

جامعة الحسن الأول - سطات

مركز دراسات الدكتوراه في العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية والتدبير

مختبر الأبحاث حول الانتقال الديمقراطي المقارن

أطروحة

لنيل لقب دكتور من جامعة الحسن الأول

تخصص: القانون العام والعلوم السياسية

قدمت ونوقشت علانية من طرف

أحمد فواز محمد ابراهيم

خصوصية التحول الديمقراطي العربي الإسلامي: دراسة في الموروث التاريخي لإعادة

تشكيل المفهوم

تحت اشراف الدكتور:

عبد الجبار عراش

رئيساً	كلية العلوم القانونية والسياسية - سطات	استاذ التعليم العالي	يحيى علوي
عضواً	كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - الرباط	استاذ التعليم العالي	سعيد خالد الحسن
مقرراً	كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - مراكش	استاذ التعليم العالي	إدريس لكريني
عضواً	كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - الرباط	استاذ التعليم العالي	عبد العالي بنلياس
عضواً	كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - الرباط	استاذ التعليم العالي	أحمد بودراع
مقرراً	كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - الجديدة	استاذ محاضر مؤهل	رشيد لبكر
مقرراً	كلية العلوم القانونية والسياسية - سطات	استاذ التعليم العالي	حفيظ اليونسي
مشرفاً	كلية العلوم القانونية والسياسية - سطات	استاذ التعليم العالي	عبد الجبار عراش

الإهداء

إليكِ فلسطين... فكلما تي ستنونني حتماً أمام شعوري وامتنانني لك...

إلى الجنونة بطبعها وعمدها وصفاتها... إليك أُمي الغالية...

إلى الغائب عني والحاضر بوجداني... لروح أبيي...

إلى سَندي وعزوتي... إليك أخي وإليكن أخواتي...

إلى الشهداء والمُضحين بأنفسهم قبل السابع من أكتوبر المجيد وبعده... فقلبوا

مُجريات التاريخ...

إلى الثوار أينما وجودوا وارتحلوا...

إلى كل الباحثين عن نور الحرية بوسط نار الاستبداد...

إلى كل إنسان حر في هذا العالم...

أهدي هذا العمل المتواضع...

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

المقدمة العامة

ينطلق تاريخ قياس الديمقراطية عند جُل الباحثين من نقطة مُعينة. يفترض الباحثون أن الديمقراطية نشأت وتكونت بصيغتها الأولى عند الحضارة اليونانية، ما كَوّن صورة نمطية عند الغالبية المطلقة بأن الحضارة اليونانية هي التي شكّلت لظاهرة الديمقراطية جسراً واصلاً بين إرادة المواطنين وحكومتهم، وهي فكرة ارتبطت بوجود المجالس التمثيلية في تلك الحضارة؛ بالرغم من وجود مجالس تمثيلية خلّفت حضارات سابقة عليها كحضارات الشرق.

عزز من هذه النمطية أيضاً كون الديمقراطية مصطلحاً ذا أصول غربية (لاتينية)، إلا أن المعنى والمحاولات للارتقاء بنموذج حُكم جيد لم يبدأ عند الحضارة اليونانية وحدها، بل هو تشكيلٌ من حضارات مُختلفة ومتتابعة، لا يرتبط بحضارة بحد ذاتها، بل هو جُهد بشري يُعنى بتنظيم شكل الحكم لعدم الاستفراد به، بمحاولة تفادي حُكم الفرد -الذي يعدّ نفسه (خارقاً)، أو حُكم الأقلية -العسكرية أو الأثرياء-، ولهذا لا يرد في قواميس المصطلحات السياسية ولا حتى في مجموع ما اتفقت عليه البشرية تعريفاً جامعاً مانعاً للديمقراطية، بقدر ما نرى معاني مختلفة لوسائل مُتبعة للوصول إلى أفضل شكل للحكم والنظام السياسي.

ارتبطت ظاهرة الديمقراطية في عَجلة تطورها بصعيدها الغربي على فكرة الصراع. لقد فكك هذا الصراع سلطة رئيس القبيلة، وهدمَ النظام القبلي العشائري القائم، ليوازيه صعود ظاهرة المدينة وميلاد فكرة المواطن عند حضارتي اليونان والرومان. ومع ميلاد المسيحية كديانة تضاهي سُلطة الإمبراطور (الحاكم) الموجودة، واستطاعت أن تنفذ إلى إمبراطوريته وتنافسه، يبدأ بعدها صراع من نوع آخر، وهو صراع بين الدولة والكنيسة، اللتين تريدان أن تكون سيادتهما هي العليا.

تُوج هذا الصراع بسيطرة الملك، وينشأ صراعٌ آخر امتد قرونًا بين ملك مسيطر وإقطاعي حالم. أسفر هذا الصراع عن قيام مجالس تمثيلية، استطاعت أن تكون طرفاً داخل صراع على سلطة الحاكم آنذاك، وتبدأ معها سلسلة سحب الصلاحيات المطلقة التي توجتها الصراعات السابقة للملك، فكانت البداية مع سحب صلاحيته المالية بفرض الضرائب، حيث غدت رهن موافقة تلك المجالس التمثيلية، التي كانت تخوض هي كذلك صراعاً حول كيفية تكوينها وطريقة انبثاقها وشرعيتها.

لم تك هذه المجالس التمثيلية في بادئ الأمر تُنتخب من طرف السُكان كافةً، بل كان تشكيلها يُعتمد بالوراثة أو التعيين أو الانتخاب المخصوص والمَشروط ضمن قواعد مُعينة. لكن مع اشتداد الصراع على السلطة، وظهور طبقات التُّجار والصُّناع كقوى اجتماعية وسياسية أفرزتها مُحددات جمّة، ضغطت هذه الفئة من أجل عدم الاستئثار بالسلطة السياسية، لتظهر فلسفات سياسية جديدة توضح العلاقة بين الحاكم والمُحكوم على أساس تعاقدية، وسمت هذه الفلسفات نظاماً سياسياً مبنياً على حق الإرادة العامة بانتخاب حاكمهم ومراقبته.

أمام هذه الموجة التاريخية للظاهرة، استطاعت الديمقراطية على مدار قرون عديدة إنتاج مجموعة من القواعد والمبادئ والأسس والآليات التي تسيّر عليها الدولة وكذلك المجتمع، ويستطيع الأخير بتكويناته المُختلفة، المساهمة في تكوين مؤسسات الحُكم ومراقبتها. ومع انبثاق العولمة وما آلت إليه من تدفق هائلٍ للمعلومات داخل البيئة الدولية، أصبحت الدولة تشهد تحولات جذرية ومتسارعة، توازيها أيضاً دراسات نوعية عُنيت بظاهرة الديمقراطية والتحول إليها.

تعرض التعريف الكلاسيكي للديمقراطية -حكم الشعب للشعب ولصالح الشعب- للانتقاد؛ لأنه لا يعبر عن ممارستها العملية على أرض الواقع. يجمع العديد من الدارسين والباحثين المهتمين بمجال

الديمقراطية والتحول الديمقراطي على أن هذا المفهوم أقرب إلى الميتافيزيقيا منه إلى الواقع، ولكن باعتبارها إدارة، تحاول الدولة والمُجتمع الاتفاق على طريقة عملها من أجل تحقيق أفضل الوسائل للعلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ لكونها حاجة بشرية وليست مذهباً يؤخذ به أو يُهجر.

غالبُ بعضُ المفكرين الغربيين -مثل فرانسيس فوكوياما- في أن الديمقراطية بشكلها الغربي الحالي قد سَطرت ما يعرف بنهاية التاريخ، وأن أقصى إنتاج بشري يتعلق بالسياسة والاجتماع يتمثل بلبرلة الديمقراطية وما تمثله من قيم (الحرية والفردية والمساواة)، نتيجة الإجماع على جودة صلاحيتها وانتشارها الواسع في ظل عدم وجود بديل واضح لهذه النظرية، سواء من التحدي من طرف الإسلام الذي يُقدم اقتراحاً ثيوقراطيّاً للدولة، أو التحدي من طرف القوميات التي ليس لها طابع تمثيلي، ولم تكُ وليدة اختيار الشعوب.

وحتى مع انتشار الديمقراطية بصيغتها الليبرالية أو العمل على تصديرها، فقد طورت الأنظمة الاستبدادية أساليب للتلاعب بنتائج الصيغة التمثيلية للديمقراطية، حيث استطاعت تسويق نفسها على أنها شرعية تماماً عبر وسيلة ديمقراطية وهي العملية الانتخابية، فاستطاع المُستبد فرداً أو جهةً أو حزباً استخدامها آليّة تُفضي إلى اعتلائه الحُكم أو بقاءه فيه، عبر التلاعب بتلك العملية، دون استخدام وسائل عنيفة لشرعنة وجوده.

تُعد الديمقراطية اليوم واحدة من أكثر الأطروحات والأفكار استخداماً في القرن العشرين. يُحاول الجميع الادعاء بأنهم يحملون هذه الصفة، أو حتى العمل من أجل تثبيتها؛ فالديمقراطية لم تُدرج في تصنيف أو قالب واحد، بل تعددت ميادينها لتقترن بالعديد من المفاهيم، نحو: (الليبرالية أو الدستورية أو التمثيلية أو الاقتصادية أو النخبوية أو غيرها)، لتتداخل هذه المصطلحات، مُشكِلة مفاهيم خاصة، يسعى الجميع إلى

التحول إليها منهجاً مُتبعًا، تمثل في أبسط تعريف له بالتحول من نظام سلطوي إلى نظام ديمقراطي مبني على أسس الانتخابات الحرة والنزيهة، والتداول السلمي للسلطة، وثبتت الحقوق وتوسيع باب الحريات.

تَضمّن أدب التحول الديمقراطي نماذج كثيرة لدراسة هذه التجارب التاريخية المُختلفة، ما يشير إلى أن الدرس الأول لأي عملية تحول ديمقراطي لأي نظام سياسي لا يرتبط بطريق معياري فريد أو شامل لتغييره؛ فثمة نماذج عبر التاريخ تُعطي كل واحدة منها تفسيراً خاصاً للتحول الديمقراطي وتستقيها ضمن نظرية تحول خاصة، لهذا وعلى طريق نهج الاختلاف في تعريف الديمقراطية، لم يُجمع الباحثون على تعريف أو مقارنة واحدة بعينها لتفسير التحول الديمقراطي.

تَلَقَّف الجميع اليوم بما فيهم الحضارة العربية والإسلامية هذا المصطلح على أساس أنه نقيض للظلم والاستبداد، وانطلاقاً من أن الديمقراطية حلٌّ -سحريٌّ- للمشاكل التي تعيشها الأنظمة السياسية المختلفة، والواقع السياسي العربي، فلم تنفك محاولات تطبيق هذا النموذج داخل دراسات الفكر السياسي العربي والإسلامي الحديثة تبقيها في إطارين: إما إطار إقصائها من خلال التشبث بخصوصية التراث العربي والإسلامي، أو إطار نموذجها الحديث وإقصاء الخصوصية.

تُخصّص الدراسات الأولى المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالفكر السياسي الغربي، وتقصي كل مفهوم وكل آلية متعلقة بظاهرة الديمقراطية، وتحاول أن تبحث له عما يوازيه أو يقاربه من مفاهيم ومصطلحات داخل الفكر السياسي الإسلامي، لهذا وضع هؤلاء الباحثون مفهوم الشورى بشكلٍ يوازن ويقصي مفهوم الديمقراطية. وفي الجهة المُقابلة من تلك الدراسات تتعرض خصوصية الفكر السياسي للإقصاء، بتصنيف مفاهيمه ومصطلحاته في خانة التراث الذي مكانه المتحف، مع أخذ ظاهرة الديمقراطية بشكلها وتطورها قيمةً سياسية داخل الحقل السياسي الغربي شرطاً أساسياً لأي إصلاح أو تقدم سياسي عربي.

بقيت مُجمل هذه الدراسات تتمحور حول إقصاء الطرف الآخر، واعتبار أن حل مشكلة الوطن العربي بقضاياه المُعقدة يكمن إما بالتموضع حول سياق التراث بأطيافه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو هجرته نحو استيراد نماذج غربية بعصارة تطورها داخل قَالِها النهائي، ما أوقع الكثير من الباحثين في مسألة التفاضل أو الاختيار بين النموذجين، حيث أفضى إلى وجود تيارين أولهما يدعو إلى الارتكاز على أصالته، في حين يسعى ثانيهما إلى تبني المعاصرة.

لكن المفارقة في حرية الاختيار بين الأصالة والمعاصرة داخل تلك الدراسات، أن حرية الاختيار لم تكن موجودة داخل الحدود العملية لتلك النظريات، بل فُرض النموذج الغربي فرضاً من طرف المُستعمر الأوروبي، حيث أُسبغت على الشعوب العربية والإسلامية مجموعة من المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وصيرورته التاريخية، بحيث أصبحت دراسة تلك المقاييس أو المعايير ظاهرة حتمية وجوبية، لينبثق عن تلك المقاييس الغربية موضوعات جديدة للدراسة في الوطن العربي، كموضوع الديمقراطية والإسلام\ديمقراطية الإسلام\الديمقراطية في الإسلام، لتثير منذ خمسينيات القرن العشرين وحتى هذه اللحظة دراسات لا تتشبه بمفاهيم ومصطلحات تراثية أو غربية، بل تبحث في إمكانية وجود علاقة تكاملية بين النموذجين دون إقصاء للآخر.

هذا التيار يمكن أن نسميه التيار الانتقائي الذي يعمل جاهداً لئلا يقع في الزحف وراء النموذج الغربي ببنائه ونماذجه الحديثة، واستنساخها لترتبط بجميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الثقافية، أو أن يقع هذا التيار ضحية لجمودية الموروث وتقوقع المؤسسات في إطارها القديم الذي لم يلق اهتماماً أو محاولات لتجديده، وبقي حبيس النظريات طيلة قرون عديدة. أمام هذه الازدواجية والتصادم بتيار الأصالة أو تيار المعاصرة ظلت الدراسات تتنافس وتتصادم فيما بينها، ولذلك يسعى هذا التيار الانتقائي

إلى التوفيق بين ما هو موروث أصلي-متأصل أو أصيل- وبين استنساخ وسائل حديثة من نموذجها الغربي، وهو التيار الذي يركز عليه الباحث في أطروحته.

يحمل هذا التيار راية الصحوة للخروج من مأزق وأزمة الشرعية التي عاشها النظام السياسي الإسلامي على امتداد فترات طويلة، والعودة إلى رحاب النموذج -الخالد بالنسبة للعرب والمسلمين- الراشدي والرشيد في الحكم. تستدعي هذه العودة جهداً مضمناً من طرف الباحثين؛ لما يتطلبه الأمر من مراجعة نقدية للتاريخ العربي السياسي -جاهليته وإسلامه- من ناحيته الفقهية والنظرية؛ وذلك لمعرفة أماكن الصواب في ذلك النموذج وتطويرها، ومعرفة أواصر الخلل كذلك في تلك التجربة وتصحيحها.

بقيت التيارات الفكرية العربية في القرن الماضي مُغلقة على نفسها، نافية كل ما عداها بقصد أو بدونه. لقد وضعت مجموعة من القيم بغير قالها، وأرغمت على أن تُختزل في قيم قد تكون مشابهة ولكن بعيدة عن سياق نشأة القيمة المقرونة بها أو سياقها التاريخي أو حتى واقعها العملي، فمثلاً يُختزل مفهوم الأمة بمفهوم الشعب، وقيمة مثل الشورى بظاهرة مثل الديمقراطية، ومبدأ الإجماع بمبدأ الأغلبية، ومبدأ مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقابله مفهوم المعارضة وما شابهها.

لا يجدر بطبيعة البحث في دائرة التراث وتمحيص مفاهيمه ومصطلحاته وقيمه السياسية، أن يكون بحثاً أنثروبولوجياً لوصف ثمار الحضارة هذه؛ بل يجب أن يتعداه إلى مرحلة البحث عن محاولة توظيف التراث بصور إنتاج جديد وبمضمون عميق، ليكون معاصراً لمقتضيات الواقع، تحت إطار علمي ومعقولي؛ كون هذا التراث جزءاً لا ينفصل عن المكنون الداخلي للأمة العربية والإسلامية، الذي يُعبر عن مجموعة من القيم الأخلاقية والعملية التي لا يمكن فيها أن تتصف الدولة ذات المرجعية الإسلامية بأنها غير ديمقراطية؛

لأن من البساطة بمكان تصوّر وجود دولة ديمقراطية ولكن ليست إسلامية، ولكن لا تقبل الدولة الإسلامية التي توافق أغلب قيم ظاهرة الديمقراطية أن لا تحمل صفات الدولة الديمقراطية.

لا يعد لجوء المسلمين إلى السياسية بشكل عام، والدولة بشكل خاص أمراً عارضاً لجأ إليه المسلمون نتيجة ظروف مُعينة وجدوا أنفسهم فيها إبان هجرتهم إلى المدينة المنورة وتأسيسهم للدولة فيها، ، فبالإضافة إلى أنهم حملوا إرث السياسية مما كونه تجارب العرب السياسية، فقد أطرت الشريعة الإسلامية أسساً سياسية تمثلت في بيعة العقبة الأولى والثانية؛ فكلتاهما تمثل عقداً سياسياً حقيقياً أدى لتأسيس معالم الدولة الجَنينية* في المدينة، دون أن يكون ذلك العقد وهمياً كما هو في الفلسفة السياسية الغربية عند روسو، ولوك، وهوبز.

ولا بد أن تبني دراسة الدولة بعمومها، ونظامها السياسي بخصوصيته، ضمن ثلاث قواعد أساسية: الفقه والتاريخ والقانون. تحظى هذه العناصر بفعالية التأثير والتأثر فيما بينها، وكذا تشهد عملية إثراء مُتبادل، فطبيعة الأحكام الفقهية ونفاذها يؤثر في حركة التاريخ، في حين أن تطور حركة التاريخ يؤثر على استصدار أحكام فقهية تواكب هذا التطور، تحت ظل تأطير قانوني يُنظم الوسيلة أو المنهج المُتبع لطبيعة العلاقة بين هذين العنصرين؛ فإما أن يرتكس أو يتقدما إلى الأمام، تبعاً للمراجعة المعمقة للقيم التي يُوْطرها الثابت (القرآن والسنة) ومقارنتها بظواهر وإسهامات بشرية مُختلفة.

* نقصد بالدولة الجينية تلك الدولة حديثة النشأة والتي تعتبر انفصام عما هو معروف أو مألوف سابقاً من خلال خصال جديدة مع فارق ما ورثته من قيم أو عادات لا تتنافى خصال الدولة، فهي تماماً كالجنين الذي يُولد ككيان مستقل بذاته وطريقة تفكيره ونمطه؛ إلا أنه يبقى يرث من أبويه بعض الأشياء سواء من بيولوجياً أو سلوكياً أو مادياً. ونعني هنا أيضاً تلك الدولة التي أسسها الرسول وامتدت خلال فترة وجوده حتى وفاته.

تتمثل أحد الأهداف الرئيسية لمقارنة الظواهر عبر التاريخ في تحديد الفوارق الجوهرية فيما بينها، أو أساسيات التشابه، وليس المساواة بين الظواهر -كالتوازن بين قيمة الشورى والديمقراطية مثلاً- لتُساعد هذه القراءة المُعمقة للتاريخ في تفسير الظواهر السياسية المُعاصرة وفهماها. إن قراءة إطار التشابه مثلاً بين الديانتين المسيحية والإسلام كُمعتمد ديني أمر مهم على صعيد فهم طبيعة الصبغة الشرعية التي يضيفانها على الحُكم، سواء بتبرير شرعيته السياسية، أو حتى ضمان طاعة المواطنين، ما يُنتج مفاهيم ومعاني ومبادئ جديدة تؤطر تحت فاعلية القانون.

يمكن النظر إلى الظاهرة الإنسانية على هذا الأساس إما من منظور اتفاقها مع الظواهر الأخرى وهو منظور القانون العام، أو من منظور اختلافها عن الظواهر الأخرى، وهو منظور الخصوصية ومنحناها الخاص، إن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية في الغرب تصدر عن فكرة أن ثمة قانوناً عاماً للتاريخ وللتطور السياسي والاقتصادي ينطبق على كل الشعوب في كل زمان ومكان، وأن السمات الخاصة للظاهرة سمات عرضية يجب استبعادها في الدراسة العلمية الموضوعية المحايدة، ومن ثم يجب أن تنصب الدراسة على اكتشاف القوانين العامة.

وهكذا، فإن البحث عن الشورى بما هي قيمة داخل الحقل التراثي العربي والإسلامي لم يرق إلى مستوى التطبيق العملي سوى في فترات قصيرة من الحياة السياسية الإسلامية، ما حدا ببعض الفقهاء وحتى المُحدثين إلى تقديمها على أساس تسويغ شرعية الحاكم بغير طريق القيمة التي تُعبر عن موروث عربي بالأساس -فكرة المجالس التمثيلية كدار الندوة-، وجاء الإسلام لينص عليها وتُنظمها السُنة النبوية ضمن ممارسات وأعمال مختلفة.

إن مسألة التجديد في الفكر السياسي الإسلامي لا تعني محاولة العودة بقيمة الشورى كما كانت عليه في الماضي، ولا الاستغناء عنها في حركة دورانها بالماضي القريب. لا يعني التجديد بتلك القيمة أيضاً الاستعاضة عنها بقيمة ثانية مستحدثة، بل يعني التجديد: البناء على الأساس القديم، في عملية تفاعل حيوي بين القديم والجديد؛ لإعادة تطويره وفق الفهم المكاني والزمني لقيمة الشورى ضمن مقتضيات العصر الحالي.

لا يعني البحث عن مضمون للديمقراطية داخل الوطن العربي اللجوء بالضرورة الحتمية لكهف الفكر الغربي والتموضع فيه، كما أنه لا يعني الالتصاق الجامد بمفهوم الشورى كما تم تطبيقها؛ بل يأتي من إسقاط وظيفة الديمقراطية ووسائلها على الوطن العربي باعتبار خصوصية تاريخه ومقتضيات فلسفته السياسية، لتقديم رؤية وفهم جديدين للفكر السياسي العربي والإسلامي، بما يتجاوز حدود الزيادة أو النقصان في فروع الدين، بل أن يتعداها من خلال انبثاق أصول جديدة داخله تكون مواكبة لتلك الوسائل الحديثة.

رغم محاولات التجديد والإصلاح والتوفيق تلك، تحصر بعض الدراسات فقه الخلافة في كيفية تولي منصب رئاسة الدولة، إذ تتعمق بشكل أو بآخر في تلك الكيفية، وتربطها بمقدار ما يتوفر في الخليفة من صفات وشروط مثالية قابلة للقياس، أو حتى أخلاقية (ميتافيزيقية)؛ لأن تلك الشروط في اعتبارهم هي الضمانة الكبرى لصلاحية النظام السياسي الإسلامي، فقد كانت قراءتهم للنموذج الراسخ الراشدي مبنية على صفات الخلفاء الراشدين، دونما أدنى اعتبار لعمق الفوهة بين الفترة الزمنية لذلك النموذج بخصوصيته وظروفه، وبين الفترة الزمنية اللاحقة عليه، أو حتى للطبيعة التي كونت هؤلاء الخلفاء، واختلاف الطبيعة التي ستكون من سيحكم بنظرهم.

هكذا، فإن التمهيد في فقه الخلافة، وتقصي الإجراءات والوسائل التي اتبعها الخلفاء الراشدون لا يجب أن ينطلق من نظرة تقديسيه لأشخاصهم، أو الغول بالتقديس حد العصمة، بل يتمثل في معرفة وفهم القواعد والمبادئ التي وجهت سلوكهم، وقادتهم إلى الطرق والوسائل التي اتبعوها في الحكم، فالتمهيد عبر الدراسات يبدأ عند نقطة استكشاف أماكن الصواب؛ لجعلهم نموذجاً راسخاً لدى مجموع الأمة، وكذلك استكشاف أماكن الخلل والمسلك الذي قاد هذا النموذج إلى الفتنة الكبرى والاضطراب السياسي، وفي النهاية انقلاب شرعية الحكم من البيعة إلى الاستخلاف والتوريث.

إن انبثاق شرعية الحكم في فلسفة الفكر السياسي الإسلامي عبر طريق التوريث ولّد فلسفة سياسية لم تكن موجودة في التجربة السياسية الإسلامية الناشئة، فشُرّع وجودها تحت دعوى حكم الضرورة أو الواقع. لقد وازى اغتيال ثلاثة خلفاء راشدين اغتيالاً لأهم قيمة سياسية استحدثها الإسلام، وهي قيمة الشورى، ومبدأ الالتزام بها، حيث أسست لها تجربة النظام السياسي في عهد الرسول وفي عهد الخلفاء الراشدين تجربة سياسية قيمة، جعلت من هذه التجربة النموذج المثالي لفلسفة الحكم وفقهه، القائمين على اختيار الحاكم تحت إرادة الجماعة، سواء بالبيعة الخاصة من طرف أهل الحل والعقد، أو بالبيعة العامة.

وعليه، فإن أي دراسة عملية للنموذج المثالي، سواء في عهد النبوة أو في عهد الخلفاء الراشدين، يجب أن تبني على ثلاثة أسس، أولاً: البناء على أساس الشريعة الإسلامية وأهدافها، ثانياً: الاستخلاص النظري والعملي للقيم من الأمثلة التي قدمها النبي وصحابته (الخلفاء الراشدون)، وثالثاً: تطوير وسائل الشورى من خلال استحداث الأنظمة والترتيبات، سواء في التجربة الإسلامية أو في تجارب الأمم الأخرى؛ لتكون هذه الأسس مُركّزات لفهم الحياة العصرية بطريقة متكاملة وفعالة لأي عملية بناء نظام سياسي جديد.

تتفرع الشريعة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام رئيسة (ضروريات/حاجيات/تحسينيات). تسمى المقاصد في الشريعة الإسلامية الضروريات، وتنحصر بالنفس والدين والعقل والنسل والمال، أما الحاجيات فتُعنى بكل ما اقتضت الحاجة إليه من أجل رفع الضيق والمشقة والحرَج، في حين أن التحسينيات هي الأخذ بما يستحسنه العقل برفضٍ أو قبول أو تجديد لأمر لم يرد كضرورة أو حاجة؛ ولهذا فالباحث بحقل الشريعة لا شيء يمنعه من النظر إلى قسم التحسينيات نظرة تاريخانية، فلا يتعامل مع الموروث كقيمة سردية تاريخية فقط، ولكن على أنها تجارب تاريخية قابلة للنقد والتحليل والتجديد.

لقد اكتفى الإسلام بعمومية التنصيص على قيم ذات صبغات أخلاقية واجتماعية وسياسية واقتصادية عامة، كالمساواة والعدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وعصمة الأمة وسلطة الإجماع، وعمومية التنصيص هذه سلاح ذو حدين؛ فقد يتم تكييف القيم وأجرائها داخل أشكال تنظيمية تتناسق وتتماشى بحسب طبيعة الزمان والمكان المُعاش، كطبيعة الاجتهاد السياسي الذي قَدَّمه النبي باستحداث ما يعرف بدستور المدينة، أو الاجتهاد الذي قَدَّمه الخلفاء الراشدون في تقنين قيمة الشورى بحسب مقتضيات ذاك العصر، أو صقلها عبر اجتهادات سياسية تُستخدم مُسوغات دينية لشرعنة ما يُخالف القيم ذاتها؛ وهو ما ظهر من نظريات وأحكام تؤسس لفقه الأحكام السلطانية، التي قَدَّمت للحاكم شرعيته بغير طريق بيعة الأمة له.

ظلت تلك المُسوغات التي قدمها فقه الأحكام السلطانية طاغية على الفكر السياسي الإسلامي. يلقي الكثيرون اللوم على الأمويين؛ لأنهم قلبوا شرعية الحُكم من إجماع الأمة ببيعها الخاصة والعامة إلى انحصارها في التوريث، وهذا سبب ناتج لولوج مثل هكذا فقه سياسي وتراجع قيمة الشورى، ولكن هنالك أسباب مُختلفة لذلك، أهمها غياب وتَغيب دور (أهل الحل والعقد) في مواصلة الاجتهاد السياسي على

مستوى تنظيم قيمة الشورى وترقيتها إدارياً ودستورياً، وحتى في الخلافة الراشدة كنموذج مثالي لم يعهد الصحابة -خصوصاً نخبتهم- إلى ترقية قيمة الشورى، فاختارت هيئة أهل الحل والعقد تيار المحافظة على التجديد والاجتهاد عندما أقرت بأن الخليفة القادم يجب أن يسير على نهج الشيخين (أبي بكر وعمر).

يضاف إلى ما سبق أنهم لم يعملوا على تفادي الأعضاء التي ظهرت بعد موت الرسول أو موت أبي بكر، وظلت المحاولات التنظيمية والإجرائية تقف عند ما اجتهد به الخليفة الثالث عمر بن الخطاب دونما تجديد أو تقنين لتلك الوسيلة، كما أصر الخليفان عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب على أن شرعية الحكم تقف عند حدود دولة المدينة، دونما إشراك سياسي لبني الدولة الجديدة، التي امتدت للتوسع جغرافية بشرية وحدودية هائلة.

كما أن إجماع الفقه السياسي عن مسألة إجراء ممارسة قيمة الشورى من قبل الفقهاء وتنظيمها، واستمرار فقه الأحكام السلطانية في تقديم صيغ وأحكام إجرائية لتقنين حيازة السلطة، راجع بالضرورة إلى غياب مسألة الإرادة السياسية في تلك العصور. من المعروف أن الفقه يُقدم أحكاماً للنازلة التي لا نص فيها، وطالما أن الإرادة السياسية غائبة فإن الفقه يُبرر لنفسه -وله- غياباً عن تقديم إجابات حول مسألة التعاقد في فلسفة الحكم الإسلامي، فبقي عاجزاً أمام حركة التاريخ في مسألة السلطة إلا أن يقدم إجابات فقهية حول الصراع السياسي والصدام المسلح على امتلاك السلطة، وليس بناءً على أحكام فقهية تُنظم هذه المسألة الأساسية، بتقديم فقه إجرائي ودستوري.

بهذا الشكل، بقيت حدود الفقه السياسي بالتقنين في صياغة نماذج حكم سياسية تُبرر سلطة الحاكم التنفيذية وتوريثها، بعيدة عن القيم الأساسية التي نصّ عليها القرآن الكريم وعملت بها السنة النبوية، وبعيدة أيضاً عن النموذج الراسخ (الخلافة الراشدة) التي أسهمت فقط بتأريخه نصاً، وليس نقداً، دونما

التحقق من الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن سيتولى الحكم، أو حتى تحديد السلطة أو الهيئة الرقابية على هذا الحاكم، وما هي مواصفات تلك الهيئة وكيفية انبثاقها، وبُنياتها واستمدادها لشرعيتها، أو حتى التقنين للاختلاف -الذي هو طبيعي- بين تلك السلطات أو الهيئات، الذي قد يؤدي عدم تنظيمه إلى ضياع الحقوق التي أقرها الإسلام، والاستفراد بالحكم بُلغة القوة والغلبة.

لكن الفكر السياسي الإسلامي توجه حديثاً -بخاصة بعد نهاية حُقبه الاستعمار- نحو معالجة المشكلات التي وقعت على امتداد الفترة الطويلة التي أسست لفقه سياسي مُغاير عما هو عليه في نموذج الحكم الراشدي. ولا شك في أن تلك المُعالجات في مجملها تستسقي نظرياتها وتسوغها، وتبني أجزائها على ما توصلت إليه تجارب البشر السياسية، وبشكل خاص الفكر السياسي الغربي، فالحداثة العربية لا تعني أبداً تكرار تجربة التحديث الغربي، وتلاقحها مع أنماط ومؤسسات وثقافة الغرب؛ على اعتبار أن الحداثة الغربية نفسها ذُكت بكثير من التطورات الحاسمة تاريخياً، كما اقتبست من ثقافات أخرى أدوات جعلتها في صورتها الحالية. الحكمة ضالة المؤمن، أينما كان وعاءها أو مصدرها، ولم يكن من قبيل الصدفة أن أنشئ بيت الحكمة في العصر العباسي، فقد كانت مهامه تركز على استيراد الفكر وتنقيحه ليتوافق مع الواقع المعاش. وهذه العملية جُلها تتوافق وتتماشى مع مبدأ الفكر الإنساني المتعاون والمُشترك ضد مكون التقسيم الجغرافي المنغلق على ذاته.

يزدهر النص الإسلامي بقيم سياسية جمة، ترتبط مع صيرورة المنظومة الأخلاقية التي دائماً ما يحث عليها الدين الإسلامي، لكن حركة التاريخ السياسي الإسلامي تفتقر إلى المؤسسات والإجراءات التي تُترجم هذه القيم إلى واقع عملي تطبيقي. لتفادي مثل هذه المُعضلة التي وقع بها الفكر السياسي الإسلامي؛ عليه أن يفتح

على مجال التجارب السياسية المختلفة، باعتبار أن مجال المؤسسات والإجراءات السياسية هو مجال تراكم معرفي مُتحرك، يجب على المسلمين الاستعداد منه ونقله وليس الاستعارة بالنسخ.

إن النقل والاقتباس يَخدمان المبادئ التي أقرها الإسلام، ومن ضمنها قيمة الشورى، فالمتتبع للتطور الذي شَهدته الديمقراطية في الفكر السياسي الغربي طيلة الفترة الأخيرة، يجد بأنها وضعت ضوابط رصينة للحياة السياسية، وعليه فإن الفكر السياسي الإسلامي مطالبٌ باستيراد آليات هذا الفكر ومؤسساته؛ ليسد الفراغ وجمود الفقه حول قضية سياسية عميقة، يُشكل السكوت عنها مُعضلات أكبر من تحمل نتائج هذا الاستعداد، إذ إن مقدار اتصاف نموذج الحُكم الراشدي بأنه نظام سياسي راشد لا يعني استحالة الوصول لحالة الرشd الذي وصل إليها هؤلاء الخلفاء، ولا يعني القرون العديدة والممتدة من الأنظمة السياسية الإسلامية المفتقدة لصفة الرشd من لدن المسلمين خلال فترات حكم الأمويين والعباسيين والفاطميين، والمماليك، والعثمانيين، فهي لا تغطي على ضرورة الاجتهاد السياسي لإعادة إحياء نموذج الرشd هذا عبر استعداد مؤسسات وآليات سياسية غربية.

