المفهوم الإسلامي للحكم: دراسة مقارنة مع الفكر السياسي الغربي

The Islamic Concept of Governance: A Comparative Study with Western Political

مي قاسم راضي*

May Qasim Radhi

mayqasim٨٢٥@gmail.com

Orcid: https://orcid.org/٠٠٠٩-٠٠٠٦-٠٥٨٧-٩٩١٧

الملخص

يتناول هذا البحث المفهوم الإسلامي للحكم في مقارنة تحليلية مع الفكر السياسي الغربي، بهدف بيان أوجه الالتقاء والاختلاف بين المنظومتين من حيث الأسس الفكرية والمقاصد والآليات. ينطلق الإسلام من مرجعية إلهية تجعل السيادة لله والسلطة أمانة ومسؤولية تُمارس لتحقيق العدل ومقاصد الشريعة، بينما يقوم الفكر الغربي على مرجعية وضعية تجعل السيادة للشعب والحكم نتاجًا لعقد اجتماعي يقوم على الحرية والمساواة. اعتمد البحث على المنهج المقارن والوصفي التحليلي في دراسة النصوص والمفاهيم السياسية لدى الفقهاء المسلمين والفلاسفة الغربيين، مثل الماوردي وابن تيمية وهوبز ولوك وروسو. أظهرت النتائج أن الإسلام يوازن بين الحرية والانضباط، والدين والسياسة، بينما يركّز الغرب على الحرية الفردية والعقلانية. كما يتفق الطرفان في جعل العدل والمصلحة العامة غايةً للحكم، وإن اختلفا في مصدر الشرعية. خلصت الدراسة إلى إمكانية بناء نموذج حكم معاصر متوازن يستفيد من الآليات المؤسسية الغربية ضمن إطار القيم الإسلامية، مؤكدة أن الحكم في الإسلام ليس سلطة دنيوية فحسب، بل رسالة أخلاقية وإنسانية تهدف إلى تحقيق كرامة الإنسان وعدل الله في الأرض.

الكلمات المفتاحية: الحكم في الإسلام, الفكر السياسي الغربي, السيادة, الشورى ,العدالة.

*جامعة ميسان, كلية التربية, قسم الفيزياء(تنسيب), التاريخ الإسلامي.

University of Misan, College of Education, Department of Physics (Secondment), Islamic History

Abstract

This study examines the Islamic concept of governance through an analytical comparison with Western political thought, aiming to clarify the points of convergence and divergence between the two systems in terms of intellectual foundations, objectives, and governing mechanisms. Islam is grounded in a divine reference framework in which sovereignty belongs to God, and political authority is viewed as a trust and a responsibility exercised to achieve justice and fulfill the objectives of Islamic law (maqāṣid al-sharīʿa). In contrast, Western political thought is based on a secular reference that assigns sovereignty to the people and conceives governance as the product of a social contract founded on freedom and equality. The study adopts a comparative and descriptive-analytical methodology in examining political texts and concepts articulated by Muslim jurists and Western philosophers, such as al-Māwardī, Ibn Taymiyyah, Hobbes, Locke, and Rousseau. The findings indicate that Islam seeks to balance freedom and discipline, as well as religion and politics, whereas Western thought places greater emphasis on individual freedom and rationalism. Despite their differences regarding the source of legitimacy, both traditions converge on justice and the public interest as the ultimate aims of governance. The study concludes that it is possible to develop a balanced contemporary model of governance that benefits from Western institutional mechanisms within an Islamic value-based framework, emphasizing that governance in Islam is not merely a worldly authority but an ethical and humanitarian mission aimed at realizing human dignity and divine justice on earth.

Keywords: Governance in Islam; Western Political Thought; Sovereignty; Shūrā; Justice

المقدمة

تُعدّ قضية الحكم من أهم القضايا التي شغلت الفكر الإنساني منذ فجر التاريخ، إذ تمثل الإطار الذي تُمارَس في نطاقه السلطة، وتُدار من خلاله شؤون المجتمع، وتُحدّد به العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وقد شكّل موضوع الحكم محورًا أساسيًا في الفلسفة السياسية، لما يرتبط به من مفاهيم العدالة، والحرية، والسيادة، والشرعية، والمسؤولية. ومن بين الحضارات والأديان، قدّم الإسلام تصورًا متميّزًا للحكم يستند إلى العقيدة والشريعة، ويهدف إلى تحقيق مقاصد الدين والدنيا على السواء، في حين تطور الفكر

السياسي الغربي في سياق مختلف، قائم على التجربة الإنسانية البحتة، وما رافقها من تحولات فكرية واقتصادية واجتماعية كبرى[١].

إنّ المفهوم الإسلامي للحكم لا يُنظر إليه بوصفه نظامًا سياسيًا فحسب، بل باعتباره منظومةً قيميةً وأخلاقيةً تستمدّ شرعيتها من الوحي الإلهي، وتؤكد أن السيادة لله وحده، وأن الإنسان مستخلف في الأرض لإقامة العدل وتحقيق الصلاح وفق مقاصد الشريعة. في المقابل، ينطلق الفكر السياسي الغربي، ولا سيما منذ **عصر النهضة الأوروبية (القرنان الرابع عشر إلى السادس عشر الميلاديان)**، من مبدأ أن الإنسان هو مصدر السلطة والسيادة، وأنّ القوانين تُسنّ لتنظيم المصالح الدنيوية ضمن إطار عقد اجتماعي يحدّد طبيعة العلاقة بين الفرد والدولة. وقد أسهم هذا التباين الجذري في الأسس الفلسفية والمعرفية في إحداث اختلافات عميقة في فهم الحكم وآليات ممارسته، الأمر الذي يجعل المقارنة بين المفهومين مجالًا علميًا خصبًا للبحث والتحليل[٢].

شهدت الأمة الإسلامية عبر تاريخها تجارب متعددة في الحكم، بدأت بالخلافة الراشدة التي مثّلت النموذج الأقرب إلى المبادئ القرآنية والسنّة النبوية، ثم تطورت عبر العصور إلى أنماط مختلفة من الحكم، تفاوتت في مدى التزامها بمقاصد الشريعة. وفي المقابل، مرّ الغرب بتحولات فكرية وسياسية عميقة، من الحكم الإلهي المطلق في القرون الوسطى، إلى الثورات التي أطاحت بالسلطات الدينية والإقطاعية، وصولًا إلى بروز الدولة القومية الحديثة القائمة على مبدأ المواطنة والديمقراطية[٣].

هذا المسار التاريخي المزدوج يطرح تساؤلات جوهرية حول إمكانية التلاقي أو التفاعل بين التصورين، وهل يمكن للعالم الإسلامي أن يستفيد من التجربة الغربية في تطوير نظام حكم معاصر دون التفريط في ثوابته العقدية؟

تنبع أهمية هذه الدراسة من أنها تحاول تحليل المفهوم الإسلامي للحكم في ضوء مقارنته بـ الفكر السياسي الغربي، بهدف فهم أعمق للأسس التي يقوم عليها كل منهما، واكتشاف إمكانات الحوار بينهما. فالسياسة، في جوهرها، ليست مجرد آليات إدارة، بل هي انعكاس لرؤية الإنسان للكون، ولغايته من الوجود، ولمفهومه عن الحرية والسلطة والعدالة. ومن هنا، فإنّ المقارنة بين المنظومتين لا تقتصر على الجانب المؤسسي، بل تمتد إلى البنية الفكرية والعقيدية التي تؤطر كلًّا منهما.

---

[١] Alnahedh, A., & Soualhi, Y. (٢٠١٨). Principles and theories of governance from an Islamic perspective. *Al-Risalah Journal*, ٢(٢), ٧٤–٩٩. https://journals.iium.edu.my/al-risalah/index.php/al-risalah/article/download/٧٢/٤٤

[٢] الماوردي، علي بن محمد. (١٩٩٦). *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. بيروت: دار الكتب العلمية.

[٣] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). المقدمة. بيروت: دار الفكر.

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن تساؤلات رئيسة، من أبرزها:

١- ما هو التصور الإسلامي للحكم في ضوء النصوص الشرعية والتراث السياسي الإسلامي؟

٢- كيف تطور مفهوم الحكم في الفكر السياسي الغربي من الفلسفة الإغريقية إلى الدولة الحديثة؟

٣- ما أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف بين النموذجين؟

٤- وهل يمكن بناء نموذج حكم معاصر يستفيد من الفكر السياسي الإنساني دون أن يتعارض مع الثوابت الإسلامية؟

أولًا: منهج البحث

تستند الدراسة إلى منهج مقارن تحليلي يوازن بين المرجعية الإلهية في الإسلام والمرجعية الوضعية في الغرب، كما تعتمد على تحليل النصوص التأسيسية، مثل القرآن الكريم والسنة النبوية، وأعمال فقهاء السياسة الشرعية، إلى جانب مؤلفات فلاسفة الغرب الذين أسّسوا لمفاهيم السيادة والديمقراطية والحرية.

ثانيًا: مشكلة البحث

تكمن إشكالية البحث في أن كثيرًا من الدراسات السابقة تناولت العلاقة بين الإسلام والغرب من منظور الصراع أو التناقض المطلق، في حين أن الواقع الفكري والسياسي المعاصر يستلزم مقاربة أكثر توازنًا، تنظر إلى كلا المنظومتين بوصفهما اجتهادين في البحث عن العدالة والمصلحة العامة، مع الاعتراف باختلاف منطلقاتهما الفكرية والفلسفية.

ثالثًا: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز أن الإسلام لا يرفض فكرة التنظيم السياسي ولا مفاهيم المشاركة والمحاسبة، بل يقدم تصورًا خاصًا للحكم يجمع بين القيم الإيمانية، والضوابط الأخلاقية، والوسائل الإنسانية الرشيدة. وانطلاقًا من ذلك، تتمثل أهداف البحث فيما يأتي:

- تحليل المفهوم الإسلامي للحكم من حيث الأسس والمبادئ.
- تتبّع تطور الفكر السياسي الغربي ونماذجه النظرية.
- المقارنة بين المرجعية الدينية في الإسلام والمرجعية الإنسانية في الغرب.
- بيان مدى إمكانية التفاعل الإيجابي بين التجربتين لبناء نموذج حكم رشيد معاصر.

رابعًا: غاية البحث وحدوده

لا يسعى هذا البحث إلى المفاضلة المجردة بين الإسلام والغرب، بل إلى تقديم فهم نقدي معمّق يسهم في تطوير فكر سياسي إسلامي معاصر يستلهم تراثه الأصيل وينفتح على التجارب الحديثة، ضمن رؤية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين الثابت والمتغير، وبين الإيمان والعقل.

مراجعة الأدبيات

المحور الأول: الفكر الإسلامي في الحكم

١. الإطار العام للفكر السياسي الإسلامي

يُعدّ الفكر السياسي الإسلامي جزءًا لا يتجزأ من المنظومة العقدية والتشريعية التي جاء بها الإسلام، إذ لم يأت الإسلام لتنظيم علاقة الإنسان بربه فحسب، بل لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أسس العدل والمساواة والمسؤولية. لذلك، فإن الحكم في الإسلام ليس مسألة دنيوية محضة، وإنما واجب شرعي تُناط به مهمة إقامة الدين وسياسة الدنيا به، كما قال ابن تيمية: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة»، في إشارة إلى مركزية العدل في مفهوم الحكم[١][٢].

