار التي تتم من خلالها تحديد سلوك النظام التجريبي^(٥). وفي ضوء ما سبق يعرف النسق على أنه " عبارة عن مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها، لكي تؤدي وظيفة معينة. ويسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليته داخل النسق"^(٦).

(١) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، النظرية السياسية المعاصرة، دار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٤) Ludwig von Bertalanffy, General System Theory, George Braziller, Inc, New York, 1968, p.54.

(٥) David Easton, A Framework for Political Analysis, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, NJ, 1965, p.26.

(٦) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مصدر سابق، ص ٣٠.

وفي سياق البحث عن الاطار النسقي للقيم، هناك وجهة نظر ترى؛ أنه لا يمكن فهم القيم بمعزل عن القيم الأخرى، فهناك سلم أو نسق هرمي ترتب به القيم حسب أهميتها للفرد والجماعة^(١). ولما كان هذا (السلم)، سلم القيم أو نظامها، إنما يتشكل من خلال التجربة الاجتماعية للمجموعات والأمم كان " نظام القيم لمجتمع ما يعكس بنيته " والعكس صحيح ايضاً. فنسق القيم ليس من صنع الفرد بل ينشأ في المجتمع ومن المجتمع ككل^(٢). ففي كل مجتمع يوجد أنساق من القيم التي تأخذ طبيعة الظاهرة الاجتماعية فتصبح مفروضة على الأفراد. وبوصفها موجودة خارجنا فهي تعدل رغباتنا بدل أن تكون صادرة عنها، ويجب ان نلفت الانتباه إلى انه لا يمكن التفكير في القيم خارج المجتمع، لأنه بدون المجتمع لا تستطيع القيم أن تتكفل في شكل نسق يفرض نفسه على أعضاء المجتمع^(٣). ولذلك يمثل نسق القيم "تنظيماً متواصلًا للمعتقدات التي تتعلق بأنواع مفضلة من السلوك أو الحالات النهائية للوجود على متصل من الأهمية النسبية"^(٤).

وهذا يعني أن أنساق القيم هي المستويات التي نحكم إليها في عرض ذواتنا أمام الآخرين، أو هي الموجهات التي تحرك سلوكنا لكي تبدو أمام الآخرين بالصورة التي تفضلها، أو هي بعد ذلك مستويات توجهنا إلى إقناع الآخرين والتأثير فيهم لتبني مواقف أو معتقدات أو اتجاهات أو قيم نعتقد أنها جديرة بالاهتمام. إنها مستويات يعتمد عليها الأشخاص في الاحتفاظ بالتقدير الذاتي عالياً باستمرار. وعادة ما تؤدي المواقف الاجتماعية التي يواجهها الأفراد في حياتهم اليومية إلى استتارة عدد من القيم داخل النسق، ومن الطبيعي ان يؤدي هذا إلى صراع بين أكثر من نمط سلوكي. ولهذا فإن إحدى وظائف نسق القيم الأساسية هي الإسهام في خفض حدة الصراع والتوتر، والتعاون على اتخاذ القرار على أساس اختيار البدائل^(٥).

وفي هذا الإطار يؤكد العالم الانثروبولوجي الأمريكي كلايد كلوكهون (Clyde Kluckhohn 1960-1905) أن جميع المجتمعات تتخذ مواقف قيمية معينة نحو علاقة الفرد بالمجتمع في جميع النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها، لأن المجتمعات جميعها تُعلي قيمة معينة على كل القيم الأخرى الموجودة في المجتمع^(٦). وفي نظر المؤرخ الفرنسي الفونس دوبران، إن نسق القيم هي ذهنيات جماعية ذات تأثير كبير في البنى السيكولوجية للإنسان، لذلك تستطيع إثارة الناس وإلهاب حماسهم في المسائل المتعلقة بالهوية، والثقافة، والمعتقدات^(٧). وإنه في الأصل يمثل هوية مجتمعات يصعب للمجتمع ان يتنازل عنها تحت أي ظروف كان، فساكن آسيا الوسطى بعد الثورة البلشفية في عام ١٩١٧، أُجبروا على

(١) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٢) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤) دافيد أو. سيرز وآخرون (محررون)، المرجع في علم النفس السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٠٧.

(٥) د. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مصدر سابق، ص ١٤٧.

(٦) أليكس إنكلز، مقدمة في علم الاجتماع، ترجمة: د. محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ٦٦، ١٩٨٣، ص ١٤٥.

(٧) مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم.. قراءة ما بعد التحولات الحضارية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٥، ص ٢٠.

ترك منظوماتهم القيمية، ومع ذلك عادوا كما كانوا بعد مرور أكثر من سبعين عاماً من دون أن يتحلل انتماؤهم إليها^(١).

وبناءً على ما سبق يعرف نسق القيم على أنه : " مجموعة القيم المترابطة، التي تنظم سلوك الفرد وتصرفاته، ويتم غالباً دون وعي الفرد، وبتعبير آخر هو عبارة عن الترتيب الهرمي لمجموعة القيم التي يتبناها الفرد أو أفراد المجتمع، ويحكم سلوكه أو سلوكهم، دون وعي بذلك"^(٢). وهو يمثل مخططاً عاماً أو مجموعة من المبادئ والقواعد كبنيان عقلي أكثر شمولاً. لذلك فإن نسق القيم يحقق التوافق واحترام الذات^(٣). وفي جميع الأحوال، لا يمكن وصف نسق القيم على أنه مجرد خصال حميدة، أو غير حميدة، يتميز بها الإنسان بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف مطلق^(٤). ومن خلال ما ذكرناه نستطيع الخروج بمجموعة من الاستنتاجات هي:

١- هناك جدل بين العلماء والفلاسفة حول موضوع وحدة القيم أو تعدديتها، فهناك علماء يؤمنون بأن القيم هي ذات طابع موحد، وهناك بعض آخر يأخذون القيم كمفهوم ذات طابع غير موحد. ونحن بدورنا نؤيد ذلك الرأي الذي يقر بتعددية القيم ينظر إليها باعتبارها ذات طبيعة غير موحدة.

٢- تُقيم علاقة الفرد بالمجتمع في جميع النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية عن طريق مواقف قيمية التي يقرها المجتمع.

٣- يحتاج المجتمع إلى نسق قيمى، لكي يضبط من خلاله سلوك أفراد، ويجنب المجتمع من الفوضى والانحرافات.

٤- تظهر المنظومات القيمية في شكل القانون والنظم والقواعد والمعايير التي تساعد المجتمع في تقييد سلوك أفراد.

٥- تختلف المواقف القيمية من مجتمعات إلى أخرى، فكل مجتمع يفضل قيماً معينة على أنواع أخرى من القيم.

٦- في كل مجتمع هناك نظام قيمى يتصف بالثبات والاستمرار النسبي، وهذا لا يعني أن المنظومة القيمية لا تقبل التغيير، بخلاف ذلك كثيراً ما تتغير القيم بمرور الزمن، فمثلاً: أن القيم التي كانت تحكم علاقاتنا الاجتماعية، قد تغيرت بشكل تدريجي وطبيعي ولم تبق على ما كانت عليه قبل العقود.

(١) مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم.. قراءة ما بعد التحولات الحضارية، مصدر سابق، ص ٢١.

(٢) د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٣) د. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مصدر سابق، ص ١٤٧.

(٤) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ٥٦.

المطلب الثالث: نسق القيم في المجتمع السياسي

إن الاهتمام بالسياسة لدى الإنسان يُعدُّ من أولويات مقومات الطبع الإنساني في الحياة، ومن مقومات الطبع السياسي في الإنسان؛ وجود علاقة الأمر والطاعة وتستدعي هذه العلاقة النشاط السياسي^(١). وفي شأن علاقة الأمر والطاعة أستدعي الطبع السياسي في الإنسان تمييزاً داخل المجتمعات البشرية قاطبة وأبدياً بين أمر ومطيع. وليس هناك إنسان ما يستطيع أن يفلت من تلك المجتمعات من الانتماء إلى فئة من هاتين الفئتين، فهو إما ينتمي إلى طائفة الذين يأمرون وإما ينتمي إلى طائفة المطيعين. إن إنساناً ما لا يستطيع أن يخرج من عالم السياسة إلى عالم الفراغ السياسي، ذلك أن الطبع الإنساني يقضي على الإنسان بأن يعيش إما كحاكم أو كمحكوم^(٢). وإننا نجد دائماً في كل المجتمعات فئة حاكمة وفئة خاضعة، وهذه الظاهرة موجودة في كل مجتمع بشري كبيراً كان أو صغيراً، وهناك أفراد أو مجموعة أفراد يقبضون على قوة إرغام يفرضونها على الآخرين^(٣) ولكن السؤال الأهم هنا لماذا يخضع المحكومون لسلطة الحاكم؟ ما هو تبرير خضوعهم؟ إن الأساس الذي يقوم عليه هذا الخضوع هو ليس ضعف فئة المحكومين، بل هو نتيجة تصور لعلاقة أو نظام سياسي يمارس فيها كل من الحكام والمحكومين دوره المناسب، وبهذا المعنى يكون العيش بدون سلطة فكرة خيالية لا تستند على الواقع في المجتمع^(٤).

ونفهم من هذا أن ممارسة السلطة أمر حتمي وأن السلطة أمر يرتبط ارتباطاً عضوياً بقيام المجتمع واستمراره^(٥). والسلطة هنا هي الضامن الرئيس لبقاء المجتمع واستمراره، وهو شعور أفراد المجتمع أن هناك قيماً مشتركة وهدفاً موحداً يجمعهم، فتظهر القيم المشتركة في شكل المصلحة المشتركة وهي عامل لا غنى عنه في تكوين المجتمعات السياسية^(٦). وهذه الفكرة تتسجم مع رؤية هارولد لاسويل (Harold Lasswell 1902-1978)، حيث يرى إن السلطة هي وسيلة لتحقيق قيم معينة أو نسق من القيم وهي متلازمة معها بشكل لا يمكن فهم أي منهما إلا من خلال الآخر^(٧).

يعتقد جورج برديو (georges burdeau 1905-1988) إن ظاهرة السلطة موجودة في العلاقات التي تجد فيها قدرة أكثر لفرد أو لأفراد على آخرين، ولكن لكي توصف السلطة بأنها سياسية ينبغي أن تحقق غاية اجتماعية، أي أن الغاية في وجودها هي المجتمع نفسه. ويرى أن السلطة هي قيمة بحد ذاتها، لأنها تقوم بتنظيم علاقات السلطة في داخل المجتمع، وينبثق من هذا التنظيم المجتمع السياسي، ونجد في ذلك ان المجتمع السياسي يظهر عندما تعمل السلطة لتحقيق غاية اجتماعية تتمثل في تنظيم العلاقات السلطوية في

(١) نقلاً عن: د. سردار قادر محي الدين، نظرية تمعنة السياسة في فهم الظاهرة السياسية، مجلة جامعة السليمانية، السليمانية، العدد: ٣٩، مارس ٢٠١٣، ص ١٣٤.

(٢) د. محمد طه بدوي، النظرية السياسية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، دون تأريخ الطبع، ص ٢٦.

(٣) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد، ط ٢، ٢٠١٣، ص ٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥) نقلاً عن: د. سردار قادر محي الدين، نظرية تمعنة السياسة في فهم الظاهرة السياسية، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٦) د. عصام سليمان، مدخل الى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٢.

(٧) د. حسن صعب، مقدمة لدراسة علم السياسة، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦١، ص ٥٨.

المجتمع^(١). والمجتمع السياسي على حد فكر برودو ليس تجمعاً مادياً للأفراد فحسب، وإنما هو تجمع غريزي أوجدته الضرورة، وهناك شعور وانتماء مشترك يربط بعضهم ببعض^(٢). وبتعبير آخر " إن كل مجتمع سياسي غير قابل للحياة دون التفاهم بين أعضائه ودون الاتفاق الذي يترجمه الانتماء إلى القيم الأساسية التي تؤمن البنى الاجتماعية وتضعها موضع التنفيذ"^(٣).

وبحسب برودو لا يمكن التفكير في تكوين المجتمع السياسي دون بلوغ السلطة السياسية إلى مرحلة السلطة السياسية المؤسسة، وظهور هذه النوعية من السلطة مرتبط بولادة الدول الحديثة في أوروبا^(٤). ومن هنا نستطيع القول: ثمة علاقة انعكاسية بين الدولة والسلطة السياسية المؤسسة، أي أن كلا من الدولة والسلطة السياسية المؤسسة بحد ذاتهما سبب ونتيجة في إحداث أحدهما الآخر.

ويرى عالم الفرنسيجان وليام لابييار (1921-2007 Jean William Lapierre) أن معنى الدولة يشير إلى "حقيقة محددة تماماً، تختلف عن تلك التي للأمة أو للوطن، إنه يشير إلى سلطة سياسية تخضع ممارستها لقواعد قانونية تكفل لها صفتها الشرعية. وهي سلطة القانون، ومن يمارسها ليس سيدها أو مالكها، يتصرف بها بحرية تامة، فلا يمكنه ممارستها شريعياً، دون تجاوز، ما لم يخضع لتشريعات مستقلة عن إرادته وأهوائه ومصالحه الفردية. هذا الشكل من أشكال السلطة السياسية، يفترض حصول وعي وتصور جماعي، ينظر إلى المجتمع المدني كحقيقة وقيمة تتجاوزان نطاق الفرد، ومن ضمنه هذا الفرد الذي بيده السلطة"^(٥). ويتميز هذا المجتمع بجملة من السمات هي^(٦):

١- الشمولية: يتضمن على سلطات عديدة، السلطة العائلية، والسلطة الاقتصادية، والسلطة الدينية، وإن كل هذه السلطات تختلف في بنيتها ووظيفتها عن الأخرى، ويجتمع كل هذه السلطات في شكل المجتمع السياسي المدني الذي يعد حصيلة اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون ان تذوب.

٢- التعقيد والتنظيم: الذي يتكون من البنى والمسالك والمواقف الجماعية، بنماذج ثقافية ورموز ومعتقدات وقيم خاصة، أنه يتميز بتنظيم مشترك وذهنية مشتركة.

٣- التضامن: الذي يتمتع بالتضامن الوظيفي للفئات الاجتماعية، لأنه لا يمكن لأي فئة أن تكتفي بذاتها.

٤- التكامل: الذي ينشأ فيما بين أعضائه العديد من العلاقات الايجابية والسلبية التي تؤدي إلى أن يتطور باستمرار.

(١) جورج برودو، الدولة، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٨، ١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٥) جان وليام لابييار، السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت _ باريس، ١٩٨٣، ص ١١٩، ١٢٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٠، ٥١.

وفي وجهة نظر ماكس فيبر (Max Weber 1864-1920) يتكون المجتمع السياسي من خلال السيادة البيروقراطية، أي المؤسسات التي يتم تأسيسها وفق القانون. وهو يتضمن من ثلاث فئات رئيسية: السلطة السياسية المتمثلة في الحاكم، وجهاز الادارة المتمثلة في الموظفين المُعينين من قبل الحاكم، والمواطنين الخاضعين للسلطة السياسية. ويعد القانون القيمة الغالبة في المجتمع السياسي بحسب فيبر، لأن هو العامل الرئيس في تشكيله، وأساس السيادة والشرعية التي يخضع إليها المواطنون غيرها للسلطة السياسية^(١). وثمة نسق من القيم التي يتألف حوله المواطنون والسلطة السياسية معاً، وتعتبر السلطة السياسية نفسها نتيجة مثالية لذلك النسق القيمي. وتعد العقلانية من أهم القيم في ذلك النسق، لأن القانون الذي يعد الإطار الشامل في تنظيم السلطة السياسية هو ثمرة من ثمرات العقلانية. والقيمة الثانية في هذا النسق هي الحرية التي تعتبر ضماناً لشرعية السلطة السياسية وإطاعة المواطنين لها، أي أن المواطنين أحرار في الانتماء إلى رابطة السيادة، وبمقدورهم إنهاء هذه الرابطة إذا اقتضت الضرورة. وتحتل قيم التسامح وقبول الآخر مكانها في هذا النسق القيمي، وفي المجتمع السياسي الذي يصوره فيبر يسير كل أنواع السيادة والإدارة بروح الزمالة من قبل هيئات معينة، ومع ذلك لا مكان لاحتكار الوظائف، بل هناك تداول على الوظائف في إدارة البرلمان واللجان^(٢).

إن تعريف ظاهرة المجتمع السياسي لكونها "تجمعاً غريزياً أوجدته الضرورة"^(٣)، يجمع فيه الأفراد على القيم المشتركة ويتحتم عليهم التنازل عن أهدافهم وقيمهم الخاصة من أجل المصلحة العامة وخيرهم المشترك^(٤)، يدل على تجسيد اجتماعي للمجتمع السياسي الذي يتم من خلال تعدي الأفراد أهدافهم الخاصة وتأسيس السلطة الحقيقية التي تمارس من أجل غاية المجتمع، والقيمة العليا هنا هي المجتمع نفسه^(٥)، الذي تنظم الأفراد فيه على أساس أصول وقواعد مستقلة عن إرادتهم، وهذا يمهد الطريق أمام ظهور القانون الوضعي وإنشاء قواعد عرفية ومكتوبة تنظم علاقات اجتماعية في إطار جديد، وهكذا تنجز السلطة المؤسسة التي هي في جوهرها سلطة القانون^(٦)، وإن القانون صيغة من نظام اجتماعي يهدف إلى تعميم سلوك معياري موحد^(٧)، ويشتمل على قدر كبير من القواعد الأخلاقية^(٨)، وهو مركب من الأعراف والأساليب السلوكية، التي

(١) ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع.. الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات، ترجمة: محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٥، ص ٧٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٧٤٤، ٧٤٥.

(٣) جورج بورودو، الدولة، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٤) جان وليام لابييار، السلطة السياسية، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٥) جورج بورودو، الدولة، مصدر سابق، ص ١٩.

(٦) جان وليام لابييار، السلطة السياسية، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٧) روبرت الكسي، فلسفة القانون، ترجمة: د. كامل فريد السالك، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٤٣.

(٨) امام عبدالفتاح امام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٩٢.

تسمى بالعادات والأعراف الاجتماعية تأتي من جماعة اجتماعية معينة يوافق عليها الجميع^(١)، وتضيف الدولة إليها وسائل القهر الخارجي لتحويله من قواعد أخلاقية إلى قواعد قانونية ملزمة^(٢).

ومن أجل هدف أطروحتنا هذه ينبغي التمييز بين مفهوم الجماعة ومفهوم المجتمع، فمفهوم الجماعة يشير إلى شبكة العلاقات القائمة على ارتباطات مثل القرابة والتراث الثقافي والقيم والأهداف المشتركة توصف بأنها أكثر عضوية أو طبيعية، فالجماعة ترتبط بمفهوم ضيق لأمن الجماعة المقترنة بـ " ما قبل الحداثة أو بالأحرى ما دون الدولة التي تدعم السلطة التقليدية، ويشمل كل الجماعات الفرعية داخل مجتمع الدولة وخاصة غير المندمجة فيها وتشعر بالتهميش مثل الأقليات العرقية أو الدينية وكذلك القبائل أو العشائر أو النزعات المنطقية التي تحول دون تكوين مجتمع جامع لكل أطرافها. في حين يكون مفهوم المجتمع مقترناً بالدولة لتدل على تكون مجتمع جامع لمجموعة من الجماعات من خلال عقد اجتماعي أو دين جامع أو شرعية تاريخية جامعة"^(٣). ومن خلال ما بيّننا يمكن القول: إن الدول التي لم يتكون فيها مجتمع موحد لا يزال تعيش في مرحلة ما قبل تكوين المجتمع السياسي مثل دولة العراق.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى ما حدده عالم انثروبولوجيا الفرنسي بيار كلاستر (Pierre Clastres) (1977-1934) لأوضاع المجتمعات (أو الجماعات) التي لا تمثل دولة خاصة بها وهي أنها^(٤):

- ١- مجتمع صغير ومغلق تربط أفرادهم روابط عائلية (قبلية أو عشائرية).
- ٢- مجتمع جامد لا يتمتع بالتجديد الاجتماعي، وخاصة في نواحي الفكر.
- ٣- مجتمع يتصف بالهمجية يكون فيه استعمال العنف من حق كل شخص وخاصة الذكور، في حين يكون احتكار الكلام الشرعي (أو بالأحرى النفوذ) لشخص واحد أو لعدد منهم.
- ٤- مجتمع لا يفهم في الاقتصاد (بمعنى فائض الإنتاج والقيمة المضافة) ويحتقر قيم العمل ويتبنى قيماً تؤدي إلى الكسل، وتسود محاكاة حياة الرفاهية بشكل استباقي.

ويشير كلاستر أيضاً أن هناك فكرتين أساسيتين متعارضتين ومتكاملتين عن السلطة السياسية في هذه المجتمعات: الفكرة الأولى، لا تمتلك أي شكل حقيقي للتنظيم السياسي، وهذا الغياب يقود إلى رفض وظيفة السلطة نفسها، ومن ثم تصبح المجتمعات جامدة في مرحلة تاريخية لما قبل السياسية والفضوية في أحسن الأحوال. أما الفكرة الثانية، فعلى خلاف الأولى تفيد أن المجتمعات البدائية التي تجاوزت حالة الفوضى الأولية وتوصلت إلى نموذج من الانتظام الجماعي، أقرب إلى الواقع في عصرنا الحالي، والملاحظ

(١) د. عادل العوا، عمدة في فلسفة القيم، مصدر سابق، ص ١١، ١٢.

(٢) امام عبدالفتاح امام، الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٣) للمزيد من التفاصيل انظر: طوني بينت وآخرون (محرورن) معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠. ص ص ٢٤٤، ٢٥٠، ٥٩٣، ٥٩٨.

(٤) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة: أحمد ياسين، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ١٩٩١، ص ص ١٨٦، ٢١٤.

أن هذه المجتمعات إما تعاني من النقص في آليات ضبط السلطة أو تعاني في الإسراف منها، أي أنها إما تعاني من التسبب والفوضى أو تعاني من الطغيان أو تعاني من كليهما معاً^(١).

وعليه يتميز المجتمع السياسي بالشمولية التامة، وهو يتمتع أيضاً بمجموعة من السمات التي تمكنه من التحكم في الجماعات الاجتماعية الأخرى، فأولى هذه السمات هي غياب التخصص، أي بإمكانه ممارسة النشاط في جميع ميادين النشاطات الاجتماعية. الثانية هي العلوية أي تبعية الجماعات الاجتماعية له. أما السمة الثالثة فهي الاستقلال، أي أن المجتمع السياسي لا يندمج بأي شكل من الأشكال مع مجتمع سياسي آخر^(٢). وقد أوضحنا أن الاستقلالية هي من أهم سمات المجتمع السياسي، أي أن المجتمعات السياسية لا يمكن الاندماج فيما بينها بأي شكل من الأشكال، بسبب الفوارق والتميزات في الانساق القيمية من مجتمع سياسي إلى آخر، فهذه التمايزات تمنحه خصوصية معينة تسمى الهوية^(٣) فمثلاً إن المجتمع السياسي الأمريكي يقوم على أساس قيم الكرامة، والمساواة، والحرية، والعدالة، والفرص المتكافئة للفرد فهو مختلف عن مجتمع سياسي آخر^(٤)، وإن تلك القيم السياسية التي أشرنا إليها متجسدة في الميثاق الأمريكي^(٥) التي تشكل إطاراً لسلوك المؤسسات السياسية التي تجاهد من أجل تحقيقها^(٦).

وبصفة عامة تبنى العلاقات بين أفراد كل مجتمع سياسي على الهدف الذي يرمي إلى تحقيقه، وهو الذي يمنح المجتمع خصوصيته، وأهداف المجتمع هي تحقيق القيم الدينية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، عن طريق تقنية السلطة السياسية، لأن السلطة ما هي إلا أداة لبلوغ الهدف الذي تكوّن المجتمع من أجله^(٧). ومن الطبيعي أن تظهر اختلافات بين انساق القيمية من مجتمع سياسي إلى آخر، لأن كل مجتمع من خلال مسيرته التاريخية يبتكر لنفسه منظومة من القيم السياسية، والاجتماعية، والأخلاقية التي تتشكل منها هويته الخاصة وتتميز به عن مجتمع سياسي آخر. وعليه يمكن القول، أن أي مجتمع غير قابل للحياة دون حد أدنى من التقاهم بين أعضائه ومن الاتفاق الذي يترجمه الانتماء إلى القيم الأساسية التي تؤمن البنى الاجتماعية وضعها موضع التنفيذ^(٨).

وتكشف الصورة السابقة إسهام النسق القيمي في تكوين المجتمع السياسي، لذلك يمكننا القول: إنه لا يمكن التفكير في خلق مجتمع سياسي خارج نطاق القيم. ولذلك إن صفة المجتمع السياسي يصلح إطلاقها على تلك المجتمعات التي تجتمع على منظومة من العادات، والأعراف، والتقاليد التي تساهم في إنشاء نسق

(١) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٢) د. صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠، ص ٢٦٦، ٢٦٧.

(٣) هي "احساس فرد أو جماعة بالذات، انها نتيجة وعي الذات، بأنني انا او نحن نمثل خصائص مميزة ككينونة تميزني عنك أو عنهم". ينظر: صموئيل ب. هنتنغتون، من نحن، ترجمة: حسام الدين خضور، دار الرأي للنشر، دمشق، ٢٠٠٥، ص ٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٥) غونر ميردال هو أول من استخدم مصطلح (الميثاق الأمريكي) في عام ١٩٤٤ في كتابه المأزق الأمريكي. ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٧) جورج بورديو، الدولة، مصدر سابق، ص ١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

قيمي أساسي للمجتمع، والسلطة السياسية بدورها تسعى إلى تنظيم سياسي لحماية هذا النسق بغية الحفاظ على حياة المجتمع وديمومتها. ومن البديهي أن السلطة السياسية تحمي المجتمع وتشجع أعضائه على احترام القواعد التي يبنى عليها المجتمع^(١)، وتحافظ على نظام القيم في الجماعة السياسية من خلال النظام السياسي^(٢)، وتسعى بثتى السبل أن تحصر الصراع والمنافسة بين الأفراد والجماعات^(٣).

وباختصار إن هدف السلطة السياسية هو " تنظيم وترتيب علاقات العناصر للجماعة، وكذلك توزيع الطاقات في اتجاه معين تحدده الفلسفة السائدة في الجماعة، أي القيم التي فرضتها القوى المسيطرة على هذه الجماعة"^(٤). فالسلطة السياسية باعتبارها تحتكر القوة والإكراه المادي تحاول المحافظة على النظام العام من أجل بقاء المجتمع بشكل متجانس ومتصالح مع نفسه، ومن البديهي أن النظام لا يأتي من الفراغ وإنما هو نتيجة من نتائج تطبيق القانون، وهو ثمرة من ثمرات الأحكام والانساق القيمية، وهذا يعني أن أداء وظيفة المحافظة على النظام من قبل السلطة السياسية يؤدي في النتيجة إلى حماية القيم والانساق القيمية في المجتمع السياسي. وفيما يتعلق بالمحافظة على النظام فإن السلطة السياسية في كل المجتمعات تهدف إلى الدفاع عن مؤسسات قائمة من خلال تطبيق القانون وسريان تنفيذه على الجميع بهدف خلق بيئة ملائمة لممارسة نشاطات الناس، وهذه البيئة هي " الوسط الاجتماعي الذي ينبغي أن يتوفر له القدر الكافي من الأمن والديمومة والاستقرار"^(٥). وإن أي مجتمع لا يمكن أن يسير ويدوم في الحياة في ظل الصراع بين أفراده وقوى عازمة إلى عدم قبول الآخر والإصرار على عدم تسوية الخلافات، وإن اضمحلال الإمبراطوريات العظمى يعود إلى استمرار صراعات غير متناهية بين الأفراد والجماعات^(٦). وبطبيعة الحال إن السلطة السياسية التي تحكم المجتمع السياسي، يجب عليها أن تمثل لأحكام المجتمع وقيمه، ولمعايير السياسية، والثقافية، والأخلاقية^(٧)، وكذلك عليها أن تخضع للقانون، والدستور، والمؤسسة، والا ستتحول إلى سلطة من أجل السلطة وتؤدي إلى الاستبداد والطغيان^(٨).

-
- (١) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٥٤.
 - (٢) جورج بورديو، الدولة، مصدر سابق، ص ٥٥.
 - (٣) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص ٥٤.
 - (٤) محمد زيعور، السلطة والقيادة، شركة رشاد برس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣١.
 - (٥) جان وليام لابييار، السلطة السياسية، مصدر سابق، ص ٧٧.
 - (٦) جورج بورديو، الدولة، مصدر سابق، ص ٩١.
 - (٧) سالم القمودي، سيكولوجية السلطة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٥٢.
 - (٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

المبحث الثاني: ماهية السلوك السياسي وأنواعه

يشكل السلوك السياسي الجانب السياسي من سلوك الإنسان، وهو ليس عفويًا ولا يحدث نتيجة للصدفة وإنما يخضع لنظام معين، وإذا استطعنا تحديد عناصر ومكونات هذا النظام فإنه بإمكاننا التنبؤ به. هناك العديد من العوامل المتعلقة بالبيئة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية يؤثر في السلوك بشكل عام والسلوك السياسي بشكل خاص، وعليه تستند عملية التنبؤ بالسلوك السياسي وملاحظته على معرفة تلك العوامل وتحديدها بصورة دقيقة، وهذه العملية صعبة بحد ذاتها لأنها تحتاج إلى تجربة وملاحظة كل ما يحيط بالإنسان من ظروف بيئية سواء في الماضي أو الحاضر.

وفي هذا المبحث نحاول ان نبحت ماهية السلوك السياسي وأنواعه، وكذلك تلك العوامل التي تؤثر في صياغته اجتماعياً وسياسياً، ولأجل ذلك فقد قمنا بتقسيم المبحث الى مطلبين، نتطرق في الأول منه إلى ماهية السلوك والسلوك السياسي. وفي الثاني نبحت أنواع السلوك السياسي.

المطلب الأول: ماهية السلوك والسلوك السياسي

ان البحث في السلوك السياسي يستلزم تحديد معنى السلوك الاجتماعي بداية لأجل الانتقال الى السلوك السياسي بوصفه (أي السلوك السياسي) جزءاً من الأول أو أحد أبعاده، لأنه بدون الإحاطة بمفهوم السلوك الاجتماعي لا يمكن فهم السلوك السياسي وكيفية تشكله ومساراته وتوجهاته الرسمية وغير الرسمية.

الفرع الأول: السلوك الاجتماعي

ان السلوك هو كل نشاط جسمي أو عقلي أو اجتماعي أو انفعالي، يصدر من الكائن الحي نتيجة لعلاقة دينامية وتفاعل بينه وبين البيئة المحيطة به. والسلوك عبارة عن استجابة أو استجابات لمثيرات معينة^(١). وإن السلوك لدى المدرسة السلوكية مجرد استجابات عقلية وعصبية أي: يشمل فقط الجوانب المادية والحسية التي تقبل الملاحظة والتجريب، ويستبعد كل ما هو شعوري^(٢). وبشكل عام، فإن السلوك "عبارة عن مجموعة من الحركات المنظمة التي تحرز وظيفة معينة، ويتمكن الإنسان من خلاله إنجاز غاية أو غرض، مادي أو معنوي"^(٣). فهو يسعى إلى تحقيق هدف معين بصرف النظر عن قبول المجتمع لذلك الهدف أو رفضه.

(١) د. حامد عبدالسلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط٥، ١٩٨٤، ص٩.

(٢) د. فرج عبدالقادر طه وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص٢٢٩.

(٣) د. ابراهيم فريد الدر، الأسس البيولوجية لسلوك الإنسان، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٧.

أما السلوك الاجتماعي فهو "مجموع النشاط النفسي والجسمي والحركي والفسولوجي واللفظي الذي يصدر عن الإنسان وهو يتعامل مع بيئته ويتفاعل معها"^(١)، فهو يحدث في سياق اجتماعي، لذا فإن كل الأحداث الجارية في حياة الإنسان اليومية من حيث التفكير والعمل والشعور، تكتسب معناها ضمن الإطار الاجتماعي الثقافي الذي يوجد فيه الشخص^(٢).

وعلى العموم يتسم السلوك الاجتماعي بالغموض والتعقيد، ويتفاعل في تكوينه الكثير من العوامل البدنية، والعقلية، والنفسية، والثقافية، والأخلاقية، والبيئية، والعلمية. وإن الإنسان يتأثر بجميع تلك العوامل ويتفاعل معها، ويتعلم منها عن طريق التعامل مع البيئة الاجتماعية كالعائلة والمدرسة والنظم والقوانين والعرف والعادات والقيم. ويتعلم من البيئة الطبيعية كالجبال والبحار والمناخ والأبنية والمنشآت الحضارية، وكلتا البيئتان تطبعان سلوك الإنسان وشخصيته بطابع معين. ومن الملاحظ أن السلوك يتكون بشكل تدريجي ويتطور عبر المراحل المختلفة وتتداخل تلك المراحل فيما بينها، ولكن السلوك بصورة دقيقة ينبثق بمراحل، ولهذا يمكن إخضاعه للملاحظة والتجربة وكذلك التنبؤ به. والمثير للاهتمام أن نمو السلوك لا يسير بشكل مستقيم، وإنما يتعرض للاضطرابات والتقلبات الإيجابية والسلبية وفق المراحل العمرية التي يمر بها الإنسان في حياته^(٣).

وبتحليل السلوك الاجتماعي بوصفه وجهاً من أوجه السلوك الإنساني نجد أنه يتكون من عدة عناصر هي^(٤):

- ١- القصدية: يهدف السلوك دائماً إلى تلبية غرض أو هدف معين.
- ٢- التراكمية: تؤثر الخبرات الماضية في سلوك الإنسان، وتترك آثاراً جمة على شخصية الإنسان وتكوين سلوكه.
- ٣- الاستجابة: يستجيب سلوك الإنسان للمنبهات التي تصدر عن البيئة الثقافية والاجتماعية، وهذه العملية أشبه بعملية المدخلات.

وللسلوك الاجتماعي عدد من الصفات هو^(٥):

- ١- يحمل السلوك الاجتماعي معاني وأهدافاً أخلاقية من أجل التآلف والتعاون سعياً لتحقيق التوافق مع الجماعة والحصول على تقديرها، ومن وظائفه تنظيم العلاقات بين الناس.
- ٢- سلوك مكتسب يتعلمه الفرد من تجربته السابقة وهو يتفاعل مع غيره لذلك فهو يؤثر فيهم ويمكن أن يسيطر عليه ويوجه من قبل الجماعة.

(١) د. عبدالستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٨٦، فبراير ١٩٨٥، ص ١٥٩.

(٢) د. ليلى داود و د. احمد الأصغر، السلوك الاجتماعي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ٢٠٠٩، ص ١٩١.

(٣) د. محمد عبدالهادي، علم النفس الاجتماعي، دار العلوم العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ص ٧٧، ٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٥) د. إيمان عبدالكريم ذيب، السلوك الاجتماعي للطالب الجامعي، دار الألوكة للنشر، بغداد، ٢٠١٤، ص ٧.

٣- يتنوع هذا السلوك بحسب حاجات الفرد والمواقف التي تواجهه والناس الذين يتفاعل معهم وكذلك سلوك الآخرين تجاهه.

٤- يظهره الفرد ويوجهه نحو الآخرين بهدف الاتصال بهم والتأثير فيهم بحسب تجاربه وخبراته السابقة ووفقاً لحاجاته.

٥- ان السلوك الاجتماعي يمكن ملاحظته عندما يكون مباشراً ويمكن استنتاجه عندما يكون موضوعياً ويستدل على كونه اجتماعياً من الغرض الذي يحققه.

وعلينا أن نسأل: ما هي محددات تكوين السلوك الاجتماعي؟ أو بعبارة أخرى ماهي العوامل التي تؤثر في تكوين السلوك الاجتماعي؟ هناك العديد من العوامل أهمها^(١):

١- **الإطار الحضاري العام:** إن ثقافة المجتمع وحضارته وقيمه تؤثر في طرق التفكير وكيفية التعبير عن الانفعالات، وفيما يكتسبه من معلومات ومهارات وذوق جمالي. إن الإطار الحضاري يشمل القيم والمعايير السائدة والأفكار والمعتقدات الشائعة بين معظم أفراد المجتمع، وهذا الإطار هو بمثابة بوتقة الفرد يصهر فيه ويطلع بطابع معين، وهذا يسبب في بروز اختلافات جوهرية بين المواطن الأمريكي والمواطن الياباني أو العربي مثلاً.

٢- **الثقافات الفرعية:** في جميع المجتمعات هناك الكثير من الثقافات الفرعية وفق الطبيعة الجغرافية والاجتماعية، مثل البيئة الريفية مقابل البيئة المدينة، والبيئة البدوية مقابل البيئة الحضرية، والبيئة الفقيرة مقابل البيئة الغنية، والبيئة الحدودية مقابل البيئة الداخلية. وبصفة عامة لكل بيئة اجتماعية ثقافة مغايرة عن ثقافة البيئة المقابلة، وبالتالي لها تأثير كبير في توجيه سلوك الأفراد.

٣- **البيئة العائلية:** تؤثر العائلة في سلوك الإنسان من خلال العديد من المتغيرات التي منها: المكانة الاجتماعية، ومستوى المعيشة، وحجم العائلة، وتركيب العائلة، ومكانة الفرد في العائلة، والميول الثقافية للعائلة، ومستوى الذوق الفني والجمالي للعائلة، ومستوى العلاقات الاجتماعية، والنمو اللغوي للعائلة، وسعة المنزل ومستوى نظافته، ومستوى الصحة النفسية والبدنية في العائلة.

٤- **جماعات الأقران:** إن جماعات الأقران التي ينتمي إليها الإنسان، تسهم بقدر كبير في تكوين سلوكه الاجتماعي، يكتسب الإنسان المهارة في علاقاته الاجتماعية من خلال التفاعل في داخل جماعات الأصدقاء. وكذلك يكتسب الخبرة في كيفية ضبط الانفعالات والمشاركات الوجدانية والعمل الجماعي والتعاون.

٥- **المؤسسات التربوية والتعليمية:** لا يمكن تجاهل الدور الذي تقوم به المؤسسات التربوية والتعليمية في توجيه سلوك الإنسان وتكوينه، خاصة سلوك الأطفال والمراهقين والشباب. وتشكل هذه المؤسسات مجتمعاً مختلفاً عن العائلة من حيث التنظيم والقوانين والواجبات والعلاقات الاجتماعية التي تتسم بالتنافسية. وإن هذا

(١) د. أحمد محمد مبارك الكندري، علم النفس الاجتماعي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ٢٠١٢، ص ٤٤١-٤٤٧.

المجتمع المختلف لا يؤثر فقط في تحديد السلوك الاجتماعي للتلامذة والطلاب، بل يؤثر في تحديد سلوك المعلمين والأساتذة أيضاً.

٦- **الدور الاجتماعي:** وهو عبارة عن نمط منتظم من المعايير فيما يختص بسلوك فرد يقوم بوظيفة معينة في الجماعة أو هو الجانب الدينامي لمركز الفرد في الجماعة، وتتحدد الأدوار الاجتماعية في ضوء نوع الجماعة وبنائها والموقف الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي في ضوء الاتجاهات النفسية وسمات شخصية الأفراد وفي الوقت نفسه يتحدد الأداء الوظيفي السليم للجماعة من خلال قيام أعضائها بوظائفهم وأدوارهم الاجتماعية. ومن أمثلة الأدوار الاجتماعية دور رئيس الدولة، والوزير، والمدرس، والموظف. وتختلف الأدوار الاجتماعية فنجد أن بعضها مفروض كالـدور الجنسي (نكر أو أنثى) وبعضها اختياري كدور الطبيب.

٧- **المكانة الاجتماعية:** تميل المجتمعات الإنسانية إلى الانتظام في فئات أو طبقات وان أسلوب الحياة والقيم التي تستند إليها الحياة باختلاف الطبقات الاجتماعية وأن اختلاف الطبقات الاجتماعية يخلق حواجز قوية نوعاً ما في التفاعل الاجتماعي بين أعضاء كل طبقة، والطبقة الاجتماعية لا تؤثر فقط في التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص فيما بينهم بل تؤثر تأثيراً قوياً في خصائص الشخصية كالـدوافع والقيم وأساليب الحياة والطرق التي يرى بها الناس أنفسهم عن طريق خبرة الحياة التي تحدثها و أسلوب تربية الأبناء أي أنها تؤثر في سلوك الإنسان.

ونستنتج مما تقدم أن السلوك الاجتماعي لشخص ما هو سلوك كلي ومعقد يخضع لتفاعل عوامله ومكوناته الذاتية مع عوامل المحيط الذي يحدث فيه هذا السلوك، وكل نشاط يقوم به الإنسان يدخل ضمن علاقات اجتماعية وفي أنواع التفاعل، التي تعتمد بدورها على طبيعة الأدوار والمكانة الاجتماعية للآخرين، لذا يختلف السلوك الاجتماعي باختلاف الأشخاص وباختلاف مواقفهم، ورغم وجود هذا الاختلاف فإنه يخضع لمبادئ عامة وقواعد السلوك المشتركة التي تسمى بالمعايير الاجتماعية^(١) للسلوك فإن أهمية الالتزام بالمعايير يؤدي إلى التشابه في سلوك الأفراد وآرائهم وتطلعاتهم، وينجم عن هذا تسهيل التفاعل والتفاهم والتواصل فيما بين الأفراد، ومن ثم يؤدي إلى ضمان بقاء المجتمع واستمراره وانسجامه وتماسكه، وفي المقابل يؤدي عدم الالتزام بالمعايير إلى تفكيك المجتمع وقطع الروابط بين أفرادها، ثم زوال العلاقات وبروز المشكلات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

على أي حال، إن مفهوم الالتزام في المعايير الاجتماعية الذي يُفسر على أساسه التزام الأفراد بالمعايير يرتكز على القيم المعترف بها أكثر من ارتكازه على العقوبات الاجتماعية التي تناسب عدم الالتزام بها، والقيمة هي التي تضيف على فعل ما وتصنفه بالنسبة لفئات الشر والخير أو العدل والظلم، والمناسب وغير المناسب، وتلتقي القيم مع المعايير على اعتبار أن المعايير هي الوسيلة لتنفيذ القيم وتحقيقها^(٢).

(١) تشمل المعايير الاجتماعية، التعاليم الدينية، والمعايير الأخلاقية والقيم الاجتماعية، والأحكام القانونية، واللوائح، والعرف، والعادات والتقاليد، وهي نتيجة تفاعل الجماعة بعضها مع بعض في الماضي والحاضر. ينظر: د. حامد عبدالسلام زهران، علم النفس الاجتماعي، مصدر سابق، ص ١١٣.

(٢) د. ليلي داود ود. أحمد الأصغر، السلوك الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

وفي الختام نصل إلى الاستنتاج الآتي: إن السلوك الاجتماعي يخضع في جانب كبير منه إلى محددات البيئة الاجتماعية التي تحتوي على القيم والانساق القيمية، وهي بدورها تسهم في تكوين سلوك الإنسان وتحديده عن طريق ارغام الفرد بالالتزام بما تقرره من المعايير المختلفة.

الفرع الثاني: السلوك السياسي

يعتبر السلوك السياسي جزءاً مكملاً للسلوك الإنساني وأحد مظاهره الذي يتجسد في أشكال وصور عدة من الاهتمام بالقضايا العامة والمناقشات السياسية، والمسائل المتعلقة بظاهرة الانتخابات والأحزاب السياسية، والآراء المتعلقة بالتشريعات وقرارات النظام والسياسة العامة. وعندما يقوم الإنسان بممارسة الأنشطة ذات الطابع السياسي فهذا يعني إنه يمارس السلوك السياسي لذلك فإن السلوك السياسي شكل من الأشكال السلوك الاجتماعي الطبيعي وإن له مميزاته وخصائصه ومحدداته ويتأثر بالبيئة الاجتماعية المحيطة به وبالسلوكيات الإنسانية الأخرى^(١).

والسلوك السياسي يتكون من الإنسان والسياسة، أي أنه البعد السياسي لسلوك الإنسان، فإن هذا الكائن الذي يسمى بالإنسان هو اجتماعي بحد ذاته يحاول جاهداً تحقيق نفسه ووجوده أمام الآخرين في المجتمع، فإن تأكيد وجوده وماهيته لا يتحقق الا عبر شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية التي تؤكد من خلالها ماهية الاجتماعية للإنسان، اما العلاقات السياسية التي تحدث بين الأفراد والجماعات، سواء كانت علاقات تضامن أو صراع ستحقق للإنسان وجوده السياسي^(٢). وتتضمن علاقات التضامن أو الصراع فعل الإنسان ورد فعله نحو البيئة السياسية بهدف إحداث تأثير سياسي، غير أن الأفعال وردود الأفعال في الحياة السياسية تشكل الجانب السياسي في سلوك الإنسان الذي يسمى بالسلوك السياسي^(٣).

إن مفهوم السلوك السياسي رغم كثرة استخدامه في الدراسات السياسية والاجتماعية لا يحظى بتعريف جامع ومحدد، وتختلف التعريفات باختلاف مجالات الدراسة والمدارس والمناهج التي تُستخدم لفهم الحياة السياسية وتحليلها. وعليه فإن السلوك السياسي عند المدرسة السلوكية " يتضمن طرق تصرفات رجال السياسة والحكومات والفئات الاجتماعية "^(٤). إن أصحاب المدرسة السلوكية في تحليلاتهم للنشاطات السياسية يتخذون من أنشطة الفرد والجماعة كوحدات تحليلية علمياً، بافتراض أن جوهر السياسة في الإنسان الذي هو جوهر الأنشطة السياسية ليس بعيداً عن الجماعة كوحد تحليل، وعندهم لا يمكن انفصال أنشطة الجماعات من أنشطة أعضائها على أساس أن الجماعة تؤثر في أعضائها، وعلى أساس أن الفرد هو الناخب والقائد وهو عضو في الجماعة^(٥).

(١) د. أنعام لفته الهنداوي و د. مديحة نصيف الربيعي، مفاهيم علم النفس السياسي، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر، بغداد، ٢٠١٩، ص ٨٦.

(٢) د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، دار امجد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٨، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤) د. أحمد سعيغان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٠٩.

(٥) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، النظرية السياسية المعاصرة، مصدر سابق، ص ١١٩.

ومن التعريفات الأخرى، تعريف العالم الأمريكي ريتشارد روز (Richard Rose 1933 -) الذي يُعرّف السلوك السياسي بأنه "سلوك الجهات الفاعلة سياسياً مثل الناخبين وجماعات الضغط والسياسيين"، وانه "السلوك الذي يدرس سلوك الأفراد والجماعات السياسة والمؤسسات السياسية في بيئتهم الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والقانونية"^(١). وينظر اليه بعض آخر على انه " تصرف سياسي معين يتخذ تطبيقاً لقرار سياسي معين من قبل فرد أو جماعة وتترتب عليه آثار سياسية معينة"^(٢).

ومن هنا يفرض سؤال نفسه وهو؛ كيف يتبلور السلوك السياسي؟ أو بالأحرى ماهية العوامل التي تؤثر في تكوين السلوك السياسي؟ ينصرف العلماء إلى تحديد مجموعة من العوامل التي تؤثر في السلوك السياسي وتحدد أبعاده ومن أهم تلك العوامل:

أولاً/ التنشئة الاجتماعية السياسية: تلعب التنشئة السياسية دوراً مهماً في تحديد مواقف الفرد والجماعة من مختلف الظواهر لكونها اداة للتعبئة والتشديد، ويعود الاهتمام بالتنشئة السياسية الى العصور القديمة، ومن أمثلة ذلك ما قام به الفيلسوف الصيني كونفوشيوس (٥٢٢ ق. م - ٤٧٩ ق. م)، من عملية ربط بين تجربة الطفولة وبين فكر البالغين وسلوكهم، فقد أكد على ان "النظام في الحياة السياسية يعتمد بشكل كبير على حياة العائلة المنظمة تنظيمياً جيداً. وكذلك أكد على ان التنشئة السياسية غير المباشرة لها تأثير اكبر من التنشئة السياسية المباشرة في تنشئة الأطفال على القيم الجوهرية التي تقود الى الاستقرار السياسي"^(٣).

فقد وجد افلاطون (Plato BC. 427 – BC. 347) على انه من الضروري وضع آليات متكاملة للسيطرة الاجتماعية من اجل استقرار دولته المثالية، ويرى وجوب التدريب على الموسيقى والرياضة والرياضيات والفلك بهدف تأهيل الأشخاص المميزين لقيادة الدولة ويقول: "إذا بدأت الدولة كالدولاب ذي القوة المتراكمة، حيث ستغرس هناك المجتمعات الخيرة يجب ان يتدرب اولادنا، في نظام اشد صرامة"^(٤). وأكد ارسطوطاليس (Aristotle BC. 384 – BC. 322) على ان "تكون تربية الاولاد والنساء متوافقة مع النظام السياسي، اذا كانت تعني حقيقة أن يكون الاولاد والنساء حسان السلوك حتى تكون الدولة كما يكونون. هذا هو اذن موضوع من الاهمية بمكان، لأن النساء يؤلفن النصف من الاشخاص الاحرار. وان الاولاد هم الذين يكونون يوماً اعضاء الدولة"^(٥).

لقد أهتم جان بودان (Jean Bodin 1530-1596) أيضاً بتجربة الطفولة كتفسير لفكر البالغ وسلوكه ومن هنا أكد على اهمية التنشئة الاجتماعية السياسية المبكرة، وهكذا بالنسبة إليه ان الأطفال الذين

¹⁾ Kayode Eesuola, Political Behaviour, National Open Universty of Nigeria, Victoria Island, 2013, p.5.

^{٢)} د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، مصدر سابق، ص ٢٨.

^{٣)} رعد حافظ سالم، التنشئة الاجتماعية وأثرها على السلوك السياسي، دار وائل للنشر، عمان، ٢٠٠٠، ص ٢٦.

^{٤)} افلاطون، المحاورات الكاملة: الجمهورية، ترجمة: شوقي داود تمرز، الاهلية للنشر والتوزيع، المجلد الاول، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٨٦، ١٨٧.

^{٥)} ارسطوطاليس، السياسة، ترجمة: احمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، دون تاريخ الطبع، ص ١٣١.

لا يتعلمون من آباؤهم خشية الله يصعب عليهم ان يطيعوا السلطة الحاكمة^(١). ويقدم لنا القديس توماس مور (1535-1478 Sir Thomas More) نوعاً من التنشئة السياسية في مدينته الخيالية، ويؤكد على ان في هذه المدينة يخضع نحو خمسمائة شخص الى التنشئة السياسية، لكي يصبحوا فيما بعد رؤساء المدينة والسفراء والكهنة، والحاكم او الأمير^(٢). وتهدف التنشئة السياسية بشكل عام الى^(٣):

١- إعداد المواطن قبل الانخراط في الجماعة السياسية والولاء للسلطة السياسية التي تقوده.

٢- غرس قيم الجماعة السياسية في نفوس الأفراد بما يدعم الولاء للجماعة والايمان بأهدافها المشتركة.

٣- غرس قيم الطاعة والانصياع لأوامر النظام السياسي وتعليماته.

٤- إذابة الفئات والقوى الاجتماعية داخل النظام السياسي.

ومع تحفظنا على بعض هذه النقاط خاصة ما يتعلق بالذوبان، نود الإشارة الى ان التنشئة السياسية تهدف الى تربية المواطن وتنمية وعيه وقدراته على الاختيار الصحيح والمناسب ازاء مختلف المواقف والظواهر والنشاطات.

وحسب رؤية غابرييل الموند (2002-1911 Gabriel A. Almond) وباويل الابن (Powell, Jr.)

(-1942) ، هناك نمطان من التنشئة السياسية لابد التأكيد عليهما: النمط الأول، حين يتعلق الأمر بإيصال المعلومات، والقيم، وبالمشاعر تجاه السياسة، بشكل صريح فالدروس المدنية في المدارس العامة هي تأهيل سياسي مباشر أي التنشئة السياسية المباشرة. والنمط الثاني هو التنشئة السياسية غير المباشرة، فتحدث هذا النمط حين تشكل وجهات النظر السياسية مع تجاربنا من دون وعي منا. وقد يكون للتنشئة غير المباشرة تأثير خاص على الأطفال في بواكير حياتهم. فعلى سبيل المثال، قد يؤثر تطور مواقف الطفل سواء كانت عدوانية، او لطيفة تجاه الأهل، والمدرسين، والأصدقاء على مزاجه النفسي تجاه القادة السياسيين ومواطنيه في حياته فيما بعد^(٤).

وعليه فان عملية التنشئة السياسية هي وسيلة مهمة تستخدم من قبل جميع الانظمة السياسية المتطورة والمتخلفة لأجل التأثير في السلوك السياسي لأفراد المجتمع. ففي الانظمة الديمقراطية تأتي التنشئة السياسية عن طريق الرغبة والاقناع، وهي مبنية على التسامح وعدم التعصب ومبادئ السلام، ولكن في الانظمة الاستبدادية غالباً ما تصاحب التنشئة السياسية وسائل الإرغام والاكراه والعنصرية والتعصب. وترتبط

(١) رعد حافظ سالم، التنشئة الاجتماعية وأثرها على السلوك السياسي، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة: د. انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٢٠، ص ١٥٥.

(٣) د. معن خليل العمر، التنشئة الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٤، ص ٢٢٣.

(٤) جابرييل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، ترجمة: هشام عبدالله، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٧، ص ٦٠.

عملية التنشئة السياسية أيضاً بطبيعة المجتمع السياسي، ففي المجتمع المتجانس والمستقر تكون عملية التنشئة واضحة ومحددة، ولكنها في مجتمع غير متجانس تتسم هذه العملية بالتجزئة والتشتت^(١).

استناداً على ما سبق ان التنشئة السياسية هي عملية مستدامة في المجتمع السياسي، يشارك فيها الأسرة، والأحزاب السياسية، ووسائل الاعلام وكذلك العديد من الاتحادات ومنظمات المجتمع المدني لأجل تعريف المواطنين بالقيم والمواقف والثقافة السياسية التي يؤمن بها المجتمع السياسي. وتستند عملية التنشئة السياسية إلى جملة من الأدوات والمؤسسات أبرزها هي^(٢):

أ- **العائلة**: يكون تأثير العائلة بصورة مباشرة وغير مباشرة، قوية وراسخة باعتبارها أول مؤسسة للتأهيل الاجتماعي يتفاعل معها الفرد. وأبرز هذه التأثيرات هي تشكيل توجهات الطفل نحو السلطة. فالعائلة تتخذ قرارات جماعية، قد تكون هذه بالنسبة للطفل قرارات سلطوية وعدم إطاعته لها قد تؤدي إلى معاقبته.

ب- **المدرسة**: تزود المدرسة المراهقين بالمعارف عن العالم السياسي ودورهم فيه. وتزود الأطفال بتصور أكثر رسوخاً عن المؤسسات والعلاقات السياسية. وتنقل المدرسة أيضاً قيم المجتمع وتوجهاته.

ت- **الأحزاب السياسية**: تلعب الهياكل السياسية المتخصصة، مثل مجموعات المصالح والأحزاب، دوراً مدروساً ومهماً في التنشئة السياسية، وتحاول الأحزاب السياسية ان تصيغ القضايا المختارة، وأن تثير اهتمام المواطنين، وان تجد قضايا جديدة في اثناء حشدتها الدعم للمرشحين.

ث- **وسائل الإعلام**: تلعب وسائل الإعلام دوراً بارزاً في السلوك السياسي للأفراد، وذلك من خلال بث التوجهات والقيم السياسية إلى المجتمع. فإن وسائل الإعلام تنقل سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، القيم السياسية التي تقرها القوى السياسية والجماعات لأفراد المجتمع.

ج- **المؤسسات الدينية**: تؤدي دور العبادة من مساجد وكنائس ومعابد وظيفية حيوية في حياة الأفراد والجماعات بتأكيداتها للقيم الخلقية والروحية، ودعوتها إلى ترجمة التعاليم الدينية إلى سلوك عملي.

ح- **جماعة الأقران**: هي من القنوات الخاصة التي تقوم بإيصال المعلومات والمعتقدات بشكل واضح وصريح. وتمثل جماعة الأقران في دور العمل والمنظمات الرسمية وغير الرسمية المحيطة بالفرد مثل النقابات، والجمعيات المهنية، وما شابه ذلك. فالأفراد يقتدون بالجماعة، كالتقابة التي يستخدمونها كمرجع سياسي لهم.

وفي ضوء ما تقدم يمكننا أن نستنتج:

١- ان التنشئة السياسية كعملية فعالة للتأثير في المجتمع وتوجهاته السياسية، لها علاقة طردية مع النظام السياسي تتغير بتغير النظام السياسي وفلسفته. ولذا يمكننا القول ان التنشئة السياسية هي عملية

(١) د. عبد الهادي الجوهري، دراسات في علم الاجتماع السياسي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٠.

(٢) جابريل الموند وباويل الابن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٦٣، ٦٥.

سياسية محلية خالصة في الأساس، وفي وقتنا الحاضر تتأثر التنشئة السياسية بالثورة التكنولوجية وتطور وسائل الاتصال والعولمة المعلوماتية.

٢- ان مستوى تطور المجتمع وثقافته له دور كبير في توجيه التنشئة السياسية، فمثلاً التنشئة السياسية في المجتمعات المتقدمة تركز على المسائل المهمة التي تهتم المجتمع والنظام السياسي، وهذا يعني أن التنشئة السياسية هي في خدمة النظام والمجتمع معاً. ولكن في المجتمعات المتخلفة تركز التنشئة السياسية على المسائل التي تخدم مصالح النظام السياسي، وغالباً ما تستخدم لتضليل المجتمع وقمعه من الناحية السياسية والثقافية وحتى الاجتماعية.

ثانياً/ الشخصية: هي أساليب أو طرائق الفعل والإحساس التي يوصف بها الفرد وتمييزه عن الآخرين. أي أنها الأفكار والمشاعر والتصرفات التي تميز طريقة الفرد في تعامله مع الناس والأحداث^(١). وهي إحدى المؤثرات التي تساعدنا على فهم السلوك السياسي، لكونها تختلف من شخص إلى آخر تؤثر بشكل حاسم في الخيارات السياسية للأفراد فيما بينهم، وهي تحدد الاهتمام وعدم الاهتمام بالسياسة وتشكل من خلالها الاتجاهات والمواقف السياسية، والانتماءات الحزبية، والنهج العقائدي، إضافة إلى دورها في نجاح الفرد وفشله في العمل السياسي^(٢). وتتكون الأبنية والممارسات السياسية من خلال شخصيات الأفراد وذلك بفضل تكامل عمليات الإدراك، والذاكرة، والحكم، والسعي إلى الهدف، والتعبير عن الانفعالات وتنظيمها، أما على صعيد النخبة فتتأثر أساليب القيادة واختياراتهم ونتائجها بشخصياتهم، وعلى صعيد المواطنين تؤثر شخصيات المناصرين مجالاً وقيوداً في الوقت ذاته لما يفعله القادة وصانعو القرار، وهي تؤثر في خياراتهم وأفضلياتهم وأهدافهم المختلفة، وكذلك على قراراتهم وكيفية ادارتهم لردود أفعالهم وانفعالاتهم^(٣).

ثالثاً/ الثقافة السياسية: مفهوم الثقافة السياسية حديث النشأة، رغم أن جذوره تمتد إلى فلاسفة الاغريق الذين كانوا يطرحون مفهوم الفضيلة المدنية. ويعود الفضل في ظهور المفهوم بالمقام الأول إلى المدرسة السلوكية التي بذلت جهداً كبيراً لصياغته وتطويره بهدف تفسير جوانب كثيرة من النظم السياسية^(٤). وهي فرع من الثقافة وتحمل خصائص نفسها التي تتمتع بها الثقافة بمفهومها العام، وتخضع دائماً لتأثيرات الثقافة السائدة وتكتسب مقوماتها وطبيعتها منها، ويمكن أن نقول إنها الجانب السياسي من ثقافة المجتمع، وهي طريقة التفكير والشعور والسلوك السياسي الخاص بجماعة ما^(٥). وتسهم الخبرة التاريخية، والوضع الجغرافي، والمعتقدات الدينية، والظروف الاجتماعية والاقتصادية في تكوينها، وهي دائمة التأثير بالرأي العام، وإذا بقي توجهاتها بشكل ثابت نحو قضية معينة لمدة أطول، يمكن أن تتحول قيمها إلى جزء من نسق القيم،

(١) د. كاظم محمود التميمي و د. ميثم عبد الكاظم هاشم الساعدي، علم النفس والسياسة، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٣، ص ١٠٧.

(٢) د. صادق الأسود، تأثير تكوين الشخصية على السلوك السياسي، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، السنة الثالثة، العدد: ٣٧، حزيران ١٩٩٠، ص ٨٦

(٣) دافيد أو. سيرز وآخرون (محررون)، المرجع في علم النفس السياسي، ج ١، مصدر سابق، ص ٢١٧، ٢٢٢.

(٤) د. صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص ٣٢١.

(٥) د. ابراهيم ابراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٠٨.

وهي بالأصل تشمل مجموعة من القيم التي يتكامل بعضها ويتناقض بعضها الآخر. على الرغم من كونها جزءاً من الثقافة العامة التي تتضمن جملة من ثقافات سياسية فرعية مغايرة تتغير من جيل إلى جيل ومن بيئة إلى بيئة ومن مهنة إلى مهنة أخرى، فالثقافة السياسية للشيوخ مغايرة لثقافة الشباب السياسية، والثقافة السياسية للنخبة تختلف عن الثقافة السياسية للجماهير، والثقافة السياسية لسكان الأرياف لا تشبه تلك الموجودة لدى سكان المدن، وتختلف الثقافة السياسية بين الشرائح والطبقات الاجتماعية حيث لكل شريحة أو طبقة ثقافة سياسية تميّزها عن الأخرى^(١).

وعليه يختلف السلوك السياسي لكل فئة اجتماعية عن مثيلاتها، ويختلف السلوك السياسي لمحيط جغرافي ما عن محيط آخر ومن جيل إلى جيل آخر بسبب الاختلافات السائدة في الثقافة السياسية لكل فئة اجتماعية، فمثلاً: في كردستان العراق يختلف السلوك الانتخابي للقوات الأمنية عن السلوك السياسي لطلبة الجامعات حيث تميل القوات الأمنية إلى انتخاب الأحزاب الحاكمة ورموز السلطة أكثر من أحزاب المعارضة. وتختلف اختيارات الشباب عن اختيارات الفئات العمرية الأخرى حيث الشباب يفضلون الأحزاب المعارضة أكثر من كبار السن. أما بشأن المناطق فقد تختلف الميول الانتخابية في منطقة السليمانية عن تلك الموجودة في أربيل العاصمة.

رابعاً/ الوعي السياسي: الوعي هو إحدى الخصائص التي يتميز بها الإنسان عن الكائنات الأخرى، ويتجسد من الإدراك والمعرفة، والوجدان، والإرادة، ولذلك يعرف على أنه " إدراك الفرد لذاته ومحيطه إدراكاً مباشراً وهو أصل المعرفة وأساسها"^(٢). وفي الجانب السياسي يشير إلى معرفة الناس للنظام السياسي ومدخلاته ومخرجاته وحقوقه وواجباته، وإدراك ما يحدث حوله من الأحداث والوقائع السياسية، وهو قدرة على رؤية ما يجري في المحيط السياسي كصورة متساقطة وليس كصورة مشوهة متناثرة الأجزاء^(٣).

إن الوعي السياسي هو أكثر العوامل تأثيراً في تغيير معتقدات الفرد وتصوراتته في الحياة السياسية بصورة عامة ونحو النظام السياسي بشكل خاص، وإن التغييرات الحاصلة في معتقدات الفرد تؤثر في نشاطاته السياسية وسلوكه السياسي. ونستطيع القول: إن الوعي السياسي هو عامل حاسم في تغيير الخارطة السياسية في النظم الديمقراطية، لأن الوعي السياسي للمواطنين يكون على مستوى عالٍ من المعرفة ويدرك بصورة جيدة ما يدور حوله من الوقائع والأحداث، وهو دائمة الحركة والتغيير لا يعرف السكون والثبات.

خامساً/ الموروث الاجتماعي التقليدي: يتميز أغلب الدول النامية بتنوع الولاءات والانتماءات التقليدية للمجموعات الاجتماعية ما قبل الدولة، مثل القبيلة، والعشيرة، والطائفة، والأثنية، والدولة هنا لا تعبّر عن أهداف المواطنين وتطلعاتهم ولا تتصل بهم الا بصلة الإطار الجغرافي والقانوني لأنها لا تنشأ وفق إرادة

(١) د. علي الدين هلال و د. نفين مسعد، النظم السياسية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٦، ٢٠١٢، ص١٢٣.

(٢) د. أنعام لفته الهنداوي و د. مديحة نصيف الربيعي، مفاهيم علم النفس السياسي، مصدر سابق، ص٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٥.

المواطنين أو من خلال تطور تاريخي طويل وإنما تتشكل بفعل عوامل خارجية منها: الاستعمار والقرارات الأمامية^(١).

والقصد بالانتماءات التقليدية هو جميع الانتماءات العابرة للدولة كالدين، والطائفة، والأثنية، والقبيلة، بفضل تلك الانتماءات التي تدفع الفرد إلى عدم الشعور بالانتماء للدولة ويكون ولاؤه للطائفة أو اثنية معينة. وإن الولاءات التقليدية تشكل محور النشاط السياسي، وينشأ الفرد على ثقافتها ونسقها القيمي بحيث تشكل إطاراً للسلوك السياسي، ويلعب الوعي السياسي دوره في هذا المنوال، إذ كلما كان مستوى الوعي السياسي مرتفعاً كانت الولاءات التقليدية أقل، وكلما كان مستوى الوعي السياسي متدنياً ارتفعت الولاءات التقليدية وأدت إلى هيمنة الانتماءات الفرعية على الانتماء الوطني^(٢).

سادساً/ البيئة السياسية الدولية: من المعروف أن البيئة السياسية الداخلية هي بيئة مستقرة نسبياً بفضل وحدة سلطة الدولة وسمو قراراتها في جميع القضايا الداخلية، وعلى نقيض تلك البيئة السياسية الدولية تتسم بعدم الاستقرار، والفوضى، وتعدد مراكز القرار التي تحد من استقلالية قرار الدولة^(٣). ومن البديهي أن الفوضى هي نتيجة اصطدام المصالح الوطنية للدول التي تسعى إلى تحقيقها، وفي الساحة الدولية لا تتحقق المصالح عبر القوة وإنما الاعتماد المتبادل^(٤) هو وسيلة أخرى لتحقيقها.

وفي عالم اعتمادي، لا يمكن لقادة الدول وصانعي القرار أن يمارسوا ما تريده شعوبهم أو حتى ما يريده أنفسهم والا يواجهون ضغوطاً من قبل دول أخرى، وبفضل الاعتماد المتبادل تقرب الدول من بعضها ولا تعد معزولة كما كانت في الماضي، ويؤدي هذا التقارب إلى فرض قيود على سلوك الدولة الخارجية^(٥).

وفي عصرنا الراهن قيّد الاعتماد المتبادل سلوك الحكومات الوطنية بصورة لا تستطيع القيام بتنفيذ جميع الوعود الانتخابية وخاصة تلك التي قد تثير المشكلة في علاقاتها الدولية، وإن السلوك العدواني للدول هو أكثر تقييداً بفضل هذه الظاهرة^(٦) (الاعتماد المتبادل) وخاصة بعد حرب الخليج الثانية إذ على كل دولة أن تفكر مرتين قبل أن تشن عملاً عسكرياً عدوانياً ضد دولة أخرى^(٧).

وخلاصة القول، إن العوامل التي ذكرناها هي عوامل كيفية تمثل القيم محركها الرئيس، ولذلك يمكننا أن نقول؛ أن النشاطات السياسية للأفراد والنظم السياسية تؤسس على أنساق قيمية وتوجه القيم السلوك السياسي على مستوى الفرد والحكومات على حد سواء.

(١) د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) د. أنور محمد فرج، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ٢٠٠٧، ص ٥١.

(٤) هي ظاهرة عبر القومية تتضمن انماط تفاعلية متعددة الأبعاد والقطاعات بين الدول. (الباحث).

(٥) جابريل إيه. الموند و جي. بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٦) في ظل وجود الدول القومية موجودة، لا يمكن تخيل انتهاء المنازعات، ولكن استطاعت ظاهرة اعتماد المتبادل تقريب رؤى الدول حول العديد من المشاكل العالمية. (الباحث).

(٧) جابريل إيه. الموند و جي. بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٥٢.

وفيما سبق قد وصلنا إلى استنتاج جملة من الملاحظات أهمها:

- ١- السلوك السياسي هو جزء مكمل للسلوكيات الأخرى للإنسان، ويهتم بقضايا السلطة في المجتمع، لأنها البعد السياسي لسلوك الإنسان.
- ٢- لكونه جزءاً من السلوك الاجتماعي تربطه علاقة التأثير والتأثر بالبيئة المحيطة به وبالسلوكيات الإنسانية الأخرى.
- ٣- يمارس كل من يعيش في المجتمع من الأفراد والجماعات الرسمية وغير الرسمية السلوك السياسي سواء أكان بصورة منظمة أو بصورة غير منظمة.
- ٤- في النظم الديمقراطية يمارس بشكل واع، وانه أكثر تقدماً وتطوراً مقارنةً بالنظم الاستبدادية.
- ٥- الدول أسوة بالأفراد والجماعات تمارس السلوك السياسي تجاه مثيلاتها من الدول الأخرى في علاقاتها الخارجية.

المطلب الثاني: أنواع السلوك السياسي

إن السلوك السياسي في طبيعته يتمتع بالبعدين، البعد الثابت والبعد المتغير، فالبعد الأول مرتبط بجوهره السياسي، أي مرتبط بتلك القضايا التي تهتم بالسياسة والشأن العام والسلطة السياسية. والبعد الثاني مرتبط بأشكاله المتعددة، فالسلوك السياسي لا يمثل وحدة متجانسة من السلوكيات، وإنما يتكون من أشكال وأنواع متعددة يصعب حصرها.

وهناك نقاش بين اتجاهين مختلفين في موضوع تحديد أنواع السلوك السياسي وتصنيفه، الاتجاه الأول، يحاول اختزال السلوك السياسي في السلوك الانتخابي فقط، وفي نظرهم لا يتعدى السلوك السياسي سلوك الناخبين في عملية الانتخابات. وانهم على إيمان بأن السلوك السياسي للأفراد ينعكس مباشراً في سلوكه الانتخابي، ولذلك هم مقتنعون أن دراسة السلوك الانتخابي للأفراد كافية لفهم السلوك السياسي. أما الاتجاه الثاني، فيسعى إلى الربط بين مجموعة من المتغيرات، مثل: الحوافز، والمشاعر، وشخصيات المشاركة في العملية السياسية، والسلوك السياسي لدى هذا الاتجاه حصيلة جملة من أفعال وردود أفعال إنسانية تحدث نتيجة التفاعل بين مؤثرات عديدة في العملية السياسية، فهو عملية تأثير وتأثر بين الفرد والنظام السياسي^(١). ومن المؤكد أن السلوك الانتخابي لا يمثل تماماً السلوك السياسي، لأن عملية الانتخابات ليست عملية سياسية وحيدة تحدث في المجتمع السياسي، بل هناك عديد من عمليات ونشاطات سياسية أخرى تحدث وتتدرج بشكل طبيعي في إطار السلوك السياسي. وإضافة إلى ذلك إن السلوك السياسي ليس حكراً على رجال السياسة والجماعات السياسية والحزبية الذين يمارسون السياسة كحرفة إنسانية، بل يمارسه أفراد المجتمع في المجتمعات السياسية الديمقراطية^(٢) وغير الديمقراطية^(٣) بأنواع عديدة وسبل شتى، لأن في النهاية السياسة تعد أهم المجالات التي تشغل اهتمامات الإنسان، ويتغير هذا الاهتمام من حين إلى آخر، وذلك تحت تأثير مجموعة من العوامل، مثل البيئة، والشخصية، والعمر، والجنس، وطبيعة النظام السياسي^(٤).

وعلينا أن نلاحظ أن عدم اهتمام شخص ما بالقضايا السياسية والشأن العام الذي يسمى بـ (اللامبالاة السياسية) لا يعني أن هذا الشخص فاقد للسلوك السياسي، وفي الحقيقة اللامبالاة السياسية تشكل موقفاً سياسياً أو انعكاساً لاتجاه سياسي معين، ويعد هذا الموقف كشكل من أشكال السلوك السياسي، ويعتبر سلوكاً سياسياً بحد ذاته.

وقد كرست البحوث المعاصرة في السلوك السياسي جهودها لتوفير فهم سليم للعلاقة بين السلوكيات السياسية للمواطنين والعملية السياسية في العملية الديمقراطية، وهذا هو السبب في أن السلوك السياسي يتخذ

(١) د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، المصدر السابق، ص ٢٥، ٢٦.

(٢) يمارس السلوك السياسي في النظم الديمقراطية بشكل طبيعي عبر القانون دون الإرغام والإكراه. (الباحث).

(٣) لا يعبر السلوك السياسي في النظم الاستبدادية عن مواقف واتجاهات وميول سياسية للفرد بصورة حقيقية، انه يمارس تحت الضغط والتهديد من قبل القابضين على السلطة السياسية. (الباحث).

(٤) د. أنعام لفته الهنداوي و د. مديحة نصيف الربيعي، مفاهيم علم النفس السياسي، مصدر سابق، ص ٨٦.

أشكالاً متعددة ويظهر الآن في قضايا مثل؛ المواقف السياسية، والنظم الانتخابية، وإضافة إلى المشاركات السياسية، مثل الاحتجاجات الجماهيرية، والمقاومة، والحركات الاجتماعية، واللامبالاة والتطرف^(١). وتجدر الإشارة إلى إن السلوك السياسي لا ينحصر بين الأفراد والجماعات على المستوى المحلي، وإنما يشمل السلوكيات والسياسات التي تتخذها الدول على الصعيد الخارجي تجاه بعضها البعض، وذلك بهدف تحقيق أهداف ومكاسب معينة في إطار العلاقات الدولية.

حقيقة الأمر أن السلوك السياسي يتغير بمقتضى تغير من يقوم بممارسته، ولذلك هناك بعض يقسم السلوك السياسي من حيث عدد المشاركين فيه إلى نوعين^(٢):

النوع الأول: السلوك السياسي الفردي: وهو ذلك السلوك الذي يخرج من الفرد سواء كان فرداً عادياً أو فرداً على مستوى النخبة، وذلك لتلبية دوافعه ومواقفه وآماله وأهدافه الشخصية. فيتمثل السلوك الفردي في المشاركة في الانتخابات، أو المظاهرات والاحتجاجات الجماهيرية، أو الانتماء إلى الأحزاب السياسية.

النوع الثاني: السلوك السياسي الجمعي: وهو ذلك السلوك الذي يتخذه جماعة منظمة كالنقابة، أو حزب سياسي، أو منظمة سياسية، أو حركة سياسية، وذلك بهدف تحقيق مكسب معين أو تعبيراً عن موقف سياسي محدد. فيظهر السلوك الجمعي في كثير من النشاطات الجماعية، مثل قرارات الأحزاب السياسية ومواقفها تجاه النظام السياسي، ومواقف المنظمات والنقابات المهنية حول موضوع معين، وكذلك القرارات الحكومية والتشريعات التي تصدر في المجالس النيابية.

وهناك بعض آخر يقسم السلوك السياسي من حيث علاقة المشاركين فيه ومكانتهم في النظام السياسي إلى نوعين^(٣):

النوع الأول: هو السلوك السياسي الفردي الرسمي وغير الرسمي: فالسلوك السياسي الفردي الرسمي، هو ذلك السلوك الذي يصدر من الأشخاص الرسميين في الدولة بصفتهم الرسمية لا الشخصية، مثل: رئيس الدولة، أو رئيس الحكومة، أو الوزراء والسفراء، أو من لديه صفة رسمية. أما السلوك الفردي غير الرسمي، فهو ذلك السلوك الذي يتخذه الفرد بصفته الشخصية لا الرسمية.

النوع الثاني: هو السلوك السياسي الجمعي الرسمي وغير الرسمي: فالسلوك الجمعي الرسمي هو ذلك السلوك الذي يصدر من المؤسسات الرسمية في الدولة، مثل: المجالس النيابية، والأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والهيئات الدينية والكنائس. أما السلوك الجمعي غير الرسمي يظهر في مواقف الجماهير في المظاهرات والاحتجاجات، وكذلك في مواقف جماعات المصالح والضغط.

1) Kayode Eesuola, Political Behaviour, op.Cit. p.5.

2) Ibid, p.7.

3) Ibid, p.8.

وهناك تقسيم آخر يقسمه من حيث محل الاهتمام أو من حبيث المجال السياسي إلى:

١ - السلوك الانتخابي: تعد مشاركة الفرد في الحياة السياسية من أهم المؤثرات في النظام السياسي، ويمكن للفرد أن يؤدي دوره الايجابي في القضايا السياسية من خلال الترشح، والتصويت، والعضوية في الأحزاب السياسية والمنظمات، والمشاركة في الندوات والمناقشات السياسية. ولكن مشاركته تحددتها مجموعة من العوامل منها: قدرة وكفاءة الفرد ودوافعه الذاتية، والجو السياسي العام، والمساحة التي يوفرها المجتمع للمشاركة، وايدولوجية النظام السياسي، وأهمية قيم المشاركة في ثقافة المجتمع والنظام السياسي، وكلما ازدادت هذه القيم تزداد إمكانية مساهمة الفرد في المجال السياسي، وبصريح العبارة إن المشاركة السياسية هي ثمرة نهائية لجملة من العوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والمعرفية، والثقافية، والسياسية، والأخلاقية^(١).

وينبغي الانتباه إلى نقطة مهمة وهي أنه لا يمكن اعتبار المشاركة في القضايا العامة سلوكاً سياسياً فعلياً الا في حال تأثيرها المباشر في المجتمع بشكل عام والنظام السياسي بشكل خاص^(٢).

إذن، المشاركة السياسية هي مساهمة الفرد في مختلف المسائل ذات الصلة بالسياسة والمجتمع والقيام بدور في مختلف القضايا التي لها أثر في الحياة السياسية بصورة مباشرة وليس عن طريق الأعضاء المنتخبين باسم الشعب في المجالس النيابية والمحلية^(٣).

ومما لا جدال فيه أن السلوك الانتخابي لم يظهر بشكل جلي الا بعد تحول السلطة السياسية من سلطة مقدسة تمارس من قبل الملوك والأباطرة باسم الإله إلى السلطة الشعبية وبزوغ مفهوم إرادة الشعب والحرية للجميع، وتحول العلاقة بين الحكام والمحكومين من علاقة أحادية الجانب من الأعلى إلى الأسفل إلى علاقة متعددة الجوانب من الأسفل إلى الأعلى وبالعكس، وأدى هذا التحول في السلطة السياسية إلى اكتساب المواطن الحق في إبداء رأي وتعزيز تأثيره في المجال السياسي عبر وسائل عديدة، مثل الانتخابات، والعضوية في الحزب، والحضور في الاجتماعات السياسية^(٤).

وهكذا يُعدّ السلوك الانتخابي في أبسط مستوياته محاولة الناخبين استخدام الاقتراع لتحقيق تلك الأشياء التي تُعد محل اهتمامهم^(٥). وكذلك هو السبيل الذي يتصرف به الناس تجاه الانتخابات، فضلاً عن العوامل المختلفة التي تؤثر في سلوكيات الناخب أو تحددتها في ظل ظروف مختلفة، إذ كلها مسائل تتعلق بالسلوك الانتخابي^(٦).

(١) د. أنعام لفته الهنداوي و د. مديحة نصيف الربيعي، مفاهيم علم النفس السياسي، مصدر سابق، ص ١١٣.

(٢) د. ابراهيم ابراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٣٩.

(٣) د. أنعام لفته الهنداوي و د. مديحة نصيف الربيعي، مفاهيم علم النفس السياسي، مصدر سابق، ص ١١٥.

(٤) د. ابراهيم ابراش، علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص ٢٤٣.

5) Leila Patel, Yolanda Sadie, et al, Voting Behaviour and the Influence of Social Protection, Universty of Johannesburg, 2014, p.26.

6) Kayode Eesuola, Political Behaviour, Op.Cit. p.25.

٢ - السلوك الحزبي: إن سعي الأحزاب السياسية للوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها والمشاركة في عملية الانتخابات وتقديم المرشحين من أبرز سمات السلوك السياسي للأحزاب السياسية. ولاشك فيه إن الحزب السياسي هو أداة فعالة في النظم الديمقراطية، وهو يقوم بتعبئة الناخبين قبل الانتخابات بهدف الحصول على أصواتهم وتوضيح برنامجه الانتخابي، ومن ثم ترجمة تلك البرنامج لتوعية المواطنين ورفع مستوى ادراكهم السياسي. وكذلك يقوم بمراقبة مؤسسات الدولة لكي يمنعها من الإهمال وفي حال حدوث الإهمال يتولى محاسبتها أو يطالب بمحاسبتها. فالأحزاب السياسية على الرغم من أنها تمثل مصالح فئة أو شريحة معينة ومع ذلك تقوم بتسوية الصراعات في المجتمع اما عن طريق الوصول إلى الحكم بشكل منفرد وتحقيق مصالح من يمثلها أو عن طريق انشاء ائتلافات وتحالفات مع أحزاب أخرى ومن ثم تحقيق أكبر قدر ممكن من مصالح فئات وشرائح متصارعة^(١).

وفي الدول النامية^(٢) يختلف السلوك السياسي للأحزاب السياسية عن مثيلاتها في الدول الديمقراطية، وهذا الاختلاف يعود إلى البيئة الاجتماعية والثقافية، والبنية الاقتصادية، وطبيعة النظام السياسي، لذلك لا تُعد الأحزاب السياسية في الدول النامية أدوات للمعركة الانتخابية بقدر ما هي أدوات تغيير أو تطوير اقتصادي وسياسي^(٣).

وعليه تختلف طبيعة الأحزاب السياسية في الدول النامية عن طبيعة الأحزاب في الدول المتقدمة، وإن الاختلاف في الطبيعة والأدوار يؤدي إلى الاختلاف في السلوك، لذلك يمكننا أن نشير إلى إن أغلبية الأحزاب السياسية في الدول النامية لا تمارس سلوكيات انتخابية وبرلمانية، وإنما تحاول أن تمارس سلوكيات سياسية ثورية لأجل إحداث تغييرات سياسية واجتماعية واقتصادية في المجتمع السياسي.

٣ - السلوك الحكومي: يشمل سلوك القائمين على السلطة التنفيذية بشقيها السياسي والإداري، في ثانيا سعيهم لتطبيق السياسات التنفيذية وتطبيق القانون والقرارات الحكومية. وكذلك يشمل سلوك الهيئات التشريعية فيما يتعلق بكيفية وأسباب تصويت هؤلاء الأعضاء على مشروعات القوانين، وكيف تتم عملية التوفيق بين الآراء المتعارضة لأعضاء الهيئات التشريعية^(٤). وهؤلاء لديهم سلطات رسمية لرسم السياسات العامة وتنفيذها، وتحدد تصرفاتهم بالقانون ولا يمكن الخروج عن إطار القانون وتجاوز الصلاحيات الممنوحة لهم. ويشمل السلوك الحكومي جملة من التصرفات ابرزها: الأعمال الموجهة نحو أهداف مقصودة لا تشمل التصرفات العشوائية والعفوية. والخطط والبرامج المنظمة التي تصدر عن الحكومة والقادة الإداريين بصورة

(١) د. طه حميد العنكي، النظم السياسية والدستورية المعاصرة، مركز حمورابي، بغداد، ٢٠١٣، ص ١٢٣، ١٣٠.

(٢) يقوم نمط التنظيم الحزبي للأحزاب السياسية في الدول النامية على الخلية، والميليشيا، والشعبة وليست اللجان، وان الأنماط الثلاثة بمثابة عقبة امام التحول الديمقراطي. (الباحث).

(٣) د. طارق علي الربيعي، الأحزاب السياسية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.. جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠، ص ٨٩.

(٤) د. جيمس اندرسن، صنع السياسات العامة، ترجمة: د. عامر الكبيسي، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥، ص ٥٥، ٦٢.

مستمرة وليست بصورة متقطعة. وكذلك القرارات والمراسيم المنظمة التي تعالج الأزمات المختلفة أو تنظم مجالات حيوية في الدولة^(١).

٤ - السلوك السياسي الخارجي للدولة: عندما نبحث السلوك السياسي الخارجي يبرز لنا مفهوم آخر وهو السياسة الخارجية. ومن الصعوبة بمكان فهم السلوك السياسي الخارجي بعيداً عن توضيح مفهوم السياسة الخارجية الذي يشمل سياسة الدولة تجاه بيئتها الخارجية من الدول والمنظمات الدولية. وعليه فالسياسة الخارجية هي " ذلك الجزء من النشاط الحكومي الموجه نحو الخارج، أي الذي يعالج مشاكل تطرح ما وراء الحدود"^(٢). وهناك من ينظر إلى السياسة الخارجية على أنها " التصرفات الرسمية التي يقوم بها صانعو القرار السلطويون في الحكومة الوطنية أو ممثلوهم بهدف التأثير في سلوك الفاعلين الدوليين الآخرين"^(٣). وبموجب هذا التعريف فإن السياسة الخارجية هي " التصرفات والسلوكيات التي يمارسها صانعو القرار في البيئة الخارجية من أجل تحقيق المصلحة الوطنية من خلال الأدوات الدبلوماسية وغير الدبلوماسية كالحرب والعدوان"^(٤).

اذن، السلوك السياسي الخارجي هو سلوك الدولة أو سلوك الذين يعملون باسمها، ويتضمن تلك السلوكيات الرسمية التي يتبعها القادة الرسميون في الدولة بقصد التأثير في سلوك الفاعلين الآخرين في المحيط الدولي، وهو الفعل الملموس الذي تقوم به الدولة بصورة مقصودة لتحقيق ما تريده في البيئة الخارجية، ويمكن تحديده عن طريق ملاحظة الدوافع أو البواعث المرتبطة به وما يترتب عنه من نتائج^(٥). ويعد التركيز على القادة وصانعي القرار في تحليل السلوك السياسي الخارجي مسألة بالغة الأهمية، لأن سلوك الدولة هو سلوك القادة الذين يمارسون السلطة باسمها، ويمثل سلوكهم سلوك الدولة الرسمي^(٦). ومن هنا يتبين أن دراسة السلوك السياسي ذات أهمية خاصة لأنه^(٧):

١ - هو بمثابة التغذية الاسترجاعية بالنسبة للسلطة السياسية التي يُعرف من خلالها سلوك الفرد والجماعات وردود أفعالهم تجاه القرارات أو القوانين أو السياسة العامة، لأجل تقادي السياسات الخاطئة التي تثير غضب المواطنين.

٢ - تظهر أهميته بالنسبة للفرد في معرفته بسياسات النظام السياسي (المخرجات)، وكذلك معرفته بالتصرفات التي يقوم بها في المعترك السياسي هل هي اعتباطية أم أنها نابعة من الوعي السياسي؟ في ضوء ما تحدثنا عنه يمكننا ان نستخلص مجموعة من الاستنتاجات أهمها:

(١) د. جيمس اندرسن، صنع السياسات العامة، مصدر سابق، ص ٥٥، ٦٢.

(٢) د. زهير بو عمارة، أمن القارة الأوروبية في السياسة الخارجية الأمريكية، دار الوسام العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١١، ص ٣٢.

(٣) د. أحمد نوري النعيمي، السياسة الخارجية، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١، ص ٢٠.

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦) د. زهير بو عمارة، امن القارة الأوروبية في السياسة الخارجية الأمريكية، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٧) د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، مصدر سابق، ص ١١.

١- يتمتع السلوك السياسي بطبيعة متغيرة من حيث الشكل، وهو يشمل العديد من أنواع التصرفات والمواقف.

٢- ليس هناك إجماع تام في تحديد أنواع السلوك السياسي، لذلك نرى وجهات نظر مختلفة في هذا المجال.

٣- هناك إصرار من قبل بعض الدارسين على اختزال السلوك السياسي في السلوك الانتخابي، ولكن هذا التفكير يفقد الموضوعية والبرهان، لأن بجانب السلوك الانتخابي هناك العديد من السلوكيات السياسية الأخرى منها: السلوك السياسي الحزبي، والسلوك السياسي الحكومي، السلوك السياسي النقابي، السلوك السياسي للجماعات الضاغطة، والسلوكيات السياسية الجماعية كالمظاهرات والاعتصامات والإضرابات.

٤- يشكل عدم الاهتمام بالسياسة بشكل مقصود ومنظم، نوعاً آخر من السلوكيات السياسية الفردية في وقتنا الراهن، وهو في حد ذاته تصرف سياسي رافض للعملية السياسية.

٥- لا يمكن حصر السلوك السياسي في السلوك السياسي للأفراد والجماعات على المستوى المحلي، بل يشمل سلوكيات الدول على الصعيد الخارجي.

المبحث الثالث: ماهية العلاقة بين الدين والسياسة

ان العلاقة بين الدين والسياسة ليست وليدة اليوم، وإنما تعود إلى العصور القديمة، أي ما قبل الديانات السماوية والتي كان الدين فيها على أشكال البدائية، وكما أن للقيم أثراً بالغاً في هذه العلاقة. ونحاول في هذا المبحث تحديد دور القيم في العلاقة بين الدين والسياسة، وذلك من خلال تقسيم المبحث إلى مطلبين، سنبحث في المطلب الأول علاقة الدين والقيم. ونتطرق في المطلب الثاني إلى العلاقة بين القيم الدينية والسلوك السياسي.

المطلب الأول: العلاقة بين الدين والقيم

ان الإنسان بطبيعته يبحث عن وسيلة لتفسير الظواهر الغيبية^(١) التي تحيره ويعجز العلم عن إيجاد تفسير مقنع لها، ومن هنا يبرز دور الدين الذي يعطي التفسيرات والأجوبة التي تدخل إلى نفس الإنسان ويضمن له نوعاً من السكينة والاستقرار النفسي والاجتماعي. فالدين بالنسبة للإنسان ملاذ روحي ومنبع معرفي طبيعي الذي يجد فيه أجوبة لجميع المسائل التي تشغل ذهنه، وهو في أبسط معانيه عبارة عن تلك الرابطة التي تشد الإنسان إلى ما وراء الطبيعة، وتقوي عقيدته بالله الواحد القهار الذي يملك ما في السماء والأرض.

ولا تقتصر وظيفة الدين على تفسير الظواهر الغيبية وربط الإنسان بإله أو بما وراء الطبيعة فقط، بل يؤدي دور فعالاً في حياة الفرد والمجتمع، فهو يضع برنامج الحياة عبر نسق من القيم لكي يربط بها الإنسان بربه. وإن المنظومات القيمية التي تتبلور في دين ما؛ ليست مبادئ نظرية أو دروساً أخلاقية اختيارية، وإنما هي سلوك وعمل وواقع حياة لا يمكن للفرد أن يخرج من دائرته أو يصنع لنفسه انساقاً متعارضة بما يأمره الدين.

وفي الحقيقة ان الدين منظومة ثقافية متكاملة، ينطلق من قبول نماذج روحانية محددة لينتقل مباشرة إلى فرض نماذج أخلاقية وقيمية محددة، فيصبح بذلك شبكة متكاملة من النماذج الفكرية والمسلكية تؤطر الحياة، فإنه بوصفه نمطاً من القيم والعادات والطقوس والشعائر، أي طريقة ثابتة الملامح في ممارسة الحياة وفي بناء الاجتماعي وإعادة إنتاجه. فهو يمثل في الحالتين، بنية عقلية كاملة للمجتمع بالمعنى الأنثروبولوجي الكامل للكلمة، أي نمطاً من التفكير والسلوك، يكتسب منطقاً ذاتياً خاصاً، يتمتع فهمه أو تعليقه بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به^(٢).

(١) الله، ويوم القيامة، والجنة، والنار، والملائكة، والأرواح والجن والكائنات الخارقة الى آخره. (الباحث).

(٢) د. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مصدر سابق، ص ١٣٩.

إن؛ ثمة حالتان يمثل الدين في الأولى نسقا كاملاً يمد المؤمنين بأنماط متكاملة فيما يتعلق بالقيم وإدراك الوجود، ويمثل في الثانية عنصراً فاعلاً وقدرة دينامية داخل نسق أشمل يتمثل في الاجتماع المدني بأبعاده السياسية والوطنية والقومية والإنسانية^(١).

وان الدين باعتباره منظومة للفكر والعمل تشترك فيه جماعة لا يمكن "إيجاد حضارة في التأريخ بدون الدين، ولا يمكن تصور بروز حضارة جديدة دون أن يكون لها دين في المستقبل"^(٢). وتبعاً لذلك يمكن وصف الدين بأنه "منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأمور المقدسة، وهي معتقدات وممارسات تتجمع في إيلاف أخلاقي واحد"^(٣). وان هذه المنظومة العقائدية التي تتكون من الرموز والممارسات المقدسة، تؤدي إلى توطيد العلاقة الروحية للإنسان بالرب، وهذه العلاقة لها أثر عميق في نفس الإنسان وتعد من المؤثرات القوية لسلوكه وتصرفاته مع المجتمع^(٤).

ويرى كليفورد جيرتز (Clifford Geertz 1926-2006) الدين على أنه "نظام رموز يعمل بشكل يثير لدى البشر حوافز قوية وعميقة ومستديمة عبر صياغة مفاهيم عامة حول الوجود وعبر إعطاء هذه المفاهيم مظهراً حقيقياً بصورة تبدو تلك الدوافع وكأنها لا تستند الا إلى الحقيقة"^(٥).

ويرى عالم الاجتماع الانجليزي ر. روبرتسون (R. Robertson 1938-) الدين في شكل "مجموعة من القيم والرموز والمعتقدات ترتبط بالتفريق بين حقيقة تجريبية وفوق التجريبية أو المرتقية"^(٦). ويقول كاريل دو بلاير: "إن الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات الحقيقية التي تفوق التجربة وترتقي لتوحد كل من يتبعها بهدف تشكيل جماعة معنوية واحدة"^(٧).

(١) د. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مصدر سابق، ص ١٣٩.

(٢) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

(٣) نقلاً عن: د. محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، دار انباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥.

(٤) أيمن غريب وعلي علان، اثر السلوك الديني على التكيف النفسي والاجتماعي عند الأشخاص الصم في المملكة الأردنية الهاشمية، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، المجلد: ٣٢، العدد: ٦، ٢٠١٨، ص ١٠٩١.

(٥) جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٧٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٧) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وبهذا يمكننا القول: إن مسألة القيم هي مسألة جوهرية وقاسم مشترك في جميع الديانات السماوية وغير السماوية^(١).

ويعتقد البعض ليس من السهل إيجاد القيم الإنسانية سوى في الديانات السماوية، أي ان القيم بمجملها يعود مصدرها إلى الديانات السماوية فقط، ولكن عندما يبحث المرء تاريخ الديانات غير السماوية في وادي الرافدين، ووادي النيل، وإيران، والهند، والصين، يجد دلائل موثوقة على وجود قيم إنسانية كبيرة في الديانات غير الكتابية التي سبقت ظهور النبي موسى بألفي عام وظهور النبي عيسى بنحو أربعة آلاف عام^(٢). وهذا دليل على ان الديانات السماوية وغير السماوية لا تقتصر على الشعائر والطقوس فقط، وإنما تشمل القيم والفضائل التي ترشد الناس إلى الخير والمحبة والسعادة.

ومن هنا نحاول أن نعرض تلك العلاقة التي تصل القيم بالدين، وقبل الدخول إلى الموضوع ينبغي أن نلفت النظر إلى شيء مهم، وهو أننا لا نحاول اختزال مصدر القيم ومنبعها في الدين فقط، بل نحاول توضيح رؤية الدين حول القيم ودوره في تكوينها وذلك باعتباره مصدراً رئيساً في تكوين القيم.

الفرع الأول: علاقة الدين والقيم في الديانات غير السماوية

لا يمكن تحديد الزمان والمكان لبداية ظهور القيم والفضائل على أساس المصادر المكتوبة، ويمكن العثور على القيم والفضائل لدى شعوب لم تعرف الكتابة مطلقاً، إلا أنه كان لها دور كبير في إنتاج القيم وتمييزها، على الرغم من أنها كانت تؤمن بديانات ذا منشأ غير سماوي^(٣). ومن هنا نحاول دراسة علاقة

(١) تصنف الديانات من حيث علاقتها بالوحي الإلهي إلى: ديانات سماوية، وديانات غير سماوية. نحن نعتمد هذا التصنيف في بحثنا، نظراً إلى كثرة استعماله وبساطته في المعنى وسهولته في الفهم. ينظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الدين، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٤٢.

وثمة تصنيفات أخرى تقسم الديانات من أبرزها:

أولاً: تصنف الديانات وفقاً لموقفها من مسألة الإله والكون إلى:

أ- الدين الطبيعي أو الشخصي: الذي يؤمن بوجود الله والخلود، ولكن يرفض الوحي والنبوة. قد ظهر هذا الدين في القرن الثامن عشر ويمكن اعتباره دين النخبة والعقول الفلسفية والعلمية.

ب- اديان الشرك: وهي تؤمن بتعدد الآلهة، مثل الأديان في مصر الفرعونية، وفي وادي الرافدين.

ت- اديان السلم الهرموني للآلهة: وهي تضع في خانة اديان الشرك التي تؤمن بتعدد الآلهة، ولكن جميعها ليست في المرتبة ذاتها، بل هناك مراتب فيما بينها على شكل الهرم من الأسفل حتى تصل إلى الإله الأكبر، ويحدد هذا التصنيف المهام والوظائف لكل الآلهة، ويجعل من الإله الأكبر مهيمناً على جميع الآلهة الآخرين. والديانة في اليونان القديمة هي خير مثال التي تؤمن بتعدد الآلهة بشكل متسلسل حتى يصل إلى زيوس رب الأرباب.

ث- الأديان التوحيدية أو الكتابية: هي تلك الأديان القائمة على الإيمان بإله واحد، ومصدرها السماء أي الوحي الإلهي وتعتمد على الكتب المقدسة المرسله من قبل الله إلى أنبيائه في الأرض مثل: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. ينظر: د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار انباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٩.

ثانياً: يصنف علماء المسلمين الديانات من حيث تأثيرها الأدبي إلى: الأديان الصحيحة (الموحى بها) التي تؤسس على عبادة إله واحد وفضائل أخلاقية. والأديان الباطلة (الطبيعية)، مثل: الصابئة، والوثنية، والهندوسية. ينظر: طه الهاشمي، تأريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٣، ص ٣٣.

(٢) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة نوات الأديان الإنسانية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

الدين والقيم في حضارة وادي الرافدين وحضارة إيران القديمة، وحضارة الهند القديمة، وحضارة الصين القديمة.

١ - العلاقة بين الدين والقيم في حضارة وادي الرافدين:

نحاول ان نبحت صلة القيم بالدين في حضارة وادي الرافدين من خلال حضارة كل السومريين والبابليين والآشوريين وكل على حدة.

أ - العلاقة بين الدين والقيم في الحضارة السومرية:

يُعد السومريون من الأقوام غير السامية^(١)، وكانوا يعبدون الإله الأعظم الشمس، ولكن مع ادراك الساسة بفائدة الإله في الشؤون العامة، تضاعف أعدادهم حتى أصبح لجميع المدن ولكل نشاط بشري إله خاص^(٢). وهناك من يرى بأنه مع وجود هذه الأعداد الكبيرة من الآلهة لم تكن لها تأثير كبير على الأخلاق والقيم عند السومريين، لأن القيم والفضائل عندهم عبارة عن تطلع لحياة أفضل، وليست من أجل الآخرة^(٣).

ومع ذلك لا يمكن تجريد الدين من كل مساهمة في القيم والأخلاق في بلاد سومر، فهناك شواهد تبرهن دور دين السومريين (حسب ول ديورانت هو أول دين عرفه التاريخ) في تنمية قيمهم وفضائلهم، ومن أبرزها تلك الأنشودة التي تشفع بها الملك جوديا^(٤) من (إلهة بو)^(٥) راعية لكش ونصرتها: " أي ملكتي، أيتها الأم التي شيدت لكش. إن الذين تلاحظينهم بعينيك ينالون العزة والسلطان. والعابد الذي تتظرين إليه تطول حياته. أنا ليس لي أم فأنت أُمي. وليس لي أب فأنت أبي. أي إلهتي (بو) إن عندك علم الخير. وأنت التي وهبتني أنفاس الحياة"^(٦).

ومن هذه الأنشودة يتضح لنا ان السومريين وملكهم كان لديهم إيمان بأن لا يقدر أحد إعطاءهم الحياة، والخير، والعزة سوى الآلهة التي تعبدونها.

(١) نسبة إلى سام بن نوح ورد ذكره في سفر التكوين، " وهذه مواليد بني نوح: سام وحام ويافت. وولد لهم بنون بعد الطوفان". (التكوين ١٠:١).

(٢) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة ذوات الأديان الإنسانية، مصدر سابق، ص ٧١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤) يعد من أشهر ملوك سومر من سلالة لكش التي كانت تحكم جنوب بلاد وادي الرافدين، وهو الملك الثاني عشر لسلالة لكش وحكم من عام ٢١٤٤ - ٢١٢٤ ق م. ينظر: د. أحمد حسين احمد الجميلي، الصلات التجارية بين السومريين والمراكز التجارية في الخليج العربي، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، العدد: ١٩، ٢٠١٤، ص ٢٧٠.

(٥) إلهة الخصب والمزروعات عند الأكديين، والسومريين. ينظر: أبو (إله) - ويكيبيديا (wikipedia.org).

(٦) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٢، ترجمة: محمد بدران، مطابع الدجوى، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣١.

ب - العلاقة بين الدين والقيم في الحضارة البابلية:

كانت بابل من حيث تأريخها وجنس أهلها نتيجة لامتزاج الأكديين والسومريين، فقد نشأ الجنس البابلي من تزواج هاتين السلالتين^(١). وقد تكوّن دين عند البابليين من القوى الطبيعية، ولذلك كانت آلهتهم ومعبوداتهم متكونة من القوى الطبيعية نفسها^(٢). ومع ذلك نجد ان الديانة البابلية ذات صلة الوثيقة بالقيم ويظهر هذا بصورة واضحة في فضائلهم وشرائعهم ومن هنا يمكن الإشارة إلى بعض القيم البابلية:

- العدالة والمساواة: يقول حمورابي في مقدمة شريعته: " ناداني أنو^(٣) وبل^(٤)، أنا حمورابي الأمير الأعلى، عابد الآلهة، لكي أنشر العدالة في العالم، وأقضي على الأشرار الأثمين، وأمنع الأقوياء أن يظلموا الضعفاء وأنشر النور في الأرض وأرعى مصالح الخلق"^(٥).

- الصدق والعدالة: نجد في قصيدة بابلية، نظمها أحد الكهنة قيم الصدق والعدالة، وأنها قصيدة مطولة نذكر بعضاً من مقطوعها: أيها الأب الرحيم الشفيق. الذي في قبضته حياة الأرض قاطبة. أيها الرب ألوهيتك كالسما العالية..... وحينما يتردد صدى كلماتك في السماء، فإن آلهة العالم العلوي يسجدون لك..... وكلماتك يتولد منها الصدق والعدالة، وعلى ذلك يتكلم الناس الصدق^(٦).

- تجليل المرأة: إن عبادة عشتار^(٧)، جعلت البابليين أن يمنحوا المرأة والأمومة مكانة عالية في المجتمع^(٨).

وعليه نستطيع أن نكشف من خلال شريعة حمورابي، وقصيدة الكاهن، وعبادة عشتار، دور القوى الغيبية المتمثلة بالدين أو الإله في الحياة العامة للبابليين. ويمكننا أيضاً أن نقول؛ أن البابليين جعلت من قوة الآلهة وكلماتها قيماً وفضائل لكي توجه بها سلوكهم وتحدد من خلالها تصرفاتهم اليومية وفي شتى النواحي.

ت - العلاقة بين الدين والقيم في الحضارة الآشورية:

كان الآشوريون خليطاً من الساميين الذين وفدوا إلى نينوى وضواحيها من بابل واكد، ومن القبائل غير سامية جاءت إليها من الغرب أمثال الحيثيين وقبائل ميتاني، ومن الكرد سكان الجبال الآتين من

(١) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٢، مصدر سابق، ص ١٨٨.

(٢) جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، ترجمة: د. سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣٦٣.

(٣) هو إله السماء عند البابليين، وكان يعتقد أن مقره في السماء العليا. ينظر: د. أحمد حسين احمد الجميلي، الصلات التجارية بين السومريين والمراكز التجارية في الخليج العربي، مصدر سابق، ٢٨٨.

(٤) يسمى أيضاً (بعل) أو (بيل) وهو الإله الثاني في الاساطير البابلية، وابو الآلهة جميعاً، وملك الملوك، وحاكم الجو والهواء. ويمتد سلطان حكمه ما بين السماء والأرض، ومقره في قمم الجبال الشاهقة. ينظر: أحمد الريفى الشريف، المعتقدات الدينية الفينيقية، مجلة العلوم الانسانية، جامعة سبها، المجلد: ٧، العدد: ١، ٢٠٠٨، ص ١٨.

(٥) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٢، مصدر سابق، ص ١٩٠.

(٦) جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، مصدر سابق، ص ٣٦٤، ٣٦٥.

(٧) هي آلهة الحب والحرب والجمال والتضحية في حضارات العراق القديم. ينظر: أحمد الريفى الشريف، المعتقدات الدينية الفينيقية، مصدر سابق، ص ١٩، ٢٠.

(٨) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة ذوات الأديان الإنسانية، مصدر سابق، ص ٦٧.

القفقاس^(١). وكان للأشوريين إلههم القومي من آلهة الشمس، ذا روح حربية، لا يشفق على أعدائه، وكان عباده يعتقدون أنه يغتبط ويفرح برؤية الأسرى حين يقتلون أمام مزاره، كما فأن الأشوريين مشهورين بالقساوة وحبهم للحرب، ولم يكن للدين أي دور في تخفيف هذا العنف والقساوة^(٢). ولكن لو أمعنا النظر لرأينا دور الدين في تكوين قيمهم وتصرفاتهم بوضوح سنذكر بعضاً منها:

- قيم الطاعة: يميز الأشوريون بشراستهم وحبهم للحرب والقتال، ولذلك تقوم الديانة الآشورية بتدريب المواطن على الطاعة لكي يلبي نداء وطنه في دفاع عنه^(٣).

- قيم الخير: كانت ديانتهم تهتم بمسألة الخير والشر، فكانوا يؤمنون بإله الخير والشر، وهناك معركة بينهما^(٤).

- قيم العفة وترك الشهوات: تفرض ديانتهم العفة وترك الملذات على النساء، فلم تكن هذه القيم من متطلبات الرجال^(٥).

ونستخلص مما سبق الاستنتاجات الآتية:

أ- ان الدين لدى السومريين كان له دور في تكوين القيم، وكانوا متمسكين شعباً وملكاً بـ (الآلهة بو) وهي ملهمهم في إيجاد الخير والعيش بالعهة والكرامة في الحياة.

ب- ان دور الدين في تكوين القيم عند الآشوريين مقتصر على الخير والشر، والطاعة للرجال، والعفة للنساء.

ت- ان دور الدين عند البابليين في تكوين القيم كان أكثر بكثير مقارنةً بدولتي سومر وآشور، إذ كانت لآلهة البابليين دور بارز في تحقيق العدالة، والمساواة، والصدق، والشفقة، وكان ملكهم حمورابي قد شرع قانونه تلبية لدعوة (إله أنو) لكي ينشر العدالة في العالم.

(١) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٣) المصدر نفسه وصفحات نفسها.

(٤) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة نوات الأديان الإنسانية، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٢ - العلاقة بين الدين والقيم في الحضارة الإيرانية والهندية والصينية:

أنتشرت في الحضارات الهندية والصينية والإيرانية القديمة ديانات وعقائد كثيرة أهمها الهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والزرادشتية، والمانوية. وسوف نتحدث عن كل منها على حدة.

أ - العلاقة بين الدين والقيم في حضارة إيران القديمة:

في الحضارة الإيرانية القديمة هناك أديان وعقائد كثيرة، ولكن لم ترتق جميعها للمستوى الذي وصلت إليه الزردشتية والمانوية، ونحن بدورنا سنتحدث عن دور الديانة الزرادشتية في تكوين القيم لدى الإيرانيين القدماء^(١). تنسب هذه الديانة إلى (سبيتاما زرادشت) وتقديس الحق والصدق، وتتركز على الإله الواحد المطلق، الذي يخلق إلهين، يختار أحدهما الخير والنور واسمه أهورامزدا ويختار الثاني الشر والظلام واسمه أهريمن. ولهذا تسمى هذه الديانة بالوحدانية الثنوية التي تعكس الصراع الأزلي والدائم لإلهي الخير والشر حتى ينتصر إله الخير على إله الشر، ويختفي الشر من العالم بحسب التعاليم الزرادشتية^(٢). فقد وصف زرادشت الله بأنه خالق جميع المخلوقات، وهو خير مطلق لكل ما هو موجود في الأرض، لا يستثني بين المؤمن والكافر، والطيب والخبث، والحيوان والنبات^(٣).

وتتجسد القيم والفضائل الزرادشتية في ثلاثة مبادئ رئيسية هي: الفكر الصالح، والقول الصالح، والعمل الصالح^(٤). ويشق من هذه المبادئ جملة من القيم أهمها^(٥):

- قيم الاستقامة: وهي فضيلة دينية سامية وحقيقة روحية عميقة، وهي بمثابة قانون روحي الذي ينسجم مع الكون. وفان مضمون أول صلاة التي يؤديها الطفل الزرادشتي يحتوي على قيم الاستقامة، ويقول الطفل في صلاته: الاستقامة أفضل الهبات، وهي السعادة الإلهية. وسعيد من يحيا كي يدافع عن الاستقامة الفضلى.
- قيم العدالة: ترى الزرادشتية أن العدالة والإخلاص صنوان، ولذلك يدعو المؤمن الزرادشتي في صلواته اليومية العبارات الآتية: نسألك الكلام المنطوق بصدق، نسألك الطاعة العادلة، نسألك الاستقامة الشريفة.
- قيم الاعتماد على الذات: إن الزرادشتية كديانة عملية تصر وخاصة على المبادرة وعلى الجهد وكرامة العمل. ولا يستقل المرء إلا إذا اعتمد على ذاته. (يسنا ٩: ٢٥). وإني لأطرد الكسل الذي أنحنأ أطرد الكسل ذا اليدين الطويلتين. (فنديداد ٩: ١١).
- قيم الإحسان: يشغل الإحسان رأس القائمة الفضائل الإيجابية التي ينبغي على أتباع زرادشت أن يراعها. أيها المزدليون الزرادشتيون، شدوا عزائمكم... وأنقذوا أولئك الغارقين من الآلام. (ويسبرد ١: ١٥).

(١) وهي من الديانات التوحيدية التي تؤمن بوجود إله واحد مستحق العبادة، ولكن لا تعتمد على الوحي الإلهي أو الكتب المرسلة من قبل الله. ينظر: د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار انباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٩.

(٢) د. شفيق الماحي احمد، زرادشت والزرادشتية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت، ٢٠٠١، ص ٣٠، ٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٤) د. جمشيد يوسف، الزرادشتية: الديانة والطقوس والتحويلات اللاحقة بناء على نصوص الأفيستا، مكتبة زين الحقوقية والأدبية، بيروت، ٢٠١٢، ص ٩٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ١٠٤.

- قيم العلم: تؤكد على واجب تيسير وسائل التعليم لكل الرجال والنساء، متزوجين وعازبين، أنقياء وأشراراً، وإن أحسن أعمال الخير مساعدة من يفتقر إلى التعليم.

وعليه يمكن أن نصل إلى بعض الاستنتاجات التي هي:

أ- ان الزرادشتية قائمة بذاتها على عبادة إله واحد وهو مصدر جميع القيم والفضائل.

ب- تركز على قيم صالحة ونافعة للإنسان على مستوى الأفكار والسلوك.

ت- تعد من الديانات التي تمجد قيم العمل وتشجع الإنسان على الاعتماد على الذات، ويؤدي ذلك

إلى تكوين إنسان مستقل وحر.

ب- العلاقة بين الدين والقيم في الحضارة الهندية القديمة:

انتشرت في الحضارة الهندية أديان مختلفة منها ما يعبد الأرواح^(١)، ومنها ما يؤمن بتعدد الإله^(٢)، ومنها ما يعبد إلهاً واحداً^(٣)، ومنها سلوكي وأخلاقي^(٤). ولجميع هذه الديانات أثر في تكوين القيم، ومن هنا نحاول الوقوف على الديانة الهندوسية باعتبارها أقدم الديانات في الحضارة الهندية وتدين بها أغلبية الشعب الهندي. تتكون الهندوسية من مجموعة العقائد والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ولا يوجد لها مؤسس معين تنتسب إليه شخصياً. وهي ديانة براهمية (نسبة إلى برهما، ومعناه في اللغة السنسكريتية الإله) يعتبرها بعض من أتباعها ديناً إلهياً (على الرغم أنها ديانة غير سماوية). تؤمن الهندوسية بأن سانج هيانج^(٥) هو (الإله) وله صفة السلطان والقدرة، وهو الخالق المبدع والحافظ والمنعم. وهو الإله الواحد، وتشارك سانج هيانج عشر آلهة صغرى تهتم كل منها بفضيلة أو قيم ما^(٦). ويؤمن الهندوس (بمبدأ التناسخ)^(٧)، وهو الاعتقاد أن جميع الكائنات الحية تمثل جانباً من سيرورة دائرية أبدية تعبر مراحل الميلاد، والموت والميلاد المتجدد^(٨). ويمثل الفكر الصالح مدخلاً مهماً للفضائل والقيم في الهندوسية نذكر أهمها^(٩):

- قيم الحق والعدل: تعتقد الهندوسية ان قيم الحق والعدل ترعى من قبل إله فشنو، فهو جاء لإقامة الخير في الأرض وتحطيم الفساد والمفسدين.
- قيم السلام: ترعى هذه القيم الفاضلة من قبل إله كريشنا.
- قيم الخير: ترعى قيم الخير من قبل إله بودا.
- قيم السعادة: تعتقد الهندوسية أنه لا يمكن للإنسان بلوغ السعادة الا من خلال القيام بالعمل الشاق الذي هو اليوغا.

(١) ديانة قبائل الناجا.

(٢) الديانة القديية.

(٣) الهندوسية.

(٤) البوذية.

(٥) البراهما وهو الخالق حسب المعتقدات الهندوسية.

(٦) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة نوات الأديان الإنسانية، مصدر سابق، ص ٨٨.

(٧) يعتقد الهندوس أن جسد الإنسان المادي هو الذي يولد من جسدي الوالدين، وأما الذي يحركه وينشطه ويسيطر عليه فجسد لطيف يتركب من القوى الأساسية والحواس والقوى الآلية المحركة، والعناصر اللطيفة، والعقل، فإذا حدث ما نسميه الموت، مات الجسد المادي وتوقف ويلي، أما الجسد اللطيف فلا يموت بل يخرج ويعمل مدة من الزمن في آفاق الكون اللطيفة التي تشبه حالة أحلامنا، ثم يعود مسوقاً بالميوول والأعمال الماضية كرة أخرى إلى هذه الحياة منقوصاً جسداً جديداً وتبدأ بذلك دورة جديدة لهذه الروح، وتكون هذه الدورة نتيجة للدورة الماضية، ويكون ثواب أو عقاب هذه الروح عن طريق التناسخ. فتتسخ الروح في إنسان أو حيوان أو ثعبان. ويسعد أو يشقى نتيجة لما قدم من عمل في حياته السابقة.

ينظر: د. أرشد إسلام و د. أزهار هادي فاضل، تناسخ الهندوس في المصادر العربية الإسلامية، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل، المجلد: ٢٠، العدد: ٢، ٢٠١٣، ص ص ٦٤، ٦٥.

(٨) أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٥٧٧.

(٩) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة نوات الأديان الإنسانية، مصدر سابق، ص ٨٩ - ٩٤.

- قيم الفكر الصالح: وهو قيم عامة، تترك للمريد مهمة تحديد هذا الفكر، وتلقي بالمسئولية الخلقية على عاتقه.

- قيم العمل الصالح: تؤمن الهندوسية أن الإله قد أودع في كل إنسان روحاً ونفساً تسمى (آتما)، وهذه النفس تقوم بأعمال صالحة وتدير شؤون الإنسان في الدنيا والآخرة.

- قيم التسامح والمسالمة والأمانة والاعتدال: لا تؤمن الهندوسية بالنزاع والشجار، وكثيراً ما يقوم أتباعها بتسوية مشاكلهم دون اللجوء إلى المحاكم.

وبناءً على ما تقدم نستنتج ما يأتي:

أ- حسب الديانة الهندوسية، البراهما أو سانج هيانج هو مصدر جميع الفضائل والقيم، وهو قادر على كل شيء.

ب- تؤكد الديانة الهندوسية على مسألة القيم أكثر من غيرها من الديانات الوضعية الأخرى، وهي تجعل من القيم أساساً لها بصورة واضحة، والدليل على ذلك أن كل إله من آلهتهم يهتم بفصيل معين من القيم.

ج- تشارك الهندوسية الديانة الزردشتية في تبجيل الفكر والعمل الصالح، فإن كلتا الديانتين تجعلان الفكر الصالح والعمل الصالح سلوكاً لأنصارهما.

ث- العلاقة بين الدين والقيم في حضارة الصين القديمة:

اشتهرت الحضارة الصينية بأنها لا تتضمن أدياناً كثيرة، بل أكتفى الصينيون باعتناق عدد قليل من الديانات التي من أشهرها البوذية، والطاوية، والكونفوشيوسية. فقد قام الإنسان الصيني منذ القدم بتحويل الأفكار البسيطة إلى معتقدات دينية ثم قام بتحويلها إلى القيم والفضائل، وإن ما يميز الصينيين عن غيرهم هو سرعة تحول الديانات إلى الأخلاق والقيم والسلوك^(١). وعلى الرغم من أهمية جميع تلك الأديان في القديم إلى يومنا الحاضر، فنحن نختار البحث عن الكونفوشيوسية، لأنها أكثر الديانات تأثيراً في المجتمع الصيني. ويعود تأسيس الكونفوشيوسية إلى كونغ - فو - دزه أو كما يشتهر بكونفوشيوس (٥٢٢ ق. م - ٤٧٩ ق. م)، فقد قام كونفوشيوس بتأسيس ديانته على أساس دنيوي دون اهتمام بما يحدث بعد الموت، ولذلك تشتهر الكونفوشيوسية بأنها ديانة سلوكية خالية من رهبانية على الرغم من اهتمامها بالزهد^(٢). ويشتهر كونفوشيوس بأنه يهتم بالفضائل والقيم سنذكر بعضاً منها^(٣):

(١) د. عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٤٢.

(٢) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٤، مصدر سابق، ص ٦٣.

(٣) د. جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة ذوات الأديان الإنسانية، مصدر سابق، ص ١٢٩-١٣٥.

- قيم الحكمة: هي من أفضل القيم لدى الكونفوشيوسية، وهي بوصلة سلوك الإنسان، فقد سأله أحد أنصاره أن يدلّه على الحكمة فقال له: "إذا حرصت على أداء واجبك نحو الناس، وبعدت كل البعد عن الكائنات الروحية مع احترامك إياها أمكن أن تسمى هذه حكمة".

- قيم الشجاعة والذكاء وحب الخير: في نظر كونفوشيوس ينبغي على الإنسان حيازة هذه الفضائل الثلاث حتى يصل إلى مرتبة الكمال.

- قيم الوقار والعطف والرحمة: أهتمت الديانة الكونفوشيوسية بأخلاق الحكام، وما يجب عليهم القيام به في حكمهم. فلقد سأله أحد أتباعه؛ ما الذي يجعل الناس يحبون حاكمهم وأن يخلصوا له وأن يلتزموا بالفضيلة؟ فأجابته: "فليأسهم في وقار، يحترموه، وليكن عطوفاً عليهم رحيماً بهم، يخلصوا له، وليتقدم الصالحين ويعلم العاجزين ويحرصوا على أن يكونوا فضلاء".

- قيم الإخلاص والصدق: يعتقد كونفوشيوس ان المبدأ الأول الذي يقوم عليه الحكم، هو الإخلاص والصدق، أي أن الحكام يجب أن يكونوا المثل الأعلى في السلوك الحسن حتى يحذو الناس حذوهم. وفي نظره لا بد أن يسود الإخلاص والصدق المجتمع كله والحكام بشكل خاص.

- قيم العدالة: يدعو كونفوشيوس الحكام أن يقللوا من ترفهم وأن يعملوا على توزيع الثروة بصورة عادلة بين أبناء الشعب، وأنه يرى أن عدم العدالة في توزيع الثروة يؤدي إلى تشتيت الشعب وتفكيك بنيته.

استناداً إلى ما سبق نستطيع ان نلخص ما ذكرناه في النقاط الآتية:

أ- لم تكتفِ الديانة الكونفوشيوسية بإرشاد عامة الناس وتلقينهم بالقيم والفضائل، بل اهتمت بسلوك الحكام والملوك وتربيتهم بالقيم والفضائل الحميدة، لأجل ممارسة الحكم بشكل عادل.

ب- في الكونفوشيوسية ترتبط الحكمة بالعمل الجاد، وهذا يعني أن الإنسان الحكيم هو ذلك الإنسان الذي يعمل بصورة جادة ومنظمة.

ت- يشبه كونفوشيوس في تأكيده على الشجاعة والذكاء وحب الخير كلا من سقراط ونييتشة والمسيح^(١).

ث- يرى كونفوشيوس أن قيم العدالة هي الطريق الوحيد في تحقيق وحدة الشعب وعدم التفريط بها.

(١) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٤، مصدر سابق، ص ٥٧.

الفرع الثاني: علاقة الدين والقيم في الديانات السماوية

تشكل القيم قاسماً مشتركاً بين الديانات السماوية جميعاً، ومن ثم فإنها تحمل القدرة على الجمع بينهم لتبادل الخبرات وتجسيدها في الواقع الإنساني، فما قامت به الشرائع السماوية هو تأكيد شمول هذه القيم لمختلف أوجه الوجود الإنساني. وماهية دعوة موسى وعيسى ومحمد - عليهم الصلاة والسلام - ليست إلا دعوة لتجسيد القيم الإنسانية والسلوك الطيب في مجتمعاتهم.

١ - العلاقة بين الدين والقيم في اليهودية:

اليهود ساميون نشأوا عند الحدود الشمالية للصحراء الغربية، قبل أن يصلوا إلى التوحيد^(١) فقد عاشوا حياة البداوة طوال قرون عديدة مثل باقي القبائل الأخرى في المنطقة^(٢). لقد نعت اليهود على مر العصور بأسماء (عبري، بني إسرائيل، يهودي)، ولكل هذه الأسماء معنى ودلالات تختلف عن الأخرى^(٣). وتعتمد الديانة اليهودية (التوراة) ككتاب سماوي مقدس، وتشير النصوص التوراة المتداولة إلى أن النبي إبراهيم هو أول أنبيائهم^(٤) ويطلق على الإله الذي عبده الاسم "يهوه"^(٥)، ولكن هذا الاسم متأخرة تعود عبادته المطلقة إلى عصر موسى (عليه السلام)، وجاء في سفر الخروج عندما سأل موسى الرب عن اسمه فقال: " هَكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: يَهُوَهَ إِلَهُ آبَائِكُمْ، إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحَاقَ وَإِلَهُ يَعْقُوبَ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ "^(٦). ويعتبر ظهور النبي موسى أهم مرحلة من حياة الديانة اليهودية، لأنها المدة التي تم فيها الاعتماد على الوحي المكتوب كمصدر أساسي للعقيدة والشريعة^(٧).

-
- (١) هناك رأي قوي يعتبر ديانة العبريين القديمة ديانة وثنية عرفت تعدد الإله قبل أن يستقر الأمر على عبادة يهوه. ينظر: د. محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٩٤.
 - (٢) د. يوسف عيد، الديانة اليهودية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٠.
 - (٣) ان تسمية عبري، وجمعها عبراني أو عبريين، تعود إلى النبي إبراهيم حيث يطلق عليه في التوراة اسم (إبرام عبراني). اما بالنسبة للتسمية إسرائيلي فتعود إلى ما ورد في التوراة من قصة تغيير اسم النبي يعقوب إلى إسرائيل، واصبح مصطلح بنو إسرائيل اسماً يستخدم للإشارة إلى العبريين. وفيما يخص التسمية اليهودي، فتعود إلى اسم يهوذا ابن النبي يعقوب، وتستخدم للإشارة إلى كل من يؤمن بالديانة اليهودية ويمارس طقوسها وشعائرها. ينظر: د. محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، مصدر سابق، ص ٢٢، ٢٩.
 - (٤) هذا ما نفاه القرآن الكريم، وقال سبحانه وتعالى: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) سورة آل عمران: ٦٧.
 - (٥) توجد أسماء كثيرة للإله في اليهودية منها: أيل، والوهيم، تتراجراماتون، وأدوناي، وشداي. ينظر: فراس سواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الخامس، ترجمة: عبد الرزاق العلي وآخرون، دار التكوين للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٧، ص ١١٧.
 - (٦) سفر الخروج، ٣: ١٥.
 - (٧) د. محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، مصدر سابق، ص ١٩٣، ١٩٥.

إن الأصل الأول الذي يستلهم منه اليهود أصول دينهم وشريعتهم، هو التوراة وما حملته من تعاليم، وتعتبر الوصايا العشر^(١) كأهم النصوص في العهد القديم^(٢) بسبب ما حملته من بعد عقائدي وأخلاقي لتتفق مع معظم ما جاء في الأديان السماوية. وقد جاءت في مرحلة تاريخية مفصلية لبني إسرائيل، فبعد أن أمر الله النبي موسى باستلام قيادة الشعب اليهودي، والخروج به من مصر، جاءت هذه الوصايا ببندوها العشرة بمثابة الميثاق بينهم وبين الرب، جامعة لأهم القيم^(٣).

ويُعد التلمود^(٤) مصدراً مهماً في الشريعة اليهودية، فيأتي التلمود بالنسبة لليهود في مرتبة التوراة نفسها تقريباً، حيث ترى أغلبية اليهود انه كتاباً منزلاً مثل التوراة^(٥). ومن هنا نحاول ان نركز على بعض القيم البارزة في اليهودية.

- القيم الإنسانية الاجتماعية في الوصايا العشر: وهي التي جعلت القيم الإنسانية قاعدة أساسية للسلوك الاجتماعي. ومن أهم تلك الوصايا: أكرم أباك وأمك. لا تقتل. لا تزني. لا تسرق. لا تشهد زوراً. لا تشتت شيئاً مما تقربك^(٦).

- قيم العدل: لا تقتصر هذه القيم في التوراة على مجالات القضاء والحكم فحسب، بل هي حاضرة في جميع مناحي النشاط الإنساني، فالعدل صفة للرب، ومنه يقتبس العبد هذه الصفة. ولذلك نجد في التوراة قيم العدل أكثر من مرة: " لا ترتكبوا جوراً في القضاء. لا تأخذوا بوجه مسكين ولا تحترم وجه كبير.

(١) هي شرائع أعطها الله لأمة إسرائيل قديماً، وتدعى هذه الشرائع أيضاً "الكلمات العشر". (الباحث).

(٢) العهد القديم مقدس لدى اليهود ولدى المسيحيين، وتقسّم أسفار العهد القديم التي يعترف بها البروتستانت إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: التوراة، ويشمل أسفاراً خمسة هي: التكوين، والخروج، اللاويون، والعدد، والتثنية. والقسم الثاني: أسفار الأنبياء المتقدمين والمتأخرين، وتشمل المتقدمين: أسفار يشوع، قضاة، صموئيل الأول والثاني، الملوك الأول والثاني. أما المتأخرين تشمل: إشعيا، وارميا، حزقيال، هوشع، يوثيل، عاموس، عوبديا، يونس، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفيان، حجي، زكريا، ملاخي. والقسم الثالث: الكتابات التي تشمل الكتب العظيمة، والمجلات الخمس، والكتب. تشمل الكتب العظيمة: المزامير، أمثال سليمان، وأيوب. وتشمل المجلات الخمس: أسفار نشيد الأنشيد، راعوث، المراثي، الجامعة، أسستير. وتشمل الكتب: أسفار دانيال، عزرا، نحميا، أخبار الأيام الأول، أخبار الأيام الثاني. ومجموعة هذه الأسفار تسعة وثلاثون سفراً، أما الكنيسة الكاثوليكية تصيف سبعة أسفار أخرى وهي: طوبيا، ويهوديت، والحكمة، ويسوع بن سيراخ، وباروخ، والمكابيين الأول، والمكابيين الثاني. ينظر: د. احمد شليبي، مقارنة الأديان: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ٨، ١٩٨٨، ص ٢٣٠، ٢٣١.

(٣) د. محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، مصدر سابق، ص ١٦٦.

(٤) التلمود أحد أهم الكتب الدينية وأقدسها عند اليهود، وهو النتاج الأساسي للشريعة الشفوية، أي تفسير الحاخامات للشريعة المكتوبة (التوراه). ويضم سجلاً لنقاشات الحاخامات حول الشريعة اليهودية، والأخلاق والعادات والأساطير والقصص، التي يعدها التراث اليهودي مؤصلة بالتواتر الشفوي. وهو مصدر أساسي للتشريع والأعراف، وللتاريخ الواقعية والمواعظ الأخلاقية. يتألف التلمود من مكونين رئيسيين: "المشناه"، وهي أول مجموعة مكتوبة من الشريعة الشفوية للدين اليهودي. و"الجمارا"، وهي نقاش حول المشناه. والتلمود يتوسع في نصوص التوراه الباكزة عموماً وفي المشناه بوجه الخصوص، وهو أساس القواعد التالية للشريعة اليهودية كلها، ولكثير من الأدب الحاخامي. وكذلك تجري الإشارة في العادة إلى التلمود بعبارة "شاس"، وهي اختصار حروفي للتسمية العبرية "ششاه سيداريم"، وتعني: المباحث الستة. واسم التلمود مشتق من الجذر العبري "لامد" الذي يعني: دَرَسَ وتَعَلَّمَ، كما في عبارة "تلمود تُوراه"، أي (دراسة الشريعة). وهذا يتعارض مع العربية: تلميذ، تلمذة.

ينظر: د. أحمد إبيش، التلمود: كتاب اليهود المقدس، دار قنينة للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٢٥.

(٥) د. يوسف عيد، الديانة اليهودية، مصدر سابق، ص ١٤٠.

(٦) سفر الخروج، ٢٠: ١٢-١٣-١٤-١٥-١٦-١٧.

بالعدل تحكم لقريبك"^(١). "العدل العدل تتبّع، لكي تحيا وتمتلك الأرض التي يعطيك الرب إلهك"^(٢). "وأوصوا بنيكم بعمل العدل والصدقات، وأن يذكروا الله ويباركوه كل حين بالحق وبكل طاقتهم"^(٣). "لأن الرب عادل ويحب العدل"^(٤).

- قيم المساواة: سَوَى الخطاب الإلهي في العهد القديم بين اليهودي والأجنبي المقيم في إسرائيل، وعادة ما يسمى الأجنبي بالغريب، لأنه يغرب عن وطنه ويسكن في إسرائيل، وكما أن الإسرائيلي والوثني المتهود موضوعان على قدم المساواة حيث نجد ذلك في الآية التي تقول: "قبلما صورتك في البطن عرفتك، وقبلما خرجت من الرحم قدستك. جعلتك نبياً للشعوب"^(٥).

ونلخص مما تقدم:

أ- عملت الديانة اليهودية باعتبارها أول ديانة سماوية على شَدّ القيم بالإله، وبذلك رفعت قيمة القيم، وتغيرت مصدرها من مصدر أرضي إنساني إلى مصدر سماوي غيبي.

ب- يمكن اعتبار الوصايا العشر مبعثاً للقيم الاجتماعية وقاعدةً لسلوك الإنسان اليهودي.

ج- تعد قيم العدل والمساواة من القيم المحورية في التوراة، والسبب في ذلك يعود إلى سببين: الأول إن العدل مرتبط بالله وهو صفة من صفاته. الثاني مرتبط بتاريخ اليهود نفسه وكانوا يعيشون تحت الظلم والطغيان قبل الخروج من مصر.

(١) سفر اللاويين، ١٩:١٥.

(٢) سفر التثنية، ١٦:٢٠.

(٣) سفر طوبيا، ١٤:١١.

(٤) سفر المزامير، ١١:٧.

(٥) سفر أرميا، ١:٥.

٢ - العلاقة بين الدين والقيم في المسيحية:

ان الديانة المسيحية هي إحدى الديانات السماوية الكبرى، وقد جاء بها عيسى ابن مريم (عليه السلام) الذي ولد في بيت لحم. ولما وصل إلى ثلاثين من عمره أوحى الله إليه النبوة، وأمره بإصلاح بني إسرائيل. وان دعوته تقوم على الحب الخالص للإله وعدم الرضوخ إلى متاع الدنيا^(١). وفي نظر المسيحيين ان عيسى ليس إنساناً مثل الآخرين، وإنما هو من تكوين آخر، وأنه ابن الله الأزلي، وهو كالأب الأزلي، وليس بينه وبين الله فرق في الزمن^(٢). وتعتقد المسيحية ان عيسى هو التجلي الأوضح لشخص الله^(٣). وقد أوصل عيسى قومه إلى عبادة الله الذي هو خير مطلق لكي يغفر عن ذنوبهم، وصور الله في شخصية اخلاقية ذات السلطة العليا التي تحكم الكون، وان الاسم العزيز لله عنده هو (الأب الذي في السماء)^(٤).

إن جوهر المسيحية هو القيم والفضائل والأخلاق الروحية، ويقول الشهرستاني في هذا الصدد: " الإنجيل النازل على المسيح عليه السلام لا يتضمن أحكاماً، ولا يستبطن حلالاً ولا حراماً، ولكنه رموز وأمثال، مواظ ومزاجر"^(٥). والآن نستعرض طائفة من هذه القيم والفضائل:

- قيم الحرية: يتبين لنا في الإنجيل أن الإنسان حر في حياته وهو مسؤول عن أعماله، فإن آمن بالله وقام بأعمال خيرة، فإنه يجزيه الله خيراً، وإن لم يؤمن وقام بأعمال سيئة، فإنه يعاقب في الآخرة^(٦). وجاء في المرقس " فقال لهم يسوع: ليس نبي بلا كرامة إلا في وطنه وبين أقربائه وفي بيته. ولم يقدر أن يصنع هناك ولا قوة واحدة، غير أنه وضع يديه على مرضى قليلين فشفاهم. وتعجب من عدم إيمانهم"^(٧). وجاء في انجيل متى "وجعل يسوع يكلمهم أيضاً بأمثال قائلاً: يشبه ملكوت السموات إنساناً ملكاً صنعَ عرساً لابنه، وأرسل عبيده ليدعوا المدعويين إلى العرس، فلم يريدوا أن يأتوا. فأرسل أيضاً عبيداً آخرين قائلاً: قولوا للمدعويين: هوذا غدائي أعددت. ثيرانمي ومسناتي قد ذبحت، وكل شيء معد. تعالوا إلى العرس ولكنهم تهاونوا ومضوا، واحد إلى حقله، وآخر إلى تجارته"^(٨). وترى المسيحية نفسها بأنها دين الحرية وتتمثل هذه الفكرة من رسالة بطرس الرسول الثانية الذي يقول فيها: "واعدين إياهم بالحرية، وهم أنفسهم عبيد الفساد. لأن ما انقلب منه أحد، فهو له مستعبد أيضاً"^(٩). وكذلك في رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية " فإنكم إنما دعيتم للحرية أيها الإخوة. غير أنه لا تجعلوا الحرية فرصة للجسد، بل بالمحبة اخدموا بعضكم بعضاً"^(١٠).

(١) عبد الفتاح حسين الزيات، ماذا تعرف عن المسيحية، مركز الولاية للنشر والإعلام، ط٣، القاهرة، ٢٠٠١، ص٢٦.

(٢) د. أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ط١٠، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٠٣.

(٣) فراس سواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الخامس، مصدر سابق، ص٢١٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٢-٢٤٣.

(٥) أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨، ص١٤.

(٦) البير بايه، أخلاق الإنجيل، ترجمة: د. عادل العوا، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، دون تاريخ الطبع، ص٣٣.

(٧) أنجيل مرقس، ٦: ٤-٥-٦.

(٨) أنجيل متى، ٢٢: ١-٢-٣-٤-٥.

(٩) رسالة بطرس الثانية، ٢: ١٩.

(١٠) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٥: ١٣.

- قيم التسامح: قدمت المسيحية نفسها بأنها دين التسامح والمحبة، فقد اعطى الانجيل تعاليم إلى المؤمنين ودعاهم إلى التسامح وعدم مخاصمة الغير حتى في حال ممارسة العنف ضدهم. "وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين"^(١).

- قيم العدل: من القيم التي تتادي بها الديانة المسيحية هي قيم العدل، ويتضح اهتمامها بهذه القيم من خلال مجموعة من الآيات التي تناشد الإنسان إلى إقامة العدل في الأرض. ومن تلك الآيات: "أما نحن فبعدل، لأننا ننال استحقاق ما فعلنا، وأما هذا فلم يفعل شيئاً ليس في محلّه"^(٢). "وبالعدل يحكم ويحارب"^(٣). "أيها السادة، قدموا للعبيد العدل والمساواة، عالمين أن لكم أنتم أيضاً سيدياً في السماوات"^(٤).

واستناداً إلى ما تقدم يمكن استنتاج ما يأتي:

أ- ان الديانة المسيحية بخلاف الديانات السماوية الأخرى هي مذهب للأخلاق العملية، وتتضمن طائفة كبيرة من القيم والفضائل لكي تعلم الناس من خلالها سلوكيات اجتماعية إنسانية.

ب- فرطت المسيحية في قيم التسامح حيث تمنع أتباعها حتى من الدفاع عن النفس.

ج- نجد تناقضاً واضحاً بين أحكام الإنجيل ووصايا رسلها حيث يدعو الإنجيل إلى التسامح ولكن يوحنا الرسول يدعو إلى العدل في الحرب، وهذا دليل على ان مسيرتها لم يقيدوا أنفسهم بتعاليم المسيحية بحذافيرها.

(١) أنجيل متى، ٥: ٣٩-٤١-٤١.

(٢) أنجيل لوقا، ٢٣: ٤١.

(٣) أنجيل متى، ٥: ٣٩-٤١-٤١.

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي، ٤: ١.

٣- العلاقة بين الدين والقيم في الإسلام:

الإسلام هو الدين الذي أنزله الله على الإنسان وبعث رسالته إلى محمد بن عبدالله بن عبد المطلب رسول الإسلام وخاتم الأنبياء والمرسلين. وقد نزل الوحي إلى الرسول في عام ٦١٠ الميلادي، وكان عمر الرسول في ذلك الوقت أربعين عام قمرية، وستة أشهر، وذلك نحو تسع وثلاثين عام شمسية، وثلاثة أشهر^(١). وهناك رأي آخر حول عمره حيث يرى البعض ان عمره آنذاك ثلاث واربعون عام، وتوفي هو في ثلاث وستين من عمره^(٢).

ويمثل القرآن الكريم الكتاب المقدس للدين الإسلامي وهو مصدره الرئيس في العقيدة والشريعة والفقه القانوني والسياسي. فإن الله تعالى جعل من القرآن الكريم، منبعاً للقيم والفضائل لجميع البشرية، ويدعو الإنسان إلى التخلق بأخلاقه، ويحثه العمل بما جاء فيه، من امتثال أوامره، واجتتاب نواهيه لكي يبلغ الكمال في السلوك والتصرفات. ومن هنا سنعرض بعض القيم العليا في الإسلام، بالاستناد إلى آيات الذكر الحكيم وأحاديث الرسول.