وقع الاستعداد والتحديث لتلك المؤسسات والإجراءات داخل الفكر السياسي الإسلامي في حرج؛ إما سندان نظرة الاستعلاء التي عُمي بها بعض الفقهاء المُحدثين بأنه لا يجب الاستعداد من تلك الحضارة التي لا تؤمن بالعقيدة الإسلامية، أو نتيجة الصراع التاريخي والاستعمار الغربي نفسه وتكوين نظرة سلبية نتيجة الآثار الناجمة عن هذا الاستعمار، وبين هذا وذاك وَقعت الأمة الإسلامية وضاعت حقوقها السياسية بانبثاق السلطة عبرها بين جمود الفقه السياسي الإسلامي، وبقاءه حبيس النموذج الراشد، الذي لم يُقدم المُحدثون حلولاً إجرائية لعودته، وبين النسخ اللصيق والجامد لظاهرة الديمقراطية، دون إسقاطها على واقع الموروث العربي والإسلامي.

أدرك الفكر السياسي الإسلامي الحديث، وتحديدًا في بواكير القرن العشرين أهمية استثمار المؤسسات والإجراءات الغربية، فقدم حلولاً تتعلق بوجود دستور يضمن حلاً للأزمة الشرعية السياسية التي يعيشها الفكر السياسي، بحيث يضبط هذا الدستور كل سلطة أو هيئة من هيئات الحكم بنطاق مُعين، وتنبثق هذه السلطات من طرف الأمة التي تختار هذه الهيئات وتُعبّر عن سيادتها، تكون هذه الأخيرة -السيادة- مبنية على طاعة الحدود التي وضعها النص الثابت (القرآن والسنة)، واحترام إرادة الأمة في الاختيار عبر قيمة الشورى والالتزام بنتائجها.

بغية تحقيق هذه الحلول، فقد بنى المحدثون حلولهم على آلية الانتخابات، باعتبارها تجسيداً وتطويراً لفكرة الإرادة السياسية المعبر عنها بمصافحة يد المرشح في البيعة العامة داخل النموذج الراشدي. وهذا في حد ذاته راجع إلى أن طبيعة الاختيار القائمة على الانتخابات التي تطرق لها المحدثون تكشف عن عمق إدراكهم لحقيقة وأحقية الإرادة العامة في تشكيل مؤسسات السلطة السياسية والدستورية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث؛ ولكن بقيت هذه المحاولات في إطارها النظري دون تقديم إسهامات تطبيقية أو عملية لتلك الآلية.

قُدمت هذه الحلول للخروج من الأزمة التي يعيشها الفكر السياسي الإسلامي، بالموازاة مع ظهور عوامل ثقافية وحضارية ساعدت على التوسع أكثر في مجال تقنين (ميكانيزم) الفكر وجعله واقعاً تطبيقياً، فظهر توسع -عالمي وعربي- وانتشار لقيم الحرية السياسية والشرعية السياسية، مع زيادة نسب التعليم داخل الوطن العربي التي زاد معها الوعي بكل الحقوق التي نصّ عليها الإسلام وخالفها حركة التاريخ الطويل للأنظمة السياسية السابقة، والتلاقح الحضاري نتيجة تطور تكنولوجيا التواصل، ليعزز الوعي بأهمية تلك القيم الإنسانية وجعلها تترسخ داخل المُدرّك الجماعي العربي والإسلامي.

بالرغم من ازدياد الوعي بالحقوق وتعزيزها؛ إلا أنها واجهت سطوة النظام السياسي بعد اندثار الاستعمار الغربي عن الوطن العربي. ولم ترق الحرية السياسية واتساع نطاق المشاركة الجماهيرية في صنع القرار السياسي من خلال الانتخابات لوصف النظام السياسي على أنه ديمقراطي، على الرغم من أنه يستعمل أدوات ديمقراطية (وجود دستور، برلمانات، الفصل بين السلطات، تنوع المحاكم...الخ). هذا إلى جانب تشرذم أنظمة سياسية مختلفة الأشكال (جمهوري، ملكي، عسكري)، أدى نهاية الأمر إلى استمرار الحكم الفردي وتعزيزه تحت مسوغ ديمقراطي يُعبر عنه بالانتخابات التي تمنح هؤلاء شرعية مُصطنعة، تماماً كالتي قننها الفقيه داخل الأحكام السلطانية ولكن بمسوغات دينية.

ارتكازاً على ذلك، ظلت أحلام الوحدة السياسية عربياً -على الأقل- وإسلامياً -كحالة يوتوبيا- بعيدة عن واقعها في ظل أنظمة سياسية لا تنبثق عن شرعية الإرادة العامة -سواء قُطرياً أو بشكلها الموحد- التي وبسياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية استطاعت أن تُعبر عن غضبها بما يُعرف بثورات الربيع العربي لعام 2011، وهي وإن اختلف الكثير حول نجاحها أو فشلها؛ إلا أنها أعادت إحياء ما كان خاملاً في ضمير تلك الشعوب، بأنها صاحبة الحق في اختيار من سيحكمها.

إن الخط الواصل بين الدولة القُطرية العربية بأنظمتها السياسية وبين الفعل الاحتجاجي وُلد تجارب وتضاربات جمة في استعارة نُظم سياسية بمفاهيم نشأت بعيداً عن طبيعة التكوين والموروث العربي والإسلامي، في ظل غياب الفاعل الأساسي الشعوب العربية للمشاركة في المجال السياسي، وضياء هذا الفاعل الرئيس بين خضم مفاهيم الدولة، الحداثة، السيادة، الديمقراطية...الخ، وبين سطوة المؤسسات الحاكمة التي لا تسمح لهذا الفاعل بتجاوز المساحة والحركة خارج الدور المرسوم الذي يحدده قانون أو لائحة أو قاعدة.

يُحاول هذا البحث الخروج من نفق الجدل الذي وقع فيه المُحدثون من الفقهاء بمقارنة ظاهرة الديمقراطية بقيمة الشورى. والخروج هنا لا يعتمد على إلغاء الظاهرة والعودة بالموروث، أو العكس؛ بل محاولة تقديم تصور مجال إجرائي يبني على مأسسة القيمة بأدوات الديمقراطية الحديثة، والإحياء هنا وإن كان مخيلاً سياسياً يستلزم الوحدة العربية سياسياً بحيث لا يتماشى هذا البحث مع الواقع السياسي المُعاش؛ إلا أنه من الممكن أن يكون جسراً أو أن يُقدم مُستقبلاً حلاً مبدئياً عملياً لأي عملية بناء نظام سياسي داخل الحضارة العربية والإسلامية.

وعلى هذا المنوال، يُدرك الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم السياسية بالتحديد أنه خلال البحث في نظريات وأطر الدولة العربية والإسلامية، ستكون علة بحثه دائماً في شق الدولة وليس في شقه الإسلامي؛ إذ دائماً ما يقع في حقول نظرية وفلسفية جدلية بين الدولة القومية الوطنية وبين الحداثة ومنطقها. وعليه، لا تكمن محاولة هذا البحث في هدم أسس ومقتضيات الدولة، بل سبر أغوار الأسس النظرية مع محاولات تطبيقية؛ من أجل خلق عقد اجتماعي مغاير وخريطة قوى سياسية جديدة، ما يعني الاجتهاد السياسي لتأسيس مفهوم تحول ديمقراطي بالضرورة مُختلف بخصوصيته عن خصوصيات النماذج الأخرى.

بني هذا التصور على أساس إعادة إحياء الموروث العربي والإسلامي من خلال هيئة أهل الحل والعقد، التي تُعد من المهمات السياسية التي لم تجد لها سبراً واضحاً، سواء في كُتب الفقه السياسية القديمة أو الحديثة؛ إذ لم تُؤطر داخل قالب مؤسسي يسهم في العمل السياسي، وحتى الكُتب السياسية الحديثة التي تتطرق لهذا الموضوع نظرياً، تُبقيها بعيدة عن إطار تطبيقي واضح، والتصوير هنا لإعادة الإحياء هذه أنها تُنبئ

على وسيلة ديمقراطية حديثة المجمع الانتخابي (Electoral college) تُفضي إلى اختيار رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك ضمن قراءة خصوصية عربية وإسلامية لاستحداث مثل هذه الوسيلة.

ما زالت الأطروحات التي تُقدم سُبلاً للخروج من أزمة الشرعية السياسية راکدة في إطارها النظري وليس التطبيقي، أو أنها تقع في إطار المقارنة بين مقتضيات الديمقراطية والشورى. لذلك يسعى هذا البحث إلى محاولة تحرير منهج النظر إلى إشكالية النظام السياسي، عبر الخوض في تفكيك جدلية العودة إلى الماضي والتوقع به، أو الارتكان للحاضر وعدم الالتفات إلى الماضي، ما أفضى إلى جعل أطروحات الإصلاح في حالة خمول عبر سنين طويلة، وذلك من خلال مزج قيمة الشورى بظاهرة الديمقراطية، بإطار نظري ومحاولة تطبيقية عملية.

مما يجدر التشديد عليه، أن الأطروحة نفسها لا تتسع لقضايا قد أثارها البحث، أو قضايا أخرى لم يتطرق إليها الباحث، إما من باب السهو عنها أو الإغفال العمد، فالبحث لم يذكر كثيراً من من القضايا الجزئية أو التاريخية، سواء عندما تطرقنا للديمقراطية أو الشورى؛ وذلك لصرف الجهد إلى قضايا أساسية تعمق فيها البحث وأولاهها جهداً تفصيلياً، ووضعت تحت مسبار الاختبار؛ كي تصب في محاولة الوصول إلى الهدف الأساسي من الأطروحة.

عليه، لا تدعي الأطروحة كمالاً نظرياً أو فقهياً أو حتى تطبيقياً؛ فهي بحاجة إلى جهد جماعي أكثر مما هو فردي؛ حيث إن صعوبة المحاولة التطبيقية تتطلب جهداً تخصصياً في مجالات الفقه والقانون والتاريخ وعلم السياسة، كما أن هذا الجهد بحاجة تخصصات أخرى للمساعدة في محاولة التطبيق. ولكن الأطروحة فكرة قد ترتقي لتصبح مجالاً تطبيقياً، وإلى ذلك الوقت فإنها تظل مجرد فكرة في المخيال السياسي العربي في

محاولة الارتقاء والنهوض، و-محاولة- لتأسيس مكنون نظري سياسي نابع من الخصوصية العربية والإسلامية، ليس من أجل الالتحاق بركب الحضارات المتقدمة فقط؛ بل من أجل عودتها لمكانتها الطبيعية.

أهمية الدراسة

لكل إبداع جوهري خصوصيته، والديمقراطية مصطلح غربي -على اعتبار أن الحكم صورة طبيعية للبشرية جمعاء- ولكن هذا لا يمنع من أن تكون هنالك ديمقراطية عربية إسلامية تحظى بخصوصية أو نظرة عربية مختلفة لظاهرة الديمقراطية؛ فتلغي عملية النسخ والتقليد الموروث الجمعي للأمة العربية والإسلامية سواء من ناحية تاريخها أو أنها أو مستقبلها.

تتأتى الأهمية النظرية للدراسة من إدراك أهمية اللحاق بالركب العالمي المتقدم في مجال بناء النظام السياسي على أسس وقواعد ديمقراطية -المسؤولية والمحاسبة والمراقبة، الخ- وذلك دون النقل الحرفي والاستنساخ العضوي الذي -بالغالب المطلق- يضر بعملية بناء النظام السياسي العربي والإسلامي، لكن المطلوب لذلك اللحاق هو العمل على تبيئة ما توصلت إليه الديمقراطية بوسائلها وأدواتها من خلال استنباتها بترية خصوصية الحضارة العربية والإسلامية؛ لتكون الصلة عضوية بين المعطيات الواقعية وبين ما هو ماضٍ، التي من دون هذه التبيئة ستبقى بعيدة من أن تكون عاملاً للتغيير والتجديد والتقدم.

أما عن أهمية الدراسة العملية فإنها تكمن في محاولة إعادة صياغة المفهوم، بما يتناسب مع الموروث العربي، وليس مجاراةً للحضارة الغربية أو تقليدًا لها بما يخص بظاهرة الديمقراطية، بحيث يتم تطويع مفهوم الديمقراطية بما يناسب خصوصية الحضارة العربية والإسلامية وليس العكس، فمهمة الباحثين -بالحقول المعرفية وحقل التحول الديمقراطي- تكمن في محاولة الإبداع وتطبيق أطر نظرية ديمقراطية ذات خصوصية تاريخية؛ وبناءً على هذه الأطر الجديدة يتم تحليل التقدم أو التراجع في مسار النظام السياسي

نحو الديمقراطية؛ من خلال محاولة الدمج بين الأدوات والمؤسسات الديمقراطية وبين قيم الفكر السياسي الإسلامي.

أهداف الدراسة

لم يتبلّر -إلى الآن- شكل من الديمقراطية يتوجه حصراً لحالة الوطن العربي. لعل ما يخدم خصوصية المنطقة على نحو أفضل هو البحث عن أفضل ما في الشرق والغرب في حقل الحكم، في ظل غياب مشروع متماسك ودقيق متعلق بما تعنيه الخصوصية لدمقرطة المنطقة العربية. وبما أن منطق الفكر السياسي الإسلامي مبني على عمومية النص الإسلامي حول مسألة الحكم، وبقاء تنظيمه من حيث اختصاصات السلطات ومدة ولاية كل منها ومن حيث الطبيعية الهيكلية ضمن دائرة المسكوت عنه؛ فإن هذه المسألة تنتهي إلى جنس المسائل المتروكة للملاحظة والدراية والاجتهاد.

لهذا، فإن الفكرة الأساسية للدراسة ليست خلق آلية جديدة للديمقراطية داخل النسق العربي، بقدر ما يحاول البحث تنظيم تلك المسألة بما يواكب أمرين. يتمثل الأول في الموروث العربي الذي لا يمكن أن ينسلخ عن القيم الجمعية لهذا المجتمع على مدار صيرورته التاريخية، أما الأمر الثاني فإن الحداثة أوجبت شكلاً حداثياً (للعلمية التنظيمية) بما يواكبها على صعيد إيجابياتها أو إرهاباتها، من خلال الاعتداد بالمصلحة العامة التي اقتضاهما العصر بظواهره المختلفة كمرجع عام، واتخاذ الخلفية الإسلامية إطاراً توجيهاً، وسلسلة التجارب التاريخية لنظام الحكم هي أساس وموطن العبرة.

إن الهدف الأسى من الدراسة استسقاء عملية مزاجية -نظرية وتطبيقية- بين نماذج الحكم الغربية والإنسانية، وبين ما هو محلي عربي وإسلامي، والمراوحة للتحويل إليها. إن عملية المزاجية هذه أشبه بتلاقح نظري ثقافي مثمر، بديلٍ عن الاستيراد الجاهز لنموذج ديمقراطي، ؛ لاسيما أن الديمقراطية لا تطرح بنية

واضحة ومحددة للحكم في أي مجتمع حقيقي وفي أي وقت، فهي لا تعني بالضرورة تجاهل الإرث الثقافي العربي والإسلامي للوصول إلى الحداثة المرجوة؛ فالتكيف مع المدركات الجماعية العربية الإسلامية يعدّ شرطاً مُسبقاً لتأسيس نموذج حكم ديمقراطي متوازن وناجح، مُتصالح مع الهوية العربية الإسلامية.

أسباب اختيار الموضوع

مُنطلق ومنطق اختيار موضوع "التحول الديمقراطي العربي دراسة في الموروث التاريخي لإعادة تشكيل المفهوم" عائد إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية عملية. أما عن الدوافع الذاتية فهي نابعة من الانتماء لهذه الحضارة العربية والإسلامية، والارتباط الشعوري بهذا الكيان، ما دفع الباحث لمحاولة تقديم الحلول - أو على الأقل تفكيكها- للعوائق التي تُطيح بهذه الحضارة على مستواها السياسي والدستوري، ودحض المقولات التي بقيت لصيقة بالمُجتمعات العربية بأنها تفتقر لمقومات ظاهرة الديمقراطية، وتسودها مقومات تتحدى عملية التحديث السياسي، وبهذا بدأ الدافع الذاتي للبحث في الموضوع يتكون منذ بذرته في بحثه في الماجستير، لتتنامي إشكالية البحث الرئيسة، وتبقى في تطور بحجم الأمل لتقديم مكنون نظري حول مسألة النظام السياسي العربي الإسلامي.

أما بخصوص الدافع الموضوعي العلمي، فإن موضوع الدراسة ليس بالجديد على حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. لقد أشبعت ظاهرة الديمقراطية بالبحوث كما وكيفاً وتنظيراً؛ ولكن يكمن سبب اختيار الموضوع في محاولة الخروج ببذرة عمل جديد يحاول فيه الباحث الاهتداء إلى صيغة عملية تطبيقية، عبر المزج بين ثلاثة أعمدة رئيسة لمعالجة ظاهرة الديمقراطية في الوطن العربي من خلال التاريخ والإسلام والقانون، فتأثير النموذج الديمقراطي واضح على نماذج الحكم المختلفة، ومن بينها نماذج الحكم العربية. وعليه يحاول البحث التدليل على إمكانية نجاحها داخل المجتمع العربي، عبر خصوصية تتمثل بدمج

الديمقراطية، باستعارة أدواتها وأطر تنظيمها ومعالجتها عبر الموروث العربي الإسلامي، وقيمة الشورى على وجه الخصوص؛ للخروج بخصوصية نموذج عربي إسلامي لظاهرة الديمقراطية.

نطاق الدراسة

يتمثل نطاق الدراسة بعودتها إلى أفقية انسيابية تاريخية، تتعلق أولاً بالعودة إلى فلسفة نشوء ظاهرة الديمقراطية وتكوينها داخل النسق الغربي بشكل عام والحضارة اليونانية بشكل خاص، مروراً بمرحلة انحطاط الظاهرة واعتبارها نموذجاً غير صالح للحُكم، ثم إعادة بعثها من جديد، مع تقديم محطات تنظيرية مهدت لتلك العودة، وصولاً إلى عدّها حقلاً معرفياً في دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية كفرع أساسي يتعلق بالتحول الديمقراطي، وما أنتجه هذا الحقل من نظريات معرفية، تحاول تقديم تفسيرات لتقدم أو تراجع أنظمة الحُكم المختلفة عن خطى الديمقراطية.

بالإضافة إلى ذلك، وبموازاة دراسة هذا الخط غربياً، فقد دُرست القيم السياسية التي نشأت في الحضارة العربية، التي سبقت الإسلام ديناً جاء ليُنظم هذه القيم السياسية، ويؤطرها داخل فلسفة أخلاقية جديدة، لتسهم قيمة الشورى في تأسيس نموذج حُكم يكون مرجعية أساسية لدراسة دولة المدينة التي أسسها النبي الكريم ﷺ، ودولة الخلفاء الراشدين، ليكون هذا النموذج المفهوم الأساسي لعملية التحديث السياسي في ذاك العصر.

لكن معضلة فلسفة الفكر السياسي الإسلامي بقيت في تحول هذا التحديث السياسي الذي شكّله النموذجان النبوي والراشدي إلى نص جامد عند الفقهاء وحتى المُفكرين السياسيين، واشتراط إحيائه باشتراط جموده، دون النظر إلى مقتضيات العصر التي تتطلب عمليات تحديث أساسية لمجموعة من المفاهيم والقيم والأسس التي بُني عليها الفكر السياسي الإسلامي، علماً بأن النموذجين السابقين يُعدان

راسخين في العقلية السياسية العربية والإسلامية؛ إلا أن عملية إحيائه تتطلب إعادة قراءة ونقد وحتى يوتوبيا لعملية استحدثاته وتحديثه.

لذلك، وبعد الخوض في خطي انسياب الديمقراطية في سياقها الغربي، والشورى بسياقها العربي والإسلامي، فإن النطاق الأخير للدراسة ينتهي بإعادة تعريف مجموعة من المفاهيم التي تُشكل نطاقاً موروثاً في الفكر السياسي العربي والإسلامي، بإعادة تعريف هيئة مُهملة تاريخياً وفكرياً، وإعادة موقعها داخل النظام السياسي الإسلامي من حيث بُنيته الهيكلية واختصاصاتها المُختلفة، بالتماشي مع مقتضيات التحديث السياسي لنماذج الحُكم الحديثة.

صعوبات الدراسة

على خلاف الصعوبات المعتادة عند جُل الباحثين في تحضير أطروحاتهم، تمثلت الصعوبة هنا في كثرة المراجع التي يُغطي كل منها جانباً أو عدة جوانب لظاهرة الديمقراطية أو حتى الشورى، على أساس أن تلك القضيتين وظاهرة الديمقراطية على وجه الخصوص الأوسع والأكثر تشعباً وامتداداً في كتابات التاريخ المعاصر، الأمر الذي وضع الباحث أمام صعوبة الاطلاع على كل هذه المراجع، ما تطلّب قدرًا جماً من الصبر والتدقيق للإمام بقسم كبير منها.

التحدي الآخر كان نقيضاً للصعوبة الأولى الكثرة في المصادر، وقد تمثل في قلة ونُدرة الكتابات التي تربط عمليات تحديث النظام السياسي الإسلامي بنطاق المؤسسات السياسية الحديثة في نماذج الحُكم المختلفة، ما شكل صعوبة للباحث في استكمال عملية بحثه. يضاف إلى هذا صعوبة تنقل الباحث للحصول على المعلومات داخل الأقطار العربية، في ظل غياب استصدار تأشيرات لتلك البلدان، ونقص التمويل، والاعتماد على التمويل الشخصي للبحث.

إشكالية الدراسة

تأسيساً على ما تقدم، يُمكن طرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن للفكر السياسي العربي

والإسلامي إعادة تشكيل الديمقراطية بما يتناسب مع خصوصياته التاريخية والدينية؟

وينبثق عن هذه الإشكالية الرئيسة مجموعة من الإشكاليات الفرعية الأخرى، نذكر منها:

1- أمام مغناطيس الديمقراطية الجاذب للأنظمة السياسية المعاصرة، ما الذي يحملنا على اختيار

كلمة إغريقية دون سواها؟

2- كيف صار المصطلح فضفاضاً وموضع رهان كبير لدينا؟

3- لماذا أصبح نموذج الديمقراطية التمثيلية الأكثر نجاحاً بين النماذج الأخرى؟

4- لماذا ترجم العرب المسلمون الكتب اليونانية ولم يدخلوا كلمة الديمقراطية إلى فكرهم السياسي؟

5- هل يمكن بناء ديمقراطية ذات خصوصية متعلقة بالمجتمع العربي والإسلامي؟

6- هل هنالك تصور في الفكر السياسي الإسلامي لمؤسسة تفضي إلى الشرعية السياسية لنظام

الحُكم فيه؟ أم أن بناء نموذج حُكم وفق مقتضيات الفكر السياسي الإسلامي يحتاج مؤسساتٍ وهياكل

تنظيمية جديدة من داخل نماذج حُكم مُختلفة؟

7- هل يُمكن استحداث مفهوم لتلك المؤسسة التي ستُفضي إلى شرعية سياسية بوسائل وتقنيات

وهياكل من داخل نظم الحُكم الديمقراطية المُختلفة؟

فرضيات الدراسة

بما أن نطاق البحث يقتصر على الموروث العربي والإسلامي، فإن البحث يفترض وجود علاقة تقاطعية بين الديمقراطية وبين الدين الإسلامي داخل تلك المجتمعات العربية. وعليه فإن إيضاح هذه العلاقة هي عملية ضرورية وجوبية من أجل نقض الفرضية أو إثباتها. ويتفرع عن هذه الفرضية الرئيسة مجموعة من الفرضيات الفرعية التي تصب بمجملها في الفرضية الرئيسة.

أما الفرضية الفرعية الأولى فقد بُنيت على عدم وجود نموذج جاهز وثابت للديمقراطية وممارستها داخل الوطن العربي، بحيث استعان بالبحث بالتاريخ بما هو مكونٌ للإرادة الواعية في صنع الظواهر وتعديلها وتطويرها، من خلال قراءة الفكر السياسي العربي للحضارة العربية الإسلامية الممتدة لعدة قرون، شريطة عدم إهمال واقع الفكر السياسي المعاصر ونماذجه. على أن تتشكل صورة -على الأقل نظرياً- لشكل نظام يمزج بين التاريخ والواقع المعاصر، بعيداً عن جدل السياسة المتجذرة في الأصول أو تلك المعاصرة.

ضمن تلك المعطيات، يمكن أن تُبنى فرضية فرعية ثانية تُبين العلاقة بين مفهوم السيادة في النظام السياسي الإسلامي والديمقراطية، بإعادة تعريف المصطلح الأول ليتوافق مع إجراءات (أدوات) المصطلح الثاني، لتحظى السيادة بشقين أساسيين. يركز الشق الأول (السيادة السياسية) على حق الهيئة السياسية في انتخاب السلطة التنفيذية وإمكانية إقالة رئيسها، وذلك باعتبار السلطة التنفيذية مسؤولة سياسياً أمام هذه الهيئة، بالإضافة إلى كون الهيئة جهة رقابية على عليهم. أما الشق الثاني من السيادة (السيادة العامة) فلا تنحصر في الفئة وحدها، وتضم جميع أفراد الدولة، وهي مبنية على قواعد ومبادئ مشتركة بين الجميع، ومنبعها الموروث الجمعي النابع من الدين والعادات والتقاليد والأعراف، الخ...، فيكون هذا الشق جهازاً رقابياً يعطي الحق للجميع في سحب بساط السيادة السياسية من تلك الفئة.

وإذا عدنا إلى الوراء قليلاً، عند نموذج الحكم الراشدي، للنظر في طريقة اختيار خليفة بعد عمر بن الخطاب، نجد بأن ذلك النموذج أحدث هيئة سياسية عليا تكون مهمتها اختيار الرئيس القادم الخليفة، فهذه الطريقة تُشبه ما تذهب إليه بعض الدساتير في ترك حق انتخاب رئيس الجمهورية إلى مجلس النواب، وليست المسألة في عدد الهيئة السياسية التي اختارت الخليفة؛ بل في المبدأ الذي أقره نظام الحكم في الإسلام قبل ما يقارب أربعة عشر قرناً.

إن ما تم التعبير عنه في هذه الحالة هو أشبه بعملية تفويض الشرعية لهيئة سياسية تُنصب خليفة (رئيس دولة)، وهي عملية يمكن وصفها بأنها ديمقراطية بما كان يمتلكه المجتمع العربي آنذاك من وسائل وإمكانات، ولم يقتصر دور تلك الفئة على الوظيفة الانتخابية، بل كانت مصدراً رقابياً وتشريعياً؛ على عكس وظيفة المجمع الأمريكي الانتخابي الذي يتلاشى وينتهي دوره بعد التصويت الرئاسي.

ولكن عملية تجديد وتطوير تلك الوسيلة التشريعية أساساً في الدين الإسلامي (الشورى) لم تخضع لأي تطوير، وبقيت تلك الفئة محصورة في المدينة المنورة بالرغم من الاتساع الهائل في رقعة الدولة العربية الإسلامية؛ وهو ما يدعو إلى افتراض فرعي ثالث مبني على أن عملية إحياء هذه الهيئة داخل الفكر السياسي الإسلامي يتطلب تقنينها وتبيان هيكلها البنيوي والوظيفي، وكذلك الاستعانة بنموذج مؤسسة تمثيلية من الفكر السياسي المعاصر، تتمثل في المجمع الانتخابي الأمريكي.

لكن عملية تحديد الفئة داخل المجتمعات العربية هي عملية شبه معقدة، فالسؤال: "من وكيف؟" يبقى من الأسئلة التي سيحاول الباحث الإجابة عنها. وبما أن الباحث يتجه نحو إعادة تعريف الديمقراطية بما يتناسب مع الموروث العربي، فإنه سيستعين بالدين الإسلامي موروثاً جمعياً للمجتمعات العربية؛ فأصل الشورى عامة للجميع، غير أن من الممكن أن ترد بعض الاستثناءات والتخصيصات التي تُحقق المقصد العام

من قيمة الشورى، ولكن يبقى توسيع دائرة الشورى حسب المُعطيات العامة التي تفيد بتوسيعه تدريجياً، كما حدث في توسع حق الانتخاب في النظم السياسية الغربية تدريجياً.

مناهج الدراسة

يتعلق توظيف المنهج السليم بالإلمام الكامل بجوانب الموضوع المطروح، ولا شك في أن توظيف هذه المناهج السليمة لتُخدم مُجمل البحث هي من أساسيات الإجابة على الإشكالية الرئيسة المطروحة؛ ولهذا فإن موضوع البحث بتشعباته التاريخية والقانونية والسياسية وحتى الدينية تطلبت الاستعانة بتوليفة من المناهج الذي فرضها مضمون الدراسة، وذلك بالسعي إلى التحقق من الفرضيات، بنفها أو تأكيدها، ليصل البحث إلى أهدافه المرجوة.

وظف الباحث المنهج التاريخي الذي تستخدمه المدرسة الحولية، وتحديدًا إسهامات فرناند بروديل Fernand Braudel في أطروحته "البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني"، التي بناها باعتماده المدة الطويلة للتاريخ زمانياً ومكانياً، بحيث تجاوز المقاربة التاريخية التقليدية القائمة على السرد التعاقبي للأحداث، وافترض أن دراسة التاريخ تتطلب إدراكاً لسياقات القوى التي تكمن وراء السلوك الإنساني، وليس من خلال استدعاء أحداث التاريخ بأفعاله البشرية المنفصلة بعضها عن بعض.

لقد كان إسهام بروديل واضحاً في المنهج التاريخي القائم على التمهيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والجغرافي والثقافي وحتى الديمغرافي، ليكون التاريخ متقاطعاً ومتكاملاً؛ مقدماً نظرة تاريخية أوسع للمجتمعات الإنسانية. وعليه فإن البحث هنا يستعمل مفهوم المدة الطويلة التي أفاض بها بروديل بدراسة ظاهرة الديمقراطية من خلال سماتها الجغرافية وتكوينها الثقافي ونظامها السياسي والإسهامات

الدينية التي أثرت بها، لتُعبّر هذه الخصائص المُتماسكة عن استمرارية تاريخية للظاهرة رغم التبدلات والانقطاعات التي شَهدتها.

فضلاً عن المنهج التاريخي، استدعى البحث اتباع المنهج البنيوي-النسقي، فحاول الباحث التعامل مع الظاهرة على أنها بُنية ليست عديمة الشكل، بحيث تمثّل منظومة ذات خصائص من حيث التركيب ووحدة الانسجام، والقوانين التي تضبطها، وهي أشبه بعملية Lego، حيث يفكك الباحث النظام السياسي إلى بنى منفصلة بذواتها، ليتم البحث في هذه البنية وكيفية تعاطيها مع ظاهرة الديمقراطية، ومدى انسجام هذه البنية مع البنى الأخرى، لتشكّل فيما بينها نسقاً يتأثر ويؤثر بالعوامل الداخلية والخارجية للظاهرة.

إن استخدام المنهجين السابقين لا يُغني عن أداة المنهج التحليلي، فالبحث يوظف التاريخ إما من أجل معرفة علمية لأحداث الماضي أو لمصلحة البحث العلمي لواقع الظواهر المعاصرة؛ لأن الظواهر لا تنفصل عن الماضي بل هي امتداد له. تنبع إذن أهمية استخدام أداة المنهج التحليلي، من أن تجريد الظاهرة أياً كانت من بعدها التحليلي يجعلها أشبه بحدث عابر لا حياة فيه، فتحليل النظام السياسي الأمثل يتطلب تحليل تلك الأحداث التاريخية، وتصوّر نتائج لتجربة سياسية عربية وإسلامية، ومحاولة إعطاء تنبؤات حول مستقبل النظام السياسي فيما بعد.

خطة الدراسة

تعتمد الدراسات المختصة بحقل الإسلام وعلاقته بالدولة النموذج الدائري المنغلق على ذاته، وذلك من خلال الرفض التام لما هو خارج الإطار الإسلامي، بحيث يكون التأصيل دوماً مقصوراً على الخلافة الراشدة؛ فلا يسمح هذا النموذج الدائري بتراكم الخبرات التي هي خارج إطار دائرته، ولهذا يحاول البحث أن يُعالج الإجابة على الإشكالية الرئيسة عبر التقسيم التالي:

يتناول الباب الأول الموسوم بالحدود النظرية لمقاربة الديمقراطية والشورى، السياق التاريخي لظاهرة الديمقراطية ونشأتها في سياقها الغربي، وأيضاً السياق التاريخي لإسهام الحضارة العربية والإسلامية في تكوين أسس ديمقراطية ذات خصوصية تتعلق بنموذج حكم خاص بتلك الحضارة، فكان تقسيم الباب الأول من خلال فصلين اثنين:

الفصل الأول: نشأة الديمقراطية واغترابها

الفصل الثاني: الشورى في المرجعية العربية الإسلامية

ويتطرق الباب الثاني المعنون بإعادة تأويل العقد الاجتماعي العربي، إلى محاولة الاستعانة بإعادة قراءة الماضي المشترك العربي ومحاولة استنباط آليات فعالة وليس استيرادها كما هي. ذلك أن تصويب الآلية المنبثقة من الموروث التاريخي العربي وتطويرها يبقى متناسقاً ومتماشياً مع المجتمع الحاضر لجل الظواهر، وإذا كان الموروث العربي يجد صلاحه في آلية نص عليها الدين الإسلامي صراحةً وبقيت متجذرة به منذ اللحظة الأولى لارتقاءها ما يعرف الدولة الإسلامية\ الخلافة الإسلامية، فلماذا لا يمكن الاقتداء بها ومأسستها، بالرغم من تشويه تلك الآلية من الجمع الحضاري العربي ذاته، الذي لم يستطع أن يطور عليها وحتى أنه أوقفها فأصحبت آلية معطلة، وأصبح باب الاجتهاد بمسألة الحكم مغلقاً؛ وعليه جاء تقسيم هذا الباب ضمن فصلين أساسيين.