يرى المفكرون المسلمون أن جوهر الحكم الإسلامي يقوم على مبدأ الاستخلاف، وهو المفهوم الذي يعبّر عن أن الإنسان خليفة الله في الأرض، مسؤول عن تطبيق شريعته وتحقيق مقاصده. ومن هذا المنطلق، فالحكم ليس تسلطًا ولا امتيازًا، بل أمانة ومسؤولية تستند إلى قيم التقوى والعدل والمصلحة العامة. كما أن الأمة، في التصور الإسلامي، ليست مجرد رعايا بل هي شريك في السلطة من خلال الشورى والبيعة والمحاسبة.

لقد قدّم التراث الإسلامي عبر العصور تصورات متكاملة عن الدولة ونظام الحكم. ففي القرآن الكريم، نجد إشارات صريحة لمبادئ الحكم الرشيد، كقوله تعالى:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء: ٥٨)[٣].

وفي السنة النبوية، جاء تأكيد الرسول ﷺ على مفهوم المسؤولية السياسية بقوله: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»، وهو ما يدل على أن الحكم في الإسلام تكليف لا تشريف .**كما ورد التحريم**

---

[١] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٩٩٧). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (تحقيق: علي بن محمد العمران). الرياض: مكتبة العبيكان.

[٢] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). *المقدمة*. بيروت: دار الفكر.

[٣] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٥٨

الصريح للتفريط في هذه المسؤولية في قوله ﷺ :«ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً، يموت يوم يموت وهو غاشٌّ لرعيته، إلا حرَّم الله عليه الجنة»، وهو حديث يقرر بوضوح أن الإخلال بمسؤولية الحكم يُعدّ ذنبًا محرّمًا يترتب عليه وعيد شرعي، ويؤكد أن الحاكم محاسب أمام الله والناس على السواء.

٢. الأسس والمبادئ التي يقوم عليها الحكم في الإسلام

يُعدّ مبدأ الحاكمية لله من الركائز المركزية في الفكر السياسي الإسلامي، ويُقصد به أن السيادة العليا من حيث المصدر والتشريع تعود إلى الله سبحانه وتعالى، باعتباره المشرّع الأعلى، في حين تُناط بالإنسان سلطة الفهم والتنزيل والاجتهاد في إطار النصوص الشرعية ومقاصدها. وقد قرر الفقهاء المسلمون أن الشريعة تمثل الإطار المرجعي الأعلى الذي يضبط ممارسة السلطة السياسية، دون أن يعني ذلك إلغاء دور الأمة أو تعطيل الفعل البشري في المجال العام[١].

ويؤكد ابن تيمية أن وظيفة السلطة في الإسلام ليست التشريع من عند الحاكم، وإنما إقامة الدين وسياسة الدنيا به، وهو ما يدل على أن الحاكم مقيَّد بأحكام الشريعة ومقاصدها، وأن شرعيته السياسية مشروطة بتحقيق العدل ومنع الظلم. ويقول في ذلك: «إن المقصود من الإمامة هو إقامة الدين وسياسة الدنيا به، لا مجرد التسلط والملك»[٢].

ومن هذا المنطلق، يميّز الفكر السياسي الإسلامي بين السيادة التشريعية التي تختص بالله تعالى، وتتجلى في القرآن والسنة، وبين السلطة التنفيذية التي تمارسها الأمة من خلال اختيار الحاكم ومحاسبته، ويباشرها الحاكم بوصفه وكيلًا عن الأمة لا مفوضًا تفويضًا مطلقًا. وقد أشار الجويني إلى هذا المعنى عندما قرر أن الأمة هي محلّ الاستخلاف السياسي، وأن الإمام يُنصّب لتحقيق المصالح ودفع المفاسد، لا لممارسة سلطة ذاتية مستقلة[٣].

كما يرفض الفكر الإسلامي التصور الثيوقراطي للحكم الذي يجعل الحاكم ممثلًا للإرادة الإلهية المطلقة، إذ لا عصمة للحاكم في الإسلام، ولا سلطة دينية كهنوتية، بل يخضع الحاكم للمساءلة الشرعية

---

[١] الماوردي، علي بن محمد. (١٩٩٦). *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. بيروت: دار الكتب العلمية.

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٩٩٧). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (تحقيق: علي بن محمد العمران). الرياض: مكتبة العبيكان.

[٣] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (١٩٨١). *غياث الأمم في التياث الظلم* (تحقيق: عبد العظيم الديب). القاهرة: دار الشروق.

والأخلاقية، وتسقط طاعته عند مخالفته للشرع. وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله إن الملك لا يستقيم إلا بالعدل، وإن الظلم مؤذن بخراب العمران[١].

وعليه، فإن القول بأن «السيادة لله» في التصور الإسلامي لا يعني إلغاء الإرادة الإنسانية أو إنكار دور الأمة، بل يعني تقييد السلطة السياسية بمرجعية أخلاقية وتشريعية عليا، تجعل من الشريعة ضابطًا للحكم لا أداة بيد الحاكم، ومن الأمة شريكًا في السلطة لا مجرد رعية خاضعة[٢].

٣. المرتكزات المتفق عليها لنظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي

أ- وجود الإمام أو رئيس الدولة (الأصل الجامع)

يتفق فقهاء السياسة الشرعية قديمًا وحديثًا على أن وجود الإمام أو رئيس الدولة أصلٌ لازم لقيام نظام الحكم في الإسلام، وهو ضرورة شرعية وعقلية لحفظ الدين وسياسة الدنيا، ومنع الفوضى واختلال النظام العام. وقد قرر هذا الأصل جمهور العلماء، معتبرين أن بقية العناصر كالعدالة والمحاسبة والرقابة تندرج بوصفها شروطًا أو مقتضيات لوظيفة الإمامة، لا أصولًا مستقلة بذاتها[٣].

ويرى عدد من الباحثين المعاصرين أن الخلاف الفقهي لم يكن حول أصل وجود الإمام، بل حول شروطه التفصيلية ومدى اشتراط بعض الصفات كالكمال والعدالة في جميع الأحوال، خصوصًا في سياقات الضرورة السياسية وتغير الواقع[٤].

ب- الشورى (أصل تنظيمي متفق عليه مع اختلاف في الإلزام)

تُعدّ الشورى من المرتكزات الأساسية المتفق عليها في النظام السياسي الإسلامي، وقد ثبت أصلها بنص قرآني صريح في قوله تعالى:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)[٥]

---

[١] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). *المقدمة*. بيروت: دار الفكر.

[٢] الغنوشي، راشد. (١٩٩٣). الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

[٣] Mir, S .(٢٠٢٣) .*Islamic governance and the role of the ruler* .Journal of Islamic Political Science, ٥(٢), ٢٢–٣٧.

[٤] Saeed, A .(٢٠٢٢) .*Contemporary debates in Islamic political thought: The issue of leadership and justice* .Journal of Islamic Studies, ١٤(١), ٤٥–٦٠.

[٥] القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ٣٨

كما ثبتت مشروعيتها بالسنة النبوية، حيث جسّد النبي ﷺ مبدأ الشورى عمليًا في القضايا السياسية والعسكرية، مثل مشاورته الصحابة في غزوتي بدر وأُحد، رغم كونه مؤيدًا بالوحي، وهو ما يدل على أن الشورى آلية سياسية تنظيمية وليست مجرد فضيلة أخلاقية[١].

غير أن الفقهاء اختلفوا في مدى إلزامية الشورى:

- فذهب اتجاه فقهي تقليدي إلى اعتبارها مبدأً لازمًا في الجملة دون أن تكون ملزمة للحاكم في كل جزئية من جزئيات القرار السياسي.
- بينما ذهب عدد من المفكرين المعاصرين إلى اعتبارها أصلًا مؤسسيًا ملزمًا يوازي من حيث الوظيفة آليات المشاركة السياسية الحديثة، ويُعدّ وسيلة لتقييد السلطة التنفيذية ومنع الاستبداد[٢][٣].

كما لم تحدد النصوص الشرعية شكلًا مؤسسيًا محددًا للشورى، وهو ما فتح المجال واسعًا أمام الاجتهاد السياسي في تنظيمها بما يحقق المصلحة العامة، ويجعلها مبدأً مرنًا قابلًا للتطور وفق تغير الزمان والمكان[٤].

ت- الإطار القانوني (الشرع والدستور)

يقوم نظام الحكم في الإسلام على إطار قانوني مرجعي يتمثل في الشريعة الإسلامية بوصفها المصدر الأعلى للتشريع، مع إقرار الاجتهاد والتنظيم البشري في المساحات التي لا نص فيها، بما يحقق مقاصد الشريعة والمصلحة العامة.

ويرى الباحثون المعاصرون أن هذا الإطار يقابل مفهوم الدستور في الدولة الحديثة، أي المرجعية العليا التي تضبط ممارسة السلطة، وتحد من التعسف، وتؤسس لمشروعية الحكم. وبذلك، لا يُنظر إلى الشريعة باعتبارها عائقًا أمام التنظيم السياسي، بل باعتبارها إطارًا قيميًا وقانونيًا ناظمًا له[٥].

---

(١) Kamali, M. H .(٢٠٢٠) .*Shura in Islamic governance: Political consultation in the Prophet's life* .Journal of Islamic Political Thought, ٦(٣), ١١٢–١٣٠

(٢) An-Na'im, A. A .(٢٠٢١) .*Islamic constitutionalism and the modern state: Challenges and prospects* .Journal of Islamic Political Thought, ٩(٤), ١٣٤–١٤٥.

(٣) Euben, R. L & ,.Zanca, R .(٢٠٢٠) .*Islamic political theory in the modern era: A comparative analysis* .Cambridge: Cambridge University Press.

(٤) Kamali, M. H .(٢٠١٩) .*Islamic political thought: A survey of the issues* .Oxford University Press.

(٥) Munir, B., Riaz, J & ,.Khan, A. N .(٢٠٢٠) .*The nature and philosophy of sovereignty: A comparative analysis of Western and Islamic notions of sovereignty* .Global Legal Studies Review, ٥(٣), ١٣–٢٠ .

٤. المقتضيات المرتبطة بوظيفة الإمامة

أ- العدالة (شرط ومقتضى لا أصل مستقل)

يرى جمهور الفقهاء أن العدالة شرط من شروط الإمام ومقتضى من مقتضيات ولايته، وليست أصلًا مستقلًا من أصول نظام الحكم. وقد اشترط عدد من العلماء العدالة في الإمام من حيث الأصل، غير أنهم اختلفوا في مدى سقوط الإمامة بفسق الحاكم.