- قيم حقوق الإنسان: ينظر الإسلام إلى الإنسان نظرة راقية فيها تكريم وتعظيم، انطلاقاً من قوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"^(٣). وهذه النظرة جعلت لحقوق الإنسان في الإسلام خصائص ومميزات خاصة، من أهمها شمولية هذه الحقوق وعموميتها، فأنها تتضمن جميع نواحي الحياة، وتشمل كل الأفراد مسلمين كانوا أو غير مسلمين. وفي خطبة الوداع التي كانت بمنزلة تقرير شامل لحقوق الإنسان، حين قال: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ"^(٤). حيث أكدت هذه الخطبة جملة من الحقوق؛ أهمها؛ حرمة الدماء، والأموال، والأعراض. هذا، وقد حرّم الإسلام كل عمل ينتقص من حق الحياة سواء أكان هذا العمل تخويفاً، أو إهانة، أو ضرباً، فيقول الرسول: " إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا"^(٥).

- قيم العدل: يعد العدل من القيم الإنسانية الأساسية التي جاء بها الإسلام، وجعلها من مقومات الحياة في المجتمع الإسلامي، حتى جعل القرآن إقامة العدل بين الناس هدف الرسالات السماوية كلها، فقال تعالى: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ"^(٦). ويقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ"^(٧).

(١) صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، القطر، ٢٠٠٧، ص ٦٦.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩١، ص ٤.

(٣) سورة الاسراء، الآية/ ٧٠.

(٤) الإمام أبي عبدالله محمد البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج (١٦٥٢)، دار ابن كثير، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٦١٩.

(٥) الإمام أبي حسين بن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب (٢٦١٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٠١٨.

(٦) سورة الحديد، الآية/ ٢٥.

(٧) سورة النساء، الآية/ ١٣٥.

وجاء أيضاً في القرآن الكريم "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ"^(١). فالعدل في الإسلام لا يتأثر بالنسب والقرباة، ولا يفرق بين مسلم وغير مسلم، بل يتمتع به جميع المقيمين على أرضه من المسلمين وغير المسلمين. ومن المواقف التي تدل على ما سبق قصة أسامة بن زيد مع المرأة المخزومية، فلما حاول أسامة بن زيد أن يتوسط لامرأة من قبيلة بني مخزوم ذات نسب؛ كي لا تقطع يدها في جريمة سرقة، فقال الرسول في خطبة بليغة: "إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهُ! لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا"^(٢).

- قيم الحرية: الإسلام في الأصل هو دعوة للحرية وللتحرير، فالحرية في الإسلام تبدأ من أعماق النفس والعقل والإرادة، وتشمل كافة أوجه الحياة الاجتماعية، والسياسية، والدينية، قال تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"^(٣). وأنه: " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"^(٤). وهنا علينا ان نلفت إلى مسألة مهمة وهي؛ أن مفهوم الحرية في الإسلام مغاير عن مفهومها في الثقافة الغربية^(٥)، والخلاف الجوهرى متعلق بالإرادة، فالإنسان الغربي يحاول إدخال إرادته وفعله في مقدرات الكون، ويحاول أن يضع القوانين بنفسه في جميع الميادين بمطلق إرادته، ولكن هذا لا ينسجم مع تعاليم الإسلام حيث يقول الله تعالى: " إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"^(٦).

بناءً على ما سبق نستطيع الخروج ببعض الاستنتاجات التي هي:

أ- تتمتع قيم حقوق الإنسان بمكانة عالية في الإسلام، لأن الله سبحانه وتعالى قد أعظم مكانة الإنسان، وذلك خلال تفضيله على باقي الكائنات وإهدائه كل ما هو موجود في سطح الأرض وباطنه.

ب- جميع القيم في الإسلام تعود إلى الله وشريعته، وهو نُزِّلَ القرآن على الرسول لكي يجعل من تعاليمه وقيمه سلوكاً للمؤمنين. ويقول الله تعالى: "لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"^(٧).

(١) سورة النحل، الآية/ ٩٠.

(٢) الإمام أبي عبد الله محمد البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء (٣٢٨٨)، مصدر سابق، ص ١٢٨٢.

(٣) سورة النحل، الآية/ ١٢٥.

(٤) سورة البقرة، الآية/ ٢٥٦.

(٥) الحرية في الإسلام هي حرية مسؤولة ومقيدة بضوابط هي: عدم الحاق الأذى بالذات، وعدم الحاق الأذى بالآخر، وعدم الحاق الأذى بالمجتمع. (الباحث)

(٦) سورة يوسف، الآية/ ٤٠.

(٧) سورة النور، الآية/ ٤٦.

ج- في مسألة قيم الحرية، لا يمكن إسقاط مفهوم الحرية في الثقافة الغربية على مجتمع مؤمن، لأن أصول الحرية في الإسلام تعود إلى الله أما أصولها في الغرب فقد تعود إلى القانون الطبيعي.

وفي الختام، نستطيع أن نلخص جملة من الاستنتاجات حول علاقة الدين والقيم التي من أهمها:

١- الهدف الذي نريد تحقيقه في موضوع الدين والقيم هو إيجاد العلاقة التي تربط الدين بالقيم في إطارها النظري، وهذا يعني أننا لا نطمح إلى بناء النظرية في هذا المجال.

٢- في سياق ما تحدثنا عنه توصلنا إلى نتيجة مفادها؛ أن الولادة البدائية للدين كانت من أجل القيم وتبجيلها حيث نرى ذلك بوضوح في الأناشيد والقصائد في الحضارات القديمة. صحيح ان ظهور الأول لجميع الديانات كان في شكل الطقوس والشعائر، ولكن الغرض الحقيقي وراء ممارسة الشعائر والطقوس هو نداء ودعاء من أجل الخير والخلص، والعتفو، والاحسان، والصدق، والطاعة، والحق، والعدالة. ويجب ان لا ننسى أن هناك أدياناً مثل الكونفوشيوسية لا تتضمن أي شعائر وإنما بمجملها تركز على القيم والسلوك الفاضل.

٣- تشكل ظاهرة تغير القيم وتبدلها في حين إلى آخر جانباً أساسياً في الديانات غير السماوية، وذلك يعود إلى وجود عروة وثقى بين الدين والأشخاص بعينها، أي ان الديانات غير السماوية كانت أديان الملوك والاباطرة والمصلحين، فكانت القيم تتغير وفقاً لتغير الملوك والحكام والمصلحين أو وفقاً لتغير أهدافهم وتطلعاتهم السياسية والاجتماعية.

٤- لا يقتصر دور الديانات السماوية في عملها لتشجيع الناس على التوحيد وعبادة الله عز وجل، وإنما يمتد إلى توحيد مصادر القيم في ذات الله تعالى، في حين كانت المصادر من قبل متعددة بسبب تعددية الآلهة.

٥- تشارك جميع الديانات السماوية وغير السماوية في التأكيد على القيم العليا مثل، الحق، والعدل، والصدق، والمساواة، والخير، والسعادة. لكن الخلاف بينهم يعود إلى تفسير تلك القيم وتطبيقها.

المطلب الثاني: العلاقة بين الدين والسياسة

أن تناول مسألة العلاقة بين الدين والسياسة في سياق الممارسة والسلوك هي في غاية الأهمية، فمن خلالها يمكن أن نتعرف على مدى الدور الذي يؤديه الدين في المجال السياسي أو في الأقل نستطيع فهم مدى دور الدين بشكل عام في الطروحات والخيارات السياسية. ولكن الحكم على العلاقة بين الدين والسياسة وتقييمها صعبة ومعقدة، نظراً لوجود معوقات كثيرة مثل، الاختلاف في طبيعة الديانات، وقدرة الديانات في التأثير على السياسة والمجتمع، ودرجة تقبلها على تحييد دورها في الحياة السياسية. وكذلك الاختلاف في طبيعة الأنظمة السياسية، وعلاقتها بالمعتقدات الدينية، ودرجة تأثرها بالدين، وقدرتها على تحييد الدين في الحياة العامة. والاختلاف الأهم يكمن في طبيعة المجتمعات، ودرجة تمسكها بالدين في حياتها اليومية، وقابليتها في تقبل دور الدين في الشؤون العامة أو تحييده.

وينبغي علينا ان نضع أمام أعيننا أن الدين والسياسة رغم وجود اختلاف كبير في طبيعتهما يتداخلان من خلال القيم، التي هي الشيء الرئيس الذي يهتم به الدين والسياسة معاً، عندما يقوم الدين بتعليم الأفراد قيماً معينة يحاول عبرها التحكم بحياة الفرد، وفي الوقت نفسه تقوم السياسة بتحديد القيم في المجتمع، وتصدر قرارات ملزمة وفقاً لتلك التي تحددها أو بالأحرى تفضلها، وتؤدي هذه القرارات القيمة إلى تقوية السلطة السياسية واحكام قبضتها في المجتمع. ويجد الدين دائماً سبباً متعددة للتأثير في نسق القيم في المجتمع، ويسعى دائماً إلى إيجاد قنوات سلطوية عبر الدولة لفرض قيمه، وهذا يؤدي بالدين غالباً إلى الدخول في صراعات مع القوى غير الدينية من أجل سيادة قيمه. وهذا دليل على ان القيم هي المجال الرئيس الذي يوصل الدين بالسياسة، وهي نقطة الانطلاق لبدأ العلاقة بينهما^(١).

ومن جانب آخر فان نظام القيم في كل المجتمعات يتضمن قسطاً كبيراً من القيم والتعاليم الدينية، وان السياسة بدورها تبحث عن الوسائل التي تسهل السبيل أمام الأفراد لتحقيق قيمهم والتعبير عنها في جميع القضايا المتعلقة بالشأن العام^(٢). ونظراً لوجود اختلافات في القيم بين الافراد حول معظم القضايا العامة فان السياسة تقوم بحسم تلك الاختلافات والصراعات التي تحدث بين القيم، وذلك عن طريق تحديد ما هو مرغوب وما هو غير مرغوب من بين القيم، أي تفضيل قيم على أخرى^(٣).

وكما أسلفنا فإن السياسة تسعى إلى تنظيم القيم وترتيبها، وهذا السعي هو لأجل ضمان تحقيق تلك القيم التي تقدم نفسها في شكل نظام القيم في المجتمع وتعبير عن الارادة العامة^(٤). فإن معادلة العلاقة بين السياسة والقيم (بغض النظر عن مصدرها) تكون بمثابة عقد الشراكة أو الالتزام المتبادل فيما بينها، فان هذا

(١) مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، ترجمة: د. عصام فايز وآخرون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٦، ص١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦، ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤.

(٤) محمد زيعور، السلطة والقيادة، مصدر سابق، ص٣١.

العقد هو تعبير عن الإرادة العامة التي تستغل سلطة الدولة لتحقيق تلك القيم التي تسعى الجماعة إلى صياغتها والمحافظة عليها من أجل الخير العام^(١). وقد تتحول هذه القيم إلى هوية الجماعة السياسية مثلاً، وإن القيم التي يقوم الدين بغرسها في الفرد والمجتمع، قد تصبح القيم الرسمية، وقد تكون مصدراً للهوية التي تتبنى من قبل الجماعة السياسية^(٢). فالهوية بدورها تعطي الجماعة السياسية شخصية مغايرة، وتميزها عن الجماعات السياسية الأخرى، وتشكل المعتقدات والقيم الدينية جزءاً أكبر منها بجانب اللغة، والتجارب التاريخية، والتقاليد والاتجاهات، والمؤسسات القانونية والسياسية، وتعتبر الجماعة السياسية عن هويتها من خلال دستور الدولة الذي يعد بمثابة عقد سياسي واجتماعي الذي تعلن الجماعة السياسية من خلاله عن إرادتها وتميزها عن الآخرين^(٣).

وعليه بحكم الطبيعة السلطوية التي يتميز بها الدين والسياسة لا يمكن تجنب العلاقة بينهما، وإن هذه العلاقة تأخذ أشكالاً متعددة، ويوجد العديد من المظاهر التي تربطها على مستوى السلوك السياسي الداخلي والخارجي، وكذلك على مستوى القوانين والقوانين الرسمية وشبه الرسمية. وقد مرت علاقة الدين والسياسة بمراحل كثيرة، ولكل مرحلة عنوانها الخاص وسماتها الخاصة تميزها عن المراحل الأخرى، ومن هنا يجب أن نلاحظ أن هناك اختلافاً بين الديانات في علاقتها مع السياسة، وهذا الاختلاف يعود إلى وجود الاختلاف في طبيعته، وطبيعة البيئة الاجتماعية والسياسية التي تحيط به.

ويعتقد المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا أن العلاقة بين الدين والسياسة^(٤) قد ظهرت منذ أن تَوَحَّدت رموز السلطة والرموز المقدسة، وهذه الوحدة بين السلطة والمقدس هي وليدة انبثاق الملكية من السحر الذي يخضع الناس لها بسبب قداستها، وإن أي اعتراض ضدها يعد انتهاكاً للمحرمات^(٥). وهذا التحليل يعود إلى الاعتقاد أن السحر يسبق الدين في الوجود، وأن الملك في الأساس ساحر من أولئك السحرة الذين لهم سلطان واسع على الناس، وباع طويل في إدارة شؤون العشيرة، وعند بزوغ الديانة تحول الساحر إلى الكاهن وتقمص دور الملك الذي ارتفعت درجته إلى مرتبة الآلهة وقد جمع في حوزته جل السلطات الدينية والمدنية في آن واحد^(٦). ولا يشترط جورج بالاندييه وجود الملك - الإله أو الملك صاحب الحق الإلهي أو الملك صانع المعجزات للاعتراف بوجود العلاقة بين الدين والسلطة، ويرى أن السلطة منذ نشأتها حتى أيامنا تلك لم تكن خالية من المحتوى الديني، أي القيم الدينية لذلك لا يمكن إنكار التداخل بين الديني والسياسي الذي بقي ظاهراً للعيان في المجتمعات الحديثة والعلمانية^(٧).

(١) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص٥٩.

(٢) مايكل كوريت وجوليا ميتشل كوريت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص١٨.

(٣) بيكو باربيك، سياسة جديدة للهوية، ترجمة: حسن محمد فتحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص١٠١، ١٠٢.

(٤) من هنا نستخدم مصطلح الدولة بدل مصطلح السياسة تارة ومصطلح السلطة تارة أخرى، وذلك بسبب محدودية الظواهر السياسية في العصور القديمة التي لا تشمل سوى الكيانات السياسية وسلطة الملوك والأباطرة.

(٥) جورج بالاندييه، الأنثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٦) د. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٣، ص١٦٩.

(٧) جورج بالاندييه، الأنثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص١٢٧، ١٢٨.

ومن هنا يفرض سؤال نفسه وهو ماذا الذي يكمن خلف تلك العلاقة؟ بصورة عامة هناك رأي مفاده؛ ان هذه العلاقة تكمن خلفها مسألة شرعية النظام السياسي^(١)، أي تبرير أعمال النظام بمواقف قيمية ومن ثم إضفاء المشروعية عليها^(٢)، هذا من جانب، وكسب ثقة المواطنين وولائهم وإرساء وفاق بين القابضين على السلطة والمحكومين من جانب آخر^(٣). ويلعب الدين دوراً كبيراً في إضفاء الشرعية السياسية، وعلى مر التاريخ نجد أمثلة عديدة أسست فيها أصحاب السلطة شرعيتهم على أساس العلاقة مع الدين. ويرى العالم الانثروبولوجي الانجليزي برونيسلاف مالينوفسكي (1884-1942 Bronisław Malinowski) أن السلطة إستغلت الدين قديماً، وذلك من خلال تحويل الأسطورة إلى ميثاق اجتماعي (أي كغطاء للشرعية)، ومن ثم أستخدمت من قبل أصحاب السلطة كأداة لكسب النفوذ والملكية والامتياز^(٤). ويشير عالم الأديان الانجليزي جون ميدلتون (1921-2009 John Middleton) إلى هذه العلاقة في كتابه "الدين اللوغبارا ١٩٦٠"، ويوضح ان البنى الطقسية وبنى السلطة تربطهما علاقة متينة من خلال ديناميكية خاصة توصل إحداها بالأخرى^(٥).

وفي هذا السياق يمكن أن يستخدم الدين كوسيلة للسلطة السياسية من أجل ضمان الشرعية، وفي الوقت نفسه يمكن أن تكون السياسة أداة بيد الدين لفرض هيمنته. وقد أدرك الملك الساساني أردشير بابك قدرة الدين في إضفاء الشرعية لأعمال الملك وسياساته، لذلك أوصى ابنه في وصيته التي تسمى بـ (عهد أردشير)^(٦) بالمحافظة على هذه العلاقة حيث قال: "أعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما الا بصاحبه، لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعدُ حارس الدين. فلا بد للملك من أسسه ولا بد للدين من حارسه، لأن من لا حارس له فهو ضائع ومن لا أسّ له مهذوم"^(٧). وقد أدرك أصحاب السلطة في الحضارات القديمة أهمية الدين ودوره في تأمين الشرعية للسلطة السياسية، ولذلك نرى نوعاً من التجانس بين الدين والسياسة في تلك الحضارات. ففي العراق القديم مثلاً كانت السلطة السياسية مختلطة بالدين، وكان العراقي يعتقد أن السلطة السياسية قائمة أصلاً في السماء^(٨)، ولكن المجلس الإلهي يختار عضواً من بين أعضائه لممارسة السلطة في الأرض، وإعلانه ملكاً عليهم لتحقيق الوظائف عن طريق وكيله البشري، حاكم

(١) الشرعية هي معتقد، أي إيمان غالبية أعضاء المجتمع إيماناً حقيقياً بأن السلطة يجب ان تمارس بطريقة معينة دون غيرها والا فقدت مبرر طاعتها. ينظر: د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٢) المشروعية تعني خضوع نشاط السلطات الإدارية للقانون الوضعي، بعبارة أخرى أن كل تصرفات الوكلاء في الدولة يجب أن تتم وفق القانون الوضعي. ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٢، ٦٣.

(٣) د. سابينو أكوافيفا و د. إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: د. عزالدين عناية، هيئة ابوظبي للثقافة والتراث "كلمة"، ابوظبي، ٢٠١١، ص ١٦٩.

(٤) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٦) وصية اردشير بن بابك بن ساسان مؤسس الامبراطورية الساسانية لابنه شابور. (الباحث).

(٧) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ١٥٥.

(٨) لقد ذهب العراقي القديم في تفكيره إلى الاعتقاد بأن السلطة كانت قد وجدت في الأزل، أي قبل أن يوجد من يمارسها في الأرض، فهي كانت قد وجدت في السماء. وكانت تمارس من قبل الآلهة. ينظر: د. عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١، ص ٣٦٥.

دولة مدينته^(١). لذلك نرى جميع الأمراء والملوك في العراق القديم يستمدون سلطتهم من الالهة، ويمثلون المجتمع والدولة أمام هذه الالهة^(٢). وكان الملك في نظر الشعب هو ذلك الكائن الذي يملك جميع القوى الطبيعية الخاصة التي من شأنها أن تبعث الحياة في كل شيء، وبشكل عام كان الدين مصدراً للشرعية وضمناً لمشروعية السلطة السياسية^(٣).

وفي مصر القديمة كان الملك إلهاً مقدساً وحاكماً وسيداً لشعبه، حتى دعوه بالإله العظيم، وهو يتمتع بثلاث صفات إلهية متصلة بالملكية هي؛ صفة الخالق ذي السلطة، وصفة الإدراك والفهم، وصفة العدل. وكان لهذا الاعتقاد أثر كبير في تقوية سلطة الفراعنة حيث كانوا مركزاً ومصدراً للسلطة الدينية، ويتولون بجانب ذلك جميع السلطات الدنيوية^(٤). فقد كان الفراعنة وحدهم الدولة، ووحدهم على رأس الكهانة والإدارة المدنية، والجيش، وهم يعتمدون في ذلك على مركزهم المقدس كأبن للإله (أمون رع)^(٥) الذي تُعد الفراعنة إلهاً تقدم لهم مشاعر التقديس^(٦). وقد استخدم الدين من قبل الفراعنة بصورة ذكية لإضفاء المشروعية، ويعتبر ما قام به أخناتون^(٧) في وجه صعود سلطات طبقة الكهنوت دليلاً بارزاً على هذا القول حيث شرع تحت عنوان إصلاح الدين إلى تغيير المعبود القديم (أمون رع) بمعبود جديد (آتون)^(٨) وذلك بهدف تفويض سلطة الكهنوت والاستحواذ على السلطة السياسية والدينية وجعل نفسه الحاكم الحقيقي في مصر القديمة^(٩).

(١) د. عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص ٣٨٥.

(٢) د. عبد الرضا الطعان و د. صادق الأسود، مدخل الى علم السياسة، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٥٩.

(٣) د. عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص ٦٧١.

(٤) د. محمد سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٧، ٢٩.

(٥) إله الشمس والرياح والخصوبة؛ أحد الالهة الرئيسيين في ديانة قدماء المصريين. ينظر: والاس بدج، آلهة المصريين، ترجمة: محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣٦٧.

(٦) د. محمد سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، مصدر سابق، ص ٣٣.

(٧) هو فرعون من الأسرة الثامنة عشرة حكم مصر لمدة ١٧ عاماً. ينظر: عبد المنعم ابو بكر، إخناتون، المكتبة الثقافية، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٩، ٤٠.

(٨) هو الإله الذي أعلن عنه الملك إخناتون واعتبر إله الشمس الإله الموحد الذي لا شريك له ونور آتون يفيد جميع الأجناس. ينظر: والاس بدج، آلهة المصريين، مصدر سابق، ص ٥٠٥.

(٩) جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

وعلى مستوى الفكر السياسي يأتي فلاسفة المدرسة الرواقية^(١) في طليعة هؤلاء الفلاسفة المهتمين بمسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وثمة اعتقاد على وجود علاقة بين هذه المدرسة والسياسة الإغريقية، والدليل على ذلك هو حديث بلوتارك^(٢) الذي يقول: " إن أسكندر المقدوني قد أسس ذلك النوع من الدولة الذي اقترحه زينو"^(٣) ومن الأسكندر أصبحت أسماء الملوك الإغريقيين تدرج ضمن آلهة المدن اليونانية، وأصبح الملك المعبود رسمياً نظاماً عاماً، ونتيجة لذلك نشأت في الأزمنة الإغريقية نظرية عبادة الملك التي كانت في الواقع تنسب إلى طبيعة الملك الذاتية، فالملك الحقيقي في نظرهم مقدس لأنه جلب الانسجام للبلاد كما يجلبه الله إلى العالم^(٤). ونستخلص من هذا القول (أي قول بلوتارك) ان المدرسة الرواقية هي أول من أعطت الإطار الفكري للشرعية السياسية على أسس دينية.

ويُعدّ القديس ترتوليان^(٥) من أبرز المفكرين المسيحيين فقد برر شرعية الملوك دينياً، لذلك هناك جدل حول معرفة ما إذا كانت أفكاره تمثل وجهة النظر الصحيحة للمسيحية أم لا ؟ وهو يقول: " نحن نحترم في الأباطرة حكم الله الذي أقامهم لحكم الشعوب، نحن نعلم إنهم بإرادة الله يمسون بالسلطة التي يتقلدونها". ويدعو الناس إلى طاعة الملوك، لأن في نظره إطاعة هؤلاء الحكام هي إطاعة الله الذي قام باختيارهم لكي تحكم الشعوب^(٦).

وبعد ترتوليان يُعدّ القديس أوغسطين^(٧) أعظم مفكر مسيحي ربط شرعية السياسة أو بالأحرى الدولة بالدين، فقد كانت كتاباته مصدراً زاخراً نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيون والبروتستانت. وتأثرت أفكاره التي قام بتدوينها في كتاب تحت عنوان (مدينة الله) في المفكر المسيحي عامة، وبقي تأثير هذا الكتاب إلى عصورنا الحديثة. فكان أوغسطين على اعتقاد أن كل سلطة أرضية قائمة بأمر الله، قد تمسك بوضوح فكرة الدولة المسيحية، وان إقامة هذه الدولة هي لأجل خدمة ذلك المجتمع الذي تربطه العقيدة المسيحية المشتركة. وكان يمزج بين الدولة والكنيسة حيث قال: "على الدولة أن تكون على وجه ما دولة وكنيسة في

(١) هي مدرسة فلسفية إغريقية، تم تأسيسها قبل عام ٣٠٠ قبل الميلاد من قبل زينو الفيلسوف. ينظر: د. عثمان امين، الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٢.

(٢) هو فيلسوف ومؤرخ يوناني، ولد نحو عام ٤٥ أو ٥٠ الميلادي في مدينة خيرونيا، وتوفي عام ١٢٠ الميلادي . ينظر: بلوتارك، تاريخ الأباطرة والفلاسفة الإغريق، ترجمة: جرجيس فتح الله، المجلد الأول، دار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠١٠، ص ٧، ٨ .

(٣) زينو أم زينون، هو فيلسوف فينيقي عاش (٣٣٤ ق.م - ٢٦٢ ق.م) من مواليد مستوطنة كيتيوم الفينيقي في قبرص، فقد هاجر إلى أثينا في شبابه ومع انه رفض أن يصبح من رعاياها، إلا انه بقي مقيماً فيها حتى وفاته. ينظر: د. عثمان امين، الفلسفة الرواقية، مصدر سابق، ص ١٣.

(٤) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، ترجمة: حسن جلال العروس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٢٨، ٣١.

(٥) ترتليانوس أو ترتليان، عاش حوالي (١٦٠ - ٢٢٠ م)، هو مؤلف أمازيغي مسيحي، وأول من كتب كتابات مسيحية باللغة اللاتينية. وقد أطلق على ترتليان والد المسيحية اللاتينية، ومؤسس اللاهوت الغربي. ينظر: د. حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، ج ١، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٥١٤، ٥١٥.

(٦) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، دار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٩١.

(٧) هو كاتب وفيلسوف، عاش (٣٥٤-٤٣٠ م)، يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

الوقت نفسه"، وهناك اعتقاد سائد أن نظرية الدولة الرومانية المقدسة قامت على أسس "مدينة الله" كما يدعو إليه أوغسطين^(١).

وتأثرت علاقة الدين والسياسة بأفكار رواد عصر الإصلاح الديني في بداية القرن السادس عشر، فكان لأفكار مارتن لوثر وجون كالفن دور مميز في إعادة العلاقة بين السياسة والدين بعدما عمل مكيافيلي جاهداً لفصل بعضهما عن بعض^(٢). وقد حاول كلا المصلحين مارتن لوثر^(٣) وجون كالفن^(٤) إلى ربط المجال السياسي بالمجال الديني، وذلك لأجل ضمان تأييد الأمراء والملوك وكسب ثقتهم. فهذان المصلحان كانا على دراية تامة بأن حركتهما لا يمكنها بلوغ مرحلة النجاح بدون مساعدة ومباركة الحكام الدنيويين. ومن أبرز سمات هذه المرحلة عودة أفكار وطروحات القرون الوسطى إلى ميدان الفكر السياسي وخاصة تلك الأفكار التي ترى أن الله هو مصدر السلطة السياسية، وتتنظر إلى الحكام كظل الله في الأرض، وكانوا أصحاب الحركة على إيمان ان الملوك والأمراء يمارسون الحكم وفق مشيئة الله، ولذلك لا يستطيع أي شخص مساءلة الحكام سوى الله^(٥).

وقد انفصلت الفلسفة السياسية عن الدين في بداية القرن التاسع عشر، وبدأ الدين بالتراجع في ميدان السياسي، وتزامناً مع هذا الانكماش شرع المفكرون إلى البحث عن الحلول للمشاكل في الأرض بدلاً من السماء^(٦). وقد ساعد انتشار الأفكار العلمانية في ارساء اعتقاد خاطئ على ان الدين قد خرج من المجال العام بلا رجعة، ولكن بعكس هذا الاعتقاد قد عاد الدين الى الحياة السياسية، تارة كغطاء للشرعية السياسية، وتارة أخرى كمنظومة قيمية باحثة عن فرض رؤيتها على السلوك السياسي للدول والجماعات.

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٨، ٩٢.

(٢) د. موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل للدراسات، بيروت، ٢٠١١، ص ٤٤.

(٣) هو راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، وقد عاش في فترة ما بين (١٤٨٣ - ١٥٤٦م). ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤) هو عالم لاهوت، وقس، ومصلح فرنسي، وكان من المساهمين الرئيسيين في تطوير المنظومة اللاهوتية المسيحية التي دُعيت فيما بعد بـ "الكالفينية"، وقد عاش في مرحلة ما بين (١٥٠٩ - ١٥٦٤). ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٦، ٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

ويشير عالم الأديان الإسباني الأمريكي خوسيه كازانوف (Jose Casanova 1951-) إلى أن الثمانينيات من القرن المنصرم هي بداية رجوع الدين إلى مجال السياسة، وذلك تحت تأثير أربعة عوامل هي: الثورة الإسلامية في إيران بقيادة روح الله الإمام الخميني عام ١٩٧٩، وصعود نقابة التضامن أو ما سميت فيما بعد بحركة التضامن^(١) في بولندا عام ١٩٩٠، ودور الدين الكاثوليكي في الثورة الساندينية^(٢) في نيكاراغوا وغيرها من الأزمات السياسية في أمريكا اللاتينية، وعودة الأصولية البروتستانتية إلى الواجهة كقوة ضاغطة في السياسة الأمريكية^(٣).

وخلال هذا العقد (أي الثمانينيات)، أظهر الدين وجهه المزدوج، لا بصفته حاملاً لهويات حصرية، وخصوصية، وأولية وحسب، بل كذلك لهويات شاملة، وكونية، ومتسامية. لقد أشار الإحياء الديني بصورة متزامنة إلى صعود الأصولية ودورها في مقاومة المضطهدين وصعود (المستضعفين)، فاختر المفكر الإيراني علي شريعتي، الأب الفكري للثورة الإسلامية، عبارة قرآنية شديدة الوقع، هي (المستضعفون). وسوف يحتل تعبير (المستضعفون في الأرض) موقعة محورية في أدبيات الثورة الإسلامية الشيعية^(٤).

وقام غوستافو غوتياريز، أب اللاهوت التحريري، بنقل القيم من الفئات العلمانية إلى الفئات الدينية إذ حول البروليتاريا إلى التعبير الإنجيلي (الفقراء) وأصبحت (طفرة الفقراء في التاريخ) إحدى الفئات الرئيسة في لاهوت غوتياريز الأخرى. وظهر ذلك كله كأنه تحديث بطريقة معكوسة، من التحرك الجماعي العقلاني إلى التمرد البدائي^(٥). وهناك رأي مفاده؛ " أن الدولة الحديثة لم تتشكل بالقطيعة مع الشرعية الدينية إلا من خلال عملية استيعاب بنيوية للرمزية الدينية في الحقل السياسي ومن خلال نقل للوظيفة الاندماجية الاجتماعية للدين إلى الدولة نفسها، وهذا ما يسمح بالقول إن الدولة الحديثة لم تنفصل عن الدين إلا بتمن تجسيده في شكل مؤسسي مطلق^(٦)."

ويشارك هذا الرأي صاموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington 1927-2008) حيث يرى، أن نماذج الدولة العلمانية الغربية واجهت في نهاية القرن العشرين تحديات كثيرة في الحفاظ على أفكارها ومبادئها وسياساتها. ففي إيران، فشلت جهود رضا شاه وأبنه^(٧) لخلق دولة عصرية، علمانية، على الطراز

(١) هي نقابة عمالية تأسست عام ١٩٨٠ بقيادة ليخ فاليزا، ونجحت الحركة في استقطاب ثلث القوى العاملة في البلاد وتنظيم إضرابات واسعة النطاق على مستوى البلاد. فقد حاز رئيسها ليخ فاليزا في عام ١٩٨٣ على جائزة نوبل للسلام، وفي أعقاب انهيار النظام الشيوعي تمكن فاليزا الوصول إلى منصب رئاسة الدولة حيث شغل المنصب من عام ١٩٩٠ إلى ١٩٩٥. ينظر: عبدالإله بلقرزب ويوسف الصواني، الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢، ص ٥١ .

(٢) الثورة التي انتصرت في نيكاراغوا عام ١٩٧٩ على الطاغية سموزا، وذلك بقيادة الحركة الساندينية. ينظر: محمد عبدالله الجعدي، ارنستو كاردينال: شاعر الثورة الساندينية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، ١٩٨٦، ص ٧.

(٣) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: جامعة البلمند، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٦) السيد ولد اباه، الدين والهوية: اشكالات الصدام والحوار والسلطة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٧٣.

(٧) رضا شاه مؤسس الدولة البهلوية، حكم ما بين أعوام (١٩٢٥-١٩٤١). وتولى بعده أبنه محمد الحكم حتى عام ١٩٧٩. ينظر: احمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨، ص ٢٢٤.

الغربي وأصبحت ضحية الثورة الإيرانية. وفي روسيا، أفسحت دولة لينين السوفييتية العلمانية والمعادية للدين المكان لدولة روسية تشير إلى أن الأرثوذكسية مركزية في تأسيس وتطوير روح روسيا وثقافتها. وفي تركيا، تتعرض رؤية مصطفى كمال أتاتورك^(١) لدولة قومية غربية علمانية لتحدي الحركة الإسلامية ذات النفوذ المتعظم، وقد فاز في الانتخابات حزب سياسي ذو تعريف ديني وشكل حكومة عام ٢٠٠٢. وهوجم تصور نهرو عن الهند دولة علمانية اشتراكية ديمقراطية برلمانية من عدة حركات دينية ومؤسساتها، وحقق حزب بهاراتا جاناتا^(٢) نصراً انتخابياً واستلم الحكم. وفي إسرائيل رفضت المجموعات اليهودية الأرثوذكسية، رؤية دافيد بن غوريون^(٣) في بناء دولة يهودية علمانية ديمقراطية اشتراكية. وفي العالم العربي، حيثما جرت انتخابات، زادت الأحزاب السياسية الإسلامية في الأغلب قوتها أكثر فأكثر في بداية القرن الجديد^(٤).

وقد ساهم الفيلسوف الكندي تشارلز تايلر (Charles Taylor 1931 -) في هذا الموضوع ويرى أن العلمانية لم تفلح في إبعاد الدين في الحياة العامة بشكل تام، ويقول: " ساهمت المسيرة الطويلة، مثلما يوحي استخدام مصطلح العلمانية، في إزاحة الدين من المجال العام، كما هو واضح. وساعدت في استبعاد الله من المجال العام أو هكذا يبدو الأمر، ولكن هذا غير صحيح تماماً فمن المؤكد انه أزاح نمطاً واحداً كان الله حاضراً فيه كجزء من قصة تأسيس المجتمع في زمن أسمى متعال على الفعل البشري"^(٥). ويؤكد تايلر على أن الدين عاد لكي يلعب دوراً لافتاً في مجالات الحياة المختلفة، ويعتقد ان ثلاثة أسباب ساهمت في هذه العودة القوية؛ السبب الأول منها الفردانية المفرطة، التي أبعدت الإنسان عن مصادر المعنى و الأفق الأخلاقية. والسبب الثاني العقل الوسائلي، الذي ساعد الإنسان على التحرر لكنه في الوقت نفسه وضعه أمام مخاطر تهدد وجوده. والسبب الثالث هو سياسي مرتبط بنتائج الفردانية والعقل الوسائلي وهو تحكم مؤسسات وبنى المجتمع التقني - الصناعي بخيارات الإنسان. وكانت النتيجة في نظر تايلر نوعاً من الانقلاب قامت به الحداثة على ذاته. لأنها بشرت الإنسان بتحقيق الذات، وكانت النتيجة خلاف ذلك، إذ تحول الإنسان إلى أداة في يد الحداثة، فأنفصل تحقيق الذات عن أي غاية جوهرية للوجود وانحصر في البحث عن الرغبات الصغيرة والمبتذلة^(٦).

ومن خلال ما تم بحثه يمكن الخروج بالاستنتاجات الآتية:

١- يؤدي الجانب الاجتماعي دوراً كبيراً في العلاقة بين الدين والسياسة، كيف تُعد القيم كدالة اجتماعية محل اهتمام السياسة والدين معاً، ولذلك تعتبر القيم الميدان الأول الذي يلتقي فيه الدين والسياسة.

(١) مؤسس دولة تركيا الحديثة وأول رئيس الجمهورية لها، حكم البلاد من (١٩٢٣-١٩٣٨). ينظر: احمد عطية الله، القاموس السياسي، مصدر سابق، ص ٤.

(٢) هو حزب سياسي هندوسي قومي. (الباحث).

(٣) أول رئيس وزراء لإسرائيل، تولى المنصب من (١٩٤٥-١٩٥٤). ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج ١، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٩، ص ٥٧٣.

(٤) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٣٥٨، ٣٥٩.

(٥) تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥، ص ٢١٠.

(٦) الأب باسم الراعي، المجتمع والدولة.. أشكالهما وتحولاتهما، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١١، ص ١٤٤، ١٤٥.

- ٢- يحتاج الدين إلى السياسة في محاولته لنشر قيمه ومبادئه، وفي المقابل تحتاج السياسة إلى منظومة قيمية ذات بعد ميتافيزيقي لأجل احكام سيطرتها في المجتمع.
- ٣- يُعد الدين بما يحتوي من القيم والفضائل ميداناً جيداً لكي يبحث فيه القابضون على السلطة عن وسيلة لتبرير ممارساتهم وإضفاء الشرعية على تصرفاتهم في المجتمع.
- ٤- عندما تشترك السياسة والدين في القيم والأفكار، لا يتهاون كلاهما في مساعدة بعضهم البعض، لأجل ضمان تجسيدها في أرض الواقع.
- ٥- لم تفلح العلمانية وفروضها من استبعاد الدين في المجال السياسي بشكل قاطع، على الرغم من تسجيل بعض النجاحات في الدول الغربية، ولكن الدين أستعاد مكانته في وقتنا المعاصر في المجال السياسي سواء أكان على المستوى المحلي أم المستوى الدولي.

الفصل الثاني: العلاقة الانعكاسية بين القيم والسلوك السياسي

في مستهل هذا الفصل نحاول البحث عن العلاقة بين القيم والسلوك السياسي من حيث تأثير القيم في السلوك السياسي، وكذلك من حيث تأثير السلوك السياسي في القيم. ويحدث هذا التأثير في إطار علاقة انعكاسية، وهي علاقة دائرية يؤثر فيها كل منهما في الآخر، أي هي علاقة التأثير والتأثر بين القيم والسلوك السياسي.

ويستوجب بحث هذا الأمر توزيع الفصل الى مبحثين منفصلين، سندرس في المبحث الأول موضوع أثر القيم الدينية وغير الدينية في السلوك السياسي، وسنبحث في المبحث الثاني أثر السلوك السياسي في القيم الدينية وغير الدينية.

المبحث الأول: أثر القيم غير الدينية والدينية في السلوك السياسي

نتطرق في هذا المبحث إلى أثر القيم الدينية وغير الدينية في السلوك السياسي، وسنحاول إيجاد أثر القيم في السلوك السياسي من خلال دراسة كيفية عملية التأثير وعرض بعض المظاهر والأماكن التي تجسد ويظهر فيها. ويتضمن هذا المبحث مطلبين، نبحث في المطلب الأول أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي. ونستعرض في المطلب الثاني أثر القيم الدينية في السلوك السياسي.

المطلب الأول: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي

تشكل القيم أهمية كبيرة في تحديد السلوك السياسي للأفراد الذين يحملونها، فالقيم بشكل عام سواء أكانت غير دينية أم دينية هي أساس السلوك في المجال السياسي، وهي ترسخ أنماطاً معينة من السلوكيات السياسية بصرف النظر عن أنها فردية أم جماعية، رسمية أم غير رسمية، حزبية أم حكومية، محلية أم دولية. فمثلاً المجتمعات التي تقدر قيم السلام والتعايش الأخوي ترفض العدوان على الآخرين، وترفض استخدام القوة بهدف تحقيق أهدافها. أما المجتمعات التي تقدر قيم الاعتزاز بالقوة، وقيم الكراهية، فتفضل السلوك العدواني لفرض إرادتها وتحقيق أهدافها السياسية^(١).

أوضحنا في الفصل الأول ان القيم ليست على نوع واحد، بل هناك أنواع متعددة من القيم، وهذا التنوع يؤدي بدوره إلى تشكيل انساق قيمية مختلفة التي منها دينية ومنها غير دينية وكل منها يتضمن قيماً اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وثقافية، وجمالية^(٢). ومن هنا فإن السؤال الذي يفرض نفسه؛ ما هي القيم غير الدينية أو بمعنى آخر هل هناك معيار لتفريق القيم الدينية من القيم غير الدينية؟ يمكننا إيجاد الجواب عند البحث في النظريات النسبية والمطلقة للقيم.

إن النظريات التي تُعد القيم نسبية كثيرة كلها نظريات تُعد القيم من إنتاج الإنسان، باعتباره فرداً أو جماعة. وهذا يعني أن الإنسان هو مصدر وحيد للقيم ولا وجود لمصادر أخرى سواه. ويظهر هذا التفكير في النظريات الفرويدية، والماركسية، والدوركهايمية التي تمثل هذه النظريات خير تمثيل لرفض وإنكار مصادر أخرى لقيم غير البشر. وترى الفرويدية أن القيم هي ناتجة من اسقاطات الغريزة الجنسية، والماركسية ترى أنها منبثقة من البنية الاقتصادية والمادية، وتتنظر الدوركهايمية إليها باعتبارها منبثقة من مقتضيات الوعي الجماعي^(٣). وهذا يعني أن " وجود القيمة، يحدده الشيء الذي يتصف بها، أو الإنسان الذي يبدعها، وهو مستقل عن معرفة الإنسان للشيء لأن الفعل الذي يبدعها ليس هو فعل المعرفة، ولكن فعل تابع للمعرفة

(١) د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) صالح محمد أبو جادو، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

(٣) د. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ١٤٥.

المتعلقة بالشيء. وعليه فنسبة قيمة ما إلى شيء، بهذا المعنى، ليست خطأ أو وهماً، ولكنها مشروطة بالمعرفة الموضوعية للشيء الذي يتصف بالقيمة، وبالمعرفة القيمة نفسها^(١).

أما النظريات المطلقة للقيم فإنها تربط القيم بالمصادر الدينية والإلهية، فيرى أنصارها أن الله هو واهب القيم وخالقها وينبوعها الوحيد، وفي نظرهم أن القيم بوصفها مفروضة من الله هي الموجهات التي تفرض نمط من سلوك الذي يتضمن بعضاً من الأوامر التي تحكم سلوك الإنسان أو تفرض بعض المطالب التي يضطر الإنسان القيام بها. فما القيم الا نداء مطلق لتحقيق المثل العليا^(٢).

وفي المحصلة نستطيع القول؛ إننا لا نوافق على آراء النظريات النسبية، لأن الديانات وكما أشرنا إليها في الفصل السابق لها فضل كبير في تكوين القيم الإنسانية العليا، والكثير من القيم النبيلة يعود مصدره إلى الديانات بصرف النظر عن منشأ السماوي أو غير السماوي. وفي الوقت نفسه لا نوافق على النظريات المطلقة، نظراً لإفراطها في إنكار دور الإنسان والمجتمع في ابداع القيم وتكوينها. لذلك نحن نعتقد ان الدين هو المنشأ الأول والمنبع الرئيس للقيم، ولكن لا نستطيع إهمال دور المجتمع والإنسان و(خاصة الفلاسفة والمفكرين) في تكوين القيم. ويمكننا في هذا المجال (أي مجال دور الإنسان في تكوين القيم) الإشارة إلى دور عصر النهضة وبعده عصر التنوير في إنشاء القيم الجديدة، وتغيير محتوى ومعاني للعديد من القيم الدينية القديمة التي يمكن لنا ان نتحدث بإيجاز شديد عن بعضها.

- قيم المساواة: تدل قيم المساواة في جميع الديانات وخاصة السماوية على معنى العدل، ولكنها في عصر التنوير تغير معناها ومحتواها حيث تدل على الكرامة والإقرار بوحدة التنوع البشري، ورفض وجود أي تراتب أخلاقي أو سياسي أو طبيعي ما بين البشر^(٣).

- قيم العدالة الاجتماعية: تعد العدالة الاجتماعية من القيم الجديدة التي احدثت في عصر التنوير، وهي توزيع الثروات بين البشر، أي رفض استيلاء قلة من الناس على أكبر حصة من الثروات في حين تقتصر الأكثرية إلى ضروريات الحياة. ويعد جان جاك روسو أول من يدعو إلى تبني الدول هذه القيمة وذلك من خلال كتابه خطاب في أصل وأسس اللامساواة بين البشر^(٤).

- قيم المصلحة العامة: يعد مكيا فيلي أول من أبداع هذه القيم، وذلك من خلال دعوة الأمراء إلى التنازل عن مصلحتهم الخاصة لأجل مصلحة عموم الشعب^(٥).

(١) د. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ١١٦.

(٢) د. قباري محمد اسماعيل، قضايا علم الاجتماع المعاصر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٦، ص ٣٩٣.

(٣) د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٧٨.

(٤) ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ فويعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ٢٠٠٧، ص ١٠٩.

(٥) كوينتن سكرنر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، ج ١، ترجمة: د. حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢،

ص ص ٣٢٦، ٣٢٧.

- قيم الأمن: يعد مكيا فيلي أيضاً من مبدعي قيم الأمن. وهو ينصح الأمراء في كتابه الأمير إلى القيام بالمحافظة على دولته، وبعد ذلك يسعى إلى الشرف والمجد والشهرة^(١).

- قيم العقلانية^(٢): وهي تعد من الركائز الأساسية للحدثة، وتعني إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن الأسباب والعلل، وهكذا يصبح كل شيء مفحوصاً ومفهوماً بل محكوماً من طرف العقل. وتعود جذورها إلى فلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر أمثال: فرنسيس بيكون، وديكارت، وكانط^(٣).

- قيم العلمانية: إن رواد عصر التنوير كانوا على قناعة أن السلطة الملكية القائمة على أساس الحق الإلهي تهدد استقلالية المجتمع، وكانت دعوتهم تنصب إلى تفريق السلطة الزمنية من السلطة الدينية، وقد نجحوا في ضمان استقلالية كل سلطة في مجالها الخاص ومن ثم تكوين مجتمع دنيوي^(٤).

- قيم الحرية المدنية: لقد جاءت قيم الحرية في الديانات جميعها ولا سيما في السماوية منها، ولكنها تحول مغزى هذه القيمة في عصر النهضة حيث تشير إلى الاستقلال والحكم الذاتي، كليهما يعنيان أن يكون هناك تحرر من التدخل الخارجي و حرية المشاركة الفعالة في إدارة الدولة^(٥).

- قيم الإنسانية: وقد يطلق عليها تعبير الذاتية، والفرسانية، وهي تعني مركزية الذات الإنسانية ومرجعيتها وفعاليتها وحريتها وشفافيتها. وإنما على قناعة أن الفرد الإنساني ذو قيمة بحد ذاته، وأن احترام هذه القيم هو مصدر كل القيم الأخرى^(٦).

وعلى وجه العموم يمكننا القول إن عصر النهضة وعصر التنوير كانا لهما فضل دال في ظهور القيم الجديدة التي تشكل حجر الأساس في صياغة الإيديولوجية الرأسمالية وتطوير مبادئ الديمقراطية، نظراً لاهتمام مفكري كلا العصرين بالإنسان وجعله محورياً رئيساً لأعمالهم الفكرية، ويمكن اعتبار القيم الجديدة منظومة فكرية متكاملة تتمكن من خلق إنسان جديد ذي مقدرة يناضل من أجل الحرية، والفرسانية، والسعادة. ومن هنا تجب الإشارة إلى ملاحظة مهمة هي أن الكثير من القيم غير الدينية لم تبق بشكل منفرد، بل تتكامل في منظومات قيمية وتتجسد في الإيديولوجيات السياسية^(٧) الكبرى المتمثلة في الرأسمالية، والشيعوية، والاشتراكية، والفاشية.

(١) كوينتن سكرن، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، ج١، مصدر سابق، ص ٢٩٥.

(٢) تنادي الفرقة المعتزلة في العالم الإسلامي إلى العقلانية في قرن الثاني للهجرة، وذلك يسبق عصر التنوير والحدثة الأوروبية بمئات السنين. (الباحث).

(٣) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١، ص ١٥١.

(٤) ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، مصدر سابق، ص ٦١.

(٥) كوينتن سكرن، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، ج١، مصدر سابق، ص ١٦٣.

(٦) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدثة، مصدر سابق، ص ٥١، ٥٢.

(٧) هي نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد، تحدد موقفاً فكرياً وعملياً معيناً لمعتنق هذا النسق الذي يربط ويكامل بين الأفكار في مختلف الميادين الفكرية السياسية والأخلاقية والفلسفية. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج١، مصدر سابق، ص ٤٢٢.

وكما أوضحنا فيما سبق أن نسق القيم هو ذهنيات جماعية ذات تأثير كبير في البنى السيكولوجية للإنسان، لذلك يستطيع ذلك النسق إثارة الناس في المسائل المتعلقة بالهوية والثقافة، ولكن ثمة فارق بين الانساق القيم الوطنية المتعلقة بالهوية والانساق القيمية السياسية المتعلقة بالعملية السياسية، والفارق بينهما كبير وشاسع، ففي الحالة الأولى تؤيد غالبية الناس النسق القيمي الذي يجمعها في الرؤى والمصالح والمصير المشترك ويدعم الدين أو القومية أو اللغة في كثير من الأحيان هذا النوع من الانساق، ولكن يتغير الحال مع أنساق القيم السياسية، نظراً لوجود اختلافات في المصالح السياسية وفي الأفكار والمعتقدات والأيديولوجيات السياسية، وكذلك وجود التفاوت الطبقي بين أفراد شعب واحد، لذلك لا يوجد نسق قيمي سياسي موحد في المجتمعات، بل توجد أنساق قيمية سياسية مختلفة في المجتمعات أجمع^(١). وعند مراجعة الإيديولوجيات الأربع الرئيسة في القرن العشرين: الاشتراكية، الشيوعية، الفاشية، والرأسمالية تبين لنا أن اختلافاتها هي اختلافات قيمية تدور في الأساس حول قيم الحرية والمساواة بشكل عام، نظراً لاهتمام كل منها بنوع من القيم على حساب قيم أخرى، فمثلاً الشيوعية تفضل المساواة على الحرية، وبخلافها تفضل الرأسمالية الحرية على المساواة، في حين تسعى الاشتراكية إلى تحقيق المساواة والحرية معاً، ولكن الفاشية التي تقوم على أساس القيم القومية والعنصرية لا نجد فيها أي أثر للحرية والمساواة^(٢). والإيديولوجيات نفسها تحتوي على منظومات قيمية بشتى أنواعها السياسية، والاقتصادية، والدينية، والاجتماعية. وفي المحصلة النهائية فإن القيم المنتظمة في سياق الإيديولوجيات يكون تأثيرها أشد في السلوك السياسي أكثر من غيرها من القيم المنفردة. ويجب أن نلاحظ أن جميع القيم لا تدعم الاتجاهات السياسية أو الإيديولوجيات، وإنما تدعم تلك التي تظهر في شكل منظومة متناسقة مثل المساواة، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والقومية، وحقوق الإنسان، وهذا يوفر بناءً واضحاً للاتجاهات السياسية وأساساً قوياً للإيديولوجيات السياسية التي تحرك العملية السياسية وتدفع الفرد والجماعة إلى أداء سلوك معين وامتناع عن الآخر^(٣).

ثمة جدل بين المفكرين السياسيين حول دور الأفكار والأيديولوجيات في السلوك السياسي، فقسم منهم ينظر إلى السياسة على أنها مجرد صراع على السلطة، وفي نظرهم أن الأفكار السياسية والإيديولوجيا ما هي إلا وسيلة لإخفاء الحقائق وتجميل وجه السياسة، فضلاً عن استخدامها كشعارات براقية لأجل كسب أصوات الناخبين. أما في المقابل فهناك قسم كبير من المفكرين السياسيين الذين يؤكدون على دور الأفكار والقيم والأيديولوجيا في الحياة السياسية ويرون أن العالم تحكمه الأفكار الخاصة بالفلاسفة والمفكرين^(٤).

وفي الواقع أن الإيديولوجيات والأفكار السياسية هي مرشد ومنهج للفعل السياسي لأنها تتشكل من قبل المجتمع إذ لا يمكن الفصل بين الأفكار والممارسة السياسية، لأن الأفكار هي المنظور الذي ينظر من خلاله الناس إلى العالم. ولذلك لا يمكن التفكير في أي فعل سياسي دون مجموعة منظمة أو متفرقة من

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧، ص ٣٢٢.

(٢) دافيد أو. سيرز وآخرون (محررون)، المرجع في علم النفس السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٠٥.

(٤) أندرو هيود، مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، ترجمة: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ١٠.

المعتقدات أو القيم السياسية التي توجه السلوك السياسي لكل فرد من أفراد المجتمع، ومن هنا نستطيع القول إن الأفكار والأيديولوجيات السياسية هي التي تحدد بشكل كبير طبيعة السلوك السياسي للفرد والجماعة^(١).

ومن أجل توضيحات أكثر عن العلاقة بين السلوك السياسي والقيم والأيديولوجيات من المفيد أن نأخذ مجموعة من النماذج من الأشكال المختلفة من السلوك السياسي، ونبحث من خلالها عن العلاقة السببية بين القيم غير الدينية والسلوك السياسي.

النموذج الأول: السلوك الانتخابي

إن الأعمال البحثية التي تربط القيم بالاختيار السياسي والانتخابات هي الدراسة التي قام بها كابرارا^(٢) وآخرون في (٢٠٠٦)، حول الانتخابات الإيطالية في ٢٠٠١، وتوصل كابرارا من خلالها إلى أن "قيم الأمن اتجهت إلى الارتباط أكثر بالتصويت لليمين الوسط، في حين إن قيم الإرشاد الذاتي كانت تتجه إلى الارتباط أكثر بالتصويت لليسار الوسط"^(٣).

وقبل دراسة كابرارا، قام ميلتون روكيتش بدراسة لعينة من الناخبين الأمريكيين في عام ١٩٦٨، وقد تبين له أن مؤيدي مرشحي الحزب الديمقراطي من الليبراليين أمثال روبرت كينيدي، وأوجين، وماكارثي، وهربرت هامفري، قد يصوتون على أساس قيم المساواة. أما مؤيدو مرشحي الحزب الجمهوري من المحافظين أمثال ريتشارد نيكسون، ورونالد ريغان، وجورج والاس، قد يصوتون وفق قيم الحرية دون المساواة^(٤).

وفي الانتخابات الرئاسية الفرنسية عام ٢٠١٧، أتجه ميول الناخبين نحو قيم العدالة الاجتماعية، والأمن، والمساواة التي انعكست في البرنامج الانتخابي للمرشح المستقل إيمانويل ماكرون^(٥)، حيث ارتكز على قضايا مهمة مثل: القضاء على البطالة، والحماية الاجتماعية، نظام تقاعد شامل، وزيادة المساعدات لذوي الاحتياجات الخاصة. واستحداث عشرة آلاف وظيفة شرطي ودركي، وفرض خدمة عسكرية إلزامية لمدة شهر. وفي المقابل تركز البرنامج الانتخابي لرئيسة حزب الجبهة الوطنية ماري لوبان، على القيم القومية المتطرفة، مثل الخروج من الاتحاد الأوروبي، وطرد المهاجرين. وكانت نتيجة الانتخابات هي لصالح إيمانويل ماكرون حيث فاز بنسبة نحو ٦٦% من أصوات الناخبين^(٦).

وفي أثناء الحملة الدعائية للانتخابات البرلمانية الأوروبية عام ٢٠١٩ اشتدت المنافسة بين حزب العمال الهولندي بزعامة فرانز تيمرمانس، والتيار الليبرالي بزعامة مارك روتته^(٧)، و حزب منتدى الديمقراطية بزعامة ييري بوديه. فاز حزب العمال في الانتخابات على خلفية تركيزه على مسألة التعاون الأوروبي، ومساعدة المهجرين ،

(١) أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢) استاذ علم النفس بجامعة سابليزا الإيطالية.

(٣) كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي .. رؤى نقدية، ترجمة: اسامة الغزولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٤٣٦، مايو ٢٠١٦، ص ٤٧.

(٤) دافيد أو. سيرز وآخرون (محررون)، المرجع في علم النفس السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٢٨.

(٥) رئيس جمهورية فرنسا الحالي.

(٦) نص مقابلة إيمانويل ماكرون. للمزيد انظر الى هذا الرابط: <https://www.radiosawa.com/a/france-elections-president-p>

(٧) رئيس وزراء هولندا الحالي.

ومراعاة البيئة. فكان لهذه القيم التي يدعو إليها الحزب دور حاسم لكسب الحزب وفوزه بأكثرية أصوات الناخبين. وذلك بخلاف حزب منتدى الديمقراطية الذي ركز على رفض التجربة الوحادية الأوروبية، ومناهضة الهجرة، ودعم السياسات التي تؤدي إلى تلوث البيئة^(١).

واستناداً إلى ما تقدم، نستنتج ما يأتي:

- ١- إن فوز ريتشارد نيكسون في الانتخابات الأمريكية عام ١٩٦٨ دليل على إن قيم المساواة هي أقل من قيم الحرية في نظر أغلبية الناخبين الأمريكيين في تلك الحقبة.
- ٢- قيم الأمن والإرشاد كانت التي قيماً مركزية في إيطاليا في أثناء الانتخابات ٢٠٠١، ولكن الغلبة هي لقيم الأمن حيث فاز في هذه الانتخابات ائتلاف اليمين الوسط بقيادة سيلفيو برلسكوني^(٢).
- ٣- جاء فوز إيمانويل ماكرون على إثر قيم العدالة الاجتماعية والمساواة التي من شأنها إصلاح الوضع الاجتماعي والاقتصادي للناخب الفرنسي.
- ٤- ان فوز حزب العمال الهولندي هو تأكيد على التقارب بين ميول الناخبين في هولندا وفرنسا، حيث صوت الناخبون في كلتا الدولتين ضد الأحزاب اليمينية المتطرفة المناهضة للاتحاد الأوروبي

النموذج الثاني: السلوك الحزبي

تعتبر الإيديولوجيات بمثابة بوصلة للأحزاب السياسية التي تعمل على رسم سياساتها، باعتبار أن المبادئ والأفكار والقيم المختلفة التي تتكوّن منها تدفع الأحزاب إلى اتجاه معين عند مراجعتها لفهم القضايا والمشاكل ووضع سياساتها لإيجاد الحلول المناسبة^(٣). فمثلاً بعد سقوط النازية في ألمانيا تأسس حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي من المجموعات المذهبية المختلفة من الكاثوليك والبروتستانت، والمحافظين والليبراليين، ورجال الأعمال والنقابيين، وتبنى الحزب سياسات محددة من أجل إعادة بناء ألمانيا وفق المبادئ المسيحية ومن خلال عقد من الزمن نجح في حشد الجماهير وحصل على أصواتها بنسبة تتراوح بين ٤٥% إلى ٥٠% من مجموع الأصوات^(٤). وفي مثال آخر شارك حزب القوى الديمقراطية في بلغاريا عام ١٩٩١ في أولى الانتخابات الديمقراطية بعد الحقبة الشيوعية بدون أفكار وقيم واضحة وعلى أساس برنامج مبهم وفضفاض، وتمكن الحزب من الوصول إلى سدة الحكم ولكن فشل في إيجاد حلول للمشاكل بسبب انعدام سياسات واضحة مبنية على أفكار وقيم محددة. وبعد هذا التشرذم السياسي بدأ الحزب بإصلاح سياساته وفق إيديولوجية معينة، نتيجة الخسارة التي لحقت به في انتخابات عام ١٩٩٤ وشكلت بقيادة المجلس التنفيذي الوطني، سلسلة مجموعات عمل خاصة لتطوير برنامج الحزب تحضيراً لانتخابات ١٩٩٥ المحلية. واستمرت

(١) للمزيد انظر الى هذا الرابط: <https://www.france24.com/ar/20190321->

(٢) سياسي رجل أعمال إيطالي ورئيس وزراء إيطاليا الأسبق.

(٣) المعهد الديمقراطي الوطني، الأحزاب السياسية والديمقراطية من الناحيتين النظرية والعملية (دراسة)، ترجمة: ناتالي سليمان وآخرون، المعهد الديمقراطي الوطني، واشنطن دي سي، ٢٠١٣، النسخة العربية، لبنان، ٢٠١٤، ص ١٧.

(٤) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ص ٤٧١، ٤٧٤.

هذه الجهود ما بعد الانتخابات، مع ما شملته من محاولات لتحديد مقوماتها الإيديولوجية بوضوح. فتوصلت اللجنة التنفيذية الوطنية في الحزب، بمساعدة شركاء مقربين منه فكرياً في دول أوروبا الغربية، إلى وضع مسودة ميثاق توجز مبادئ اليمين-الوسط. ثم أقرّ مؤتمر الحزب الميثاق بنسخته النهائية، بعد طرحه للنقاش داخل المجلس الوطني^(١).

ولا شك أن الأحزاب السياسية تمارس سياساتها حسب الإيديولوجية التي تعتمدها، وتقدم برنامجها الانتخابي في ضوء القيم والمبادئ التي تقوم عليها إيديولوجيتها الرسمية سواء أكان الحزب حاكماً أم في صفوف المعارضة، ولكن بين فينة وأخرى تضطر الأحزاب السياسية إلى التنازل عن بعض عناصر من إيديولوجيته وقيمه الرئيسية.

ويصنّف الحزب الديمقراطي الاجتماعي في البوسنة والهرسك في خانة الأحزاب الاشتراكية وهو يعرّف نفسه على أنه "حزب ذو توجه سياسي يساري، حزب العمال الذين يعيلون أنفسهم من خلال عملهم، والمواطنين الذين يقبلون قيم الدولة الاجتماعية والمجتمع المدني، ويعتبر الحزب جزءاً من حزب الاشتراكيين الأوروبيين والأممية الاشتراكية"^(٢). وبعد فوز الحزب في انتخابات عام ٢٠١٠ أصر الحزب على عدة مبادرات تشريعية عكست قيمه الأساسية مثل القانون المتعلق بمصادرة الأصول المكتسبة بطريقة غير شرعية، وقانون مكافحة المنظمات الفاشية والفاشية الجديدة، والإصلاح الدستوري، لكن المفاوضات من أجل تشكيل الحكومة على مستوى الولايات استغرقت نحو أكثر من عام، فكان قادة الحزب أمام خيار صعب هو إما التسوية على عدد من المواقف السياسية الأساسية للانضمام إلى الحكومة أو الالتزام ببنود البيان الانتخابي لعام ٢٠١٠ والبقاء في صفوف المعارضة. وبعد جدال داخلي محتدم، قررت قيادة الحزب التنازل على جوانب متعددة من برنامجها الانتخابي كي تشكل جزءاً من الائتلاف الحاكم على مستوى الولايات^(٣).

ويقدّم بعض الأحزاب السياسية على التراجع من إيديولوجيتها وتبني أفكار وقيم سياسية جديدة استجابة للظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي تدفع الحزب إلى إعادة ترتيب أولوياتها القيمية. فمثلاً بادر الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني بعد الهزيمة التي مني بها في انتخابات ١٩٥٩ إلى تغيير الإيديولوجية الماركسية في العام نفسه، وتحرك نحو التيار الوسط في سياساته الداخلية والخارجية، بهدف احتواء مختلف الطبقات والانتماءات، وجنى الحزب ثمرة سياساته الجديدة وحقق تقدماً كبيراً في الانتخابات عام ١٩٦٦ فقد أمكنته المشاركة في الحكم إلى جانب الاتحاد المسيحي^(٤).

وفي عام ١٩٧٧، حقق الحزب الاشتراكي العمالي الإسباني نسبة ٢٩,٣% من الأصوات مقدماً نفسه في هذه الانتخابات كحزب ماركسي. وبعد عامين حصل الحزب على نسبة ٣٠,٥% في الانتخابات، رغم

(١) المعهد الديمقراطي الوطني، الأحزاب السياسية والديمقراطية من الناحيتين النظرية والعملية، مصدر سابق، ص ١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٤٧٥.

توحيده مع حزب اشتراكي صغير الحجم كان حصل على نسبة ٥% من الأصوات في عام ١٩٧٧. واستطاع الحزب الاشتراكي العمالي الخروج عن الماركسية في المؤتمر الاستثنائي، الذي انعقد في ايلول/ ١٩٧٩ وذلك بهدف تعزيز قدرة الحزب على استمالة الناخبين في الانتخابات القادمة. وفي خطوة مشابهة، وفي أعقاب هزيمة حزب العمال البريطاني في الانتخابات لأربع مرات على التوالي، كتب توني بليز في عام ١٩٩٣ مقالة ينتقد فيها التزام حزب العمال بمبدأ الخصخصة، الذي ينص عليه نظام الحزب منذ عام ١٩١٨. وقد تمكن توني بليز في مؤتمر الحزب عام ١٩٩٥ من دفع الحزب إلى التخلي عن مبدأ الخصخصة واعتماد اقتصاد ديناميكي يخدم المصلحة العامة، وجاء هذا التغيير في إطار رسالة يوجهها الحزب إلى جمهوره، معلناً انتقاله نحو الوسطية. ويبرز نموذجا الحزب الاشتراكي العمالي الإسباني وحزب العمال البريطاني جانبا من التحديات التي تواجهها الأحزاب السياسية عند تحديث مبادئها أو إعادة تفسيرها، وهذا يعني إقامة التوازن بين الحاجة إلى تجديد أفكار الحزب، مع الوفاء دوماً لمعتقداته ومبادئه الثابتة أو تأمين تأييد كبير للإصلاح داخل الحزب. وبادر حزب المحافظين البريطاني أيضاً إلى تحديث مبادئه في عامي ٢٠٠٥ و ٢٠٠٦ بإصدار بيان عن أهدافه وقيمه، عوضاً عن إجراء تعديل في نظامه^(١).

وبناءً على ما ذكرنا نستخلص ما يأتي:

- ١- إن السلوك السياسي للأحزاب السياسية هو انعكاس للأفكار والقيم التي يؤمن بها الحزب في إطار ايديولوجية سياسية شاملة.
- ٢- قد يحدث لحزب ما الدخول في مساومة على بعض أفكاره وقيمه استجابة لظروف خارج عن ارادته أو استجابة لمصالحه الحزبية.
- ٣- يمكن أن يحدث لحزب سياسي أن يغيّر سلوكه السياسي كلياً، وذلك عن طريق تغيير ايديولوجيته السياسية بشكل جذري وتبني قيم وأفكار سياسية جديدة تختلف عما كان عليه في الماضي.

النموذج الثالث: السلوك الحكومي

إن الاختلافات في طبيعة النظم السياسية مردها الاختلاف في الايديولوجيات السياسية والانساق القيمية التي يؤمن بها، ولكل نظام سياسي مجموعة من القيم والمعتقدات والمبادئ السياسية التي يؤسس عليها وينظر من خلالها إلى القضايا الداخلية والخارجية. فقد قامت النظم السياسية في الدول الغربية على مجموعة من القيم والمبادئ الديمقراطية. وعلى الطريقة نفسها قامت الدول الشيوعية على القيم والمبادئ الماركسية. وإن حقيقة انقسام العالم إلى مجموعات الدول القومية تعود إلى الاختلاف في تلك القيم التي تؤسس عليها ايديولوجياتها السياسية^(٢).

(١) المعهد الديمقراطي الوطني، الأحزاب السياسية والديمقراطية من الناخيتين النظرية والعملية، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٢) أندرو هيود، مدخل إلى الايديولوجيات السياسية، مصدر نفسه، ص ١٢.

فمثلاً انعكست قيم الحرية النابعة من اعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ بعد الثورة الفرنسية في النظام السياسي الفرنسي، وأكد دستور فرنسا عام ١٩٥٨ المعدل (ما زال سارياً)، في المادة الثانية على الحرية كشعار بجانب المساواة والإخاء^(١)، وقد سعت الحكومات الفرنسية المتتالية إلى ترجمة هذه القيم (الحرية) في سياساتها الداخلية، فتنظيم الانتخابات البرلمانية والرئاسية بشكل دوري منظم، ومشاركة الشعب ست مرات في الاستفتاءات من عام ١٩٥٨ إلى ١٩٧٢ لم تكن الا ممارسة للحرية وابداء رأيه في القضايا السياسية العامة^(٢). وإن سياسة الدولة الفرنسية من الناحية الاجتماعية تقوم على نظام شامل للضمان الاجتماعي، ومجموعة من البرامج لمساعدة المسنين والعائلات الكبيرة والمعوقين، وغير ذلك من المجموعات المماثلة، وبدلات البطالة، وتكاليف برامج تدريب العمل، ومعونات الإسكان^(٣). فجميع هذه السياسات الحكومية هي تجسيد لقيم الرفاهية التي يتضمنها الدستور^(٤).

ويرى لوشيان باي (Lucian W. Pye 1921-2008) في كتابه (القوة الآسيوية والسياسات: الأبعاد الثقافية للسلطة الصادر عام ١٩٨٥)، أنه لا يمكن إنشاء النظم الديمقراطية على النمط الغربي في المجتمعات الآسيوية، نظراً لعدم وجود أثر لقيم الحرية والفرديانية في تلك المجتمعات^(٥)، بحسب رأيه تؤكد المجتمعات الآسيوية ولاءها لعائلة والجماعة وتدعن للسلطة من أجل تعميق مبدأ التبعية، وتقدر النظام على حساب الصراع. وإذا ما وجدت الديمقراطية، ستكون ديمقراطية هشّة وغير ليبرالية تسكت الانتقادات الموجهة للسلطة، وتتبدد التحقيقات والتوازنات، وتقوم بتركيز السلطة في أيادي زعماء فرديين^(٦).

وكان رئيس وزراء سنغافورة الأسبق لي كوان يو^(٧) على قناعة أن الأنظمة السياسية يجب ان تشكل وفق انساق القيمية الشعبية، ويقول: " لا أظن أنه يمكنك أن تفرض على شعوب أخرى قيماً لا يألّفونها و لا تمت بصلة إلى ماضيهم، وهذا ما ينطبق تحديداً على الصين، إذ لا يمكن أن تطلب منها أن تصبح بلداً ديمقراطياً في الوقت الذي لم يحص فيها أبداً طوال خمسة آلاف عام عدد رؤسائها. وكل حكامها أتوا إلى سدة الحكم بموجب حقهم في أن يكونوا أباطرة البلاد، وإذا ما اعترض المحكومون على هذا التقليد، قطعت رؤوسهم بدلاً من أن يحصى عدد رؤسائهم"^(٨). وقد برر كوان يو عدم تطبيق الديمقراطية الليبرالية في نظام

(١) دستور فرنسا ١٩٥٨، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٢) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٣٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

(٤) تبنت الدستور عام ١٩٥٨ ديباجة الدستور الصادر في تشرين الأول/ ١٩٤٦ التي تتضمن قيم الرفاهية.

(٥) إن الآسيويين لم يعودوا يبحثون كثيراً عن احترام أكبر للسلطة مقارنةً بالمواطنين الغربيين. وتظهر البلدان الآسيوية المتطورة اقتصادياً مثل: اليابان، وكوريا الجنوبية، وتايوان، وهونغ كونغ، التزاماً أقوى بالقيم الليبرالية أكثر من الدول أقل تطوراً مثل: تايلاند، والفلبين، ومنغوليا، وكل هذا يوحي بأن القيم الآسيوية أخذت في التآكل مع التطور الاقتصادي وممارسة الديمقراطية في الوقت نفسها. ينظر: لاري دايموند، روح الديمقراطية، ترجمة: عبد النور الخراقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤، ص ص ٦٥، ٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ص ٣٦، ٣٧.

(٧) أول رئيس وزراء لجمهورية سنغافورة التي حكمها لمدة ثلاثة عقود متتالية، وأشتهر بصفته مؤسس الدولة ونقلها من العالم الثالث إلى الأول خلال أقل من جيل. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج ٣، مصدر سابق، ص ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٨) لاري دايموند، روح الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٦.

حكمه بأنه لا يستطيع إدارة نظامه وفق القيم التي لا تمت بصلة إلى شعبه، وإنما عليه إنشاء نظام حكم يتناسب ومواقف شعبية وتتجسد فيه القيم التي يجتمع حولها الشعب^(١).

ولا تقف أهمية الايديولوجية في داخل حدود الدولة، وإنما تمتد خارج حدودها، وإنما تدعم الساسة في تحديد أهداف السياسة الخارجية وتمدهم بوسائل كثيرة لفهم العالم الخارجي بشكل ينسجم مع منظومة القيم التي يؤمنون بها^(٢). فمثلاً بررت الاتحاد السوفيتي سلوكها السياسي الخارجي في إطار ايديولوجي وكانت تقول دائماً أنها تضع السلم العالمي فوق جميع اهدافها الخارجية. أما الولايات المتحدة الأمريكية فتبرر سلوكها السياسي حسب الإيديولوجية الليبرالية وتظهر نفسها كمدافع عن قيم الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية^(٣).

وفي اليابان فإن عقيدة الكوطاي^(٤) ليست مجرد ايديولوجية سياسية للشعب والدولة اليابانية، وإنما هي قوة روحية وأخلاقية وثقافية انعكست على كل البنى التي حكمت اليابان الحديثة باعتبارها تناسخاً بين روح الشعب والإمبراطور ولخصت في عبارة "كازكو كُگا" تعني "العائلة -الدولة" أو "عائلة واحدة تحت حكم الإمبراطور"، وعبارة "هاكو ايشي يو" تعني "كل العالم تحت سقف واحد وهو سقف الإمبراطور"^(٥). ومن خلال هذه الايديولوجية يمكننا تفسير السلوك السياسي للإمبراطورية اليابانية في الحرب العالمية الثانية الساعي إلى إخضاع العالم لسلطة الإمبراطور.

واستناداً إلى ما سبق نستطيع ان نبين بإيجاز ما يأتي:

- ١- إن القواعد الدستورية والقانونية في الدولة تقوم على القيم والإيديولوجية الرسمية.
- ٢- إن الدستور الذي يتضمن قيم المجتمع ومبادئه يكون إطاراً للسلوك السياسي الداخلي.
- ٣- إن دور القيم والإيديولوجية السياسية لا يبرز في السلوك الداخلي للدولة فقط، وإنما يتجلى بوضوح في سلوكها السياسي الخارجي.

(١) لاري دايموند، روح الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٦.

(٢) د. اسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٤) وهي اختصار لكومين طانكو طائكاوي وتعني الوحدة الوطنية ثقافة ولغة وقيما واخلاقا. ينظر: د. المبروك المنصوري، مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ٢٠١٢، ص ٦٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦١.

المطلب الثاني: أثر القيم الدينية في السلوك السياسي

الدور الذي يمارسه الدين في السلوك السياسي يختلف من مجتمع إلى آخر ومن دولة إلى أخرى، ويعتمد تأثير الدين في السلوك السياسي على جملة من المتغيرات مثل؛ الفسيفساء (أي التنوع) الديني في المجتمع، وطريقة تكيف المجتمع مع الديانات، وطبيعة القيم من دين إلى آخر، ومركز الدين من حيث انه دين الأغلبية أو دين لجماعة أقلية في المجتمع^(١).

وهناك ثلاثة عوامل تؤثر في علاقة الدين بالسياسة أو بالأحرى في السلوك السياسي وهي^(٢):

العامل الأول: الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للجماعة الدينية، والمقصود هنا مدى توافق التمييز الديني مع الوضع الاجتماعي والاقتصادي للجماعة الدينية، وهل يسبب التمييز الديني في الاضطهاد والتمييز الاجتماعي والاقتصادي؟ فمثلاً دشّن الفرنسيون نظاماً اقتصادياً في لبنان يقوم على هيمنة الطائفة المارونية على حساب جميع الطوائف الأخرى وتهميشهم في الأنشطة الاقتصادية. وفي نيجيريا أيضاً تهيمن الأقلية المسيحية على النظام الاقتصادي على حساب الأغلبية المسلمة، ويعد هذا الاقصاء الاقتصادي احد اسباب اعمال العنف التي تضرب البلد بين الفينة والأخرى.

العامل الثاني: الخبرة التاريخية، ان بعض الأحداث التاريخية لجماعة دينية معينة تؤثر في سلوكها السياسي، ومن الامثلة على ذلك؛ الإبادة الجماعية التي تعرض لها الأرمن في حقبة الامبراطورية العثمانية في سنوات الحرب العالمية الأولى وشكلت سلوكاً سياسياً عدائياً للأرمن تجاه الأتراك واستمر إلى يومنا هذا.

العامل الثالث: التعصب الديني، ان درجة التسامح والتعصب في ديانة لجماعة ما تؤثر بشكل طردي في سلوكها السياسي الجماعي والفردى. أي أن السلوك السياسي لكل جماعة دينية هو انعكاس لمستوى تعصبها الديني أو تسامحها حيال الديانات الأخرى. فمثلاً يتميز السلوك السياسي لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) بالعنف الشديد إزاء الديانات الأخرى وحتى تجاه من يخالفه في الدين الإسلامي. ويعود هذا السلوك السياسي العنيف إلى ثقافة التعصب التي يمتاز بها التنظيم ونشأ عليها أنصاره سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً.

ان تأثير الدين في السلوك السياسي يكون عبر عملية التنشئة الاجتماعية السياسية التي تقوم بها المؤسسات الرسمية مثل: المدارس والجامعات، والمؤسسات الدينية، والمؤسسات الاجتماعية. فجميع هذه المؤسسات سواء أكانت رسمية أم غير رسمية تمارس توظيف الدين في خدمة السياسة وتلقين افراد المجتمع بالأفكار السياسية التي تخدم اغراضها السياسية^(٣). وفي صدد علاقة الدين بالتنشئة السياسية يمكن ان نأخذ مسألة مهمة بنظر الاعتبار وهي ان الدور الذي يؤديه الدين يحمل في ثناياه الجانب الإيجابي والجانب

(١) د. أحمد عبدالله الناهي و د. خضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، مصدر سابق، ص ص ٧٤، ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٧٦، ٧٨.

(٣) د. ابراهيم ابراش، علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص ص ٢١٨، ٢٢٠.

السلبى على السواء، وأمامنا نماذج عديدة تثبت الدور الإيجابي للدين في التنشئة السياسية التي دفعت بالفرد إلى ممارسة سلوك سياسي ايجابي، وفي المقابل هناك نماذج أخرى تثبت خلاف ذلك.

ويتمثل الجانب السلبى في تلك القيم التي تشجع الناس على العدول عن المشاركة السياسية، وهناك قيم دينية "سوداوية" تشجع الفرد على الاستسلام والامتثال للقدر، هذه النوعية من القيم توحى للناس أن المشاركة السياسية أو عدم المشاركة في العملية السياسية لا تحسن أي شيء في أحواله الشخصية، حيث تصنع هذه النوعية من القيم (أي السوداوية) أفراداً قديرين لا يهتمون بما يدور حولهم من الظواهر السياسية. وتجعل الحياة القدرية من الفرد دون فعالية، ودون فعل جماعي وتدفعه نحو عدم الثقة، وعدم التعاون، وكل هذا بدوره يؤدي إلى سلوك سياسي لا مبال وهو بدوره يقود إلى إفشال العملية السياسية الديمقراطية^(١).

وفي المقابل هناك قيم دينية تشجع الفرد على المشاركة السياسية وإلى السلوك السياسي الفعال في العملية السياسية. وهذه النوعية من القيم تعلم الناس أهمية وجود السلطة السياسية وضرورتها، لذلك يرى الفرد أن المشاركة في عملية تبادل السلطة بمثابة عمل صالح يؤدي بالإنسان إلى الكمال. ومع ذلك لا يمكن توقع تأثير القيم الدينية في السلوك السياسي الفردي، والسبب يعود إلى اختلاف في الفهم الشخصي للقيم الدينية فمثلاً، في ألمانيا ثمة أشخاص يصوتون للحزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي بدافع ديني، ولكن هدفهم ليس هدفاً دينياً بحتاً، بل هو الحرية، وسيادة القانون، وهناك آخرون يصوتون للحزب نفسه، ولكن هدفهم هو هدف ديني بحت هو سيادة القيم الكاثوليكية^(٢).

ويمكن للقيم الدينية أن يكون لها أثر مباشر في السلوك السياسي للفرد والجماعة، وفي سلوك الدولة أيضاً، وفي أحيان أخرى يكون تأثيرها غير مباشر وغير مرئي وخاصةً في تلك الدول التي يحضر فيها تدخل الدين في الشؤون السياسية. وفي تلك الحالات لا تجد القوى الدينية مجالاً للتأثير سوى الاختباء وراء سلوكيات غير سياسية للتعبير عن القيم الدينية وجذب الناس إليها. وخير مثال على ذلك هو جماعة فتح الله غولن^(٣) أو ما يسمى بـ (جماعة الخزمت أي الخدمة). فقد تمكنت هذه الجماعة من الدخول إلى جميع مفاصل الدولة التركية والتأثير في السلوك السياسي للحكومة عن طريق مخادعة الدولة بالأعمال الخيرية وزرع أعضائها في جميع المؤسسات الحكومية، لذلك توصف هذه الجماعة بـ (الدولة العميقة) في تركيا، ويعتبر الكثير من الباحثين جماعة غولن بأنها العقل المدبر الذي وقف خلف إنشاء حزب العدالة والتنمية التركي بقيادة رجب طيب أردوغان (رئيس جمهورية تركيا حالياً)^(٤).

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، مصدر سابق، ص ٣٢٦، ٣٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٤، ٣٦٧.

(٣) مفكر إسلامي وداعية تركي، ولد في ١٩٤١ في محافظة أرضروم، ويعيش الآن في الولايات المتحدة الأمريكية. ينظر: هيلين روز ايبو، حركة فتح الله غولن، ترجمة: عبد الرحمن أبو ذكري، تنوير للنشر والاعلام، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٥٠.

(٤) محمد الماهي وآخرون، حزب العدالة والتنمية التركي: دراسة في الفكرة والتجربة، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ٢٠١٦، ص ٢٩.

ومن هنا نحاول أن نعرض جملة من النماذج التي توضح مظاهر العلاقة بين القيم الدينية والسلوك السياسي، أي توضح أثر القيم الدينية في السلوك السياسي للفرد والدولة في جميع المستويات الرسمية وغير الرسمية.

أولاً/ على مستوى السلوك السياسي:

لا يمكن اختزال أثر القيم الدينية في السلوك السياسي في دين واحد أو دولة بعينها، نظراً لدور وأثر جميع الديانات بشتى السبل في السلوك السياسي في أغلبية دول العالم. وهناك نماذج لا تحصى في هذا المجال، ولكن نحن بدورنا لا نستطيع إحاطة جميعها، لذلك نكتفي بالإشارة إلى ثلاثة نماذج^(١) من العالم اليهودي، والعالم المسيحي، والعالم الإسلامي.

١ - في العالم المسيحي/ النموذج الأمريكي: في كتابه الموسوم (عن الديمقراطية في أمريكا) يشير المفكر الفرنسي الكسي دو توكفيل إلى الدور الإيجابي الذي يمارسه الدين في الحياة السياسية الأمريكية. ويقول في هذا الصدد " ان الدين الذي لا يتدخل مباشرة في حكم المجتمع لدى الأمريكيين، ينبغي ان ينظر اليه بوصفه أولى مؤسساتهم السياسية، فهو وان كان لا يمنحهم ذاك النزوع المطلق إلى الحرية الا انه يسهل مزاوله هذه الحرية على نحو خاص [...] لأن فكرة المسيحية يربط في أذهانهم بفكرة الحرية حتى يعجز واحد منهم عن تصور أحدهما من دون الأخرى"^(٢). وفي نظره ان الدين هو حامي الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية، ويضيف دو توكفيل "اعلم يقيناً انهم مؤمنون بكون الدين ضرورياً لبقاء المؤسسات الجمهورية، وهذا ليس رأي فئة من المواطنين أو حزب من الأحزاب، بل رأي الأمة جمعاء"^(٣).

ويرى ماكس فيبر ان النظام السياسي الرأسمالي الأمريكي نفسه هو نتاج السلوك الأخلاقي للطائفة البروتستانتية ويقول: " لقد استخدمت الطوائف الطهرية^(٤) غايات التربية المنتظمة التي هي فوائد احترام المرء لذاته الفردية الفعالة جداً على الصعيد الاجتماعي، وهذه الدوافع الفردية وهذه الفوائد الشخصية كانت قد وضعت في خدمة الحفاظ على الأخلاق الطهرية "البرجوازية" ونشرها ... وقد كان هذا السلوك، بالنسبة للطهرية، نمط حياة محدد بطريقة منهجية عقلانية، وهو نمط شق الطريق أمام روح الرأسمالية الحديثة"^(٥). إن تركيز فيبر على دور الدين في الحياة الاجتماعية لا ينبع من الدين نفسه وإنما مصدره هو ذلك السلوك الذي يقره هذا الدين، وهو يتضمن المنافع حسب ما يهيمه هذا الدين^(٦).

(١) سنتطرق إلى نماذج أخرى في الفصل الثالث.

(٢) الكسي دو توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ج٢، مصدر سابق، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٤) هي أحد المذاهب في الدين المسيحي، برزت في إنجلترا، وتعود أصولها إلى الحركة الإصلاحية التي قامت في القرن السادس عشر، كانت هدفها إصلاح الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الغربية. ينظر: د. إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، ٢٠١٣، ص ٢٠١.

(٥) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، لبنان، دون تاريخ الطبع، ص ١٨٤.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وان الدور الذي لعبه الدين في حرب الاستقلال ما هو الا انعكاساً للبنية الروحية التي أسس عليها المجتمع الأمريكي، وقد عدت تلك الحرب من قبل الامريكيين حرباً مقدسة ضد قوى الشر. ومارس الدين دوره القوي في الحرب الأهلية حيث وصفت القوات الشمالية نفسها بقوى الخير وجيوش الله، ووصف القوات الجنوبية بأنها قوى وشر الشيطان. وهناك أسباب اقتصادية وسياسية تقف وراء الحرب الأهلية ولكن لا يمكن فهم تلك الحرب دون الإشارة إلى الأسباب الدينية والثقافية من حيث التجدد الروحي والديني واعتبار الرئيس ابراهام لنكولن^(١) كمعلم ورمز الروحانيين في التاريخ الأمريكي^(٢). ان العلاقة الانعكاسية بين الدين والسياسة في أمريكا تختلف عن نظيراتها في الدول البروتستانتية، فمثلاً نجد في بريطانيا الكنيسة الرسمية لا تمارس دوراً يذكر في الحياة السياسية، ولكن يختلف الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية، ففي انتخابات ٢٠٠٠ و ٢٠٠٤ كانت درجة التدين العامل الاجتماعي الوحيد الثابت الذي ميّز بشكل مثير بين التصويت للحزب الديمقراطي أو الحزب الجمهوري، إذ صوتت أغلبية من يصفون أنفسهم بالمتدينين لمرشح الحزب الجمهوري، وصوتت أغلبية من يعرفون أنفسهم بالعلمانيين للحزب الديمقراطي^(٣). تمارس المنظمات الإنجيلية دوراً كبيراً في تكوين السلوك الانتخابي لأعضائهم، وتقليدياً يمنح الإنجيليون في جنوب البلاد أصواتهم للحزب الديمقراطي فمثلاً، في عام ١٩٧٦ صوت ٥١% منهم لصالح المرشح الديمقراطي جيمي كارتر. ولكن في ثمانينيات القرن الماضي تحولت ميولهم بشكل مفاجئ حيث صوتوا في انتخابات عام ١٩٨٠ وما تلاها من الانتخابات لصالح الحزب الجمهوري. ففي انتخابات عام ٢٠٠٠ منح ٨٤% من الإنجيليين أصواتهم للمرشح الجمهوري جورج دبل يو بوش^(٤). وأشار جويل كوتكن^(٥) في مقال له إلى حاجة الحزب الديمقراطي العودة إلى القيم الدينية بالقول: "لم يؤثر أي جرح في الحزب الديمقراطي عميقاً كما فعل انفصاله عن التجربة الدينية والجماعة الدينية، فباسم معارضة الدوغماتية الدينية، اعتنق الحزب عقيدة مشابهة أخلاقياً قد يجدها أمريكيون كثر راكدة وغير ملهمة"^(٦). فالبرامج الانتخابي للحزب الديمقراطي لعام ١٩٨٨ و ١٩٩٦ كرس مكاناً أكبر بمرتين من الحزب الجمهوري لما يتعلق بالقضايا الدينية، وفي عام ١٩٩٩ صرح المرشح الديمقراطي البرت آل غور: "إذا انتخبتموني رئيساً، فإن أصوات المنظمات الدينية ستكون ضرورية للسياسات التي تضعها وزارتي"^(٧). وبعد فوزه في انتخابات عام ٢٠٠٠ فتح جورج دبليو بوش مكاتب لمبادرات الجماعات الدينية في

(١) ابراهام لينكون، عاش من (١٨٠٩ - ١٨٦٥)، هو الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة الأمريكية في المدة ما بين ١٨٦١ إلى ١٨٦٥. على الرغم من قصر المدة الرئاسية للرئيس لنكولن فإنه استطاع قيادة الولايات المتحدة الأمريكية بنجاح بإعادة الولايات التي انفصلت عن الاتحاد بقوة السلاح، والقضاء على الحرب الأهلية الأمريكية. ينظر: اودو زاور، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، دار الحكمة، لندن، ٢٠٠٦، ص ١١٦، ١٢٥.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط ٢، ٢٠١٥، ص ٣٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٤) صموئيل ب. هنتنغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٣٤٥.

(٥) كاتب أمريكي له عدة مؤلفات حول المسائل الاقتصادية، والدينية، والسياسية.

(٦) صموئيل ب. هنتنغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٣٤٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٩، ٣٥١.

خمس وزارات لتسهيل برامجهم التي تشمل خدمات اجتماعية للناس، ولم يوافق الكونغرس على تشريع لتنفيذه، ولذلك أصدر بوش أمراً تنفيذياً في العام نفسه يحظر في الوكالات الفيدرالية منع المنظمات الدينية من تلقي التمويلات لبرنامج المجتمع والخدمات الاجتماعية. وأعلن: "ستنتهي أيام التمييز ضد المجموعات الدينية لمجرد أنها دينية"^(١). ولا يمكن التفكير في تصويت الناخبين لمرشح رئاسي يكشف عن إحداه في العلن وقد عبر الرئيس إيزنهاور^(٢) عن هذا الأمر بالقول: "ليس لحكومتنا معنى إذا لم تكن مؤسسة على إيمان ديني عميق"^(٣). وبعد أن أعلن جيمي كارتر عن معتقداته الدينية بكل وضوح في انتخابات ١٩٧٦، وكسر ذلك التابو فمنذ ذلك الحين يعبر القادة السياسيون الأمريكيون عن عواطفهم الدينية إلى درجة ان المرشحين للرئاسة في الحملات الانتخابية يتضرعون إلى الله والمسيح أن يمنحهم القوة والفوز على منافسيهم^(٤). إن دور الدين في السياسة ليس أمراً غريباً في أمريكا فالرموز الدينية هي أكثر استخداماً في الدلالات الرمزية للدولة فمثلاً، يستخدم اسم الله في قسم الولاء الذي يؤديه المنتخبون من الشعب. وشعار الدولة هو "وبالله نؤمن"، ولا يقف دور الدين في السلوك السياسي الداخلي فحسب، بل يمتد إلى السلوك الخارجي حيث يبرر أمريكا في بعض الأحيان سياساته الخارجية بالخطاب الديني ونجد ذلك بوضوح في كلام الرئيس جورج بوش الأب^(٥) حينما قال: "أنه بأمر من الله يحارب تنظيم القاعدة". فكل هذا يدل على وجود الدين في الحياة العامة في أمريكا^(٦).

٢- في العالم الإسلامي/ النموذج التركي: تعد تجربة نجم الدين أربكان^(٧) أقوى تجربة إسلامية في تركيا الحديثة، وهي التجربة التي نشأ في رحمها وانبثق منها حزب العدالة والتنمية في عام ٢٠٠١. فأسس أربكان حزب النظام الوطني في عام ١٩٧٠، وكان أول حزب إسلامي تعرفه الدولة التركية؛ إذ أظهر أربكان هويته بكل وضوح، وخطب في مؤتمره الأول قائلاً: "أمتنا هي أمة الإيمان والإسلام، ليس أمامنا إلا العمل معاً لنوصل تاريخنا المجيد بحاضرنا الذي نريد أن يكون مشرفاً"^(٨).

-
- (١) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٣٥١.
- (٢) داويت ديفيد إيزنهاور، عاش من (١٨٩٠-١٩٦٩)، هو سياسي وجنرال أمريكي شغل منصب الرئيس الرابع والثلاثين للولايات المتحدة من (١٩٥٣-١٩٦١). كان قائداً عاماً في جيش الولايات المتحدة خلال الحرب العالمية الثانية، وقائداً أعلى لقوات الحلفاء في أوروبا. (ينظر: اودو زاوتر، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٢٣٦، ٢٤٣.
- (٣) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٣٢٩.
- (٤) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٣٥٥.
- (٥) جورج والكر (دبليو) بوش، ولد في ١٩٤٦، هو سياسي أمريكي شغل منصب الرئيس الثالث والأربعين للولايات المتحدة في المرحلة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٩. وكان أيضاً الحاكم السادس والأربعين لولاية تكساس في المرحلة من ١٩٩٥ إلى ٢٠٠٠. أنتخب بوش رئيساً في عام ٢٠٠٠ وحقق انتصاراً مقارباً ومثيراً للجدل على منافسه الديمقراطي آل غور، ليصبح الرئيس الرابع الذي ينتخب وقد حصل على أصوات شعبية أقل من خصمه. ينظر: اودو زاوتر، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٣٠٧، ٣١٠.
- (٦) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٣٢٩.
- (٧) سياسي إسلامي تركي ولد في مدينة سينوب عام ١٩٢٦ وتوفي عام ٢٠١١. ينظر: منال الصالح، نجم الدين أربكان ودوره في السياسة التركية، دار العربية للعلوم الناشر، بيروت، ط ٢، ٢٠١٣، ص ٥٣.
- (٨) محمد الماهي وآخرون، حزب العدالة والتنمية التركي: دراسة في الفكرة والتجربة، مصدر سابق، ص ٣٠، ٣٥.

وقد ساهم أربكان من خلال ربع قرن في تثبيت دعائم القيم الإسلامية في الدولة التركية، وقد سعى جاهداً في مرحلة توليه منصب رئيس الوزراء إلى تغيير وجهة تركيا من دولة علمانية إلى دولة إسلامية، فاتخذ خطوات جريئة؛ من أهمها: تأسيس مجموعة الدول الصناعية الإسلامية الثماني؛ تمهيدا لإنشاء سوق إسلامية مشتركة، واعتماد سياسة اقتصادية وطنية تغلق تركيا في وجه الاستثمارات الغربية، وتمنع الاقتراض من الخارج، وهو ما سيضرب مصالح الدول والشركات الكبرى، وحاول إنهاء السير في طريق الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وحاول الترويج لاستعمال العملة الذهبية (الدينار الإسلامي)، ولكن لم تغلح محاولاته بسبب عملية الانقلاب العسكري التي قام بها الجيش في عام ١٩٩٧ ومنع على إثرها أربكان من مزاوله النشاط السياسي إلى آخر العمر^(١).

وبعد انتهاء حقبة أربكان، ساهمت الجماعات الدينية الصوفية المتمثلة في الطريقة النقشبندية^(٢) وجماعة النور^(٣) والحركة الاجتماعية المتأثرة بالداعية التركي فتح الله غولن في تشجيع الناس على قبول مبادئ الديمقراطية، ونظام اقتصاد السوق، والجمع بين القيم الدينية والمهارات التنظيمية التجارية، وتمكنوا من مسح الأفكار السلبية التي تصور الإسلام بأنه لا ينسجم مع الديمقراطية والنظام الرأسمالي. ويمكن اعتبار تأسيس حزب العدالة والتنمية التركي في أغسطس ٢٠٠١ نتيجة من نتائج سياسات تلك الحركات الصوفية والاجتماعية^(٤). ويمثل حزب العدالة والتنمية في بداياته الجناح الإسلامي المعتدل في تركيا، ويحرص على ألا يستخدم الشعارات الدينية في خطابه السياسية، ويؤكد أنه لا يجذب التعبير عن نفسه بأنه حزب إسلامي، ولكن قام في الوقت نفسه بتنشئة أعضائه على القيم الإسلامية، والتأكيد على العادات والتقاليد المتجذرة في المجتمع التركي^(٥). وأستطاع الحزب توجيه سلوك أعضائه بالقيم الإسلامية العثمانية بصورة لينة ومعتدلة، والشيء الأهم بالنسبة له هو كيفية تأثير الإسلام في السياسة التركية دون استنزاف العسكر. واستخدام القيم الإسلامية مثل: العدالة، والأخوة للتأثير في الناس في الانتخابات، ونجح من خلالها في السيطرة على مقاليد الحكم من عام ٢٠٠٢ إلى يومنا الآن^(٦).

(١) محمد الماهي وآخرون، حزب العدالة والتنمية التركي: دراسة في الفكرة والتجربة، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٢) هي من أكبر الطوائف الصوفية والتي تنتسب إلى محمد بهاء الدين النقشبندي المشهور بـ (شاه نقشبند) واشتق اسمها منه، وهو من مواليد قرية قصر العرفان القريب من مدينة بخارى. وتعتبر النقشبندية من أكثر الطرق انتشاراً في الوقت الحاضر، خاصة في دول مثل، تركمنستان، والصين، والهند، وماليزيا، وتركيا، واوزبكستان. ينظر: د. محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، جروس برس، طرابلس، ١٩٨٧، ص ١٨، ٥٥.

(٣) جماعة دينية إسلامية تعود بدايات تأسيسها إلى عام ١٩٠٨ على يد سعيد النورسي، وهي أقرب في تكوينها إلى الطرق الصوفية منها إلى الحركات المنظمة، ركز مؤسسها على الدعوة إلى حقائق الإيمان والعمل على تهذيب النفوس مُحدثاً تياراً إسلامياً في محاولة منه للوقوف أمام المد العلماني الذي اجتاحت تركيا عقب سقوط الامبراطورية العثمانية. ينظر: بدیع الزمان سعيد النورسي، السيرة الذاتية، ترجمة: احسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر، ط ٦، ٢٠١١، ص ٥٧، ٥٨.

(٤) شاهين الباي، علاقة الدين بالدولة: حالة تركيا من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٢٥٤.

(٥) النظام الداخلي للحزب العدالة والتنمية، الجزء الأول، المادة/ ١١.

(٦) محمد الماهي وآخرون، حزب العدالة والتنمية التركي: دراسة في الفكرة والتجربة، مصدر سابق، ص ٥٣، ٥٤.

٣- في العالم اليهودي/ النموذج الإسرائيلي: تخضع العلاقة بين الدين والسياسة في إسرائيل لاتفاقية status quo^(١) أي الوضع الراهن، وقد ساهمت هذه الاتفاقية في تطوير اشكالية العلاقة بين الدين ودولة إسرائيل، وساهم أيضاً في تأجيل اقرار العلاقة إلى وقت غير مسمى. وعلى رغم ذلك الاتفاق لم تغفل إسرائيل دور الدين في سياسات الدولة، بل تجسدت العلاقة بينها وبين اليهودية في رموز الدولة وعلمها، والقوانين المتعلقة بالجنسية والأراضي، وفلسفة التربية والتعليم. فقد ساهمت القوى الدينية في تجسيد هذه العلاقة من خلال مشاركتها في الحكومة وفرض سلوكها السياسي الذي يحتوي على قيم ومبادئ الديانة اليهودية، وتمخض من هذه العلاقة التي قامت بصياغتها القوى الدينية نوع من العمل السياسي الذي يسعى إلى إعادة بناء المجتمع والدولة على نمط يهودي خالص^(٢). وقد عمدت القوى الدينية من خلال مشاركتها في الائتلافات الحكومية في تولي الوزارات التي لها صلة مباشرة بالتنشئة الاجتماعية والثقافية مثل: وزارة الشؤون الاجتماعية ومؤسسات التربية والتعليم، فتشغيل هذه الوزارات والمؤسسات شكل لها فرصة لتنشئة أجيال من الشباب اليهودي المتعصب، ومكنتها من صياغة الهوية السياسية للدولة وفق تصوراتها الدينية، وكذلك لسيطرتها على الثقافة السياسية في المجتمع. وقد أثمرت الائتلافات الحكومية بين التيار العمالي والتيار الديني عن حصول القوى الدينية على ضمانات بخصوص مكانة الدين في الدولة، والاحتفاظ بدور لرجال الدين اليهودي واعطاء هذه القوى دوراً فعالاً في المجالات الداخلية مقابل تنازلات من القوى الدينية للحكومات المتعاقبة في مجال صناعة السياسات الأمنية والخارجية والاقتصادية، وقد ادت هذه المقايضة إلى قبول القوى الدينية العمل التدريجي من خلال المؤسسة السياسية الحاكمة لتحقيق أهدافها في اقامة دولة يهودية على اساس تعاليم التوراة^(٣).

على أية حال، أن المؤسسات الدينية اليهودية لها شأن كبير في الحياة الإسرائيلية، ولا يمكن إغفال التداخل الكبير بين اليهودية كدين والصهيونية كأيدولوجية نتجت عنها الدولة الإسرائيلية وجعلت المؤسسات اليهودية جزءاً من النظام السياسي لدولة إسرائيل^(٤).

ومن خلال النماذج الثلاثة التي يتجسد فيها مظهر العلاقة الانعكاسية بين الدين والسياسة نستطيع ان نستخلص الملاحظات الآتية:

١- يتسم مظهر العلاقة في النموذج الأمريكي بالازدواجية، من جهة يدعى النظام السياسي فصل الدين عن الدولة، ومن جهة ثانية يتدخل الدين في الشأن السياسي والمناقشات السياسية بشكل مباشر.

(١) في عام ١٩٤٧ أرسل ديفيد بن غوريون الذي كان آنذاك رئيس ادارة الوكالة اليهودية خطاباً الى اغودات يسرائيل وعد فيه بأن تحفظ للدين عدة مبادئ رئيسة في الدولة. ينظر: [en.wikipedia.org/wiki/Status_quo_\(Israel\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Status_quo_(Israel)).

(٢) محمد كنوش شرعة و نظام محمد بركات، القوى الدينية ودورها في الحياة السياسية في اسرائيل، مجلة المنارة، المجلد: ١٢، العدد: ١، ٢٠٠٦، ص ٢٥٨، ٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٦، ٢٧٢.

(٤) د. ابراهيم ابراش، علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص ٢١٩.

٢- لا يسعى النظام السياسي في أمريكا إلى استغلال الدين لتحقيق أغراضه وأهدافه على الصعيد الداخلي، ولكن بخلاف ذلك يسعى الحزبان الرئيسان إلى التوظيف السياسي للدين في الدورات الانتخابية المختلفة.

٣- ان الدور السياسي الذي يؤديه الدين في الحياة العامة للأمريكيين يكون دوراً ايجابياً ويساهم في تماسك الدولة والمجتمع^(١).

٤- تشهد العلاقة بين الدين والسياسة مراحل متعددة في تركيا حيث تعود تلك العلاقة إلى الخمسينيات في القرن المنصرم^(٢)، وفي جميع مراحل العلاقة استخدم الدين من قبل السياسة، ولكن في حقبة التسعينيات في القرن المنصرم عكست المعادلة حيث استغلت السياسة من قبل التكايا والأخويات الصوفية لخدمة الدين، وبوصول حزب العدالة والتنمية قوضت المعادلة مرة أخرى لصالح السياسة.

٥- تتسم طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في تركيا بطابع استغلالي حيث تستخدم القيم والرموز الدينية من قبل حزب العدالة والتنمية لتحقيق الاهداف السياسية ومن أهمها الوصول إلى السلطة السياسية والاحتفاظ بها.

٦- ان العلاقة بين الدين والسياسة في إسرائيل تعود إلى بدايات تشكيل الدولة الإسرائيلية حيث شيدت الدولة على الرغم من علمانية مؤسسيها على أسس دينية يهودية، على أن اسم الدولة "إسرائيل" له دلالات دينية لا يمكن انكارها.

٧- ان طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في إسرائيل ذات طابع تكاملي مصلحي بين القوى العلمانية والقوى الدينية، حيث تساند القوى الدينية الدولة مقابل ممارسة الدور في الحياة السياسية ولا سيما في مجال التربية والتعليم والشؤون الاجتماعية، وفي المقابل تمارس الحكومة العلمانية دوراً اكبر في مجال صناعة السياسات الأمنية والخارجية والاقتصادية.

ثانياً/ على مستوى الدستور:

الدستور، هو اعلى قاعدة في الدولة بحيث ان الحكام ونشاطاتهم والقواعد التي تنجم عن هذه النشاطات تخضع لمجموعة القواعد التي تكون الدستور^(٣). وحسب رأي البعض ينعكس الدستور الواقع الاجتماعي والرغبة الإرادية للإنسان لتنظيم الحياة السياسية^(٤)، وفي الوقت نفسه هو وسيلة لتثبيت التوازن بين

(١) يقول الكسي دو توكفيل: "لا يساورني الشك لحظة واحدة في ان صرامة الأعراف والتقاليد في الولايات المتحدة انما تتبع من المعتقدات الدينية". ينظر: الكسي دو توكفيل، الديمقراطية في امريكا، ج٢، مصدر سابق، ص٢٢٣.

(٢) ظهر أول تيار ديني مطالب بخلط الدين بالسياسة، وعودة الخلافة وتطبيق الشريعة الإسلامية الى مرحلة سلطة الرئيس الوزراء عدنان مندريس، الذي اطاح به الجنرالات في انقلاب عسكري عام ١٩٦٠. ينظر: احمد عطية الله، القاموس السياسي، مصدر سابق، ص٧٨٧.

(٣) د. منذر الشاوي، القانون الدستوري، ج٢، العاتك لصناعة الكتاب، بغداد، ط٢، ٢٠٠٧، ص١٢.

(٤) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص٢٧١.

القابضين على السلطة السياسية، وتبيان حدود كل منها فيما يتعلق بمقدار إسهامه في ممارسة السلطة^(١). وإن الدين باعتباره جزءاً مهماً من الواقع الاجتماعي يمثل مصدراً من المصادر الموضوعية للقواعد الدستورية^(٢)، لذلك يعد الدستور من أبرز المجالات التي تتجلى فيه مظاهر العلاقة بين الدين والسياسة. وإن معظم دساتير الدول في العالم يتطرق إلى مسألة الدين سواء بقبول دور الدين في الحياة العامة أو أنكار ذلك الدور في الشأن العام.

ومن هنا نحاول أن نشير إلى العلاقة الانعكاسية بين الدين والسياسة في دساتير بعض الدول التي التي من أبرزها:

- **دستور أستراليا ١٩٠١**، المعدل ١٩٨٥: جاء في الديباجة " أن شعوب نيو ساوث ويلز، وفيكتوريا، وجنوب أستراليا، وكوينزلاند، وتسمانيا، اعتماداً بالتواضع على نعمة الله سبحانه وتعالى، وافقت على التوحد في كومونولث اتحادي واحد لا يتجزأ، تحت عهد المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وإيرلندا"^(٣). إن هذه العبارة التي دونت من قبل القائمين بكتابة الدستور تؤكد على ان القابضين على السلطة هم يؤمنون بالدين وسوف يراعون دوره في الشؤون العامة.

- **دستور الأرجنتين ١٨٥٣**، المعدل ١٩٩٤: ورد في (المادة: ٢): " تدعم الحكومة الاتحادية العقيدة الرسولية الكاثوليكية الرومانية"^(٤). وهذه المادة دليل على دور الدين في المجال السياسي في دولة الأرجنتين، واستناد السلطة السياسية على مبادئ الكاثوليكية في الحكم.

- **دستور النرويج ١٨١٤**، المعدل ٢٠١٦: جاء في (المادة: ١٦) : " الكنيسة النرويجية، وهي كنيسة إنجيلية- لوثرية، تظل الكنيسة الوطنية النرويجية وعلى هذا النحو معتمدة من قبل الدولة"^(٥). ولا شك فيه ان دولة النرويج دولة علمانية، يتمتع الأديان فيها بالحرية، ومع ذلك اعتمد القائمون بتدوين الدستور، لم يتأخروا في تسمية مذهب من المذاهب المسيحية كمرشد روحي للدولة.

- **دستور اندونيسيا ١٩٤٥**، المعدل ٢٠٠٢: ورد في الديباجة " بفضل الله تعالى، وبدافع الرغبة النبيلة في عيش حياة وطنية حرة، يعلن الشعب الاندونيسي بهذا استقلاله وحرية"^(٦). حيث يربط الدستور الاندونيسي بين مشيئة الله والحرية والاستقلال، وهذا دليل على أن القائمين على السلطة ينظرون إلى الحرية كهبة من الله، وان الشعب والسلطة مدينان بطاعة الله في سلوكهما الخاص والعام.

(١) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص ٢٨٤.

(٢) سامي جمال، القانون الدستوري والشرعية الدستورية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط٢، ٢٠٠٥، ص ٣٤.

(٣) دستور أستراليا، ينظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٤) دستور الأرجنتين، المصدر نفسه.

(٥) دستور النرويج، المصدر نفسه.

(٦) دستور اندونيسيا، المصدر نفسه.

- **دستور بوليفيا ٢٠٠٩**، جاء في الديباجة: " لقد أسسنا بوليفيا من جديد، وأنجزنا التفويض الذي منحه لنا شعبنا، بقوة باشاماما وعظمة الله"^(١). وينعكس دور الدين في الدستور البوليفي بشكل واضح، حيث يرى واضعه ان قوة الله وباشاماما تقف خلف تأسيس الدولة، وبجانب الله لم تتجاهل الطبقة السياسية "باشاماما" التي تعتبر أحد الرموز في الديانة الانكية القديمة التي تدين أغلبية الشعب البوليفي.

- **دستور أرمينيا ١٩٩٥**، المعدل ٢٠١٥: ورد في (المادة: ١٨): " تعترف جمهورية أرمينيا بالمهمة الاستثنائية للكنيسة الرسولية الأرمنية، بصفتها الكنيسة الوطنية، في الحياة الروحية للشعب الأرمني، في تنمية ثقافتها الوطنية وفي الحفاظ على هويتها الوطنية"^(٢). يعتبر دولة أرمينيا من الدول التي يلعب الدين دوراً قوياً في تشكيلها، وتشكل الكنيسة الأرمنية الثقافة والهوية الوطنية للشعب الأرمني، لذلك تجب على الدولة رعايتها في جميع مناحي الحياة العامة.

- **دستور تايلاند ٢٠١٧**، جاء في (المادة: ٦٧): " يجب على الدولة دعم وحماية البوذية والأديان الأخرى ... في دعم البوذية وحمايتها، وهي الديانة التي تراعيها أغلبية الشعب التايلاندي لحقبة طويلة من الزمن، وينبغي على الدولة أن تدعم التعليم ونشر المبادئ البوذية من أجل تنمية العقل وتنمية الحكمة، ولدينا تدابير وآليات لمنع تقويض البوذية بأي شكل من الأشكال. وينبغي للدولة أيضاً أن تشجع البوذيين على المشاركة في تنفيذ هذه التدابير أو الآليات"^(٣). ويحمل دستور تايلاند الدولة مسؤولية ملزمة كبيرة بشأن الدين، وقد حملها مسؤولية حماية البوذية باعتبارها ديانة أغلبية الشعب، ويطلب من الدولة نشر المبادئ والقيم البوذية، والوقوف أمام كل المحاولات التي تسعى إلى هدم البوذية. إن الزام الدولة بكل هذه المسؤوليات الدينية تجعل سياسات الدولة أسيرة للمبادئ الدينية بحيث لا يمكن أن يصدر قراراً دون مراعاة البوذية.

ثالثاً/ على مستوى القانون:

ان أثر القيم الدينية على مستوى القانون فيظهر من خلال التشريعات الوضعية التي تصدر من قبل المجالس التشريعية. والقانون بطبيعة الحال يراعي أوضاع البيئة الاجتماعية والثقافية للمجتمع، لذلك إن السلطات المخولة بتشريع القوانين ستأخذ بنظر الاعتبار الدين والمعتقدات المقدسة لدى المجتمع. ولذلك نرى بعد الدستور أن القانون يكون ميداناً واسعاً للتلاحم بين الدين والسياسة. ففي معظم دول العالم نلاحظ وجود مجموعة من القوانين التي تعكس فيها الأحكام والقيم الدينية، وهذا يعني أن هناك نوعاً من التوافق بين السياسة والدين في تنظيم السلوك في المجتمع وخاصة في تلك المجالات التي تتعلق بالشؤون الاجتماعية والأسرية، والنظام العام. ويمكننا ان نرصد العلاقة الانعكاسية بين الدين والسياسة في قوانين كثير من الدول في العالم، ولكن سنتطرق هنا إلى أخذ بعض منها.

(١) دستور بوليفيا، ينظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٢) دستور أرمينيا، المصدر نفسه.

(٣) دستور تايلاند، المصدر نفسه.

- دولة لبنان: إن ولاية الدين كمصدر رسمي أصلي خاص في لبنان تكون في نوعين من المسائل الآتية^(١):

١- الوقف: يهتم الوقف بالأموال دون الأشخاص، وهو من مسائل الاحوال العينية، ونظراً لأن الوقف من إبداع الفقهاء في الشريعة الإسلامية، فإنه ظل محكوماً بقواعد الشريعة، وإن المحاكم الشرعية في لبنان تطبق قواعد الدين الإسلامي في مسألة الوقف على المسلمين وغير المسلمين على السواء، أن الأحكام الموضوعية هي أحكام الشريعة الإسلامية نفسها طبقاً للمذهب الحنفي. وإن القانون الذي صدر لتنظيم الوقف في لبنان تسري أحكامه على جميع الأوقاف الإسلامية والمسيحية واليهودية الموجودة على الأراضي اللبنانية.

٢- الأحوال الشخصية: إن الدين في لبنان مصدر رسمي أصيل بالنسبة لتنظيم المسائل ذات الصلة بالأهلية والولاية، والميراث والوصية، ونظام الأسرة. ولكن تختلف القوانين باختلاف الأديان والطوائف، فمثلاً: تتعدد القواعد المنظمة للمسائل المتعلقة بالميراث والوصية وتختلف باختلاف الطوائف والأديان الموجودة في المجتمع اللبناني.

- دولة العراق: تسري أحكام الشريعة الإسلامية في العراق على حقلين مختلفين هما^(٢):

١- الأحوال الشخصية: إن قواعد الشريعة الإسلامية تحكم المسائل المتعلقة بالأسرة، والزواج والطلاق والنفقة، والنسب والتبني والقرابة، والميراث والوصية، والوقف.

٢- الأحوال العينية والمعاملات المالية: تنظم الشريعة الإسلامية المسائل ذات الروابط بالنشاط المالي للأشخاص. وتعتبر الشريعة الإسلامية أهم المصادر للقانون المدني العراقي بجانب القانون المصري الذي جاء كثير من أحكامه من الشريعة الإسلامية أيضاً.

- دولة مصر: أكد الدستور المصري (٢٠١٤) على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس في التشريع، لذلك نرى كثير من أحكام الشريعة في مسائل الأحوال العينية في القانون المدني، والمسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية مثل: الأهلية، ونظام الأسرة، والزواج والطلاق، والإقرار بالبنوة وإنكارها والنسب والأقارب، والميراث والوصية، والولاية والوصايا والقيامة والحجز^(٣).

- دولة إسرائيل: يؤدي الدين دوراً كبيراً في مجال التشريع في دولة إسرائيل، إن المشرع الإسرائيلي لا يهتم بأي مصدر آخر في المسائل التي تقع في مجال التشريع الديني، لذلك فإن هذا المجال يشكل محوراً بارزاً للخلافات الاجتماعية والسياسية. ونظراً للطابع اليهودي للدولة تتأثر المجالات الأخرى غير مجالات التشريع الديني بالشريعة اليهودية، فالمشرع الإسرائيلي يعمد في إدخال بعض العناصر من القانون العبري إلى كثير من القوانين التي لا صلة لها بالتشريعات الدينية^(٤). وبموجب اتفاقية "status quo" أي الوضع الراهن

(١) د. محمد حسين منصور، المدخل الى القانون: القاعدة القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٨٤، ١٨٧.

(٢) د. عبد الباقي البكري و زهير بشير، المدخل لدراسة القانون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، بغداد، دون تاريخ الطبع، ص ١٤٧، ١٤٨.

(٣) د. محمد حسين منصور، المدخل الى القانون: القاعدة القانونية، مصدر سابق، ص ١٩٥، ٢٠٢.

(٤) د. رشاد عبدالله الشامي، القوى الدينية في اسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١٨، يونيو ١٩٩٤، ص ٦١، ٦٢.

المذكور سالفاً، يحتفظ الدين دوره في تشريع القوانين، وهناك جملة من القوانين التي تم تشريعها وفقاً للشريعة اليهودية، مثل: اعتبار يوم السبت عطلة رسمية للدولة. واعتماد طعام " كشروت" (١) المطابق للمواصفات الدينية في المطابخ الرسمية. والاعتراف بالتعليم الديني واعتباره مستقلاً. إضافة إلى ذلك هناك كثير من المجالات الأخرى التي لا يمكن التشريع فيها الا ما لا يستند على الشريعة اليهودية مثل: قوانين الأحوال الشخصية التي يجب ان تتسجم مع الشريعة اليهودية "الهالاخاه" (٢). وهناك محاكم دينية يهودية تنظر في القضايا والنزاعات التي تقع ضمن اختصاصاتها. وتحكم المحاكم الدينية اليهودية بموجب الشرائع اليهودية، وقضايتها وموظفوها يتقاضون رواتبهم من الدولة ويعتبرون موظفي الدولة (٣).

وإن الأمر بالنسبة لإقامة المحاكم الدينية لم تقتصر على إسرائيل فقط، بل تشمل جميع الدول التي توجد فيها القوانين الدينية فمثلاً: في العراق هناك صنفان من المحاكم التي تختص بتطبيق القوانين الدينية هما: محكمة البداة التي تطبق القانون المدني الذي ينبثق على الاغلب من الشريعة الاسلامية، ومحكمة الأحوال الشخصية التي تختص بقضايا الزواج والطلاق والنفقة وقضايا العائلة بصورة عامة (٤). وفي المملكة الأردنية هناك مؤسسة تسمى دائرة قاضي القضاة لتطبيق الشريعة الإسلامية في محاكم القضاء الشرعي التي تختص في النظر في القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية، وقد وصل عدد المحاكم الشرعية في المملكة الأردنية والقدس إلى ثلاث وسبعين محكمة منها أربع محاكم استئنافية (٥).

واستناداً إلى ما سبق نستطيع أن نشير إلى جملة من الملاحظات أهمها:

- ١- من خلال تعييننا لدساتير دول العالم، فقد وصلنا إلى نتيجة هي أن دساتير معظم الدول متأثرة بالدين في جانب أو أكثر أو فيها إشارة مباشرة إلى الدين أو الله عز وجل.
- ٢- استلهمت أكثر الدول رموزها الرسمية مثل، شعار الدولة أو علمها من الدين، وخاصة الدول المسيحية التي جعلت أغلبها الصليب رمزاً وشعاراً رسمياً لحكوماتها (٦).
- ٣- تقتصر المحاكم الشرعية على العالم الإسلامي والعالم اليهودي، والفاتيكان تختص محاكمها بالقضايا الدينية فحسب.

(١) هو الطعام الكوثر (الحلال) حسب الأحكام اليهودية، مثل الحلال في الإسلام. فقد حدد سفر اللاويين الأطعمة التي يمكن أكلها اليهودي وتلك التي لا يمكن أكلها في جملة من الاصحاحات مثل: (١١: ٣٩-٣٤)، (١٩: ٢٣)، (٢١: ٦)، (٢٢: ٧-١١-١٣)، (٢٥: ٦-٧-٣٧).
(٢) محمد كنوش شرعة و نظام محمد بركات، القوى الدينية ودورها في الحياة السياسية في اسرائيل، مصدر سابق، ص ٢٦٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٤) الموقع الرسمي لمجلس القضاء الأعلى في العراق.. للمزيد انظر الى هذا الرابط: www.hjc.iq/Judicial-system.php

(٥) الموقع الرسمي لدائرة القاضي القضاة في الأردن.. للمزيد انظر الى هذا الرابط:

sjd.gov.jo/Pages/viewpage.aspx?pageID=144

(٦) الدول التي تبنى الشعار الديني في اعلامها في العالم المسيحي السويد، والنرويج، وايسلندا، والدانمارك، وصربيا، وكرواتيا، وسلوفاكيا، وجورجيا، وفي العالم الاسلامي هناك بعض من الدول ابرزها؛ السعودية، وايران، والعراق، والمغرب، وموريتانيا، وتركيا، وتونس، والجزائر، وجزر القمر. (الباحث)

رابعاً/ على مستوى المؤسسات الرسمية:

في سياق تعقبنا عن مظاهر العلاقة بين الدين والسياسة، نجد وجهاً آخر لهذه العلاقة وهو المؤسسات والهيئات الدينية التي تدار وتمول من قبل السلطات الرسمية، ولها دور وتأثير في القضايا السياسية والحياة العامة في الدولة. ان وجود هذه الهيئات لا تقتصر على دولة دون أخرى، ولا تختزل في دين دون آخر، بل يشارك أغلب الدول ومعظم الأديان في إحداث هذه الهيئات الرسمية والمشاركة فيها. نظراً لوجود مئات من المؤسسات الدينية في شتى دول العالم، ولا نستطيع الإحاطة بجميعها، لذلك سنكتفي بالإشارة إلى بعض النماذج البارزة في العالم الإسلامي والمسيحي واليهودي.

١ - في العالم الإسلامي: هناك مجموعة مختلفة من الهيئات الدينية الرسمية التي تعنى بالشؤون الدينية والقضايا المتعلقة بالشريعة إضافة إلى دورها في المجال العام، ومن أبرز تلك المؤسسات في العالم الإسلامي دوائر الإفتاء. وفي جميع الدول العربية والإسلامية هناك مؤسسة رسمية تسمى دار الإفتاء التي يعين جميع موظفيها ومنهم رئيسها الذي يسمى بـ (المفتي) من قبل الدولة، وتختص دور الإفتاء في إصدار الفتاوى في جميع القضايا المتعلقة بالشريعة الإسلامية وفي مختلف المجالات الاجتماعية والقانونية والثقافية والاقتصادية وحتى السياسية وفق القانون. ولتوضيح الفكرة أكثر سنأخذ مثال دار الإفتاء المصري وهيئة كبار العلماء في السعودية.

في جمهورية مصر العربية، أنشئت دار الإفتاء المصرية في عام ١٨٩٧، التي تعد في طبيعة المؤسسات الإسلامية التي تتحدث بلسان الدين الإسلامي، وهي تابع من الناحية السياسية والهيكلية لوزارة العدل المصرية. وتقوم دار الإفتاء بمجموعة مهام منها^(١):

- المهام الدينية التي تشمل: الإجابة على الأسئلة والفتاوى باللغات المختلفة، وإبداء الرأي حول القضايا السياسية التي تثار على الساحتين العربية الإسلامية والدولية. وذلك لمنع محاولات التضليل والتشكيك في ثوابت الدين الإسلامي.

- المهام القانونية تشمل: تقديم المشورة الشرعية للمحاكم في قضايا عقوبة الإعدام، حيث تحيل محاكم الجنايات وجوباً إلى المفتي القضايا التي ترى بالإجماع وبعد إقفال باب المرافعة وبعد المداولة إنزال عقوبة الإعدام بمقتربها، وذلك قبل النطق بالحكم.

وفي المملكة العربية السعودية هناك هيئة كبار العلماء، وهي هيئة دينية إسلامية حكومية تأسست بأمر ملكي في عام ١٩٧١ وتضم لجنة محدودة من الشخصيات الدينية في البلاد جميعها فقهاء مجتهدون من مدارس فقهية متعددة، ورئيسها هو مفتي الديار السعودية، وفي بعض الأحيان يخضع تعيين أعضائها إلى اعتبارات إدارية تملئها الهيئة واعتبارات سياسية تملئها المملكة، وان هذه الهيئة مخولة بإصدار الفتاوى وإبداء آرائها في عدة أمور. وتتفرع عن الهيئة لجنة دائمة متفرغة، اختير أعضاؤها من بين أعضاء الهيئة

(١) الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية.. للمزيد انظر الى هذا الرابط: <http://dar-alifta.org/ar/aboutdar.aspx?ID=100>

بأمر ملكي، وتكون مهمتها اعداد البحوث وتهيئتها للمناقشة من قبل الهيئة، واصدار الفتاوى في الشؤون الفردية، وذلك بالإجابة عن اسئلة المستفتين في شؤون العقائد والعبادات والمعاملات الشخصية^(١). وتعد الوظائف الدينية في السعودية من الوظائف المهمة، وفي عام ٢٠٠٨ كان عدد الوظائف الدينية أو التي تدار من قبل رجال الدين نحو ٢٥ بالمئة من اجمالي الوظائف الحكومية في المملكة. وتضم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقط ٤٤٠٠ موظف رسمي لتشغيل وإدارة ٤٧٠ مكتباً رسمياً تابعاً للهيئة في مدن المملكة^(٢). وقد استحدثت أغلبية الدول الإسلامية بجانب دور الإفتاء وزارات وهيئات حكومية باسم الأوقاف والشؤون الدينية التي تختص بإدارة المساجد والأماكن الإسلامية وتوجيه الخطباء والأئمة وتحديد مواضيع ومواد خطبهم في أيام الجمعة والمناسبات الدينية الأخرى.

٢- في العالم المسيحي: توجد الكنائس التي يمثل الدين، وتشيد لنفسها ورجالها الدينية مصالح كثيرة، وتمتلك أعداداً هائلة من مؤسسات، وجامعات، ومدارس، وشركات، وكذلك تمتلك علاقات داخلية وخارجية، وهي في المكانة التي تمكنها اجراء التفاوض مع الدولة حول القضايا التي تهمها. ومن ثم فان أغلب الكنائس في العالم المسيحي تنعم باستقلالية مادية ومعنوية، واجتماعية عن الدولة^(٣). ولكن مع ذلك توجد كنائس في العالم المسيحي لا تتمتع بالاستقلالية خاصة من الناحية المالية، ويمكن الإشارة إلى الكنائس الألمانية كمثال على ذلك.

وفي ألمانيا تعتبر الاتحادات الدينية أكبر جماعات المصالح المنظمة، التي لها علاقة قوية بالمؤسسات الحكومية، والكنائس غير المنفصلة عن الدولة، بل تخضع لأحكامها وفي المقابل تحصل على الدعم والتمثيل في مؤسسات الدولة، إضافةً إلى الدعم المالي ويشارك الممثلون عن الكنائس في لجان تخطيط السياسات الحكومية في المجالات المتعلقة بالثقافة والفنون، والخدمات الاجتماعية، والشؤون الأسرية^(٤).

وتشارك الكنائس بحكم القانون في إدارة الهيئات التي تشرف على الشبكات الاذاعية والتلفزيونية في الدولة، وتعين الحكومة في كثير من المناسبات أعضاء منها في المناصب الحكومية على المستوى الفيدرالي ومستوى حكومات الولايات، وعلاوة على التمثيل الرسمي الحكومي يشارك الممثلون من جميع الكنائس في الانتخابات والفوز بالمقاعد النيابية في البوندستاغ (البرلمان الفدرالي)^(٥).

(١) توفيق السيف، علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الدولة، من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٣١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(٣) صلاح الدين الجورشي، الدين والدولة في تونس بعد الثورة، من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٥٣٩.

(٤) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٤٦٨.

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

من المعروف ان الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية تتمتعان بالاعتراف الرسمي في ألمانيا، ولذلك يكون تأثيرهما قوياً في السياسة، ولكل كنيسة سبيل في عملية التأثير، فالكنيسة الكاثوليكية لديها عروة وثيقة مع حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي والاتحاد الاشتراكي المسيحي، وهي تدعم سياساتهم وتحت أعضاءها بطريقة أو أخرى على التصويت لصالح تلك الأحزاب المحافظة. أما الكنيسة البروتستانتية فتميل إلى التأثير في سياسات الدولة من خلال ممثليها الرسميين في اللجان الحكومية بدلاً من دعم الأحزاب السياسية، ومع ذلك يعتقد البعض ان الكنيسة البروتستانتية تفضل الحزب الديمقراطي الحر، وتقوم بتشجيع اعضائها للتصويت لصالح مرشحين من الديمقراطي الحر^(١).

٣- في العالم اليهودي: تعتبر دولة إسرائيل دولة يهودية وحيدة في العالم وهناك مؤسسات دينية كثيرة، من أشهرها (مجلس الحاخاميين) الذي ينظر في كل القضايا التي يدعي أنها تتعلق بالدين ويتمتع هذا المجلس بتأييد ومساندة الدولة. ويتألف هذا المجلس من ١٠ حاخامات نصفهم من اليهود الغربيين والنصف الآخر من اليهود الشرقيين، ويتم انتخابهم كل (٥ سنوات) من قبل الجماعات الدينية، ويقع على رأس هذا المجلس منصب الحاخام الأكبر للدولة^(٢). وإضافة إلى هذا المجلس هناك مؤسسات تعليمية يهودية تحت اشراف الدولة منها^(٣):

- تعليم ديني حكومي أشرف عليه حزب المفدال.

- تعليم ديني أصولي يتبع الأحزاب الدينية الأصولية مثل اغودات إسرائيل.

وقد اعترفت الحكومة بهذا التعليم وقامت بتمويله، ويأتي التمويل الأساسي للمدارس الدينية من وزارة الأديان ووزارة الرفاه الاجتماعي.

واستناداً إلى ما بحثنا من مظاهر العلاقة بين الدين والسياسة التي تتجلى في أشكال عديدة من الهيئات والمؤسسات الحكومية الرسمية، نستطيع ان نستنتج الملاحظات الآتية:

١- تحاول السلطة السياسية عن طريق تكوينها مؤسسات رسمية للشؤون الدينية اظهار احترامها للدين، وتعزيز مكانتها في المجتمع.

٢- من خلال تلك المؤسسات تستخدم السلطة السياسية الدين لخدمتها وحماية نظامها السياسي.

٣- تساند المؤسسات الدينية السلطة السياسية في التحكم بالمجتمع وحماية النظام العام.

٤- يسخر الدين المؤسسات الدينية لغرض إعلاء مكانة رجاله وحماية مصالحهم المادية في

المجتمع.

(١) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص٤٦٨.

(٢) محمد كنوش شرعة و نظام محمد بركات، القوى الدينية ودورها في الحياة السياسية في اسرائيل، مصدر سابق، ص٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

المبحث الثاني: أثر السلوك السياسي في القيم

نتناول في هذا المبحث أثر السلوك السياسي في القيم، أي من زاوية كيفية تأثير السلوك السياسي في التغيرات القيمية سواء أكانت في تغيير طبيعة القيم وإعطائها معاني جديدة أو تأويلها لكي تلائم السلوك السياسي وتوظيفها سياسياً. ثمة نوع آخر من التأثير حيث يتم رفض بعض القيم والغائها أي احلال القيم الجديدة محل القيم القديمة في المجتمع السياسي.

المطلب الأول: أثر السلوك السياسي في القيم غير الدينية

لقد أشرنا في المطلب الثالث من الفصل الأول إلى اتفاق أعضاء المجتمعات السياسية على مجموعة من القيم الأساسية التي تمنح الخصوصية السياسية للمجتمعات السياسية وتعطي الشرعية إلى السلطة السياسية في اخضاع المحكومين وتنظيم الشؤون العامة. وتعمل السلطة السياسية لأجل تحقيق تلك الانساق القيمية التي تمنح المجتمع السياسي هويته السياسية والمحافظة عليها. وثمة تساؤلات حول علاقة السلطة السياسية بالقيم، هل تقبل السلطة السياسية التغيير في الانساق القيمية للمجتمع السياسي؟ ما هو دور السلطة السياسية في إحداث هذه التغييرات؟ هل تتغير طبيعة السلطة السياسية على أثر التغيرات التي تحدث في الانساق القيمية للمجتمع السياسي؟

يبرز دور السلطة السياسية عندما يحدث التغيير في السلوك السياسي لعناصر النظام السياسي أو في السلوك السياسي للنخبة السياسية والفكرية، لأن هذا التغيير يؤدي في كثير من الأحيان إلى تغيير نسق القيم للسلطة السياسية أو بالأحرى إلى تغيير النسق القيمي للنظام السائد في المجتمع السياسي، فمثلاً عندما يتحول النسق القيمي لنظام سياسي استبدادي إلى نظام سياسي ديمقراطي يؤدي ذلك إلى تغيير الانساق القيمية السياسية والاقتصادية، واحلال قيم الحرية والعدالة محل قيم الظلم والاستعباد^(١).

ومن هنا نحاول تحديد المجالات التي تستطيع من خلالها السلوك السياسي التأثير في نسق القيم غير الدينية، ونحن بدورنا نعتقد ان ثمة مجال واحد يستطيع من خلاله السلوك السياسي التأثير في القيم غير الدينية وهو تغيير الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي، أي تغير ايدولوجية النظام السياسي، وتحدث تلك التغييرات فقط في المجتمعات السياسية التي تبنى على أساس القيم والفلسفات السياسية غير الدينية أو الإيديولوجيات السياسية غير الدينية.

ولا مرأ فيه ان عملية تغيير الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي لا تحدث من دون تغيير جذري في السلوك السياسي لعناصر النظام السياسي. وثمة أسباب عديدة تؤدي بالمجتمع السياسي إلى تغيير فلسفته

(١) هانز هيرمان هوبا، الديمقراطية الإله الذي فشل، ترجمة: د. إيمان معروف، منشورات تكوين، الكويت، ٢٠١٩، ص١٦٨.

السياسية ونظامه السياسي من نوع إلى آخر ومن أهم هذه الأسباب؛ الضغوطات الشعبية من أجل الحرية والكرامة الإنسانية، وتدهور الوضع الاجتماعي والاقتصادي، والانهازات العسكرية. وان لكل من هذه الأسباب دوراً في تغيير فلسفة النظام السياسي. فمثلاً حدثت تغييرات في الأنظمة السياسية في أوروبا الشرقية بسبب انعدام الحرية^(١)، وجاء التغيير في النظام السياسي في الأرجنتين على خلفية الخسارة في الحرب ضد بريطانيا في جزيرة فوكلاند عام ١٩٨٢. ويطبق الحال نفسه بالنسبة لليونان حيث تغير النظام السياسي أثر خسارة المواجهة ضد تركيا عام ١٩٧٤ في جزيرة قبرص^(٢).

وينبغي أن لا ننسى أن عملية تغيير الفلسفة السياسية وتغيير النظام السياسي لا يأتي دفعة واحدة، بل هي عملية تتطوي على تسلسل من الحوادث تقف فيها أنواع مختلفة من الأطراف الفاعلة في المسرح السياسي، وهناك أنماط معقدة من العناصر الداخلية والخارجية تتفاعل فيما بينها في هذه العملية^(٣). فقد مرت فرنسا بعد (الثورة ١٧٨٩) بمراحل عديدة إلى أن أستقر النظام الديمقراطي^(٤). ومن جانب آخر ترتبط عملية التغيير بعامل شرعية السلطة السياسية والنظام السياسي، حيث إن جميع الأنظمة التي تنهار أو تتحول طبيعتها فقدت في البداية شرعيتها إثر المشكلات والانقسامات داخل النظام السياسي التي أدت في نهاية المطاف إلى الأزمات السياسية والاقتصادية وبدورها أتاحت المجال أمام بناء نظام سياسي جديد وفق فلسفة سياسية جديدة^(٥). ولابد أن تؤدي عملية التغيير إلى تبني نسق قيمي جديد يتألف حولها المجتمع ويحقق الوحدة الوطنية، أي أن الأغلبية العظمى من المواطنين لا يراودها أي شك فيما يخص المجتمع السياسي الذي تنتمي إليه، ولا تراودها أي تحفظات حول انتمائها إلى المجتمع السياسي الجديد^(٦). فعلى سبيل المثال سخرت الاتحاد السوفيتي كافة الوسائل الممكنة في تكوين مجتمع سياسي وفق الفلسفة الماركسية، وعلى الرغم من أن النظام السوفيتي أمضى أكثر من نصف قرن في محاولة خلق نسق قيمي سوفيتي موحد فأنت جميع جهوده باءت بالفشل، وانتهزت الجماعات العرقية والقومية التي شكل منها الاتحاد السوفيتي أول فرصة للانفصال وتشكيل مجتمعات سياسية جديدة على وفق القومية أو الدين أو اللغة^(٧). وكما أشرنا أن عملية التغيير تتطوي على مراحل عدة، ولكن علينا أن نتساءل؛ ما هي الأدوات التي تدخل في هذه العملية، أي عملية التغيير؟ تقليدياً تعتبر الثورة والانقلاب طريقتين لتغيير النظام السياسي و استبدال الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي بفلسفة سياسية جديدة^(٨)، ونستطيع تسمية هذه الطريقة بالسلوك السياسي الجماعي، نظراً

(١) إضافة إلى العوامل الداخلية، تكون للعوامل الخارجية المتمثلة بالاتحاد الأوربي وحلف شمال الأطلسي (الناتو) دور كبير في إحداث التغييرات الديمقراطية في تلك البلدان الأوربية. ينظر: عبدالإله بلقزيز ويوسف الصواني، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧، ٤٨.

(٣) غيورغ سورنسن، الديمقراطية والتحول الديمقراطي، ترجمة: عفاف البطاينة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥، ص ٦٣، ٦٤.

(٤) د. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٣٤.

(٥) غيورغ سورنسن، الديمقراطية والتحول الديمقراطي، مصدر سابق، ص ٦٦، ٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٧) د. أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص ١٩٢.

(٨) د. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، مصدر سابق، ص ٣٤.

لمشاركة شرائح واسعة من المجتمع فيها. وفي هذا السياق نعتقد أن هناك طريقة أخرى لتغيير الفلسفة السياسية وهي السلوك السياسي للنخب السياسية والفكرية، ويمكننا تسمية هذه الطريقة بالسلوك السياسي الفردي، لكونها تخرج من أفراد النخب بصورة فردية تجاه المجتمع السياسي.

الفرع الأول: دور الثورة والانقلاب (السلوك السياسي الجماعي) في تغيير الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي

إن الثورة السياسية^(١) تُفتتح بسيادة شعور عام، أو بانتشار تصورات جديدة في المجتمع السياسي، على اعتبار أن المؤسسات السياسية القائمة لم تعد في إمكانها مواجهة المشكلات والقضايا المتولدة عن البنى السياسية، وهي القضايا التي قادت إليها هذه المؤسسات. وتقوم الثورة بتقويض الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي عن طريق إلغاء الدستور القائم، أي تقوم الثورة بتقويض الانساق القيمية التي يستند إليها المجتمع السياسي، وترفض تلك المبررات التي تعطي الشرعية للنظام السياسي، وتحل محلها مفردات جديدة لتبرير شرعيتها. وعادةً تقدم الثورات مفردات قيمية جديدة مثل الحرية السياسية والاجتماعية والمساواة السياسية^(٢). ويميل الكثير من الباحثين إلى إن ما يميز الثورة هو البعد الاجتماعي والاقتصادي المتعلق بتغيير قيم وفلسفة الدولة أو المجتمع السياسي، وتأتي هذه الفكرة من الثورة الفرنسية باعتبارها انتقالاً من نظام اجتماعي إلى آخر ومن أيديولوجية سياسية قائمة على الحق الإلهي في ممارسة السلطة إلى أيديولوجية سياسية جديدة قائمة على سيادة الشعب كمصدر لشرعية السلطة السياسية^(٣).

وتحتوي المشاريع الثورية جانبيين؛ الأول هو الجانب الحركي المتمثل بآليات تنفيذ الثورة، والثاني هو الجانب النظري المتمثل بالأيديولوجية التي تحتوي على الانساق القيمية ورؤية القائمين بالثورة حول المجتمع السياسي ككل. ويعتبر المشروع جوهر الثورة وهو حصيلة التزاوج بين الوعي الثوري والظروف الموضوعية حيث يعطي الثورة رؤية واضحة من الناحية الفلسفية والحركية^(٤). وقد أشار العالم الاجتماع الفرنسي جان بايشلر إلى أهمية المشروع من خلال تأكيده على أهمية الأيديولوجية بالنسبة للثورة، فقال: " من الناحية المبدئية من الممكن أن تصبح الأيديولوجية القاعدة التي تركز عليها المنطلقات الثورية. ويكفي أن الأيديولوجية تمثل نظرة إلى العالم تتميز بطابعها المحدد لتكون بعدئذ المحور الذي من الممكن أن يتكون حوله مجتمع جديد"^(٥). وبهذا الشكل فإن المشروع الخاص بالثورة سوق يعبر عن قيم تتخذ في الحقيقة شكل المقولات البديهية التي تتميز بصفة الشمول، وأن المشروع الخاص بالثورة وهو يتضمن التغيير الاجتماعي، سوف يصيب كل المجتمع بهذا التغيير، أي أن المشروع الخاص بالثورة، وهو يتضمن الإعلان عن تغيير

(١) المقصود بالثورة السياسية هو تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثل هدفه في تغيير النظام السياسي القائم في المجتمع السياسي. والثورة بهذا المعنى هي حركة تغيير لشرعية سياسية قائمة لا تعترف بها وتستبدلها بشرعية جديدة. ينظر: د. عزمي بشارة، في الثورة والقبالية للثورة، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨، ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥، ٤٦.

(٤) د. عبد الرضا الطعان، مفهوم الثورة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨٠، ص ٣٠.

(٥) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٢.

المجتمع كله سوف يستهدف إعادة بناء المجتمع كله^(١). وثمة رأي مغاير مفاده؛ أن وجود المشروع ليس من الشروط الرئيسية في إقامة الثورات، لأن أغلبية الثورات الشعبية التي نجحت لم تندلع على أساس مشروع مسبق أو أيديولوجية سياسية وفكرية مبرمجة سلفاً. وحتى الثورات التي انتهت إلى أنظمة ذات أيديولوجيا رسمية مثل الثورة الروسية ١٩١٧ والإيرانية ١٩٧٩^(٢)، كانت في البداية ثورات ضد الظلم أو لتغيير نظام الحكم، أو للتحرر من الاستعمار، وقد استجلبت الأحزاب المهيمنة أو التي غدت مهيمنة عليها، وأدت سيطرة حزب أو حركة على الثورة في نهايتها، أو على السلطة بعد انتهائها، إلى نشوء هذا النوع من الأنظمة. وفي كثير من الحالات طرأ التحول نحو الإيديولوجيا الرسمية بعد الوصول إلى الحكم بأعوام^(٣)، وفي جميع الأحوال لا يمكن تخيل تغير المجتمع السياسي في يوم الثورة نفسه، لأن بناء انساق القيمة الجديدة هو صيرورة تحتاج إلى من يراها عملية انتقالية نحو هدف، لأن فرض الإيديولوجيا من الأعلى يقوم على منطق مناقض لمراحل التحول نحو الديمقراطية^(٤).

لقد كان للثورات أثر كبير في تغيير الإيديولوجيات السياسية والانساق القيمة غير الدينية للمجتمعات السياسية وخاصة في إطار التحولات والتغيرات الديمقراطية التي تسمى بالموجة الثالثة للديمقراطية في العالم^(٥). وفي هذه الموجة التي شملت جنوب أوروبا وشرقها تحولت نظم سياسية غير ديمقراطية ذات فلسفات سياسية غير دينية إلى نظم سياسية ديمقراطية، وكثير من التغيرات حدثت على إثر الثورات الشعبية العارمة وخاصة في الجمهوريات الشيوعية في أوروبا الشرقية ما بين عامي ١٩٨٨ و ١٩٨٩^(٦). وكانت أيديولوجيا الحزب المتمثلة بالشيوعية هي التي تحدد هوية المجتمع السياسي وفلسفته السياسية، فبواسطة الثورة تغيرت تلك الإيديولوجية في جميع دول الأنظمة الشيوعية إلى أيديولوجيا القومية والديمقراطية وأعدت هذه الدول تعريف نفسها وتحولت من الجمهوريات الشعبية إلى جمهوريات قومية ديمقراطية^(٧). وهناك دولة تونس التي تعد كأبرز مثال في العالم العربي في هذا المجال حيث أستطاعت الثورة التونسية عام ٢٠١٠ تغيير نظام

(١) د. عبد الرضا الطعان، مفهوم الثورة، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٢) لا نوافق على هذا الرأي، لأن أيديولوجية قيادات الثورة الروسية والثورة الإيرانية معروفة سلفاً. فقد اندلعت الثورة في إيران بعد سنين من التحضيرات وتلقين الشعب بالإيديولوجية الشيوعية وقيم الثورة في نهج الإمام الحسين من قبل الإمام الخميني عن طريق الأشرطة المسجلة والكتب والمنشورات الثورية. والحال نفسه بالنسبة للثورة الروسية حيث دعا لينين مع نشوب الحرب العالمية الأولى إلى تحويل الحرب العالمية إلى الثورات الشعبية لإسقاط الأنظمة الرأسمالية في أوروبا وإحلال أنظمة شيوعية محلها. (الباحث).

(٣) لم تبدأ الثورة الكوبية عام ١٩٥٩ لتحقيق برنامج أيديولوجي، بل بنت هذا البرنامج لاحقاً، وتحول مسار الثورة نحو الفلسفة السياسية الشيوعية. (الباحث).

(٤) د. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، مصدر سابق، ص ٨٩، ٩٤.

(٥) لا يمكن احتساب الموجة الأولى والثانية ضمن بحثنا عن دور الثورة في تغير الفلسفة السياسية للدولة، لأن جميع التحولات في الموجة الأولى التي تحولت على إثرها الأنظمة الاستبدادية إلى الأنظمة الديمقراطية في نهاية القرن التاسع عشر في أوروبا الغربية، لم تؤد إلى تحويل فلسفة سياسية غير دينية إلى فلسفة سياسية أخرى، وإنما تغيرت على إثرها الفلسفات السياسية الدينية إلى أيديولوجيات غير دينية المتمثلة بالديمقراطية. أما بخصوص الموجة الثانية، فلم تحدث التغييرات الديمقراطية التي عصفت بالأنظمة الشمولية (في ألمانيا وإيطاليا واليابان) في نهاية الحرب العالمية الثانية على إثر الثورات، بل حدث جميعها بفعل الفاعل الخارجي، أي تحت تأثير الدول الديمقراطية المنتصرة في الحرب. (الباحث).

(٦) صموئيل ب. هنتنغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة: د. عبد الوهاب علوب، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٨٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩، ١٩٠.

سياسي تسلطي ذات ايديولوجية قومية اشتراكية إلى نظام ديمقراطي مؤمن بالحريات السياسية والمساواة السياسية على أسس مشاركة الجميع في العملية السياسية^(١).

وبجانب الثورات السياسية، تمثل الانقلابات العسكرية^(٢) سبيلاً آخر لتغيير فلسفة المجتمع السياسي، وتتنظر إلى الانقلابات العسكرية بأنها وسيلة سريعة لقلب نظام الحكم، ولكن في الوقت نفسه ليس سبيلاً مثالياً لتغيير ايديولوجية المجتمع السياسي، نظراً لمحدودية أهداف الانقلابات التي تشمل إزاحة أشخاص بعينهم أو الزمرة الحاكمة ليحل محلها أشخاص آخرون لا سيما من العسكريين الطامعين إلى السلطة تحت ذرائع شتى من أهمها الإصلاحات الاقتصادية والسياسية الديمقراطية^(٣). وتتنظر إلى القادة العسكريين القائمين على الانقلاب بأنهم غير دائمين على رأس السلطة السياسية، لاختلاف أدوارهم في منظومة المجتمع السياسي التي تتمثل في الدفاع عن المؤسسات السياسية والمحافظة عليها، ولكن في حقيقة الأمر نادراً ما يحدث انسحاب العسكريين من السلطة وتسليمها إلى المدنيين، ونستطيع الإشارة إلى نموذجين في هذا الصدد هما: النموذج البرتغالي والنموذج اليوناني.

ففي البرتغال أطيح بحكم أنطونيو سالازار^(٤) على يد ضباط من المؤسسة العسكرية في انقلاب عسكري سمي بـ (ثورة القرنفل في عام ١٩٧٤)^(٥)، وقد تغير على إثر هذا الانقلاب النسق القيمي السياسي في البرتغال حيث أدى هذا التغير إلى تغيير طبيعة النظام السياسي من نظام دكتاتوري قمعي قائم على سلطة رجل واحد إلى نظام ديمقراطي تعددي. وكذلك الحال في تجربة اليونان حين تم التخلص من نظام ديكتاتوري بقيادة الرئيس جورج بابادوبولوس^(٦) على يد مجموعة من الضباط اليونانيين الذين وضعوا البلاد على سكة العبور نحو الديمقراطية في عام ١٩٧٤^(٧).

-
- (١) أحلام بلحاج وآخرون، تونس الانتقال الديمقراطي العسير، مركز القاهرة لدراسات الحقوق الإنسان، تونس، ٢٠١٧، ص ٣٣-٤٥.
 - (٢) محاولة قد تنجح أو قد تفشل للاستيلاء على السلطة أو لإعادة تشكيلها بطريقة غير شرعية أو غير دستورية، قائمة على استخدام القوة. وغالباً ما تقوم بالانقلاب عناصر تنتمي إلى أوساط النظام الحكم. ينظر: غي هرميه وآخرون، علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة: هيثم للمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٠٥.
 - (٣) جين شارب، من الدكتاتورية إلى الديمقراطية إطار تصوري للتحرر، ترجمة: خالد دار عمر من: المقاومة اللاعنفية: دراسات في النضال بوسائل اللاعنف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص ٢٥.
 - (٤) أنطونيو سالازار، (١٨٨٩-١٩٧٠)، هو دكتاتور برتغالي حكم بلاده حكماً فريداً مطلقاً طوال ٣٦ عاماً متواصلاً. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج ٣، مصدر سابق، ص ٨٩.
 - (٥) حدث هذا الانقلاب في ٢٥ نيسان، حيث قامت القوات المسلحة بوضع حد لديكتاتورية سالازار. وشكلت جماعة الانقلاب حكومة جديدة في ١٥ أيار للعام نفسه، وفي ٢٥ نيسان ١٩٧٦ بدأ العمل بالدستور الجديد، فانتخب برلمان من ٢٦٣ عضواً. ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١٤.
 - (٦) عسكري ورجل الدولة يوناني، يتميز عهده بالتسلط وكبت الحريات والتبعية للولايات المتحدة الأمريكية. ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥١.
 - (٧) عبدالإله بلقرينز ويوسف الصواني، الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، مصدر سابق، ص ٥١.

الفرع الثاني: دور النخبة (السلوك السياسي الفردي) في تغيير الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي

تتكون النخبة من الأشخاص البارزين في كافة ميادين النشاط الإنساني، وهي نتاج حيازتها لثروة، أو مكانة اجتماعية، أو سياسية، أو دينية، أو حيازتها لمهارات فكرية، أو علمية، وتقسّم النخبة إلى نوعين: النوع الأول، النخبة الحاكمة أو الطبقة السياسية، وهي تدير العملية السياسية وتمارس السلطة السياسية بشكل مباشر أو تشارك فيها بصورة غير مباشرة. مثل، زعماء الدولة، والقيادات الحزبية. النوع الثاني، النخبة غير الحاكمة، وهي تضم الأشخاص البارزين والقيادات الفاعلة في الميادين غير السياسية، ولا يكون لسلوكهم أثر مباشر في العملية السياسية. مثل، الفلاسفة والمفكرين وكبار الأدباء والكتاب، ونجوم الفن، وكبار الأطباء والعلماء. وثمة اعتقاد لدى البعض أن إصلاح النظام السياسي وتغيير الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي لا يتم إلا من خلال النخبة سواء بتغييرها أو تأثيرها في مجرى الأحداث^(١).

ويشير الدلائل التاريخية على دور النخبة السياسية في تغيير الانساق القيمية السياسية في المجتمع السياسي وتحويل النظام السياسي من نوع إلى آخر. وثمة أمثلة على أن دور النخبة لا ينحصر في تغيير الفلسفة السياسية والنظام السياسي، وإنما يمتد إلى تغيير النظام الاجتماعي ككل، فمثلاً، قلب النظام الإقطاعي وتكوين الدول القومية وبروز النظم الديمقراطية في أوروبا يعود إلى ظهور نُخب جديدة في ميادين الاقتصاد والسياسة، والفكر^(٢).

و غالباً ما تؤدي الزعامة دوراً مهماً في تكوين فلسفة سياسية جديدة للمجتمع السياسي، ففي الولايات المتحدة قام جورج واشنطن^(٣) بتشكيل نظام ديمقراطي من خلال تأكيده على قيم الاعتدال، والشمول، والسلطة المحدودة. وفي الهند لا يمكن التفكير في الديمقراطية دون ما قام به كل من مهاتما غاندي^(٤) وجواهر لال نهرو^(٥) فقد أستطاع غاندي تحرير الهند من خلال إصراره على قيم التسامح (الديني والاجتماعي)، والحب للحقيقة، وتقبل الاختلاف، واللاعنف، والسلم، والشجاعة، والتواضع، والمسؤولية، والتضحية. وساهم أيضاً في تنمية الممارسة الديمقراطية وثقافتها في الهند والعالم برمته. وتمكن جواهر لال نهرو من استغلال منصبه

(١) د. كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٥، ص ٤٧، ٤٨.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١٨٣، مارس ١٩٩٤، ص ٢١٣.

(٣) أول رئيس للولايات المتحدة الأمريكية (١٧٨٩-١٧٩٧)، القائد العام لجيش المستعمرات في حرب الاستقلال، ورأس مؤتمراً لوضع دستور فدرالي يضم شمل المستعمرات الانكليزية السابقة عام ١٨٨٧، وانتخب في ١٧٨٩ بالإجماع أول رئيس للجمهورية، ورفض أن يرشح نفسه للرئاسة مرة ثالثة. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٧، مصدر سابق، ص ٢٥٠.

(٤) زعيم وطني هندي (١٨٦٩-١٩٤٨). وهو ومصلح اجتماعي ومبتكر ورائد فلسفة اللاعننف في الحياة السياسية لُقّب بـ (المهاتما) أي (النفس العظيمة) أو (القديس). ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٤، مصدر سابق، ص ٣١٥.

(٥) زعيم سياسي هندي (١٨٨٩-١٩٦٤)، يعد نهرو أحد زعماء حركة الاستقلال في الهند، وأول رئيس وزرائه بعد الاستقلال، وشغل المنصب من ١٩٤٧ حتى وفاته، وهو أحد مؤسسي حركة عدم الانحياز العالمية عام ١٩٦١. ينظر: احمد عطية الله، القاموس السياسي، مصدر سابق، ص ١٣٠٧، ١٣٠٨.

كأول رئيس للوزراء من أجل تنمية الديمقراطية في بلده عن طريق تشديده على انساق القيم الديمقراطية مثل، الحريات السياسية، والمساواة السياسية والعلمانية، والمدنية، واستقلال القضاء، وحيادية الدولة الديني^(١).

وفي عمليات تحول النظام السياسي نجد أن النخبة الحاكمة تؤدي دوراً حاسماً في التغيرات القيمية السياسية وتحول النظام من نوع إلى آخر. ففي عام ١٩٧٣ حين قررت النخبة السياسية في البرازيل تحويل النظام السياسي إلى نظام ديمقراطي ليبرالي كانت النخبة الحاكمة في أفضل حالاتها، ولم تكن هناك معارضة سياسية، ولم يكن هناك أي ضغط من الشارع أو وجود أزمة سياسية أو اقتصادية في الدولة. لذلك يسمى هذا التحول بـ (التحرر من الأعلى) لأنه تم بواسطة النخبة الحاكمة. وفي عام ١٩٧٣ كانت البرازيل دكتاتورية عسكرية قمعية، وفي عام ١٩٨٩ أصبحت ديمقراطية كاملة الأركان. وبعد وفاة فرانكو عام ١٩٧٥ تحول النظام السياسي في اسبانيا من نظام قومي دكتاتوري قمعي إلى نظام ديمقراطي ليبرالي، وذلك بفضل النخبة السياسية الحاكمة التي مسكت بزمام المبادرة، وأفلحت النخبة السياسية في غضون ثلاث سنوات في تغيير نسق القيم السياسية في المجتمع السياسي الإسباني عبر سلسلة من الاجراءات التي من أهمها كتابة دستور ديمقراطي جديد، واجراء انتخابات برلمانية، واتباع سياسات اجتماعية واقتصادية تساهم في تغيير ايدولوجية الدولة بشكل مباشر^(٢).

وفي ايطاليا عندما دعي موسوليني^(٣) لتشكيل الحكومة في عام ١٩٢٢، كان النظام السياسي في البلاد نظاماً برلمانياً شبيهاً بالنظام البريطاني^(٤)، ولكن موسوليني بادر إلى تغييره وتحويله إلى نظام غير ديمقراطي سمي فيما بعد بالنظام الفاشي^(٥). وقد قام النظام الجديد على أسس قيم قومية عنصرية، ولا عقلانية، ولا مساواة، وتفرد شخص واحد بالسلطة^(٦). وقام موسوليني بفرض الفلسفة الفاشية في المجتمع الايطالي، وجوهر هذه الفلسفة هو "الدولة الشاملة من حيث هي غاية في ذاتها ولذاتها، الدولة التي تقف فوق الأمة (أي الشعب والمجتمع)؛ وهي تستوعب الأفراد، وتسيطر على المجتمع وتتوسع إلى ما وراء الحدود، متجاوزة الضوابط والتوازنات الموضوععة من قبل النظام السياسي"^(٧).

ولا يتوقف تغيير النسق القيمي السياسي على دور النخبة الحاكمة أو الطبقة السياسية، وإنما يشمل الفلاسفة والمفكرين الذين يؤخذ على عاتقهم رفق المجتمع السياسي بالقيم والأفكار الجديدة، ويكون تأثير

(١) لاري دايموند، روح الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) صموئيل ب. هنتغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٩٧، ١٩٠.

(٣) بينيتو أندريا موسوليني (١٨٨٣-١٩٤٥)، شغل منصب رئيس الدولة الإيطالية ورئيس وزرائها بين اعوام ١٩٢٢-١٩٤٥. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٦، مصدر سابق، ص ٤٧٠.

(٤) هناك نموذج آخر في المانيا في عهد هيتلر الذي سنتناوله في الفصل الرابع بصورة مفصلة.

(٥) سمي النظام بالفاشي انسجاماً مع اسم الحزب الذي أسسه موسوليني باسم الحزب الفاشيستي ومعناه باللغة الإيطالية حزمة من العصي التي كان يحملها اباطرة الرومان كرمز للقوة والاتحاد. ينظر: د. عمر عبد العزيز ود. محمد علي القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٣١.

(٦) د. عمر عبد العزيز ود. محمد علي القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٢٩-٣٣٢.

(٧) د. فالح عبد الجبار، التوتاليتارية، ترجمة: حسن زينة، معهد دراسات عراقية، بغداد- اربيل- بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٠.

النخبة الفكرية تأثيراً فردياً وغير مباشر، لكونها لم تشكل جماعة منظمة، فقد نجد أفكارها هنا وهناك، ولكنها تتجمع في النهاية لتصب في نهر الفكر الإنساني^(١).

وبعد ان تناولنا أثر السلوك السياسي في القيم غير الدينية، نستطيع أن نخرج بجملته من الاستنتاجات أهمها:

١- لا يحدث تغيير القيم السياسية غير الدينية من دون تغيير في السلوك السياسي لعناصر النظام السياسي أو في السلوك السياسي للنخبة السياسية والفكرية.

٢- لا يستطيع السلوك السياسي التأثير في القيم غير الدينية الا من خلال تغيير الفلسفة السياسية للمجتمع السياسي. وتحدث تلك التغيرات فقط في المجتمعات السياسية التي تتبنى القيم غير الدينية في ممارسة السلطة السياسية.

٣- في أغلب الأحيان تتحرك عناصر النظام السياسي القائم نحو تغيير الفلسفة السياسية تحت تأثير الضغوطات الشعبية أو تدهور الوضع الاجتماعي والاقتصادي، أو الاخفاقات العسكرية. وهناك بعض الأمثلة القليلة عن تحرك عناصر النظام السياسي دون وجود أسباب موضوعية.

٤- في أغلب الأحيان تستخدم عناصر النظام السياسي الثورة والانقلاب في عملية تغيير الفلسفة السياسية والنظام السياسي. ومع ذلك هناك كثير من الأمثلة التي يتبين من خلالها أثر عناصر النخبة السياسية والفكرية في تغير القيم في المجتمع السياسي.

٥- تفرز الثورات أكثر من الانقلابات قيماً سياسية جديدة، نظراً لمشاركة شرائح عديدة في اندلاعها وشموليتها من حيث أبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولكن الانقلابات العسكرية لا تستطيع تغيير الانساق القيمية الا نادراً.

٦- تمارس النخبة السياسية دوراً كبيراً ومباشراً في تغيير الفلسفة السياسية والنظام السياسي مقارنةً بالنخب الفكرية التي يكون دورها غير مباشر ومرتبطة بالمراحل التاريخية.

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

المطلب الثاني: أثر السلوك السياسي في القيم الدينية*

كثيراً ما تتمسك السلطة السياسية واللاعبون السياسيون برجال الدين في عملية تأويل النصوص الدينية وأخذ معانٍ وقيم جديدة منها بشكل تلائم والأغراض السياسية. فقد كانت السلطة السياسية - وما تزال - تحاول استخدام رجال الدين بشتى الوسائل (الترغيب والترهيب) واستغلالهم سياسياً حيث تقوم بتأسيس المؤسسات الدينية والكهنوتية ومساعدتها مالياً، واضطهدتها من لم يتجاوب معها من الفقهاء أو القساوسة أو الكهنة، فجعل من رجال الدين مرجعاً للدين يتكلم باسمه، وراح سواد الناس وعقلاؤها يتلقفون منهم القيم والتعاليم الدينية^(١).

كانت - وما تزال - تتنافس الفئات القابضة على السلطة السياسية والفئات الطامحة إليها^(٢) من أجل اظهار نفسها على أنها أكثر تمسكاً وتشدداً بأصول الدين وتطبيق قواعده القيمية، وذلك في سبيل انتزاع الشرعية السياسية والاستئثار بالسلطة، وتحتاج الفئات المنافسة إلى استخدام الشعارات الدينية أو تغليف سلوكها السياسي بالقيم الدينية والعمل على كسب رجال الدين من أجل تأويل القيم وتأطيرها بصورة تتناسب والأهداف السياسية أو كما سماه البعض بعملية عقلنة العقائد والقيم الدينية^(٣).

ومن هنا نحاول توضيح أثر السلوك السياسي في القيم الدينية وتأويلها في الديانات السماوية ومجموعة من الديانات غير السماوية، وذلك عن طريق أخذ بعض النماذج البارزة في هذا الإطار.

الفرع الأول: أثر السلوك السياسي في الديانات غير السماوية

في العديد من الحضارات القديمة يجمع الملك السلطة الدينية والدنيوية معاً، فدين الملك هو دين الشعب كله، وفي مصر القديمة يُعد الفراعنة كابن لئله آمون رع، ووحده هو الدولة، وهو على رأس الكهانة والإدارة المدنية والجيش، وهو سيد مطاع باعتباره إلهاً تقدم له مشاعر التقديس في كل البلاد الأجنبية الخاضعة للإمبراطورية المصرية. فقد كان من حقوق الفراعنة تعيين رجال الدين وفصلهم، والكهنة ليسوا الا ممثلين للفرعون لأداء الطقوس الدينية اليومية في معابد البلاد. وهكذا فقد كان الفرعون القوي، في أغلب الأحيان يشرف على الكهانة إشرافاً تاماً بالطريقة نفسها التي كان يدير بها قصره وجيشه^(٤).

* يستطيع السلوك السياسي في الديانات غير السماوية في تغير القيم الدينية، ولكن في الديانات السماوية لا يستطيع القيام بتغير أي قيم من القيم الدينية، نظراً إلى قداسة مصدرها التي تعود إلى الله. ولذلك يقوم السلوك السياسي بتأويل القيم الدينية بشكل تلائم وأغراضها وأهدافها الزمنية.

(١) عبد الواحد الانصاري، مذاهب ابتدعتها السياسة في الاسلام، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٦، ٢٧.

(٢) صحيح، لم تبق قاعدة اللعبة السياسية على ما كانت عليه في أيام الدول قبل القومية، ولم يكن الدين مصدراً مباشراً للشرعية السياسية كما كان في السابق، فوجدت أغلب دول العالم شرعيتها من الشعب بصورة أو آخر باستثناء بعض الممالك العربية التي تستند شرعيتها إلى الدين بشكل مباشر. ومع كل هذه التغييرات التي طرأت على قواعد اللعبة السياسية وتغيير مصدر الشرعية إلا أن دور القيم الدينية بقي في العملية السياسية، ولكن بشكل مختلف على ما كان عليه في الزمن الغابر. (الباحث).

(٣) محمد أركون، الاسلام الاخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت- باريس، ٢٠٠٣، ص ٤٩، ٥٠.

(٤) د. محمد سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، مصدر سابق، ص ٣٣، ٣٥.

وبحلول عام (٢٠٠٠ ق.م) توسعت أراضي إمبراطورية مصرية إثر غزو الفراعنة للمناطق الأخرى، وتماشياً مع هذا التوسع ارتفع شأن آمون رع وصار إلهاً قومياً^(١). وبعدما وصل "امنتب الرابع" إلى السلطة في عام (١٣٧٠ ق.م) قام نزاع شديد بينه وبين نظام الكهانة الذي كان على رأسه الإله آمون^(٢). وعلى إثر هذا النزاع قام فرعون بتغيير الإله من "آمون" إلى "آتون" وقام بتغيير اسمه من "امنتب" إلى "اخناتون" ونصب نفسه خادماً لدينه الجديد^(٣). ولأجل ضمان انتصاره على طبقة كهنة إله "آمون" أمر بمحو أسماء وأشكال "آمون" وغيره من الآلهة من سجلات الدولة وأصبح نسبياً منسياً لكي يفسح الطريق في بلاط ملكه للإله الجديد، والديانة الجديدة. وقام أيضاً بتكوين عصابة قوية من رجال البلاط الملكي لكي تسانده في مناهضة وتدمير أولئك الكهنة الأعداء^(٤). ومن ثم شيد "اخناتون" عاصمة جديدة لمملكته من أجل نشر دينه الجديد واطلق عليها "اخناتون"، ثم أنشأ مدناً جديدة بالاسم نفسه، لتكون مراكز لهذه العبادة الجديدة في بلدان أخرى تقع تحت سيطرة الإمبراطورية المصرية القديمة. ولكن لم يكتب لديانته الجديدة الدوام، فبعد وفاته تمكن رجال كهنة الإله "آمون" إجبار الفرعون الجديد الرجوع إلى الإله القديم وتغيير جميع الأسماء مع اسمه أيضاً من "توت عنخ آتون" إلى "توت عنخ آمون"^(٥).

ويتضح مما سبق؛ ان ما قام به فرعون "امنتب الرابع" هو صراع من أجل الانفراد بالسلطة السياسية والدينية معاً، وحينما شعر فرعون بتهديد رجال الكهنة على سلطته السياسية والدينية، لم يكن بوسعه القيام به من أجل تحجيم نفوذهم وقوتهم الا بالغاء وتغيير الإله والدين الرسمي للإمبراطورية، وهذا يدل على أن القيم والتعاليم الدينية تتأثر بسلوك السلطة السياسية وما يمتلكها من النفوذ والقرارات التي تؤدي في النهاية إلى اخضاع ما يدور في فلکها.

وفي اليونان القديمة، كان للسلوك السياسي دور في تكوين الديانات وتغيير قيمها، وكانت الديانات تخضع للسلوك السياسي لطبقات الشعب اليوناني، فمثلاً إذ إن الآلهة الأوليمبية^(٦) انتشرت انتشاراً كبيراً بين اليونانيين الأحرار، وكانت كل مدينة يونانية تحتوي على معابد للآلهة الأوليمبية، وعلى الرغم من ذلك ظهرت ديانات أخرى وبصورة سرية بين اليونانيين، والسبب في ذلك يعود إلى أن الآلهة الأوليمبية كانت قاصرة على الأغنياء، أي أن قيم الآلهة الأوليمبية تلائم طبقة الأغنياء دون الفقراء^(٧).

(١) لطفي وحيد، أشهر الديانات القديمة في التاريخ، مكتبة معروف إخوان للنشر والتوزيع، الاسكندرية، دون تاريخ الطبع، ص ٣٠.

(٢) جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، مصدر سابق، ص ٢٩٧.

(٣) لطفي وحيد، أشهر الديانات القديمة في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٤) جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، مصدر سابق، ص ٢٩٩، ٣٠٠.

(٥) لطفي وحيد، أشهر الديانات القديمة في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٩، ٤٠.

(٦) تعتبر الآلهة الأوليمبية أشهر معتقدات اليونان القدماء، وأكثرها ذبوعاً وانتشاراً بينهم. وكتب عنها الكثير من الأساطير والأشعار، وهي تنسب إلى جبل أوليمبوس وهو أعلى جبل في اليونان اعتقاداً منهم أن هؤلاء الآلهة يعيشون على هذا الجبل. وكما ورد في الإلياذة والأوديسيا تتألف الآلهة الأوليمبية من حكومة ملكية على رأسها زيوس، وعددهم اثنا عشر إلهاً. ينظر: د. احمد علي عجيبة، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦١.

يقول أرنولد توينبي (Arnold J. Toynbee 1889-1975): "فإن طبقات المجتمع التي لم تنعم بنعم الحياة التي أتاحتها المدينة الدولة وخاصة العبيد والنساء كانت في حاجة إلى التعويض النفسي عن ذلك في مجال آخر"^(١). ثم يقول: "ويمكننا الاستدلال على عظم الحاجة التي يشعر بها العبيد والنساء إزاء ذلك التعويض النفسي من تمسكهم الشديد بمواصلة إحياء طقوس (عبادة الطبيعة) تلك العبادة التي طغت عليها أول الأمر عبادة مجموعة الآلهة الأوليمبية، بيد أن عبادة الطبيعة المستهجنة هذه لم تشبع النهم بالقدر الكافي. وهكذا أدت هذه الحاجة إلى ازدهار الديانات السرية"^(٢). فالأفراد الذين ليس لهم فرصة الانضمام إلى ديانة الدولة العامة كانوا في حاجة إلى الديانات السرية لتعويضهم عن هذا الحرمان. علماً أن الديانات السرية تستهوي الأفراد، وتتسع لكل فرد سواء أكان حراً أم عبداً، أما عبادة الآلهة الأوليمبية فقد كانت خاصة بالجماعة ولم تكن تقبل إلا الأغنياء الأحرار^(٣).

لأجل ادراك العلاقة بين الدين والسلوك السياسي في اليونان القديم أو بالأحرى أثر السلوك السياسي في القيم الدينية، علينا أولاً أن نعترف أن السياسة كانت وراء تقسيم الشعب إلى طبقات مختلفة، فالمواطن في اليونان القديمة هو ذلك الشخص الذي يمارس السياسة ويشارك في إدارة الدولة، لذلك يجب أن يكون حراً وقادراً على خدمة البلد، أما جميع المستوطنين الآخرين مثل النساء والأجانب والعبيد فقد كانوا محرومين من الحقوق السياسية^(٤).

يتبين لنا من خلال هذا التقسيم للطبقات الاجتماعية أن للسياسة دوراً في تكوين الديانات والعبادات، وهي تقوم بتوزيع القيم الدينية على الطبقات، وهي من يقرر أي طبقة يمنح وأيها يُحرم من تلك القيم، أي أن الآلهة والأديان ليس من اختصاصها تحديد نطاقها أو تحديد أتباعها وأنصارها، وليس من اختصاص الشعب أيضاً اختيار دينه ومعبوده، بل كل ذلك من اختصاص السياسة التي تحدد دين الطبقات بشكل يخدم مصالح طبقة الأحرار وتلائم قيمها السياسية. وهذا تأكيد على تدخل السياسة في تكوين القيم الدينية وتأويلها حيث تتسجم والوضع الاجتماعي والسياسي والمحافظة عليه في اليونان القديمة.

(١) نقلاً عن: د. احمد علي عجيبة، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ص ١١٦.

(٢) نقلاً عن: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٤) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٢، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢١، ٢٢.

ونجد في اليابان القديمة أثر السلوك السياسي في القيم الدينية بصورة جلية ليس من خلال السلوك السياسي للطبقة الحاكمة أي السلطة السياسية فقط، وإنما من خلال السلوك السياسي لأغلبية أفراد المجتمع الياباني. فحينما نبحث عن الدين في اليابان القديمة نرى أن الديانة الشنتوية^(١) هي الديانة السائدة لدى عامة الشعب في الإمبراطورية اليابانية، وبخلاف ذلك نجد أن البوذية هي ديانة الطبقة السياسية والأباطرة في اليابان، حيث نقلت البوذية في أواسط القرن السادس عن طريق القادمين من كوريا إلى اليابان، وبعد تشكيل دولة اليابان المركزية في أواسط القرن السابع أخذ الأباطرة يدعمون البوذية بقوة بأمل استخدامها سنداً لسلطتهم، وبعد تبني البوذية في اليابان واكتسابها عطف الطبقات الحاكمة، ظهر توجه للدمج بين الشنتوية والبوذية، وراح بعض الكهنة يعلمون أن آلهة اليابان المحلية هي من نوع البوذا، فهذا التوجه أعطى آلهة البوذية مقام الصدارة، في حين اعتبرت الآلهة اليابانية وجوهاً أو تجليات لها، والواقع أن الأثر البوذي في اليابان ظل سائداً طوال قرون، واستمر حتى العصر الحديث^(٢).

ولكن بدأ انقلاب في الفكر السياسي الياباني الذي أثر في سلوكهم السياسي بشكل تام، وأدى باليابانيين في نهاية المطاف إلى ترك البوذية واعتماد الشنتوية كدين رسمي للإمبراطورية. وقد حدث هذا الانقلاب الفكري بسبب تلك الإصلاحات السياسية والفكرية والاجتماعية التي قام بها الإمبراطور مييجي^(٣) في عام ١٨٩٨، وسميت فيما بعد بـ (ثورة مييجي) التي تعتبر منعطفاً تاريخياً في السلوك السياسي للشعب الياباني، حيث استيقظ الشعور القومي عند اليابانيين، فأظهروا نفورة من كل ما هو أجنبي، وأخرجت البوذية من حياتهم، وأزيلت تماثيل بوذا من الهياكل، وأوقف الكهنة البوذيون عن ممارسة نشاطهم، وعادت الشنتوية ديانة قومية في المرتبة الأولى، وقد وطدت الحكومة أركانها، وجعلت غايتها الاحتفاظ بعبادة الإمبراطور، وخلود مركزه وتنزيهه عن العيوب^(٤).

ومن هنا نستنتج؛ أن التغييرات التي حصلت في ديانة الشعب الياباني كانت ورائها أسباب سياسية تمثلت في تلك الأفكار القومية التي طرحت من قبل الإمبراطور مييجي وأثرت في نمو الوعي القومي الياباني، وأثرت كذلك في سلوكهم السياسي، وهذه التغييرات الفكرية السياسية دفعت الشعب الياباني إلى انتهاج سلوك

(١) الشنتوية أو الشنتو كلمة صينية الأصل مكونة من مقطعين شين "shen" وتعني: إله أو روح، وتاو "Tao" وتعني طريق، والمراد بها طريق الآلهة. والشنتو هو الدين التقليدي لليابانيين، ويسمونه بلغتهم "كامينو ميتشي" ومعناها أيضاً طريق الآلهة. غير أن التسمية الصينية غلبت عليه واشتهر به. وقد عرف للشنتوية صورتان: الأولى، تتجه بالعبادة إلى الحاكمين الأسلاف، وهم الآلهة الذين أسسوا الدولة وأقاموا بناءها. والثانية، التي تقام في المنزل وهي عبادة تتجه إلى أسلاف القبيلة. فالشنتوية مزيج من عبادة الشمس ومظاهر الطبيعة وعبادة الأسلاف وعبادة الإمبراطور المسمى "ابن السماء"، لأنه سليل الآلهة كما يرون، أو سليل (لإلهة الشمس)، وتعرف لديهم بـ "اميتراسوا أو ميكامي" المعبودة حتى يومنا هذا، وهي أعظم الآلهة والأرباب اليابانية. ينظر: د. عبدالله عوض العجمي، الشنتوية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد: ٢٧، ٢٠٠٩، ص ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) د. عبدالله عوض العجمي، الشنتوية، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٣) الإمبراطور مييجي (١٨٥٢ - ١٩١٢)، هو إمبراطور اليابان ذو الترتيب ١٢٢ وفقاً لترتيب الحكم التقليدي، حكم بدءاً من ١٨٦٧ حتى وفاته. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٦، مصدر سابق، ص ٥٠٨.

(٤) د. عبدالله عوض العجمي، الشنتوية، مصدر سابق، ص ٢٢٢.

سياسي جديد يتوافق مع أفكارهم القومية. فنحن على اعتقاد أنه لولا التغيرات القيمية السياسية لما ترك الشعب الياباني الديانة البوذية التي سادت الإمبراطورية أكثر من عشرة قرون.

وفي سياق بحثنا عن دور السلوك السياسي في القيم الدينية، نجد هذا الأثر في الديانة البوذية في الهند أيضاً^(١)، وخاصةً في الربع الأخير من القرن الثالث ق.م، حيث استلم الملك أشوكا^(٢) السلطة في الهند. فقد أثار هذا الملك الكثير من الحروب وسبب الدمار وسفك الدماء، وعندما انتهى من حروبه شعر بتأنيب الضمير على موت مئات الألوف من الأشخاص وتدمير عشرات المدن وتشريد الناس من أماكنهم، وأدرك الملك أشوكا أن هذه السلوكيات السياسية العنيفة لا يتساقق مع ديانته البوذية لذلك حض شعبه على العيش بسلام، وأقدم على إصدار جملة من المراسيم في شكل القيم الدينية التي تمثل إضافة جديدة لقيم الديانة البوذية. ومن أهمها: الخضوع التام إلى الوالدين، واحترام جل الكائنات الحية، وتبجيل التلميذ للمعلم، وإظهار أدب السلوك اللائق للأقارب. ولم يقف عند هذا الحد بل طلب من موظفي الحكومة إرشاد الناس ومراقبتهم لأجل تنفيذ تلك المراسيم الأخلاقية^(٣).

ونحن نرى أن هذه المراسيم الأخلاقية هي ثمرة السلوك السياسي للملك وبالأحرى هي نتيجة للانتصارات التي حققها في سوح المعارك، والدليل على ذلك أنه كما أشرنا أن الملك عندما خاض العديد من الحروب وانتصر فيها، فقد أفلح في ابتعاد خطر الأعداء عن مملكته، أي بعد تصفية الحساب مع أعدائه وانتهاء المعارك اجتاحه التفكير في دماء الضحايا وشعر بذلك بتبكيه الضمير. ومن هنا علينا أن نسأل من باب الافتراض، إذا لم يحالف حظ الملك الانتصار هل كان بإمكان الملك إصدار تلك المراسيم الأخلاقية؟ نميل إلى الإجابة بالنفي، لأن الملك أشوكا كان في وضع سياسي جيد، ولذلك تعتبر مراسيمه سلوكاً سياسياً نابعاً من الاستقرار السياسي.

(١) تتسبب البوذية لرجل أصله من الهندوس قد لقب ببوذا وينتمي هذا الرجل إلى قبيلة ساكيا التي لها السلطان على الأرض الواقعة بين مدينة بنارس وجبال الهمالايا شمال نهر الكنج. (ينظر: عبد القادر شيبه الحمد، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، مصدر سابق، ص ٧١).

(٢) الإمبراطور أشوكا، (٣٠٤ - ٢٣٢ ق.م)، كان أهم حكام الإمبراطورية الماورية بالهند وهو من قام ببناء أعمدة أشوكا التي نقش عليها مراسيم الإمبراطورية الماورية باللغة البرهمية. أشوكا من أعظم ملوك الهند في التاريخ، حكم بين (٢٧٣-٢٣٢ ق.م)، وكان له دور كبير في ترسيخ وحدة بلاد شبه قارة الهند، وفي نشر تعاليم البوذية في الهند وخارجها. ينظر: د. محمد عامر الأنصاري، أشوكا.. الإمبراطور الهندي العظيم، مجلة ثقافة الهند، المجلد: ١، العدد: ١، ١٩٥٠، ص ٧٧.

(٣) فراس سواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الرابع، ترجمة: سيف الدين القصير وآخرون، دار التكوين للنشر والتوزيع، دمشق، ط٤، ٢٠١٧، ص ٢١٨-٢٢٠.

الفرع الثاني: أثر السلوك السياسي في الديانات السماوية

يُعد تناول الديانات السماوية وأثر السلوك السياسي فيها، من الموضوعات الشائكة، نظراً لوجود عديد من العراقيل وفي مقدمتها عدم قبول أتباع الديانات تلك الطروحات التي تعتقد أن القيم والتعاليم الدينية مثلها مثل القيم غير الدينية كانت - ولا تزال - تتعرض لعمليات التأويل والتشويه من قبل السلطة السياسية ومن قبل الأشخاص والجماعات ذي الأهداف السياسية. وثمة عرقلة أخرى تتمثل في إصرار جميع الفرق والمذاهب في الأديان السماوية على أنها أكثر أصولية من غيرها، وأن قيمها وتعاليمها باتت كما كانت عليه في الأصل.

ونظراً لحساسية الموضوع سنتناول الموضوع في زاوية الفرق والمذاهب، ودور السلوك السياسي في تأويل القيم والتعاليم الدينية بشكل يؤدي إلى تقسيم أتباع الديانات إلى فرق ومذاهب مختلفة. ونعتقد أن جل الفرق والمذاهب تشكلت على أساس درجة رفضها أو قبولها لهذه التأويلات التي استخرجت نتيجة لاختلافات وصراعات سياسية.

١ - في اليهودية

ففي الديانة اليهودية يتعدى أمر تدخل السلوك السياسي في قيمها وتعاليمها إلى الأسفار المقدسة، فمثلاً، كتب سفر دانيال من قبل الكاهن ماثياس^(١) الذي أعلن ثورة عارمة في عام (٢٠٠ ق. م) ضد ملك أنطيوخوس الرابع^(٢)، لأنه أجبر اليهوديين على عبادة الأوثان، وهذا ما دفع الكاهن إلى التمرد واشعال ثورة ضده^(٣)، وقد كتب هذا السفر تأييداً لتلك الثورة، واستطاع بمساعدة الكهنة الآخرين أن يخدع القوم ويحملهم على الاعتقاد ان هذا السفر هو من قبل النبي دانيال ويعود إلى أيام سقوط بابل (٥٣٨ ق. م)^(٤).

تفرقت اليهودية إلى فرق ومذاهب مختلفة^(٥)، وتختلف هذه الفرق في مبادئها وقيمها ونظرتها إلى الكون وإلى ما وراء الكون، وعند الرجوع إلى تاريخ تكوينها ترى أن الكثير منها تكونت نتيجة لاختلافات وصراعات سياسية، وسنتكلم هنا بشكل مختصر جداً عن فرقتين انشأتا على إثر الاختلافات السياسية.

يعتبر الفريسيون^(٦) من الفرق الدينية اليهودية التي تكونت على إثر اختلاف في وجهات نظر سياسية، وكان الفريسيون يتمتعون بكثير من السلطة في بلاط امراء الماكبيين، ولديهم نفوذ واسع في المجتمع

(١) هو يدعى باسم متى الحسموني أو المكابي كان كاهناً من بيت يهوياريب في وقت قيام الثورة. ينظر: حسن طوكان عبدالله وباسم عليعل خلف، موقف الدولة اليونانية من اليهود، مجلة أبحاث البصر للعلوم الإنسانية، المجلد: ٤٣، العدد ٣ (أ)، ٢٠١٨، ص ٩٠.

(٢) انطيوخوس الرابع (٢١٥ - ١٦٤ ق.م)، كان أحد ملوك السلوقيين، وهو الأبن الأصغر لانطيوخوس الكبير، وحسب الورخ ديدور كان انطيوخوس أقوى ملوك عصره. ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣) تسمى بثورة الماكبيين. ينظر: حسن طوكان عبدالله وباسم عليعل خلف، موقف الدولة اليونانية من اليهود، مصدر سابق، ص ٨٩.

(٤) عصام الدين حنفي ناصف، محنة التوراة على أيدي اليهود، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٨-٥٩.

(٥) أبرز الفرق اليهودية هي: الفريسيون، الصدوقيون، الكتبة، المتعصبون، والقراءون. ينظر: د. احمد شلبي، مقارنة الأديان: اليهودية، مصدر سابق، ص ٢١٨.

(٦) كلمة الفريسيين مشتقة من كلمة (فروشيم) العبرية معناها المنشقون أو المرفوضون، وقد أطلق عليهم أعداؤهم هذه التسمية، وهم يسمون أنفسهم الأحبار أو الأخوة في الله أو الربانيين. ينظر: د. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الأفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٣٧.

اليهودي، وقد أدى اتساع هذا النفوذ إلى تخوف السلطات الحاكمة منهم، وإلى نظرها إلى تصرفاتهم بشيء غير قليل من الشك والشبهة، وكان ذلك وراء انشقاق بين السلطات الحاكمة وبينهم^(١). ويرى بعض الباحثين أن الفرقة الفريسية لا تشكل فرقة دينية، وإنما يمكن أن نطلق عليها حزباً سياسياً له اتجاهاته الدينية. ونظراً لأنها قد كون لنفسها جملة من التعاليم والقيم والأهداف لا تمت بصلة إلى التوراة. ومن أبرز قيمها: اطاعة الحاخامات واعطاء السلطة لهم، لأنهم معصومون وأن أقوالهم صادرة عن الله، وأن مخالفتهم هي مخافة الله. ولا يؤمنون بالقضاء والقدر. ويقدمون بجانب التوراة الروايات الشفوية التي تسمى بالتلمود. وهم على اعتقاد بخروج المسيح المنتظر لإعادة تكوين ملكوت الله^(٢).

وقد وقف الفريسيون في وجه كل دعوة إصلاحية، وحاربوها، وكانوا السبب في أكثر من الكارثة لليهود، وكانوا سبباً في ثورة ضد السلوقيين لذا اضطر أنطيوخوس الرابع إلى دخول أورشليم وأقام هيكلًا وثنيًا فيها للإله اليوناني زيوس، وأجبر اليهود على تقديم القرابين له وعبادته عوضاً عن عبادة الإله يهوه^(٣). وثمة اعتقاد بأن حزب الليكود الاسرائيلي على عقيدة هذه الفرقة^(٤).

وهناك فرقة أخرى تسمى الصدوقيون^(٥)، وهذه الفرقة حالها حال الفريسيين فهي فرقة سياسية أكثر من كونها فرقة دينية، لأنها تعكس السلوك السياسي للطبقة الارستقراطية التي تتحدر منها، وكانت هذه الطبقة تمثل الغنى والدين والسلطة والمكانة في المجتمع اليهودي، لذلك يعدّهم الباحثون في خانة حزب المحافظين^(٦). ويمتلك الصدوقيون مجموعة من القيم والمعتقدات التي تخالف التوراة والفرق الأخرى ومن أبرزها: عدم اعطاء القدسية المطلقة للتوراة، وأنكار جميع التعاليم الشفوية (أي التلمود). وانكار وجود الجنة والنار، والملائكة والشيطان. ولديهم إيمان راسخ بأن ليس للشيطان أو الملائكة دخل في سلوك الإنسان، والإنسان في نظرهم هو قيمة في حد ذاتها، وكل ما يفعله من الخير والشر يسبب له الخير أو الشر في الدنيا. ولديهم إيمان تام بحرية الإنسان في سلوكه وأفعاله، ويرون أن الأفعال مخلوقة من قبل الإنسان لا الله^(٧).

وبعيداً عن الفرق والمذاهب اليهودية، أصبحت الحركة الصهيونية من أبرز الحركات التي قام بتحريف القيم والمعتقدات اليهودية وتأويلها وتحويلها إلى قيم ورموز سياسية، ومن أبرزها: تحريف فكرة الخلاص اليهودي والمسيح المخلص، حيث قامت الصهيونية بتحويل فكرة الخلاص من اللقاء بين الإنسان اليهودي وربّه إلى حوار بين اليهودي والعالم، وكذلك قامت بتحويل معنى المسيح المخلص الذي سيأتي في

(١) عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤، ص٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٩.

(٣) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان: اليهودية، مصدر سابق، ص٢٢٠.

(٤) د. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، مصدر سابق، ص٣٨.

(٥) يرى بعض الباحثين ان هذه التسمية نسبة إلى صادقون الكاهن الأعظم في عهد سليمان، أو إلى كاهن آخر بهذا الاسم وجد في القرن الثالث قبل

الميلاد. ينظر: د. احمد شلبي، مقارنة الأديان: اليهودية، مصدر سابق، ص٢٢١.

(٦) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان: اليهودية، مصدر سابق، ص٢٢٢.

(٧) د. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، مصدر سابق، ص٣٩.

نهاية الأيام لخلاص البشرية إلى فكرة أو رمز لحرية الإنسان اليهودي من النواحي الفردية والقومية وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية أو بمعنى آخر رمز لتحقيق سعادة ورفاهية الإنسان اليهودي والجماعة اليهودية، ربما قد تكون بديلة لسعادة الآخرة^(١). وترى الصهيونية أن جذور الحركة الصهيونية تعود إلى الدين اليهودي، وأن التاريخ اليهودي بعد تحطيم الهيكل على يد الرومان هو تاريخ شعب مختار منفي مرتبط بأرضه ينتظر دائماً لحظة الخلاص والنجاة، لأن الارتباط اليهودي بالعودة إلى الأرض المقدسة هو ارتباط توراثي مشهور لا صلة له بالدين اليهودي، ويعد مثل هذه المحاولات من قبيل التحريف والهترطقة لأن عودة اليهود حسب المعتقد الديني لا يمكن أن تتم إلا على يد مبعوث من لدن الخالق هو المسيح المخلص، وليس على يد حركة سياسية مثل الصهيونية^(٢). وبناءً على ذلك، يرى بعض اليهود الأرثوذكس أن محاولات الحركة الصهيونية لإقامة وطن قومي يهودي تدخل في أخص خصوصيات الإرادة الإلهية، أي أنها خرق واضح للتعاليم التوراتية^(٣).

وعموماً نستخلص مما بحثنا من قبل، أن السلوك السياسي كان له أثر في تأويل وتحريف قيم الديانة اليهودية وتعاليمها ورموزها بشكل أو بآخر، وقد أشرنا إلى أن سفر دانيال لم يكتب من قبل النبي دانيال، وإنما كتب من قبل كاهن لأجل تحريض اليهود ضد الرومان ودعم تلك الثورة التي قادها بنفسه. فإذا كان الحال بهذا الشكل فيما يخص الأسفار المقدسة، فماذا عن الفرق والمذاهب المتفرقة والمختلفة؟ وذكرنا أن الفرق الدينية اليهودية لا تخرج من تأثيرات الوضع السياسي أو بالأحرى السلوك السياسي لمسيرها ورؤسائها، فمثلاً تشكل الفريسيون لأجل مساندة الثورة ضد الرومان، وكذلك الوقوف بوجه الدعوات الإصلاحية التي تضر بمصلحة الكهنة. والشيء نفسه ينطبق على الصدوقيين الذين يدافعون عن الطبقة الأرستقراطية في البيت المقدس. والحركة الصهيونية التي تعد نفسها بأنها حركة سياسية علمانية، ولكن في الحقيقة هي حركة تعيش على تحريف وتأويل القيم والقواعد اليهودية، لأجل استخدامها خدمة لأغراضها السياسية.

(١) د. محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٥، ١٩.

(٢) عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، مصدر سابق، ص ١٩٣.

(٣) محمد نمر المدني، يهود ضد الصهيونية، دار الحديث، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٣٠.

٢ - في المسيحية

وبعد اطلاعنا على أثر السلوك السياسي في الديانة اليهودية، وسنأتي إلى بحث أثره في الديانة المسيحية ودورها في تأويل القيم والتعاليم الدينية ثم تقسيمها إلى فرق ومذاهب مختلفة^(١). وفي المسيحية هناك جملة من الفرق والمذاهب التي تفرقت فيما بينها بسبب المسائل المتعلقة بالعقيدة في الدرجة الأولى، والمسائل السياسية بدرجة أقل. ومن هنا نذكر دور العوامل السياسية في تأويل القيم المسيحية وأثرها في تكوين وإنشاء فرق متباينة الآراء ومختلفة المواقف حول جميع الأمور الدينية والديوية. ومن أبرز النماذج التي تعكس أثر السلوك السياسي في الدين تبني الإمبراطور قسطنطين الثاني آراء الفرقة الأريوسية^(٢) في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وذلك بهدف تعزيز الهوية القومية البيزنطية في الإمبراطورية، وهذه المساندة من قبل الإمبراطور أدت إلى توسيع دور هذه الفئة في الإمبراطورية^(٣). ويمكن ارجاع سبب انشقاق الفرقة النسطورية^(٤) كفرقة مختلفة تمثل السريان إلى اختلافات سياسية وعرقية مع البيزنطة، وهذه الاختلافات دفعت بأساقفة مدرسة نصيبين إلى استخدام اللغة السريانية في شعائرهم الدينية ومؤلفاتهم العقيدية، وبذلك انفصلوا انفصالاً تاماً عن اللغة اليونانية، وعن كل صلة لهم ببيزنطة، وانسحبوا إلى مناطقهم من بلاد فارس والعراق، واستطاع كهنتهم تكوين الكنيسة الكلدانية^(٥).

وفي هذا السياق، يمكن ايجاد دور العامل السياسي في انشقاق الكنيسة المسيحية في عام ١٠٥٠ إلى الكنيسة اليونانية الشرقية الأرثوذكسية والرومانية الغربية الكاثوليكية. فقد أدت هذا الانشقاق إلى تعميق الخلافات في القيم والعقائد والطقوس بين أتباع الديانة المسيحية، وتأويل الكثير من الآيات في الإنجيل لغرض تبرير وجهات نظرهم. وبالرجوع إلى أسباب هذا الانفصال الكبير نجد أن جذوره تكون سياسية وتكمن في حادثتين منفصلتين، الحادثة الأولى هي قرار نقل عاصمة الإمبراطورية الرومانية في عام ٣٢٤ من روما إلى موقع مدينة يونانية قديمة كان اسمها "بيزنطة" على ضفاف بحر البسفور، وشيد الإمبراطور قسطنطين الأول عاصمة جديدة في هذا الموقع الأثري باسم قسطنطينية نسبة إلى اسمه، وأخذت العاصمة الجديدة مكاناً منافساً لمدينة روما^(٦). وعلى إثر نقل العاصمة قسمت الإمبراطورية بشكل فعلي في عام ٣٩٥ إلى قسمين: الشرقية عاصمتها القسطنطينية، والغربية عاصمتها روما، وهذا التقسيم أتاح للمسيحية مركزين للسلطة

(١) توزع المسيحية حتى القرن السابع الميلادي على أسس العرقية والمذهبية إلى المذاهب الرئيسية الآتية: الأريوسية، والنساطرة، واليعاقبة، والمكائنية. ينظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٥، ص ٢١.

(٢) ينسب إلى أريوس الليبي الذي كان قساً في إحدى الكنائس في الأسكندرية عام ٣١٩ الميلادية، ويعتبر أريوس من وجهة النظر المسيحية أرثوذكسية، هرطقياً أو زنديقاً، شكل خطراً على المسيحية طوال عشرة قرون. ينظر: نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٨١.

(٣) سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٤) ينسب إلى القس نسطور الذي كان بطريرك القسطنطينية عام ٤٣١ الميلادية. ينظر: د. احمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصدر سابق، ص ١٩٢.

(٥) نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، مصدر سابق، ص ٩٨، ٩٩.

(٦) سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٣٣.

والنفوذ^(١). فإن سقوط الإمبراطورية الغربية في عام ٤٧٦ منح البابا في روما فرصة لكي يستغل هذا السقوط لإضافة السلطة السياسية إلى سلطتها الدينية، فأدعت روما أن من حقها أن تحكم العالم المسيحي كله، ولم تقبل تقسيم السلطة والنفوذ مع كنيسة القسطنطينية، وفي المقابل لم تقبل كنيسة القسطنطينية بفرض سلطة الأمر الواقع من كنيسة روما، ولكن بمرور الوقت اعترفت برئاسة روما الروحية للجميع^(٢). والحادثة الثانية تعود إلى القرن السابع وخاصة إلى عهد هرقل الأول^(٣)، حيث تبنت الإمبراطورية البيزنطية طريقاً شرقياً خالصاً. فقد تبني الامبراطور اللغة اليونانية كلغة رسمية للدولة بعد أن كان النظام الإداري خليطاً من اللغتين اللاتينية واليونانية، وعلى إثر هذا قل عدد المتكلمين باللاتينية، وعلى نقيض ذلك قل عدد المتكلمين في الشق الغربي وخاصة في روما. وعلاوة على قرار تبني اللغة اليونانية، فقد تخلى الامبراطور عن الألقاب اللاتينية القديمة مثل، امبراطور وقيصر واغسطس، وعلى هذا النحو سارت الإمبراطورية في طريق مخالف عما سارت عليه روما القديمة، واتسع الخلاف بين شقيها الشرقي والغربي، واخذت الإمبراطورية البيزنطية تتباعد تدريجياً عن الغرب الأوروبي، وفي الوقت الذي اخذت فيه الحواجز الحضارية واللغوية والمذهبية تتعدد بين الجانبين بات كل قسم ينظر إلى الثاني على أنه مهرطق وعدوه اللدود^(٤).

ويرى البعض أن ليس للدين دور كبير في عملية الانفصال هذا (أي انفصال الكنيسة الأرثوذكسية)، وإنما الدور الأهم هو للصراع الفكري والقومي في هذه العملية، ويبرر هؤلاء رأيهم بانفصال كنيسة الأقباط المصرية بالإسكندرية بسبب سخطها من التفرقة القومية التي مورست ضدها من قبل الكنيسة الشرقية وانتصاراً لشعورها الوطني^(٥).

وتعد الاختلافات العقائدية كنقطة البداية في حدوث حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوتر في عام ١٥١٧، ولكن الحركة بدأت من الاقتراب إلى الأمراء والحكام لطلب الحماية منهم، لأنها على دراية تامة، بأنه من دون مساعدة الأمراء لا يمكنها بلوغ الانتصار ونشر تعاليمها وقيمها. وتمخض عن هذا التزاوج بين حركة الإصلاح الديني والسياسة مذهب جديد يسمى بالبروتستانتية^(٦).

(١) د. أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) أحد امبراطور الإمبراطورية البيزنطية، وهو مؤسس سلالة عائلة هرقل، حكم ما بين (٦١٠-٦٤١) ينظر: د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٥، ص ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٥) د. أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصدر سابق، ص ٢٤٠، ٢٤٣.

(٦) د. موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مصدر سابق، ص ٤٢، ٤٤.

وقد بنى لوثر علاقة تبادلية مصلحية مع الأمراء حيث قام بتأويل أهم القيم المسيحية التي هي الحرية في خدمة الأمراء في أثناء ثورة الفلاحين^(١) فقد قال: "تقولون إنه لا يجوز أن تكون هناك عبودية، لأن يسوع المسيح جعلكم جميعاً أحراراً، لكن الا تكونون بذلك قد جعلتم من الحرية المسيحية حرية جسدية؟ إن القرن المسيحي يمتلك الحرية المسيحية"^(٢).

وعندما حقق الفلاحون انتصارات ضد الحكام والأمراء الظالمين رد عليهم لوثر بخطبة عنيفة استندت إلى أمر القديس بولس الذي قال: "على كل شخص أن يكون خاضعاً للسلطات الحاكمة، وقد تجاهل الفلاحون كلياً، ذلك الأمر وهم الآن يحنثون بهذا القسم القاضي بالطاعة، عن عمد، وعنق، وهذا يؤلف خطيئة مخيفة ومرعبة تجعلهم جميعاً، يستحقون الموت وبكثرة، لأنهم جميعاً، حاولوا مقاومة إرادة الله وقضائه، ويمكننا الاستنتاج استنتاجاً سليماً أنهم جميعاً قد خسروا الجسد والروح"، فقد بدأ لوثر بمكافحته هذا التحوير السياسي للإنجيل حليفاً للأمراء، مما عزز ذلك استجابة الأمراء لطلبات لوثر لإعادة تنظيم الكنيسة، وقامت الحكومة بتوفير حماية للقادة اللوثرين، وتشجيعهم على نشر وجهات نظرهم^(٣).

وهكذا تحرك الأمراء في ألمانيا نحو تعيين أتباع اللوثرين وقادتهم في رأس الكنائس والمجالس الدينية. واتخذت الحكومات خارج ألمانيا الخطوة نفسها، حيث قام ملك الدانمارك بتعيين قسيساً لوثيرياً في القصر الملكي. وفي السويد عين الملك واعظاً لوثيرياً في كنيسة القديس نيقولاس في ستوكهولم، وأصدر في السويد أيضاً قراراً بإغلاق تلك المطبعة التي تنشر الأفكار مضادة للوثرية. وفي انكلترا تم تجنيد العديد من اللوثرين في الوظائف الرسمية. وفي خطوة رسمية حاسمة ومن خلال تشريع قوانين جديدة قام العديد من الحكومات الأوروبية في ألمانيا والسويد والدانمارك بإلغاء حق البابا في التعينات الكنيسة، وإلغاء واجب دفع الضرائب إلى روما^(٤).

وفي الختام نستطيع القول، إن أثر السلوك السياسي في الديانة المسيحية لم يكن في مستوى الديانة اليهودية، وذلك يعود إلى طبيعة الاختلاف في طبيعة ورؤيتهما حول السياسة، فاليهودية تكونت وانشرت على يد الملوك والحكام اليهود، وهي ديانة سياسية في الأصل، بخلاف المسيحية التي نشأت خارج رحم السياسة.

(١) اندلعت ثورة الفلاحين في كل من الحوض الأدنى لنهرى الألب والراين، وسكسونيا وكارينثيا وتخلصت مطالب الفلاحين في: أ- إلغاء الرق، وإن يعامل الفلاحون بطريقة وضعها الكتاب المقدس وليس كعبيد. ب- عدالة القيمة الإيجارية للأرض الزراعية. ت- قصر ضريبة العشور على الحبوب. ث- إعطاء الفلاحين الحق في الصيد. ج- إعطاء الفلاحين الحق في تعيين رجال الدين في مناطقهم.

وبعدما حققت تلك الثورة بعض الانتصارات إلا إنها تم القضاء عليها من قبل القوى المتحالفة التي تضم الإمبراطورية والأمراء والفرسان في المعركة الأخيرة التي تسمى (معركة فرانكنها وسن) في عام ١٥٢٥. ينظر: د. عبد العزيز سليمان نوار و د. محمود محمد جمال الدين، تاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، مصدر سابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(٣) كوينتن سكرنر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج ٢، مصدر سابق، ص ٣٦، ١٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦-١٤٩.

ومع ذلك تأثرت المسيحية بسلوك الأباطرة والملوك. وكما أشرنا إليه نجد آثار السياسة بشكل ملحوظ في تكوين الفرق والمذاهب الرئيسية في بداية ظهورها حتى يومنا هذا^(١).

٣- في الإسلام

بالنسبة للدين الإسلامي وأثر السلوك السياسي فيه علينا أن نفرق بين أمرين، الأمر الأول متعلق بالقرآن الكريم. والأمر الثاني متعلق بالفرق والمذاهب. ففيما يخص الأمر الأول، فإنه في نظر وقناعة المؤمن المسلم لا يمكن الشك أن الله عز وجل يكفل بحفظ القرآن ولا يستطيع أحد أن ينقص من أحكامه وقيمه أو يزيد. وفي العديد من الآيات يطمئن الله سبحانه المؤمنين بالمحافظة على القرآن. كقوله تعالى: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"^(٢). ويقول الله عز وجل: "وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا"^(٣). ويقول سبحانه وتعالى: "وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ . بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ"^(٤).

وفيما يخص الأمر الثاني هناك العديد من الفرق والجماعات التي شكلت على إثر الخلافات السياسية، إن مسألة خلافة الرسول كان لها دور كبير في تغيير حياة المسلمين سياسياً وفكرياً، وذلك بسبب الخلافات التي حدثت بسبب من خلف الرسول في إمامة الأمة الإسلامية. ونشبت الصراعات السياسية بين الفرقاء، ونتجت عنها نشأة كثير من الفرق والجماعات، إذ لكل جماعة أفكارها، وقيمتها، ونظيرتها في إدارة الشؤون الدينية والدينية للأمة الإسلامية. ومع تطور الأحداث واتساع دائرة الخلافات، تبنى كل فرقة مواقفها انطلاقاً من النصوص الدينية والأحكام العقيدية وتأويلها بشكل يبرر مواقفها السياسية وكسب الشرعية أمام الناس. وقد لجأ كل فريق إلى تلك النصوص التي تؤيد آراءها، ولا شك أن هذا يدعو إلى تأويل تلك النصوص تأويلاً جذرياً يوافق مذهبه ووجهات نظره الدينية والسياسية^(٥).

إن أولى ما يستوقف الباحث من هذه الفرق هي فرقة الخوارج، وهي جماعة دينية ذات مغزى سياسي، ينضوي تحتها أولئك الذين رفضوا خلافة وإمامة كل من علي بن أبي طالب ومعاوية ابن أبي سفيان معاً، وكانوا قبل ذلك قد رفضوا الخليفة عثمان. مما تميز به هؤلاء رفضهم تحديد الخلافة في أي أسرة، أو قبيلة كانت، سواء كانت بني هاشم، أو آل علي، أو قريشياً، أو بني أمية، أو غيرهم. وصار هؤلاء حزباً معارضاً في عهد الحكم الأموي، واتسمت معارضتهم بإيمانهم بوجوب استخدام السيف والقتال سبيلاً لإسقاط الظلم المتمثل (حسب رأي الخوارج) بحكم بني أمية، وإقامة حكم الله العادل في الأرض^(٦). وبناءً على هذا الموقف السياسي عمدوا إلى تكفير المسلمين ولو كانوا من صحابة الرسول، لا لشيء إلا لأنهم لم يلتحقوا

(١) سنتناول هذا الموضوع في الفصل الثالث بشكل مفصل.

(٢) سورة الحجر، الآية/ ٩.

(٣) سورة الكهف، الآية/ ٢٧.

(٤) سورة العنكبوت، الآية/ ٤٨-٤٩.

(٥) د. علي عبدالله حسن، أثر الصراعات السياسية في نشأة الفرق والمذاهب، كلية الشريعة، جامعة مؤتة، ٢٠١٨، ص ٤.

(٦) سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٣، ٢٠٠٥، ص ٦٤.

بصفوفهم ولم يؤيدوا مواقفهم السياسية، فالخوارج في أول أمرهم كانت صبغتهم سياسية محضة، ثم مزجوا تعاليمهم بعد ذلك بأبحاث لاهوتية. وأهم ما يؤمنون به من الجانب القيمي هو الصدق والعدالة^(١).

فالخوارج كانوا حزباً ثورياً متطرفاً، وهم يشبهون فرقة الفريسيين في اليهود من الناحية الشكلية، ولكن ثمة فارق من الناحية الموضوعية، فالفريسيون كانوا يناضلون من أجل انشاء وطن قومي، بينما الخوارج كانوا يجاهدون في سبيل الله وحده. ويهدف مذهبهم السياسي إلى تقرير الأمور العامة وفقاً لأوامر الله ونواهيته، بيد أن سياساتهم موجهة نحو أهداف يمكن تحقيقها، إذ لم يكونوا يعتقدون بانتصار مبادئهم على الأرض، وإنما يرضون أن يموتوا مجاهدين^(٢).

وعلى إثر الصراعات السياسية تشكل تيار آخر تحت عنوان الشيعة^(٣)، ومقتل الخليفة عثمان أبرز فئتين أو حزبين: حزب علي، وحزب معاوية. والحزب يطلق عليه في العربية أيضاً اسم "الشيعة". فكانت شيعة علي في مقابل شيعة معاوية. ولكن لما تولى معاوية الخلافة ولم يعد مجرد رئيس حزب، أصبح مصطلح "الشيعة" مقصوراً على أتباع الإمام علي^(٤).

إن الشيعة كان في بداياتها تمثل اتجاهاً سياسياً صرفاً التف حول حق الإمام علي في الإمامة، ثم صارت تمثل الاتجاه السياسي العام لمعارضة أهل العراق لسلطة الشام، وبعد ذلك تطور نطاقها وتحدد كمذهب ديني مع ظهور القول بنظرية "النص والتعيين"^(٥)، التي اعطت له الخصائص التي جعلته يتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب الأخرى. ومع ذلك يبقى العامل السياسي هو العامل المتحكم في صياغة الآراء الكلامية في الفكر الشيعي. وقد مثلت نظرية الإمامة الحد الفاصل بين الشيعة وأهل السنة والجماعة، حيث اعتبر الشيعة الإمامة قضية أصولية أساسية، وركناً من أركان الإيمان عندهم^(٦).

(١) د. علي عبدالله حسن، أثر الصراعات السياسية في نشأة الفرق والمذاهب، مصدر سابق، ص ٧.

(٢) يوليوس قلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٢٩، ٣٦.

(٣) ينضوي تحت هذا التيار كل الأفراد والجماعات الذين أعطوا ولاءهم فقط لقيادة أهل البيت الرسول، إيماناً منهم بأن علي بن أبي طالب والأئمة من أبنائه وأبناء ذريته هم فقط القادة الشرعيون وأصحاب الحق في خلافة رسول الله، وقيادة أمته على نهج النبوة. ينظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، مصدر سابق، ص ٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٥) الرجوع إلى النصوص المباشرة في تعيين الخليفة. (الباحث).

(٦) د. علي عبدالله حسن، أثر الصراعات السياسية في نشأة الفرق والمذاهب، مصدر سابق، ص ٨، ٩.

وعند مراجعة الفرق الدينية والسياسية في الإسلام نجد أنه كانت هناك فرق أخرى غير الخوارج والشيعة قد قامت بتأويل النصوص الدينية وتوظيفها سياسياً ومن أشهر هذه الفرق الجبرية والقدرية^(١) يعتبر ظهور هذه الفرق الكلامية كتغيير في البنية الفكرية والسياسية للمجتمع الإسلامي في عهد الأمويين، وتأثير من هذه الصراعات التي حدثت بين المسلمين اهتمت السلطة السياسية بتجذير هذا التغيير في محاولة منها لمواجهة الواقع السياسي والاجتماعي والفكري على بنية المجتمع الإسلامي الجديد، وأن التعلل بالقدر والقول بالخبر الإلهي السالب لإرادة الإنسان شاع كعقيدة سياسية في عصر الأمويين الذين شجعوا القول به وحاولوا تكريسه لإيجاد مستند شرعي يبرر طريقة وصولهم للخلافة، وما أحدثوه فيها من تحويل لنظامها من الشورى إلى الملكية الوراثية، فبعدما وصل معاوية بن أبي سفيان إلى سدة الحكم أراد أن يثبت في أذهان الناس أن إمرته كانت بقضاء الله وقدره فأشاع ذلك بين الناس، وكان يعلن ان الله يعطي الملك لمن يشاء^(٢). ولما أراد معاوية أخذ البيعة في حياته لابنه يزيد واعترض عليه الناس، كان يقول لمعارضيه في هذه البيعة يقنعهم: " أن أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء، وليست للعباد الخيرة من أمرهم"^(٣).

لقد لجأت الدولة الأموية في أواخر عهدها إلى الخطاب الديني لمواجهة المعارضة وملاحقة الثورات والدفاع عن نفسها وفي محاولاتها للحفاظ عن كيانها وبقائها ككيان سياسي قامت بتوظيف قيم دينية من الطاعة والانصياع لخلافة الله في الأرض^(٤).

أما الدولة العباسية، فبمجرد استلامها مقاليد السلطة تبنت شرعيتها على الدين وكانت تحكم باسم الدين، ويرى بعض من المؤرخين أن الدولة العباسية كانت من أعظم الدول التي تحكم وفق سياسة ممزوجة بالدين والملك. وهذه السياسة هي خلاف الأحكام والقيم الإسلامية، ولا نجدتها في القرآن الكريم وكذلك في الأحاديث النبوية الشريفة، فمن أين جاءت هذه السياسة؟ إنه موروث فارسي نقل إلى الثقافة السياسية العربية في أواخر الدولة الأموية وأسس لتوظيف الدين في السياسة وتبنت الدولة العباسية هذه الثقافة في إدارتها للخلافة الإسلامية طوال تاريخها الطويل^(٥).

(١) الجبرية والقدرية متقابلان تقابل التضاد، وهذا التضاد بين الفريقين كان حاصلًا في كل زمان، قالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلها، وأن: لا فعل، ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تسبب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال زالت الشمس، ودارت الرحي، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به. وهذا مذهب الجبرية الخالصة كالجهمية والضرارية والتجارية. وهناك جبرية متوسطة كالأشعرية، قالوا: أفعال العباد مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان. والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدود المحدث من الله على الحقيقة.

والقدرية على عكس الجبرية يقولون: أن الله تعالى أنه غير خالق لاكتساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وأن الناس هم الذين يقدرون على اكتسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في اكتسابهم، ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير، ولأجل هذا ساهم المسلمون القدرية. ينظر: د. عبد المنعم حنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشد للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٣٦.

(٢) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: المعروف بتاريخ الخلفاء، ج ١، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٤) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ١٥٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

عموماً نرى أثر السلوك السياسي في الدين الإسلامي بصورة واضحة في تكوين الفرق والمذاهب التي شكل معظمها بسبب الخلافات السياسية والصراعات الدامية التي حدثت في المجتمع الإسلامي. وبشكل عام قامت أغلبية الفرق بتأويل النصوص الدينية بصورة تلائم آرائها السياسية والدينية. وإن استخدام القيم الدينية وتأويلها لم تقتصر على الفرقاء والمذاهب الدينية السياسية، وإنما يشمل الحكام والسلاطين في أواخر الدولة الأموية وطوال عهد الدولة العباسية.

وعلى وجه الجملة نستطيع أن نستنتج مجموعة من الاستنتاجات أهمها:

- ١- فقد وقع جميع الديانات السماوية تحت تأثير السلوك السياسي لأصحاب السلطة، والمعارضة السياسية، وكذلك الذين قاموا بثورات سياسية للحفاظ على دينهم كما حدث في اليهودية ضد أباطرة البيزنطة.
- ٢- أن نسبة كبيرة من الفرق والمذاهب قد انفصل بعضها عن البعض بسبب الخلافات السياسية سواء أكانت خلافات على السلطة، أم السيادة القومية.
- ٣- فقد لجأ جميع الفرق والمذاهب إلى تغيير القيم والتعاليم الدينية وتأويلها وتحويرها بصورة تلائم أهدافها السياسية وتبرر وجودها دينياً ومن ثم كسب شرعية الناس.

الفصل الثالث: أثر القيم الدينية في السلوك السياسي (الديانات السماوية أنموذجاً)

في مستهل هذا الفصل نحاول بحث أثر القيم الدينية في السلوك السياسي في الديانات السماوية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام). فقد اشترنا في الفصل السابق إلى أثر الديانات بصورة عامة في السلوك السياسي، ولكن لأجل التعمق في الموضوع وتوضيح ملامح أثر الديانات في السلوك السياسي بشكل أدق ارتأينا بحث هذا الأثر في الديانات السماوية الثلاثة، يعود اختيار هذه الديانات إلى سببين؛ السبب الأول هو الجانب العلمي في الموضوع حيث لا يمكن دراسة أثر القيم لجميع الأديان السماوية وغير السماوية في السلوك السياسي بصورة مفصلة في فصل واحد وحتى في الأطروحة نفسها. والسبب الثاني يعود إلى ان الديانات السماوية هي أكثر تأثيراً في السلوك السياسي منذ بروزها حتى أيامنا هذه.

ولأجل احتواء الموضوع بشكل أفضل فقد قمنا بتوزيع الفصل الى ثلاثة مباحث، مخصصاً كل مبحث لديانة بعينها، سنتطرق في الأول إلى اليهودية، وفي الثاني إلى المسيحية، وفي المبحث الثالث إلى أثر القيم الدينية الإسلامية في السلوك السياسي.

المبحث الأول: أثر قيم الديانة اليهودية في السلوك السياسي

نتطرق في هذا المبحث إلى أثر الديانة اليهودية وقيمها في السلوك السياسي، وذلك من خلال توزيع المبحث إلى مطلبين، نبحث في المطلب الأول أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الديانة اليهودية وتحديد تلك الأسس التي يقوم عليها العمل السياسي في إطار هذه الديانة. ونستعرض في المطلب الثاني موضوع الانعكاس القيمي الذي يحدث بين الديانة اليهودية والسلوك السياسي، أي العلاقة القيميية بين اليهودية والسلوك السياسي، وعرض تلك المظاهر والأماكن التي تتجسد فيها تلك العلاقة الانعكاسية.

المطلب الأول: أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الديانة اليهودية

في هذا المبحث نحاول سبر أغوار العمل السياسي في الديانة اليهودية، وذلك من خلال البحث عن مصادر السلطة والشرعية السياسية، وكذلك تلك الوسائل أو الأنظمة التي يتم من خلالها القبض على السلطة السياسية وكيفية ممارستها. وقبل الدخول إلى الموضوع ينبغي الإشارة إلى ملاحظة مهمة وهي: في سياق بحثنا عن أصول العمل السياسي في اليهودية سنعتمد بشكل تام على أسفار العهد القديم^(١)، نظراً لأنها تعد إطاراً للعمل السياسي في العصور القديمة، ولم ينته أثرها في السلوك السياسي لدولة إسرائيل حتى يومنا هذا.

الفرع الأول: مصدر السلطة والشرعية السياسية في اليهودية

عندما يبحث المرء في الديانة اليهودية يرى أن هذه الديانة هي ديانة سياسية في الأساس، وهي نزلت على النبي موسى من أجل جمع أتباع بني إسرائيل وتخليصهم من بطش فرعون وأهالي مصر وتكوين دولة تستطيع رعايتهم وحماية رسالة الله^(٢). وتتبين في التوراة رغبة الإله في الدفع بالعبرانيين خارج مصر، وجاء في سفر الخروج الكثير من الآيات حول هذه الرغبة أبرزها: "فَالآن هَلُمَّ فَأَرْسَلْكَ إِلَى فِرْعَوْنَ، وَتُخْرِجْ شَعْبِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ مِصْرَ". (الخروج، ١٠:٣). "فَقَالَ إِنِّي أَكُونُ مَعَكَ، وَهَذِهِ تَكُونُ لَكَ الْعَلَامَةُ أَنِّي أَرْسَلْتُكَ: حِينَئِذٍ تُخْرِجُ الشَّعْبَ مِنْ مِصْرَ، تَعْبُدُونَ اللَّهَ عَلَى هَذَا الْجَبَلِ". (الخروج، ٣:١٢). فالرغبة الإلهية لخروج بني إسرائيل في مصر تعود في جزء منها إلى إيفاء الله بالعهد الذي قطعه مع آباء العبرانيين القدماء في الحفاظ على أنسابهم وذريتهم^(٣).

(١) هنا لسنا بصدد صواب تلك الأسفار أو أصحيتها مصدرها، وإنما نتعامل مع ما ورد في التوراة وفق ما جاء في القرآن الكريم الذي يقول: "إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ". سورة المائدة، الآية/ ٤٤. ونتعامل مع الأسفار الأخرى كنصوص مقدسة تحتوي على القيم والتعاليم المقدسة لدى اليهود.

(٢) سفر الخروج، ٣: ٧-٨.

(٣) سفر الخروج، ٢: ٢٤.

وبعد تحرر بني إسرائيل من اضطهاد المصريين، لم يعودوا مرتبطين بأي عقد مع أية سلطة بشرية، واستعادوا حقهم الطبيعي على كل ما كان في نطاق قدرتهم، وكان في استطاعة كل فرد منهم أن يتساءل من جديد عما إذا كان يود الاحتفاظ بهذا الحق أو التخلي عنه وتفويضه إلى شخص آخر. واتباعاً لنصائح موسى، قرروا الخروج من هذه الحالة الطبيعية التي وجدوا أنفسهم فيها، وتفويض كل حقهم إلى الله وحده، لا إلى سلطة بشرية. وهكذا فإنهم وعدوا الله بأن ينفذوا أوامره، وبألا يعترفوا منذ ذلك الحين بأي قانون الا ما يقرره الله نفسه بالوحي النبوي. ومنذ ذلك الحين أصبحت سلطة الحاكم عند العبرانيين لله وحده، وحملت الدولة التي قامت على هذا النحو اسم مملكة الله^(١). واتخذ الرب من شعب هذه المملكة شعباً له، وكفل هو نفسه بإقامة دولة لهم في الاراضي التي كانوا يعيشون فيها قبل الدخول إلى مصر، ولذلك أن العلاقة بين الإله والشعب في دولة بني إسرائيل هي علاقة الخضوع والامتثال لأحكامه وأوامره دون التردد^(٢).

وبناءً على ذلك العهد الذي قطعه الشعب للإله ظل الجميع متساويين تماماً، فكان لهم جميعاً الحق في مخاطبة الله، وفي تلقي قوانينه وتفسيرها، وكانوا يشاركون جميعاً بوجه عام في إدارة شؤون الدولة. ولهذا السبب كان الجميع في البداية، يقصدون الله ليسمعوا أوامره^(٣). لأن مصدر السلطة هو الإله، وكان الشعب يمتلك قدرة في إدارة شؤون الدولة، لأنه يتلقى الأوامر بصورة مباشرة من الله دون وسيط، وكان يجمع الشعب لسماع الأحكام والفرائض التي يجب عليه تنفيذها في مملكة الله^(٤). وهذا يعني أن الله يمارس السلطة بصورة مباشرة، ويشارك الناس معه في إدارة شؤون الدولة عن طريق تنفيذ ما يأمر به من الفرائض والأحكام الدينية والسياسية. ولكنهم في أثناء اجتماعهم الأول مع الإله فزعوا فزعاً شديداً، وأثار فيهم كلام الله من القلق ما جعلهم يظنون أن نهايتهم قد حانت، فتوجهوا إلى موسى للمرة الثانية وهم يرتجفون وقالوا: ها نحن قد استمعنا إلى الله وهو يحدثنا في النار، وليس هناك ما يدعونا لأن نرغب في الموت. فهذه النار العظيمة ستلتهمنا يقيناً، وسنموت حتماً لو سمعنا صوت الله مرة أخرى. وإذن فلتذهب أنت ولتسمع إلى كل ما يقوله الله لك وتبلغنا إياه وسنعطيك في كل ما سيقوله الله لك وسنعمل على تنفيذه. وبهذا الكلام أبطلوا العهد الأول وفوضوا إلى موسى كلية حقهم في التشاور مع الله وتفسير أوامره. ولم يعد وعدهم منصباً على طاعة كل ما يبلغهم الله به، بل على كل ما سيتلقاه موسى من الله، ومنذ هذه اللحظة كان لموسى وحده الحق في إعلان شريعة الله وتفسيرها، وكان وحده هو القاضي الأعظم الذي لا يحكم عليه أحد^(٥).

(١) سفر الخروج، ٢٤: ٣-٧-٨ .

(٢) سفر الخروج، ٦: ٤-٧ .

(٣) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١، ص ٤١٣. للمزيد أنظر إلى: سفر الخروج، ١٨: ١٣-١٥ .

(٤) سفر التثنية، ٤: ١٠-١١-١٢-١٣-١٤ .

(٥) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص ٤١٣-٤١٤. للمزيد أنظر إلى: سفر التثنية، ٥: ٢٣-٢٤-٢٥-٢٦-٢٧ .

ومنذ أن تولى موسى حق سماع كلام الله وتبليغ الشعب بما قاله، وحق تفسير وإعلان شريعة الله، تغير شكل الدولة من دولة الإله إلى دولة الملك، حيث يتولى فيها موسى السلطة السياسية بتفويض من الشعب وبمباركة الله الذي يمارس موسى باسمه السلطة^(١).

وبعد أن أوكله الشعب تفويض السلطة، فقد شرع موسى ببناء دولته، وعين مجموعة من ذوي القدرة من بني إسرائيل كمساعدين له في إدارة الدولة، وأوكل إلى رؤساء الأسباط الاثني عشر^(٢) إدارة شؤون سبطهم في المسائل المتعلقة بالحياة اليومية، وهو يقوم بتعليم الناس الفرائض والشرائع التي تنزل إليه من قبل الله^(٣). واحتفظ لنفسه وحده إدارة شؤون الدولة وفق ما أمره الله، من حيث سن القوانين وإلغائها، وإعلان الحرب والسلم، وإرسال السفراء وتعيين القضاة، واختيار خليفة له، أي بوجه عام القيام بجميع وظائف السلطة السياسية ومن خلال هذا رسخ دعائم مملكته فعرف كل ما كان عليه من الوظائف الواجب تأديتها^(٤). وكانت دولة بني إسرائيل تستمد شرعيتها من الله، ويمارس موسى السلطة نيابة عنه، ويعطي الله وأمره بشكل مستمر إليه وهو يستجد إلى الله ويدعو منه المساعدة حل مشاكل شعبه^(٥). وقد أخذ شريعة دولته بشكل كامل من الأحكام التي أوعز الله إليه لتدبير شؤون الدولة من حيث العبادة، والأخلاق، وإدارة الأعمال اليومية^(٦). فكان موسى قائداً سياسياً ودينياً، ومشرعاً يحكم بين أتباعه ورعايا دولته بما أنزل عليه، يعيش أتباعه متعاونين بالتشريعات السماوية التي عرفهم إياها موسى وتعلموها من التوراة التي كانت تشمل على كل ما يحتاجون إليه في حياتهم سياسياً ودينياً، وكان فيها ما يرويه لنا القرآن الكريم "وَكُنْتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاخُذُوا بِأَحْسَنِهَا"^(٧).

لقد كانت التوراة مصدر الحكم والشريعة في دولة بني إسرائيل التي تحكم من قبل موسى ومن بعده القضاة والملوك، ويؤكد لنا الله سبحانه هذا الأمر في القرآن الكريم بقوله "إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً"^(٨). وقد جاء أيضاً في سفر الملوك الأول وصية ملك داود إلى ابنه وخليفته في الحكم ملك سليمان وهو أوصى له: بأن يعمل بالشرائع التي نزلت من قبل الله إلى موسى، وأن يسلك ما أمر به من الفرائض

(١) سفر التثنية، ٥: ٢٨-٢٩.

(٢) سبط اسم من كلمة عبرانية لفظها "سبط" ومعناها "عصا" أو "جماعة يقودها رئيس بعصا". فكان عدد الأسباط اثني عشر سبطاً، وهكذا تقسمت أرض كنعان إلى اثني عشر قسماً وتوزعت على الأسباط. وأسماء أسباط بني إسرائيل حسب الترتيب الأبجدي هي: (سبط أشير، سبط أفرايم، سبط بنيامين، سبط جاد، سبط دان، سبط رأوبين، سبط زبولون، سبط شمعون، سبط منسى، سبط نفتالي، سبط يساكر، سبط يهوذا). ينظر: د. عماد علي عبد السميع حسن، الإسلام واليهودية: دراسة مقارنة من خلال سفر اللاويين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٧.

(٣) سفر الخروج، ١٨: ١٩-٢٠-٢١-٢٢-٢٣-٢٤-٢٥-٢٦.

(٤) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص ٤١٥.

(٥) سفر الخروج، ٣٣: ٧-٨-٩-١٠-١١-١٢-١٣-١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-١٩-٢٠-٢١.

(٦) سفر التثنية، ٥: ٧-٨-٩-١٠-١١-١٢-١٣-١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-١٩-٢٠-٢١.

(٧) سورة الأعراف، الآية/ ١٤٥.

(٨) سورة المائدة، الآية/ ٤٤.

والوصايا والأحكام والإرشادات وما هو مكتوب في التوراة^(١). وأشار السفر نفسه إلى أن سليمان قد سلك طريق أبائه في تطبيق الشريعة الإلهية^(٢)، وقد حافظ الله على سلطته إلى أن توجه إلى عبادة الأوثان، وخرج عن شريعة الله. ومنذ ذلك الحين أوعده الله بأن يأخذ مملكته في يده، لأنه نكث بالعهد، ولم يحافظ على شريعته، ولم يعمل بالفرائض التي أمره بها^(٣).

وعلى أية حال فإن الدولة التي تشكلت من قبل موسى لأجل انقضاء بني إسرائيل هي مملكة الإرادة الإلهية، وكان الله هو المصدر الوحيد للسلطة فيها، وهو يعطي الشرعية لمن يحكم فيها وفق الأحكام والفرائض التي يأمر بها إلى الحكام والملوك. وهذا يعني أن كل ما يقوم به الحكام والملوك من الأعمال السياسية محكوم بإرادة الله وشريعته.

الفرع الثاني: نظام إسناد السلطة السياسية في اليهودية

كما أشرنا في الفرع الأول، لقد خول شعب بني إسرائيل موسى مخاطبة الله وفوضوه ممارسة السلطة السياسية نيابة عنهم، وهذا يعني أن عملية الإسناد تمت بموافقة الشعب ومباركة الله. وفقدوا بذلك جميع حقوقهم، وكان عليهم قبول من يختاره موسى خلفاً له، وكأن الله هو الذي اختاره. وكثيراً ما نجد موسى يأخذ صورة النبي الملك على الرغم من أن موسى لم يكن ملكاً بالمعنى المعروف^(٤). وجاء في الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التثنية " ١٠ وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لَوَجْهِهِ، ١١ فِي جَمِيعِ الْآيَاتِ وَالْعَجَائِبِ الَّتِي أَرْسَلَهُ الرَّبُّ لِيَعْمَلَهَا فِي أَرْضِ مِصْرَ بِفِرْعَوْنَ وَبِجَمِيعِ عِبِيدِهِ وَكُلِّ أَرْضِهِ، ١٢ وَفِي كُلِّ الْيَدِ الشَّدِيدَةِ وَكُلِّ الْمَخَاوِفِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي صَنَعَهَا مُوسَى أَمَامَ أَعْيُنِ جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ. " ومن هذه الآيات يتبين أن الله قد أعطى موسى مكانة خاصة وامتيازاً كبيراً على بقية أنبياء بني إسرائيل.

تولى يوشع بن نون قيادة بني إسرائيل بعد موسى، وكان يوشع أحد أصفياؤه، وقد اختاره موسى قبل موته لقيادة بني إسرائيل. فلم يكن الاختيار متعلق بمزاج موسى وعطفه على يوشع، بل هو متعلق بإرادة الله الذي أوصى موسى بأن يختار يوشع خليفة له^(٥). فينظر إلى عصر يوشع على أنه امتداد لعصر النبوة الموسوية، وقد تبنت هذه النظرة على أساس أن يوشع قد ورث موسى وتكفل بإتمام رسالة موسى التاريخية في قيادته لبني إسرائيل^(٦).

وفي وجهة نظرنا ان العملية التي اختير من خلالها يوشع لخلافة موسى لقيادة المملكة كانت مغايرة من عملية اختيار موسى من قبل شعب بني إسرائيل، فقد مرت عملية اختيار موسى بمرحلتين؛ الأولى كان

(١) سفر الملوك الأول، ٢: ٣.

(٢) سفر الملوك الأول، ٨: ٥٨.

(٣) سفر الملوك الأول، ١١: ١١-١٢-١٣.

(٤) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٥٢.

(٥) سفر الملوك الأول، ٢٧: ١٨. و سفر التثنية، ٣٤: ٩.

(٦) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ١٦٧.

اختياراً إلهياً بامتياز، حيث كان نبياً مرسلأً أختاره الله لتلخيص بني اسرائيل من اضطهاد فرعون وأعدائه، أما المرحلة الثانية تمت بواسطة الشعب، وكانت تشبه عملية ديمقراطية، نظراً لموافقة الشعب بالإجماع في تفويضه لممارسة جميع الوظائف الدنيوية والدينية، ولكن ثمة عنصران تدخلتا في عملية اختيار يوشع هما؛ الإرادة الإلهية ورغبة موسى في تعيين خليفة له، وبذلك تحولت عملية إسناد السلطة من نظام التفويض الشعبي والإلهي، (أي المزج بين الإرادة الشعبية والإرادة الإلهية) إلى نظام الاختيار الشخصي الذاتي والتفويض الإلهي (أي المزج بين الإرادة الشخصية والإرادة الإلهية). وتتبعي الإشارة إلى نقطة مهمة هي: أنه تركزت السلطة الدينية والسلطة السياسية في عصر موسى ومن بعده عصر يوشع في شخص واحد هو النبي، بمعنى أن موسى ويوشع كانا نبيين للإله وقائدين سياسيين للشعب.

وإذا تركنا عصر يوشع على أنه مكمل لعصر موسى، وجدنا عصرأً جديداً يعرف بعصر القضاة، فقد تم خلال هذا العصر التأكيد على طاعة وصايا الرب، وعدم هجره من أجل آلهة أخرى، وأكد لاهوت هذا العصر على فكرة العهد المقطوع مع (يهوه) وربط العهد بالإيمان، فبدون هذا الإيمان لا قيمة للعهد^(١). ولما كانت دولة بني إسرائيل آنذاك مقسماً إلى عشائر غير متفقتة في كثير من الأحيان، أصبح من الضروري أن يظهر بينهم من وقت إلى آخر قائد أو حاكم عسكري يسمى (القاضي) يحاول جمع كلمة قومه وتوحيد صفوفهم. وقد ظهر الكثير من هؤلاء القضاة في المجتمع العبري القديم، مثل (إهود بن جيبيرا البنياميني)، ولم يكن جميع قضاتهم من الرجال، بل ظهرت عندهم نبية تدعى (دبورة). وكانت سلطة القضاة تقوم غالباً على أساس رضا الله عنهم وتأبيدهم لهم^(٢). وهناك رأي يقول: لم يشهد مرحلة القضاة شخصيات نبوية، أي لم يظهر نبي يمارس مهام القضاة^(٣)، ولكن هناك دلائل في العهد القديم تدحض هذا الرأي فقد أشار سفر القضاة إلى وجود أنبياء القضاة، أي هناك أنبياء من الله يمارسون سلطة القضاة في هذه المرحلة وأبرز مثال على ذلك هو النبيان جدعون ودبورة^(٤). وهناك نبي آخر وهو أقواهم على الاطلاق وهو صمويل النبي الذي يعد آخر قاضٍ في عصر القضاة^(٥).

وكان نظام إسناد السلطة في مرحلة القضاة على أشكال متعددة: فكما قلنا كان القضاة لديهم قدرة عسكرية أو سياسية أو دينية تؤهلهم لقيادة بني إسرائيل، أي لم يكن للشعب ولا للرب دور في اختيارهم، وإنما يكون اختيارهم ذاتياً، أي أن الشخص هو يقوم باختيار نفسه قاضياً للشعب، ومن أبرز القضاة الذين اختاروا أنفسهم قاضياً هما قاضيان (تولع ويائير)^(٦). وهناك قضاة آخرون اسندت إليهم السلطة من قبل الرب أي

(١) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ١٧٥. للمزيد أنظر إلى سفر القضاة، ١: ١-٢-٣.

(٢) د. محمود أحمد المراغي، إشيعيا نبي بني إسرائيل، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٣-١٧. للمزيد أنظر إلى سفر القضاة، ٣: ١٤-٢٤.

(٣) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ١٧٦.

(٤) سفر القضاة، ٦: ٨-١١-١٢-١٣-١٤-١٦. وأيضاً سفر القضاة، ٤: ٤.

(٥) د. محمود أحمد المراغي، إشيعيا نبي بني إسرائيل، مصدر سابق، ص ١٨.

(٦) سفر القضاة، ١٠: ١-٣.

بتفويض إلهي وهم (أهود بن جبيرا البنياميني^(١)، وجدعون^(٢)، وشمشون^(٣)). وهناك قضاة تمت عملية تعيينهم بتفويض الشعب والله معاً، وهذا النوع من الاختيار يأخذ طابع الميثاق أو العهد ومن أبرز الأمثلة على هذا النوع اختيار القاضي يفتاح جلعادي^(٤). وتتبعني الإشارة إلى أن هناك أنبياء في هذه المرحلة كانوا مختارين من قبل الله لممارسة سلطة القضاة، وهذا يعني أنهم حصروا في أيديهم السلطتين الدينية والدنيوية معاً.

وكان آخر القضاة هو النبي صمويل الذي لعب دوراً مهماً في إدارة شؤون بني إسرائيل وتنظيم حياتهم السياسية، وتولى الحكم في بني إسرائيل طوال حياته^(٥). وقام صمويل لأول مرة بمهام تعيين الملك، ولذلك يعد نبياً مؤسساً للملكية الإسرائيلية وأول حكومة دينية في التاريخ الإسرائيلي بتفويض مبني على الوحي الإلهي، قد نتج عنه إضعاف أثر النبوة في الحياة السياسية للشعب، فأخرج الملك قيادة الشعب من يد النبوة ووضعها في صولجان الملك^(٦). وقد أعطى الإله لشخصية الملك سماته الدينية البارزة وأهمها أن الملك شخصية دينية مقدسة مختارة من عند الرب كأداة لتنفيذ الإرادة الإلهية. ولهذا فقد كانت هناك واجبات دينية يجب على الملك القيام بها كجزء من وظيفته الدينية، وأهم هذه الواجبات طاعة الوصايا الإلهية والعمل على تنفيذها وهكذا نجد أن الشخصية السياسية للملك امتزجت بشخصية دينية^(٧).

وظل بنو إسرائيل في عصر القضاة في حالة سيئة جداً، وهذا ما دفعهم إلى التفكير في حل مشاكلهم السياسية واخفاقاتهم العسكرية، ولأجل ذلك توجه شيوخهم إلى صمويل وطلبوا منه أن يختاروا لهم ملكاً باستطاعته قيادتهم وانقاذهم من هذه المحنة^(٨). فقال الرب لصمويل اسمع لدعوات شعبك في جميع ما يقولون لك وانصب لهم ملكاً، ولكن أخبرهم بحقوق الملك عليهم^(٩). وبناءً على الوحي الإلهي واستجابة لمطالب الشعب اختار صمويل (شاؤول) ملكاً لهم^(١٠). لم يكن شاؤول أوفر حظاً في النجاح من القضاة، وإذا كانت الملكية في بني إسرائيل قد بدأت منه، فإن داود هو من رسخ دعائمها، وساس شعبه كما ينبغي لسياسة الملك آنذاك^(١١)، وبعد وفاة شاؤول كانت الظروف مهيأة لداود في تولي الحكم، فقد أمر الرب صامويل الذهاب إلى بيت لحم لأجل تتويج داود واختياره في منصب الملك في مملكة بني إسرائيل، فلبى صمويل دعوة الرب ومسح داود ملكاً بين أخوته السبعة، وقدس الرب داود منذ ذلك اليوم^(١٢).

(١) سفر القضاة، ٣: ١٥.

(٢) سفر القضاة، ٦: ٨.

(٣) سفر القضاة، ١٣: ٢٤-٢٥.

(٤) سفر القضاة، ١١: ٨-١١.

(٥) سفر صمويل الأول، ٧: ١٥.

(٦) د. حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧، ص ٨٩.

(٧) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ١٧٨.

(٨) سفر صمويل الأول، ٨: ٤-٥.

(٩) سفر صمويل الأول، ٨: ٧-٩-٢٢.

(١٠) سفر صمويل الأول، ١٠: ١.

(١١) د. محمود أحمد المراغي، إشيعيا نبي بني إسرائيل، مصدر سابق، ص ٢٥، ٢٦.

(١٢) سفر صمويل الأول، ١٦: ١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩-١٠-١١-١٢-١٣.

وتشهد حقبة حكم داود وجود شخصيتين نبويتين أولاً ناثان والثانية جاد، ولم يكن هدف هذه الشخصيات النبوية ممارسة الحكم فقط، وإنما كان المحافظة على القيم الدينية القديمة، ومن أهم هذه القيم العدالة والسلام^(١).

وهذا يعني أن عهد الملكية قضى على ظاهرة تجسيد السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد، سواء أكان هذا الشخص نبي الله كما كان عليه الحال في زمن موسى ويوشع وبعض القضاة الأنبياء الذين جمعوا في أيديهم كلتا السلطتين، أم شخصية غير دينية مثلما كان يحدث في عهد القضاة غير النبيين الذين كانوا يمارسون السلطة الدينية والسياسية في آن واحد.

ولما شاخ داود وكبر في السن، جمع بني إسرائيل حوله لكي يخبرهم عنّ يجلس على كرسي الملك من بعده^(٢). وبعدما سمع داود كلام النبي ناثان حول أحقية ابنه سليمان في وراثة الحكم أصدر أوامره بتوليته عرش الملكية خلفاً له، وأن يكون ملكاً على إسرائيل ويهوذا^(٣).

وتعد عملية توريث سليمان ممارسة الحكم تطوراً جديداً وتغييراً في نظام إسناد السلطة في مملكة إسرائيل، حيث تغيرت القاعدة من نظام التفويض الرباني إلى نظام الاختيار الشخصي البحت. وحاول البعض تلوين هذه العملية بالشرعية الإلهية وربطها بالإرادة الإلهية^(٤)، وحاول سليمان أيضاً أن يقدم نفسه على أنه تولى السلطة بناءً على الرغبة الإلهية^(٥)، ولكن لم يفلحوا في ذلك لأن الله لم يأمر داود باختيار سليمان خلفاً له، وبهذا تحولت السلطة إلى سلطة وراثية عائلية.

وظل بنو إسرائيل موحدين حتى وفاة سليمان، وبعد وفاته انشق المملكة إلى مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا^(٦)، إذ بايع عشرة أسباط "يربعام" ملكاً على مملكة إسرائيل، وبايع سبطان آخران "رحبعام" ملكاً^(٧) على مملكة يهوذا^(٨). فكان نظام إسناد السلطة في المملكتين هو نظام وراثي، حيث تولى ناداب بن يربعام السلطة بعد والده مملكة إسرائيل^(٩) وتولى آبيا بن رحبعام السلطة خلفاً لوالده في مملكة يهوذا^(١٠).

ولعل الدور البارز للأنبياء في عصور ممالك إسرائيل يتجلى في المجال السياسي الذي شاركوا فيه بكل قوتهم حيث توجهت بعض جهودهم إلى إصلاح الأوضاع السياسية وإبداء الرأي والمشورة في الأحداث

(١) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٢) سفر الملوك الأول، ١: ١٥-٢٠.

(٣) سفر الملوك الأول، ١: ٢٤-٢٥-٢٦-٣٣-٣٤-٣٥.

(٤) سفر الملوك الأول، ١: ٣٦-٣٧.

(٥) سفر الملوك الأول، ٢: ٢٤.

(٦) سفر الملوك الثاني، ١٧: ٢١.

(٧) أنحاز (يهوذا وبنيامين) إلى رحبعام ابن الملك سليمان ودعوا مملكته (يهوذا)، وأنحاز الأسباط العشرة الباقون إلى يربعام بن نباط وساندوا مملكته (إسرائيل). ينظر: د. محمود احمد المراغي، إشيعيا نبي بني إسرائيل، مصدر سابق، ص ٤٢، ٤٣.

(٨) سفر الملوك الأول، ١٢: ٢١.

(٩) سفر الملوك الأول، ١٥: ٢٥.

(١٠) سفر الأخبار الأيام الثاني، ١١: ٢٢.

السياسية الهائلة التي جرت في عصورهم، والحكم على السلوك السياسي للملوك في إسرائيل ويهوذا من وجهة نظر دينية، وهكذا كان اشتراك الأنبياء في النشاط السياسي بمثابة تقويم للسلوك السياسي للملوك، وتوضيح الأخطاء السياسية التي وقع فيها ملوك إسرائيل ويهوذا^(١).

وعليه يمكننا القول إنه: شهد نظام إسناد السلطة تغييراً جذرياً في عهد الملكية الموحدة، فانتقل النظام من تفويض الإلهي إلى نظام الوراثة كما أشرنا إليه في عملية اختيار سليمان. ولكن لم يبق هذا النظام على حاله في عهد الانشقاق، فقد حل نظام البيعة مكان نظام الوراثة كما شاهدنا في بيعة يربعام في توليه السلطة في مملكة إسرائيل، وربعام في مملكة يهوذا.

وعلى وجه الجملة نستطيع أن نخرج بمجموعة من الاستنتاجات نلخصها على الشكل الآتي:

١- أخذ نظام إسناد السلطة أربعة أشكال الرئيسية هي: نظام التفويض الإلهي، ونظام الاختيار الذاتي، ونظام الوراثة، ونظام البيعة.

٢- كان للأنبياء دور كبير في الشؤون السياسية، سواء أكانوا نبياً ملكاً مثل موسى، أو نبياً قاضياً مثل صمويل، أو نبياً يخدم في بلاط الملك مثل ناتان وجاد.

٣- لقد أثر كيفية إسناد السلطة في السلوك السياسي للحكام، فمن اختيار وفق نظام التفويض الإلهي كان أكثر التزاماً بتنفيذ أوامر الله في سلوكه السياسي، وموسى هو أبرز مثال على ذلك، حيث قام بثورة ضد فرعون من أجل انقاذ شعبه من اضطهاد المصريين. وهناك مثال آخر هو أن الملك داود قد قام بربط سلوكه السياسي بما يأمره الرب.

(١) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ٩٠-٩٢.

المطلب الثاني: انعكاس القيم اليهودية في السلوك السياسي

تُعَدُّ العقائد الدينية والمنظومات القيمية الدينية من أهم العوامل لفهم السلوك السياسي عند الأمم والشعوب وعلى مر العصور فإن كثيراً من السلوكيات، وإن أخذت شكلها الديني، إلا أن أصولها وجذورها عقائد تناولها الناس وتآلفوا معها، وشكلت نمطاً لظاهرة اجتماعية وسياسية. وفي أيامنا هذه نلاحظ مدى التداخل والدمج بين العقائد الدينية وبين السلوك السياسي عند جميع الشعوب والمجتمعات المختلفة. وسنحاول قدر المستطاع رصد بعض من السلوكيات السياسية التي تؤثر فيه النصوص والقيم الدينية اليهودية بشكل واضح.

الفرع الأول: انعكاس القيم اليهودية في السلوك السياسي في العصور القديمة

كما أشرنا في المطلب الأول من هذا الفصل، فوض بني إسرائيل موسى ممارسة السلطة وأوكله ممارستها وفقاً لما أمره الله. فقد شرع موسى في بناء المملكة بناءً على جملة من القيم التي باستطاعتها ترسيخ دعائم الدولة وإرساء الاستقرار فيها. ومن أبرز تلك القيم العدالة والمساواة. فقد قام موسى بإسناد اللاويين^(١) مهمة تفسير القوانين دون أن تكون لهم سلطة تنفيذها، وحرّم اللاويين من وظيفة سياسية ومن كل حق في الملكية كباقي الأسباط^(٢). وأسس موسى جيشاً من الأسباط الاثني عشر وعين لكل سبط رئيساً لتوزيع المناصب^(٣)، ثم قسم الأراضي التي استولوا عليها إلى اثني عشر قسماً، لكل سبط قسماً بالتساوي، وتوزيعها بالقرعة^(٤). فتعد هذه السلوكيات من خاتمة السلوكيات السياسية التي تهدف إلى تحقيق هدفين، الأول هو إرضاء الشعب عن طريق توزيع المغانم المادية والمناصب السياسية، وثم تحقيق الاستقرار وكسب الشرعية السياسية. والثاني هو تنفيذ أوامر الله والقيم التي أقيمت عليها الديانة اليهودية، أي تحقيق القيم التي تشكلت الديانة اليهودية من أجلها وهي تحقيق المساواة والعدالة بين أبناء بني إسرائيل، حيث لم يتمتعوا من قبل بحقوق امتلاك الأرض والمناصب السياسية، وكانوا في مصر يعيشون في ظروف صعبة، ولذلك أمر الله موسى الخروج ببني إسرائيل إلى أرض جديدة وواسعة يفيض فيها جميع النعم الإلهية لكي يستقروا ويعيشون فيها بسلام وأمان^(٥). وكثيراً ما نجد موسى يأخذ صورة النبي الملك الذي يتمتع بالخصائص الروحية والأخلاقية التي لم يتمتع بها أي من ملوك وأنبياء بني إسرائيل^(٦).

(١) هم أبناء لاوي أحد أبناء يعقوب، وقع الاختيار على اللاويين لخدمة المقدس وذلك لأنه عندما نقض الشعب العهد مع الرب بصنع العجل الذهبي رجع اللاويون وخدمهم من تلقاء أنفسهم إلى عبادة الرب. وقد كان موسى وهارون لاويين من بيت عمران وعائلة قهات. ينظر: د. عماد علي عبد السميع حسن، الإسلام واليهودية: دراسة مقارنة من خلال سفر اللاويين، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٢) سفر العدد، ٣: ١٢.

(٣) سفر العدد، ١: ٣-٤.

(٤) سفر العدد، ٣٦: ٢.

(٥) سفر الخروج، ٣: ٧-٨.

(٦) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص ١٥٢.

وكان للقيم الدينية أثر كبير في سياسات الملك داود، نظراً لارتباطه الشديد بالتعاليم الدينية، ويلتزم بكل ما يأمره الله، ولذلك تنعكس القيم الدينية في سلوكه السياسي^(١). فكان داود اعتبر نفسه ملكاً مقدساً، لأنه لا يقوم بأي عمل مخالف لمشيئة الله، ولذلك يرى أن الله قد أعطاه أراضي جميع الأمم كميراث أو ملكاً له^(٢). وحاول داود أن تتساق سياساته مع القيم الدينية ويظهر ذلك بشكل جلي في إعادة تابوت عهد الرب^(٣) الذي أستولى عليه الفلسطينيون في عهد القضاة^(٤)، فقد "شاور داود قواد الالوف والمئات وكل رئيس، وقال لكل جماعة إسرائيل ان حسن عندكم وكان ذلك من الرب الهنا فلنرسل إلى كل جهة إلى أختوتنا الباقين في كل أراضي إسرائيل ومعهم الكهنة واللاويون في مدن مسارحهم ليجتمعوا إلينا، فنرجع تابوت الهنا إلينا لأننا لم نسأل به في أيام شأوؤل ... وجمع داود كل إسرائيل من شيحور مصر إلى مدخل حماة ليأتوا بتابوت الله"^(٥). فقد أراد داود أن يضمن بهذا العمل (أي إعادة تابوت الرب) ترسيخ قيم السلام وتطبيق قيم المساواة والعدالة، حيث شاور القيادات العسكرية والدينية، وشارك في إعادته جميع الأسباط، والمشاركة في هذه العملية هي بمثابة تحقيق أمل ديني عظيم فشل فيها الملك شأوؤل والقضاة من قبل، وعمل أيضاً على توطيد مكانة (يهوه) وجعل عبادته العبادة الرسمية في مملكته وأقام له مكاناً للعبادة^(٦). وعن طريق تطبيق القيم الدينية في سياساته خرج اسم داود إلى جميع الأراضي وجعل الله هيئته على جميع الأمم^(٧).

وسلك الملك سليمان في حكمه درب أبيه الملك داود، حيث قام ببناء بيت الرب في أورشليم^(٨)، وانتهج سياسات أبيه في ممارسة الفرائض الدينية^(٩). وفي سعيه إلى تنفيذ سياسات مقبولة شعبياً شرع إلى مشاركة جميع شيوخ إسرائيل وكل رؤوس الأسباط في إصعاد تابوت عهد الرب من مدينة داود إلى بيت الرب^(١٠)، " فاجتمع مع الملك جميع رجال إسرائيل، وجاء جميع شيوخ إسرائيل وحمل اللاويون التابوت، واصعدوا التابوت وخيمة الاجتماع مع جميع انية القدس التي في الخيمة اصعدها الكهنة واللاويون، والملك سليمان وكل جماعة إسرائيل المجتمعين إليه أمام التابوت كانوا يذبجون غنما وبقرا مما لا يحصى ولا يعد من الكثرة، وادخل الكهنة تابوت عهد الرب إلى مكانه في محراب البيت"^(١١). ومن هذه القصة نستنتج؛ أن الملك

(١) سفر المزامير، ١: ٢-٣-٦. وسفر أخبار الأيام الأول، ١٤: ١٦.

(٢) سفر المزامير، ٢: ٦-٧-٨.

(٣) صندوق صنعه موسى بأمره تعالى، طوله ذراعان ونصف وعرضه ذراع ونصف وارتفاعه ذراع ونصف. وكان مصنوعاً من خشب السنط، ومغشى بصفائح ذهب نقي من الداخل ومن الخارج، ويحيط برأسه أكليل من ذهب فوقه غطاء من ذهب نقي. وفوق كل طرف من الغطاء كروب من ذهب يظلل الغطاء. وعلى كل من جانبي التابوت حلقتان من ذهب لعصوي التابوت المصفتين بالذهب لحمل التابوت. وكان المنوط بحراسته وحمله بنو قهات من اللاويين. ينظر: سفر الخروج، ٢٥: ١٠-١١-١٢-١٣-١٤.

(٤) د. محمود احمد المراغي، إشيعيا نبي بني إسرائيل، مصدر سابق، ص ١٩.

(٥) سفر أخبار الأيام الأول، ١٣: ١-٢-٣-٥.

(٦) د. محمود احمد المراغي، إشيعيا نبي بني إسرائيل، مصدر سابق، ص ٢٩-٣١.

(٧) سفر أخبار الأيام الأول، ١٤: ١٧.

(٨) سفر أخبار الأيام الثاني، ٣: ١.

(٩) سفر الملوك الأول، ٣: ٣.

(١٠) سفر أخبار الأيام الثاني، ٥: ٢. وسفر الملوك الأول، ٨: ١.

(١١) سفر أخبار الأيام الثاني، ٥: ٣-٤-٥-٦-٧. وسفر الملوك الأول، ٨: ٢-٣-٤-٥-٦.

سليمان سعى إلى توطيد العلاقة بين الأسباط وتعزيز قيم التسامح والسلام بينهم. وكذلك إلى توزيع الثواب الديني بين الجميع بشكل متساو. أي يرغب سليمان في انتهاج تلك السياسات التي تأخذ من القيم الدينية منطلقاً لها وتؤدي إلى إرساء دعائم السلام والتسامح، والمساواة.

وبعد تقسيم مملكة إسرائيل إلى مملكة يهوذا وإسرائيل، سار ملوك يهوذا على نهج سياسات تساقب القيم الدينية، وخاصة في عهد الملك آسا^(١). ويمكن اعتبار الملك حزقيا أكثر ملوك يهوذا تجسيداً للقيم الدينية في سياساته، حيث سعى وبكل جهد إلى إرساء السلام بين مملكتين. يروي لنا سفر أخبار الملوك الثاني أبرز مساعي حزقيا التي بذله في سبيل تعزيز قيم السلام بين أبناء بني إسرائيل، حيث جاء في هذا السفر " وَأُرْسِلَ حَزَقِيَّا إِلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُودَا، وَكَتَبَ أَيْضًا رِسَائِلَ إِلَى أَفْرَايِمَ وَمَنْشَى أَنْ يَأْتُوا إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ فِي أُورُشَلِيمَ لِيَعْمَلُوا فِضْحًا لِلرَّبِّ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ... فَاعْتَمَدُوا عَلَى إِطْلَاقِ النَّدَاءِ فِي جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ مِنْ بَيْتِ سَبْعِ إِلَى دَانَ أَنْ يَأْتُوا لِعَمَلِ الْفِضْحِ لِلرَّبِّ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ فِي أُورُشَلِيمَ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْمَلُوهُ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ مُنْذُ زَمَانٍ كَثِيرٍ... فَذَهَبَ السُّعَاةُ بِالرِّسَائِلِ مِنْ يَدِ الْمَلِكِ وَرُؤَسَائِهِ فِي جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُودَا، وَحَسَبَ وَصِيَّةِ الْمَلِكِ كَانُوا يَقُولُونَ: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، ارْجِعُوا إِلَى الرَّبِّ إِلَهِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ، فَيَرْجِعَ إِلَى النَّاجِينَ الْبَاقِينَ لَكُمْ مِنْ يَدِ مُلُوكِ أَشُورَ... فَكَانَ السُّعَاةُ يَغْبُرُونَ مِنْ مَدِينَةٍ إِلَى مَدِينَةٍ فِي أَرْضِ أَفْرَايِمَ وَمَنْشَى حَتَّى زُبُولُونَ، فَكَانُوا يَضْحَكُونَ عَلَيْهِمْ وَيَهْزَأُونَ بِهِمْ"^(٢).

إجمالاً نستطيع القول: إن ملامح السلوك السياسي في العصور القديمة لليهودية لم يكن واضحاً كما هو عليه الآن، ولكن لا نستطيع أنكار وجود العمل السياسي الذي يمارس من قبل موسى ومن خلفه من الملوك في المملكة الموحدة وملكتي إسرائيل ويهوذا بعد الانشقاق. واستناداً إلى ما كان عليه العمل السياسي في تلك الأزمنة أمكننا من رصد بعض النماذج من السلوكيات السياسية البارزة التي تبنى على أساس التعاليم الدينية الخالصة وتهدف إلى تحقيق القيم السامية مثل، العدالة والمساواة والسلام.

(١) سفر أخبار الأيام الثاني، ١٤: ٢-١١-١٢. وسفر الملوك الأول، ١٥: ١١-١٢.

(٢) سفر أخبار الأيام الثاني، ٣٠: ١-٥-٦-١١.

الفرع الثاني: انعكاس القيم اليهودية في السلوك السياسي في الحقبة المعاصرة

لا مرأ فيه أن دولة إسرائيل هي الدولة الوحيدة التي تمثل الديانة اليهودية في العالم، أو بالأحرى هي الدولة الوحيدة التي تتبنى تعاليم اليهودية وقيمها في تشريعاتها وقراراتها، ورموزها الوطنية. لذلك ينبغي لنا تحري سياسات الدولة الإسرائيلية فيما يخص العلاقة بين الديانة اليهودية والسلوك السياسي في الوقت الراهن. وفي البداية نبدأ بموضوع كيفية تشكيل الكيان الإسرائيلي، وعلينا أن نوجه سؤالين منطقيين هما؛ لماذا أصرت الصهيونية العالمية إنشاء دولة في الأراضي الفلسطينية؟ هل لقيم الديانة اليهودية أثر في السلوك السياسي للصهيونية في إنشاء دولة إسرائيل؟

عملت الحركة الصهيونية^(١) على تحويل "الاحساس الديني" بالانتماء إلى جماعة دينية واحدة والارتباط العاطفي بالأراضي المقدسة اليهودية، إلى "شعور قومي" و "برنامج سياسي"^(٢). فهذا البرنامج يقوم على عقيدة أرض الميعاد، وهي الأرض الممتدة من نهر النيل إلى نهر الفرات، فتعتبر تلك الأراضي في العقيدة الصهيونية مقدسة، ووعد الله بها ملكاً ووطناً لبني إسرائيل. وكانت هذه العقيدة تبريراً دينياً وأساساً سياسياً تجمعت حولها اليهودية العالمية واستخدمت فيما بعد من قبل الحركة الصهيونية في تشكيل دولة إسرائيل^(٣). وثمة العديد من الآيات في العهد القديم كان - وما تزال - يستخدم من قبل الصهيونية من أجل تبرير عقيدة أرض الميعاد، وجعلت دولة إسرائيل من هذه الآيات مصدراً لوجودها وشرعية بقائها في الأراضي الفلسطينية. وترى الصهيونية ان الوعد الذي قطعه الرب مع ابراهيم في اعطائه جميع الأراضي التي تقع بين النيل والفرات، بمثابة ميثاق لا يعرف التقادم^(٤). وهي تتظر إليها ملكاً أبدياً لبني إسرائيل^(٥)، ولذلك تسعى بكل ما تملك من القوة إلى تنفيذ هذا الميثاق في الأقل في فلسطين. فكانت الفكرة التي قدمت من قبل ثيودور هرتزل^(٦) في كتابه (دولة اليهود) من أجل تكوين دولة يهودية هي استرداد وإعادة بناء الدولة اليهودية في فلسطين، ويقول: "فلسطين ووطننا التاريخي لا يحمي ذكره، ان اسم فلسطين في حد ذاته سيجذب شعبنا بقوة

(١) تعرف الصهيونية على إنها الحركة الرامية إلى عودة اليهود إلى وطن أجدادهم "إرتس يسرائيل" حسبما جاء في الوعد الإلهي والأمال المشيخانية لليهود. وتتقسم إلى تيارين (صهيونية إثنية دينية وأخرى إثنية علمانية) والتقسيمان يتعاملان مع اليهود على مستويين مختلفين، ومن ثم فهما لا يتداخلان ولا يوجد بينهما أي تناقض. وثمة تكامل بينهما، حيث يمكن أن تبذل الصهيونية التوطنية التي استوعبت (الصهيونية الدبلوماسية والسياسية الاستعمارية وصهيونية يهود الغرب المندمجين) الجهود المكثفة وتقوم بالمحاولات الدائبة لتأمين الدعم الاستعماري وإيجاد آليات إخلاء أوروبا من اليهود ونقلهم خارجها. وتصوغ الصهيونية الإثنية (الدينية والعلمانية) المصطلح اللازم لإثارة حماس الجماهير المطلوب نقلها، بإطلاق اسم "الشعب اليهودي" عليها وربطها عاطفياً بفلسطين أو "إرتس يسرائيل" كما يسمونها. ينظر: د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد السابع، الصهيونية، موقع الدكتور المسيري www.elmessiri.com، ص ٣، ٣٧).

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية وخطوط أخطبوط، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧، ص ١٧٣.

(٣) د. حسين فوزي النجار، أرض الميعاد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١١-١٢.

(٤) سفر التكوين، ١٥: ١٨.

(٥) سفر التكوين، ١٣: ١٥. سفر التكوين، ١٧: ٨.

(٦) مؤسس الحركة الصهيونية الجديدة، عاش ما بين أعوام (١٨٦٠-١٩٠٤) وأنتخب رئيساً للمنظمة الصهيونية في مؤتمر بازل عام ١٨٩٧. ينظر:

د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٧، مصدر سابق، ص ١٠٧.

ذات فاعلية رائعة"^(١). ولم تأت فكرة هرتزل من الفراغ، بل هي مرتبطة في الأساس بما جاء في أسفار العهد القديم، وعند تصفح هذه الأسفار تجد العديد من الآيات التي تستند عليها هذه الفكرة في تشجيع اليهود للعودة إلى إسرائيل والاقامة في تلك الأراضي التي كانت اهداها الله إلى آباء بني إسرائيل، " بَلْ حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ الَّذِي أَصْعَدَ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضِ الشِّمَالِ وَمِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ الَّتِي طَرَدَهُمْ إِلَيْهَا. فَأَرْجِعُهُمْ إِلَى أَرْضِهِمِ الَّتِي أُعْطِيَتْ آبَاءَهُمْ إِيَّاهَا"^(٢). وبهذا استطاع هرتزل أن يجد توافقاً بين العامل الديني والسياسي لقيام دولة يهودية^(٣). وفي وجهة نظر الصهيونية لا يمكن لليهود العيش بالأريحية إلا من خلال العودة إلى أراضيهم المقدسة في فلسطين، لأن فلسطين المكان الوحيد الذي يحمل اسم الرب في الأرض^(٤). وتتجسد هذه الرؤية في وثيقة الاستقلال، (أي وثيقة إعلان إقامة دولة إسرائيل) وهي تربط إنشاء دولة إسرائيل بحق العودة إلى "أراضي إسرائيل التاريخية" وقد دونت الوثيقة هذا "الحق" بالكلمات الرنانة التي تثير الإحساس الديني لدى يهود العالم "نشأ الشعب اليهودي في أرض إسرائيل، وفيها اكتملت صورته الروحانية والدينية والسياسية، وفيها عاش حياة مستقلة في دولة ذات سيادة، وفيها أنتج ثرواته الثقافية والقومية والانسانية وأورث العالم أجمع كتاب الكتب الخالد. وعندما أجلى الشعب اليهودي عن بلاده بالقوة، حافظ على عهده لها وهو في بلاد مهاجرة بأسره ولم ينقطع عن الصلاة والتعلق بأمل العودة إلى بلاده واستئناف حريته السياسية فيها"، ولتحقيق حلم العودة تقول الوثيقة: "تفتتح دولة إسرائيل أبوابها من أجل الهجرة اليهودية ومن أجل جمع الشتات، وتدأب على ترقية البلاد لصالح سكانها جميعا وتكون مستندة إلى دعائم الحرية والعدل والسلام مستهدية بنبوءات أنبياء إسرائيل"^(٥). ولأجل تسهيل عملية الهجرة إلى أرض الميعاد أصدرت الدولة الإسرائيلية في عام ١٩٥٠ (قانون العودة) الذي يمنح جميع اليهود في العالم مغادرة مسقط رأسهم والعودة إلى وطنهم القومي في فلسطين، وتدعيم وحدة الشعب اليهودي^(٦).

هناك رأي يثير الشك حول حق عودة اليهود إلى أرض الميعاد ويرى إن الحق الذي يدعيه الصهيونية في أرض الميعاد لا يقوم على نبوءات العودة، فهي نبوءات طارئة تسربت إلى العقيدة اليهودية. فإذا كان ثمة إيمان بالعودة فقد عاد بنو إسرائيل من مصر إليها على يد موسى وقاموا بتأسيس الدولة اليهودية التي سقطت على يد المملكة البابلية، ومع سقوط أورشليم فقد انتهى الوعد الإلهي لإبراهيم وأسحق ويعقوب. وبعد السبي البابلي تمكن اليهود من العودة إلى الأراضي الموعودة مرة ثانية بمساعدة الملك الأخميني كورش الكبير، ولكن العودة الثانية والوعد الثاني انتهى بالسبي الثاني وتشنتت اليهود على يد الرومان، وليس بعد النبوءة عودة ثالثة لإسرائيل^(٧).

(١) ثيودور هرتزل، دولة اليهود، ترجمة: مؤسسة الأبحاث العربية، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥، ص ٥٥.

(٢) سفر أرميا، ١٦: ١٥.

(٣) ابراهيم أبو داه، أباطيل إسرائيل وأكاذيب الصهاينة، مكتبة زهران، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٥١.

(٤) سفر التثنية، ١٢: ١١.

(٥) بيان اعلان دولة اسرائيل الذي نشر في الجريدة الرسمية: العدد رقم ١، تل أبيب، ١٤ أيار ١٩٤٨.

(٦) د. عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، ج ٢، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٦١، يناير ١٩٨٣، ص ٦.

(٧) د. حسين فوزي النجار، أرض الميعاد، مصدر سابق، ص ١٨١.

وعلى أية حال، نستطيع أن نقول: إن دولة إسرائيل هي دولة دينية خالصة حتى إن لم يتساقط سلوكها السياسي وتشريعاتها القانونية بشكل تام مع تعاليم اليهودية وقيمها، فإن وجودها وبقاءها مرهونة بالديانة اليهودية. وحتى القصد من اختيار اسم إسرائيل من بين جميع الأسماء من قبل الحركة الصهيونية لكي يطلقوها على دولتها هو لأجل إثارة الحماس الديني لدى جمهور اليهود، لأن كلمة إسرائيل هي في الأساس كلمة دينية موجودة في التوراة، فالتوراة تقول إن الله هو الذي أطلق اسم إسرائيل على يعقوب لبياركه، وليجزيه على قوته التي لا تقهر^(١). وفي اللغة العبرية تعني: ليحكم أيل، أي: جند الله، أو جندي الرب، وهذا ينبه عامة اليهود إلى أن مجرد من يهاجر إلى أرض إسرائيل فإنما هو يشارك في إقامة مملكة الرب^(٢).

ومن هنا نحاول رصد بعض النماذج من السلوك السياسي لدولة إسرائيل التي شكلت على إثر القيم الدينية اليهودية، ومن أبرزها:

أولاً/ يهودية الدولة: يتمثل السلوك السياسي لدولة إسرائيل فيما يتعلق بمسألة هوية الدولة في القانون الذي أقر من قبل البرلمان الإسرائيلي (الكنيسيت) في عام ٢٠١٨ تحت اسم " قانون الدولة القومية" ^(٣) أو كما يعرف بـ " قانون يهودية دولة إسرائيل". ويعد هذا القانون من القوانين الأساسية التي تحكم الدولة، ويعتبر هذا القانون بمثابة هوية لدولة إسرائيل الذي تنعكس قيم الديانة اليهودية في أغلبية موادها ونذكر الأبرز منها:

١- جاء في البند الأول: " إسرائيل هو الوطن التاريخي للأمة اليهودية"، إن هذه المادة هي انعكاس لما جاء في الأسفار القديمة حول الوطن التاريخي لليهود وتلك الأراضي التي وهبها الرب لبني إسرائيل. وأن هذا البند هو تجسيد كامل لما ورد في سفر حزقيال الذي يقول: " يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّ السَّاكِنِينَ فِي هَذِهِ الْخَرْبِ فِي أَرْضِ إِسْرَائِيلَ يَتَكَلَّمُونَ قَائِلِينَ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ وَاحِدًا وَقَدْ وَرِثَ الْأَرْضَ، وَنَحْنُ كَثِيرُونَ، لَنَا أُعْطِيَتِ الْأَرْضُ مِيرَاثًا"^(٤). ويقول: " إِنِّي أَجْمَعُكُمْ مِنْ بَيْنِ الشُّعُوبِ، وَأَحْشُرُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي تَبَدَّدْتُمْ فِيهَا، وَأُعْطِيَكُمْ أَرْضَ إِسْرَائِيلَ"^(٥). وهناك العديد من الآيات في سفر التكوين والتثنية التي يستند إليها هذا البند من القانون^(٦).

٢- وجاء في البند السادس ما يأتي: " تعمل الدولة على تجميع شتات اليهود في الخارج وتعزيز المستوطنات الإسرائيلية في أراضيها وتوفير الموارد لذلك". ونحن نعتقد ان هذا البند هو تجسيد تام لما جاء في سفر التثنية حول تجميع بني إسرائيل على يد موسى. وقد جاء في هذا السفر " يَزِدُّ الرَّبُّ إِلَهُكَ سَنِيكَ وَيَزَحْمُكَ، وَيَعُودُ فَيَجْمَعُكَ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ بَدَدَكَ إِلَيْهِمِ الرَّبُّ إِلَهُكَ، إِنَّ يَكُنْ قَدْ بَدَدَكَ إِلَى أَقْصَاءِ

(١) سفر التكوين، ٣٢: ٢٧-٢٨.

(٢) ابراهيم أبو داه، أباطيل إسرائيل وأكاذيب الصهاينة، مصدر سابق ص ٥٢.

(٣) قانون القومية، الصادر في ١٩/ تموز/ ٢٠١٨. المصدر: www.justice.gov.il/Ar.

(٤) سفر حزقيال، ٣٣: ٢٤.

(٥) سفر حزقيال، ١٧: ١١.

(٦) ينظر سفر التكوين، ١٢: ١ و ١٤: ١٥-١٦ و ١٥: ١٨. وسفر التثنية: ١٢: ٥.

السَّمَاوَاتِ، فَمِنْ هُنَاكَ يَجْمَعُكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَأْخُذُكَ، وَيَأْتِي بِكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي امْتَلَكَهَا آبَاؤُكَ فَمَمْلِكُهَا، وَيُحْسِنُ إِلَيْكَ وَيُكَثِّرُكَ أَكْثَرَ مِنْ آبَائِكَ"^(١).

٣- وجاء في البند السادس أيضاً ما تتلائم مع ما جاء في الوصايا العشر، حيث يقول هذا البند "أيام العطلة في إسرائيل هي أيام السبت والأعياد اليهودية حيث لا يعمل الموظف في هذه الأيام إلا في حالات يحددها القانون ويمنح القانون المجموعات العرقية حق الحصول على عطلة في أعيادها". وبنسبة لعطلة يوم السبت جاء في الوصايا العشر في سفر الخروج "أَذْكُرُ يَوْمَ السَّبْتِ لِتُقَدِّسَهُ، سِتَّةَ أَيَّامٍ تَعْمَلُ وَتَصْنَعُ جَمِيعَ عَمَلِكَ، وَأَمَّا الْيَوْمُ السَّابِعُ فَفِيهِ سَبَتٌ لِلرَّبِّ إِلَهُكَ. لَا تَصْنَعُ عَمَلًا مَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنَتُكَ وَعَبْدُكَ وَأَمَتُكَ وَبَهِيمَتُكَ وَتَزِيلُكَ الَّذِي دَاخَلَ أَبْوَابِكَ"^(٢).

أما بالنسبة للأعياد الأخرى التي أقرها القانون مثل عيد الفصح^(٣)، وعيد الهلال^(٤)، وعيد التكفير والغفران^(٥)، والحج إلى بيت المقدس، فكلها يجسد ما أمر به في التوراة^(٦).

ثانياً/ مسألة القدس (أورشليم): عندما يراقب الباحث السلوك السياسي لدولة إسرائيل حول مسألة القدس نلاحظ أنه يشكل ويتكون وفق القيم الدينية اليهودية، فقد سيطرت هذه المدينة على الخيال والتفكير والسلوك السياسي لإسرائيل، وهي تشكل رمز الأمانى اليهودية، وهذه الأهمية للقدس لم تأت من فراغ، بل أتت من ذلك الحنين الذي يراود شعور الإنسان اليهودي منذ السبي الأول على يد البابليين. ويصور لنا سفر المزامير هذا الشعور بشكل رومانسي لا يفارق خيال اليهودي إلى الأبد: "عَلَى أَنْهَارِ بَابِلَ هُنَاكَ جَلَسْنَا، بَكَيْنَا أَيْضًا عِنْدَمَا تَذَكَّرْنَا صِهْيُونََ. عَلَى الصَّفْصَافِ فِي وَسْطِهَا عَلَقْنَا أَعْوَادَنَا. لِأَنَّهُ هُنَاكَ سَأَلْنَا الَّذِينَ سَبَوْنَا كَلَامَ تَرْزِيمَةٍ، وَمُعَدِّبُونَا سَأَلُونَا فَرَحًا قَائِلِينَ: "رَبِّمُوا لَنَا مِنْ تَرْزِيمَاتِ صِهْيُونََ". كَيْفَ نُرْتَمُ تَرْزِيمَةَ الرَّبِّ فِي أَرْضِ غَرِيبَةٍ؟ إِنْ نَسَيْتُكَ يَا أُورُشَلِيمَ، تَنْسَى يَمِينِي! لِيَلْتَصِقَ لِسَانِي بِحَنَكِي إِنْ لَمْ أَذْكُرْكَ، إِنْ لَمْ أَفْضَلْ أُورُشَلِيمَ عَلَى أَعْظَمِ فَرْحِي! أَذْكُرُ يَا رَبُّ لِيَنِي أَدْوَمَ يَوْمَ أُورُشَلِيمَ، الْقَائِلِينَ: "هُدُوا، هُدُوا حَتَّى إِلَى أَسَاسِهَا". يَا بِنْتُ بَابِلَ الْمُخْرَبَةِ، طُوبَى لِمَنْ يُجَارِيكَ جَزَاءَكَ الَّذِي جَارَيْتَنَا! طُوبَى لِمَنْ يُمَسِّكُ أَطْفَالَكَ وَيَضْرِبُ بِهِمُ الصَّخْرَةَ!"^(٧).

وحول ملكية المدينة فإن أحرار اليهود يدعون أن سام بن نوح قد سماها "شلم" أي السلام، وأن إبراهيم الخليل قد سماها "يراه - شلم" أي "أورشليم" بمعنى الخوف والسلام، ولكن لا يوجد أدلة تثبت ذلك، وحتى

(١) سفر التثنية، ٣٠: ٣-٤-٥.

(٢) سفر الخروج، ٢٠: ٨-٩-١٠.

(٣) كان بنو إسرائيل يحتفلون به بمناسبة الخروج من مصر، بقيادة موسى. وفرض هذا العيد في سفر الخروج الذي يقول "وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَهَارُونَ فِي أَرْضِ مِصْرَ قَائِلًا، هَذَا الشَّهْرُ يَكُونُ لَكُمْ رَأْسَ الشُّهُورِ. هُوَ لَكُمْ أَوَّلُ شُهُورِ الْعَامِ". ينظر: سفر الخروج، ١٢: ١-٢.

(٤) فيه تتفخ الابواق إعلاناً عن ظهور الهلال الجديد. وجاء هذا العيد في سفر المزامير بهذا الشكل: "انْفُخُوا فِي رَأْسِ الشَّهْرِ بِالنُّبُوقِ، عِنْدَ الْهَيْلَالِ لِيَوْمِ عِيدِنَا، أَنَّ هَذَا فَرِيضَةٌ لِإِسْرَائِيلَ، حُكْمٌ لِإِلَهِ يَعْقُوبَ". ينظر: سفر المزامير، ٨١: ٣-٤.

(٥) يطلبون فيه المغفرة من الذنوب التي فعلوها. يبدأ من الشهر السابع اليهودي ويستمر لعدة أيام. وجاء في سفر العدد "وَفِي الشَّهْرِ السَّابِعِ، فِي الْأَوَّلِ مِنَ الشَّهْرِ، يَكُونُ لَكُمْ مَحْفَلٌ مَقَدَّسٌ. عَمَلًا مَا مِنَ الشُّغْلِ لَا تَعْمَلُوا. يَوْمَ هَتَافِ بُوقِ يَكُونُ لَكُمْ". ينظر: سفر العدد، ٢٩: ١.

(٦) د. كامل سفعان، اليهود تاريخ والعقيدة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٢٠، ٢٢٤.

(٧) سفر المزامير، ١٣٧: ١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩.

التوراة نفسها، فإنها تتحدث عن أورشليم لأول مرة في زمن إبراهيم وكان اسمها " شاليم " فقط، وكان ملكها من سكان فلسطين الأصليين، فكانت مدينة مباركة لله من قبل داود ومن قبل إبراهيم أيضاً^(١).

ويمكن أن نلخص السلوك السياسي لدولة إسرائيل بشأن القدس في القانون الذي أقر في البرلمان الإسرائيلي (الكنيسيت) في عام ١٩٨٠ باسم (أورشليم عاصمة إسرائيل)، الذي يجسد فيه ما يرنو إليه اليهود منذ السبي البابلي. إذ يؤكد بنوده على جملة المواضيع التي تهدف إلى احتلال المدينة بالكامل ومن أهمها: اقراره على أن أورشليم الكاملة الموحدة هي عاصمة إسرائيل الأبدية. وكذلك اقراره على جعل المدينة مقراً لرئيس الدولة والكنيست والحكومة والمحكمة العليا. وفي تعديله الأول حظر ذلك القانون من نقل أي صلاحية خاصة بمنطقة نفوذ أورشليم من دولة إسرائيل أو البلدية إلى أي جهة أجنبية، سياسية أو سلطوية، أو أي جهة أجنبية أخرى على غرار ذلك، سواء بشكل دائم أو لمدة محدودة^(٢).

ثالثاً/ عملية الاستيطان اليهودي: لا يمكن الإحاطة بالسلوك السياسي الإسرائيلي، وإدراك ما يحيطه في عملية الاستيطان الا من خلال الرجوع إلى النصوص المقدسة. وعند مراجعة التوراة والأسفار القديمة نلاحظ بكل وضوح ظاهرة عسكرية المفاهيم، أي أن الكثير من المفاهيم والقيم الدينية يتحول إلى مفاهيم عسكرية لضرب الأعداء. فمن هذه المفاهيم الإله، والمجتمع، والفرد. ووفقاً للتوراة هناك قائد عسكري اسمه الرب، جاء إلى مصر لتحرير شعبه من ظلم فرعون وأهالي مصر^(٣)، ويجعل هذا الشعب المختار المقدس جيش الرب لخلص بني إسرائيل^(٤). وعند ذلك تكتمل المعادلة لخصوصية هذا الجيش، فهو جيش الرب لا يعاب و لا يلام ولا يحمل من الإثم والخطيئة شيئاً، فكل قتل يقوم به جائز، وكل مجزرة تحدث شرعية، لأن فعلهم فعل الله، فلهم قائد ليس مثله القواد، ولهم جنود ليس مثلهم الجند كافة^(٥).