الفصل الأول: ميكانيزم الشورى

الفصل الثاني: تفاعل البنية مع النسق العام

الباب الأول:

الحدود النظرية

مُقاربة الديمقراطية

والشورى

الباب الأول: الحدود النظرية لمقاربة الديمقراطية والشورى

يرمي الباحث في هذا الباب إلى محاولة توظيف التاريخ النظري لمصطلحين أساسيين شكل كل واحد منهما نموذجاً تاريخياً متميزاً عن الآخر؛ ولكنهما متقاطعين في بعض النقاط؛ ففي حين كانت الديمقراطية تعبر عن موروث حضاري غربي كان الدين في أغلب محطاته يعارض شكل النظام المنبثق عن ذلك المصطلح، وأدى ذلك في ذروة اعتلاء المصطلح عالمياً إلى ظهور فكرة فصل الدين عن الدولة. في حين عبر مصطلح الشورى عن موروث حضاري شرقي ساهم الدين في إعلاء هذه القيمة بالرغم من انحطاط هذه القيمة في الممارسة السياسية العربية على طول عصور مضت، وبقيت محصورة في إطارات ضيقة.

فعلى صعيد مصطلح الديمقراطية لم يكن الإغريق أنفسهم يتصوروا بأن ما أعلنوا عنه -كبراءة اختراع- ستتناهى وتصل اليوم إلى ما هي عليه الآن من نموذج جاذب لمختلف الأنظمة السياسية ومعيّاراً من معايير تقدم الحضارات وتخلّفها، فالمصطلح بمقطعه الأول داموس كان يعبر عن جماعة من الناس لا يملكون سلطة، ولكنهم امتلكوا أرضاً وضيئاً من أولئك الذين يدعون بأنهم كاملي المعرفة (الطغاة) أو تلك الأقلية الثرية التي تعطي لنفسها ميزة القوة مادياً وأصولياً للحكم؛ فجاء المقطع الثاني قراط، ليعبر بمقطعيه عن حكم هؤلاء الطبقة في عهد الأثينيين.

لم يكن انهيار أثينا انهياراً للمدينة فقط؛ بل امتد ليصل إلى الفكر الديمقراطي ليجعله مدفوناً تحت سور المدينة الهاوي، فيها كانت الحضارة الغربية غارقة بصراع مع الذات وتارة أخرى مع الحضارات المجاورة؛ بعد صراعات طويلة دُفنت فيها الديمقراطية، ظهرت بعدها بشائر عودة المصطلح بقوة بعد ثورات فكرية حول من يمتلك الشرعية داخل النظام السياسي؛ لتصبح الديمقراطية لغة المجال السياسي العالمي وترتبط تماماً بحقوق الإنسان خلال محطات تاريخية مختلفة ساهمت في إعادة إحيائها.

أصبح الأنموذج الديمقراطي قابلاً للدراسة والقياس؛ وأصبحت تجارب الأنظمة السياسية في مختلف العالم تُقاس حسب قربها أو ملامستها أو تفوقها على الديمقراطية ذاتها - خصوصاً بعد انتصار الليبرالية وفكرها وتصديرها كقوة ذات قطب عالمي وحيد- ولهذا ظهرت معالم دراسة وقياس الديمقراطية مع الأنظمة السياسية العربية خصوصاً بعد مرحلة الاستقلال عن الاستعمار الغربي الذي يدّعي بنشأة الديمقراطية بداخله؛ وهو ما يجادل به نظرياً الباحث بأن "...، قَبَسُ من الشرق: مصباح الديمقراطية القائمة على مجلس أضيء أولاً في الشرق"¹، وهو ما دعا إلى دراسة الممارسات السياسية في حضارة الشرق، وخصوصاً جذور مصطلح الشورى نظرياً.

تميزت حضارة الشرق دائماً بأنها الحضارة الأكثر تقدماً للإنجازات إلى العالم منذ بداية التأريخ الذي عُرف عبرها، ولهذا يذهب الباحث إلى أن الديمقراطية البدائية (المجلسية) ظهرت في تلك الحضارة التي قد تكون أطلقت مصطلحات ومفاهيم مختلفة عن مصطلح (الديمقراطية) إلا أن الممارسات السياسية كانت تعبر عن تجربة طويلة سبقت تطبيق الديمقراطية داخل مدينة أثينا؛ ولهذا تم الاستعانة بالقرآن الكريم كمحاولة تأويل للأفعال الديمقراطية للأنظمة السياسية من خلال القصص القرآني.

هذا إلى جانب أن القرآن جاء بقيمة تأسيسية أصيلة عبرت عن تراكم جمعي معرفي لحضارة الشرق ككل سواء حضارة بلاد ما بين النهرين وسوريا، والحضارة الفرعونية وشبه الجزيرة العربية بشكل خاص، إذ شهدت قيمة الشورى عملية تثبيت لها بموازاة تنقيحها عبر الممارسات العملية لها، والتي عبرت عنها تجربة الدولة الجينية للدولة الإسلامية، وجسدت تجربتها الدولة في حقبة الخلافة الراشدة، والتي ساهمت في استلهاهم أسس ومعاني الشرعية السياسية عبر تعدد الاجتهادات لتلك القيمة السياسية.

¹ كين، ج. (2021). حياة الديمقراطية وموتها. (ط1). ترجمة: العزيز، م. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص182.

لم تكن فكرة التوريث لوحدها السبب في فقدان تلك القيمة السياسية لموقعها داخل حضارة الشرق فقط، بل تعددت الأسباب لذلك الأمر؛ إلا أنها تبقى أحد المسببات الرئيسية لفقدانها وهو ما جعل حق الأمة في اختيار ولي أمرها أي رئيس الدولة يُسحب منها تدريجياً عبر العصور اللاحقة، ولكن لا شك بأن الكثير يرى بأن الحضارة الغربية وسيطرتها على الشرق منذ قرن كامل سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أثر على تلك الحضارة المتميزة؛ إلا أنها أعادت للأمة ثقافة روح التمثيل ومصدر الشرعية التي غابت عنها منذ أن ورث معاوية يزيداً، فكانما عادت الأمة إلى إحياء سنة الرسول الكريم "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" فكانت النتائج في الثورة مرة أخرى لاستعادة هذا الحق المسلوب الذي مثلته الثورات العربية في القرن الواحد والعشرين.

الفصل الأول: نشأة الديمقراطية واغترابها

وَقَّع مصطلح الديمقراطية منذ فترة غير قصيرة محبب لنفوس البشر وقلوبهم على عكس كثير من المصطلحات كالعنصرية والتعصب والديكتاتورية، مما يجعل منها صفة يأمل الجميع أن يحملها ويتصف بها. لكن على الرغم من قدم هذا المصطلح ومفهومه، ورغم أنها كانت موضع نقاش على مدى 2500 عام، إلا أن تلك الفترة لم تقدم صيغة يتوافق عليها جميع البشر أو على الأقل أغلبهم، كما أنها لا زالت تعاني من تشوش وعدم وضوح لجوهرها سبب في الخلط والاختلاف بين مختلف المفكرين والباحثين وحتى العامة أنفسهم.

لقد نشأ مصطلح الديمقراطية داخل الحضارة اليونانية ليمر عبر سلسلة من العوامل التي أدت إلى بزوغه كإدارة يتفق عليها المجتمع، واستطاع عبر ذلك إنتاج مجموعة من المبادئ والأسس والقواعد والآليات، وأفرز المفهوم إلى إشراك المواطن بحيث يكون المساهم الأول في تكوين مؤسسات الحكم ومراقبتها، خصوصاً أمام حركة العولمة وتدفق المعلومات الهائل التي تعيشها البيئة الدولية وما تشهده من تحولات جوهرية ومتسارعة في بُناها على كافة الأصعدة؛ مما أصبغ على المفهوم نفسه صفة النموذج، وهو ما يعالجه المبحث الأول عبر السبر في الخط الزمني الفاصل لنشوء المفهوم حتى استقلاله كعلم تحول ديمقراطي داخل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

أُخضع مفهوم الديمقراطية بعد أن صار نموذجاً إلى العديد من عمليات البحث والتحليل من طرف رواد علم الاجتماع والسياسية، كأول الميادين البحثية التي عرّفته بأنه "كل تحول يحدث في النظم والأنساق سواء ذلك كان في البناء أو الوظيفة خلال فترة زمنية معينة" لتصبح عملية دراسة الديمقراطية تمر عبر أداة علمية تحليلية نقدية، نتج عنها ظهور مجموعة من النظريات (الأسس) العامة لقضية التحول الديمقراطي

مما يسهل إمكانية اغتراب النموذج عن مكان نشأته؛ وهو ما شكل داخل الحضارات الأخرى تعارضاً أو توافقاً مع هذا النموذج، ليكون المبحث الثاني محطة انطلاق للباحث في الفصل الثاني.

المبحث الأول: الديمقراطية بين الاختزال والتمطي

لم تكن الديمقراطية سوى كلمة إغريقية ألهمت معانها معظم الدارسين لتلك الظاهرة التي عادةً تُنسب إلى الحضارة الغربية وتحديداً باليونان، ولم تكن الديمقراطية في عصورها الأولى سوى مجرد ظاهرة تتعلق بجماعة معينة ذات خصائص وخصال معينة، وبدأت الظاهرة كعلاج سياسي قبل حوالي ألفين وخمسمائة سنة؛ حتى أصبحت الديمقراطية مجرد مصطلح لم يخرج من إطار أدنى أنواع الأنظمة السياسية مع انهيار المدينة اليونانية أثينا.

أدى هذا الانهيار إلى اندثار المصطلح السياسي وأصبحت عوامل عديدة ساعدت للانقلاب على تلك الظاهرة التي تميزت بها المدينة الأثينية، إذ تميزت هذه المرحلة بانفصام الظاهرة على نفسها بحيث كانت الانقلابات عُصاة حقبة تاريخية جعلت من الديمقراطية مجرد مصطلح لا يتعدى تطبيقه عملياً كما كان في أثينا؛ إلى أن جاءت محطات تنظيرية مهدت لصعود تلك الظاهرة إلى الساحة السياسية من جديد حاولت معها بعث الديمقراطية كظاهرة مرة أخرى.

ومنذ احتدام الصراع نتيجة تعدد الأيديولوجيات ومحاولة تبني كل منها ظاهرة الديمقراطية وإصاقتها بأنها السبيل الوحيد لإحيائها من جديد؛ ظهرت معها المحاولات الأولى لنمذجة الديمقراطية عبر عمليات ميكانيكية؛ فاتجهت تلك المحاولات إلى بداية ما يعرف الموجات الديمقراطية التي اجتاحت الحضارة الغربية في البداية ومعها أصبح مفهوم الديمقراطية محبباً عكس ما كان عليه منذ انهيار أثينا. ولهذا سنحاول تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين أساسيين؛ يعالج المطلب الأول الديمقراطية كما عرفتها أثينا وسقوط المفهوم، فيما يعالج المطلب الثاني المحطات التي أدت إلى بعث الديمقراطية وجعلها عالمية.

المطلب الأول: الديمقراطية الأساسية

الفرع الأول: بزوغ الطبقة نشوء للظاهرة

المستبصر بثنايا القرن السادس وحتى القرن الثاني قبل الميلاد يجد اقتراناً بين العصبية (lenos) والمدينة (polis) كحفل معرفي ابيستيمولوجي لتطور الفكر السياسي عند الإغريق، وهو ما مهد لظهور فلسفات جديدة مهدت الطريق أمام ظهور الديمقراطية كأحد أشكال النظام السياسي الأثيني²، فلم تنبثق الديمقراطية في أثينا من حالة فراغ فكري، بل اشتملت مكنوناته على الصراع تارة والاستقرار تارة أخرى.

فعصارة فلسفة نظام الحكم الديمقراطي الأثيني بدأت تتشكل مع انهيار النظام الملكي في العصر المسيحي مما أدى إلى تجاوز نمط الحياة الاجتماعية السياسية المتمثلة بنمط شخصية الملك الإله بانقلاب فكري أدخل مفاهيم جديدة، عمده نظام جديد تمثل بالمدينة (polis)³، لتبزغ حالة فلسفة العلوم يوازها ظهور فلسفة النظام الجديد، والعودة إلى المنطق (lógoi) بدلاً من الأسطورة (mûthoi) في الفكر اليوناني.

والمؤكد أن هذه الحالة سبقتها ابيستيمولوجيا فلسفية حول مواضيع شتى. عليه بات النقاش الفلسفي السائد الذي طرحه اليونانيون، يتمحور أولاً حول إبداعهم الفلسفي بالفيزياء والطبيعة والكون قبل ميلاد فلسفة أنظمة الحكم 650 ق. م⁴. هذا ما نستنبطه مثلاً في أثر تكوين فلسفة سياسية كنتاج علمي للثورة الصناعية –والتي سنخرج لها لاحقاً في هذا المبحث– في المملكة المتحدة إبان القرن الثامن عشر ميلادي.

² عينات، ع. (2016). الحكمة والمدينة: جدل الأصل والفصل. مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، 5 (18). ص 90.

³ فرنان، ج. (1987). أصول الفكر اليوناني. (ط1). ترجمة: حداد، م. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص 6.

⁴ سكريبك، غ. غيلجي، ن. (2012). تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. ترجمة: اسماعيل، ح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 87.

حالة الاستقرار على مستوى النظام السياسي سبقها تردياً اقتصادياً ألقى بظله على بروز صراع اجتماعي بين طبقة الارستقراطية والطبقة الممزوجة كالفلاحين والتجار والعمال والحرفيين والمقيمين والعبيد بدرجة أقل، فكان تلاشي طبقة ملوك الإغريق سيادتهم على الدويلات من خلال فقدانهم للامتيازات بصورة عامة وانصهارهم التام في الطبقة الارستقراطية في أواخر القرن السابع وبداية القرن السادس قبل الميلاد⁵. فسيطرت الطبقة الارستقراطية على الحكم على أثر تفنيد الملكية كنظام سياسي، ارتكزت أسسها على انتخاب سلطة تنفيذية مكونة من ثلاث رؤساء لمدة سنة واحدة فقط، فيها الحاكم يتولى قضايا مدنية، والقائد الذي يعهد له المؤسسة العسكرية، والملك الذي عهدت إليه الشؤون الدينية⁶.

ولم يكن إلغاء النظام الملكي يعني نشوء الديمقراطية -اصطلاحاً ونظماً- بل كان معبراً عن تسلط الارستقراطية على إدارة الدولة، خصوصاً في جهازها القضائي الذي كان يقاضي بلا قانون مكتوب⁷، إلا أن الميزة الأساسية كان بالتحول الأبرز بظهور الانتخابات لدى المجتمع الأثيني، فبميلادها عززت فكري الانتقال والتداول السلمي على السلطة -ليس بمفهومها المعاصرين- وشرعية النظام السياسي القائم على التصويت ممن يحمل صفة المواطنة كطبقات الارستقراطيين والصناع والمزارعين، والذي سيفرز فلسفة جديدة مثل المساواة لدى اليونانيين؛ حتى وإن اقتصر الترشح على المناصب الرئاسية الثلاث بالطبقة الارستقراطية.

⁵ ليمان، ر. (2000). التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي (800-400 ق.م). ترجمة: كروان، م. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ص 93.

⁶ عياد، م. (1980). تاريخ اليونان. (ط3). دمشق: دار الفكر. الجزء الأول. ص 216.

⁷ أصبح القانون المكتوب يساهم في توسيع فكرة الحقوق، فالتطلع الجماعي سيدخل بصورة مباشرة بداخل الحقيقة الاجتماعية ليوجه جهد تشريعي وإصلاحي استهدف القطاع والمؤسسة القضائية وأيضاً التنظيم السياسي، لتتقل هذه الفكرة من الإعداد التصوري إلى صعيد الفكر الموضوعي، فقد كان مثلاً النبلاء قديماً يتقاضون ويتجابهون وهم مسلحون ببراهين ذات طقوس عرفية، لكن عندما بات القاضي موجوداً ويمثل المدينة وجسمها الجماعي أصبح يقرر ويفصل في النزاع وفقاً لما قرره القانون آنذاك، ليساهم النشاط القضائي هذا في توسيع الحقيقة الموضوعية في القضايا القديمة ما قبل ظهور فكرة الحقوق. للمزيد انظر: فرنان، ج. أصول الفكر اليوناني. م. س، ص 70-71. وانظر أيضاً: عياد، م. تاريخ اليونان، م. س، ص 217.

أتاح هذا الأمر لتشكيل معالم نظام سياسي سيؤدي لتكون نطفة الديمقراطية فيما بعد، فنشوء مجلس القضاة (Areopagos) ومجلس الشورى (Boule) بالإضافة إلى الجمعية الشعبية (مجلس الشعب)، هذه الأخيرة التي ضمت المواطنين ممن يتمتعون بالحقوق السياسية، ومهمتهم في انتخاب القضاة (الأراخنة) وأمناء الخزانة وقادة الفرسان⁸. على الرغم من أن هذا المجلس "لم يكن له شأن كبير في عهد الحكم الأرستقراطي وقلما كان يجتمع ليصادق على القوانين التي تعرض عليه"⁹.

ألقى النظام السياسي الجديد معالمه على بروز صراع بين قوتين اجتماعيتين بملامح سياسية؛ الأولى الجماعة القروية التي تسكن الجبل والتي ستتحول لتسكن الساحل والمدينة، والثانية الطبقة الأرستقراطية المستلبة للامتيازات السياسية، والمتصفة بأصالة العرق والمصاحبة للإرث الديني والتي تقطن بالمدينة¹⁰. سيشكل هذا الصراع الذي سيغذي بتغيير النمط الاقتصادي بداية حقبة جديدة من ظهور فلسفات سياسية على سطح الفكر اليوناني.

في خضم هذا؛ ظهر نمط جديد من الاقتصاد، أي تحول من اقتصاد بدائي يعتمد على الزراعة إلى اقتصاد يتنوع في مصادره سواء تجارياً في التصدير والاستيراد، وصناعياً كصناعة السفن وظهور المصانع، بالإضافة إلى العملة النقدية التي غيرت من مفهوم الثروة من امتلاك الأراضي إلى مقدار امتلاك رأس المال، مع ارتفاع في عدد السكان، مما خلق شخراً في الطبقة الأرستقراطية نفسها بين من تحول إلى النمط الجديد وبين

⁸ رضوان، ص. (2003). الديمقراطية الأثينية وسيلة للاستبداد. مجلة كلية الآداب، 1(26)، ص 215.

⁹ عياد، م. تاريخ اليونان. م. س، ص 218.

¹⁰ فرنان، ج. أصول الفكر اليوناني. م. س، ص 32.

من بقي محافظاً على أثره، وانشطاراً آخر بتحول طبقات –من غير الطبقة الارستقراطية– للنمط الجديد وظهور طبقة امتلكت الثروة –بلوتوقراطية– من خلال التجارة¹¹.

أظهر النمط الجديد صراعاً –كمنظور ماركسي– أو تنافساً –كمنظور فيبري– جلياً تمثل في زيادة احتدام النزاع بين الطبقات وانتشار الفوضى والاضطرابات داخل المجتمع اليوناني¹²، لعبت فيه الطبقة الوسطى دوراً جلياً في الدفاع عن حقوق الطبقة الثالثة الفقيرة بصفتها تمتلك الثروة، وتجلى دورها بالاعتدال بين أقلية ارستقراطية غنية وأكثريّة الناس العاميين¹³. بحيث أدى هذا إلى ترسيخ النظام السياسي من ناحية، وإلى تعزيز فكرة الحق في التصويت لدى من يمتلك الثروة¹⁴. وعلى هذا اتضحت الصورة الكاملة لمعالم النظام السياسي الجديد على أثر ظهور الطبقة الوسطى كنواة داعمة لفلسفة المساواة –وإن كانت بدايتها الثروة– من خلال تفسير لبّنان المجتمع بين طبقاته المتكاملة والمتصارعة، أو المتعارضة فيما بينها¹⁵.

أحدث هذا الشرخ –الطبقة الارستقراطية– إلى استمالتهم نحو الطبقات الأخرى، بحيث ظهرت تحالفات جديدة مع هذه الطبقات¹⁶ أدى إلى احتدام النزاعات داخل المجتمع اليوناني وخصوصاً الأثيني، وألقى بظلاله على النظام السياسي، فظلت الارستقراطية تحاول انتزاع الحكم وتحويله إلى حكم فردي وقد نجحت في البداية مع محاولة التفرد بالسلطة عبر Cylon الذي سيشكل سقوطه مرحلة انتقالية لصعود

¹¹ عياد، م. تاريخ اليونان. م. س، ص 220-221.

¹² ليتمان، ر. التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي (800-400 ق.م). م. س، ص 13.

¹³ فرنان، ج. أصول الفكر اليوناني. م. س، ص 74.

¹⁴ وهذا ما نراه جلياً في تقنين ذلك الأمر دستورياً من قبل صولون في الفترة اللاحقة.

¹⁵ يرى أرسطو مثلاً أن المجتمع يحوي ثلاث طبقات أساسية وهي طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء وطبقة وسطى تأتي بين الطبقتين السابقتين، والتي من الممكن أن تكون حاكمة ومحكومة في ذات الوقت. للمزيد انظر: علي، و. (2018). الطبقة الوسطى ودورها في التحول الديمقراطي: دراسة في الحالة العربي. مجلة تكريت للعلوم السياسية، 3 (13). ص 170. وأيضاً: لوميل، ي. (2008). الطبقات الاجتماعية. (ط1). ترجمة: الحداد، ج. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. ص 22-23.

¹⁶ الطائي، ا. (2014). تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني. (ط1). عمان: دار الفكر. ص 67.

فلسفة الحق العام¹⁷؛ نتيجة سيطرة طبقات جديدة على موارد الإنتاج ومساومتها للطبقة الارستقراطية على هذه الحقوق¹⁸.

انشطار نواة دعائم الديمقراطية الأثينية بدأ مع تدوين القوانين في فترة حكم صولون -على غرار ما فعله حمورابي مثلاً- إلا أن المفارقة في ذلك كانت أولاً في اللغة المستعملة في كتابتها (الأداة الأبجدية)¹⁹ مما أضفى عليها صفة العمومية من حيث قراءتها ومعالجة العامة بها كقوانين ملزمة؛ مما عزز فلسفة المساواة داخل المجتمع، وثانياً في طبيعة التشريعات نفسها التي راعت مصالح الطبقات الجديدة (خصوصاً طبقة التجار)، ومعالجتها وضع العامة²⁰. وصار المجتمع ينقسم على أساس الثروة لا رابطة الدم إلى أربع طبقات²¹.

أصبغ صولون السمات الرئيسية على نظام الحكم السياسي من خلال تدوين القوانين، والذي لعب دوراً في إفراز المواطنة لسكان أتيكا، وإنشاء المؤسسات الأساسية للدولة²². كان الإصلاح السياسي الأبرز بحق الجمعية العمومية في مراقبة أعمال الحكام، وقبولهم أو رفضهم لتلك القرارات؛ على الرغم من أن الطبقة المهمشة التيتس\Thetes لم تعطِ أحقية المشاركة في هذه الجمعية سوى بحضور جلساتها²³، مما يعني "...أن

¹⁷ ليتمان، ر. التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي (800-400 ق.م). م. س، ص111.

¹⁸ يحيى، ل. (1991). اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. ص124-125.

¹⁹ بقيت تستخدم الكتابة الميسينية والمسماة بخطية B مستحيلة القراءة التي كانت مقتصرة على كبار الموظفين وكتاب البلاط في عملهم الإداري، بحيث بدت هذه الأداة الأبجدية بعدد علاماتها الضئيل وتميز صوامتها وصوائتها وتوافقها التام مع النطق. للمزيد انظر: ديتان، م. (2008). اختلاق الميثولوجيا. (ط1). ترجمة: الصمد، م. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص100-101.

²⁰ يحيى، ل. اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري. م. س، ص126.

²¹ النشار، م. (1999). تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون. (ط1). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. ص41.

²² Raaflaub, K. A. Ober, J. & Wallace, R. W. (2007). Origins of Democracy in Ancient Greece. California: University of California Press. pp.171.

²³ النشار، م. تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون. م. س، ص42.

الدولة نقلت الحضارة الإغريقية من المشافهة إلى الكتابة، ثم من الفردانية إلى الجماعية، ومن الحركة التاريخية التابعة للمصادفة والاحتمال إلى الحركة الاجتماعية المؤسسة على القانون والضرورة"²⁴.

لم تعالج تشريعات صولون أغلب الاضطرابات التي كانت موجودة في المجتمع الأثيني، بحيث لم تكن كافية للوصول أغلب طبقات المجتمع إلى الحكم²⁵، وانقسم النظام السياسي إلى ثلاثة أحزاب تصارعت فيما بينها للسيطرة على النظام السياسي، بحيث كان الحزب الأول يمثل الطبقة الوسطى الباراليين، وثاني الأحزاب يمثل الطبقة الارستقراطية البيديين، والثالث حزب الديكاريين الذي كان يمثل الطبقة المعدومة من هذا المجتمع والتي ترى بأحققتها في حكم أثينا²⁶. بحيث أصبح يمثل كل حزب قوة بحد ذاتها يستمدّها إما من الوضع الاقتصادي كالحزب الأول، أو من حكم التاريخ والمدينة كالحزب الثاني، أو من حيث العدد والطبيعة الجبلية للحزب الثالث.

كان العامل الأبرز في إصلاحات صولون هي إدخال الصناعة وتنشيطها داخل أثينا التي كانت تفتقر للصناع الحرفيين؛ مما اضطره إلى منح الجنسية الأثينية للعمال الأجانب، والذي كان اختراقاً هائلاً للعرف الأثيني، أتاح فيما بعد إلى "...قيام طبقة من العمال تكون ذات قوة في قيام الديمقراطية في زمن لم تكن قد ظهرت فيه الديمقراطية بعد"²⁷ فهذا الالتحام والتلاقح الفكري الثقافي للفئات الجديدة مع الطبقات الأثينية هي من سترى لظهور قاعدة جديدة من الفلسفة السياسية داخل المدينة.

²⁴ عينات، ع. الحكمة والمدينة: جدل الأصل والفصل. م. س، ص 90.

²⁵ النشار، م. تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون. م. س، ص 42-43.

²⁶ أرسطوطاليس. (2012). نظام الأثينيين. ترجمة: حسين، ط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص 59-60.

²⁷ روبنسن، ت. (1996). أثينا في عهد بركليس. ترجمة: فريجة، أ. بيروت: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر. ص 26.

ازدياد أعداد حزب الديكاريين أو الجبل، شكّل ضغطاً عظيماً على نظام الحكم، وأدى إلى بروز الحكم الفردي. فالطبقة الأكثر عدداً والأفقر –والتي ستسمى فيما بعد بالديمقراطية– رفضت إصلاحات صولون رغم اعتبارها بأنها نواة الديمقراطية²⁸، مما يعني إمكانية الانقضاء على الحكم، وهذا ما حدث فعلاً من قبل بيزستراتس الذي لقي دعماً من قبل هذه الطبقة، والذي سيجعل من الحكم وراثياً بعد وفاته إلى ابنه هيبارجوس، هيباس²⁹، والذي استمر تسع وأربعون عاماً، ليتابع كليستينيس مسيرة الأثينيين بعد صراع على السلطة بين الحزب الارستقراطي بقيادة إيجاجوراس المدعوم خارجياً من اسبرطة وبين العامة، فنشبت حروباً أهلية على هذا الأثر، لم تستقر سوى بانتصاره³⁰.

شكل عصر كليستينيس بداية نشاط حكم الديمقراطية، مستندةً على مرتكزات أهمها إعادة هيكلته للطبقات المكونة للمجتمع الأثيني، والتي كانت مكونة من أربع طبقات على أساس امتلاك الثروة³¹. وقد أرساها إلى عشر طبقات بناءً على التقسيم المكاني (السهل، الجبل، الساحل) أدت إلى اختلاط الناس واتصالهم

²⁸ كان الحزب الثالث قد تضخم وكثر عدده، وكان التضخم هذا ناتج عن أصابه الفقر لكثرة ديونه، أو ناتج من الخوف أن يحرمه مولده حق الانتساب إلى المدينة. للمزيد انظر: أرسطوطاليس. نظام الأثينيين. م. س، ص 60. وأيضاً: النشار، م. تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون. م. س، ص 44.

²⁹ حسين، ع. (1998). المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق. ص 168.

³⁰ فهمي، م. (1999). تاريخ اليونان. الجيزة: مكتبة ومطبعة الغد. ص 52.

³¹ قسمت الطبقات حسب الثروة وعلى الشكل الآتي: طبقة الأغنياء الذين لا تقل ثروتهم عن خمسمائة مدينوس، وطبقة الزوجيتاي الذي يملكون أرض يزرعونها ويمتلكون من 300 إلى 500 مدينوس، وطبقة الفرسان الذين لا يقل دخلهم عن 200، وطبقة المأجورين الذين لا يملكون شيء. للمزيد انظر: عكاشة، ع. الناطور، ش. بيضون، ج. (1991). اليونان والرومان. (ط1). عمان: دار الأمل للنشر والتوزيع. ص 72.

ببعض³². مما أحل رابطة الدم القائمة إلى الاختلاط فيما بينهم³³، وهي العلامة الفارقة في تحويل التنافر بين الطبقات الاجتماعية من تنافسية تشتد أحياناً لتصبح صراعاً دموياً، إلى مأسسة الصراع بتعبير (دوركايم)³⁴.

هذا الالتحام سيجعل كل قسم يحتوي على عدد من الأحياء الديموس (Demos) ويبني على عضوية الحي أساس المواطنة وللحقوق المترتبة عليها. وعمد كليستينيس إلى إلغاء "...، الامتيازات الارستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية التي نظم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولاة....، وأقام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب"³⁵.

وينسب إليه قانون النفي الإداري، الذي يعتبر الحماية الاعتبارية القانونية لنظام الحكم السائد³⁶، فهو بحد ذاته تشريع عكسي مبني على التجارب التاريخية التي مر بها الأثينيون جراء حكم الطغاة، وكتعبير عن بقاء حكم الأكثرية (Demos) على الحكم من خلال التقسيم الإداري الجغرافي الذي حظوا به. وكحالة

³² أرسطوطاليس. نظام الأثينيين. م. س، ص 75.

³³ يبرز ابن خلدون تفسيراً عاماً حول هذه الحالة ولو أنه لاحق على الحضارة اليونانية إذ يفسر بأنه "...، اعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء، فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعمة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال، ثم أنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العليم به فيخفي على الأكثر، ومازالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. المحمدية: فضاء الفن والثقافة للنشر والتوزيع. ص 147.

³⁴ بدوي، أ. (2013). تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 73.

³⁵ النشار، م. تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون. م. س، ص 45.

³⁶ وفي حجة هذا القانون مثلاً يرى بأنه مبرراً وذلك لأن الشعب في أثينا تعود على ألفة آل بيستراس ويميل إليهم، وهو ما يصف خوف كليستينيس أن تعود لهم الزعامة، فعمدت الحكومة إلى الاقتراع السري كلما آنست من أحد طمعاً في الحكم أو رغبة بانتهاك القانون، فإذا بلغت الأصوات ضد هذا الشخص أكثر من 6000 صوت يتم نفيه مدة عشر سنوات متواصلة. للمزيد انظر: فهمي، م. تاريخ اليونان. م. س، ص 52.

معاصرة مشابهة لما حلَّ بالأثينيين على سبيل المثال جاء التشريع العكسي الألماني في المادة رقم (67)³⁷ كرد فعل على التجربة النازية التي أنكبت ألمانيا وقسمتها.

استطاعت أثينا جراء حروب الكر والفر مع الدولة الفارسية إعلاء شأنها في بقية المدن اليونانية، وتكوين تحالفات معها سيكون له الصدى في إرساء الإمبراطورية الأثينية، ومع اندثار الخطر الفارسي عن المدن اليونانية؛ أصبح الحلف مهدداً بالتفكك والذي رُفض من طرف المدينة المركزية أثينا متحججة بعدم زوال خطر الفرس، كما أن أثينا أصبحت تجمعاً مدنياً كبيراً "...، ومحوراً لنشاط اقتصادي مزدهر لجميع مدن الحلف. وإن أية محاولة لتقويض الحلف تعني في الواقع هدم ذلك البنيان الاقتصادي الضخم وربما أدى ذلك إلى تغييرات اجتماعية وسياسية أيضاً"³⁸.

لقد كان استقرار النظام السياسي الأثيني الديمقراطي نتيجة الانقلاب في الهيئة الاجتماعية³⁹ المكونة للمجتمع الأثيني نتيجة للحرب، فالخسائر البشرية من طبقة الأشراف والطبقة المتوسطة كانت أعلى بكثير

³⁷ وصول النازيين إلى سدة الحكم في عام 1933 بعد استغلالهم لنقاط ضعف نظام جمهورية فايمار، التي كانت أول دولة ديمقراطية في التاريخ الألماني، دفع آباء القانون الأساسي إلى سن تشريع يهدف إلى تجنب تكرار أخطاء دستور جمهورية فايمار. هذا التشريع يمنع قوى المعارضة من إسقاط الحكومة، دون أن تكون قادرة على تشكيل إئتلاف حكومي بديل لها. وعلى وجه الدقة فلا بد للبرلمان الاتحادي الذي يريد حجب الثقة عن المستشار من أن يختار في نفس الوقت بأغلبية أصواته خلفاً لهذا المستشار. وتنص المادة رقم (67) على أنه "...، لا يجوز للبوندستاغ سحب الثقة من المستشار الاتحادي إلا بعد انتخاب خلفاً له وبأغلبية أصوات أعضاء البوندستاغ، وتقديم التماس إلى الرئيس الاتحادي بإعفاء المستشار الحالي من منصبه. ويجب على الرئيس الاتحادي أن يوافق على الالتماس، وأن يعين الشخص المنتخب مستشاراً اتحادياً". للمزيد انظر:

Basic Law for the Federal Republic of Germany, promulgated by the Parliamentary Council on 23 May 1949, as amended up to June 2008.

³⁸ عكاشة، ع. الناطور، ش. بيضون، ج. اليونان والرومان. م. س، ص 86.

³⁹ كان سكان أثينا مؤلفين "...، من وطنيين وأجانب وعبيد. فكان العبيد أربعين في المئة، والأجانب ما بين 10-20 بالمئة، والوطنيين البقية، وكلهم من الآخرين" للمزيد انظر: براستد، ج. (1930). العصور القديمة. (ط2). ترجمة: قربان، د. بيروت: مطبعة الأمير كانية. ص 289.