فقد ذهب بعض العلماء، مثل ابن الأزرق، إلى التخفيف من شرط العدالة في حالات الضرورة السياسية، مراعاةً لاستقرار الدولة ومنع الفتنة، وهو ما يدل على أن العدالة شرط وظيفي يخضع لمقاصد الشريعة وموازنة المصالح والمفاسد[١].

وعليه، فإن العدالة في الفكر السياسي الإسلامي تُعدّ غاية للحكم ومطلبًا أخلاقيًا وتشغيليًا، لكنها لا تُصنّف ضمن الأصول التأسيسية للنظام السياسي، بل ضمن شروط ومقاصد الإمامة.

ب- المسؤولية والمحاسبة (آليات ضبط السلطة)

تقوم الولاية السياسية في الإسلام على مبدأ الأمانة والمسؤولية، وهو ما يقتضي محاسبة الحاكم عند الانحراف عن مقاصد الشرع. وقد قرر هذا المعنى عدد من الفقهاء والمفكرين، مؤكدين أن المحاسبة ليست أصلًا مستقلًا، بل آلية رقابية نابعة من طبيعة الإمامة ووظيفتها.

ويُستدل على ذلك بخطبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه عند توليه الخلافة:

أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم«، وهو نص يؤسس لمبدأ الطاعة المشروطة والمساءلة السياسية.

ويرى ابن تيمية أن شرعية الحاكم مرتبطة بتحقيق العدل ومنع الظلم، وأن الولاية تسقط معنويًا إذا تحولت إلى أداة فساد، غير أن ذلك لا يجعل المحاسبة أصلًا مستقلًا، بل جزءًا من منظومة ضبط السلطة[٢].

---

[١] Saeed, A. A .(٢٠٢٢) .*Contemporary debates in Islamic political thought: The issue of leadership and justice* .Journal of Islamic Studies, ١٤(١), ٤٥–٦٠.

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٩٩٧). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (تحقيق: علي بن محمد العمران). الرياض: مكتبة العبيكان.

٥. نماذج تاريخية للحكم في الإسلام

أ- الخلافة الراشدة

تمثل الخلافة الراشدة النموذج التطبيقي الأوضح للمبادئ الإسلامية في الحكم، إذ قامت على الشورى، وتحقيق العدل، والمساواة بين أفراد الأمة، مع إخضاع الحاكم للمساءلة والمحاسبة. ولم يُنظر إلى الخلافة بوصفها سلطة متعالية على الأمة، بل باعتبارها أمانة ومسؤولية تُمارس لتحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الحقوق ودفع الظل.

ويُجسّد الخليفة عمر بن الخطاب هذا التصور بوضوح، إذ عبّر عن شعوره العميق بالمسؤولية السياسية والأخلاقية تجاه الرعية، حتى في أدق شؤونها، في قوله المشهور الذي يفيد مساءلته عن تعثّر بغلة في العراق، وهو ما يعكس اتساع مفهوم المسؤولية في الحكم الإسلامي[١].

وقد تميّز نظام الحكم في عصر الخلافة الراشدة بكونه حكمًا مدنيًا ذا مرجعية شرعية، لا حكمًا دينيًا كهنوتيًا؛ فالإمام بشر غير معصوم، ينعزل بالظلم والانحراف، وتسقط ولايته بزوال مقاصد الإمامة، وعلى رأسها العدل، بخلاف النموذج الثيوقراطي الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى[٢].

ب- *العصر الأموي والعباسي*

بعد انتهاء مرحلة الخلافة الراشدة، شهد نظام الحكم الإسلامي تحوّلًا تدريجيًا نحو الطابع الوراثي الملكي، ولا سيما في العهدين الأموي والعباسي، مع بقاء المرجعية الإسلامية حاضرة من حيث الإطار العام للتشريع والقيم. غير أن هذا التحوّل أوجد فجوة بين المثال الشرعي للحكم والواقع السياسي القائم، الأمر الذي دفع الفقهاء إلى محاولة تقنين الواقع وضبطه ضمن حدود الشريعة، بدل الاكتفاء بتوصيف النموذج المثالي[٣].

وفي هذا السياق، نشأ فقه السياسة الشرعية بوصفه استجابة فكرية نقدية للتحولات السياسية، لا مجرد تنظير تجريدي. فقد سعى الماوردي، في كتابه *الأحكام السلطانية*، إلى تنظيم العلاقة بين السلطان والرعية، وتحديد واجبات الإمام وحقوق الأمة، في محاولة للحفاظ على الحد الأدنى من الشرعية

---

(١) عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، *مناقب عمر بن الخطاب*، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨١، ص ١٣٠؛ وينظر أيضًا: أحمد بن محمد ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج١، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص ٤٨.

(٢) علي بن محمد الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص ٥–٧؛ وينظر كذلك: عبد الوهاب المسيري، *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢، ص ١١٢.

(٣) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، *المقدمة*، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤، ص ٢١٤.

السياسية في ظل نظام قائم بالفعل[١]. ويرى الباحث أن طرح الماوردي يعكس نزعة توفيقية تهدف إلى منع انهيار النظام السياسي، حتى وإن كان بعيدًا عن النموذج الراشدي الكامل.

أما ابن تيمية، فقد اتخذ موقفًا أكثر صراحة في نقد الانحراف السياسي، إذ أكّد أن العدل هو الأساس الحقيقي لاستمرار السلطة، وأن الظلم مفسدة تهدم شرعية الحكم مهما كانت شعاراته الدينية[٢]. ويلاحظ الباحث أن ابن تيمية لم يكتفِ بتقنين الواقع، بل أعاد ربط مشروعية السلطة بمقاصدها الأخلاقية، مما يجعل طرحه أقرب إلى النقد الإصلاحي منه إلى التبرير الفقهي للسلطة القائمة.

ومن ثمّ، يمكن القول إن الفكر السياسي في العصرين الأموي والعباسي لم يكن مجرد انعكاس للواقع، بل مثّل ساحة توتر بين المثال الشرعي والضرورة السياسية، وأسهم في بلورة مفاهيم محورية في الفكر السياسي الإسلامي، مثل العدالة، والشرعية، والمصلحة، بوصفها أدوات لتقويم السلطة لا لتقديسها.

الفكر السياسي في التراث الفقهي

تميّز الفكر السياسي الإسلامي بتنوّع اتجاهاته وتعدّد اجتهاداته تبعًا لاختلاف السياقات التاريخية والفكرية التي نشأ فيها. فقد برز تيار فقهي تقليدي ركّز على شرعية الإمام ومصادر سلطته وشروط انعقاد الإمامة وواجباتها، ومثّله فقهاء السياسة الشرعية، وفي مقدمتهم الماوردي والجويني وابن تيمية، حيث انصبّ اهتمامهم على تقنين السلطة القائمة وضبطها بالأحكام الشرعية، حفاظًا على وحدة الجماعة ومنعًا للفوضى، حتى وإن اقتضى ذلك القبول بواقع سياسي لا يطابق النموذج الراشدي الكامل[٣]. ويرى الباحث أن هذا الاتجاه يعكس مقاربة واقعية براغماتية هدفت إلى تقليل المفاسد السياسية أكثر من سعيها إلى استعادة المثال المثالي للحكم.

وفي مقابل هذا الاتجاه، ظهر تيار إصلاحي عقلاني نظر إلى الحكم بوصفه ضرورة اجتماعية وعقلية لتحقيق العمران الإنساني وضبط المصالح ودفع التظالم، وقد مثّل هذا التيار عدد من الفلاسفة والمفكرين

---

(١) علي بن محمد الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص ٦٧–٧٠.

(٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، تحقيق علي بن محمد العمران، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧، ص ٢٨–٣٠.

(٣) علي بن محمد الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص ٥–١٠؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم*، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١، ص ٢٢–٢٥؛ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، تحقيق علي بن محمد العمران، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧، ص ٢٨–٣٠.

المسلمين، وفي مقدمتهم أبو نصر الفارابي وعبد الرحمن بن خلدون[١]. فقد قدّم الفارابي في كتابه *آراء أهل المدينة الفاضلة* تصورًا فلسفيًا للحكم، شبّه فيه رئيس المدينة الفاضلة بالنبي من حيث كونه قائدًا موجهًا للناس نحو الكمال الإنساني وتحقيق السعادة، جامعًا بين الحكمة والفضيلة وحسن التدبير السياسي[٢]. ويرى الباحث أن هذا التصور يعكس نزعة مثالية أخلاقية تهدف إلى بناء مجتمع فاضل يقوده عقل راشد، أكثر من كونه توصيفًا مباشرًا لواقع سياسي تاريخي.

أما ابن خلدون، فقد تناول الحكم من منظور اجتماعي واقعي، وعدّ السياسة ضرورة حتمية لحفظ العمران الإنساني ومنع التعدي بين الناس، مؤكدًا أن العدل هو الأساس الحقيقي لاستمرار الدولة، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران[٣]. ويرى الباحث أن طرح ابن خلدون يمثّل انتقالًا نوعيًا من التفكير المعياري المثالي إلى التحليل الاجتماعي الواقعي للسلطة، حيث ربط بقاء الحكم بوظيفته العملية في حفظ النظام وتحقيق العدل، لا بمجرد مشروعيته الشكلية.

ويخلص الباحث إلى أن هذا التنوّع في المقاربات الفكرية لا يعكس تناقضًا داخل الفكر السياسي الإسلامي، بل يدل على غناه ومرونته وقدرته على التكيّف مع الواقع المتغير دون التفريط بجوهره القيمي، المتمثل في العدل والشورى وتحمل المسؤولية.

المحور الثاني: الفكر السياسي الغربي

١. تطور الفكر السياسي الغربي عبر العصور

يمتد تاريخ الفكر السياسي الغربي على مدى أكثر من ألفي عام، متقلبًا بين مراحل فلسفية ودينية واقتصادية شكّلت ملامح الدولة الغربية الحديثة. فالغرب لم يعرف مفهوم الحكم بمعناه الديمقراطي الحديث إلا بعد صراعات فكرية ودينية طويلة، كانت نتيجتها فصل الدين عن الدولة وإعلاء قيمة الإنسان والعقل كمصدر للسلطة والتشريع.

بدأت ملامح الفكر السياسي الغربي في الفلسفة الإغريقية، حيث تناول أفلاطون في الجمهورية فكرة الدولة المثالية القائمة على العدالة، واعتبر أن الحكم يجب أن يكون للفلاسفة، لأنهم الأكثر معرفة

---

(١) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، تحقيق علي بوملحَم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥، ص ٦٥–٧٠؛ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، *المقدمة*، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤، ص ١٢٠.

(٢) الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، تحقيق علي بوملحَم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥، ص ٦٦–٦٩.

(٣) ابن خلدون، *المقدمة*، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤، ص ١٢٠؛ ص ٢٨٦.

بالخير. أما أرسطو، فقد قدم تصورًا أكثر واقعية في كتابه السياسة، حيث رأى أن الدولة كيان طبيعي ينشأ لتحقيق الحياة الفاضلة، وأن أفضل نظام حكم هو الذي يوازن بين مصالح الأغنياء والفقراء[١].