إن السلوك الاستيطاني الإسرائيلي الذي نحن بصده هو ثمرة من ثمرات ظاهرة تجيش المجتمع والعنف والبطش التي نلاحظها في أسفار العهد القديم، إذ جاء في سفر العدد " وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلاً: أَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: إِنَّكُمْ دَاخِلُونَ إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ. هَذِهِ هِيَ الْأَرْضُ الَّتِي تَقَعُ لَكُمْ نَصِيبًا. أَرْضُ كَنْعَانَ بِتُخُومِهَا". فتفسير هذه الآية يقودنا إلى أن الاستيطان في أرض كنعان هو بأمر الله، وأن استيلاء الشعب عليها يساوي استيلاء الرب^(٦). وهناك العديد من الآيات في الأسفار المختلفة التي تقدس الاستيطان وتغرس في الإنسان اليهودي رغبة الاحتلال والاستيلاء على أراضي الغير ولا سيما في فلسطين. ومن تلك الآيات ما جاء في سفر الخروج الذي يغري بني إسرائيل والدخول إلى أراضي الكنعانيين والحيثيين والاموريين والفرزيين والحيويين واليبوسيين، بوجود ثروات وثمرات عديدة فيها بشكل لم يشهده العبرانيون من قبل^(٧). وفي

(١) د. حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، مصدر سابق، ص ١٨.

(٢) قانون أورشليم عاصمة إسرائيل، الصادر في ٣٠/ تموز/ ١٩٨٠. المصدر: www.justice.gov.il/Ar.

(٣) سفر الخروج، ١٥: ٣.

(٤) سفر اللاويين، ٢٠: ٢٦.

(٥) سعدون المشهداني، أثر النص المقدس في منظومة القيم، دار الورد الأردنية للنشر، عمان، ٢٠١٠، ص ٤٤.

(٦) سفر العدد، ٣٤: ١-٢.

(٧) سفر الخروج، ٣: ١٧.

سفر التثنية، يشجع الرب شعبه المختار على طرد الشعوب الأخرى من أوطانهم والاستيطان في أماكنهم^(١). وفي سفر حزقيال يبارك الرب تجمع بني إسرائيل واحتلال أراضي الغير، وفي الوقت نفسه يقدر شعب بني إسرائيل بسبب عودتهم إلى تلك الأراضي التي كان ملكاً لهم قبل الخروج منها نحو مصر^(٢).

إن نزعة الاستيطان والاستيلاء على لأراضي الغير انتقل من جيل إلى جيل وبتوارثها الأبناء من الآباء، وإن تطور المفاهيم والأساليب الاستيطانية الحالية، لا يلغي الأصول المؤسسة للاستيطان، فطبيعة النص وسياق الأحداث تبين أولويات إنشاء التجمعات الاستيطانية عبر الأجيال في وقتها، لذلك إن ما نراه من عدم التطابق الشكلي بين الاستيطان القديم والسلوك السياسي الإسرائيلي في الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية وتطوير عملية الاستيطان الحالي لا يلغي أثر القيم الدينية التوراتية في عقلية المستوطنين اليهود وسلوك الدولة الإسرائيلية السياسي في وقتنا الراهن.

رابعاً/ الموقف من عملية السلام: جاء في سفر إشعيا "أَنَّ لِلرَّبِّ سَخَطًا عَلَى كُلِّ الأُمَّمِ، وَحُمُومًا عَلَى كُلِّ جَيْشِهِمْ. قَدْ حَرَمَهُمْ، دَفَعَهُمْ إِلَى الدَّبْحِ"^(٣). وعندما نراقب السلوك السياسي لإسرائيل نرى أنه جعل هذه الآلية قاعدة لانطلاقه، حيث ينظر إسرائيل بعين العدو إلى جميع الأقوام التي تحيط به، وتتعامل مع الجميع بسلوك عدواني. ونجد فيما أشرنا إليه من قبل في العهد القديم، إن لا مكان للسلم ولا للدعوة السلمية، ويكون الجميع تحت غضب الله ولعنته. وأن ما بدر من إسرائيل في السلوك السياسي العدواني والشك والريبة تجاه فلسطين يعود إلى تعاليم التوراة، حيث تقول: "إِحْتَرِزْ مِنْ أَنْ تَقْطَعَ عَهْدًا مَعَ سُكَّانِ الأَرْضِ الَّتِي أَنْتَ آتٍ إِلَيْهَا لِنَلَأَ يَصِيرُوا فَحًّا فِي وَسْطِكَ"^(٤). وجاء أيضاً "لَا تَقْطَعْ لَهُمْ عَهْدًا، وَلَا تُشْفِقْ عَلَيْهِمْ"^(٥) وتضيف "وَلَا تُصَاهِرُهُمْ. بَنَاتِكَ لَا تُعْطِ لِابْنِهِ، وَبَنَاتُهُ لَا تَأْخُذُ لِابْنِكَ"^(٦). فكل ما جاء في هذه الآيات هو دعوة إلى الانعزال وانزواء الشخصية اليهودية ورفض كل التزام أخلاقي أو ديني أو اجتماعي أو سياسي مع الآخرين، وعدم الالتزام بالوعد مع أي شعب أو إنسان على سطح الأرض. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحولت الشخصية اليهودية على إثر تلك القيم إلى شخص نرجسي النزعة ومحدود العلاقة، وغير واثق بالآخرين^(٧).

خامساً/ المؤسسات الدينية: هناك في إسرائيل العديد من المؤسسات الدينية الرسمية وشبه الرسمية يختص بعضها بتقديم خدمات دينية وبعض آخر يقوم بوظائف في مجالات ذات العلاقة بالشؤون السياسية والتشريعية والقضائية. ومن أبرز تلك المؤسسات:

(١) سفر التثنية، ٧: ١.

(٢) سفر حزقيال، ٢٠: ٤١.

(٣) سفر إشعيا، ٤٤: ٢.

(٤) سفر الخروج، ٣٤: ١٢.

(٥) سفر التثنية، ٧: ٢.

(٦) سفر التثنية، ٧: ٣.

(٧) سعدون المشهاتني، أثر النص المقدس في منظومة القيم، مصدر سابق، ص ٤٣.

١- وزارة الخدمات الدينية: تقدم وزارة الخدمات الدينية خدمات دينية للجمهور اليهودي في إسرائيل. ومن بين مجالات عمل الوزارة الرئيسية: تسجيل الزواج وتنفيذ مراسيم الزواج، ومراقبة أطعمة كشروت (أي الطعام الحلال لدى اليهود) وتطوير مبانٍ دينية وكنس، المقابر وحلول الدفن وتطوير العلاقات مع يهود الشتات. وتشكل الوزارة جهة مراقبة على المجالس الدينية وعلى شركات قاديشا^(١).

٢- دار الحاخامية: وهو مؤسسة شبه حكومية معترف بها من قبل الحكومة الإسرائيلية، تمتد سلطتها إلى نواح عديدة من حياة السكان اليهود. يتولى هذا الدار مسألة تقرير من هو يهودي ومن هو غير يهودي، ومن ثم له دور كبير في مجال تقرير حقوق المواطنة والجنسية إضافة إلى الأمور الدينية الأخرى. ويمثل دار الحاخامية المحكمة العليا للاستئناف بالنسبة للقرارات الصادرة عن المحاكم الدينية^(٢).

٣- مؤسسات التعليم اليهودي: تتوزع مؤسسات التعليم الديني إلى: مؤسسات تعليم ديني حكومي أشرف عليها حزب المفدال. ومؤسسات تعليم ديني أصولي يتبع الأحزاب الدينية الأصولية^(٣).

٤- الأحزاب الدينية: ويمكن تقسيم هذه الأحزاب إلى: أحزاب دينية صهيونية من أهمها الحزب الديني القومي (المفدال)، وبعض الأحزاب الأخرى التي انشقت عنه مثل حركة الوسط الديني (ميماد). والأحزاب الدينية الأصولية يمثلها حزب رابطة إسرائيل (أغودات إسرائيل) وحزب عمال أغودات إسرائيل، وكذلك (حزب شاس) الذي يمثل اليهود الشرقيين^(٤).

ومن خلال تعرفنا على المؤسسات الدينية يمكننا القول: إن سلوك الدولة في مجال السياسة العامة يخضع في جانب كبير منه إلى القيم اليهودية وخاصةً في مجال السياسات العائلية، والتربية والتعليم، والقضاء، والجنسية. وعلاوة على ذلك، وكما أشرنا إليه في الفصل الثاني، أن الأحزاب الدينية تؤثر في السلوك السياسي للدولة، وذلك عن طريق مشاركتها في الحكومات الائتلافية، لأن مشاركة جميع تلك الأحزاب في التشكيلات الوزارية مرهونة وفق الاتفاقات والشروط المتعلقة بإعادة بناء الدولة والمجتمع على نمط يهودي خالص. فالكثير من الأحزاب الدينية عندما يشارك في الائتلافات الحكومية يصر على تولي الوزارات التي لها صلة مباشرة بالتنشئة الاجتماعية والثقافية، لكي يعمل من خلالها على صياغة الهوية السياسية للدولة وفق تصوراته الدينية، وكذلك لسيطرتة على الثقافة السياسية في المجتمع.

(١) موقع وزارة الخدمات الدينية: www.gov.il/ar/Departments/ministry_of_religious_services

(٢) محمد كنوش شرعة و نظام محمد بركات، القوى الدينية ودورها في الحياة السياسية في إسرائيل، مصدر سابق، ص ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

سادساً/ الرموز الدينية: يتخذ إسرائيل من نجمة داود السداسية^(١) رمزاً للدولة ومؤسساتها الرسمية، واللوان العلم " الأبيض والأزرق السماوي" هي ألوان "الطاليت"^(٢) اليهودي، والعديد من الطوابع الرسمية التي تصدرها الدولة، حيث تحرص على إضفاء المسحة الدينية على مؤسسات الدولة^(٣). وقام البرلمان الإسرائيلي (الكنيسيت) بتنظيم مسألة رموز الدولة في قانون القومية، وجاء في البند الثالث من هذا القانون ما يأتي: "العلم لونه أبيض وفيه خطان لونهما أزرق تتوسطه نجمة داود. ورمز الدولة هو منارة إسرائيل ذات سبعة الأفرع وغصني الزيتون على جانبيها وعلى قاعدتها مكتوبة كلمة إسرائيل"^(٤).

واستناداً إلى ما سبق، نلاحظ أثر القيم الدينية اليهودية في السلوك السياسي الإسرائيلي في سياساتها الداخلية، ويظهر هذا الأثر بداية من هوية الدولة التي تتمثل في قانون القومية، وفي مجال التشريع والقضاء، والمؤسسات الرسمية وشبه الرسمية. ويبرز الأثر أيضاً في سلوكها السياسي الخارجي، وذلك من خلال علاقاتها مع دول الجوار، وكذلك موقفها من عملية السلام العربي الإسرائيلي بشكل خاص.

(١) نجمة داود، وتسمى أيضاً بخاتم سليمان وتسمى بالعبرية "ماجين دافيد" بمعنى "درع داود" تُعد من أهم رموز الحضارة المصرية القديمة، والتي صارت فيما بعد رمزا لهوية الشعب اليهودي. وهناك الكثير من الجدل حول قدم هذا الرمز فهناك تيار مقتنع بأن اتخاذ هذا الشعار كرمز لليهود يعود إلى زمن النبي داود، ولكن هناك بعض الأدلة التاريخية التي تشير إلى أن هذا الرمز استخدم قبل اليهود كرمز للعلوم الخفية التي كانت تشمل السحر والشعوذة. وهناك أدلة أيضاً على أن هذا الرمز تم استعماله من قبل الهندوسيين من ضمن الأشكال الهندسية التي استعمالوها للتعبير عن ميثافيزيقيا الكون وكانوا يطلقون على هذه الرموز تسمية "ماندالا". وهناك البعض ممن يعتقد بأن نجمة داود أصبحت رمزا للشعب اليهودي في القرون الوسطى، وإن هذا الرمز حديث مقارنة بالشمعدان السباعي الذي يعتبر من أقدم رموز بني إسرائيل. وفي عام ١٩٤٨ ومع إنشاء (دولة إسرائيل) تم اختيار نجمة داود لتكون الشعار الأساسي على العلم الإسرائيلي. ينظر: احمد جاسم محمد و حسين اسماعيل كاظم، نجمة داود ودلالاتها اللغوية في التراث اليهودي والعالمي، ص٢، المنشور على الرابط الآتي: [\(PDF\) النجمة السداسية "نجمة داود" ودلالاتها اللغوية والعقائدية في التراث اليهودي والعالمي](#) . (researchgate.net)

(٢) تبدأ الصلاة عند اليهودي بالوضوء الذي يغسل اليدين فقط، ثم يضع شالاً صغيراً على كتفيه يطلقون عليه طاليت بالعبرية يعني شال أو عباءة أو رداء، ولهذا الطاليت ثمانية أهداب تجمع بين اللونين الأبيض والأزرق السماوي رمزاً لطلوع فجر الخيط الأبيض والأزرق. ينظر: د. هدى درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٩٠.

(٣) د. رشاد عبدالله الشامي، القوى الدينية في اسرائيل، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٤) قانون القومية، الصادر في ١٩/ تموز/ ٢٠١٨. المصدر: www.justice.gov.il/Ar.

المبحث الثاني: أثر قيم الديانة المسيحية في السلوك السياسي

الديانة المسيحية كإحدى الديانات السماوية كانت - وما تزال - يمارس دوراً كبيراً في مجال الشؤون السياسية العامة. وتحتكر قيمها ومعتقداتها مساحة واسعة من بين المؤثرات التي تؤثر في السلوك السياسي، أي أنها تستطيع أن تؤثر في السلوك السياسي وتحدد مساره وفق مقتضيات رؤيتها الدينية ومصالحها المادية. ولأجل توضيح هذا الأمر، قمنا بتوزيع المبحث إلى مطلبين؛ نبحت في المطلب الأول موضوع أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الديانة المسيحية. ونستعرض في المطلب الثاني موضوع الانعكاس القيمي الذي يحدث بين الديانة المسيحية والسلوك السياسي، أي العلاقة القيمية بين المسيحية والسلوك السياسي، وعرض تلك المظاهر والأماكن التي تتجسد فيها تلك العلاقة الانعكاسية.

المطلب الأول: أصول السلطة السياسية في الفكر السياسي المسيحي

لقد انحسر بلاغ عيسى المسيح في دعوة الناس إلى الأخلاق الحميدة، وترك الدنيا والتوجه إلى حياة الزهد، وكذلك الدعوة إلى التسامح والمحبة^(١). لذلك تتدرج محاولة بعض المسيحيين من المفكرين ورجال الكنيسة لوضع النظريات السياسية حول إقامة الدولة المسيحية، في خانة المحاولات التي تريد محاكاة الدولة اليهودية ووراثتها وأن تحذو حذوها في هذا الصدد^(٢).

وعليه لم يؤسس المسيح الدولة ولم يسع إلى تأسيسها أصلاً، ويرى البعض أن عامل الوقت وقف وراء عدم تأسيسها، لأن مدة دعوته لم تدم أكثر من ثلاث سنوات، وأن هذا الوقت القصير لا يكفي لقيام الدولة ولا سيما في تلك المدة التي ساد فيها الحكام الظالمون والطغاة، وكان في حاجة إلى جيش قوي لمحاربة دولة الرومان العظمى فلم يتمكن من ذلك. ويرى البعض الآخر أن بقاء المسيح في فلسطين حال دون تأسيس الدولة، ويبرر هؤلاء رأيهم بأمثلة النبي موسى والرسول محمد اللذين أقاما دولتهما بعد خروج الأول من مصر وخروج الثاني من مكة^(٣).

ونحن نرى أن أصحاب الآراء السالفة قد تغافلوا طبيعة الديانة المسيحية وتعاليم عيسى المسيح التي لا تتضمن تعاليم سياسية، وأن السياسة في نظر المسيح تحتوي على (اللذة، والكراهية، وعدم التسامح) وأن هذه العناصر تخالف تعاليمه حول الزهد، والحب، والتسامح.

وفي الحقيقة حاول عيسى المسيح عدم التعرض للسياسة، رغم أن برنامجه حمل نوعاً من التصورات الثورية والاجتماعية حول تغيير المجتمع إلا أن المسيحية في بداياتها كانت حركة اصلاحية اجتماعية

(١) عبد الفتاح حسين الزيات، ماذا تعرف عن المسيحية، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٤.

(٣) د. عبد الغفار عزيز، الدين والسياسة في الأديان الثلاثة، دار الحقيقة، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٧.

وأخلاقية، ولم يكن لديها برنامج سياسي، ورفضت الدخول في المعترك السياسي^(١). ومن هنا فقد كان من الطبيعي ألا تحتوي تعاليمه على أية عقيدة سياسية لأن " البشارة " ^(٢) تقتضي إلغاء الفكر السياسي.

لقد حاول المسيح أن يوظف في كل فرد من مستمعيه الاهتمام بالحياة الروحية، وأن يلفت انتباهه إلى عالم جديد يحمله بداخله. هذا العالم هو صورة من مملكة السماء "مملكة الله"، ولكي يصل إلى هذه المملكة عليه أن يحطم الأوثان التي أقامتها شهوات الأرض، وأهواء الدنيا، وطموحات المجتمع^(٣). وقد حاول المسيح أيضاً نقادي السياسة العادية، ورفض الارتباط السياسي، ويرى ان السياسة بصورتها الحالية مخيفة لا تتسجم وأخلاقيات المسيحية^(٤)، لذلك أعلن نهاية السياسة وإقامة مملكة الله.

وتتلخص تعاليم المسيح في عبارة سيطرت على الفكر المسيحي المبكر رغم الاختلاف الكبير حول تأويلها: " ان مملكتي ليست في هذا العالم " وتدل هذه العبارة على أن تعاليم المسيح لا تتضمن أية عقيدة سياسية^(٥). وفي الوقت نفسه لا يمكن إنكار أن تعاليم المسيح كان لها تأثير كبير في التراتيبات والقيم الاجتماعية، وقد تبدو وكأنها تعاليم ثورية أو فوضوية، وهي تشير إلى باطل هذه القيم، وفي المقابل يؤكد على أهمية الجهد الداخلي، وتتبدل أماكن القيم عنده لتحل القيم الجديدة محل القيم السائدة، والقيم الجديدة هي عبارة عن ضوابط روحية خالصة مثل؛ الصدقة التي تحل محل العدالة، والتوبة والندامة محل التشريف والتعظيم، فإنه في الواقع كان يعلم طلابه بأنه لا الثروة ولا السلطة، ولا المعرفة، ولا المكانة الاجتماعية المحترمة هي قيم مضمونة، بل الأهمية عنده للقيم الأخلاقية، لذلك يعلم الفرد بأن قيمه كامنة في قلبه^(٦).

لقد انقسم عيسى المسيح العالم إلى مملكتين، الأولى موجودة في الأرض التي يعيش فيها الانسان ويؤدي فيها واجباته البشرية دون أن يهتم بها، بل هي مدخل للوصول إلى المملكة الثانية التي هي مملكة السماء التي يطمح الإنسان بلوغها والعيش فيها إلى الأبد^(٧). وأتى هذا التقسيم من الحادثة الشهيرة التي ذهبت فيها مجموعة من اليهود تسأل المسيح وتقول له: أيها المعلم، أننا نعلم أنك على حق وإنك تهدي إلى سبيل الله بحسب الحق ودون اهتمام بأحد، لأنك أنت لا تؤخذ بمظاهر البشر، قل لنا هل يجوز أن ندفع الضريبة لقيصر أم لا ؟ وكان المسيح عارفاً بنواياهم فأجاب: أيها المنافقون لماذا تغونني؟ أظهروا لي النقود التي بها تدفعون الضريبة. فقدموا له قطعة نقد: واسألهم: لمن هذه الصورة ولمن هذه الكتابة؟ فأجابوا إنها لقيصر.

(١) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٣٩٤، نوفمبر ٢٠١٢، ص ٥٨.

(٢) مصطلح البشارة يعني المكافأة التي ينالها المرء بواسطة رسول النصر، حيث تجلب أخباره السارة نعمة لمن يتلقاها. فصار مصطلح البشارة مفهوماً مركزياً في اللاهوت المسيحي، فهو يعني الأخبار السارة المألوفة: أن الله قدم الخلاص للعالم، والشخص الذي يجلب الأخبار السارة يعلن عن العصر الجديد من تاريخ العالم وتتويج الله ملكاً، ويمتد ملكوته الذي يسود فيه السلام كل العالم. ينظر: فرلين د. فيربروج، القاموس الموسوعي للعهد الجديد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٤) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٥) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٧) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٥.

فقال لهم: أعيديوا لقيصر ما هو لقيصر والله ما هو لله. وأن هذا النص يفسر على أن الحياة الاجتماعية والسياسية هي جزء من الحياة في مملكة الأرض وكل قواعدها وقيمها الوضعية، ولهذا لا يشترك مع الحياة الروحية شيء، لأن الروح هي تابعة لمملكة السماء وهي وحدها موضوع اهتمام المسيح، فإن الحياة الأرضية تأتي في مركز ثانوي بالنسبة له، ومع ذلك أوجب المسيح الخضوع لمقتضيات السياسة لأنها بدون قيمة وقال: يجب الخضوع لها لأنها لا قيمة لها. ويجب دفع الضريبة، وهي رمز أبدي للطاعة المدنية، لأنها بالضبط لا تهم الله^(١). وتفسر هذه المقولة أيضاً كاعتراف بحاجة إلى الدولة، حتى لو كانت وثنية، وإلى دفع الضرائب، لأن الدولة ونظامها ضروريان في العالم الأرضي^(٢).

إذاً، احترام السلطة السياسية كان فريضة لا ينكرها المسيحيون. إلا أن ثمة حقيقة هي أن المسيحي كان خاضعاً لنوع من الالتزام الثنائي وهي مطالب بالالتزام للسلطة السياسية في مملكة الأرض أي الاعطاء لقيصر ما هو لقيصر، والالتزام نحو الله في مملكة السماء أي الاعطاء لله ما هو لله. فإذا حدث أن تضارب واجبه نحو حاكمه مع واجباته نحو ربه، فليس ثمة شك فيه القيام بواجباته نحو الرب دون الحاكم. وإن مبدأ تبعية الإنسان لدولتين أو لعالمين مبدأ قديم في بعض الجوانب، ولكن الجديد في الالتزام المسيحي هو التطبيق. فلم يعد العالم الأكبر بالنسبة له مجرد أسرة إنسانية فحسب، وإنما صار يعني مملكة روحية، مملكة الله الحق التي يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيراً يفوق سموه أية حياة تستطيع أية مملكة أرضية أن تمنحها له^(٣).

وعليه يمكننا أن نشير إلى ملاحظة مهمة وهي أن المسيح قد حاول بشكل غير مباشر إبعاد الناس عن السياسة ومقتضياتها عن طريق تعاليمه الأخلاقية، ويعد هذا السلوك في حد ذاته رفضاً للأوضاع السياسية والنظام السياسي المفروض والبيئة الاجتماعية والسياسية السائدة التي تسود الحياة السياسية بأكملها. ومع ذلك لا يمكن انكار الواقع الحقيقي الذي يدلنا أن المسيح لم يعط تعاليم سياسية مباشرة وواضحة لأتباعه ولم يطالبهم إلا بالامتثال للسلطة السياسية وأداء الواجبات المدنية نحو الحاكم. ولذلك نرى أن معالم النظرية السياسية معدومة في الانجيل وتعاليم سيد المسيح. ولأجل ملء الفراغ الموجود في الانجيل حاول رجال الدين المسيحي في المراحل التي تأتي بعد وفاة المسيح تأطير وتنظيم العلاقة الناشئة بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الدنيوية (الدولة)، ولذلك برزت نظريات سياسية عديدة لتحديد طبيعة الدولة وعلاقتها مع الكنيسة، ولأجل معرفة علاقة الديني والسياسي وأصول العمل السياسي في المسيحية علينا أن نبحث تلك النظريات وعرض بعضها بشكل موجز، وذلك وفق ترتيبها الزمني، والمراحل التي مرت بها العلاقة بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الدنيوية (الدولة)، وعلى النحو الآتي:

(١) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٣) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٠، ٨١.

أولاً/ مرحلة عدم الاعتراف الرسمي بالدين المسيحي: تمتد هذه المرحلة من بعد موت المسيح إلى عام ٣١٣، حيث أعلن مرسوم ميلانو^(١). فالعنوان العريض لهذه المرحلة هو بروز نظرية الحق الإلهي المباشر في عملية إسناد السلطة، ويعود مصدر السلطة السياسية بمقتضى هذه النظرية إلى الله، ولذلك يدعو الناس بصورة لا غبار عليها إلى طاعة سلطة الحكام حتى وإن كانت ظالمة، لأنها مستمدة من الله^(٢). ونجد في هذه المرحلة مجموعة من الكتابات التي توصل الدين بالسياسة من قبل آباء الكنيسة الأوائل، وسنتناول بعض من هؤلاء الآباء كنماذج بارزة في هذا المجال.

١ - القديس بولس: يعد القديس بولس^(٣) مؤسساً لنظرية الحق الإلهي المباشر وهذا يعود إلى عبارته الشهيرة في رسالته إلى الرومانيين، حيث قال: " ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة؛ فإنه لا سلطان إلا من الله؛ والسلطات الكائنة إنما رتبها الله. ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة؛ فإنه لا سلطان إلا من الله؛ والسلطات الكائنة إنما رتبها الله. فمن يقاوم السلطان إذن، فإنما يعاند ترتيب الله، والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم؛ لأن الخوف من الحكام لا يكون عن العمل الصالح بل عن الشرير. أفتبتغي أن لا تخاف من السلطان؟ فافعل الخير فتكون لديه ممدوحاً؛ لأنه خادم الله لك للخير. وأما إن فعلت الشر فخف؛ لأنه لا يتقلد السيف عبثاً؛ فإنه خادم الله، الذي ينتقم وينفذ الغضب على من يفعل الشر. فلذلك يلزم الخضوع لا خوفاً من الغضب فقط، بل من أجل الضمير أيضاً. ومن أجل هذا أيضاً توفون الجزية: لأن (الحكام) هم خدام الذين همهم المواظبة على الخدمة. فأدوا إذن للجميع حقوقهم: الجزية لمن له الجزية، والجباية لمن له الجباية، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة"^(٤). فالقديس بولس يؤكد أن كل سلطة من الله، فهناك إذن تبرير للسلطة القائمة في الواقع، حيث لا يمكن أن تعارض من أولئك الذين تحكمهم، وذلك يعني أن كل سلطة قائمة يجب ان تعتبر سلطة شرعية ومن ثم يخضع لها الناس^(٥). وهكذا نجد القديس بولس يشجع الناس على الخضوع لسلطة الحكام التي أرادها الله ووضعها بترتيب منه، ومن يعترض على المشيئة الإلهية يستوجب غضب الله ونقمته، ويفترض أن سيف الحاكم لا يستخدم إلا في معاقبة الأشرار، وكل من يعارضه فهو شرير، وكل من يخالفه فهو مجرم آثم^(٦). وثمة رأي يرى أن هذه الفقرة هي لمحاربة الاتجاهات الفوضوية الهدامة التي وجدت في المراحل الأولى للجماعات المسيحية. فحققت بمقتضى هذه الفقرة نظرية

(١) هو مرسوم أعلن فيه حياد الإمبراطورية الرومانية بشؤون العبادة، مما أزال العقبات أمام الممارسات الدينية للمسيحية والديانات الأخرى، والحقبة التالية من العصر القديم من مرسوم ميلانو هي حقبة نضوج الكنيسة الأولى، ونالت الكنيسة الحرية واعترف بها رسمياً الإمبراطور قسطنطين. ينظر: د. رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، ج ١، دار القباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١١٤.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٦.

(٣) هو أحد قادة الجيل المسيحي الأول، ولد في عام (٢ الميلادية) في مدينة طرطوس التي هي عاصمة إقليم كيليكية جنوب آسيا الصغرى، وكانت المدينة أيام القديس بولس تحت الحكم الروماني. وهو من جنس إسرائيل، من سبط بنيامين. واعتقل في عهد نيرون وحكم عليه بالإعدام بقطع رأسه على طريق أوستي نحو عام (٦٧ الميلادية). ينظر: الأب متى المسكين، القديس بولس الرسول: حياته، لاهوته، أعماله، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٨، ٤٠.

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ١٣: ١-٢-٣-٤-٥-٦-٧.

(٥) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص ٥٩٩.

(٦) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٧.

سياسية مسيحية مسلماً بها، وصار التزام الطاعة المدنية فضيلة مسيحية، حيث أكد القديس بولس أن الطاعة فرض من امر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم المسيحية طابعاً جديداً. وبصفة عامة يمكن القول؛ أن التصوير المسيحي للملكية قد أخذ بنظرية الحق الإلهي للتدليل على أن الملك هو مبعوث من الله، وهكذا الحق الإلهي المقدس للملوك^(١). وفي المقابل ثمة رأي آخر يرى أن ما جاء به القديس بولس هو بدافع الضمير أي أن عدم مقاومة السلطة المنحدرة من الله هو التزام ديني، لأن السلطة أداة الله من أجل العدالة والخير. ولهذا يمكن القول: إن كل سلطة لا تمارس في سبيل العدالة والخير تفقد كل أساس، ومن ثم كل حق بالطاعة، وتكف عن أن تكون السلطة العادية هي التي تمارس بشكل عادي^(٢).

وبشكل عام نستخلص فكرتين أساسيتين من نظرية الحق الإلهي المباشر، الفكرة الأولى، هي أنه من لحظة وجود السلطة فإنها أريدت من الله، فهي توجد في هذا العالم والله هو خالق العالم، وهو أيضاً خالق السلطة. وبمجرد وجود سلطة سياسية دليل على موافقة الله عليها، لأن الله قادر على كل شيء، فلا شيء يمكن أن يوجد خلافاً لأرادته. وهذا يعني إسباغ الشرعية على السلطة أو الدولة وإعطائها صفة مقدسة، لأنها متوافقة في وجودها مع الإرادة الإلهية. والفكرة الثانية هي أن الصفة المقدسة للدولة تتضمن دعم الكنيسة لها، فالدين أو القانون الديني يفرض على الناس طاعة الدولة. لذلك فإن دولة الحق الإلهي هي في منطقتها وانطلاقاً دولة تستند إلى الكنيسة لتستمد شرعيتها مما يفرضه القانون أو الأمر الديني على المؤمنين من طاعة للسلطة القائمة^(٣).

٢- ترتوليان: كما أسلفنا في الفصل الأول (الصفحة ٦٨) يعد ترتوليان من أبرز المفكرين الكهنة المسيحيين الذين تناولوا موضوع علاقة الدين والسياسة، لقد احتل هذا الكاهن المفكر مكانة عظيمة في الفكر المسيحي^(٤). ولا يمكن فهم أفكاره إلا في بعد رؤيوي (متعلق برؤيا القديس يوحنا حول نهاية العالم)، فنهاية العالم بالنسبة إليه قريبة، وبهذا تزداد تقاهة قيمة الأشياء الأرضية ومن ضمنها السياسة. وعلى الرغم من أن الكثير من كتاباته تتدرج ضمن الكتب اللاهوتية والتعليم المسيحي فإنه اهتم بالعلاقة بين الدين والسياسة في كتابه المسمى "بولوجيئة"^(٥).

يرى ترتوليان ان مصدر كل السلطات هو الله، وأن سلطة الإمبراطور كقوة أرضية هي من الله، لذلك واجب على الجميع إطاعة سلطة الإمبراطور، لأن وجودها ضروري للعالم^(٦). ويقول في هذا الصدد: "الإمبراطور هو لنا أكثر مما هو لأي إنسان آخر، لأن إلها هو الذي أقامه ولهذا وجب علينا أن ندعمه،

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٧٩.

(٢) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٤٤، ١٤٥.

(٣) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص ٦٠٠.

(٤) د. حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، مصدر سابق، ص ٥١٧.

(٥) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٩١.

(٦) د. حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، ج ١، مصدر سابق، ص ٥٣١.

فالسطة الإمبراطورية مستمدة من الله، وإن كانت لا تشارك في فضائل الألوهية لأنها مخلوقة، فالله خلقها لتنفيذ مشيئته^(١).

وينكر ترتوليان أن تشارك الإمبراطوريات في الفضائل الإلهية، بل يرى أن قيام الإمبراطوريات هو من أجل تسيير الأمور الأرضية، ولكن بأمر من الله، وهذا الأمر (أي الأصل الإلهي للسطة) لا يرفع مكانة الإمبراطور وشأنه، لأنه لا يمكن أن يكون الإمبراطور مسيحياً. أي أنه يرفض الجمع بين الإمبراطور وصفة المسيحي، وبذلك تختلف مملكة الأرض عن مملكة السماء في نظره وهما من نمطين مختلفين^(٢).

٣- أوريجين: يعتبر أوريجين^(٣) من الشخصيات المهمة في تاريخ الفكر المسيحي، وعلى الرغم من قلة كتاباته السياسية فإن في كتابه " ضد سلس " نجد جملة من الآراء حول السياسة وأصل السطة وعلاقتها بالدين^(٤).

ويمكن تقسيم أفكاره السياسية إلى قسمين: القسم الأول متعلق بمصدر السطة، حيث يرى أن مصدر جميع السلطات يعود إلى الله، ولذلك لا يمكن تأسيس السطة إلا بمساعدة الله ومشيئته. وتناول في القسم الثاني من أفكاره مسألة الدولة، حيث يرى وجود دولتين أو حاضرتين في العالم، حاضرة الله وحاضرة الأرض، وكل حاضرة تؤسس على كلمة الله ومساعدته، وتؤكد على أن الأفضلية هي لمملكة الله^(٥).

ويرى أوريجين أن السطة المدنية في الأرض هي سلطة شرعية، نظراً لأنها تستند إلى التفويض إلهي ومن جانب آخر يسهل انتشار الانجيل والديانة المسيحية، ولذلك يبارك الله الإمبراطور وتنعم الإمبراطورية بالبركات الربانية^(٦).

ومن خلال عرض أفكار هؤلاء الثلاثة يمكننا ان نقول إنه لم تعد السياسة بعد الآن ضرورة بسيطة من ضرورات حياة الدنيا، بل هي تنبثق من الله، وهو يشارك في تأسيس النظام السياسي في الأرض. وعلى إثر أفكار هؤلاء وأمثالهم اكتسبت أعمال السطة السياسية معنى مغايراً عما كان عليها في السابق، ودخلت السياسة عالم الإنسان المسيحي في كل جوانبه، وحلت عبارة " ممالك الدنيا هي من الله " محل العبارة المشهورة للمسيح " مملكتي ليست من هذا العالم ".

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٨.

(٢) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٣) عاش في نحو عام (١٨٥ - ٢٥٥ الميلادية) في مدينة الاسكندرية في مصر. لم يكن وثيقاً فقد كان أبوه رجلاً مؤمناً يعرف الكتاب المقدس، لذلك نشأ أوريجين في جو مسيحي بحت. ينظر: د. حنا جرجس الخصري، تاريخ الفكر المسيحي، ج ١، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٥٤٠.

(٤) د. حنا جرجس الخصري، تاريخ الفكر المسيحي، ج ١، مصدر سابق، ص ٥٣٩.

(٥) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٩٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٥.

ثانياً/ مرحلة الاعتراف الرسمي بالمسيحية وخضوع السلطة الدينية للسلطة السياسية: تمتد هذه المرحلة من اعلان مرسوم ميلانو إلى القرن الحادي عشر، حيث سيطر المصلحون^(١) على البابوية. وفي هذه المرحلة بدأ نفوذ الكنيسة يزداد شيئاً فشيئاً منذ أن اعترف الإمبراطور الروماني قسطنطين الكبير^(٢) بالمسيحية بموجب مرسوم ميلانو، وبدأ رجال الدين المسيحي يتهيئون للسلطة وخاصة أن الأباطرة الرومان الذين أصبحوا بعد ذلك يعملون على حماية طبقة رجال الدين وتنظيمها وعلى إزالة كل العقبات أمام تقدم الديانة المسيحية وانتشارها^(٣). وعلى إثر الوضع الجديد كان على الكنيسة أن تطرح رأياً حول مسألة ما كان بالضبط لقيصر، وما كان بالضبط لله، أي عليها أن تحدد نطاق دائرة المجتمع السياسي أو الدولة، ودائرة المجتمع الديني بشكل دقيق. وعليها أيضاً أن تتخذ موقفاً إزاء مسألة معرفة أي سلطة من بين السلطتين الروحية والزمنية أعلى من حيث الماهية من الأخرى؟^(٤)

وهكذا ظهرت في هذه المرحلة نظرية الحق الإلهي غير المباشر التي تحاول إيجاد التوافق بين الأوضاع السياسية الجديدة وبين أقوال السيد المسيح ولبعض الرسائل الأوائل. وتتلخص هذه النظرية في أن الحكام إنما يستمدون سلطتهم من الله، لكنهم يمارسونها بموجب رضاء الشعب المسيحي، فالله لا يختار الحكام مباشرة، وإنما يختار المسيحيون بأنفسهم حكامهم. ولكن لما كانت الكنيسة تمثل المسيحية، ولما كان المسيحيون جميعاً يتحدون في المسيح، والكنيسة هي تجسيد لهذا الاتحاد. فإنها في النهاية لا بد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه، وهكذا دخلت الكنيسة طرفاً في إضفاء الشرعية الدينية على الحكام، وظلت هذه النظرية حتى عصر النهضة^(٥). وسنتناول هنا آراء وطروحات الفلاسفة والمفكرين البارزين من رجال الكنيسة في هذه المرحلة.

١ - القديس سان أمبروز: يتميز القديس أمبروز^(١) بأرائه القوية في مسألة استقلال الكنيسة مقابل الإمبراطور. ويرى أن الكنيسة هي جهة الاختصاص الوحيدة فيما يتصل بالمسائل الروحية للمسيحيين جميعاً ومن ضمنها الإمبراطور نفسه، شأنه في ذلك شأن سائر المسيحيين^(٢). أما بشأن وجود الإمبراطورية فيرى أن

(١) انطلقت الحركة الإصلاحية من رأس الكنيسة البابوية بهدف تحرير البابوية من وصاية السلطة الزمنية. في نيسان عام ١٠٥٩ جمع في لاتراون مجمعاً كنسياً كبيراً، انبثق عنه مرسوم مهم ينص على قواعد الوصول إلى العرش البابوي، وكان ينص هذا المرسوم: "على أنه بعد الآن سوف ينتخب البابا من قبل الكرادلة الأساقفة، وانتخابه سوف يخضع لموافقة الكرادلة الكهنة ولكل الكهنوت والشعب المسيحي". وأضاف المرسوم: "لقد وضعنا هذا الاجراء، حتى لا يتغلغل سم الكسب، بأي شكل من الأشكال في هذه القضية، وبصورة يصبح الرجال الأنقياء هم عمدة الانتخاب ثم يتبعهم الآخرون. ينظر: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٢) هو امبراطور روماني حكم من ٣٠٦ م إلى ٣٣٧ م، وقد سن قسطنطين النظم الإدارية، والاقتصادية، والاجتماعية والعسكرية لكي يقوي الامبراطورية، وأعاد تأسيس الولايات الامبراطورية. وكان قسطنطين أول إمبراطور روماني يعتنق المسيحية. ينظر: د. رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، مصدر سابق، ص ٦٤.

(٣) د. أحمد علي عجيبة، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مطابع الشناوي، طنطا، ١٩٩١، ص ٥، ص ١٦.

(٤) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٥) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٣٩.

(٦) هو رئيس أساقفة ميلانو، عاش ما بين (٣٣٠-٣٩٧). ينظر: انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، مصدر سابق، ص ٦٥.

(٧) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٧.

وجودها ضروري، لأنها امبراطورية مسيحية، وينظر إلى الإمبراطور مسلماً يليق بالإنسان المسيحي^(١). ومع ذلك يؤكد على ان الإمبراطور هو في نطاق الكنيسة لا فوق هذا النطاق، ولذلك من حق رجال الكنيسة مناقشة الإمبراطور ومحاكمته. وسلم في الوقت نفسه بحق السلطة المدنية على الممتلكات الدنيوية ومن ضمنها الأرض المملوكة للكنيسة. فيما يخص الطاعة المدنية يرفض عدم الخضوع للإمبراطور ومقامة تنفيذ أوامره، ويستتكر أيضاً أية محاولة للثورة والعصيان ضد الإمبراطور. ويحتفظ أمبروز بحق الكنيسة في مقاومة الكنيسة ضد الإمبراطور بالوسائل الروحية دون الوسائل المادية، أي اخضاع الإمبراطور لتوجهات الكنيسة في المسائل الروحية. وبهذا وضع أمبروز خطأً غامضاً ومبهماً بين الكنيسة والدولة^(٢).

٢- **القديس أوغسطين**: يتركز التراث الفكري للقديس أوغسطين على كتابين الأول "المذهب المسيحي" والثاني "مدينة الله" فنشر الكتابين في عام ٤٧٦ المصادف لسقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية. فقد كانت كتاباته منبعاً زاخراً من الفكر نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيون والبروتستانت^(٣). ومن هنا نحاول تناول أفكاره حول الترابط بين الروحي والدنيوي أو بالأحرى بين الدين والدولة وذلك من خلال كتابه مدينة الله.

أ- الدولة في فكر القديس أوغسطين

في كتاب مدينة الله نجد ثنائية الدولة لديه، حيث يرسم لنا دولتين، الأولى، سماها "مدينة الله" وهي مدينة الدين والأخلاق والعدالة والسعادة الأبدية^(٤)، والثانية سماها "مدينة الشيطان" وهي مدينة الفساد والشيطان وهي مدينة زائلة لا تعرف الخلود، فيبحث فيها الإنسان عن اللذة والراحة^(٥). وقد أقام كلتا المدينتين بمشيئة الإله ويشرف عليهما القدر الإلهي. ويؤكد أن المدينتين تتخرطان ولا تتفصلان الا في يوم الحساب، ويقول: "للاله وحده القدرة على التصرف بالممالك وقادتها، وهو الذي يعطي الصالحين، دون سواهم ملكوت السماوات وملكوت الأرض للصالحين والأشرار، بحسب ما يشاء"^(٦). ومن هذا المنطلق لا يدعو إلى محاربة مدينة الشيطان، لأنه يعتقد أنها تقوم بإرادة الله وأن الإنسان هو الذي دفعها للضعف، ويطلب في المقابل الدواء السماوي لمعالجة خطيئة الإنسان^(٧). ولهذا السبب يعتبر ظهور المسيحية بمثابة تحول تاريخي مهم، لأنه بداية لمرحلة جديدة في صراع بين الخير والشر، ومنذ هذه المرحلة سيتم انتصار مدينة الله وخلص الإنسان بواسطة المسيح^(٨).

(١) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٤) القديس أوغسطين، مدينة الله، ج ٣، ترجمة: يوحنا حلو، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٤٠٩، ٤١٠.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٩، ٢٦٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٩، ٤١٠.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١٧.

ب- مصدر السلطة في فكر القديس أوغسطين

في بحثه عن مصدر السلطة يؤمن أوغسطين بأن السلطة تنبثق عن الله، وهو وحده مصدر السلطة. ويرى أنه بموجب النظام الطبيعي لا سلطان للإنسان على الإنسان، وأن الله عندما خلق الإنسان على شاكلته في صورة الكائن العاقل لا يريد أن يسيطر هذا الكائن العاقل إلا على الكائنات غير العاقلة. ويقول بهذا الصدد: "لا يريد (أي الله) من الإنسان أن يسيطر على الإنسان بل يسيطر الإنسان على الحيوان"^(١). وإذا كان قانون الطبيعة يدفع الإنسان إلى البحث مع أقرانه إلى اختيار الأفضل كزعيم، فهذا الاختيار، وهذه التسمية ليسا كافيين بذاتيهما لإضفاء الشرعية على ممارسة هذا السلطان. وأن الزعماء عندما يقبضون على الرئاسة سواء عن طريق الاستيلاء أو من الوراثة أو غيرها، لا تركز سلطتهم إلا على تفويض من القدرة الإلهية. ويشير في هذا الإطار إلى ما يأتي: "وفي الواقع فإن العناية الإلهية تنشئ ممالك الأرض، والذي يشرف بها القدر لكونه يسمي مشيئة الله وقدرته قادراً يستطيع أن يحتفظ برأيه على أن يغير تعبيره"^(٢).

ت- السيادة في فكر القديس أوغسطين

عندما يحدد أوغسطين العلاقة بين الدين والدنيا أو بين الكنيسة والحكام، فهو يعطي السيادة للكنيسة، أي أن الكنيسة هي من مرتبة أعلى من الحكام، أما الحكام فهم تابعون لسيادة الكنيسة. ولتبرير سيادة الكنيسة يشير أوغسطين إلى هذه الآية في الانجيل حيث يقول: "فمن نقض أحدى هذه الوصايا الصغرى وعلم الناس هكذا يدعى أصغر في ملكوت السماوات. وأما من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السماوات"^(٣). ويضيف أوغسطين أن كل السیادات الإنسانية ستختفي فيما بعد الزمان، أي في مملكة الله، باعتبار أن الله سيكون الكل بالكل^(٤).

٣- البابا جيلاس الأول ونظرية السيفان: أعلن البابا جيلاس الأول^(٥) في رسالة إلى الإمبراطور البيزنطي أن الأباطرة الوثنيين كانوا يضعون على رؤوسهم تاج القياصرة، قبعة رؤساء الكهان، وأكد البابا أن المسيح منع هذا الدمج، نظراً لمعرفته بضعف الإنسان في إيجاد التوازن بين السلطتين الروحية والزمنية. ولهذا الغرض ميّز بين كلتا السلطتين وحدد نطاق كل منها. وعليه فإنه لم يعد باستطاعة أي إمبراطور بعد قدوم المسيح أن يأخذ لقب بابا، ولا لأي بابا أن يطالب بالارجوان الملكي. ولذلك يجب على الأباطرة ان يتوجهوا للباباوات عندما يتعلق الأمر بالشؤون الدينية. ويجب على الباباوات أن يستعملوا حماية الأباطرة في

(١) القديس أوغسطين، مدينة الله، ج٣، ص ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢١٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٨٢، ١٨٣.

(٥) هو أمازيغي الأصل، تاريخ ميلاده مجهول، تولى السلطة البابوية من عام (٤٩٢) حتى وفاته في عام (٤٩٦). ينظر: انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، مصدر سابق، ص ٦٦.

أثناء مجرى الحياة الزمنية. هكذا يكتفي كل واحد بتواضع، وبحدود ميدانه الخاص، ولا يفكر أحد بخنق الآخر^(١).

فقد كان من المسلم به أن احتمال قيام حالة طارئة يسوغ تدخل أحد الطرفين في شؤون الآخر. وحتى إن كان بصورة مؤقتة لا ينبغي القضاء على مبدأ أساسي هو سيادة كل طرف واستقلاله بشؤون عالمه، واحترام الحقوق التي أمر الله بها للطرف الآخر^(٢).

وحسب تعريف البابا جيلاس للسلطتين، فإن الإمبراطور غير مسموح له بممارسة أي دور في القرارات المتعلقة بالدين المسيحي والنظام الكنسي، ولكن في الوقت نفسه ذكر أن السلطة المقدسة للأساقفة تحمل أهمية أكبر من السلطة الملكية. وتماشياً مع هذا المبدأ يصر البابا على أن يحاكم رجال الدين في الأقل بالنسبة لمسئولياتهم في المسائل الروحية أمام المحاكم كنيسة خاصة لا أمام المحاكم المدنية^(٣).

وكثيراً ما أشير إلى هذه الرسالة باسم " نظرية السيفين " ، نظراً لقيامها بتعريف مجموعتين مختلفتين من القيم التي تسمى بالقيم الدينية والسياسية. وقام البابا جيلاس بإدراج الأولى في خانة السلطة الروحية، وهي من اختصاص رجال الدين، وأدرج النوع الثاني في خانة السلطة الزمنية، وهي من اختصاص الأباطرة والملوك. وقد أصبحت هذه النظرية تقليداً مقبولاً في بداية العصور الوسطى، ولعبت دوراً فعالاً في الحد للمنافسة بين البابا والإمبراطور^(٤).

واستناداً إلى ما تقدم من عرض الآراء المذكورة سلفاً للقديس أمبروز والقديس أوغسطين ونظرية السيفان، نستطيع أن نقول؛ إن الفرد في أفكار هؤلاء يمارس دورين، الدور الأول هو مواطن في نظام سياسي مدني، عليه الالتزام بواجباته المدنية وتقديم الولاء للسلطة السياسية القائمة. والدور الثاني، هو دور ديني وأخلاقي، وبمقتضى هذا الدور على الفرد أن يخدم الرب ودينه باعتباره فرداً في المجتمع الديني المسيحي. وحسب آرائهم أن كلا الدورين مقدر للفرد، أي أن الإنسان مسلوب الإرادة، وليست له قدرة في تغيير مسار حياته السياسية والدينية. فالإنسان في وجهة نظرهم لا يسعه إلا الطاعة للسلطتين الدينية (الكنيسة) والسياسية (الإمبراطور)، ويجب على السلطة الدينية الامتثال للسلطة السياسية أي يغلب السياسي على الديني، وهذا يؤدي بالفرد أن يقدم الولاء للدين في حال حدوث التعارض بين السلطتين. فإن هذه التراتبية في تحديد مراتب السلطة تعود إلى أن السلطة في وجهة نظرهم تعود في أصولها إلى الله ، والله هو ملك الملوك وصاحب السلطة النهائية.

ثالثاً/ مرحلة الصراع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية: تمتد هذه المرحلة من القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر، حيث ظهرت حركة الإصلاح الديني. في أواخر الألفية الأولى وبداية الألفية

(١) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٦١.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٩٤.

(٣) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التأريخ العالمي، مصدر سابق، ص ٦٦.

(٤) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٩٤.

الثانية وأضعفت الاضطرابات من كل حذب وصوب الكنيسة الكاثوليكية، وفي تلك الحقبة سادت ظاهرة البيع والشراء للمناصب الاسقفية والكهنوتية من قبل الملك والنبلاء التي تسمى بالسيمونية^(١). وقد تخلت الكنيسة عن مبدأ الانتخاب للمناصب الكهنوتية، وترك أمر التعيين للحكام، وأدت هذه الظاهرة إلى حدوث فوضى عارم، وخضوع الأخبار الجدد للحكام^(٢).

وفي خمسينيات القرن الحادي عشر، التي تصادف سيطرة المصلحين على البابوية، ولأجل وضع حد للظاهرة السيمونية، أعلن البابا أن البابا وجميع الأساقفة الآخرين يجب منذ الآن فصاعداً انتخابهم بحرية. وأن الحكام يجب ألا يكون لهم دور في تعيينهم. وكان الهدف الرئيس من هذا الاعلان هو إصلاح كل من الكنيسة والمجتمع المسيحي بشكل عام، وكان الإصلاحيون لديهم قناعة بأن الله منح سيادة غير منفصلة للكنيسة. وتستند هذه القناعة (أي السيادة غير المنفصلة) على عبارة " ارفع خرافي" التي قالها المسيح مرتين لبطرس في الانجيل يوحنا، وحسب هذه العبارة هل الملوك مستثنون من ذلك؟ ألا يشكلون جزءاً من الخراف التي أسندها المسيح إلى بطرس؟ لقد قال المسيح أيضاً لبطرس، حسب أنجيل متى، بأنه سيعطيه مفاتيح السماوات، مع سلطة الربط والحل: إن كل ما ستربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء. وكل ما سنحله على الأرض، سيكون محلولاً في السماوات. هل سينجي الملوك من هذه السلطة؟ إن المسيح لم يستثن أي شخص. فمن سيجرؤ على الزعم بأنه ليس مشمولاً بهذه السلطة الشاملة، وأنه لا شأن له بسلطة القديس بطرس. إلا أن البابا هو خليفة أمير الرسول، الذي شيد الرب عليه كنيسته. وسلطة البابا هي مثل سلطة بطرس، ذات مصدر إلهي، وإن من واجب البابا أن يمارس سلطة الربط والحل التي أسندها المسيح لبطرس بكامل مداها. وإن عدم وفاء البابا بهذا الواجب يعني التخلي عن مسؤوليته في الخلاص الشامل^(٣). ومن هنا سنتناول آراء وطروحات الفلاسفة والمفكرين البارزين من رجال الكنيسة في هذه المرحلة.

١ - البابا جريجوري السابع: يعد البابا جريجوري السابع^(٤) من أبرز قادة الإصلاح في ذلك الوقت. ويستند آراء جريجوري إلى فكرة " سيادة غير منفصلة " ويحاول أن يجسد هذه الفكرة في أرض الواقع. ويعتقد أن مهمته هي تحقيق العدالة والسلام والدفاع عن حقوق الجميع. وعند مراجعة الفكر السياسي للبابا جريجوري نجد أنه يرى أن الله أسند السلطة إلى المسيح، ومنه إلى القديس بطرس، ومنه إلى الباباوات الآخرين من بعده. وبحسب هذه الفكرة ستكون للبابا السلطة على أمور السلطة السياسية والحكام السياسيين، نظراً لأنهم جزء من المجتمع المسيحي الذي يرعى من قبل البابا^(٥). ووفقاً لهذه الفكرة سيكون تعيين الأمراء والأباطرة

(١) وهي إشتقاق من اسم الساحر سيمون الذي عرض الدراهم، كما تذكر أعمال الرسل، لكي يقبل داخل الجسم الاسقفي في الكنيسة الناشئة. ينظر: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٦٨.

(٤) عاش ما بين (١٠١٥ - ١٠٨٥) تقلد منصب البابا في (١٠٧٣) حتى وفاته. ينظر: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٥) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التأريخ العالمي، مصدر سابق، ص ١٩٥.

وخلعهم من اختصاص البابا دون غيره، أي أن للبابا ممارسة عملية الحل والربط بكامل مداها^(١). وينكر البابا جريجوري أية صفة من صفات القداسة حول السلطة السياسية ويقول في هذا الصدد: "يعرف الجميع أن الملوك والقادة برزوا بين الذين يسعون وراء أهداف أنانية، مع جهلهم بالله، ويجمعون الثروة المفرطة من خلال التكبر والسرقة والخيانة والقتل، بدافع من الشيطان، فهؤلاء قرروا السيطرة على الآخرين المساوين لهم فعلاً، إن المسيحيين الأختيار هم الملوك الحقيقيون الوحيدون، والأمراء الأشرار ينتمون إلى جماعة الشيطان، وقوتهم تدفعهم إلى اللعنة الأبدية"^(٢). ومن خلال محاولته لتطبيق أفكاره أراد أن يضع انتخاب الملك والإمبراطور موضع التطبيق، حيث يقول: "يجب عدم تركهم يضعون ابنهم مسؤولاً عن الرعية التي أراق المسيح دمه من أجلها، إذا أمكنهم إيجاد شخص ما أفضل أو مفيداً أكثر منه"^(٣).

وفي الأخير يمكننا القول؛ ان أفكار جريجوري تقوم على الفارق بين سلطة الكنيسة وسلطة الحكام الدنيويين، ويرى أن سلطة الكنيسة هي وحدها تأسست بواسطة المسيح نفسه. وكان يمكن الاعتراف بأن السلطة السياسية العلمانية أتت أيضاً من الله باعتبارها جزءاً من النظام الطبيعي، ولكن على الرغم من ذلك، مثل بقية العالم المخلوق، يجب عليها الخضوع لسلطة الكنيسة.

٢- **القديس توما الاكوييني**: يعد القديس توما الاكوييني من أبرز رجال الدين الفلاسفة في العصور الوسطى، وتتصف أفكاره بالوسطية، فهي تنطلق من الكتب المقدسة، وتتغذى أيضاً من فلسفة ارسطو السياسية، وهو يحسب حساباً دقيقاً للتطورات السياسية والفكرية التي عاصرتها ونشأت أفكاره فيها^(٤).

وقد اشتهر الاكوييني بكتابه الموسوم " الخلاصة اللاهوتية " وهو الذي بات من أهم الكتب الفكرية في عصره، وركز فيه على جملة من القضايا السياسية والفكرية التي من أهمها، السلطة والدولة، وشكل النظام الحكم وطبيعته، ومن هنا نحاول بحث أفكاره حول هذين الموضوعين وذلك باستناد إلى كتابه المذكور.

أ- نظرية السلطة في فكر القديس توما الاكوييني

إن مصدر السلطة المجردة بالنسبة للقديس توما الاكوييني يعود إلى الله وحده، وإن كل سلطة في وجهة نظره تنبثق من الله ، ويستند في رأيه هذا على ما جاء في الانجيل متى الذي يقول: "لتكن مشيئتكم كما في السماء كذلك على الأرض"^(٥). ومع ذلك لا يربط سعادة الانسان بامتلاك السلطة، وإنما يرى أن السلطة لا تؤدي إلى السعادة إلا من خلال ربطها بالفضيلة. ويعتقد أن الخير الأعظم قائم بذاته بسلطة الإنسان، لذا

(١) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٢) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، مصدر سابق، ص ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٤) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٥) توما الاكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ترجمة: الخوري بولس عواد، مطبعة الادبية، بيروت، ١٨٨٧، ص ٢٧٥.

ينبغي على الإنسان استعمال سلطته في الخير المشترك^(١)، الذي يقترن فيه النظام بالعدالة، والعدالة في نظره هي أفضل الفضائل الخلقية، لأنها أقرب إلى العقل^(٢).

ويرفض الاكوييني تلك الطروحات التي تدعو الإنسان إلى العيش في ظل نظام إلهي دون تكوين نظام بشري، ويرى أن هذه الطروحات خاطئة، لأن الإنسان يتمتع بأعلى نسبة من الحرية في اختيار نظامه الأمثل وفق مقتضيات العقل العملي هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يشارك العقل الإلهي في تمام تصويره ورسمه، بل على حسب حاله وعلى وجه ناقص، وإن العقل النظري لا يسعه إدراك جميع حقائق الحكمة الإلهية، لذلك يمكن للإنسان مشاركة النظام الإلهي من خلال إنشاء نظام خاص به^(٣). ويقول في هذا الصدد: "ترك الله الإنسان في يد مشورته، وتركه أيضاً لسياسة عقله. وإرشاد العقل الإنساني هو الشريعة الإنسانية، فلا حاجة إذن في سياسة الإنسان إلى شريعة أخرى إلهية"^(٤). ويبرر فكره هذا على أن الإنسان يتعذر عليه أن يوافق الإرادة الإلهية في المراد، لذلك لا يجب دائماً أن توافَق إرادة الإنسان والإرادة الإلهية، لأن الإنسان يجهل في مواقف كثيرة ما يريد الله^(٥).

أما بالنسبة للسلطة المتجسدة في البشر فينبغي تعيين أو انتخاب الذين يمارسون السلطة من قبل الإنسان نفسه بمحض إرادته الحرة، لأن السلطة نفسها تمتلك ثلاثة عناصر هي الانتخاب والرضا والاستعمال، وتتبعي ممارسة جميع هذه العناصر من قبل الإنسان. والانتخاب في وجهة نظره هو مقايضة بين ما هو خير وما هو شر، لذلك هو فعل العقل، وإن الإنسان حينما ينتخب الحكام يستند إلى عقله في تلك اللحظة لا إلى غايته، لأنه مضطر أن ينتخب شخصاً ما وفق مقتضيات الضرورة^(٦). ويعتقد الاكوييني أن أهم عنصر في الانتخاب هو الرضا، لأنه متى حصل الرضا يحصل الإنسان على ما يروقه له الحصول عليه، ولذلك يرى عندما يحصل الرضا يزول الفرق بين الرضا والانتخاب، أي يندمج الانتخاب والرضا معاً في شكل سلوك يريد ممارسته وغاية يقصد بلوغها^(٧).

ب- نظام الحكم في فكر القديس توما الاكوييني

كما ذكرنا سابقاً أن الغرض من تشكيل نظام الحكم هو الخير العام وتدبير الأعمال الإنسانية، ويرى الاكوييني أن الإنسان بأمر الحاجة إلى إنشاء الأنظمة السياسية لكي تُكبح من خلالها الوقاحة الإنسانية،

(١) توما الاكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج٣، مصدر سابق، ص٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص٥٦٨-٥٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص٥٧٤.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٠٢.

(٦) المصدر نفسه، ج٣، ص٣١٤-٣٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٣٨.

وتجنب تلك الأضرار التي تلحق بالإنسان على إثر سلوك الأشرار في المجتمع^(١). ويعتمد الاكوييني على التقسيم نفسه الذي أعتده ارسطوطاليس، حيث يقسم نظام الحكم إلى^(٢):

١- النظام الملكي، هو ذلك النظام الذي تمارس السلطة فيه من قبل شخص واحد.

٢- النظام الأرستقراطي، هو ذلك النظام الذي تدار فيه السلطة من قبل النبلاء والأعيان، وتشرع قوانينه من خلال حكماء الناس وعقلائه.

٣- النظام المختلط، وهو أفضل نظام بين الأنظمة، وهو نظام متقدم يسري وفق ذلك القانون الذي يشرعه شيوخ الأمة بالاشتراك مع الأمة.

٣- النظام الديمقراطي، وهو حكم الأغلبية، ويقال أن شرائعه هو أحكام الجمهورية.

٤- النظام الاولغارشي، هو ذلك النظام الذي تمارس السلطة فيه من قبل قلة قليلة من الفاسدين.

٥- النظام الاستبدادي، وهو فاسدة وليس له قوانين أو دستور خاص.

وقد وضع الاكوييني جملة من الشروط للنظام الصالح، حيث يرى أن النظام " يجب أن يكون صالحاً وعادلاً وموافقاً لعادة البلاد ومناسباً للمكان والزمان، لئلا تفتح مجالاً للخديعة"^(٣). وعلى هذا الأساس يرى أن النظام المختلط الذي يجمع بين حكمة الشيوخ ورأي الأمة أي النظام الذي يجمع بين الأرستقراطية والديمقراطية هو أفضل الأنظمة وأمثلها^(٤).

واستناداً إلى ما أشرنا إليه حول أفكار القديس توما الاكوييني عن أصول العمل السياسي وكيفية ممارسة السلطة يمكننا القول، إنه ومع تأكيده على أن السلطة تأتي من الله، وهو المصدر الوحيد للسلطة فإنه يرفض نظرية الحق الإلهي المباشر، ويرى أن الله لا يمنح حق ممارسة السلطة بشكل مباشر للحكام، بل هو يمنح هذا الحق للشعب، ثم ينتخب الشعب بدوره الحكام ليمارسوا السلطة بدلاً منه. أي أن الشعب وحده يستطيع أن ينظم شؤونه على ضوء عقله ومقتضيات غاياته الخاصة.

رابعاً/ مرحلة الإصلاح الديني: بدأت هذه المرحلة في القرن السادس عشر، حيث علق الراهب مارتن لوثر، على باب كنيسة فيتتبيرغ إعلاناً يتضمن خمساً وتسعين أطروحة ضد السلطة البابوية في روما، ويصادف هذا اليوم ٣١/ تشرين الأول ١٥١٧^(٥)، وأدت حركة الإصلاح الديني إلى زعزعة مكانة الكنيسة في المجتمع المسيحي، وتسببت في إعادة النظر في علاقة الدين والسياسة، حيث كانت السيطرة في ذلك الحين للسلطة الدينية، وكانت للبابا الهيمنة على الملوك والأمراء على حد سواء. ولم تكن بمقدور أية عقيدة سياسية

(١) توما الاكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ٥، مصدر سابق، ص ١٦، ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥.

(٥) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢٥٦.

أو حركة سياسية في ذلك القرن، أن تحرك أذهان الناس وتثير الاضطرابات مثل هذا المقدار من الاعمال التي تسببت بها حركة الاصلاح^(١). يعد ثيولوجيا (الإلهيات) منطلقاً رئيساً لأفكارهم، علماً أن اهتمامهم الكبير منصب على المسائل الدينية أكثر من القضايا المتعلقة بالمجتمع والحكومة، إلا أن ذلك لا يعني أنهم ليسوا مهتمين بهذه المسألة، بل كانوا ينظرون إلى الحكومة على أن وجودها ضروري للحياة الاجتماعية، لأن الحكومة الصالحة في رأيهم قادرة على جلب الكثير من الخير والبركات للناس^(٢). وكما أسلفنا في الفصل الثاني، خلفت حركة الاصلاح الديني آثاراً كبيرة على مستوى الدين المسيحي والمجتمعات المسيحية، حيث انشقت الكنيسة الكاثوليكية وتكون مذهب جديد باسم البروتستانتية التي تعني الاحتجاج. وكان لهذا الانشقاق أثر بالغ الأهمية في تاريخ المسيحية بشكل عام والتاريخ الأوروبي بشكل خاص، فأندلع على إثره حروب دينية طاحنة بين أنصار المذهبين من عام ١٦١٨ إلى عام ١٦٤٨، حيث أوقفت بموجب اتفاقية ويستفاليا^(٣)، التي أدت إلى انهيار الدول الدينية وتكوين دول قومية جديدة على أنقاضها^(٤). ومن هنا نحاول أن نعرض آراء وطروحات الفلاسفة والمفكرين البارزين من رجال الكنيسة في هذه المرحلة.

١ - **مارتن لوثر**: لم تكن لمارتن لوثر تجربة سياسية قديمة، فكان يستند في آرائه السياسية على أعمال الرسل وخاصة القديس بولس، أي أن نظريته للسياسة كانت نظرة دينية خالصة، وكانت المسألة المحورية في طروحاته هي شجب الكنيسة الكاثوليكية بسبب هيمنتها على السلطات المدنية في المجتمع المسيحي، ويرى لوثر في هذه الهيمنة إساءة استعمال السلطة، ولذلك يدعو إلى انفصال السلطة الدينية عن السلطة الزمنية^(٥)، وإلى إلغاء الوضع الكنسي وامتيازات الكنيسة، وتوسيع اختصاصات السلطة الزمنية، وإعطاء الحرية لها لممارسة عملها بدون عقبات وقيود. ويسأل لوثر سلطات الزمنية المتمثلة بالسلطات الإمبراطورية على إصلاح الكنيسة بمجملها^(٦). ولأجل تحقيق فكرة إصلاح الكنيسة، أقدم لوثر على التحالف مع الأمراء، وعلى إثر هذا التحالف لم تكن أمام لوثر إلا دعوة الناس إلى إطاعة السلطة الزمنية. وعلى الرغم من أن بعض الكتاب يحاول أن يبرر موقفه من الحكام في دعوة الناس إلى إطاعتهم، باضطراره إلى مخالفتهم ليقفوا في صفه ضد روما في صراعه مع البابا. فإن هذا التبرير يغفل دوره كمصلح ورجل دين^(٧). ومهما يكن من أمر هذا التحالف فإنه لا يسوغ له أن يقول عبارة كهذا: " وكما يريد الحمار أن يتلقى

(١) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢١٤.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٣) هو اسم عام يطلق على معاهدي السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي أسنابروك ومونستر في وستفاليا وتم التوقيع عليهما في ١٥ آيار إلى ٢٤ تشرين الأول ١٨٤٨ وكتبتا باللغة الفرنسية. وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الثلاثين عاماً في الإمبراطورية الرومانية المقدسة. ووقعها مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة و (ممالك فرنسا، إسبانيا والسويد، وجمهورية هولندا والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة. يعتبر معاهدة وستفاليا أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرست نظاماً جديداً في أوروبا الوسطى مبنياً على مبدأ سيادة الدول. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٧، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

(٤) د. موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٥) كوينتن سكرز، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الاصلاح الديني، ج٢، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٦) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢١٥.

(٧) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٤٥.

الضربات، كذلك يريد الشعب ... إن الله لم يعطِ الحكام ذنب الثعلب ليستعمل في رفع الغبار، وإنما أعطاهم سيفاً^(١).

أ- مصدر السلطة في فكر مارتن لوثر

أقر لوثر أن السلطات السياسية كلها مستمدة من الله^(٢). ولذلك هي إلهية في مهمتها، وإن أي تحفظ يمس شرعيتها أو عدالة أعمالها هو أمر غير مقبول، لأنه حيث توجد سلطة ما وحيث تمارس، فإنها تمارس لأن الله أسسها^(٣). ويشير إلى أن " اليد التي تحمل السيف وتذبح ليست يد الإنسان، وإنما هي يد الله. إن الله هو الذي يشنق ويعذب، ويقطع الرأس، فكل هذه الأفعال في أفعاله وأحكامه"^(٤). ولذلك يدعو الأمراء أن يستعملوا سلطات الله التي منحها إياه بطريقة قوية^(٥). وأنه يرى مادام السيف والسلطة في خدمة الله، فإن كل ما هو ضروري للسلطة من أجل استخدام السيف هو أيضاً في خدمة الله، ولذلك يجب أن يكونوا خدام هذه السلطة من مسيحيين. ويعتبر هذا كشرط فرضه لوثر على الحكام، بشكل لا يمكن لغير المسيحي ممارسة السلطة في مجتمع مسيحي^(٦).

أما بشأن كيفية ممارسة السلطة فيرى لوثر " أن الوظيفة التي تلقاه الحاكم من الله، يجب أن تمارس بحرية على أي شخص عندما يكون من الضروري والمفيد ممارستها"^(٧). وهذا يسمح للسلطة المدنية بممارسة السلطة وفرض هيمنتها على السلطة الدينية، وكذلك يعطي الصلاحية للسلطة الزمنية لقيادة الكنيسة وإصلاح الدين وحماية البابا وأنصاره^(٨).

وبخصوص مقاومة السلطة يؤكد على أن ليس من حق أحد مقاومة السلطة ويستشهد في ذلك بقول القديس بولس الذي يقول، إن من واجبنا أن نخضع للسلطات العليا، وأن نعامل السلطات القائمة أنها من قضاء الله. وقد يرجع لوثر المصلحين الدينيين، بشكل دائم إلى ذلك النص الذي يضع قياداً حاسماً على الواجب الخاص بالطاعة السياسية. وعلى الرغم من تأكيده على فكرة عدم وجوب إطاعة الحاكم غير التقوي، فإنه لم يكن أقل تأكيداً على فكرة وجوب عدم مقاومة مثل ذلك الحاكم مقاومة فعالة. ذلك لأن جميع السلطات من قضاء الله، فالمقاومة في حالة وجود الطاغية، معناها مقاومة إرادة الله^(٩).

(١) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢٥٧.

(٢) كوينتن سكرنر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج ٢، مصدر سابق، ص ٣١.

(٣) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢٥٨.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٤٥.

(٥) كوينتن سكرنر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج ٢، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٦) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

(٧) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٨) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٩) كوينتن سكرنر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج ٢، مصدر سابق، ص ٣١، ٣٤.

ب - الدولة ونظام الحكم في فكر مارتن لوثر

تبيننا سابقاً أن لوثر لم يكن مولعاً بالسياسة من قبل، وكان يعتمد في جميع آرائه السياسية على الرسل والمصلحين السابقين. وفي معرض آرائه في الدولة يستند إلى تقسيم القديس أوغسطين، حيث قسم الدولة إلى قسمين "دولة الله" و"مدينة الأرض". ويشير في هذا الصدد إلى: "إن هناك نوعين من الممالك: الأول هو مملكة الله، والثاني هو مملكة العالم... إن مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة، وليست مملكة الغضب أو العقاب. لأنه لا يوجد فيها إلا العفو، والرقّة والحب والخدمة والاحسان والسلام والفرح.... ولكن مملكة العالم هي مملكة الغضب والشدّة. لأنه لا يوجد فيها إلا العقاب والمقاومة والحكم والإدانة بغية قهر الاشرار وحماية المستقيمين. ولهذا تلقت هذه المملكة السيف وحملته. وسمي الأمير أو السيد في الكتاب المقدس بغضب الله أو بصولجان الله"^(١).

لقد حطم لوثر نظرية السيفين، ويرى أن ثمة سيفاً واحداً هو سيف الأمير النقي الورع الذي يستمع إلى المشورة الصحيحة، وينبغي أن يخضع الجميع لسلطاته، ومن ضمنهم رجال الدين. ورأى أن من حق السلطات الزمنية ممارسة الحكم على الكنيسة، ولكن ممارسة الحكم على الكنيسة لا يمنح الأمير صفة الكاهن أو السلطة الدينية العليا، وليس من مهماته إصدار فتاوى وتأويلات تتناول محتوى الدين. ويقتصر واجبه في رعاية نشر الكلمة، وحماية عملية الوعظ والتبشير الانجيل والحفاظ على الإيمان^(٢).

أما بخصوص نظام الحكم فيفضل لوثر نظام الحكم الفردي (بصرف النظر على شكله سواء أكان نظاماً ملكياً أو استبدادياً) على نظام الحكم الديمقراطي، فهو ضد نظام الحكم الديمقراطي، ويرى أنه حكم الغوغاء، ويفتقد إلى كل أساس لحكم منظم. فيرى أنه لا يمكن للناس أن يكون مسيحياً وعقلاً في ظل نظام ديمقراطي، لأن الإيمان والعدل والعمل لا يتحقق إلا في ظل حكم فردي، لأنه يسمح باستمرار أن يكون الحاكم مسيحياً وأميراً عادلاً. ويعتقد أن الطغيان والتوحش والأعمال العنيفة اللا معقولة التي يمارسها أي حاكم سيء، لا يمكن ان تبلغ من السوء ما يبلغه الحكم الديمقراطي والغوغاء^(٣).

٢ - **جون كالفن**: تتضمن أفكار جون كالفن ما تتضمنه آراء لوثر حول الطاعة العمياء، ورفض رفضاً قاطعاً اتحاد الدولة والكنيسة في نظام واحد، لأن المهمة الروحية للكنيسة تتطلب نسقاً من التنظيم يلائم مع مهمتها، وهذا التنظيم يجب أن يتميز ويختلف عن التنظيم الذي يتلاءم مع المهام الدنيوية. عاد كالفن إلى فكرة الفصل بين السلطة الروحية وبين السلطة الدنيوية، فالكنيسة لها نظامها الخاص، والسلطة العليا هي بأيدي مجموعة من كبار رجال الدين، وينحصر نشاطها في المسائل الدينية. أما الحكم الزمني فمهمته العناية بالحاجات المادية للأفراد والمحافظة على النظام وتأمين الملكية، ورعاية الدين والإصلاح، والواجب الأول

(١) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الاول، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٤٤، ١٤٥.

للحكم الزمني هو أن يحافظ على عبادة الله الخالصة، ورعاية العقيدة وحماية مصالح الدين^(١). ومن هنا نحاول عرض أفكاره بصورة موجزة وذلك بالاستناد إلى كتابه "أسس الدين المسيحي".

أ- مصدر السلطة في فكر جون كالفن

يرى كالفن أن السلطة تنبثق من الله، وإن جميع السلطات يخضع لحكم كلمة الله. وكان على اعتقاد بأن الله فوض الحكام لممارسة السلطة وأنهم وشحوا بالسلطة الإلهية، وهم ممثلون الله في الأرض بكل ما تعنيه الكلمة. وأن ما يمارسونه من السلطات يكون بعناية إلهية ويقضاء مقدس^(٢). وهو يدعى أن السيف الذي يحمله الحكام هو سيف الله الذي يستخدم في تنفيذ أحكام الله على المخالفين، فيقول: "الحاكم عندما يجري العقوبات، لا يفعل شيئاً من ذاته بل هو أحكام الله عينها.... ويفعل جميع الأشياء بسلطة الله الذي يأمر بها. كما يقول القديس بولس إنهم لا يحملون السيف عبثاً، إذ هم خدام الله منتقمون للغضب من الذي يفعل الشر"^(٣).

ومن هذا المنطلق يرى أنه واجب على الناس الخضوع لسلطة الحكام والأمرء، لأنهم خلفاء الله على وجه الأرض، ولا يمكن للفرد عدم إطاعتهم، لأن الامتثال لهم وإطاعتهم بقلوب نازعة يعد في خاتمة عبادة الله، ولأن الحكام من ترتيب الله، لذلك يجب أن يكرموا^(٤). ويقول على الناس أن يبرهنوا إطاعتهم وإخلاصهم وخضوعهم للحكام عن طريق دفع الضرائب، وقبول وظائف الخدمة العامة، والمشاركة في الدفاع عن الوطن، وتنفيذ كل ما يأمر به الأمرء، وينبغي لهم أن يستودعوا يد الله أمان من يعيشون تحت سلطانهم وفلاحهم^(٥). ويرفض أية محاولة للعصيان على الحكام أو مقاومتهم حتى في حال طغيانهم وخروجهم عن الحدود التي رسمت لهم من قبل الله، لأن مقاومة الحكام مردها مقاومة الله^(٦).

ب- الدولة ونظام الحكم في فكر جون كالفن

عالج الفكر السياسي لجون كالفن مسألة الدولة ونظام الحكم بشكل علماني، بشكل لا يرى ضرورة تطبيق تعاليم الانجيل حول الحرية المسيحية على النظام السياسي، أي أنه لا يمكن عدم الخضوع للنظام السياسي بذريعة أن المسيحيين لا يخضعون للقوانين البشرية بسبب تحرر ضمائرهم في عيني الله. وهذا التحرر في وجهة نظره لا يعفي مبدأً لتحرير الناس من الواجبات الجسدية لمجرد كونهم أحراراً بحسب الروح^(٧).

(١) د. موسى ابراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مصدر سابق، ص ٥١، ٥٢.

(٢) جون كالفن، أسس الدين المسيحي، المجلد الثاني، ترجمة: القس أديب عوض وآخرون، دار منهل الحياة، منصورية - المتن، ٢٠١٧، ص ١٣٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩٦.

(٤) جون كالفن، أسس الدين المسيحي، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ١١٠٤، ١٤٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠٨، ١٤٠٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤١٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٩٠.

وفي معرض تناوله لقضية الدولة يرى أن الإنسان خاضع للحكم مزدوج، أي ثمة سلطتان تحكمان مصير الإنسان، فلكل سلطة مجال لعملها تختلف عن الأخرى. وعلى خطى القديس أوغسطين يقوم كالفن بتقسيم الدولة إلى نوعين، النوع الأول، مملكة الروح أي السلطة الروحية التي تمارس سلطتها على ضمير الإنسان وهي تتضمن التقوى والعبادة ومخافة الله، وهي من اختصاص الروح. والسلطة الثانية هي سلطة سياسية أي مملكة السياسة أو الأرض، حيث يتعلم المرء بواسطتها واجبات الإنسانية والمواطنة التي ينبغي أن تصان بين الناس، فهي متعلقة بتوفير المستلزمات المادية للإنسان، وتشريع القوانين التي بها يمكن للمرء ان يعيش حياته بين سائر الناس في قداسة وشرف واعتدال^(١).

وعليه يرى أن الإنسان بجانب المملكة الروحية هو بأمس الحاجة إلى السلطة السياسية، فبواسطة الحكم المدني يستطيع الإنسان المسيحي تحقيق جملة انجازات من أهمها، تعزيز عبادة الله وصونها، والدفاع عن المبادئ الصحيحة للتقوى وموقع الكنيسة، والتدريب على الحياة في المجتمع، وتشكيل سلوك اجتماعي بحسب معايير العدالة المدنية، وتعزيز السلام والاستقرار. ويقول: " إنني أعتزف بأنه لو كان ملكوت الله من شأنه يبيد الحياة الحاضرة، لأمسى كل ذلك بلا معنى وغير ضروري. أما إذا كانت مشيئة الله ان نواصل سياحتنا على الأرض... ما دامت عنجهية الأشرار عظيمة، يكاد ردعها يستحيل بقوانين في غاية الصرامة، فماذا نتوقع أن يفعلوا لو ترك لهم المجال ليعملوا ما يشاؤون بلا عقوبة"^(٢). ويحاول كالفن تحديد وظائف مملكة السياسة أو السلطة السياسية بصورة يلائم إيمان الإنسان المسيحي، ويقول: " إن وظيفة الحكم المدني أوسع من توفير الخبز والماء للبشر، وإنما تتضمن منع عبادة الوثن، وانتهاك قدسية اسم الله، والتجديف على حقه الإلهي، والإساءات العامة الأخرى للدين، ويمنع نشوب الاضطراب الذي يهدد السلام العام، ويضمن حفاظ الفرد على أمان ملكيته وسلامتها. ويؤكد الحكم المدني المجال لإظهار التقوى علناً بين المسيحيين، وتنمية الإنسانية للبشر"^(٣).

أما بخصوص مسألة شكل نظام الحكم فإنه يميز بين أربعة أنواع من أنظمة الحكم هي؛ النظام الملكي، النظام الاستبدادي، النظام الديمقراطي، والنظام الارستقراطي، ويرى أنه لا يستطيع إقامة المقارنة بينها أو التمييز بين أنواعها بسهولة، ولذلك لا يستطيع أن يقرر أيها أفضل من حيث الفائدة، أو أصلح من حيث ممارسة الحكم. وعلى الرغم من ذلك يعترف أن تكوين نظام مختلط من الأرستقراطية والديمقراطية هو أنسب نظام وأمثله في ممارسة السلطة^(٤).

(١) جون كالفن، أسس الدين المسيحي، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٧٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩٣.

ت - العلاقة بين سلطتين في فكر جون كالفن

ينكر كالفن كل سلطة للرجال الدين والكهنة في مجال الحكم المدني، فيرى انه يمكن وصف ما تقوم به الكنيسة وتدخلها في مجال الإجراءات القضائية وإدارة المدن والمحافظات بالاستيلاء على الحكم المدني، لأن هذه الممارسات التي تقوم بها الكنيسة بعيدة جداً عن اختصاصاتها المتمثلة في المسائل الروحية والأخلاقية^(١).

ومن الواضح أن رجال الكنيسة قد استندوا في مزاولتهم للحكم المدني على الآية في الانجيل متى، التي تقول: "ما تربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء. وكل ما نحلّه على الأرض، سيكون محلولاً في السماوات"^(٢). وحسب رجال الكنيسة إن هذه الآية تعطيهم سلطة الربط والحل، وبحسب هذا ينبغي خضوع السلطة المدنية أي الإمبراطور لسلطة البابا. ولكن يرفض كالفن هذه الادعاءات، ويقول إن هذا النص لا يتطابق مع سلوك وممارسات البابا ورجال الدين في مجال الحكم المدني. لأن هذا النص يحتوي على تصريح عام في مجالين مختلفين عن مجال الحكم المدني^(٣). وفي معرض رفضه لتدخل السلطة الدينية في شؤون السلطة السياسية يقول: "إنهم يعرفون البابا بأنه ببساطة الرأس الأعلى للكنيسة على الأرض، الأسقف الجامع للعالم أجمع. ولكن الباباوات أنفسهم عندما يتحدثون عن سلطتهم يعلنون بعظم استنكار أن قوة الأمر والنهي تكمن في أيديهم فيما يبقى للآخرين أن يطيعوا"^(٤). ويضيف: "أنهم لا يتركون مجالاً لأي سلطان آخر على وجه البسيطة... وليس لأحد في الوجود حق مراجعة أحكام هذا الكرسي (الباباوي)، وفي القضاء لا يقاضيه أحد، لا الإمبراطور ولا الملوك ولا الكهنة ولا الشعب، ما هذا إلا قمة الاستبداد، حيث ينصب رجل واحد ذاته قاضياً على الجميع، وإلا يخضع لأي قضاء"^(٥). ومع أنه يرفض تدخل البابا في شؤون الحكم المدني إلا أنه يسعى إلى تدخل الأمراء والملوك في شؤون الكنيسة، لأجل تقويم نظام الكنيسة واصلاحه، وتأديب المخالفين، ودعم الديانة المسيحية، وذلك عن طريق تطبيق القوانين والمراسيم والأحكام المدنية على الكنيسة ورجالها^(٦).

وخلاصة القول هي، أن مارتن لوتر وجون كالفن على الرغم اقرارهما بوجود سلطتين فإنهما يدعوان إلى إخضاع السلطة الروحية للسلطة المدنية، وتقليص صلاحيات السلطة الروحية لمصلحة السلطة المدنية. وكانا يسعيان إلى تقوية سلطة الأمراء والملوك في بلدانهم، وذلك عن طريق تطبيق القوانين المدنية على الكنيسة، وكانا أيضاً من الداعمين لحق تدخل الأمراء في شؤون السلطة الروحية بأكملها. وعلى الرغم من دورهما كمصلح ديني في تاريخ الحضارة المسيحية فإنهما كانا يسعيان إلى إخضاع الناس لسلطة الأمراء،

(١) جون كالفن، أسس الدين المسيحي، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ١١٤٠.

(٢) أنجيل متى، ١٨:١٨.

(٣) جون كالفن، أسس الدين المسيحي، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ١١٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٤٧.

ويدعون إلى الطاعة العمياء لحكمهم، وهذا بدوره أدى إلى تدشين أنظمة استبدادية وبروز العديد من الطغاة والمستبدين في أوروبا في العصر الحديث.

واستناداً إلى ما بحثنا من المراحل المتلاحقة من الفكر السياسي المسيحي نستطيع تدوين جملة من الاستنتاجات أهمها:

١- الأغلبية الساحقة من فلاسفة الكنيسة ومفكريها، كانوا يؤمنون بأن جميع السلطات الدينية والسياسية تنبثق من الله وهو مصدرها الوحيد، لذلك كان يرون أن السلطة بجميع أشكالها مقدسة ويجب على الناس إطاعتها والخضوع لأحكامها.

٢- لا نجد اتفاقاً بين هؤلاء المفكرين الدينيين على شريعة أو حكم تنظم العلاقة بين الدين والسياسة وبالأحرى تنظم العلاقة بين ما هو روحي وما هو زمني.

٣- أقرت أغلبية الفلاسفة والمفكرين وجود سلطتين، الأولى، سلطة دينية. والثانية سلطة دنيوية أو سياسية، ومع اقرارهم بوجود هاتين سلطتين، فأنا لا نجد اتفاقاً أو حتى شبه اتفاق حول أحقية ممارسة الحكم، أي مَنْ مِنَ السلطتين لها الحق في ممارسة السلطة في المجتمع المسيحي، هل الأفضلية للسلطة الدينية أم للسلطة المدنية؟ إن انعدام هذا الاتفاق فتح باب المنافسة والصراع مفتوحاً أمام كلتا السلطتين التيين استمرت لعدة قرون متواصلة.

٤- من خلال بحثنا هذا، وجدنا أن الأغلبية الساحقة منهم كانت غير مهتمة بطبيعة النظام السياسي وشكل نظام الحكم، بل كانت مقتنعة بوجود الإمبراطورية وهذا أدى إلى عدم التفكير في إحداث نظام آخر ذي طبيعة مختلفة وشكل مختلف.

المطلب الثاني: انعكاس القيم المسيحية في السلوك السياسي

تسببت تعاليم السيد المسيح في حدوث العداوة بين الديانة الجديدة والإمبراطورية الرومانية، فقد أمنت المسيحية المبكرة أن العالم يقف على حافة الانهيار وأن نهايته باتت وشيكة، وتطلعت إلى يوم القيامة وظهور المسيح المخلص، وعلى إثر ذلك قلّت اهتمامات مسيحي العهد الأول بالأمر الدنيوية، وأصبح الشوق للمملكة السماوية في قلوبهم مضرراً بمصالح الإمبراطورية الرومانية^(١). ولهذا لا يستطيع حكام روما إدراك ما ينطوي عليه السلوك المسيحي، فيعملون على اضطهادهم، وفي بداية القرن الرابع استطاعت الإمبراطورية أن تدرك أن المسيحيين أصبحوا كثرة ولا جدوى في اضطهادهم، فقد أنهى الأمر بالإمبراطور قسطنطين الكبير إلى إعلان مرسوم ميلانو في عام ٣١٣ الميلادي، وأُعترف بموجبه بالديانة المسيحية، فُدشن هذا المرسوم مرحلة جديدة في العلاقة بين المسيحية والإمبراطورية الرومانية أو بالأحرى بين الكنيسة والسياسة بصورة أدق^(٢).

الفرع الأول: انعكاس القيم المسيحية في السلوك السياسي في العصور الوسطى

منذ أن اعتنق قسطنطين الديانة المسيحية مرت العلاقة بين الكنيسة المسيحية في عصر الامبراطوريات والممالك بثلاث مراحل رئيسية، ففي المرحلة الأولى كانت الدولة أو السلطة الزمنية تسيطر على العلاقة بين الطرفين. وكانت السيطرة من نصيب الكنيسة في المرحلة الثانية. وفي المرحلة الثالثة أعادت السلطة الزمنية قوتها، وأصبحت مهيمنة على العلاقة بين الطرفين.

لقد بدأت المرحلة الأولى للعلاقة بين الكنيسة والسلطة السياسية منذ أن اعترفت الإمبراطورية الرومانية بالمسيحية وتم تبنيها كديانة رسمية للإمبراطورية، وأصبحت المسيحية أول مرة ديانة عمومية أي ديانة الإمبراطورية، وبهذا تحولت طبيعة المسيحية من مجرد فرقة تضم جماعة من المؤمنين إلى مؤسسة تمثلها الكنيسة يولد الإنسان عليها، باعتبارها أمة المؤمنين التي ما عادت طوعية كما بدأت، بل صارت تشمل نسلهم تلقائياً. فقد استخدم قسطنطين الديانة المسيحية لخدمة سلطته وإضغائها بالطابع المقدس، وتقديم نفسه في صورة أسقف قادم من خارج الكنيسة أو الأسقف الموازي - السماوي^(٣). لقد أعجب بجودة نظام المسيحيين، وطاعتهم لرؤسائهم الدينيين، وتعاليمهم التي تأمر بوجوب الخضوع للسلطات المدنية، وكان قسطنطين يأمل أن يكون حاكماً مطلقاً السلطان، ويرى أن هذا النوع من الحكم لا يتحقق إلا بمساندة الدين. ويصبح الأساقفة والقساوسة في نظام حكمه أداة لتهدئة البلاد وتوحيدها وتقوية قبضتها على الحكم^(٤). ولم

(١) يرفض المسيحيو الأوائل أداء الخدمة العسكرية، نظراً إلى أن إيمانهم بأن الحرب هي سلوك من سلوكيات الوثنية لا يمكن للمسيحي ممارستها، وتتسم مشاركتهم في الخدمة المدنية باللامبالية وعديم الجدوى. وفوق كل ذلك كانوا يرفضون الاسهام في تأييد وإسناد حكام روما احتجاجاً على طبيعتهم الوثنية.

ينظر: شارل جنيبير، المسيحية: نشأتها وتطورها، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت، دون تأريخ الطبع، ص ١٦٦.

(٢) شارل جنيبير، المسيحية: نشأتها وتطورها، مصدر سابق، ص ١٦٥-١٧٢.

(٣) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مركز العربي الأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط ٢، ٢٠١٥، ص ١٠٥-١٠٨.

(٤) ول وإيريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٣، ج ٣، مصدر سابق، ص ٢١، ٢٢.

تقف سياسة قسطنطين عند حد التبني الرسمي للديانة المسيحية وكرامها، بل تخطاه إلى الواقع العملي، وقد أثرت القيم الدينية للكنيسة في سلوك قسطنطين السياسي، ويتجسد تلك في قيامه بإنشاء دور العبادة، وقراراته بإعادة المنفيين المسيحيين إلى الأماكن البعيدة، وإعادة الأراضي المحجوزة إلى أصحابها حتى ولو كانت في حوزة الخزانة الإمبراطورية، وكذلك عفى عن أولئك الذين حكم عليهم بالعمل في المناجم أو سخروا في الأعمال العامة، وسمح للجنود والضباط الذين حرموا من رتبهم العسكرية بالعودة إلى مناصبهم، وفتح أمام المسيحيين باب الوظائف الحكومية والترقي فيها، ومنح المحاكم الأسقفية امتيازات هائلة منها النظر في الدعاوى المدنية، وفي ناحية أخرى أقدم قسطنطين على هدم معابد الوثنية^(١).

وعلى إثر تبني الإمبراطورية الديانة المسيحية، تغيرت العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة بشكل خاص، والعلاقة بين الدين والسياسة بشكل عام، ففي أرض الواقع تتمتع الإمبراطورية بالدين الرسمي، وفي المقابل تمتعت الكنيسة بمساندة وتأييد الإمبراطورية، وبدأت الكنيسة تكتسب سلطة جديدة ومع حادثتها تمتعت بجميع المقومات التي تؤهلها على منافسة السلطة الزمنية (أي سلطة الإمبراطورية)، وهذا أدى إلى تدخل الكنيسة في شؤون السلطة الدنيوية، وبدأت هذه التدخلات تكبر كلما ازدادت الإمبراطورية في الضعف، حتى انتهى الأمر بانتهاء الإمبراطورية الرومانية الغربية^(٢) في عام ٤٧٦ الميلادي^(٣).

وزاد تأثير القيم الدينية في الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطة)، فقد انعكست هذه القيم في السلوك السياسي لمعظم الأباطرة اللذين توالوا على الحكم بعد قسطنطين، ومن هنا يمكننا الإشارة إلى بعض مظاهر انعكاس القيم الدينية في السلوك السياسي لأباطرة بيزنطة في المراحل المختلفة، مثلاً، أشعل الإمبراطور ثيودوسيوس الأول^(٤) حرباً طويلاً ضد الوثنية التي أستمريت ثلاثين عاماً، وحدث فيها الكثير من أعمال الهدم والإغلاق بحق المعابد الوثنية، ومنعت جميع الكتب التي توصف بالوثنية، وعلاوة على ذلك حرم ثيودوسيوس أتباع الوثنية من ممارسة طقوسهم حتى داخل منازلهم. وحرّم الهراقة من حق الخدمة العسكرية، حيث أسس الحكومة التي كانت ديانتها الرسمية المسيحية الأرثوذكسية^(٥). وفي عهد الإمبراطور اركاديوس^(٦) أصدر الإمبراطور أمراً بتحطيم كل المعابد الوثنية. وصلت سياسة ضد الوثنية التي ينتهجها

(١) د. رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، ج ١، مصدر سابق، ص ١١٨-١١٩-١٢٧. * هناك رأي يرى أن قسطنطين أقدم على هدم المعابد الوثنية بهدف نهب ما يمتلكها من الذهب والفضة لأجل إصلاح نظام النقدي للدولة. ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢) هناك رأي ينظر إلى اعتراف الإمبراطورية الرومانية بالمسيحية كعامل رئيس في انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، حيث يرى أصحاب هذه النظرة ان هذا الاعتراف وما يتبعه من انتشار سريع للمسيحية دلالة على انهيار دعامة كبرى من الدعائم التي قامت عليها الإمبراطورية وهي الوثنية. فالديانة الجديدة تهدف إلى تنظيم العلاقات بين البشر والله من جهة، وبين الحكام ورعاياهم من جهة أخرى، على أسس تختلف تماماً على ما كان عليها في عهد الوثنية. ينظر: د. احمد غانم حافظ، الإمبراطورية الرومانية: من النشأة إلى الانهيار، مصدر سابق، ص ١٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٤) هو امبراطور روماني تولى الحكم من عام (٣٧٩-٣٩٥ الميلادية)، وعند وفاته تولى ابنه الحكم في الإمبراطورية الغربية وهو ابنه اركاديوس. ينظر: نورمان بينز، الإمبراطورية البيزنطية، ترجمة: د. حسين مؤنس ومحمود يوسف زايد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٤٢.

(٥) د. احمد غانم حافظ، الإمبراطورية الرومانية: من النشأة إلى الانهيار، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٧، ص ١٤٣. ونورمان بينز، الإمبراطورية البيزنطية، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٦) هو امبراطور روماني تولى الحكم من عام (٣٩٥-٤٠٨ الميلادية). ينظر: نورمان بينز، الإمبراطورية البيزنطية، مصدر سابق، ص ٤٢.

الإمبراطورية في عهد جستينيان الأول^(١) إلى المدارس الفلسفية في أثينا وتم أغلقها بوصفها ركناً من أركان الوثنية^(٢). وحاول جستينيان القضاء على النزعات الانفصالية التي وقعت في الكنائس المسيحية، لأنه كان يريد توحيد المسيحية في جميع أنحاء البلاد^(٣). وكانت لجستينيان عقيدة مفادها؛ حكومة واحدة، وقانون واحد، وكنيسة واحدة، وعلى الرغم من ان الهرطقة كانوا يؤدون ما يقع على المواطنين من أعباء، فقد حرم عليهم التمتع بامتيازاتهم، وحرمت عليهم قوانينه الاشتغال بالمهن الحرة، بل تقرر هدم كنائسهم وأغلقت دونهم الاجتماعات العامة، وأصبحت شهاداتهم القانونية ضد الأرثوذكسيين غير مقبولة، وأضحت وصاياهم لاغية، وفقدوا ما يخولهم حق الوراثة وان كانت بوصية اختيارية، وحق وراثة شخص توفي دون أن يوصي. فأصبح المنشق عن الكنيسة منبوذاً في المجتمع^(٤). ويعتبر الإمبراطور هرقل الأول^(٥) نفسه حامي المسيحية، ولذلك حاول تحقيق الوحدة المسيحية، وذلك عن طريق خلق مذهب جديد تحت اسم مذهب التوفيق أو التوحيد، وقد لجأ إلى جميع وسائل الاضطهاد والتعذيب لفرض مذهبه الجديد^(٦). وكان الإمبراطور ليو الثالث^(٧) أكثر تأثراً بالقيم الدينية الخالصة، حيث أصدر مرسوماً امبراطورياً لأجل القضاء على العادات والآثار الوثنية، وذلك من خلال ازالة التماثيل والصور في الكنائس والأديرة وتحريم عبادتها من قبل الشعب، وتسمى هذه السياسة أو المرسوم بـ (السياسة اللايقونية أو الثورة على الأيقونات)، ووقف الشعب ورجال الدين ضد هذه السياسة وقامت الاحتجاجات الكثيرة في العاصمة والمدن الأخرى، وكان رد الإمبراطور قوياً وقام باستخدام السلاح في قمع الاحتجاجات، وثمة رأي مفاده؛ ان الإمبراطور أصدر مرسومه تحت تأثير العالم الإسلامي، وذلك على إثر اتهام الشعب الروماني بعبادة الأصنام من قبل الدولة الأموية^(٨). وأدت الخصومة التي دارت حول تحطيم الصور إلى انشقاق صريح بين روما وقسطنطينية، وكانت البابوية تعترف حتى آنذاك بالسيادة العليا للإمبراطور بيزنطة، ولكن على إثر التحطيم قرر أهل روما الاستغناء عن مظهر الولاء ذاك، وراح الباباوات يبحثون عن حلفاء جدد في الغرب، وفي النهاية جعلوا الفرنجة^(٩) حليفاً جديداً لهم بدلاً من بيزنطة^(١٠).

إن طبيعة العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية البيزنطية كانت ذات طابع امتثالي، إذ تخضع الكنيسة للإمبراطور، وكان البطريرك نفسه باعتباره أعلى سلطة دينية في الدولة تحت سيطرة الإمبراطور. وكان من

(١) هو امبراطور روماني تولى الحكم من عام (٥٢٧- ٥٦٥ الميلادية). ينظر : المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢) د. احمد غانم حافظ، الإمبراطورية الرومانية: من النشأة إلى الانهيار، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٣) د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، مصدر سابق، ص ٧٧.

(٤) نورمان بينز، الإمبراطورية البيزنطية، مصدر سابق، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٥) أحد امبراطور الإمبراطورية البيزنطية، وهو مؤسس سلالة عائلة هرقل، حكم ما بين (٦١٠-٦٤١). ينظر : د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، مصدر سابق، ص ٩٧.

(٦) د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، مصدر سابق، ص ١٠٨، ١٠٩.

(٧) هو امبراطور روماني تولى الحكم من عام (٧١٧- ٧٤١ الميلادية). ينظر : نورمان بينز، الإمبراطورية البيزنطية، مصدر سابق، ص ٥٧.

(٨) د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٩) الفرنجة، هم إحدى القبائل الجرمانية، وتمكنوا في بناء مملكة في أوروبا عام ٧٥١ الميلادي. ينظر : موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢٢، ٢٩.

(١٠) ستيفن رينسمان، الحضارة البيزنطية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٣٩، ١٤٠.

الناحية الاسمية فقط ينتخب بواسطة هيئة الأساقفة. وكان الإمبراطور هو الذي يعينه في الواقع، كما كان يستطيع أن يعزله على الدوام. وكان السلاح الوحيد الذي يستطيع البطريك أن يستخدمه ضد الإمبراطور هو الحرم (أي حرمانه من دخول الكنيسة) وقد حدث أحياناً، وكان التهديد بالحرم كافياً لتخويف الإمبراطور^(١). وكانت جميع الأمور المقدسة منها وغير المقدسة تخضع لسيطرة الإمبراطور، والقسيس لم يكن الا مستشاراً في المسائل الدينية فقط، فما دام الإمبراطور الرئيس الديني الأول فهو رئيس الكنيسة وحامي حمى الدين. وينظر إلى الإمبراطور على أنه إنسان مقدس يسجد له لأنه خليفة إله السماوات على الأرض، ويتوج رأسه بالتاج الإمبراطوري، فالإمبراطور صفي الإله، وقد وقع عليه الاختيار منذ ولادته لتحقيق إرادة السماء. إذاً من الجلي أن الأوتوقراطية كهانة ملكية، وما الإمبراطور إلا أحد رجال الدين عهدت له العناية الإلهية كما عهدت لبطرس من قبل في رعاية أتباع المسيح، ولذلك يقوم البطريك بمسح الإمبراطور بالزيت المقدس في يوم تتويجه واعتلائه العرش. وكان بمقدوره وحده أن يدعو إلى انعقاد مجامع كنسية^(٢)، وكانت قرارات تلك المجمع لا تفوز بالصبغة التنفيذية حتى يوافق الإمبراطور على جعلها سارية المفعول^(٣).

أما في القسم الغربي المنهار فقد توسع نفوذ رجال الدين وتحولت الكنيسة الكاثوليكية إلى امبراطورية تفوقت على الدول الصاعدة حديثاً، وحاولت جاهدةً توحيد الممالك المسيحية الناشئة في كنفها باعتبارها وارثة شرعية للإمبراطورية الرومانية^(٤). وقد حصل تطور كبير في علاقة الكنيسة بالسياسة في عهد الملك بيبين القصير^(٥)، فقد نصبه البابا ملكاً في عام ٧٥٣ في مملكة الفرنجة حديثة الظهور. وفي المقابل قام بيبين بزيارة إلى إيطاليا واستطاع سحق أعداء البابا، وقدم أيضاً هدية للبابا عبارة عن منطقة زراعية واسعة في وسط إيطاليا ولم يبق الآن سوى مساحة صغيرة تشغلها مدينة الفاتيكان^(٦).

وأعطى البابا بيبين ما أراد وفق مبدأ وظيفة الملك، فالملك ما عاد كما في العرف الفرنجي قائداً للحروب فحسب، وإنما صارت مهمته تتجاوز الحرب، وهذا المبدأ الجديد هو توليف توفيق ما بين التصور الجرمانى للسلطة ومبادئ المسيحية. فالملك لا يكون ملكاً حقيقياً إلا إذا كانت أعماله كلها تتوافق والتعاليم المسيحية، لذا عليه ان يكون حافظاً للسلام وحماية الضعفاء. ومن خلال تتويج البابا له، يصبح الملك مختاراً من الله والشعب في آن واحد. فالملك يختاره الله، وهذا الأمر يلقي على عاتقه مهمات دينية حقيقية، فتكون

(١) ستيفن رينسمان، الحضارة البيزنطية، مصدر سابق، ص ١٢٨، ١٢٩.

(٢) المجمع، هيئات شورى دينية أو برلمان ديني، يجتمع فيها كبار رجال الدين لبحث المواضيع اللاهوتية، والمجمع قسمان: مجمع مسكونية أي عالمية. ومجمع محلية أو مكانية. وقد عقد من المجمع المسكونية عشرون مجمعاً ابتداء من مجمع نيقية المنعقد في عام ٣٢٥ الميلادية بأمر من الإمبراطور قسطنطين الكبير. ينظر: د. احمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصدر سابق، ص ١٩٧.

(٣) د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، مصدر سابق، ص ٧٧-١١٨.

(٤) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ١٠٩.

(٥) ملك من ملوك الفرنجة، أعتلى العرش من (٧٥٣-٧٦٨ الميلادي). ينظر: موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٦) موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٢٩. و د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ١٢٠.

عليه قيادة شعبه المسيحي نحو الخلاص، والقسم الذي يعطيه الملك عند تتويجه يتضمن الوعد بالقيام بواجباته في الدفاع عن الكنائس، وفرض احترام العدالة وحفظ السلم. فالملك خادم الله إذاً^(١).

وفي عام ٨٠٠ الميلادي، شكل أول إمبراطورية رومانية جديدة في الغرب، وذلك على إثر تتويج شارلمان على يد البابا ليو الثالث^(٢) إمبراطوراً على عرش إمبراطورية الفرنجة (أي الكارلونغية) وباركه البابا وفق التقليد البيزنطي. وحول إليه تلك التبعية الشكلية التي كان حتى ذلك التاريخ يعترف بها للقسطنطينية. وبعد هذا التتويج أعتبر شارلمان نفسه أباً مسؤولاً عن بلاده في الأمور الدينية والدنيوية، وكان الطابع الديني غالباً عليه، ويعود نجاحه في تشكيل الإمبراطورية إلى العامل الديني بالأساس، وخاض جميع حروبه كحروب دينية، وباعتباره إمبراطوراً قام بتعيين أساقفة وأزهرهم جنباً إلى جنب مؤازرة صغار رجال الدين. لقد فرض عقوبة الإعدام على من يمتنع عن الصيام أيام الصوم الكبير، أو من يتناول اللحوم أيام الجمع، أو من يرفض التعميد، وقام أيضاً برعاية جماعة الرهبان^(٣).

وفي المرحلة القصيرة التي قامت فيها إمبراطورية شارلمان القوية، كانت العلاقة بالكنيسة وحدة صراع أزداد، ولم يتأخر عن مساعدة البابوية، فأخذ يستغل مكانته بوصفه حامي البابوية في فرض سيطرته على الكنيسة داخل دولته، وكان يشرع القوانين اللازمة للكنيسة ويحدد حقوق رجال الدين وواجباتهم. وبذلك أصبح شارلمان رأس الكنيسة والدولة جميعاً، ورئيساً للأساقفة والكونتات دون تمييز، لأنه لم يفرق بين الكنيسة والدولة. وهكذا وجدت الكنيسة نفسها خاضعة خضوعاً تاماً لسلطة شارلمان، وصار رجالها بمثابة أتباع مخلصين له، يخضعون لأوامره ونواهيته خضوعاً تاماً. وفي رسالة إلى البابا حذره من أن اختصاصه لا ينبغي أن يتعدى الجانب الديني بأي حال. إن شارلمان نظر دائماً إلى الإمبراطورية نظرة دينية، وكان على اعتقاد أن وجود دولة قوية وكنيسة قوية في قبضته من شأنه أن يحقق نوعاً من الوحدة بين بلاد الإمبراطورية المتباينة، وما دامت الكنيسة راضية بأن يقوم الإمبراطور بدور حامي حماها، فإن عليها أن تقبل تدخله في كافة شؤونها الدينية دون أن يجرؤ على المطالبة بوضع حدود فاصلة بين السلطتين الدنيوية والدينية^(٤).

يشكل قرار مجمع روما في عام ٨٦٩ مدخلاً لبدء مرحلة جديدة في العلاقة بين الكنيسة والسلطة السياسية، فقد قرر المجمع؛ ان جميع المسيحيين في كل بلدان العالم يخضعون لقرارات رئيس كنيسة روما (أي البابا)، ويعد هذا القرار بداية لتدخل الكنيسة في الشؤون السياسية للدول، وفتح هذا القرار الباب على مصراعيه أمام نشوب الصراع بين الكنيسة والسلطة السياسية^(٥).

(١) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٢) هو أحد الباباوات، وتولى المنصب من (٧٩٥-٨١٦ الميلادي). (ينظر: د. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، مصدر سابق، ص ١٣٥).

(٣) موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٣١-٣٤.

(٤) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦، ص ١٦٧-٢٩٢.

(٥) د. أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصدر سابق، ص ٢٠١.

وفي العصور الوسطى المتأخرة (من القرن الحادي عشر إلى بداية القرن الخامس عشر)، اشتد الصراع بين الباباوات والملوك وكانت لكل الملوك جيوشهم، أما الباباوات فلم يكن لديهم شيء سوى السلطة الدينية والأسلحة الروحية (أي قرارات الحرمان، والمنع، واللعنة). وفي القرن العاشر ظهرت في شمال ألمانيا الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي كانت تضم ألمانيا وإيطاليا، على إثر تتويج الملك أوتو الأول على يد البابا في عام ٩٦٢، وساعدت هذه الإمبراطورية البابا في التخلص من أعدائه وسط وجنوب أوروبا. وكانت الكنيسة على وفاق مع الإمبراطورية المقدسة حتى عام ١٠٧٥، حيث أصدر البابا جريجوري السابع مرسوماً يقضي بإلغاء سلطة الأباطرة في تعيين رجال الدين من كهنة وأساقفة في وظائفهم الكنسية، وهذا المرسوم جعل الخاتم والصولجان في يد البابا، وكان بمثابة إعلان الحرب من قبل البابا ضد الإمبراطور هنري الرابع^(١)، لأن تعيين الكهنة والأساقفة من قبل البابا كان يؤدي إلى ضياع الحكومة وظهور الفوضى السياسية والاجتماعية في نظر الإمبراطور. فكان رد الإمبراطور هو عقد مجمع ديني يضم أساقفة ألمانيا، قرر هذا المجمع بإجماع الأصوات عزل جريجوري من منصبه الديني^(٢). ولم تكن هذه هي الطريقة التي تجب فيها مخاطبة البابا، وفي الحال أصدر البابا قرار الحرمان ضد الإمبراطور وأعلن قطعه عن الكنيسة، وأقر الإمبراطور بالهزيمة وتوسل من البابا وقبل قدميه وسأله الصفح وعندئذ سامحه البابا وعفا عنه. إن استسلام الإمبراطور قد تحول إلى نصر سياسي للبابا. وفي الوقت نفس تحولت طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والكنيسة من طبيعة توافقية إلى صراع محتدم^(٣).

وكما أشرنا في المطلب السابق، قاد البابا جريجوري السابع حركة إصلاح الكنيسة، واستطاع ان يعيد للكنيسة سيطرتها وللباباوية نفوذها، فقد نادى بعلو شأن البابا واعتبره سيد الأباطرة، ويتضح هذا من خلال مجموعة من المراسيم التي تعرف بالإرادة البابوية وخلاصة هذه المراسيم هي؛ البابا وحده هو الذي يتمتع بالسلطة العالمية، ويمتلك سلطة تعيين الأساقفة وعزلهم، وعلى جميع الأمراء تقبيل قدم البابا، وله الحق في عزل الأباطرة، ولا يمكن مسألتة عما يفعل ولا يحاكم على تصرفاته^(٤).

وكانت الإمبراطورية هي الأخرى تبغي الإصلاح الكنسي، وإن كان من وجهة نظر مخالفة، أي أنه لا مانع من أن يتولى أمر البابوية والكنيسة أساقفة مصلحون، شريطة أن يتم اختيارهم عن طريق الأباطرة، ولكن الإصلاح من وجهة نظر البابوية هو الطاعة الكاملة للرب، وهذه تتحقق عن طريق الانقياد التام للبابا، والخروج عليه يعد ضرباً من الشرك والوثنية. وكان البابا جريجوري على فكرة "السيادة غير المنفصلة"، وعلى هذا الأساس رأى أن من اختصاص البابا عزل الأباطرة، وأن يحل الرعية من يمين الولاء لمن يعصاه، وكانت خاتمة المطاف أن من حق البابا وحده استخدام شعائر الإمبراطورية. ونتيجة لذلك كان من الطبيعي أن يغدو

(١) هو امبراطور الروماني المقدس من عام ١٠٥٦ - ١٠٨٥. ينظر: د. رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، دار القباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٣.

(٢) موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٥٢-٥٥.

(٣) د. رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ١٣.

(٤) د. أحمد علي عجيبة، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٣٠، ٣١.

حكم العالم ثيوقراطياً محضاً، وأن تبتلع الكنيسة الدولة، وابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر أصبح البابا نائب المسيح^(١).

إن التقليد العلماني (أي تعيين رجال الدين من قبل الملوك) كان يمثل حجر الزاوية حتى القرن الثاني عشر، حيث كانت الإمبراطورية الغربية المقدسة صاحبة الباع الطويل في شؤون الكنيسة، فلما أنتهى الأمر بين الطرفين إلى الاتفاق على حل وسط، تمثل في (اتفاقية ورمز عام ١١٢٢)^(٢) بين الإمبراطور والبابا، وآنست الكنيسة من نفسها قوة، ورأت في الإمبراطورية ضعفاً، لذلك أعلنت أنها صاحبة الحق في سيادة العالم دنيماً ودينياً^(٣).

ومارست الكنيسة سلطانها وبسطت نفوذها في خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر على كافة شؤون الحياة اليومية لسكان أوروبا، وتعتبر الكنيسة جسد المسيح، وقائدها هو المسيح ذاته، وعلى رأسها شخصان، هما شخص الكاهن وشخص الملك. وبذلك نُظِرَ إلى المسيحية باعتبارها أمة دينية واحدة وشعب ديني واحد. ونُظِرَ إلى الأمراء المسيحيين كجزء من مملكة واحدة، فالمسيح وحده كاهن وملك، أما الذين أتوا بعده فهم إما ملوك يمثلون النصف الأيسر من جسد المسيح، وإما الكهنة الذين يمثلون النصف الأيمن، وهو الأهم والأكثر قدسية^(٤). وبلغ نفوذ البابوية الديني والسياسي والفكري ذروته في القرن الثالث عشر عندما أصبح البابا بمثابة ملك يتمتع بسلطان زمني فوق سلطانه الروحي، فإذا أراد البابا أمراً فعلى الملوك طاعته وإلا تعرضوا لعقوبة الحرمان والطرد من الكنيسة. واعتبر البابا أمير الأمراء والملك المسيطر على ملوك أوروبا^(٥).

وقد ساعدت الظروف السياسية والاجتماعية الكنيسة لكي تحل محل الدولة، وهي تمارس العديد من الوظائف التي تعد من وظائف السلطة الدنيوية، حيث شهدت المحاكم الكنيسة كثيراً من القضايا المدنية والجنائية، وأصدرت أحكامها في الكثير من الأمور مثل حالات الزواج والطلاق، والميراث، وكانت قراراتها ملزمة ونافاذة، وأشرف على تنفيذها كثير من كبار الحكام والموظفين^(٦). وقد قامت الكنيسة بتأسيس محاكم التفتيش واستمرت في قمع الفكر المخالف لعدة قرون، وقررت هذه المحاكم مطاردة كل الخارجين عن الكنيسة سواء كانوا من رجال الدين أو غيرهم من العلمانيين وسلمهم لسلطات الإمبراطورية للقصاص، وكلف كبار

(١) د. رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٣١، ٣٢.

(٢) وقد سلم الإمبراطور بمقتضى هذا الاتفاق بحق الكنيسة في تعيين كل من يتمتعون بالخاتم والعصا، ورضي أن يجري انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة حسب القوانين الكنسية، أي أن يقوم به رجال الدين أو الرهبان ذو الشأن، وأن يكون بمأمن من كل تدخل واستخدام للمال. ووافق البابا على أن يجري انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة الذين يمتلكون أرضاً من التاج في حضور الملك، وأنه إذا قام النزاع حول الانتخابات كان من حق الملك أن يفصل بين المتنازعين بعد استشارة أساقفة الإقليم، وأن على الأسقف أو رئيس الدير الذي يمتلك أرضاً من الملك أن يؤدي له جميع الالتزامات الإقطاعية التي يجب على التابع أن يؤديها للمتبع. ينظر: موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٥٦.

(٣) د. رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٤) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٥) د. أحمد علي عجيبة، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٣١.

(٦) موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ١٦٣.

رجال الدين بالتفتيش عن أفراد الخارجين عن الكنيسة للقبض عليهم^(١)، وكل من يتهاون أو يقتصر في هذا الأمر يعرض نفسه لقرار الحرمان. ثم طلبت الكنيسة من جميع ولاة الأمور المدنيين أن يقسموا علناً بأن يبيدوا من الأراضي الخاضعة لطاعتهم جميع " الضالين " الخارجين ليلقوا ما يستحقون من العقاب، وكل أمير يهمل في أداء هذا الواجب يخلع، ويعفي البابا رعاياه من طاعته^(٢). وكانت الكنيسة وحدها هي المؤسسة المشرفة على التعليم والمواد الدراسية وإصدار الكتب، ولها سلطة مطلقة على طلاب العلم، وهي وحدها ترعى الفقراء، والمرضى، والمسنين. كان البابا باعتباره نائباً عن الرب في الأرض، له السيادة على كل الأمور الروحية والديوية على السواء، ويعتبر الملوك خدماً له، ويصدر إليهم أوامره^(٣).

خاضت الكنيسة في هذه المرحلة صراعاً مريراً مع أباطرة الإمبراطورية الرومانية، بسبب محاولة كل من السلطتين الدينية والديوية إعلاء شأنها على حساب الأخرى، وعلى الرغم من أن البابوية حققت عديداً من الانتصارات على السلطة السياسية (أي الديوية)، فإن تلك الانتصارات كانت تحمل بين طياتها بذور تدهور الكنيسة نفسها، إذ لجأت البابوية إلى الخروج على رسالتها الدينية في محاولة لفرض سيادتها على الأمراء والملوك والأباطرة، فأثرت بذلك الشكوك حول قدسيتها وروحانيتها، وبدأ الناس ينفذون من حولها، وبسبب ذلك تزعزع مركز البابا والكنيسة البابوية في أواخر العصور الوسطى، وهاجمها الناس في مواضع عديدة وهو ما لم يكن مألوفاً في السابق. كما اتجهت الشعوب الأوروبية إلى التفكير ببناء الدول القومية، وبدأت الأفكار القديمة التي كانت تنظر إلى أوروبا كدولة واحدة يحكمها إمبراطور واحد وكنيسة واحدة بزعامة البابوية، بالانحسار تدريجياً وهذا ما يؤكد على تفكك الكيان الأوروبي الموحد^(٤).

وتشكل هذه التغيرات بدايةً لتحول علاقة الكنيسة بالسلطة السياسية وانكشاف مرحلة جديدة تعتبر مرحلة الثالثة في العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية. وأبرز ما يميز هذه المرحلة عن سابقتها هو ظهور جملة من المصلحين الذين ينادون بإصلاح الدين في القرن الرابع عشر ومن أبرزهم جون ويكليف^(٥) وجون هس^(٦)، بيد أن مصلحي هذا القرن مهدوا الطريق لمن جاء بعدهم في القرن السادس عشر من أمثال مارتين

(١) محاكم التفتيش اصطلاح مشتق من كلمة لاتينية (Inquisitio Haereticae Pravitatis) بمعنى يبحث، يقصى، يفتش، وقد أسسها البابا لوسيسوس الثالث (١١٨١-١١٨٥) ثم البابا انوسنت الثالث (١١٩٨-١٢١٦)، وجاءت هذه المحاكم إلى الوجود نتيجة لانتشار الهرطقة وبدأت كمحاكم كنسية عادية ثم تطورت إلى محاكم مدنية في تشكيلها وإدارتها، ولكن تحت رعاية الكنيسة. ينظر: د. رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٧ .

(٢) د. أحمد علي عجيبة، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٦٧، ٦٨.

(٣) موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ١٦٤.

(٤) جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، دار الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٦، ص ٢٩، ٣٠.

(٥) ولد جون ويكليف في ١٣٢٨ في إنجلترا، كان استاذاً لعلم اللاهوت في جامعة أكسفورد، وأتهم من قبل الكنيسة بأنه زعيم هرطقي يجب القضاء على أفكاره، وقد توفي في عام ١٣٨٤، وتعرضت مؤلفاته للحرق في بداية القرن الخامس عشر. ينظر: د. عبد العزيز سليمان نوار و د. محمود محمد جمال الدين، تاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، مصدر سابق، ص ١١٢-١١٤.

(٦) ولد جون هس في ١٣٧٠ في بوهيميا (جمهورية التشيك حالياً)، وامتازت تعاليمه بأنها مزجت بين اللاهوت والفلسفة، وقد وجهت إليه تهمة الزندقة والهرطقة من قبل الكنيسة، فقد أدان مجمع كونستانس الديني جون هس وأمر بإعدامه حرقاً، وتم تنفيذ هذا الحكم في عام ١٤١٥. ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٤، ١١٥.

لوثر وجون كالفن^(١). وأدت حركة الإصلاح الديني إلى النهضة الوطنية وتقوية الدولة في مقابل الكنيسة، وأعدت الوحدة بين الدين والكيان السياسي، وظهر الكنائس الوطنية غير التابعة للكنيسة الرومانية الكاثوليكية^(٢). فقد مرت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في القرن السادس عشر بأخطر محنة في تاريخها، إذ أفقدتها حركة الإصلاح الديني جزءاً كبيراً من نفوذها وسيطرتها، فظهر مذهب جديد تحت اسم البروتستانتية^(٣)، التي تؤمن بعقلنة الدين وديوية سلوك المؤمن. وتتصل حركة الإصلاح الديني بالحركة القومية الناشئة في أوروبا، وكان لظهور النزعة القومية الاستقلالية أثر كبير في تقوية الرغبة في الاستقلال الديني، وقد رأت الدول الناشئة أن تستكمل استقلالها بالانفصال عن الكنيسة الرومانية، وإضعاف الارتباط بها في الأقل إذا تعذرت محاولات الانفصال عنها، فقد نجد انجلترا تنجح في تكوين كنيسة وطنية، ونجد فرنسا الكاثوليكية تنجح في " عقد كونكوردات " مع البابا وكان من شأن الكونكوردات زيادة نفوذ الملك الديني والتقليل من نفوذ البابا، إذ أصبح من حق ملك فرنسا تعيين رجال الدين في فرنسا نتيجة لذلك^(٤). وتسبب ظهور البروتستانتية في وقوع حروب أهلية طويلة في أغلب ممالك أوروبا الغربية من عام ١٦١٨ لمدة ثلاثين عاماً، وبدأت الحرب في ألمانيا، ولأسباب دينية في شكل ثورة قام بها البروتستانت، ثم تحولت بعد ذلك إلى حروب أوروبية عامة، شارك فيها كل من ألمانيا والنمسا، والدانمارك والسويد والأقاليم المتحدة في اسبانيا وفرنسا. وكانت دعوات السلام والصلح تطرح في كل مناسبة، وأطلقت أولى الدعوات للصلح في عام ١٦٣٦، إلا أن جميع تلك الدعوات لم تؤد إلى نتيجة ايجابية تذكر. وفي عام ١٦٤٤ عقد مؤتمر كبير تشمل جميع الأطراف المشاركة في الحرب، وقد عرف هذا المؤتمر فيما بعد بمؤتمر صلح وستفاليا، وسوت المعاهدة التي وقعت آخر معاهدتي منها في ١٦٤٨ المسائل الدينية الشائكة، والمسائل السياسية وكذلك السلام الأوروبي^(٥). وفيما يتعلق بالمسائل الدينية تقرر المعاهدة أن تكون لكل أمير حرية اختيار المذهب الذي يلائم إمارته، وأن يشمل التسامح الديني الكالفينية مثلما شمل اللوثرية، وعلى إثر ذلك بدأت الدول الأوروبية في التحلل من سيطرة الكنيسة على بلادها، فلم تعد للكنيسة باختلاف المذاهب، أي سلطة داخل الدول سوى سلطتها الروحية، أما المتحكم الأول والأخير في شؤون الدولة فكان هو الملك فقط بلا منازع^(٦). وعلى أية حال فإن معاهدة وستفاليا، كانت أولى المعاهدات الأوروبية التي عملت على إيجاد توازن دولي في عموم أوروبا، وبشكل لا يؤدي إلى تمكين إحدى الدول من تهديد استقلال جيرانها^(٧). وعلى إثر التحولات التي طرأت على علاقة الكنيسة بالسلطة السياسية الدنيوية، حلت الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس

(١) د. أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصدر سابق، ص ٢٥٨.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

(٣) للمزيد: راجع المطلب الثاني في الفصل الثاني، والمطلب الأول في الفصل الثالث.

(٤) د. زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث، ج ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٠٧، ١٠٩.

(٥) جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، مصدر سابق، ص ٢٥٣، ٢٦٣.

(٦) د. عبد العزيز سليمان نوار و د. محمود محمد جمال الدين، تاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، مصدر سابق، ص ١٥٦، ١٥٨.

(٧) جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

التجانس والانصهار في بناء الدولة، وكان ذلك إيذاناً بمولد نموذج جديد من الدولة يعتمد في تجانسه الاجتماعي وتكامله السياسي على عامل الشعور القومي، يوصف هذا النموذج بنموذج الدولة القومية^(١).

لقد وقفت البابوية ضد الحركات القومية التي ظهرت في أوروبا والتي دعت إلى بناء الدول على أساس القوميات وليس الدين، لأن هذه الحركات عملت على إنشاء دول على أساس القوميات ذات الحدود السياسية الواضحة المعالم، وهذا يتعارض وفكرة الحب أو الأخوة الإنسانية، لأن الأخوة الإنسانية لا تعترف بالحدود. ومن جانب آخر تؤدي الحركات القومية إلى تقويت الوحدة الدينية للمذهب الكاثوليكي التي حاولت البابوية إقامتها في أوروبا بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية المقدسة عام ١٨٠٦، وتقضى على حلم البابوية في تشكيل جمهورية مسيحية تضم جميع الأمم الأوروبية. ومن جانب آخر تهدد هذه الحركات مركز البابوية، وتعلي السلطة الزمنية والقيادات السياسية على حساب السلطة الدينية والكهنوتية. ثم تقود أخيراً إلى تعاضم المذاهب المنشقة عن الكنيسة الكاثوليكية وفي مقدمتها البروتستانتية فضلاً عن المذاهب والنظريات الإلحادية^(٢). وبعد أن عجزت البابوية عن وقف تشكيل الدول القومية^(٣)، دخلت هذه الكيانات الجديدة في عملية علمنة مؤسساتها بالتدريج، وذلك بمبادرة السلطات الزمنية التي سيطرت على الدين، في التفاعل مع مجتمع يعلمن نمط تدينه، وبات أكثر دنيوية بالتدريج أيضاً^(٤).

الفرع الثاني: انعكاس القيم المسيحية في السلوك السياسي في الحقبة المعاصرة

تقوم نظرية الدولة القومية على أساس استبعاد الدين من عملية بناء الدولة وتخطيط حدودها من جانب، ومن عملية تنظيم العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم من جانب آخر. ورغم ذلك فإن الدولة القومية لم ترفض الدين كوجود اجتماعي وكعلاقة بين الفرد وربه، ولكنها رفضت تدخل الكنيسة، أو ما في حكمها، في عملية صنع القرار السياسي، ورفضت تأثير المؤسسات الدينية في تشكيل السلوك السياسي الفردي والجماعي، وهذا هو منطق القومية السياسية الذي كان يسعى إلى تحقيق الانفصال الوظيفي والحركي بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية، والخلاص من طغيان السلطة الدينية. وقامت الدولة القومية

(١) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، دار ومكتبة العلم للجميع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) الدولة القومية مفهوم مركب من مدركين لكل منهما دلالة خاصة، مدرك الدولة ومدرك القوم أو الأمة. وهكذا يشير في أصل نشأته إلى الدولة التي تنتسب رعاياها إلى أمة واحدة، أو الأمة التي تشكل وحدة سياسية مستقلة وذلك في حين ينظم أفرادها في دولة خاصة بهم. وبعبارة أخرى فقد ظهر هذا المفهوم المثالي للدولة القومية لكي يعبر عن طموحات الحركات القومية الأوروبية وتطلعات الفقه الغربي إلى انتظام الأمم الأوروبية المتصارعة داخل وحدات سياسية مستقلة. وأما المفهوم الذي يجسد واقع الدولة القومية في الخبرة الأوروبية في القرن التاسع عشر ويعكس مقوماتها وخصائصها العامة الأساسية والمشاركة بين مختلف تطبيقاتها فينصرف إلى تلك الدولة التي تعتمد في تجانسها الاجتماعي وتكاملها السياسي على عامل الشعور القومي وحده. ويرتبط المفهوم المعاصر للدولة القومية بظهور صور جديدة للدولة القومية التي لا تعتمد في تجانسها الاجتماعي على عامل الشعور القومي وحده، وإنما أيضاً على الرابط العقيدي الذي يلعب دوراً أساسياً في عملية بناء بعض الدول وتأسيس شرعية سلطتها السياسية، ويحتل موقعاً محورياً في بنائها القيمي وفي حركتها الاجتماعية، وهكذا لم يعد الولاء للدولة كمفهوم مجرد هو وحده عامل التجانس الاجتماعي والتكامل القومي، وإنما أضحت الرابط العقيدي أيضاً في بعض الحالات هو أساس لعملية الوحدة السياسية والتجانس الاجتماعي وأحد مقومات عملية تنظيم العلاقات السياسية. وهذا الرابط العقيدي اتخذ مظهرين: أحدهما الفكر إيديولوجي، والثاني عقيدة دينية. ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٤، ٥١.

(٤) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ٢٣٨.

على مبدأ الفصل بين الدين والدولة، أي عدم توظيف الدين في خدمة السياسة وعدم توظيف السياسة في خدمة الدين^(١).

ومع ذلك فإن الملاحظة التجريبية تشير إلى أن النموذج القومي الغربي، لم يستطع استبعاد السلوك السياسي من الدوافع والمؤثرات الدينية. وأن الديانة المسيحية ما تزال تشكل أحد متغيرات العملية السياسية في الدول الغربية ولها تأثيرات وانعكاسات بالغة في السلوك السياسي على الصعيد الداخلي للدولة سواء كانت على المستوى الرسمي في عملية صنع القرار التنفيذي، أو في عملية تشريع القوانين، أو على المستوى الفردي الذي يحدد علاقة الفرد في سلوكه السياسي باتجاهاته الدينية.

أولاً/ على صعيد السلوك السياسي الداخلي

ذكرنا سابقاً أن الدول القومية كانت تعتمد في تشكيلها على مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ولكن سرعان ما أتضح أنه ليس بوسعها العدول عن دور الدين في بناء نظامها السياسي، وفي عملية التجانس السياسي والاجتماعي، ولم تستطع أيضاً في انتهاء تأثيره في تكوين القيم السياسية، أو استبعاده كلياً من الصراع السياسي.

وفيما يتعلق بدور الديانة المسيحية في تشكيل النظم السياسية في الدول القومية، يمكننا الإشارة إلى دورها في تكوين النظم الديمقراطية في الدول القومية المسيحية، فقد ارتبط ظهور النظم الديمقراطية الحديثة تاريخياً بالمذهب البروتستانتي^(٢). وكانت البروتستانتية هي مذهب الغالبية الساحقة من الدول التي تحولت إلى الديمقراطية في أول موجات التحول الديمقراطي في القرن التاسع عشر، أما الكاثوليكية فقد ارتبطت بالنظم الديكتاتورية، أو بغياب الديمقراطية أو ضعفها. ويرى البعض أن الكاثوليكية تتناقض والديمقراطية في أوروبا قبل الحرب العالمية الثانية وفي أمريكا اللاتينية^(٣).

ومع ارتباط المذهب الكاثوليكي بالنظم الديكتاتورية وتخلفه في تأييد ومساندة النظم الديمقراطية بنحو أكثر من قرن، شرعت الكاثوليكية في مساندة الحركات الديمقراطية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، حيث ساد الديمقراطية كلا من البرتغال وإسبانيا واكتسحت ست دول في أمريكا الجنوبية والوسطى، ثم انتقلت إلى الفلبين، وعادت إلى تشيلي، ثم إلى المجر وبولندا، وهكذا فإن نحو ثلاثة أرباع الدول التي تحولت إلى الديمقراطية بين ١٩٧٤-١٩٨٩ كانت دولاً كاثوليكية. وهناك جملة من الأسباب التي ساعدت على انتشار الديمقراطية في الدول الكاثوليكية منها؛ انفصال الكنيسة الكاثوليكية عن أنظمة الحكم الأقلية والشمولية

(١) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٢٢، ٣٩.

(٢) ثمة ثلاثة أسباب تفسر صلة البروتستانتية بظهور الديمقراطية، فمن الناحية العقائدية تركز البروتستانتية على ضمير الفرد وعلاقته المباشرة بالله. وترتكز الكاثوليكية على دور الكهانة كوسيط. وثانياً كانت الكنائس البروتستانتية نفسها منظمة بصورة ديمقراطية وتؤكد على سيادة رعايا الكنيسة. أما الكنيسة الكاثوليكية فكانت بمثابة تنظيم شمولي له تدرج هرمي ثابت. والسبب الثالث هو أن البروتستانتية تشجع المشروعات الاقتصادية ونمو البرجوازية والرأسمالية والثراء الاقتصادي مما يبسر ظهور المؤسسات الديمقراطية. بنظر: صموئيل ب. هنتغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٤١، ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

المحلية. ومنها ما يتمثل في تغير استراتيجية الكنيسة، فقد كانت الكنيسة تساند النظم الديكتاتورية، وتقوم شرعية هذه النظم على الدين. ولكن في الستينيات توقفت الكنيسة عن حماية الأنظمة الشمولية، وبدأت في مساندة الحركات المعارضة المطالبة بالديمقراطية. وأصبحت الكنيسة تعارض النظم الشمولية صراحة، وفي بعض الدول كالبرازيل وتشيلي والفلبين وبولندا ودول أمريكا الوسطى لعبت دوراً محورياً في الجهود الرامية إلى تغيير الأنظمة الشمولية^(١). فكان تحول الكنيسة الكاثوليكية عن الرضا بالأمر الواقع وعن الشمولية إلى أن أصبحت قوة تسعى إلى الديمقراطية ظاهرة سياسية كبرى، ولكن هذا التحول لم تأت من فراغ، بل هو نتيجة لبعض التحولات التي طرأت على الكنيسة الكاثوليكية على مستوى البابا وعلى مستوى مجلس الفاتيكان^(٢).

أما بخصوص تأثير الديانة المسيحية في السلوك السياسي، ودورها في عملية التجانس والصراع السياسي، وعملية صنع القرار السياسي، نستطيع أن نشير إلى هذا الدور _ بايجاز _ في فرنسا وألمانيا وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فسبب اختيار هذه الدول مرتبط بتاريخ ظهور الدول القومية، حيث ظهرت الدول القومية بالأساس في تلك الدول المذكورة سالفاً.

١ - فرنسا

تعد الكاثوليكية الدين القومي في فرنسا، وتلعب دوراً كبيراً في تقوية الروابط بين أفراد المجتمع، وتحقيق الاستقرار الاجتماعي والتضامن القومي، فالفرنسيون انحازوا إلى الكاثوليكية، لأنهم كانوا على اعتقاد بأن البروتستانتية وخاصة الكالفينية تمثل خطراً على الوحدة القومية ولا تناسب الواقع الفرنسي^(٣). لذلك جعلوا الكاثوليكية دينهم القومي لأنها تضمن لهم الوحدة القومية والحكم المطلق معاً. ولعبت الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية دوراً بارزاً في عملية الوحدة الوطنية، وكان من بين الإنجازات التي ساهمت بها الكنيسة الفرنسية في هذا الشأن ترويض النبلاء المحاربين، وتطوير الفروسية الفرنسية التي كان لها تأثير كبير في تكوين الأمة الفرنسية وفي تحقيق وحدتها القومية^(٤).

(١) صموئيل ب. هنتغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٤٢، ١٤٣.

(٢) على مستوى البابا حدث تحول على يد البابا جون الثالث والعشرين، وكانت التحولات نابعة من أسلوبه والتزامه ومن المبادئ التي كانت يعتنقها. أما التحول على مستوى مجلس الفاتيكان فيتمثل في تأكيد مجلس الفاتيكان الثاني على الشرعية والحاجة للتغيير الاجتماعي ومساعدة الفقراء وحقوق الأفراد. وتأكيد على مسؤولية قادة الكنيسة عن إصدار أحكام أخلاقية حتى فيما يتعلق بالنظام السياسي كلما دعت الحاجة إلى مثل هذه الفتوى.

ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) كما أشرنا إليه في المطلب السابق من هذا المبحث أن الكالفينية تعارض الحكم المطلق في الوقت الذي يربط الفرنسيون مسألة الوحدة القومية بالملكية المطلقة. (الباحث).

(٤) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٧٠، ٧١.

وعلى الرغم من أن فرنسا دولة برجوازية قومية قامت على أساس العلمانية واستبعاد الدين من عملية التكامل القومي، ونصت ديباجة دستورها على أن الاتحاد بين أبناء الشعب يكون على أساس المساواة في الحقوق والواجبات دون تمييز بين الأجناس والأديان^(١). فلم يكن بوسع الدستور منع تشكيل حزب يميني متطرف في عام ١٩٨٩ حيث تركز توجهاته على مبادئ تتناقض ومبادئ الثورة الفرنسية ومبادئ الدستور العلماني، وهو حزب الجبهة الوطنية بزعامة جان ماري لوبان (تتزعم ابنته ماري لوبان الحزب في الوقت الحالي) وتدعمه الكنيسة الكاثوليكية. وقد تمكن الحزب من الحصول على ٣٥ مقعداً في انتخابات البرلمان الفرنسي عام ١٩٨٦^(٢)، وحصل رئيسه ومرشحه جان ماري لوبان في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية عام ١٩٨٨ على نسبة ١٤,٤% من أصوات الناخبين، أي أنه حصل على أصوات ٤,٥ ملايين ونصف مليون ناخب فرنسي، وقد اثبتت تحليلات السلوك الانتخابي أن رجال الدين الكاثوليك قد حثوا الناخبين على دعم الاتجاه اليميني وإعطاء صوتهم لحزب الجبهة الوطنية وزعيمه المتطرف^(٣). فإن الخلافات بين اليمين واليسار السياسيين كانت - وما تزال - تحددها مواقفها من الكنيسة الكاثوليكية. وفي المناطق الريفية، حيث مازالت ممارسة الشعائر الدينية حية، ومازال الناخبون يستمعون لرجال الدين المحليين، كان المرشحون المحافظون يفوزون بالأصوات^(٤).

وفي فرنسا يتبع معظم المدارس الخاصة ابرشيات كاثوليكية كانت تتلقى الدعم المالي من الدولة في زمن الجمهورية الرابعة (١٩٤٦ - ١٩٥٨)، ولم يقرر وضع هذه المدارس بشكل نهائي قط ، وفي عام ١٩٨٤ قدمت الحكومة الاشتراكية (آنذاك) مشروع قانون استمرت بموجبه معونات الدولة لهذه المدارس في مقابل مساواة مستواها مع مستويات أنظمة المدارس الحكومية والخاصة، حيث يعطي المدرسين في الابريشيات وضعاً رسمياً دون التدخل في التعليم. وقد كان رد فعل الكنيسة والمدافعين عنها حاسماً وقوياً، فقد رفضت الكنيسة هذا المشروع. ونظم أتباع الكنيسة من المواطنين مظاهرات معارضة لمشروع القانون. وأمام هذا النفوذ الهائل للكنيسة الكاثوليكية والقوى اليمينية اضطر الرئيس الفرنسي آنذاك (فرانسوا ميتران) إلى القيام بسحب المشروع، وقد أدى ذلك إلى انسحاب الحزب الشيوعي من الائتلاف الحاكم، واستقالة رئيس الحكومة التي تقدمت بمشروع القانون. وهكذا انتصرت في النهاية الكنيسة الكاثوليكية التي استطاعت أن تدافع عن حقوقها في المدارس الخاصة وفي مجال التعليم. وأبدى رئيس الجمهورية خضوعاً لرغبات الكنيسة في هذه

(١) جاء في ديباجة الدستور: يعلن الشعب الفرنسي رسمياً تمسكه بحقوق الإنسان ومبادئ السيادة الوطنية مثلما حدده إعلان ١٧٨٩ وكما أكدت عليها وأكملتها ديباجة دستور عام ١٩٤٦ وكذلك تمسكه بالحقوق والواجبات التي أقرها ميثاق البيئة عام ٢٠٠٤. وبموجب هذه المبادئ ومبدأ الشعوب في تقرير مصيرها، تمنح الجمهورية للأقاليم الواقعة ما وراء البحار التي أعربت عن إرادتها بالتمسك بتلك المبادئ مؤسسات جديدة تقوم على المثل العليا المشتركة للحرية والمساواة والإخاء وضعت لتحقيق تطورها الديمقراطي. وجاء في (المادة ١): الجمهورية الفرنسية جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية واشتراكية. تكفل المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون دون تمييز في الأصل أو العرق أو الدين. وتحترم جميع المعتقدات. وتنظم الجمهورية على أساس لا مركزي. وتعزز التشريعات المساواة بين النساء والرجال في تقلد المناصب والوظائف الانتخابية وكذلك المناصب ذات المسؤوليات المهنية والاجتماعية. ينظر: دستور جمهورية فرنسا، على موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/?lang=ar.