على عكس الطبقة العامة الثيتس التي كانت في ازدياد عددي مستمر⁴⁰. مما ستتيح هذه الطبقة وتدعم وصول بريكليس إلى الحكم، لتظهر معها معالم صراع فلسفي إنساني وسياسي (السفسطائية في مواجهة السقراطية) في ذروة بروز حرب بين المدينتين (أثينا- اسبرطة) عرفت بالحروب "البيلوبونيسية".

ابتدل عصر الاستقرار السياسي الأثيني حالة الصراع بين الطبقات إلى حالة انصهار لتلك الطبقات من خلال تعزيز دور الفرد مع بروز الفكر السفسطائي⁴¹ –الذي يعتبر الشك والجدل إحدى أسسه– مما أخذ منحى الأخلاق التقليدية والعقائد الموروثة في تدني⁴²، على نقيض القيم التي بقيت تتمسك بها الطبقة الارستقراطية⁴³، بحيث أصبح الإنسان هو مركز الاهتمام الفكري الأثيني، من خلال سلوكه وليس فقط مدى تفكيره ووعيه وارتباطه بالأخلاق.

ساهم السفسطائيون –بشكل غير مباشر- في تدعيم النظام الديمقراطي من خلال نشر التعليم داخل المجتمع، ولأن الطبقة العامة هي بأمرس الحاجة إلى ذلك التعليم، كون النظام السياسي أتاح لتلك الطبقات الوصول إلى المؤسسات السياسية؛ للدفاع عن القيم الجديدة للمجتمع ومجابهة القيم الموروثة المنصهرة بالطبقة الارستقراطية⁴⁴. لينتج الفكر السفسطائي صراعاً تمثل بجدل قائم بين القوانين الثابتة

⁴⁰ يعبر ارسطو عن هذا الأمر بأن "... الحرب كانت تحرم الشعب أنفع أبنائه، وإذ كان هؤلاء وحدهم هم الذين يشتركون في الحرب حينئذ يوم تجيء نوبتهم بمقتضى الديوان، وإذ لم يكن للإستراتيجيين الذين يقودونهم علم بالحرب ولا مجد إلا ما ورثوا عن آبائهم، فقد كانت كل غارة تكلف المدينة ألفين أو ثلاثة آلاف من أبنائها". للمزيد انظر: أرسطوطاليس. نظام الأثينيين. م. س، ص87. انظر أيضاً: فهمي، م. تاريخ اليونان. م. س، ص100.

⁴¹ لم يكن للفظ سفسطائي معنى مرذول في البداية، فكان المعنى أقرب ما يكون إلى مفهوم الأستاذ، وباللغة اليونانية يسمى سوفتيس (Sophistes) وهي لفظة مشتقة من سوفوس (Sophos) أي الحكيم. للمزيد انظر: رسل، ب. (2010). تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة: محمود، ز. الجزء الأول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص139 وص250.

⁴² رسل، ب. (2010). تاريخ الفلسفة الغربية. م. س، ص147.

⁴³ العبد الله، م. (2005). السفسطائية نشأتها ومواقفها الفلسفية. مجلة آداب البصرة، (39). ص187.

⁴⁴ مطر، أ. (1998). الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. (ط1). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. ص119.

والقوانين الوضعية سيكون ممهداً لنشوء نظام حكم ديمقراطي سببه "....، تزايد الصراع الاجتماعي أمام المحاكم وتزايد الصراع السياسي من أجل الفوز بالانتخابات"⁴⁵.

اتصف هذا العصر بأنه عصر التنوير الأثيني الذي أتاح للإنسان تبرير وسيلته لوصول غايته، وللعقل الحكم النهائي على الأشياء المطلقة كالعقائد والتقاليد الموروثة، كما غلبت النزعة الفردية وحرية واستقلال الفرد عن كل تقويم أخلاقي للعلم أم في الدين⁴⁶. إذ أبرز صفة لهذا الفكر والمتعلقة بالنظام السياسي آنذاك هي الجدل الذي يقدمه من خلال فن الخطابة لمناقشة العدالة والمساواة والحرية، وجدل الأفكار المتحيزة التي يرثها المرء مع التقاليد⁴⁷؛ فصار الجدل حول وجود مثل أعلى أخلاقي أو سياسي داخل المنظومة الأثينية. فالدولة أصبحت تبنى على التعاقد والاتفاق بين الأفراد⁴⁸ على أن تكون الغلبة لفئة أو طبقة ما تستأثر بالحكم.

جابه سقراط السفسطائية، وتبنى التخصصية مقابل الفردية السفسطائية، إذ يعتد بالكفاءة كوسيلة لتحسين جودة النظام السياسي⁴⁹، فالتخصصية السقراطية تنافى مع نظام الاقتراع الأثيني، وهي وسيلة مضادة لطغيان الكثرة، إذ "....، كانت العادة قديماً اتخاذ طريقتين مختلفتين للاقتراع....، ولكن ظهر أن الديموس كان يبيع مناصبه فأصبح يقترع لهذه المناصب أيضاً في القبيلة كلها"⁵⁰. إذ كانت انتقاداته الأساسية للنظام السياسي باعتبارها تفشل في إتباع مبدأ الخير هو الذي يحكم وليس الكثرة، فالمقياس السقراطي هو

⁴⁵ العبد الله، م. السفسطائية نشأتها ومواقفها الفلسفية. م. س، ص 187.

⁴⁶ بدوي، ع. ربيع الفكر اليوناني. (ط3). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ص 180.

⁴⁷ الأهواني، أ. (1954). فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. (ط1). القاهرة: دار أحياء الكتب العربية. ص 248.

⁴⁸ مطر، أ. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. م. س، ص 118.

⁴⁹ كان سقراط يجوب مدينة أثينا متسائلاً: إذا أردت أن أصلح حذائي فمن ذا استخدم لإصلاحه من الناس؟ وعند الإجابة ينتقل للسؤال الذي يريد وهو من ذا يصلح سفينة الدولة. للمزيد انظر: رسل، ب. (2010). تاريخ الفلسفة الغربية. م. س، ص 154.

⁵⁰ أرسطوطاليس. نظام الأثينيين. م. س، ص 169.

المنطق من خلال الاستقراء والتحليل خلال منهج سماه فن التوليد⁵¹، واجه به مجتمعاً بأكمله بمعاييره وقيمه وأخلاقياته، وسط تهافت القيم السفسطائية⁵² عبر فن الخطابة⁵³.

قاد بريكليس الزعيم السياسي الحروب البيلوبونيسية في ظل مجادلات فكرية كادت أن تجلب لأثينا الفناء⁵⁴، معتمداً على فن الخطاب السياسي⁵⁵ المبني على أيديولوجية القوة المستمد من التفكير النقدي للسفسطائية، فأصبح الخطاب السياسي عنواناً أساسياً للنظام الديمقراطي –على الرغم من أنه لم ينطق بكلمة ديمقراطية في الخطاب⁵⁶– وقوده شحن الهمم، ومقدار نفاذه للنفس الأثينية، دون أن تكون فاعلة في السلوك والممارسة اليومية داخل المجتمع، وكثير من لمخططات التوسع لغايات منفعية محضة⁵⁷.

⁵¹ كما فعل السفسطائيين بوضعهم لأسس الجدل وفن الإقناع؛ فإن سقراط سار أيضاً للبحث عن منطق لغوي لذلك، حتى أطلق فن التوليد على منهجه، وبحث في الأسس التي يقوم عليها التسليم برأي أو نتيجة معينة، وراح للبحث بشكل معمق في تعريف الأشياء باعتبار أن التعريف يظهر ماهية الشيء المراد تعريفه. للمزيد انظر: صالح، ح. (2003). علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين. (ط1). الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. ص42.

⁵² بخيت، ه. (2005). الفيلسوف ناقداً لمجتمعه: قراءة في دفاع سقراط. في: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي. (ط1). (ص241-292). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص252.

⁵³ فن الخطابة تعني الكلام المنثور المسجوع أو الذي يركز على التأثير والإقناع بين طرفي الحديث (مستقبل ومرسل)، إذ كان السفسطائيين يُعلمون الشباب في أثينا أهمية فن الخطابة للتغلب على خصومهم في ميدان السبق الكلامي وكيفية مغالطة أفكارهم وقلب الحقائق. للمزيد انظر: عبد القادر، ش. (2011). تاريخ الخطابة عند اليونان والعرب. مجلة اللغة العربية، (27)، ص205 و208.

⁵⁴ دن، ج. (2012). قصة الديمقراطية. (ط1). ترجمة: الملاح، ع. الرياض: العبيكان للنشر. ص27.

⁵⁵ يشيد (بريكليس) "...، بالنظام الديمقراطي الأثيني الذي يحظى كل فرد بحق متساو فيما بين مصالحه الشخصية والذي يختار فيه الفرد للمناصب العامة بناء على مزاياه وفضله وليس بسبب مستواه في المجتمع، ثم يثني على شجاعة الأثينيين وبسالته في ميدان القتال، وتقوهم على الإسبرطيون...، رغم أن الأثينيين لا يكرسون جل وقتهم للتدريبات العسكرية والاستعداد للقتال مثلما يفعل الإسبرطيون". للمزيد انظر: إبراهيم، م. (2002). خطبة بريكليس الجنائزية في رثاء شهداء الحروب البيلوبونيسية. مجلة الألسن للترجمة، (2)، ص155.

⁵⁶ لا نعلم إذا كان بريكليس قد "...، نطق بكلمة واحدة عن الديمقراطية. إلا أن ثوسيديس المؤرخ الفذ الساحر الذي لا بد أنه واضع الخطب يؤكد لقراءه أن الخطبة، شأنها في ذلك شأن العديد من الخطب الأخرى التي احتواها تاريخه، لا تنقل مجرد ما كان ينبغي أن يكون بريكليس قد قاله وإنما ما كان يحتمل أن يكون قد عناه". للمزيد انظر: دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص27.

⁵⁷ التايب، ع. (2008). تجليات انهيار أيديولوجية القوة في أثينا بين القرنين 5 و4 ق.م من خلال بعض المصادر الأدبية الإغريقية. مجلة دراسات، (13)، ص56.

دعمت الطبقة الديمقراطية كليون بن كليانتيوس بعد موت بريكليرس، إذ تمثلت سياسته بالصيغة الاستبدادية معتمداً على نهج القوة المبني على فن الخطاب السياسي⁵⁸، وهو الذي يصفه أرسطو بأنه "...، أضع الشعب بحدته، وهو أول من أخذ يصيح على المنبر ويهين خصومه، ولم يحتفظ بوقار الخطباء كغيره"⁵⁹ لتبدأ ملامح الديماغوجية بالطوفان على سطح النظام السياسي والمعززة بأيديولوجية القوة. دافع تلميذ سقراط أفلاطون عن التخصصية⁶⁰ بتصوره عن الدولة المثالية، والتي تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها وطبقاتها، إذ تؤدي طبقة الحكام الأدوار المطلوبة منها بفضيلة الحكمة، بحيث تمارس كل طبقة وظيفتها دون تدخل في مهام غيرها⁶¹. ليكون أفلاطون ناقداً كبيراً للنظام الديمقراطي⁶² كون هذا النظام يتيح إدارة الدولة حسب الأهواء⁶³ نتيجة قصور العدالة داخله، فهو يفرق بين عدالة المساواة وعدالة اللامساواة.

⁵⁸ التايب، ع. تجليات انهيار أيديولوجية القوة في أثينا بين القرنين 5 و4 ق.م من خلال بعض المصادر الأدبية الإغريقية. م. س، ص 59.

⁵⁹ أرسطوطاليس. نظام الأثينيين. م. س، ص 91.

⁶⁰ يدافع أفلاطون كما سقراط عن التخصصية من خلال "...، أن الدولة إذا نظر إليها فقط كشركة اقتصادية فإنها تشتمل على ظواهر لها قيمتها، لا في نفسها فحسب، ولا من وجهة النظر الاقتصادية فقط، بل كأشكال توحى بحقائق سياسية. وذلك لأنها تشتمل على ظاهرة التخصص. فإذا تمسك صانع الأحذية بقلبه الخشي وأنتج بذلك عملاً أكثر وأحسن فلماذا لا يتمسك رجل السياسة بفن السياسة ويأتي بالنتيجة نفسها؟، فهو يعبر أفلاطون عن أن: القصد هو أن يوكل إلى كل إنسان دائماً أداء العمل الذي هيأته له الطبيعة، عمل واحد للفرد الواحد، وعندئذ يقوم كل واحد بعمله الخاص، فيكون فرداً واحداً لا أكثر، وعلى هذا تكون المدينة كلها مدينة واحدة لا أكثر". للمزيد انظر: باركر، إ. (1996). النظرية السياسية عند اليونان. ترجمة: اسكندر، ل. القاهرة: مؤسسة سجل العرب. الجزء الأول، ص 287-288.

⁶¹ وهذا لا يعني بأن أفلاطون يقر بنظام الطبقات المغلق؛ بل إن سلوك الفرد يراقب باستمرار لكي يقرر إن كانت مكانته ستهبط أو ترتفع تبعاً لقيمه الكامنة، أي أن ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحديد مكانته في المجتمع. للمزيد انظر:

أفلاطون. (2004). جمهورية أفلاطون. ترجمة: زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. ص 88. وانظر أيضاً: النشار، م. تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون. م. س، ص 71.

⁶² يوجه أفلاطون العديد من الانتقادات للنظام الديمقراطي فهو يرى بأن هذا النظام في جوهره مفسدة للقيم والكرامة والرأي السليم، وأن الديمقراطية هي الحكم الأحق للفظ والوحشي. للمزيد انظر: دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص 54.

⁶³ الخشت، م. (2008). الشرعية في المجتمع الإغريقي وأشكال الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو. مجلة التسامح، 6(23). ص 104.

يُركّي أفلاطون المساواة الهندسية على حساب المساواة العددية داخل النظام السياسي؛ فالأخيرة تكون لصيقة بالعدد، وهي باعتباره مجردة وصورية فقط، كونها تعتمد الجمع الكمي، عكس الأولى ذات الطبيعة الهندسية والتي تستحضر الكيف والقيمة⁶⁴. إذ يؤكد أفلاطون أن سيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني "...، المحافظة على التمييز بين الطبقات، على حين أن سيادة المبدأ الحسابي يؤدي إلى بعث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس، وبينما تؤدي الهندسة إلى توزيع النسب حسب المراتب، فإن الحساب يسوي بين كل شي دون تفرقة"⁶⁵.

أما عن أرسطو فإنه لم يعتد بالديمقراطية كونها حكم صالح طالما لا يُعنى نظامها بالصالح العام ويقتصر عنايته بالكثرة⁶⁶. فالخير في السياسة برأيه يكمن في العدل أو المنفعة العامة، والمساواة يجب أن تسود بين المتساويين بالضرورة، فيتساءل على من تطبق المساواة وعلى من تطبق عدم المساواة⁶⁷. حَمَل أرسطو إرث التخصصية – السقراطية الأفلاطونية – عندما يتعلق الأمر بالحقوق السياسية؛ على مبدأ "...، توزيع السلطة تبعاً لكل نوع من أنواع عدم المساواة"⁶⁸ ولكن أن يضاف صفتي العدل والكفاية الحربية لتلك

⁶⁴ أفلاطون. (1986). القوانين لأفلاطون. ترجمة: ظاظا، م. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية للكتاب. ص276.

⁶⁵ أفلاطون. جمهورية أفلاطون. م. س، ص90.

⁶⁶ دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص57.

⁶⁷ أرسطوطاليس. (2016). السياسية لأرسطوطاليس. (ط1). ترجمة عن الإغريقية: سانتهيلير، تعريب: السيد، أ. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص259.

⁶⁸ ولا ينبغي بالضرورة أن يوضع بالموازنة إلا الأشياء التي تصب في تكوين الدولة، ولأجل هذا حُق أن يؤتى بامتياز خاص لشرف المولد والحرية والثروة، باعتبار أن الأفراد الأحرار والمواطنين يملكون النصاب القانوني وبالتالي فهم أعضاء دولة. فالدولة لن تكون دولة إذا كانت كلها فقراء أو كلها أرقاء، ولكن يجب أن يضاف إلى عناصر (الثروة والحرية والمولد) عناصر العدل والكفاية الحربية اللذان لا يمكن أن تستغني عنهم الدولة. للمزيد انظر: السياسية لأرسطوطاليس. م. س، ص260-261.

الأهلية (الفئة). وهو يوزع تلك الفئة إلى طبقتين أساسيتين، طبقة الجنود، والطبقة التي تتداول في شؤون الدولة وتحكم في القضايا، وهما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسياً⁶⁹.

هذا التقسيم الذي أتى به أرسطو، جعله "...، شديد الحذر من مخاطر الشعبوية التي يسميها (ديماغوجيا)، والتي تستخدم مظان الناس أنهم إذا كانوا متساوين في الحرية فيجب أن يكونوا متساوين على وجه الإطلاق. ما يعني بطلان أي قيود على سلطة الشعب، ورفض التمايز حتى على أسس مثل الأهلية والكفاءة وأي ترانبة تنظيمية في الدولة"⁷⁰، فيعمل القادة على كثرة تقييد أسماء الناس في جداول الانتخاب دون تمايز حصري⁷¹. بحيث عبرت الديمقراطية في مفردات أرسطو شكلاً من الحكم الذي لا يهدف إلى الصالح العام بقدر ما يأخذ مصلحة جماعة -فئة محددة اتصفت في أثينا بأنها الأكثر عدداً وفقراً- على حساب جماعة الفضيلة.

وعليه، لم تصدر الديمقراطية عن خطط ووعي قائم على التدبير، بل نتيجة توالي الانتصارات التي حققها فئة معينة هي الفقراء على فئة الأغنياء، تخللتها مبادرات سياسية -كإصلاحات صولون وكليستينيس- قلبت المعالم الجغرافية والسياسية لأثينا، وأعطت للمؤسسات السياسية هوية قانونية تدافع عن نفسها؛ مما جعل النظام السياسي يتقلب بين القوة والجمود والانكسار معتمداً على قابلية توازن القوى المتناقضة والمصالح الاجتماعية داخل المجتمع الأثيني.

⁶⁹ السياسية لأرسطوطاليس. م. س، ص 312-313.

⁷⁰ بشارة، ع. (2019). الشعبوية والأزمة الدائمة للديمقراطية. مجلة سياسات عربية، (40). ص 10.

⁷¹ ولا يترددون أن "...، يلفوا عداد المواطنين من هم جديرون بهذا الاسم وحسب بل أيضاً جميع المواطنين من أولاد السفاح وجميع أولئك الذين ليسوا مواطنين إلا بإحدى الجهتين (جهة الأب أو جهة الأم). كل هذه العناصر صالحة لتأليف حكومة يديرها أمثال هؤلاء الناس". للمزيد انظر: السياسية لأرسطوطاليس. م. س، ص 442.

ومن الجدير بالذكر بأن مصطلح الديمقراطية - داخل اثينا - ارتبط بفئة معينة تماماً كما التصق مصطلح الارستقراطية بفئة أخرى. فمصطلح الشعب⁷² لدى الأثينيين لم يعنِ أبداً بفئة معينة؛ وهذا ما نستدله من محاورات كل من سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. فالطبقة الديمقراطية تكونت من مزيج زئبقي من فئات مختلفة، لديها طموحات وغايات بشرية مختلفة، أدت إلى التباين في السلوك الاجتماعي والسياسي.

دخلت الديمقراطية كنظام سياسي التاريخ الأيديولوجي عبر البوابة الأثينية، لكنها ما لبثت أن انقطعت عن الإدراك الفكري البشري لمدة تزيد عن قرنين، ولتعيش في ثوب الانفصام الفكري، وتعود تدريجياً بقوة مرة أخرى ضمن ظاهرة مهجنة ودون الارتكان إلى الخصوصية الأثينية.

⁷² إن أرسطو عندما يعبر عن مفهوم شعب فإنه يقصد الطبقة الأشد فقراً والأكثر عدداً في هيئة المواطنين السياسية، وأيضاً تدل على الطبقة الدنيا من الهيئة السياسية. للمزيد انظر: السياسية لأرسطوطاليس. م. س، ص 247. وانظر أيضاً: دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص 60.

الفرع الثاني: انفصام الظاهرة وبعث الديمقراطية

ساهم اندثار حكومات المدينة اليونانية بسقوط الديمقراطية – وهذا ما سندسميه الانقلاب الأول عليها – كأحد الأنظمة السياسية أمام صعود القوة الهيلينية-الرومانية، وأضحل الفكر السياسي – الأفلاطوني والأرسطي – فأخذَ يحيد عن مساره الفلسفي حول دراسة المجتمع ومساهمة الإنسان داخله إلى فلسفات جديدة مثل الفلسفات الإبيقورية والرواقية، وهي فلسفات تهتم بضمان سعادة الفرد⁷³ المبنية على شمولية القانون الذي يطبق على جميع البشر أي المدينة العالمية من خلال إلغاء القيود على الفرد، وإلغاء فكرة الروابط الاجتماعية والمدينة، وتعزيز دور الفرد المستقل بذاته تحت إطار الدولة دون الالتفات لأصل نشأته أو مرتبته الاجتماعية⁷⁴.

استمرت الديمقراطية بالانحلال خلال القرن الأول الميلادي، إذ عبرت أفكار شيشرون السياسية عبر نظرية تؤدي إلى الوصول للدولة الكاملة، باعتناقه فكرتي التطور التاريخي للدساتير بترجيحه النظام السياسي الروماني ذو الدستور المختلط؛ المتحرر من خصوصية الفكر السياسي الإغريقي ودورته التاريخية. علاوة على ذلك، تبنى شيشرون الفلسفة الرواقية، إذ اعتد بدستور الدولة الذي لا يتغير ولا يتبدل، والمبني على شمولية القانون المنبثق من العناية الإلهية للعالم كله⁷⁵.

فالدولة عنده "...، تخضع دائماً لقانون الله، أو القانون الأخلاقي، أو القانون الطبيعي، ذلك القانون الأعلى للحق الذي يعلو على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية. واستعمال القوة ليس إلا أمراً عارضاً في

⁷³ سكيريك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. م. س، ص 203. وانظر أيضاً: براستد، ج. العصور القديمة. م. س، ص 391.

⁷⁴ سباين، ج. (1999). تطور الفكر السياسي. ترجمة: العروسي، ح. القاهرة: دار المعارف. الجزء الأول. ص 205.

⁷⁵ سباين، ج. (1999). تطور الفكر السياسي. ترجمة: العروسي، ح. القاهرة: دار المعارف. الجزء الثاني. ص 51-53.

طبيعة الدولة إذ لا يمكن تسويغه إلا بشدة الحاجة إليه لتفيد مبادئ العدالة والحق"⁷⁶. وبموجبه يتنازل الأفراد عن سلطتهم وصلاحياتهم لإرادة الإمبراطور⁷⁷. وظل فكر شيشرون السياسي مهماً على الفلسفات السياسية داخل الوسط الروماني مميزاً بذلك بين القانون الطبيعي وبين قانون الشعوب؛ ولكن بقي فكره تنظيرياً دون الخوض في الكيفية التي تستمد الدولة سلطتها من الناس، ولا حتى فيما ينوب عنهم.

وقد أدى اعتناق الديانة المسيحية كفلسفة جديدة بشكل أفقي واسع بين الطبقات الدنيا صاحبه انتشار عمودي ضيق بين الطبقات العليا داخل المجتمع الروماني منذ مطلع القرن الأول والثاني ميلادي، مما أضفى على تلك الطبقات عقيدة وتعاليم جديدة مختلفة عن تلك التي كانت تُستمد من الفكر الإبيقوري أو الرواقي؛ وهو ما خلق تعارضاً بينها وبين نظم وقواعد الدولة الرومانية⁷⁸. أدى الانتشار الكبير للديانة بحدود القرن الثالث إلى ضرورة تقبل النظام السياسي لتلك الفئة⁷⁹—رغم اضطهادهم في البداية— خصوصاً مع ظهور الكنيسة وتمثيلها لتلك الفئة الجديدة، بحيث تكون كمعهد لتلقي تعاليم هذه الديانة.

بدأت الديانة المسيحية تبرز على الساحة الرومانية، ومعها حدث الانقلاب الثاني على الديمقراطية عند الانتقال من حالة الوثنية إلى الوسط المسيحي؛ مع اعتناق قسطنطين المسيحية وإعلانها كدين رسمي للإمبراطورية الرومانية على إثر مرسوم ميلان سنة 313م⁸⁰. والاعتداد بمبدأ التوريث كآلية لحكم الإمبراطورية

⁷⁶ سباين. ج. تطور الفكر السياسي. الجزء الثاني، م. س، ص 57.

⁷⁷ عجيزة، و. (2009). فلسفة القانون عند شيشرون. مجلة بحوث الشرق الأوسط، (22)، ص 745.

⁷⁸ عاشور، س. (1976). تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ص 34.

⁷⁹ الشريدة، أ. (2018). نشأة البابوية وتطورها. مجلة دراسات، 45(4)، ص 392.

⁸⁰ الحفيظ، س. (2016). الاعتراف بالمسيحية زمن الإمبراطور قسطنطين الأول 306-337م بين الرمز الديني والتوظيف السياسي والعسكري. المجلة الليبية العالمية، (5)، ص 6.

الرومانية⁸¹، معتمداً على دعامين أساسيتين، تمثلت الأولى في سطوته على الجيش، والدعامة الدينية من قبل الكنيسة والتي كانت بدورها بحاجة إلى تثبيت أصولها أمام الوثنيات التي لم تنته بعد من الكنف الغربي.

اعتلت الكنيسة موقعاً مرموقاً داخل كنف النظام السياسي بعد أن أصبحت عقيدة دولة، واستحوذت على المسائل التي تعنى بالعقيدة في البداية، لتتغلغل في السيطرة على الفكر السياسي؛ بحيث أصبحت الفلسفة تتبع توجهات الكنيسة، وابستمولوجيا تستهدف تبرير سيطرتها وذلك على عكس ما "...، كانت الفلسفة في العصر اليوناني الروماني...، مستقلة في الأساس عن الدين...، غير أن المنظمات الكهنوتية لم يكن لها تأثير أو سلطة على مفكري تلك العصور"⁸². هذا التحول -المسيحية ديانة عمومية- جعل من الكنيسة لاعباً أساسياً داخل الحياة الفكرية والعقائدية، بحيث يكون الإنسان مسيحياً بالمولد وليس مجرد فرقة تضم مجموعة معينة سوسيولوجياً⁸³.

ليبدأ مصطلح المجتمع المسيحي بالتشكل، وجعل من البابوية رأس هرم الكنيسة ومشروع نظمها وقوانينها وعقائدها، ما لبث أن أصبح زعيماً للجهاز السياسي داخل أوروبا. وساعد انهيار الحكومة المركزية نتيجة الحروب في جعل البابوية المرجعية الوحيدة التي يخضع لها هذا المجتمع⁸⁴، فنقطة التحول للعصور الوسطى بدأت مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية على يد القبائل الجرمانية⁸⁵. ومهدت تعاليم الديانة

⁸¹ عاشور، س. تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. م. س، ص 24.

⁸² رسل، ب. (1983). حكمة الغرب: عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي. ترجمة: زكريا، ف. الجزء الأول. ص 187.

⁸³ بشارة، ع. (2015). الدين والعلمانية في سياق تاريخي. (ط1). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الجزء الثاني، المجلد الأول، ص 105.

⁸⁴ الحجي، ح. (1998). النظم الدينية في أوروبا العصور الوسطى. المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت، 14(53). ص 273.

⁸⁵ العتيبي، ف. (2007). سقوط الإمبراطورية الرومانية: الأسباب الغير مباشرة. مجلة الجمعية التاريخية السعودية، 8(15). ص 83.

المسيحية بشكل غير مباشر لسقوطها سواء بالنبوءة الإنجيلية، أو بتشجيع المسيحية لمناصريها بالزهد عن أداء الخدمة العسكرية⁸⁶.

تعاظم دور الكنيسة من خلال ظهور مفكرين أمنوا بسيادة الكنيسة على السلطة وإعلاء شأنها، فعرف القرن الرابع ميلادي بداية بروز فلسفة الصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية على سيادة المجتمع – وهذا الانقلاب الثالث على الديمقراطية والتي معها ستبدأ رحلة البعث الجديدة مع بدايات القرنين الخامس والسادس عشر ميلادي – وعليه ظهرت فلسفات جديدة مختلفة عما كانت عليه تنادي بسيادة الكنيسة على السلطة الزمنية؛ على اعتبار تعاظم قوتها وعدم إمكانية تصور وظائفها بأنها لا تتداخل مع وظائف الدولة⁸⁷.

فيظهر أمبروز السمو البابوي على الدولة ورأى بأن "...، المثل الجديدة التي جاء بها هذا الدين المسيحي يجب أن يُسلم بها الحكام والقادة والنبلاء والمثقفين والأُميين دون نزاع، وعليه أرسى فكرة سمو الكنيسة على عناصر المجتمع ومهد لفرض سيادتها على الدولة"⁸⁸. وتظهر فيه الصفة المتوسطة الجامعة بين تقاليد العصور القديمة التي تعنى بالمسؤولية المدنية وبين العصور الوسطى التي تتصف بسمو السلطة الروحية⁸⁹. وساهمت الأفكار الإمبروزية في تقوية التحالف بين الكنيسة الصاعدة والإمبراطور، ومن الناحية الفكرية فكانت امتداد لفلسفة القديس أوغسطين والتي ستطغى على الفكر السياسي الأوروبي لقرون عديدة⁹⁰.

⁸⁶ العتيبي، ف. سقوط الإمبراطورية الرومانية: الأسباب الغير مباشرة. مجلة الجمعية التاريخية السعودية. م. س، ص 95-96.

⁸⁷ سباين. ج. تطور الفكر السياسي. الجزء الثاني، م. س، ص 84.

⁸⁸ محمود، خ. (2020). إيوجينيوس والعرش الإمبراطوري 39-392م بين رواية المؤرخ زوسيموس والدعاية الكنسية: دراسة نقدية. مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، 22(1). ص 308.

⁸⁹ دوسن، ك. (1967). تكوين أوروبا. ترجمة: عاشور، س. القاهرة: مؤسسة سجل العرب. ص 53.

⁹⁰ سكيريك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. م. س، ص 253.

عَبَّرَ أوغسطين عن أن منبع الدولة الحقيقة مقرون بأخلاقية قوانينها لا ماديتها، والدولة مزيج من اللاهوت والناسوت⁹¹ أي ثنائية المدينة الإلهية- المدينة الأرضية، ومصدر السلطات نابعة من الإرادة الإلهية؛ إلا أن الخطيئة⁹² هي التي أنتجت المدينة الأرضية، وبالتالي الحاجة إلى سلطة سياسية⁹³. فالتاريخ بدأ مع الصراع بين الدولة الصالحة مدينة الله والدولة الفاسدة المدينة الأرضية على قاعدة الخلاص والخطيئة⁹⁴ من خلال توظيف المدينة الأرضية حتى تخدم مدينة السماء⁹⁵ والسيادة لمدينة الأرض نابعة من العناية الإلهية لها، وهي وظيفة متعلقة بالدولة نفسها للسيطرة على الشر - الناتج عن الخطيئة - بالمعنى الأخلاقي.

وهنا يأتي دور الكنيسة بالنسبة إلى أوغسطين، فهي منظمة ضرورية لخلاص الروح بواسطة التعاليم التي تقدمها الكنيسة لمواطني الدولة من خلال التربية الأخلاقية والدينية من الجانب الروحي، ويعهد للكنيسة مراقبة الدولة المدينة الأرضية⁹⁶. ولا يختلف أوغسطين مع فكر شيشرون، فهو يرى بأن الصالح العام (الثروة العامة) يجب أن تتأسس على مبدأ العدالة؛ ولكن يقتصر مفهوم العدالة على الجمهورية المسيحية لا على الجمهوريات الوثنية⁹⁷.

⁹¹ بواسطة: محمد، ع. (2015). الدولة بين الناسوت واللاهوت: القديس أوغسطين نموذجاً. مجلة تطوير - جامعة الجفلة، 1(2). ص 99.

⁹² ظلت الخطيئة التي ارتكبتها أوغسطين تهيم على حياته، ويبدو بأنها سيطرت على مجموعة فلسفته "... فقد سرق ذات مرة شجرة كمثري من حديقة أحد الحيران، وذلك بدافع السلب المتعمد. وعمل انشغاله المرضي بالخطيئة على تضخيم هذا الخطأ إلى حد أنه لم يستطع أبداً أن يغتفره لنفسه". للمزيد انظر: رسل، ب. حكمة الغرب: عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، م. س، ص 199.

⁹³ بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، م. س، ص 110.

⁹⁴ سكريبك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. م. س، ص 255.

⁹⁵ العلام، ع. (2015). دور التأويل الديني في عقد المصالحة بين الدين والسياسة: أوغسطين والأكويني نموذجين. مجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، 4(14). ص 67.

⁹⁶ سكريبك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. م. س، ص 257.

⁹⁷ سالفاتوري، أ. (2012). المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام. (ط1). ترجمة: زايد، أ. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 190.

ساهمت أفكار أوغسطين في التأثير على الحقبة الوسطية في تاريخ أوروبا من خلال التركيز على الدين بشكل أساسي باعتباره مرتبطاً بالدولة والتي تعكسها رفاهية المجتمع. وشكلت هذه المرحلة ازدواجية في العلاقة بين السياسة والدين⁹⁸ كسلطتين تتنافسان على الشرعية لتحقيق أهداف مشتركة، وبنفس الجهة أشعلت صراعاً في فهم الطريقة التي يتم بها تنفيذ هذه الصياغة التنظيمية⁹⁹، مما سيؤثر على الفلسفات اللاحقة من حيث إهمالها للأفكار اليونانية الديمقراطية؛ نتيجة انشغالها بحقل جديد تمثل بتفسير هذه العلاقة التنظيمية بين السلطة السياسية وسلطة الكنيسة، فامتدت فلسفة أوغسطين وأفكاره جسراً للفكر المسيحي في القرون الوسطى في أوروبا، حتى أن مفكري العقائد اللاحقة كالبروتستنتية تأثروا بها¹⁰⁰.