هذه التصورات الكلاسيكية كانت تؤمن بوجود غاية أخلاقية للحكم، لكنها لم تفصل الدين تمامًا عن السياسة، إذ كان الإله في الفلسفة الإغريقية يمثل المبدأ الأعلى للنظام الكوني.

مع العصور الوسطى الأوروبية، خضع الفكر السياسي لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية التي ربطت بين الدين والسلطة، واعتبرت الملوك ممثلين لله على الأرض. ظهر حينها ما يسمى بـ«نظرية الحق الإلهي»، التي جعلت الحاكم فوق المحاسبة، وأن طاعته واجبة بوصفه مختارًا من الله. أدى هذا إلى الاستبداد السياسي والديني، ونتجت عنه صراعات بين الملوك والباباوات، وبين الكنيسة والعلماء[٢].

ومع عصر النهضة (القرن الخامس عشر والسادس عشر)، بدأ التحول الفكري الكبير، حيث نشأت الدعوات إلى العقلانية والعلمانية، وبرزت فكرة أن الإنسان هو مركز الكون، وأن مصدر السلطة يجب أن يكون منبثقًا من إرادة البشر لا من الوحي. واعتُبر هذا التحول بداية نشوء الدولة الحديثة في أوروبا.

٢. الفلاسفة المؤسسون للنظرية السياسية الحديثة

أ- ميكافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧م)

يُعدّ نيكولو ميكافيللي من أوائل من فصلوا بين الأخلاق والسياسة، إذ رأى في كتابه الأمير أن الحكم يجب أن يستند إلى القوة والمصلحة لا إلى القيم الدينية أو المثالية. بالنسبة له، الغاية تبرر الوسيلة، والحاكم الناجح هو من يحافظ على استقرار الدولة مهما كانت الوسائل.

شكلت أفكاره أساس الواقعية السياسية، التي تعتبر أن بقاء الدولة مقدم على كل اعتبار، مما مهد لظهور فكر سياسي جديد قائم على العقل والمصلحة لا الدين[٣].

ب- توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م)

في كتابه اللفياثان، طرح هوبز فكرة العقد الاجتماعي، ورأى أن الإنسان بطبعه أناني يميل إلى الصراع، ولذلك يحتاج إلى سلطة مطلقة تحفظ الأمن والنظام. فالحاكم عنده يستمد سلطته من تفويض الناس له، وليس من الله، لكن هذا التفويض يمنحه سلطة شبه مطلقة.

أسّس هوبز بذلك لفكرة الدولة المركزية القوية التي تُعتبر أساس النظام السياسي الحديث[١].

---

[١] Montesquieu, C .(١٩٨٩) .*The spirit of the laws* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٧٤٨).

[٢] Machiavelli, N .(١٩٩٨) .*The prince* .Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original work published ١٥٣٢).

[٣] Ibid.

ت- جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)

جاء لوك برؤية أكثر توازنًا وإنسانية، إذ رفض الاستبداد ودعا إلى الحرية الفردية وحق الشعب في محاسبة الحاكم. وأكد أن العقد الاجتماعي يقوم على اتفاق حرّ بين الحاكم والمحكوم، وأن الشعب يملك حق سحب الشرعية ممن يخالف المصلحة العامة[٢].

وقد كان لفكر لوك أثر بالغ في قيام الثورات الديمقراطية الحديثة، لا سيما الثورة الأمريكية والفرنسية، التي رفعت شعار «الحرية والمساواة»[٣].

ث- جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)

قدّم روسو تصورًا فلسفيًا مثاليًا في كتابه العقد الاجتماعي، حيث جعل الإرادة العامة هي مصدر الشرعية السياسية، واعتبر أن الحاكم مجرد وكيل عن الشعب. وأكد أن السيادة لا تُجزأ ولا تُفوَّض، لأنها ملك للجماعة كلها[٤].

أثّر فكر روسو في بلورة مفهوم الديمقراطية الشعبية، التي تجعل الشعب مصدر السلطة والقانون، في مقابل التصور الديني القديم للسيادة الإلهية.

ج- مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م)

أسهم مونتسكيو في تطوير الفكر الدستوري من خلال مبدأ الفصل بين السلطات الذي طرحه في كتابه روح القوانين. فقد رأى أن تركّز السلطة في يد شخص واحد يؤدي إلى الاستبداد، وأن توازن السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية هو الضمان الحقيقي للحرية.

هذا المبدأ أصبح ركيزة أساسية في الأنظمة الديمقراطية الحديثة[٥].

---

(١) Hobbes, T .(١٩٩٦) .*Leviathan* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٥١).

(٢) Locke, J .(١٩٨٨) .*Two treatises of government* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٩٠).

(٣) Rawls .(١٩٩٩) ,*A theory of justice* .Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published ١٩٧١).

(٤) Rousseau, J. J .(١٩٩٧) .*The social contract* .Oxford: Oxford University Press. (Original work published ١٧٦٢).

(٥) Montesquieu, C .(١٩٨٩) .*The spirit of the laws* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٧٤٨).

٣. الأسس الفكرية للنظام السياسي الغربي

أ- السيادة الشعبية

يستند الفكر الغربي الحديث إلى مبدأ أن الشعب هو مصدر السلطة والسيادة، لا الله ولا الملك. فالقوانين تُسنّ بناءً على الإرادة العامة، ويُنتخب الحاكم لخدمة المجتمع لا لتمثيل الإرادة الإلهية. وقد تجسد هذا المبدأ في النظم الدستورية التي تجعل شرعية الحكم قائمة على القبول الشعبي والانتخاب الحر[١].

ب- العقد الاجتماعي

العقد الاجتماعي هو حجر الزاوية في الفلسفة السياسية الغربية. يقوم على أن الأفراد تنازلوا طوعًا عن جزء من حرياتهم لصالح الدولة، مقابل ضمان الأمن والحقوق.

تختلف رؤى الفلاسفة حول طبيعة هذا العقد: فهوبز يراه تفويضًا كاملاً للحاكم، ولوك يراه اتفاقًا مشروطًا بالمصلحة العامة، وروسو يجعله تجسيدًا للإرادة الجماعية.

رغم الاختلاف، يجتمع هؤلاء على أن مصدر السلطة بشري وعقلاني، مما جعل النظام السياسي الغربي قائمًا على أساس وضعي لا ديني[٢].

ت- العلمانية وفصل الدين عن الدولة

العلمانية تعد من أهم ركائز الفكر السياسي الغربي الحديث. نشأت كرد فعل على هيمنة الكنيسة وصراعاتها الدموية مع العلم والفكر، فتم فصل الدين عن الدولة لضمان حرية المعتقد ومنع الاستبداد الديني.

لم تعنِ العلمانية بالضرورة رفض الدين، بل حصر دوره في المجال الشخصي والروحي، وجعل التشريع والسياسة شأنًا دنيويًا يخضع للعقل والتجربة.

أدى ذلك إلى نشوء الدولة القومية التي تُدار وفقًا للمصلحة الوطنية والقانون الوضعي، بعيدًا عن المرجعيات المقدسة[٣].

---

[١] Nootens, G. (٢٠١٣). *Popular sovereignty in the West: Polities, contention, and ideas*. http://ci.nii.ac.jp/ncid/BB١٢٢٠٢٢٩٥

[٢] Rousseau, J. J. (١٩٩٧). *The social contract*. Oxford: Oxford University Press. (Original work published ١٧٦٢)

[٣] المسيري، عبد الوهاب .(٢٠٠٢) .*العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة* .القاهرة: دار الشروق.

ث- الديمقراطية وحقوق الإنسان

أفرزت هذه التطورات الفكرية النظام الديمقراطي الذي يقوم على المشاركة السياسية والمساواة أمام القانون. وأصبحت حقوق الإنسان محور التشريع والسياسة في الغرب، باعتبارها حقوقًا طبيعية غير قابلة للانتقاص[١].

تعززت هذه المبادئ بعد الثورات الأوروبية الكبرى، لتصبح معيارًا لشرعية الأنظمة السياسية. كما امتدت إلى المؤسسات الدولية الحديثة، مثل الأمم المتحدة، التي جعلت احترام حقوق الإنسان من مقومات النظام العالمي[٢].

٤. الفكر الغربي المعاصر

في القرن العشرين، شهد الفكر السياسي الغربي تحولات جديدة مع ظهور الليبرالية الجديدة، والاشتراكية الديمقراطية، والنزعات النقدية التي أعادت التفكير في العلاقة بين الدولة والفرد.

كما برزت تيارات ما بعد الحداثة التي شككت في المفاهيم المطلقة للسلطة والسيادة، معتبرة أن الحكم يجب أن يكون مرنًا ومفتوحًا أمام التعدد الثقافي والهوياتي.

إلا أن الاتجاه السائد بقي متمسكًا بمبدأ أن الدولة هي كيان بشري عقلاني، وأن السياسة علم يُدار وفق المصالح المتغيرة، لا وفق أوامر دينية ثابتة[٣].

---

(١) Rawls, J. (١٩٩٩). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published ١٩٧١)

(٢) عمارة، محمد. (٢٠٠٦). *الإسلام وحقوق الإنسان: ضوابط الحرية في النظام الإسلامي*. القاهرة: دار الشروق.

(٣) Tirkey, C. A. (٢٠٢٤). Implications of Western political thinkers in the current scenario. *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, ٤(١), ٢٠٣–٢٠٧. https://doi.org/١٠.٥٥٥٤٤/ijrah.٤.١.٣١

المحور الثالث: مقارنة بين المفهوم الإسلامي للحكم والفكر السياسي الغربي

١. مدخل عام

تُعدّ المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحكم والفكر السياسي الغربي من القضايا التي تكشف عن عمق الاختلاف في الرؤية إلى الإنسان والمجتمع والدولة، وذلك لأن كلا النظامين ينبع من خلفية فكرية وفلسفية مختلفة جذريًا. فالإسلام ينطلق من مرجعية إيمانية غيبية، ترى أن السيادة لله، وأن الإنسان مستخلف في الأرض لتطبيق أوامره وتحقيق مقاصده، بينما ينطلق الفكر الغربي من مرجعية وضعية إنسانية، ترى أن السيادة للشعب، وأن مصدر التشريع هو الإرادة العامة[١].

هذا الاختلاف الجوهري انعكس على جميع المفاهيم المرتبطة بالحكم، مثل الشرعية، والحرية، والعدالة، والمشاركة السياسية، مما يجعل المقارنة بينهما مجالًا خصبًا لاكتشاف أوجه الالتقاء والتباين.

٢. في مفهوم السيادة والشرعية

في الفكر الإسلامي، تُعتبر الحاكمية لله أساس الشرعية، كما ورد في قوله تعالى:

"إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ" (يوسف: ٤٠)[٢].

فالسلطة في أصلها أمانة إلهية، يمارسها الحاكم نيابة عن الأمة ضمن حدود الشريعة. أما الأمة، فهي مصدر التفويض السياسي، إذ تختار الحاكم وتراقبه، لكنها لا تملك تعطيل أوامر الله أو تجاوز نصوص الشريعة[٣].