(٢) حصل الحزب في انتخابات الأخيرة في عام ٢٠١٧ على ٩ مقاعد. (الباحث).

(٣) د. عبد العزيز صفر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٤) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٣٤٠.

القضية في محاولة منه لاستعادة الحزب الاشتراكي بعض ما فقد من أصوات الناخبين من جراء مشروع القانون^(١). وفي واقعة أخرى عام ١٩٨٦ وافقت الجمعية الوطنية الفرنسية تحت ضغط اليمين على قانون يضع قيوداً صارمة على التجنس بالجنسية الفرنسية، وهو القانون الذي قصد منه وقف " الغزو الإسلامي للمجتمع الفرنسي الكاثوليكي " إذ حدد مجموعة شروط مطاطية لا تحكمها ضوابط قانونية لكل طالب للجنسية الفرنسية^(٢). ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما شهدت الحياة السياسية الفرنسية موجة من الانفجارات، في عام ١٩٨٧ استهدفت مساجد ومراكز وشخصيات إسلامية، ونظمت مظاهرات ومسيرات تطالب بطرد العرب والمسلمين من فرنسا. ورفعت دعاوي قضائية أمام المحاكم الإدارية لسحب التصاريح الممنوحة لبناء مساجد للمسلمين بحجة أنها تساند التطرف الديني وتصبح هدفاً للمتطرفين اليمينيين بما ينجم عن ذلك من مشكلات أمنية. فالفرنسيون اليمينيون، سواء كانوا من الأصوليين الكاثوليك أو حتى من القوميين غير المؤمنين بالمسيحية، يؤمنون بأن الكنيسة الكاثوليكية ضرورية للوحدة القومية والنظام والعظمة الفرنسية^(٣).

٢ - ألمانيا

شهدت ألمانيا صراعات دينية عنيفة بين الكاثوليك والبروتستانت أعاقت عملية نمو وعي قومي ألماني مشترك. فقد كانت الكاثوليكية تعارض الحركات القومية التي ظهرت في ألمانيا في القرن التاسع عشر، وتقرر مصيرها في ألمانيا على هذا الأساس، فارتبط أغلب الألمان بالمذهب البروتستانتي وأظهروا نفوراً من الكاثوليكية. وهكذا اتخذ الألمان قرارهم بقبول البروتستانتية بناء على أوضاع سياسية أكثر مما قام على أسس دينية. وفي مرحلة لاحقة ارتبط الألمان بالمذهب البروتستانتي واعتبروه دينهم الخاص الذي يعبر عن روحهم القومية، وتوحدت المسيحية مع الألمانية، وأضحى المسيحي وحده هو الألماني الحقيقي. وهكذا أضحى الدين أحد مقومات الهوية القومية الألمانية. وما يزال الألمان يعتقدون أن المسيحي وحده يستطيع أن يكون ألمانيا، وأن المسيحية وحدها هي الديانة المنسجمة مع القومية الألمانية. وعلى الرغم من تراجع نفوذ المدرسة اللوثرية في ألمانيا المعاصرة، فإنه لا يمكن إغفال دور تعاليم مارتن لوثر التي لعبت الدور الحاسم في عملية بناء الدولة الألمانية الحديثة، وفي تشكيل العقل الألماني والأخلاق الألمانية، ولذلك يصف دعاة القومية الألمانية لوثر بأنه أعظم بطل قومي وبأنه التعبير الحقيقي عن الروح الألمانية^(٤).

وتخضع الآن الكنيسة في ألمانيا لأحكام الدولة، ولكنها في المقابل تحظى بتمثيل ودعم رسميين منها. فتمول الكنائس بشكل رئيس من ضريبة كنسية تجمعها الحكومة، التي تفرض ضريبة إضافية (نحو ١٠%) على ضريبة دخل المستخدمين، وتقوم بتحويل هذه المبالغ إلى كنيسة المكلف. وتقوم الحكومة أيضاً

(١) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٣٤٢.

(٢) حدد القانون الجديد ثلاثة شروط هي: أن يكون طالب الجنسية جديراً بها. وأن يتقن اللغة الفرنسية، وأن يكون ملماً بتاريخ فرنسا. ينظر: د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٣) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٧٩، ٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

بتمويل المدارس الابتدائية الكاثوليكية التابعة للكنيسة، وتمنح الكنائس إعانات حكومية لدعم برامجها الاجتماعية ومساعدة المحتاجين^(١).

إن الكاثوليكية مع أنها أقلية مقارنةً بالبروتستانتية ولا يزيد تعدادهم عن ١٣% من تعداد الشعب الألماني في عام ١٩٣٢ إلا أنه كان لها دور كبير في الحياة السياسية قبل تولي هتلر مقاليد الحكم وبعده. عندما وصل هتلر إلى الحكم اقتصر دور الكنيسة الكاثوليكية على رفض الإيديولوجية النازية والمبادئ العنصرية وتلك السياسات التي قام بها النازيون بهدف تحطيم المسيحية التقليدية وإنشاء ما أسموه "بالمسيحية الإيجابية" القومية العنصرية، إضافة إلى ذلك شارك رجال الدين في الحياة السياسية عن طريق تأييد الأحزاب الكاثوليكية ومؤازرتها وبخاصة حزب الوسط الكاثوليكي الذي كان يدافع عن آراء الكنيسة^(٢).

واتجه أغلب أساقفة الكاثوليك إلى إظهار تأييدهم العلني للحزب، بل واشترك بعض الأساقفة فيه^(٣). وعندما فشل هتلر في تحويل الكنيسة الكاثوليكية إلى كنيسة "وطنية" تؤمن بالنظريات العنصرية النازية ناصبها العداء وهاجم بشدة ما أسماه بالكاثوليكية السياسية وأعلن أنه لن يتهاون مع "هؤلاء الانتهازيين الذين يتخذون من الدين وسيلة للوصول إلى مكاسب سياسية"، "هؤلاء الذين يتخذون من مسوح الرهينة ستاراً لإخفاء مطامعهم الدنيوية في السطوة السياسية والسلطان"^(٤).

وساير أغلب الكنائس البروتستانتية الحكومة النازية في مشروعها، وافرزت هذه الكنائس للنازيين كل التبريرات والتفسيرات الدينية للنظرية العنصرية وما ارتبط بها من مفاهيم وسياسات كالتعقيم وشرعية الحرب واللامامية وغير ذلك. وقد ساعدها على ذلك موقف المذهب البروتستانتية ذاته الذي يشجع على نضج مفاهيم التمييز والاستعلاء. فقد كانت ثمة أقلية من كنائس البروتستانت التي أعلنت رفضها للقيم العنصرية النازية ولمحاولة النازيين اختراق الكنيسة البروتستانتية واستغلالها لتبرير نظريتهم العنصرية على حساب القيم المسيحية الحقيقية^(٥).

أما بعد الحرب العالمية الثانية وسقوط حكم هتلر فقد توسع نفوذ الكنيسة والقوى الدينية في الحياة السياسية، ووفقاً للنظام الألماني القاضي بأن تمثل المصالح الرسمية مباشرة في الحكم، تُشرك الكنيسة في

(١) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص ٤٦٨.

(٢) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٣) يمكن تلخيص الدور الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في معارضة المفاهيم العنصرية النازية فيما يأتي: أ- عارضت الكنيسة المبادئ العنصرية في التفوق العنصري واللامامية مستندة في ذلك إلى تعاليم المسيح التي تقضي بعدم التفرقة بين الأجناس ومساواتها أمام الخالق. ب- ثار رجال الدين الكاثوليك وهاجموا ما ذهبت إليه النازية في تبرير التعقيم كحل لمشكلة تلوث العنصر، وقام الأساقفة الكاثوليك بتنفيذ أسس الدعوى باعتبارها إخلالاً بحقوق الخالق وتدخلت في ملكوته وسلطانه. ت- أفتت الكنيسة بعدم جواز انضمام الكاثوليك إلى حزب هتلر، وعدم جواز اشتراك أعضاء الحزب النازي في القداست الكاثوليكية، وعدم صلاحية الكاثوليك الذي ينضم إلى الحزب النازي لمنح الغفران. ث- أعلنت الكنيسة رفضها لموقف النازية من الدين والكنيسة والبابوية وبصفة خاصة إنكارها لتعاليم التوراة ووصايا موسى وعدم إقرارها بوصاية البابا في روما على الكاثوليك. ج- رفضت الكنيسة الكاثوليكية مبدأ "المانية الكنيسة" وقوميتها، وعارضت المشروع النازي لإقامة كنيسة المانية وطنية تؤمن بالمفاهيم العنصرية، وأعلنت أن كل ذلك لا يمت إلى مسيحية المسيح بأي صلة. ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

الحكم، ويشارك المعنيون من قبل الكنيسة في لجان التخطيط الحكومية المتخصصة بالثقافة، والخدمة الاجتماعية، والشؤون العائلية. وينص القانون على أن تُمثل الكنائس في الهيئة المشرفة على الشبكات العامة للإذاعة والتلفزيون. ويخدم أعضاء من الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية بين الحين والآخر في مناصب سياسية كنواب في البرلمان الفيدرالي أو كمسؤولين في حكومات الولايات^(١).

وتختلف الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية في طريقة التأثير في السلوك السياسي، فالكنيسة الكاثوليكية لديها ارتباط قوي مع حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي والاتحاد الاشتراكي المسيحي، وهي تدعم السياسات المحافظة لهذين الحزبين وتحث أعضاءها بطريقة أو أخرى على التصويت لهما. أما الكنيسة البروتستانتية تميل إلى التأثير في سياسات الدولة من خلال ممثليها الرسميين في اللجان الحكومية بدلاً من دعم الأحزاب السياسية، ومع ذلك يعتقد البعض ان الكنيسة البروتستانتية تفضل الحزب الديمقراطي الحر، وتقوم بتشجيع أعضائها للتصويت لصالح مرشحين من الديمقراطي الحر^(٢).

٣ - إسبانيا

أدت سقوط الدولة الإسلامية في الأندلس (عام ١٤٩١) والغزو المسيحي لشبه الجزيرة الأندلسية إلى تحديد مبكر للهوية الدينية والوطنية للإسبان، ولكن إنشاء أول دولة إسبانية حديثة بقيادة الملوك الكاثوليك هو الذي أدى إلى تحديد هوية الكنيسة والدولة وإلى تحويل المسيحية الإسبانية إلى حركة مناضلة. لأن التحديد المبكر لهوية الأمة والإيمان الديني ساعدا في إنشاء الدولة الحديثة المبكرة ووفرا على إسبانيا الحروب الأهلية الدينية، ولكنهما شكلا عائقاً في طريق إنشاء دولة حديثة. وأنها حولاً النزاعات السياسية الحديثة إلى صراع ديني. إن حروب إسبانيا الأهلية ثلاث هي؛ الحرب الكارلية الأولى (١٨٣٣-١٨٤٠)، والحرب الكارلية الثانية (١٨٧٠-١٨٧٦)، والحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦-١٩٣٩). وقد بدأت هذه الحروب بمباركة الكنيسة الكاثوليكية على شكل حملات دينية ضد الليبرالية والشيعية الملحدة^(٣).

إن العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة الإسبانية مرت بعدة مراحل، يتحكم فيها الوفاق تارة والفتور تارة أخرى. ففي عام ١٨٣٠ استطاعت الكنيسة أن تتحالف مع المزارعين ضد الملكية الدستورية الجديدة، وكان رد فعل الدولة قوية ضدها، وقامت الدولة بالاستيلاء على أملاك الكنيسة وإلغاء الضريبة التي كانت تفرضها الكنيسة وحلّ الرهبانيات. وبذلك أصبح وضع الكنيسة ضعيفاً جداً، وتراجع تأثيرها ونفوذها في مجال التعليم والأعمال الخيرية، وبقت منفصلة ومنبوذة من الدولة والطبقة الحاكمة. إلا أن الكنيسة بدأت تبحث عن منفذ لاستعادة نفوذها، فوجدت هذا المنفذ من خلال ميثاق ١٨٥١ الذي يكون بمثابة اتفاق بين الكنيسة والدولة، وبموجبه اعترفت الكنيسة والفاتيكان بالنظام الليبرالي الجديد وفي المقابل أقرت الدولة بصورة تدريجية بالكاثوليكية. وبذلك عادت البرجوازية إلى أحضان الكنيسة، وبدأت الدولة الإسبانية الليبرالية بدعم

(١) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، مصدر سابق، ص٤٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٦٨.

(٣) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، مصدر سابق، ص١١٩، ١٢١.

الكنيسة الكاثوليكية مالياً. وفيما بعد، انتهى الحلف بين الدولة والكنيسة خلال الجمهورية الإسبانية الثانية (١٩٣٠-١٩٣٦)، إذ وضعت الجمهورية حداً فاصلاً بين الكنيسة والدولة ولم تعد إسبانيا كاثوليكية^(١).

وفي أثناء الحرب الأهلية (١٩٣٦-١٩٣٩) تحالف فرانكو^(٢) مع الكنيسة، وكان انتصار فرانكو في الحرب، انتصاراً مطلقاً لإسبانيا الكاثوليكية على إسبانيا الجمهورية، وأصبحت الكاثوليكية، من الجديد، دين الدولة الرسمي. وخضع المجتمع الإسباني لإكراه الدولة وأصبح مجدداً مجتمعاً كاثوليكياً. فقد أعتمد فرانكو على نفوذ الكنيسة وتحالف معها لتوطيد حكمه حتى أضحت الكنيسة أحد أعمدة نظام حكمه. وبذلك تكون الكنيسة قد أعطت النظام الشرعية الإيديولوجية، وأصبحت الكاثوليكية مصدر انتشار شرعية النظام وأساس عقليته الاستبدادية، حتى باتت الاشتراكية الكاثوليكية مبدأ النظام الإيديولوجي المتجانس الأوحد. إلا أن المواجهة قد وقعت بين الطرفين عندما بدأ التعارض بين سياسة حكومة فرانكو وفلسفة الكنيسة، وتزايدت حدة الانتقادات التي توجهها الكنيسة للنظام. وقد اضطر فرانكو إزاء ذلك التدخل من جانب رجال الكنيسة إلى محاولة تقييد نشاطات الكنيسة والقضاء على استقلالها التنظيمي. ومع وجود هذا التوافق بين الكنيسة والدولة، بدأ النزاع عام ١٩٦٠ وتم الانفصال النهائي بينهما في السبعينات من القرن الماضي^(٣).

وفي أسوأ مراحل حكم فرانكو، ظهرت حركة المعارضة الديمقراطية في إسبانيا، فقد شاركت الكنيسة في تعزيز المعارضة الديمقراطية دون أي دعم مباشر منها، وذلك بطريقتين^(٤):

أ- بإضفاء الشرعية الدينية على المبادئ الديمقراطية التي تركز عليها نشاطات المعارضة. ومن خلال هذا الموقف، أضعفت الكنيسة سياسات النظام القمعية وقوّت بذلك المعارضة. وكان تصوير النظام التقليدي للمعارضة الديمقراطية هو إنها ناتجة عن مؤامرة شيوعية خارجية ضد إسبانيا الكاثوليكية، لم يعد موثقاً به على الإطلاق.

ب- من خلال تقديم المباني الدينية والكنائس والأديرة كأماكن آمنة نسبياً تتمكن قطاعات معارضة من مناطق وطبقات وأحزاب شتى ان تلتقي فيها، ساعدت الكنيسة على تقوية التنسيق بين الفرق المختلفة من المعارضة الديمقراطية وتوحيدها لتصبح حركة موحدة للمجتمع المدني ضد الدولة المتسلطة.

وتمارس الكنيسة الكاثوليكية دورها في توجيه السلوك السياسي للدولة والفرد بطرق شتى، ففي أواخر عام ١٩٨٤ وافق البرلمان الإسباني على قانون التعليم الجديد، والذي يتضمن بعض الإصلاحات التعليمية التي من أهمها فرض نوع من الرقابة على المدارس الخاصة التي تديرها الكنيسة على أساس أنها تحصل على معونات حكومية. وعلى إثر ذلك قادت الكنيسة المظاهرات التي اجتاحت معظم مدن إسبانيا، فقد

(١) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، مصدر سابق، ص ١٢٢-١٢٤.

(٢) عسكري وسياسي إسباني، وهو فرانشيسكو بولينو فرانكو، ولد في عام ١٨٩٢، تعلم بالأكاديمية العسكرية، وعين رئيساً للأركان عام ١٩٣٥، وبعد نشوب الحرب الأهلية عام ١٩٣٦ قام بتشكيل وحدات مسلحة للقتال ضد الجمهوريين. وبعد انتهاء الحرب عام ١٩٣٩ تولى مقاليد الحكم حتى وفاته في عام ١٩٧٥. ينظر: احمد عطية الله، القاموس السياسي، مصدر سابق، ص ٨٥٩.

(٣) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٥٤، ١٥٥.

(٤) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، مصدر سابق، ص ١٣٢.

أستعان المتظاهرون بكلمات مسجلة للبابا يطالب فيها الحكومات باحترام رغبة الآباء الكاثوليك في اختيار نوع التعليم الذي يرغبونه لأبنائهم. ومن جانب آخر، فإن الكنيسة الكاثوليكية تلعب دورها في تكوين السلوك السياسي الفردي، وذلك عن طريق تأثيرها في أصوات المواطنين في الانتخابات العامة، وتحديدًا للطريقة التي يجب أن يعبروا من خلالها عن سلوكهم السياسي، وهذا من خلال القوى السياسية التي ترتبط بالكنيسة وتدافع عن مصالحها وفي مقدمتها الحزب المسيحي الديمقراطي والحركات اليمينية^(١).

وتبقى مشاركة الكنيسة في الحياة السياسية فاعلة خاصة من خلال توجيه الانتقادات إلى الحكومة، بسبب ضعف إنجازاتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، أو تورط أعضائها بالفوضى المالية والأخلاقية. وتقوم الكنيسة بين فئتين وأخرى بشجب الحكومة لانعدام الأخلاقيات في الثقافة الإسبانية وانتشار الفساد في السياسة الإسبانية^(٢).

لم يقف دور الكنيسة الكاثوليكية في الصراع السياسي وتوجيه السلوك السياسي في الدولة الإسبانية، بل يتعدى دورها لتشمل الدعم والمساندة للحركات الانفصالية في إسبانيا. لقد كان للكنيسة دورها البالغ في دعم الحركة القومية في إقليم الباسك. وكان لرجال الدين الكاثوليك دور مؤثر في سير هذه الحركة الثورية على الرغم من النزعة اليسارية للثوار. وتقف الكنيسة وسائر المؤسسات الكاثوليكية مع الانفصاليين الذين يتمسكون بالكاثوليكية. وكان لهذا الدعم أثر كبير في تدهور العلاقة بين الحكومة والكنيسة من جهة، وبين دولة إسبانيا والفاتيكان من جهة أخرى إلى حد التهديد بقطع العلاقات بين إسبانيا والفاتيكان. في إقليم كتالونيا كانت الكنيسة - وما تزال - تساند الحركة الانفصالية التي تطالب بالانفصال من إسبانيا، تفتح الكنيسة الكاثوليكية دائماً أبوابها للانفصاليين، وتقوم بدعمهم في صراعهم مع الحكومة، بل وتفتح الكنيسة أبوابها لاجتماعات كافة القوى السياسية المؤيدة للانفصال^(٣).

٤ - الولايات المتحدة الأمريكية

يعد الأمريكيون شعباً متديناً وبأغلبية مسيحية ساحقة خلال تاريخهم كله^(٤). قد أسس مستوطنو القرن السابع عشر جماعاتهم في أمريكا لأسباب دينية بالدرجة الأولى، أما أمريكيو القرن الثامن عشر وقادتهم فقد

(١) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٢) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٣) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٤) عندما سئلوا الأمريكيون عام ١٩٩٩ عما آمنوا بالله أو بروح الكونية أو لم يؤمنوا بأي منهما، قال ٨٦% ممن أدلوا بأرائهم إنهم آمنوا بالله، منهم ٨% بروح كونية ومنهم ٥% لم يؤمنوا بأي منهما. وعندما سئلوا عام ٢٠٠٣ ببساطة عما إذا آمنوا بالله أم لا، قال ٩٢% منهم نعم. وفي سلسلة استطلاعات للرأي في عامي ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣، قال ٥٧% إلى ٦٥% من الأمريكيين إن الدين مهم جداً في حياتهم، و ٢٣% إلى ٢٧% منهم قالوا إنه مهم تماماً، و ١٢% إلى ١٨% منهم قالوا إنه ليس مهماً جداً. ففي عامي ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ زعم ٦٣% إنهم أعضاء في كنيسة أو كنيس. وقال ٣٨% إلى ٤٤% إنهم كانوا يرتادون الكنيسة أو الكنيس في سبع السنوات الأخيرة. وقال ٢٩% إلى ٣٧% إنهم يذهبون إلى الكنيسة مرة واحدة في الأقل أسبوعياً. وقال ٨% إلى ١٤% إنهم يذهبون أسبوعياً، ويذهب ١١% إلى ١٨% مرة في كل شهر. وقال ٢٤% إلى ٣٠% إنهم قلما يذهبون إلى الكنيسة أو مرات قليلة في العام. وقال ١٣% إلى ١٨% منهم إنهم لم يذهبوا أبداً. وفي عامي ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣، قال ٥٨% إنهم يصلون مرة واحدة أو أكثر في اليوم، و ٢٠% إلى ٢٣% منهم مرة واحدة أو أكثر في الأسبوع، و ٨% إلى ١١% منهم ربما مرة أسبوعياً، و ٩% إلى ١١% منهم لم يصلوا أبداً. ينظر: صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٩٥-٩٦.

عبروا عن ثورتهم في لغة دينية وغالباً إنجيلية. ففي أمريكا، أدى الإنجيل دوراً في تشكيل الثقافة التي ليس لها مثل أوروبي. وقد توحد الأمريكيون البروتستانت خلف مبدأ الكتاب المقدس فحسب. وعكست الثورة "ميثاقهم مع الله" وكانت حرباً بين "الذين اختارهم الله" والبريطانيين "أعداء المسيح" وقد أدرك قادة الثورة ضرورة استخدام الدين لتبرير الثورة. فأعلن برلمان المستعمرات الأمريكية أيام صوم لالتماس المغفرة ومساعدة الله وأياماً لشكر الرب لما قدمه من دعم لقضيتهم. وكثيراً ما أقيمت صلوات الأحد في قاعات المحكمة العليا ومجلس النواب حتى القرن التاسع عشر. وتوسل إعلان الاستقلال إلى "ذات الله" و"الخالق" و"القاضي الأعلى في العالم" و"العناية الإلهية" للعون والشرعية والحماية^(١).

لقد منع واضعو الدستور الأمريكي قيام كنيسة وطنية رسمية للحد من سلطة الحكومة وحماية الدين وتعزيزه^(٢). ففصل الكنيسة عن الدولة هو النتيجة الطبيعية لهوية الدين والمجتمع. وهدفه ليس تأسيساً للتححرر من الدين بل تأسيس حرية الدين^(٣). فإن هذا الفصل لا يمنع التدين المنتشر على مستوى العائلة الأمريكية والطوائف المحلية في البلدات والمدن من ممارسة ضغط على السياسات وتأثير في صنعها، وفي الحياة السياسية الأمريكية. فالدين موجود بقوة في المجال العام. والمؤسسات الدينية والكنائس تعبر عن رأي واضح في شؤون عدة، مثل تعيين قضاة المحكمة العليا والإجهاض والإباحية وزواج المثليين وحقوقهم وغيرها^(٤).

لقد أثر الدين كما أثرت الجماعات الدينية في العملية السياسية والسلوك السياسي عبر تاريخ الولايات المتحدة بثلاث طرق؛ الأولى، مثلت الجماعات الدينية، مرجعية مهمة، أعتمد عليها الشعب. الثانية، عملت أيضاً الجماعات الدينية على توسيع نفوذها في المجتمع الأكبر، كما عملت على حماية مصالحها من أي هجوم، وذلك باستخدام العملية السياسية. الثالثة، أثرت المعتقدات الدينية نفسها على الخيارات السياسية^(٥).

أ- الدين والسياسة في تاريخ الولايات المتحدة

لأجل إيجاد آثار الدين في العمل والسلوك السياسي في الولايات المتحدة، سنعرض بإيجاز شديد آثار الدين والجماعات الدينية على العمل السياسي، وفي هذا العرض الموجز، لا يمكننا تغطية علاقات الدين كلها بالسياسة، لذا سنركز على الدور الذي لعبه الدين ولعبته الجماعات الدينية بالنسبة لبعض القضايا

(١) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢) إن بند الكنيسة الرسمية في التعديل الأول يعني أنه لا يمكن لولاية أو حكومة فيدرالية إقامة الكنيسة، ولا يمكن لها إصدار قوانين تؤيد ديناً معيناً أو كل الأديان أو تفضل ديناً على الآخر. ولا يمكن لها أيضاً إكراه شخص أو التأثير فيه للذهاب إلى الكنيسة أو الابتعاد عنها ضد رغبته، ولا يمكن لها إجباره على الإيمان بمعتقد أو الكفر بأي دين. ولا يعاقب شخص لإيمانه أو كفره بمعتقدات دينية معينة أو لحضور قداس من عدمه. ولا تفرض ضريبة كبيرة أو صغيرة لدعم أي أنشطة أو مؤسسات دينية أيا كان مسمها أو هيئتها التي تتخذها لتعليم أو ممارسة الدين، ولا يمكن لحكومة الولاية أو الحكومة الفيدرالية الاشتراك بشكل علني أو مستتر في شؤون أي منظمة أو جماعات دينية. ينظر: مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٧٦.

(٣) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ٩٤.

(٤) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٣٢٤.

(٥) مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٠٢.

المهمة. وسنقسم هذا العرض التاريخي المقتضب إلى ثلاث مراحل تبدأ من ١٨٠٠، أي بعد اقرار الدستور وتشكيل الولايات المتحدة.

تبدأ المرحلة الأولى من عام ١٨٠٠ وتنتهي في عام ١٩٥٠، حيث تنتهي الحرب العالمية الثانية. وتوجد في هذه الحقبة ثلاث حركات إصلاحية أو منظمات دينية تعمل على توحيد الطاقات الدينية لأجل تحقيق إصلاحات اجتماعية مهمة، وكانت "جمعية الأصدقاء" المعروفة باسم "الصالحين" من أولى الجماعات التي كانت تعمل من أجل الإصلاحات. فقد تشكلت هذه الحركة من ١٧٩٠ وأستمرت حتى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر. وكانت هناك حركة دينية ثانية لعبت دوراً مهماً في نمو حركة الإصلاح وتسمى هذه الحركة بـ "الكمالية والقدسية"، وتُعد الثلاثينيات إلى منتصف القرن التاسع عشر أكثر الأعوام نشاطاً لهذه الحركة التي أيد مصلحوها بشكل أساسي؛ مسألة السلام، وإلغاء العبودية. وخلال المدة ما بين ١٨٦٥ - ١٩٣٠، وظهرت عدة حركات أخرى، ولعل أشهر هذه الحركات هي "حركة التبشير الاجتماعي". ونستطيع أن نلخص أثر الحركات الدينية في الحقبة ١٨٠٠ - ١٩٥٠ في القضايا الآتية: الرق والقضاء عليه، والإصلاح الاجتماعي التقدمي، والحرب والسلام. وهذه الحركات وضعت أسس العلاقات بين الدين والسياسة وهي مازالت موجودة حتى وقتنا الحاضر. ومن أهم تلك الأسس اكتشاف الكنيسة للعملية السياسية كوسيلة لتحقيق ما تصبو إليه من الإصلاح الاجتماعي. واتضحت في ذلك الوقت أيضاً الاختلافات الأساسية حول علاقة الدين المحافظ والليبرالية السياسية. ومن المحدثات المهمة أيضاً وضع الأساس القوي لمبدأ ربط الدين بالنظام السياسي^(١).

وتشمل المرحلة الثانية نهاية عقد الخمسينيات وبداية عقد الستينيات من القرن الماضي، وتأتي هذه المرحلة بعد مدة من الهدوء النسبي عقب الحرب العالمية الثانية، كانت حقبة الستينيات قد شهدت تغييرات جذرية، ومن تلك التغييرات الاجتماعية المهمة "حركة الحقوق المدنية"، وهي الجهد المركز الذي بذله السود ومؤيدوهم للحصول على الحرية والمساواة كما كفلها لهم الدستور. لقد أخرجت هذه الحركة الشعب الأمريكي من سلبته وأحدثت تغييرات سياسية ودينية يستمر تراثها حتى اليوم. ووصفت حركة الحقوق المدنية بأنها أهم وأحدث مثال لحركة سياسية تؤدي القوى الدينية فيها دوراً كبيراً. ومارس الدين والمتدينون دوراً فعالاً في قيادة حركة الحقوق المدنية. فقد قام زعيم الحركة مارتن لوثر كنج^(٢) بجمع رؤيته الدينية مع الالتزام بالطرق السلمية في مطالبته بحقوق السود^(٣). وخلص كنج من خلال دراسته لسيرة وتعاليم كل من عيسى وغاندي إلى أن

(١) مايكل كوريت وجوليا ميتشل كوريت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٠٣، ١٠٤، ١٢٧.

(٢) زعيم ديني وسياسي أمريكي من السود، ولد عام ١٩٢٩، وحصل على شهادة الدكتوراه في الإلهيات عام ١٩٥٥، تزعم حركة المطالبة بالحقوق المدنية للسود في الولايات المتحدة، واغتيل في الرابع من نيسان عام ١٩٦٨، اعتبر مارتن لوثر كنج من أهم الشخصيات التي ناضلت في سبيل الحرية وحقوق الإنسان. ينظر: احمد عطية الله، القاموس السياسي، مصدر سابق، ص ١٠٩٣.

(٣) استخدم كنج وشيعته الأسلوب السلمي للعصيان المدني، فقد انتهجوا أربع خطوات: ١- تجميع دقيق للحقائق للتأكد من وجود الظلم. ٢- اللجوء للتفاوض قبل استخدام أساليب مواجهة أخرى. ٣- التطهر النفسي ضرورة تسبق العصيان المدني، حتى يدرك المشاركون دوافعهم بشكل جلي، ويكتسبون قوة داخلية كافية حتى لا يلجأوا إلى رد العنف بالعنف. ٤- العمل المباشر، مثل المسيرات والاحتجاج والاعتصام. ينظر: مايكل كوريت وجوليا ميتشل كوريت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٤٧.

الطريق لنتائج دائمة وثابتة، يمر من خلال التعاون والمواجهة غير العنيفة مع تمام الاستعداد لتحمل تبعات العمل^(١). وكان العمل السياسي لکنج متأثراً بمعتقداته الدينية، ويعد صدور قانون الحقوق المدنية في عام ١٩٦٤ كإحدى نتائج الإجراءات التي اتخذت في الستينيات، وبالإضافة إلى تأثير كنج، عمل أغلب الزعماء الدينيين البيض في واشنطن على صدور هذا القانون، كما تكاتفوا مع كنج زعماء دينيون سود آخرين في المناطق أخرى في الولايات المتحدة^(٢).

أما المرحلة الثالثة فتشمل عقد السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين وترتبط هذه الحقبة بظهور اليمين المسيحي الجديد، وعلاقته الوثيقة مع الحزب الجمهوري، ووصلت هذه العلاقة إلى آفاق جديدة مع ترشيح رونالد ريجان^(٣) ثم مرحلة رئاسته^(٤). فقد مر اليمين المسيحي الجديد بمراحل مغايرة، فكانت مرحلة في التوسع السبعينيات حتى منتصف الثمانينيات وتميزت بالنمو الثابت في عدد الأعضاء والمنظمات، وكذلك الاعتماد على جمع التبرعات بالبريد المباشر. ثم فترة مرحلة انتقالية قصيرة من ١٩٨٥ إلى ١٩٨٦ اتسمت بخفض النفقات. ثم فترة مرحلة مؤسساتية من ١٩٨٧ إلى ١٩٩٤، وقد تميزت هذه المرحلة بالتواجد المستمر لمنظمات مستقرة لها مواقع تمكنها من تحقيق أهدافها، وكانت اوضاعها المالية أكثر استقراراً وأقل اعتماداً على جمع التبرعات بالبريد المباشر. ووصلت منظمات عديدة إلى مرحلة النضج، فأصبحت منظمات أصلية ذات عضوية لها قوائم عضوية واجتماعات منتظمة وواجبات ومزايا للأعضاء. وتتنوع التوجهات اللاهوتية داخل اليمين المسيحي الجديد، وأكثر من هذا، فقد اكتسبت الحنكة السياسية وتعلم قولبة القضايا في شكل يجتذب التأييد الشعبي، وأخيراً استجمع قواه على مستوى القاعدة العريضة^(٥).

ب- الدين الأمريكي المدني

إن الدين في الولايات المتحدة متطافر مع عادات الشعب والمشاعر الوطنية، أي يتطافر الدين والوطنية ليشكلا معاً ديناً مدنياً الذي يمكّن الأمريكيين من التوفيق بين السياسات العلمانية ومجتمعهم الديني، والجمع بين الله والوطن ليضيفوا القدسية الدينية على وطنيتهم والشرعية القومية على معتقداتهم الدينية، وهكذا

(١) مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٣٣، ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٣) الرئيس الأربعون للولايات المتحدة، ولد في عام ١٩١١ وتوفي عام ٢٠٠٤، جرى انتخابه كمرشح للحزب الجمهوري في عام ١٩٨٠ ضد منافسه الرئيس جيمي كارتر. وفاز بفارق كبير قلما عرفت نظيره المعارك الانتخابية الرئاسية في الولايات المتحدة. دخل المعترك السياسي كيميائي متطرف، ونجح في بداياته في الفوز بحاكمية ولاية كاليفورنيا عام ١٩٦٦ التي تعتبر من أهم الولايات وأكبرها في الولايات المتحدة. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٧٣.

(٤) تعود تقوية صلة بين ريجان واليمين المسيحي الجديد إلى جملة من الأسباب أهمها: ١- أيد ريجان عمل المسيحيين المحافظين في خطاب وجهه إلى اجتماع كهنوتي في تكساس عقب مؤتمر ترشيحه. ٢- غطت وسائل الاعلام بشكل مكثف "الاجلبيية الاخلاقية" خلال حملة ريجان الانتخابية. ٣- عين ريجان عدداً من المفضلين لدى اليمين المسيحي الجديد في مناصب سياسية. ٤- في عام ١٩٨٣، أيد ريجان في خطابه أمام الإذاعيين الدينيين القوميين خفضاً في الضرائب لأولياء أمور تلاميذ مدارس الأبرشيات، وعودة الصلاة إلى المدارس، وأدان الحكم في قضية (روى ضد وادي) وكلها أمور قريبة إلى قلب اليمين المسيحي الجديد. ٥- تأسست في عام ١٩٨٣ جماعة عمل سياسية جديدة هي التآلف الأمريكي من أجل القيم التقليدية للحصول على أصوات المحافظين. ينظر: مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٥) مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٥٣، ١٥٤.

يدمجون ما كان ولايات متنازعة محتلمة في الإخلاص لوطن موقوف دينياً^(١). ويتضمن الدين الأمريكي المدني أربعة عناصر أساسية هي^(٢):

١- هو الفرضية المركزية إن نظام الحكومة الأمريكية يقوم على أساس ديني، وينطلق من فرضية وجود كائن أعلى. وقد أيد القادة الأمريكيون وجهات نظر واضعي الدستور المتمثلة في أن الحكومة الجمهورية التي كانوا ينشؤونها يمكنها البقاء وسط شعب متمسك بالدين والأخلاق فحسب، وأكدوا عليها جيل بعد جيل.

٢- يعتقد الأمريكيين بأنهم شعب الله المختار، وأن أمريكا هي "إسرائيل الجديدة" ذات رسالة مقدسة أن تعمل الخير في العالم.

٣- سيادة الأوهام والرموز الدينية في البلاغة والطقوس والشعائر الأمريكية العامة. فالرؤساء يؤدون القسم عند استلام مناصبهم على الكتاب المقدس، ومع الموظفين الآخرين، يستلمون رسمياً مناصبهم. ويتضرع كل الرؤساء إلى الله في خطابات توليهم الرئاسة وفي معظم الخطب الأخرى أيضاً. وتظهر على كل قطعة نقدية أمريكية هذه الكلمات؛ "نحن نؤمن بالله"

٤- تبدأ المراسيم والنشاطات الوطنية بصلاة دينية جليلة وتؤديها رجل دين من طائفة وفي النهاية يصلي رجال دين آخرون بالدعاء للبركة من طائفة أخرى. ولدى الخدمات العسكرية وحدات كبيرة من المرشدين الدينيين، كما أن جلسات الكونغرس تُفتتح بالصلاة.

ت- مظاهر أثر الدين في السلوك السياسي

نحاول هنا عرض بعض مظاهر أثر الدين في السلوك السياسي في الولايات المتحدة، فقد أثر الدين واضحاً في سلوك الكثير من رؤساء الولايات المتحدة، لأن معظمهم قد تظهروا ميولاً دينية واضحة، ويستقي معظمهم أفكاره السياسية من المصادر الدينية. فجيمس ماديسون^(٣) الرئيس الرابع للولايات المتحدة كان يلتزم بالأخلاقيات الدينية في سلوكه السياسي حتى إنه خسر انتخاباً لأنه رفض أن يقدم للناخبين المشروبات الكحولية كما كان يفعل المرشحون الآخرون. وقد حاول روزفيلت^(٤) أن يطبق مبادئ المسيحية على العلاقات بين الدول فدعا إلى نبذ الحروب وإلى سياسة حسن الجوار والوفاء بالالتزامات الدولية ومساعدة الدول القوية

(١) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢، ١١٣.

(٣) جيمس ماديسون، عاش من (١٧٥١-١٨٣٦)، وهو رابع رئيس للولايات المتحدة في الحقبة من (١٨٠٩-١٨١٧) لعب دوراً مهماً في وضع دستور الولايات المتحدة، بالتعاون مع ألكسندر هاملتون وجون جاي. وقام بإنشاء الحزب الجمهوري الديمقراطي في منتصف التسعينيات من القرن الثامن عشر بالتعاون الوطيد مع توماس جفرسون. ينظر: اودو زاوتر، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٤٣، ٤٩.

(٤) فرانكلين ديلاانو روزفلت، ولد في عام ١٨٨٢، هو رجل دولة وزعيم سياسي أمريكي من الحزب الديمقراطي شغل منصب الرئيس الثاني والثلاثين للولايات المتحدة من عام ١٩٣٣ حتى وفاته في عام ١٩٤٥. وقد فاز في أربعة انتخابات رئاسية متتالية وبرز كشخصية مركزية في الأحداث العالمية خلال منتصف القرن العشرين. وقاد حكومة الولايات المتحدة خلال الكساد الكبير والحرب العالمية الثانية. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج ٢، مصدر سابق، ص ٨٤٣.

للدول الضعيفة، وقد اعتقد البعض أن روزفلت كان أعظم قائد عرفته البشرية بعد عيسى المسيح^(١). فقد يمكن تخيل رئيس للولايات المتحدة من كنائس مختلفة، لكن لا يمكن تخيل رئيس يصوت له الناس ويُعلن أنه غير مؤمن، وعبر عن ذلك الرئيس إيزنهاور بالقول " إنه لا معنى لشكل حكومتنا إلا إذا كانت قائمة على أساس عميق من الإيمان الديني"^(٢). لذلك نرى أن الرئيس جيمي كارتر^(٣) دمج معتقداته الدينية في برنامجه السياسي وقدم نفسه للناخب الأمريكي كمسيحي مؤمن يرفع قيمة الأخلاق المسيحية ويدعى أنه سوف " لا ينطق بكذبة إطلاقاً"، وقد ركز كارتر في حملته الانتخابية على القيم الدينية والتقاليد العائلية المحافظة، وأكد على أنه "سيعيد بناء العائلة الأمريكية" على أساس من هذه القيم وتلك التقاليد. فقد فاز كارتر في الانتخابات، فاستمر بعد فوزه في التعبير عن معتقداته الدينية ويقدم التبريرات الدينية والأخلاقية لسياسته الداخلية والخارجية واستشهد بآيات وتعبيرات من الإنجيل في خطبه ومفاوضاته السياسية.

أما ريتشارد نيكسون^(٤) فقد نبه إلى أهمية التصدي لقضية البعد الروحي في الإنسان وحكمة الإنجيل القائلة " ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان"، ففي كتابه الذي صدر عام ١٩٩٠ بعنوان (نصر بلا حرب)، أكد نيكسون على ضرورة الاهتمام بالبعد الروحي في الإنسان^(٥).

يعتبر رونالد ريجان من أشد الرؤساء استخداماً للدين، حيث تمكن ببراعة اللعب بالورقة الدينية، لأجل كسب دعم التيارات الدينية اليمينية المحافظة التي رغم كونها تشكل قاعدة عريضة في المجتمع الأمريكي، ظلت في الماضي بعيدة عن مسرح الحياة السياسية، إلا أنها قررت في بداية الثمانينيات من القرن الماضي أن تخرج من عزلتها وأن تشارك في الحياة السياسية، وأن تفرض نفسها على العملية السياسية، لكي توقف " الانهيار الأخلاقي الذي وقعت فيه الأمة " - حسب رأيهم - لقد خاطب ريجان هذه التيارات الدينية اليمينية (اليميني الجديد) وتمكن من استمالة المنظمات التابعة لها، وخاصة تلك التي تنظر إلى الولايات المتحدة كدولة مسيحية أقامها المتطهرون الأتقياء، وذلك لحشد كلها خلفه في معركة الرئاسة. ومن جانب آخر فقد لمس ريجان حقيقة هي أن هذه التيارات باتت تشكل التيار الرئيس في داخل الحزب الجمهوري. ومن جانب

(١) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٨٥.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٣٢٩.

(٣) جيمي كارتر، ولد في عام ١٩٢٤، هو سياسي أمريكي شغل منصب الرئيس التاسع والثلاثين للولايات المتحدة بين عامي (١٩٧٧ - ١٩٨١). وهو عضو الحزب الديمقراطي، شغل منصب حاكم ولاية جورجيا قبل انتخابه رئيساً. وظل كارتر نشطاً في الحياة العامة بعد مدة رئاسته، وفي عام ٢٠٠٢ حصل على جائزة نوبل للسلام لعمله في مركز كارتر. ينظر: اودو زاوتر، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٢٧٦، ٢٨٠.

(٤) ريتشارد ميلهاوس نيكسون، عاش من (١٩١٣ - ١٩٩٤)، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية السابع والثلاثون من (١٩٦٩ - ١٩٧٤). اضطر للتحدي في بداية حقبة رئاسته الثانية بسبب فضيحة ووترغيت تحت وطأة تهديد الكونغرس بإدانتته. كما عمل بالسابق سيناتوراً وممثلاً عن الحزب الجمهوري في كاليفورنيا. ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٢، ٢٦٩.

(٥) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٨٥، ١٨٦.

آخر فقد لجأ ريجان في بناء دعايته الانتخابية على أسس الدينية لمواجهة نشاطات الدينية للحزب الديمقراطي والذي بلغ إلى حد إدراج اسم القساوسة في المؤتمر القومي للحزب الديمقراطي كمرشح لمنصب الرئاسة^(١).

أما الرئيس جورج بوش^(٢) فيرجع تعلقه للعامل الديني إلى عام ١٩٨٧ حين عرف نفسه بأنه مسيحي "مولود من جديد". وقبل يومين فقط من الانتخابات الرئاسية عام ١٩٨٨ أعلن ريجان أن بوش مثله يطالب بضرورة السماح بالصلاة في المدارس ويريد أن يأتي إلى المحكمة العليا قضاة يسمحون للأطفال بأن يبدؤوا يومهم في المدارس العامة بالصلاة. وفي اللحظة التي أعلن فيها بوش عن فوزه، وفي أول خطاب له قال: "إنه كلما كبر سنه زاد شعوره بالجانب الروحي في الحياة وأنه يشكر الله على هذه النعمة"^(٣).

ونلاحظ أنه قلما يلقي رئيس أمريكي خطاباً لا يذكر فيه الله مرات عدة، وليس هذا المهم، بل إن ما يذكر هو الله لا المسيح أو بولس الرسول أو لوثر أو كالفن. والله هنا هو الراعي لأمريكا، الذي يظللها بنعمته وعدله، وهو مصدر الدستور، ومصدر مبادئه الثابتة التي لا تتغير بتغير الأكتريية الشعبية المفارقة في كل الانتخابات، التي تجمع بين حقوق الإنسان والعقل والحرية. ذكر الله هنا جدياً، وليس مجرد طقس، لكن جديته تكمن أيضاً في توحيد المذاهب الدينية كلها. وفي أنه مقبول في الديانات والمذاهب كلها^(٤). وهكذا أصبح الدين موضوعاً أساسياً في الحملات الانتخابية، ويظهر دوره وأثره بصورة جلية في السلوك السياسي للرؤساء، وفي اتجاهات السياسة للرئاسة الأمريكية في سياساتها الداخلية والخارجية.

ولا يقتصر أثر الدين على السلوك السياسي للرؤساء فقط، وإنما تظهر آثاره في سلوك المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية مثل الأحزاب السياسية وكذلك في السلوك السياسي الفردي. ومن هنا نشير إلى بعض تلك الآثار.

إن الواقع التجريبي يشير إلى وجود علاقة قوية بين الانتماء الديني والانتماء الحزبي في الولايات المتحدة، وهي علاقة تقليدية نشأت مع ظهور الأحزاب الأمريكية ولا تزال قائمة حتى الآن. ويمكن القول أنه ساعد على نشوء مثل هذا الارتباط بين الانتماء الديني والانتماء الحزبي في أمريكا أن الأحزاب قد نشأت نشأة واقعية، ولم ينص عليها الدستور الذي لم يتعرض لظاهرة الحزبية، لذلك فقد عكست الأحزاب الطبيعة الدينية للشعب الأمريكي وارتبط التوزيع الحزبي في النهاية بالانقسام الديني، فارتبط مفهوم الأغلبية بالسيادة العديدة للبروتستانت في حين ارتبط مفهوم الأقلية بالكاثوليكية من جهة، كما ارتبط الأغلبية بالحزب

(١) مايكل كوريت وجوليا ميتشل كوريت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص ١٥٣. للمزيد أنظر: د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٨٨، ١٨٩.

(٢) جورج هيربرت واكر بوش، عاش من (١٩٢٤ - ٢٠١٨)، هو سياسي أمريكي، والرئيس الحادي والأربعون للولايات المتحدة الأمريكية من عام ١٩٨٩ إلى ١٩٩٣، ونائب رئيس الولايات المتحدة الثالث والأربعون بين عامي ١٩٨١ إلى ١٩٨٩. كان بوش عضواً في الحزب الجمهوري، وعضواً في الكونغرس وسفيراً ثم مديراً المخابرات المركزية الأمريكية. ينظر: اودو زاوتر، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، مصدر سابق، ص ٢٩٢، ٢٩٧.

(٣) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ١٨٥.

(٤) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٣٧٢.

الجمهوري في حين ارتبطت الأقليات بالحزب الديمقراطي من جهة أخرى^(١). وكان من نتيجة ذلك أن أصبح الحزب الجمهوري يميل إلى البروتستانتية في حين أصبح الحزب الديمقراطي يدافع عن الكاثوليكية. وعلى هذا الأساس تحدد منذ البداية ولاء الأمريكيين الحزبي. والواقع أن مبررات موضوعية كانت تفرض مثل هذا الارتباط بين التفضيل الديني والسلوك الانتخابي في الولايات المتحدة^(٢).

أن الصراعات الحزبية كانت تدور غالباً حول العديد من القضايا الدينية، وكان السلوك الانتخابي يتحدد على أساس موقف كل حزب من هذه القضايا، ويكفي أن نشير إلى المعارك التي دارت حول قانون إغلاق المحال يوم الأحد، ودعم المدارس الأبرشية، وقراءة الإنجيل في المدارس العامة، واختيار الكاثوليك في المجالس المحلية، وغير ذلك من المسائل التي كانت وما تزال محل خلاف بين الكاثوليك والبروتستانت، ومن ثم بين الديمقراطيين والجمهوريين، وهو العامل الذي تحكم ولا يزال يتحكم بشدة في عملية الاختيار السياسي^(٣).

إن العامل الديني يؤثر في السلوك السياسي والاختيارات السياسية للفرد، والفرد الأمريكي غالباً هو أولاً وقبل كل شيء عضو في إحدى الجماعات الدينية أو الإثنية، وسلوكه واختياره السياسي لا بد أن يعكس في النهاية القيم والمطالب التي تفرضه هذه العضوية، ولذلك فهو حين يتوجه إلى صناديق الاقتراع فإن اختياره يتحدد على أساس هذا الانتماء الديني أو الإثني أكثر مما يتحدد على أساس الانتماء الطبقي أو الحزبي أو المهني. وبعبارة أخرى فإنه يشارك في الحياة السياسية لا بصفته مواطناً أمريكياً علمانياً، وإنما بصفته بروتستانتياً أو كاثوليكياً أو غيره. لذلك فبالنسبة له ليس ثمة فرق جوهري بين برنامج الحزبين، وكل ما يعني الناخب هو مدى تفهم هذا الحزب أو ذاك لمطالبه ومدى تعبيره عن مصالحه ومصالح جماعته الدينية أو الإثنية التي ينتمي إليها. وبطبيعة الحال فإن المرشح المثالي هو ذلك المرشح الذي ينتمي إلى الجماعة الدينية نفسها، أو في الأقل كان وثيق الصلة بها. لذلك فإن الناخب الأمريكي يجب أن يكون ذا دراية تامة بأمرين قبل أن يدلي بصوته؛ الخلفية الدينية - الإثنية للمرشح ثم برنامجه الانتخابي أو سياساته المعلنة تجاه تلك الجماعة التي ينتمي إليها الناخب^(٤).

واتضح إحصائياً في انتخابات ٢٠٠٠ و ٢٠٠٤ أن العامل الاجتماعي الوحيد الثابت الذي يميز بشكل مثابر بين التصويت للحزب الديمقراطي أو للحزب الجمهوري لم يكن الجنس ولا الجيل ولا الطبقة التي

(١) على الرغم من الارتباط التقليدي بين الكاثوليكية والحزب الديمقراطي، فإن الوقائع الانتخابية أكدت أن الالتزام الحزبي للكاثوليك ليس ثابتاً وأن بعضهم قد يعطي صوته في الانتخابات للمرشح الجمهوري، كما حدث في انتخابات عام ١٩٧٦ حين حجب العديد من الكاثوليك أصواتهم عن المرشح الديمقراطي. وكما حدث في انتخابات عام ١٩٨٤ التي حصل فيها المرشح الجمهوري (ريجان) على ٥٥% من أصوات الكاثوليك. ينظر: د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

(٢) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ص ٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

ينتمي إليها الناخب. بل درجة تدينه، وهكذا يؤثر الدين في انتخابات الكونغرس مثلما يؤثر في انتخابات الرئاسة، وتلعب الانقسامات الدينية دوراً كبيراً في الاختيارات السياسية الفردية وسلوكه السياسي^(١).

واستناداً إلى ما سبق يمكن أن نستخلص جملة من الملاحظات حول دور الدين وأثره في السلوك السياسي للدول المسيحية أهمها:

١- كان للديانة المسيحية دور كبير في تكوين النظم الديمقراطية في أوروبا والقارة الأمريكية وآسيا، وكان الدور في البداية للمذهب البروتستانتي وثم ساعد المذهب الكاثوليكي تشكيل النظم الديمقراطية في الموجة الثالثة.

٢- الكنائس في فرنسا على الرغم أنها منفصلة عن الدولة من الناحية التنظيمية والإدارية إلا أنها مرتبطة بها من الجانب المالي. ومع ذلك وفقاً للدستور العلماني تمنع من الكنيسة التدخل في شؤون الدولة، أي أنها منفصلة بصورة شديدة عن الدولة. أما على مستوى علاقة الكنيسة أو الدين بالسياسة، فهي الشيء نفسه، لا تستطيع الكنائس الإبداء بأي رأي في الشؤون العامة بشكل رسمي، أي أن هناك فصلاً تاماً بين الدين والسياسة أيضاً، ولكن مع ذلك تتدخل الكنائس في الشؤون السياسية بصورة مباشرة وغير مباشرة، ولعل تأييد الكنيسة لسياسات الأحزاب اليمينية أفضل مثال على ذلك. وإضافة إلى ذلك تمارس الكنيسة دورها في توجيه السلوك السياسي للدولة ويمكننا أن نلمس هذا الدور في اعتراضها على مشروع القانون الذي قدمتها الحكومة في عام ١٩٨٤ حول مدارس الأبرشيات. ونستطيع ان نقول: في فرنسا وبشكل رسمي هناك فصل تام بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة.

٣- في ألمانيا تمّول الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية من المال العام سويماً، ولكن لا تدخل الدولة في الشؤون التنظيمية والإدارية للكنائس، أي هناك فصل تام بين الدولة والكنيسة على المستوى التنظيمي الإداري، على الرغم اعتراف من الدولة الرسمي بالكنيستين، وفي الوقت نفسه تقف الدولة على المسافة نفسها بين الكنيستين. أما على المستوى السياسي وخاصةً بعد الحرب العالمية الثانية تطور دور الكنائس في العملية السياسية، ووفقاً لدستور الدولة الألمانية الفيدرالية ١٩٤٩ المعدل (ما زال سارياً)، تشارك الكنيسة في ممارسة الحكم عبر اللجان الحكومية على مستوى المؤسسات المحلية والفيدرالية، وتشارك أيضاً في اعداد البرنامج السياسي للأحزاب السياسية في الانتخابات عبر توجيه أتباعها للتصويت لصالح حزب معين أو مرشح بعينه. وخلاصة القول: في ألمانيا هناك فصل بين الدين والدولة، ولكن لم يكن هناك فصل بين الدين والسياسة.

٤- لا يتبنى الدستور الإسباني ١٩٧٨ المعدل (ما زال سارياً) الديانة المسيحية بشكل رسمي، ولكن تعترف الدولة بالكنيسة الكاثوليكية بصورة رسمية، وتمول الدولة المدارس التابعة للكنائس الكاثوليكية، ولكنها لا تستطيع التدخل في شؤونها التنظيمية والإدارية، وفي النهاية هناك فصل تام بين الدولة والكنيسة، والشيء نفسه ينطبق على علاقة الكنيسة بالسياسة، أي أن الكنائس تمنع من التدخل في الشؤون العامة، ولكن من

(١) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

الناحية العملية تتدخل الكنائس في الشؤون السياسية وتكون لها أثر كبير في السلوك السياسي على المستوى العام والمستوى الفردي. ويمكننا القول: أن العلاقة بين الدين والدولة، والدين والسياسة في إسبانيا هي تشبه الوضع في فرنسا، وتسير الدولتان على القاعدة نفسها، أي الفصل التام في كلتا العلاقتين.

٥- يمارس الدين دوراً محورياً في العملية السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تؤثر الجماعات الدينية في الأجندات السياسية للأحزاب السياسية ومرشحيها في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية. ويمكن ملاحظة انعكاس القيم الدينية في السلوك السياسي للرؤساء الأمريكيين أكثر من أية دولة أخرى، ويعود هذا إلى ارتباط الرؤساء بالجماعات الدينية المختلفة والتزامهم الديني. وإضافة إلى ذلك كله تمارس الجماعات الدينية دور عظيم في توجيه السلوك السياسي الفردي في الولايات المتحدة. ومن هذا نصل إلى استنتاج مفاده؛ هناك فصل بين الدين والدولة في الولايات المتحدة، وتقف الدولة على المسافة نفسها بين جميع الأديان والطوائف، ولكن في الوقت نفسه، لم يكن هناك أي فصل بين الدين والسياسة، ويتمتع الدين بالحرية التامة في اظهار رأيه في جميع القضايا المتعلقة بالشؤون العامة دون مشكلة.

ثانياً/ على صعيد السلوك السياسي الخارجي

أظهرت الدلائل التاريخية ان الدافع الديني التبشيري هو أحد الدوافع الرئيسية التي تقف وراء الحملات الاستعمارية التي أقدمت عليها الدول المسيحية لاحتلال أراضي الشعوب الأخرى في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، ولا يمكن إنكار الدوافع المادية والاقتصادية، وكذلك لا يمكن انكار الدافع الديني في هذه الحملات، لذا لا نجد استعماراً إلا وسبقته أو رافقته أو تبعته حملات تبشيرية. وهناك دراسات^(١) أجريت عن احتلال أمريكا الجنوبية من قبل الإسبانين والبرتغاليين أثبتت من خلالها الترابط الوثيق بين العامل الديني وحملات المستعمرين^(٢). ولا يقتصر التحالف بين فوهة البنادق ومرشدة القس على المراحل القديمة للاستعمار، بل يشمل المراحل الحديثة ولعل احتلال سوريا ولبنان من قبل فرنسا وقول الجنرال الفرنسي هنري غورو^(٣) أمام ضريح صلاح الدين الأيوبي في دمشق " ها قد عدنا يا صلاح الدين " أفضل دليل على دور الدين في دفع الدول المسيحية إلى القيام بحملاتهم الاستعمارية. ويمكن أيضاً الإشارة إلى سلوك اللورد كرومر المعتمد البريطاني في مصر فقد قال: " في محاولتنا الهادفة إلى طبع العقلية الشرقية بعاداتنا الفكرية يجب أن نتقدم بكل حذر ممكن، وأن نتذكر واجبنا الأول الذي هو إقامة نظام يسمح لجمهور السكان بأن يكون محكوماً وفقاً لقانون الأخلاق المسيحية ... ومع تجنب أي حركة للتبشير الرسمي فإن علاقاتنا مع مختلف الأجناس التي تمثل رعايا ملك إنكلترا يجب أن تقوم على أساس الصخرة الغرانيتية التي تمثل الأخلاق المسيحية"^(٤).

(١) من ابرزها دراسات الفيلسوف الفرنسي البلغاري تزفيتان تودوروف عن ذلك الموضوع.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٤٠١.

(٣) المفوض السامي لفرنسا في سوريا ولبنان عام ١٩٢٠.

(٤) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٤٠١، ٤٠٢.

ولا شك فيه أن الحملات التبشيرية قد سبقت عهد الاستعمار بقرون، وهذا دليل على أن المبشرين كان لهم الفضل في جميع مراحل الاستعمار. فقد استفاد بعض الدول الاستعمارية منهم بشكل مباشر فمثلاً في السنوات قبل الحرب العالمية الأولى عندما تأس المبشرون من عدم قدرتهم على نشر المسيحية في الشرق وخاصة في المجتمعات المسلمة، لجأوا إلى طلب المساعدة من حكومات دولهم، ولم تتأخر دولهم في الاستجابة ولم تبخل في مساعدتهم، وجعلوا من المبشرين وسيلة لتحقيق جميع أغراضها السياسية والاقتصادية والدينية^(١). وقد حاولت أمريكا من خلال مدارسها ومطابعها أن تجعل من سكان بلاد الشام مسيحيين، والشئ نفسه ينطبق على إيطاليا التي شيدت عشرات المدارس الدينية في الشرق الإسلامي وغربها. وسعت بريطانيا وروسيا إلى استخدام المبشرين لفرض هيمنتها على المناطق الخاضعة للسيطرة العثمانية. أما بالنسبة لفرنسا فالأمر مختلف لأنها تعد أكثر الدول المسيحية نشاطاً تبشيراً وسياسياً وثقافياً التي أنفقت على مدارس المبشرين بسخاء^(٢). وإثر اندلاع الحرب، اصطفت الإرساليات التبشيرية بجانب دولها، و سارعت كل دولة إلى حماية مبشري إرسالياتها، وعاملت الدول المتحاربة مبشري الدول المعادية معاملة المحارب، سواء بالأسر أو الاعتقال أو الترحيل، وخاصة بريطانيا وفرنسا حيث أصرتا على قلع جذور الإرساليات التبشيرية الألمانية في المناطق التي كانتا تسيطران عليها، وفي أثناء الحرب تجنب المبشرون واجبه التبشيري، وجعلوا من أنفسهم متطوعين في جيوش دولهم^(٣).

مما سبق تبين لنا أن الإرساليات التبشيرية قدمت خدمات جليلة لجيوش دولها وتسهيل عملها في تلك المناطق التي وقعت تحت سيطرتها. ويمكننا القول: إن الحملات التبشيرية هي الوجه الديني للحملات الاستعمارية في القرون المنصرمة.

واصبحت أوروبا بعد حقبة استعمارية وخاصة بعد توسيع الاتحاد الأوروبي منفتحة أكثر على جميع الأديان والمذاهب، ويعترف كثير من دولها بالتعددية الثقافية، وهذا أدى إلى تضيق دور الدين في السياسات الداخلية والخارجية للدول الأوروبية. أما الاتحاد الأوروبي بوصفه كياناً سياسياً ذات شخصية منفصلة عن أعضائها، فلا يمكنه الاعتماد على الدين في سياساته الخارجية، لأن هذا الاتحاد في الأصل يعاني من الصراعات الطائفية^(٤) وهذه الصراعات تعرقل جميع هذه التناقضات المذهبية والدينية في قالب سياسة خارجية مشتركة، قائمة ومعتمدة على خطاب واحد نابع من مذهب واحد أو دين مشترك، ولذلك فشل الاتحاد الأوروبي في بناء خطاب ديني في السياسة الخارجية الأوروبية^(٥).

(١) د. مصطفى الخالدي و د. عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٤) بريطانيا بروتستانتية، فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبلجيكا تدين بالكاثوليكية، وتوزعت ألمانيا بين البروتستانتية والكاثوليكية، ودول أوروبا الشرقية تدين بالكاثوليكية والارثودوكسية.

(٥) رياض حمدوش، دور العامل الديني في السياسة الخارجية للقوى الكبرى، مجلة العلوم الإنسانية، العدد: ٣٣، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر،

٢٠١٠، ص ١٢٥.

ومع تغيّر الأحوال في الدول الأوروبية يمكننا أن نرصد بعض مظاهر أثر الدين في السلوك السياسي للقارة العجوز، فقد ساعدت حرب يوغسلافيا على توضيح صورة علاقة السياسات الخارجية للدول الأوروبية بالدين حيث ساندت روسيا الأرثوذكسية أخوانها من الصرب الأرثوذكس، وساعدت ألمانيا أقرباءها من الكروات الكاثوليك. وهناك أمثلة أخرى منها: عدم إعطاء تركيا عضوية كاملة في الاتحاد الأوروبي^(١) يعود في جزءها الأكبر إلى انتماء الشعب التركي للدين الإسلامي^(٢). ويندرج سلوك الرئيس الفرنسي الأسبق فرانسوا ميتران حين أتبع سياسة مناهضة لقيام دولة البوسنة والهرسك في أوروبا بقوله: "لن أسمح بقيام دولة مسلمة في أوروبا" في إطار السلوك السياسي متأثر بالدين في السياسة الخارجية للدول الأوروبية^(٣).

ومن هنا علينا ملاحظة تلك الاختلافات التي تفرق سلوك الاتحاد الأوروبي وقادته من السلوك السياسي للولايات المتحدة الأمريكية، وهما يختلفان في تصوّرهما في استخدام البعد الديني والحضاري في السياسة الخارجية. ففي الولايات المتحدة تلعب النبوءات الدينية دوراً مؤثراً في السياسة الخارجية، حيث ينظر الكثير من القادة الأمريكيين من منظار عقائدي (عقيدة البعث اليهودي والعقيدة التدبيرية أو العقيدة الألفية) إلى العالم الخارجي، وبدون معرفة مفهوم هاتين العقيدتين لا يمكن إدراك دورهما في السياسة الخارجية الأمريكية. وتتبع عقيدة البعث اليهودي من افتراض لاهوتي يؤكد على جمع شتات بني إسرائيل في أراضيهم التوراتية القديمة كشرط أساسي لتحقيق بقية نبوءات نهاية العالم، التي من أهمها معركة هرمجدون^(٤) وظهور المسيح الدجال^(٥) والمسيح الرب، وبحسب اعتقاد الإنجيليين^(٦) تحدث هذه الأحداث في وقت قريب استناداً إلى ما جاء في الكتاب المقدس.

أما العقيدة التدبيرية أو العقيدة الألفية فهي عقيدة مؤثرة في المجتمع الأمريكي، تقوم على الإيمان بأن الله أعد هندسة مسار أحداث مصير الدنيا منذ الأزل، ومع ذلك يجب على الإنجيليين الأمريكيين مساعدة الله في إتمام مراحل الأحداث واحدة تلو الأخرى، وخصوصاً في مراحلها النهائية، حتى تتحقق العودة الثانية للمسيح بأسرع وقت، لكي يؤسس مملكة الله السعيدة التي تستمر لمدة الف عام حسب اعتقادهم^(٧). وتضم عقيدة الألفية مجموعة كبيرة من رجال السياسة المؤثرين، وتعتبر الرؤساء السابقين أمثال: جيمي كارتر،

(١) عضوية تركيا مرهونة بتطبيق اتفاقية كوبنهاغن ١٩٩٣، فبموجب هذه الاتفاقية يجب على الدول المرشحة للدخول الى الاتحاد الأوروبي أن تحقق استقرار المؤسسات التي تضمن الديمقراطية، وسيادة القانون، وحقوق الإنسان، واحترام وحماية حقوق الأقليات، ووجود سوق فعّال، بالإضافة للقدرة على التكيف مع المنافسة الشديدة وقوى السوق الموجودة في الاتحاد. (الباحث).

(٢) صموئيل ب. هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، دار السطور، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٣) رياض حمدوش، دور العامل الديني في السياسة الخارجية للقوى الكبرى، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٤) تشير معركة هرمجدون الى الحرب النهائية بين الحكومات البشرية والله، وستطوي حرب هرمجدون الصفحة الاخيرة في تاريخ الحكم البشري. (الباحث).

(٥) يعرف المسيح الدجال على انه ذلك الرجل الذي يظهر في آخر الزمان، والذي يعمل على تضليل الناس، من اجل ان يتبعوا ما يقوله، ويكفروا بالله من خلال امتلاكه لبعض القدرات الخاصة. ينظر: مجدي فتحي طيب، قصة المسيح الدجال، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٩٩٧، ص ٦.

(٦) ويُقصد بها في الولايات المتحدة كل الطوائف المسيحية البروتستانتية التي تميزت عن البروتستانت التقليديين بعدد من المعتقدات، أبرزها إيمانها بمفهوم "الولادة الثانية". (الباحث).

(٧) عبد الرحمن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية ٢٠٠١-٢٠١٢، جامعة الملك سعود، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الرياض، ٢٠١٥، ص ص ٥١، ٥٢.

ورونالد ريجان، وجورج بوش الابن، من دعاة هذه العقيدة ومؤمنين بها، ويظهر ذلك من خلال سلوكهم السياسي فعلى سبيل المثال قال رونالد ريجان في إحدى خطبه " إن جميع النبوءات التي يجب أن تتحقق قبل هرمجدون تحققت، ففي الإصحاح ٣٨ من سفر حزقيال، ان الله سيأخذ أولاد إسرائيل من بين الوثنيين حيث سيكونون مشتتين ويعودون جميعهم إلى الأرض الموعودة، لقد تحقق ذلك أخيراً بعد ألفي عام، ولأول مرة يبدو كل شيء في مكانه بانتظار معركة هرمجدون والعودة الثانية للمسيح"^(١).

ونظراً لتأثر العقيدة الألفية في مختلف شرائح المجتمع الأمريكي، فقد استغلت من قبل متخذي القرار السياسي لتبرير سلوكهم السياسي الخارجي، فمثلاً: يمكن أن ندرك سر معارضة ورفض الرئيس جورج دبليو بوش لـ "اتفاقية كيوتو" الخاصة بمكافحة التغير المناخي، من خلال اعتراف جيمس وات وزير الداخلية الأسبق الذي فسر سبب عدم اكترائه بمشكلة تدمير البيئة إلى تجاهله بعدد الأجيال القادمة التي سوف تستفيد منها قبل عودة المسيح"^(٢).

ويربط بعض من المراقبين بواعث احتلال العراق في عام ٢٠٠٣ بإيمان قادة الأمريكان بالعقيدة التبريرية، حيث يرى نيكولاس كريستوف^(٣) أن الإنجلييين المتطرفين كانوا وراء إصدار قرار احتلال العراق من قبل الرئيس دبليو بوش . وفي السياق نفسه يرفض تشارلي ريس^(٤) الاعتقاد السائد حول استراتيجية الولايات المتحدة في الاستيلاء على مصادر النفط خلف قرار احتلال العراق. يقول ريس: " الولايات المتحدة تستورد نحو ١١% من احتياجاتها النفطية من دول الخليج، تأتي وارداتنا النفطية الأساسية من كندا والمكسيك وفرنزويلا ونيجيريا"^(٥).

وربما التفسير اللاهوتي هو التفسير المناسب لعملية احتلال العراق، حيث ينظر الإنجلييون نظرة عدوانية إلى العراق، ومصدر تلك النظرة هو الكتاب المقدس والنبوءات والاساطير التوراتية، التي تنظر إلى العراق بكونها " بابل الشريرة"^(٦) وضرورة تدميرها لأنها النجسة، ومملكة للشيطان والمسيح الدجال، لكي يجعل من تدميرها بشارة لنهاية التاريخ وخروج المسيح المنتظر، ومن هنا يؤيد الإنجلييون ضرورة احتلال العراق لسببين: الأول مرتبط بتحقيق النبوءات ونهاية العالم وظهور المسيح المنتظر. الثاني مرتبط بتحقيق وعد الله بتدمير بابل انتقاماً لسحق بني إسرائيل على أيديهم في العهد القديم^(٧).

(١) عبد الرحمن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية ٢٠٠١-٢٠١٢، مصدر سابق، ص ٥٣، ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣) صحفي وكاتب أميركي ذو الميول الليبرالية، يكتب مقالة أسبوعياً في صحيفة ذا نيويورك تايمز . (الباحث).

(٤) صحفي وكاتب العمود أمريكي معروف بأرائه المحافظة. (الباحث).

(٥) عبد الرحمن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية ٢٠٠١-٢٠١٢، مصدر سابق، ص ٩٥، ٩٦.

(٦) ان لبابل قصة طويلة مع الإسرائيليين القدماء، يزخر بها التراث الفكري الإسرائيلي/ اليهودي والمسيحي، ذلك تراث المليء بالحروب والمذابح، بالأحقاد، والعدوات التاريخية التي نجمت عن السبي البابلي لليهود في العهد القديم، حيث يعتبر هذا السبي بمثابة دراما تاريخي حي، لعبت دوراً محورياً في ثقافة اليهود والإنجلييين وتطلعاتهم المستقبلية.

(٧) عبد الرحمن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية ٢٠٠١-٢٠١٢، مصدر سابق، ص ٩٨، ١٠٠.

واستناداً إلى ما تقدم نستنتج الملاحظات الآتية:

- ١- ان العلاقة بين الدين والسلوك السياسي الخارجي في أوروبا في حقبة الاستعمار كانت وطيدة وقوية، والسبب في ذلك يعود إلى استراتيجية الحكومات الأوروبية في استغلال الدين خدمة لمصالحها الاقتصادية.
- ٢- تراجعت العلاقة بين الدين والسلوك السياسي الخارجي في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بسبب انفتاح أوروبا على الأديان والطوائف والأعراق الأخرى واعتراف العديد من دولها بالتعددية الثقافية.
- ٣- لا يمكن إنكار تأثير الدين في السلوك الخارجي الأوروبي، لكن دوره يقتصر على بعض المواقف والاحداث المحدودة وخاصة تجاه العالم الإسلامي.
- ٤- في الولايات المتحدة الأمريكية، العلاقة بين الدين والسلوك السياسي الخارجي أكثر قوة وأشدّ تأثيراً لا سيما في سياساتها تجاه الشرق الأوسط وأمن إسرائيل.
- ٥- بعد الحرب الباردة وتفكك الكتلة الاشتراكية في التسعينيات من القرن المنصرم، تصاعد دور الإنجليبين في الإدارة الأمريكية وتقوت على إثره العلاقة بين الدين والسلوك السياسي الخارجي الأمريكي.

المبحث الثالث: أثر قيم الدين الإسلامي في السلوك السياسي

ان الدين الإسلامي هو أكثر ارتباطاً بالعمل السياسي وأكثر تدخلاً في الشؤون العامة للمؤمنين به من بين جميع الأديان السماوية، ويحتل الدين الإسلامي مكانة واسعة في الحياة السياسية للدول والأفراد في العالم الإسلامي، بصورة لا تستطيع الدول الإسلامية الخروج من قيمها ومبادئها الشرعية في العديد من مجالات الحياة العامة ولا سيما في مجال تشريع القوانين. ويمتلك الدين الإسلامي جميع المقومات الأساسية التي يستطيع من خلالها أن يمارس التأثير في السلوك السياسي للفرد والجماعة وتحديد مساره وفق مقتضيات الشريعة ورؤيته الدينية. ولأجل تسليط الضوء على دور الدين الإسلامي في السلوك السياسي، وعلاقته بالسياسة عملاً وممارسة، فقد قمنا بتوزيع هذا المبحث إلى مطلبين؛ نبحث في المطلب الأول موضوع أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الدين الإسلامي. ونستعرض في المطلب الثاني موضوع الانعكاس القيمي الذي يحدث بين الدين الإسلامي والسلوك السياسي، أي العلاقة القيميّة بين الإسلام والسلوك السياسي، وعرض تلك المظاهر والأماكن التي تتجسد فيها تلك العلاقة الانعكاسية.

المطلب الأول: أصول السلطة السياسية والعمل السياسي في الدين الإسلامي

في هذا المطلب نحاول توضيح كيفية العمل السياسي في إطار الدين الإسلامي، وذلك من خلال البحث عن مصادر السلطة والشرعية السياسية، وكذلك عن تلك الوسائل أو الأنظمة التي يتم من خلالها تولي السلطة السياسية. وقد تجلت في الدين الإسلامي الصفة السياسية إلى جانب الصفة الدينية، وهذا أمر طبيعي لأن الإسلام حاول زرع المثل العليا والقيم الحميدة في نفوس الناس وتنظيم المجتمع على وفق مبادئه، وأسس الرسول الدولة في سبيل نشر دين الله على الأرض وحماية المؤمنين به، ولكن هناك اختلاف بين الفقهاء بشأن ظهور فكرة الدولة الإسلامية وتاريخ نشأتها.

الفرع الأول: مصدر السلطة السياسية وكيفية ممارستها في الإسلام

لقد شكل مفهوم السلطة موضوعاً انقسامياً في الاجتماع الإسلامي التاريخي، ولا يزال كذلك في الزمن المعاصر. وفي واقع الحال، إن جذور الانقسام لا توصل بالتاريخ فقط بل تعود إلى فهم النص القرآني نفسه، وإلى تحليل تجربة الرسول في تأسيس الدولة ومنطلقات إدارتها^(١). ونجد العديد من الباحثين ينتقدون الربط ما بين الإسلام والسلطة السياسية أو ما بين الإسلام والدولة، ويعد السيد علي عبد الرازق من أبرز هؤلاء الذين يرفضون الربط ما بين الإسلام والسلطة السياسية، حيث يرى عبد الرازق، أن محمداً ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية، ولم تساور فكره نزعة ممارسة عمل الملك، وأنه لم يكن له سلم الملك ولا الحكومة، لذلك لم يقم بتأسيس الدولة. ويعتقد أن هذا لا ينفي أن طبيعة رسالته تلزم الرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم.

(١) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠، ص ٨٨.

وحسب فإن رأيه هذه الزعامة لا تشبه زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، بل هي سلطان عام يشمل كل جوانب حياة المسلمين^(١).

ويستند في رأيه هذا على القرآن، وهو يرى أنه لا يمكن إيجاد آية في القرآن تؤيد القول إن الرسول لديه شأن الملك السياسي، بل إن الدلائل تؤيد أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ وهو مجرد من كل معاني السلطان السياسي^(٢). ويستشهد في ذلك بجملة من الآيات في الذكر الحكيم منها:

" مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا " (٣)، و " وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ " (٤)، و " اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ " (٥)، و " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ " (٦)، و " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ " (٧)، و " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً " (٨)، و " إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ " (٩)، و " فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرَحَّ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ " (١٠)، و " نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدٍ " (١١)، و " فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ، إِلَّا مَنْ تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ، فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ " (١٢).

ويؤيد الباحث المصري محمد سعيد العشماوي آراء سلفه وينتقد فكرة كون الإسلام ديناً ودولة، ويرى أن القرآن الكريم لم يشر في آية من آياته إلى مسألة "الحكم" بمعنى "السياسي" أو بمعنى "نظام الحكم"، وفي الوقت نفسه يجزم أنه لا يوجد أي حديث من الأحاديث الشريفة يشير إلى هذا الموضوع أيضاً^(١٣). وهو يقوم بتفسير لفظ "الحكم" ويرى أن هذا اللفظ في القرآن لا يعني "السلطة السياسية"، ولذلك فاستعماله بهذا المعنى هو خلاف لمعاني القرآن ومقاصد الجلالة. وحسب رأيه إن لفظ "الحكم" في لغة القرآن يعني^(١٤):

(١) علي عبد الرازق، الإسلام واصلول الحكم، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠٤، ص ٥٥، ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣) سورة النساء، الآية/ ٨٠.

(٤) سورة الانعام، الآية/ ٦٦.

(٥) سورة الانعام، الآية/ ١٠٦-١٠٧.

(٦) سورة يونس، الآية/ ٩٩.

(٧) سورة يونس، الآية/ ١٠٨.

(٨) سورة الإسراء، الآية/ ٥٤.

(٩) سورة الزمر، الآية/ ٤١.

(١٠) سورة الشورى، الآية/ ٤٨.

(١١) سورة ق، الآية/ ٤٥.

(١٢) سورة الغاشية، الآية/ ٢١-٢٤.

(١٣) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط٤، ١٩٩٦، ص ٢١٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

القضاء بين الناس: " وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (١). أو الفصل في المنازعات: " اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" (٢) أو الرشد والحكمة: " وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتِنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا" (٣)، و" وَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" (٤).

ويعتقد إن مصطلح السلطة السياسية بالمعنى الحديث، عبر عنها القرآن الكريم بلفظ "الأمر" ومن هذا اللفظ جاء مصطلح " الأمير"، أي الشخص الذي يتولى الحكم والسلطة، ولذلك لُقّب عمر بن الخطاب نفسه، ولُقّب الخلفاء من بعده بلقب " أمير المؤمنين" لا حاكمهم. وقد فهم المؤمنون الأوائل لفظ "الحكم" ولفظ "الأمر" بهذين المعنيين تماماً (٥). وبناءً على ذلك يرى أن نظام الحكم في الإسلام مدني لا ديني، يقوم على إرادة الشعب ولا يستند على إرادة ربانية أو تفويض إلهي (٦).

وهناك مقارنة أخرى ترى أن ظهور الإسلام في بداياته لم يكن سياسياً، إذ إن الرسول كان واضحاً مع قومه، فهو لم يكن زعيماً سياسياً، ولم يتطلع إلى ذلك، ولكن مع تزايد أتباع الإسلام وتقدم الدعوة، وبمقتضى ضرورة الوضع أظهر شكلاً من أشكال الإدارة السياسية، الذي يمكن اعتباره نواة الدولة الإسلامية. وعموماً فإن تطور فكرة الدولة والسياسة في الإسلام مرتبط بضرورة تاريخية فرض نفسها بسبب الاحوال الجديدة للجماعة الإسلامية في المدينة، وليست مطلباً دينياً يوجد في أصل الدين، ومن ثم ليست ضرورة دينية، وإنما ضرورة تاريخية (٧).

ولتبرير رأيهم وتبنيته، فإن أصحاب هذه المقاربة تقدم لنا جملة من الآيات القرآنية التي تواكب هذا الظهور السياسي للرسول، فقد تناولت هذه الآيات جميع القضايا المختلفة في الحياة العامة للجماعة الإسلامية، وتكشف لنا شمولية الدين الإسلامي وجوهره الإنساني الذي فاض على الحقل السياسي وأثره في مرجعياته (٨). ومن أبرز تلك الآيات التي تناولت قضايا الجماعة الإسلامية في المجتمع المدني قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى" (٩)، و" الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" (١٠)، و" وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ

(١) سورة النساء، الآية/ ٥٨ .

(٢) سورة الحج، الآية/ ٦٩ .

(٣) سورة القصص، الآية/ ١٤ .

(٤) سورة الجاثية، الآية/ ١٦ .

(٥) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٧) أمحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٨٩، ٩٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٩) سورة البقرة، الآية/ ١٧٨ .

(١٠) سورة البقرة، الآية/ ١٨٠ .

لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (١)، و " طَلَّاقُ مَرَّتَيْنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (٢)، و " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" (٣).

ولأجل اثبات وجود السياسة في الإسلام وتوصيف الرسول بصفة القائد السياسي، تستجد أتباع هذه المقاربة إلى إبراز دلائل أخرى مثل تجربة الرسول التاريخية التي تجسد علاقة الإسلام بالسياسة والدولة، وممارسة الرسول لها. كما تشير إلى الحوادث والمواقف التي واجهها عليه السلام من موقع القيادة السياسية، وقد عكست هذه الحوادث بصورة جلية هوية الكيان السياسي الجديد، وأصول اجتماعه السياسي. ومن خلال تحري تجربة الرسول يتضح وجود علاقة سياسية جديدة بين الرسول كقائد سياسي من جهة، وجماعة المؤمنين من جهة أخرى، وتظهر هذه العلاقة بصورة خاصة في الحوادث مثل الغزوات، والحروب، وبعض الاتفاقات والعهود التي أبرمها الرسول مع المسلمين وغيرهم. وإن هذه العلاقة السياسية الجديدة التي ظهرت في المدينة بينه وبين أتباعه تختلف كثيراً عن علاقتهما الإيمانية التي تتسم بالتسليم والطاعة لشخص النبي. في حين تتسم العلاقة السياسية الناشئة بالشورى والحوار والتعاهد (٤).

إن المقاربات التي تقوم على ربط الإسلام بالسياسة، أو على فهم آيات القرآن الكريم التي تدعو للحكم بما أنزل الله، فهماً سياسياً ودولتياً، أكثر من أن تحصى، وهي بصورة عامة مقاربات هؤلاء الذين يرون الإسلام ديناً ودنياً ودولة، وأن الإسلام دين السياسة، بل أن أحكام الإسلام السياسية أكثر من أحكامه العبادية (٥). وتؤكد هذه المقاربة على أن مفهوم السياسة أصيل في الإسلام، فالإسلام منذ ظهوره الأول، بدأ سياسياً، والوقائع التاريخية تثبت أن الإسلام نشأ في المدينة الدولة، وجمع الرسول بين وظيفته كمرسل عن الله كسائر الأنبياء الآخرين، وبين الوظيفة السياسية بوصفه حاكماً وقاضياً، وبوصفه رئيساً وقائداً للجيش. وهذه الوظائف المتعددة التي اجتمعت في شخصه بينت وأظهرت وحدة الإسلام (٦).

واختلف أصحاب هذه المقاربة في مدى اعتبار المرحلة المكية، مرحلة تمهيدية لتأسيس الدولة أم لا؟ وهل خطط الرسول قبل هجرته إلى المدينة في تكوين دولة إسلامية أم لا؟ يذهب البعض من الفقهاء إلى أن الرسول لم يفكر في تأسيس الدولة إلا بعد خروجه من مكة وهجرته إلى المدينة (٧).

وبخلاف ذلك يرى أغلب الفقهاء أن المرحلة المكية تعد مرحلة إعداد لتكوين الدولة، وأن الرسول فكر فيها وخطط لها قبل رحيله من مكة والتوجه إلى المدينة (٨). وقد استدلووا على ذلك بما يأتي (٩):

(١) سورة البقرة، الآية / ١٨٨.

(٢) سورة البقرة، الآية / ٢٢٩.

(٣) سورة البقرة، الآية / ٢٧٨.

(٤) أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٩٠.

(٥) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، ص ٩٠.

(٦) مجموعة من الباحثين، الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٦٦٠.

(٧) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٢٠.

(٨) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

أ- حاجة الدعوة الإسلامية إلى قوة والتنظيم.

ب- إن التشريع الذي جاء به القرآن في مكة، دليل على أنه بصدد قيام دولة في المستقبل عندما تستقر أوضاع الدعوة، ويمكن الله المسلمين.

ت- هناك من الأحداث ما يؤكد تفكير الرسول في إقامة الدولة وتخطيطه لها، منها بيعتا العقبة الأولى والثانية، وتعتبر الأخيرة بمثابة عقد تأسيس الدولة الإسلامية.

ومن المسلم به أن فكرة الدولة كانت موجودة في فكر الرسول لحماية الدعوة ونشرها وكفالة القوة والمنعة للمسلمين. إضافةً إلى ذلك فقد أمر الله عز وجل الرسول قبل الهجرة أن يدعو ربه بقوله تعالى: " وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا "(١). ويعني بالسلطان السلطة من أجل تقويم اعوجاج الدنيا وإصلاح انحرافها وتنفيذ القانون. وإن الله سبحانه وتعالى وعد الرسول بتأسيس الدولة وهو في مكة، حماية للدعوة وقوة تعمل على نشرها وانتشارها(٢)، يتجلى ذلك في قوله تعالى: "وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ، إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ، وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ، فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ، وَأَبْصَرَهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ "(٣).

وتدل بيعتا العقبة اللتان تمتا بين الرسول، وبين قبيلتي الأوس والخزرج قبل الهجرة على رغبة الرسول في تكوين الدولة. فقد ورد في بيعة العقبة الأولى، عام ٦٢١ الميلادي، كما رواه البخاري؛ قال الرسول: "تَعَالَوْا، يَا بَعْثُومِي عَلَىٰ أَنْ لَا تَشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِفُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ، تَعْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَىٰ مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَنَّهَ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ"(٤).

وهي على هذا النحو بيعة سلوكية أخلاقية دينية، والمتفحص لنصوصها يتجلى له أمر في غاية الأهمية، إذ يعتبر اللبنة الأولى في مشروع تأسيس الدولة الإسلامية، فقد ذكر في نص هذه البيعة "ولا تعصوني في معروف". وهذا يعتبر بمثابة تغيير للولاء من طاعة القبيلة أو قيادة المدينة إلى طاعة الله والرسول، وبذلك غدا ميزان الطاعة والمعية منوطاً بالخروج على الأوامر الصادرة من الرسول في مكة(٥).

أما بيعة العقبة الثانية، عام ٦٢٢ الميلادي، التي نصت بنودها على: "تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ عَلَى النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ، وَعَلَى النَّقَّةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ،

(١) سورة الإسراء، الآية/ ٨٠.

(٢) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ٢١.

(٣) سورة الصافات، الآية/ ١٧١-١٧٥.

(٤) الإمام أبي عبدالله محمد البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة (٣٦٧٩-٣٦٨٠)، مصدر سابق، ص ١٤١٣.

(٥) منير محمد غضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، ج ١، مكتبة المنار، الأردن، ط ٦، ١٩٩٠، ص ١٥٨.

وَعَلَىٰ أَنْ تَقُولُوا فِي اللَّهِ لَا يَأْخُذُكُمْ فِيهِ لَوْمَةٌ لَّائِمٍ، وَعَلَىٰ أَنْ تَنْصُرُونِي إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ، فَتَمْنَعُونِي مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ وَأَرْوَاجَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ، وَلَكُمْ الْجَنَّةُ^(١).

فإن هذه البيعة كانت نتيجة للبيعة الأولى، إلا أنها اختلفت عنها في شكلها وجوهرها ونتيجتها، لأن الذين بايعوا ليس مجرد أفراد آمنوا بهذه الدعوة، وإنما هم يمثلون سكان يثرب كلهم، وقد عهد إليهم دعوة الرسول إلى يثرب، ومبايعته على أنه نبيهم وزعيمهم^(٢). وبعد البيعة طلب الرسول من الحاضرين انتخاب اثني عشر زعيماً^(٣) يكونون نقباء على قومهم، يكفلون المسؤولية عنهم في تنفيذ بنود البيعة. فتم انتخابهم في الحال، وكانوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس^(٤).

وبتصفح نصوص البيعة ومحادثاتها ندرك أنها حدثت في غاية الأهمية، حيث تتناسب وعظمة النتائج المترتبة عليها. فبمقتضاها تم التعاقد بين أهل يثرب والرسول على الإيمان بالله، واختياره ليتولى مهمة الحكم في الجماعة في يثرب^(٥).

وكانت جميع بنود البيعة تشمل إقامة دولة الإسلام، فالأفراد الذين بايعوا الرسول كانوا مستعدين أن يضحوا بأرواحهم وأموالهم ودمائهم في سبيل نصرته الإسلام وتأسيس دولة له، لذلك تمت التهيئة لمباحثات قيام الدولة في جزيرة ضعيفة وسط عدد كبير من الأعداء المحيطين بالمسلمين من كل جانب، وتم تحديد معالمها وقيادتها، وبهذا انبثقت دولة الإسلام من خلال أعمق تخطيط سياسي شهده التاريخ^(٦).

(١) صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، مصدر سابق، ص ١٤٩.

(٢) توماس ارنولد، الدعوة الى الاسلام، ترجمة: د. حسين ابراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٥.

(٣) يتضمن نقيب الخزرج كلا من: اسعد بن زرارة بن عدس، وسعد بن الربيع بن عمرو، وعبدالله بن رواحة بن ثعلبة، رافع بن مالك بن العجلان، والبراء بن معرور بن صخر، وعبدالله بن عمرو بن حرام، وعبادة بن الصامت بن قيس، سعد بن عبادة بن دليم، المنذر بن عمرو بن خنيس. ويتضمن نقيب الأوس كل من: اسيد بن حضير بن سماك، وسعد بن خثيمة بن الحارث، ورفاعة بن عبد المنذر بن زبير. ينظر: صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، مصدر سابق، ص ١٥١، ١٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٢.

(٦) منير محمد غضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، مصدر سابق، ص ١٦٣، ١٦٦.

ويكاد يجمع أغلب الباحثين والفقهاء على أن الناحية السياسية في الإسلام قد ظهرت بصورة واضحة بعد الهجرة إلى المدينة، حيث نشأت الدولة الإسلامية بعد أن خطط ومهد لإقامتها الرسول، فالدولة الإسلامية نشأت بعد انتقال الرسول إلى المدينة، ثم بإصداره وثيقة المدينة، قد تكاملت أركانها وقامت على أرض الواقع. حيث جاءت وثيقة المدينة^(١) بمثابة إعلان عن قيام الدولة بالفعل، وإن هذه الوثيقة التي تمت تسميتها من قبل العلماء بدستور المدينة، قد حددت أركان السلطة الحاكمة في المدينة التي تتمثل في حاكمية الله سبحانه وتعالى، وتطبيق شريعته فيما بين أهل المدينة. وكذلك في شخص الرسول باعتباره مبعوث العناية الإلهية لتبليغ رسالتها وتطبيقها في المجتمع، وباعتباره رئيساً للدولة مختاراً من شعبها^(٢).

تمتاز الدولة الإسلامية التي أشرف عليه الرسول بعدة الخصائص أهمها^(٣):

١ - أنها دولة توحيدية تحريرية: طالما أن العدل يعني أن يوحد الولاء لله، فإن توحيد الولاء سيحرر الناس، فهي دولة تصل للحرية عن طريق التوحيد. إذ إنها بتنفيذ مفهوم الأصل الإنساني الواحد ستبطل

(١) نص الوثيقة: " بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ريعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ريعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وذكر كذلك في بني ساعدة، وبني جشم، وبني النجار، وبني عمرو بن عوف، وبني النبيت، وبني الأوس، وأن المؤمنين لا يتركون مفرجاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن في كافر، ولا ينصر كافر على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أديانهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم، وإن يسلّم المؤمن واحد، لا يسالم مؤمن من دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء أو عدل بينهم، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً، وإن المؤمنين يبيء بعضهم عن بما نال دماءهم في سبيل الله، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالم لا يقرب ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى وليي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً ولا يؤو به، وإن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد، وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين مالم يأمروا محاربين، وإن يهود بني عوف أممة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، بني النجار مثل مواليتهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وذكر مثل ذلك لليهود بني النجار، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جشم، وبني الأوس، وبني ثعلبة، وبني الشطيبة، وإن جفنة بطن من ثعلبية، وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإن البر دون الإثم، وإن موالي ثعلبية كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد، وإنه لا ينحجز عن ثأر جرح، وإنه من فتك فينفسه إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا، وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لن يأتهم أمرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا أثم، وإنه لا تجار حزمة إلا بإذن أهلها، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد صلى الله عليه وسلم، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه و يلبسونه فإنه يصالحونه و يلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل إنسان حصتهم من جانبيهم الذي قبلهم، وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البر دون الإثم، لا يكتسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم ولا أثم، وإن من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ينظر: صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، مصدر سابق، ص ١٨٦.

(٢) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٤، ٢٥.

(٣) د. التجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المعهد العالمي للفكر السياسي، فيرجينيا، ١٩٩٥، ص ١١١، ١١٦.

الاسترقاق والاستكبار معاً. كما أنها بتنفيذ مفهوم إسناد السيادة العليا لله ستحرر الناس من الإشراف الوثني والطغيان البشري.

٢- أنها دولة الناس: القرآن هو الأصل الذي بموجبه يقوم الرسول بالعدل في الناس ويكون الدولة، فإذا كان هذا الكتاب للناس أصلاً، فالدولة التي تقوم به هي أيضاً دولة للناس، ولا يمكن أن تكون دولة لفرد أو لفئة أو لطبقة طالما القرآن يقرر وحدة الأصل الإنساني وربانية المصدر السلطاني.

٣- أنها دولة قانون: يحتكم فيها الناس حكماً ومحكومين إلى شريعة معلومة ذات قواعد موضوعية ووجود مستقل.

٤- أنها دولة غير ثيوقراطية: أن الدولة الإسلامية محصورة بين الكتاب والأمة، أن هذه النقطة تفرق بينها وبين الدولة الثيوقراطية التي يحكمها الملك الإله، وهو واضح القانون ومنفذ له بالطرق التي يعرفها هو وحده.

ان الدولة الإسلامية التي تكونت من قبل الرسول هي دولة الله ، وكانت تدير طبقاً للوحي واتباعاً له، لذلك يكون الله مصدراً للسلطة السياسية فيها وتأتي منه الشرعية السياسية أيضاً. والحاكم فيها هو الرسول مختار من قبل الله ، وليس للمحكومين إلا مبايعته لقيادة هذه الدولة التي تؤسس على القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية. إنها دولة من نوع خاص؛ لا توجد إلا حيثما يوجد رسول، ولا رسول بعد محمد^(١). وكان الرسول يؤكد الفصل بين ما يوحي به إليه وبين ما يسوس به المسلمين من نفسه، ففيما يوحي به، لم يكن له ولا للمسلمين رأي فيه إلا الطاعة، وفيما يسوس الناس به من نفسه كان مردداً للمسلمين وشورى بينهم^(٢).

لقد كان الرسول بموجب سلطته باعتباره حاكماً للدولة الإسلامية هو قائم بإدارة شؤونها، فقد أخذ الرسول في ممارسته للسلطة بمبدأ الشورى كوسيلة يشارك المسلمون بمقتضاها الرسول ممارسته إياها. فقد حفلت السنة النبوية بكثير من النصوص الدالة على التزامه بنهج المشاورة قولاً وعملاً حتى أصبحت الشورى لصيقة به لا يدانيه فيها غيره، فقد روى عن أبي هريرة أنه قال: "لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله"^(٣). وصارت الشورى صفة من صفات الرسول، وقد خاطب سبحانه وتعالى الرسول بقوله: "فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"^(٤).

كان الرسول في ممارسته للسلطة السياسية، ملتزماً بشأن المسلمين جميعاً بالوحي المنزل من عند الله مقررراً إمكانية مساءلته مدنياً وجنائياً، فقد روى عن الرسول أنه قال: "أيها الناس من كنت جلدت له ظهرراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا

(١) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ١٨.

(٢) د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، دون مكان النشر، ١٩٧٧، ص ١٨.

(٣) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٤) سورة آل عمران، الآية/ ١٥٩.

مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحناء من قبلي، فإنها ليست من شأني، ألا وإن أحبكم إلى من أخذ من حقاً إن كان له، أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس"^(١).

لقد كان الرسول أبعد عن الملوك والأباطرة، وأقرب ما يكون في ممارسة السلطة السياسية من شيخ القبيلة بين أبنائها من حيث المساواة بينه وبين المسلمين، وسهولة الوصول إليه، فلم تكن تضرب حوله أية مراسيم لتحميه أو تصون مكانته، فالمسجد مقر حكمه، ومجمع إدارته^(٢).

وقد نهج الخلفاء الراشدون نهج الرسول فكانوا يستشيرون إذ نزل بهم أمر، فالخليفة أبو بكر الصديق كان إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة الرسول قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس الناس وعلماءهم واستشارهم. وكان هذا الشأن في زمن الخليفة عمر، إذ كان مجلس عمر مكتظاً بالقراء والعلماء لسماع آرائهم واستشارتهم في إدارة شؤون الأمة^(٣). وقد نلتس العديد من الممارسات الديمقراطية في عهدي أبي بكر وعمر، كالرأي الحر في اختيار الخليفة، والمعارضة ونقد تصرفات الحاكم، والرقابة لسلوك الحاكم ومحاسبته، وتحديد راتب له بحيث لا يوحد بين "بيته" و "بيت المال" كلها نابعة من قلب الإسلام، لا من مصدر خارج عنه^(٤).

ان الخلفاء الراشدين كغيرهم من أفراد الأمة الإسلامية ليست لهم أي قداسة ولا أية صلة بالسماء^(٥)، ولا يخصهم الدين بمزية تجعلهم أفضل منهم في فهم الكتاب والعلم بالأحكام الشرعية، أو تجعل لهم الحق في الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، بل قد يكون من أفراد الأمة من هو أفضل من الخلفاء، وما الخلفاء إلا أفراد من الأمة، تم اختيارهم من قبل الجماهير لإدارة شؤون الدولة الإسلامية^(٦).

أن هذه البداية الممتازة للحكم الإسلامي بذرت العديد من بذور الديمقراطية منها أن بيعة الخليفة مرهونة برضا الناس، وأن موافقة أفراد الأمة هي الأساس في بقاء حكمه ودوامه، ومنها أهمية رقابة الناس للخليفة ومحاسبتهم وتوجيههم إن أخطأوا، فليس ثمة تأليه للحاكم، وإنما هو بشر يخطئ ويصيب، ومنها تحديد راتب معين للخليفة، أي الفصل بين المال العام والخاص، ومنها حرية الفكر والتعبير عن الرأي، وحرية النقد والمعارضة بل والترحيب بها، حتى قال عمر لمن نقده: "ويل لكم إن لم تقولوها، وويل لنا إن لم نسمعها"، فالحرية في ذلك العصر الأول كانت مكفولة للأفراد، حتى كان من واجبات كل مجتهد أن يبدي معارضته أو نقده لأخطاء غيره، حتى لو كان ذلك الغير هو الخليفة ذاته^(٧).

(١) ابن الأثير، الكامل في تاريخ، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ص١٨٣.

(٢) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص٣٠.

(٣) د. بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، دار النوادر، سورية - لبنان - كويت، ط٢، ٢٠١١، ص٩٣، ٩٤.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص١٥٣.

(٥) ثمة رأي عند بعض الباحثين، أن الخليفة عثمان بن عفان كان يرى أن سلطته مستمدة من الله وأنه ليس للمسلمين الحق في مراقبته، فضلاً عن يعاقبه، وذلك بالاستناد إلى قوله وقت حصار داره، حيث قال: " ما كنت لأخلع قميصاً البسني الله ". ويرون ذلك أول إعلان بأن عبادة الخلافة يرتديها

الخليفة بتقويض من الله. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، مصدر سابق، ص١٨٠.

(٦) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص٣٢٢.

(٧) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص١٦٣.

لقد شهدت طبيعة السلطة السياسية تغيرات جمة في عهد الدولة الأموية، ولم تبق السلطة السياسية على ما كانت عليه في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، فقد كانت السلطة في زمن الخلفاء الأربعة، على الرغم من تفاوت سياساتهم وموقعهم أقرب إلى الرعية، وأكثر قابلية للمساءلة، رغم استنادها إلى الدين بصورة عامة. أما السلطة في زمن الدولة الأموية كانت شديدة التركيز على الطاعة والإخلاص للحاكم بوصفه تعبيراً عن مشيئة الله. كما وأن لقبه لم يقتصر على كونه خليفة للرسول بل خليفة الله أيضاً^(١). ولا دخل للناس في السلطة، سواء بالشورى أو الرأي، لأنها يتم تحديدها من الله وحده، وأن على الناس الاستسلام والطاعة^(٢)، ويظهر ذلك بجلاء في خطبة زياد بن أبي سفيان^(٣) الذي عينه معاوية والياً في البصرة، حيث قال: "أيها الناس؛ إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم زادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بقيء الله الذي حولنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا؛ ولكم علينا العدل فيما ولينا، فاستجوبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم لنا... فادعوا الله بالصلاح لأمتكم، فإنهم ساستكم مؤدبون لكم"^(٤).

وكانت الدولة الأموية (٤١-١٣٢ هجري) التي دشنها معاوية بن أبي سفيان، دولة لم تشبه الدولة التي شيدت من قبل الرسول، ولم تشبه دولة الخلافة الراشدية، ولعل أهم فرق بينها وبين سلفها هو فرق "العصبية"، فما عادت الأمة الإسلامية قادرة على ممارسة سيادتها والتعبير عن استقلالها السياسي والحضاري إلا من خلال عصبية قوية فاعلة. فإذا كان استمرار الدولة ودوامها في عصر الراشدين مرتبطين بشرعية السلطة السياسية المستمدة من شورى أعلام الأمة، فإن هذه الاستمرارية باتت مستحيلة في ظل الدولة الأموية، حيث انتقلت أدوار "شورى أعلام الأمة" واختصاصاتها إلى "العصبية" التي باتت عاملاً حاسماً في شرعية السلطة ودوام الدولة. فقد تحولت طبيعة الدولة والسلطة السياسية في عهد الأمويين بشكل جذري، وانتقلت الدولة من "دولة الأمة" إلى "دولة العصبية"^(٥)، حيث تعتمد الدولة على العنصر العربي في إدارة شؤون الدولة، في وقت قام الدين الإسلامي على أساس المساواة بين المسلمين كافة. فقد قضت الدولة الأموية على البذور الديمقراطية، وأخذت النزعة الاستبدادية، وتشبه خلفاء بني أمية بالملوك وأبتهتهم^(٦)، وكانوا يرتدون عمامات مرصعة بالجواهر، ويحملون بيدهم الخاتم والعصا وهما شارتا الملك^(٧).

(١) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، ص ٩٧.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٦٨.

(٣) وهو زياد بن عبيد الثقفي، وهو زياد ابن شميه، وهي أمه، وهو زياد بن أبي سفيان الذي استلحقه معاوية بأنه أخوه. كانت تنمية مولاة للحارث بن كعدة الثقفي طبيب العرب ويكنى أبا المغيرة. له إدراك، ولد عام الهجرة، وأسلم من الضيق وهو مراهق. وهو أخو أبي بكره الثقفي الصحابي لأمه. ثم كان كاتب لأبي موسى الأشعري زمن إمرته على البصرة. ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٤٩٤.

(٤) أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج ٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٠١.

(٥) أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٨٩-١٩٠.

(٦) لم يكن جميع الخلفاء الأمويين مستبدين، وهناك شواهد تاريخية التي تؤيد هذا الرأي: فالخليفة عمر بن عبد العزيز يقول في خطبته الأولى بعد استلامه سلطة الخلافة: "أيها الناس، إنه لا كتاب بعد القرآن ولا نبي بعد محمد وإنني لست بقاضٍ ولكني منفذ، وإنني لست بمبتدع ولكني متبع. إن الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بظالم، إلا أن الإمام الظالم هو العاصي، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل". ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، مصدر سابق، ص ١٩٩.

(٧) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج ١، دار الجليل، بيروت، ١٩٩٦، ص ٤٣١، ٤٣٧.

لقد وضع الأمويون منذ بداية حكمهم ثلاث نظريات تبرر استيلائهم على السلطة^(١):

١- وراثة الخلافة عن عثمان بن عفان: لقد استولى معاوية على السلطة بالقوة، وذلك بذريعة حقهم في وراثة عثمان بن عفان، لأنه نالها بالشورى، ثم قتل ظلماً، فخرجت الخلافة منهم. وقد اعترف في بعض خطبه لأهل المدينة أنه لم يصل إلى الخلافة بانتخاب الأمة له، إذ يقول: "والله إني ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة في ولايتي، بل جالذتكم بسيفي هذا مجالدة".

٢- وراثة الخلافة عن الرسول: الأمويون أشاعوا في أهل الشام أنهم استحقوا الخلافة بقرابتهم من الرسول، فإنهم زعموا أنه لم يكن له أهل بيت يرثونه غيرهم، وذلك بقولهم: "أن ليست لرسول الله قرابة ترثه إلا بني أمية".

٣- مذهب الجبر في الخلافة: أحس الأمويون أن إدعائهم في حق وراثة عثمان أو قرابتهم من الرسول ضعيف، لا يسعها منافسة نظريات الأحزاب الأخرى في الخلافة، مثل نظرية الشورى عند الخوارج والقدرية والجبرية، ونظرية وراثة الرسول عند الشيعة، ولذلك مالوا إلى مذهب الجبر في الخلافة، وعولوا عليه لإثبات حقهم فيها، فقد استقروا على أن الله اختارهم للخلافة واثاهم الملك، وانهم يحكمون بإرادته، ويتصرفون بمشيئته، وأحاطوا خلافتهم بهالة من القداسة. وأسبغوا على أنفسهم كثيراً من الألقاب الدينية، فقد كان معاوية في نظر أنصاره "خليفة الله على الأرض"، و "الأمين والمأمون"، وكان ابنه يزيد "إمام المسلمين"، وكان عبد الملك بن مروان "أمين الله" و "إمام الإسلام"، وكان وليد بن عبد الملك "خليفة الله" و "راعي الله في الأرض".

ولم يكن النموذج العباسي (١٣٢-٦٥٦ الهجري) على اختلاف جوهره مع النموذج الأموي، فكان ذا طابع قبلي، دمج بين مكانته الإسلامية وبين الأفكار والممارسات الإيرانية المتعلقة بالسلطة والسياسة. وكانت الأفكار الملكية في إيران قد دخل مجال الحكم في الخلافة العباسية^(٢). وعلى إثر ذلك برز أمراء يستولون على السلطة وتحولت الدولة إلى دولة سلطانية، حيث كانت تمارس السلطة على قاعدة تغيير الأئمة، وضرب مفهوم الشورى، وأدى هذا كله إلى افتقاد السلطة للشرعية والمشروعية، ومن ثم إلى عدم الاستقرار ونشوب الاضطرابات والانقسامات في الأمة^(٣).

لقد أسندت الدولة العباسية في حكمها على نظرية القرابة من الرسول ووراثة آل البيت، فأشاعوا بين الأمة جملة من المزاعم لكي يستطيعوا من خلالها ربط أنفسهم بأل البيت واثام إسباغ الشرعية على حكمهم. ومن تلك المزاعم؛ استنادهم إلى حديث للرسول، حيث قال: "يخرج رجل من أهل بيتي عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن". وكذلك القول المنسوب إلى الرسول، حيث أعلم العباس عمه أن الخلافة تؤول إلى ولده.

(١) د. حسين عطوان، الأمويون والخلافة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٣، ١٧، ١٩.

(٢) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التأريخ العالمي، مصدر سابق، ص ١٣٣.

(٣) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، ص ١٠١.

وعلاوة على ذلك كانوا يستندون إلى أقاويل المشايخ حول أحقية بني عباس في تولي الخلافة بسبب قدرتهم الفائقة في قراءة القرآن الكريم، وشدة عبادتهم وتعلقهم بالإسلام^(١).

وفي خطبته الأولى برر أبو العباس السفاح (أول خلفاء العباسية) إقامة الخلافة العباسية بالاستناد إلى تلك المزاعم التي توصل أصولهم إلى آل البيت، فقال السفاح: " فلما قبض الله نبيه قام بالأمر أصحابه إلى أن وثب بنو حرب ومروان فجاروا واستأثروا، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه، فأنتم منهم بأيدينا، ورد علينا حقنا ليمن بنا على الذين استضعفوا في الأرض، وختم بنا كما افتتح بنا، وما توفيقنا أهل البيت إلا بالله"^(٢).

وبقيام الدولة العباسية، أصبح الخليفة العباسي يحكم بتفويض من الله لا من الشعب، كما يتبين من خلال خطبة لـ "أبي جعفر المنصور" حيث يقول فيها: " أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، اسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلني عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحنى لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني"^(٣)، وهذا يخالف ما كانت الدولة عليه في عهد الخلفاء الراشدين الذين استمدوا سلطانهم من الشعب، وكانت الدولة في عهدهم (أي العباسية) دولة ثيوقراطية بامتياز، حيث السيادة فيها لزعماء الدين، وقد حرصوا على الاحتفاظ بهذا المظهر، لأن حقهم يقوم عليه^(٤).

إن، في العهد العباسي تغير المفهوم الأموي للسلطة الذي يربط الحاكم بإرادة الله ، إلى التماهي بين إرادة الله وإرادة السلطان، فدور السلطان منوط بالإرادة الإلهية، وفي ذلك إعلاء لشأن السلطة، وإضفاء للطابع الشرعي - الإلهي على ممارساتها وقراراتها^(٥).

وقد ظل الحكم في الدولة العباسية استبدادياً، على الرغم من أن أصحاب الدواوين أو البارزين من أصحاب البيت العباسي كانوا بمثابة مستشارين غير رسميين. أما الخليفة فكان مصدر كل القوة كما كان مرجعاً لكل الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة^(٦).

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن الحزم، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، ص ٩٩ .

(٤) د. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

(٥) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، ص ٩٩، ١٠٠.

(٦) د. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

الفرع الثاني: نظام إسناد السلطة السياسية في الإسلام

تعد البيعة أوثق المواثيق عند العرب، حيث كان الوفاء بالعهد خلقاً عربياً حافظ عليه العرب في جاهليتهم، وبذلوا دونه أموالهم وأنفسهم. وكانت البيعة هي الوسيلة الوحيدة لضمان خضوع العربي وطاقته، وأنجح أسلوب في تولية السلطة^(١).

وقد جاء الإسلام وأيد هذه الوسيلة وعن طريقها بدأت العلاقة السياسية بين الرسول الإمام (القائد السياسي) والمسلمين (المواطنين)، نشأت هذه العلاقة السياسية الجديدة بين الرسول والمسلمين، فبواسطة البيعة تولى الرسول السلطة السياسية في الجماعة السياسية، وإن البيعة بصيغها المختلفة في العقبة الأولى، والثانية، وفي الحديبية (بيعة الرضوان)، وبعد فتح مكة، كشفت عن وظيفة أخرى من وظائف الرسول وهي وظيفة الإمامة السياسية^(٢).

البيعة في السياق القرآني وتجربة الرسول التاريخية آلية منهجية وإجرائية، تشكلت عبرها الجماعة الإسلامية ككيان سياسي، وأسند من خلالها الرسول السلطة السياسية، واستمد منها الرسول جزءاً من مشروعيتها السياسية. ومن أهم ما تتميز به هذه الوسيلة مقارنةً بغيرها من الوسائل في إسناد السلطة السياسية هو اعتمادها على مبدأ التعاقد الذي جعل طرفي العلاقة أحراراً في القبول والرفض مبدئياً ثم أتاح لهم إمكانية التفاوض على الشروط، وهو ما جعل من البيعة علاقة تبادلية فيها حظ الرئيس وحظ المرؤوس^(٣).

لقد وردت البيعة في القرآن الكريم في ثلاث مناسبات: الأولى والثانية في سورة الفتح، والثالثة في سورة الممتحنة. يقول سبحانه وتعالى في سورة الفتح: "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا"^(٤). وجاء فيها أيضاً: "لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا"^(٥). وفي سورة الممتحنة قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرَ لهنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"^(٦).

ووردت البيعة في الحديث الشريف أيضاً: "من بايع إماماً فأعطاه صفقة بيده وثمرة فؤاده فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فأضربوا عنق الآخر"^(٧).

(١) د. أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٤، ٢٥.

(٢) أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٩٣، ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٤) سورة الفتح، الآية/ ١٠.

(٥) سورة الفتح، الآية/ ١٤.

(٦) سورة الممتحنة، الآية/ ١٢.

(٧) الإمام أبي حسين بن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإمارة (١٨٤٤)، مصدر سابق، ص ١٤٧٤.

فالطاعة الشرعية أمر ملازم للبيعة حيث يعاهد المسلمون من يتولى السلطة بموجبها على سمع والطاعة، يقول ابن خلدون: " اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة فإن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه"^(١).

وظلت الأمور هادئة من ناحية الموقف الداخلي طوال عهد رسول الله، والوحدة متحققة، وإذا نشأ بين المسلمين خلاف يرجعون فيه إلى الرسول وهو يحكم بينهم بالحق والعدل، وعليهم الطاعة " فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"^(٢). ولكن بعد وفاة الرسول في عام إحدى عشرة للهجرة أحس المسلمون بالفراغ، ووجدوا أنفسهم أمام دولة من دون رئيس، فمنذ الساعة الأولى ثار الخلاف حول من يتولى السلطة السياسية في الدولة، تشعبت وجهات نظرهم، واختلفت الآراء حول هذه المسألة، لأن الرسول لم يحدد شخصاً يخلفه في ممارسة السلطة^(٣)، ولم يبين الوسيلة التي ينتقل بها الاستخلاف، ولم يحدد الشروط التي يجب ان تتوفر في الحاكم^(٤).

والواقع أن هذا الخلاف كان أمراً طبيعياً وظاهرة صحية بين الأنصار والمهاجرين، فكأننا أمام أحزاب سياسية تتناقش وتتجادل، وتنتهي إلى رأي تأخذ به الأغلبية^(٥). وقد بادر أحد الفريقين اللذين كانت تتألف منها الجماعة الإسلامية؛ وهم الأنصار إلى عقد اجتماع في " سقيفة بني ساعدة"، لبحثوا أمر اختيار الخليفة^(٦). فقد سارع الأنصار إلى مبايعة سيد الخزرج سعد بن عباد، ولما وصل خبر هذا الاجتماع إلى أبو بكر، فسارع إلى حضوره ومعه عمر وأبو عبيدة بن الجراح، حيث قام بين المهاجرين والأنصار نقاش طويل، إلى

(١) ابن خلدون، مقدمة، ج١، دار الينبوع، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٣٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية/ ٦٥.

(٣) ترفض الشيعة هذه الآراء، وهم على قناعة بأن الرسول قد عهد الولاية إلى علي بن أبي طالب في غدير خم. فقد تشير المصادر الشيعية إلى أن الرسول بعد أداء حجة الوداع نزل في غدير خم، وكان سبب نزوله في هذا المكان نزول القرآن عليه بنصه علي بن أبي طالب خليفة في الأمة من بعده. وتشير هذه المصادر إلى أن الوحي تقدم إليه في ذلك من غير توقيت له، فأخذه لحضور وقت يأمن في الاختلاف منهم عليه، وعلم الله عز وجل أنه إن تجاوز غدير خم انفصل عنه كثير من الناس إلى بلدانهم واماكنهم، فأراد الله أن يجمعهم لسماح النص على أمير المؤمنين وتأكيد الحجة عليهم فيه، فأنزل الله تعالى: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك "، يعني في استخلاف علي والنص بالإمامة عليه " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ". وتضيف المصادر الشيعية؛ فنزل الرسول في ذلك المكان (غدير خم)، ونزل المسلمون من حوله، وكان يوماً قابضاً شديداً الحر، فأمر بدوحات فقم ما تحتها وامر بجمع الرجال في ذلك المكان، ووضع بعضها فوق بعض، ثم أمر مناديه فنادى في الناس: " الصلاة جامعة " فاجتمعوا من رجالهم إليه وإن أكثرهم ليلف رداءه على قدميه من شدة الرمضاء، فلما اجتمعوا صعد على تلك الرجال حتى صار في ذروتها، ودعا أمير المؤمنين فرقى معه حتى قام عن يمينه، ثم خطب الناس وقال: " قد دعيت ويوشك أن أجيئ وقد حان مني حقوق من بين أظهركم وإني مخلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تظلو بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ". ثم نادى بأعلى صوته: " أئست أولى بكم منكم بأنفسكم؟ ". قالوا: اللهم بلى، فقال لهم على النسق من غير فصل وقد أخذ بضيعي أمير المؤمنين فرفعها حتى بان بياض إبطينها: " فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله". ثم نزل وكان وقت الظهيرة فصلى ركعتين ثم زالت الشمس فأذن مؤذنه لصلاة الظهر فصلى بهم الظهر وجلس في خيمته وأمر علياً أن يجلس في خيمته له بإزائه، ثم أمر المسلمين ان يدخلوا عليه فوجاً فوجاً فيهنؤه بالمقام، ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين، ففعل الناس ذلك كله. ينظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢١، دار إحياء العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٣٨٧.

(٤) د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٦، ص ٣٤، ٣٥.

(٥) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٦) د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٦.

أن حسم عمر بن الخطاب الأمر بمبايعة أبو بكر للخلافة وقال له: " ابسط يدك أبايعك "، فبسط يده فبايعه، وبايعه المهاجرون والأنصار تحت السقيفة في عام (١١ الهجري)^(١)، تسمى هذه المبايعة بالبيعة الأولى أو الصغرى، وفي اليوم الثاني بايع الناس أبا بكر بيعة العامة، ثم وقف أمام الناس وخطبهم حول أفكاره عن أمور الدولة، فقال: " أيها الناس، أني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أزيح عنه علته إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله"^(٢).

ان اجتماع سقيفة بن ساعدة، على الرغم من عدم حضور بعض كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، إلا انه أهم اجتماع في تاريخ الإسلام كله، حيث دارت المناقشات بحرية وصراحة، وهو تشبه مؤتمر سياسي أو جمعية تأسيسية تبحث في مصير أمة الإسلام لأجيال عديدة، وتضع لها دستوراً، يكون أساساً لحياتها في المستقبل. وإن أكبر نتيجة لهذا الاجتماع أنه أسس من خلاله نظام الخلافة، الذي يعد لبنة أساسية في النظام السياسي الإسلامي^(٣).

ولما أحس أبو بكر أنه على موعد للقاء ربه، دعا الناس إلى اختيار حاكم جديد، يرتضون حكمه ونزاهته دون ان يفرض عليهم أحداً، وهو يرى أن بيعته انتهت وهم في حل منها. غير ان المسلمين بعد ان تشاوروا في الأمر لم يستطيعوا الاجماع على إسناد الحكم إلى واحد منهم، فرجعوا إليه ووكلوه في أن يختار لهم من يرى فيه صلاحاً وخيراً للأمة، فطلب إمهاله حتى ينظر في الأمر. وراح يجري مشاوراته مع أهل الحل والعقد، وكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار معاً، فجعل يدعوهم واحداً بعد الآخر، ليقف على آرائهم في هذا الأمر الخطير^(٤)، ثم دعا عثمان بن عفان فقال: " هذا ما عهد أبو بكر في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها أني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب، فأسمعوا له وأطيعوه، فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدل فلكل أمرئ ما اكتسب، والخير أردت، ولا أعلم بالغيب". ثم أمر عثمان فخرج بالكتاب مختوماً، فبايع الناس ورضوا به^(٥).

ونلاحظ في اختيار عمر بن الخطاب لأمر الخلافة في عام (١٣ الهجري) أمرين مهمين: أولهما أن أبا بكر علق خلافة عمر على رضا الناس. وثانيهما أن أبا بكر لم ينتخب أحداً من أبنائه أو أقربائه، بل انتخب شخصاً أجمع الناس على احترامه. وكانت بيعة عمر أشبه بولاية العهد أو التعيين، لأن أبا بكر لم يستبد برأيه ولم يرغم جماعة المسلمين على قبول خلافة عمر، بل استشار الصحابة فأتوا على عمر ووافقوا على اختياره^(٦).

(١) الطبري، تاريخ الأمير والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٣، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٩، ص ٢٠١، ٢٠٣.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، مصدر سابق، ص ٢٤٨.

(٣) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٦١.

(٥) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص ٦٧، ٦٨.

(٦) د. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج ١، مصدر سابق، ص ٣٥٥.

وكان عمر بن الخطاب قد أودع أمر الخلافة بعده إلى الشورى، فقد عين ستة أشخاص هم عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وبعد مشاورات ومنافسات بين المرشحين، وحصر الخلافة في واحد من اثنين هما علي وعثمان، بويع عثمان بن عفان في عام (٢٤ الهجري)^(١).

وكان عمر قد رفض أن يعين واحداً منهم، فقال: " لا أتحمل أمرهم حياً أو ميتاً، وإن يرد الله بكم خيراً يجمعكم على خير هؤلاء، كما جمعكم على خيركم بعد نبيكم". ورفض أيضاً مشاركة سعيد بن زيد بن عمر في عملية الشورى، على الرغم من أنه وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، خوفاً من توليه الخلافة نظراً لكونه ابن عمه^(٢).

ومن خلال عملية تولي عثمان منصب الخلافة بيننا؛ أن عمر اختار نهج أبي بكر، حيث أبى عهد الخلافة إلى أقربائه، ولم يكتف بذلك بل رفض مشاركتهم في عملية الشورى واعطائهم أية فرصة لتولي منصب الخليفة.

وبعد مقتل عثمان بن عفان، بويع علي بن أبي طالب في المسجد في عام (٣٥ الهجري)، دون عهد من أحد. وهناك رواية تقول: إن طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، قاما بمبايعته، ولكن لم يتابعه طائفة كبيرة من الأنصار، وتوجهوا إلى الشام، حيث معاوية بن أبي سفيان والياً فيها. ولم يبايعه بعض من المهاجرين، فتوجهوا إلى الشام أيضاً. وهناك رواية أخرى تقول: إن جماعة من الناس قامت بمبايعه علي في المدينة، ورفض بعض من الحاضرين مبايعته لم يكن من بينهم أي واحد من الأنصار^(٣).

ومما يجدر بالملاحظة أن أحداً من الخلفاء الراشدين لم يفكر في جعل الخلافة وراثية، فقد أبى عمر أن يعهد لابنه عبدالله، وأبى علي أن يعهد لابنه الحسن. ولم يكن ثمة استبداد في طريقة تولية الخلافة التي تقي المسلمين شر التنافس والتناحر، فقد لقيت طريقة أبي بكر ارتياحاً لدى المسلمين بدليل مطالبتهم عمر أن يعهد لأحدهم كما فعل أبو بكر من قبل. ولكن قتل عثمان دون ان يعهد لغيره وعاد بالمسلمين إلى الطريقة الأولى التي كانت قريبة الشبه بطريقة انتخاب شيخ القبيلة لدى العرب^(٤).

وبناءً على ما تقدم، ان عملية إسناد السلطة السياسية وتولي أمر الخلافة من خلال هذه التطبيقات المذكورة سالفاً تكون عملية سياسية دقيقة، ومع ذلك لم تكن هناك آلية واضحة في ممارستها، بل كانت تمارس عبر آليات مختلفة منها؛ البيعة، حيث تمت تجربة هذه الطريقة في اختيار أبي بكر وعلي. ومنها؛ عهد الولاية، حيث تم اختيار عمر بواسطة هذه الآلية من قبل أبي بكر. ومنها؛ الشورى، حيث قام عمر بتطبيق هذه الطريقة في اختيار عثمان.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٤) د. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج١، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

وولي الحسن بن علي بن أبي طالب، الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة، فأقام فيها ستة أشهر، ثم سار إليه معاوية، فأرسل إليه الحسن يبذل له تسليم الأمر إليه على أن تكون له الخلافة بعده، ونزل له عن الخلافة^(١). وفي عام إحدى وأربعين لما اصطلحا بايع الحسن معاوية، ثم توجه معاوية إلى الكوفة ودخل المدينة وبايعه الناس^(٢).

لقد غير انتقال الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان نظام الخلافة الإسلامية إلى نظام ملكي كسروي عندما قال بصراحة "أنا أول الملوك"، وتحول شكل نظام الحكم وطبيعته في عهده من نظام حكم قائم على الشورى إلى نظام وراثي استبدادي يحكم عن طريق السيف والقوة^(٣).

وبعد أن توفي الحسن بن علي، لم تبق أمام معاوية سوى ترسيخ مكانة آل سفيان في السلطة، ولأجل تحقيق هذا الهدف قام بدعوة الناس إلى مبايعة ابنه يزيد من بعده^(٤)، وكان معاوية مُصرّاً على تعيين ابنه ولياً للعهد، لذلك لم يعط أي اهتمام لسخط الصحابة وتوبيخهم له، وخاصة أولئك الذين رفضوا مبايعة يزيد. وهم كانوا على قناعة أن قرار تعيين ابنه في ولاية العهد يؤدي بالخلافة إلى نظام إمبراطوري على شكل الإمبراطورية البيزنطية، وقد عبروا عن رأيهم هذا بالقول: إن معاوية يريد أن تُجعل من الخلافة هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل جديد^(٥). وفي الأخير وفي عام (٥٦ الهجري) تمكن من أخذ البيعة من الناس، وجعل ابنه ولياً للعهد، وذلك من خلال استخدام المال والقوة، وبهذا قد ضمن معاوية منصب الخلافة لعائلته، وضمن أيضاً بقاء السلطة في يد آل سفيان^(٦).

ويتضح مما سبق؛ أن معاوية بن أبي سفيان أحدث نظام ولاية العهد، وموضوع البيعة كان مسألة صورية تماماً، واستقرت السلطة في آل أبي سفيان. فخلف يزيد أباه في الخلافة وهو بدوره قد عقد العهد لابنه معاوية، فلما تولى الأمر خالف منهج أبيه وجدده في الحكم، وأعلن أن آل أبي سفيان اغتصبوا الخلافة، واستأثروا بها، فقرر أن يعمل بمبدأ الشورى في الخلافة^(٧).

وبعد تنحي الخليفة معاوية بن يزيد بن أبي سفيان أنتقل منصب الخلافة من أسرة آل سفيان إلى أسرة آل مروان عن طريق الاتفاق، حيث تولى سلطة الخلافة مروان ابن الحكم في عام (٦٤ الهجري)^(٨)، وهو بدوره عمل على إعادة مبدأ ولاية العهد إلى الدولة الأموية في عام خمس وستين للهجرة، حيث أمر أهل الشام بالبيعة من بعده لأبنيه عبد الملك وعبد العزيز، وجعلهما وليّ العهد^(٩). وسارت الدولة الأموية على

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٢) ابن الأثير، الكامل في تاريخ، ج ٣، مصدر سابق، ص ٢٧٣.

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مصدر سابق، ص ١٥١.

(٤) الطبري، تاريخ الأمير والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٥، مصدر سابق، ص ٣٠١.

(٥) ابن الأثير، الكامل في تاريخ، ج ٣، مصدر سابق، ص ٣٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٠، ٣٥٤.

(٧) د. حسين عطوان، الأمويون والخلافة، مصدر سابق، ص ٩٩، ١٠٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٩) الطبري، تاريخ الأمير والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٥، مصدر سابق، ص ٦١٠.

نظام ولاية العهد طوال تاريخها، وفي المراحل الأخيرة من عمر الدولة قبل انهيارها حاول الخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك إحياء مبدأ الشورى في الخلافة، ولكن بسبب الظروف السياسية المتأزمة في أيامه، لم يتمكن من تحقيق ما نادى به^(١).

وهكذا انتهى النظام المثالي الذي بدأ تطبيقه في المدينة منذ يوم عقد اجتماع " السقيفة " ، وانتصرت نظرية الأمر الواقع، وساد منطق القوة المادية، وجعل معاوية الخلافة وراثية تنتقل من الأب إلى الأبناء^(٢).

تشكلت الخلافة العباسية إثر خروج بني العباس من حكم الأمويين وانقلابهم على أبي عبد الملك ابن محمد بن مروان بن الحكم الملقب بـ " مروان الحمار " آخر خلفاء بني أمية، فسار الحرب بينهم وبين أتباع الخليفة، فقتل مروان في عام (١٣٢ هجري)^(٣). وبعد انهيار الخلافة الأموية وتشتتها، لم تكن أمام أبي العباس السفاح أية عراقيل للاستيلاء على السلطة والاستئثار بها وتصيب نفسه خليفةً للمسلمين^(٤).

وكما أشرنا في السابق تمكن السفاح في انتزاع الشرعية السياسية بالاستناد إلى قرابة الرسول وأحقيقه آل العباس في السلطة السياسية ووراثة الرسول في الخلافة. وقال عمه داود في يوم تنصيب السفاح: " الحمد لله شكراً الذي اهلك عدونا، وأصار إلينا ميراثنا من نبينا... ورجع الحق إلى نصابه في أهل بيت نبيكم، أهل الرأفة والرحمة بكم والعطف عليكم"^(٥). وفي ذلك اليوم الذي تولى السفاح السلطة وسمى نفسه أمير المؤمنين، وتمت دعوة الناس من قبل أنصاره إلى مبايعته بصورة علنية، وتمت المبايعة، وأصبح السفاح أول خليفة في الدولة العباسية^(٦).

لم يستمر حكم السفاح سوى أربع سنوات، وبويع بعده أخوه أبو جعفر المنصور في عام (١٣٦ هجري) بعهد منه، وكان المنصور أبرز رجالات بني العباس هيبة وشجاعة وحزماً ورأياً وجبروتاً^(٧). وضع أبو جعفر المنصور أساس نظام سياسي مماثل لما كان عليه في إيران أيام الساسانيين. وظلت الخلافة العباسية ملكية وراثية استبدادية، ولأجل ضمان بقاء السلطة السياسية في حوزة آل العباس اختار الدولة العباسية نظام ولاية العهد وتوارث الخلافة في عملية إسناد السلطة السياسية^(٨).

لقد سار العباسيون على نظام تولية العهد أكثر من واحد وغلوا في ذلك. وقد عهد السفاح بالخلافة إلى أخيه أبي جعفر المنصور ثم إلى ابن أخيه عيسى بن موسى بن علي. فلما آلت الخلافة إلى المنصور، خلع عيسى بن موسى، وعهد الحكم إلى ابنه المهدي، وجعل عيسى من بعده، أي أنه جعل من الحكم وراثية

(١) د. حسين عطوان، الأمويون والخلافة، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٢) د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص ٦٤.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٧) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

(٨) د. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢٠٧.

عائلية محصورة في أبنائه فقط . ولما أسند الخلافة إلى المهدي في عام (١٥٨ هجري) قام بخلع عيسى بن موسى من ولاية العهد مجدداً، وولى ولديه الهادي ثم هارون الرشيد، كذلك عول الهادي الذي استلم السلطة في عام (١٦٩ هجري) على خلع أخيه هارون واختيار ابنه جعفر ولياً للعهد، مقتدياً في ذلك بما فعله أبوه مع عيسى بن موسى. وضيق على أخيه هارون^(١)، وحط رجال بلاطه من شأنه حتى مال إلى النزول عن حقه لولا وفاة الهادي^(٢).

وجاء هارون الرشيد إلى الحكم في عام (١٧٠ هجري)، فولى عهده أولاده الثلاثة؛ الأمين والمأمون والمؤتمن، وقسم البلاد بينهم، فما أدى ذلك إلى قيام الفتن والحروب الداخلية^(٣). ولما وصل المأمون إلى الحكم في عام (١٩٦ هجري) ، خرج من نظام توارث السلطة عائلياً، وشرع إلى خلع أخيه المؤتمن، وجعل من علي الرضى ابن موسى الكاظم ابن جعفر الصادق ولياً للعهد بعده، وحمله على ذلك إفراطه في التشيع^(٤).

وبعد انتهاء حكم المأمون دخلت الخلافة العباسية مرحلة كان فيها الخلفاء فاسدين ليست لديهم سلطة فعلية، بل كانوا ألعوبة في أيدي المماليك الأتراك المسيطرين على مقاليد السلطة السياسية. وبقي نظام إسناد منصب الخلافة على نمط وراثي أي ولاية العهد كما كانت في السابق، ولكن بشكل صوري، وذلك بسبب هيمنة المماليك الذين بدأوا يعطون أنفسهم سلطة فعلية، تعمل إلى جانب الأسرة العباسية وباسمها. حيث كانوا يتمكنون من عزل الخلفاء وتعيين خلفاء جدد في أماكنهم حسب إرادتهم ووفقاً لمصالحهم الذاتية^(٥). وبناءً على سبق نستطيع أن نلخص الاستنتاجات الآتية:

- ١- أن الدولة التي شكلت من قبل الرسول كانت تقوم على أساس قيم العدل والمساواة بين الناس، فكانت غير ثيوقراطية بل تدار وفقاً لقانون مستقل في وجوده وذات قواعد موضوعية معلومة.
- ٢- كان الله عز وجل مصدر السلطة السياسية والشرعية السياسية في الدولة الإسلامية في عهد الرسول، حيث تم اختيار الرسول من قبل سبحانه وتعالى لممارسة الحكم، وليست للمحكومين إلا مبايعته لقيادة هذه الدولة التي أسست على القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية.
- ٣- كانت الدولة الإسلامية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين تحكم عن طريق الشورى، وصارت الشورى صفة من صفات الرسول والخلفاء الراشدين في إدارة شؤون الدولة.

(١) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٢، مصدر سابق، ص٢٠٨.

(٢) هناك روايات تنهم أمه "الخيزران" في قتله مسموماً، وذلك بسبب عزمه على قتل هارون الرشيد ليعهد الحكم إلى ولده. ينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص٢٢٣ .

(٣) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٢، مصدر سابق، ص٢٠٩.

(٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص٢٤٤.

(٥) د. عبد الرزاق احمد السنهوري، فقه الخلافة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٨، ص٢٩٦.

٤- كان نظام إسناد السلطة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين يقوم على أساس البيعة، وكانت بيعة الخليفة مرهونة برضا الناس، وأن موافقة أفراد الأمة هي الأساس في بقاء حكمه ودوامه. ويتضح من ذلك أن نظام إسناد السلطة في زمن الراشدين اتسم بنوع من الديمقراطية، حيث رضا الناس هو أساس تولي الحكم لا غيره.

٥- كانت السلطة السياسية تمارس في الدولة الأموية على أساس العصبية بدلاً من الشورى، وحلت الوراثة في تولي الحكم محل البيعة. وعلى إثر هذا تحولت طبيعة الدولة والسلطة السياسية في عهد الأمويين بشكل جذري، وانتقلت الدولة من دولة الأمة إلى دولة العصبية، فقد قضت الدولة الأموية بشكل تام على الطبيعة الديمقراطية التي سادت دولة الرسول والخلفاء الراشدين.

٦- كانت السلطة السياسية تمارس في الدولة العباسية بصورة استبدادية وضرب مفهوم الشورى عرض الحائط. وكانت الدولة تستند إلى نظام الوراثة في عملية تولي السلطة، ولم تبق البيعة على ما كان عليها في عهد الراشدين، بل تحولت إلى ممارسة صورية تعطي من خلالها الشرعية السياسية لمن يرث الحكم أو يستولى عليها عنوة.

٧- كانت الدولة العباسية دولة ثيوقراطية، حيث يحكم الخلفاء بتفويض من الله لا من الشعب، فكان الخليفة مصدر كل القوة كما كان مرجعاً لكل الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة.

المطلب الثاني: انعكاس القيم الإسلامية في السلوك السياسي

إن العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام ليس الفصل كما يذهب إليه البعض، وليس هو الوصل والتماهي كما يتصور آخرون، بل هو التمييز. فالدين الإسلامي ينعكس في السياسة كقيم موجهة، وروح دافعة للجماعة والدولة، ولكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية^(١).

فالإسلام منذ نشأته عبر امتداده التاريخي، لم يعرف الفصل بين الدين والدولة؛ أي إقصاء الدين عن الحياة. وظل المسلمون منذ العهد النبوي، وحتى يومنا هذا متأثرين قليلاً أو كثيراً بنظرتهم إلى أنفسهم على أنهم مسلمون، وينبغي أن يستلهموا من الإسلام وتعاليمه موجهات لحياتهم المدنية مع بقاء التمييز واضحاً. هذا التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي^(٢).

لقد كانت الدولة عبر التاريخ الإسلامي متأثرة بالإسلام، على نحو أو آخر، في ممارساتها والقانون يسنه البشر في ضوء القيم الإسلامية كما يفهمها، ومع ذلك ظلت الدول إسلامية، لا بمعنى أن قوانينها ومسالكتها وتراتبها وحيية، وإنما هي اجتهاد بشري قد يوافق اجتهاد ويخالفه في آخر^(٣).

الفرع الأول: انعكاس القيم الإسلامية في السلوك السياسي في صدر الإسلام وعصر الأمويين والعباسيين

كان الرسول يمارس نوعين من السلوك هما: السلوك التشريعي، وهو يطلق عليه السنة، والسلوك غير التشريعي بوصفه رئيساً للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرك المفاصد ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع. ويسميه البعض سلوكيات بالسياسة الشرعية أو سلوكيات بالإمارة. فهذه السلوكيات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمنها ومكانها وظروفها بحسب المصلحة^(٤).

وكان الرسول يؤكد الفصل بين ما يوحى به إليه وبين ما يسوس به المسلمين من نفسه، ففيما يوحى به، لم يكن له وللمسلمين رأي فيه إلا الطاعة، وفيما يسوس الناس به من نفسه كان مرداً للمسلمين وشورى بينهم. ومن الخطأ أن نقول أن الرسول يسوس أمور الدين إلى جانب قيامه بشؤون الجماعة الإسلامية، فالصحيح هو أنه قام مع الصحابة بسياسة المسلمين أما في أمور الدين، فقد كان مبعوثاً اختاره الله لتبليغ رسالته إلى العالمين، وعليه أن يبلغ هذه الرسالة ويحمي عقيدة المسلمين. وعلى هاتين القاعدتين قامت سياسة الرسول^(٥).

(١) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز ولا فصل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٦، ٢٠١٥، ص ٣١.

(٢) راشد الغنوشي، الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣، ص ١٠٥.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز ولا فصل، مصدر سابق، ص ١٤-٢٠.

(٥) د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مصدر سابق، ص ٦٧، ٦٨.

وكان الصحابة يميزون بين وظيفته بوصفه مبلغاً للرسالة والوحي ووظيفته بوصفه قائداً سياسياً، وهو يدعو الصحابة إلى الطاعة فيما يتعلق بالأمر الديني، والمشاورة فيما يتعلق بالأمر الدنيوي، ويقول الرسول في حديث شريف: "إنما أنا بشرٌ، إذا أمرتكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيي، فإنما أنا بشرٌ" (١).

ويتبين من سمات التصرفات النبوية بالإمامة أن الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية (الثيوقراطية)، فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الجماعة، لذلك فإن الدولة في الإسلام في عهد الرسول لا يمكن أن توصف بأنها دولة دينية لأنه لا توجد دولة دينية بدون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي. وهذا دليل على وجود التمييز بين الدين والدنيا في الإسلام (٢).

وهذا التمييز لا يلغي دور القيم الدينية في السلوك السياسي للرسول فكل ما قام به متوافق مع القيم الإسلامية، لأن جميع أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارسة السياسة، هو عبادة بمفهومها العام، وهو صدقة ما دامت نيته خالصة لله، ويمكن أن تكون تصرفات الرسول بالإمامة عملاً تنظيمياً لحركة التطور والنمو في المجتمع، كما يمكن أن تكون تشريعاً وقانوناً للمجتمع (٣).

قد تجسد في السلوك السياسي للرسول جملة من القيم التي أمر بها الله في كتابه العزيز من أبرزها (٤):

١- السلام: فقد دعا الإسلام إلى السلم، وقد قال تعالى: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (٥). وذكره تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ" (٦). وكذلك ذكره تعالى: "وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (٧). فالرسول أوجد السلام في سياساته الداخلية سواء على المستوى الاجتماعي أو المستوى الاقتصادي، وفي سياساته الخارجية (٨).

٢- التعاون: لا يستطيع الانسان أن يعيش لوحده فهو بحاجة إلى الآخرين، فوصى الإسلام الرسول بالتعاون، وقد قال تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدْوَانِ وَانقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

(١) الإمام أبي حسين بن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفضائل (٢٣٦٢)، مصدر سابق، ص ١٨٣٥.