مع طغيان فلسفة العلاقة بين سلطة الكنيسة والسلطة المدنية، وفي نفس الوقت "...، التدهور العام للقيم إلى القضاء على نفس المبادئ المسيحية التي كان ينبغي أن تحكم أسلوب حياة رجال الدين"¹⁰¹، ومع هذا تعاظمت سلطة الكنيسة أمام السلطات المدنية، حتى استطاعت فرض سيطرتها بشكل كامل على الدولة. إذ تعد إصلاحات جورجي السابع عام 1087 والتي تعرف بالأوامر البابوية¹⁰²، والمكرسة لسيطرة السلطة الروحية على السلطة الزمنية.

⁹⁸ على الرغم من أن اليهودية كانت ترمي إلى هذه الازدواجية إلى أن تأثيرها لم يكن واضحاً؛ بسبب اعتمادها على سياسة عرقية لاعتناق الديانة اليهودية، على عكس المسيحية التي يعتبر بها المولد كأساس معياري لاعتناق المسيحية.

⁹⁹ سالفاتوري، أ. المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام. م. س، ص 192.

¹⁰⁰ سباين. ج. تطور الفكر السياسي. الجزء الثاني، م. س، ص 84.

¹⁰¹ رسل، ب. حكمة الغرب: عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي. م. س، ص 211.

¹⁰² نرى على سبيل المثال مجموعة من تلك المبادئ فمثلاً البابا وحده يتمتع بسلطة عالمية، وهو يمتلك سلطة تعيين الأساقفة وعزلهم، ويعزل أيضاً الملوك والأباطرة بوصفه نائباً عن القديس بطرس. للمزيد انظر: عاشور، س. تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. م. س، ص 304-305.

جانب إخضاع السلطة الزمنية صراعات وصدّامات، ستشكل هذه الصّدّامات بداية لبنة البعث الأولي للديمقراطية، وفيه ستبنى الحقبة التاريخية التي ستشهد حضور مفاهيم فكرية جديدة على ساحة الفكر الأوروبي؛ فلقد كان "...، الجانب الفكري والفلسفي بدوره يتفاعل مع هذه الأحداث، ويحاول أن يجد صيغاً من شأنها أن تساهم في تقديم مقولات فلسفية ولاهوتية"¹⁰³.

وظهرت فلسفات جديدة تمثلت في جمع توماس الاكويني¹⁰⁴ بين العقل والنقل، والفلسفة والدين. فما يجمع السلطان (الروحية والزمنية) علاقة استيعاب واحتواء وليس علاقة صراع وتعارض قائمة على الخطيئة¹⁰⁵. فيعتبر بأن "...، فنون الحكم والدولة تتطلب مهارات تختلف عن العمل في سلك الأنظمة الدينية"¹⁰⁶. ومن الجلي أن نرى بروز فكر أرسطو داخل فلسفته، فهو يفضل الملكية الدستورية على أن يكون الملك تحت القانون لا سيده، ويرى بأن الطبقة الحرة هي من تختار هذا الملك، مع إمكانية خلعه بعمل منظم من قبل الشعب في حالة استبداده¹⁰⁷. وعلى هذا فقد كانت أفكاره الحجر الأساس الذي سيبني عليه المصلحون فلسفاتهم بعيداً عن اللاهوتية.

ستكوّن هذه الفلسفة عودة إلى الفلسفات الإغريقية، ومهداً لبداية البعث الأولي للديمقراطية داخل الكنف الأوروبي؛ رغم أنه -توماس الأكويني- بقي لاهوتياً مناصراً لفلسفة سيطرة السلطة الروحية على

¹⁰³ العلام، ع. دور التأويل الديني في عقد المصالحة بين الدين والسياسة: أوغسطين والأكويني نموذجين. م. س، ص70.
¹⁰⁴ يعتبر توماس الاكويني أحد الفلاسفة اللاهوتيين تماماً كأوغسطين وغيره، ولكن ظهر بشكل مغاير عن الأخير بالرغم من اقتباساته الكثيرة منه في كتابه الخلاصة اللاهوتية.

¹⁰⁵ أحمد، م. (2016). الفلسفة السياسية عند توماس الأكويني دراسة تحليلية. مجلة أبحاث العلوم السياسية، (31-32). ص320.

¹⁰⁶ أحمد، م. الفلسفة السياسية عند توماس الأكويني دراسة تحليلية. م. س، ص321.

¹⁰⁷ ديورانت، و. (1981). قصة الحضارة عصر الإيمان. ترجمة: بدران، م. بيروت: دار الجيل. الجزء السادس، المجلد الرابع. ص141-

السلطة الزمنية¹⁰⁸. فقد أتاحت هذه الفلسفة بشكل غير مباشر في ظهور فلسفات جديدة كالعلمانية والدين والديمقراطية على عكس فلسفة العلاقة التنظيمية التي كانت سائدة ما قبل فترته. ولم يكن طريق الديمقراطية سلساً أمام سطوة السلطة الروحية على زمام أمور الدولة.

وإذا كنا سنعتد بالمحطة الأولى لإيقاظ الديمقراطية فإن نص "المدافع عن السلام" كان الإلهام الذي سيطر فكرة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية -وهي إحدى المحطات الرئيسية للعلمانية وبذور الليبرالية- إذ كُتب هذا النص من طرف مارسيلوس دي بادو الذي يدافع فيه عن استقلالية الإمبراطور عن الكنيسة¹⁰⁹، معللاً بذلك بأن المجتمع ذو اكتفاء ذاتي ليس بحاجة إلى تسويغ لاهوتي، معتبراً بأن رجال الدين فئة اجتماعية عليها أن تبقى تحت وصاية الدولة وليس فوقها، والدين المسيحي ذو مسألة خصوصية فردية وليس حالة سياسية عامة¹¹⁰.

ظهرت أطروحات جديدة على شاكلة أطروحة المدافع عن السلام، فنرى في أطروحة مقالة في السيادة المدنية لجون ويكليف وأطروحة خطاب قصير حول الحكومة الطاغية لويليام الأوكامي امتداد لنهاية حقبة سيطرة الكنيسة. حيث يقترح وليام الأوكامي تأسيس مجالس لتقييد سلطة البابا ومراقبتها¹¹¹. فكانت هذه الأطروحات بادرة للعودة إلى الفلسفات الإغريقية بالقرن الثالث والرابع عشر الذي أمتزج بين الفلسفة المسيحية والأرسطية بالتحديد، بعد سيطرة الفلسفة اللاهوتية بما يقارب تسعة قرون¹¹².

¹⁰⁸ العلام، ع. دور التأويل الديني في عقد المصالحة بين الدين والسياسة: أوغسطين والأكويني نموذجين. م. س، ص 73.

¹⁰⁹ بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص 174.

¹¹⁰ سكريبك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، م. س. ص 303-304.

¹¹¹ هاشمي، ن. (2017). الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. (ط1). ترجمة: غاوجي، أ. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ص 213.

¹¹² سكريبك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. م. س، ص 245.

وظلّ مصطلح الديمقراطية داخل الفكر السياسي مختفياً عن دائرة الاستعمال طوال ألفية ونصف الألفية، إلى أن بدأت بالظهور في الثلاثة قرون الأخيرة. والراجح بأن كلمة (demokratia) دخلت في معاجم اللغة اللاتينية في ستينيات القرن الرابع عشر، على يد الراهب الدومنيكاني (وليم الموربيكي) عندما ترجم كتاب السياسة لأرسطو¹¹³ إلى اللغة اللاتينية، فشكّلت هذه الترجمة "... مصدراً مهماً غير مسيحي للفكر تناول الطبيعة والمجتمع والأخلاق والسياسة"¹¹⁴.

وتميز ذلك القرن باشتداد سلطة الدول القومية القُطرية على سلطة الكنيسة، التي بان بها صراع جلياً بين سلطة الملك والطبقة الأرستقراطية على صيغة صراع أيديولوجي بين مذهب الحكم المطلق ومذهب الحكم الدستوري، على خلفية تحول رأسي لذاتية المجتمع لفهمه للدين، مما خلق إشكالية جديدة ظهرت في المجتمع الغربي مع ظهور أنظمة اعتقاد بديلة¹¹⁵، مما سيفتح الباب أمام حركات الإصلاح الديني التي ستلعب دوراً هاماً—ولو بشكل غير مباشر— في انبعاث الديمقراطية.

فعادة ما يتم الربط بين حركتين أساسيتين في الفكر الإصلاحي داخل أوروبا¹¹⁶، تتمثل الأولى في الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوتر والنزعة الإنسانية التي قادها ديسديريوس أرازموس، بحيث شكّلت حركة الإصلاح الديني مرحلة انتقالية إلى النهضة، وهي ليست النهضة بذات التعبير، إذ هي حركة أصولية

¹¹³ دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص 71.

¹¹⁴ بشار، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص 165.

¹¹⁵ هاشمي، ن. الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. م. س، ص 212.

¹¹⁶ الجابري، ص. المرهج، ع. وآخرون. (2011). الإصلاح الديني والسياسي: إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية. (ط1). دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع. ص 13.

أعادت فهم الأصول وتنقيتها لتعبر من خلالها النهضة¹¹⁷، إذ تمت ترجمة الكتاب المقدس "الإنجيل" إلى اللهجات الدارجة (العامة)، وساهم اختراع الطباعة في طباعته ونشره وتوزيعه ليكون متاحاً لجميع القراء¹¹⁸.

مع تزايد فشل "...، إصلاح الكنيسة من الداخل من قبل المجامع الكنسية ومن قبل رجال الدين المصلحين أمثال (ويكلف وهيس ويوحنا روكن وأرازاموس) انتقلت حركة الإصلاح إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة فرض الإصلاح من الخارج والانفصال عنها وتكوين مذاهب جديدة على يد مارتن لوثر وجون كلفن¹¹⁹ والتي عَمَدَتْ لظهور نظريات سياسية تبنى على البُعد عن التفسيرات الكنسية للدولة وعلاقاتها بالمواطنين.

لقد كان الإصلاح الديني المحطة الأولى لانبعث الديمقراطية؛ إذ سَتَسْهِم هذه الحركة في بروز العديد من الأطروحات التي ستعزز من قدوم الديمقراطية، من خلال مساهمة الفكر السياسي للقرن السادس عشر في إعادة ترجمة العلاقة بين الدولة والدين¹²⁰، وبرع (ميكافيلي) في تصور السياسة كحقل دنيوي صرف بعيد عن الدين، ودعا إلى الحرية المطلقة للحاكم بعيداً عن التحلي بفضيلة الأخلاق المسيحية، ليبرر حرية الدولة كقيمة تفوق قيم الحياة السياسية التقليدية كالرفاة والعدل¹²¹.

¹¹⁷ بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص 237.

¹¹⁸ هاشمي، ن. الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. م. س، ص 97.

¹¹⁹ عثمان، م. (2013). الحروب الدينية في أوروبا على مشارف العصر الحديث. مجلة التفاهم، 11(42). ص 104.

¹²⁰ شيات، خ. (2014). من التجزئة إلى الوحدة: قراءة في التجارب الغربية والعربية لتأسيس نظرية بناء الوحدة. (ط1). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 33.

¹²¹ سكر، ك. (2012). أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة. (ط1). ترجمة: إسماعيل، ح. الجزء الأول. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 399.

سَيكون ميكافيلي نقطة انطلاق أساسية نحو صيغ ديمقراطية متتالية، فنظرتة في كتابيه الأمير، والخطابات ستكون مقدمة في بروز مفكرو العقد الاجتماعي¹²²، وهي فلسفة جديدة قائمة على تحديد العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم مغايرة عن فلسفة تفسير العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية والتي سقطت منذ بداية القرنين السابع عشر والثامن عشر، جراء الحروب الدينية التي تخللها الوسط الأوروبي.

سَتكون هذه الفلسفة –الحاكم والمحكوم– هي المحطة الثانية لانبعث الديمقراطية أهم المحطات التي ستغير معالم النموذج الديمقراطي، وأبرز ما أُسس لنظريات العقد الاجتماعي كان تنظيراً لاهوتياً بامتياز، أسسه ثيدور بيزا والذي استمد من الكتاب الديني (العهد القديم\التوراة) حق مقاومة طغيان الملوك، وأن سلطاتهم مستمدة من سلطة الشعب¹²³، "...، فلم تنشأ الديمقراطية وحقوق الإنسان في أوروبا بسبب الكتابات والأدبيات المختلفة، وإنما نتيجة لصراع اجتماعي، وتحديدًا نتيجة لخصومات سياسية مستمرة، كان الدين فيها يمثل نقطة رئيسية للصراع"¹²⁴.

لقد كانت المحطة الثانية لانبعث الديمقراطية أبرز محطة أنتجت نماذج جديدة للديمقراطية، تخللها العديد من المحطات التاريخية المليئة بالأحداث التي أسهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في وصول الديمقراطية إلى هذا النموذج الحديث والتي لا يمكن حصرها. ولعل أبرز تلك العوامل تلك هو الدين –والذي

¹²² عند النظر إلى سيبيولوجية العقد الاجتماعي فإنه قد يبدو للوهلة الأولى أن موضوع التعاقد مرتبط بنظريات العقد الاجتماعي؛ ولكن الحقيقة أنه يشير أولاً إلى الفكر الديني بتفسير علاقة الله (الإله) بالشعب وعلاقة الملك بهذا الشعب من خلال عهد أو عقد، وثانياً يشير إلى العلاقة البابوية بالملوك كطرفي عقد. للمزيد انظر: بشاره، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص332.

¹²³ استمدت حججه من التوراة وبالتحديد من ملك داود وسليمان، فقد اختارهما الرب لكنهما أصبحا ملكين بفضل مبايعة الشعب. للمزيد انظر: بشاره، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص335.

¹²⁴ هاشمي، ن. الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. م. س، ص101.

غالباً ما ينسى - وإسهامه في تأسيس ظاهرة الديمقراطية، والذي مر عبر تاريخ طويل امتد منذ حلقة الإيمان بالوثنيات حتى بروز الفكر المسيحي، وإسهامات الترجمات العربية الإسلامية داخل الفلسفات الأوروبية لاحقاً.

المطلب الثاني: ثورة فكرية مقدمة لثورة ديمقراطية

الفرع الأول: محطات تنظيرية ممهدة

أدت الحروب الدينية إلى ظهور صراعات مذهبية، أنتجت من خلالها فلسفات جديدة كالرواقية الجديدة وهي مستمدة من الرواقية الرومانية التي عمدت إلى بناء الهيكل السياسي على أخلاق الرواقية الجديدة متخطية النصوص الدينية المسيحية. فانتشر "...، هذا النوع من التفكير في القرن السابع عشر كأساس لفكر السياسيين والمحامين والفلاسفة...، ووجد هذا التيار الفكري الذي يمكن تسميته بالرواقية الجديدة نفسه في مقابل انتشار اليسوعية كممثل لعودة الكاثوليكية عبر الإصلاح المضاد، وفكر الكالفنية كممثل لفكر الأقليات البروتستانتية بشكل خاص"¹²⁵.

وقد نتج عن نشوء العصيان وعدم طاعة الحاكم ظهور لفلسفة حق مقاومة الحكم المستبد، والمستمد من التفسير اللاهوتي للعهد القديم وتفسيرات العهد الجديد¹²⁶ والذي تبناه (جون نوكس) من الفلسفات التي فتحت الباب أمام تقديم أفكار جديدة لاحقة حول وجوب عدم طاعة ومقاومة الحاكم – خصوصاً بين مفكري القرن السابع والثامن عشر – إذا ما أخل في العقد المبرم، حيث أسهمت هذه الفلسفة في ظهور نظريات سياسية قائمة عليها تبرر العصيان على الحاكم بحجة عدم وفاءه بالتعاقد مما يعطي الحق بالتمرد عليه¹²⁷.

¹²⁵ بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص 344.

¹²⁶ كانت النظرية العكسية لحق طاعة الحاكم المستبد، والتي يبني عليها الأرثوذكسي والكاثوليكي وجهتهم على أنه حتى عندما يتعدى الحاكم لوظيفته فإنه يجب أن يظل اعتبار سلطته من قضاء الله، ذلك أن الأخير يستعملهم عقاباً نتيجة كثرة خطايا الشعب. للمزيد انظر: سكر، ك. (2012). أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني. (ط1). ترجمة: إسماعيل. ح. الجزء الثاني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 374-375.

¹²⁷ بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص 343-344.

تبني كالفن كلاين حق مقاومة الحكم المستبد من خلال حق الأمراء بمقاومة الحاكم (الإمبراطور) أو حق السلطات الدنيا أن تقاوم السلطات العليا، عبر التمييز بين وظيفة الحاكم وشخصه وحلها. إلا أن الكالفنيين الراديكاليين تبنا فلسفة مقاومة الحاكم المستبد، على أساس استحالة الأمر من الله بوجود قوانين تشرعن أعمال الطغاة، والمبنية على تفسير مقولة "لا سلطة إلا من الله" والتي تعني طاعة السلطة المظلمة بمؤسسة نظامياً وشرعياً من قبل الله؛ وعليه فعصيانهم ليس نداءً لقضاء الله¹²⁸.

ليعطي القرن السادس عشر امتيازاً بحق الشعب بمقاومة الحاكم المستبد، لا بحق أصحاب المركز والنفوذ، والذي أدى إلى شرخ عمودي داخل أوروبا بين أحلاف متنازعة متصارعة كاثوليكي، بروتستانت، كالفاني؛ هيأ لحروب دينية لكل حلف وجهته الفكرية الداعمة لنظرته¹²⁹. فحدة التوتر بين البروتستانت والكالفانيين لم تقل عن الاحتدام بين البروتستانت والكاثوليك، بحيث كانت نتائج هذا الاحتدام حروب دينية طاحنة داخل الدويلات القطرية في أوروبا، خاصة في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وسويسرا¹³⁰.

ولوطأة اشتداد الحروب الدينية غير جان بودان موقفه من الحكم الدستوري في كتابه منهج للفهم السهل للتاريخ إلى تبنيه الدفاع عن مذهب الحكم المطلق بكتاب ستة كتب في المصلحة العامة، وذهب نحو عدم شرعنة نظريات المقاومة، وقبوله الملكية ذات الصلاحيات المطلقة؛ كوسيلة لاستعادة عامل الوحدة السياسية داخل أوروبا¹³¹. ولهذا يحيل مفهوم السيادة إلى أنها السلطة الأعلى الدائمة والمطلقة على المواطنين

¹²⁸ سكر، ك. أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني. الجزء الثاني. م. س، ص 376-378.

¹²⁹ إن دوافع الصراع بين هذين الحلفين كان بيئة، امتزجت فيها الأوراق الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية بشكل صعب فصله بحد سكين. للمزيد انظر: عثمان، م. الحروب الدينية في أوروبا على مشارف العصر الحديث. م. س، ص 105.

¹³⁰ لولير، ج. (2009). تاريخ التسامح في عصر الإصلاح. (ط1). ترجمة: سليمان، ج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 365-372.

¹³¹ سكر، ك. أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني. الجزء الثاني. م. س، ص 469.

والرعايا داخل الدولة، ويصف الحاكم بأنه ذو سيادة مطلقة، لا يجب أن يقدم حساباً لأحد سوى الله وحده¹³².

كانت النزعة العامة مبالغة في ردة فعلها تجاه الدين وفي "...، تقدير معنى الثورة الدينية التي حصلت في النصف الأول من القرن السادس عشر -وهي الانشقاق اللوثري والكلفاني- بالمقارنة مع الثورة السياسية التي هي أساس تطورها في موضع آخر في النصف الأول من القرن السابع عشر، وهي ثورة سياسية تواكبها بالتسلسل التاريخي ثورة علمية (ثورة الفيزياء الغاليلية)¹³³ ليعلوا مصطلح الدولة ومفهومه بموازاة هذه الثورة العلمية والصناعية.

إذ واكب حدوث الثورة الصناعية داخل الكنف الغربي ثورة نظيرية منهجية العقد الاجتماعي¹³⁴ فقامت بالأساس على تشكيل معالم فكرية فلسفية جديدة قائمة بين طرفي الحاكم والمحكوم، ولم يكن مصطلح الديمقراطية بعد محبذاً لدى هؤلاء المنظرين، فلا شك أن هاجس القلق من ثنائية السلطة والحرية كانت إحدى المعضلات الكبرى التي تراكمت منذ فترة كبيرة، إلا أنه كانت لهذه الأفكار الإسهامات الكبرى في دعم وتطوير النظم والقوانين والأفكار الدستورية والديمقراطية.

¹³² سكينر، ك. أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني. الجزء الثاني. م. س، ص 474.

¹³³ غوشيه، م. (2007). الدين في الديمقراطية. (ط1). ترجمة: محسن، ش. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 50.

¹³⁴ تعبر هذه النظرية -العقد الاجتماعي- على أن الدولة قائمة على اتفاق حر واختياري بين مجموعة من الناس، وانتقلوا من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم (المدني السياسي) بمحض إرادتهم، مما أفاض إلى سلطة سياسية، تنازل فيها هؤلاء عن مجموعة من حقوقهم، وساهم العديد من المنظرين في نظرية العقد الاجتماعي كان أبرزهم توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو في القرن السابع والثامن عشر، بالإضافة إلى إسهامات فرانسيسكو سوريز الاسباني، هيجو جرتيوس، وجوهانز آلتوسيوس في القرن السادس والسابع عشر. للمزيد انظر: أبو زيد، م. (1989). الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي. القاهرة: مكتبة غريب. ص 5-6. وانظر أيضاً: مصطفى، م. (2015). نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي. (ط2). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ص 35.

تطور فكرة العقد الاجتماعي وظهورها بمفهومها الحديث ذي الطابع المنهجي الذي يتخذ شكل النظرية المتكاملة يرجع الفضل فيه ولا شك إلى تلك الكتابات التي ظهرت في نهايات القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر، لكن لم تُعبر أفكار منظري العقد الاجتماعي عن شيء حصري؛ فغالبية الأفكار التي تفحصها هؤلاء ليس إلا أفكار قديمة جداً، ولكن الذي اختلف في التعاطي مع هذه الإشكالات يكمن في طبيعة التفكير السياسي والاجتماعي السائد في العصر آنذاك¹³⁵.

يبدأ توماس هوبز بتفسير مسألة العقد الاجتماعي من خلال توحيد الإرادة العامة إلى سيادة مطلقة واحدة ينسب لها فعل معين من خلال طريقتين، يسمى الأولى كومونلث الاكتساب وهي التي تنبع من سلطة اكتساب حالة الحرب التي يخضع بها المهزوم للمنتصر وتصبح إرادته معلقه في مصيره، أما الطريقة الثانية ويطلق عليه مصطلح كومونلث سياسي فهي قائمة على اتفاق الجمع بمحض إرادتهم مقابل ما يسبغه عليهم بحمايتهم من عدوان ما¹³⁶.

أما عن شكل الدولة لديه فهي قائمة على صور عديدة، سواء من خلال جمهورية ديمقراطية قائمة على خضوع الأقلية للأغلبية من خلال الاتفاق على قواعد الانتخاب والاجتماع واتخاذ القرار، أو من خلال نظام ملكي يمثل فيه الملك السيادة التامة. إذ يفضل هوبز الشكل الثاني من هذا الإفراز في كتابه (لفيتان¹³⁷)

¹³⁵ أبو زيد، م. الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية- دراسة تأسيسية لنظرية العقد الاجتماعي. م. س، ص 11.

¹³⁶ أبو زيد، م. الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية- دراسة تأسيسية لنظرية العقد الاجتماعي. م. س، ص 59-60.

¹³⁷ استخدم هوبز كلمة (leviathan) التي تعني الوحش البحري الذي يسيطر على كافة الكائنات البحرية، ليدل على حاجة المرحلة الانتقالية الفوضوية التي تعاني منها بريطانيا في زمانه لحاكم مطلق الصلاحية، يسيطر على كافة الصلاحيات ضمن مبدأ مقايضة الحرية بالأمن. للمزيد انظر: سكر، ك. أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني. م. س، ص 474.

ليس إخلاصاً لمبدأ الملكية أو حتى الحق الإلهي للملوك بالحكم بل بمقدار الإخلاص للحكم ذاته، ومقدار حرصهم على مصلحة الأفراد ومنفعتهم¹³⁸.

ويعبر هوبز في كتابه المواطن على أن اجتماع الناس لإقامة كيان سياسي ما، فإنه بمجرد اجتماعهم يشكلون ديمقراطية، ويسفر عن هذا الاجتماع الديمقراطي – العابر أو الوهمي – عقد اجتماعي يقود إلى استقرارية أو ملكية¹³⁹، ليعود هوبز مرة أخرى ويفضل الشكل الثاني من هذا الإفراز في كتابه لفيتان.

أما باروخ اسبينوزا يبدأ بتفسير العقد الاجتماعي من منطلق أن تسليم القوة للأغلبية قائم على هندسة نظام متوافق مع العقل والطبيعة وليس مع القبيلة والتفسير اللاهوتي. فالشكل الديمقراطي هو الشكل المطلوب للعقد الاجتماعي¹⁴⁰، لأنه ناتج عن ربط الإدراك العقلي بالنظام الديمقراطي¹⁴¹، فالديمقراطية على عكس ما ظن توماس هوبز بأنها الشكل الغائي أو المؤقت للحكومة، وخالفه في تخلي المواطنين عن جميع حقوقهم للملك الحاكم، فهو يؤكد على أن حريتي التفكير والتعبير من الحريات الأساسية التي لا يتخلى عنها في العقد الاجتماعي¹⁴².

¹³⁸ الكرعوي، س. (2019). توماس هوبز وفلسفته السياسية – دراسة تحليلية لفلسفته السياسية ونظريته في الحكم. مجلة الآداب، (130). ص588.

¹³⁹ بشاره، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص350.

¹⁴⁰ عبد القادر، م. (2016). الديمقراطية عند اسبينوزا: طبيعتها ونظامها ومشكلاتها. مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، (8). ص66.

¹⁴¹ يضاهي اسبينوزا بأهمية النظام الديمقراطي فيقول عنه "...، أظن أنني بنيت حتى الآن بما فيه الكفاية مبادئ الحكم الديمقراطي الذي فضله على أنظمة الحكم الأخرى". للمزيد انظر: النجار، ع. (2017). الفلسفة السياسية عند اسبينوزا. مجلة البحوث العلمية – جامعة أفريقيا للعلوم الإنسانية والتطبيقية، 2(3). ص170.

¹⁴² يؤكد اسبينوزا على أنه لو كان من السهل السيطرة على مجموع الأذهان كما يمكن السيطرة على مجموع الألسنة لما وجدت حكومة ما نفسها بخطر، ولا احتاجت لاستعمال العنف، وأيضاً لعاش الجميع وفق هوى الحكام، ولما أصدر حكماً بحق أو باطل، ظلم أو عدل إلا وفقاً لمشئته حاكمهم. للمزيد انظر: اسبينوزا، ب. (2005). رسالة في اللاهوت والسياسة. (ط1). ترجمة: حنفي، ح. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص435.

فالعقد الاجتماعي مبني على المنفعة الأساسية التي تقدمها السلطة السياسية بحماية حياة الأفراد وحماية حقوقهم وصيانة مصالحهم، فبدون هذه المنفعة ينحل العقد الاجتماعي ويصبح لاغياً¹⁴³. ولعل تشدده بالشكل الديمقراطي للدولة ناجم عن مهاجمته للأرستقراطيين والملوك نتيجة لفساد السلطة الشخصية آنذاك¹⁴⁴. لقد أشار اسبينوزا إلى الديمقراطية التي لم تكن كلمة أو شكلاً سياسياً محبذاً بعد، وفتح الباب أمام عمليات تنقيحية للعقد الاجتماعي.

ساهم كذلك في العملية التنقيحية للعقد الاجتماعي جون لوك¹⁴⁵ الذي صبغ أفكاراً جديدة كانت ممهدة لصياغة شكل جديد من الديمقراطية الحديثة. فحالة الطبيعة لديه لم تكن حالة حرب - كما يشير إليها توماس هوبز - بل حالات يشوبها انحراف وفساد بعض الأفراد؛ مما ينشئ حالة المجتمع السياسي\المدني والذي هو علاج ضروري للعيوب والنقائص¹⁴⁶، التي تركز على ثلاثة آليات تتمثل بغياب قانون مستقر، وقاضٍ عادل، وقوة تنفيذ القانون¹⁴⁷.

يؤكد جون لوك على علو كعب السلطة التشريعية على باقي السلطات؛ إلا أنها ليست سلطة مطلقة تهيمن على حياة الناس ومصائرهم، وأيضاً ليس بمقدورها تفويض صلاحياتها إلى سلطة أخرى من مبدأ أنها مفوضة أساساً من الشعب، الذي يعين السلطة التشريعية والقائمين عليها، كما لهم الحق¹⁴⁸ في تغييرها في

¹⁴³ النجار، ع. الفلسفة السياسية عند اسبينوزا. م. س، ص 165.

¹⁴⁴ دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص 85.

¹⁴⁵ غاية جون لوك من العقد كانت في تقييد السلطة وتبرير ثورة 1688 والدفاع عن شرعيتها، ولهذا فإنه يقتضي أن يكون جميع الأعضاء طرفاً فيه. للمزيد انظر: أبو زيد، م. الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية - دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي. م. س، ص 83.

¹⁴⁶ مناع، م. (2016). الدولة وسلطاتها عند جون لوك. المجلة العلمية لكلية الآداب، (عدد خاص). ص 162.

¹⁴⁷ الفتلاوي، ص. (2011). نظريتا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي: دراسة مقارنة. مجلة مركز دراسات الكوفة، (10). ص 107.

¹⁴⁸ وهذا هو الحق الذي "... تحول عند جون لوك لاحقاً من واجب ديني مدفوع بالحماسة العقيدية عند الكالفينيين إلى واجب المواطنين تجاه حكم لم يقم بواجباته. فهنا اعتمد لوك القانون المدني الخاص في فهم الحاكم الذي فقد شرعيته وبالتالي أصبح فرداً معتدياً ومغتصباً تجوز =

حالة إخلالها أحد بنود العقد الاجتماعي¹⁴⁹، والسلطة التنفيذية لديه مسؤولية أمام السلطة التشريعية، ولا يمكن الجمع بين وظيفتي التنفيذ والتشريع في يد شخص واحد لعدم استلاب الحقوق وأهمها الحرية¹⁵⁰.

يضع جون لوك تصنيفاً لأشكال الدولة كالفلسفات السابقة، فالشكل الأول يتم عبر الأكثرية التي تعين موظفين لتنفيذ القوانين ويسمى ديمقراطية تامة، في حين يتكون الشكل الثاني من فئة محدودة مختارة يسميها أوليغاركية، أو شكل أخير تكون السلطة بيد فرد واحد يسميها ملكية. ولتحديد المفاهيم تطرق إلى أنه "...، ينبغي أن يفهم من عبارة الدولة أو الجمهورية (Commonwealth) أينما وردت -في كتابه الثاني في الحكم المدني- أي جماعة مستقلة، وليس الديمقراطية أو أي شكل من أشكال الحكم"¹⁵¹.

لا يذهب مونتسكيو بعيداً عن تصنيفات الدولة المتمثلة في الجمهورية والملكية والمستبدة، ففيها يستمد شكل الجمهورية سلطته من الشعب كافة أو فريق منهم فقط، أو ملكية يحكم بها فرد ضمن قوانين ثابتة مقررة، أو مستبدة يحكم فيها الفرد بلا قانون أو نظام بل حسب إرادته وهواه¹⁵². والشعب صاحب سيادة في الشكل الديمقراطي، لذا "...، فالقوانين التي تقرر حق التصويت في هذه الحكومة هي أساسية، والواقع أن تنظيم كيفية التصويت ومن يصوت ولمن وعلى من، لا يقل أهمية في هذه الحكومة"¹⁵³.

=مقاومته، لأنه بممارسته توقف عن أن يكون حاكماً، وأصبح في الواقع فرداً معتدياً". للمزيد انظر: بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص335.

¹⁴⁹ أبو زيد، م. الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية- دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي. م. س، ص84.

¹⁵⁰ حسن، آ. (2017). الفكر السياسي والفلسفة السياسية لدى جون لوك. مجلة الآداب، (120). ص344.

¹⁵¹ لوك، ج. (2015). في الحكم المدني. (ط1). ترجمة: فخري، م. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص302.

¹⁵² مونتسكيو. (2014). روح الشرائع: الجز الأول. (ط1). ترجمة: زعيتر، ع. قازان، أ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص47.

¹⁵³ مونتسكيو. روح الشرائع: الجزء الأول. م. س، ص48.

يعد منحى فصل السلطات الذي حث عليه مونتسكيو أحد المؤشرات العمودية في نموذج الديمقراطية الحديثة. فتأكيده على مبدأ فصل السلطات يقي من حتمية إساءة استعمال السلطة من الفرد الحاكم، ولا يسعى لإيقافه إلا من خلال سلطة توازيه في قوة الصلاحيات، وذلك لأن فكرة فصل السلطات هي الوجه الآخر للحرية المبنية على توزيع الاختصاصات بين السلطات (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية) لتحديد دون طغيان واحدة على الأخرى¹⁵⁴.

لا يمكن الحديث عن العقد الاجتماعي دون أن نلقي الضوء على إسهامات جان جاك روسو المختلفة عن ما سبقه إليه من نظريات. فمفهوم الإرادة العامة¹⁵⁵ الذي كان قاعدة أساسية لديه لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم بحيث "...، يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"¹⁵⁶.

صيغة هذا التعاقد الاجتماعي -الذي يسميه التعاقد الاتحادي- مبنية على الالتزام المتبادل بين الشعب¹⁵⁷ والأفراد¹⁵⁸، والفرد متعاقد بشكل مزدوج من خلال كونه عاقل تجاه مجموع الأفراد وبوصفه

¹⁵⁴ السوداني، أ. (2016). فلسفة حقوق الإنسان هوبز - لوك - مونتسكيو - روسو. (ط1). بيروت: الرافدين. ص132-133.
¹⁵⁵ يعرف روسو الإرادة العامة على أنها مجموع الإرادات الخاصة الذاتية والعاطفية، ويرى في أن التصويت وقرار الأكثرية ليست سوى وسيلتين ملائمتين لتقدير الإرادة العامة. للمزيد انظر: روسو، ج. (1973). في العقد الاجتماعي. (ط1). ترجمة: قرقوط، ذ. بيروت: دار القلم. ص19.