وبذلك، تكون الشرعية السياسية في الإسلام مزدوجة المصدر:

- إلهية تشريعية من الله تعالى،
- وشعبية تنفيذية من الأمة التي تختار من يطبّق تلك الشريعة.

أما في الفكر الغربي الحديث، فقد تبلورت فكرة الشرعية على أساس العقد الاجتماعي، الذي يجعل الشعب مصدر السلطة والسيادة. فالحاكم يستمد سلطته من تفويض الناس له، وتزول شرعيته إن خالف

---

[١] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٩٩٧). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (تحقيق: علي بن محمد العمران). الرياض: مكتبة العبيكان.

[٢] القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية ٤٠

[٣] الماوردي، علي بن محمد .(١٩٩٦) .*الأحكام السلطانية والولايات الدينية* .بيروت: دار الكتب العلمية.

إرادتهم. وهنا تنبع الشرعية من الأسفل (من الشعب إلى الحاكم)، بينما في الإسلام تنزل الشرعية من الأعلى (من الله إلى الأمة ثم إلى الحاكم)[١].

هذا الفارق الجوهري يجعل النظام الإسلامي ذا طبيعة تعبدية وأخلاقية، في حين أن النظام الغربي ذا طبيعة تعاقدية وعقلانية.

ومع ذلك، ثمة نقاط التقاء بين التصورين، إذ يتفقان على أن السلطة ليست مطلقة، وأن الحاكم لا يُترك دون رقابة أو محاسبة، وإن اختلفت الجهة التي تمارس الرقابة. ففي الإسلام، يمارسها الله والضمير والأمة، بينما في الغرب تمارسها القانون والدستور والرأي العام.

٣. في مفهوم الحرية والمشاركة السياسية

الحرية في الإسلام مفهوم مركّب يجمع بين التحرر من عبودية البشر والخضوع لأوامر الله. فهي حرية مسؤولة منضبطة بالقيم، لا مطلقة بلا قيد. يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟».

فالفكر الإسلامي ينظر إلى الحرية بوصفها حقًا إلهيًا يُمنح للإنسان من خالقه، لا من الدولة أو المجتمع، ويُمارس في إطار الشريعة التي تحفظ المصالح وتدرأ المفاسد.

في المقابل، يعرّف الفكر الغربي الحرية بأنها حق طبيعي أصيل للفرد، لا يجوز تقييده إلا بما يضمن حرية الآخرين. فهي حرية دنيوية محضة تُنظَّم عبر القوانين الوضعية، لا المرجعيات الدينية[٢].

ينتج عن هذا الاختلاف اختلاف في طبيعة المشاركة السياسية:

في الإسلام، المشاركة واجب ديني وأخلاقي لتحقيق العدالة ومنع الظلم، وتتجلى في الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاسبة الحاكم.

في الغرب، المشاركة حق مدني تُمارس عبر الانتخابات وحرية التعبير والتنظيم السياسي.

لكن مع ذلك، لا يمكن تجاهل أن مبدأ الشورى الإسلامي يوازي من حيث الوظيفة الديمقراطية التمثيلية الغربية، فكلاهما يسعى إلى إشراك الأمة أو الشعب في صنع القرار، ومنع الاستبداد. غير أن الفارق

---

(١) Locke, J .(١٩٨٨) .*Two treatises of government* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٩٠).

(٢) Hobbes, T .(١٩٩٦) .*Leviathan* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٥١).

الجوهري يكمن في أن الشورى ملزمة بالشرع، بينما الديمقراطية ملزمة بإرادة الأغلبية ولو خالفت القيم الدينية.

٤. في مفهوم العدالة والمساواة

العدالة في الفكر الإسلامي تمثل الغاية العليا للحكم، وهي فريضة إلهية لا يسقطها اختلاف الدين أو العرق أو الطبقة. يقول تعالى:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ" (النحل: ٩٠)[١].

ويرى الفقهاء أن الدولة الإسلامية مطالبة بتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لأنها شرط أساسي لشرعية الحكم. فالظلم في الإسلام سبب سقوط الدول، كما قال ابن خلدون: «الملك إذا دخل في الظلم أسرع إليه الخراب».

أما في الفكر الغربي، فقد تطورت العدالة من كونها مفهومًا أخلاقيًا في الفلسفة الإغريقية إلى مفهوم قانوني في الدولة الحديثة، ثم إلى مبدأ دستوري في الديمقراطيات المعاصرة. فجون رولز، في كتابه نظرية العدالة، اعتبر أن العدالة تقوم على المساواة في الحقوق والفرص، وعلى حماية الحريات الأساسية للأفراد[٢][٣].

ومع أن الإسلام والغرب يلتقيان في جعل العدالة أساس الحكم، إلا أن مصدرها يختلف:

- في الإسلام، العدالة تكليف ديني ومقصد شرعي.
- في الغرب، العدالة عقد اجتماعي وضمان قانوني.

ويتميّز الإسلام بأن مفهوم العدالة فيه أشمل، إذ لا يقتصر على المساواة الشكلية أمام القانون، بل يشمل العدالة الاجتماعية بتوزيع الثروات والموارد، والعدالة الأخلاقية في التعامل، والعدالة الروحية التي توازن بين الدنيا والآخرة.

٥. في العلاقة بين الدين والدولة

---

[١] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٩٠

[٢] Locke, J .(١٩٨٨) .*Two treatises of government* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٩٠).

[٣] Rawls, J. (١٩٩٩). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published ١٩٧١)

تُعدّ العلاقة بين الدين والسياسة من أبرز نقاط الاختلاف بين المنظومتين. فالإسلام لا يعرف الفصل بينهما بالمعنى الغربي، لأن الدين في جوهره منهج حياة يشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع.

النبي ﷺ كان قائدًا دينيًا وسياسيًا في آنٍ واحد، والخلفاء الراشدون ساروا على نهجه، فكانوا يطبّقون الشريعة في إدارة الدولة دون أن يتحول الحكم إلى كهنوت ديني.

من هنا، فالإسلام يرفض الثيوقراطية (حكم رجال الدين)، كما يرفض العلمانية المطلقة (إقصاء الدين تمامًا)، ويقدم نموذجًا وسطًا يقوم على تكامل الدين والسياسة تحت مظلة الشريعة[١].

أما في الفكر الغربي، فقد نشأت العَلمانية كردّ فعل على هيمنة الكنيسة في القرون الوسطى، حين تحولت السلطة الدينية إلى أداة استبداد باسم الله. ومن ثم، تبنى الغرب مبدأ فصل الدين عن الدولة لضمان حرية الاعتقاد والمواطنة المتساوية.

وقد نجح هذا المبدأ في الحد من الصراعات الطائفية، لكنه أدى في بعض الحالات إلى إقصاء القيم الدينية من المجال العام، ما جعل السياسة تُدار بمعايير النفعية والمصلحة البحتة[٢].

٦. في طبيعة السلطة ومحدوديتها

تتباين النظرة إلى السلطة في الفكرين الإسلامي والغربي تباينًا يعكس اختلاف المرجعية والمقصد. ففي الفكر الإسلامي تُعدّ السلطة تكليفًا وأمانة ومسؤولية وليست امتيازًا أو ملكًا شخصيًا؛ إذ يقرر القرآن مبدأ أداء الأمانات والالتزام بالعدل في الحكم: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء: ٥٨)[٣]، كما يرسخ مصدر السلطان الأعلى في التصور الإيماني: "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ..." (آل عمران: ٢٦)[٤]. وبناءً على ذلك تُفهم الولاية السياسية في الإسلام بوصفها وظيفة لتحقيق المصلحة العامة والعدل وصيانة الحقوق، لا بوصفها سلطة مطلقة، وهو ما يتوافق مع تحليلات معاصرة تؤكد أن "شرعية السلطة"

---

[١] المسيري، عبد الوهاب .(٢٠٠٢) .*العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة* .القاهرة: دار الشروق.

[٢] Montesquieu, C .(١٩٨٩) .*The spirit of the laws* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٧٤٨).

[٣] القرآن الكريم، سورة النساء الآية ٥٨

[٤] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٢٦

في السياق الإسلامي مرتبطة بقيود معيارية (أخلاقية/شرعية) وبمنطق المسؤولية العامة تجاه المجتمع[١].

وقد ورد في الحديث الشريف: "ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً، يموت يوم يموت وهو غاشٌّ لرعيته، إلا حرّم الله عليه الجنة"، وهو حديث صحيح رواه البخاري ومسلم. ويُفهم من هذا الحديث أن السلطة في الإسلام ليست مطلقة، بل مقيدة بمبادئ العدل والنزاهة ورعاية المصالح، وأن الحاكم يخضع للمساءلة الأخلاقية والدينية، فضلاً عن المساءلة الاجتماعية والسياسية؛ لأن وظيفة الحكم في جوهرها رعاية الشأن العام لا تحقيق مصلحة الحاكم[٢].

بينما في الفكر السياسي الغربي، نشأ مفهوم السلطة الحديثة في إطار عقلاني وضعي يردّ أصلها إلى المجتمع لا إلى التكليف الديني،[٣] وتُفهم السلطة باعتبارها ترتيبات تعاقدية/مؤسسية لتنظيم العيش المشترك وضمان الحقوق، وهو ما تبلور تاريخيًا في أدبيات العقد الاجتماعي ثم تطور لاحقًا داخل فكرة "الشرعية الدستورية" وسيادة القانون[٤] .

ومع أن السلطة في بدايات الدولة الحديثة شهدت نزعات مطلقة في بعض النماذج، فإن الفكر الدستوري والليبرالي طوّر آليات عملية لتقييد السلطة، من أبرزها الفصل بين السلطات والرقابة المتبادلة، وهو ما قدّمه مونتسكيو نظريًا بوصفه مانعًا للاستبداد، ثم جرى تعزيز هذه الآليات في النظم الدستورية المعاصرة عبر استقلال القضاء، والرقابة البرلمانية، والضمانات الحقوقية[٥][٦].

ومن هنا يمكن القول إن النظامين الإسلامي والغربي يتفقان في المبدأ على ضرورة تقييد السلطة ومنع الاستبداد، غير أن الإسلام يجعل معيار التقييد مرجعيًا قيميًا/شرعيًا مرتبطًا بالأمانة والعدل والمصلحة

---

(١) Kamali, M. H .(٢٠١٩) .*Islamic political thought: A survey of the issues* .Oxford University Press.

(٢) Ibid.

(٣) Rousseau, J. J .(١٩٩٧) .*The social contract* .Oxford: Oxford University Press. (Original work published ١٧٦٢).

(٤) Locke, J. (١٦٩٠/١٩٨٨). *Second treatise of government*. Cambridge: Cambridge University Press.

(٥) Montesquieu, C .(١٩٨٩) .*The spirit of the laws* .Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٧٤٨).

(٦) Ginsburg, T., & Huq, A. Z. (٢٠١٨). *How to save a constitutional democracy*. Chicago, IL: University of Chicago Press

العامة، بينما يجعل الفكر الغربي معيار التقييد قانونيًا/مؤسسيًا يرتكز على الدستور وسيادة القانون وآليات الضبط والرقابة[١][٢].