(٢) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز ولا فصل، مصدر سابق، ص ٢٨، ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦، ٢٨.

(٤) محسن الموسوي، دولة الرسول، دار البيان العربي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٤٦٤-٤٧٤.

(٥) سورة الأنفال، الآية/ ٦١.

(٦) سورة البقرة، الآية/ ٢٠٨.

(٧) سورة يونس، الآية/ ٢٥.

(٨) أرسل الرسول رسلاً إلى الدول والإمبراطوريات لدعوتهم بصورة سلمية إلى الإسلام وعبادة الخالق الواحد. فبعث أيضاً الرسل إلى: كسرى ملك فرس، والمقوقس عظيم القبط. وهرقل ملك الروم، والنجاشي ملك الحبشة، والحارث الغساني ملك تخوم الشام، وهوذة بن علي الحنفي ملك اليمامة، وجعفر ملك عمان، وملك البحرين، وملوك اليمن. ينظر: محسن الموسوي، دولة الرسول، مصدر سابق، ص ٢٨٦.

العُقَاب^(١). وقد استطاع الرسول وخلال مدة قياسية أن يوجد مجتمعاً متعاوناً غنياً يتحمل عبأ الفقير وعالمه ويتحمل عبأ الجاهل. وأبرز صورة لهذا التعاون المؤاخاة^(٢) بين الأنصار والمهاجرين.

٣- الأخوة: أضحت القيم الأولى للمجتمع الإسلامي هي الأخوة، وقال تعالى: " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"^(٣). وأرسى الرسول دعائم المجتمع الإسلامي على قيم الأخوة.

٤- الأمل: كان الرسول يقاوم عوامل الضعف والتهرؤ في المجتمع ببعث مشاعر الأمل فبالأمل يعاد صياغة الإنسان من الجديد. وبالأمل أستطاع رسول الله وصحابته ان يقاوموا سنين عصيبة من العذاب قضوها في مكة وبالأمل أستطاع المسلمون أن يواجهوا الأعداء وهم أكثر منهم عدداً. والقرآن الكريم محفوف بآيات الأمل منها: قوله تعالى: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى"^(٤). وقوله تعالى: "وَأِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْعَالِبُونَ"^(٥). وكذلك قوله تعالى: "إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ"^(٦).

٥- العدل: يعد العدل من أعظم القيم الإسلامية، وإقامة مجتمع متوازن في ظل نظام عادل هو هدف رئيس للإسلام. فقد ركز الدين الإسلامي على العدل كقيمة حضارية لها أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية. وهناك العديد من الآيات التي تأمر بالعدل منها قوله تعالى: "إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"^(٧). وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"^(٨). وكذلك قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"^(٩). وقد أوجد الرسول دولة عادلة، وورد في الحديث الشريف: " عدل ساعة خير من عبادة سبعين عام"^(١٠).

(١) سورة المائدة، الآية/ ٢.

(٢) حاول الرسول تنظيم صفوف المهاجرين والأنصار في المدينة وتوكيد وحدتهم عن طريق التعاون والتآلف بينهم، فأخى بين أصحابه من المهاجرين والأنصار على الحق والمواساة، وكانوا يتوارثون بهذا الأخاء إراثاً مقدماً من القرابة. ولما شرع الرسول في تنفيذ مشروع المؤاخاة، قال لأصحابه: "تآخوا في الله أخوين أخوين"، وأصبح كل واحد من المهاجرين الذين وفدوا إلى المدينة متأخياً مع أحد الأنصار؛ وبهذه المؤاخاة توثقت وحدة المسلمين في المدينة. ينظر: د. محمد جمال الدين سرور، قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٩٣، ٩٤.

(٣) سورة الحجرات، الآية/ ١٠.

(٤) سورة النجم، الآية/ ٣٩-٤٠.

(٥) سورة الصافات، الآية/ ١٧٣.

(٦) سورة آل عمران، الآية/ ١٦٠.

(٧) سورة النساء، الآية/ ٥٨.

(٨) سورة المائدة، الآية/ ٨.

(٩) سورة النحل، الآية/ ٩٠.

(١٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٥، مصدر سابق، ص ٣٥٢.

وهو يشمل عدل الأب، والأم في البيت وعدل كل انسان مسلم في المجتمع، وعدل المسؤول بين موظفيه، وعدل الحاكم بين الرعية. فعدل ساعة سيؤدي إلى حماية المجتمع من أنماط الظلم ويجعله مجتمعاً مستقيماً يسوده الخير^(١).

وبجانب دور قيم السلام في السلوك السياسي للرسول، كان لقيم الحرب والقتال دور في سلوكه السياسي أيضاً، ففرض الله على الجهاد الرسول في العام الثانية للهجرة، ونزلت الآية المشرعة للحرب: " أَدْنِ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ"^(٢). وأعقب هذه الآية قوله تعالى: " وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"^(٣). وكذلك أنزل الله تعالى قوله: " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"^(٤). وبذلك ارتبط مفهوم الجهاد ارتباطاً عضوياً بنشأة الإسلام ديناً ودولة^(٥)، وأصبح الجهاد جزءاً من السلوك السياسي للرسول ودولته، ويتأثر بطابعه حيث السيادة لله ، وبهذا أخذ الرسول مقام القائد الأعلى وكان المنظم لشؤون الجهاد باعتباره الرئيس السياسي^(٦).

وسار الخلفاء الراشدون على نهج الرسول، فقد انتهجوا نهج الرسول في تبني قيم الإسلام في سلوكهم السياسي، فعن أبي هريرة قال: لما توفي رسول الله ، وكان أبو بكر، وكفر من كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا لا إله إلا الله ، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله"^(٧). وكان موقف أبي بكر الذي لا هوادة فيه ولا مساومة فيه ولا تنازل، موقفاً ملهماً من الله . أي أن أبا بكر بنى مواقفه وقراراته وسلوكه السياسي وفقاً للقرآن والسنة النبوية^(٨). وقام أبو بكر الصديق بمواصلة الجهاد لتأمين الدعوة ووصولها إلى الناس، فجهز الجيوش، وندب الناس للخروج إلى الجهاد في سبيل الله لنشر دعوة الحق. ولم يكن لقيم الجهاد وحدها دور في سلوك أبي بكر السياسي، وإنما للقيم العدل والسلام والأمن دور كبير أيضاً، وكانت سياساته قائمة على بسط لواء العدل في الديار المفتوحة، ونشر الأمن والاستقرار بين أهلها. ووصى قواده بالرحمة والعدل ، والإحسان إلى الناس، فقام ميزان الشريعة بين الأمم المغلوبة بالقسط ، فلم يكره أحد من الأمم أو

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) سورة الحج، الآية/ ٣٩.

(٣) سورة الأنفال، الآية/ ٣٩.

(٤) سورة البقرة، الآية/ ٢١٦.

(٥) بئينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بسبوسة- تونس، دون تأريخ الطبع، ص ٣٢٤.

(٦) د. محمد عمر الشاهين، أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، المجلد: ٤، العدد: ٢، ٢٠٠٩، ص ١٠١.

(٧) د. علي محمد الصلابي، الخليفة الأول: أبو بكر الصديق، دار المعرفة، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٩، ص ١٧٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

الشعوب على دينه بالقوة^(١). وهو في هذا ينطلق من قوله تعالى: " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ " ^(٢).

أما أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ففي أيامه توسع الجهاد وفتحت البلاد، وتمكن عمر من إزالة الدولة الساسانية من الوجود، وفي الجانب المقابل حجمت الدولة البيزنطية، وظهرت في دنيا امة الإسلام التي جمعت بين أفرادها عقيدة التوحيد، وشريعة الله، وبرزت حضارة ربانية متكاملة، ومتوازنة ومتناسقة ضمت بين أرجائها تفاعلات الأمم والشعوب المندرجة تحت شريعة الله. وسخر عمر كل إمكانيات دولته وجنوده واتباعه لتعزيز شرع الله وتمكين دينه وإعلاء كلمة الله^(٣)، ونفذ قوله تعالى: " الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ " ^(٤).

وكان عادلاً بين الناس، وقد سار على نهج الرسول بتمامه، فكانت سياساته تقوم على العدل الشامل، ونجح في ذلك على صعيد الواقع والتطبيق واقتنر اسمه بالعدل^(٥). ونفذ ذكره تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ " ^(٦)، وكان شديداً في محاسبة رجاله حرصاً على العدل والحق^(٧).

وقد دأب أمير المؤمنين عثمان بن عفان على تطبيق القيم والشريعة في سلوكه السياسي، وكانت مرجعيته العليا لدولته كتاب الله، وسنة رسوله فقد قال: ألا وإني متبّع، ولست بمبتدع، ألا وإن لكم على بعد كتاب الله، وعام نبيه ثلاثاً: اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه، وسننتم^(٨).

وكان عثمان حريصاً على العدالة، وفي هذا الصدد فقد كتب إلى الناس في الأمصار، أني مع الضعيف على القوي ما دام مظلوماً إن شاء الله، وكانت سياساته تقوم على العدل، فقد أقام الحد على والي الكوفة الوليد بن عقبة (أخوه في الأم)، وعزله عن الولاية بسبب شرب الخمر، وقبل بتنصيب أبي موسى الأشعري مكانه، لأن أهل الكوفة لم يقبلوا تولية سعيد بن العاص في هذا المنصب^(٩).

وعلى صعيد السلوك السياسي الخارجي، انتهج عثمان نهج أسلافه في الجهاد، حيث فتح في عهده أراضي قبرص وهو جزء من الإمبراطورية البيزنطية، وكذلك فتح كل من خرسان والمغرب على التوالي^(١٠).

(١) د. علي محمد الصلابي، الخليفة الأول: أبو بكر الصديق، مصدر سابق، ص ٣٢٩، ٣٣٠.

(٢) سورة يونس، الآية/ ٩٩.

(٣) د. علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مؤسسة أقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٥١١، ٥١٢.

(٤) سورة الحج، الآية/ ٤١.

(٥) د. علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مصدر سابق، ص ٨٨.

(٦) سورة المائدة، الآية/ ٨.

(٧) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٤، مؤسسة الهنادوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٤٨.

(٨) د. علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، دار ابن الكثير، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٩، ص ٧٩، ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٠) د. يحيى بن ابراهيم البيحي، الخلافة الراشدة والدولة الأموية من الفتح الباري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦، ص ٤٠٤-٤٠٨.

واستند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في حكمه على مصدرين؛ كتاب الله الذي يشتمل على جميع الأحكام الشرعية التي تتعلق بشؤون الحياة، وقد قال علي بن أبي طالب: الزموا دينكم، واهتدوا بهدى نبيكم، واتبعوا سنته، واعرضوا ما أشكل عليكم القرآن، فما عرفه القرآن فالزموه، وما أنكروه فردوه. أما المصدر الثاني فهو السنة النبوية، التي يستمد منها الدستور الإسلامي أصوله، ومن خلاله يمكن معرفة الصيغ التنفيذية والتطبيقية لأحكام القرآن الكريم، فقد قال أمير المؤمنين: اهتدوا بهدى نبيكم، فإنه أفضل الهدى واستنوا بسنته، فإنها أفضل السنن^(١).

واتسم السلوك السياسي لعلي بن أبي طالب بالعدل والمساواة، وإقامة العدل بين الناس، وبجانب ذلك انتهج في سياساته على مبدأ مراقبة الأمة، حيث أعطى الجماعة الإسلامية حق مراقبة الحكام، وذلك تطبيقاً لقوله تعالى: " وَلَتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"^(٢). وكان أول ما قاله إثر توليه: إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، إلا أنه لي أمر دونكم. وقد كان حريصاً على الالتزام بمبدأ الشورى في سياساته وقراراته، ومما روى عنه في الشورى قوله: نعم المؤازرة المشاورة وبئس الاستعداد الاستبداد. وكان يعلم أن الحاكم إذا لم يكن له مستشارون فلا يعلم محاسن دولته ولا عيوبها، وسوف يغيب عنه الكثير من شؤون الدولة وقضايا الحكم^(٣).

يعتبر تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان إيذاناً ببداية مرحلة سياسية جديدة من مراحل تاريخ الإسلام، تقلد فيها الأمويون الحكم ومارسوا السياسة، وتحول نظام الحكم إلى نظام ملكي وراثي، وكان سبب هذا المنحنى الجديد في المسار التنظيمي هو تغير مفاهيم العصر بفعل الفتوحات الإسلامية، واختلاط المسلمين العرب بسكان البلاد المفتوحة، إلا أن دولة الخلافة الأموية بقيت إسلامية بشرعها وعرفها، وأشتهر حكامها بأنهم خلفاء بحكم الإسلام، وهم في الوقت نفسه ملوك متوجون^(٤).

قام الحكم الأموي على أساس إسلامي، ولم يسعه بحال من الأحوال التخلي عن الإسلام، والواقع أن الدين الإسلامي كان حجر الزاوية في حكمهم، ولم يشتهر منهم شخص بأنه تزندق أو كفر، بل كانوا يلاحقون الزندقة والكفر والبدعة^(٥). وعلى هذا الأساس كان الحكم في الدولة الأموية حكماً سياسياً ودينياً ومصدر سلطة فيها هو الدين. وعرف هذا الحكم الإسلامي مراحل قوة ومراحل ضعف من عهد الخليفة المعاوية إلى عهد الخليفة عبد الملك بن محمد بن مروان بن الحكم الملقب بـ " مروان الحمار " آخر خلفاء

(١) د. علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢٣٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية/ ١٠٤.

(٣) د. علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مصدر سابق، ص ٢٣٥، ٢٣٧.

(٤) د. محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية، دار النفائس، بيروت، ط٧، ٢٠١٠، ص ٢٠١.

(٥) د. يوسف العث، الدولة الأموية، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٥، ص ٣٤٣.

بني أمية^(١). وبصورة عامة، ومع تغير طبيعة النظام الحكم وشكله، بقيت الخلافة الأموية دينية بحكم أن دستورها الإسلام الذي هو دين الدولة^(٢).

لقد أثبت خلفاء بني أمية أنهم على قدر كبير من الاقتناع بسياسة الرسول، فالدولة الأموية استوعبت حجم وطبيعة الخطر القادم من الدول غير الإسلامية على الإسلام، وأمنت أن خير الوسيلة لمواجهة هذا الخطر هو الجهاد، وحمل راية الإسلام إلى أرجاء العالم القديم كله. وبذلك يمكن وصف الدولة الأموية بـ "دولة الفتوحات الإسلامية الكبرى"^(٣). فقد تواصل الجهاد في عهد الخلفاء الأمويين، وظف الأمويون هذا المفهوم لتوسيع دار الإسلام والحفاظ عليه^(٤).

إن الجهاد في سبيل الله أصل في حياة الخلفاء في العهد الأموي، ولم تكن الغنائم هي الدافع الرئيس للقيادة الإسلامية نحو الفتح والجهاد، وبالطبع لا يمثل هذا وجهة نظر المسلمين في فتوحاتهم، ولا يمثل القيادة الفكرية التي كان يتبناها الخليفة والقادة وينفذها الجند، وكما أنه لا يمثل وجهة نظر الأمة ورأيها العام، ومما يدل على ذلك مشاركة كبار الصحابة في ذلك الوقت في الفتوحات وحثهم المسلمين على الجهاد في سبيل الله^(٥).

وفي الواقع يستند الحكم الأموي إلى الدين الإسلامي، وكان سلوك خلفائهم السياسي سلوكاً يعتمد على الدين، ومع ذلك لا يمكن انكار أن الخلفاء والولاة الأمويين كانوا يحاولون توظيف القرآن حسب مصالحهم السياسية والإيديولوجية. فقد خاطب الخليفة يزيد بن معاوية علياً بن الحسين بن علي الأصغر بعد فاجعة كربلاء قائلاً: وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير. يريد الخليفة يزيد أن يحمل الحسين بن علي وابناءه وأصحابه مسؤولية ثورتهم على الخليفة وكذلك مسؤولية قتلهم^(٦).

لقد أسس الأمويون إيديولوجيا الطاعة اعتماداً على قوله تعالى: "أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"^(٧). ويقترن مفهوم الطاعة بمفهوم الجماعة ولا يرد هذا المفهوم في القرآن الكريم لكن استخلصوا الأمويين هذا المفهوم من ذكره تعالى: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا"^(٨). فحبل الله تعني الجماعة. كما استعمل هذا اللفظ من قبل قريش في مواجهة الرسول بالقول إنه فرق جماعتهم^(٩).

(١) بثينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(٢) د. محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية، مصدر سابق، ص ١٧.

(٣) نادية محمود مصطفى، الدولة الأموية .. دولة الفتوحات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٨، ص ٧٣.

(٤) بثينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، مصدر سابق، ص ٣٢٤.

(٥) د. علي محمد الصلابي، الدولة الأموية .. عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، ج ١، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٤٣.

(٦) بثينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، مصدر سابق، ص ٣٢٩.

(٧) سورة النساء، الآية/ ٥٩.

(٨) سورة آل عمران، الآية/ ١٠٣.

(٩) بثينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، مصدر سابق، ص ٣١٣.

وقد استخدم الأمويون الجماعة بمعنى " الاجتماع على الإمام " أي أن مركز القرار هو الخليفة القائم. وسعى الأمويون إلى تغيير الناس وتخويفهم من الفتنة والدعوة إلى الجماعة نظراً إلى الآلام التي عانت منها الجماعة والدماء التي سفكت في عهدي الخليفة عثمان والخليفة علي. كما استعمل الخليفة معاوية إيديولوجيا الطاعة مستنداً إلى كلمة الخليفة عمر بن الخطاب: يا معشر العرب الأرض ! الأرض، أنه لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة. يتضمن الإسلام في الوقت نفسه الطاعة لرئيس يستمد سلطته وشرعيته من مقامه الديني، والعضوية في الأمة التي يقودها الرئيس^(١).

ولما أفضت الخلافة إلى بني العباس، كان المسلمون أطوع لهم مما لبني أمية، واعتقدوا أن خلافتهم تبقى أبد الدهر وغرس في أذهان الناس بتوالي الأزمان أن الخليفة العباسي إذا قتل اختل نظام العام، واحتجبت الشمس وامتنع القطر وجف النبات^(٢).

ولأجل ترسيخ هذه الأفكار في أذهان الناس، حاول خلفاء بني العباس الاستعانة - في مرحلة التأسيس الدولة خاصة - بجملة كبيرة من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول تبشر بخلافة بني العباس، وتبين فضلهم وتفضيلهم على سائر المسلمين. ومن تلك الأحاديث المنسوبة إلى الرسول التي يستند عليها بني العباس ويقوم بتوظيفها سياسياً هي: " يخرج عند انقطاع من الزمان، وظهور الفتن رجل يقال له: السفاح. فيكون إعطاؤه المال حثياً"^(٣). وحديث آخر: " عن حنظلة عن طاووس عن ابن عباس. قال حدثني أم الفضل بنت حارث الهلالية قالت مررت بالنبي وهو في الحجر فقال: يا أم الفضل أنك حامل بغلام. قالت: يا رسول الله وكيف وقد تحالف الفريقان أن لا يأتوا النساء؟ قال: هو ما أقول لك، فإذا وضعته فأثني به. قالت: فلما وضعته أتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى. وقال: أذهبى بأبي الخلفاء. قالت: فأتيت العباس فأعلمته فكان رجلاً جميلاً لباساً فأتى النبي فلما رآه، قام إليه فقبل بين عينيه ثم أقعده عن يمينه. ثم قال: هذا عمي فمن شاء فليباه بعمه. قالت: يا رسول الله بعض هذا القول. فقال: يا عباس لم لا أقول هذا القول؟ وأنت عمي وصنو أبي وخير من أخطب بعدي من أهلي. فقلت: يا رسول الله ما شيء أخبرتني به أم الفضل عن مولودنا هذا؟ قال: نعم يا عباس، إذا كانت عام خمس وثلاثين ومائة هي لك ولولدك؛ منهم السفاح، ومنهم المنصور، ومنهم المهدي"^(٤).

لقد سعى أبو جعفر المنصور إلى توحيد المدونة المرجعية بين جميع أنحاء المملكة، وفي الوقت نفسه الذي كان يخوض فيه مواجهات عسكرية مع منافسيه على السلطة، وكان يتصل بعلماء الدين ويطلب منهم تدوين مجموعة معينة من الحديث ليفرضه على الجميع ويلغي ما يخالفه^(٥). ولأجل ترتيب ذلك الأمر

(١) بثينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، مصدر سابق، ص ٣١٤.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٤، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، مصدر سابق، ص ٢٩٥.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تأريخ الطبع، ص ٦٣، ٦٤.

(٥) ناجية الوريثي، المؤسسة الدينية والسلطة السياسية: من الولاء إلى المواجهة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ٢٠١٧، ص ٦.

أتصل المنصور بمالك بن أنس^(١) وأمره بتنفيذ هذه المهمة عن طريق استنساخ كتابه (الموطأ) وتوزيعه في جميع أنحاء المملكة لكي يعمل الناس بما ورد فيه. فقال مالك بن أنس حول هذا الموضوع: "لما حج المنصور، دعاني فدخلت عليه، فحدثته، وسألني فأجبته، فقال: عزمت أن أمر بكتابك هذه - يعني الموطأ - فنتسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيه، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم. قلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الناس قد سيقوا إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، ومن اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار كل بلد لأنفسهم. فقال: لعمرى، لو طاوعتني لأمرت بذلك"^(٢). وأضاف بن أنس: "قال لي الخليفة المهدي: ضع يا أبا عبد الله كتاباً أحمل الأمة عليه. فقلت: يا أمير المؤمنين، أما هذا الصعق وأشرت إلى المغرب فقد كفيته، وأما الشام، ففيهم من قد علمت - يعني الأوزاعي - وأما العراق، فهم أهل العراق"^(٣).

وعليه يمكن أن نصف الخلافة العباسية بأنها؛ من كبار الدول في العالم دامت قرابة ستمائة عام، وقامت سياستها على المزج بين الدين والملك أو بالأحرى على توظيف الدين في خدمة السياسة، وكان الناس يطيعون الخليفة فيها على أساس مزدوج منه الدين، ومنه الخوف والرغبة^(٤). وهي دولة تبني شرعيتها على الدين وتحكم باسم الدين^(٥). وعلى الرغم من أنها قامت على الدين إلا أن سلوكها السياسي كان أقل تأثراً بالقيم الإسلامية بل كان متأثر بالقيم الفارسية الكسروية وتجسد ذلك بصورة واضحة في المجالات الآتية^(٦):

- تأسيس الملك على أساس الدين، وحراسة أهله من أن ينقلبوا على الملك، وتكريس فكرة خلافة الله، تمجيد الطاعة، وربط العدل بالعمارة والمال والجند من أجل مصلحة الملك ودوامه.
- التبعية لرجال الدين، وهيمنة هؤلاء على جميع مظاهر الحياة الروحية والشخصية، وربط الناس بسلاسل من الأدعية (منها الأحاديث المنسوبة للرسول) يرددونها في كل مكان وفي كل موقف.
- هيمنة الدولة باسم خلافة الله، وهيمنة رجال الدين باسم تعاليم الدين.

(١) هو شيخ الإسلام، أبو عبدالله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن خثيل الأصبحي الحميري المدني، عاش ما بين عام (٩٣-١٧٩ هجري)، فقيه ومحدث مسلم، وثاني الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب المالكي في الفقه الإسلامي. ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٨، مصدر سابق، ص ٤٨، ٤٩.

(٢) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٨، مصدر سابق، ص ٧٨، ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، شركة طبع الكتب الغربية، القاهرة، ١٨٩٩، ص ١٢٤.

(٥) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

استناداً إلى ما سبق؛ نستطيع أن نستنتج جملة من الملاحظات أهمها:

١- كان السلوك السياسي للرسول بوصفه رئيساً للدولة الإسلامية متوافقاً كلياً مع القيم التي جاء بها الإسلام، حيث مارس الرسول سلوكه السياسي على وفق القيم الإسلامية النبيلة مثل: السلام، والأخوة، والتعاون، والعدل، والمساواة.

٢- كان السلوك السياسي للخلفاء الراشدين متطابقاً بصورة تامة والقيم الدينية الإسلامية، وكان جميعهم مارسوا سلوكهم السياسي على وفق ما أمر به الله والسنة النبوية، وكان لقيم الجهاد في سبيل الله، والعدل، والمساواة والسلام والأمن دور كبير في توجيه سلوكهم السياسي.

٣- كان السلوك السياسي لأغلب خلفاء الدولة الأموية يتأثر بالقيم الإسلامية ويعتمد على مبادئ الدين الحنيف، فقد أثبت أغلب خلفاء بني أمية أنهم على قدر كبير من الاقتناع بسياسة الرسول، ولكن مع ذلك لا يمكن إنكار أن الخلفاء والولاة الأمويين كانوا يحاولون توظيف القرآن حسب مصالحهم السياسية والإيديولوجية.

٤- كان السلوك السياسي لخلفاء بني العباس أقل تأثيراً بالقيم الإسلامية، وكانوا تحت تأثير القيم الكسروية الفارسية التي تقوم على أساس الخلط بين الدين والسياسة، ومن ثم توظيف الدين في خدمة السياسة وإجبار الناس على طاعة الملك باسم الدين.

الفرع الثاني: انعكاس قيم الدين الإسلامي في السلوك السياسي في الحقبة المعاصرة

في هذا الفرع نحاول أن نبحت أثر قيم الدين الإسلامي وانعكاسها في السلوك السياسي لدول العالم الإسلامي في وقتنا المعاصر، وفي هذا الإطار نأخذ ثلاثة نماذج للدراسة هي؛ المملكة العربية السعودية، وإيران، وباكستان، وهناك سببان في اختيار تلك الدول، السبب الأول مرتبط بالخارطة المذهبية للعالم الإسلامي، حيث تمثل السعودية العالم السني، وتمثل إيران العالم الشيعي، وتمثل باكستان العالم الإسلامي السني غير العربي. والسبب الثاني مرتبط بدور الدين وأثره في تلك الدول المختارة، حيث يمثل الدين الهوية السياسية لتلك الدول وفي الوقت عينه يمارس دوراً كبيراً في السلوك السياسي والعملية السياسية على المستويين الداخلي والخارجي في تلك البلدان.

١ - المملكة العربية السعودية:

تعد المملكة العربية السعودية من الدول المحورية في المنطقة، ولا نغالي إن قلنا على مستوى العالم، يصنف نظامها ضمن الأنظمة الملكية المطلقة على الرغم من وجود دستور، يحكمها آل سعود منذ التحالف مع محمد بن عبد الوهاب^(١) عام ١٧٤٥، لذلك فإن العامل الديني من أهم العوامل المؤثرة في العملية السياسية في المملكة، كما أن الملك هو محور العملية السياسية، ويحتفظ لنفسه بالسلطات التي يرغب بها، ويشاركة الأمراء المتنفذون من العائلة المالكة^(٢).

إن دعوة ابن عبد الوهاب للتوحيد الديني، كانت منسجمة مع دعوته للوحدة السياسية وتأسيس الدولة المركزية، أي أنه أدرك أن فكرة التوحيد الديني سوف تجعل من فكرة الدولة الموحدة أكثر قبولاً في منطقة لم تعرف من قبل صورة الوحدة السياسية. أي أن الهدف الديني لدعوته المتمثل في تطبيق عقيدة التوحيد ونبذ كل مظاهر الشرك بالله، لا يمكن أن يكون إلا في ظل وجود وحدة سياسية ودولة مركزية تتبنى الهدف الديني لهذه الدعوة، وهذه الدولة المركزية لا يمكن لها من تحقيق هذا الهدف إلا إذا كانت تُحكم بواسطة سلطة سياسية مطلقة ومطاعة من جانب الشعب. ومع ذلك يصعب القول أن ابن عبد الوهاب استخدم الخطاب الديني لتحقيق الهدف السياسي المتمثل بتأسيس الدولة، ولكن من الأرجح أنه استخدم السلطة السياسية والدولة لتحقيق الهدف الديني لدعوته، أي أن الدولة والسلطة كانت وسيلة، لدى ابن عبد الوهاب، لتحقيق الهدف الرئيسي للدعوة، وهو تطبيق الإسلام الصحيح، طبقاً لاعتقاده ومبادئه^(٣).

(١) ولد محمد عبد الوهاب عام ١٧٠٣، في العينة من بلاد نجد، وهو متحدر من أسرة وجيهة من المثشرقين، من فقهاء وقضاة. وقد حصل في شبابه على الفقه الحنبلي من أبيه. لجأ ابن عبد الوهاب إلى الدرعية، حيث يحكمها محمد بن سعود، ومنحه حماية موازية لحمايته لزوجاته واولاده. وبقي ابن عبد الوهاب في الدرعية حتى وفاته عام ١٧٩١. ينظر: أيمن الياسيني، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، دار الساقى، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٢٨-٣٢.

(٢) ميثاق خير الله جلود، صناعة القرار السياسي في المملكة العربية السعودية، مجلة دراسات إقليمية، مركز الدراسات الإقليمية جامعة موصل، العام الخامسة، العدد: ١٢، الخريف ٢٠٠٨، ص ٢٥٣.

(٣) فيصل أبو صليب، البعد السياسي في مفهوم طاعة ولي الأمر عند محمد بن عبد الوهاب: دراسة مقارنة، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية، المجلد: ٢٢، العدد: ١، ٢٠١٦، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

كان استيلاء ابن سعود على الرياض ثانياً^(١)، عام ١٩٠٢، نقطة الانطلاق في التكوين الاقليمي للمملكة العربية السعودية الحديثة. فقد عمد ابن السعود، في محاولة لتوسيع حكمه وترسيخه إلى إحياء الوهابية باعتبارها التصور المثالي للدولة^(٢).

ولدى استعانته بالدين والمؤسسات الدينية، من أجل تعزيز أغراضه السياسية، اعتمد سياسة ذات حريتين: أقدم بها، من الجهة الأولى، على إنشاء ورعاية مؤسسات تعمل بدافع ديني اكتسبته تأييداً عاماً واعطته وعياً تجمعيماً، ونشط الشعور بهوية مشتركة قطعت الطريق على الروابط الجانبية. ومن الجهة الأخرى، منع هذه المؤسسات من التحول إلى مراكز ذات قوى مستقلة، لئلا تنازعه السيادة في المستقبل^(٣).

فإذا ما انتقلنا إلى الدولة السعودية المعاصرة (المملكة العربية السعودية) التي أسست على يد الملك عبد العزيز بن سعود عام ١٩٣٢ فإننا لن نجد صعوبة في تصوير واقعها ثم مدى اعتمادها على أسس الدين الإسلامي^(٤).

لقد عاهد الملك عبد العزيز منذ البداية أن يجدد ثوب الدعوة الإسلامية التي أحيها محمد بن سعود ومحمد ابن عبد الوهاب، وذلك بتطبيق شريعة الإسلام بقدر وسعه وإمكاناته، وذلك لاقتناعه أن مضمون هذه الدعوة هو ما كان عليه سلفه، فهو يقول: " دستوري وقانوني ونظامي وشعاري دين محمد، فإما حياة سعيدة على ذلك، وإما موتة سعيدة"^(٥). ويقول: " إن خطتي التي سرت عليها ولا أزال أسير عليها هي إقامة الشريعة السمحة، كما أن من واجبي ترقية جزيرة العرب والأخذ بالأسباب التي تجعلها في مصاف البلدان الناهضة مع الاعتصام بحبل الدين الإسلامي الحنيف"^(٦).

ورغم التزام المملكة العربية السعودية بالفكر الوهابي، وتدرسه في المدارس والجامعات، إلا إنها تحاول منذ مدة طويلة التخلي عن اسم الوهابية الذي يقف عائقاً أمام طموحاتها لقيادة العالم الإسلامي، حيث تصر على أنها تنتمي للتراث الإسلامي السني العام، ولا تتبنى مذهباً باسم الوهابية. وفي هذا المجال صرح الملك عبد العزيز بن سعود في عام ١٩٢٩ أي قبل اعلان المملكة السعودية قائلاً: " يسموننا بالوهابيين، ويسمون مذهبنا بالوهابي، باعتبار أنه مذهب خاص. وهذا خطأ فاحش نشأ عن الدعايات الكاذبة. نحن لسنا أصحاب مذهب جديد أو عقيدة جديدة، ولم يأت محمد عبد الوهاب بالجديد، فعقيدتنا هي عقيدة السلف

(١) أستولى آل السعود على ولاية الرياض للمرة الأولى في عام ١٧٧٣. ينظر: أيمن الياسيني، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٢) الوهابية أو الوهابيون، هم كل من ينتسب إلى مدرسة محمد عبد الوهاب الذي قاد في أواسط القرن الثامن عشر الميلادي في نجد حركة إصلاحية ضد الاستغاثة بالأولياء والصالحين، الأحياء والأموات، وزيارة قبورهم وطلب الشفاعة منهم، معتبراً تلك الممارسات شركاً أعظم بالله تعالى، وكفراً مخرجاً عن الملة، ثم تحالف مع أحد أمراء نجد وهو محمد بن سعود وأسس معه ما عرف بالدولة السعودية الأولى عام ١٧٤٥. ينظر: احمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٨، ص ١٠.

(٣) أيمن الياسيني، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٤) د. عبدالله بن ابراهيم الطريقي، النظام السياسي للسعودية، دار غيناء للنشر، الرياض، ١٤٢٩ هـ، ص ص ٤١، ٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الصالح التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله وما كان عليه السلف الصالح"^(١). وقال الملك فهد بن عبد العزيز عام ١٩٨٩: " إن الوهابية ليست مذهباً وإنهم يُنعتون بالوهابية مدحاً تارة وذماً تارة أخرى، في حين أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يقم إلا بدعوة لتطهير العقيدة من البدع والضلالات"^(٢).

ولم يكن علماء المؤسسة الدينية الوهابية يتدخلون في الحياة السياسية العامة، إلا عندما يطلب النظام منهم ذلك لحمايته أو الدفاع عنه، وقد جرت العادة أن يمنحهم الملك دوراً بارزاً في الظروف الحرجة عندما يحتاج إلى الشرعية الدينية، ويدفعهم إلى الهامش عندما يستغني عنهم أو يتعارض موقفهم مع موقفه. ولذلك كان يغلب عليهم طابع التبعية والتسليم. والانسحاب السياسي وترك الأمور للحكام يفعلون ما يشاؤون، انطلاقاً من مقولة (من السياسة ترك السياسة) و (أنه ما دام الشرع مطبقاً والملك محافظاً على الأركان الخمسة للإسلام والعلماء قائمين بأمور الدين كما ينبغي دون مضايقات أو تهاون، فلا يجوز محاسبة امام المسلمين لئلا تكون فتنة). وفي مقابل ذلك كان الحكام يضحون إلى المؤسسة الدينية أموالاً طائلة لبناء المدارس والمساجد والمشاريع بهدف إغنائها مالياً وإفقارها سياسياً، وعندما كان أحدهم يبادر إلى الخروج^(٣) عن إرادة الحاكم فإنه يُفصل بسرعة أو يتم تجميد عضويته في هيئة كبار العلماء^(٤).

ومع عدم تدخلهم مباشرة في الممارسة السياسية، فإن صانع القرار السعودي لا يستطيع تجاهل علماء الدين في المملكة بأي حال من الأحوال لأن السلطة في المملكة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالمؤسسة الدينية الرسمية، وتستمد القوة في الحكم من علمائها. ويمكن تصنيف العلماء إلى أكثر من تيار، في مقدمتهم كبار العلماء المرتبطين بالسلطة، والذين يتولون مناصب الإفتاء، وهم بالضرورة يقرون بشرعية القرارات المتخذة. يليهم مجموعة أخرى من العلماء يقرون بشرعية القرارات من الناحية العملية، إلا أنهم يثيرون في كتاباتهم بعض الإشكاليات. وهناك مجموعة ثالثة من العلماء تشكك بشرعية القرارات. وتعد هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أكثر المؤسسات تأثيراً في التوجهات والقرارات السياسية للدولة، ولاسيما الداخلية^(٥).

أ - مظاهر تأثير القيم الإسلامية في الطبيعة السياسية والاجتماعية للمملكة

لأجل فهم دور القيم الإسلامية في الطبيعة السياسية والاجتماعية للمملكة السعودية علينا الرجوع إلى الدستور أو ما يسمى بالنظام الأساس للحكم الصادر من عام ١٩٩٢. فتوضح في المادة الأولى من النظام الأساس فلسفة الدولة وفكرها السياسي بالشكل الآتي: " المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ذات

(١) احمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي، مصدر سابق، ص ١١.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) أبرز مثال على ذلك هو الشيخ سفر الحوالي الذي سجن من قبل جهاز الأمن، بعد أن أنتقد فتوى هيئة كبار العلماء السعودية التي أجازت الاستعانة بقوات أجنبية في حرب الخليج الثانية. (الباحث).

(٤) احمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي، مصدر سابق، ص ١٦٣-١٦٦.

(٥) ميثاق خير الله جلود، صناعة القرار السياسي في المملكة العربية السعودية، مصدر سابق، ص ٢٥٨، ٢٥٩.

سيادة تامة دينها الإسلام ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله^(١). وتؤكد المادة الثالثة والعشرون أيضاً على ما جاء في المادة الأولى حيث تقول: "تحمى الدولة عقيدة الإسلام، وتطبق شريعته وتأمّر بالمعروف وتنهي عن المنكر. وتقوم بواجب الدعوة إلى الله^(٢). ومن خلال هاتين المادتين ندرك أن السلطة السياسية في السعودية قامت بتبني الدين الإسلامي ليس كدين رسمي فحسب، وإنما بصورة سلطوية بحتة، بحيث لا يمكن لسلطات الدولة الخروج من القرآن والسنة النبوية في ممارستها للعمل الرسمي.

وتتجلى الطبيعة الدينية- الإسلامية لرموز الدولة من خلال المادة الثانية التي تتحدث عن علم الدولة، باعتبارها رمزاً للسيادة، فقد جاء في (الفقرة ج) من هذه المادة: "تتوسط علم الدولة كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله، تحتها سيف مسلول. ولا ينكس العلم أبداً"^(٣).

وتتحدث المادتان الخامسة والسادسة عن شكل نظام الحكم ونظام إسناد السلطة، وتركز كلتا المادتين على الطريقة الإسلامية الرئيسية في عملية تولي السلطة التي هي البيعة، وهذا دليل على أن العائلة الحاكمة مصّر على تقديم نفسها على أنها تقلد الخلفاء في اختيار الملوك. فقد تؤكد المادة الخامسة على المبايعة الخاصة حيث تقول: "ب- يكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويباع الأصح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله"^(٤). وتؤكد المادة السادسة على المبايعة العامة وتقول: "يباع المواطنون الملك على كتاب الله وسنة رسوله وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"^(٥).

وجاء في المادة السابعة من النظام الأساس "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة"^(٦). وهذا نص واضح وصريح على أن مصدر السلطة في الدولة السعودية هو الإسلام ودستورها القرآن والسنة، وأنها حاكمان متبوعان، وجميع ما عداهما محكوم وتابع لهما. فالقرآن والسنة هما الدستور لا يتقدم عليهما ولا يزاخهما دستور وضعي ولا نظام مرعي.

ويؤكد نظام الحكم الأساس في المادتين التاسعة والثالثة عشرة على الدور الذي يمارسه القيم الإسلامية في السياسات العامة للدولة من النواحي الاجتماعية والتربوية، وبحسب هاتين المادتين تعمل الدولة على تربية المجتمع على مبادئ الإسلام وقيمها الأصيلة، أي تقوم الدولة عبر مؤسساتها الاجتماعية والتربوية بالتنشئة الاجتماعية لأفرادها وفق التعاليم المقررة في العقيدة والشريعة الإسلامية. يقول النظام في المادة التاسعة: "الأسرة هي نواة المجتمع السعودي. ويربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية وما تقتضيه

(١) النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية، الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٨، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١، ١٢.

(٦) المصدر نفسه والصفحات نفسها.

من الولاء والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر"^(١). وورد في المادة الثالثة عشرة: " يهدف التعليم إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشء وإكسابهم المعارف والمهارات وتهيئتهم ليكونوا أعضاء نافعين في بناء مجتمعهم"^(٢).

ويؤكد النظام الأساس على أن الدولة لا يمكنها حماية حقوق الإنسان إلا في إطارها الإسلامي ووفق الشريعة الإسلامية، تقول المادة السادسة والعشرون: " تحمي الدولة حقوق الإنسان، وفق الشريعة الإسلامية"^(٣). وهكذا نرى أن الشريعة الإسلامية هي الإطار العام لنظام السياسي والاجتماعي في المملكة العربية السعودية، وهي تعد القاعدة الأساسية في السياسات العامة، ولا يمكن للسلطات الرسمية تجاوزها بأي ذريعة كانت.

ب- مظاهر تأثير القيم الإسلامية في السلوك السياسي لسلطات الدولة العامة للمملكة

تقصد بالسلطات هنا الوظائف الرئيسية للدولة، وهي تقسم تقليدياً إلى ثلاث سلطات تشريعية، وتنفيذية وقضائية. وهناك العديد من المواد في النظام الأساس للحكم التي تقيد السلطات الثلاث بالعمل وفق القيم الإسلامية.

وفيما يخص تأثير القيم الدينية في السلطة التشريعية، كما أشرنا فإن الدولة السعودية دولة دينية، تعتمد على الشريعة الإسلامية قانوناً في كل شؤونها، فإذا كان كذلك فمن البديهي أن القوانين جميعها تسن وفق الشريعة الإسلامية، ولا يمكن مخالفتها بأي طريقة كانت. وتمارس مجلس الشورى ومجلس الوزراء الذي يرأسه الملك معاً السلطة التنظيمية أي تشريع القوانين^(٤).

والشرط الوحيد للتشريعات في المملكة السعودية هو وجوب عدم مخالفة التشريعات والشريعة الإسلامية، وينبغي أن يراعى عدم مخالفة الشريعة، في جميع مراحل الدراسة والمناقشة والتصويت من سن الأنظمة، ولاسيما إذا علمنا أن مجلس الشورى وشعبة الخبراء ومجلس الوزراء يضم كل منها بين أعضائه مجموعة من المتخصصين في علم الشريعة الإسلامية^(٥).

وفيما يتعلق بالسلطة التنفيذية وأثر القيم الإسلامية في سلوكياتها يجب علينا الرجوع إلى المادة الخامسة والخمسين من النظام الأساس الذي يقول: " يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام ويشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية والأنظمة والسياسة العامة للدولة وحماية البلاد والدفاع عنها"^(٦).

(١) النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية، مصدر سابق، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) د. عبدالله بن ابراهيم الطريقي، النظام السياسي للسعودية، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦) النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية، مصدر سابق، ص ٢٤.

ويتضح في هذه المادة، أن جميع الممارسات والسلوكيات التي تصدر عن هذه السلطة يجب ان تتسجم وأحكام الشريعة الإسلامية. وبما أن هذه السلطة تدار وتمارس مباشرة من قبل الملك، لذلك ينبغي عليه مراعات القيم الإسلامية في سياساتها الداخلية والخارجية.

أما بخصوص السلطة القضائية، فهي أيضاً تخضع للقيم الدينية الإسلامية، فبموجب النظام الأساس للحكم ينبغي على المحاكم تنفيذ الشريعة الإسلامية، وجاء في المادة السادسة والأربعين من النظام: "القضاء سلطة مستقلة ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية"^(١). أي أن على القضاء القيام بعمله القضائي وفق ما جاء في القرآن والسنة النبوية الشريفة، حيث جاء في المادة الثامنة والأربعين نص صريح يقيد بدوره المحاكم بتطبيق الشريعة، تقول هذه المادة: "تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة"^(٢).

٢ - إيران

أدى الدين دوراً مهماً في تاريخ إيران السياسي والثقافي منذ الفتح الإسلامي لفارس، مروراً بقيام عدد من الدول الشيعية الزيدية والإسماعيلية والاثني عشرية فيها، وصولاً إلى تأسيس الدولة الصفوية وتبنيها للمذهب الاثني عشري كعقيدة للدولة^(٣)، يمنحها الشرعية الدينية والسياسية، وانتهاءً بانتصار الثورة الإسلامية في إيران المعاصرة عام ١٩٧٩، وتأسيس الجمهورية الإسلامية طبقاً لنظرية ولاية الفقيه مع الخميني^(٤).

وفي كتابه المعنون باسم الحكومة الإسلامية يصف الخميني النظام السياسي الذي بصدد تشكيله فيقول: "الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة، ويكمن الفرق الأساس بين الحكومة الإسلامية من جهة والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية من جهة أخرى في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك في تلك الأنظمة هم الذين يقننون ويشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع في الإسلام بالله

(١) النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية، مصدر سابق، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) تشكلت الدولة الصفوية مع بداية القرن السادس عشر الميلادي، فهي أول دولة إيرانية جعلت المذهب الشيعي الاثني عشري المذهب الرسمي لها، وقامت بنشر المذهب في إيران ومحيطها، وأجبرت شعب إيران السني وقتئذ على اعتناق التشيع. وحكمت الدولة الصفوية بلاد فارس إلى حين سقوطها عام ١٧٢٢م، واستخدمت المذهب الشيعي الاثني عشري، وعلماء الدين الشيعية، لإضفاء شرعية دينية على حكمها، في مقابل الدولة العثمانية التي كانت تتخذ الإسلام السني غطاءً شرعياً لحكمها على اعتبار أنها امتداد للخلافة الإسلامية. في المقابل، طلب الشاه إسماعيل الصفوي، مؤسس الدولة الصفوية، من علماء الدين الشيعة العرب من جبل عامل في لبنان، ومن العراق والبحرين، القدوم إلى إيران لنشر تعاليم المذهب الشيعي في أرجائها. فكان هناك مساران، مسار تبشيري ومسار اضطهادي لمن لم يتبع المذهب الشيعي. وبناء على ذلك ترسخت العقيدة الشيعية في الثقافة والوجدان الإيرانيين منذ العهد الصفوي وصولاً إلى العصر الحديث، إذ أصبح الانتماء إلى الإسلام وفق المذهب الاثني عشري والارتباط بإمامة أهل بيت النبي (ص) مكوناً جوهرياً من مكونات الهوية الإيرانية، إلى جانب المكونات الأخرى، وبخاصة المكون القومي الفارسي، والثقافة والديانات والأساطير والحضارة والتاريخ الفارسي. ينظر: د. هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، مجلة الدراسات الإيرانية، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، العام الثانية، العدد: ٥، ديسمبر ٢٠١٧، ص ١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

عز وجل، وليس لأحد أيا كان أن يشرع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان. ومن هنا الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي^(١).

نجح الخميني بعد نحو عشر سنوات من تطويره لنظرية ولاية الفقيه في إقامة نظام الجمهورية الإسلامية في إيران على أساس تلك النظرية وتوليّه الحكم فيها بصفته الولي الفقيه^(٢). لكن الشكل الدستوري للحكومة أو الولاية لم يكن مبلوراً بشكل واضح ومفصل بعد، فأوكل الخميني إلى مجلس من الخبراء منتخب من الشعب أن يعد دستوراً للجمهورية الإسلامية. فقام ذلك المجلس بعد دراسة وبحث ونقاش دام شهوراً عدة بوضع دستور جديد يقوم على نظرية ولاية الفقيه وأقره الشعب في استفتاء عام في آذار ١٩٧٩^(٣).

ويوجد في إيران اليوم، نموذج إسلامي، وفق المبنى الشيعي الاثني عشري، مثبت دستورياً، ينتهج ثنائية ولاية الفقيه والمؤسسات الدستورية المنتخبة. ويلعب رجال الدين دوراً استثنائياً في رسم السياسات وتسيير كافة شؤون الحياة العامة. ويتمتع المرشد بصلاحيات واسعة، يستمدّها من الدستور وتعديلاته التي وسعت صلاحيات الولي الفقيه^(٤). وقد جاء في تمهيد الدستور الإيراني: "تمشياً مع ولاية الأمر والإمامة، يهيئ الدستور الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط الذي يعترف به الناس قائداً لهم وفقاً للحديث الشريف (مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء على حاله وحرامه). وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة من الانحراف عن وظائفها الإسلامية الأصلية"^(٥).

إن دور رجال الدين ليس قاصراً على مجال بعينه، بل يلعبون دوراً أساسياً في النظام السياسي والمجتمع الإيراني معاً، بدءاً من دور الولي الفقيه، قائد الجمهورية الإسلامية، ومجلس الخبراء الذين ينتخبون الولي الفقيه ويملكون حق عزله، ومجلس صيانة الدستور الذي يصادق على القوانين والتشريعات ويجيز أهلية المرشحين للانتخابات الرئاسية والنيابية، إضافة إلى وجودهم في الحكم كرئيس للجمهورية ووزراء في الحكومة وأعضاء في مجلس الشورى الإسلامي، البرلمان، وكذلك في مجلس الأمن القومي ومجلس تشخيص مصلحة النظام، فضلاً عن الدور المؤثر والنافذ للحوزة الدينية في قم، والتي تضم أبرز مراجع الدين وأساتذة الحوزة. ولذلك سعى الخميني منذ بداية تأسيس نظام الحكم إلى جذب وتدجين القطاع الأكبر في حوزة قم إلى قراءته

(١) الخميني، الحكومة الإسلامية، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ط ٢، ٢٠١١، ص ٥٧، ٥٨.

(٢) في مقابل نظرية الخلافة التي أوجدها أهل السنة والجماعة، قد أحدث الفكر السياسي الشيعي نظرية ولاية الفقيه وهي؛ النيابة العامة للفقيه الجامع للشرائط عن الإمام المعصوم في زمان الغيبة لقيادة الأمة الإسلامية وتبدير شؤونها في جميع ما كان للمعصوم عليه ولاية في غير مختصاته وبشرط وجود المصلحة. أي ولاية عامة في جميع شؤون الأمة، تلك الولاية التي كانت للإمام المعصوم في زمن حضوره، وهي رئاسة الدين والدنيا، ومن ثمّ فله ما كان للإمام من وظائف دون أن يشارك المعصوم في مختصاته وبشرط وجود المصلحة في فعله. ومن تلك الوظائف السعي لإقامة الحكم الإسلامي وسيادته على البلاد في حقيقته الأصلية والمحافظة على المصالح العامة سياسياً وأخلاقياً وثقافياً واقتصادياً واجتماعياً وما شاكل ذلك. ينظر: د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٠٢، ٢٠٨.

(٣) د. هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، مصدر سابق، ص ١٤.

(٤) عباس بو صفوان، صراع الدين والسياسة، مركز البحرين للدراسات، لندن، ٢٠١٧، ص ٧.

(٥) دستور إيران، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

لولاية الفقيه، ورؤيته لنظام الحكم وشكل الدولة، لإدراكه مركزية رجال الدين والحوزة في التاريخ الإيراني وفي نظريته السياسية التي لا تقوم إلا بهم^(١).

لا شك أن قيام دولة مذهبية في إيران وفق نظرية ولاية الفقيه قد كرس الدين كفاعل أساسي في السياسة والمجتمع والثقافة الإيرانية، وذلك بسبب البدء في تطبيق الشريعة في الجمهورية الإسلامية منذ تأسيسها، أن توظيف العامل الديني في إيران بعد الثورة لعب دوراً بارزاً في حسم القضايا الجوهرية في السياسات الداخلية والخارجية، وذلك من دون إهمال بعض العوامل الأخرى كالعامل القومي والعامل المصلحي البراغماتي، وعامل الظروف التي تفرض اتخاذ سياسات معينة تتناقض مع المبادئ الثورية والدينية للنظام الإسلامي^(٢).

ويحدد دستور جمهورية إيران الإسلامية المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الإيراني، بناء على المبادئ والقيم الإسلامية التي تمثل آمال الأمة الإسلامية^(٣). ومن هنا نحاول تحديد أماكن أثر الدين ومظاهره في الدستور الإيراني الذي يعد إطاراً عاماً وشاملاً للسلوك السياسي على المستوى الجماعي المتمثل بالنظام السياسي وعلى المستوى الفردي المتمثل باللاعبيين السياسيين الرسميين وغير الرسميين.

أ- مظاهر تأثير القيم الإسلامية في طبيعة السلطة السياسية ورموز الدولة في إيران

إن السلطة السياسية في الجمهورية الإيرانية هي ذات طبيعة دينية، وتمارس وفق المبادئ والقيم الإسلامية وتحديداً وفق المذهب الشيعي الاثني عشري، فقد كرس دستور إيران جملة من مواد لتحديد طبيعة السلطة السياسية وتقيدها بالقيم الإسلامية الشيعية، إذ نص في مادته الأولى على أن " نظام الحكم في إيران جمهوري إسلامي"^(٤). أما المادة الثانية فقد نصت على " أن نظام الجمهورية الإسلامية يقوم على الإيمان بالله الأحد وتفرده بالحاكمية والتشريع ولزوم التسليم له، والإيمان بالوحي الإلهي ودوره الأساسي في بناء القوانين، والإيمان بيوم القيامة ودوره الخلاق في مسيرة الإنسان التكاملية نحو الله، والإيمان بعبد الله في الخلق والتشريع، والإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة ودورها الأساسي في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام"^(٥). وفي المادة الثامنة عشرة يظهر تمسك الدولة بصورة أكثر، حيث تحدد هذه المادة علم الدولة على أنه " يتألف من الألوان الأخضر، والأبيض، والأحمر مع رمز الجمهورية الإسلامية وشعار الله أكبر"^(٦).

وأكدت المادة الخامسة أنه " في زمن غيبة الإمام المهدي، تعدّ ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمر العصور، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير، ممن

(١) د. هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، مصدر سابق، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩-١١.

(٣) دستور إيران، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

أقرت له أكثرية الأمة وقبلته قائداً لها^(١). بينما أكدت المادة الثامنة على أن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية جماعية متبادلة بين الناس والحكومة^(٢). وتنص المادة الثانية عشرة على " أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري، وأن هذا المبدأ قائم وغير قابل للتغيير تبقى إلى الأبد"^(٣). وهي مادة عنصرية حرمت مئات الألوف من المسلمين السنة وأقليات كبيرة أخرى من التنافس على المناصب التنفيذية الكبيرة.

ب- مظاهر تأثير القيم الإسلامية في السلوك السياسي لسلطات الدولة العامة في إيران

وهكذا نرى أن دور العامل الديني وتوظيفه في العمل السياسي قد تصاعد في النظام السياسي الإيراني، منذ قيام الجمهورية الإسلامية. بمقتضى الدستور لا تستطيع السلطات العامة القيام بأي واجب أو أداء أي سلوك سياسي وغير سياسي مخالف للقيم الإسلامية وبالتحديد المذهب الشيعي الاثني عشري. وبحسب المادة الرابعة من الدستور " يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والأنظمة المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. ويسري هذا المبدأ على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى على الإطلاق والعموم، ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك"^(٤). أما المادة السابعة فقد أكدت على مبدأ الشورى الوارد في القرآن الكريم، وأشارت إلى أن مجالس الشورى هي من مصادر اتخاذ القرارات، سواء منها مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان)، أو مجالس شورى المحافظة والقضاء والمدينة والحي والناحية والقرية وأمثالها^(٥). وبموجب المادة الحادية عشرة، تتعين على حكومة جمهورية إيران الإسلامية صياغة سياستها العامة على أساس تضامن الشعوب الإسلامية ووحدتها^(٦).

وتقيد المواد الرابعة والعشرون والسادسة والعشرون، عمل الأحزاب السياسية، والمؤسسات الإعلامية، بأن لا تخالف القيم الإسلامية في أفكارها وتأسيسها وسلوكها السياسي والمهني، وتجزئ المادة السابعة والعشرون تنظيم المسيرات والمظاهرات السلمية بشرط أن لا تكون مخلة بمبادئ الإسلام^(٧). ووفق المادة الحادية وستين تشكل المحاكم وفقاً للموازين الإسلامية وينبغي عليها أن تعمل على إحقاق العدالة ونشرها، وإقامة الحدود الإلهية^(٨). ولا يمكن بأي شكل كان أن تشرع قوانين مغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد من قبل مجلس الشورى الإسلامي، أي البرلمان الإيراني، وذلك بموجب المادة اثنتين وسبعين من

(١) دستور إيران، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه.

الدستور التي حدد نطاق العمل التشريعي للبرلمان^(١). ويؤكد الدستور الإيراني في المادة المائة وأربع وأربعين على أن الجيش يجب أن يكون جيشاً إسلامياً عقائدياً وشعبياً، والا يضم إلا أشخاصاً مؤمنين بأهداف الثورة الإسلامية، ومضحين بأنفسهم من أجل تحقيقها. وهذه المادة أيضاً تحرم السنة والأقليات التي لا تؤمن بولاية الفقيه من المناصب العليا داخل الجيش^(٢).

ومن البديهي القول بتأثير العامل الديني في كل تفاصيل الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في إيران، فالدولة جمهورية إسلامية تقيم الحكم الديني الثيوقراطي بناءً على نظرية ولاية الفقيه، ورجال الدين هم أغلب حكامها وقادتها وفي طليعتهم، وإيديولوجيا الدولة إسلامية ثورية تجمع بين براداييم الإمامة المثالية المعصومة ومبادئ الثورة الحسينية ضد ما تسميه بالظلم والانحراف. وكثيراً ما عدت سياسات إيران الخارجية مدفوعة بشكل كامل من قبل الإيديولوجية الدينية، ولكن بنظرة فاحصة يظهر لنا أن الواقعية البراغماتية السياسية هي المبدأ التوجيهي للسياسة الخارجية الإيرانية^(٣). وهناك شواهد وأمثلة كثيرة على ذلك من لبنان إلى أذربيجان، وفلسطين والعراق وسوريا وأفغانستان^(٤).

ج- مظاهر تأثير القيم الإسلامية في السياسة الخارجية الإيرانية

ان الجمهورية الإسلامية تنظر إلى السياسة على أنها أداة لإظهار أحكام الله فلا يمكن الفصل بين السياسة والدين، لذا فان إيران تعتقد أن الأحكام الإسلامية تعد مسارة محددة لتطلعاتها الخارجية، وترى أن السياسة المنبثقة عن الإسلام بما له من القدسية يمكن أن تكون منجماً نافعاً للبشرية وسبيلاً واضحة للتطبيق، ويعتقد المرشد الأعلى لإيران علي خامنئي " أن من واجبات الإسلام والشعوب الإسلامية ومنها إيران أن تسعى إلى تطبيق الإسلام والاعتماد على حضوره الفعال، وضرورة دعم نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، فالإسلام هو الضامن لإجراء أحكام الإسلام"^(٥)، وأن سياسة إيران الخارجية تركز على الحفاظ على حرية البلد واستقلاله، وأن تمارس سياستها الخارجية استناداً إلى معايير الإسلام و الشرع المقدس^(٦).

وتعد إيران من أكثر الدول الإسلامية التي تستغل الدين لخدمة أهدافها السياسية الخارجية، وذلك عن طريق استراتيجية تصدير الثورة إلى الدول الإسلامية الأخرى، وتحاول إيران التمدد في العالم الإسلامي من خلال تصدير الثورة واغراء الشعوب المسلمة بأفكارها الثورية المذهبية^(٧).

(١) دستور إيران، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) هذه القرارات البراغماتية التي يتخذها النظام الإيراني مبررة فقهيّاً تحت عناوين الضرورة والمصلحة وقاعدة " لا ضرر ولا ضرار" الفقهية، بحيث يكون الحفاظ على النظام الشيعي الاثنا عشري، والأمة الإيرانية ومصالحها القومية، في صدارة الأولويات، ولو على حساب المبادئ والمثل العليا.

ينظر: د. هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥.

(٥) د. رحمن عبد الحسين ظاهر، دور المرشد الإيراني في صنع السياسة الخارجية لمواجهة التحديات الإقليمية والدولية، مجلة مدارات إيرانية، المركز الديمقراطي العربي، المجلد: ١، العدد: ١، سبتمبر ٢٠١٨، ص ٣٥٥.

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

ان الخميني أكد في موضوع تصدير الثورة الإسلامية، أنها مسألة أساسية ومصيرية، ومبدأ لا يمكن التنازل عنه فان حياة الثورة بنموها ونموها بتصديرها، وإذا توقف تصدير الثورة توقف نموها، وتوقف النمو بالنسبة للثورة يعني الموت، إذ التصدير للثورة بحكم التنفس للكائن الحي، فاذا انقطع عنه مات. لذا عملت إيران في بداية نجاح الثورة، على وضع صيغ تصدير الثورة الى دول الجوار، فهي في الواقع تحمل هدفاً مبدئياً ضمن المد المعنوي، ونظراً لوجود قواعد شعبية موالية لنظام الجمهورية الإسلامية في جميع دول الجوار، وعلى الرغم من وجود أنظمة مناهضة لنظام الجمهورية الإسلامية في تلك الدول، فإنها نجحت في إقامة أذرع إسلامية قوية لها في لبنان واليمن والعراق، وقدمت دعماً لأفغانستان، وامتلكت نفوذاً مماثلاً في باكستان، وكل ذلك كان بمثابة دعم لها خارج حدودها^(١).

ويؤكد احمد الخميني أيضاً على استراتيجية تصدير الثورة وبالقول: "ان إيران الإسلامية ستكون المقر الأكبر للثورة، ومركزاً لجهاد المسلمين في سائر أنحاء العالم، علينا أن نسعى لنكون كما كنا في السابق محل اعتماد الأبناء الثوريين للإمام الخميني في شتى أنحاء العالم"^(٢). وعلى رغم أوامر الخميني بتحسين العلاقات مع جميع الدول باستثناء الولايات المتحدة وإسرائيل في عام ١٩٨٤، إلا ان إيران لم تقف عن التدخل باسم مساعدة المستضعفين في دول العالم الإسلامي، حيث يرى الكاتب الإيراني د. جواد لاريجاني ان أهداف السياسة الخارجية الإيرانية تعتمد على أمرين: الأول، تصدير الثورة. والثاني: تلبية احتياجات أم القرى. ويؤكد مرشد الثورة علي خامنئي على دور إيران في تقديم الدعم السياسي، والمالي، والعسكري للحركات الإسلامية في العالم كافة^(٣).

وفي هذا السياق، لعبت إيران دوراً بارزاً في مساعدة وتمويل الجماعات الإسلامية السياسية في مصر، ولبنان، وتونس، والعراق، والبحرين، وفي عام ١٩٨٥ قامت إيران وبحجة مواجهة إسرائيل بتشكيل حزب الله من أبناء الطائفة الشيعية في لبنان، وقد جاء في بيان تأسيس الحزب ما يأتي: "نحن أبناء أمة حزب الله نعد أنفسنا جزءاً من أمة الإسلام في العالم، أننا أبناء أمة حزب الله التي نصر طليعتها في إيران من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم، نلتزم وأمر قيادة واحدة حكيمة عادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع الشارط"^(٤).

وفي تونس ساعدت إيران الحركة الإسلامية التي قامت بمحاولة انقلاب في عام ١٩٨٧ بهدف إقامة نظام سياسي إسلامي على غرار النظام الإيراني، ولكن فشلت تلك المحاولة وزجت الحكومة التونسية قيادات الحركة في السجن^(٥).

وقد برز وبشكل جلي مظاهر العلاقة بين الفكر الديني المذهبي والسلوك السياسي الخارجي الإيراني في اعقاب احتجاجات الربيع العربي، حيث تدخلت طهران وقامت بمساعدة نظام بشار الأسد، وذلك بسبب

(١) د. رحمن عبد الحسين ظاهر، دور المرشد الإيراني في صنع السياسة الخارجية لمواجهة التحديات الإقليمية والدولية، مصدر سابق، ص ٣٥٦، ٣٥٧.

(٢) د. أحمد نوري النعمي، السياسة الخارجية الإيرانية ١٩٧٩-٢٠١٢، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٢، ص ٥٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(٤) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٥٧٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٧٦، ٥٧٩.

القربة المذهبية بين الأسد والنظام الإيراني وكذلك خوفاً من قطع طريق الوصول إلى حليفها حزب الله في لبنان، وقد دفعت إيران بميلشياتها المسلحة للقتال في سوريا لمنع سقوط النظام فيها^(١). ووضح الأمين العام لحزب الله بواعث التدخل الإيراني في سوريا من خلال خطاب القاه في عام ٢٠١٥ حيث قال: " نحن نتمسك بالمعادلة المذهبية: الجيش، والشعب، والمقاومة ... اليوم نقدم هذه المعادلة لكل شعوب المنطقة لصنع الانتصار ... هذه المعادلة التي تحمي اليوم لبنان لنخرجها من الدائرة اللبنانية ونقدمها معادلة لسوريا، وقد بدأتها سوريا من سنوات، ونقدمها معادلة للعراق، وقد بدأها العراق من سنة، ونقدمها لليمن، وقد بدأها اليمن منذ ستين يوماً"^(٢).

وان تدخل ايران في الصراع الدائر في اليمن، كان مغايراً عن تدخلها في سوريا، حيث ساندت في سوريا الحكومة المركزية ضد الميلشيات المسلحة التي تحاول اسقاط النظام السياسي القائم، أما في اليمن فتدعم إيران ميلشيات الحوثية التي تدين بالمذهب الشيعي الزيدي وتقاتل ضد الحكومة المركزية، قد تدفقت مساعدات إيران إلى الحوثيين في البداية من خلال الجمعيات الخيرية والمنظمات غير الحكومية، ومن ثم تطورت إلى مساعدات عسكرية وأمنية، وذلك من خلال اعطائهم الأسلحة والمعدات وتدريب عناصرهم في معسكرات التدريب في ايران ولبنان، وأقدمت إيران على مساعدة الحوثيين بدوافع عدة من أهمها: تكريس الحكم الطائفي الشيعي في اليمن، وكذلك قطع أوصال الترابط بين اليمن ومحيطها السني المتمثل بالسعودية^(٣).

وقدرت الإحصائية التي صدرت خلال عام ٢٠١٨ أن عدد المقاتلين الإيرانيين في سوريا يبلغ بنحو ٢٠ ألف مقاتل، ونحو ٧٥٠٠ عنصر من حزب الله أحد أهم أذرع إيران في سوريا، فضلاً عن مقتل أكثر من ٢٠٠٠ مقاتل منهم قيادات كبيرة في الحرس الثوري الإيراني، كما قررت مجموعة عمل إيران في آب ٢٠١٨ بحجم المبالغ المالية الإيرانية المقدمة للميلشيات الإيرانية في سوريا والعراق واليمن خلال ٢٠١٨ بنحو ١٦ مليار دولار، فضلاً عن تقديمها ٤,٦ مليارات دولار في شكل خطوط ائتمان وقروض لسوريا، أضف إلى ذلك إجمالي حجم المبالغ المالية الخاصة بالاتفاقيات الاستثمارية والتجارية الموقعة بين الإيرانيين والسوريين حتى شباط ٢٠١٩^(٤).

وبصورة عامة ينعكس السلوك السياسي الخارجي الإيراني استراتيجية تصدير الثورة التي يؤكد عليها الدستور الإيراني، في المادة المائة والأربعة وخمسين بهذا الشكل: "جمهورية إيران الإسلامية تدعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في جميع بقاع العالم"^(٥). وان تصدير الثورة عروة وثيقة مع مفهوم أم

(١) يوسف فخر الدين وآخرون، سوريا: عصر امراء الحرب وعودة الحميات والوصايات (دراسة)، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، ٢٠١٥، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) د. أحمد سعيد نوفل وآخرون، الأزمة اليمنية الى أين؟ (دراسة)، مركز دراسات الشرق الأوسط، الأردن، العدد السابع، ٢٠١٥، ص ١٢.

(٤) د. أياد المجالي، السياسات الإيرانية في المنطقة وانعكاساتها على الثورات العربية.. سوريا أنموذجاً، مجلة مدارات إيرانية، المركز الديمقراطي العربي، المجلد: ٢، العدد: ٧، مارس ٢٠١٠، ص ١١١.

(٥) دستور إيران، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

القرى الذي برز إلى الوجود في عام ١٩٨٤ في أقوال وخطب أركان القادة الإيرانيين، وان لهذا المفهوم معانٍ عدة منها^(١):

١- يستخدم للإشارة إلى وحدة العالم الإسلامي، والمراد من استخدامه من قبل القادة الإيرانيين هو الإصرار على ان العالم الإسلامي هو أمة واحدة.

٢- يستخدم للإشارة إلى مرجعية ولاية الفقيه، حيث ولاية الفقيه هي المرجع الديني الوحيد لأم القرى.

٣- يستخدم للإشارة إلى عدم وجود الحدود بين العالم الإسلامي، لأن ولاية الفقيه كفيلة بمحو الحدود المصطنعة.

٣- باكستان

وافق البرلمان البريطاني في ١٨ يوليو ١٩٤٧ على تقسيم الامبراطورية الهندية إلى دولتين مستقلتين؛ واحدة منها للهنود وأخرى للمسلمين في باكستان، وبهذا التقسيم تحققت فكرة مسلمي الهند بقيام حكومة وطنية إسلامية في باكستان. وكان أول حاكم لها محمد علي جناح^(٢) الذي أعلن في هذه المناسبة التاريخية " أن تأسيس باكستان وهو ما جاهدنا من أجله طيلة السنوات العشر الأخيرة أصبح اليوم بفضل الله حقيقة واقعة؛ وقد كان تحدونا في كل ذلك إقامة دولة نستطيع فيها أن نعيش وأن نكيف حياتنا وفق مواهبنا وثقافتنا وحيث يمكن التعاليم الإسلام في العدالة الاجتماعية أن تجد لها مكانة وأن تسود بيننا"^(٣).

وعندما قاد جناح عملية استقلال باكستان، كان هدفه تأسيس وطن للمسلمين في شبه القارة الهندية، وطن يمكن أن يعيش فيه المسلمون متحررين من هيمنة الهندوس في المنطقة. وكان يحاول الأب المؤسس خلق دولة يكون المسلمون فيها أحراراً في ممارسة شعائرهم الدينية، وتطوير ثقافتهم. ولم يكن هدفه قط إنشاء دولة إسلامية مثلما عليه الآن باكستان حالياً^(٤). وبعد الاستقلال خاصةً منذ الخمسينيات من القرن الماضي بدأت أسلمة باكستان، ليس من خلال الأحزاب الدينية فقط، ولكن أكثر من ذلك من قبل الأحزاب الرئيسية، فقد أخذت باكستان في دستورها الأول الصادر عام ١٩٥٦ بأراء رجال الدين وأعلنت فيه إسلامية جمهورية باكستان. ومع ذلك كان هناك ارتباك كبير حول دور الإسلام في السياسة، لذلك ألغيت صفة " إسلامي" في

(١) د. أحمد نوري النعمي، السياسة الخارجية الإيرانية ١٩٧٩-٢٠١٢، مصدر سابق، ص ٥٦٥، ٥٦٦.

(٢) زعيم سياسي باكستاني ومؤسس دولة باكستان الإسلامية الحديثة. ولد في كراتشي في عام ١٨٧٦، انضم إلى "حزب المؤتمر الهندي" داعياً إلى الوحدة بين الطوائف المختلفة، وبدأ في الوقت نفسه يناضل في صفوف " حزب العصبة الإسلامية" ثم قطع علاقته بحزب المؤتمر الهندي عام ١٩٢٠، وقاد حركة العصبة وأصدر عام ١٩٢٩ بيانه الذي تضمن أربع عشرة نقطة، وطالب فيه بتخصيص ثلث مقاعد المجلس التشريعي المركزي للمسلمين ووضع تشريع دستوري تضمن حماية دينهم ولغتهم وثقافتهم. وطالب في اجتماع "العصبة" في عام ١٩٣٧ بالاستقلال التام للمسلمين ضمن اتحاد فدرالي هندي إسلامي، ثم صعد مطالبه فنادى بتقسيم شبه القارة الهندية في اجتماع للعصبة بـلاهور عام ١٩٤٠، بتشكيل دولة إسلامية مستقلة أسماها باكستان تضم كل مسلمي الهند، ولقد وافقت الحكومة البريطانية على مبدأ التقسيم. ونجح في ١٤ آب ١٩٤٧ اعلان جمهورية باكستان الإسلامية، وتوفي في عام ١٩٤٨، أي بعد عام من اعلان باكستان. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٢، مصدر سابق، ص ٩٧.

(٣) د. عبد الحميد البطريق ومحمد مصطفى عطا، باكستان في ماضيها وحاضرها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٦٢، ٦٣.

(٤) Louis A. Delvoie, The Islamization of Pakistan's Foreign Policy, International Journal , Africa's Prospects, Vol 51, No. 1, Winter, 1995/1996, p. 126.

دستور عام ١٩٦٢ لكن سرعان ما أعيدت صفة " إسلامي " إلى اسم الدولة تحت ضغط واحتجاجات رجال الدين. وفي دستور ١٩٧٣ (ما زال سارياً) وتحت ضغط الأحزاب الإسلامية، كرسّت أحكام الدين الإسلامي بصورة مركزة، حيث أصبح فيه الإسلام دين الدولة الرسمي^(١).

واستخدم قادة باكستان المشاعر الدينية كوسيلة لتعزيز الهوية الوطنية للبلاد بعد مدة وجيزة من إنشاء باكستان. واستخدم الإسلام من قبل النخبة العلمانية كصرخة لحشد الشعب ضد التهديدات المفترضة والحقيقية من الهند ذات الأغلبية الهندوسية، فإن رجال السياسة وضباط الجيش في باكستان كانوا قد قرروا تقاوم العداء بين الهندوس والمسلمين كوسيلة لترسيخ الهوية المميزة لباكستان، ولذلك يعتبر العداء في باكستان عنصراً مهماً في تحديد الهوية الوطنية. وقد تطور هذا الالتزام السياسي بـ "دولة أيديولوجية إسلامية" تدريجياً إلى التزام استراتيجي بتصدير الإيديولوجية الجهادية من أجل التأثير الإقليمي. خلال أزمة بنجلاديش عام ١٩٧١، واستخدم الجيش الباكستاني الخطاب الإسلامي في مساعدة الجماعات الإسلامية على استبعاد العلمانيين المنتخبين بدعم من غالبية السكان الناطقين باللغة البنغالية من السلطة في شرق باكستان (بنغلاديش حالياً) قبل انفصالها^(٢). ولذلك يعد الدين العنصر الوحيد في تحديد الهوية السياسية والثقافية لمواطني باكستان^(٣).

وينتهج النظام السياسي الباكستاني نهجاً تبريرياً في علاقته مع الدين، حيث يميز النظام السياسي الباكستاني بأنه حامي رجال الدين. ولكن بصورة عامة هناك تحالف بين الجيش ورجال الدين لأجل إعطاء الشرعية الدينية إلى النظام السياسي، وإعطائه مكانة لا يمكن المساس بها، وذلك من خلال وضعه في الدستور. إن هذا التحالف يحقق مصلحة مشتركة في ترسيخ مكانة النخب المعادية للهند والمعادية للعلمانية، وإبعاد النخبة السياسية ذات الميول العلمانية والديمقراطية^(٤). وبشكل عام، هناك علاقة دائمة بين الجيش والأحزاب الدينية التي يخلف بدورها أثر عميق في السياسات الداخلية والخارجية لباكستان. والخط البياني لدور الدين في سياسة باكستان، الذي بدأ في الخمسينيات وذلك بدعم من الدولة، قد انخفض في أعوام ١٩٨٨ إلى ١٩٩٦. ولكن بعد انقلاب عام ١٩٩٩ لعب الجيش جنباً إلى جنب مع المخابرات الباكستانية دوراً مهماً في صعود رجال الدين. ومنذ سبعينيات القرن الماضي أظهر الجيش ميلاً واضحاً نحو الأحزاب الدينية، معارضته للأحزاب غير الدينية، ومن هنا يساهم الجيش في تقوية الأنشطة الجهادية التي تمارس من قبل الجماعات الجهادية، وكان الدولة تستخدم تلك الجماعات أكثر فأكثر كأداة لضغط سياسي في إقليم

1) Ashutosh Misra, Rise of Religious Parties in Pakistan: Causes and Prospects, Strategic Analysis, The Institute for Defence Studies and Analyses, Vol. 27, No. 2, Apr-Jun 2003, p. 188.

2) Husain Haqqani, The Role of Islam in Pakistan's Future, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, Winter 2004-05, p. 89.

3) إزابيل كوردونير، النظام العسكري والسياسي في باكستان، ترجمة: عبدالله جمعة الحاج، مركز الإمارات للدراسات، أبوظبي، ٢٠٠١، ص ١٥.

4) Religion, Politics and Society in Pakistan, Conference held at the Lahore University of Management Sciences, 11-12th February, 2010. P. 4.

كشمير وأفغانستان وأماكن أخرى. وخلاصة القول هي أن الجيش الباكستاني يحتاج إلى الجهاديين لتعزيز أجنדתه السياسية الخارجية وتنفيذها^(١).

لقد زاد تركيز باكستان على هويتها الإسلامية بشكل ملحوظ بعد مجيء ذو الفقار علي بوتو^(٢) عام ١٩٧١ إلى السلطة وتشكيل حكومة شبه سلطوية. واتخذ النظام العسكري للجنرال ضياء الحق الذي استولى على السلطة إثر انقلاب عسكري في عام ١٩٧٧ خطوة أخرى على الصعيد المحلي^(٣)، حيث أصدر النظام القانوني والتعليمي في باكستان في ضوء الشريعة الإسلامية، وأعطى الطابع الرسمي للإيديولوجية الإسلامية كإيديولوجية رسمية للدولة. وجعل ضياء الحق من باكستان مركزاً إيديولوجياً وتنظيماً مهماً للحركة الإسلامية العالمية، والدليل على ذلك دورها الرائد في الحملة المناهضة للسوفييت في أفغانستان في الثمانينيات من خلال السماح لمجاهدي أفغانستان بالعمل من قواعد في باكستان، وهذا ما أدى إلى خسائر فادحة على الجيش الأحمر^(٤).

أ- تأثير المدارس الدينية والأحزاب الإسلامية المسلحة في السياسة الباكستانية

لا يمكن تجاهل الدور السياسي القوي الذي تقوم به المدارس الدينية في باكستان، ونقصد بالدور السياسي في هذا الإطار أمرين، أولهما: الدور الجهادي الذي تقوم به المدارس، سواء داخل باكستان أو خارجها، وثانيهما: الدور السياسي المحلي الذي تقوم به المدارس في توازنات القوى داخل النظام السياسي الباكستاني. يتمثل البعد الجهادي للمدارس الدينية في اهتمامها الشديد بالمناهج الدينية والتزامها خطأً سلفياً واضحاً، حيث باتت المدارس الدينية في باكستان مقصداً لكل من ينشد الالتزام الديني المحافظ والعودة إلى العصر الإسلامي الأول، ومن ثم استقطبت كل من يرغب في تحصيل العلوم الشرعية في نسختها الأولى، وبالإضافة إلى الطلاب الباكستانيين، فقد استقطبت هذه المدارس العديد من الطلاب الأجانب الذين جاءوا من مختلف الدول العربية والإسلامية على مدى العقود الخمسة الماضية، وهي في ذلك كانت تحصل على دعم مادي من بعض "المحافظين" الأثرياء، سواء من دول الخليج العربي أو غيرها من البلدان الإسلامية وتشير الإحصاءات إلى أن المدارس تتلقى ما يقرب من ١,٥ مليون دولار ونصف سنوياً كمنح وتبرعات، لذا، لم يكن غريباً أن تصدر باكستان - وفي إطار تحولات ما بعد الحادي عشر من سبتمبر - قراراً بطرد عشرات

¹⁾ Ashutosh Misra, Rise of Religious Parties in Pakistan: Causes and Prospects, Op.Cit. pp.187-206-207.

²⁾ سياسي باكستاني ولد في عام ١٩٢٨، تولى رئاسة باكستان بعد هزيمتها على يد الهند في عام ١٩٧١، وقام بتأسيس حزب الشعب عام ١٩٦٧ الذي قاد المعارضة واستقطب التأييد الشعبي وحماس الطلاب. قام بإصلاحات سياسية واقتصادية عندما تولى رئاسة الجمهورية، وفرض سيطرة الدولة على الصناعات الرئيسية. اتهمه خصومه بالابتعاد عن الممارسات الديمقراطية، فقامت المظاهرات والاضطرابات في البلاد، وكان ذلك بمثابة تهديد لوقوع انقلاب عسكري ضده. وضع بوتو تحت الإقامة الجبرية وحكم بالإعدام ١٩٧٨، ونفذ به شنقا في نيسان ١٩٧٩. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج١، مصدر سابق، ص٥٨٨.

³⁾ جنرال عسكري ورجل دولة باكستاني، ولد في عام ١٩٢٤، قام في عام ١٩٧٧ بانقلاب عسكري على حكومة ذو الفقار علي بوتو، وأصبح الحاكم العرفي العام. وفي ١٤ آب ١٩٧٨ أصبح رئيساً لجمهورية باكستان. عانى حكمه من التوتر الداخلي بسبب إعدام الرئيس بوتو، كما واجه مشاكل دولية خطيرة بسبب الأزمة الأفغانية وأحداث إيران ١٩٧٩، قاد باكستان نحو علاقات متوازنة مع الهند وبنغلادش رغم الخلافات الصدامية السابقة، واغتيل عام ١٩٨٨ بواسطة قنبلة انفجرت داخل طيارته في مطار راولپندي. ينظر: المصدر نفسه، ص٧٣٩، ص٧٤٠.

⁴⁾ Husain Haqqani, The Role of Islam in Pakistan's Future, Op.Cit. p. 90.

الطلاب الأجانب من باكستان، وذلك في إطار محاولاته للسيطرة على المدارس الدينية^(١). ولا يزال هذا الوضع قائماً حيث تعد باكستان محطة رئيسة في خريطة العمل الجهادي حول العالم^(٢).

وفي ضوء ما ذكر فإن الحكومة تواجه المشاكل بسبب اقتصادها الضعيف وعدم قدرتها على مواجهة وتمويل الحرب على الارهاب في الداخل الباكستاني، وغالباً ما تستند إلى الولايات المتحدة لإيجاد حل لهذا الموضوع فقد ناقش الكونغرس الأمريكي في تموز ٢٠٠٧ مشروع قانون يربط تقديم المساعدات الاقتصادية والعسكرية الامريكية لباكستان بالخطوات التي تتخذها للقضاء على معسكرات تدريب المتشددين واعتقال زعمائهم ووقف الهجمات عبر الحدود وكذلك تنفيذ اصلاحات ديمقراطية، وكانت الولايات المتحدة قد قدمت نحو ٢٠ مليار دولار مساعدات لباكستان في حقبة الاحتلال السوفيتي لأفغانستان وبعد أحداث ١١/٩ أيلول ٢٠٠١ قدمت أمريكا خلال السنوات الست الماضية نحو ١٠ مليارات دولار لباكستان^(٣).

وتكتنف باكستان العديد من الجماعات المسلحة التي تعمل في البلاد، ومن المعروف أن الجيش الباكستاني ووكالات الاستخبارات قد أثارت ودعمت منذ مدة طويلة الإسلاميين المتطرفين السنة بالموارد وتوظيفهم لتحقيق أمنها القومي. وتتنوع هذه المجموعات من حيث التزاماتها الطائفية وتركيباتها العرقية والتكتيكات والأهداف ومسارح العمليات. وهناك العديد من الجماعات المسلحة ذات الصلة تعمل تحت راية الجماعة الإسلامية (مثل حزب المجاهدين، والبردر) التي تعمل بشكل عام في كشمير وتناضل من أجل جذب الكشميريين العرقيين. وهناك منظمة باسم جماعة لشكر طيبة هي منظمة أهل الحديث التي نشأت في أواخر الثمانينيات، وهي تستند إلى عرقية البنجاب وتعمل في منطقة كشمير. وهناك منظمة أخرى باسم جيش محمد وهي جماعة تتخذ من باكستان مقراً لها، وهناك أيضاً الحركة الديوبندية المتشددة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحركة طالبان الأفغانية التي تدرّب الكثيرين في معسكراتها حتى ١١ سبتمبر. وهناك جماعات أخرى قريبة أيضاً من القاعدة منها طالبان باكستان. علماً أن جميع الجماعات الإسلامية المتشددة العاملة في باكستان تتخذ أنشطته أشكالاً مختلفة من الجهاد، ويؤمنون إيماناً راسخاً بأن الجهاد المسلح واجب على جميع المسلمين^(٤).

لقد أصبحت باكستان مركزاً رئيساً للأفكار والجماعات الإسلامية الراديكالية، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى سياساتها السابقة تجاه الهند وأفغانستان. ودعمت باكستان المسلحين الإسلاميين الذين يقاتلون الحكم الهندي في منطقة جامو وكشمير المتنازع عليها، ودعمت طالبان في سعيها إلى تشكيل نظام موالٍ لها

(١) د. ستار جبار علي، التطورات السياسية في باكستان، مجلة دراسات دولية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، العدد: ٤٠، ٢٠٠٩، ص ٤، ٥.

(٢) د. نادية فاضل عباس فضلي، المتغيرات الداخلية والخارجية المؤثرة على النظام السياسي في باكستان، مجلة كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، المجلد: ٢٣، العدد: ٣، ٢٠١٢، ص ٧١٢.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤) Carol Christine Fair & Jacob N. Shapiro, Islam, Militancy, and Politics in Pakistan: Insights From a National Sample, pp. 18-19, see this link: www.researchgate.net/publication/228215775_Islam_Militancy_and_Politics_in_Pakistan_Insights_From_a_National_Sample

في أفغانستان. إن مكانة باكستان كدولة ذات إيديولوجية إسلامية متجذرة بعمق في التاريخ وترتبط ارتباطاً وثيقاً بكل من طموحات الجيش الباكستاني، ونظرة النخبة الباكستانية إلى العالم^(١).

ولم تكتفِ الجماعات المسلحة بممارسة النشاطات العسكرية خدمة للأجندات السياسية الباكستانية، وإنما تمارس أيضاً دوراً كبيراً في الانتخابات سواء عن طريق تقديم الدعم للأحزاب الدينية كما قام بها جماعة "جيش جهنكوي باكستان"، وهي جماعة مسلحة سنية لعبت دوراً فعالاً في انتخابات ٢٠٠٢ من خلال مساندتها الأحزاب الإسلامية أو عن طريق توجيه السلوك السياسي للناخبين، حيث نرى دور مجلس الجهاد المتحد بارزاً في هذا المجال، وذلك من خلال حث الناخبين للتصويت للأحزاب الإسلامية في ريف إقليم البنجاب^(٢). وفي تلك الانتخابات فاجأت ستة أحزاب إسلامية تسمى "مجلس الأمل" الجميع من خلال تمكنها من الحصول على أغلبية ساحقة من مقاعد الجمعية الوطنية. فقد شهدت تلك الانتخابات أيضاً صعوداً ملفتاً للأحزاب الدينية مقابل تراجع شديد للأحزاب التقليدية، وكما شهدت ولادة حزب سياسي جديد باسم حزب الرابطة الإسلامية الباكستانية. ثمة عوامل كثيرة التي أدت إلى صعود الأحزاب الإسلامية من أهمها: العلاقة الوطيدة التي تربط تلك الأحزاب بالجيش ورجال الدين. حيث شجع الجيش مقاتلي الجماعات الجهادية على الانضمام إلى الأحزاب الدينية والتصويت لصالحها^(٣).

ب - مظاهر تأثير القيم الإسلامية في السلوك السياسي الداخلي والخارجي لجمهورية باكستان

كرس في الدستور الباكستاني الذي صدر عام ١٩٧٣ أحكام الدين الإسلامي بصورة مركزة، ويؤكد في ديباجته على أن باكستان دولة تقوم على المبادئ الإسلامية، وتؤكد المادة الثانية على أن الإسلام دين الدولة الرسمي^(٤). وجاء في ديباجة الدستور، على الدولة ومؤسساتها أن تمارس نشاطاتها في إطار قيم الحرية والمساواة والتسامح والعدالة، كما أقرها الإسلام^(٥). هذا دليل على أن مفهوم القيم في الفكر الدستوري الباكستاني يختلف في مضمونه ومعناه عن مثيلاته في الدول المسيحية. وتقع على عاتق الدولة أن تعمل على تنشئة أفراد المجتمع والجماعات وفقاً لتعاليم الدين الإسلامي وأحكامه المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية. يقول الفرع الأول من المادة الحادية وثلاثين " تتخذ الدولة الخطوات اللازمة لتمكين مسلمي باكستان، فرادى وجماعات، من تنظيم حياتهم وفقاً للمبادئ والمفاهيم الأساسية للإسلام، وتهيئة الإمكانيات اللازمة لتمكينهم من فهم معنى الحياة، وفقاً للقرآن الكريم والسنة النبوية"^(٦). وفيما يتعلق بالسياسات التربوية والتعليمية يجب على الدولة بموجب الفرع الثاني من المادة نفسها؛ القيام بتدريس الطلاب القرآن الكريم والدراسات الإسلامية في جميع مراحل الدراسة، وكذلك عليها العمل على طباعة القرآن الكريم

¹⁾ Husain Haqqani, The Role of Islam in Pakistan's Future, Op.Cit. p. 85.

²⁾ Ashutosh Misra, Rise of Religious Parties in Pakistan: Causes and Prospects, Op.Cit. p.191.

³⁾ Ibid, pp.187-190.

⁴⁾ دستور باكستان، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

⁵⁾ المصدر نفسه.

⁶⁾ المصدر نفسه.

ونشره على نحو صحيح ودقيق^(١). ولا يشمل التزام الدولة بالتعاليم والقيم الإسلامية السلوك السياسي العام فحسب، بل يشمل السلوك الاقتصادي أيضاً، حيث تقول المادة نفسها " على الدولة العمل على ضمان التنظيم السليم لزكاة العُشر والأوقاف والمساجد"^(٢). أما بخصوص تشريع القوانين التي تصدر من السلطة التشريعية، فتقول المادة مائتان والسبعة والعشرون " يلزم توفيق جميع القوانين القائمة مع تعاليم الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، والتي يُشار إليها فيما بعد بتعاليم الإسلام، ولا يجوز سن قانون يخالف تلك التعاليم"^(٣).

ولأجل ضمان سير التشريعات على وفق القيم الإسلامية فقد أعطى الدستور الصلاحية إلى محكمة الشريعة الاتحادية للنظر في القوانين ومطابقتها والشريعة الإسلامية، وبهذا الصدد يقول البند الأول من المادة مائتين وثلاث فرع دال "يجوز للمحكمة، سواء من تلقاء نفسها أو بناءً على التماس مقدم من مواطن باكستاني أو من الحكومة الاتحادية أو حكومة إقليمية، أن تنظر في أي قانون أو أي من أحكام أي قانون، وتُصدر قرارها إن كان ذلك القانون أو تلك الأحكام تخالف تعاليم الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم وسنة رسول الله، والتي يُشار إليها فيما بعد بتعاليم الإسلام" ويشير البند الثالث من المادة نفسها "يتوقف العمل بالقانون أو الأحكام المخالفة لتعاليم الإسلام، في حدود مخالفتها، بدءاً من تاريخ نفاذ قرار المحكمة"^(٤). ولم ينسَ الدستور تشكيل مجلس باسم "المجلس الإسلامي" الذي يعد هذا المجلس بمثابة دار الإفتاء في الدول الإسلامية الأخرى، وبموجب المادة المائتين وثلاثين يتلخص مهام المجلس الإسلامي في تقديم التوصيات إلى البرلمان والمجالس الإقليمية بشأن طرق وأساليب تمكين مسلمي باكستان وتشجيعهم على تنظيم حياتهم، فرادى وجماعات، في جميع نواحيها وفقاً لمبادئ الإسلام ومفاهيمه، على النحو الوارد في القرآن الكريم والسنة النبوية. وتقديم المشورة إلى كل غرفة برلمانية أو مجلس إقليمي، أو رئيس الجمهورية أو حاكم إقليم، بشأن أي مسألة تُحال إلى المجلس بشأن ما إذا كان القانون المقترح يخالف تعاليم الإسلام أم لا. وتقديم توصيات بشأن تدابير توفيق القوانين القائمة مع تعاليم الإسلام، ومراحل دخول هذه التدابير حيز النفاذ. ووضع تعاليم الإسلام التي يمكن أن تُفعل تشريعياً في صورة ملائمة ليسترشد بها البرلمان والمجالس الإقليمية^(٥).

وعليه نستطيع القول: بموجب المواد الواردة في الدستور، لا تستطيع السلطات العامة في باكستان تجاوز التعاليم والقيم الإسلامية في رسم سياساتها العامة وفي ممارستها للسلوك السياسي الرسمي. وظهر في باكستان جيل من السياسيين الجدد الذين دخلوا عالم السياسة بعد الاستقلال لا يؤمنون بوجود الخلط بين السياسة والدين. وفي المقابل، هناك رد قوي من النخب المحافظة الذي يساوي بين الإسلام الدولة، ويحاول

(١) دستور باكستان، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

الربط بين الدين والدولة من خلال التحالفات الانتخابية وتشكيل الحكومة كما حدث في عام ٢٠٠٢ و٢٠٠٧^(١).

وفيما يتعلق بتأثير القيم الإسلامية بالسلوك السياسي الخارجي، لا يمكن ملاحظة تأثير الإيديولوجية الإسلامية في السياسة الخارجية الباكستانية على مدى السنوات الخمس والعشرين الأولى من وجودها كدولة مستقلة. وقد تغير الحال مع وصول ذو الفقار علي بوتو إلى سدة الحكم في نهاية عام ١٩٧١، وعلى الرغم من أنه كان اشتراكياً إلا أنه لم يتأخر في توظيف الإيديولوجية الإسلامية في السياسة الخارجية الباكستانية. وقام بوتو بترويج مفهوم القومية الإسلامية في سياسته الخارجية بشكل متكرر، وخاصة في مساعيه لتطوير علاقات باكستان مع الدول العربية في منطقة الخليج. وكان دافعه الأساسي في تعزيز العلاقات مع هذه البلدان هو تنويع مصادر الدعم المالي والسياسي لباكستان في وقت اعتقد فيه أن البلاد أصبحت تعتمد بشكل مفرط على الولايات المتحدة. وعلى مستوى الدبلوماسية العامة، توجت مبادراته ومساعيه نحو تبني الإيديولوجية الإسلامية باستضافة باكستان للقمة الإسلامية في لاهور في عام ١٩٧٤. وأسفرت هذه المبادرات في النهاية عن اتفاقيات كانت تلبى طموحات باكستان الاقتصادية ومساعدتها في إرسال مئات الآلاف من مواطنيها للعمل في دول الخليج، ومن الناحية العسكرية تمركزت وحدات من الجيش الباكستاني في السعودية لمساعدتها في تدريب وتعزيز قدراتها العسكرية^(٢).

وإذا كان ذو الفقار علي بوتو قد تبنى الإيديولوجية الإسلامية في توطيد سياسته الخارجية بشكل عشوائي وغير مدروس إلى حد ما، لكن خليفته، الجنرال ضياء الحق، قد فعل ذلك على أساس استراتيجي، حيث لجأ ضياء الحق إلى الإسلام لأجل كسب الشرعية لحكومته، فهو أستولى على السلطة على إثر انقلاب عسكري عام ١٩٧٧. وقدم ضياء الحق نفسه على أنه لديه مهمة خاصة برفع مكانة باكستان من خلال تحويلها إلى دولة إسلامية حقيقية وكاملة على الصعيد الدولي. وبعد احتلال أفغانستان من قبل الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٧٩، أطلق ضياء الحق حملة لتأمين دعم العالم الإسلامي ضد هذا الغزو. ففي اجتماع لوزراء خارجية الدول الإسلامية الذي عقد في إسلام آباد في نهاية يناير ١٩٨٠، تحدث ضياء عن الغزو باعتباره هجوماً غير مسبوق على العالم الإسلامي من قبل قوة عظمى وصور باكستان على أنها خط المواجهة وتقوم بوحدها بتصديها ومواجهتها. كانت سياساته ناجحة للغاية ليست في ربط غزو الأفغان بقضية الإسلام للأغراض السياسية المحلية والدولية فقط، بل لتأمين دعم مالي كبير من الدول المنتجة للنفط في الخليج العربي^(٣).

وفي التسعينيات من القرن الماضي، تعاطفت السياسة الخارجية الباكستانية بصورة قوية مع الأزمات التي كانت تحدث في العالم الإسلامي وخاصة في الصومال والبوسنة وكشمير. ولم تكن الروابط الباكستانية مع الصومال والقرن الأفريقي قوية، وكانت مصالحها في المنطقة ضئيلة للغاية. ومع ذلك، قررت

1) Religion, Politics and Society in Pakistan, Op.Cit. P. 4.

2) Louis A. Delvoie, The Islamization of Pakistan's Foreign Policy, Op.Cit. pp.132-133.

3) Ibid, pp.135-136-137.

حكومة باكستان تقديم مساهمة كبيرة لقوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة في الصومال، وفعلت ذلك باسم التضامن الإسلامي، مستشهدة بالمعاناة الفظيعة التي يعاني منها إخوانهم المسلمون. وأصبح دور باكستان في الصومال أول مثال على تقديم الدولة مساهمة لا تتناسب مع مصالحها الجيوستراتيجية ومواردها المالية في محاولة لإثبات تفانيها في قضية المجتمع الإسلامي الدولي. ومع أن علاقات باكستان بالوضع في الصومال ضعيفة، وكانت أضعف بالوضع في البوسنة، إلا أنها سعت مرة أخرى إلى القيام بدور خاص داخل الدول الإسلامية. ففي المقام الأول، قدمت حكومة باكستان ما يعادل سبعة ملايين دولار في شكل المساعدات الإنسانية لمسلمي البوسنة، ثم استقبلت نحو ٣٠٠ لاجئ بوسني مسلم. ومع تقدم الحرب في البوسنة، سعت باكستان إلى لعب دور سياسي أكثر بروزاً في مواجهة ما اعتبرته حملة إبادة جماعية من قبل صرب البوسنة ضد مسلمي البوسنة. وتمكنت باكستان في الحصول على رئاسة مجموعة اتصال منظمة التعاون الإسلامي بشأن البوسنة وبهذه الصفة أصبحت المتحدثة الرئيسية للدول الإسلامية. كما قدمت باكستان أدلة ملموسة على دعمها لمسلمي البوسنة من خلال المساهمة بـ ٣٠٠٠ جندي في قوة حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة. وفيما يتعلق بكشمير بدأت الحكومات الباكستانية في التسعينيات التركيز بشكل أكبر على الطابع الديني للنزاع، معتبرة أنه صراع من أجل المسلمين المعتدى عليهم والمضطهدين من قبل قوة طاغية متمثلة بالجهاز الأمن الهندي. وكما قال أحد المعلقين: "تعتقد إسلام أباد أن سياستها الخاصة بكشمير هي شعار السياسة الإسلامية في عالم معاد للإسلام"^(١).

وبناءً على ما سبق أصبح الإسلام في واقع الحال عاملاً مؤثراً في سياسة باكستان الخارجية، وهو ما يعكس العقيدة الإسلامية التي يحمله النظام السياسي والقوى السياسية المحلية المتمثلة بالأحزاب السياسية والجماعات المسلحة، وعلينا أن لا ننسى ردود أفعال الدولة المغلفة بالعاطفة الدينية في صراعها مع الهند حول مشكلة كشمير.

واستناداً إلى ما سبق؛ نستطيع أن نستنتج جملة من الملاحظات أهمها:

١- السلطة السياسية في المملكة العربية السعودية قامت على أساس ديني، لذلك يتميز سلوكها السياسي الداخلي بطابع ديني بحت، وتمارس السلطات العامة سلوكها في إطار النظام الأساس للحكم، الذي يستند بشكل تام على القرآن والسنة النبوية. وعلى وفق النظام الأساس للمملكة يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام والشريعة الإسلامية. ومع ذلك لا نستطيع إنكار قيام المملكة في توظيف الدين الإسلامي خدمةً لأغراض السياسية، وخاصةً في ربط مفهوم طاعة الملك بالدين، والعمل على إبقاء السلطة في دائرة عائلة آل السعود إلى الأبد.

٢- يوجد في إيران، نموذج إسلامي، وفق المبنى الشيعي الاثنا عشري، مثبت دستورياً، ويلعب رجال الدين وعلى رأسهم الولي الفقيه دوراً استثنائياً في رسم السياسات وتسيير كافة شؤون الحياة العامة. فالسلوك السياسي للجمهورية الإسلامية في إيران متأثر بالقيم الإسلامية الشيعية في سياساتها الداخلية والخارجية، ولا

¹⁾ Louis A. Delvoie, The Islamization of Pakistan's Foreign Policy, Op.Cit. pp.140-141-142.

يمكن لمؤسسات الدولة مخالفة تلك القيم إلا اقتضت ضرورة المصلحة الوطنية. ويتميز السلوك السياسي الإيراني بطابع متحول، حيث يوظف الدين بشكل ديناميكي في خدمة أغراضه السياسية وخاصةً على مستوى السياسة الخارجية.

٣- يتسم السلوك السياسي الداخلي الباكستاني بأنه ذو طابع ديني، حيث ينظم الدستور الباكستاني صلاحيات المؤسسات الرسمية على وفق الشريعة الإسلامية، وبجانب الدستور يكون للأحزاب السياسية الدينية والجماعات المسلحة التي تحمل الإيديولوجية الإسلامية تأثير كبير في تبني باكستان سلوكاً سياسياً دينياً إسلامياً سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي.

الفصل الرابع: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي (مجتمعات دول العالم المتقدم والنامي أنموذجاً)

في مستهل هذا الفصل نحاول بحث أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي، وذلك من خلال أخذ النماذج ودراستها في المجتمعات المتقدمة والنامية. والسبب في اختيار هذا يعود إلى اختلاف المنظومة القيمية غير الدينية وتباين أثرها في كلا المجتمعين. وهناك تشابه كبير بين المنظومات القيمية غير الدينية في المجتمعات الغربية المتقدمة، وبخلاف المجتمعات النامية التي تقتقد إلى هذا التشابه بسبب العديد من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ولأجل احتواء الموضوع بشكل أفضل فقد قمنا بتوزيع الفصل الى مبحثين، نتطرق في الأول إلى أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات لدول العالم المتقدم. ونبحث في الثاني أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات لدول العالم النامي.

المبحث الأول: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات دول العالم المتقدم

نتطرق في هذا المبحث إلى أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في المجتمعات المتقدمة الغربية الحديثة، وذلك من خلال توزيع المبحث إلى مطلبين، نبحت في المطلب الأول التحول القيمي في مجتمعات دول العالم المتقدم، نراجع من خلال هذا المطلب التحول القيمي الذي كان يشهده العالم الغربي في العصر الحديث، وأثر تلك التحولات في تغيير مصدر السلطة السياسية ونظام إسناد السلطة، وبالتالي أدت إلى تغيير السلوك السياسي بصورة عامة. ونستعرض في المطلب الثاني انعكاس القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات العالم المتقدم، وذلك من خلال دراسة بعض النماذج في مجتمعات الدول الغربية المتقدمة الحديثة.

المطلب الأول: التحول القيمي في مجتمعات دول العالم المتقدم

إن من يفتح على معطيات الفكر المعاصر يشاهد التحولات الفكرية الهائلة التي شهدها العصر الحديث، وتطرح عليه مهمة التساؤل عن مكوناتها ومداهها، وعلاقتها بالواقع الفكري والاجتماعي، لأنها تقدم نفسها كتحديات يتعين الاستجابة لها. لقد حدثت في المجتمعات الغربية الحديثة تحولات فكرية كبرى في كل الميادين، وحدثت ثورات معرفية في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، وكان للإنسان دور كبير في هذه التحولات الكبيرة التي شكلت أساس فكر النهضة الأوروبي والنزعة الإنسانية والعقلانية المرتبطة به^(١). ومن هنا علينا تسليط الضوء على تلك التحولات القيمية التي خلفت التحولات الفكرية في العالم الحديث، وأثرها في السلطة السياسية، من حيث تغيير مصادرها وعملية إسنادها وممارستها بصورة عامة.

الفرع الأول: أسس التحول القيمي في مجتمعات دول العالم المتقدم

لا يمكننا أن نفهم الأفكار والتحولات التي برزت في العصر الحديث إلا إذا وضعناه ضمن الإطار العام لظروف تلك المرحلة. ومن خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر حصلت ثلاثة أنواع من الأحداث الجسام التي أدت إلى قلب الحياة الأوروبية في العمق. كما وأدت إلى خلق فكر جديد أو رؤية جديدة للعالم. وأول هذه الأحداث الجسام: الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي قام بها الأسبان والبرتغاليون والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا. وثانيها: تطور النزعة الإنسانية وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطباعة. وثالثها: الإصلاح الديني الذي كان الجميع ينتظرونه من دون أن يعرفوا كيف سيحصل^(٢). وفي هذا العصر بدأ الإنسان بالإيمان بإعتقادات محددة عن نفسه وعن

(١) د. محمد سبيلا، مدارات الحدائة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ١٠، ١١.

(٢) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٦٩.

الكون وعن رسالته على الأرض وما يمكن أن يفعله في هذه الدنيا، وكلها اعتقادات لم يكن يؤمن بها أسلافه في العصور الوسطى. وعاش في عالم بدا له جديداً تماماً حيث إن أفكاره عنه كانت جديدة بالفعل. وأن أكثر ما كان يؤمن به الإنسان الأوروبي كان متناقضاً مع بعض جوانب مهمة جداً من العقيدة المسيحية التقليدية، وحتى يمكن القول إن أفكار العصر الحديث غيرت العقيدة المسيحية تغيراً جذرياً. فتحطمت بذلك الوحدة المؤثرة والفعالة للمسيحية، وما أن حل القرن الثامن عشر حتى كان الغرب زاخراً بالكتابات التي تدافع عن الرأي الداعي إلى التسامح إزاء الاختلافات الدينية، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة، وأن على الفرد أن يقرر بنفسه أمور إيمانه الديني^(١).

وقد رفض الإنسان الحديث العيش تحت ضغط التقاليد القديمة، لذلك تعمد إلى استنباط قوانين وقيم جديدة معتمداً في ذلك على وسائل بشرية صرفة، وبذلك تزعزعت مكانة السحر والوحي في الفكر الإنساني، وتزعزعت مكانة أية سلطة مهما كانت راسخة ومحترمة ولن تبقى في مأمن من النقد. وعلى إثر هذه التحولات تغيرت مصادر المعرفة ولم يبقى منها سوى مصدرين هما: العقل والتجربة وكلاهما في متناول كل إنسان، مع العلم أن الإعلاء من شأن العقل يهدف إلى جعله أداة للمعرفة وليس محركاً لتصرفات البشر، فالعقل ضديد الإيمان لا الأهواء. وخلافاً لما قد يفهم فإن الأهواء بدورها ينبغي أن تتحرر من الإكراهات الخارجية^(٢). وتعرضت هذه الأفكار لانتقادات عديدة، وجوبت منذ اللحظة التي صدع بها على الملاءم المتديد المتوقع من خصومها أي السلطة الكنسية والمدنية، ويتمثل خطأ هذه الأفكار في نظر خصومها في كونها وضعت الإنسان محل الله، واعتبرته مصدر مثلها العليا، ووضعت العقل الذي يرغب كل إنسان في استخدامه بحرية موضع التقاليد المشتركة، ووضعت المساواة موضع المراتبية وأحلت تمجيد التنوع ومحل تمجيد الوحدة^(٣).

ويهيمن النموذج المادي على المنظومة القيمية التي أوجدها العالم الغربي الحديث، واستخدام كلمة (مادي) هنا بالمعنى الفلسفي، أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون، فهيمنة النموذج المادي لا يعني أنه النموذج الوحيد، فالمتفقون الغربيون يبحثون في إطار نماذج معرفية أخرى تتحدى النموذج المهيمن، لكنها مع هذا لا تتمتع بالمركزية نفسها أو الفعالية في المجتمع. وهيمنة النموذج المادي لا تعني أن الجميع في الغرب قد أصبح ملحداً، فقد ظلت الأغلبية الساحقة محتفظة بإيمانها الديني في حياتها الخاصة. ولكن مع هذا ظل النموذج المادي يتحكم في كل جوانب الحياة العامة، وفي كثير من جوانب الحياة الخاصة، وأولاً وأخيراً في الخريطة المعرفية التي يدرك الإنسان العادي العالم من خلالها^(٤).

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٨٢، أكتوبر ١٩٨٤، ص ١٥١.

(٢) ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، مصدر سابق، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) د. عبد الوهاب المسيري و د. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، دمشق، ٢٠٠٣، ص ١٦.

ومن هنا يمكن أن نلخص مكونات فكرية أساسية للعصر الحديث في ثلاثة أسس رئيسية، التي تمثل محتوى القيم غير الدينية التي تقوم عليها الحداثة الأوروبية^(١) وهي:

أولاً/ الإنسانية:

إن النزعة الإنسانية^(٢) أشبه بعباءة تطوي تحتها كل من كان له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساساً، ولا هي عقلانية في المقام الأول. وحسب هذا الاستعمال لن يكون ضرورياً على الإطلاق النظر إلى النزعة الإنسانية باعتبارها موقفاً وسطاً بين غيبيات الدين وبين العلوم الطبيعية، وهذا على الرغم من أن النزعة الإنسانية كانت في حالات كثيرة تمثل تماماً هذا الموقع الوسط. لقد نزعَت الحركة الإنسانية إبان العصر الحديث إلى نبذ الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر، ويعتبر انصار النزعة الإنسانية متمرداً عظيماً، لأنهم يرفضون رؤية العصور الوسطى عن الكون، ومع ذلك لم يكن لديهم نظرة واضحة خاصة بهم عن الكون. وتُعد هذه النزعة نصيراً مهماً للفردانية التي تريد أن يكون الإنسان ذاته^(٣).

وقد حاول هابرماس تفصيل ما يعنيه هذا المفهوم بشكل أوسع فشرحه في أربع دلالات هي^(٤):

١- الفردانية، وتعني أن الفرادة الخاصة جداً هي التي لها حق في إعطاء قيمة لإدعائها.

٢- الحق في النقد، ويعني أن مبدأ العالم الحديث يتطلب أن على الفرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرراً ومقنعاً.

٣- إستقلالية الفعل، فمن الخصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الأفراد والإستجابة له.

(١) لعل من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة، وضبط كل مكوناتها، وإنما يكون من اليسير رصد بعض معالمها وعلاماتها في بعض المجالات. فالحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح. والحداثة الكونية، هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعية تحقق مستوى عال من التطور. ولكن الحقيقة أن الحداثة لا تمثل رؤية فلسفية واحدة للكون والحياة والإنسان، بل هناك مجموعة رؤى ونظرات حداثية، وقد تختلف كثيراً فيما بينها، وهي جميعاً رؤى حداثية. وبشكل عام نستطيع أن نعرفها بشكل الآتي: هي منهج في تكوين الرؤية الفلسفية للوجود (الكون والحياة والإنسان) يبني على أساس محورية الإنسان، وإعتماد العقل، وقانون الحركة والتطور في الوجود. وإن كل رؤية تعتمد على هذا المنهج رؤية حداثية، وإن كل منهج يقوم على أساس محورية الإنسان، وإعتماد العقل، وتطور الوجود هو منهج حداثي. ينظر د. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مصدر سابق، ص ١٢٣. وصدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مصدر سابق، ص ٢٩، ٣٠.

(٢) ينبغي هنا التقريب بين الصفة والإسم فيما يخص هذا المصطلح الشهير في تاريخ الفكر، فصفة الإنساني (Humaniste) أشنقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام ١٥٣٩. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الإسم أو المصدر (Humanisme) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودة منذ وقت طويل. فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد إسمه. وكانت كلمة الإنساني تطلق على البحائة المتبحرين في العلم، وخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهرها في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوروبا، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. إن كلمة (Humanisme) مشتقة كما هو واضح من كلمة (Homme) التي تعني الإنسان في اللغات اللاتينية. وهدها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية واجتماعية و سياسية. إن الحركة الإنسانية هي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال. ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٣) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٤) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مصدر سابق، ص ٥٣.

٤- الفلسفة التأملية ذاتها، فمن الخصائص العصور الحديثة أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تجتاز وعياً بذاتها.

ومع ظهور النزعة الإنسانية في أوروبا ارتفعت أصوات الدعوة إلى إعتبار الإنسان المسؤول عن تنظيم نفسه ومجتمعه في السياسة، والإقتصاد، والإجتماع، والتشريع، والإدارة وغير ذلك، فلم يعد هناك حاجة إلى استنزال التشريع من السماء أو أخذه جاهزاً من رجال الكنيسة، ولم يعد الحكم شأنًا سماوياً مقدراً، ولا تصميماً إلهياً مفروضاً من الأعلى، بل يجب أن يعود إلى الإنسان وحده^(١). لقد تمرد الإنسانون ضد السلطة الدينية وضد عبس التقليد ويبدو أنهم في الأقل في ممارساتهم العملية مؤمنون بالفكرة الحديثة أن الناس يضعون معاييرهم لأنفسهم، ويصنعون الحقيقة التي ينشدونها وليس الأمر مجرد اكتشافها^(٢).

لقد ترسخت النزعة الإنسانية التي تتضمن قيم التسامح والحرية والسعادة والجمال واحترام الكرامة الإنسانية وهي القيم الكبرى للأخلاق الفردية والجماعية، عن طريق علم التربية الحديث الذي أخذ يتشكل في عصر النهضة. فقد كان هذا العلم مهماً جداً بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فيما أنهم كانوا يحلمون بتشكيل نموذج إنساني رفيع ورائع، فإنهم رأوا ضرورة تدريب الطفل منذ نعومة أظافره وتربيته بشكل متواصل وتدرجي على هذا المثال النموذجي الأعلى للإنسان^(٣).

بشكل عام، إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري. ويبقى القول صحيحاً؛ بأن كل نزعة إنسانية تميل إلى تعظيم الإنسان وتضخيم دوره وأهميته، وتميل بالتالي إلى أن تعتقه من ربة البعد اللاهوتي من دون أن تهمله كلياً^(٤).

ثانياً/ العقلانية:

العقلانية^(٥) كانت أقل وضوحاً وقوة في السنوات الأولى من العصر الحديث، ولكن على المدى الطويل أنها أهم شأناً وأقوى فاعلية. لقد أطاحت العقلانية بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية التقليدية التي فاقت كثيراً ما فعلته النزعة الإنسانية. فهي لم تقنع بإسقاط ما هو غيبي أو خارق للطبيعة من عالمها، بل كانت مستعدة لكي يضع الإنسان نفسه داخل إطار الطبيعة أو " الكون المادي " ورأى في الحقيقة أن على الإنسان أن يهدي نفسه وفق معايير عن الصواب والخطأ. وذهب العقلانيون خلال القرنين الأولين من عصرنا الحديث إلى أن هذه المعايير هي معايير ثابتة ويقينية، وأن الناس أهدتوا إليها ولم يصنعوها^(٦).

(١) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مصدر سابق، ص ٦٨، ٦٩.

(٢) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٥٥.

(٣) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مصدر سابق، ص ٧٨، ٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٥) العقلانية، تعني إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن الأسباب والعلل، وهكذا يصبح كل شيء مفحوصاً ومفهوماً بل محكوماً من طرف العقل. ينظر: صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مصدر سابق، ص ١٥١.

(٦) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٥٥.

يعد العقل بالنسبة للحركة العقلانية نقيضاً لفكرة الدين، فهو مثل النعمة بالنسبة إلى المسيحي، والعقل لم يوضع ضداً للدين فقط أو يعرف بتعارضه مع الدين بل منح، بصورة ضمنية، المكانة العقائدية المطلقة للدين نفسها. وبهذا المعنى، فإن العقل كان مرادفاً للعقيدة الإلهية. فقد كان العقل هو تلك السلطة، وتلك الأيديولوجيا، الذي لا يتحدى الدين والكنيسة فقط، بل كل المؤسسات التي تعتمد عليهما. لقد كان العقل هداماً بصورة متأصلة، فقد تطلع إلى مستقبل مثالي، وازدرى نقائص الماضي والحاضر وعيوبه^(١).

وقد ترجمت العقلانية المادية نفسها إلى ما يسمى بـ "حركة التنوير"، التي ذهبت إلى أن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو في الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمق من فهمه للواقع ولذاته. وكان الافتراض أن هذه المعرفة هي التي تضيء على الإنسان مركزية في الكون، وهي التي ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية، ومن تغيير العالم والتحكم فيه، بحيث يصبح الإنسان إلهاً أو بديلاً للإله أو لا حاجة به إليه^(٢).

وخلال عصر التنوير^(٣)، بدأ أن مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية، فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعرف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما، وإذا كانت معرفة ما يبغضه فكر معين أشد البغض تقيدينا في تحديد معالم هذا الفكر فإن أبغض شيء إلى العقلاني هو ذلك المزاج الفكري الذي تعبر عنه عبارة "أؤمن به لأنه مستحيل". وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية، وأن سبيلنا إلى فهمه في الغالب الأعم هو الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي^(٤).

وإذا كان مبدأ العقلانية يتلخص في اعتماد العقل في كل معرفة، فقد تطور مدلول العقلانية من تلك الخلاصة إلى معانٍ واشتقاقات أخرى، وأصبحت تعني أكثر من مدلول هي^(٥):

المدلول الأول: التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة. أي معلومة لا تخضع للإستقراء العلمي خرافة.

(١) غيرتود هيملفارب، الطريق إلى الحداثة، ترجمة: د. محمود سيد احمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٣٦٧، سبتمبر ٢٠٠٩، ص ٥٥، ١٦٠.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري و د. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص ١٧.

(٣) الرواية الرسمية لعصر الأنوار أو التنوير تشير إلى أنه برز في القرنين ١٦ و ١٧ في أوروبا ليعبر عن الفكر الليبرالي البرجوازي ذي النزعة العقلية التجريبية والعلمية، وهو يتضمن نزعة مادية واضحة بعد أن أقصى اللاهوت، وأحل العقل بدلاً من الفكر الغيبي الثيولوجي في تفسير ظواهر العالم، وساد بأوروبا بتأثير طبقة من المثقفين حتى أطلق على هذا العصر اسم عصر العقل أو العقلانية. بهذا المعنى نرى في التنوير رغبة في أن تكون الشؤون الإنسانية مقودة بالعقل بدلاً من أنصباها للعقيدة والخرافة والنبوءة، وأن التنوير هو الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير المجتمع، وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية ويستند كل هذا إلى رؤية عالمية يدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد. ينظر: دوريندا اوتردام، التنوير، د. ماجد موريس ابراهيم، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٥٩.

(٤) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٥) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مصدر سابق، ص ١٥٧، ١٦٢.

المدلول الثاني: العقل يصنع الحقيقة. تعني العقلانية في مجال المعرفة أن عقل الإنسان وحده هو الحاكم يعطي لأي معرفة صحتها، ما إذا كانت تمثل حقيقة أم تمثل وهمًا.

المدلول الثالث: تأويل مظاهر الوجود، أعلنت العقلانية. ان الوجود ما هو إلا نزعة ذاتية للإنسان، أي ليس هناك وجود إنما هناك تفسيراتنا وقرائنتنا للوجود، او هو ما يظهر على عدسة ذواتنا لا غير.

المدلول الرابع: اليقين حالة ذاتية. ترى العقلانية أن اليقين لدى الإنسان ما هو إلا حالة ذاتية من حالات الإنسان، كما الحب والخوف والأمل ليس أية حكاية عن واقع خارجي أكيد.

المدلول الخامس: لا توجد معلومة ثابتة. تجزم العقلانية أنه لا توجد معلومة ثابتة تستحق التقديس والأبدية، ذلك أن المعرفة لا تعبر عن واقع خارجي إنما هي حالة ذاتية للإنسان.

المدلول السادس: العقل بدل الأخلاق. تؤكد العقلانية على أن فضيلة العقل تقوم على ثقة الإنسان بعقله والطمئنان في نفسه، وعلى هذا الأساس الحركة العقلانية استعاضة بالعقل عن الأخلاق.

لقد استطاعت العقلانية أن تقدم خدمة كبيرة للبشرية في المجال العلمي، لكن هذا المبدأ شهد تطرفاً وإسفافاً بالغاً، وجر البشرية إلى العبثية، والقلق والحيرة وسقوط القيم الإنسانية، وهذا التطرف الذي يتمثل في حصر فاعلية العقل في حدود التجربة، ونسف كل معنى للقضية ما لم تكن خاضعة للحس والتجربة، واعتبار العقل أداة فاقدة لأية قدرة على كشف الحقيقة، وجعل المصلحة هي المقياس في القيمة العلمية لكل معلومة، وأنتهى ذلك إلى القول بتعدد الحقيقة وقبولها للتناقضات، وضياح مقياس الصواب والخطأ. وأخيراً اعتبار الفكر خاضعاً للتحويلات الاقتصادية في المجتمع بما يفقد أية قيمة في التأشير على ما هو الحق وما هو الباطل^(١).

ثالثاً/ العلمانية:

تتساق العلمانية^(٢) مع نظرية في الحداثة، سواء كان ذلك على سبيل الإضمار أو التصريح، فإذا كانت الحداثة تقوم على عقلنة المنظورات والمسلكيات الفردية، وما يصاحب ذلك من عقلنة البنى العامة للمجتمع، فإن ذلك يعضد ضرورة القطع مع التصورات الدينية لصالح نظرة وضعية دهرية، أي الانتقال نحو العلمانية باعتبارها قرين العقلنة بمعناها الواسع. كما تتأسس نظرية العلمنة على القول بالانتصار الحتمي والقاهر للدنيوي على حساب الديني، وغلبة قيم هذا العالم على حساب العالم الآخر، ولذلك لا تتردد أدبيات العلمانيين في التذكير بالأدوار المتقدمة التي لعبتها المسلكيات الدينية في نشأة الحداثة الاقتصادية والسياسية، إلا أن هذا العالم كما يقولون لا بد أن يفرض منطق الإكراهي والصارم، وتبعاً لذلك يهزم القيم

(١) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مصدر سابق، ص ٢١١.

(٢) يعود استخدام العلمانية كإيديولوجية، أو كموقف إيديولوجي إلى القرن التاسع عشر في بريطانيا في محاولة لـ "مفكرين أحرار" ميزوا أنفسهم عن الملحدين، وميزوا موقفهم الذي يفصل الأخلاقيات الخاصة وقانون الدولة عن الموقف الإلحادي باعتبارهم يحترمون معتقدات الآخرين. ينظر: د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ٩٧.

الدينية، وربما يبقى المجال الوحيد الذي يحشر فيه الدين هو مجال الخيال الروحي^(١). تشير العلمانية إلى دلالات عدة وهي^(٢):

١- انحسار الدين وتراجعها في الميدان العام، أي أن العقائد والرموز والمؤسسات الدينية فقدت مكانتها ونفوذها أمام القيم المادية الحديثة.

٢- تسير حياة المجتمع اليومية وفقاً لمقتضيات المصلحة المادية، بعيداً عن تدخل القيم الدينية كما كان في السابق.

٣- الأهتمام بالحقائق العلمية تلك التي تبرهنها التجربة، والإبتعاد عن الجوانب الروحية.

٤- تحول وظائف التربية والتعليم إلى مؤسسات غير دينية، بخلاف ما كان عليها في الماضي، حيث تقوم المؤسسات الدينية بعملية التربية والتعليم، كعملية إنتاج المعرفة.

٥- فصل الدين عن السياسة و فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية.

٦- لا دينية الدولة، أي تحييد الدولة من الشأن الديني.

العلمانية كفكر هي وصف لما هو نتاج صيرورة تاريخية، وموقف موجب له في الوقت عينه. إنها نتاج علمنة الفكر، بإقصاء الفكر الديني من مجال بعد آخر يحتله العلم. وهي نتاج علمنة المجتمع والدولة بتراجع الأهمية الاجتماعية للدين. وأعيد إنتاجها من خلال التوازنات بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة، وبين الحيز العام والخاص، وبين القانون العام والقرار الخاص في الشأن الديني. إن العلمانية في منظور الوعي والثقافة هي مرحلة من التطور الوعي يفسر بموجبها موضوع التفكير أكان في الطبيعة أم في المجتمع من ذاته وبقوانينه، لا بالقوى الروحية الخارجة عنه. وهي مرحلة في تطور المجتمع السياسي يتقلص فيه الوزن الاجتماعي للدين، ويتحول فيه القرار الديني إلى قرار إيماني حر^(٣).

وبشكل عام، تقدم العلمانية نفسها في الأغلب الأعم باعتبارها رديفاً للتسامح والانفتاح، وصنوا لعقلنة الفضاء العام، ويقدم الدين في الغالب قرين إنغلاق العقل وضيق الصدر عن المغاير في الملة والعقيدة. لذلك هناك اعتقاد سائد أنه لا يمكن تأسيس ديمقراطية من دون علمانية، وهي تعتبر رافعة ضرورية من روافع النظام الديمقراطي القائم، وهنا نلاحظ ضرباً من الربط التلازمي بين العلمانية والديمقراطية^(٤).

(١) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم الناشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٢٣.

(٢) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ٧٤-٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٤) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، مصدر سابق، ص ٢٤، ٢٥.

الفرع الثاني: أثر التحول القيمي في السلطة السياسية في مجتمعات دول العالم المتقدم

ظاهرة السلطة السياسية في العصر الحديث تختلف عن الصور التي سادت في المراحل السابقة، فالسلطة السياسية ليست ملكاً لشخص بالذات يمارسها كيف شاء، وإنما هي ملك الجماعة السياسية كلها، تمارس لحسابها وعلى مقتضى نظام معين. وهكذا يبدو الاختلاف بين هذه المرحلة والمراحل السابقة عليها في تاريخ التطور السياسي. فالتغيير الجذري الحاصل في السلطة السياسية في العصر الحديث يظهر بصورة جلية في طبيعتها ومصادر شرعيتها ووسائل إسنادها، حيث تحول السلطة السياسية من هبة ربانية إلى ملك للمجتمع، والمجتمع نفسه هو سند السلطة وصاحبها، وممارستها تخضع للنظام الذي يقرره المجتمع بدلاً من خضوعها لإرادة الحاكم ومشئته السياسية. وخلاصة هذه التطورات تتجسد في تغيير العلاقة السياسية بين الحكام والمحكوم، وأضحت هذه العلاقة محددة ومنظمة بقواعد يخضع لها الحاكم والمحكوم، وأن شرعية السلطة أضحت رهينة بالالتزام بهذه القواعد^(١).

لقد شهدت المجتمعات السياسية الغربية في العصر الحديث تغييرات أعمق، فتواصلت وأكتملت بذلك عملية الفصل بين الزمني والروحي، وأدى الحرص على الاستقلالية إلى ظهور نوع من العمل السياسي لأول مرة، الذي يستند على مبدئين؛ أولهما، يتعلق بالسيادة وهو مبدأ قديم في حقيقة الأمر إلا أنه أعطي في هذا السياق مضموناً جديداً بحيث صار الشعب مصدر كل سلطة، ولم يعد ثمة شيء أعلى من الإرادة العامة. وثانيهما، مبدأ حرية الفرد إزاء سلطة الدولة شرعية كانت أو غير شرعية. ولتأمين هذه الحرية كان لا بد من السهر على التعددية وعلى التوازن بين مختلف السلطات، وهكذا يتم في كل الحالات الفصل بين اللاهوتي وبين السياسي، وبذلك يصبح السياسي منتظماً وفق مقاييسه الخاصة^(٢).

وبالرجوع إلى الأفكار السياسية والمفكرين العقلانيين الأوائل في العصر الحديث، نجد أنهم كانوا قد وضعوا اللبنة الأساسية لهذه المبادئ، حيث رفض هؤلاء المفكرين نظريات حق الملوك المقدسة، ويعد توماس هوبز من أبرز الرافضين لهذه النظريات، لأنه كان يؤمن بوجود نسق من العلاقات السياسية الحقة التي يمكن اكتشافها عن طريق تأمل بعض القضايا الخاصة بسلوك الإنسان، مثال ذلك القضية القائلة أن كل البشر ينشدون أولاً، والقضية القائلة أن البشر في حالة الطبيعة يفتقدون الأمن. ويلزم عن هذا عقلياً في رأي هوبز أن الناس ستقارب وتجتمع معاً وتصوغ عقداً من شأنه أن يخلق سلطة مطلقة مثلها كمثل أي سلطة إلهية، والفارق الوحيد أنها من خلق الناس في الطبيعة^(٣). وكان المفكرون من أمثال هوبز وجان بودان مفكرين إنسانيين تأثروا بالتيار العقلاني لزمانهم، وعملوا جميعاً في إطار سلطة تقليدية. ومهدوا السبيل لسياسة التنوير^(٤). وعلى الرغم قول الكثيرين إن دولة هوبز هي " دولة الحكم المطلق "، فإن ذلك في المطلق إن صح التعبير، ولكن في واقع الأمر وصدق النيات عند هوبز هو في غير ذلك، فالأفراد أبرموا العقد أو الميثاق

(١) د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مصدر سابق، ١٩٩٥، ص ٢٧.

(٢) ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، مصدر سابق، ص ١٥.

(٣) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٤٢.

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الاجتماعي برضاهم وإرادتهم ليقوموا المجتمع المدني أو السياسي، وهذا يعني أن الفرد هو أساس الدولة، فقد أقام الدولة ولم تفرض عليه. وأن المجتمع السياسي الذي أقاموه هو مجتمع اصطغعه الأفراد لمصلحتهم^(١).

وينطلق جون لوك، كما انطلق هوبز أيضاً من حالة الطبيعة، ويرى أن المجتمع السياسي لا يتم، إلا بناءً على رضا الأفراد. فالرضاء وحده هو الذي يكون الدولة أو المجتمع السياسي. وإذا كان هوبز ولوك يتفقان على إقامة دولة ذات سيادة تفرض إرادتها على رعاياها من الأفراد، فهي دولة حكام ومحكومين، وأن وجدت أصلها في رضا الأفراد. أما دولة جان جاك روسو، فهي دولة الحرية والمساواة، والسلطة السياسية فيها تعود إلى الشعب، وذلك باعتباره هو صاحب السيادة وهو مصدر الإرادة العامة^(٢).

إن روسو لا يكتفي بالتبني الصريح لفكرة الأصل الإنساني لا الرباني للسلطة السياسية، إنما يضيف أيضاً أن هذه السلطة ينبغي ألا تنتقل من شخص إلى آخر بل أن تسلم مثل الأمانة إلى الخادم. فالسلطة في وجهة نظره حق لا يمكن التصرف فيه أبداً. وما أعاره الشعب إلى حكومة معينة لفترة محددة من حقه أن يسترده إن شاء. إن المصلحة العامة ولكنها المصدر الوحيد للسلطة تعبر عن نفسها من خلال ما يسميه روسو الإرادة العامة التي بدورها تترجم إلى قوانين^(٣).

ويتفق جون ستيوارت ميل مع روسو حول رضا الناس، وفي نظره الرضاء شرط لازم لإقرار الأعمال المهمة التي تقوم بها السلطة الحاكمة، لأنه يتساقط مع مبدأ الحرية. فهو يرى مادام سلطة الحكام ليست سوى سلطة الشعب نفسه، لذلك من الأفضل كثيراً أن يكون مختلف حكام الدولة مفوضين أو مندوبين عن الشعب يمكن عزلهم متى شاءوا، وبهذه الطريقة وحدها يكون لدى الشعب الضمان الكامل بأن الحكومة لن تسيء استخدام سلطاتها ضدهم. ويعتقد أن الشعب يحتاج إلى أن يتحد الحكام معه في هوية واحدة، بحيث تصبح مصالحهم وإرادتهم هي مصالح الأمة وإرادتها، وبذلك لا يحتاج الشعب إلى حماية نفسه من إرادة حكام الخاصة^(٤).

إن منطق الدولة الذي تبلور في العصر الحديث، وبالتحديد بعد الحروب الدينية، ظهر بوضوح في المعاهدات والاتفاقات وفي تنظيرات مدرسة العقد الاجتماعي وغيرها وفي ممارسة السياسيين أخضع له الدين عموماً، قاد هذا المنطق إلى فرض فكرة التسامح الديني الذي شكل في أوروبا أحد المصادر الفكرية لتحديد الدولة في الشأن الديني. ولا شك في أن النقاشات عن "الضمير المسيحي" و"الإيمان الفردي الحر" وعن كون "المسيح مخلصاً فردياً للمؤمن" هو جوهر للمسيحية في نظر البروتستانتية، هي بدايات الفكر الليبرالي عند جون لوك، الذي طوره جون ستيوارت مل وغيره، وتقع قضايا حرية التفكير والرأي والإيمان في عمق الفكر الليبرالي وأصوله، ولم تكن الليبرالية ديمقراطية، ولكنها عموماً وجدت نفسها تقود إلى الديمقراطية بإرادة

(١) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص ٥٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨١، ٦٢١.

(٣) تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٤) جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: د. امام عبد الفتاح امام، مكتبة مندولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١١٨، ١١٩.

الليبراليين أو ضد إرادتهم، لأن الضغط الاجتماعي للطبقات الاجتماعية المقصاة من الحقوق الليبرالية كانت دائماً في نضالاتها كلها تضغط باتجاه تعميم حقوق الفرد المعترف بها^(١). وهكذا نجد إن الإيديولوجية الديمقراطية وجدت صياغتها بفضل الفلسفة السياسية التي سادت أوروبا في العصر الحديث. وهذه الإيديولوجية تقوم على أساس أن الأفراد بإرادتهم وبحريتهم أقاموا السلطة ولم تفرض عليهم، وهم يحتفظون بهذه السلطة لأجل أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، وذلك بناءً على تبرير الإيديولوجية الديمقراطية للسلطة السياسية التي تركز على مصدر إنساني للسلطة بخلاف التبرير الثيوقراطي الذي يركز على مصدر إلهي^(٢).

كانت للفلسفة الليبرالية دور كبير في تغيير العلاقة بين الحكام والمحكومين وتوطيد النظام الديمقراطي، ففي أثناء الصراع بين البرجوازية الأرستقراطية أستندت البرجوازية إلى الفلسفة الليبرالية لاعطاء هذا الصراع مضموناً سياسياً. وقد نجمت عن هذا الصراع إقامة النظم التمثيلية الأولى التي كانت تتميز بوجود برلمان منتخب بواسطة اقتراع مقيد تتجسد فيه السلطة التي كان يتقاسمها مع وزارة منبثقة عنه، ومسؤولة أمامه سياسياً. وكان الفرد هدف المجتمع السياسي الذي أنشأته هذه البرجوازية التي حاولت أن تحدد علاقة الفرد بالدولة من خلال صيغة تتجنب فيها السلطة المطلقة، ولا تقع تحت تأثير العدد. كانت الليبرالية تعني حرية الفرد المطلقة والشاملة، فهي انتصار الفردانية التي يناهز بها الإنسان في عصر النهضة على السلطة التي تريد أن تحكم بالاستبداد. وبشكل عام تركز القيم السياسية الليبرالية على الفرد وحمايته من السلطات السياسية والدينية، وكان ظهورها تعبيراً عن ولادة نمط جديد من المجتمعات السياسية^(٣).

ويتميز العصر الحديث بالحدثة السياسية التي بدورها تتميز بجملة من الخصائص أبرزها؛ تزايد مساهمة فئات واسعة من السكان إقليمياً ومركزياً في التسيير وفي إبداء الرأي، وبشروع واتساع دائرة الديمقراطية الشكالية، وكذلك بالتقنين الصوري للعلامات الاجتماعية، وخاصة للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين. فقد أدى اتساع دائرة النشاط الاقتصادي، واشتراك عدد أكبر من الناس في الحياة الاقتصادية إلى اتساع دائرة المهام، وإلى نشر السلطة وتوزيع قسط منها على مجموعات أوسع بالتدرج، فكان من الضروري للحفاظ على نجاعة الدولة الحديثة ظهور فئة من البيروقراطية الوسيطة. لقد كانت الدولة التقليدية متمركزة السلطة، ينحصر تأثيرها في مجالات ومناطق محددة، غير أن الدولة الحديثة أضافت إلى السلطة مناطق ومجالات لم تكن تسعها، لقد اتسع نطاق الدولة، وتضاءل نطاق اللادولة^(٤).

وترافق الحدثة السياسية كذلك انتقال تدريجي في كيفية احتكار السلطة من الارتكاز على العصبية الدموية والإقليمية والعشائرية إلى التكتل الطبقي التدريجي، وأصبح المعيار السياسي هو المصلحة لا التضامن أو القرابات العرقية والقبلية، وهذا ما أفسح المجال لظهور تنظيمات سياسية جديدة قائمة على

(١) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الأول، مصدر سابق، ص ٤٤١-٤٤٣.

(٢) د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مصدر سابق، ص ٥٧٦، ٥٧٧.

(٣) وليد بيطار، مدخل إلى علم السياسة، ج ١، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، ٢٠١٤، ص ٤٦٠-٤٦٣.

(٤) د. محمد سبيلا، مدارات الحدثة، مصدر سابق، ص ٢٦، ٢٧.

الإيديولوجيا والقرابة الطبقيّة كالأحزاب. ويصحب هذا التحول التدريجي في آلية السلطة تنامي الصبغة الدنيوية للميدان السياسي وانتفاء قدسية السلطة، أو فك الارتباط بين مقولتي المقدس والسياسي، وهذا ما يفرض أن مظاهر الحدائث الفكرية في المجال السياسي اعتبرت الأفكار السياسية مجرد إيديولوجيا أي وجهات نظر خاصة بفئات أو طبقات، وليست حقائق مطلقة، وبروز العنصر السياسي في ممارسات فكرية أخرى (أخلاقية أو غيرها)، وكذلك في ممارسات اجتماعية مختلفة، مما أدى إلى ازدياد دائرة النشاط السياسي أو التسييس المتزايد^(١).

وبناءً على ما سبق يمكننا أن نستخلص مجموعة من الإستنتاجات أهمها:

١- دفعت الاستكشافات الجغرافية الجديدة، وبروز التيارات الفكرية الجديدة، وظاهرة الإصلاح الديني الإنسان إلى التفكير عن دوره في الأرض والرسالة التي حملوها، وكل هذا أدى إلى تبلور جملة من القيم الجديدة التي تستند على مصادر مادية بخلاف القيم القديمة التي تستند على الدين.

٢- يمارس النموذج المادي والعقل والتجربة دوراً كبيراً في تكوين القيم الجديدة، حيث تدفع تلك الأنماط القيمية الجديدة التي تحتوي على العالم المادي والتجارب العلمية والعقلية حياة الإنسان في ذلك العصر.

٣- تمثل القيم الفردانية من القيم القيمة بالنسبة للفرد، حيث يستطيع الفرد من خلالها ممارسة حياته الشخصية في جميع النواحي كيف ما يشاء، ودون ضغط من السلطات الدينية كما كان من قبل. وهي تمثل ضماناً لحرية الفرد.

٤- مارست العقلانية وقيمها دوراً كبيراً في إزالة القيم المقدسة، وتؤكد على أنه لا توجد قيم ثابتة تستحق التقديس.

٥- تمثل القيم العلمانية أعلى وأنبى القيم بالنسبة للمجتمع السياسي، حيث يتمكن المجتمع من خلالها استبعاد المؤسسات الدينية من السلطة السياسية، وبذلك ترسخ مبدأ الفصل بين الدين والدولة في العالم الغربي الحديث.

٦- أدت التحولات القيمية في المجتمع السياسي إلى تغيير مصدر السلطة السياسية من هبة إلهية إلى مصدر قانوني إنساني، وتحول بذلك مصدر الشرعية من الإرادة الإلهية إلى إرادة الشعب.

٧- تشكل على إثر التحولات القيمية الجديدة نظام سياسي جديد ألا وهو الديمقراطية، التي تحمي جميع القيم الإنسانية المتمثلة بالفردانية والحرية.

(١) د. محمد سبيلا، مدارات الحدائث، مصدر سابق، ص ٢٧.