¹⁵⁶ روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص50.

¹⁵⁷ يوضح روسو مفهوم الشعب بأنهم مجموع المشاركون في العقد الاجتماعي، ويدعون فرادى (مواطنين) كونهم مساهمين في السلطة السيادية، ويصف من يخضع لقوانين الدولة بأنهم (رعايا). للمزيد انظر: روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص51.
¹⁵⁸ إن روسو الذي "...، طالما كتب أن الجماعة ليس لها شيء من الشرعية، والذي كذب دعواها الدائمة في مطالبة الفرد بالتضحية من أجلها، هو نفسه الذي عاد في كتابه (في العقد الاجتماعي) يروج لمبدأ أن الأفراد يدينون للجماعة، وبلغ به الأمر إلى حد القول بأنه ما من حق لهؤلاء الأفراد إلا حقها....، والحقيقة أن قارئ روسو فيما عدا (كتاب في العقد الاجتماعي) سوف يلمس على الفور سر تعلقه الشديد بالطبيعة ورغبته الجامحة في التخلص من قيود المجتمع، بينما سوف يلحظ إذا قرأ العقد الاجتماعي أن عقده يؤدي إلى جماعة مطلقة يئن =

عضواً في الدولة. وينجم عن هذا العقد الاجتماعي توجيه قوى الدولة بما يوافق الإرادة العامة، فالسيادة "....، ليست سوى ممارسة الإرادة العامة فإنها لا تستطيع أبداً التنازل عن ذاتها، وأن صاحب السيادة الذي ليس سوى كائن جماعي، لا يمكن أن يكون ممثلاً إلا بنفسه، وأن السلطة يمكن أن تُنقل"¹⁵⁹ أما الإرادة العامة فلا يمكن لها ذلك.

يعطي روسو إشارة واضحة إلى الحكم الديمقراطي بفصله التام بين من يشرع القوانين وبين من ينفذها، ويُعلي المصلحة العامة على المصالح الضيقة (الخاصة). فمصطلح الديمقراطية لديه ضبابي المعنى والممارسة¹⁶⁰. والديمقراطية لديه تخالف الحكم الطبيعي؛ إذ لا يمكن للعدد الأكبر أن يكون حاكماً والعدد الأصغر محكوماً، هذا بالإضافة إلى صعوبة اجتماع الشعب دائماً للنظر في الشؤون العامة. كما أنها – الديمقراطية – تتطلب قدراً كبيراً من التساوي "في المراتب والثروات التي لا يمكن للمساواة بدون ذلك أن تدوم طويلاً في الحقوق وفي السلطة"¹⁶¹.

يعي روسو بخطر شكل الحكم الديمقراطي التمثيلي¹⁶² ويصفه بعدم الثبات والأكثر عرضة إلى الحروب الأهلية والاضطرابات الداخلية. ولا يفضل شكلاً محدداً لدولة؛ لإيعاز الشكل إلى طبائع التركيبات

=فيها الفرد تحت نير سيادتها". للمزيد انظر: أبو زيد، م. الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية – دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي. م. س، ص 98.

¹⁵⁹ ينعت روسو الديمقراطية على أنها "...، ولم توجد أبداً ولن توجد أبداً". للمزيد انظر: روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص 63.

¹⁶⁰ روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص 118.

¹⁶¹ روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص 119.

¹⁶² غالي جان جاك روسو بوصفه للحكم الديمقراطي، إذ بالنسبة إليه لو كان هنالك آلهة تحكم ذاتها لوجدتها تستخدمها، فالحكومة الديمقراطية تصل للكمال الذي لا يصلح للبشر. للمزيد انظر: روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص 120.

المختلفة للشعوب¹⁶³. ويقر بأن التصويت بالقرعة هو من طبيعة شكل الحكم الديمقراطي؛ إلا أنه يشترط الانتخابات حيث يكون الجميع متساوٍ في الطباع والمواهب والمبادئ الأساسية والثروة¹⁶⁴.

أدرك جان جاك روسو بأن مفهوم المساواة يعد فضفاضاً إذا أخذ كمصطلح عام، فهو يتصور بكتابه –أصل التفاوت بين الناس\البشر– أن هنالك نوعين للتفاوت في الجنس البشري؛ يقوم الأول على التفاوت الطبيعي الفيزيائي، والنوع الآخر مبني على التفاوت بأساس سياسي وأدبي¹⁶⁵. أما عن السبب فهو ناتج عن مرور التفاوت في بمراحل كانت أولى خطواته بوضع القانون وحق التملك، مروراً بمرحلة قيام الحاكمية، ثم مرحلته النهائية بتحول السلطة الشرعية إلى سلطة مُرادية¹⁶⁶. وعليه يسعى إلى تحقيق مساواة نسبية لا مطلقة يكون هدفها إزالة الجور والفوارق والتباعد بين الغني والفقير¹⁶⁷.

يبقى العقد الاجتماعي مهدداً بالنقض، سواء من طرف الحاكم أو من طرف الشعب الذي انتخبه، مما سيؤدي حتماً إلى الخلافات التي تنتج فوضى؛ لهذا يقترح روسو على "...، ضرورة مصادقة الدين من أجل تأمين استقرار السلطة العامة"¹⁶⁸ للحيلولة دون الوصول إلى نقطة الفوضى في الحكم الديمقراطي الذي

¹⁶³ روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص139.

¹⁶⁴ في حالة التساوي في هذه الشروط داخل الشكل الديمقراطية فإن الاختيار قد يصبح أمراً غير مهم، وذلك نظراً لأن الشرط يكون متساوياً بالنسبة إلى الجميع، ليؤكد على أن هذه الحالة لا يمكن أن تكون موجودة، إذ بالنسبة إليه ليست هنالك ديمقراطية حقيقية موجود قط. للمزيد انظر: روسو، ج. في العقد الاجتماعي. م. س، ص176-177.

¹⁶⁵ روسو، ج. (2013). أصل التفاوت بين الناس. ترجمة: زعيتر، ع. ص29.

¹⁶⁶ روسو، ج. أصل التفاوت بين الناس. م. س، ص76.

¹⁶⁷ السوداني، أ. فلسفة حقوق الإنسان هوبز - لوك - مونتسكيو - روسو. م. س، ص147.

¹⁶⁸ فولغين. (2006). فلسفة الأنوار. (ط1). ترجمة: عبودي، ه. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. ص219.

تبناه. هذا بالإضافة إلى أنه يعلل سبب هلاك الديمقراطية في أثينا؛ بأن الشعب غالى في الميل إلى السلطة التنفيذية؛ والأجدر لديه بأن تترك هذه المهمة خصيصاً إلى أشخاص منتخبين.¹⁶⁹

لقد ألفت إسهامات روسو خصوصاً كتابه في العقد الاجتماعي عن تنظير فكري قائم على الديمقراطية، تبنته الثورة الفرنسية كمرجع تنظيري ثوري¹⁷⁰ نحو الخلاص من الحكم الملكي، ووثيقة أساسية سياسية تضيء الشرعية للإرادة العامة¹⁷¹. فلقد كانت الديمقراطية كمصطلح يعيش في حالة اغتراب عن الفكر السياسي طول فوهة عميقة بين صناعاتها اصطلاحاً وممارسة وإعادة تهجين إنتاجها داخل نماذج راسخة مختلفة مرت بتاريخ طويل من الصراعات الدينية والسياسية والاجتماعية.

إذ وُلدت الديمقراطية من رحم الاستبداد بشتى أشكاله، وهي من جعلت الجهد البشري يتجه نحو (آليات أفكار، صيغ، الخ) من أجل الحد منه، ولهذا، ظهرت الديمقراطية كأحد نتاج المجهود البشري -والتي ما زالت عمليات التنظير والتنقيح مستمرة إلى الآن- من أجل عدم تخطي السلطة الحدود المرسومة لها لاستعادة الحقوق والحريات العامة التي سُلبت جراء الاستبداد.

والغالب على الدراسات التي تهتم بشأن الديمقراطية تهميش دور الدين والنزاع على موقعه داخل الدولة في تطوير الديمقراطية والتي أصبحت نظريات فيما بعد. والثورة الفكرية بدأت بحجج لاهوتية صرفه

¹⁶⁹ فولغين. فلسفة الأنوار. م. س، ص 230.

¹⁷⁰ بل إن هيغل في فينومينولوجيا الروح يتخذ من فلسفة روسو وعقده الاجتماعي مصدراً فكرياً للثورة الفرنسية. للمزيد انظر: أومليل، ع. (2013). أفكار مهاجرة. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص79.

¹⁷¹ فولغين. فلسفة الأنوار. م. س، ص 231-232.

لجلب الجماهير؛ من خلال توظيفهم حجج المذهبية الدينية¹⁷² لشرعنة التصرفات السياسية والتي ولدت ديمقراطية حديثة أدت فيما بعد لظهور مبدأ المساواة بين القوى السياسية المتصارعة.

إلى جانب الدين، نرى بأن محطة الثورة الصناعية والعلمية -والتي تحتاج إلى بحث منفرد- ساهمت في تهجين وتثبيت مفهوم الديمقراطية سياسياً واجتماعياً؛ فساهمت بالانتقال من نمط اقتصاد زراعي إلى اقتصاد صناعي، وأدخلت مفهوم التخصصية بأشكالها المتنوعة، وارتفاع معدلات التعليم، والنظرة العامة حول الموقف من السلطة السياسية، واتساع في رقعة المشاركة السياسية¹⁷³.

فالتغيرات التي أحدثتها تلك الثورتين امتدت إلى الهياكل الاجتماعية وأعطته صبغة جديدة باستبدال الأنماط القديمة من التفكير والسلوك والتشارك الاجتماعي؛ دفع المفكرين إلى استعمال مصطلح المسألة الاجتماعية كظاهرة توازت مع عمليات التصنيع¹⁷⁴ أدى إلى التصادم بين العقلية العلمية الفلسفية الناشئة مع عقلية الإيمان بالوحي وكتبه المقدسة، بنقد الدين وتفسيراته للظواهر المختلفة¹⁷⁵.

هذه العوامل وغيرها كانت جزءاً من عملية إعادة تشكيل الحضارة الغربية، سارت الديمقراطية ببطء نحو الزحف إلى النمذجة بجانب الإبداع بالأفكار سياسياً واقتصادياً وتأثيراتها الاجتماعية بقوة "...، أزماتان سياسيتان ضخمتان وقعتا في أواخر القرن الثامن عشر...، وقد نشبت الأزمة الأولى في منتصف ستينات القرن الثامن عشر في مجموعة من المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية...، ثم وقعت الثانية

¹⁷² هاشمي، ن. الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. م. س، ص 81-82.

¹⁷³ هاشمي، ن. الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. م. س، ص 84.

¹⁷⁴ عبد الغني، ع. (1980). إنجلترا الصناعية وألمانيا 1815-1848 دراسة في الفكر التنموي الكلاسيكي والمشكلات الاجتماعية والسياسية. القدس: جمعية الدراسات العربية. ص 177.

¹⁷⁵ أومليل، ع. أفكار مهاجرة. م. س، ص 82.

بعد عقدين من الزمن في المدن الفرنسية ذاتها...، ما من أمرين يمكن أن يكونا على هذا القدر من الاختلاف الذي يسم الحاليتين"¹⁷⁶ اللذان أعادا الديمقراطية إلى الحياة السياسية.

¹⁷⁶ دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص 89.

الفرع الثاني: أيديولوجيا ونمذجة وموجة ديمقراطية

كانت عودة الديمقراطية كنموذج تطبيقي للفكر السياسي في الغالب عبر ثورتين شعبيتين غيرت معالم الأدب السياسي وأدخلت مصطلحات جديدة للمعاجم السياسية، ولا شك بأن الثورتين الأمريكية والفرنسية كانتا النموذجين اللذين وسما تاريخ الديمقراطية؛ بالرغم من اختلاف أسبابهما وإيقاعهما ونتائجهما. ولكن سبق هاتان الثورتان ثورة الأدلجة التي توازت مع الثورة الفكرية وخصوصاً العقد الاجتماعي التي أسهمت في إبراز الديمقراطية وتهجينها من ثم تبناها لحد كبير.

أُصر التحول داخل أوروبا بالتحديد لا يمكن فصله عن الصبغة الاقتصادية التي كانت تتسم بها، فالثورة التجارية الأوروبية جاءت نتيجة اكتشاف الأمريكيتين، والتي أنعشت الحياة التجارية في جميع أنحاء القارة¹⁷⁷. هذا بالإضافة إلى البواكير الأولى في عصر الصناعة التي أحدثت تغيرات وتحولات في بنية المجتمع، فكانت الثورة الصناعية –الموازية للثورة الفكرية- محررة أغلال القوة الإنتاجية للمجتمعات البشرية¹⁷⁸، والتي أنتجت طبقات جديدة بداخله ودُثرت طبقات أخرى، بمجتمع كان يشق طريقه نحو الحداثة ببطء نحو الانسلاخ عن النظام الإقطاعي.

لتظهر تحالفات وصراعات جديدة بين بنى المجتمع ذاته، إذ تحالف "... البرجوازية مع النظام الملكي ضد امتيازات الإقطاع، ثم ثورتها على صلاحيات النظام الملكي في بعض الدول، أو إضعاف النظام الملكي المطلق بتحالف بين الأرستقراطية والبرجوازية..."، ونشوء القوى الاجتماعية والشخص¹⁷⁹ الذين ساهموا في

¹⁷⁷ ليسبي، د. (1996). الثورة الأمريكية دوافعها ومغزاها. ترجمة: ناشد، س. الجزء الأول. القاهرة: مؤسسة سجل العرب. ص20-22.

¹⁷⁸ هوبزباوم، إ. (2007). عصر الثورة أوروبا 1789-1848. (ط1). ترجمة: الصياغ، ف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص80.

¹⁷⁹ بشارة، ع. (2018). في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. (ط4). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص51.

إعلاء الديمقراطية كشكل من أشكال النظام السياسي؛ حيث عدوا من الناقلين الرئيسيين إلى المجتمع الحديث والعلمنة خصوصاً طبقة رجال التجارة، والتي تمثلت على شكل صراع بين الحقوق الفردية والسلطة السياسية¹⁸⁰.

في ظل التحولات التي تعيشها الطبقات داخل بنى المجتمع، نرى جون لوك¹⁸¹ الذي تعد فلسفته فاصلة بين أفول تشرذم نظام إقطاعي مترهل وبين حداثة ليبرالية صعدت من خلالها رأسمالية ناشئة وطبقة برجوازية صغيرة؛ أسست لمكونات فلسفية ليبرالية ذات أبعاد اقتصادية وسياسية، عبر ثلاث أسس مترابطة فيما بينها. تعد الحرية والملكية الخاصة والمسؤولية هي الواجهة لأيديولوجيا الليبرالية¹⁸².

تلك الأيديولوجية الليبرالية عملت كنفيز لمؤسسات العصر الوسيط، وخصوصاً مؤسسة الحكم المطلق من خلال تقليص سلطة الدولة والإفصاح للمجتمع المدني بالظهور، ودعم اقتصاد السوق المستند إلى احترام الملكية الخاصة. ولكن ظلت الليبرالية كأيديولوجية لوحدها عاجزة عن تقديم شرعية بحد ذاتها بدون شكل ديمقراطي، خصوصاً أنها لا تعترف بوجود حقوق طبيعية للحكم غير قائمة على سيادة الإرادة العامة.

ولهذا اقترن حق الانتخاب -الذي يعد أحد أسس الديمقراطية- كوسيلة لشرعية سياسية بنمط ليبرالي، قائم على فلسفة جون لوك الليبرالية ذات شرط الملكية الخاصة؛ فيُخرج الفقراء والعمال (الأجراء) من الجسم السياسي المؤسس للدولة، لغرقهم في مشاكل العيش اليومي التي تجعلهم لا يصلون لمدارك الوعي

¹⁸⁰ مور، ب. (2008). الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث. (ط1). ترجمة: محمود، أ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص37.

¹⁸¹ كان جون لوك السياق ببناء فكره على قيمة الحرية والملكية الخاصة، إذ يصل بالأخيرة إلى حد التقديس، فغاية الدولة تتمثل في حفظها وصيانتها. للمزيد انظر: أومليل، ع. أفكار مهاجرة. م. س، ص138-139.

¹⁸² غباش، م. (2010). الحرية والليبرالية في فلسفة جون لوك، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، تونس. ص147.

السياسي والمعرفة بها¹⁸³. ولكن هذا لا يفقدهم من حقوقهم المدنية والمساواة أمام القانون، فلم يكن "...، يرى أن كل واحد يجب أن يكون له الحق في التصويت. فقد كان مقتنعاً تماماً بالنظام السياسي بعد عام 1689، عندما كان حق التصويت محصوراً في الطبقات المالكة أي الطبقة الوسطى والنبلاء"¹⁸⁴.

رفض مونتسكيو الشكل الديمقراطي نتيجة خلطها بين "...، الحرية للجميع وهو ممكن ومنح السلطة للجميع وهو غير ممكن...، داعياً إلى حكم تمثيلي...، لا يهدف إلى تمثيل الشعب بل إلى انتقاء الأكفاء مع الحرص على امتيازات أرستقراطية"¹⁸⁵. ولم يكن مونتسكيو في كتابه روح الشرائع أقل لبرلة من جون لوك فقد فسر ظهور طبقات جديدة سياسية اجتماعية اقتصادية¹⁸⁶ داخل المجتمع، وليضفي الشرعية على السلطة السياسية من خلال تلك المعادلة التمثيلية.

لكن، اعتمد جون ستيوارت ميل على ليبرالية قائمة على اقتصاد سوق حر بجانب حكومة تمثيلية محدودة النشاط، وعمد إلى إضفاء الشرعية لهذه الحكومة بمبدأ الانتخاب العام الشامل القائم على (الأصوات المتعددة) والذي يمنح أفراداً معينين أصوات انتخابية أكثر من غيرهم؛ من مبدأ تقسيم لامساواتي في الحقوق السياسية، فالحق الانتخابي بفلسفته قائم على الحكمة والموهبة يقابله جهالة وأقل قدرة

¹⁸³ أواميل، ع. أفكار مهاجرة. م. س، ص 138-139.

¹⁸⁴ سكريبك، غ. غيلجي، و. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. م. س، ص 470.

¹⁸⁵ غندور، ض. (1993). جذور الديمقراطية الحديثة. مجلة الفكر العربي، 14(71). ص 16.

¹⁸⁶ سلان، ب. (2010). الليبرالية. (ط1). ترجمة: محمد، ت. واشنطن: مؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية. ص 71.

وموهبة¹⁸⁷، معتمداً على صيغة شرعية قائمة على إرادة (المساواة الفاعلة)، بل إنه خاض في مهمة البرلمان التي تقوم فقط على مهام الموافقة أو رفض أو إعادة دراسة القوانين لا تشريعها¹⁸⁸.

وقد أسست هذه الأيديولوجيا الليبرالية على المستوى التطبيقي داخل أوروبا وحتى الولايات المتحدة الأمريكية الفتية قاعدة قانونية للجسم الانتخابي، ما فتأ إلا أن توسع هذا الحق حتى بداية القرن العشرين، فالأفكار "...، التي بنى عليها الأمريكيون الأوائل صرح الثورة استمدوها من حصيلة الفكر الغربي، كما أن الأنماط السياسية والاقتصادية التي خلفتها تلك الثورة أصبحت بدورها جزءاً من التنظيم الذي يقوم عليه المجتمع الغربي عامة"¹⁸⁹، فقدمت الثورة الأمريكية النموذج العملي للحجج النظرية العقدية وهو ما ظل حبيس الكتب السياسية داخل أوروبا.

أما على صعيد الثورة الأمريكية، فقد اشتدت شكوى المستعمرات على الإمبراطورية الإنجليزية نتيجة فرض الضرائب من قبل البرلمان الذي لا يضم ممثلين عن تلك المستعمرات، والتي أبانت عن بيان مشترك

¹⁸⁷ اقترح منح العامل صوتاً واحداً، والعامل الماهر صوتين، ورئيس العمال ثلاثة أصوات، وأربعة أصوات لكل من الفلاح والتاجر، وخمسة أو ستة أصوات لكل من الموظف والفنان وصاحب المؤهلات العليا. للمزيد انظر: العامري، ع. (2016). المآزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص43. وانظر أيضاً: سورنسن، غ. (2015). الديمقراطية والتحول الديمقراطي السيوررات والمأمول في عالم متغير. (ط1). ترجمة: البطاينة، ع. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص24.

¹⁸⁸ العامري، ع. المآزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. م. س، ص43.

¹⁸⁹ استند آباء الاستقلال لفلسفة جون لوك لتبوير القطيعة مع إنجلترا، وأيضاً لفلسفات كل من هارنتغتون، شافترزيري، آدم سميث، وهيوم، وكانوا يعرفون نظريات مونتكيو وروسو. للمزيد انظر: ديلودال، ج. (2009). الفلسفة الأمريكية. (ط1). ترجمة: كتورة، ج. الشعراني، إ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص54. انظر أيضاً: ليسي، د. الثورة الأمريكية دوافعها ومغزاها. م. س، ص12.

حول الأسباب والدوافع التي فتحت الأبواب أمام تلك المستعمرات للجوء إلى القوة¹⁹⁰، أدت بعد فترة إلى إعلان استقلال الولايات المتحدة -ثلاثة عشر ولاية- في عام 1776، ليُقر فيها مبدأ سيادة الشعب¹⁹¹.

تلك الوثيقة -إعلان الاستقلال- التي كانت سبباً في تحويل مفهوم الديمقراطية من مصطلح منبوذ فكرياً إلى مفهوم قابل للصقل عملياً، بصيغة ليبرالية معتمدة على واجب الدولة بحماية الأفراد وممتلكاتهم على اختلاف عقائدهم وخلفياتهم الدينية¹⁹². وقد تضمن على الحق في الثورة القائم على الأسس الديمقراطية للدولة وحقوقها الطبيعية¹⁹³.

ومن الملاحظ في النمذجة الأمريكية للديمقراطية أنه سبق إعلان أول دستور للولايات المتحدة الأمريكية حالة صراع حول موقع الدين في هذه الدولة الفتية، والتي استطاعت أن تتداركه على شكل صراع مؤسساتي تحسمه السلطة التشريعية بدون الدخول في حروب دينية¹⁹⁴ -كما في الحالة الأوروبية- والذي مُدَّ

¹⁹⁰ ليسبي، د. الثورة الأمريكية دوافعها ومغزاها. م. س، ص 240-241.

¹⁹¹ ديلودال، ج. الفلسفة الأمريكية. م. س، ص 57-58.

¹⁹² عبد الله، ن. (2019). جذور الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 نموذجاً. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، (42). ص 1164.

¹⁹³ ليسبي، د. الثورة الأمريكية دوافعها ومغزاها. م. س، ص 266.

¹⁹⁴ عندما قدم فرانسيس كوربن "... مشروع قانون لتأسيس فقرة لرجال الدين المسيحي، وقد صيغت بتوجيه من باتريك هنري، توصي بإقرار ضريبة معتدلة لدعم رجال الدين ومعلمي الدين المسيحي، وتعطي الخيار لدافع الضريبة باختيار وتحديد الطائفة الدينية التي ستلتقى هذه الإعانة المالية"، كان؛ "...، ماديسون مؤمناً كرفيقه جيفرسون أن المنافسة الحرة المتساوية تولد المنافسة والابتكار، وذلك من شأنه أن يجعل الدين أكثر تيقظاً وتجاوباً مع الناس. نالت هذه المذكرة قبولاً واسعاً بين سكان الولاية، جورج ماسون وآخرون، أمثال الأخوين ويلسون كاري نيكولاس وجورج نيكولاس ساهموا بتحشيد الرأي العام لصالح حرية الدين في مقاطعات شمال فرجينيا". للمزيد انظر: عبد الله، ن. جذور الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 نموذجاً. م. س، ص 1168.

بإعلان (قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786) والذي عُد كسباً سياسياً وحقوقياً، وطفرة قانونية للحرية الدينية في بنين الدستور الأمريكي لعام 1789¹⁹⁵.

لِيُشكل صدور الدستور الأمريكي إقراراً بالعقد الاجتماعي المؤلف من بنود مستوحاة من الفلسفة الديمقراطية، ولتُفصل هذه البنود عن كيفية تنفيذ الاتحاد بين الحكومة والشعب الأمريكي¹⁹⁶، مع تنبه وإدراك المشرع الأمريكي لحفاوة التعديل الدستوري وذلك حسب متطلبات الظروف المتلاحقة؛ فللشعب والحكومة حرية مطلقة - ما عدا المواد السبعة الأولى في أول صيغة له - في تعديله وتنقيحه¹⁹⁷.

هَضَم المجتمع الأمريكي -الناشئ- مفهوم سيادة الشعب عبر توسيع شروط الانتخاب توسعاً تدريجياً تناسب مع فلسفات مونتسكيو وجون لوك وجون ستيورات ميل حول الشكل الديمقراطي¹⁹⁸، مع أخذ المشرع الأمريكي لنصيحة ألكسيس دي توكفيل بأنه "...، كلما توسعنا في مدق حقوق الانتخاب، مست الحاجة إلى المزيد من هذا التوسع. فعقب كل توسع جديد تزداد قوة الديمقراطية، وتزداد مطالها بازدياد قوتها. فمطامع أولى الذين لا يتوافر فيهم شرط النصاب المالي المحدد، تتأثر بنسبة عدد الناس الكبير الذي يملك أكثر من

¹⁹⁵ جاءت أحد نصوصه على أن الله خلق العقل حُرّاً، بحيث شرعت الجمعية العامة على عدم إجبار الأشخاص على اعتناق أو ممارسة أو دعم أي عبادة أو هيئة دينية مهما كانت، كما لا يجوز إضطهاد شخص أو مجموعة والتضييق عليهم والتعرض لهم أو على ممتلكاتهم، كما لا يجب التقليل أو التضخيم والتأثير على الأهلية المدنية لمجموع هؤلاء الأشخاص. للمزيد انظر: عبد الله، ن. جذور الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 نموذجاً. م. س، ص 1170.

¹⁹⁶ العبود، ن. (2017). الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 64.

¹⁹⁷ الدوري، أ. (2009). حقوق الإنسان في الدستور الأمريكي وتعديلاته. مجلة دراسات إقليمية، 5(13)، ص 221.

¹⁹⁸ أعطي حق التصويت للأمريكيين من أصول أفريقية حق التصويت لأول مرة في التعديل رقم (15) عام 1870. ويذكر مثلاً أن المرأة منحت حق التصويت في الانتخابات في التعديل الدستوري رقم (19) لعام 1919، وتم خفض سن الاقتراع من سن 21 إلى سن 18 بعد الحرب الأمريكية على فيتنام عبر التعديل (26) عام 1960. للمزيد انظر: الدوري، أ. حقوق الإنسان في الدستور الأمريكي وتعديلاته. م. س، ص 223. انظر أيضاً: العبود، ن. الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. م. س، ص 139.

النصاب، وأخيراً يصبح الاستثناء هو القاعدة، فالتوسع يظل يتلو التوسع، حتى لا يكون ثمة مفر من تقرير الأخذ بمبدأ الانتخاب العام¹⁹⁹.

ورغم اعتراف الملكية الفرنسية الناقمة على الملكية البريطانية باستقلال الولايات المتحدة الأمريكية، والتي أمدتها بالأسلحة والأموال والخبرة العسكرية²⁰⁰، لم يكن في حسابها أن مؤازرة الثورة الأمريكية لتقويض هيمنة الملكية البريطانية في أكثر من منطقة ستلقي حرب الاستقلال ظلالها على فرنسا في ظرفية زمنية قليلة نسبياً، وستؤجج من لهيب التغيير في شكل الدولة ونظامها السياسي عبر ثورة شعبية ساخطة.

إذ مثّل تاريخ 1789 ميلادي عام القطيعة مع الحياة السياسية السابقة بثورة قلبت معالم كثيرة ليس في فرنسا فحسب²⁰¹، فقد كان شعار الثورة الأكثر صدحاً –حرية مساواة أخوة– يعبر عن حالة تواصل فكري تطبيقي مباشر وغير مباشر بقصد أو بدونه مع الديمقراطية وقيمها وأسسها متأثرة بفلسفة العقد

¹⁹⁹ توكفيل، أ. (2004). الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: قنديل، أ. القاهرة: عالم الكتب. ص 61-62.

²⁰⁰ مرعي، م. (2013). حرب الاستقلال وظهور الولايات المتحدة الأمريكية 1776-1783. مجلة آداب الرافدين، (68). ص 375.

²⁰¹ يصف ألكسي دو توكفيل الثورة بأنها خير من الله، الذي شاء أن يجدد ليس وجه فرنسا فحسب؛ بل وجه العالم أيضاً، والتي استطاعت فيها الثورة خلق عالم بأبعاد جديدة. للمزيد انظر: توكفيل، أ. (2010). النظام القديم والثورة الفرنسية. (ط1). ترجمة: كلفت، خ. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 63.

الاجتماعي²⁰²، ولم يكن الشكل الجمهوري مطلب الثورة في البداية الذي ترنو إليه²⁰³، بل ساد اعتماد شكل النظام الملكي الدستوري أو الملكي البرلماني الذي خصصت له جمعية خاصة الجمعية التحضيرية الوطنية²⁰⁴.

تمخض عن تلك الثورة إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789 والذي مثل الصبغة الحقوقية للنموذج الديمقراطي²⁰⁵؛ بحيث تجلت الأنشطة السياسية اللاحقة على تبني مبادئ هذا الإعلان، وكانت الليبرالية بصيغها الأولى حاضرة في هذا الإعلان، خصوصاً في مواده الأربعة الأولى التي رسخت مفاهيم أيديولوجية ليبرالية²⁰⁶، بالارتكاز على مبدئين في التنظيم السياسي مبدأ سيادة الأمة ومبدأ فصل السلطات.

عنى مفهوم سيادة الأمة -في نفس الإعلان- لتفادي الشكل الملكي المطلق والشكل الديمقراطي؛ من خلال نفي حق الاقتراع العام والذي كرسه قانون انتخابات عام 1791²⁰⁷. ولكن مع سقوط النظام الملكي عام 1792 أجريت تعديلات على قانون الانتخاب بحيث شمل أعداد إضافية من المواطنين الذكور دون الإناث²⁰⁸.

²⁰² هناك من ينظر إلى أن فلسفة القرن الثامن عشر كانت أحد الأسباب الرئيسية للثورة، فاستطاعت ربط المجتمع بتجديد الآراء حول مبادئ القوانين المدنية والسياسية كالمساواة التي استطاعت إلغاء كافة الامتيازات للطوائف والطبقات والمهن، وليس المساواة فقط بل امتدت تلك الآراء لمفهوم السيادة وطابعه المطلق للسلطة الاجتماعية، فكانت هذه الآراء تمثيلاً جديداً لجوهر وروح الثورة الفرنسية. للمزيد انظر: توكفيل، أ. النظام القديم والثورة الفرنسية. م. س، ص 67-68.

²⁰³ عندما اجتمعت الهيئات العامة في 5 أيار من عام 1789 كانت ترغب الغالبية بإصلاح الملكية الفرنسية فقط، وكان نصب أعينهم النموذج البريطاني لإجراء مثل هكذا إصلاح. للمزيد انظر: دوفرليه، م. (1992). المؤسسات السياسية والقانون الدستوري: الأنظمة السياسية الكبرى. (ط1). ترجمة: سعد، ج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص 230.

²⁰⁴ عبد الغني، ع. (2010). مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن). ص 95.

²⁰⁵ هوبزباوم، إ. عصر الثورة أوروبا 1789-1848. م. س، ص 126.

²⁰⁶ Postgate, R. W. (1962). Revolution from 1789 to 1906. New York: Harper. pp.31.

²⁰⁷ تحاشى مفهوم سيادة الأمة لأساليب الحكومة المباشرة، أو الاستفتاء الشعبي ضمن نوع خاص، وأيضاً تحاشى الاقتراع العام أيضاً، فالانتخاب لم يكن حقاً وإنما مجرد واجب أو وظيفة لمجموعة من الأفراد الذين تتوافر فيهم أهلية مباشرتها. للاستزادة انظر: دوفرليه، م. (1970). دساتير فرنسا. ترجمة: عباس. أ. القاهرة: مكتبة الآداب. ص 42.

²⁰⁸ عبد الغني، ع. مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا. م. س، ص 109-110.

ارتبطت الملكية الخاصة شرط الانتخاب في فرنسا، مع اعتبار دفع الضرائب معياراً لهذا الحق، مع إعطاء الحق الانتخابي لمن يدفع مبلغاً -مقدار عمل ثلاث أيام- معيناً، بحيث تجري الانتخابات على درجتين، وهما اختيار المندوبين كدرجة أولى والذين بدورهم ينتخبون أعضاء المجالس التمثيلية²⁰⁹.

لم تكن الديمقراطية التمثيلية التي وصلت لها الثورة الفرنسية -في بدايتها- ترقى لنظرية جان جاك روسو في السيادة الشعبية، بل عبرت عن دراسة مونتسكيو للبرلمانية الإنجليزية ونظرياته حول إقامة الجمهورية الأرستقراطية²¹⁰، لتطفوا فيما بعد فلسفة الديمقراطية الاجتماعية بين طبقات المجتمع والتي "... جعلت الحقوق السياسية لا تكون إلا مظهراً عديم الجدوى، وأن ليست الطبيعة فقط في أصل عدم المساواة بين البشر بل الملكية الخاصة أيضاً"²¹¹.

لم تلبث الموجة الديمقراطية التي عصفت في الولايات المتحدة الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، حتى أشعلت لهيبها في أغلب أقطارها²¹²، والتي لامست الإمبراطورية البريطانية على شكل ثورة مختلفة تماماً عن محطات الثورة الديمقراطية التي عصفت في أوروبا، فكانت بقلب

²⁰⁹ عبد الغني، ع. مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا. م. س، ص 121.