٧. في علاقة الحاكم بالمحكوم

في النظام الإسلامي، تقوم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على البيعة بوصفها التزامًا شرعيًا يقتضي الطاعة في حدود العدل وإقامة الدين ورعاية مصالح الناس، لا بوصفها تفويضًا مطلقًا. ويعبّر أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن هذا المعنى في أول خطبة له بعد البيعة بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»، وهو نصٌّ تأسيسي يقرر "الطاعة المشروطة" ويربط شرعية الامتثال بامتثال الحاكم لمقتضيات الشريعة والعدل[٣]. ويعضد هذا الأصلَ حديثُ الوعيد في الغش للرعية: «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً... يموت يوم يموت وهو غاشٌّ لرعيته... إلا حرّم الله عليه الجنة»، وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين، بما يبرز أن الولاية أمانة ومسؤولية تُحاسَب على الإهمال والخيانة، وأن السلطة في التصور الإسلامي سلطة مقيدة بمعايير النصيحة والعدل لا بهوى الحاكم[٤].

كما أن البحث المعاصر في "الشرعية السياسية" ضمن المرجعية الإسلامية يقرر أن وجوب الطاعة مرتبط بتحقق ضوابط شرعية وأخلاقية في الحاكم (كالعدل والأهلية وعدم الإضرار بالمصلحة العامة)، وأن سقوط هذه الضوابط يقدح في الشرعية السياسية ويعيد العلاقة إلى منطق المحاسبة والتقويم لا التسليم المطلق[٥]. ومن ثمّ يغدو مفهوم "الأمة" إطارًا قيميا/أخلاقيًا منظمًا للاجتماع السياسي يقوم على التكافل والمسؤولية، لا على تصور فرداني صرف قائم على تزاحم المصالح.

أما في الفكر الغربي الحديث، فقد تأسست العلاقة بين الحاكم والمحكوم ضمن شرعية مدنية–قانونية تُشتق من ترتيبات دستورية وآليات مؤسسية لضبط السلطة ومنع تركزها وتآكل الديمقراطية، عبر أنظمة

---

[١] Munir, B., Riaz, J & ,.Khan, A. N .(٢٠٢٠) . *The nature and philosophy of sovereignty: A comparative analysis of Western and Islamic notions of sovereignty* .Global Legal Studies Review, ٥(٣), ١٣–٢٠.

[٢] Tushnet, M. (٢٠٢١). *The new fourth branch*. Cambridge: Cambridge University Press.

[٣] عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية (سيرة ابن هشام)، ضمن خبر "خطبة أبي بكر الصديق بعد البيعة"، وفيه: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله.«...

[٤] فتوى/شرح يصرح بأن الحديث أخرجه البخاري ومسلم، ويورد لفظه وسنده عن معقل بن يسار.

[٥] Ginsburg & Huq (٢٠١٨) ، صفحة الناشر الرسمي (University of Chicago Press) التي تعرض فكرة "آليات الدستور التي قد تُقوّض أو تحمي الديمقراطية" من التراجع.

الضوابط والتوازنات واستقلال القضاء والرقابة البرلمانية، وما يُعرف في الأدبيات المعاصرة بمواجهة "التراجع الديمقراطي" داخل الأنظمة الدستورية[١]. كما توسع الدستورانية الحديثة نطاق الضبط بإضافة مؤسسات "حارسة" للديمقراطية (هيئات الانتخابات، وأجهزة مكافحة الفساد، ومؤسسات التظلمات/الأمبودسمان...)، بوصفها أدوات حماية إضافية حين لا تكفي السلطات الثلاث وحدها لضمان سلامة النظام الدستوري.

٨. في مبدأ المحاسبة والرقابة السياسية

تُعدّ المحاسبة من أبرز مظاهر تقييد السلطة في الفكر السياسي الإسلامي؛ إذ ظهرت عمليًا في عصر الخلفاء الراشدين من خلال مساءلة الحاكم علنًا أمام الناس. وتورد كتب الآثار والتاريخ مثالًا دالًا على ذلك: حين صعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه المنبر فقال: "أيها الناس اسمعوا وأطيعوا"، فقام له رجل من المسلمين (وتذكر بعض الروايات أنه سلمان الفارسي) وقال: "لا سمعًا ولا طاعة"، حتى يبيّن عمر مصدر الثوب/البُرد الذي ظهر عليه بما يزيد عن نصيب بقية المسلمين؛ فلم يغضب عمر، بل سأل عن وجه الاعتراض، ثم أُجيب بأن الزيادة كانت من ثوب ابنه عبد الله ليكمل طول القميص، فقال المعترض: "أما الآن فالسمع والطاعة"[٢]. ويُفهم من هذا المثال أن الثقافة السياسية في التجربة الراشدية كانت تُجيز الرقابة الشعبية المباشرة على المال العام وسلوك الحاكم، وتعدّ السؤال حقًا عامًا لا خروجًا على السلطة.

أما في الفكر الغربي، فقد تجسّد مبدأ المحاسبة ضمن النظم الدستورية والبرلمانية التي تجعل الحكومة "مسؤولة أمام البرلمان"، ويمكن إنهاء ولايتها عبر أدوات قانونية مثل "تصويت/حجب الثقة" الذي يفضي إلى استقالة الحكومة أو تغييرها وفق الآليات الدستورية[٣]. وفي الحالتين، تُعدّ المحاسبة ضمانة أساسية ضد الاستبداد؛ غير أن الإسلام يضفي عليها بعدًا دينيًا وأخلاقيًا قائمًا على الأمانة والنصيحة

---

(١) Tushnet (٢٠٢١) ، صفحة Cambridge University Press ومؤسسات "الفرع الرابع" التي تلخص أطروحة حماية الديمقراطية الدستورية (هيئات انتخابات، مكافحة فساد، أمبودسمان... إلخ).

(٢) وردت القصة بهذا المعنى في أخبار وآثار متعددة، منها: "موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق" ضمن خبر "قميص عمر"، وفيه نصّ الاعتراض وطلب البيان عن مصدر القماش ثم جواب عبد الله بن عمر.

(٣) International IDEA ،Government Formation and Removal Mechanisms (Constitution-Building Primer ١٧): يقرر صراحة أن الحكومات في الأنظمة البرلمانية "مسؤولة أمام البرلمان" ويمكن إزاحتها عبر "تصويت بحجب الثقة".

ومسؤولية الولاية، بينما يمنحها الغرب بعدًا قانونيًا ومؤسسيًا قائمًا على قواعد الدستور والرقابة البرلمانية وأدواتها[١][٢].

٩. في الغاية من الحكم

تختلف غاية الحكم بين الفكرين من حيث المنطلق، لكنها تتقارب من حيث المآل. ففي التصور الإسلامي، تُعرض الإمامة/الخلافة بوصفها امتدادًا لوظيفة النبوة في حفظ الدين وتدبير شؤون الدنيا وفق مقتضياته؛ ولذلك عرّف عدد من فقهاء السياسة الشرعية الإمامة بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، وهو تعريف يُبرز أن الحكم في الإسلام ليس غايةً بذاته، بل وسيلة لإقامة العدل ورعاية مصالح الناس ضمن مرجعية دينية/أخلاقية تربط انتظام الدنيا بمقاصد الآخرة[٣]. ويؤكد هذا المعنى ما قرره ابن تيمية من أن انفصال السلطان عن الدين (أو الدين عن السلطان) يفضي إلى فساد أحوال الناس، بما يدل على أن الوظيفة السياسية عنده مرتبطة بإقامة الدين والعدل وصلاح المجتمع[٤].

أما في الفكر الغربي الحديث، فتقوم غاية الحكم على أساس مدني–قانوني يتجه إلى حفظ الحقوق والحريات والمصلحة العامة ضمن عقد سياسي ودستور؛ وقد صرح جون لوك بأن "الغاية العظمى والرئيسة" من اجتماع الناس في مجتمع سياسي وإخضاع أنفسهم لحكومة هي حفظ "الملكية"، أي حماية حقوق الأفراد ومصالحهم الأساسية في إطار قانوني[٥]. وتواصلت هذه الفكرة في الليبرالية السياسية المعاصرة التي تجعل شرعية السلطة مرتبطة بصون منظومة الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين، مع السعي إلى تنظيم التعاون الاجتماعي وتحقيق الحد الأدنى من الرفاه/المصلحة العامة عبر مؤسسات الدولة. وبذلك يمكن القول إن الحكم في الإسلام ذو بعد تعبدي/أخلاقي مرتبط بالمرجعية الدينية، بينما يغلب على التصور الغربي بعد مصلحي/دنيوي مؤسس على القانون والمؤسسات، مع اشتراكهما في جعل خدمة الإنسان وحماية الحقوق مقصدًا محوريًا للحكم الرشيد.

---

(١) Tom Ginsburg & Aziz Z. Huq ،How to Save a Constitutional Democracy ،Chicago: University of Chicago Press, ٢٠١٨.

(٢) Mark Tushnet ،The New Fourth Branch ،Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٢١.

(٣) تعريف الإمامة بوصفها "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" كما ورد في الشروح المعاصرة مع الإحالة إلى الماوردي.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، في تقريره أن انفصال السلطان عن الدين يفسد أحوال الناس .

(٥) John Locke, Second Treatise of Government (١٦٩٠), Ch. ٩, §١٢٤: "The great and chief end… is the preservation of their property."

١٠. في مفهوم الدولة والمجتمع

في الرؤية الإسلامية، الدولة ليست مجرد مؤسسة قانونية، بل كيان رسالي يسعى لتحقيق مقاصد الشريعة في إقامة العدل وحفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض. فالدولة أداة لتحقيق غاية أسمى، وهي عبودية الله وإعمار الأرض بالحق.

ولا تنفصل الدولة في الإسلام عن المجتمع، لأن الأمة هي صاحبة الرسالة، والدولة جهازها التنفيذي. فليست العلاقة بينهما علاقة صراع على السلطة، بل علاقة تكامل وتعاون لتحقيق مقاصد الشرع.

أما في الفكر الغربي، فقد تطور مفهوم الدولة من "الدولة الملكية المطلقة" إلى "الدولة القومية" ثم إلى "الدولة الديمقراطية الحديثة"، التي تُبنى على مبدأ الفصل بين المجتمع والدولة.

فالمجتمع المدني في الغرب يُنظر إليه كقوة موازنة للدولة، لا كجزء منها، وله استقلاله الذاتي.

في المقابل، الإسلام لا يعرف هذا الفصل الصارم، بل يرى أن الدولة والمجتمع جزآن من منظومة واحدة، يتكاملان في تحقيق الخير العام تحت مظلة القيم الإيمانية[١].

١١. إمكانات التفاعل بين النموذجين

من خلال التحليل السابق، يتبين أن هناك إمكانات حقيقية للتفاعل الإيجابي بين النموذجين الإسلامي والغربي في ميدان الحكم، رغم الاختلافات الجوهرية.