المطلب الثاني: انعكاس منظومة القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات العالم المتقدم

في هذا المطلب نحاول أن نبحت أثر القيم غير الدينية وانعكاسها في السلوك السياسي في مجتمعات العالم المتقدم في وقتنا المعاصر، وفي هذا الإطار اخترنا ثلاث دول هي؛ إيطاليا، بريطانيا وروسيا، وسبب في اختيار هذه الدول يعود إلى سببين منفصلين؛ السبب الأول، تعد هذه الدول وخاصة إيطاليا وبريطانيا، مهداً للقيم غير الدينية وتبلورها. أما سبب اختبار روسيا فيعود إلى أنها دولة مهمة في العالم وعلى الرغم تأخرها في تبني القيم الغربية الحديثة، إلا أنها كانت تعيش نحو سبعين سنة في إطار نظام قيم غير ديني المتمثل بالمنظومة القيمية الماركسية، لذلك نحاول تبيان أثر القيم الغربية الحديثة في مجتمع يعيش في مرحلة ما بعد الشيوعية ويدين أغليته بالمذهب الأرثوذكسي. السبب الثاني، كنا قد بحثنا في المطلب الثاني في الفصل الثالث انعكاس القيم الدينية المسيحية في الدول المعاصرة، وقد اخترنا في وقتها جملة من الدول المتقدمة الحديثة، وتجنباً للتكرار ارتأينا إلى اختيار مجموعة مختلفة من الدول المتقدمة الحديثة. أما فيما يخص القيم محل الدراسة في كل من تلك الدول، سنأخذ نموذجين من القيم غير الدينية وهي العلمانية، وسيادة القانون. ويعود اختيار هذه القيم إلى إنها تعد من أكثر القيم غير الدينية التي كانت - وما تزال - تؤثر في سلوك المجتمعات السياسية المتقدمة. وهناك سبب آخر متعلق بضيق مساحة البحث، بحيث لا تسمح بدراسة جميع القيم غير الدينية وأثرها في سلوك المجتمعات السياسية.

الفرع الأول: إيطاليا

إيطاليا دولة ذات أغلبية كاثوليكية، من الصعوبة بمكان تقدير عدد الإيطاليين الذين يمارسون الكاثوليكية، لأن التعداد الوطني لا يتضمن أسئلة حول الانتماء الديني. تعتبر هذه الأسئلة لا تلائم والطابع العلماني للدولة التي تتبع نهجاً ليبرالياً وفردانياً فيما يتعلق باستفسارات التوجه الديني⁽¹⁾. وبناءً على الطبيعة المدنية للدولة نحاول توضيح أثر القيم غير الدينية وانعكاساتها في المجتمع السياسي الإيطالي.

١- **قيم العلمانية:** تسبب توحيد إيطاليا (١٨٦٠-١٨٧٠) أزمة خطيرة في العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة الجديدة. فقد بدأت الحكومات الليبرالية في بناء مؤسسات الدولة والحياة العامة على أساس علماني، فأثارت الاجراءات الحكومية معارضة مؤسسات الكنيسة، ومن أبرز تلك الاجراءات: إدخال الزواج المدني الإلزامي عام ١٨٦٥، وتقييد التعليم الديني الكاثوليكي في مدارس الدولة عام ١٨٧٧، وإصلاح أحكام القانون الجنائي التي تحمي الدين عام ١٨٨٩، وسيطرة الدولة على مؤسسات الرفاهية والخيرية عام ١٨٩٠، ومصادرة ممتلكات الكنيسة والخدمة العسكرية للإكليريكيين الشباب. وفي الحقيقة لقد تم تحقيق توحيد إيطاليا من خلال تدمير السلطة الزمنية للباباوات⁽²⁾.

1) Alessandro Ferrari & Silvio Ferrari, Religion and the Secular State: The Italian Case, p. 431, see this link: <https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Italy.pdf>.

2) Ibid, P 434.

على الرغم من أن الدستور ١٨٤٨ قد اعترف بالكاثوليكية على أنها دين الدولة الوحيد، إلا أن الكنيسة رفضت تلك الضمانات وجميع المساعي نحو المصالحة^(١). نص الدستور ١٨٤٨ على أن "الديانة الكاثوليكية الرسولية والرومانية هي دين الدولة الوحيد، وتتسامح الدولة مع الأديان الأخرى الموجودة بموجب القانون. ولكن ذلك "العقد الاجتماعي" لم يضمن المساواة في المعاملة بين الكاثوليكية والديانات الأخرى التي تم التسامح معها، لكنها تعد الخطوة الأولى لتحويل دولة ذات تسامح بسيط إلى دولة علمانية^(٢). وعلى الرغم من اعتراف الدولة بالمسيحية كدين للدولة وتفضيله على الأديان الأخرى، إلا أن التصدع بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة الإيطالية مقدر له أن يستمر طويلاً، وحتى عام ١٩١٢ وبناءً على نصيحة البابا لم يشترك الكاثوليك في الحياة السياسية للبلاد^(٣).

إن اندلاع الحرب العالمية الأولى حال دون أي تقارب بين الكنيسة والدولة، ولكن بعد الحرب أخذ الحزب الفاشي، الذي تولى السلطة في عام ١٩٢٢، سياسة المصالحة مع الكنيسة الكاثوليكية التي بلغت ذروتها في معاهدات لاتران لعام ١٩٢٩. وتشكلت بموجب تلك المعاهدات دولة الفاتيكان، وبهذا حلت مشاكل روما مع الكنيسة، التي تمكنت من استعادة جزء من الامتيازات المتعلقة بالزواج، والمسائل الاقتصادية، والتعليم الديني في مدارس الدولة التي فقدتها خلال الحقبة الماضية، أي بعد توحيد الدولة^(٤).

وبمجرد تسوية المسألة الكاثوليكية، واستبعادها عن الحياة السياسية الإيطالية، بدايةً من مرحلة النظام الفاشي، ومن ثم بعد انهيار النظام الفاشي وتشكيل مؤسسات الجمهورية الإيطالية الدستورية في أعقاب الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥، تم تحديث العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والديمقراطية الإيطالية الجديدة الصاعدة وفقاً للظروف الجديدة. وكان الكرسي الرسولي في السنوات الأخيرة من الحرب، وفي المرحلة التي تلت الحرب مباشرة، لديه استراتيجيتان مختلفتان تقارنان داخل التسلسلات الهرمية الكنسية، الأولى كانت تسمى "استراتيجية الحزب الروماني"، ووفقاً لهذه الاستراتيجية، كان من الأفضل وجود تعدد الأحزاب، التي يمكن للكاثوليك الانضمام إليها والرجوع إليها، مع عدم احتكار أي منها للتمثيل الصريح. أما الاستراتيجية الثانية فكانت استراتيجية الوجود الوحدوي للكاثوليك في السياسة الإيطالية، وفقاً لهذه الاستراتيجية، كان من الأفضل توفير حزب كاثوليكي واحد قادر على الحصول على استقلالية كافية عن التسلسلات الهرمية الكنسية. وبهذه الطريقة، يصبح الحزب الديمقراطي المسيحي (DC) الحزب الوحيد الذي قد يعتمد على الدعم المفتوح للكنيسة الكاثوليكية وتسلسلاتها الهرمية. وفي هذا السياق، يخضع الانقسام بين الدولة والكنيسة إلى إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والكنيسة، وذلك من خلال إحداث شرح جديد بين العلمانية والطائفية، ومن خلال وجود اختلاف حول العديد من القضايا المهمة التي تتميز بتداعيات أخلاقية عميقة، تؤثر في الحياة اليومية للأفراد، من الطلاق إلى الإجهاض، ومن الإنجاب بمساعدة طبية إلى القتل الرحيم. فإن مثل هذه

1) Luciano Fasano & Nicola Pasini, The secular-religious cleavage, solidarity and the Italian party system, p.3, see this link: www.academia.edu/27232425/The_secular_religious_cleavage_solidarity_and_the_italian_party_system .

2) Renata Tokrri, from tolerance to the secular state in Italy, p. 52, see this link: www.academicus.edu.al/nr.

3) Luciano Fasano & Nicola Pasini, The secular-religious cleavage, solidarity and the Italian party system, Op.Cit. p.3.

4) Alessandro Ferrari & Silvio Ferrari, Religion and the Secular State: The Italian Case, Op.Cit. p. 434.

التمييزات، أدى إلى الصراع بين الحزب الديمقراطي المسيحي كحزب قائم على شرعية خارجية من قبل المؤسسات الهرمية الكاثوليكية، والأحزاب العلمانية غير الطائفية الأخرى من اليمين أو اليسار أو الوسط^(١).

ويكون للدستور الإيطالي لعام ١٩٤٧ المعدل (ما زال سارياً)، دور كبير في تنظيم العلاقة بين الدولة والأديان بصورة عامة، وعلاقة الدولة مع الكنيسة بصورة خاصة، حيث يؤكد الدستور على معاهدات لاتران الموقعة من قبل الدولة مع الكنيسة الكاثوليكية، ويذكرها صراحة في (المادة السابعة)؛ من ناحية أخرى، فإنها تخلق الأساس لنظام الحرية الدينية الأكثر توافقاً مع مبادئ الحرية والمساواة^(٢).

وفي الوقت نفسه، يمنح الدستور تركيزاً خاصاً على السمات "المؤسسية" للحرية الدينية، فقد عالجت (المادتان السابعة والثامنة) هذه المسألة، حيث تستطيع الأديان تنظيم نفسها في مؤسسات مستقلة عن الدولة وفي الوقت نفسه عالجت هذه المادة العلاقات بين الدولة والطوائف الدينية. وبخلاف ذلك، تتناول (المادتان التاسعة عشر والعشرون) حرية الدين كحق فردي (لا يرتبط بالضرورة ببعده المؤسسي)، وهي مدرجة في الجزء المتعلق بالعلاقات المدنية من الدستور^(٣).

وتعترف (المادة التاسعة عشرة) بالحرية الدينية للجميع، بغض النظر عن الجنسية، ولا تضمن حرية الدين فقط على سبيل المثال؛ "الدعاية العامة، بناء أماكن العبادة والمقابر الدينية، وذبح الحيوانات الشعائرية" وتعطي هذه المادة تحرر الإنسان من الدين، وكل ذلك بشرط أن لا تنتفي والأخلاق العامة. ومن ثم تعتبر المادة التاسعة عشرة حماية لجميع المواقف في مسائل الضمير ومن ضمنها الإلحاد والمحايد، ويتم الاستناد إليها أيضاً لتأسيس قوانين (والمطالبات) بشأن مسائل الاستتكاف الضميري^(٤).

1) Luciano Fasano & Nicola Pasini, The secular-religious cleavage, solidarity and the Italian party system, Op.Cit. p.5.

٢) دستور إيطاليا، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

٣) المصدر نفسه.

٤) المصدر نفسه.

وبموجب (المادتين السابعة والثامنة)، تم إبرام اتفاقية واحدة بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية وست اتفاقيات مع الطوائف غير الكاثوليكية^(١). وفي عام ١٩٨٤، دخلت الكنيسة الكاثوليكية في اتفاقية "فيلا ماداما"، التي حلت محل اتفاقية لاتران لعام ١٩٢٩^(٢)، وأعقبت هذا الاتفاق العام اتفاقيات أكثر تحديداً أهمها تتعلق بتنظيم كيانات وممتلكات الكنيسة^(٣).

وفي الواقع، يطالب العديد من المنقّفين الإيطاليين الذين لا يدعمون الفصل الصارم بين الدين والدولة إلى ضمان حرية دينية متساوية للجميع ويقبلون تدخلاً إيجابياً من السلطات العامة للاستجابة للاحتياجات الدينية. ومن هذا المنظور؛ يُنظر إلى "معاهدات لاتران" على أنها طريقة لإنشاء إطار قانوني مفصل قادر على التعامل مع الاختلافات الدينية من خلال معالجة "حسب الطلب". وبحسب الثقافة السياسية الإيطالية لا تحمل كلمة "laicità" الإيطالية معنى لامبالاة الدولة تجاه الأديان، بل تعني ضمان الدولة لحماية الحرية الدينية في نظام التعددية الطائفية والثقافية. فمبدأ "laicità" ليس أداة لمحاربة الوجود الديني في الساحة العامة أو لتعزيز علمنة الدولة الإيطالية والمجتمع المدني. لهذا السبب، لا يمكن أن تدمج كلمة "laicità" الإيطالية مع العلمانية (إذا كان المقصد من العلمانية مناهضة التدين أو إخفاء الأديان في المجال العام). ويفترض "laicità" وجود تعددية نظام القيم، ويستلزم حماية متساوية للمؤمنين الدينيين وغير الدينيين، ويتطلب حياد الدولة فيما يتعلق بكليهما. ونتيجة لذلك، لا يشير هذا المبدأ إلى العلاقات بين الدولة والكنيسة فقط، بل هو عبارة عن توليفة من قيم وواجبات الدولة التعددية والديمقراطية المعاصرة التي يلعب فيها الدين دوراً كاملاً، مثل كل مكون آخر من مكونات المجتمع المدني. لهذه الأسباب، يمكن تفسير كلمة "laicità" الإيطالية على أنها مرادف "habermasian" (نسباً إلى يورغن هابرماس) و"rawlsian" (نسباً إلى جون

(١) بدأت الحكومات الإيطالية في توقيع اتفاقيات مختلفة مع الديانات الأخرى، وأولها كانت الاتفاقيات مع الكنائس الولديزية والميثودية عام ١٩٨٤. ثم مع الكنائس ومجالس الله الأذنتستية عام ١٩٨٦، ثم الكنيسة اليهودية عام ١٩٨٧. وكانت أكبر الصعوبات هي توقيع الاتفاقيات مع تلك الأديان التي لها خصوصية والعواقب في الحياة المدنية وتنظيمها. وعلى سبيل المثال، تمنح الديانة اليهودية لأتباعها الحق في عدم العمل أو القيام بأي أنشطة يوم السبت، فتعارض هذه القاعدة مع عادة المدارس الإيطالية، التي لديها دروس يوم السبت. وتم حل المشكلة في الاتفاقية التي أعطت للناس الحق في التغيب عن العمل والمدرسة أيام السبت لأسباب دينية. نشأت صعوبات أخرى عندما تم توقيع الاتفاقيات مع شهود يهوه والبوديين عام ٢٠٠٠، الذين تم الاعتراف بهم بالفعل ككيانات قانونية (الأول في عام ١٨٧٠، والثاني في عام ١٩٩١) وقد تم الاتفاق بالفعل. فيما يتعلق بالأول، كانت المشكلة الرئيسية هي التوفيق بين موقع معين لهذا الدين في الدولة وعواقب التزامات الدين في الحياة المدنية. أما فيما يتعلق بالبودية، فلم تعرف الحكومة الإيطالية كيفية إبرام الاتفاقية مع هذا الدين الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن التقليد اليهودي المسيحي. لذلك تنفيذ (المادة: ٨) من الدستور فيما يتعلق بالبودية كانت صعبة لأن الاتفاقيات صممت بشكل عام لسياق ثقافي غربي نموذجي، وليس لظاهرة روحية تختلف كثيراً عن المفهوم الغربي للدين. في السنوات القليلة الماضية ظهرت قضية الإسلام في إيطاليا، ولكن مع ذلك، لم يتم بعد التوقيع على اتفاقية مع المسلمين الإيطاليين. التفسير العام الذي استخدم لتبرير عدم الاتفاق مع المسلمين هو أن في إيطاليا ليست هناك هيئة رسمية تمثل جميع الجاليات الإيطالية المسلمة. ينظر:

Maurizio Ambrosini & Elena Caneva, Tolerance and Cultural Diversity Discourses in Italy, European University Institute, Italy, 2010, pp 7-8.

(٢) تنص اتفاقية "فيلا ماداما" على أن يتم تدريس حصتين من التربية الدينية في المدارس الابتدائية وحصّة واحدة في المدارس الثانوية كل أسبوع، أما على المستوى الجامعي فلا يوجد تعليم ديني بشكل قاطع. ويحق لذوي التلاميذ أن يعلنوا ما إذا كانوا يعترضون حضور أطفالهم فصول التعليم الديني الكاثوليكي أم لا. ينظر:

Alessandro Ferrari & Silvio Ferrari, Religion and the Secular State: The Italian Case, Op.Cit. p 446 .

3) Ibid, p 437.

راولز) معاً. وهي سياسة إيجابية ونشطة، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالالتزام المعاصر لدولة الرفاه بالسعي نحو تحقيق جوهر المساواة^(١).

٢- قيم سيادة القانون: لا ترتبط قيم سيادة القانون بحقوق الإنسان فحسب، بل ترتبط أيضاً بالديمقراطية، وتهدف سيادة القانون إلى حماية الأفراد من التدخلات التعسفية والمفرطة في حرياتهم وحقوقهم وضمان الكرامة الإنسانية؛ وتركز على تقييد ممارسة السلطات العامة ومراجعتها بشكل مستقل. وبالتالي تعزز الديمقراطية عن طريق إنشاء آلية للمساءلة لمن يتمتعون بالسلطة العامة، وكذلك عن طريق حماية حقوق الإنسان، التي تحمي الأفراد من الإجراءات التعسفية^(٢).

وفي إيطاليا جرى تطوير سيادة القانون كوسيلة لتقييد سلطة الدولة، وكان يُنظر إلى حقوق الإنسان على أنها حقوق ضد تغول أصحاب هذه السلطة، وأثناء ذلك تغيرت النظرة إلى حقوق الإنسان في إيطاليا، وفي الخمسينيات من القرن الماضي ظهر اتجاه لتوسيع نطاق الحقوق المدنية والسياسية، وخاصة من خلال الإقرار بالالتزامات الإيجابية للدولة لضمان الحماية القانونية الفعالة لحقوق الإنسان إزاء الجهات الفاعلة الخاصة. ويؤكد هذا الاتجاه على أنه يتعين على الدولة أن توافق إجراءاتها مع القانون وبموجبه. وكانوا يركزون أيضاً على المراجعة القضائية للإجراءات الحكومية كوسيلة فعالة لتحقيق سيادة القانون^(٣). ولأجل تحقيق هذا المبدأ وضعت مبادئ جديدة لإرساء النظام الدستوري الحديث التي تكفل سيادة القانون على جميع السلطات الموجودة في الدولة. وبموجب (المادة المئة والحادية عشر) من الدستور يُسمح باللجوء إلى محكمة النقض ضد قرارات الدولة^(٤).

وفي إيطاليا هناك استثناء في سيادة القانون، وهذا الاستثناء متعلق بأمن الدولة ومؤسساتها الديمقراطية، وسلامة موظفيها ومواطنيها، وكذلك المصالح العامة والخاصة التي تستحق الحماية وقد تؤدي إلى انتقاص مؤقت من بعض حقوق الإنسان وسيادة القانون. وفي حالة إعلان حالة الطوارئ لا تستطيع الدولة الإفراط في إجراءاتها، بل تخضع للرقابة البرلمانية والمراجعة القضائية من أجل تجنب إساءة استخدامها^(٥).

وهناك في إيطاليا ثلاثة معايير للتطبيق الكامل للقانون والمحافظة على سيادة القانون وهي؛ امتثال الأفراد للقانون بصورة متساوية، والمسؤولية المعقولة للدولة لإنفاذ الدولة للقانون، وضرورة تصرف المسؤولين الحكوميين ضمن حدود الصلاحيات الممنوحة لهم^(٦). ولأجل تحقيق هذه المعايير وعدم انتهاك القانون من قبل السلطة ومنعها من إصدار قرارات غير عادلة أو غير موضوعية أو غير معقولة أو غير منطقية أو قمعية لسيادة القانون، تراقب المحكمة الدستورية جميع القوانين والقرارات الحكومية وبموجب (المادة المئة ورابعة

1) Alessandro Ferrari & Silvio Ferrari, Religion and the Secular State: The Italian Case, Op.Cit. PP 432-433.

2) Report by the Secretary General of the Council of Europe, State of democracy, human rights and the rule of law, Council of Europe, 2018, p 18.

3) International commission of jurists, The rule of law in Italy, Commission internationale de juristes, Roma, 1958, p 25.

٤) دستور إيطاليا، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

5) International commission of jurists, The rule of law in Italy, Op.Cit. P 38.

6) Marinella Baschiera, Introduction to the Italian Legal System, International Journal of Legal Information, The International Association of Law Libraries, Vol 34, Issue. 2 Summer 2006, p 30.

وثلاثين) تنظر المحكمة الدستورية في حالات الجدل المتعلقة بالشرعية الدستورية للقوانين والأوامر، التي تصدرها الدولة والأقاليم في البلد^(١).

ولكون سيادة القانون تتطلب إخضاع الجميع للقانون، فقد يحتاج هذا إلى مبدأ المساواة، حيث يجب أن تعالج الحالات المماثلة على قدم المساواة والمواقف المختلفة بشكل متنوع وضمان المساواة فيما يتعلق بأي أساس لتمييز محتمل، ولأجل ضمان هذا المبدأ يؤكد الدستور في (المادة الثالثة) على المساواة فيقول " لكل المواطنين نفس القدر من الكرامة الاجتماعية وهم سواء أمام القانون دون تمييز في الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الآراء السياسية أو الأوضاع الشخصية والاجتماعية. وعلى الجمهورية رفع جميع العوائق الاقتصادية والاجتماعية التي تحد من حرية المواطنين والمساواة بينهم"^(٢).

وتعد إستقلالية القضاء جزءاً مهماً من سيادة القانون، لذلك يؤكد الدستور على إستقلالية القضاء في (المادة المئة والثمانية)، تؤكد هذه المادة على ضمان إستقلالية قضاة المحاكم الخاصة، والمدعين العامين في تلك المحاكم، والأشخاص الآخرين المشاركين في إدارة العدالة عن طريق القانون^(٣). ويحرم الدستور تعرض السلطة القضائية إلى ضغوط خارجية، أو خضوعها للتأثير السياسي، ولا سيما من قبل السلطة التنفيذية. ويعد هذا المطلب جزءاً لا يتجزأ من المبدأ الأساسي للديمقراطية الإيطالية. ولا يستند تعيين وترقية القضاة إلى اعتبارات سياسية أو شخصية، بل يستند إلى الدستور الذي يؤكد على الدستور في (المادة المئة والسادسة) على مبدأ التنافس في تعيين القضاة^(٤).

وتمارس نقابة المحامين في إيطاليا دوراً أساسياً في مساعدة النظام القضائي، والمحافظة على سيادة القانون، حيث تحاول نقابة المحامين المحافظة على إستقلالها وأداء عملها على النحو المناسب. وينص التشريع على السمات الرئيسية لاستقلالها وأن يكون الانضمام للنقابة متاحاً بشكل كافٍ لجميع من يتوافر فيه شروط العضوية^(٥).

عموماً، يمثل الفساد وتضارب المصالح عائقان كبيران أمام تحقيق سيادة القانون في إيطاليا، حيث يؤدي الفساد إلى التعسف وإساءة استعمال السلطة، وإصدار القرارات التي لا تتماشى مع القانون، وهذا ما سيؤدي إلى اتخاذ قرارات تعسفية في طبيعتها. وعلاوة على ذلك، قد ينتهك الفساد التطبيق العادل للقانون، وبالتالي فإنه يقوض أسس سيادة القانون. وقد ينشأ تضارب المصالح حين يكون للموظف العمومي مصلحة خاصة (قد تشمل على شخص ثالث مثل قريب أو زوج) عرضة للتأثير، أو يظهر أنه يؤثر على الأداء المحايد والموضوعي على واجباته الرسمية^(٦).

(١) دستور إيطاليا، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

5) Marinella Baschiera, Introduction to the Italian Legal System, Op.Cit. p 25.

6) Report by the Secretary General of the Council of Europe, State of democracy, human rights and the rule of law, Op.Cit. p 75.

الفرع الثاني: بريطانيا

إن التطورات التي جرت في بريطانيا في منتصف القرن التاسع عشر محورية لجهة تأسيس علاقة الدين بالدولة في بريطانيا، ولجهة تنظيم الدولة لشؤون تركت في الماضي للكنايس والعمل الخيري، وهي المرحلة نفسها التي شهدت النضالات العمالية والنضالات الكبرى من أجل حق الاقتراع العام. وفي هذه المرحلة كان تصاعد دور المجتمع وتوسع مشاركة الفرد في السياسة والشؤون العامة^(١). أي أن القرن التاسع عشر هو قرن مفصلي بالنسبة لتبلور القيم غير الدينية، ومن هنا نبحت عن تأثير تلك القيم في المجتمع السياسي البريطاني.

١- **قيم العلمانية:** في القرن التاسع عشر كان لثورة الصناعة أثر كبير في تعزيز علمانية بريطانيا، حيث يربط بين الاقتصاد الرأسمالي والتجديد الإنجيلي. ولم يكن الاقتصاد مجرد كيان للإنتاج والتوزيع والتبادل، بل بمثابة الحكومة الإلهية للعالم، وكياناً أخلاقياً وضع فيه الفرد بتلقي نعمة الله. وكان هذا التحول يمثل قيماً تربط الفرد بالرأسمالية، ويعزز لديه القيم مثل المساعدة الذاتية، والاعتماد على الذات، وتحمل المسؤولية. وكان التدين ما قبل الثورة الصناعية يشدد على الإيمان الفردي في سياق طاعة الكنيسة والدولة، أما الإنجيلية الحديثة فإنها أكدت على الإيمان في سياق الفرد باعتباره "وكيلاً أخلاقياً حراً". وبذلك تم فصل الإيمان عن الدولة من خلال إعادة تصور الدين خارج نطاق الاحتكار الكنسي للكنايس القائمة. فأصبح شعار الحرية من كنيسة الدولة، رمزاً للتجديد داخل الكنيسة. ورمزاً للحرية الفردية أيضاً، في مجتمع كان أمامه التحدي نحو بلوغ المساواة في الديمقراطية السياسية^(٢).

يشير جميع الإحصائيات حول الدين في بريطانيا إلى إن تقليص التدين المسيحي الرسمي بدأ بعد عام ١٩٥٨، فكل المؤشرات تدل على أن الحقبة بين ١٩٥٦ و ١٩٧٣ شهدت سرعة غير مسبوقه في سقوط التدين المسيحي بين الشعب البريطاني. وكان نصف الانخفاض الإجمالي في القرن العشرين قد حدث في تلك السنوات، وهذا في حد ذاته يجعل "الستينيات الطويلة" مهمة للغاية في تاريخ العلمنة البريطانية^(٣). أما بين ستينيات وثمانينيات القرن الماضي، فهناك تراجع بشكل ملحوظ في عضوية الكنيسة للذهاب إليها والاستجمام فيها، وتراجعت أيضاً الطقوس الدينية بشكل ملحوظ. وكان في هذه الحقبة الإيمان بالله واليوم الآخر، وفيما وراء الطبيعة في حالة تدهور تام. ويبدو أن بعض بيانات المسح الاجتماعي لا تظهر فقط تراجعاً في التقوى الشخصية (الصلاة اليومية على سبيل المثال)، بل تظهر أيضاً انخفاضاً في نسبة الأشخاص الذين يزعمون أنهم يؤمنون بالمبادئ الأساسية الخارقة للطبيعة للمسيحية. وكانت النتيجة هي؛ أن الجيل الذي نشأ في الستينيات كانوا أكثر اختلافاً مع جيل الآباء، من حيث الالتزام الديني. فإن هذا التراجع في التدين كان له أثر في التحول الأخلاقي في المجتمع وانعكس بشكل مباشر على الكنائس، حيث تراجع زواج الكنيسة، وبدأ صعود نسبة الطلاق والزواج مرة أخرى، وازداد الإيمان بالتعايش بدلاً من الزواج (ولا سيما في أواخر السبعينيات)، وقلل

(١) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ١١٠.

2) Callum G. Brown, The Death of Christian Britain, Routledge Taylor & Francis Group, London & New Work, 2009, pp. 36-37.

3) Ibid, p. 188.

وصم اللاشعرية والمثلية الجنسية والترخيص الجنسي بالعار، وصعدت نسبة اللجوء إلى تحديد النسل والإجهاض، وتفاقت الضغوط الاجتماعية التي لا تقاوم من أجل تحرير الحكومة للقيود المفروضة على الشرب، وإغلاق يوم الأحد والترفيه. وكان نطاق التغييرات في الديموغرافيا والعلاقات الشخصية والنقاش السياسي والمخاوف الأخلاقية هائلاً لدرجة أنه لم يتحد الكنائس المسيحية كثيراً بل تجاوزها. وبالطبع، أثرت البيئة الثقافية الجديدة على الكنائس بعمق وغيرتها جذرياً. وعليه تعد الحقبة التي تمتد بين الستينيات وأواخر الثمانينيات من الحقب الحاسمة التي تمت فيها إعادة صياغة للقيم التقليدية المسيحية بشكل رئيس^(١).

وبحلول نهاية القرن العشرين، كان أولئك الذين يحضرون مراسم دينية يشكلون واحداً على اثني عشر من إجمالي السكان. وبشكل عام، لم يعد الناس مجتمعين داخل الكنائس أو مدارس الأحد، بل إنهم جدوا المعتقدات والقيم والممارسات المسيحية غريبة وغير قابلة للتصديق. علاوة على ذلك، فبالنسبة لمعظم الناس في بريطانيا، حتى أكثرهم تديناً (إن وجد)، ليس للدين تأثير كبير في نمط حياتهم^(٢).

وفي بداية الألفية الثالثة، وقعت بريطانيا في خضم العلمنة، ولم يكن ذلك بسبب تدهور مستمر للمسيحية، بل كان بسبب موت الثقافة التي كانت في السابق تمنح الهوية المسيحية للشعب البريطاني ككل. لأن ما يتم وصفه هنا هو حالة ما بعد الحداثة، وإذا بقي واقع أساسي للبريطانيين، فهو بالتأكيد لم يعد مسيحياً^(٣).

ومنذ ما يقرب من عشرين عاماً، عندما كان مستوى الحضور في مكان للعبادة الدينية في بريطانيا أعلى بكثير مما هو عليه الآن، يوضح استطلاع للرأي أجري في ٢٠٠١ أن ٤٠% من الأشخاص الذين تم استجوابهم في استطلاع إن معتقداتهم الدينية ليس له تأثير يذكر في طريقة عيشهم. بشكل عام، فالمجتمع في بريطانيا العظمى، مجتمع علماني، إذ ليست للدين ولا للتدين مكانة كبيرة في حياة غالبية مواطنيها^(٤). وعليه يمكن القول؛ إن علمنة المجتمع الإنكليزي لم تكن بدفعة واحدة، بل جرت بالتدريج، كما جرت علمنة الدولة بالتدرج أيضاً، ولم تبق في بريطانيا المعاصرة قوانين تجمع الدين والدولة، أو تميز ضد مواطنين بسبب الطائفة التي ينتمون إليها^(٥).

إن تحليل الموقف الدستوري للدين داخل بريطانيا معقد والسبب في ذلك يعود إلى عدم وجود دستور مكتوب في المملكة، بل يستند العملية السياسية إلى التشريعات، أو السوابق القضائية، أو الاتفاقيات التي قد يُعتقد أن لها وضعاً دستورياً، وهذا في حد ذاته، يجعل ملاحظته أمراً صعباً. تاريخياً، حيث تم التعامل مع حماية المعتقدات والممارسات الدينية بطريقة غير واضحة. ولكن مع اصدار قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٨، الذي يدمج معظم اتفاقيات حقوق الإنسان في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، في القانون المحلي، وبذلك أعطى هذا القانون الحماية الدستورية لحرية الدين. من حيث المبدأ أدى تنفيذ قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٨ إلى

1) Callum G. Brown, The Death of Christian Britain, Op.Cit. pp 190-191.

2) Anthony Bradeny, Religion and the secular state in the United Kingdom, p. 737. See this Link: classic.iclrs.org/content/blurb/files/United%20Kingdom.1.pdf.

3) Callum G. Brown, The Death of Christian Britain, Op.Cit.p. 193.

4) Anthony Bradeny, Religion and the secular state in the United Kingdom, Op.Cit. p. 738.

(٥) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢/ المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ١٠٩.

تغيير جذري في المشهد القانوني فيما يتعلق بحماية المعتقدات الدينية والرأي في بريطانيا. لأول مرة، هناك حماية عامة للمعتقد الديني أمام المحاكم المحلية⁽¹⁾.

ومع ذلك ما تزال الدولة تتمتع بدرجة كبيرة من السيطرة على كنيسة إنجلترا، ويجب أن يوافق البرلمان على قوانين الكنيسة وتدابيرها التشريعية، وتعيين أساقفته هو أمر يخص السلطة الملكية. بشكل عام تتمتع الأديان التي لم يتم تأسيسها بكنائس باستقلال كامل عن الدولة. وقد تختار الديانات أن تصبح منظمة خيرية، أو تريد الانخراط في الأنشطة الخيرية التي تتطلب التسجيل، يتعين عليها التسجيل لدى مفوضية المؤسسات الخيرية والايفاء بالاجراءات القانونية المطلوبة. ومع ذلك، لا توجد شروط عامة لتسجيل الأديان في الدولة⁽²⁾.

وبشكل عام، إن القيم العلمانية تمارس دوراً كبيراً في المجتمع البريطاني وتظهر بشكل جلي في السلوك السياسي للدولة وفي قراراتها السياسية، ومن هنا نستطيع الإشارة إلى بعض النماذج من القرارات التي تنعكس فيها القيم العلمانية بصورة واضحة ونستطيع أن نسمي هذه القرارات بقرارات علمانية صرفة. ومن أبرز هذه القرارات هي⁽³⁾:

أ - سياسة مكافحة التطرف في المدارس: في ٨ أكتوبر ٢٠٠٨، أعلنت الحكومة عن تمويل بقيمة ٤,٦٨ مليون جنيه إسترليني "لوقاية التطرف في المدارس"، وتقوم الحكومة من خلال هذه السياسة بتدريب المعلمين في المدارس على فهم التطرف الديني والتعرف على المتطرفين الدينين ومعاملتهم بأساليب مختلفة. أي تقوم الحكومة بمطالبة المعلمين أداء عمل سياسي وأمني خارج اختصاصهم التعليمي.

ب- سياسة إغلاق دور العبادات والمساجد: في ٦ أكتوبر ٢٠٠٥ أعلن وزير الداخلية آنذاك تشارلز كلارك إغلاق تلك المساجد ودور العبادات التي فشلت في منع المتطرفين، وأشار الوزير إلى أن العملية لا تقف عند إغلاق فقط بل قد تصل إلى تهديم تلك الأماكن. وكان للمحامين والسياسيين وجماعات المجتمع المدني والجماعات الدينية، دور كبير في إدانة وشجب هذه السياسة التي أثارت غضب المسلمين، وفي الوقت نفسه حذرت رابطة كبار ضباط الشرطة من أن هذه السياسة المقترحة يمكن أن ينظر إليها على أنها هجوم على الدين، لذلك تراجعت الحكومة عن تنفيذها في كانون الأول ٢٠٠٥ بناء على نصيحة الشرطة.

ج - سياسة الحوار بين الأديان: على الرغم من أن دعم الحكومة لحوار الأديان تطور وفق سياسة منفصلة المسار، فقد أصبح أيضاً وسيلة لدعم الأهداف الأمنية. وينظر صناع السياسة البريطانيون إلى الدين كقوة داخلية قوية الذي باستطاعته أن يمنع الفرد من اللجوء إلى الأعمال الإرهابية عن طريق تنشئته على أساس القيم والأخلاق الحميدة. ففي نظر صناع القرار البريطانيين إن هذه طريقة هي مفتاح لمنع التطرف وضمان الأمان في المملكة. ويقول رئيس الوزراء الأسبق توني بليز "يجب أن نتخذ ما يمكننا من التدابير الأمنية، لكن دعونا لا نضحك على أنفسنا، في النهاية، من خلال الجدل والنقاش والإيمان الديني الحقيقي وسياسة شرعية

1) Anthony Bradeny, Religion and the secular state in the United Kingdom, Op.Cit. pp. 738- 741.

2) Ibid.

3) Stacey Gutkowski, Secularism and the Politics of Risk: Britain's Prevent Agenda, 2005-2009, International Relations, SAGE Journals, Vol 25, No. 3, 2011, pp. 353-355-356-357.

حقيقية نستطيع أن نهزم تهديد التطرف والارهاب". ولأجل تطبيق هذه السياسة شجعت الحكومة، كنيسة إنكلترا وكنائس مسيحية أخرى على الحوار مع الجماعات الإسلامية. وقامت الحكومة بنشر استراتيجية الحوار بين الأديان في ٢٠٠٨، وقد أستغرقت كتابتها نحو خمس سنوات.

٢- **قيم سيادة القانون:** يأتي مبدأ سيادة القانون في بريطانيا بمعنى حكم القانون، وهو مبدأ عام أساسي للقانون الذي يراد أن يحقق؛ منع إساءة استخدام السلطة، والمحافظة على تماسك النظام القانوني، والمحافظة على مبدأ الفصل بين السلطات وشم الحفاظ على النظام الدستوري. وتعد سيادة القانون مبدءاً أساسياً من مبادئ الدستور البريطاني (غير مكتوب)، ويأتي بمعنى السيادة المطلقة للقانون العادي في مقابل تأثير السلطة التعسفية والمساواة أمام القانون. فإن هذا المعنى لمفهوم سيادة القانون هو انعكاس للمعنى العام للقانون في بريطانيا حيث يأتي بمعنى حقوق الأفراد، ومثول كل من المواطنين، والمسؤولين أمام مجموعة مشتركة من المحاكم^(١).

ويركز المفهوم الانجليزي لسيادة القانون على المساواة بدلاً من حقوق الإنسان أو الحقوق الأساسية على أساس الدستور. وعلاوة على ذلك، يركز على الحرية الشخصية والحقوق والحريات للفرد، وغياب السلطات التقديرية الواسعة للسلطات العامة، وضمان استقلال القضاء، وضمان مبادئ العدالة، وضمان وصول المواطنين بأسهل الطرق إلى المحاكم. ويعكس جميع هذه العناصر السمات الأساسية للثقافة القانونية والسياسية الأنجلو أمريكية والمجتمع القائم على اقتصاد السوق المفتوح. على أي حال، يمكن للمرء أن يلاحظ أن المفهوم البريطاني لسيادة القانون ليس منغلقاً على السياقات والظروف الاجتماعية الخارجة عن القانون، ويمكن ربط هذا بطبيعة مرنة لدستور بريطانيا، الذي يعد من أكثر الدساتير مرونة في العالم^(٢).

ويؤثر مبدأ سيادة القانون بشكل كبير في السلوك السياسي للدولة ومن هنا نأخذ مثال عملية خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي (البريكست). فقد أجرى استفتاء حول خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي في ٢٣ حزيران ٢٠١٦ لتقرير ما إذا كان يتعين على بريطانيا المغادرة أو البقاء في الاتحاد الأوروبي، وكمفاجأة للكثيرين، فازت جبهة الخروج بنسبة ٥٢٪ مقابل ٤٨٪ للجبهة البقاء^(٣).

وبعد اعلان النتائج وفوز جبهة الخروج، بدأ الجدل حول كيفية تفعيل (المادة: ٥٠) من اتفاقية الاتحاد الأوروبي^(٤)، والإجراءات الدستورية الصحيحة لحكومة بريطانيا لتحريك هذه المادة، ولبدء المفاوضات. كل هذه الاجراءات تدخل ضمن اختصاصات القانون الداخلي للبت فيها. ولكن تكمن المشكلة هنا في أنه لا القانون الدستوري لبريطانيا ولا قانون استفتاء الاتحاد الأوروبي لعام ٢٠١٥ لم يحدد بوضوح إجراءات الإخطار. لذلك

1) Adriaan Bedner, An Elementary Approach to the Rule of Law, Hague Journal on the Rule of Law, No. 2, 2010, p.62.

2) Ibid, p. 63.

3) Juha Raitio, The Rule of law and the Brexit, p. 136. See this Link: helda.helsinki.fi/handle/10138/5/discover?rpp=20&sort_by=score&order=DESC&query=THE+RULE+OF+LAW+AND+THE+BREXIT&context=%2Fhandle%2F10138%2F5%2Fdiscover

(٤) هذه المادة تجيز للدول الأعضاء الانسحاب من الاتحاد الأوروبي وفقاً لمتطلبات الدستورية. (الباحث).

برز السؤال عما إذا كان قرار إخطار الاتحاد الأوروبي هو ضمن صلاحيات الحكومة أم يحتاج إلى موافقة برلمانية؟

وجادلت الحكومة بأن لها حقاً ملكياً في تفعيل (المادة: ٥٠) في الاتحاد الأوروبي، ولكن البرلمان لم يوافق، وأعلن إن إخطار الخروج يتطلب موافقة برلمانية صريحة. وشاركت السلطة القضائية أيضاً في نقاشات للحفاظ على مبدأ سيادة القانون، والتأكيد على حقوق الأفراد وحياتهم. فقد أصدرت المحكمة العليا في لندن قرارها، بأن الحكومة لا يمكنها تفعيل إجراءات (المادة: ٥٠) دون تفويض صريح من البرلمان، لذلك يتعين على البرلمان تمرير القانون الرئيس الذي سيخرج بريطانيا بموجبه من الاتحاد الأوروبي^(١).

لذا فإن المشكلة القانونية في نقاش خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي تتعلق بتفسير المبدأ الدستوري البريطاني الأساسي لسيادة البرلمان. ووفقاً للمفهوم البريطاني التقليدي لسيادة القانون، ينبغي على المرء أن يميز بين مصالح الدولة ومصالح الأغلبية بعضها عن البعض. لذلك تؤكد المحكمة أن الحكومة يجب أن تكون تابعة للبرلمان، وليس العكس. وقد يوصف هذا القرار بأنه موقف سياسي، ولكن في الحقيقة يأتي هذا القرار من العقيدة الدستورية لفصل السلطات وكذلك عن سيادة القانون. وعلى أي حال، خضعت الحكومة لحكم المحكمة العليا، وفي مرحلة ما بين ٢٠١٧ إلى ٢٠١٩ أعدت مشاريع قوانين عديدة، يُطلب فيها من البرلمان البريطاني منح رئيس الوزراء سلطة إصدار إشعار بنية بريطانيا الانسحاب من الاتحاد الأوروبي^(٢).

الفرع الثالث: روسيا

يعد التمرد الذي قام بإنقلاب فاشل في شهر آب ١٩٩١ أول دعوة إلى الديمقراطية في روسيا السوفياتية ضد النظام الشيوعي^(٣). وشهدت المرحلة التي اعقبت انحلال الحكم الشيوعي مصحوباً بظهور الحركات المعارضة للنظام القديم، وكان الجيل الأول من الديمقراطيين بعد الشيوعية هم أنفسهم شيوعيون سابقون، فقد اعتادوا على الحكم بالأوامر والمراسيم. إن السمة المميزة للحركة الديمقراطية الليبرالية الروسية في مرحلة ما بعد الشيوعية هي التشتت وعدم انسجام بعضها مع البعض. علاوة على ذلك، هناك اختلافات في الفروق الدقيقة بين الليبراليين والديمقراطيين، فالأول يعطي الأولوية للإصلاح والاستقرار الاقتصادي، في حين يتبنى الديمقراطيون نهجاً أكثر نشاطاً للنضال العالمي من أجل حقوق الإنسان، ومعايير الحرية أكثر إتساقاً في دعمهم لمبدأ تقرير المصير القومي في الاتحاد السوفيتي السابق. وفضل كلاهما الانتقال السريع إلى اقتصاد السوق. وكان الليبراليون أكثر اهتماماً بتأسيس الأساس الاقتصادي، في حين كان الديموقراطيون مهتمين بضمان سير

1) Juha Raitio, The Rule of law and the Brexit, Op.Cit. pp.137-138.

2) Ibid, p. 140.

٣) في التاسع عشر من شهر آب ١٩٩١ وقع الانقلاب على ميخائيل جورباتشوف من قبل مجموعة من رجال الدولة، والحزب الشيوعي السوفيتي. وما تزال الآراء تتباين حتى اليوم فيما يتعلق بهذا الحدث الكبير. فثمة من يعتقد أن هذا الانقلاب كان مسرحية معدة سلفاً بين جورباتشوف و الغرب بهدف تفكيك الاتحاد السوفيتي، وهناك أيضاً من يشكك في هذا الرأي، ويرى أن الانقلاب كان رد فعل طبيعي للجناح المتشدد في الحزب الشيوعي والدولة على "البريسترويكا" وما أفرزته من نتائج. وعلى ما يبدو أن الكثير من الأسرار المتعلقة بأحداث آب ١٩٩١ ستظل طي الكتمان لمدة طويلة من الزمن القادم. ينظر: د. هاني شادي، التحول الديمقراطي في روسيا من يلتسين إلى بوتين، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٤٤.

العمليات الديمقراطية والتغييرات في هيكل النخبة وإزالة القيم القديمة، ومهتمين أيضاً بتحويل الجماهير إلى مواطنين، وإقامة دولة، وإعادة تشكيل الأمة الروسية^(١). ومن هنا يبرز لنا سؤالان وجيهان هما؛ هل وجدت القيم الليبرالية مكاناً لنفسها في روسيا الجديدة؟ وهل أثرت القيم العلمانية وسيادة القانون في السلوك السياسي للمجتمع السياسي الروسي؟

١- **قيم العلمانية:** كان أول إجراء اتخذته البلاشفة بعد وصولهم للسلطة في عام ١٩١٧ هو مصادرة أملاك الكنيسة بموجب مرسوم الأرض الذي صدر في ٢٦ تشرين الأول ١٩١٧. ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذه القيود وحتى اعتماد أول دستور لجمهورية روسيا السوفيتية الاشتراكية في ١٠ حزيران ١٩١٨، ظلت الكنيسة تملك في الأقل حرية محدودة من خلال المادة التي ضمنت كلا الأمرين: "حرية التدين، وحرية الدعاية المناهضة للدين"، وهذه الفقرة أيضاً تضمنها بقوة فيما بعد دستور الاتحاد السوفيتي لعام ١٩٢٣ بالصياغة نفسها. وفي ٢٢ أيار ١٩٢٩ تم تعديل الدستور، وقد أحتوت الصياغة الجديدة للتنظيم الحكومي تعديلاً مهماً، فبدلاً من ضمان الدستور لكل من الدعاية الدينية واللا دينية نودي الآن، بحرية العبادة الدينية، وحرية الدعاية المناهضة للدين، وهو ما يعد انقلاباً في الأسلوب حيث سمح للملاحدة بإدارة حملة نضالية ضد الدين في حين منع المتدينين من القيام بأنشطة تبشيرية، وقد تكررت صياغة مرسوم ١٩٢٩ في الفقرة المتعلقة بالعبادة الدينية التي أدخلت في الدستور السوفيتي لعام ١٩٣٦^(٢).

وفي ٣ حزيران ١٩٢٩ أصدر ستالين مرسوماً بدأت بموجبه حملة الاضطهاد الديني، وبمقتضى المرسوم، أقيمت في مدى عام واحد أبواب الكنائس والطوائف الدينية، وفي عام ١٩٣٠ جرى القبض على الخلايا الدينية، وأبعد المتدينون من المناصب العامة والوظائف الحكومية، ومنع ستالين نشر الكتب الدينية، وتم اعداد نحو (١٥٠ فلماً) من الأفلام المعادية للدين، وجرى عرضها في مختلف بلدان الاتحاد السوفيتي ولاسيما في المدارس. وفي عام ١٩٣١ تشكلت الجماعات والخلايا المعادية للدين التابعة للحزب الشيوعي، وطرد من الاتحاد السوفيتي كل الذين رفضوا طاعة أوامر تلك الجماعات والخلايا، وفي عام ١٩٣٢ تم تسليم كل الكنائس ومجمعات الطوائف الدينية الى مجلس السوفيات المحلية وذلك لاستخدامها كدور لعرض الأفلام المعادية للدين، أو أندية يمكن للشباب فيها أن يقضوا أوقات الفراغ بطريقة مفيدة. وكرست الخطوة الأخيرة في عام ١٩٣٣ لتقوية المكاسب والانتصارات ضد الدين ومحو أية معتقدات أو افكار عن وجود شيء اسمه الدين، وقرر استخدام علم الأخلاق بدلاً من علم الأديان في المدارس، ثم كلف اساتذة الأدب بوضع المؤلفات عن الأخلاق الشيوعية وتدريسها في المدارس الابتدائية والثانوية، فضلاً عن الكتب الدراسية الأخلاقية لإرشاد الأبناء^(٣).

1) Richard Sakwa, Russian politics and society, Routledge Taylor & Francis Group, London & New Work, 2002, pp. 41-42.

(٢) د. ايناس سعدي عبدالله و د. اسامة عدنان يحيى، تاريخ روسيا الديني من الوثنية إلى المسيحية، آشور بانينبال للكتاب، بغداد، ٢٠٠٩، ص ١٢٣-١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

وعلى الرغم من نجاح الدولة السوفيتية في قمع الأنشطة الدينية العلنية، بما في ذلك التعليم الديني، ولكن استمرت الهويات الدينية، وبقي الدين حياً بعدة طرق؛ ليس من خلال المشاركة الرسمية في الخدمات الدينية أو المدارس الدينية فقط، وإنما من خلال الممارسات الثقافية والسردي والصور. مثل قانون حرية الضمير والمنظمات الدينية الصادر عن الاتحاد السوفيتي لعام ١٩٩٠ إعادة ظهور الدين رسمياً على الساحة السياسية. ولكن القانون الذي أصدرته روسيا الحديثة في عام ١٩٩٧ يمثل خطوة كبيرة نحو تطوير العلاقة بين الكنيسة والدولة^(١).

وفي النظام السوفيتي وما بعده، كانت الحكمة السائدة هي أن الدين سيكون له تأثير خافت بالنظر إلى الموقف الإلحادي الذي اتخذته البلاشفة. ومع ذلك، تتعارض هذه الصورة مع التقاليد الثقافية التاريخية التي تؤكد على الأدوار الأساسية التي لعبتها الكنيسة في المجتمع الروسي قبل الثورة البلشفية وحتى خلال الحقبة السوفيتية. وتقييد الكنيسة الأرثوذكسية بالنهج العلماني للدولة، لذلك لا تعرض صراحة دعمها لأي سياسي معين لحزب ضد حزب آخر، ولكن تتدخل في رسم السياسات العامة المتعلقة بالسياسات السكانية، ووسائل منع الحمل، والإجهاض^(٢).

إن تطبيق نظرية العلمنة على السياق الروسي يمثل إشكالية، بسبب صعوبة التمييز بين القوة العلمانية لقمع الدولة الشيوعية والتحديث، حيث دمرت الدولة الشيوعية الوجود المؤسسي للكنيسة الأرثوذكسية الروسية وبالتالي يمكن أن يُعزى الكثير من الطبيعة العلمانية لروسيا ما بعد الشيوعية إلى تأثير الشيوعية الإلحادية نفسها بدلاً من أي عملية تحديث مثل زيادة التحضر والتصنيع. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وإزالة قمع الدولة للدين، قد تعود روسيا في النهاية إلى "الحياة الطبيعية" وفقاً لمعايير بقية أوروبا. أي سيعود إلى مسار العلمنة الحقيقية، أي العلمنة دون إكراه^(٣).

وتشير الدراسات إلى أن روسيا الحديثة، لم تشهد إحياء دينياً إلا بشكل رمزي، حيث يكون التعبير عن الهوية الأرثوذكسية الروسية بدون آثار سلوكية التي يمكن توقعها إذا كانت هذه الهوية تشير إلى تغيير حقيقي في السلوك والقيمة بين السكان. وهكذا، في أعقاب انهيار الاتحاد السوفيتي، عرّف الروس الذين كانوا يعتبرون أنفسهم غير متدينين في السابق على أنهم أرثوذكس، وهو ما يفهم أن روسيا تشهد نهضة دينية. إلا أنه في الحقيقة ضعفت العناصر الثلاثة المعروفة للدين في روسيا، وهذه العناصر هي؛ عضوية الكنيسة، وممارسة الشعائر الدينية، والإيمان بالمعتقد الديني. وبالنسبة للعنصر الأول لم تشهد روسيا الزيادة في عضوية الكنيسة، والمؤشرات في هذا الجانب لم يكن جيداً. أما بالنسبة للعنصر الثاني، فإن معظم الذين يصفون أنفسهم

1) Vicki L. Hesli & Arthur Miller, The Patriarch and the President: Religion and Political Choice in Russia, Europe-Asia Studies · January 1998, p.47.

2) Ibid, p.49.

3) Geoffrey Evans & Ksenia Northmore-Ball, The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 51, Issue. 4, 2012, p. 797.

بالأرثوذكس يظهرون في الكنيسة فقط مرة أو مرتين في العام لعيد الفصح وعيد الميلاد. وفيما يخص العنصر الأخير تشير المؤشرات إلى أن الأسئلة حول الإيمان بالله أمر مرغوب فيه، أي أن هذا العنصر بدأ بالازدياد^(١).

وإذا كان الإحياء الديني في روسيا حقيقياً بالفعل، ينبغي أن ترافق هذه الزيادة أعداد الحضور في الكنيسة، وتجب إضافة إلى ذلك زيادة أعداد الإلتزام الأخلاقي بالأرثوذكسية. ولكن تشير الدراسات ان الانتماء الأرثوذكسي الروسي يعد مجرد رد فعل على عودة الحرية الفكرية ووقف العقوبات المفروضة على التعبير عن الهوية الدينية. وهذا ما يعني أن نسبة كبيرة من المعارف الأرثوذكسية الاسمية البحتة لم تصاحب الزيادة في الأرثوذكسية. وببساطة شديدة أن هذه الزيادة هي نتيجة منطقية لنهاية قمع الدولة قبل العودة إلى عملية العلمنة، وبشكل عام فإن عودة روسيا إلى "الحياة الطبيعية" بعد انهيار الشيوعية تعني أنها ستعود إلى خوض عملية العلمنة التي تمارسها دول أوروبا الغربية^(٢). ويشدد الدستور الروسي لعام ١٩٩٣ (ما زال سارياً)، على التوجه العلماني للدولة، وجاء في (المادة الرابعة عشر) ما يأتي: "يكون الاتحاد الروسي دولة علمانية، ولا يجوز الاعتماد على أي ديانة كدين للدولة أو اعتبارها ملزمة. ويجب أن تكون الجمعيات الدينية منفصلة عن الدولة وأن تكون على قدم المساواة أمام القانون"^(٣).

وعليه يمكن القول؛ إن دولة روسيا الحديثة هي جادة في المضي قدماً نحو تبني النموذج العلماني الغربي الذي يتسم بالتسامح، ويختلف عن النموذج العلماني السوفيتي الذي يتسم بالإكراه كما أشرنا إليه في البداية.

٢- قيم سيادة القانون: يختلف مفهوم سيادة القانون في الفقه السياسي الروسي، حيث يستخدم الفقه السياسي الروسي مفهوم "pravovoe gosudarstvo" الذي يعني "الدولة الدستورية" أما مفهوم "سيادة القانون" في الفقه الأنجلو الأمريكي فيعني "حكم القانون". وهكذا فإن مفهوم "pravovoe gosudarstvo" أي الدولة الدستورية يشير إلى "حكم بموجب القانون وليس إلى حكم القانون"، وهذا الأخير (حكم القانون) مدعوم بنظرية القانون الطبيعي التي تشير إلى وجود قانون أعلى من القانون التشريعي الذي يحكم الأعمال المعيارية للمجتمع^(٤).

وتسعى روسيا إلى الجمع بين مبادئ دولة القانون والقانون الطبيعي، ولهذا ما يشير إلى وجود قانون أعلى من الدولة التي يجب أن تكون الدولة نفسها فيها المرؤوس. لذلك يمكن النظر إلى العملية الدستورية في روسيا اليوم على أنها ثورة مزدوجة لتحقيق كل من "pravovoe gosudarstvo" أي الدولة الدستورية التي تقوم على المفهوم الوضعي الكلاسيكي للقانون؛ وإنشاء مجتمع تحكمه سيادة القانون تخضع له الدولة نفسها. فإن هذا المفهوم الأخير، الذي يستند إلى نظرية القانون الطبيعي لم يتجذر أبداً في روسيا ولكن تم الاعتراف به في دستور عام ١٩٩٣. وفي روسيا اليوم تم تحقيق خطوات ملموسة وكبيرة نحو تحقيق حكم القانون "سيادة

1) Geoffrey Evans & Ksenia Northmore-Ball, The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia, Op.Cit. p.798.

2) Ibid, pp.799-802-803.

(٣) دستور روسيا، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar

4) Richard Sakwa, Russian politics and society, Op.Cit. p. 65.

القانون" ولا سيما بعد اعتماد الدستور^(١)، الذي يشير في (المادة التاسعة عشرة) إلى مساواة أمام القانون والمحاكم، ويقول: " جميع الأشخاص متساوون أمام القانون والمحاكم. وتكفل الدولة المساواة في الحريات والحقوق الإنسانية والمدنية، بغض النظر عن الجنس، أو العرق، أو الجنسية، أو اللغة، أو الأصل، أو الصفة الرسمية أو المادية، أو مكان الإقامة، أو الموقف من الدين، أو القناعات، أو العضوية في الجمعيات العامة أو أي ظروف أخرى. وجميع أشكال القيود المفروضة على الحقوق الإنسانية على أساس اجتماعي، أو عرقي، أو قومي، أو لغوي أو ديني محظورة"^(٢).

ومن الواضح أن نظام الفقه البلشفي القديم والمبادئ التي قام عليها لم يكونا ملاءمين لمجتمع ديمقراطي قائم على اقتصاد السوق، وبالتالي لابد من إنشاء نظام جديد في مجمله، فالنظام القديم، لا يمكن إصلاحه، ولذلك لابد من إعادة بنائه من الصفر. وبطبيعة الحال، في مرحلة ما بعد الشيوعية، تمت إعادة توجيهه شاملة للنظام القانوني على أساس مجموعة القيم الجديدة. وتم إصلاح البنية القانونية في ظل الظروف الخاصة للانتقال من نظام الحزب الواحد إلى ديمقراطية برلمانية متعددة الأحزاب، مصحوباً بالانتقال من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد السوق^(٣).

وفي روسيا يمارس القانون وظائف اجتماعية عديدة في مجتمع ما بعد الشيوعية، بحيث القانون ليس وسيلة لممارسة سلطة الدولة والسيطرة عليها وإرساء قواعد سلوك سياسات القوة فقط، بل يحمل أيضاً نظاماً من القيم المنصوص عليها مثل الأمن القانوني، وحرية التملك، وحماية الحقوق. ومع ذلك، ظلت الثقافة القانونية الروسية بدائية، وغالباً ما يصدر المسؤولون التنفيذيون مراسيم سرية مخالفة للقانون. وغالباً القوانين نفسها مصاغة بشكل غير جيد، لذلك تخضع لتعديلات لا نهاية لها بشكل تقوض احترام القانون. بشكل عام، يواجه تنفيذ القوانين تحديات كثيرة في كل مكان، يمكن إيجاد هذه التحديات في قمة النظام الإداري إلى الرتب الدنيا فيه^(٤).

بناءً على ما بحثنا من قبل يمكننا أن نستخلص جملة من الاستنتاجات أهمها:

أولاً، فيما يخص القيم العلمانية في الدول الثلاث نستنتج ما يأتي:

١- تتميز العلمانية الإيطالية التي تسمى بـ " laicità"، بالتسامح مع الدين، حيث توفر الدولة مجالاً واسعاً للأديان وخاصة الكنيسة الكاثوليكية في ممارسة تأثيرها في السياسات العامة للدولة وذلك عن طريق الأحزاب السياسية مثل الحزب الديمقراطي المسيحي (DC)، ولذلك يمكن أن نسمي العلمانية الإيطالية بالعلمانية الجزئية لكونها متأثرة بالقيم الكاثوليكية. وبموجب الدستور تقف الدولة بالمسافة نفسها مع جميع الأديان، وهي توفر الحرية لجميع الأديان من حيث الإيمان وممارسة الشعائر والدعاية العامة وبناء أماكن العبادة والمقابر

1) Richard Sakwa, Russian politics and society, Op.Cit. p.66.

(٢) دستور روسيا، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

3) Richard Sakwa, Russian politics and society, Op.Cit. p. 67.

4) Ibid.

الدينية، وذبح الحيوانات الشعائرية. وبشكل عام يمنح الدستور الإنسان الحرية الكاملة في الإيمان بالدين والإلحاد أو بقاءه محايداً.

٢- أن العلمانية البريطانية تقوم على فصل صارم بين الدين والدولة، بحيث لم تبق في بريطانيا قانون يستند إلى الدين أو يجمع بين الدين والدولة، وبشكل عام لا تتدخل الكنيسة في الشؤون السياسية، لذلك لا تساند الكنيسة أي حزب سياسي. ومع ذلك لم يؤثر الفصل الصارم بين الدين والدولة على حرية المعتقد الديني وممارسة الشعائر الدينية. وقد أعطى قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٨ الأديان الحماية الدستورية، وبموجب هذا القانون يتمتع المعتقد الديني بميزة حماية عامة أمام المحاكم المحلية.

٣- تعتبر العلمانية السوفيتية علمانية الحادية، حيث تمارس الدولة كافة أشكال اضطهاد الدين والمتدينين، ولا يوجد مجال فيها للحرية الدينية على الرغم إقرارها في جميع الدساتير السوفيتية. وهي تقوم على فصل صارم ومشدد بين الدولة والكنيسة وحتى بين المجتمع والكنيسة، حيث تقوم الدولة بتحويل أماكن العبادة إلى قاعات للنشاطات الثقافية والفنية والرياضية، وذلك بهدف تلقين الناس القيم العلمانية الشيوعية وكذلك تخفيف أثر القيم الدينية في السلوك والحياة العامة للناس. أما في روسيا بعد الحقبة الشيوعية، فعلى الرغم من فصل بين الدين والدولة، إلا إن الدولة تحافظ على حرية الدين وإن جميع الأديان تتمتع المساواة أمام القانون.

ثانياً، فيما يخص قيم سيادة القانون في الدول الثلاث نستنتج ما يأتي:

١- في إيطاليا ترتبط قيم سيادة القانون بحقوق الإنسان والديمقراطية معاً، تحاول المحاكم الإيطالية حماية الأفراد من التدخلات التعسفية للدولة وحماية حقوق وحريات الناس، وضمان كرامتها الإنسانية. وعلى الدولة معاملة جميع الناس على وفق المساواة دون تمييز في الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الآراء السياسية أو الأوضاع الشخصية والاجتماعية.

٢- يركز المفهوم الانجليزي في سيادة القانون على المساواة بدلاً من حقوق الإنسان أو الحقوق الأساسية على أساس الدستور، لذلك نرى ان قيم سيادة القانون تؤثر بشكل كبير في السلوك السياسي للدولة، ولا تستطيع الدولة الخروج عن قرارات المحكمة، ويتعين على الحكومات الخضوع لقرارات القضاء دون اعتراض.

٣- في روسيا تم تحقيق خطوات ملموسة وكبيرة نحو تحقيق حكم القانون "سيادة القانون"، ويلعب القانون جملة من الوظائف الاجتماعية، ويحمل نظاماً من القيم الإنسانية، إلا إن الثقافة القانونية الروسية بدائية، والغلبة تكون للسلطة التنفيذية على حساب السلطة القضائية.

المبحث الثاني: أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات دول العالم النامي

نتطرق في هذا المبحث إلى أثر القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات دول العالم النامي، وذلك من خلال توزيع المبحث إلى مطلبين، نبحت في المطلب الأول جذور المنظومة القيمية غير الدينية في تلك المجتمعات. ونبحت من خلال هذا المطلب تلك المراحل التي دخلت القيم غير الدينية من خلالها إلى المجتمعات النامية، وكذلك نبحت أيضاً عن أثر تلك القيم في السلطة السياسية والسلوك السياسي بصورة عامة. ونتطرق في المطلب الثاني إلى انعكاس منظومة القيم غير الدينية في السلوك السياسي لدول العالم النامي، وذلك من خلال دراسة بعض النماذج في المجتمعات محل الدراسة.

المطلب الأول: جذور القيم غير الدينية في مجتمعات دول العالم النامي

المجتمعات أو الدول النامية، هي المجتمعات التي تشترك في مجموعة من الخصائص التي ينبع كلها من خاصية أو سمة واحدة وهي "التخلف". فمن المنظور الاقتصادي تميزت هذه الدول بالتركيز على تصدير محصول واحد، وتخلف طرق الانتاج، ونقص رؤوس الأموال المنتجة، وشيوع البطالة، والتباينات الطبقة الحادة. ومن الزاوية الاجتماعية، تمثلت ملامح التخلف في شيوع الأمية، وتضخم الفجوة بين الريف والحضر، علاوة على ارتفاع معدل الوفيات. أما على المستوى السياسي، فلقد جمعت الدول النامية بين عدم التكامل، وغياب الرشادة في صنع القرار، وانتفاء القواعد المؤسسية المستقرة لتداول السلطة، الأمر الذي يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي^(١). وتتسم الدول النامية بجملة من السمات التي هي^(٢):

أ- الارث الاستعماري: خضعت هذه الدول لمختلف أشكال السيطرة الاستعمارية وأساليبها، كما أنها تعد حديثة العهد بالتخلص من تلك السيطرة من الناحية الرسمية.

ب- التبعية: وهي مفهوم حديث ظهر بعد انقضاء العلاقة الاستعمارية في صورتها التقليدية. ويشير مفهوم التبعية إلى عدم تمتع الدول النامية بالاستقلال التام، والحرية، وارتباطها بالدول المتقدمة في جميع النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية.

ج- محدودية الموارد: الدول النامية هي دول محدودة الموارد أو بتعبير أدق هي محدودة القدرة على توظيف مواردها.

د- أزمات التنمية السياسية: تواجه الدول النامية أزمات التنمية السياسية، فهي تعاني من أزمة الهوية أي أنها تعاني من التشرذم الثقافي وتعجز عن عملية التكامل الوطني، وأزمة التغلغل بمعنى قصور الدولة

(١) د. علي الدين هلال و د. نفين مسعد، النظم السياسية العربية، مصدر سابق، ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦-٢٠.

عن فرض سيطرتها المادية وقوانينها في مختلف أنحاءها. وأزمة المشاركة بمعنى عدم انخراط قطاعات واسعة من المواطنين في العملية السياسية. وأزمة التوزيع بمعنى انتفاء العدالة في تقسيم الموارد المادية. وأزمة الشرعية التي تأتي كمحصلة لمختلف الأزمات السابقة، وتعبّر عن رفض المحكومين للأصياح الطوعي لأوامر السلطة السياسية.

ومن هنا يفرض سؤال نفسه؛ هل أثرت القيم غير الدينية في البنية الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمعات النامية؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، علينا أن نسأل أيضاً؛ متى دخلت القيم غير الدينية تلك المجتمعات وكيف أثرت في بنيتها الاجتماعية والسياسية والثقافية؟

الفرع الأول: عوامل انتشار القيم غير الدينية في مجتمعات دول العالم النامي

تسلل القيم غير الدينية من الدول الغربية التي تسمى الآن بالدول المتقدمة إلى المجتمعات في الشرق التي تسمى فيما بعد بالعالم النامي على إثر جملة من العوامل ومررت بمراحل عديدة، ولكل مرحلة عنوان مختلف واستراتيجية مختلفة عن سابقتها. ومن هنا نحاول بحث تلك العوامل التي أدت إلى انتشار القيم الغربية غير الدينية إلى العالم النامي. وبصورة عامة هناك ثلاثة عوامل رئيسة كانت - وما تزال - تؤثر في انتشار القيم غير الدينية في العالم النامي وهي؛ الاستشراق، والاستعمار، والعولمة^(١).

أولاً/ الاستشراق: هو حقل معرفي وإبداعي ضخم نشأ في الغرب لدراسة الثقافات الشرقية (الآسيوية غالباً) ويمثلها في الفنون المختلفة. وتعتبر الجوانب العلمية والسياسية والدينية للاستشراق هي الأبرز بين جوانبه المختلفة، وتعد هذه الجوانب الهاجس الرئيس وراء نشوئه^(٢). ويعرفه إدوارد سعيد على أنه فرع من فروع المعرفة الذي تناول به الشرق و(به يتناول) بطريقة منظمة من حيث هو موضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق^(٣).

والاستشراق من حيث الرؤية العامة النظرية، يفترض فيه رؤية موضوعية لتاريخ العلاقة التاريخية القديمة، والوسيط، والحديثة بين الشرق والغرب من أجل التواصل الحضاري، والروحي، بين أبناء شعوب حضارات ضاربة في القدم مختلفة جغرافياً أو متباعدة تاريخياً، ضرورة استمرار الوجود الحضاري، وإقامة جسر ثقافي للتبادل المعرفي، وهو مبدأ عرفته البشرية كوسيلة فعالة لإحياء حوار الحضارات، وفي ذلك كله

(١) هذه المراحل ثلاث جميع الدول النامية في الشرق، ولكن هناك استثناء فيما يخص الدول النامية في أمريكا الوسطى والجنوبية، حيث ان تلك الدول لم تمر أبداً بمرحلة الاستشراق، والأمر يعود إلى سببين: الأول، الاستشراق مفهوم خاص بالشرق، والمفهوم نفسه مشتق من كلمة الشرق، لذلك لا يمت بصلة بمجتمعات أمريكا الوسطى والجنوبية. الثاني، ان المجتمعات أمريكا الوسطى والجنوبية قبل استعمارها من قبل الاستعمار الاستيطاني الأوروبي مرت بمرحلة استكشاف، حيث قام الأوروبيون بإرسال المستكشفين إلى تلك المناطق لأجل استكشافها ومن ثم استعمارها، لذلك يمكن اعتبار مرحلة الاستكشاف كمرحلة بدائية في دخول القيم الغربية الدينية وغير الدينية إلى المجتمعات في القارة الأمريكية. ومع ذلك ينبغي علينا الانتباه إلى نقطة مهمة ألا وهي؛ أن الدول الغربية أنصب تركيزها في بداية عصر الاستكشافات إلى إرسال المبشرين المسيحيين إلى تلك المناطق بهدف نشر القيم الدينية المسيحية، ولذلك يمكننا أن نقول: أن الدخول المباشر للقيم الغربية إلى مجتمعات في القارة الأمريكية بشكل عام بدأت مع عصر الاحتلال العسكري، واستعمار أراضي تلك المجتمعات من قبل المستوطنين الأوروبيين. (الباحث).

(٢) مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، ج ١، مؤسسة آمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٧١٢.

(٣) إدوارد سعيد، الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٤، ١٩٩٥، ص ٢٦٠.

ما يعين على الخروج من الأزمات الحضارية التي كثيراً ما تتعقد وتتشابك علاقاتها، وفي ذلك خير للشرق والغرب والتواصل الحضاري بين الشعوب^(١).

إن واقع الاستشراق من حيث منظوره التاريخي هو أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وامتلاك السيادة عليه، فمن أجل ذلك الهدف الاستعماري درس الشرق سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأيديولوجياً وعلمياً بل وخيالياً كذلك، ومن أجل تلك الرسالة الاستعمارية أصبح الاستشراق يحتل مكانة مهمة بين مختلف مجالات العلم والمعرفة لدى الاستعمار وميول الغرب الاستغلالية^(٢).

ويتميز الاستشراق دائماً بطابعه الديني والاستعماري، وكان معظم المستشرقين من رجال الدين المسيحي، ومن الذين كان لهم النفوذ الأغلبي في أوروبا، وذلك في وقت كانت السياسة والدين في القارة الأوروبية يمضيان في طريق واحد، ولكن في العصر الحديث ومع بزوغ عصر النهضة بدأ الانفصال بينها وبين الدين^(٣). وكان لهذا الانفصال أثر في الشرق أيضاً، حيث وصلت القيم العقلانية والعلمانية الغربية إلى الشرق عبر المستشرقين الذين يحملون قيم عصر النهضة. وكان احتكاك الشرق مع العقلانية الغربية عن طريق كتابات المستشرقين الذين يحاولون اثبات فوقية الغرب على دونية الشرق، وكانوا يحاولون دائماً إظهار صورة الشرق على أساس أنها الخرافية، وإظهار الغرب على أنها عقلانية، وفي ذلك يستشهدون بتطور الغرب من الناحية الاقتصادية والعلمية. أما الاحتكاك الأول للشرق مع العلمانية كان عبر هؤلاء المستشرقين الذين رافقوا الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١)، حيث دخلت الشرق العلمانية الأوروبية وأفكار الثورة الفرنسية التي غزت أنحاء القارة الأوروبية^(٤).

وقبل عصر الاستعمار قد غزى الغرب المجتمعات الشرقية بالأفكار والقيم الحديثة، وكان المستشرقون لهم دور ريادي في هذا الغزو، وهم وسطاء جيدون لنقل الأفكار الغربية إلى شرق العالم، فالشعوب بدورهم قد أقتبسوا من الحضارة الأوروبية التعليم وآراء الأوروبيين في مجالات علم النفس وعلم الاستماع والأخلاق وما إلى ذلك. وعلى مستوى العالم الإسلامي مثلاً؛ نرى انعكاس الأفكار والقيم الغربية وتأثيرها في الحياة السياسية والاجتماعية، وعلى سبيل المثال؛ في مرحلة حكم محمد علي في مصر، توافد عدد كبير من المستشرقين إلى مصر، فقد رأى محمد علي أن تدعيم الجيش المصري سوف يحقق له تكوين دولة واسعة يحكمها طوال حياته ويتوارث أبناؤه الحكم فيها من بعده، كما رأى محمد علي أن ينشئ المعاهد والمدارس العليا من أجل مد الجيش بحاجاته من الأطباء والمهندسين والمهنيين وغير ذلك. وأعتمد في ذلك على خبراء أجنبية أوروبية في تدريب الجيش، وفي المعاهد والمصانع، لذا قدم إلى مصر عدد كبير من هؤلاء الخبراء^(٥). وهناك مثال آخر؛ وهو أن السلاطين العثمانيين لأجل تقوية قبضتهم على العالم الإسلامي،

(١) محمد ابراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣) د. علي حسني الخربطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٦٥.

(٤) محمد ابراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، مصدر سابق، ص ١٧٨، ١٧٩.

(٥) د. علي حسني الخربطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، مصدر سابق، ص ٧٢، ٧٦.

كانوا أنتهجوا وسيلتين: الأولى الإصلاح، والثانية الدعوة الى الجامعة الاسلامية. وقد بدأت حركات الإصلاح في تركيا في عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧) وأتجهت في أول الأمر نحو اصلاح الجيش بادخال النظم الأوروبية الحربية الحديثة، ولكن الانكشارية^(١) وقفت عقبة في سبيل الاصلاح وأرغموا السلطان على التنازل عن العرش. ثم تمكن السلطان محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩) من القضاء تماماً على الانكشارية، وكون جيشاً قوياً أستطاع أن يقوم بأعمال حربية كبيرة في الداخل والخارج. ثم أصدر خلفه وابنه السلطان عبد المجيد الأول (١٨٣٩-١٨٦١) فرمان الكلكانة^(٢) وفيه يؤمن جميع رعايا الدولة العثمانية على اختلاف توصياتهم وأديانهم، على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم^(٣).

واستعانت الدولة العثمانية بكثير من الخبراء الأجانب في جميع الشؤون. وكان الأتراك يرون أن الطريق إلى الإصلاح هو تقوية حكمهم في جميع انحاء البلاد، مستفيدين من الحضارة الأوروبية والخبراء الأجانب. ويمكن أن نلخص الاصلاحات العثمانية التي أنجزت تحت تأثير الغرب في مجالات؛ تنظيم التعليم، وانشاء مدارس عالية، وتنظيم القضاء، وانشاء محاكم تجارية ومختلفة، وتنظيم شؤون التجنيد، وتنظيم ميزانية الدولة، والشؤون الادارية، وحددت اختصاصات الولاة وكبار الموظفين بحيث يرتبطون جميعاً بالحكومة المركزية^(٤).

وفي المحصلة النهائية كان للاستشرق أثر واضح في نشر القيم الغربية السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد جرب المستشرقون جميع الطرق من أجل نشر القيم والمبادئ الغربية وفي مقدمتها؛ الأفكار القومية و العلمانية، والديمقراطية السياسية التي اسست عليها النظم السياسية والاجتماعية الغربية^(٥). ومن أبرز تلك الوسائل التي استخدمت من قبل المستشرقين هي^(٦):

١- تأليف الكتب في موضوعات مختلفة، عن تأريخ وثقافة الشرق وعن الديانات الشرقية وخاصة عن الدين الإسلامي.

(١) الإنكشاريون كلمة تطلق على مجموعة من الجنود المحترفين المدربين تدريباً عالياً في عهد الإمبراطورية العثمانية، وقد أشتقت كلمة إنكشاري في صيغة المفرد من مصطلح تركي معناه الجندي الجديد. لقد قام أورخان أو أورهان (الذي أسس والده الإمبراطورية العثمانية) بتنظيم الإنكشاريين باعتبارهم حراساً في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. وتلقى الجنود تدريباً في شؤون الحرب ودروساً في العقيدة الإسلامية كما شغلت الرتب بالعبيد والأهالي الذين وقع عليهم الاختيار وبعض الأسرى. ثم تطور الإنكشاريون بحلول القرن الخامس عشر الميلادي ليصبحوا من أقوى الوحدات العسكرية الموجودة في العالم. ينظر: مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، ج ٣، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

(٢) هو فرمان عثمانى أصدره السلطان عبد المجيد الأول في ٣ تشرين الأول ١٨٣٩، وهو بمثابة الدستور الذي يوضح الحقوق الرئيسية وإعلانه أصبحت إصلاحات السلطان محمود الثاني قانونية وموثقة. ويطلق على هذا فرمان كلكانة نسبةً إلى الخيام التي نصبت في حدائق قصر طوب قاي المعروف باسم كولخان (قصر الزهور)، حيث أجمع حشد كبير من كبار موظفي الدولة وممثلي الدول الأجنبية، وتمت تلاوة فرمان التنظيمات، لذلك يطلق عليه اسم كلكانة. ينظر: سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ١٣.

(٣) د. علي حسني الخربطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، مصدر سابق، ص ٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٥) د. حسان عبدالله حسان، المسلمون والغرب: التأثير والتحرر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ٢٠١٩، ص ٣٩، ٤٠.

(٦) د. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع، دون مكان النشر، دون تأريخ الطبع، ص ٣٧،

٢- إصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول تلك البلدان وشعوبه. وذلك بجانب شراء عدد من الصحف المحلية في تلك البلدان.

٣- تقديم أعمال إنسانية كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجئ والمياتم، ودور الضيافة كجمعيات الشبان وأشباهها.

٤ - إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية. ونشر المقالات في الصحف المحلية.

٥- عقد المؤتمرات لإحكام خططهم والبحث عن طرائق لنشر القيم والأفكار الغربية.

ثانياً/ الاستعمار: قد نرى الاستعمار قديماً قدم الإنسان. فمن الممكن أن ننظر إلى التاريخ القديم على أنه فصول متلاحقة أو متداخلة من الهجرات والغزوات. ولكن مثل هذه كانت أقرب إلى التحركات غير الهادفة، بل البدائية أو الغريزية، منها إلى الحركات المقننة المخططة الواعية. فقد كانت البشرية في حالة هلامية رجراجة، أو هي كانت غلاباً زئبقياً بعيداً عن الاستقرار والتوطن والارتباط الوثيق المحدد بأرض محددة. ونحن أقرب إلى الصواب إذا اعتبرناها في عداد فترة تكوين الأجناس منها إلى فترة تكوين الأمم، ومن ثم أنها أقرب إلى الأنثروبولوجيا منها إلى السياسة^(١).

وما نقصده هنا هو مفهوم الاستعمار بالمعنى الذي يشير إلى امتداد نفوذ لدولة ما إلى دولة أخرى، على أن يصحب هذا النفوذ استغلال للأرض والسكان لصالح الدولة صاحبة النفوذ^(٢). وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن وقوع مصر في قبضة الدولة الرومانية كان استعمار رومانيا لها، طالما استغل الرومان أرض مصر وسكانها لصالح الدولة الرومانية^(٣). وعلى هذا النحو لا نستطيع أن نطلق على الولايات البريطانية التي قامت في شرق أمريكا الشمالية أو استراليا أو كندا اسم مستعمرات بل هي مهاجرين طالما احفظ أهلها البريطانيون بولائهم لملكهم، ولم تحاول بريطانيا استغلال هذه الأجزاء لصالحها. بينما كان قدوم الأسبان إلى العالم الجديد استعماراً صريحاً لتفوق النفوذ الأسباني واستغلال الحكومة الأسبانية هذه الأرض الجديدة وسكانها لصالح الأسبانيين واقتصادهم الوطني، كما صاحب ذلك هجرة أسبانية إلى هذه الأرض لعب فيها هؤلاء المهاجرون دور السيد صاحب السلطة، كما كانت الجيوش الأسبانية والأساطيل الأسبانية هي التي تتولى أمر الدفاع عنها ضد المعتدين^(٤).

وعلى ذلك فإن استعمار إفريقيا بوساطة الدول الأوروبية قد بدأ منذ القرن الخامس عشر حين قدمتها أساطيل هذه الحكومات وأقامت فيها الحصون والمراكز التجارية من أجل تجارة الرقيق، ولو أن هذا القدوم لم يصاحبه استغلال للأرض بل صحبه فقط استغلال للسكان، على نحو ما جرى العمل في تجارة الرقيق. وإذا كانت تجارة الرقيق قد خدمت بعض الشيء، حتى انتهى أمرها في منتصف القرن التاسع عشر، فإن استغلال

(١) د. جمال حمدان، استراتيجية استعمار وتحرير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٣ .

(٢) د. زاهر رياض، استعمار أفريقية، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٦ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٥ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٦ .

الأرض والسكان لم يتوقف بل بدأ بوساطة الشركات التجارية لمدة قصيرة لا تتجاوز عشرات السنين، لتبدأ خطوة جديدة في دخول الحكومات الأوروبية دخولاً صريحاً، ترتب عليه استغلال أرضها وسكانها لصالح الدولة صاحبة السيادة^(١).

كما استهدف الاستعمار أيضاً إزالة الحواجز التي تقوم بينه وبين شعوب هذه البلدان من أجل السيطرة عليها بأقل قدر من خسائره، حيث كانت هذه الحواجز الناشئة عن الاختلاف في الدين، وفي اللغة، وفي التقاليد، وفي العادات سبباً في إحساس أبناء هذه البلاد بالنفور من الأجنبي المحتل، وفي إحساس المستعمر بالغربة، بل الشعور بالخطر الذي يهدد بقاءه ووجوده. لذلك فإن الاستعمار يكتف عملته في مجال القيم والأفكار، لأنها الأكثر أثراً وبقاءً وضماناً للتبعية للمستعمر، حتى وإن رحل ظاهرياً أو صورياً عن البلد المُستعمر^(٢).

وفي هذا المجال اتبعت فرنسا سياسة ثقافية، استهدفت نشر قيم وتراث الثقافة والحضارة الفرنسية. وقد استهلكت هذه السياسة في إطار مبدأ ما يعرف بالاستيعاب الثقافي (الفرنسة) الذي يقوم على فرض اللغة والحضارة الفرنسية على مستعمراتها في أفريقيا، ليصبح الأفارقة في ظل الاحتلال الفرنسي فرنسيين لهم ما للفرنسيين، وعليهم ما عليهم، عدا لون جلودهم. وعرفت هذه السياسة بـ "الفرنسية الجماعية". وعندما فشلت هذه السياسة لجأت فرنسا إلى محاولة أخرى في إطار الاستيعاب الجزئي عرفت بـ "فرنسة النخبة"، بمعنى محاولة خلق نخبة أفريقية مثقفة قادرة على قيادة مجتمعاتها المتخلفة. وينظر إلى هذه السياسة على أنها انتقائية عنصرية، أي أن كل من يستطيع اكتساب قيم الحضارة واللغة الفرنسية يصبح فرنسية^(٣).

وكان الاستعمار يعمل في مجال فرض القيم الغربية على العالم الإسلامي بأمرين أساسيين هما^(٤):

أ- إضعاف القيم الإسلامية: عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرحاً يضعف في المسلم تمسكه بالإسلام، ويقوي في نفسه الشك به كدين، أو في الأقل كمنهج سلوكي يتفق وطبيعة الحياة القائمة.

ب- تمجيد القيم الغربية: والسبيل إلى الوقوف عليه هو ما تراه من إبراز التفوق الغربي في الصناعة وزيادة الدخل الخاص والعام الناشئ عن هذا التفوق. تلك الزيادة التي ترتب عليها رفع مستوى المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانية لدى الغربيين. وهذا التقدم الصناعي هو المنقذ أو النقطة التي يبتدى بها الغربيون في التدليل على رجاحة التوجيه الغربي، وعلى سمو مقاييس الحياة الغربية في السلوك الفردي والعادات الاجتماعية، وعلى أصالة القيم المسيحية والحضارة المادية الصناعية التي تعد عنوان التقدم، بحيث يكون تخلف المسلمين في مجال هذه الحضارة دليلاً على تخلف الإسلام في قيمه ومبادئه، وتقييده الإنسان في السير في هذه الحياة طبقاً لعقيدة الجبر فيه كما زعموا وأشاعوا.

(١) د. زاهر رياض، استعمار أفريقية، مصدر سابق، ص ٧، ٨.

(٢) د. حسان عبدالله حسان، المسلمون والغرب: التأثير والتحرر، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٣) فيج. جي. دي، تاريخ غرب أفريقيا، ترجمة: السيد يوسف نصير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٣٦، ٣٣٧.

(٤) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة الوهبة، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٤، ص ٣٩.

وإذا كانت غزوة فرنسا لمصر (١٧٩٨-١٨٠١) قد مثلت بداية الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة للعالم الإسلامي، فإن هذه الغزوة قد تميزت باستهدافها احتلال العقل، واستبدال الفكر، وتغيير الهوية، وكانت العلمانية واحداً من الوافدين الغربيين في ركاب الاستعمار، وللمرة الأولى تترجم الكلمة الفرنسية " اللاتينية " بكلمة "علماني" في المعجم الفرنسي العربي الذي صدر عام ١٨٢٨. وفي كل موقع من العالم الإسلامي قام فيه الاستعمار الغربي سلطة ودولة، وأخذ هذا الاستعمار - شيئاً فشيئاً - يحل النزعة العلمانية في تدبير الدولة وحكم المجتمع ويزرع القانون الوضعي العلماني. ففي الجزائر وتونس، أخذ الاستعمار الفرنسي في إحلال القانون الوضعي العلماني محل الشريعة الإسلامية وقانونها، وكذلك صنعت بريطانيا بمصر بعد أن احتلتها^(١).

إن دولة من دول أوروبا لم تدخل بلداً شرقياً باسم الاستيلاء، وإنما تدخل باسم الإصلاح وبث المدنية، وتنادى بالحرية الإنسانية وعدم التعرض للدين ولا للعوائد، ثم تأخذ في تغيير الاثنين شيئاً فشيئاً، وهكذا فعلت فرنسا في الجزائر وتونس، حيث سنت لهم قوانين تخالف الشرع الإسلامي. وفي مصر عندما احتل الإنجليز مصر عام ١٨٨٢، وفي العام التالي، عمم الاحتلال القانون الأجنبي في عموم القضاء الأهلي المصري، حيث صدر القانون المدني، والقانون التجاري، وقانون التجارة البحري وقانون المرافعات، وصدرت قوانين العقوبات، وتحقيق الجنايات، وعلى إثر هذه القوانين تعلمن القانون والقضاء المصري معاً^(٢).

وحرصت الدول الغربية منذ وطئت أقدامه العالم الإسلامي على نشر العلمانية بأكثر من سبيل، وحرصت النخبة السياسية التي ورثت السلطة بعد الاستعمار على زيادة نشر العلمانية بكل الوسائل، ووضعت خبراتها العلمية والتكنولوجية لتحقيق هذه الغاية. وكان يستخدم الاستعمار ومن ثم أتباعه من النخب الحاكمة عدة وسائل لنشر القيم الغربية ومن أهمها؛ التعليم، والاعلام، والقانون^(٣).

وقد تمكن دول الاستعمار الغربي فرض قيمها وخاصة العلمانية على الدول المُستعمرة في الشرق، لنعرض بعض النماذج منها^(٤):

- ١- في مصر: دخلت العلمانية مصر مع حملة نابليون بونابرت، وأدخل الخديوي اسماعيل القانون الفرنسي عام ١٨٨٣، وكان مفتوناً بالغرب وكل أمله أن يجعل من مصر قطعة من أوروبا.
- ٢- الهند: حتى عام ١٧٩١ كانت الأحكام وفق الشريعة الإسلامية ثم بدأ التدرج من هذا التاريخ لألغاء الشريعة بتدبير البريطانيين، وانتهت تماماً في أواسط القرن التاسع عشر.
- ٣- الجزائر: الغاء الشريعة الإسلامية عقب الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠.

(١) د. محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٦، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١، ١٤.

(٣) د. وليد أحمد عبد الشجيري، أساليب الغزو الفكري: العلمانية والعولمة، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، جامعة الأزهر، المجلد: ٣، العدد: ٣٣، ٢٠٠٧، ص ١١٥٣.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٥٢.

٤- تونس: أدخل القانون الفرنسي فيها عام ١٩٠٦.

٥- المغرب: أدخل القانون الفرنسي فيها عام ١٩١٣.

٦- تركيا: لبست تركيا ثوب العلمانية عقب إلغاء الخلافة واستقرار الأمور تحت سيطرة مصطفى كمال أتاتورك، وإن كانت قد وجدت هناك إرهابات ومقدمات سابقة.

٧- العراق والشام: ألغيت الشريعة أيام إلغاء الخلافة العثمانية، وتم تثبيت أقدام الإنكليز والفرنسيين فيها.

٨- معظم أفريقيا: فيها حكومات مسيحية أمتلكت السلطة بعد رحيل الاستعمار.

٩- اندونيسيا ومعظم بلاد جنوب شرقي آسيا: خلف الاستعمار في هذه الدول نظاماً علمانياً ونخبة سياسية علمانية.

وهناك رأي مفاده؛ أن الدولة الغازية لا تنجح في غزوها القيمي الثقافي، ولا تحقق ما يصبو إليه إلا إذا كان المجتمع المستعمر عنده القابلية للاستعمار، بسبب تفكك بنيته الاجتماعية والثقافية وركوده الفكري وغياب المدرسة العقلية الواعية، ففي غياب الإبداع والتفكير السليم تزداد قابلية التلقي من الآخر، وتحدث التبعية القومية الثقافية التي هي عقدة النقص أمام الأجنبي مع ظروف التخلف الداخلي التي تساعدها أمية متفشية يفقد فيها المواطن الحس النقدي والتحليل المنطقي للأحداث^(١).

ثالثاً/ العولمة: تشكل العولمة وإفرازاتها في الوقت الحاضر الوجه البارز فيما شهده العالم من تغيرات وانعكاسات على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية. كما أصبح العالم قرية صغيرة بفضل الجانب الأبرز من العولمة المتمثل في ثورة المعلومات والاتصالات والمواصلات. وفيما يتعلق بالجانب الثقافي (القيمي خصوصاً) يؤكد عديد من المنظرين أن ظاهرة العولمة على الرغم من مظهرها الاقتصادي والسياسي إلى إن هدفها النهائي هو التغيير في الجانب الاجتماعي والثقافي للمجتمعات البشرية بما في ذلك القيم وأنماط السلوك والعيش^(٢).

إن العولمة تعتبر حركة ديناميكية وهي ظاهرة متكاملة الجوانب والأبعاد في حقيقتها ومضمونها، وهي إن كانت بسيطة في الشكل إلا إنها معقدة للغاية في الحقيقة والمضمون وهو أن هذه المظاهر المركبة فرضت نفسها بشدة بالغة القسوة على مجريات الأمور وعلى اتجاهات الرأي العام والاجتهادات العالمية^(٣)، لذلك من الصعوبة بمكان حصر تعريفات العولمة وتفسيراتها، حيث إنها عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة فهي تعتبر سلسلة من الظواهر الاقتصادية، بالدرجة الأولى، المتصلة في

(١) د. المرزوقي علي الهادي، الغزو الثقافي الغربي: أسبابه ومخاطره ونتائجه، مجلة كلية التربية، جامعة مفتوحة، ليبيا، العدد: ٢، ٢٠١٨، ص ٥.

(٢) عميرش نجوى، العولمة وتأثيرها على منظومة القيم، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة ٢، الجزائر، العدد: ٤٧، ٢٠١٧، ص ٢٧، ٢٨.

(٣) د. علاء الدين ناظوريه، العولمة وآثرها في العالم الثالث، زهران للنشر، عمان، ٢٠٠١، ص ١٢.

جوهرها والتي تشتمل على تحرير الأسواق ورفع القيود عنها وخصخصة الأصول، وتراجع وظائف الدولة، وانتشار استخدامات وتطبيقات التكنولوجيا وأدوات الاتصال، وتوزيع الإنتاج التصنيعي عبر الحدود وتكامل أسواق رأس المال، في إطار اتجاهات الفكر الليبرالي الغربي، ذلك إنها تمثل ثورة تقنية اجتماعية، تقود العالم إلى التحول من الرأسمالية الصناعية إلى مفهوم العلاقات الاقتصادية لما بعد المرحلة الصناعية، لتستقر هذه العلاقات على قيام سوق عالمي واحد، يعتمد في آليات عمله على الترابط التقني عبر الحدود الوطنية، وسيادة الاقتصاد عبر شبكات الاتصال والذي تقدمه وتوجهه الدول الصناعية الكبرى في العالم، وما يتبع ذلك من تزايد العلاقات التي تحمل في طياتها إمكانية التأثير المتبادل بين الأمم والشعوب بقيم وعادات وسلوكيات بعضها وبعض، وهي تأثيرات تتزايد ويتسع مداها يوماً بعد يوم^(١).

بشكل عام، تقوم العولمة على محاولة تحرير الإنسان المعاصر من الحدود الجمركية والقيود السياسية والفكرية والدينية والسماح للأفكار والبضائع والأشخاص بالحركة اعتماداً على أحدث وسائل التكنولوجيا. فالعولمة تستعمل أحدث وسائل التكنولوجيا وعلى رأسها الاتصالات السلكية واللاسلكية والوسائل الإلكترونية والكومبيوتر والانترنت وكل التكنولوجيا الحديثة لتطوير الاتصال وقطاع الخدمات بحيث تعمل على تحرير البشرية من هذه القيود لتصبح أكثر قرباً من السلع^(٢).

ان العولمة على المستوى الاقتصادي والاتصال وحيدة الاتجاه تسير من الغرب إلى الشرق أو من العالم المتقدم إلى العالم النامي وليس العكس. أي أنها تسير من الدول المسيطرة أو الدول المترفة إلى الدول الضعيفة من الناحية التكنولوجية والاقتصادية. ولهذا فإن العولمة الثقافية هي الأخرى لم تخرج على عام الوجهتين السابقتين، فهي غزو ثقافي متكامل، وبعبارة أخرى فإن المثال الغربي (الأمريكي خصوصاً) قد فرض نفسه اقتصادياً ودمر كل المنظومات الاقتصادية القائمة^(٣)، وفرض نفسه أيضاً من الجانب القيمي، حيث تقوم العولمة بفرض قيم سياسية وثقافية غربية وتسعى لتعميمها على الجميع مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والثقافة العالمية المعولمة^(٤).

وتظهر تجليات العولمة في جميع ميادين حياة الإنسان في العالم النامي، ونحن بدورنا سنركز على تجلياتها من الجانبين السياسي والقيمي:

أ- الجانب السياسي، تتجلى أبرز ملامح العولمة في الجانب السياسي في ثلاثة مظاهر، أولها إلغاء دور الدولة القومية لأن الدولة القومية هي نقيض العولمة وسياستها الناجمة عن طبيعتها المحلية تعد من أكثر الأبعاد مقاومة للعولمة، التي تعني إلغاء الحدود الجغرافية، وربط اقتصاديات المجتمعات بروابط تتخطى الدولة وتتجاوز سيطرتها كما تتطلب العولمة فتح الحدود ورفع الدولة يدها عن الحواجز الجمركية، وسرعة

(١) د. محمد عبد القادر حاتم، العولمة ما لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٥.

(٢) زهير عطوف، التسويق الغربي للقيم، مركز إدراك للدراسات والاستشارات، ص ١٥، أنظر الى هذا الرابط: idraksy.net/east-value-export/

(٣) د. علاء الدين ناظوريه، العولمة وأثرها في العالم الثالث، مصدر سابق، ص ٢١.

(٤) د. محمد عبد القادر حاتم، العولمة ما لها وما عليها، مصدر سابق، ص ١٤٠.

انتقال الأموال عبر البنوك، والإسراع في الخصصة. ويتجسد الملمح الثاني للبعد السياسي في تزايد الطلب على حقوق الإنسان، وحرية الفرد والحريات العامة التي أصبحت من تبعات الفكر العولمي، وقد أصبح مفروضاً على الأنظمة والدول في العالم حيث أخذت الدول الغربية بالتذرع بحقوق الإنسان التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وأصبحت هذه الذريعة أداة من أدوات الهيمنة، وتستخدم في سبيل تحقيق ذلك عدة أساليب للضغط على الدول القومية لتحقيق انفراج في هذا المجال، ومن أهم هذه الأساليب ما يسمى بصناديق التنمية والمساعدات العالمية فإذا لم تحقق هذه الدول الانفراج المطلوب فإنها لن تحض بالمقاربة ولن تحصل على أي مساعدات. أما الملمح الثالث للبعد السياسي فهو فرض الديمقراطية الغربية الليبرالية، حيث تطالب الدول الغربية دول العالم النامي بتطبيق الديمقراطية وهدفها هو المحافظة على مصالحها الاقتصادية والإستراتيجية وغيرها، فوجود نظام ديمقراطي سليم على النمط الغربي يخدم مصالحها ويوفر استقرار تنموياً يحقق لها ازدهاراً أو توسعاً^(١).

ب- الجانب القيمي: يروج مؤيدو العولمة أن العولمة الثقافية تسعى لإيجاد عالم بلا حدود ثقافية، عالم يسمح بنقل القيم والثقافات والأفكار إلى المستوى العالمي، ولا تسعى بأي حال من الأحوال إلى إيجاد ثقافة عالمية واحدة، بل تسعى إلى إيجاد جو سليم للتفاعل بين الثقافات دون المساس بالذاتية الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات، لكن هذا التفاعل بين الثقافات سيحسن الاتصال حيث تعمل العولمة الثقافية على ترابط الثقافات عن طريق إزالة الحواجز أمام تدفق السلع الثقافية. وبناء على ما سبق يبدو للوهلة الأولى أن العولمة الثقافية جاءت لخدمة الثقافات المتنوعة بأن يطلق العنان لها بأن تعبر عن نفسها وتنتقل من نطاقها الضيق إلى آفاق واسعة من العالم وفق فرص متكافئة بحيث تتفاعل الثقافات فيما بينها من خلال ثورة الاتصالات التي تسهل من نقل الأنماط الحضارية والثقافية من منطقة إلى أخرى. لكن الواقع يخالف ذلك وينقضه، لأن تدفق المعلومات يجري باتجاه واحد من الغرب إلى الشرق وبالتالي فإن هناك تبادلاً ثقافياً غير متكافئ، وخاصة أن وسائل الإعلام التي تعد من الأدوات الأكثر فعالية في الخطاب الثقافي للعولمة تعود ملكيتها إلى تلك الدولة التي تقود العولمة^(٢).

ومن أهم القيم التي تعمل العولمة على نشرها وتعميمها وفرضها هي^(٣):

١- إضعاف سلطة الدولة الوطنية وتقزيم دورها مما يؤدي إلى إضعاف قيم الانتماء للوطن لدى مواطنيها ومن ثم يتراجع الشعور بالقومية والوطنية.

٢- فرض الفلسفة البراجماتية النفعية المادية العلمانية وما يتصل بها من قيم وقوانين ومبادئ وتصورات على سكان العالم أجمع.

(١) عميرش نجوى، العولمة وتأثيرها على منظومة القيم، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

٣- إن ثقافة العولمة هي ثقافة مادية تشكل عالماً يجعل من الشح والبخل فضيلة، ويشجع على الجشع والانتهازية والوصول إلى الأهداف بأي وسيلة دون أدنى التفات إلى القيم الشريفة السائدة في المجتمع.

٤- إزالة الحدود المدنية والعادات والتقاليد، حتى تكون العقول المستقبلية للمادة الثقافية أكثر انفتاحاً وتقبلاً لما يأتي من الخارج، دون تفكير أو إعادة النظر بعد أن حطمت كل بوابات المراقبة والنقد.

واستناداً إلى ما سبق، فإن العولمة لها تأثير بالغ على منظومة القيم، وذلك بالارتكاز على قوة وسائل الإعلام والاتصال التي تجمع بين الصورة والصوت، ويندرج ذلك تحت منطوق الحتمية التكنولوجية والاتصالية فمع بروز ثقافة الصورة بفعل ثورة المعلومات وشبكة الانترنت برز الحديث عن التغيير في القيم بفعل الاستيلاء الزمني والمكاني، والشبكة العنكبوتية والفضائيات البعيدة لدرجة أن العديد من الدراسات الامبريقية الحديثة أصبحت تركز على الجوانب السلبية لمشاهدة التلفاز لكونها تضعف القدرة على التفكير وتتمى الكسل الذهني^(١). ومن هنا نستطيع القول؛ إن الثقافة العالمية أصبحت ذات قوة، توسعية نافذة إلى داخل كل وطن وكل دولة وكل شعب ويكفي مجرد حدوث حدث معين أن يلقي بتأثيره ويفرض ذاته على الكون المتسع.

الفرع الثاني: أثر القيم غير الدينية في السلطة السياسية في مجتمعات دول العالم النامي

إن مرحلة ما بعد الاستعمارية أو الكولونيالية^(٢) لا تمثل بأي حال من الأحوال قطيعة تامة مع الماضي الاستعماري، فالآثار النفسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي خلفها الاستعمار وترسخت على مدى سنوات عديدة تظل قائمة، وذلك باستمرار تبعية المستعمرات السابقة للمراكز الغربية. وبفحص الهياكل السياسية في المستعمرات السابقة وإيديولوجيات الحكم فيها يتبين استمرار الهياكل والأبنية الاستعمارية السابقة، أو وجود مزج بينها وبين بعض الأبنية القديمة التي كانت قائمة قبل صعود ظاهرة الاستعمار الأوروبي^(٣).

تميزت المرحلة التي تلت استقلال معظم الدول النامية بشيوع ظاهرة نظام الحزب الواحد في الحكم، وتمكنت قيادات الدول النامية من ترسيخ علاقات التسلط والاستبداد الموروثة لديها، بل أضافت إليها جاهدة أنماطاً جديدة بهدف المحافظة على السلطة، التي أنتجت في نهاية المطاف أوضاعاً تسلطية على كافة

(١) عميرش نجوى، العولمة وتأثيرها على منظومة القيم، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٢) مفهوم ما بعد الكولونيالية يشير إلى ما بعد موجة الاستعمار الأوروبي المباشر، وهي مرحلة تمكنت خلالها المستعمرات من التخلص من سيطرة القوى الاستعمارية العسكرية المباشرة. ويختلف هذا المفهوم عن مفهوم ما بعد الاستقلال، الذي يعني خلو المستعمرات السابقة من كافة مظاهر الوجود العسكري المباشر مع إمكانية بقاء مظاهر الاستعمار الأخرى كالهيمنة الاقتصادية والثقافية والحضارية. أما مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير إلى الصراع الحضاري والتعالي الذي يتمحور في علاقة الشمال غير المتكافئة مع الجنوب، والنظرة الفوقية والمركزية الأوروبية أو الغربية، ومدى فهم الآخر وتقبله وأسلوب التعامل معه وفق معطيات الحاضر والنظرة العنصرية، وهو ما يعرف بأدب ما بعد الكولونيالية، وهي مجالات يشترك فيها التاريخ بكل صوره، وبجميع ما يحمل من طرفي الصراع والوجود. ينظر: بيل اشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية.. مفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٣) د. أحمد الزروق الرشيد، تأثير الموروث الاستعماري في تأسيس تسلط الدولة ما بعد الاستعمار في افريقيا جنوب الصحراء، مجلة البحوث الاقتصادية، مركز بحوث العلوم الاقتصادية / بنغازي، المجلد: ٢٣، العدد: ٢-١، ٢٠١٥، ص ٥٧، ٥٨.

المستويات. وهذا على خلاف الاعتقاد أن الدول المستقلة سوف تسير على النهج ذاته الذي سارت عليه النظم السياسية الأوروبية، من حيث شكل نظام الحكم وطبيعة المؤسسات السياسية القائمة، التي تتميز بميلان مركز الثقل في النظام السياسي لصالح السلطة التشريعية، إلى جانب التعددية السياسية والتنافس الحزبي وتداول السلطة. وهذا دليل على فشل الدول الاستعمارية السابقة في نقل قيمها السياسية وهياكل أنظمتها السياسية والاقتصادية للمستعمرات السابقة عند الاستقلال^(١).

وفي أغلب مناطق آسيا، ظهرت أهم الآثار المباشرة للاستعمار في مجالات الإدارة العامة، والقانون والنظام، وفي إدخال بعض إجراءات الرفاهة الاجتماعية، أما النمو الدستوري، وتشجيع الأحزاب السياسية فقد تخلفا بصفة عامة عن عملية بناء الخدمة المدنية. وفي حين أفسح بعض البلدان المستعمرة المهمة مجال معين لتكوين الأحزاب السياسية التنافسية، إلا أن الحركات القومية المناهضة للحكم الاستعماري رأت أن إجراء انتخابات تنافسية لن يكون سوى مصدر للشقاق بين أبناء الشعب المقهور^(٢).

لقد سعى الفرنسيون في الهند الصينية، والهولنديون في إندونيسيا إلى أن يلحقوا (في النمو الدستوري لمستعمراتهم) أدواراً خاصة للمصالح الوظيفية الأساسية في الاقتصاد والمجتمع في تلك المستعمرات. وفي كل من هاتين المستعمرتين وجدت مجالس استشارية ومؤسسات شبه تشريعية مكونة من ممثلين لكافة المصالح الوظيفية المهمة. ولكن القادة القوميون أدانوا في كلتا المستعمرتين مثل ذلك التمثيل "الوظيفي" وأصرروا على الحاجة إلى أحزاب سياسية تنافسية باعتبارها الوسيلة الوحيدة الملائمة لصياغة المصالح المحلية وتجميعها. ولكن بمجرد أن تولى أولئك القادة السلطة لم يستطيعوا مقاومة التوجه نحو السياسات الوحودية، وقاموا بإلغاء كافة الأحزاب، بل إن "سوكارنو"^(٣) عاد بإندونيسيا إلى المفهوم الهولندي القديم حول التمثيل الوظيفي^(٤).

لقد كتب في العديد من الدول العربية الدستور في أثناء الحقبة الاستعمارية، ومن هذه الدول؛ العراق ١٩٢٥، لبنان ١٩٢٦ والأردن ١٩٥٣، ولكن الدستور لم يتمكن من إرساء علاقة ديمقراطية بين الحكام والمحكومين، وفي الكثير من الدساتير العربية هناك توجه قوي نحو الأخذ بنظام الحزب الواحد مثل سوريا. وفي بعض الدساتير الأخرى هناك بنود غامضة حول التعددية الحزبية، كما هو موجود في الدستور السوداني لعام ١٩٩٨. ومن ناحية أخرى، يلاحظ على تنظيم الدساتير العربية للحقوق والحريات السياسية أنه يتم أحياناً بطريقة تعسفية. ونجد فيما يتصل بحرية الرأي والتعبير مثلاً أن الدساتير العربية تتخذ عدة مواقف

(١) د. أحمد الزروق الرشيد، تأثير الموروث الاستعماري في تأسيس سلط الدولة ما بعد الاستعمار في إفريقيا جنوب الصحراء، مصدر سابق، ص ٦٧.

(٢) د. أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١١٧، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٩٧.

(٣) أحمد سوكارنو (١٩٠١-١٩٧٠) سياسي أندونيسي، قاد بلاده للحصول على الاستقلال من هولندا فترأس الحركة الوطنية في أثناء الحكم الاستعماري الهولندي. شارك هو ورفاقه الوطنيون في حشد دعم السكان للحرب اليابانية مقابل مساعدة اليابانيين في نشر أفكار الحركة الوطنية، وعندما استسلمت اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية، أعلن سوكارنو ومحمد حتا استقلال إندونيسيا في (١٧/ آب/ ١٩٤٥) ليصبح سوكارنو أول رئيس لإندونيسيا بعد الاستقلال. ينظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج ٣، مصدر سابق، ص ٣٣٦.

(٤) د. أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، مصدر سابق، ص ٩٨.

مختلفة. فهناك دساتير تكفل هاتين الحزبتين معاً لكنها تقصرهما على الالتزام بإيديولوجية الدولة الرسمي كما كان الحال مع دستور العراق ١٩٧٠ في عهد النظام السياسي السابق^(١).

وفي إفريقيا بعد الكولونيالية ارتبط النظام السياسي بظاهرة نظام الحزب الواحد، فقد حظر وجود أحزاب معارضة للحزب الحاكم إما بقرار قانوني صادر عن البرلمانات، أو من خلال حل الأحزاب الصغيرة طواعية واستيعابها في إطار الحزب الحاكم المسيطر. وفي إطار السعي للسيطرة على الموارد السياسية والاجتماعية المتاحة، عمدت أغلب القيادات الأفريقية بعد الاستقلال إلى تبني نظام الحزب الواحد، الذي تتجلى مظاهر استبداده في استلاب حقوق الأفراد وانتهاك حرياتهم ومصادرة حقوق الناخبين في التصويت لصالح من يرغبون من المرشحين^(٢).

وعلى أي حال فقد ارتبط الحديث عن البلاد المتخلفة في آسيا وإفريقيا خاصة، في العديد من أدبيات الأحزاب، بالحزب الواحد أساساً^(٣). حيث ظهر إما من خلال حركة قومية كانت موجودة قبل الاستقلال، وإما كتطور تم بعد الاستقلال كأداة لدى أصحاب السلطة الجدد. وبرر قادة بلاد العالم النامي إنشاءهم لحزب واحد فقط بأن الدول الصاعدة لا يمكنها أن تتحمل جماعات سياسية متنافسة، وأن التحدي السياسي الأساسي الذي يواجهه هذه البلاد إنما هو القضاء على البناء الاجتماعي الممزق، وفرض التوحيد على المجتمع المنقسم^(٤).

ومن جانب آخر كان التحول السياسي في البلدان النامية يتميز بازدياد حدة النزاعات الداخلية، وبسيطرة قياديين ذاتيين متقلبين مارسوا في الغالب سياسات اقتصادية واجتماعية كارثية، وبالانتهاك السافر لحقوق المواطنين وحرياتهم، وحل الأحزاب السياسية ذات القاعدة الواسعة ومنعها من العمل السياسي^(٥).

كما أن النزعة التسلطية الكامنة دفعت البعض لاستغلال المؤسسات العسكرية، وذلك لاحتكارها الشبه الكامل لمصادر القوة في المجتمع، وهذا ما يجعلها القوة الوحيدة القادرة على التحكم في أمور الدولة. خلال عقدين، بعد الحرب العالمية الثانية، ونجحت الانقلابات العسكرية في سبع عشرة دولة من بين عشرين دولة في أمريكا اللاتينية (حافظت المكسيك وتشيلي والأوروغواي وحدها على العملية الدستورية). وفي ست دول في شمال إفريقيا والشرق الأوسط (الجزائر ومصر وسوريا والسودان والعراق وتركيا)، وفي عدد مماثل من الدول

(١) د. علي الدين هلال و د. نغين مسعد، النظم السياسية العربية، مصدر سابق، ص ١٣٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧.

(٢) د. أحمد الزروق الرشيد، تأثير الموروث الاستعماري في تأصيل تسلط الدولة ما بعد الاستعمار في إفريقيا جنوب الصحراء، مصدر سابق، ص ٦٨، ٦٩.

(٣) في الدول أمريكا اللاتينية أضحت دور الأحزاب السياسية ضعيفاً ومهملاً والتنظيمات الأولى التي أطلقت على نفسها اسم الأحزاب السياسية لم تكن تزيد عن كونها مجرد زمر أو تجمعات نابعة من النخبة الحاكمة التي تنافست على المناصب العامة. ولم تختلف فيما بينها كثيراً حول هوية القوى الذي يجب أن يحكم، فكلها كانت تؤمن بحكم النخبة، ولكنها كانت تختلف حول السياسات التي كان ينبغي على الحكومة أن تتبعها. ينظر: د. اسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، مصدر سابق، ص ٨٦، ٨٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٥) صموئيل ب. هنتغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة: سمية فلوعبود، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩.

في افريقيا الغربية والوسطى (غانا ونيجيريا وداهومي وفولتا العليا وجمهورية افريقيا الوسطى والكونغو)، وفي مجموعة من المجتمعات النامية الآسيوية (باكستان وتايلاند ولاوس وبورما وأندونيسيا وكوريا الجنوبية)^(١).

وكانت التدخل العسكري يتجلى في السلطة في إحدى الصور الآتية^(٢):

أ. النفوذ العسكري، الذي يمارسه العسكريون في شكل جماعة مصالح، ويوجد هذا النمط في الدول

التي تتميز باستقرار ورسوخ التقليد الخاص بالسيطرة المدنية على القوات المسلحة.

ب. المشاركة العسكرية، حيث يشارك العسكريون في عملية صنع القرار وإدارة الهيئات والمؤسسات

المهمة في الدولة.

ج. سيطرة العسكريين المباشرة على مقاليد العملية السياسية، بحيث يتحكمون في عملية توزيع القيم

والموارد داخل المجتمع.

ومع غياب البديل الملائم من مؤسسات سياسية وطنية، لم تتوان الدول النامية بعد الاستقلال عن محاولة استنساخ النمط السياسي الكولونيالي على اختلاف أشكاله وتطبيقاته، ومحاولة تطويعه بشتى الوسائل، حيث يلائم واقعها بعد الاستقلال، بيد أن هذه النماذج والانماط تطورت في مجتمعات وبيئات مختلفة تماماً، كما أنها تختلف من حيث المكونات السياسية، والمستويات المعيشية والنظم الاقتصادية، والتركيبية الاجتماعية والمستويات الثقافية، وهو ما جعلها تعجز عن حل مجمل الإشكاليات التي تتعلق بالحرية وممارستها، والمساواة وتحقيقها والمشاركة السياسية بوسائطها المختلفة^(٣).

وكما أشرنا إليه سابقاً في المبحث الثاني من الفصل الثاني، تسارع وتيرة الديمقراطية عالمياً في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي في إطار التحولات والتغيرات الديمقراطية التي تسمى بالموجة الثالثة للديمقراطية في العالم، حيث سادت الديمقراطية كلا من البرتغال واسبانيا ثم اكتسحت مستعمراتها السابقة في أمريكا الجنوبية والوسطى^(٤). ومن المعروف أن انتشار الديمقراطية في العديد من دول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وشرق أوروبا خلال الثمانينيات والتسعينيات، إنما يعتبر أثراً من آثار العولمة على الصعيد السياسي^(٥).

وأظهر دول الأفريقية استجابة كبيرة للموجة الديمقراطية العولمية التي اكتسحت أوروبا الشرقية والعالم كله في نهاية الثمانينيات. كما لاحظ سفير نيجيريا لدى الأمم المتحدة إبراهيم غمباري، أن الأفارقة يستمعون لهيئة الإذاعة البريطانية، وصوت أمريكا، وإذاعة موسكو، وفي بعض الأحيان بلغتهم المحلية. إنهم على وعي

(١) صموئيل ب. هنتغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢) د. احمد الزروق الرشيد، تأثير الموروث الاستعماري في تأسيس سلط الدولة ما بعد الاستعمار في افريقيا جنوب الصحراء، مصدر سابق، ص ٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧، ٦٨.

(٤) صموئيل ب. هنتغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٤٢.

(٥) د. فضل الله محمد صلطح، العولمة السياسية انعكاساتها وكيفية تعامل معها، مكتبة بستان المعرفة، الاسكندرية، ٢٠٠٠، ص ١٠٥.

كلي بما كان يحدث في أوروبا الشرقية، ويتساءلون لماذا لا يحدث ذلك هنا؟ في الحقيقة إن العديد من المحتجين الأفارقة الذين استلهموا غضبهم من الصور التلفزيونية التي كانت تظهر الحشود من الجماهير وهم يتظاهرون ضد الشيوعية، كانوا يحاولون مضاهاة نجاح الأقطاب الهنغارين، والألمان الشرقيين، والتشيكوسلوفاكيين، والبلغاريين، والرومانيين، في الإطاحة بحكومات غير شعبية ذات الحزب الواحد، والمطالبة بالتعددية الديمقراطية^(١).

لقد شهد النصف الأول من التسعينيات من القرن الماضي تصاعداً ملحوظاً في الاحتجاجات السياسية سواء من داخل الدول الأفريقية أم من خارجها، مطالبة بضرورة إحداث تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية جذرية بعيداً عن نظم الحزب الواحد أو الأنظمة العسكرية، وذلك على أساس الأخذ بالإصلاحات الليبرالية سواء في صورة الليبرالية السياسية بما تتضمنه من تعددية سياسية وتبني انتخابات تنافسية، وإقرار مبدأ التداول السلمي للسلطة لاستجلاب نماذج جديدة للحكم في إطار الليبرالية الاقتصادية، والالتزام بخصخصة التجارة وتحريرها وحرية انتقال السلع والخدمات، والحد من سيطرة الدول عليها وتشجيع القطاع الخاص^(٢).

في البداية كانت الاحتجاجات مجرد محاولة للاستقلال الديمقراطي عن النظم الفردية التسلطية والعسكرية المختلفة، ولكن في النهاية قد تبنت الكثير من الدول الأفريقية تطبيق نماذج للديمقراطية على الطريقة الغربية، مثلما حدث في زيمبابوي وغانا والسنغال ونيجيريا، فيما تنهياً دول أخرى للخروج من حالة الفوضى والحروب وتبني الديمقراطية، مثل سيراليون التي تعافت من الحرب الأهلية التي دامت عقد من الزمن، وكذلك غينيا وساحل العاج وأفريقيا الوسطى وتشاد وجمهورية الكونغو الديمقراطية وأوغندا. ومع ذلك فليست جميع التجارب التي عرفتتها الدول الأفريقية حتى الآن تعبر عن نمط ديمقراطي وفق المعايير الغربية للحكم، بل إن أغلبها ظل مجرد أشكال ما زالت تخفي تحت عباءتها أنماط من التسلط السياسي المعروفة منذ أمد بعيد، في إطار سيطرة واستبداد ما كان يعرف بالرجل الكبير^(٣).

إن التحليلات السياسية للعولمة تتركز في رفع شعارات الديمقراطية أو التعددية الفكرية والسياسية، واحترام حقوق الإنسان وفي مواجهة كل شعار من هذه الشعارات، تجابه الدول العربية جميعاً تحديات خطيرة، فقد قطعت بعض الدول العربية خطوات لا بأس بها في طريق الانتقال من السلطوية الى الديمقراطية والتعددية السياسية إلا أن هذه التعددية السياسية لا زالت مقيدة كما أن عدداً لا بأس به من الدول العربية لم يخط الخطوات الأولى في طريق الديمقراطية^(٤).

(١) لاري دايوند، روح الديمقراطية، مصدر سابق، ص ١٧٤.

(٢) د. احمد الزروق الرشيد، تأثير الموروث الاستعماري في تأصيل تسلط الدولة ما بعد الاستعمار في افريقيا جنوب الصحراء، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥، ٧٦.

(٤) د. فضل الله محمد صلطح، العولمة السياسية انعكاساتها وكيفية تعامل معها، مصدر سابق، ص ١١٣.

بشكل عام، إن النجاح النسبي للبلدان الديمقراطية، والإخفاق العميق لمختلف أنواع الأنظمة الشمولية واستنزاف الإيديولوجيات الشمولية، وغياب تصورات بديلة لشرعية النظام ساعد على نشر قيم الديمقراطية. ولما انتشرت تقريباً أخبار الاختلال الوظيفي والفساد الشمولي العام، وضع الناس الذين يعيشون في ظل النظام الشمولي تجاربهم الوطنية ضمن سياق أوسع. لقد أخفقت الشمولية باعتبارها نظاماً، ليس بسبب انحراف فرد ما أو بسبب تجربة فاشلة فقط، بل مع نهاية الحرب الباردة تشوهت سمعة الأنظمة الشمولية بشكل كامل بالقدر نفسه الذي تشوهت به سمعة الفاشية على إثر هزيمتها في الحرب العالمية الثانية^(١).

وهكذا، إن للعولمة، في الوقت الحاضر، تأثيراً كبيراً في فرص التحول الديمقراطي لما تحتويه من عناصر ومبادئ تتسم بسرعة الاتصال بسبب عنصر تدفق المعلومات على كل المستويات، وهذا ما أثر على طبيعة العلاقة بين الحكام والمحكومين وتسهيل عملية المشاركة السياسية.

وبناءً على ما تقدم نستنتج ما يأتي:

١- كان للاستشراق دور كبير في نشر القيم الغربية في المجتمعات النامية. وقبل عصر الاستعمار فقد غزا الغرب المجتمعات الشرقية بالأفكار والقيم الحديثة، وكان المستشرقون وسطاء جيدين لنقل الأفكار الغربية إلى شرق العالم.

٢- حرصت الدول الاستعمارية الغربية بشكل خاص على نشر القيم العلمانية بأكثر من سبيل في المجتمعات المستعمرة، لأجل إضعاف القيم الدينية ولا سيما القيم الدينية الإسلامية، وذلك بهدف ضمان بسط هيمنتها وسيطرتها فكرياً ومادياً على المجتمعات الشرقية.

٣- تشكل ظاهرة العولمة بمظهرها الاقتصادي والسياسي والثقافي أسرع الوسائل وأكثرها نجاحاً لنشر القيم الغربية غير الدينية. ولذلك تعتبر العولمة من قبل البعض خطراً على المجتمعات النامية من الناحية القيمية، وينظر هؤلاء إلى العولمة بأنها تستطيع أن تحل القيم الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الغربية محل القيم المحلية دون أي عائق عن طريق وسائل الاعلام والاتصالات الرقمية، بحيث لا تستطيع أية جهة أو دولة كانت الوقوف أمامها أو تصديها بالوسائل التقليدية. وعلى الرغم من ذلك تعد العولمة في الوقت الحاضر، من أنجع الوسائل لنشر القيم الديمقراطية بسبب قدرتها على الاتصال وإرسال المعلومات على كل المستويات، فتؤثر بذلك في طبيعة العلاقة بين الحكام والمحكومين وتسهيل عملية المشاركة السياسية.

٤- لم ترث المجتمعات النامية القيم السياسية النبيلة مثل العدالة والمساواة والديمقراطية من الدول الاستعمارية، بل ورثت هذه الدول الكثير من الدول الناشئة من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من الدول الاستعمارية قيم العنف والاستبداد، وهذا دليل على فشل الدول الاستعمارية السابقة في نقل قيمها السياسية وهيكل أنظمتها السياسية والاقتصادية للمستعمرات السابقة عند الاستقلال.

(١) لاري دايموند، روح الديمقراطية، مصدر سابق، ص ١٧٥.

٥- بعد حقبة الاستقلال حاول بعض الدول النامية اقتباس بعض مظاهر الديمقراطية الغربية مثل؛ كتابة الدستور والتعددية الحزبية والانتخابات، وذلك دون الأخذ بالقيم التي تقف خلف تلك المظاهر، ولذلك تحولت المظاهر الديمقراطية كالانتخابات في الكثير من الدول النامية إلى نوع من الهزل السياسي وإلى وسيلة جعلها أصحاب السلطة منفذاً لبسط سيطرتها على مقاليد الحكم لمدة أطول.

المطلب الثاني: انعكاس منظومة القيم غير الدينية في السلوك السياسي في مجتمعات العالم النامي

في هذا المطلب نحاول أن نبحث أثر القيم غير الدينية وانعكاسها في السلوك السياسي في مجتمعات العالم النامي، وقد أختارنا في هذا المطلب ثلاث دول هي؛ تونس، والمكسيك والصين، كنماذج الدراسة. والسبب في اختيار هذه الدول يعود إلى أن كلا منها يمثل قارة بعينها وينتمي كل منها إلى منظومة قيمية دينية مختلفة، ولكل منها تجربة تاريخية مختلفة من حيث التعامل مع الاحتلال والاستعمار. أما فيما يتعلق بموضوع القيم محل الدراسة، فسأخذ نموذجين من القيم غير الدينية وهي العلمانية، وسيادة القانون. ويخضع اختيار هذه القيم إلى الجانب العلمي المتعلق باستخدام المنهج المقارن في الأطروحة، حيث أننا بحثنا في المبحث السابق من هذا الفصل أثر هاتين القيمتين في السلوك السياسي في دول العالم المتقدم، ولأجل إجراء المقارنة ينبغي علينا بحث القيم نفسها دون غيرها.

الفرع الأول: تونس

نالت دولة تونس الاستقلال الرسمي في عام ١٩٥٦، ويدين جميع السكان العرب فيها بالدين الإسلامي ويتبع المذهب المالكي^(١). فبعدما وصل الحبيب بورقيبة^(٢) إلى سدة الحكم أصر على إستيراد القيم الغربية وتطبيقها في تونس سعياً منه للتغيير السريع وتمتين العلاقة مع فرنسا، وبالتالي الانسلاخ عن كل ما هو عربي وإسلامي، وقد صرح بورقيبة بذلك قائلاً: "بأن ما يربطنا بالعرب ليس إلا من قبيل الذكريات التاريخية، وأن من مصلحة تونس أن ترتبط بالغرب وفرنسا بصورة أخص، وأن مرسلينا أقرب لنا من بغداد أو دمشق أو القاهرة وأن اجتياز البحر الأبيض المتوسط لأسهل من اجتياز الصحراء الليبية"^(٣). وقد عمل بورقيبة على تجسيد القيم غير الدينية الغربية في كل المجالات، ومن هنا نتحول إلى دراسة أثر القيم غير الدينية (العلمانية وسيادة القانون) في السلوك السياسي لدولة تونس بعد الاستقلال.

١- **قيم العلمانية:** خضع موقف بورقيبة من الإسلام إلى الازدواجية، فإذا نظرنا إلى الحقبة التاريخية الممتدة من عام ١٩٣٤ إلى عام ١٩٥٦ نلاحظ أن بورقيبة لم يتصادم مع الإسلام ولو لمرة واحدة، بل كان يوظف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في نشاطه السياسي، حتى إنه كان من دعاة تحجب المرأة، وهو الاتجاه نفسه الذي كان ينتهجه في كثير من المناسبات الدينية، مثل المولد النبوي الشريف، وقد فعل ذلك في أثناء زيارة أحد قادة الدول الإسلامية إلى تونس، فعند استقباله للملك فيصل في تونس عام ١٩٦٦ صرح

(١) الحبيب تامر، هذه تونس، مكتب المغرب العربي، دون مكان النشر، دون تأريخ الطبع، ص ٥.

(٢) الحبيب بورقيبة (١٩٠٣-٢٠٠٠)، رئيس تونس بين عامي ١٩٥٧ و ١٩٨٧، قاد نضال تونس للتحرر من الفرنسيين وانتخب رئيساً عام ١٩٥٧ بعد أن نالت تونس استقلالها. وأعيد انتخابه أعوام ١٩٥٩، و ١٩٦٤، و ١٩٦٩. وفي عام ١٩٧٥ أصبح رئيساً مدى الحياة. فقد عزله زين العابدين بن علي في ٧ تشرين الثاني بانقلاب وفرض عليه الإقامة الجبرية في منزله، كما حُجبت أخباره عن الإعلام إلى حين وفاته في عام ٢٠٠٠. ينظر: مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، ج ٥، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

(٣) د. سالم لبيض، قراءة في علاقة الدولة القطرية العربية بالمجتمع السياسي، مثال تونس (١٩٥٧-١٩٨٧)، في ابتسام الكتي، الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٠١، ٢٠٢.

قائلاً إن الأساس الذي قامت عليه الدولة التونسية بعد استقلالها هو الإسلام. إلا أن تلك التصريحات كانت تتم عن رؤية براغماتية كثيرة ما حكمت السلوك السياسي لبورقيبة^(١). ولعبت اختيارات بورقيبة التحديثية دوراً لا يستهان به في خلق نخبة علمانية ففيما يتعلق بالجانب الديني عمد بورقيبة إلى تحييد المؤسسة الدينية وتهميشها عبر جملة من القرارات والمبادرات منها: غلق الجامعة الزيتونية، وحل الأوقاف التي شكلت القاعدة المادية للزيتونة، وتحويل الكثير من المساجد والزوايا إلى دور للشباب وحتى إلى مساكن خاصة^(٢).

وعلى الرغم من ذلك تمسك الدستور التونسي الصادر في عام ١٩٥٩ بالدين الإسلامي، حيث يقول في مادته الأولى: "تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها"^(٣). ومع بقاء صفة الإسلام للدولة في الدستور كانت كل إجراءات بورقيبة وقراراته إبان الاستقلال تصب في خانة العلمانية. وبرز كزعيم أوحده يميل إلى الغرب وينتهج سياسة ليبرالية وهو في كل ذلك مشدود إلى ثقافة علمانية^(٤). يشهد السلوك السياسي لبورقيبة جملة من المواقف العلمانية المتطرفة في صورتها الفرنسية من أبرزها^(٥):

- وصف الصلاة بأنها "زقزقة مياه" وإنزال الرأس إلى الأرض، وكون المصلي يكب ويقعد.

- الدعوة إلى التخلي عن الحج لما ينجر عن ذلك من نزيف للعملة، وتعويضه بالحج إلى مقام الصحابي أبي زمعة البلوي في القيروان.

- فتح باب الاجتهاد لكل إنسان له "فكر حر"، فيقبل من الإسلام ما يراه صالحاً، ويترك ما لا يراه كذلك، دون حاجة إلى المعرفة الدينية والإمام بالنصوص ومصادر التشريع التي تحتل المرتبة الأكثر أهمية من الاجتهاد، مثل القرآن والسنة، حتى إنه دعا إلى تغيير قانون الإرث. وفي هذا الإطار جاء في قوله: "فهل يكون من المنطق في شيء أن ترث الشقيقة نصف ما يرثه شقيقها، فعلينا أن نتوخى طريق الاجتهاد في تحليلنا لهذه المسألة، وأن نبادر إلى تطوير الأحكام التشريعية بحسب ما يقتضيه تطور المجتمع وقد سبق لنا أن منعنا تعدد الزوجات بالاجتهاد في مفهوم الآية الكريمة".

- نزع القدسية عن الأنبياء والرسول، مثل النبي إبراهيم بقوله: "طلعت البوخارية في رأسه"، فنام نوماً رأي فيه أحلامه، وربط اسمه باسم النبي محمد في أناشيد إسلامية كانت تبث في الإذاعة والتلفزيون التونسيين.

- التشكيك في القصص القرآني، فهو القائل مثل قصة عصا موسى التي ألقى بها، فإذا هي حية تسعى، وقد كان الإيمان بأن الحية يمكن أن تخرج من الجماد سائدة في أوروبا أيضاً، ولكنه انقرض تماماً

(١) د. سالم لبيض، الهوية: الإسلام، العربية، التونسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٤٥.

(٢) د. محمد الرحموني، العلمانيون في تونس.. صراع الفكر والسياسة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣، ص ٨٤.

(٣) دستور تونس ١٩٥٩، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٤) د. محمد الرحموني، العلمانيون في تونس.. صراع الفكر والسياسة، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٥) د. سالم لبيض، الهوية: الإسلام، العربية، التونسية، مصدر سابق، ص ٤٦.

منذ عهد باستور، ومن هذه الأساطير التي ظلت موضع إيمان الناس في البلاد العربية دهرًا قصة أهل الكهف، الذين لبثوا رقوداً مئات السنين، ثم انبعثت فيهم الحياة.

تجسدت علمانية بورقبية في جملة من السلوك السياسي للدولة التونسية في المجالات العديدة من

أهمها:

أ- مجال القانون: قام بورقبية يوم ١٣ آب ١٩٥٦ بأصدار مجلة الأحوال الشخصية، ومن أهم إجراءاتها: - منع تعدد الزوجات، والطلاق العدلي، وحق المرأة والرجل في طلب الطلاق، وحق التعويض عن الضرر المادي والمعنوي عند الطلاق، وتحديد سن زواج المرأة بـ (١٧) عام والرجل بـ (٢٠) عام، وحرمان أي وارث آخر من إرث المتوفي إذا كان إخلافه من البنات فقط، وحق التبني. وهذا القانون أحدث قطيعة بين المجتمع التونسي التقليدي والمجتمع التونسي العصري الذي يحاول بورقبية الانتقال إليه بواسطة القوانين وليس عن طريق الإقناع والتطور التدريجي للمجتمع فهو في أساسه قانون لائكي عصري^(١).

واصدر أيضاً جملة من القوانين التي تخالف الشريعة الإسلامية منها: قانون إلغاء القوامة (أي قانون الحد من السلطة الأبوية) وقانون حق الزوجة في الحياة بغض النظر عن سلوكها الأخلاقي، ويقضي القانون الجديد بإعدام الزوج الذي يضبط زوجته متلبسة بالزنا، إذا دفعته غيرته فقتل الزاني في أثناء خيانتها في بيته. كما وقع الحكومة التونسية على معاهدة نيويورك المتعلقة بحرية الزواج بغض النظر عن الموانع الشرعية، كما صادقت على اتفاقية الأم المتحدة المتعلقة بإلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وهذا ما يسوغ لغير المسلم الزواج من التونسية المسلمة. وبفضل هذه المعاهدة أصبح زواج التونسيات بغير المسلمين ظاهرة ملفتة للنظر في المجتمع التونسي^(٢).

ب- مجال التعليم: إغلاق جامع الزيتونة، وانتهاء التعليم الديني التقليدي، وحظر التعليم الشرعي فيه بموجب أمر عام ١٩٦١. وحل جميع الأوقاف والأحباس الشرعية الموقوفة على جامع الزيتونة وطلابه وعلمائه وعلى غيره من المساجد والمؤسسات الخيرية الأهلية، ومصادرتها^(٣).

ت- مجال القضاء: تمثل أهم إصلاح قضائي أقدم عليه بورقبية في إلغاء المحاكم الشرعية يوم ٣ آب ١٩٥٦، وذلك في إطار توحيد القضاء، وأعقب ذلك إلغاء مجالس الأحبار وهي مجالس تطبيق التشريع اليهودي في مجال الأحوال الشخصية وكان ذلك بداية من ٢٧ تشرين الأول في عام ١٩٥٧^(٤).

(١) د. محمد الرعموني، العلمانيون في تونس.. صراع الفكر والسياسة، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) د. يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ث- مجال الشعائر الدينية: الدعوة إلى الابتعاد عن الصوم في شهر رمضان، لأن الصوم في وجهة نظره يقلل من الإنتاج، ويعوق تقدم تونس ونهضتها، ومنع أيضاً اللباس الإسلامي الشرعي على المسلمات في الأماكن الرسمية بمقتضى المنشور ١٠٨ بدعوى أنه لباس طائفي يرمز إلى مذهب متطرف هدام^(١).

ج - مجالات أخرى منها؛ قضايا الربا، حيث تجاهلت الدولة الوطنية الناشئة في أيام حكمه تجاهلاً تاماً الموقف الديني المحرم للربا، وثم أبحاثه في نظامها البنكي، ومسألة تحديد النسل عن طريق ما سماه رفع السحر عن رحم المرأة باستتباب حلول لذلك، مثل المراوحة بين الولادة والولادة، واستعمال موانع الحمل والإجهاض والعزل، وتعطيل وظيفة الحمل من خلال تعقيم المرأة. كما شكلت المساواة في الإرث مجال جدل وأخذ ورد في التصور السياسي والديني البورقيبي، إلا أن وجود نصوص قرآنية حاسمة حال دون التدخل في هذا الشأن^(٢).

على إثر السلوكيات السياسية العلمانية للدولة توترت العلاقة بين الدولة ورجال الدين في عهد بورقيبة، وهذا التوتر بدوره قادت الدولة إلى انتهاج سياسة عدائية وعقابية عزل بموجبها العديد من وظائف القضاء والتدريس والفتوى والإدارة العلمية. وكان بورقيبة داعية لإعلاء سلطان العقل وتحكيم الضمير الحر في كل المسائل التي تصطدم بالتقاليد الاجتماعية والموروث الديني. ولم يكتف بتقديم قراءة مقاصدية حرة وعقلانية للوحي والسنة، بل ذهب إلى حد "الانتهاك" ببعض المقدسات مثل فريضة الصوم، مستغزراً الشعور السائد ومجسداً مرة أخرى لموقف علماني مكافح وغير متسامح. وقد وصل الأمر إلى انتهاك الحق الشخصي في التدين حيث شهدت الستينات من القرن الماضي تجاوزات خطيرة تمثلت في التشجيع من موقع السلطة على السفور ونعت الخمار (السفساري)^(٣) بكونه كفن للمرأة والغاء التاريخ الهجري من الوثائق الرسمية والسخرية العلنية بالرسول والاستخفاف ببعض ما ورد في القرآن الكريم من خوارق وأخيراً التضييق على المصلحين في أداء فرائضهم. وهكذا تصرفت الدولة الوطنية بدفع من النخبة الحداثية كقوة وصائية مصممة على صوغ المجتمع وفق تصورها بالإقناع أو بالإكراه^(٤).

لم يزد الرئيس الأسبق زين العابدين بن علي تغييرات جذرية على ما اقترحه بورقيبة في عصره، وكان أكثر تركيزه متعلقاً بالهيمنة السياسية على المجال الديني، في مقابل العلمنة^(٥). أما بعد الثورة التونسية (والتي تعرف أيضاً بثورة الحرية والكرامة من ١٧ كانون الأول إلى ثورة ١٤ كانون الثاني) التي أسفرت عن كتابة دستور جديد في عام ٢٠١٤ لنظام سياسي جديد سماه بعضهم الجمهورية الثانية، لم ينقطع حبل التواصل فيما يتعلق بالإطار العام الذي يحدد هوية البلاد والدولة وتحديداً ما يهم علاقتها بدين الأغلبية الساحقة وهو

(١) د. يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، مصدر سابق، ص ١٢٨، ١٣٣.

(٢) د. سالم لبيض، الهوية: الإسلام، العربية، التونسية، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٣) هو لباس تقليدي نسائي تونسي. (الباحث).

(٤) عبد اللطيف الهرماسي، السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و "دولة" الدين، من الحالة الدينية وحرية الضمير في تونس (تقرير)، الصندوق العربي لحقوق الإنسان، تونس، ٢٠١٥، ص ٣٥.

(٥) ساري حنفي وعزام طعمة، ما وراء الديانة والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي، مجلة عمران، المجلد: ٨، العدد: ٣٢، ربيع ٢٠٢٠، ص ٧٤.

الإسلام، حيث استنسخ الدستور الجديد المادة الأولى من الدستور القديم الذي يقول: "تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها". ومن المفارقات أن هذه المادة الأولى قد اقترحها بورقيبة في وقتها كحل وسط للنزاع بين التيارين الحداثي والأصالي، في المجتمع التونسي^(١).

وبشكل عام ارتبطت العلمانية في تونس تاريخياً بأربعة تيارات: التيار الليبرالي، المتمثل بالنظام البورقبي وامتداداته. والتيار الماركسي، المتمثل بالحزب الشيوعي وتنظيمات اليسار الجديد. والتيار البعثي، المتمثل ببعض رموزه ومواقفه. ومتقفون وجامعيون مستقلون^(٢).

وعليه فلهذه التيارات مرجعيات علمانية مختلفة، فإذا كان بورقيبة مستلهما إلى حد ما للعلمانية الفرنسية دون التصريح بها ودون التقييد الحرفي بها فإن الكثير من المثقفين والسياسيين ذوي المرجعية الثقافية الفرنسية لا يجدون أي حرج في الاقتداء بالعلمانية الفرنسية في نسخها المتطرفة. أما التيارات الماركسية فهي علمانية بطبعها بمقتضى الإيديولوجيا الماركسية اللينينية وفروعها التروتسكية والماوية. أما المثقفون والجامعيون فلم رؤيتهم الخاصة التي تراوحت ما بين علمانية متطرفة فاقت الفرنسيين والماركسيين. وعلمانية غير معادية للإسلام، وهي علمانية متجذرة في التراث العربي الإسلامي^(٣).

٢ - قيم سيادة القانون: تعتبر سيادة القانون عنصراً أساسياً لتجسيد الديمقراطية. تحيل سيادة القانون إلى نظام تكون فيه السلطات العمومية خاضعة إلى منظومة قانونية ومنظومة قضائية تتسمان بالاستقلالية، وتسهر فيه الدولة باستمرار على ضمان عدم علو أي فرد أو مؤسسة عمومية كانت أو خاصة، على القانون، بحيث توجد قواعد تحكم العملية التشريعية لتكون عملية منفتحة، شفافة ومعبرة عن إرادة الشعب، وتكون الأعمال المنبثقة عنها منشورة ومتاحة للعموم. كما تفترض دولة القانون وجود منظومة تكون فيها العدالة الدستورية مضمونة^(٤). ووضع الدستور التونسي أسس دولة القانون، حيث تم الإعلان في التوطئة على أن السلطة التأسيسية التونسية أصدرت هذا الدستور بالخصوص من أجل تأسيس "نظام جمهوري ديمقراطي تشاركي تضمن فيه الدولة علوية القانون. كما نصت الفصل الثاني من الدستور^(٥) في فقرته الأولى على أن "تونس دولة مدنية، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون"^(٦).