²¹⁰ غندور، ض. جذور الديمقراطية الحديثة. م. س، ص 16.

²¹¹ سوبول، أ. (1989). تاريخ الثورة الفرنسية. (ط4). ترجمة: كوسي، ج. بيروت: منشورات عويدات. ص 367.

²¹² يصف المؤرخ (روبرت روزويل بالمر) بأن الديمقراطية لم تكن حبيسة الثورتين الأمريكية والفرنسية، بل تعدت ذلك وتأسست عبر مجموعة من القُطريات الأوربية كأيرلندا (1782-1784) وبلجيكا (1787-1790) وهولندا (1780-1787)، والتي استطاعت أن تنهي الحكم القائم (القديم) وتؤثر على النظم الاقتصادية في أوروبا كلها. للمزيد انظر:

Palmer, R. R. (2014). The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800. Princeton: University Press. pp.5-22.

صناعي استطاع أن يغير من الحياة السياسية داخل تلك الدولة؛ بالرغم من أن نظام الحكم استطاع احتواء تأثير الثورة الفرنسية بوسائل قمعية²¹³، فإنه عجز عن احتواء قيم الديمقراطية عقب الثورة الصناعية²¹⁴.

بقيت الإنجازات الحقوقية والتي ظهرت تباعاً على فترات متقاربة – (الماجنا كارتنا 1215، عريضة الحقوق 1628، الهايبس كوربس 1679، قانون الحقوق 1689) – والتي حققتها إنجلترا طوال فترة تراجع سلطة الكنيسة، واشتداد سطوة الملكية ملهمة لدى الطبقات الانجليزية في انتزاع إصلاح جذري داخل النظام السياسي، سواء من حيث شكله أو مضمونه.

عبرت الثورة الصناعية عن تغيرات هيكلية داخل بنى المجتمع الإنجليزي اجتماعياً وسياسياً، وساهمت في تحويل الحياة السياسية والتشريعية داخل إنجلترا منذ عام 1830 عبر إصلاح البرلمان البريطاني سنة 1832 والذي أدى إلى قلب موازين صلاحيات مؤسسات السلطة السياسية كالمؤسسة الملكية، مجلس العموم ومجلس اللوردات، وإصباح الليبرالية الاقتصادية على رأس مالية الدولة من خلال تشريعات جديدة²¹⁵.

من جملة هذه التشريعات، أبان قانون الانتخابات وإصلاح البرلمان لعام 1832 ليفصح عن تنامي ديمقراطية تمثيلية جديدة للنظام السياسي آنذاك. فقد ألغى 135 مقعداً داخل مجلس العموم ليعيد توزيعها

²¹³ عبد الغني، ع. إنجلترا الصناعية وألمانيا 1815-1848 دراسة في الفكر التنموي الكلاسيكي والمشكلات الاجتماعية والسياسية. م. س، ص 249.

²¹⁴ يمكن تحديد الإطار الزمني للثورة نفسها بقدر من الدقة ضمن الفترة الممتدة من عام 1780 وحتى عام 1800، أي بمعنى أنها كانت معاصرة للثورة الفرنسية. للمزيد انظر: هوبزباوم، إ. عصر الثورة أوروبا 1789-1848. م. س، ص 81.

²¹⁵ عرفت هذه الفترة بـ Laisser- Fair التي تتضمن مجموعة تشريعات داخل إنجلترا، فمثلاً في عام 1833 تم إلغاء المكانة الاحتكارية لشركة الهند الشرقية التي كانت رمز التجارة المركنتيلية التقليدية، وأيضاً في عام 1834 تم إصلاح قانون الاختراعات العلمية، كما تم توسيع القاعدة الاستهلاكية للسلع ومن خلال إصلاحات روبرت بيل عام 1846 لإصلاح السياسة الجمركية، وتم إلغاء قوانين الحبوب عام 1846 وقوانين الملاحة عام 1849. للمزيد انظر: عبد الغني، ع. إنجلترا الصناعية وألمانيا 1815-1848 دراسة في الفكر التنموي الكلاسيكي والمشكلات الاجتماعية والسياسية. م. س، ص 250.

ديموغرافياً لما آلت إليه المدن عقب الثورة الصناعية، وظهور التحالفات بين طبقة البرجوازية المتوسطة وطبقة النبلاء؛ أدى إلى قلب قواعد التمثيل داخل النظام السياسي، ونقطة افتراق عما سبق من حياة سياسية²¹⁶.

لم يشمل القانون الجديد الكثير من المواطنين الإنجليز؛ إذ بقيت سياسة حق الانتخاب ليبرالية مرتبطة بالملكية الخاصة، الذين لم يزيد عددهم عن مائتين ألف ناخب -عقب صدور القانون- من مجموع سبعة عشر مليون نسمة. ولكن المبدأ الجديد الذي ظهر في ذلك أن "البرجوازية الصناعية والتجارية وأصحاب المهن المستقلة أصبحت تشترك في انتخاب أجهزة الحكم وأصبحت تستطيع إرسال أعضاء إلى مجلس العموم من بين صفوفها"²¹⁷.

بعد إصدار قانون إصلاح البرلمان والانتخابات عام 1832 شُرع قانون عام 1838 وقانون عام 1867، الذي وسع القاعدة الانتخابية ليضاعف العدد ويصبح مليونين ونصف، ثم شُرع أيضاً إصلاح القانون الانتخابي لعام 1884 الذي خفف من الحد الأدنى للضريبة للتصويت (الحق الانتخابي)²¹⁸، ليظل التمثيل جماعياً في إنجلترا حتى بداية القرن التاسع عشر، بحيث كانت المدن والمقاطعات هي الوحدات القابلة للتمثيل، والتصويت يجري داخل المجالس التمثيلية باسم المقاطعات، ليتحول فيما بعد إلى حالة تمثيل الأفراد²¹⁹.

²¹⁶ غندور، ض. جذور الديمقراطية الحديثة. م. س، ص 17.

²¹⁷ عبد الغني، ع. إنجلترا الصناعية وألمانيا 1815-1848 دراسة في الفكر التنموي الكلاسيكي والمشكلات الاجتماعية والسياسية. م. س، ص 257.

²¹⁸ خزام، ع. (2017). 1867 عام رأس المال وحق التصويت لعمال بريطانيا، من موقع: [https://www.mc-](https://www.mc-doualiya.com/articles/20170815)
[doualiya.com/articles/20170815](https://www.mc-doualiya.com/articles/20170815)، تاريخ الزيارة: 2021\06\09.

²¹⁹ غندور، ض. جذور الديمقراطية الحديثة. م. س، ص 21.

غزى التطور الصناعي وأثره السياسي والاجتماعي على أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وتفاوتت من دولة إلى دولة مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لتخوض الأيديولوجية الاشتراكية معترك أدلجة الديمقراطية، بحيث كانت لها بصمتها في تطور هذه الحقوق، فساهمت في خوض حرب استعادة الحقوق المسلوبة من الأنظمة الملكية والأرستقراطيات إلى جانب الأيديولوجية الليبرالية. ومع سقوط الأنظمة السياسية القديمة ظهرت فلسفات اشتراكية تصارعت مع الليبرالية، اتخذت أشكال هذه الصراع سواء بالرفض التام ومعادتها، أو على شكل تعاون باعتبار الليبرالية محطة ضرورية للوصول إلى الاشتراكية²²⁰.

انتقلت الحالة الشعبية المطالبة بقيم الديمقراطية داخل أوروبا من حالة العمل الشعبي الغير منظم في الفترة 1789-1850، مروراً بالاحتجاجات الشعبية مع تغير أطراف نزاع السلطة السياسية، إلى الحالة المنظمة عبر النقابات المنظمة والأحزاب الاشتراكية للحركات العمالية، لتحدث عملية انتقال عقلانية تنظرية سياسية تسمح بدخول صراع سياسي مع الطبقات المسيطرة على الدولة من أجل تحقيق العدالة التوزيعية للثروة بين مجموع الطبقات الأخرى المكونة للمجتمع²²¹.

قسم كارل ماركس المجتمع لطبقتين، تمثل الطبقة الأولى البرجوازية المالكة لوسائل الإنتاج وقطاع الخدمات، وتمارس سطوتها على الطبقة الثانية البروليتاريا من خلال الحصول على فائض قيمة عملية الإنتاج تلك؛ مما يفضي إلى مجتمع شيوعي عبر صراع دائم بين الطبقتين، تسيطر فيه الطبقة الثانية بعد تشكل الوعي لديها على أدوات وأجهزة الحكم في الدولة، من خلال ثورة ضد الطبقة الأولى²²². ولهذا تبنت

²²⁰ دوفرجه، م. المؤسسات السياسية والقانون الدستوري: الأنظمة السياسية الكبرى. م. س، ص 193-194.

²²¹ لاكلو، إ. موفي، و. (2016). الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية: نحو سياسة ديمقراطية راديكالية. (ط1). ترجمة: الناهي، ه. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 207-208.

²²² البدوي، أ. تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي. م. س، ص 51.

الاشتراكية مفهومي المساواة والعدالة الاجتماعية باعتبارها الحاضنة الفكرية للطبقات الاجتماعية وخصوصاً طبقة العمال البوليتاريا من خلال تعويم حق الاقتراع في الانتخابات، وتأمين وسائل الإنتاج²²³.

ظل الصراع طويلاً بين الليبرالية والاشتراكية حول الأيديولوجية التي تستقطب الديمقراطية نحوها وتؤدلجها داخل قالبها، فيؤكد "... تيار الليبراليين بأن النظام الرأسمالي وحده قادر على توفير الأساس الضروري للحرية والديمقراطية، أما التيار الماركسي فيرفض هذا الرأي ويجادل بأنه لا بد من استبدال الرأسمالية بالاشتراكية، عل اعتبار أن الأخيرة هي الأساس الضروري للديمقراطية"²²⁴.

كانت مطالب القادة الاجتماعية داخل النسق الأوروبي هي الحرية والمساواة التي هي ركيزتان ديمقراطيتين، وضحنا نقطة انطلاق عقدية داخل معترك الحياة السياسية نتيجة فرضهما من قبل المجتمع نفسه. وعليه، تكونت الديمقراطية كجذور أولى في المحطتين –الثورتين الأمريكية والفرنسية– التي ألفت الديمقراطية ظلالها عليها، وساهمت تلك الثورتين على المستوى الخاص في تحويل الديمقراطية من حالة الأبستمولوجيا (الأفكار والنظم المعرفية) إلى حالة الأيديولوجيا، من خلال مجارة التطبيق لتلك النظم المعرفية، بحيث لم يكن سوى القلة من المفكرين السابقين الذين بنو مواقفهم على الديمقراطية أمثال جون تولاند والبيرتو ريكاديتي دي باسيرانو²²⁵.

يعد الاختلاف والتنوع في المشهد السياسي والاقتصادي والاجتماعي السمة الأبرز في خطوات إصلاح نظام الحكم القائم على الشكل الديمقراطي، من خلال إقامة مؤسسات دستورية اكتسبت شرعية شعبية عبر الانتخابات، والتي عرف بها حق الانتخاب توسعاً تدريجياً، أفاض إلى اكتساب مزيد من الحقوق. كما

²²³ الموسوي، ح. (2019). رؤية الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي للديمقراطية. مجلة أبحاث العلوم السياسية، (41-42). ص321.

²²⁴ سورنسن، غ. الديمقراطية والتحول الديمقراطي السيروتات والمأمول في عالم متغير. م. س، ص26.

²²⁵ دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص89.

اتسمت هذه الفترة ما يعزى بسيطرة المفهوم الديمقراطي ليس سياسيا فحسب، بل على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي وحتى الثقافي، والتي أدت إلى إعادة تهجين الديمقراطية وأدلتها، ودراساتها داخل حقول تخصصية كظاهرة تبنى لها النظريات المختلفة.

المبحث الثاني: انتقال الديمقراطية من الحالة الأفقية إلى الحالة العمودية نظرياً

يعتبر مفهوم الديمقراطية من المصطلحات التي تدخل في دراسات العلوم الاجتماعية؛ مما يعني بأن المصطلح ليس له مدلول أو اثنين؛ فهو متعدد الأوجه. وإن بقي مفهوم الديمقراطية ثابتاً لغوياً؛ فإنه بالضرورة شهد تحولاً من فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى، ومن مكان إلى مكان آخر، ولهذا يعزى للديمقراطية بأنها ظاهرة يمكن إعادة إنتاجها في غير مكان نشأة المصطلح الأصلي – وذلك بافتراض بأن الفكر اليوناني هو من استوحى ذلك المفهوم- ولهذا نجد الكم الهائل من الأبحاث والدراسات والنقاشات الفكرية حول ماهية الديمقراطية ودراسة تطبيقها داخل الأنظمة السياسية على اختلافها.

لقد كانت نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية الصراع الأيديولوجي خلال الحرب الباردة محطات لجعل الديمقراطية باروميتر يقاس به كفاءة وجودة النظام السياسي على اختلافاته؛ ومعها بدأت تتجه الدراسات لوضع أساس نظري للإجابة على سؤال لماذا شهدت أنظمة سياسية انتقالاً إلى الديمقراطية بينما لم تشهدها أنظمة سياسية أخرى؟، ومعها بدأت النظريات بالعناية بتكوين فرع متخصص داخل العلوم الاجتماعية يعنى بالديمقراطية والتحول إليها.

ولا شك بأن هذه الدراسات شكلت تحولاً على مستوى الظاهرة نفسها عبر تقنين دراستها وخروجها من حقل الدراسات التاريخية للفكر السياسي إلى حقل الدراسات الاجتماعية والسياسية، وتحولها من الحالة الأفقية إلى الحالة العمودية عبر نمذجتها لتصبح سلعة قابلة للتصدير، فتشكلت معها نواة المدارس التي تعنى بدراسة التحول الديمقراطي. وعليه تبقى معالجة المبحث تدرج تحت مطلب أول يتعرض فيه الباحث إلى محاولة تفكيك بنية نسق التحول الديمقراطي، في حين يتطرق المطلب الثاني إلى أهم تلك المدارس التي عُيّنت بدراسة الديمقراطية وإمكانية قياسها داخل الأنظمة السياسية المختلفة.

المطلب الأول: تفكيك نسق التحول

الفرع الأول: دلالات المصطلح²²⁶

قبل التطرق إلى مفهوم التحول الديمقراطي، من المهم جداً أن نعمل على تفصيله، وتفكيك أصل هذا المفهوم من خلال اللغة العربية والإنجليزية. فالتحول في اللغة العربية يدل على التغيير أو النقل²²⁷، وتقابل كلمة التحول في اللغة العربية كلمة (Transition)²²⁸ باللغة الانجليزية وهي بمعنى الانتقال من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى، أو المرور من حالة إلى حالة أخرى.

أما على صعيد المفهوم اصطلاحاً، فلقد أخضع تحت مجهر مختبرات علم الاجتماع، كأول الميادين البحثية التي عرفت أنه "كل تحول يحدث في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية، سواء ذلك كان في البناء أو الوظيفة خلال فترة زمنية معينة"²²⁹. وتطور المفهوم لاحقاً ليدخل ضمن مجالات علمية أخرى، كعلم

²²⁶ لا نقصد من خلال هذا البحث بشكل عام، ومن خلال هذه الفقرة تحديداً رصد كافة مفاهيم الديمقراطية؛ وذلك باعتبارها من أكثر المفاهيم اتساعاً واختلاطاً، وغياب صفة الجمود في تعريف الديمقراطية، ولذلك حاول الباحث استعراض أهم المفاهيم للديمقراطية، فلقد دخلت ميدان الفكر السياسي المعاصر وخصوصاً في العقدين الأخيرين قدر هائل من كثافة المفاهيم التي تشير للديمقراطية لا يوازن غياب تلك المفاهيم في مجال التأمل السياسي قبل ربع قرن. للمزيد انظر: بلقزيز، ع. (1997). الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، المؤتمر القومي العربي السابع القاهرة، حال الأمة العربية. ص425.

²²⁷ يقال حول الشيء أي غيره أو نقله من مكان إلى آخر، ويقال أيضاً تحول أي تنقل من موضع إلى موضع أو من حال إلى حال. انظر: مصطفى، إ. وآخرون. (2004). المعجم الوسيط. (ط4) القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. الجزء الأول. ص209. وانظر أيضاً إلى معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع: <https://www.dohadictionary.org/#/dictionary> تاريخ الزيارة 2021/06/16.

²²⁸ Transition means in dictionary: The process or a period of changing from one state or condition to another. By: Oxford Dictionaries. Retrieved from:

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/transition_1?q=Transition , Date of Visit: 16\06\2021.

²²⁹ الخشاب، م. (1977). دراسة المجتمع. القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية. ص188.

السياسة؛ فالنظام السياسي هو الآخر يخضع لعمليات تحول أو تغيير مستمرة، على اختلاف المسببات التي تؤدي إلى عملية التحول تلك.

وفي هذا الإطار يتشابه مفهوم التغيير والتحول في علم السياسة، فالتغيير السياسي هو "... مجمل التحولات التي قد تتعرض لها البنى السياسية في المجتمع أو طبيعة العمليات السياسية والتفاعلات بين القوى السياسية وتغيير الأهداف، بما يعينه كل ذلك من تأثير على مراكز القوة بحيث يعاد توزيع السلطة والنفوذ داخل الدولة نفسها أو بين عدة دول"²³⁰.

وقد يتشابه أو يتقارب مفهوم التحول بمفاهيم أخرى، كالتقدم والتطور والنمو، إلا أن المتخصصين في حقل التحول الديمقراطي دائماً ما يفرقون بين تلك المفاهيم، فالتقدم مثلاً يعني السير إلى الأمام، بينما لا يعني النمو السير إلى الأمام كشرط، بل من الممكن أن يدل مفهوم النمو على السير في خط سلبي، في حين أن التغيير هو أقرب المفاهيم للتحول الديمقراطي، فيعتبر التغيير ظاهرة طبيعية تتبدل أحياناً إلى الأفضل أو إلى الأسوأ²³¹.

وبالتالي يمكن استخدام مصطلح التغيير ليشير إلى التحولات التي يخوضها المجتمع بعمومه للانتقال من حالة إلى حالة أخرى، ولكن تبقى تفصيلات المصطلح ذات حدين - التغيير المقصود والغير مقصود - فقد يكون التغيير يسير نحو الأسوء. وقد تم انتقاد نظريات التغيير السياسي العديدة، وذلك لاعتمادها على

²³⁰ مقلد، إ. ربيع، م. (1994). موسوعة العلوم السياسية. الكويت: جامعة الكويت. ص47.

²³¹ بلعور، م. (2010). التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، أطروحة دكتوراه منشورة، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر. ص18.

حالات خاصة غير قابلة للتعميم، مما جعلها تفقد قيمتها التنبؤية "وإن فهم أسباب فشلها يغني معرفتنا للظواهر"²³².

ويبقى مفهوم التحول الديمقراطي مفهوماً أوسع من مفهوم التغيير السياسي الذي لا يشير إلى الفاعلين الأساسيين في عملية التحول تلك، وتبقى المقاربات النظرية لمفهوم التغيير السياسي معتمدة فقط على البنى السياسية (النظام السياسي)، في حين أن نظريات التحول الديمقراطي لا تركز بالتحليل فقط على فهم البنى السياسية تلك، بل تنظر للنسق كامل، باعتباره بُنيات مختلفة.

أصبحت الديمقراطية في القرن العشرين تعني "...، حكومة يكون لكل فرد فيها نصيب"²³³. ولم يقتصر جيمس برايس بذلك فحسب؛ فالديمقراطية لديه حيث تسود إرادة الشعب كله في جميع الأمور المهمة، حتى لو كان لها بعض التأثيرات المؤجلة للتغلب عليها، كما أنها استطاعت أن تهجن نفسها من مجرد مفهوم يقتصر على الشكل السياسي، إلى مفهوم اكتسب روابط جذابة ذات طابع اجتماعي وفي الواقع ذات طابع أخلاقي، خاصة في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا²³⁴.

وأيضاً، لا يقتصر مفهوم الديمقراطية عند فرانكلين هنري جيدنجز كونها شكلاً سياسياً للحكم، أو حتى نمط اقتراع أو قوة شعبية فقط، بل إنه يعطي أهمية اجتماعية ونفسية للتطورات العقلانية والأخلاق التي ظهرت داخل المجتمع نتيجة للتغيرات السياسية والأشكال المؤسسية وخصوصاً داخل المجتمع الأمريكي،

²³² دانكان، ج. (1995). علم السياسة. (ط1). ترجمة: صاصيلا، م. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص166.

²³³ J. K. Seely. (1896). Introduction to political science. London: Macmillan Corporation. pp.324-325.

²³⁴ Bryce, J. (1921). Modern Democracies. Macmillan- New York, (1). pp.22-23.

فلا يتم التمييز في كثير من الأحيان على أن الديمقراطية هي شكل من أشكال المجتمع، كون الديمقراطية تنبثق عن السيادة النابعة من الشعب، وهي امتزاج لكافة العناصر المتشابكة²³⁵.

أصبح جوزيف شومبتير طابعاً مؤسسياً ضيقاً للمفهوم، فاعتبر أن الانتخابات هي الآلية الجيدة للديمقراطية، فعرفها بأنها "...، التدابير المؤسسية التي تتخذ من أجل التوصل إلى القرارات السياسية والتي يكتسب من خلالها الأفراد سلطة اتخاذ القرار عن طريق تنافس المرشحين على أصوات الناخبين"²³⁶، ويستطيع المواطن أن يستبدل الساسة في الدورة الانتخابية المقبلة²³⁷.

يضيف جوزيف شومبتير الديمقراطية على أنها حكم سياسي، والسياسة لا بد أن تكون مهنة، معارضاً فكرة أن الديمقراطية تتفسخ وتنحط إذا ما أصبحت مهنة معللاً؛ بأن "...، رجال الأعمال أو المحامين قد يُنتخبون للخدمة في البرلمان والأهم قد يحتلون منصباً في الحكومة أحياناً، ويظلون رجال أعمال ومحامين بصورة رئيسية. غير أن ما يحصل عادة هو أن النجاح الشخصي في السياسة يتضمن أكثر من مجرد الوصول العرّضي إلى منصب في مجلس الوزراء"²³⁸.

²³⁵ Giddings, F.H. (1900). Democracy and Empire. London: Macmillan Corporation. pp.199–201.

²³⁶ شومبتير، ج. (2011). الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. (ط1). ترجمة: اسماعيل، ح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص538.

²³⁷ سورنسن، غ. الديمقراطية والتحول الديمقراطي السيروتات والمأمول في عالم متغير. م. س، ص28.

²³⁸ شومبتير، ج. الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. م. س، ص539–540.

يعتبر روبرت دال²³⁹ الديمقراطية نظاماً سياسياً²⁴⁰ يمتزج بمجموعة من المعايير الأخرى ذات الطابع الاجتماعي والقانوني، والتي تركز على المشاركة الفعالة لجميع الأعضاء عبر فرص متساوية وفعالة لبيان وجهة نظرهم، من خلال المساواة في التصويت المبني على الفهم المستنير لآراء الأعضاء، والقائم على إعطاء البالغين الحق في الانتخاب²⁴¹. إلا أن مفهوم المساواة الذاتية بنظره تبقى قاصرة -وهو يقترح مفهوم المساواة الفاعلة- في بعض الأحيان، مثل أهلية الحصول على حصص متساوية في الإدلاء بأصوات في الانتخابات، أو في الرعاية الطبية أو الحقوق المدنية²⁴².

لم يختلف آلان تورين بتعريف الديمقراطية فبالنسبة إليه هي "اختيار حر، خلال فترات منتظمة للحاكمين من قبل المحكومين، ليحدد بكل وضوح الآلية المؤسسية التي لا وجود للديمقراطية من دونها"²⁴³. يركز البعد الأول على المستوى النخبوي للطبقة الحاكمة، وذلك عن طريق امتلاكهم الصفة التمثيلية من قبل المحكومين، ووجود تعددية الفاعلين الاجتماعيين، أما البعد الثاني فهي صفة المواطنة من خلال التصويت الحر على الممثلين، وشعورهم بالانتماء لهذا المجتمع السياسي، والبعد الأخير يعتمد بالأساس على

²³⁹ حاول روبرت دال إدخال مصطلح جديد، وهو Polyarchy ويعني الحكم الجمعي كبديل عن مصطلح الديمقراطية، معللاً ذلك بسؤاله حول أنه "...، ألا يمكن للحكومات الديمقراطية أن توقع الضرر على أقلية المواطنين الذين يملكون حق التصويت ولكن أصوات الأغلبية تغلبهم؟ أليس هذا ما نعنيه باستبداد الأغلبية". للمزيد انظر: عبد الله، ث. (2004). آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص15-16. وانظر أيضاً: دال، ر. (2000). عن الديمقراطية. ترجمة: الجمل، أ. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية. ص48.

²⁴⁰ دال، ر. (2005). الديمقراطية ونقادها. (ط2). ترجمة: مظفر، ن. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع. ص182.

²⁴¹ دال، ر. عن الديمقراطية. م. س، ص39.

²⁴² دال، ر. الديمقراطية ونقادها. م. س، ص150.

²⁴³ تورين، آ. (2000). ما الديمقراطية. ترجمة: كاسوحة، ع. دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية. ص11.

البعد الثاني من خلال محدودية السلطة السياسية الزمنية، مما يعني دورية الانتخابات، واحترام السلطة للقوانين الجاري العمل بها في الدولة، والتي ترسم حدود ممارسة السلطة²⁴⁴.

يدرك كارل بوبر بأن المرتكز السياسي للمجتمع يبقى قاصراً بدون الشكل الديمقراطي، ولكن يبقى مفهوم –الديمقراطية على أنها حكم الشعب للشعب– وصفي ومجازي، وعليه فإن المفهوم يرتكز على أساس تمثيلية المؤسسات عن طريق الانتخابات العامة، وعلى أساس عدم استخدام العنف من طرف المحكومين لإقالة الحكومة، فيقسم شكل النظام السياسي إلى نظام ديمقراطي تعبر عنه الانتخابات للتخلص من الحكومة، ونظام استبدادي لا يمكن تغيير حكومته إلا عبر ثورة ناجحة²⁴⁵.

أيضاً، ركز كارل بوبر على مبدأ ديمقراطية المساواة التي تمنح الحقوق والواجبات على قدر من التساوي بين جميع أفراد المجتمع، برفضه سؤال أفلاطون –من سيحكم²⁴⁶؟– ونتيجته العدالة القائمة على العدالة الحسابية، بحيث يتبنى سؤال آخر معاكس –كيف يكون الحكم أفضل؟²⁴⁷– ونتيجته حكم الأغلبية القائم على المساواة السياسية في الأصوات الانتخابية، دون اعتبار الاختلاف والتفاوت على أسس الجينات الوراثية أو القدرة الذهنية أو الحالة المادية عائناً أمام ذلك الحق السياسي²⁴⁸.

أصبحت المساواة السياسية –للاشدين– في الحق الانتخابي شرطاً أساسياً بديهاً لنموذج الحكم الديمقراطي في القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين. ولعل جون رولز حرص "....، ضمناً على

²⁴⁴ تورين، آ. ما الديمقراطية. م. س، ص 45-48.

²⁴⁵ البطاط، م. (2020). المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند كارل بوبر. مجلة العلوم السياسية، (59). ص 167-168.

²⁴⁶ خيرى، و. (2016). نظرية الديمقراطية عند كارل بوبر. (ط1). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ص 192.

²⁴⁷ بهلول، ل. (2018). تنفيذ كارل بوبر للديمقراطية: محاولة نحو ما بعد الديمقراطية. مجلة الناقد للدراسات السياسية، (2). ص 82.

²⁴⁸ يرفض كارل بوبر دون شرط أو قيد "...، الفكرة الأفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين". للمزيد انظر: خيرى، م. نظرية الديمقراطية عند كارل بوبر. م. س، ص 204. وانظر أيضاً: البطاط، م. المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند كارل بوبر. م. س، ص 169.

مطابقة الديمقراطية مع المثل الأعلى للرحب للأخلاق السياسية الذي يراه مرادفاً للليبرالية السياسية، والمتمثل بكون جميع البشر الراشدين (العقلاء والملتزمين بالقانون) أعضاء أحراراً متساوين في نظام تعاون اجتماعي منصف²⁴⁹.

ساهمت فلسفة المساواة السياسية في بعث مفهوم التعددية السياسية الذي يدخل ضمن إطار الديمقراطية والتحول إليها. فتشير التعددية السياسية في المجتمعات الديمقراطية إلى توزيع السلطة بين فئات متجانسة، بحيث تكون التعددية السياسية وسيلة لتنظيم الحياة العامة على أسس مشتركة، كمبدأ احترام الآراء والاتجاهات المختلفة. والمنهج المتبع في ترسيخ التعددية السياسية داخل نسق المجتمع هي العملية الانتخابية، والتحويلات في الرأي العام التي تؤدي إلى إمكانية الانتقال من الأقلية إلى الأكثر أو العكس بمبدأ التداول السلمي للسلطة²⁵⁰.

كما يدلل مفهوم التعددية السياسية إلى وجود أحزاب وتنظيمات وجمعيات سياسية ذات توجهات أيديولوجية مختلفة، وحققها في المشاركة الفعالة في الحياة السياسية، بحيث تستمد مشاركتها تلك على أسس وقواعد دستورية وقانونية، مع الالتزام بأسس ومعايير التنافس السلمي وحل الخلافات والصراعات بالطرق السلمية ودون اللجوء إلى العنف²⁵¹.

أضحت الديمقراطية نظاماً اجتماعياً تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، ولهم الحق في صنع التشريعات التي تنظم حياتهم العامة، ونظاماً سياسياً وفيه الحكم للشعب، سواء كانت بالشكل المباشر أو

²⁴⁹ غوتمان، آ. (2015). رولز والعلاقة بين الليبرالية والديمقراطية. في: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون رولز نموذجاً. (ط1). (ص211-250). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص214.

²⁵⁰ مصطفى، ن، (1995). الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية: قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها. جمعية المسلم المعاصر، 20(77). ص99-100.

²⁵¹ إبراهيم، ح. (2005). النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص92.

الشكل الغير مباشر، ونظاماً اقتصادياً يتم فيه تنظيم الإنتاج والتوزيع العادل للثروة، وصون حقوق العمال، وتركز المقاربة الدستورية على القوانين التي يتم سنّها من قبل النظام عندما تعرف الديمقراطية²⁵².

إلا أن شكل النظام الديمقراطي لم يكن يتعدى دولاً بعينها، في ظل حربين عالميتين طغت أثراهما على أغلب دول القارة الأوروبية تحديداً بين أعوام (1914-1945). ولكن تثبتت دعائم الديمقراطية بدء مع الصراع الطويل إبان الحرب الباردة عام 1945 بين الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها وبين الاتحاد السوفيتي وحلفائه²⁵³، حتى صار الصراع بين القطبين على الملكية السياسية لمصطلح الديمقراطية والنهج الديمقراطي²⁵⁴.

أدت المواجهة بين الديمقراطية الليبرالية بقاعدتها الأمريكية والغرب أوروبية، وبين الديمقراطية الاشتراكية بقاعدتها السوفيتية -سابقاً- والشرق أوروبية، إلى زيادة حدة وتيرة عجلة الديمقراطية ودورانها داخل الفكر السياسي بشكل عام؛ خاصة مع انهيار الأنظمة ذات التوجه الاشتراكي. فبعد انهيار النظام السوفيتي، اتجهت الولايات المتحدة الأمريكية نحو التركيز على أن "...، الثورة الديمقراطية الجارية الآن هي...، مفاهيم الغرب حول حقوق الإنسان"²⁵⁵.

²⁵² تيللي، ت. (2010). الديمقراطية. (ط1). ترجمة: طبّاخ، م. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص22.

²⁵³ في هذا الخصوص صدرت عن مجلس الأمن القومي برقم 68 ابريل عام 1950 قبيل نشوب الحرب الكورية الوثيقة الأساس للحرب الباردة الأمريكية، والوثيقة تعلن أن الحرب الباردة حرباً حقيقية تضع العالم الحر على المحك، وعليه فإنه يتحتم أن يتم التغلب على مواطن ضعف المجتمع كالأفراط بوجود عقل متفتح بشكل دائم، أو الإفراط في التسامح وقبول الرأي المخالف الموجود داخل المجتمع، كما يعني ضرورة التفرقة بين استعمال التسامح واستخدام القمع كوسيلة وسمة جوهرية في الطريقة الديمقراطية. للمزيد انظر: شومسكي، ن. (2011). إعاقة الديمقراطية الولايات المتحدة والديمقراطية. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص21-25.

²⁵⁴ دن، ج. قصة الديمقراطية. م. س، ص199.

²⁵⁵ هنتغتون، ص. (1999). صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي. (ط1). ترجمة: أبو شهيو، م. خلف، م. القاهرة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ص348.

وجاء استخدام الديمقراطية الليبرالية مع تزايد حدة الخطابات الليبرالية، خصوصاً خطابات الليبرالية الأمريكية²⁵⁶؛ لهذا نجد أغلب القوانين التي تحت على الديمقراطية اليوم ترجع بالأساس إلى خطاب الديمقراطية الليبرالية والليبرالية الجديدة، التي ترى بأن الإنسان منذ نشأته له كل الحقوق التي تضمن حريته قبل وجود أي تنظيم اجتماعي أو سياسي، بمعنى آخر "...، حالة شعب يحكم نفسه دون سلطة مؤسسة ودون حكومة"²⁵⁷.

ويعرف فرانسيس فوكوياما الديمقراطية الليبرالية بأنها "...، مجموعة من المؤسسات تعمل بشيئين الجانب الليبرالي يشير إلى وجود سلطة محدودة للدولة حيث يُسمح للأفراد والمواطنين بممارسة قدر كبير من الحرية الشخصية حول (مَن يتزوج مَن)، وقدرتهم على المشاركة في الحياة السياسية وحرية التعبير وما إلى ذلك، والجانب الديمقراطي يعني أن الجانب المشروع والوجه المشروع في اختيار الحكومة لتحكم، هي الديمقراطية والخيار الديمقراطي"²⁵⁸.