فالفكر الإسلامي لا يرفض التجربة الغربية جملةً، بل يميز بين الآليات والفلسفة؛ فهو يقبل الاستفادة من الآليات الإدارية والتنظيمية الحديثة كالانتخابات والمجالس التشريعية والفصل بين السلطات، لأنها تحقق مقاصد العدل والمصلحة العامة، لكنه يرفض الأساس الفلسفي الذي يجعل الإنسان مشرّعًا مطلقًا بمعزل عن الوحي.

كما أن التجربة الغربية يمكن أن تستفيد من التصور الإسلامي في إعادة الاعتبار للأخلاق والروح في السياسة، بعدما أدّى الطابع المادي إلى أزمات في العدالة والهوية والمعنى[٢].

١٢. التحليل التركيبي المقارن

---

[١] Osmonov, S., Bekmurzaeva, G. J., & Abdyrazakova, Z. (٢٠٢٣). Islam in the building of the state. *Bulletin of Science and Practice*. https://doi.org/١٠.٣٣٦١٩/٢٤١٤-٢٩٤٨/٩٢/٦١

[٢] Black, A. (٢٠١٠). Religion and politics in Western and Islamic political thought: A clash of epistemologies? *The Political Quarterly*, ٨١(١), ١١٦–١٢٢. https://doi.org/١٠.١١١١/j.١٤٦٧-٩٢٣X.٢٠٠٩.٠٢٠٦٥.x

عند النظر بعمق في المنظومتين، يتضح أن الإسلام والفكر الغربي يشتركان في الغاية الإنسانية المتمثلة في إقامة العدل وصيانة الكرامة الإنسانية، غير أن كلاً منهما يسلك طريقًا مختلفًا لتحقيقها.

الإسلام ينطلق من العبودية لله باعتبارها أساس الحرية الحقيقية، بينما ينطلق الغرب من التحرر من سلطة الدين والتقاليد باعتبارها الطريق إلى العقلانية والاستقلال.

ومن ثمّ، يمكن القول إن الإسلام يؤسس الحكم على الحرية في إطار الضوابط الإلهية، أما الغرب فيؤسسه على الحرية المطلقة المنضبطة بالقانون البشري.

على المستوى المفهومي، نجد أن الشورى الإسلامية تقابل الديمقراطية الغربية، فكلتاهما آلية لمشاركة الشعب في القرار السياسي، غير أن الفرق الجوهري يكمن في المرجعية:

- الشورى تستمد شرعيتها من النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة.
- الديمقراطية تستمد شرعيتها من الإرادة الشعبية والعقد الاجتماعي.

أما مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر الغربي، فيُنسب في صيغته النظرية الأشهر إلى مونتسكيو، ولا سيما في كتابه روح القوانين (De l’esprit des lois) حيث قرّر أن قيام الحرية السياسية ووقاية المجتمع من الاستبداد يقتضيان توزيع وظائف الدولة إلى سلطات ثلاث: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، وأن اجتماعها في يد واحدة يفضي إلى الطغيان. ويعرض مونتسكيو هذا المبدأ ضمن تحليله لما أسماه "دستور إنجلترا" في الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس، وهو الموضع الذي أصبح المرجع الكلاسيكي لتأصيل فكرة الفصل بين السلطات في الدستورانية الغربية[١].

أما في مسألة حقوق الإنسان، فقد سبق الإسلام الغرب في تقريرها من حيث المبدأ والمضمون. فالإسلام أعلن منذ البداية أن الإنسان مكرّم لذاته، قال تعالى:"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء: ٧٠)[٢].

وهذا التكريم يشمل جميع البشر دون تمييز في اللون أو الجنس أو الدين.

بينما تطور مفهوم حقوق الإنسان في الغرب بعد صراعات طويلة، وانبثق ضمن سياقات تاريخية وسياسية وفكرية أسهمت في مقاومة الاستبداد وتقييد السلطة. وقد جاء "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (١٩٤٨) بوصفه خلاصةً معيارية لتجارب القرن العشرين في تقنين الحقوق الأساسية، إذ أكّد

---

[١] شارل لويس دي سيكوندا، بارون دي مونتسكيو، روح القوانين(De l’esprit des lois) ، الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس "في دستور إنجلترا .(Livre XI, chap. VI: De la constitution d’Angleterre) "ينظر: النص الفرنسي/التوثيق في) Gallica المكتبة الوطنية الفرنسية) .

[٢] القرآن الكريم، سورة الإسراء الآية ٧٠

منذ ديباجته على "الكرامة المتأصلة" و"الحقوق المتساوية" لجميع أعضاء الأسرة البشرية، وجعل هذه الحقوق أساسًا للحرية والعدل والسلام. غير أن الإعلان يقدّم مرجعيته بصياغة أممية/إنسانية عامة لا تُحيل إلى أساس ديني محدد، إذ يعتمد خطابًا كونيًا يقوم على الاعتراف بكرامة الإنسان وحقوقه بوصفها حقوقًا ملازمة للإنسان من حيث هو إنسان، ضمن إطار معياري وضعي/اتفاقي صادر عن منظمة دولية[١].

١٣. التحديات التي تواجه الفكرين

أ. التحدي في الفكر الإسلامي

ينصرف النقاش المعاصر في الفكر السياسي الإسلامي إلى كيفية تفعيل مبادئ الحكم الشرعي ضمن سياقات الدولة الحديثة، من حيث اختلاف البنى المؤسسية والقانونية والاجتماعية عما كان سائدًا في التجارب التاريخية المبكرة. وعليه، لا يتعلق الأمر بنقصٍ في المبادئ بقدر ما يتعلق بإعادة صياغتها في صورة ترتيبات مؤسسية وإجرائية قابلة للتنفيذ، بما يحقق مقاصد الشريعة في العدل وصيانة الحقوق وضبط السلطة ضمن آليات واضحة للمساءلة والرقابة.

وفي هذا السياق تبرز إشكالية "التأويل" بوصفها عاملًا مؤثرًا في تمثل مفهوم الحكم؛ إذ قد تؤدي قراءات انتقائية أو متشددة إلى اختزال الحكم في شعارات أو إلى إضفاء شرعية على ممارسات تتعارض مع مقاصد العدل والرحمة وحفظ النفوس، وهو ما ينعكس على صورة الفكر السياسي الإسلامي في المجال العام. ومن ثمّ، تزداد أهمية المقاربة المقاصدية والاجتهاد المؤسسي الرشيد بوصفهما طريقًا لتقليل الانزلاق التأويلي، وتعزيز الفهم الذي يجعل الحكم إطارًا لتحقيق العدل والمشاركة وحماية الإنسان.

---

[١] الأمم المتحدة، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة بموجب القرار ٢١٧ ألف (د-٣) بتاريخ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨، النص العربي الرسمي على موقع الأمم المتحدة .

ب. التحدي في الفكر الغربي

أما الفكر السياسي الغربي، فتظهر في بعض سياقاته المعاصرة إشكاليات مرتبطة بحدود النموذج الليبرالي–الديمقراطي عندما تضعف المرجعيات القيمية في الممارسة السياسية، أو حين تطغى الحسابات النفعية والاعتبارات الاقتصادية على مقاصد العدالة والمساواة التي يعلنها الخطاب الديمقراطي. وتبرز هذه الإشكالية خصوصًا في اتساع الفجوة بين المبادئ المعيارية (كالتمثيل والمساواة وتكافؤ الفرص) وبين واقع التأثير غير المتكافئ للمال السياسي واللوبيات ومجموعات الضغط في صناعة القرار.

وعليه، يتجه جزء من التفكير السياسي الغربي المعاصر إلى إعادة بناء "البعد الأخلاقي" في السياسة عبر مفاهيم مثل النزاهة العامة، والعدالة الاجتماعية، والشفافية، والمساءلة، بما يعيد التوازن بين القانون بوصفه أداة تنظيم، والقيم بوصفها ضابطًا للاتجاه والغاية. وفي هذا الإطار يمكن النظر إلى التجربة الإسلامية ـ من حيث مركزية المسؤولية الأخلاقية ومبدأ الأمانة والرقابة على السلطة ـ بوصفها مادة مقارنة تُغني النقاش، دون افتراض تفوق نموذج على آخر، وإنما من باب الإفادة المنهجية في تقوية أخلاقية الحكم ومقاصده.

١٤. نحو نموذج حكم متوازن

من خلال المقارنة بين المفهومين، يمكن اقتراح ملامح نموذج حكم متوازن يستفيد من إيجابيات كل منظومة:

- من الإسلام: المرجعية الأخلاقية والعدالة الشاملة ومفهوم الأمانة في الحكم.
- من الغرب: الآليات الديمقراطية، والمساءلة المؤسسية، والفصل النسبي بين السلطات.

هذا النموذج لا يقوم على التوفيق القسري بين نقيضين، بل على التكامل بين الثوابت والمتغيرات. فالثوابت تتمثل في المرجعية الإلهية التي لا تتبدل، والمتغيرات تتمثل في الوسائل الإدارية والسياسية التي يمكن تطويرها بما يحقق المصلحة العامة.

إن نجاح هذا النموذج مرهون بقدرة الفكر الإسلامي المعاصر على تجديد فهمه لمفاهيم الحكم والسياسة في ضوء مقاصد الشريعة، لا في ضوء الجمود التاريخي أو النقل الحرفي.

كما يتطلب من المجتمعات الإسلامية تبنّي ثقافة المشاركة والمساءلة، والاعتراف بالتعددية الفكرية والسياسية ضمن إطار الوحدة العقدية والأخلاقية.

١٥. النتائج الرئيسة

من خلال الدراسة والتحليل المقارن، يمكن تلخيص أهم النتائج فيما يأتي:

المرجعية:

- الإسلام يجعل المرجعية لله تعالى، والشريعة مصدر السيادة.
- الغرب يجعل المرجعية للشعب والعقل الإنساني.

الشرعية:

- في الإسلام: شرعية إلهية وشعبية مزدوجة.
- في الغرب: شرعية بشرية نابعة من الإرادة العامة.

الحرية:

- في الإسلام: حرية مسؤولة مقيدة بالقيم.
- في الغرب: حرية فردية تحدها القوانين المدنية.

العدالة:

- الإسلام ينظر إلى العدالة باعتبارها غاية دينية وأخلاقية.
- الغرب ينظر إليها كضمان قانوني ومبدأ دستوري.

العلاقة بين الدين والسياسة:

- الإسلام يدمج بينهما في نظام متكامل.
- الغرب يفصل بينهما لمنع الاستبداد الديني.

السلطة:

- الإسلام يقيّدها بالشريعة والمسؤولية أمام الله والأمة.
- الغرب يقيّدها بالدستور والقانون وإرادة الشعب.

المشاركة السياسية:

- الإسلام يعتمد مبدأ الشورى بوصفه واجبًا شرعيًا.
- الغرب يعتمد الديمقراطية بوصفها حقًا مدنيًا.

إمكانات التفاعل:

- يمكن للنظامين أن يتكاملا في مجالات القيم والآليات؛ فالإسلام يوفر البعد الأخلاقي، والغرب يوفر التنظيم المؤسسي.