وأرسى الدستور في الفصل المائة واثنين استقلالية السلطة القضائية، حيث يقول: "القضاء سلطة مستقلة تضمن إقامة العدل، وعلوية الدستور، وسيادة القانون، وحماية الحقوق والحريات. القاضي مستقل لا

(١) عبد اللطيف الهرماسي، السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و "دولة" الدين، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) د. محمد الرحموني، العلمانيون في تونس.. صراع الفكر والسياسة، مصدر سابق، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) المنظمة الدولية للتقرير عن الديمقراطية، متابعة تطبيق الدستور التونسي وتجسيده على مستوى الإطار القانوني (تقرير)، ٢٠١٦، ص ٢٨.

(٥) يستخدم في دستور تونس كلمة الفصل بدلاً من المادة. (الباحث).

(٦) دستور تونس ٢٠١٤، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

سلطان عليه في قضائه لغير القانون^(١). كما يضمن نص الدستور للقضاة حرية التعبير وحرية تكوين الجمعيات والحق النقابي من خلال الفصول الحادي والثلاثين، والخامس والثلاثين، والسادس والثلاثين^(٢).

إن تحقيق استقلالية السلطة القضائية يمر عبر اعتماد تشريع يستجيب لجملة من المعايير وإحداث هيئة تعديلية للسلطة القضائية تتمتع بالاستقلالية الإدارية والمالية^(٣). وإلى حد ٣٠ كانون الأول ٢٠١٦ يخضع تنظيم القضاء، خاصة، إلى القوانين والمراسيم الآتية^(٤):

- القانون عدد ٢٩ لعام ١٩٧٢ المؤرخ في عام ١٩٧٢ المتعلق بتنظيم القضاء والمجلس الأعلى للقضاء والنظام الأساسي للقضاة.

- القانون عدد ٣٨ لعام ١٩٩٦ المؤرخ في ١٩٩٦ المتعلق بتوزيع الاختصاص بين المحاكم العدلية و المحكمة الإدارية وإحداث مجلس تنازع الاختصاص.

- القانون الأساسي عدد ١٣ لعام ٢٠١٣ المؤرخ في ٢٠١٣ المتعلق بإحداث الهيئة الوقتية للإشراف على القضاء العدلي.

- القانون الأساسي عدد ٣٤ لعام ٢٠١٦ المؤرخ في ٢٠١٦ المتعلق بالمجلس الأعلى للقضاء.

إن دراسة الإطار القانوني القائم تبين عدم تلاؤمه مع بعض معايير استقلالية القضاء. فعلى سبيل المثال، ينص الفصل الخامس عشر من القانون عدد ٢٩ لعام ١٩٦٧ المؤرخ في ١٩٦٧ المتعلق بتنظيم القضاء والمجلس الأعلى للقضاء والنظام الأساسي للقضاة، على أن "قضاة قلم الادعاء العام خاضعون لإدارة ومراقبة رؤسائهم المباشرين ولسلطة وزير العدل"، وهي مقتضيات تتعارض مع معيار استقلال النيابة العمومية عن السلطة التنفيذية. كما جاء في الفصل الثالث والعشرين من مجلة الإجراءات الجزائية أنه "لكاتب الدولة للعدل أن يبلغ إلى الوكيل العام للجمهورية بالجرائم التي يحصل له العلم بها وأن يأذنه بإجراء التتبعات سواء بنفسه أو بواسطة من يكلفه أو بأن يقدم إلى المحكمة المختصة الملحوظات الكتابية التي يرى كاتب الدولة للعدل من المناسب تقديمها". وينص الفصل المائة والخمسة عشر من الدستور على أنه "يمارس قضاة النيابة العمومية مهامهم المقررة بالقانون وفي إطار السياسة الجزائية للدولة طبقاً للإجراءات التي يضبطها القانون"، لكن تجدر الإشارة إلى أن القانون الأساسي عدد ١٣ لعام ٢٠١٣ المؤرخ في ٢٠١٣، المتعلق بإحداث الهيئة الوقتية للإشراف على القضاء العدلي، أدخل تحسيناً على الإطار القانوني، ولا سيما في مجال نقل القضاة من خلال توفير المزيد من الضمانات التي تحول دون النقل التعسفي للقضاة^(٥).

(١) دستور تونس ٢٠١٤، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المنظمة الدولية للتقرير عن الديمقراطية، متابعة تطبيق الدستور التونسي وتجسيده على مستوى الإطار القانوني (تقرير)، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦، ٢٧.

ومع ذلك لا يمكن التغاضي عن تلك المواد الدستورية المتعلقة بسيادة القانون التي تكون بمجملها ضمانات دستورية لأستقلالية القضاء وتحقيق سيادة القانون في تونس. ومن أبرز تلك المواد هي^(١):

- الفصل ١٠٣، الذي يشترط في القاضي الكفاءة، ويجب عليه الالتزام بالحياد والنزاهة، وكل إخلال منه في أدائه لواجباته موجب للمساءلة.

- الفصل ١٠٤، يتمتع القاضي بحصانة جزائية، ولا يمكن تتبعه أو إيقافه ما لم ترفع عنه، وفي حالة التلبس بجريمة يجوز إيقافه وإعلام مجلس القضاء الراجع إليه بالنظر الذي يبت في مطلب رفع الحصانة.

- الفصل ١٠٥، المحاماة مهنة حرة مستقلة تشارك في إقامة العدل والدفاع عن الحقوق والحريات، يتمتع المحامي بالضمانات القانونية التي تكفل حمايته وتمكنه من تأدية مهامه.

- الفصل ١٠٧، لا ينقل القاضي دون رضاه، ولا يعزل، كما لا يمكن إيقافه عن العمل، أو إعفائه، أو تسليط عقوبة تأديبية عليه، إلا في الحالات وطبق الضمانات التي يضبطها القانون، وبموجب قرار معلل من المجلس الأعلى للقضاء.

- الفصل ١٠٨، جلسات المحاكم علنية إلا إذا اقتضى القانون سريتها ولا يكون التصريح بالحكم إلا في جلسة علنية.

- الفصل ١٠٩، يحجر (أي يمنع) كل تدخل في سير القضاء.

وعلى الرغم من وجود العديد من المواد التي تؤكد على سيادة القانون في الدستور التونسي إلا ان سيادة القانون ليست مطلقة في تونس، بل هناك حالات تستطيع الدولة من خلالها خرق القوانين، فمثلاً حين تمر الدولة بوضعية خطيرة (كحالة حرب) يتجه الحكم الديمقراطي نحو التقلص ويمكن أن يقع تعليق العمل بحقوق الإنسان مع ما فيها من الحقوق السياسية أو التشديد في تقييدها من أجل مواجهة هذا الوضع. ولئن كان القانون الدولي يعترف بأن اعتماد إطار قانوني استثنائي في مثل هذه الحالات قد يكون ضرورياً، فهو يرفض استغلال السلطة التنفيذية لهذا الوضع لاتخاذ إجراءات اعتباطية. وعرف الفصل الثامن من الدستور التونسي حالة الاستثناء المبررة لاتخاذ تدابير استثنائية ونص على جملة من الضمانات لتقادي إمكانية تعسف السلطة التنفيذية^(٢). وإلى حد ٣١ كانون الأول ٢٠١٦ لم يقع سنّ أي نص تشريعي يضبط الإطار القانوني للتدابير الاستثنائية التي يمكن أن تتخذ لمجابهة الحالة المحددة ضمن الفصل ٨٠ من الدستور. لكن هنالك أمر (عدد ٥٠ لعام ١٩٧٨) صادر في ١٩٧٨ ينظم حالة الطوارئ (حسب عنوان هذا الأمر) وقد

(١) دستور تونس ٢٠١٤، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar

(٢) المصدر نفسه.

صدر هذا الأمر بناء على الفصل ٤٦ من الدستور التونسي لعام ١٩٥٩ الذي يعرف حالة الاستثناء التي تبرر اتخاذ التدابير الاستثنائية بشكل مماثل لما نجده في الفصل ٨٠ من الدستور لعام ٢٠١٤^(١).

بشكل عام، ووفقاً لتقييمات المنظمات الدولية ان وضع تطبيق القانون وضمن سيادته هو كالاتي^(٢):

أ- على مستوى القضاء والحق في محكمة عادلة: إن تطبيق هذا الحق غير مرضي، ولكن هناك تطبيقات ناقصة وغير مكتملة. يجب إضفاء المزيد من الفعالية على الضمانات الدستورية.

ب- على مستوى المساواة أمام القانون: لا وجود لتطبيق جيد لهذا المبدأ، وهناك العديد من الثغرات التي تحول دون تطبيق مرضي لهذا المبدأ منه؛ بعض النصوص القانونية التي تحتوي على أحكام مخالفة لمبدأ المساواة.

ت- على مستوى استقلالية القضاء: لم يكن القضاء مستقلاً إلى حد عام ٢٠١٥، كانت هناك جملة من القوانين والتراتب النافذة تتضمن أحكاماً غير مطابقة للدستور، ولكن بدأ الوضع بالتحسن في عام ٢٠١٦، حيث تم إصدار القانون الأساسي (عدد ٣٤ لعام ٢٠١٦) المؤرخ في ٢٨ نيسان ٢٠١٦ المتعلق بالمجلس الأعلى للقضاء ويفتح إحداه هذه الهيئة الدستورية المجال لإنشاء المحكمة الدستورية. بشكل عام، هناك محاولات حثيثة لتطبيق مبدأ استقلالية القضاء، فالمحاولات الجارية ناقصة وغير مكتملة.

ث- على مستوى التأطير القانوني للحالات الإستثنائية: لا يوجد قانون أو أمر قضائي جديد لتنظيم هذا المجال، لذلك تضطر مؤسسات الدولة على تنفيذ الأمر (عدد ٥٠ لعام ١٩٧٨) الصادر في ١٩٧٨، الذي لا يتساق مع الوضع الجديد، لذلك تشير التقارير الدولية إلى غياب تام لتطبيق الفصل الثمانين من الدستور التونسي.

(١) المنظمة الدولية للتقرير عن الديمقراطية، متابعة تطبيق الدستور التونسي وتجسيده على مستوى الإطار القانوني (تقرير)، مصدر سابق، ص ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٣، ٤ .

الفرع الثاني: المكسيك

في الوقت الحاضر، تهيمن الكاثوليكية على المشهد القومي في المكسيك، ويعتبر معظم المكسيكيين أنفسهم متدينين. فالتدين بين المكسيكيين ليس بدعة أو اختراعاً حديثاً، بل إنه بعد تأسيس الهوية الشخصية والتاريخية للشعب المكسيكي. وعلى سبيل المثال، في التعداد العام للسكان لعام ٢٠٠٠، ذكر ٩٦,٤٨٪ من السكان أنهم يعتقدون ديانة، وقال ٨٧,٩٩٪ إنهم يعتقدون المذهب الكاثوليكي. وتعمل الكنيسة الكاثوليكية اليوم على الحفاظ على أغليبيتها. في حين تسعى الأقليات المسيحية لزيادة قاعدتها السكانية. كجزء أساسي من سياقها الاجتماعي، وتركز الكنيسة الكاثوليكية على مواضيع مثل التعليم والسياسة السكانية والثقافة والمساعدة الاجتماعية والوصول إلى وسائل الإعلام والدفاع عن حقوق الإنسان. وهذه المواضيع كان للكنيسة الكاثوليكية حضور تاريخي فيها ومن خلال هذه الوسائل والأنشطة تنوي تعزيز مكانتها كأغلبية^(١).

وهناك حقيقة مهمة تقدم لمحة عامة عن التعددية الدينية في المكسيك في أوائل القرن الحادي والعشرين. واعتباراً من أيلول ٢٠٠٩، كان هناك ٧١٧٤ جمعية دينية مسجلة في المديرية العامة للجمعيات الدينية بوزارة الداخلية. وتشكل الجمعيات المسيحية ومن ضمنها الجمعيات الكاثوليكية والإنجيلية والبروتستانتية ٧١٤٨ جمعية، في حين أن ١٧ منها شرقية وتسعا يهودية. وتظهر هذه البيانات أن المكسيك أصبحت وستصبح بشكل متزايد دولة ذات تعدد ديني^(٢). وعلى الرغم وجود مجتمع متدين إلا أن الدستور المكسيكي لم يكن دستوراً دينياً ولا يدعم أي دين بعينه. ومن هنا نتحول إلى دراسة أثر القيم غير الدينية (العلمانية وسيادة القانون) في السلوك السياسي لدولة المكسيك.

١ - قيم العلمانية: تبنى الدستور المكسيكي لعام ١٨٥٧ النموذج الفرنسي للعلمانية، لذلك نلاحظ في مراحل معينة من التاريخ المكسيكي، ان الدولة حجت الاعتراف بالشخصية القانونية للكنائس، بسبب سياساتها الصارمة والمناهضة للإكليروس، بل وحظرت العبادة العامة في السنوات الأولى بعد الثورة المكسيكية. ومع ذلك فإن الهدف النهائي للعلمانية كما ورد في القوانين المختلفة هو الفصل بين وظائف الكنيسة والدولة. ومن الناحية التاريخية، اعتقدت الكنيسة الكاثوليكية أن هذا الدستور الصارم ينتهك حقوقها الدينية وحرّياتها وتتدخل في قراراتها المتعلقة برعاياها. وبدأ هذا التوتر في التلاشي عندما أعيدت العلاقات الدبلوماسية مع مدينة الفاتيكان في عام ١٩٩١؛ وبعد ذلك بعام، اعترفت الدولة بالشخصية القانونية للجمعيات الدينية وأنشأت مكتب الشؤون الدينية، الذي منح هذه الجمعيات اتصالاً مباشراً بالحكومة^(٣).

وفي المكسيك ويؤيد العديد من الفئات والجماعات والمؤسسات والأحزاب السياسية القيم العلمانية ومن أبرزها المثقفين الليبراليين، والجماعات الماسونية، والحزب الثوري المؤسسي (الذي حكم البلاد من ١٩٢٩ إلى ٢٠٠٠)، والحزب الديمقراطي الثوري (الاتجاه اليساري)، وإلى حد ما تؤيد الكنائس الإنجيلية

1) Alberto Patino Reyes, Religion and the Secular State in Mexico, p. 505. See this Link:

<https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Mexico.pdf>

2) Renée de la Torre & Alberto Hernández & Cristina Gutiérrez Zúñiga, Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico, International Journal of Latin American Religions, October 2017, p. 182.

3) ibid, p. 181.

القيم العلمانية. وينتهج بعض السياسيين الذين يتمتعون بقدر هائل من التأثير في المجالس التشريعية، وبعض الشخصيات من القطاعات الأكاديمية في الجامعات الحكومية مواقف إيديولوجية ليبرالية متطرفة، وذلك لأجل تقييد دور الدين وحصره في المجال الروحي فقط، وتقليص تأثير الكنائس بكافة أنواعها في المجال العام. وكنتيجة لجهود هذه المجموعات، تم تقديم مبادرة إصلاح الدستوري في مجلس النواب في ٢٢ تشرين الثاني ٢٠٠٧، من أجل إقامة جمهورية علمانية ومعاقبة الموظفين العموميين إذا لم يلتزموا بالقيم العلمانية. وهناك آراء ليبرالية معتدلة أخرى تعترف بوجود دور عام للدين، وتقبل بمشاركة المؤسسات الدينية في الحياة العامة بشكل محدود جداً. ومع ذلك، يرفضون بشكل قاطع وجود حكومة دينية ووجود وزراء دينيين، ومشاركة المؤسسات الدينية واستخدام القيم الدينية في الدعاية السياسية، ويرفضون أيضاً تدريس التعليم الديني في المدارس العامة وفقاً للقانون المكسيكي^(١).

وأسس دستور عام ١٩١٧ (ما زال سارياً)، الحقوق الاجتماعية لأول مرة وكان بلا شك أحد إنجازات الحركة الثورية التي بدأت عام ١٩١٠، ولكن من الناحية الدينية، تميز هذا الدستور بأنه مناهض للإكليروس ومناهض للدين. وفي الوقت نفسه يضمن حرية الفرد في المعتقد والعبادة في الكنائس فقط وتحت إشراف السلطات المختصة، لكنه لم يعترف بالكنائس ككيانات قانونية. ومنع الكنائس من الحصول على العقارات أو امتلاكها أو إدارتها أو المشاركة في المؤسسات الخيرية العامة أو الخاصة المكرسة للمساعدة الاجتماعية أو البحث العلمي أو نشر التعليم أو المساعدة المتبادلة أو أي غرض قانوني آخر^(٢).

وعلى إثر تلك الإجراءات الدستورية، أمرت الأسقفية المكسيكية في ٣١ تموز ١٩٢٦ بتعليق العبادة في جميع أنحاء البلاد بهدف إلغاء القوانين المناهضة للدين، وهذا طلب أيده أكثر من مليوني توقيع. ونتيجة لذلك، لجأت بعض الجماعات الكاثوليكية إلى المقاومة المسلحة، لتبدأ بما يسمى بـ (حرب كريستيرو أو كريستيدا)، التي وقعت بشكل رئيس في ولايات "أغواسكالينتس وكوليمبا وخاليسكو وغواناخواتو ودورانجو وميتشواكان وزاكاتيكاس". وقد انتهى الصراع الديني في عام ١٩٢٩، حيث توصلت الحكومة والمؤسسات الهرمية للكنيسة الكاثوليكية إلى اتفاقات خارج القانون حول عدم تطبيق المواد الدستورية المخالفة للحرية الدينية دون إلغائها^(٣).

وهكذا بدأت المرحلة المعروفة باسم "التسوية المؤقتة"، وبمجرد انتهاء النزاع الديني، كان على الدولة المكسيكية أن تقبل التعايش الفعلي مع الكنيسة الكاثوليكية والجماعات الدينية غير الكاثوليكية. لقد استغرق الأمر أكثر من ستة عقود لتعديل جميع المواد الدستورية الخمس (٣، ٥، ٢٤، ٢٧، و ١٣٠) التي تشير إلى قضية الدين، وإقناع المشرعين بقبول الحق في الحرية الدينية علانية ووضع لوائح جديدة تحكم العلاقات بين الدولة والكنائس. ومع ذلك، لم يتم إلغاء بعض الأحكام الدستورية مثل، التعليم العلماني الإلزامي في المدارس العامة، وعدم تدخل رجال الدين في الشؤون السياسية، وحظر ملكية الكنائس أو الجماعات الدينية

1) Alberto Patino Reyes, Religion and the Secular State in Mexico, Op.Cit. p. 506.

2) Ibid.

3) Ibid.

للممتلكات العقارية أو وسائل الاتصال. وفي ٢٨ كانون الثاني ١٩٩٢، تم نشر مضمون التعديلات الدستورية في الجريدة الرسمية^(١).

وبشكل عام يتحكم المبادئ الدستورية في العلاقات بين الدولة والكنيسة من الجوانب الآتية:

أ- حرية العقيدة والعبادة: لا تحتوي الفقرة الأولى من (المادة: ٢٤) على مصطلح "الحرية الدينية" بدلاً من ذلك، يستخدم مصطلح "حرية المعتقد" للإشارة إلى أحد الضمانات الدستورية الفردية التي تمنحها ضمانات الحرية المنصوص عليها في الدستور المكسيكي. وعلى هذا الأساس تضمن الدولة المكسيكية ما يأتي: يجوز للأفراد أن يتبنوا المعتقد الديني الذي يختارونه ويمارسون، بشكل فردي أو جماعي، وأعمال العبادة أو الطقوس التي يختارونها. ويجوز للأفراد الامتناع عن اعتناق أي دين، والامتناع عن ممارسة الأنشطة والطقوس الدينية، والامتناع عن الانتماء إلى أي جمعية دينية. ولا يجوز أن يتعرض الأفراد للتمييز أو الإكراه أو العداوة بسبب معتقداتهم الدينية ولا يطلب منهم إعلان هذه المعتقدات. ولا يجوز الادعاء بأن الدوافع الدينية تمنع أي شخص من ممارسة أي عمل أو نشاط، باستثناء الحالات التي ينص عليها القانون. ولا يجوز إجبار الأفراد على تقديم خدمات شخصية أو المساهمة نقداً أو عينياً لدعم أي جمعية دينية أو كنيسة أو المشاركة أو المساهمة في الطقوس أو الاحتفالات أو المهرجانات أو الخدمات أو الأحداث المتعلقة بالعبادة الدينية^(٢).

ب- علمانية الدولة: لم يتم تحديد مبدأ العلمانية في الدستور، ومع ذلك تحدد (المادة: ٣) الطبيعة العلمانية لنظام التعليم الرسمي. وتحظر الفقرة الثانية من (المادة: ٢٤) من الدستور على الكونغرس سن أي تشريع تؤسس أو تحظر أي دين بعينه. وبالتالي، من الممكن التأكيد على أن الدولة المكسيكية حالياً علمانية، لأنها ليس لها انتماء ديني^(٣).

وعلى الرغم من أن الأساس الصريح لعلمانية الدولة في المكسيك لا يظهر في الدستور إلا أن محتوياتها المذكورة في (المادة: ٣) من قانون الجمعيات الدينية والعامّة. لذلك فالعلمانية مبدأ تتبناه الدولة المكسيكية، دون أن يرد في دستورها السياسي. ومن الواضح أنه قبل التعديلات الدستورية لعام ١٩٩٢، كانت الدولة المكسيكية دولة علمانية مناهضة للإكليروس، ذات سمات معادية للدين. وكانت الكنيسة الكاثوليكية والديانات الأخرى شديدة الصخب ضد قانون عام ٢٠٠٨ الذي يسمح بالإجهاض في مكسيكو سيتي، وضد قانون عام ٢٠٠٩ في مكسيكو سيتي الذي يسمح بالزواج المثليين. لقد أعرب بعض المشرعين الذين يرغبون في استخدام مفهوم "الجمهورية العلمانية" عن استيائهم من قيام الجمعيات الدينية بالتعبير عن آرائها، ودعوا إلى تعديل القوانين الدينية كوسيلة لاستبعاد الأديان نهائياً من الرأي في القضايا التي يعتبرها عامة الناس سياسية^(٤).

1) Alberto Patino Reyes, Religion and the Secular State in Mexico, Op.Cit. p. 510.

(٢) المادة: ٢٤ من دستور المكسيك ١٩١٧، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar .
(٣) المصدر نفسه.

4) Alberto Patino Reyes, Religion and the Secular State in Mexico, Op.Cit. p. 511.

ت- مبدأ الفصل بين الدولة والكنيسة: يستند فصل الدولة عن الدين إلى (المادة: ١٣٠) من الدستور. لقد تبنى هذه المادة مبدأ علمانية الدولة بشكل الآتي: " ... تخضع جميع الكنائس والجماعات الدينية الأخرى لحكم القانون.... ويتمتع الكونغرس الاتحادي بالمسؤولية الحصرية عن التشريع في المسائل المتعلقة بالطوائف العامة، والكنائس، والجماعات الدينية ... ولا تتدخل السلطات إطلاقاً في الحياة الداخلية للجماعات الدينية ولا في إدارتها... طبقاً لأحكام القانون المنظم، لا يمكن لرجال الدين من أي طائفة شغل مناصب عامة، كمواطنين، من حقهم التصويت، لكن ليس من حقهم أن يُنتخبوا، لكن يجوز انتخاب أولئك الذين تخلّوا عن مناصبهم كرجال دين مسبقاً، وبالشكل المحدد بالقانون... ولا يجوز تشكيل رجال الدين لجمعيات ذات أهداف سياسية أو الدعوة لصالح أو ضد أي مرشح أو حزب أو جمعية سياسية. كما لا يجوز لهم معارضة قوانين أو مؤسسات البلاد، ولا إهانة الرموز الوطنية بأي شكل في الاجتماعات العامة، والممارسات الدينية للطائفة، أو في الدعاية الدينية أو المنشورات الدينية.... تشكيل أي فئة من الفئات السياسية مع عنوان يحتوي على أي كلمة أو بيان آخر يتعلق بأي طائفة دينية ممنوع منعاً باتاً. ولا يجوز عقد أي اجتماع ذي طابع سياسي في المعابد^(١).

وعلى الرغم من تخفيف أشد السياسات المعادية للإكليروس صرامة، لا يزال الدستور المكسيكي يحظر المشاركة الدينية في مختلف المجالات والمؤسسات العامة مثل المدارس (حيث يحظر المحتوى الديني للمواد الدراسية)، والحملات السياسية (حيث يحظر مشاركة أو تدخل الكهنة أو القساوسة)، ووسائل الإعلام، وتحديدًا التلفزيون والراديو، التي لا يمكن أن تكون مملوكة للجمعيات الدينية. وعلى الرغم من حقيقة أن الدستور يهدف إلى منع أي تدخل عام للكنيسة الكاثوليكية، إلا أن هذا الإطار القانوني غالباً ما ينهار تحت ضغط كل من العملاء الكاثوليك والمسيحيين الذين يسعون إلى التبشير في المجالات العامة مثل الرعاية الصحية والتعليم والحقوق الجنسية وسياسة الأسرة والإعلام والسياسة، فإن هذا يرجع إلى حقيقة أنه لم يكن هناك - ولا يمكن أن يكون - تمييزاً واضحاً بين العام والخاص. ومع ذلك أصرت المجتمعات الحديثة على هذا التمييز، والعملية المعروفة باسم التمايز الاجتماعي منعت الدين في النهاية من هيكله المجالات الأخرى في الحياة العامة^(٢).

وتتنافس الجمعيات والحركات الدينية المختلفة على استعادة الدور في بعض المجالات الحساسة مثل، التعليم، ووسائل الإعلام، والرعاية الصحية العامة، والسياسات الأسرية، ولأجل ذلك قامت هذه المجموعات بتشكيل ائتلاف سياسي واسع له فروع مختلفة من الجناح اليميني في المكسيك والذي كثيراً ما يصطدم بالحكومة. وشكلت هذه المجموعات أيضاً جمعيات مختلفة تنظم حملات عامة وتضغط في الهيئات التشريعية والإدارات الحكومية^(٣).

(١) دستور المكسيك ١٩١٧، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

2) Renée de la Torre & Alberto Hernández & Cristina Gutiérrez Zúñiga, Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico, Op.Cit. p. 183.

3) Ibid, p. 183-185.

وفي السنوات الأخيرة، اتخذت الكاثوليكية - رجال الدين رفيعي المستوى على وجه الخصوص - دوراً أكثر فاعلية في المجتمع، وطالبت بمعاملة تفضيلية من قادة الحكومة ومن الدولة ككل. وإضافة إلى ذلك، عبر العديد من السياسيين من مختلف الأحزاب علناً عن انتمائه الديني، مستخدماً غالباً الرموز الدينية كدعاية خلال الحملات السياسية^(١).

٢ - **قيم سيادة القانون:** تؤكد (المادة ١٧) من الدستور المكسيكي على جملة من المبادئ التي ترسخ سيادة القانون، ومن أبرز هذه المبادئ؛ استقلالية القضاء، وحيادية القضاة، وشفافية المحاكم، وتحقيق العدالة بأسرع وقت ممكن، وكذلك تقديم خدمات مجانية بغية وصول جميع المواطنين إلى المحاكم^(٢).

وعلى الرغم من وجود هذه المادة في الدستور إلا ان الإجراءات القانونية في المكسيك تتسم بعدم الكفاءة وعدم اليقين، وهناك اعتقاد سائد في المكسيك بأن " انتهاك القانون هو القاعدة اليومية وليس الاستثناء". والسبب في ذلك يعود إلى دور غير فعال وخالف من أي تأثير ذي مغزى للمحامين والقضاة، وإجراءات قضائية شكلية وغير فعالة وغير شفافة وفسادة، وكل هذا بدوره أدى إلى تقييد الوصول إلى نظام العدالة، وإلى بيع قرارات المحاكم، وتدخل مسؤولي السلطة التنفيذية وعوامل خارجية في سير عملية القضاء^(٣).

إن فشل المكسيك في دعم سيادة القانون أدى إلى تقليل ثقة الناس بقدرة السلطة القضائية في تحقيق و ضمان العدالة المتساوية بموجب القانون. وفي كثير من الأحيان يضطر المواطنون إلى تنظيم شؤونهم الشخصية والتجارية عبر شبكات غير رسمية أو قائمة على السمعة من الاتصالات العائلية أو الشخصية، وذلك بسبب عدم قدرتهم في تحمل تكلفة المحاكمات الباهضة. وعدم حسن توقيت المحكمة. والتشكيك في عدالة الإجراءات القانونية. ووجود إجراءات روتينية لا نهاية لها. والجدول المزدهمة للمحاكم. ووجود قوانين قديمة وغير واضحة^(٤).

ومن خلال تفحص النظام القضائي في المكسيك يتبين لنا أن هناك جملة وافرة من نقاط الضعف أهمها^(٥):

أ - القيود المفروضة على استخدام دعوى إنفاذ الحقوق الدستورية:

إن عواقب هذه القيود على قوة النظام القضائي عديدة منها؛ أولاً، يسمح النظام السياسي بتطبيق قانون غير دستوري بشكل صحيح على جميع المواطنين. ثانياً، لن يتمكن المواطن من رفع دعوى حماية

1) Renée de la Torre & Alberto Hernández & Cristina Gutiérrez Zúñiga, Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico, Op.Cit. p. 182.

٢) دستور المكسيك ١٩١٧، أنظر: موقع دساتير العالم على الرابط التالي: www.constituteproject.org/search?lang=ar.

3) Robert M. Kossick, The Rule of Law and Development in Mexico, Arizona Journal of International & Comparative Law, Vol 21, No. 3 2004, pp. 715-716-717.

4) Ibid, pp. 717-719-720.

5) Michael C. Taylor, Why No Rule of Law in Mexico - Explaining the Weaknesses of Mexico's Judicial Branch, New Mexico Law Review, Vol 27, Issue. 1, Winter 1997, pp. 150-164.

ضد القضايا القانونية التي تسعى للإعفاء إلا أولئك المواطنون المتوافقون مع تفاصيل النظام القانوني، والذين لديهم الموارد الاقتصادية لتوظيف محام. والنتيجة الثالثة هي أن المحكمة العليا ومحاكم الدوائر الجماعية مثقلة بطلبات إعفاء أفراد مختلفين من القانون غير الدستوري نفسه، وهذا ما يمنع المحاكم من البت في قضايا مهمة أخرى.

ب- مصادر أخرى للضعف:

١- المحاكم المتخصصة: أنشأت السلطة التنفيذية أنظمة محاكم كاملة للتعامل مع القضايا القانونية المتخصصة، مثل المحكمة المالية الفيدرالية، ومحكمة المقاطعة الفيدرالية للنزاعات الإدارية، ومحكمة المنازعات الانتخابية. ويرى الناقدون أن هذه المحاكم المتخصصة محاولة سياسية وديماغوجية للسيطرة من قبل السلطة التنفيذية على السلطة القضائية من خلال إنشاء نظام محاكم موازٍ لها. ويجوز للسلطة التنفيذية نقل الاختصاص القانوني إلى مجموعة من القضاة والمحاكم التي تخضع في المقام الأول إلى سيطرتها.

٢- عدم وجود سلطات الإنفاذ: إحدى نتائج مبدأ "الفصل بين السلطات" الصارم هو أن السلطة التنفيذية مكلفة بإنفاذ جميع القرارات القضائية. وفي هذا الإطار فإن جميع السجون، وجميع الأحكام، وجميع أعمال الشرطة، وجميع أساليب إنفاذ العدالة للسلطة التنفيذية التي ينبغي نظرياً أن تنفذ رغبات المحاكم تخضع إلى السلطة التنفيذية. ومن الناحية العملية، لا يتم تنفيذ العديد من دعاوى الحماية وقرارات المحاكم العادية. لذلك ليس من قبيل المصادفة أن الإفلات من العقاب يتجلى بشكل أكبر في تلك القضايا التي تزج السلطة التنفيذية.

٣- هيبة متدنية للقضاة: إن سلطة القاضي في المكسيك تختلف تماماً عن سلطة القاضي مثلاً في الولايات المتحدة. وهذا يعود إلى سببين: الأول، لا يستطيع القاضي بموجب الدستور القيام بتفسير القوانين. والسبب الثاني متعلق بضعف مكانة القضاة في المجتمع، حيث لا يتمتع القضاة في المكسيك بالاحترام الثقافي نفسه كما عليه في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، ولا يخضعون لنفس الإعداد المهني المكثف الذي يخضع له القضاة في البلدان المتقدمة. وفي المكسيك، يمكن الحصول على منصب قاضٍ من قبل محترف حاصل على درجة قانونية بعد وقت قصير من إتمام الدراسة.

وبالإشارة إلى الانهيار الذي يحدث فيما يتعلق بالجانب التصحيحي للعدالة، أشار أحد المعلقين إلى أن "الجريمة في المكسيك خيار مهني ينافس الآخرين". وهذا التوجه مقترن بالطريقة المتباينة التي استجاب فيها نظام العدالة عادةً للجرائم الخطرة التي يرتكبها الأثرياء أو الأفراد الأقوياء مقارنةً بالجرائم الصغيرة التي يرتكبها المواطنون العاديون، ويخفف من شرعية القانون الرسمي، ويزيد من التوترات بين الطبقات الاجتماعية، ويزيد من حدة الشعور بانعدام الأمن الجسدي. وهناك تصور متزايد بأن القواعد والإجراءات وهياكل التكلفة التي يقوم عليها النظام القانوني في المكسيك لا تستجيب بشكل كافٍ ولا تتماشى مع الاحتياجات الحقيقية للمجتمع. ويفسر هذا الوضع على مدى العقود الماضية الرغبة المتزايدة التي أظهرها كل من الحكومة والمواطنين في البحث عن حلول خارج نطاق القضاء، وتقليل الثقة في قدرة النظام القانوني

على تحقيق العدالة، وتوسع دور الجيش في المجال السياسي المدني، وأخيراً التكرار المقلق لكل من العناصر الحضرية والريفية في اللجوء إلى استراتيجيات العدالة "الموازية" أو "المجتمعية" لأجل تحقيق العدالة^(١).

وكانت التعديلات الدستورية الأربعة التي طالت دستور عام ١٩١٧ (ما زال سارياً)، لها أثر سلبي في مسألة سيادة القانون، فقد أدت هذه التعديلات إلى تقويض هيبة القضاء، والحد من استقلاليته، وتقليل ثقة الناس بالقضاء، فمثلاً، بموجب تعديلات عام ١٩٢٨ منحت سلطة تعيين أعضاء المحكمة العليا إلى مجلس الشيوخ بدلاً من الكونغرس بغرفتيه، وكذلك توسعت المحكمة العليا من أحد عشر عضواً إلى ستة عشر عضواً بدون أي مبرر دستوري. وبموجب التعديلات لعام ١٩٣٤ ارتفع عدد الأعضاء إلى واحد وعشرين، وألغي بموجب هذا التعديل النص الدستوري الذي يقضي بمدة الحياة لأعضاء المحكمة العليا، واستبدله بمدة ست سنوات، لتعمل بالتزامن مع الولاية الرئاسية. وأدى التعديل الدستوري لعام ١٩٩٤ إلى إضعاف مكانة القضاء بشكل عام، حيث تم تعديل سبعة وعشرين مادة دستورية تتعلق بالسلطة القضائية، فقضت هذه التعديلات على الأعضاء "العائمين" في المحكمة العليا، وقلص عدد الأعضاء من واحد وعشرين إلى أحد عشر. وبالتزامن مع تقليص عدد أعضاء المحكمة العليا، قلص عدد القضاة المتخصصين من أربعة إلى اثنين، أحدها للقضايا الإدارية والعمالية، والآخر للقضايا المدنية والجزائية^(٢).

وتظهر التعديلات الدستورية منذ عام ١٩١٧ نوايا السلطة التنفيذية ومحاولاتها لتقويض الهيبة القضائية والاستقلالية وانعدام الثقة في السلطة القضائية، لذلك نرى أن المكسيك تعاني بشكل كبير من غياب سيادة القانون، وهي حالة تؤثر في كل مواطن كل يوم، من الرئيس إلى أفقر الفلاحين. وبشكل عام، تعتبر تفعيل الرقابة القضائية على فرعي السلطة الآخرين (التنفيذية والتشريعية) أمثل طريقة من أجل الوصول إلى تحقيق سيادة القانون، وبدون ذلك تظل آمال المكسيك في بلوغ الديمقراطية خيالية مادامت البلاد فشلت في إيجاد طريقة لفرض قيم سيادة القانون^(٣).

1) Robert M. Kossick, The Rule of Law and Development in Mexico, Op.Cit. p. 724.

2) Michael C. Taylor, Why No Rule of Law in Mexico - Explaining the Weaknesses of Mexico's Judicial Branch, Op.Cit. pp. 144-146-147-148-149.

3) Ibid, pp. 151-165-166.

الفرع الثالث: الصين

على الرغم من أن العلمانية الملحده تعتبر بشكل عام سمة لا جدال فيها للشيوعية، فإن الإحياء المعاصر للدين في جمهورية الصين الشعبية، يقودنا إلى التشكيك في هذا الافتراض. ومنذ بداية الثمانينيات، عادت الأديان، سواء التقليدية منها أو الجديدة إلى الظهور تدريجياً وازدهرت في الصين. خلال العقدين الماضيين (نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة)، وتمت إعادة بناء وفتح آلاف المعابد والأديرة والكنائس. واجتمع الملايين من الناس معاً في مواقع دينية لمختلف المهرجانات. وأصبحت الرموز والمراجع الدينية موجودة في كل مكان في الحياة الاجتماعية والثقافية^(١). وفي عام ١٩٩٧، اعترفت الحكومة الصينية بوجود أكثر من ١٠٠ مليون متابع وأكثر من ٨٥٠٠٠ موقع ديني مرخص للديانات القانونية الأربع (البوذية والطاوية والإسلام والمسيحية). وأظهرت بعض الدراسات الاستقصائية غير الرسمية الأخيرة أنه يمكن أن يكون هناك ما يصل إلى ٣٠٠ مليون من المؤمنين بالدين في الصين، وهو ما يمثل أكثر من ٣١ في المائة من السكان البالغين، في كل من المناطق الحضرية والريفية^(٢). ومن هنا نحاول أن نبين أثر القيم غير الدينية (العلمانية وسيادة القانون) في السلوك السياسي في الصين.

١ - **قيم العلمانية:** نادراً ما تُستخدم الصفة العلمانية في الكتابات الغربية للصين، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى أن دلالات الفصل بين الكنيسة والدولة لا تنطبق بوضوح على الصين، وبالنظر إلى هذا الاستخدام المحدد، فإن عدم وجود كنيسة قد يجعل الكلمة غير قابلة للاستخدام عندما نتحدث عن الظواهر الاجتماعية والسياسية في الصين^(٣). وهناك سبب آخر في عدم استخدام كلمة العلمانية وهو أن الصينيين كانوا مهتمين بالدنيا والزمنية منذ العصور القديمة، وهذا يعني أنه على خلاف الغرب الذي كان عليه التعامل مع كنيسة قوية لعدة قرون، بدأ الصينيون بنظرة علمانية تضمن عدم إمكانية إنشاء أي كنيسة لتحدي السلطة السياسية. وباختصار تطورت العلمانية في أوروبا من جوهر ديني أو كما قد يجادل البعض انخرفت العلمانية عن القاعدة الدينية، في حين كان في الصين ما هو دنيوي هو القاعدة^(٤).

وفي أوائل القرن العشرين كان هناك اعتقاد بين المثقفين الصينيين والحزب الشيوعي الصيني بأن "الصين بلد بلا دين والصينيون شعب غير ملزم بالخرافات الدينية، ولكن هذا كان غير صحيح، لقد كان مجرد نظرة عمياء من قبل الذين كانوا تحت تأثير التنوير الفرنسي والبلاشفة الروس في صراعهم لتحديث الصين^(٥).

1) Ji Zhe, Secularization without Secularism: The Political-Religious Configuration of Post-1989 China, In: Tam T.T. Ngo & Justine B. Quijada, (eds), Atheist Secularism and its Discontents. Global Diversities. Palgrave Macmillan, London, 2015, p. 92.

2) Ibid.

3) Wang Gungwu, Secular China, (Giri Deshingkar Memorial Lecture), China Report, vol 39, No. 3, July-September 2003, p. 125.

4) Ibid, p. 126.

5) Fenggang Yang, What about China? Religious Vitality in the Most Secular and Rapidly Modernizing Society, Sociology of Religion, Oxford University, Vol 75, No. 4, Winter 2014, p. 564.

وفي الواقع، عندما تم تقديم المفهوم الأوروبي للعلمانية إلى الصين، كان هناك بعض الصعوبة في العثور على الكلمة الصحيحة لالتقاط معناها المحدد، وفي هذا السياق، اختار الصينيون كلمة شيسو "shisu" لترجمة العلمانية على أنها أقرب تفسير لفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة، لكن ذلك لم يغير حقيقة أن الصينيين ليست لديهم فكرة عما تعنيه الكنيسة الرسمية. وتتكون الكلمة الصينية للعلمانية من كلمتين: الأولى هي "shi"، ويعني "العمر أو الجيل"، أو "العصر"، وهو تشوه الوقت لما يشكل كلمة "العالم" بالصينية. أما الكلمة الثانية هي "su"، التي تعبر عما كان علمانياً وغير ديني وغير مقدس، وتشير أيضاً إلى العادات الشائعة والمبتدلة التي يعيش معها معظم الناس، أو يعتقدون أن الحياة هي كل شيء معاً، وتؤكد الكلمة "shisu" على كل شيء في هذه الحياة، وهي قريبة من المعنى الأصلي لـ "saeculum" ^(١).

وخلال القرن الماضي، كانت العلمانية الصينية شكلاً من أشكال مناهضة رجال الدين، وشكلاً من أشكال العلمية والعقلانية، وقامت العلمانية الشيوعية بوضع العقلانية العلمية ضد الخرافات السحرية، وهكذا كانت العلمانية معركة ضد المفاهيم "الخاطئة" للعمليات الطبيعية التي أبقت الجماهير الأمية في الظلام وفي براثن الحكام ورجال الدين الإقطاعيين، وميزت العلمانية الصينية بين الدين، الذي يساهم في أخلاق الدولة، والخرافات التي تضر بالتقدم الحديث. وشارك في هذه الآراء المثقفون من جميع المعتقدات، ومن ضمنهم القوميون والشيوعيون، والعديد من المفكرين الدينيين الإصلاحيين ^(٢).

وفي ظل الشيوعية، تم الجمع بين الحملات المناهضة للفوضى والحملات المناهضة لرجال الدين وحملات مناهضة للإقطاع، وشهدت صين في الخمسينيات من القرن الماضي العلمنة في أقصى درجة تطرفها حيث تم القضاء على الحركات الدينية، وتم تدمير المعابد وإعادة توزيع أراضيها وممتلكاتها، فقد توقع ماو تسي تونغ ^(٣)، بصفته ماركسياً جيداً، أن تراجع الدين كجزء من تشكيل الصين الاشتراكية بالكلمات الآتية: "الآلهة أقامها الفلاحون، وعندما يحين الوقت المناسب، سيرمي الفلاحون أنفسهم هذه الآلهة بأيديهم". ولكن كمسألة في الواقع، فعل ماو والحزب كل شيء لتدمير الآلهة ^(٤). وأصبحت الدولة الصينية الشيوعية متطرفة في رفضها التام للدين وفي ازديادها لأي مسعى روحي يسعى إلى العزاء في العقيدة المنظمة، وشجع هذا الإيمان العلماني، في أكثر أشكاله تطرفاً، على تدمير الكنائس والمعابد والأديرة والمساجد خلال السنوات المحمومة للثورة الثقافية البروليتارية الكبرى ^(٥).

1) Wang Gungwu, Secular China, Op.Cit. pp. 126- 127.

2) Peter van der Veer, Religion, Secularism and National Development in India and China, Journal Third World Quarterly, Vol 33, No. 4, p. 724.

٣) ماو تسي تونغ (١٨٩٣-١٩٧٦) قائد صيني أصبح رئيساً للصين وعد من أقوى زعماء العالم، سيطر على كل سياسات الصين الفنية والثقافية والعسكرية والصناعية والزراعية، حفظ الصغار والكبار في الصين أقواله، ودرسوا كتاباته وبخاصة عن حرب العصابات ودور الفلاحين في الثورات الشيوعية، وهي موضوعات كان لها أثر بارز خارج الصين. وتمكن الشيوعيون تحت قيادته من السيطرة على الصين في تشرين الأول ١٩٤٩، ونجح ماو بتوحيد الصين بسرعة، وأصبح الصين مجتمعاً منضبطاً، لم يكن يتوقع معظم المراقبين حدوثه. ينظر: مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، ج ٢٢، مصدر سابق، ص ١٨٢، ١٨٣.

4) Peter van der Veer, Religion, Secularism and National Development in India and China, Op.Cit. p. 725.

5) Wang Gungwu, Secular China, Op.Cit. p. 132.

وحاول ماو عن طريق الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦) الجمع بين المثل الأعلى الكونفوشيوسية والإيديولوجية الماركسية للصراع، لأجل تكوين مجتمع متناغم، لذلك بدأت الثورة الثقافية كهجوم على "الأربع القديمة" في المجتمع الصيني الأفكار القديمة، والثقافة القديمة، والعادات القديمة، والتقاليد القديمة. وكان من بينهم الدين. وفي ظل الثورة الثقافية كان الدين يعتبر "أفيونا روحياً" يسمم عقول الناس^(١).

ومن خلال الثورة الثقافية كانت هناك حركة دياكتيكية متزامنة في اتجاهين متعاكسين؛ العلمنة والقداسة. وكانت الماوية حركة علمانية، ومع ذلك، فإن عبادة ماو تسي تونغ، ظهرت كدين "علماني" جديد حلت محل الدين التقليدي. وإذا كانت الماوية علمانية أو مدنية أو سياسية أو شبه دينية، فإن طريقة تحليلها هي من حيث معتقداتها وممارساتها المقدسة. وعلى إثر الثورة الثقافية أصبحت عبادة ماو ديناً مقدساً ومعمماً في الصين. وكان أحد طقوس عبادته هو اجتماعات إحياء تعويضية يعترف فيها المشاركون، ويغسلون "خطاياهم البرجوازية" ويعبرون عن الامتنان للحزب الشيوعي لجعلهم إنساناً اشتراكياً جديداً. ومن الطقوس الأخرى هي قيام أتباعه بالرقص والغناء والنذور وأداء طقوس الاعتراف أمام صورته أو تمثاله، وأصبحت قرية موطن ماو نوعاً من المزارات "للحجاج المتدينين"، وتم تأليته باعتباره "الشمس الحمراء" و"المنقذ العظيم للشعب". وتم تصويره على أنه معالج للمرضى يمكن أن يصنع المعجزات^(٢).

وفي الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم كانت المدارس في الصين تتبنى السياسة التعليمية المعادية للدين وتم تعليم الطلاب مقولة "مات الله. ذهب الدين"، ووجب على الطلاب أن تؤسس نظرتهم للحياة على أساس علمي، ولأجل تحقيق هذه السياسة؛ تم تطهير جميع الكتب المتاحة لطلاب المدارس مما يسمى بالخرافات الإقطاعية و "الأعشاب الضارة" الرأسالية^(٣). وتم تحطيم القطع الأثرية الدينية، وهُدمت المباني الدينية، والممتلكات الدينية، وحولت الحكومة الكنائس إلى مكاتب حكومية أو مستودعات، وقام الحرس الأحمر بإطلاق النار على الأناجيل وكتب الترانيم، واستبدلوا الأيقونات البوذية بصور ماو. وأجبروا رجال الدين على العودة إلى الحياة العلمانية، وجلبوا قادة الكنيسة وأذلوهم، وضربوهم، وأجبروهم على التنازل علناً. وأطلقوا على رجال الدين "وحوش البقر" و"شياطين الأفعى". فأدى فرض العلمنة القسرية للدين على التقليدي إلى قيامه بالعمل السري، وإلى ظهور حركة كنيسة البيت، والتي ظهرت كحركة دينية مضادة^(٤).

بعد وفاة ماو تسي تونغ في عام ١٩٧٦، قررت الحكومة الصينية إنهاء عبادة ماو رسمياً، وفي عام ١٩٧٩ تمت إزالة العديد من تماثيله، وعلى إثر ذلك تغيرت السياسة الدينية بدءاً من عام ١٩٧٩، وسُمح لعدد محدود من الكنائس المسيحية والمعابد البوذية والمواقع الدينية الأخرى بإعادة افتتاحها، وهذا ما أعاد الحياة الدينية إلى المشهد العام. وبعد مدة وجيزة من الارتباك في السياسات الدينية، صاغت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني "وجهة النظر الأساسية والسياسة بشأن الشؤون الدينية خلال الحقبة الاشتراكية

1) Warren S. Goldstein, The Mandate of Heaven on earth: religious and secular conflict in China, Journal of Religious and Political Practice, Vol. 3, No. 1-2, 2017, p. 34.

2) Ibid, pp. 34-35-37.

3) Fenggang Yang, What about China? Op.Cit. p. 567.

4) Warren S. Goldstein, The Mandate of Heaven on earth: religious and secular conflict in China, Op.Cit. pp. 34-35.

لبلدنا"، والتي أصبحت تُعرف باسم "الوثيقة رقم ١٩" وأصبحت منذ ذلك الحين أسساً للسياسة الدينية. واعترفت الوثيقة بأخطاء العلمانية والإلحاد المتشدد، ومع ذلك تؤكد أيضاً من جديد على عقيدة الإلحاد^(١). وبموجب هذه "الوثيقة" تم الاعتراف الرسمي بالديانات الأربع الراسخة ذات الطابع العالمي (البوذية والطاوية والمسيحية والإسلام) ظاهرياً^(٢). وتم الإبقاء على الكونفوشيوسية خارج هذا الترتيب، لأنها كانت تعتبر وطنية بدلاً من كونها عالمية، وفي جوهرها علمانية وليست دينية. حاول المفكرون الكونفوشيوسيون تحويلها إلى دين مدني علماني، لكن هذا لم يلق نجاحاً كبيراً خارج النخبة القومية. وتلك الديانات التي ما تزال معترفاً بها رسمياً حتى اليوم يتم تنظيمها وفقاً لنماذج المسيحية في جمعيات على مستوى الأمة تسيطر عليها الدولة في النهاية. وما يبقى خارج هذا هو ما يُسمى غالباً بالدين الشعبي، ومع كل هذه التحولات ولكن بقيت بقايا قوية من الأصولية العلمانية في السياسة الرسمية الصينية^(٣).

وفي أوائل الثمانينيات أدت الإصلاحات الاقتصادية وسياسات تحرير الفكر إلى بروز سلسلة من الحركات الفكرية والثقافية، التي أدانت شرور "الثورة الثقافية" والحملات السياسية اليسارية الأخرى، وأعيد تقديم الفلسفات والنظريات الاجتماعية الغربية المختلفة. في ظل المناخ الاجتماعي والثقافي الجديد، وأصبحت المقارنات الثقافية بين الشرق والغرب ساخنة بين المثقفين بأسرها وامتدت إلى الجمهور، وبلغت ذروتها في الحركة الديمقراطية التي يقودها الطلاب في "ميدان تيانانمين" عام ١٩٨٩، وبعدها سحقت هذه الحركة بعنف من قبل الحكومة، انتهت المناقشات السياسية، ولكن المناقشات الثقافية استمرت، وبدأت دراسة الدين كجزء من الثقافة ودراسة العلاقات بين الدين والمكونات الثقافية الأخرى^(٤).

وفي بداية التسعينيات وبالتحديد في عام ١٩٩٣، تم وضع سياسة دينية جديدة تتمحور حول توجيه الأديان بنشاط لتكييف نفسها مع مجتمع اشتراكي، منذ ذلك الحين، تم دعم عدد كبير من عمليات إعادة البناء والتجديد للأثار الدينية (معظمها بوذي، ولكن أيضاً من الديانات الأخرى)، وقد بدأتها الحكومة وفرضتها، ولا سيما السلطات المحلية، وعلى المستوى المركزي، تستثمر الحكومة نفسها في تنظيم التجمعات الدينية، مثل المنتدى البوذي العالمي الذي يعقد كل ثلاث سنوات منذ عام ٢٠٠٦ ومنتدى الطاوية الدولية في الأعوام ٢٠٠٧ و ٢٠١١ و ٢٠١٤^(٥).

ويجادل البعض في كون الصين قد فشلت سياساتها الدينية الصينية، وأنها منذ نهاية الثورة الثقافية، دخلت مرحلة ما بعد العلمانية حيث تزدهر الأديان وتتجلى في أشكال جديدة. وفي مواجهة هذه الظاهرة، أدرك الحزب الشيوعي هزيمة سياستها الدينية، القائمة أساساً على نظرية العلمنة وتعريفات القرن التاسع عشر للدين والخرافات، وبدأت في البحث عن أساس نظري لسياساتها لما بعد العلمانية. وعلى الرغم من أن إعادة

1) Fenggang Yang ,Between Secularist ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China, Sociology of Religion, Oxford University, Vol 65, On. 2, Summer 2004, p.105.

2) Wang Gungwu, Secular China, Op.Cit. p. 132.

3) Peter van der Veer, Religion, Secularism and National Development in India and China, Op.Cit. p. 724.

4) Fenggang Yang, Between Secularist ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China, Op.Cit. p.107.

5) Ji Zhe, Secularization without Secularism: The Political-Religious Configuration of Post-1989 China, Op.Cit. p. 93.

تبنى سياسة جديدة تسمح بمزيد من الحرية الدينية أكثر من السابق إلا أنها حرة مختلفة عن تلك التي تتمتع بها الديمقراطيات الغربية. وهنا في الصين، على الرغم من أن دستورها العلماني، ومع ذلك يمكن أن يُنظر إلى الدولة على أنها تتمتع بروح دينية، وتعتبر نفسها على رأس أتباع دينيين، وتفرق بين الدين الحقيقي و"الطوائف الشريرة"، وتستثمر إلى حد كبير في الطقوس العامة التي تفوح منها رائحة دينية. من ناحية أخرى، تميل الحكومة الصينية إلى تصدير دياناتها الأصلية أي الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية، فإنها ترفض الانفتاح على ديانات العالم الخارجية، مثل الأشكال العالمية للإسلام والمسيحية. ولا يمكن لأحد أن ينكر الطبيعة الدينية المتزايدة للصين الشيوعية في بداية القرن الحادي والعشرين، إذ لم يكن من الممكن أن توجد هذه النهضة بدون تسامح الدولة مع الدين، علاوة على ذلك، فإن الدور الذي تلعبه الدولة في هذا الإحياء ليس مجرد دور سلبي⁽¹⁾.

وفي الوقت نفسه، لم يتوقف الحزب الشيوعي الصيني عن قمع الدين، فقد بذلت الحكومة الصينية جهوداً كبيرة للسيطرة على الأفراد والممتلكات الرهبانية والتأثير الاجتماعي للدين، وتعتبر سجلات انتهاكات الحرية الدينية في جمهورية الصين الشعبية لافتة للنظر، وخاصة فيما يتعلق بقضايا البوذية التبتية والكنائس المسيحية غير الرسمية⁽²⁾.

٢ - قيم سيادة القانون: لاحظ الباحثون الذين كتبوا عن قضايا القانون في الصين، أن النظام الصيني، قلل لحقبة طويلة من دور القانون واللوائح بشكل عام، مقارنةً بنظيراتها من الأنظمة الاشتراكية الأخرى، وذلك بسبب الفكرة المركزية في إيديولوجية النظام السياسي التي ترى أن القانون هي بنية فوقية برجوازية خلقها الغرب، وليست مفيدة لقضية الاشتراكية، ولكن في أواخر السبعينيات، عندما تخلت الصين، عن الماوية الراديكالية، بدأت مساراً جديداً مع سياسة "الباب المفتوح" التي تبنتها الرئيس دينغ شياو بينغ⁽³⁾، وما يرتبط بها من إعادة بناء النظام القانوني في البلاد، وكانت رؤية دينغ مستند إلى فكرة مفادها؛ يجب أن تمتلك الصين نظاماً قانونياً خاصاً بها حالها حال جميع دول العالم⁽⁴⁾. وأدت هذه الرؤية في الثمانينيات إلى تبنى كل من مناهج الحزب الشيوعي الصيني ودستور عام ١٩٨٢ (ما زال سارياً) على المبادئ الأساسية لـ "حكم القانون"، و"سيادة القانون"، و"مساواة الجميع أمام القانون"، ودعمت الصين خطابها بالأفعال، بعد أن أهلكته الثورة الثقافية وعقود من الإهمال وسوء المعاملة، وكان لابد من إعادة بناء النظام القانوني من الصفر تقريباً. وكانت إحدى المهام الأولى هي البدء في إصدار القوانين، نظراً للاعتماد الشديد على سياسات الحزب بدلاً من القانون خلال مرحلة ماو، وكانت الصين تفتقر حتى إلى أبسط القوانين مثل القانون الجنائي أو

1) Ji Zhe, Secularization without Secularism: The Political-Religious Configuration of Post-1989 China, Op.Cit. p. 93.

2) Ibid.

3) دينغ شياو بينغ، (١٩٠٤-١٩٩٧) سياسي ومنظر وقائد صيني، في عهد رئاسته للبلاد، قاد الصين بين عامي (١٩٧٨-١٩٩٢) نحو تبني اقتصاد السوق. ينظر: دينغ شياو بينغ - ويكيبيديا(wikipedia.org).

4) Ignazio Castellucci, Rule of law and legal complexity in the people's republic of china, Università degli Studi di Trento, Lavis (Trento), 2012, pp.12-13.

القانون المدني أو قانون العقود. وكان رد الصين على التخلف التشريعي سريعاً ومذهلاً، فقد أقر مجلس الشعب الصيني بين عامي ١٩٧٦ و ١٩٩٨ أكثر من ٣٣٧ قانوناً، في المقابل تم تمرير ١٣٤ قانوناً فقط بين عامي ١٩٤٩ حتى ١٩٧٨، وتمرير قانون واحد فقط خلال الثورة الثقافية من عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٧٦. ومن المفارقات الغربية تم إبطال ١١١ قانوناً من تلك القوانين ١٣٤ التي تم إقرارها بين عامي ١٩٤٩ و ١٩٧٨^(١).

وأفضل دليل على الادعاء أن النظام القانوني يتحرك في اتجاه مزيد من الامتثال لمتطلبات سيادة القانون هو تبنى الحزب الشيوعي في عام ١٩٩٧ مبدأ حكم القانون، وتلاه التعديل الدستوري المقابل في عام ١٩٩٩ الذي تبنى أيضاً مفاهيم "حكم البلاد بموجب القانون" و "وفقاً للقانون"، وبناء "دولة القانون الاشتراكي"^(٢). وإشار دستور الحزب الشيوعي منذ تعديل عام ٢٠٠٢ بصورة واضحة إلى "حكم البلاد بموجب القانون". وفي السنوات الأخيرة، دأبت النخبة الحزبية على استمرار انتقال النظام السياسي القانوني للدولة نحو نظام يعترف بأهمية أكبر للقانون، مع انخفاض تدخل الحزب في العمليات الإدارية والقضائية، وهذا بالطبع لا يعني انتهاء دور الحزب، بل يمكن للحزب أداء دوره "القيادي" المنصوص عليه في ديباجة الدستور، في تحقيق حكم القانون الاشتراكي من خلال تأثيره في المسؤولين، وكذلك من خلال اللجان الرقابية داخل المؤسسات الإدارية والقضائية^(٣).

وفي التسعينيات من القرن الماضي، أثار تعريف النظام القانون أو حكم القانون وجميع التعبيرات ذات الصلة، نقاشاً حاداً في الصين ولا سيما لتحديد ما إذا كان خيار النخبة الحاكمة في معنى حكم القانون أو سيادة القانون يكون خياراً بالمفهوم الغربي أم بمفهوم آخر. وعلى الرغم من الآراء المختلفة المتداولة إلا أن النصوص القانونية الصينية والوثائق السياسية حافظت لمدة طويلة على غموضها الأساسي فيما يتعلق بمعنى حكم القانون، وأثبتت التطورات اللاحقة في نهاية المطاف أن المواقف الأكثر "ليبرالية" التي أبدتها النخبة الحاكمة في التسعينيات تجاه سيادة القانون قد تراجعت من حيث الأهمية. وأصبح واضحاً في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين أن الاختيار فيما يتعلق بسيادة القانون كان في الواقع لصالح نموذج مختلف عن النموذج الغربي، يقوم على الخصائص الصينية^(٤).

وهناك بعض الأدلة التي تدعم الرأي القائل، إن النظام القانوني في الصين لا يزال نوعاً من حكم القانون وليس شكلاً من أشكال سيادة القانون. في حين أن جوهر سيادة القانون هو قدرة القانون والنظام القانوني على فرض قيود ذات مغزى على الدولة والأفراد من النخبة الحاكمة، أما الحكم بالقانون فيشير إلى مفهوم فعال للقانون يكون فيه القانون مجرد أداة تُستخدم كما تراه الدولة مناسباً، على الرغم من التقدم الملحوظ، لا يزال نطاق القانون محدوداً بشكل واضح. إن الدور الفعلي للحزب في حكم البلاد يتعارض

1) Randall Peerenboom, chain's Long March toward Rule of Law, Cambridge University Preee, UK, 2002, p.6.

2) Ignazio Castellucci, Rule of law and legal complexity in the people's republic of china, Op.Cit. p.14.

3) Ignazio Castellucci, Rule of Law with Chinese Characteristics, Annual Survey of International & Comparative Law, vol 3, No.1, 2007, p.63.

4) Ignazio Castellucci, Rule of law and legal complexity in the people's republic of china, Op.Cit., p.15.

والدستور والوثائق القانونية الأخرى. وفي بعض الحالات، تستمر سياسات الحزب في التفوق على القوانين، ويكون الحزب قادراً على تعيين الأعضاء الرئيسيين في المجالس الشعبية والمحاكم أو في الأقل الاعتراض عليه. علاوة على ذلك، يخضع كبار أعضاء الحزب عموماً للعقوبات إن وجدت، من قبل لجان الانضباط الحزبية بدلاً من المحاكم، وهذا انتهاك صارخ لمبدأ سيادة القانون الأساسي القائل إن القانون ينطبق بالتساوي على الحكام والعامّة على حد سواء^(١).

ويمكن تقسيم أسباب ضعف سيادة القانون في الصين إلى أربعة أسباب فرعية^(٢):

١- النظام القضائي: يكاد ضعف سيادة القانون في الصين أن يسير جنباً إلى جنب مع النظام القضائي الصيني، ولا يزال عدم إستقلال القضاء عن الحزب الشيوعي الصيني يشكل عاملاً معوقاً لإصلاح سيادة القانون. ويخضع نظام المحاكم بالكامل تقريباً لسيطرة الحزب الشيوعي الصيني والحكومات المحلية، ويتم تعيين القضاة من قبل الحزب والحكومات المحلية فقط. ويلعب الفساد القضائي أيضاً دوراً رئيساً في تقويض سلطة المحاكم، والقضاة، الذين يتم تعيينهم من قبل أعضاء الحزب نادراً ما يكون لديهم معرفة واسعة بالنظام القانوني، وغالباً ما يتقاضون رشاً مقابل الحصول على نتيجة إيجابية في القضية. وحتى وقت قريب، كان القضاة ينتمون إلى رتب الجيش المتقاعد، واستندت التعيينات إلى الانتماء السياسي أكثر من استنادها إلى الخبرة ذات الصلة أو المعرفة القانونية.

٢- مهنة المحاماة: حسب تقدير اللجنة التنفيذية للكونغرس الأمريكي بشأن الصين، التي أنشأها الكونغرس الأمريكي لمراقبة قضايا الحكومة في الصين، هناك تقريباً محام واحد لكل عشرة آلاف فرد في الصين، مقارنةً بنسبة واحد إلى ٥٥٠ في الولايات المتحدة. ووفقاً لوزارة الخارجية الأمريكية، لا يزال عدد المحامين الحكوميين الذين يقدمون المساعدة القانونية غير كافٍ لتلبية الطلب. وغالباً ما يكون أولئك الذين يقدمون المساعدة القانونية فاسدين وغير مؤهلين وعديمي الخبرة. وحتى عام ٢٠٠١، لم يكن محامو الصين مطالبين بالحصول على شهادة في القانون أو أي نوع آخر من الشهادات الجامعية للجلوس في امتحان نقابة المحامين، ونتيجة لذلك لم يتلق ما يقرب من ثلث محامي الصين حتى منتصف التسعينيات تعليماً رسمياً بعد المدرسة الثانوية. ويفضل العديد من المحامين أيضاً الاعتماد على الروابط الاجتماعية بدلاً من التحليل القانوني لتحقيق أهداف القضية، وغالباً ما ينخرطون في منافسة غير عادلة من أجل جذب العملاء، بما في ذلك الإتاوات والعمولات ودفع رسوم التعريف وممارسات العملاء المسماة "جوانكسي".

٣- النظام التشريعي: النظام التشريعي الصيني معروف بأنه معقد وغير فعال، وخطوط السلطة لسن القانون ليست واضحة، وهذا يؤدي إلى تقاوم مشكلة ضعف سيادة القانون، ومما يزيد المشكلة تعقيداً هو رداءة جودة التشريعات، وضعف صياغتها وتنفيذها (إن وجد). وربما تكون مساهمة النظام التشريعي الأكثر انتشاراً في ضعف سيادة القانون هي عدم إمكانية وصول المواطنين إلى القوانين. وأخيراً، فإن النظام

1) Randall Peerenboom, chain's Long March toward Rule of Law, Op.Cit.p.8.

2) Danielle Rauilli, Way is the Rule of Law in Chaina Unsuccessful? , pp.78-80-81-82-83. See This link: rauilli_danielle_article.pdf (hamilton.edu).

التشريعي يعوقه التقدير المتدني نسبياً للدستور الصيني، فإن الدستور لا يُعامل باعتباره القانون الأعلى، ولا يتم تطبيقه. ومع وجود دستور كثيف بشكل متزايد ونقص في الشفافية والمعرفة عند التعامل مع التشريعات، ليس من الصعب فهم سبب مساهمة النظام التشريعي الصيني في نظام سيادة القانون دون المستوى.

٤- الحواجز الثقافية: الافتقار إلى المعرفة القانونية والسلطة القضائية والنظام التشريعي المعقد مسؤول عن عدم كفاية سيادة القانون في الصين؛ ومع ذلك، فإن أوجه القصور المؤسسي هذه تتضاءل مقارنة بالحواجز الثقافية المتجذرة بعمق في المجتمع. وفي الواقع، أن العادات الثقافية والتقاليد الاجتماعية في الصين تمثل عقبة رئيسة أمام تحسين سيادة القانون في الصين. وافترقت الصين تقليدياً وتاريخياً إلى ثقافة سيادة القانون، ويستخدم الكثيرون الروابط الاجتماعية للالتفاف على القانون، ويشعرون أن الرشوة والعمولات هي وسائل أكثر فعالية للحصول على ما يريدون.

هناك افتراض إن تعزيز النظام القانوني كان في السنوات الأخيرة أولوية للنخبة السياسية الصينية، وهذا لا يعني أن التطورات التي حدثت في النظام السياسي القانوني نحو نظام قانوني أقوى وسيادة القانون تشترك في قيم التقاليد القانونية الغربية نفسها، بل خلاف لذلك لا يزال حكم القانون الاشتراكي يتضمن الدور التوجيهي لحزب واحد، علاوة على غلبة المصلحة المشتركة على المصالح الفردية، والقيم الأساسية الأخرى التي تجعل من الديمقراطية الشعبية في الصين مختلفةً عن الديمقراطية الليبرالية الغربية^(١).

بشكل عام، إن النظام القانوني في الصين يختلف اختلافاً كبيراً عن نظام سيادة القانون في حقبة ماو تسي تونغ، ومع ذلك فالنظام الحالي لا يرقى إلى المستوى المثالي في تطبيق سيادة القانون، لذلك يمكن وصف النظام القانوني في الصين على أنه يمر بمرحلة انتقالية نحو سيادة القانون^(٢).

وبناءً على ما سبق يمكن أن نستنتج مجموعة من الإستنتاجات أهمها:

أولاً، فيما يخص القيم العلمانية في الدول الثلاث نستنتج ما يأتي:

١- في تونس، كان بورقيبة داعية لإعلاء سلطان العقل ومؤيداً لغرس قيم العلمانية في المجتمع التونسي، لذلك هو في اصطدام دائم مع الرجال الدين والموروث الديني. على الرغم وجود ميل قوي نحو علمنة الدولة والمجتمع من قبل بورقيبة وتلاه من الرؤساء، حيث نجح بعضهم في علمنة جزء من جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، إلا أن جميعهم لم يستطيعوا تجاوز الأسس والقواعد الدينية الراسخة في المجتمع التونسي، وبصورة عامة كان أثر العلمانية في عهد بورقيبة أقوى مقارنةً بالوقت الحالي.

٢- في المكسيك، تمكنت الدولة من خلال الدستور فرض قيم العلمانية على المجتمع، وبموجب الدستور لا تستطيع الكنائس ورجال الدين أن تتدخل في الشؤون العامة، حيث يحظر الدستور أي دور للدين في مجال السياسة والقانون والتربية والاعلام وغيرها، إلا أن هذا الإطار الدستوري والقانوني غالباً ما ينهار

1) Ignazio Castellucci, Rule of Law with Chinese Characteristics Op.Cit. p.64.

2) Randall Peerenboom, chain's Long March toward Rule of Law, Op.Cit.p.9.

تحت ضغط كل من رجال الدين الذين يسعون إلى التبشير في المجالات العامة مثل، الرعاية الصحية والتعليم والحقوق الجنسية وسياسة الأسرة والإعلام والسياسة.

٣- في الصين، تختلف القيم العلمانية التي تؤمن بها الشيوعية عن القيم التي تؤمن بها الليبرالية الغربية، وعلى هذا الأساس تقوم العلمانية الشيوعية بمنع جميع الأديان وجميع أشكال الحياة الدينية في الدولة. في عهد ماو تسي تونغ كان السلوك السياسي للدولة في جميع المجالات مؤثرة بالقيم العلمانية الشيوعية. وبعد حقبة ماو ظهر نوع من الانفتاح في سياسات الحزب الشيوعي تجاه الدين، ومع ذلك لم يتوقف الحزب الشيوعي الصيني عن قمع الدين ورجالاته.

٤- يعتبر نموذج القيم العلمانية الشيوعية في الصين هو الأقوى مقارنةً بالنموذج التونسي والمكسيكي، من حيث تأثيرها في السلوك السياسي للدولة.

أولاً، فيما يخص قيم سيادة القانون في الدول الثلاث نستنتج ما يأتي:

١- في تونس، لم تكن قيم سيادة القانون مؤثراً في السلوك السياسي لدولة تونس، بدليل أن القضاء لم يكن مستقلاً، بل هو تحت تأثير السلطات التنفيذية، وعلاوة على ذلك فإن قيم المساواة أمام القانون التي تعد من القيم المركزية في مسألة سيادة القانون ما تزال لا يوجد لها تطبيق في تونس، وهناك العديد من الثغرات التي تحول دون تطبيق مرضي لهذه القيمة.

٢- في المكسيك، تعاني المكسيك بشكل كبير من غياب سيادة القانون، وهناك أسباب كثيرة تعوق وصول الدولة إلى مستوى مقبول من تطبيق تلك القيم التي تنقل الدولة خانة الدول التي توصف بأنها تسود فيها سيادة القانون.

٣- في الصين، لا تعاني الصين على مستوى عدم تطبيق قيم سيادة القانون فقط، فإنها تعاني من عدم وجود سلطة قضائية مستقلة أيضاً، نظراً لعدم إيمان الحزب الشيوعي والدولة الشيوعية بمدأ الفصل بين السلطات على غرار الدول الغربية. لذلك على الرغم من جميع المحاولات التي بذلت بعد نهاية حقبة ماو، إلا إنها فشلت في تشكيل نظام قضائي مستقل، فهو يزرع تحت هيمنة الحزب الشيوعي وتدخلاتها المستمرة.

الخاتمة

أولاً/ العلاقة الانعكاسية بين المنظومة القيمية والسلوك السياسي:

إن محاولة فهم وتفسير العلاقة بين ديناميات الحياة السياسية في المجتمعات السياسية المعاصرة والقيم (الدينية وغير الدينية) فرضت على الباحث البدء بإجلاء وإيضاح العلاقة الحقيقية بينها في السلوك السياسي في الحضارات المختلفة قديماً والدول القومية حديثاً، وذلك بربط دور القيم بواقع التطور السياسي في عالم الديانات السماوية وغير السماوية، وبيان الإطار التاريخي الذي نشأ فيها. وفي مستهل هذه الخاتمة نحاول أن نلخص ما بحثنا في السابق، لأجل الوصول إلى فهم عميق للعلاقة التي تربط القيم بالسلوك السياسي، وكذلك إدراك طبيعة العلاقة في إطارها الديني والسياسي وأثرها في المجتمعات السياسية في وقتنا المعاصر. ونحاول قدر المستطاع تقييم العلاقة على صعيد المنظومة القيمية الدينية، والمنظومة القيمية غير الدينية.

أ- على صعيد المنظومة القيمية الدينية

كما أوضحنا إن القيم الدينية والسياسة يرتبط بعضها ببعض بشكل وثيق، ولكن في تحليل دور الدين في الحياة السياسية ينبغي ان نميز بين مستويات أربعة: الدين كمجموعة من القيم والمثاليات وكعلاقة بين الفرد وخالقه أولاً. ثم الدين كسلوك فردي، أي كأحد دوافع السلوك السياسي الفردي أو محدداته، بمعنى أثر العقائد والمثل والأخلاقيات الدينية على الفعل السياسي والإختيار الحزبي والانتخابي ثانياً. ثم الدين كسلوك قيادي، بمعنى الأدوات أو القوى ذات الطابع الديني التي تتوسط العلاقة السياسية بين المواطن والسلطة والتي تسعى للتأثير في السلوك السياسي والانتخابي وفي الرأي العام وفي التنظيمات التي تشارك أو تؤثر في العملية القرارية ثالثاً. ثم أخيراً الدين كرابطة إجتماعية وكعامل للتوحد والتجانس والاندماج السياسي.

وفي العالم الإسلامي وخاصة العربية منه، وفي الكثير من دول جنوب آسيا وشمال أفريقيا تقوم أنواع الحكومات على الشريعة الإسلامية، وحتى نكون محددين بشكل أكبر توجد سمتان بارزتان في الإسلام لهما أهمية خاصة في فهم العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام: الأولى هي أن الدين الإسلامي يجمع بين الديني والسياسي (الدين والدولة)، بخلاف المسيحية فقد وصل الإسلام إلى السلطة الدينية منذ وقت الرسول ولذلك لا يوجد تمييز بين الدين والسياسة إذ إن الدين والنظام الإجتماعي مرتبطان بشكل عضوي في حالة الدين الإسلامي، ولذلك لا يتصور فصل الدين عن السياسة ويحتل الدين مكانة رئيسة في الدولة.

أما بالنسبة للدول الغربية على الصعيد النظري فهي علمانية على المستوى الرسمي، لا توجد علاقة مؤسساتية بين الأديان من ناحية عمليات إتخاذ القرار سواء في الإتحاد الأوروبي أو الولايات المتحدة، ولذلك فلا سلطة رسمية لها على هذه العملية. ولكن على الصعيد التطبيقي نرى أن القيم الدينية تؤثر كثيراً في سلوكها السياسي، سواء أكانت بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وهناك مجالات عديدة التي يبرز فيها أثر الدين في السلوك السياسي منها: لا يزال الدين أحد متغيرات السلوك السياسي الفردي وأحد عناصر

الإطار المرجعي للإنتساب الحزبي والتفضيل الإنتخابي، وهذه حقيقة تؤكدتها جميع الأبحاث الميدانية والدراسات التجريبية التي أجريت على السلوك السياسي والإنتخابي في الدول الغربية وفي إسرائيل أيضاً.

وهناك مجال آخر تتجلى فيه العلاقة بين القيم الدينية والسلوك السياسي في المجتمعات السياسية المعاصرة، ألا وهو المجال القانوني والدستوري للمجتمعات السياسية المعاصرة، لذلك كما رأينا ان الكثير من دساتير الدول في العالم تطرقت إلى مسألة الدين سواء بقبول دوره في الحياة العامة أو أنكار ذلك الدور في الشأن العام. ونجد وجهاً آخر لهذه العلاقة، ألا وهو المؤسسات والهيئات الدينية التي لها دور وتأثير في القضايا السياسية والحياة العامة في الدولة. إن وجود هذه الهيئات لا تقتصر على دولة دون أخرى، ولا تختزل في دين دون آخر، بل يشارك أغلب الدول ومعظم الأديان في إحداث هذه الهيئات الرسمية والمشاركة فيها.

إذاً، إن الدور الذي يلعبه الدين في المجتمعات السياسية المعاصرة، دفع بالسياسة إلى إعطائه مكانة جديدة، وذلك لتحقيق هدفين معينين: الأول، الاستفادة منه باعتباره نظاماً موجهاً في تنظيم سلوك المجتمع، حيث لا تستطيع السياسة أن تؤمنها بوسائلها الخاصة. والثاني، إكتساب الشرعية، من خلال الاعتراف بشرعية العامل الديني، والعودة إلى القيم التي تستطيع إعطاء معنى لممارسة الحكم. وبعبارة أخرى إن السلطة السياسية تسعى إلى الاعتراف بالهويات الدينية من أجل ضمان الاعتراف من قبلها، وإن هذا التقاطع في المصالح هو الذي رسخ سياسة الاعتراف المتبادل. ومن هنا نستطيع القول إنه؛ لا يمكن إنكار الدور القوي الذي يمارسه الدين في الميدان العام، وهو يحتل مكانة بارزة في الهوية السياسية للمجتمعات السياسية المعاصرة، وتصاحب هذه المكانة صحوه دينية عالمية جديدة على مستوى جميع الديانات في العالم.

ب- على صعيد المنظومة القيمية غير الدينية

مع تصورنا أن الدين هو المصدر الرئيس في تكوين القيم، إلا إن في الوقت نفسه لا نستطيع إهمال دور المجتمع والإنسان (خاصة الفلاسفة والمفكرين) في تكوين القيم الجديدة (أي القيم غير الدينية). لقد كان الإنسان بعيداً عن تأثيرات الدين يناضل من أجل تكوين جملة من القيم لنفسه سواء على مستوى الاجتماعي أو غيره، ولكن لم ينجح في ذلك إلا من خلال عصر النهضة وبعده في عصر التنوير، إذ لكلا العصرين دور كبير في إنشاء قيم غير دينية جديدة، وتغيير محتوى ومعاني العديد من القيم الدينية القديمة.

وعلى وجه العموم يمكننا القول: إن عصر النهضة وعصر التنوير كانا لهما فضل دال في ظهور القيم الجديدة التي تشكل حجر الأساس في تكوين القيم العلمانية، والعقلانية، والعدالة الاجتماعية، والتسامح، والحرية المدنية التي أثر في تطوير مبادئ الديمقراطية. ويمكن اعتبار القيم الجديدة منظومة فكرية متكاملة التي تمكن من خلق إنسان جديد ذي مقدرة ونضال من أجل الحرية، والفردانية، والسعادة.

ويجب علينا أن ننتبه إلى نقطة مهمة هي؛ أن القيم غير الدينية لم تبق بشكل منفرد، بل تكتلت أغلبها في منظومات قيمية، أو بالأحرى تجسدت في الإيديولوجيات السياسية الكبرى في العصر الحديث من

أمثال؛ الرأسمالية، والشيوعية، والاشتراكية، والفاشية. وفي الواقع إن الإيديولوجيات والأفكار السياسية التي تمثل في أغلب الأحيان القيم غير الدينية هي مرشد ومنهج للفعل السياسي لأنها تتشكل من قبل المجتمع إذ لا يمكن الفصل بين الأفكار والممارسة السياسية، لأن الأفكار هي المنظور الذي ينظر من خلاله الناس إلى العالم. ولذلك لا يمكن التفكير في أي فعل سياسي دون مجموعة منظمة أو متفرقة من المعتقدات أو القيم السياسية التي توجه السلوك السياسي للفرد والجماعة معاً، وتحدد بشكل كبير طبيعة السلوك السياسي للمجتمع السياسي ككل.

ووفقاً للأعمال البحثية التي تربط القيم بالاختيار السياسي، فإن القيم غير الدينية كان لها تأثير كبير في السلوك السياسي على مستوى الفرد والجماعة. لذلك نرى دور القيم غير الدينية وأثرها في السلوك الانتخابي والاختيارات السياسية للفرد والجماعات في الديمقراطيات المتقدمة وحتى الناشئة منها. وكذلك يمكن ملاحظة أثرها في السلوك الحزبي والاختيارات الحزبية التي تحاول من خلالها تكوين خطابها القيمي والإيديولوجي بهدف التأثير في الآراء والاختيارات السياسية للفرد والجماعة وتعبئة الناس وحثها للمشاركة في الحياة السياسية ايجاباً وسلباً.

ولا تقف العلاقة بين القيم غير الدينية والسلوك السياسي على المستوى غير الرسمي أو شبه الرسمي بل يمتد تأثيرها إلى السلوك الرسمي أو الحكومي، حيث أن الاختلافات في طبيعة النظم السياسية، والاختلاف في وجهات نظر الحكومات حول القضايا المتعددة داخلياً وخارجياً مردها الاختلاف في الإيديولوجيات السياسية والانساق القيمية التي تؤمن بها. وهي تدعم أيضاً الساسة في تحديد أهداف السياسة الخارجية وتمدهم بوسائل كثيرة لفهم العالم الخارجي بشكل ينسجم مع منظومة القيم التي يؤمنون بها، لذلك نرى أن تأثير القيم التي يناضل من أجلها المجتمعات السياسية في حدود دولتها، تصل إلى داخل حدود دول أخرى فمثلاً، بررت دولة الاتحاد السوفيتي السابق سلوكها السياسي الخارجي في إطار إيديولوجي، وكانت تقول دائماً إنها تضع السلم العالمي فوق جميع أهدافها الخارجية. أما الولايات المتحدة الأمريكية فكانت -ولا تزال- تبرر سلوكها السياسي حسب الإيديولوجية الليبرالية وتظهر نفسها كمدافع عن قيم الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية. وبناءً على ذلك كله نستطيع القول: إن القواعد القانونية والدستورية في الدولة تقوم على القيم والإيديولوجية الرسمية، وهي بمثابة إطار للسلوك السياسي الداخلي والخارجي للدولة.

ثانياً/ الاستنتاجات:

في إطار الأطروحة التي أنجزناها، يمكن تقييم ما بحثناه سابقاً من خلال مجموعة من الاستنتاجات، ومن أهم ما توصلنا إليه هو:

أ- على صعيد المنظومة القيمية الدينية

١- تبنى العلاقات بين افراد مجتمع سياسي على أساس تحقيق القيم الدينية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، كأهداف نبيلة للمجتمع السياسي عن طريق السلطة السياسية، لان السلطة ما هي إلا اداة لبلوغ الهدف الذي تكوّن المجتمع من أجله. ولذلك لا يمكن التفكير في خلق مجتمع سياسي خارج نطاق القيم.

٢- ان معادلة العلاقة بين السياسة والقيم الدينية تكون بمثابة عقد الشراكة أو الالتزام المتبادل فيما بينها، لأن هذا العقد هو تعبير عن الارادة العامة التي تستغل سلطة الدولة لتحقيق تلك القيم التي تسعى الجماعة إلى صياغتها والمحافظة عليها من أجل الصالح العام. وان القيم التي يقوم الدين بغرسها في الفرد والمجتمع، قد تصبح القيم الرسمية، وقد تكون مصدراً للهوية التي تتبنى من قبل الجماعة السياسية.

٣- هناك علاقة انعكاسية متينة بين الأديان السماوية الثلاثة والسياسة التي تتجلى في أشكال عديدة من الهيئات والمؤسسات الحكومية الرسمية، لذلك لا يمكن فصل الدين والسياسة على مستوى السلوك السياسي سواء كان على مستوى الفرد أو الدولة، ويستطيع الدين ان يؤثر في السلوك السياسي مهما كانت درجة الفصل بينهما أقوى وأشد.

٤- أن العلاقة بين الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي والدين هي علاقة غير متوازنة، تحاول أغلبية الأنظمة السياسية توظيف الدين واستغلاله لأجل تحقيق أغراض سياسية شخصية أو فئوية أو طائفية. وبشكل عام لا يوجد انفصال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية (إن وجد) بل هي متمركزة في أيدي أصحاب السلطة والقرار. ومن أجل تعميق تبعية الدين للسياسة، تمارس الأنظمة السياسية ربط دور العبادة والمساجد والأماكن المقدسة بالسلطة التنفيذية، ومن خلال إدارتها وتمويلها مادياً لا يستطيع رجال الدين الإسلامي الخروج عن السياسات الرسمية للدولة. وفي الإطار العام، لا تستطيع الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي الخروج من أحكام الشريعة الإسلامية، لذلك نرى ان جميع الدول الإسلامية قامت بتبني الدين الإسلامي كدين رسمي للدولة في دساتيرها، وتنعكس القيم الإسلامية في أغلبية قوانين الدول الإسلامية ولا سيما في مجال الميراث والأحوال الشخصية.

٥- أن العلاقة بين الدين والنظام السياسي الإسرائيلي باعتباره تمثل الديانة اليهودية هي علاقة قوية ومتوازنة إلى حد بعيد. على الرغم من عدم وجود استقلالية للمؤسسات الدينية اليهودية من الناحية المادية، إلا أنها مستقلة في قراراتها. أما فيما يتعلق بأثر القيم اليهودية في السلوك السياسي، فإن هذا الأثر واضح وقوي جداً، حيث تؤثر القيم الدينية في السلوك السياسي على جميع المستويات الفردية والجماعية، والرسمية

وغير الرسمية، وفي السلوك السياسي للأحزاب السياسية والسلوك السياسي للناخبين في الانتخابات. وتمثل القيم الدينية اليهودية هوية الدولة وتنعكس في العديد من القوانين الحساسة في إسرائيل، بدرجة يمكننا وصف الدولة الإسرائيلية بالدولة الدينية، على الرغم ادعاءاتها بأنها علمانية.

٦- أن الانفصال بين الدين والحياة السياسية في التقاليد الغربية (الأوروبية والأمريكية) هو انفصال نظري صاغه الفقه الغربي في محاولته لإيجاد حل للمشكلة السياسية التي كانت تعاني منها أوروبا نتيجة لمبالغات الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى. إن الواقع يثبت أن هذا الإستقلال الوظيفي لم يتطرق إلي الإدراك السياسي الغربي ولم تتقبله المرجعية الأصلية لثقافة المجتمعات الغربية لتعارضه مع ذلك الإدراك الذي يتحكم في كل ما له صلة بتصوير العلاقة السياسية والتي تشكل القيم المسيحية أحد أهم عناصرها الأساسية من جهة، ولتجاهله واقع الحركة السياسية والإجتماعية الغربية التي يلعب الدين بالفعل دوراً مؤثراً في تشكيلها وتوجيهها من جهة أخرى. لذلك إن فكرة الفصل بين النشاط السياسي والنشاط الديني ظلت دائماً إحدى التجريدات أو النماذج النظرية التي لم تتطرق إلى الواقع ولم يتجاوز نطاقها الإطار الدستوري لبعض الدول التي نصت قوانينها الأساسية على قيام الحكم فيها علي مبدأ الانفصال الوظيفي والحركي بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية.

ب- على صعيد المنظومة القيمية غير الدينية

١- على إثر التغييرات التي حصلت في أوروبا في أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر، يهيمن النموذج المادي على المنظومة القيمية التي أوجدها العالم الغربي الحديث، فهيمنة النموذج المادي لا تعني أن الجميع في الغرب قد أصبحوا ملحدين، فقد ظلت الأغلبية الساحقة محتفظة بإيمانها الديني في حياتها الخاصة. ولكن مع هذا ظل النموذج المادي يتحكم في أغلبية النشاطات المتعلقة بجوانب الحياة العامة في المجتمع.

٢- يؤثر الفكر السياسي والإيديولوجيات السياسية أو بشكل عام القيم غير الدينية في توجه السلوك السياسي للفرد والجماعة في أيامنا هذه، ولكن درجة تأثيرها تتغير من مجتمع سياسي إلى مجتمع سياسي آخر. وان هذه التفاوت يعود إلى التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لكل مجتمع سياسي بعينه.

٣- تمارس القيم غير الدينية في العالم المتقدم دوراً كبيراً في السلوك السياسي والحياة السياسية على المستوى العام والخاص، فقد تمارس القيم الفردانية، والعقلانية، والعلمانية، وسيادة القانون، دوراً كبيراً في الاختيارات السياسية الشخصية والرسمية، وفي ممارسة الوظيفة السياسية التي تطبق من قبل الأنظمة السياسية. وبشكل عام تمكن القيم غير الدينية في تكوين سلوك سياسي جديد، ولذلك من خلال استبعاد المؤسسات الدينية من ممارسة السلطة السياسية بشكل مباشر، وكذلك من خلال تغيير مصدر السلطة السياسية من مصدر إلهي إلى مصدر قانوني إنساني، فتحول بذلك مصدر الشرعية من إرادة إلهية إلى إرادة الشعب.

٤- يمكن وصف دور القيم غير الدينية في السلوك السياسي في دول العالم النامي بأنه دور ضعيف، ومشوه، وفي بعض الأحيان تعسفي. ومنذ ما يقارب أكثر من نصف قرن تحاول الدول النامية تطبيق القيم الغربية غير الدينية، فقد تشهد قلة منها نجاحات محدودة في بعض جوانبها السياسية والدستورية والقانونية. وبشكل عام فقد فشل الكثير منها في فرض القيم الغربية، والسبب يعود في ذلك إلى إن هذه القيم لم تكن من انتاج الثقافة والإرث والحضارة التاريخية للمجتمعات هذه، بل هي مستوردة أو بالأحرى مفروضة من قبل الأطراف الأجنبية، عبر وسائل سياسية وثقافية وعسكرية، واقتصادية وتكنولوجية، وهي لا تتسجم في الكثير من جوانبها مع ثقافة وحضارة المجتمعات في دول العالم النامي.

ثالثاً/ الاقتراحات:

من أجل إيجاد علاقة متوازنة بين الدين والسياسة وإرساء مبادئ الدولة المدنية والمحافظه على حيادية الدولة بوسعنا أن نقدم الاقتراحات الآتية:

- ١- ضمان حيادية الدولة عن طريق الدستور، وابتعاد الدولة عن مساندة دين أو مذهب بعينه.
- ٢- ربط مرجعية الدولة بإرادة الشعب، ورفض أي مرجعية أخرى سواء أكانت دينية أو غير دينية.
- ٣- احترام الدين والمعتقد وضمن حريتهما عن طريق القانون.
- ٤- ضمان منع ممارسة السلطة السياسية باسم الدين، وتنظيم علاقة السلطة السياسية المدنية بالسلطة الدينية وفقاً لدستور.
- ٥- توفير مناخ ديمقراطي، لأجل ضمان مشاركة الأديان في المناقشات العامة دون التدخل المباشر في القرارات الرسمية للدولة.
- ٦- فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة الرسمية، وضمن استقلالية هيكلها وقراراتها من تدخل السلطة السياسية.
- ٧- ضمان منع تدخل السلطة السياسية في الشؤون الدينية، تحت أي مسمى أو تحت أية ذريعة كانت، وذلك عن طريق الدستور.
- ٨- ضمان الاستقلالية المالية للمؤسسات الدينية، ومنع المؤسسات الحكومية التدخل فيها.
- ٩- ضمان دستوري وقانوني لعدم تدخل الدين ومؤسساتها ورجالها في الشأن السياسي بصورة عامة والنظام السياسي على وجه الخصوص.

قائمة المصادر والمراجع

أ) الكتب المقدسة

- ١) القرآن الكريم.
- ٢) سفر التكوين (العهد القديم)
- ٣) سفر الخروج (العهد القديم) .
- ٤) سفر اللاويين (العهد القديم) .
- ٥) سفر العدد (العهد القديم) .
- ٦) سفر التثنية (العهد القديم) .
- ٧) سفر طوبيا (العهد القديم) .
- ٨) سفر المزامير (العهد القديم) .
- ٩) سفر أرميا (العهد القديم) .
- ١٠) سفر الملوك الأول (العهد القديم) .
- ١١) سفر الملوك الثاني (العهد القديم) .
- ١٢) سفر أخبار الأيام الأول (العهد القديم) .
- ١٣) سفر الأخبار الأيام الثاني (العهد القديم) .
- ١٤) سفر القضاة (العهد القديم) .
- ١٥) سفر حزقيال (العهد القديم) .
- ١٦) سفر صمويل الأول (العهد القديم) .
- ١٧) سفر إشعياء (العهد القديم) .
- ١٨) أنجيل متى (العهد الجديد) .
- ١٩) أنجيل مرقس (العهد الجديد) .
- ٢٠) أنجيل لوقا (العهد الجديد) .
- ٢١) رسالة بطرس الثانية (العهد الجديد) .
- ٢٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية (العهد الجديد) .
- ٢٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي (العهد الجديد) .
- ٢٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (العهد الجديد) .

ب) الدساتير والقوانين والمواثيق والتقارير والمواقع الرسمية

- ١) دستور جمهورية تونس ٢٠١٤.
- ٢) دستور جمهورية فرنسا ١٩٥٨.
- ٣) دستور جمهورية إيران الإسلامية ١٩٧٩.
- ٤) دستور جمهورية إيطاليا ١٩٤٧.
- ٥) دستور جمهورية المكسيك ١٩١٧.
- ٦) دستور جمهورية باكستان ١٩٧٣.
- ٧) دستور جمهورية روسيا الاتحادية ١٩٩٣.
- ٨) دستور دولة أستراليا ١٩٠١.
- ٩) دستور جمهورية الأرجنتين ١٩٨٣.
- ١٠) دستور مملكة النرويج ١٨١٤.
- ١١) دستور جمهورية اندونيسيا ١٩٤٥.
- ١٢) دستور جمهورية بوليفيا ٢٠٠٩.
- ١٣) دستور جمهورية أرمينيا ١٩٩٥.
- ١٤) دستور مملكة تايلاند 2007.
- ١٥) قانون الأساس للملكة العربية السعودية ١٩٩٢.
- ١٦) قانون القومية للدولة إسرائيلي، الصادر في ١٩/ تموز/ ٢٠١٨.
- ١٧) قانون أورشليم عاصمة إسرائيل، الصادر في ٣٠/ تموز/ ١٩٨٠.
- ١٨) النظام الداخلي للحزب العدالة والتنمية، الجزء الأول، المادة/ ١١.
- ١٩) الموقع الرسمي لمجلس القضاء الأعلى في العراق.
- ٢٠) الموقع الرسمي لدائرة القاضي القضاة في الأردن.
- ٢١) الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية.
- ٢٢) المنظمة الدولية للتقرير عن الديمقراطية، متابعة تطبيق الدستور التونسي وتجسيده على مستوى الإطار القانوني (تقرير)، ٢٠١٦.
- ٢٣) المعهد الديمقراطي الوطني، الأحزاب السياسية والديمقراطية من الناحيتين النظرية والعملية (دراسة)، ترجمة: ناتالي سليمان وآخرون، المعهد الديمقراطي الوطني، واشنطن دي سي، ٢٠١٣، النسخة العربية، لبنان، ٢٠١٤.
- ٢٤) عبد اللطيف الهرماسي، السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و "دولنة" الدين، من الحالة الدينية وحرية الضمير في تونس (تقرير)، الصندوق العربي لحقوق الانسان، تونس، ٢٠١٥.

25) Religion, Politics and Society in Pakistan, Conference held at the Lahore University of Management Sciences, 11-12th February, 2010.

- 26) Secretary General of the Council of Europe, State of democracy, human rights and the rule of law, Report by the Council of Europe, 2018.
- 27) International commission of jurists, The rule of law in Italy, Report by the Commission international de jurists, Roma, 1958.

ت) مصادر باللغة العربية

أولاً: الكتب

- ١) الأب باسم الزراعي، المجتمع والدولة.. أشكالهما وتحولاتهما، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١١.
- ٢) الأب متى المسكين، القديس بولس الرسول: حياته، لاهوته، أعماله، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٣) إبتسام الكتي، الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١.
- ٤) ابراهيم ابراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٥) ابراهيم أبو داه، أباطيل إسرائيل وأكاذيب الصهاينة، مكتبة زهران، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٦) ابراهيم فريد الدر، أسس البيولوجية لسلوك الإنسان، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٧) ابن الأثير، الكامل في تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
- ٨) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، شركة طبع الكتب الغربية، القاهرة، ١٨٩٩.
- ٩) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: المعروف بتاريخ الخلفاء، ج١، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٠.
- ١٠) ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩١.
- ١١) ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، المجلد: ١٢، نشر أدب الحوزة، قم - إيران، ١٤٠٥ هـ.
- ١٢) أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨.
- ١٣) أحلام بلحاج وآخرون، تونس الانتقال الديمقراطي العسير، مركز القاهرة لدراسات الحقوق الإنسان، تونس، ٢٠١٧.
- ١٤) أحمد إيبش، التلمود: كتاب اليهود المقدس، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٦.
- ١٥) أحمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨.
- ١٦) أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- ١٧) أحمد سعيغان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤.

- (١٨) أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٨.
- (١٩) أحمد شلبي، مقارنة الأديان: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٨.
- (٢٠) أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.
- (٢١) أحمد عبد الحليم عطية، النظرية العامة للقيمة، دون جهة النشر، القاهرة، ٢٠٠٣.
- (٢٢) أحمد عبدالله الناهي وخضر عباس عطوان، السلوك السياسي.. دراسة نظرية وتطبيقية، دار
امجد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٨.
- (٢٣) أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٣.
- (٢٤) أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨.
- (٢٥) أحمد علي عجيب، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مطابع
الشناوي، طنطا، ١٩٩١.
- (٢٦) أحمد علي عجيب، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية للنشر والتوزيع،
القاهرة، ٢٠٠٤.
- (٢٧) أحمد محمد مبارك الكندري، علم النفس الاجتماعي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت،
٢٠١٢.
- (٢٨) أحمد نوري النعيمي، السياسة الخارجية الإيرانية ١٩٧٩-٢٠١٢، دار الجنان للنشر والتوزيع،
عمان، ٢٠١٢.
- (٢٩) أحمد نوري النعيمي، السياسة الخارجية، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١.
- (٣٠) أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، دار الجامعة الجديدة للنشر،
الإسكندرية، ٢٠٠٠.
- (٣١) ادوارد سعيد، الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث
العربية، بيروت، ١٩٩٥.
- (٣٢) ارسطوطاليس، السياسة، ترجمة: احمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، دون تأريخ
الطبع.
- (٣٣) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ٢٠٠٣.
- (٣٤) إزابيل كوردونير، النظام العسكري والسياسي في باكستان، ترجمة: عبدالله جمعة الحاج، مركز
الإمارات للدراسات، أبوظبي، ٢٠٠١.
- (٣٥) اسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد:
١١٧، سبتمبر ١٩٨٧.
- (٣٦) اسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩١.
- (٣٧) اسماعيل عبدالفتاح عبد الكافي، القيم السياسية في الإسلام، دار الثقافة للنشر، القاهرة،
٢٠٠١.

- (٣٨) افلاطون، المحاورات الكاملة: الجمهورية، ترجمة: شوقي داود تماراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
- (٣٩) إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، ٢٠١٣.
- (٤٠) أليكس إنكلز، مقدمة في علم الاجتماع، ترجمة: د. محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- (٤١) الإمام أبي حسين بن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١.
- (٤٢) الإمام أبي عبدالله محمد البخاري، صحيح البخاري، دار ابن الكثير، دمشق، ٢٠٠٧.
- (٤٣) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١٨٣، مارس ١٩٩٤.
- (٤٤) إمام عبدالفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (٤٥) أمحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤.
- (٤٦) إميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٨٢.
- (٤٧) انتوني بلاك، الغرب والإسلام.. الدين والفكر السياسي في التأريخ العالمي، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٣٩٤، نوفمبر ٢٠١٢.
- (٤٨) انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥.
- (٤٩) أندرو هيود، مدخل الى الايديولوجيات السياسية، ترجمة: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢.
- (٥٠) أنعام لفته الهنداوي و د. مديحة نصيف الربيعي، مفاهيم علم النفس السياسي، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر، بغداد، ٢٠١٩.
- (٥١) أنور الجندي، مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام، مجمع بحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢.
- (٥٢) أنور محمد فرج، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ٢٠٠٧.
- (٥٣) اودو زاوتر، رؤساء الولايات المتحدة منذ ١٧٨٩ حتى اليوم، دار الحكمة، لندن، ٢٠٠٦.
- (٥٤) إيمان عبدالكريم نيب، السلوك الاجتماعي للطالب الجامعي، دار الألوكة للنشر، بغداد، ٢٠١٤.
- (٥٥) أيمن الياسيني، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٠.
- (٥٦) ايناس سعدي عبدالله و د. اسامة عدنان يحيى، تاريخ روسيا الديني من الوثنية إلى المسيحية، آشور بانبيال للكتاب، بغداد، ٢٠٠٩.

- (٥٧) بثينة بن حسين، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بسبوسة- تونس، دون تأريخ الطبع.
- (٥٨) بديع الزمان سعيد النورسي، السيرة الذاتية، ترجمة: احسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر، ٢٠١١.
- (٥٩) بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، دار النوادر، سورية- لبنان- كويت، ٢٠١١.
- (٦٠) بلوتارك، تاريخ الأباطرة والفلاسفة الاغريق، ترجمة: جرجيس فتح الله، المجلد الأول، دار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠١٠.
- (٦١) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة: أحمد ياسين، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩١.
- (٦٢) البير بايه، أخلاق الإنجيل، ترجمة: د. عادل العوا، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، دون تأريخ الطبع.
- (٦٣) بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية، ترجمة: حسن محمد فتحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣.
- (٦٤) بيل اشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية.. مفاهيم الرئيسية، ترجمة: احمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
- (٦٥) ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ فويعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ٢٠٠٧.
- (٦٦) تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥.
- (٦٧) توفيق السيف، علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الدولة، من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣.
- (٦٨) توما الاكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، مطبعة الادبية، بيروت، ١٨٨٧.
- (٦٩) توماس ارنولد، الدعوة الى الاسلام، ترجمة: د. حسين ابراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١.
- (٧٠) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة: د. انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.
- (٧١) التيجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المعهد العالمي للفكر السياسي، فيرجينيا، ١٩٩٥.
- (٧٢) ثيودور هرتزل، دولة اليهود، ترجمة: مؤسسة الأبحاث العربية، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥.

- (٧٣) جابريل إيه . الموند و جي . بنجهام باويل الأبن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، ترجمة: هشام عبدالله، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٧.
- (٧٤) جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠١.
- (٧٥) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، دار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١.
- (٧٦) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٥.
- (٧٧) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
- (٧٨) جان وليام لابييار، السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت _ باريس، ١٩٨٣.
- (٧٩) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.
- (٨٠) جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، دار الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٦.
- (٨١) جلال شمس الدين، الفضائل والقيم لدى الشعوب القديمة نوات الأديان الإنسانية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.
- (٨٢) جمال حمدان، استراتيجية استعمار وتحرير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣.
- (٨٣) جمشيد يوسف، الزرادشتية: الديانة والطقوس والتحويلات اللاحقة بناء على نصوص الأفيستا، مكتبة زين الحقوقية والأدبية، بيروت، ٢٠١٢، ص ٩٤.
- (٨٤) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧.
- (٨٥) جورج بوردو، الدولة، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢.
- (٨٦) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
- (٨٧) جوزيف نسيم يوسف، تاريخ الدولة البيزنطية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٥.
- (٨٨) جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مديولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- (٨٩) جون كالفن، أسس الدين المسيحي، المجلد الثاني، ترجمة: القس أديب عوض وآخرون، دار منهل الحياة، منصورية - المتن، ٢٠١٧.

- (٩٠) جيمس اندرسن، صنع السياسات العامة، ترجمة: د. عامر الكبيسي، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥.
- (٩١) جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، ترجمة: د. سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٩٢) جين شارب، من الدكتاتورية إلى الديمقراطية إطار تصوري للتحرر، ترجمة: خالد دار عمر من: المقاومة اللاعنفية: دراسات في النضال بوسائل اللاعنف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١.
- (٩٣) حامد عبدالسلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٤.
- (٩٤) الحبيب تامر، هذه تونس، مكتب المغرب العربي، دون مكان النشر، دون تأريخ الطبع.
- (٩٥) حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠.
- (٩٦) حسان عبدالله حسان، المسلمون والغرب: التأثير والتحرر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ٢٠١٩.
- (٩٧) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.
- (٩٨) حسن صعب، مقدمة لدراسة علم السياسة، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦١.
- (٩٩) حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.
- (١٠٠) حسين عطوان، الأمويون والخلافة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦.
- (١٠١) حسين فوزي النجار، أرض الميعاد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٩.
- (١٠٢) حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، دون مكان النشر، ١٩٧٧.
- (١٠٣) حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١.
- (١٠٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تأريخ الطبع.
- (١٠٥) الخميني، الحكومة الإسلامية، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ٢٠١١.
- (١٠٦) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: جامعة بلنند، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥.
- (١٠٧) دافيد أو. سيرز وآخرون (محررون)، المرجع في علم النفس السياسي، ترجمة: ربيع وهبة وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
- (١٠٨) دوريندا اوتردام، التنوير، د. ماجد موريس ابراهيم، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٩.
- (١٠٩) راشد الغنوشي، الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣.
- (١١٠) رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، ج ١، دار القباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥.
- (١١١) رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، دار القباء، القاهرة، ٢٠٠١.

- (١١٢) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠.
- (١١٣) رشاد عبدالله الشامي، القوى الدينية في اسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١٨، يونيو ١٩٩٤.
- (١١٤) رعد حافظ سالم، التنشئة الاجتماعية وأثرها على السلوك السياسي، دار وائل للنشر، عمان، ٢٠٠٠.
- (١١٥) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم الناشر، بيروت، ٢٠٠٨.
- (١١٦) رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠١.
- (١١٧) روبرت الكسي، فلسفة القانون، ترجمة: د. كامل فريد السالك، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٣.
- (١١٨) زاهر رياض، استعمار أفريقية، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.
- (١١٩) زهير بو عمامة، أمن القارة الأوروبية في السياسة الخارجية الأمريكية، دار الوسام العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١١.
- (١٢٠) زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث، ج ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٦.
- (١٢١) سابينو أكوافيفا و د. إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: د. عزالدين عناية، هيئة ابوظبي للثقافة والتراث "كلمة"، ابوظبي، ٢٠١١.
- (١٢٢) سالم القمودي، سيكولوجية السلطة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.
- (١٢٣) سالم لبيض، الهوية: الإسلام، العروبة، التونسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.
- (١٢٤) سامي جمال، القانون الدستوري والشرعية الدستورية، منشأ المعارف، الاسكندرية، ٢٠٠٥.
- (١٢٥) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١.
- (١٢٦) ستيفن رينسمان، الحضارة البيزنطية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (١٢٧) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز ولا فصل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥.
- (١٢٨) سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط٣، ٢٠٠٥.
- (١٢٩) سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٥.

- (١٣٠) سعدون المشهداني، أثر النص المقدس في منظومة القيم، دار الورد الأردنية للنشر، عمان، ٢٠١٠.
- (١٣١) سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦.
- (١٣٢) سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.
- (١٣٣) السيد ولد اباه، الدين والهوية: اشكالات الصدام والحوار والسلطة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠.
- (١٣٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن الحزم، بيروت، ٢٠٠٣.
- (١٣٥) شارل جنيير، المسيحية: نشأتها وتطورها، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ الطبع.
- (١٣٦) شاهين الباي، علاقة الدين بالدولة: حالة تركيا من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣.
- (١٣٧) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.
- (١٣٨) صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠.
- (١٣٩) صالح محمد أبو جادو، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨.
- (١٤٠) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١.
- (١٤١) صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٧.
- (١٤٢) صلاح الدين الجورشي، الدين والدولة في تونس بعد الثورة، من: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣.
- (١٤٣) صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦.
- (١٤٤) صموئيل ب. هنتغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة: د. عبد الوهاب علوب، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٣.
- (١٤٥) صموئيل ب. هنتغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة: سمية فلوعبود، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٣.
- (١٤٦) صموئيل ب. هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، دار السطور، بيروت، ١٩٩٩.

- (١٤٧) صموئيل ب. هنتغتون، من نحن، ترجمة: حسام الدين خضور، دار الرأي للنشر، دمشق، ٢٠٠٥.
- (١٤٨) طارق علي الربيعي، الأحزاب السياسية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠.
- (١٤٩) الطبري، تاريخ الأمير والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.
- (١٥٠) طه الهاشمي، تأريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٣.
- (١٥١) طه حميد العنكي، النظم السياسية والدستورية المعاصرة، مركز حمورابي، بغداد، ٢٠١٣.
- (١٥٢) طوني بينت وآخرون (محررون) معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.
- (١٥٣) عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ١٩٨٦.
- (١٥٤) عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، النظرية السياسية المعاصرة، دار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.
- (١٥٥) عباس بو صفوان، صراع الدين والسياسة، مركز البحرين للدراسات، لندن، ٢٠١٧.
- (١٥٦) عبد الباقي البكري و زهير بشير، المدخل لدراسة القانون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة ١٣٩ - بغداد، الكلية العلوم السياسية، بغداد، دون تأريخ الطبع.
- (١٥٧) عبد الحميد البطريق ومحمد مصطفى عطا، باكستان في ماضيها وحاضرها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥.
- (١٥٨) عبد الرزاق احمد السنهوري، فقه الخلافة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٨.
- (١٥٩) عبد الرضا الطعان و د. صادق الأسود، مدخل الى علم السياسة، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٦.
- (١٦٠) عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١.
- (١٦١) عبد الرضا الطعان، مفهوم الثورة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨٠.
- (١٦٢) عبد العزيز سليمان نوار و د. محمود محمد جمال الدين، تاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩.
- (١٦٣) عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، دار ومكتبة العلم للجميع، القاهرة، ١٩٩٥.
- (١٦٤) عبد الغفار عزيز، الدين والسياسة في الأديان الثلاثة، دار الحقيقة، القاهرة، ١٩٨٩.
- (١٦٥) عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.
- (١٦٦) عبد الفتاح حسين الزيات، ماذا تعرف عن المسيحية، مركز الولاية للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٠١.
- (١٦٧) عبدالله بن ابراهيم الطريقي، النظام السياسي للسعودية، دار غيناء للنشر، الرياض، ١٤٢٩ هـ.

- (١٦٨) عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٤.
- (١٦٩) عبد المنعم ابو بكر، إختاتون، المكتبة الثقافية، القاهرة، ١٩٦١.
- (١٧٠) عبد المنعم حنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٩٣.
- (١٧١) عبد الهادي الجوهري، دراسات في علم الاجتماع السياسي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.
- (١٧٢) عبد الواحد الانصاري، مذاهب ابتدعتها السياسة في الاسلام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٣.
- (١٧٣) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.
- (١٧٤) عبد الوهاب المسيري و د. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، دمشق، ٢٠٠٣.
- (١٧٥) عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٦١، يناير ١٩٨٣.
- (١٧٦) عبد الوهاب المسيري، الصهيونية وخبوط أختبوط، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧.
- (١٧٧) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية ولصهيونية، المجلد السابع، الصهيونية.
- (١٧٨) عبدالإله بلقزيز ويوسف الصواني، الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢.
- (١٧٩) عبدالإله بلقزيز ويوسف الصواني، الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢.
- (١٨٠) عبدالستار ابراهيم، الإنسان وعلم النفس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٨٦، فبراير ١٩٨٥.
- (١٨١) عبداللطيف الفيقي، نقد القيم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦.
- (١٨٢) عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ١٦٠، ابريل ١٩٩٢.
- (١٨٣) عثمان امين، الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥.
- (١٨٤) عدنان يوسف العتوم، علم النفس الاجتماعي، إثراء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩.
- (١٨٥) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الأول، مركز العربي الأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥.
- (١٨٦) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢/ المجلد الثاني، مركز العربي الأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥.

- (١٨٧) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط٢، ٢٠١٤.
- (١٨٨) عصام الدين حنفي ناصف، محنة التوراة على أيدي اليهود، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٦٥.
- (١٨٩) عصام سليمان، مدخل الى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٩.
- (١٩٠) علاء الدين ناطوريه، العولمة وآثرها في العالم الثالث، زهران للنشر، عمان، ٢٠٠١.
- (١٩١) علي الدين هلال و د. نفين مسعد، النظم السياسية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢.
- (١٩٢) علي حسني الخربطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.
- (١٩٣) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠٤.
- (١٩٤) علي عبدالله حسن، أثر الصراعات السياسية في نشأة الفرق والمذاهب، كلية الشريعة، جامعة مؤتة، ٢٠١٨.
- (١٩٥) علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ٢٠١٠.
- (١٩٦) علي محمد الصلابي، الخليفة الأول: أبو بكر الصديق، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٩.
- (١٩٧) علي محمد الصلابي، الدولة الأموية .. عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٨.
- (١٩٨) علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، دار أبن الكثير، دمشق، ٢٠٠٩.
- (١٩٩) علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مؤسسة أقرأ، القاهرة، ٢٠٠٥.
- (٢٠٠) علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مؤسسة أقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.
- (٢٠١) عماد علي عبد السميع حسن، الإسلام واليهودية: دراسة مقارنة من خلال سفر اللاويين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.
- (٢٠٢) عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٩.
- (٢٠٣) عمر عبد العزيز ود. محمد علي القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- (٢٠٤) عمر عبد العزيز ود. محمد علي القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- (٢٠٥) غي هرميه وآخرون، علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

- ٢٠٦) غيرترود هيملفارب، الطريق إلى الحداثة، ترجمة: د. محمود سيد احمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٣٦٧، سبتمبر ٢٠٠٩.
- ٢٠٧) غيورغ سورنسن، الديمقراطية والتحول الديمقراطي، ترجمة: عفاف البطاينة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥.
- ٢٠٨) فالح عبد الجبار، التوتاليتارية، ترجمة: حسن زينة، معهد دراسات عراقية، بغداد- اربيل- بيروت، ٢٠٠٨.
- ٢٠٩) فراس سواح، موسوعة تأريخ الأديان، الكتاب الرابع، ترجمة: سيف الدين القصير وآخرون، دار التكوين للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٧.
- ٢١٠) فراس سواح، موسوعة تأريخ الأديان، ترجمة: عبد الرزاق العلي وآخرون، دار التكوين للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٧.
- ٢١١) فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٤.
- ٢١٢) فرج عبدالقادر طه وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩.
- ٢١٣) فرلين د. فيربروج، القاموس الموسوعي للعهد الجديد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٧.
- ٢١٤) فضل الله محمد صلطح، العولمة السياسية انعكاساتها وكيفية تعامل معها، مكتبة بستان المعرفة، الاسكندرية، ٢٠٠٠.
- ٢١٥) فيج . جي . دي، تاريخ غرب افريقيا، ترجمة: السيد يوسف نصير، دار المعرف، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٢١٦) قباري اسماعيل، علم الاجتماع والايديولوجيات، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية، ١٩٧٩.
- ٢١٧) قباري محمد اسماعيل، قضايا علم الاجتماع المعاصر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، الاسكندرية، ١٩٧٦.
- ٢١٨) القديس أوغسطين، مدينة الله، ترجمة: يوحنا حلو، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٧.
- ٢١٩) كاظم محمود التميمي و د. ميثم عبد الكاظم هاشم الساعدي، علم النفس والسياسة، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٣.
- ٢٢٠) كامل سفعان، اليهود تاريخ والعقيدة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٨.
- ٢٢١) كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي .. رؤى نقدية، ترجمة: اسامة الغزولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٤٣٦، مايو ٢٠١٦.
- ٢٢٢) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٨٢، أكتوبر ١٩٨٤.
- ٢٢٣) كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٥.

- (٢٢٤) كوينتن سكر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، ترجمة: د. حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢.
- (٢٢٥) لاري دايونند، روح الديمقراطية، ترجمة: عبد النور الخراقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤.
- (٢٢٦) لطفي وحيد، أشهر الديانات القديمة في التاريخ، مكتبة معروف إخوان للنشر والتوزيع، الاسكندرية، دون تاريخ الطبع.
- (٢٢٧) ليلي داود واحمد الأصفر، السلوك الاجتماعي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ٢٠٠٩.
- (٢٢٨) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، لبنان، دون تاريخ الطبع.
- (٢٢٩) ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، ترجمة: محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٥.
- (٢٣٠) مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، ترجمة: د. عصام فايز وآخرون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦.
- (٢٣١) المبروك المنصوري، مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ٢٠١٢.
- (٢٣٢) مجدي فتحي طيب، قصة المسيح الدجال، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٩٩٧.
- (٢٣٣) مجموعة من الباحثين، الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣.
- (٢٣٤) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧.
- (٢٣٥) محسن الموسوي، دولة الرسول، دار البيان العربي، بيروت، ١٩٩٠.
- (٢٣٦) محمد ابراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٢٣٧) محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، جروس برس، طرابلس، ١٩٨٧.
- (٢٣٨) محمد أركون، الاسلام الاخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت-باريس، ٢٠٠٣.
- (٢٣٩) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة الوهبة، القاهرة، ١٩٦٤.
- (٢٤٠) محمد الرحموني، العلمانيون في تونس.. صراع الفكر والسياسة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣.
- (٢٤١) محمد الماهي وآخرون، حزب العدالة والتنمية التركي: دراسة في الفكرة والتجربة، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ٢٠١٦.

- (٢٤٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢١، دار إحياء العربية، بيروت، ١٩٨٣.
- (٢٤٣) محمد جمال الدين سرور، قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٢.
- (٢٤٤) محمد حسين منصور، المدخل الى القانون: القاعدة القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٠.
- (٢٤٥) محمد خليفة حسن احمد، تأريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٢٤٦) محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- (٢٤٧) محمد خليفة حسن، تأريخ الدين، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (٢٤٨) محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩١.
- (٢٤٩) محمد زيعور، السلطة والقيادة، شركة رشاد برس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠.
- (٢٥٠) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- (٢٥١) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٩٦.
- (٢٥٢) محمد سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- (٢٥٣) محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية، دار النفائس، بيروت، ٢٠١٠.
- (٢٥٤) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦.
- (٢٥٥) محمد طه بدوي، النظرية السياسية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، دون تأريخ الطبع.
- (٢٥٦) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١.
- (٢٥٧) محمد عبد القادر حاتم، العولمة ما لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.
- (٢٥٨) محمد عبد الهادي، علم النفس الاجتماعي، دار العلوم العربية، بيروت، ٢٠٠٥.
- (٢٥٩) محمد عبدالله الجعدي، ارنستو كاردينال: شاعر الثورة الساندينية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، ١٩٨٦.
- (٢٦٠) محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، دار انباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٦١) محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، دار انباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٦٢) محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، دار انباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٦٣) محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٦.
- (٢٦٤) محمد نمر المدني، يهود ضد الصهيونية، دار الحديث، دمشق، ٢٠٠٧.
- (٢٦٥) محمود احمد المراغي، إشياعيا نبي بني إسرائيل، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٢.
- (٢٦٦) مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم.. قراءة ما بعد التحولات الحضارية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٥.

- (٢٦٧) مصطفى الخالدي و د. عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣.
- (٢٦٨) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع، دون مكان النشر، دون تأريخ الطبع.
- (٢٦٩) مصطفى خلف عبد الجواد، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢، ١٥٧.
- (٢٧٠) معن خليل العمر، التنشئة الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٤.
- (٢٧١) منال الصالح، نجم الدين أربكان ودوره في السياسة التركية، دار العربية للعلوم الناشر، بيروت، ٢٠١٣.
- (٢٧٢) منذر الشاوي، فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠١٣.
- (٢٧٣) منير محمد غضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، ج ١، مكتبة المنار، الأردن، ١٩٩٠.
- (٢٧٤) موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل للدراسات، بيروت، ٢٠١١.
- (٢٧٥) مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة آمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٩.
- (٢٧٦) ناجية الوريدي، المؤسسة الدينية والسلطة السياسية: من الولاء إلى المواجهة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ٢٠١٧.
- (٢٧٧) نادية محمود مصطفى، الدولة الأموية .. دولة الفتوحات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦.
- (٢٧٨) نبيل عبداللطيف، فلسفة القيم .. نماذج نيتشوية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تأريخ الطبع.
- (٢٧٩) نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٤.
- (٢٨٠) نورمان بينز، الإمبراطورية البيزنطية، ترجمة: د. حسين مؤنس ومحمود يوسف زايد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠.
- (٢٨١) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
- (٢٨٢) هانز هيرمان هوبا، الديمقراطية الإله الذي فشل، ترجمة: د. إيمان معروف، منشورات تكوين، الكويت، ٢٠١٩.
- (٢٨٣) هاني شادي، التحول الديمقراطي في روسيا من يلتسين إلى بوتين، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١٣.
- (٢٨٤) هدى درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ٢٠٠٦.

- (٢٨٥) هيلين روز ايبو، حركة فتح الله گولن، ترجمة: عبد الرحمن أبو ذكري، تنوير للنشر والاعلام، القاهرة، ٢٠١٥.
- (٢٨٦) والاس بدج، آلهة المصريين، ترجمة: محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٢٨٧) ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ١، ج ٢، ترجمة: محمد بدران، مطابع الدجوى، القاهرة، ١٩٧١.
- (٢٨٨) وليد بيطار، مدخل إلى علم السياسة، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، ٢٠١٤.
- (٢٨٩) يحيى بن ابراهيم اليحى، الخلافة الراشدة والدولة الأموية من الفتح الباري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦.
- (٢٩٠) يوسف العشى، الدولة الأموية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥.
- (٢٩١) يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٩٢) يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٣.
- (٢٩٣) يوسف عيد، الديانة اليهودية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥.
- (٢٩٤) يوليوس قلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨.

ثانياً/ الدوريات والبحوث الأكاديمية

- (١) أحمد الرفي الشريف، المعتقدات الدينية الفينيقية، مجلة العلوم الانسانية، جامعة سبها، المجلد: ٧، العدد: ١، ٢٠٠٨.
- (٢) أحمد الزروق الرشيد، تأثير الموروث الاستعماري في تأصيل تسلط الدولة ما بعد الاستعمار في افريقيا جنوب الصحراء، مجلة البحوث الاقتصادية، مركز بحوث العلوم الاقتصادية / بنغازي، المجلد: ٢٣، العدد: ١-٢، ٢٠١٥.
- (٣) أحمد حسين احمد الجميلي، الصلات التجارية بين السومريين والمراكز التجارية في الخليج العربي، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، العدد: ١٩، ٢٠١٤.
- (٤) أحمد سعيد نوفل وآخرون، الأزمة اليمنية الى أين؟ (دراسة)، مركز دراسات الشرق الأوسط، الأردن، العدد السابع، ٢٠١٥.
- (٥) أرشد إسلام وأزهار هادي فاضل، تناسخ الهندوس في المصادر العربية الإسلامية، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل، المجلد: ٢٠، العدد: ٢، ٢٠١٣.
- (٦) أياد المجالي، السياسات الإيرانية في المنطقة وانعكاساتها على الثورات العربية.. سوريا أنموذجاً، مجلة مدارات إيرانية، المركز الديمقراطي العربي، المجلد: ٢، العدد: ٧، مارس ٢٠١٠.

- (٧) أيمن غريب وعلي علان، اثر السلوك الديني على التكيف النفسي والاجتماعي عند الأشخاص الصم في المملكة الأردنية الهاشمية، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، المجلد: ٣٢، العدد: ٦، ٢٠١٨.
- (٨) حسن طوكان عبدالله وباسم عليعل خلف، موقف الدولة اليونانية من اليهود، مجلة أبحاث البصر للعلوم الإنسانية، المجلد: ٤٣، العدد ٣ (أ)، ٢٠١٨.
- (٩) هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، مجلة الدراسات الإيرانية، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، العام الثانية، العدد: ٥، ديسمبر ٢٠١٧.
- (١٠) رحمن عبد الحسين ظاهر، دور المرشد الإيراني في صنع السياسة الخارجية لمواجهة التحديات الإقليمية والدولية، مجلة مدارات إيرانية، المركز الديمقراطي العربي، المجلد: ١، العدد: ١، سبتمبر ٢٠١٨.
- (١١) رياض حمدوش، دور العامل الديني في السياسة الخارجية للقوى الكبرى، مجلة العلوم الإنسانية، العدد: ٣٣، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ٢٠١٠.
- (١٢) زهير عطوف، التسويق الغربي للقيم، مركز إدراك للدراسات والاستشارات، أنظر الى هذا الربط: idraksy.net/east-value-export/
- (١٣) ساري حنفي وعزام طعمة، ما وراء الديانة والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي، مجلة عمران، المجلد: ٨، العدد: ٣٢، ربيع ٢٠٢٠.
- (١٤) ستار جبار عالي، التطورات السياسية في باكستان، مجلة دراسات دولية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، العدد: ٤٠، ٢٠٠٩.
- (١٥) سردار قادر محي الدين، نظرية تمعنة السياسة في فهم الظاهرة السياسية، مجلة الجامعة السليمانية، السليمانية، العدد: ٣٩، مارس ٢٠١٣.
- (١٦) شفيق الماحي احمد، زرادشت والزرادشتية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت، ٢٠٠١. صادق الأسود، تأثير تكوين الشخصية على السلوك السياسي، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العام الثالثة، العدد: ٧، حزيران ١٩٩٠.
- (١٧) عبد الرحمن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية ٢٠٠١-٢٠١٢، جامعة الملك سعود، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الرياض، ٢٠١٥.
- (١٨) عبدالله عوض العجمي، الشنتوية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد: ٢٧، ٢٠٠٩.
- (١٩) عميرش نجوى، العولمة وتأثيرها على منظومة القيم، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة ٢، الجزائر، العدد: ٤٧، ٢٠١٧.
- (٢٠) فيصل أبو صليب، البعد السياسي في مفهوم طاعة ولي الأمر عند محمد بن عبد الوهاب: دراسة مقارنة، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية، المجلد: ٢٢، العدد: ١، ٢٠١٦.

- ٢١) محمد عامر الأنصاري، أشوكا.. الامبراطور الهندي العظيم، مجلة ثقافة الهند، المجلد: ١، العدد: ١، ١٩٥٠.
- ٢٢) محمد عمر الشاهين، أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، المجلد: ٤، العدد: ٢، ٢٠٠٩.
- ٢٣) محمد كنوش شرعة و نظام محمد بركات، القوى الدينية ودورها في الحياة السياسية في اسرائيل، مجلة المنازة، المجلد: ١٢، العدد: ١، ٢٠٠٦.
- ٢٤) المرزوقي علي الهادي، الغزو الثقافي الغربي: أسبابه ومخاطر ونتائجه، مجلة كلية التربية، جامعة مفتوحة، ليبيا، العدد: ٢، ٢٠١٨.
- ٢٥) ميثاق خير الله جلود، صناعة القرار السياسي في المملكة العربية السعودية، مجلة دراسات إقليمية، مركز الدراسات الإقليمية جامعة موصل، العام الخامسة، العدد: ١٢، الخريف ٢٠٠٨.
- ٢٦) نادية فاضل عباس فضلي، المتغيرات الداخلية والخارجية المؤثرة على النظام السياسي في باكستان، مجلة كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، المجلد: ٢٣، العدد: ٣، ٢٠١٢.
- ٢٧) وليد أحمد عبد الشجيري، أساليب الغزو الفكري: العلمانية والعولمة، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، جامعة الأزهر، المجلد: ٣، العدد: ٣٣، ٢٠٠٧.
- ٢٨) يوسف فخر الدين وآخرون، سوريا: عصر امراء الحرب وعودة الحمائيات والوصايات (دراسة)، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، ٢٠١٥.

ث) مصادر باللغة الانجليزية

أولاً/ الكتب

- 1) Ambrosini, Maurizio & Caneva, Elena: Tolerance and Cultural Diversity Discourses in Italy, European University Institute, Italy, 2010.
- 2) Brown, Callum G.: The Death of Christian Britain, Routledge Taylor & Francis Group, London & New Work, 2009.
- 3) Castellucci, Ignazio: Rule of law and legal complexity in the people's republic of china, Università degli Studi di Trento, Lavis (Trento), 2012.
- 4) Easton, David: A Framework for Political Analysis, Prentice-Hall, Inc, englewood cliffs nj, 1965.
- 5) Eesuola, Kayode: Political Behaviour, National open universty of Nigeria, Victoria Island, 2013.
- 6) Ngo, Tam T.T. & Quijada, Justine B.: Atheist Secularism and its Discontents. Global Diversities. Palgrave Macmillan, London, 2015.
- 7) Patel, Leila & Sadie, Yolanda & et al: Voting Behaviour and the Influence of Social Protection, Universty of Johannesburg, 2014.

- 8) Sakwa, Richard: Russian politics and society, Routledge Taylor & Francis Group, London & New Work, 2002.
- 9) von Bertalanffy, Ludwig: General System Theory, George Braziller, Inc, New York, 1968.

ثانياً: الدوريات والبحوث الأكاديمية

- 1) Baschiera, Marinella: Introduction to the Italian Legal System, International Journal of Legal Information, The International Association of Law Libraries, Vol 34, Issue. 2 Summer 2006.
- 2) Bedner, Adriaan: An Elementary Approach to the Rule of Law, Hague Journal on the Rule of Law, No. 2, 2010.
- 3) Bradeny, Anthony: Religion and the secular state in the United Kingdom.
- 4) Castellucci, Ignazio: Rule of Law with Chinese Characteristics, Annual Survey of International & Comparative Law, vol 3, No.1, 2007.
- 5) de la Torre, Renée & Hernández, Alberto & Zúñiga, Cristina Gutiérrez: Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico, International Journal of Latin American Religions, October 2017.
- 6) Delvoie, Louis A.: The Islamization of Pakistan's Foreign Policy, International Journal, Africa's Prospects, Vol 51, No. 1, Winter, 1995/1996.
- 7) Evans, Geoffrey & Northmore-Ball, Ksenia: The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 51, Issue. 4, 2012.
- 8) Fair, Carol Christine & Shapiro, Jacob N.: Islam, Militancy, and Politics in Pakistan: Insights From a National Sample.
- 9) Fasano, Luciano & Pasini, Nicola: The secular-religious cleavage, solidarity and the Italian party system.
- 10) Ferrari, Alessandro: & Ferrari, Silvio: Religion and the Secular State: The Italian Case.
- 11) Goldstein, Warren S.: The Mandate of Heaven on earth: religious and secular conflict in China, Journal of Religious and Political Practice, Vol. 3, No. 1–2, 2017.
- 12) Gungwu, Wang: Secular China, (Giri Deshingkar Memorial Lecture), China Report, vol 39, No. 3, July-September 2003.
- 13) Gutkowski, Stacey: Secularism and the Politics of Risk: Britain's Prevent Agenda, 2005–2009, International Relations, SAGE Journals ,Vol 25, No. 3, 2011.

- 14) Haqqani, Husain: The Role of Islam in Pakistan's Future, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, Winter 2004-05.
- 15) Hesli, Vicki L. & Miller, Arthur: The Patriarch and the President: Religion and Political Choice in Russia, Europe-Asia Studies, January 1998.
- 16) Kossick, Robert M.: The Rule of Law and Development in Mexico, Arizona Journal of International & Comparative Law, Vol 21, No. 3 2004.
- 17) Misra, Ashutosh: Rise of Religious Parties in Pakistan: Causes and Prospects, Strategic Analysis, The Institute for Defence Studies and Analyses, Vol. 27, No. 2, Apr-Jun 2003.
- 18) Peerenboom, Randall: China's Long March toward Rule of Law, Cambridge University Press, UK, 2002.
- 19) Raitio, Juha: The Rule of law and the Brexit.
- 20) Raulli, Danielle: Way is the Rule of Law in China Unsuccessful?
- 21) Reyes, Alberto Patino: Religion and the Secular State in Mexico.
- 22) Taylor, Michael C.: Why No Rule of Law in Mexico - Explaining the Weaknesses of Mexico's Judicial Branch, New Mexico Law Review, Vol 27, Issue. 1, Winter 1997.
- 23) Tokrri, Renata: from tolerance to the secular state in Italy.
- 24) van der Veer, Peter: Religion, Secularism and National Development in India and China, Journal Third World Quarterly, Vol 33, No. 4.
- 25) Yang , Fenggang: Between Secularist ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China, Sociology of Religion, Oxford University, Vol 65, No. 2, Summer 2004.
- 26) Yang, Fenggang: What about China? Religious Vitality in the Most Secular and Rapidly Modernizing Society, Sociology of Religion, Oxford University, Vol 75, No. 4, Winter 2014.

المخلص

رغم وجود اختلاف في طبيعة علاقة القيم سواء أكانت قيماً دينية أم غير دينية مع السياسة إلا إنهما يلتقيان من خلال السلوك السياسي. فمن الممكن أن تؤثر قيم ما بمفردها في السلوك السياسي، ولكن بصورة عامة تؤثر القيم في السياسة في شكل النسق أو المنظومات القيمية المختلفة مثل منظومة القيم الدينية أو منظومة القيم الفلسفية والايديولوجية أو منظومة القيم الغائية. ويقوم المجتمع بترتيب المنظومات القيمية في شكل الهرم من الأعلى إلى الأسفل وكل حسب أهميتها أو وفق اهتمام أفراد المجتمع بها، وقد يتغير مكان إحداها مع تغير الزمان أو من جيل إلى آخر. ويتكفل المجتمع ومن خلال عملية التنشئة الاجتماعية بتعليم الأفراد منظومات قيمية وغرسها في نفوسهم ثم التحكم بحياتهم في المجتمع، وفي الوقت نفسه تقوم الأنظمة السياسية بتجسيد تلك المنظومات في الدساتير، والقوانين، وتصدر قرارات ملزمة وفق تلك القيم، ولا يمكن للفرد أن يخالف تلك القرارات الملزمة التي تتحكم بحياته في المجتمع.

إن القيم الدينية بجانب القيم الأخرى غير الدينية تشكل جزءاً مهماً في المنظومة القيمية في المجتمع، وقد تتحول إلى أن تصبح قيماً رسمية لدى النظام السياسي، وقد تكون القيم الدينية مصدراً للقيم الرسمية التي يتبناها النظام السياسي، لأن الدين يؤثر غالباً بسبل متعددة على نظام القيم في المجتمع، ويسعى إلى تعبير عن قيمه وفرضها عبر سلطة الدولة، وهذا يؤدي غالباً إلى دخول الدين في صراعات من أجل سيادة قيمه في المجتمع. ولذلك تعتبر القيم الشيء الرئيس الذي يوصل الدين بالسياسة، وهي نقطة الانطلاق لبدء العلاقة الانعكاسية بينهما.

Abstract

Although there is a difference in the nature of values, whether religious or non-religious values, with politics, they meet through political behavior. It is possible for individual values to affect political behavior, but in general, values affect politics in the form of the different value systems or systems, such as the system of religious values, the system of philosophical and ideological values, or the system of teleological values. The society arranges the value systems in the form of a pyramid from top to bottom and each according to its importance or according to the interest of members of society in it, and the location of one of them may change with the change of time or from one generation to another. Society, through the process of socialization, is responsible for teaching individuals value systems and instilling them in them, and then controlling their lives in society, and at the same time the political systems embody these systems in constitutions and laws, and make binding decisions according to those values, and the individual cannot violate these binding decisions. That controls his life in society. Religious values, along with other non-religious values, are an important part of the value system in society, and may turn into becoming the official values of the political system, and religious values may be a source of the official values that the political system adopts, because religion always affects the value system in multiple ways Society seeks to express and impose its values through the authority of the state, and this often leads to the entry of religion into conflicts for the supremacy of its values in society. Therefore, values are considered the main thing that connects religion with politics, and it is the starting point for starting the reflexive relationship between them.

پوخته

سەرەرای ئەو جیاوازیانەى لە نێوان بەهاکاندا ھەبە، لى بەهاکان ئاینی بن یاخود نا ئاینی، لە رىگەى رەفتارى سیاسییەو بەبەتەر دەگەن، پێدەچیت تاکە بەھایەك بە تەنیا کاریگەرى لەسەر رەفتارى سیاسیدا بێت، بەلام بەشێوەیەكى گشتیى کاریگەرییەكەى بە شێوەى كۆبەھا یاخود لە چوارچێوەى سیستەم بەھای جۆراوجۆردا دەبیت بۆ نمونە، سیستەم بەھای ئاینی یان كۆبەھای فەلسەفیی و ئایدۆلۆژی.

ئەو لایەنەى گرنگی بەهاکان دیاری دەكات كۆمەلگە، ھەر كۆمەلگە كۆبەھاو سیستەم بەهاکان بەشێوەیەكى قوچەكى (ھەرەمى) لەسەرەو بۆ خوارەو، بەگۆرەى گرنگیان یان بەگۆرەى سودو گرنگیان بۆ تاکەکانى كۆمەلگە رىكدەخات، زۆر ئاسایە جیگەو گرنگی كۆبەھایەك لە نەوھەكەو بۆ نەوھەكەى دى گۆرانكارى بەسەردا بێت. بەشێوەكى گشتیى كۆمەلگە، لە رىگەى پەرەپێدانى كۆمەلایەتیەو، تاکەکانى لەسەر بەهاکان پەرورەدە دەكات و بەشێوەى تاك و كۆبەھایى لەناخى تاکەکانیدا دەپینیت، تا لەو رىگەى پەرورەدە رەفتارىان كۆنترۆل بكات. لەھەمانكاتدا، سیستەم سیاسییەكان، بەھا و كۆبەھاكان لە شێوەى دەستور، یاسا و بڕیاردا بەرجەستە دەكەن و تاکەکانى كۆمەلگە ناچارى پابەندبوونى دەكەن، كەسبى ناتوانیت پێچەوانە رەفتار بكات، چونكە ھەر دەرچونىك دەرچونە لە كۆبەھاو یاساكان و سزای لەسەر وەردەگرت.

بەھا ئاینییەكان، ھاوشانى بەهاکانى دى، بەشێكى گەورەى كۆبەھاكان لە كۆمەلگەدا پێكدەھینیت، ئەگەرى ئەو ھەبە؛ بەھا ئاینییەكان وەرگۆرین ببن بە بەھای رەسمى سیستەمى سیاسى یاخود ببن بە سەرچاوى سەرەكى ئەو بەھایانەى سیستەمى سیاسى لە خۆى دەگرت، چونكە ئاین بە شێوەى جیاواز كار لە سیستەم باھاییەكانى كۆمەلگە دەكات و ھەول دەدات بەھاكانى خۆى لە رىگەى دەسەلاتى دەولەتەو بەسەپینیت، ئەو ھەش زۆر جار دەبیتە ھۆى ئەو ئاین بچیتە ناو كیشمەكیشەو لە پینا و شوکەمەندکردن و سەپاندنى بەھاكانیدا. لەبەر ئەو؛ بەھاكان ئەو بوارە سەرەكییەن كە ئاین بە سیاسەت دەگەینن، ئەو ھەش خالى دەستپێكى ھاوپیوەندیبە لەنێوان ئەو دو كایە سەرەكییەدا.

Kurdistan Region - Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Sulaymaniyah University
Faculty of Political Science



The role of values in formation of political behavior

Analytical study of the reflexive relationship between religion and politics

Thesis

**Submitted to the Council of the Faculty of Political Sciences - University of Sulaymaniyah
As a Partial Fulfillment of the Requirements for the PhD in Political Science**

**By
Mahdi Abubakir Hama Ali**

**Supervised by
Asst. Prof. Dr. Sardar Qadir Muheadin**

April 2021 A.D.

Shaban 1442 AL.H.

Nowruz 2721 K.