١٦. مناقشة ختامية

يُظهر التحليل أن الخلاف بين الفكرين ليس صراعًا بين الشرق والغرب بقدر ما هو اختلاف في الرؤية إلى الإنسان والوجود. فالإسلام يرى أن الإنسان مخلوق مكرّم لكنه مقيّد بأوامر الخالق، بينما يرى الغرب أن الإنسان كائن حرّ يصوغ قيمه بنفسه.

ومن هنا، فإن الخلاف حول الحكم والسيادة والحرية هو انعكاس للخلاف حول مصدر القيم ذاته.

غير أن العالم المعاصر، بما يشهده من تحديات أخلاقية وإنسانية، يحتاج إلى مصالحة بين العقل والإيمان، وبين الحرية والمسؤولية. فالنظام السياسي الأمثل هو الذي يوازن بين سلطان القيم وسلطان القانون، وبين الحق الإلهي والحق الإنساني.

وهذا التوازن هو ما يسعى الإسلام إلى تحقيقه منذ نشأته، ويمكن للفكر السياسي الحديث أن يتعلم منه كيف يجعل الإنسان مسؤولًا أمام الله والضمير، لا أمام القانون وحده.

الخاتمة والتوصيات

أولًا: الخاتمة

بعد هذه الدراسة المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحكم والفكر السياسي الغربي، يتضح أن كليهما قدّم تصورًا مميزًا لتنظيم السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، غير أن الاختلاف بينهما جوهري في المنطلقات والمقاصد والمصادر.

فالإسلام يستمد فلسفة الحكم من الوحي الإلهي ومقاصد الشريعة، ويرى أن الحكم وسيلة لإقامة العدل وتحقيق عبودية الله في الأرض، في حين ينطلق الفكر السياسي الغربي من المرجعية الإنسانية والعقلانية الوضعية، ويجعل الحكم وسيلة لتحقيق الحرية والرفاه والمصلحة العامة.

أظهرت النتائج أن الإسلام يتميز بتوازن فريد بين السلطة والأخلاق، وبين الحرية والمسؤولية، حيث يُقيد الحاكم بالشريعة ويُحاسب أمام الله والأمة، وتقوم العلاقة السياسية على مبدأ الأمانة والشورى والعدل. أما في الغرب، فقد جاءت الديمقراطية والفصل بين السلطات والعقد الاجتماعي كآليات لضمان الحرية ومنع الاستبداد، لكنها في بعض الأحيان فقدت البعد الأخلاقي لصالح المصلحة والمنفعة.

كما كشفت الدراسة أن العدالة هي الغاية المشتركة بين النظامين، لكنها في الإسلام ذات طابع ديني شامل يربط بين الدنيا والآخرة، بينما في الغرب ذات طابع دنيوي قانوني. كذلك، اتضح أن الإسلام لا يعرف الفصل التام بين الدين والدولة، وإنما يدعو إلى تكاملهما في إطار من القيم والضوابط الشرعية، بخلاف النموذج الغربي الذي تبنّى العلمانية ردًّا على تجربة الاستبداد الكنسي في العصور الوسطى.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن كلا النموذجين يسعى إلى تحقيق الخير العام، ما يعني أن الحوار بينهما ممكن ومفيد. فالإسلام يقدم للعالم المعاصر نموذجًا للحكم يجمع بين الشرعية الإلهية والمشاركة الإنسانية، في حين يمكن للمسلمين الاستفادة من التجارب المؤسسية الغربية في إدارة الدولة الحديثة وضمان المساءلة والشفافية.

إن الخلاصة الكبرى التي يمكن استخلاصها هي أن الحكم في الإسلام ليس مجرد سلطة سياسية، بل رسالة أخلاقية وإنسانية تهدف إلى تحقيق العدل وحفظ الكرامة الإنسانية. أما الفكر الغربي، فرغم تركيزه على الإنسان والعقل، إلا أنه بحاجة إلى إعادة التوازن بين الحرية والأخلاق. ومن هنا يمكن القول إن التكامل بين المرجعيتين، إذا أُحسن فهمه، قد يثمر نموذجًا إنسانيًا راشدًا للحكم يوازن بين الروح والمادة، وبين الثابت والمتغير.

ثانيًا: التوصيات

انطلاقًا من النتائج السابقة، يمكن تقديم عدد من التوصيات التي تسهم في تطوير الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وتعزيز التفاعل الإيجابي مع الفكر الإنساني الحديث:

- تجديد الفكر السياسي الإسلامي من خلال العودة إلى مقاصد الشريعة واستلهام التجربة الراشدة، لا عبر النقل الحرفي أو الجمود الفقهي، بل عبر اجتهاد مؤسسي يتفاعل مع تحديات الدولة الحديثة.
- الاستفادة من الآليات الغربية في الإدارة والمحاسبة والفصل بين السلطات، بشرط أن تُضبط بالقيم الإسلامية ومبدأ العدل والمصلحة العامة.
- إحياء ثقافة الشورى والمشاركة في المجتمعات الإسلامية، وتوسيع مفهومها ليشمل المؤسسات المدنية والإعلامية والتعليمية، بحيث تصبح ممارسة حقيقية لا شكلية.
- تعزيز الرقابة الأخلاقية والدينية في المجال السياسي، فالقانون وحده لا يكفي لضبط السلوك، بل لا بد من ضمير حيّ وإيمان يردع عن الظلم والفساد.
- تفعيل الحوار الحضاري بين الفكر الإسلامي والغربي على أسس علمية متوازنة، بعيدًا عن التوتر والصدام، لأن القيم الإنسانية الكبرى كالعدل والكرامة والحرية يمكن أن تشكل أرضية مشتركة للتعاون لا للصراع.

- تطوير مناهج التعليم السياسي في العالم الإسلامي لتجمع بين دراسة التراث الإسلامي والفكر الغربي الحديث، حتى يُنشَّأ جيل قادر على التفكير النقدي والإبداع في إدارة شؤون الحكم.
- الاهتمام بالبعد الأخلاقي في السياسة باعتباره حجر الزاوية في الحكم الرشيد، فالقوة بلا قيم تفضي إلى الاستبداد، والقيم بلا مؤسسات تظل مثالية غير قابلة للتطبيق.

ثالثًا: الختام

إن مفهوم الحكم في الإسلام يحمل في جوهره مشروعًا إنسانيًا شاملًا يوازن بين السلطة والرحمة، بين الحقوق والواجبات، وبين الحرية والانضباط، وهو ما تحتاجه البشرية اليوم في ظل ما تعانيه من أزمات سياسية وأخلاقية.

وإذا استطاعت الأمة الإسلامية أن تُعيد قراءة تراثها السياسي بروح تجديدية منفتحة على العالم، فستكون قادرة على تقديم نموذج حكم يجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين العدل الإلهي والتنظيم الإنساني، وبين ثوابت الدين ومتغيرات العصر.

وهكذا، فإن بناء نظام حكم راشد في المجتمعات الإسلامية ليس عودة إلى الماضي، بل هو استئناف حضاري للمستقبل، قائم على رؤية إيمانية متوازنة تسعى إلى تحقيق كرامة الإنسان بوصفه عبدًا لله وخليفة في الأرض.

المصادر

أولًا: المراجع العربية

القرآن الكريم.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي .(١٩٨١) .*مناقب عمر بن الخطاب* .القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .(٢٠٠٤) .*المقدمة* .بيروت: دار الفكر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .(١٩٩٧) .*السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (تحقيق: علي بن محمد العمران). الرياض: مكتبة العبيكان.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. (د.ت) .*العقد الفريد* (ج ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله .(١٩٨١) .*غياث الأمم في التياث الظلم* (تحقيق: عبد العظيم الديب). القاهرة: دار الشروق.

الغنوشي، راشد .(١٩٩٣) .*الحريات العامة في الدولة الإسلامية* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد .(١٩٩٥) .*آراء أهل المدينة الفاضلة* (تحقيق: علي بوملحَم). بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الماوردي، علي بن محمد .(١٩٩٦) .*الأحكام السلطانية والولايات الدينية* .بيروت: دار الكتب العلمية.

المسيري، عبد الوهاب .(٢٠٠٢) .*العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة* .القاهرة: دار الشروق.

عمارة، محمد .(٢٠٠٦) .*الإسلام وحقوق الإنسان: ضوابط الحرية في النظام الإسلامي* .القاهرة: دار الشروق.

عبد الملك بن هشام. (د.ت) .*السيرة النبوية (سيرة ابن هشام)* .بيروت: دار المعرفة.

ثانيًا: المراجع الاجنبية

Alnahedh, A., & Soualhi, Y. (٢٠١٨). Principles and theories of governance from an Islamic perspective. *Al-Risalah Journal*, ٢(٢), ٧٤–٩٩. https://journals.iium.edu.my/al-risalah/index.php/al-risalah/article/download/٧٢/٤٤

Black, A. (٢٠١٠). Religion and politics in Western and Islamic political thought: A clash of epistemologies? *The Political Quarterly*, ٨١(١), ١١٦–١٢٢. https://doi.org/١٠.١١١١/j.١٤٦٧-٩٢٣X.٢٠٠٩.٠٢٠٦٥.x

Ginsburg, T., & Huq, A. Z. (٢٠١٨). *How to save a constitutional democracy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hobbes, T. (١٩٩٦). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٥١)

Locke, J. (١٩٨٨). *Two treatises of government*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٦٩٠)

Locke, J. (١٦٩٠/١٩٨٨). *Second treatise of government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Machiavelli, N. (١٩٩٨). *The prince*. Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original work published ١٥٣٢)

Montesquieu, C. (١٩٨٩). *The spirit of the laws*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published ١٧٤٨)

Munir, B., Riaz, J., & Khan, A. N. (٢٠٢٠). The nature and philosophy of sovereignty: A comparative analysis of Western and Islamic notions of

sovereignty. *Global Legal Studies Review*, ٥(٣), ١٣–٢٠. https://doi.org/١٠.٣١٧٠٣/GLSR.٢٠٢٠(V-III).٠٢

Nootens, G. (٢٠١٣). *Popular sovereignty in the West: Polities, contention, and ideas*. http://ci.nii.ac.jp/ncid/BB١٢٢٠٢٢٩٥

Osmonov, S., Bekmurzaeva, G. J., & Abdyrazakova, Z. (٢٠٢٣). Islam in the building of the state. *Bulletin of Science and Practice*. https://doi.org/١٠.٣٣٦١٩/٢٤١٤-٢٩٤٨/٩٢/٦١

Rawls, J. (١٩٩٩). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published ١٩٧١)

Rousseau, J. J. (١٩٩٧). *The social contract*. Oxford: Oxford University Press. (Original work published ١٧٦٢)

Tirkey, C. A. (٢٠٢٤). Implications of Western political thinkers in the current scenario. *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, ٤(١), ٢٠٣–٢٠٧. https://doi.org/١٠.٥٥٥٤٤/ijrah.٤.١.٣١

Tushnet, M. (٢٠٢١). *The new fourth branch*. Cambridge: Cambridge University Press.