ظل مفهوم التحول الديمقراطي مجهولاً، ولاسيما بأن المفهوم سيعمل على تعزيز حقوق الفرد وحرياته، والاعتراف بها قانونياً، أو كقيم يتصف بها المجتمع ككل. فبدأت القوى الاجتماعية والسياسية تؤمن بالتحول الديمقراطي كسياسة بديلة للإطاحة بالنظام السلطوي من خلال أشكال مختلفة، ومعه بدأ المفهوم يدخل بقوة داخل نسق العمل السياسي في العالم، والذي أدى إلى تغيير مفاهيم أساسية كالشرعية

²⁵⁶ توجهت الخطابات الأمريكية كثيراً نحو محاولتها نقل تجربة الديمقراطية الليبرالية وبدأت تتوجه هذه الخطابات نحو آسيا والبرتغال والفلبين وكوريا الجنوبية وأوروبا الشرقية، فصاقت إدارة الرئيس بوش على أن السياسية الجديدة المتبعة تتمثل في تعزيز الديمقراطية وتقويتها في هذه المناطق. وأعلنت إدارة كلينتون عام 1992 أنها ستعزز من الديمقراطية بحيث ستكون جوهر القضايا الأساسية للسياسة الخارجية الأمريكية. للمزيد انظر: هنتغتون، ص. صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي. م. س، ص 348.

²⁵⁷ هنتغتون، ص. صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي. م. س، ص 398.

²⁵⁸ مقابلة تلفزيونية مع فرانسيس فوكوياما. (2004). الديمقراطية الليبرالية وصراع الحضارات، من موقع:

<https://www.aljazeera.net/programs/fromwashington/2005/1/10> تاريخ الزيارة: 2021\06\17.

السياسية، والتنمية، والحكم، والعلاقات الدولية، وبدأ المفهوم يتغلغل داخل البنية الاجتماعية والسياسية للشعوب التي بدأت فيها مجريات التحولات سريعة جداً بفعل الحداثة وعصر العولمة.

يشير مفهوم التحول -بأبسط عبارة- إلى تغيير النظام السياسي من صيغة غير ديمقراطية إلى صيغة أكثر ديمقراطية، سواء من حيث الشكل أو من حيث طبيعة العلاقة بين السلطات. وتتم عملية التحول الديمقراطي هذا بالتدريج، ففيها تتحول المجتمعات من خلال تعديل مؤسساتها السياسية والدستورية على اختلافها، كما على مستوى مصدر شرعية النظام السياسي²⁵⁹.

أشار صاموئيل هنتجتون إلى أن التحول الديمقراطي يشير إلى كونه "...، مجموعة من حركات الانتقال من النظام غير الديمقراطي إلى النظام الديمقراطي تحدث في فترة زمنية محددة، وتنفذ في عددها حركات الانتقال في الاتجاه المضاد خلال نفس الفترة الزمنية"²⁶⁰. وأشار كل من شميتز وأودونيل بأن التحول عن الأنظمة التسلطية والذي ينطوي عليه انهيار تلك الأنظمة ظهور فترة انتقالية، توصف بأنها عملية معقدة²⁶¹، لتعدد الاستراتيجيات وتناقضها²⁶².

²⁵⁹ بلعور، م. التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، م. س، ص25.
²⁶⁰ هنتجتون، ص. (1993). الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين. (ط1). ترجمة: علوب، ع. الكويت: دارس سعد الصباح. ص73.

²⁶¹ عملية معقدة؛ بسبب تفاعل جميع جوانب النظام (السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية)، كما أن مخاطر الارتداد مرة أخرى إلى النظام السلطوي، بسبب مقاومة النظام السلطوي القديم للنظام الجديد لاتصافها بأنها عملية طويلة الأمد؛ أي أنها من الممكن أن تصل إلى فترات طويلة من أجل الاكتمال النسبي للنظام الديمقراطي. للمزيد انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. (2011). المنتدى الدولي حول: مسارات التحول الديمقراطي، تقرير موجز حول التجارب الدولية والدروس المستفادة والطريق قدماً. ص7-8.

²⁶² كريم، ع. (2019-2020). التحول الديمقراطي والاستقرار السياسي - دراسة مقارنة في حالي المغرب وتونس، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية. ص48.

يمر التحول الديمقراطي بمراحل عدة، أقتصر كل من فيليب شميتز، وجليرمو أودونيل على مرحلتين أساسيتين، وهما مرحلة التحول إلى الليبرالية السياسية ثم مرحلة التحول الديمقراطي²⁶³. في حين يرى البعض الآخر بأن عملية التحول الديمقراطي تمر بثلاث مراحل أساسية، تبدأ من خلال الصراع السياسي والاجتماعي الذي ينتج عنه تهديد للنظام الغير ديمقراطي القائم، مروراً بالمرحلة الثانية التي تكون معالمها الإجماع حول ضرورة التغيير وتحديد مطالب أولية -كتفعيل دور البرلمان- وصولاً بالمرحلة الأخيرة التي يتم فيها وضع مجموعة من الممارسات والقواعد التي تدعم المؤسسات التمثيلية، وتنمي الثقافة الديمقراطية لدى الجميع²⁶⁴.

إضافة على ذلك، يمكن تقسيم مراحل التحول الديمقراطي إلى عدة مراحل أساسية، تتمثل مرحلة انهيار النظام السلطوي أولاًها. فتعبر هذه المرحلة عن الصراع الذي ينتج بين النظام السابق، والفاعلين الأساسيين-على اختلافهم- المحركين لعملية التحول الديمقراطي. فتبدأ معها عملية الإصلاحات داخل النظام السياسي، لمواجهة الضغوط التي تهدد شرعية النظام السياسي السلطوي، ليفقد فيما بعد تماسكه، وتبدأ من هنا عملية التحول تلك²⁶⁵.

لتبدأ مرحلة التماسك الديمقراطي والتي يسود فيها الاعتقاد من جانب الفاعلين السياسيين سواء الأحزاب السياسية، أو جماعات المصالح، أو غيرهم، بعدم وجود بديل عن الآليات الديمقراطية للوصول إلى السلطة. ويحاول هؤلاء الفاعلين في تحقيق الهدف من خلال الوحدة الوطنية، التي تبدأ بتشكيل هوية وطنية

²⁶³ منصور، ب. (2004). الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي: دراسة تطبيقية على اليمن وبلاد أخرى. القاهرة: مكتبة مدبولي. ص28-30.

²⁶⁴ بلعور، م. التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، م. س، ص27.

²⁶⁵ أبو عامود، م. (2009). التحول الديمقراطي وإشكالياته في البلاد العربية. مؤسسة الأهرام، 9(33). ص51.

مشتركة لدى الغالبية العظمى من المواطنين، ويكون الهدف الأساسي الجامع بين هؤلاء هو عدم وجود بديل عن الآليات الديمقراطية للوصول إلى السلطة²⁶⁶.

فمرحلة قيام النظام الديمقراطي يتخللها إرساء مجموعة من القواعد والإجراءات التي تعيد تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أسس ديمقراطية، ويتم تغيير قواعد اللعبة السياسية داخل نسق النظام السياسي. والتي تتيح لبعث مرحلة النضج الديمقراطي، بحيث تتعود الأطراف على الاتفاق، أو الإجماع على اللعبة الديمقراطية الجديدة، حتى ولو كانت هذه القرارات نابعة عن غير قناعة بعض الفاعلين الأساسيين²⁶⁷.

يحاول المتعمقون في دراسة الديمقراطية تناولها من إطار التنوع والتغيير في مداها وطابعها، وتنحصر رؤية هؤلاء في دراسة الديمقراطية بأربعة زوايا مختلفة: الدستورية (constitutional)، والجوهرية (substantive)، والإجرائية (procedural)، وذات التوجه العملياتي (process-oriented)²⁶⁸. ويبقى التوجه نحو دراسة التحول الديمقراطي مقرون بدراسة مؤشرات وأنماط وعوامل التحول الديمقراطي عبر بنية نسق التحول ذاته، والتي تكون إما دالة على حدوث تحول ديمقراطي داخل نموذج حكم سياسي أم لا.

²⁶⁶ بابكر، ر. (2015). أثر الثورات الشعبية في العالم العربي على الاستقرار السياسي في المنطقة: دراسة حالة مصر 2011-2012، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان. ص151.

²⁶⁷ بابكر، ر. أثر الثورات الشعبية في العالم العربي على الاستقرار السياسي في المنطقة: دراسة حالة مصر 2011-2012. م. س، ص153.

²⁶⁸ تيللي، ت. الديمقراطية. م. س، ص22-23.

الفرع الثاني: بُنى نسق التحول الديمقراطي

إذا أخذنا الفترة الزمنية الفاصلة بين التحول من نظام غير ديمقراطي إلى نظام ديمقراطي فيستوجب علينا الوقوف عند تلك الفترة لدراسة الكيفية التي تمت بها عملية التحول والتي تمثل النمط المتبع في عملية التحول تلك، بالإضافة إلى العوامل التي أثرت في عملية التحول، باعتبار الفترة الزمنية علبة سوداء تستوجب دراستها؛ لعدم ارتكازها على نموذج أو مؤشرات أو عوامل أو حتى أنماط معينة للتحول الديمقراطي.

والتباين في النظم السياسية واختلافها بالضرورة يؤدي إلى اختلاف وتباين أنماط انتقال السلطة "...، وتعددتها وتنوعها، واختلافها من مجتمع إلى مجتمع، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى...، والحديث عن أنماط انتقال السلطة هو مسألة نظرية-أكاديمية صرفة، إذ لا يمكن في الواقع أن يصدق هذا التصنيف أو ينطبق على نظام معين، ولا يمكن كذلك أن نعثر على نمط في الواقع بصورته النظرية النقية"²⁶⁹.

لهذا، يعد نمط التحول من الأعلى مختصاً بدراسة النخبة²⁷⁰، إذ تحس النخبة الحاكمة -سواء كان نظام الحكم قائماً على الفرد أو على جماعة- بأن سيطرتها على النظام لم تعد كما كانت، وتشعر بأن الانشقاق قد تصاعدت حدته داخل النظام، فلا بديل أمامها سوى الإصلاحات؛ تفادياً لاستعمال القوة²⁷¹، وتختلف نوعية القيادة من حيث اتخاذ قرار الإصلاحات، فيمكن أن تكون القيادة مدنية، بحيث تسعى تلك

²⁶⁹ زرنوقة، ص. (2012). أنماط انتقال السلطة في الوطن العربي منذ الاستقلال وحتى بداية ربيع الثورات العربية. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص41-42.

²⁷⁰ يطلق مفهوم النخبة داخل قاموس اكسفورد على مجموعة من الفئات الاجتماعية المتميزة، أما بحسب قاموس علم الاجتماع فإنه يشير إلى جماعة من الأشخاص يشغلون مراكز النفوذ والسيطرة داخل مجتمع معين، إذ يستخدم المصطلح للإشارة إلى النفوذ الذي تمارسه النخبة الحاكمة في مجال محدد. للمزيد انظر: شحشي، ع. (2015). النخبة: مقارنة في المفهوم. مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية- حوارات، (3-4). ص12.

²⁷¹ نزانكو، ج. (1991). أفريقيا والديمقراطية. ترجمة: توما، ف. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية- اليونيسكو، (128). ص135.

القيادة إلى التغيير في الخطاب الإيديولوجي الموجه للطبقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أو تكون تلك القيادة عسكرية، تسعى من خلال تلك الإصلاحات إلى الرجوع إلى المسار الصحيح نحو الديمقراطية.

وسواء كانت تلك الإصلاحات من قبل القيادة المدنية أو العسكرية، فإنها تحمل وجهين أساسيين، في الأول قد تعبر هذه الإصلاحات عن موطئ قدم في طريق الديمقراطية، وفي الثاني قد تكون تلك الإصلاحات شكلية أو عبارة عن حيلة سياسية؛ من أجل استعادة زمام المبادرة من جديد، والعودة لمسار النظام القديم²⁷².

فمن سمات هذا النمط²⁷³ أن قادة النظام السلطوي يستطيعون قلب محاولتهم الإصلاحية، والعودة إلى النظام السلطوي في حالة كانت تكلفة التسامح أعلى من تكلفة القمع؛ بحيث يضر هذا التسامح النظام العام. كما يمكن للقيادة السلطوية إعداد قالب للعبة السياسية تضمن لهم الحفاظ على مصالحهم الحيوية في ظل شكل نظام ديمقراطي جديد؛ مقيداً باستمرارهم في داخل اللعبة السوداء للنظام العام، بحيث يقتصر هذا النمط على وجود فاعل واحد فقط.

وقد يكون نمط التحول على شاكلة النمط التفاوضي، فتبدأ إستراتيجية التفاوض كمسار ثاني بديل عن المسار الأول؛ وذلك تحت تأثير الضغوط المجتمعية، أو الضغوط الخارجية، للدخول في عمليات تفاوضية للشروع في عملية التحول الديمقراطي. على عكس نمط التحول من أعلى، يحتوي هذا النمط على فاعلين أساسيين، فالفاعل الأول هو القيادة-سياسية أو مدنية- التي تدفعها عوامل عديدة للتفاوض مع الفاعل الثاني القوى الاجتماعية والسياسية المعارضة.

²⁷² ياسين، أ. (2016). عوامل وأنماط التحول الديمقراطي في أفريقيا: دراسة لإشكالية العجز الديمقراطي. مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، 17(2). ص122.

²⁷³ سلامة، ح. (2001). أثر العولمة على تطور النظام السياسي. مجلة الديمقراطية، 1(2). ص33-34.

فالهبوط في شعبية النظام، والتردي الاقتصادي الذي قد يصل إلى حد الإفلاس²⁷⁴، أو عدم القدرة على مواجهة الضغوط الخارجية والداخلية؛ من العوامل التي تدفع القيادة إلى الدخول في عملية التفاوض تلك، في محاولة أخذ موقع الصدارة بالنسبة لعملية الانتقال؛ إما للرغبة الفعلية في التغيير، أو لعدم القدرة في الاستمرار بالنظام السلطوي، أو يقين النخبة تلك بأن تكلفة الإصلاح أقل ضرراً من تكلفة الممارسات التسلطية²⁷⁵.

بينما نجد بأن افتقاد القوى المعارضة لعامل القوة الكافية للإطاحة بالنظام السلطوي؛ يدفعها لقبول التفاوض مع القيادة، للوصول إلى اتفاق يرضي كافة الأطراف²⁷⁶.. فيتم الاتفاق أولاً بين القيادة المدنية والعسكرية على الآلية المتبعة داخل اللعبة السياسية، في حين يتم الاتفاق بين الأحزاب السياسية على آلية ديمقراطية للتنافس على السلطة، ولا يستثنى من الاتفاق أجهزة الدولة وتنظيماتها، وذلك لاحترام الحقوق وإعادة توزيع المنافع؛ بناء على الإطار الديمقراطي الجديد المرغوب فيه²⁷⁷.

في حين يعزى التحول من أسفل بأنه يأتي من خلال ثورة شعبية ويوصف بالنمط العنيف؛ وذلك في أعقاب الصراعات العنيفة، وانتشار أعمال الاحتجاجات -من جانب عامة المواطنين- لما تحدثه من إضرابات

²⁷⁴ كان النمو الاقتصادي البطيء والتضخم المتزايد سببين أساسيين للتحول إلى الديمقراطية في 23 حالة من أصل 27 حالة للتحول جرت في العالم في الفترة الواقعة بين أعوام 1970 إلى 1990. للمزيد انظر: قنديل، م. (2007). الإصلاح السياسي من أعلى: النخبة الحاكمة ومسيرة الديمقراطية في مصر. مجلة النهضة، 8(2). ص3.

²⁷⁵ مما يعني إدراك النخبة لسياسة الحسابات الرياضية حينما تدرك بأن تكلفة البقاء في السلطة ستكون مرتفعة للغاية مقابل الإقصاء من السلطة، مما يتطلب التنازل إما بفتح باب التغيير أو باب الإصلاحات. للمزيد انظر: العيداني، م. (2019). دور النخب السياسية في التحول الديمقراطي: أنماط ونماذج. مجلة حوليات آداب عين شمس، (47). ص41.

²⁷⁶ سلامة، ح. أثر العولمة على تطور النظام السياسي. م. س، ص34.

²⁷⁷ Kral, T. (1990). Dilemmas of Democratization in Latin America. Comparative politics, 23(1). pp.11.

عامة غير منظمة، لتصل لأقصى حدود الرفض التام للنظام السلطوي القائم²⁷⁸. فيبدأ معها الاستسلام من قبل القيادة السلطوية، والرضوخ للمطالب الشعبية.

وفي هذه الحالة يفرض الشعب تحولاً ديمقراطياً، بعد موجة من العنف والصراع، الذي قد يصل إلى صراع دموي، ويبقى الحافز لدى الشعب في الاستمرار نحو المطالبة بالمزيد؛ بأن النظام السلطوي يعطي الفرصة (عن قصد أو غير قصد) من خلال محاولته ضرب هذه الاحتجاجات بالعنف المضاد أحياناً، أو بمحاولاتها اللينة من خلال إصلاحات سياسية ودستورية على النظام السلطوي أحياناً أخرى، وفي كلتا الحالتين قد لا تفي تلك الإصلاحات بالغرض²⁷⁹.

هذه الأنماط لا يمكن فيها أن تتجاهل دور الجيش الوطني فتتمثل "...، الأساسات الرئيسة التي تقوم عليها سلطة الحكومات كلها (جديدة أكانت أم قائمة منذ مدة طويلة أم مختلطة) في القوانين الرصينة والجيوش المتينة"²⁸⁰. فالجيوش مهمة في الهيكل التنظيمي للدولة منذ نشأتها، من خلال الوظائف التي تقدمها هذه المؤسسة الحيوية، والتي تتمثل في الحماية، وتقديم مصالح لمجتمعاتها والدفاع عنها؛ خصوصاً بعد التطور في مفهوم الأمن الذي لم يعد مقتصرأ على البعد الوطني، بل أضحي مركبأ مجتمعيأ سياسياً²⁸¹. يعتبر الانقلاب العسكري من إحدى الأنماط العنيفة التي قد تؤدي لمسار التحول الديمقراطي، ويندرج هذا النمط للوصول إلى نظام ديمقراطي خلال ثلاثة نماذج أساسية²⁸²:

²⁷⁸ سلامة، ح. أثر العولمة على تطور النظام السياسي. م. س، ص 34.

²⁷⁹ نزوانكو، ج. أفريقيا والديمقراطية. م. س، ص 134.

²⁸⁰ جملة من كتاب ميكافيلي عن أهمية الجيش في الهيكل التنظيمي للدولة، مأخوذة من: باراني، ز. (2018). الجندي والدولة المتغيرة:

بناء جيوش ديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأوروبا والأميركتين. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص 31.

²⁸¹ عراش، ع. (2015). القطاع الأمني بالمغرب وسؤال الديمقراطية. مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية- حوارات، (2). ص 65.

²⁸² علام، ع. (2016). من الحكم العسكري إلى الديمقراطية: العلاقات المدنية- العسكرية في أمريكا اللاتينية. مجلة المستقبل العربي،

38(444). ص 140.

- 1- الانقسامات داخل الحكومة العسكرية؛ الناجمة عن الخلافات بين مكوناتها المختلفة؛
- 2- اتفاق بين النخب العسكرية حول تبادل السلطة المتفق عليها، وكيفية توزيع المناصب القيادية في الدولة؛
- 3- التفاوض بين الحكومة العسكرية والمدنية؛ وذلك لضمان استمرار دور المؤسسة العسكرية سياسياً، وحماية أنفسهم من المحاكمات، وذلك لارتكابهم جرائم مختلفة.

وفي الجهة الأخرى من الانقلاب العسكري، فإنه قد يهدف إلى عملية إجهاض عملية التحول الديمقراطي، وذلك لإخضاع المجتمع مستقبلاً لحكم عسكري، لعقود طويلة. فمن الممكن أن يعمل الانقلاب العسكري على عملية تقويض الديمقراطية، من خلال التحكم بقواعد اللعبة السياسية، واحتكار سلاح الدولة، والاحتكام بقوته، والذي قد يدخل المجتمع إلى مرحلة النزاع الأهلي. وبالتالي فإن أهمية الإرادة الشعبية في هذا النمط هام من أجل عدم اجترار العسكريين نحو العودة إلى الحكم السلطوي تحت أداة المؤسسة العسكرية. ويمكن "تحديد الانقلاب العسكري المقصود....، بأنه ذلك الذي انطوى عليه تحقيق خلافة سياسية بمعنى تغيير شخص الحاكم"²⁸³.

وعلى اختلاف تلك الأنماط التي تتراوح من قمة الهرم إلى أدناه، تبقى بُنى نسق التحول محكومة بعوامل داخلية وخارجية تؤثر على عملية الانتقال الديمقراطي سواء بالدفع قدماً نحو ديمقراطية النظام، عبر مزيد من الإصلاحات، أو الدفع سلباً نحو مزيد من عمليات استلاب الحقوق نحو صيغ تَسلطية، أو حتى من الممكن أن تلعب تلك العوامل في الثبات واستقرار النظام على ما هو عليه وبقاءه على حاله.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنه تتعدد مصادر شرعية الأنظمة السياسية من دولة إلى أخرى، لكن ما يميز النظام السياسي الديمقراطي بأن مصدر شرعيته هو الشعب، بحيث يكون مقرون بمدى قبول الأفراد لهذا

²⁸³ زرتوقة، ص. (1992). أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية. (ط1). القاهرة: مكتبة مدبولي. ص252.

النظام باختلاف الوسائل التي يتم التعبير عنها من طرف الشعب لإضفاء صفة الشرعية عليه، في حين تختلف وتتعدد شرعية النظام المتصف بأنه سلطوي²⁸⁴.

لذا فالشرعية التي يكتسبها النظام السياسي، تقوم على قاعدتين؛ القاعدة الأولى تكمن في شكل هذا النظام السياسي، المتمثل بدستوريته؛ فطبيعة الأعمال التي يقوم بها النظام السياسي تكون ضمن قواعد دستورية. والقاعدة الثانية تتجلى في موضوعيتها، بحيث تعبر هذه القاعدة عن رضا أفراد المجتمع وقبولهم الطوعي بأداء السلطة السياسية والنظام القانوني القائم²⁸⁵.

إن فقدان الشرعية للنظام السياسي؛ يشكل ضغطاً عليها لبدء مرحلة جديدة تتمثل في التحول الديمقراطي، والذي يلعب فيه المجتمع المدني دوراً هاماً في عملية التحول تلك. فطبيعة المجتمع المدني بمداه، وبمدى فاعلية قواه ومنظّماته تساهم كثيراً في ممارسة الضغوط نحو التحول الديمقراطي، ولكن يرتبط الدور الرئيسي للمجتمع المدني في السير قدماً نحو الديمقراطية في حالة ما كان المجتمع بكامله لديه مطلب الديمقراطية ويريد تعزيزها في قالب النظام السياسي الجديد²⁸⁶.

²⁸⁴ هنالك اختلاف في طبيعة المصادر التي يستمد منها الحاكم شرعيتهم ويلتمسون تبريراً لاستعمال قوتهم، فقد تكون مستمدة من قانون طبيعي أو أوامر إلهية أو أفكار مثالية أو حتى عادات قديمة، أو طقوساً ورموزاً تقاليدية جراء حادثة عظيمة جرت في الماضي. للمزيد انظر: والي، خ. (2008). إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية- مع الإشارة إلى تجربة الجزائر. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص32.

²⁸⁵ جرادات، س. (2019). الحقوق الوطنية الفلسطينية في ضوء القانون الدولي دراسة في أسس شرعية الكفاح الفلسطيني واستحقاقاته القانونية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية. ص25. وانظر أيضاً: والي، خ. إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية- مع الإشارة إلى تجربة الجزائر. م. س، ص28.

²⁸⁶ إبراهيم، ح. (2013). الانتقال الديمقراطي: إطار نظري، من موقع:

<http://studies.aljazeera.net/ar/files/arabworlddemocracy/2013/01/201312495334831438.html> تاريخ الزيارة

2021/06/28

ركز العديد من الباحثين أمثال ستيفان ودوميل وشميتز على مفهوم المجتمع المدني لتحليل الشروط الاجتماعية الضرورية للمجتمع المدني؛ فالانتخابات ليست كافية للتدليل على وجود ديمقراطية، فتوفر ثقافة سياسية من أهم عوامل التحول الديمقراطي داخل أي نظام سياسي. بحيث يعتبر المجتمع المدني نفسه بمثابة الحقل الرئيسي للديمقراطية "...، فمن صلبه تظهر الحركات الديمقراطية، وهدف هذه الحركات هو المجتمع المدني، وذلك عبر محاولة جعل مؤسساته أكثر مساواتيه، أكثر ديمقراطية، بل إنها تسمح أيضاً بأن تكون النقاشات داخل المجال العمومي أكثر غنى وأكثر كثافة"²⁸⁷.

ومع دوران عجلة التحديثات التي طرأت على مفهوم المجتمع المدني عبر التاريخ؛ تغير المعنى الوجودي الوظيفي للمجتمع المدني، ليتضمن أفكاراً وقيماً جديدة تعبر عن مصالح النظام الاجتماعي الطبقي وأهدافه، بهدف الاستجابة لتطلعاته ومتطلباته. فظهرت أنساق جديدة²⁸⁸ ومنها: قيم الليبرالية والفردية، والحقوق والحريات الإنسانية الأساسية، ونظريات المصدر الشعبي الاجتماعي للسلطة، ودولة القانون، والفصل بين السلطات، والإرادة الشعبية، والمشاركة المجتمعية في العملية السياسية وفقاً لمبادئ الحرية، والمساواة، والمواطنة، والتعددية السياسية، والتداول السلمي الدوري للسلطة.

يلعب الاقتصاد دوراً بارزاً في عملية التحول إلى جانب المجتمع المدني، ونظريات التحليل الاقتصادي للأعمال السياسية ترجع إلى عهد قريب، ولم يكن بحوزة الاقتصاديين أداة تحليلية تمكنهم من تفسير

²⁸⁷ الهاللي، م. (1998). المجتمع المدني والديمقراطية: حوار مع جان كوهن. مجلة النوافذ، (1). ص 65.

²⁸⁸ مراد، ع. (2002). المجتمع المدني والديمقراطية: مقارنة تحليلية في ضوء التجربتين السياسيتين الغربية والعربية. دراسات في الاقتصاد والتجارة، 21(1-2). ص 126.

القرارات الصادرة عن جهات الاختصاص السياسي. فبدأ عدد من الاقتصاديين في وضع أساسيات لنظرية اقتصادية للسياسة، تستهدف تحليل وضعي لسلوك المسؤولين والمؤسسات في الدولة²⁸⁹.

وتعتبر الصلة حالياً بين الاقتصاد والسياسة قوية؛ إذ النشاط الاقتصادي يعد جزءاً لا يتجزأ من هيكل النظام السياسي، أما السياسة الاقتصادية فإنها تركز على مجموعة من القواعد والخيارات السياسية، كصورة توزيع الدخل، وشكل الملكية، والعلاقات الخارجية، والخيارات المتعلقة بالحرب والسلم، والظاهرة السياسية بالأساس ترتبط بعلاقات قوية ومعقدة ومتبادلة مع الظاهرة الاقتصادية، فالتوازن السياسي هو امتداد طبيعي للتوازن الاقتصادي، ما يترتب عليه إمكانية التنبؤ بالتغيرات المستقبلية في سلوك الحكومة.

وتبين العلاقة التي تحكم التحول الديمقراطي والاقتصاد، أن تدهور الأوضاع الاقتصادية المتمثلة في ارتفاع الأسعار، وتفشي البطالة، وارتفاع نسبة الدين الخارجي للنظام السياسي، وانتشار الفساد المالي، وإهدار المال العام؛ تشكل أهم الأسباب التي تؤدي إلى إحداث سلسلة من الانهيارات الاقتصادية، وموجات من العنف والمعارضة ضد النظام السياسي²⁹⁰.

وهذا يعزى لكون الاقتصاديات ذات القاعدة الريعانية "...، أنتجت على الدوام أنظمة سياسية استبدادية، تعتبر النخب الحاكمة فيها الموارد الطبيعية والبشرية بمنزلة ملكية إقطاعية موروثية لها تستطيع التصرف بها كما يحلو لها. وكان صعود الديمقراطية في أوروبا عبارة عن مسيرة طويلة على طريق تفكيك الدولة الوراثية (الباترومونالية)²⁹¹ وتغيير ثقافتها الاقتصادية والسياسية لوضع أسس الحريات الفردية

²⁸⁹ أحمد، م. (1993). التحليل الاقتصادي للانتخابات والديمقراطية. مجلة مصر المعاصرة، 84(433-434). ص 39-40.

²⁹⁰ بلعور، م. التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، م. س، ص 33.

²⁹¹ (الباتريمونية) تستمد النظم شرعيتها من التقاليد والوراثية ورابطة الدم، وأحياناً من القوة المباشرة (يسمىها فيبير نظم سلطانية).

ومساءلة النخبة الحاكمة من قبل مواطنيها²⁹² من دون تجاهل النظام العالمي كعامل خارجي مساعد أو مضاد لعملية التحول الديمقراطي.

ومع انهيار الاتحاد السوفيتي، وبالتالي انهيار الأنظمة القائمة على الأيديولوجية الشيوعية، وانتصار القطب الآخر الولايات المتحدة الأمريكية، ودول غرب أوروبا أصبحت القيم الغربية هي التي ترسو على النظم الأخرى. وقد سعت هذه القوى الوحيدة لخلق نظام دولي جديد، ذو مضامين عسكرية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية تكون فيه المرجعية للقرار الدولي والإقليمي مهيمنة بذلك حتى على القرار الداخلي للدولة²⁹³.

لقد ساهم التحول في النظام العالمي الجديد في جعل الديمقراطية مقترناً بالنظام القطبي الوحيد الذي يحظى بالشرعية على مستوى النظام العالمي، مع فارق أن الديمقراطية قابلة للتكييف في تطبيقها داخل أي دولة، فانتشار الديمقراطية الواسع بين الحضارات المختلفة دليل على هذا الأمر²⁹⁴، "...، وقد ازداد هذا التوجه وضوحاً على مستوى رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية وبرامجهم الانتخابية، وعلى مستوى المسؤولين المباشرين عن السياسة الخارجية الأمريكية، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، حيث أصبح اعتماد الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية السياسية يشكل بنداً من بنود النظام الدولي الجديد²⁹⁵. مما زاد من وتيرة فرض الديمقراطية من الخارج.

²⁹² قزم، ج. (2014). الاقتصاد السياسي للانتقال الديمقراطي في الوطن العربي. مجلة المستقبل العربي، 37(426). ص 35.

²⁹³ فياض، ع. (2000). الديمقراطية الليبرالية في مركبات وتوجهات السياسة الخارجية الأمريكية إزاء الوطن العربي. مجلة المستقبل العربي، 23(261). ص 148.

²⁹⁴ فياض، ع. (2008). العوامل الخارجية وتأثيرها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي. مجلة المستقبل العربي، 30(349). ص 22.

²⁹⁵ فياض، ع. الديمقراطية الليبرالية في مركبات وتوجهات السياسة الخارجية الأمريكية إزاء الوطن العربي. م. س، ص 149.

يعد التدخل العسكري الخارجي من أبرز العوامل الخارجية للتحويل الديمقراطي، والأكثر إثارة للجدل بين صفوف الباحثين لكونه سلاحاً ذو حدين، فقد يكون التدخل العسكري لصالح بناء الديمقراطية، وقد يكون التدخل العسكري بحجة الديمقراطية.

تجسد ألمانيا واليابان ما بعد الحرب العالمية الثانية أنموذجين مثاليين لبناء الديمقراطية داخلهما. فهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية عليهما، التي عمدت إلى تحويل المؤسسات العسكرية، دون الحاجة إلى إجماع أو قبول من داخل تلك الدول أو من خارجها؛ بسبب الانهيار التام لهذه الدول بعد الحرب العالمية الثانية. بالإضافة إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تستحدث مؤسسات، بل كان عليها أن تجددتها وتدير تلك المؤسسات؛ حيث عرفت الدولتان تاريخ طويلاً من المؤسسات الحديثة والتقاليد الدستورية²⁹⁶.

وفي حالات أخرى كالحالة العراقية والغزو الأمريكي للعراق عام 2003، أصبح الرهان على البوارج الأمريكية لإنتاج الديمقراطية بحد ذاتها، ولم تجرِ الأمور هكذا في العراق. فاعتمد الأمريكيون على عملية تبديل العناصر الغير ديمقراطية؛ من أجل استئصال المصالح الأمريكية من داخل النسق العراقي، وبالتالي فإن ما يعرف بالإصلاح الديمقراطي المتولد أو الآتي من البوارج الأمريكية كان مجرد تعميق لأزمة الشرعية داخل النظام السياسي العراقي وليس حلاً لها²⁹⁷.

والواقع فإن غالبية حالات التدخل العسكري الخارجي، لم يكن الهدف منها التدخل لتأسيس نظام ديمقراطي؛ بل كانت لتحقيق مصالح وأهداف أخرى. فليست الحالة العراقية هي الوحيدة على هذا الأمر، فالتدخل الأجنبي في كل من الأحداث الجارية في سوريا ودعمها للقوى المسلحة، بالإضافة لتدخل منظمة حلف

²⁹⁶ باراني، ز. الجندي والدولة المتغيرة: بناء جيوش ديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأوروبا والأميركتين. م. س، ص 120-121.

²⁹⁷ بشارة، ع. في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. م. س، ص 63-64.

الأطلس (الناتو) والولايات المتحدة الأمريكية في ليبيا، وغيره من النماذج الأخرى؛ أفقدت مصداقية تصدير النموذج الديمقراطي.

لم يُعَنَّ العامل الخارجي العناية الخاصة التي تلقتها العوامل الداخلية في دراسة نظريات التحول الديمقراطي، باعتبار أن العوامل الداخلية هي المحرك الرئيسي لعملية الانتقال الديمقراطي داخل النظام السياسي، فثمة "فارق كبير بين دور العوامل الخارجية في عملية الانتقال نفسها ودورها في ترسيخ الديمقراطية بعد الانتقال. ففي حالات متطرفة يمكن أن تكون تطورات إقليمية²⁹⁸ هي القادح لنشوب ثورة على نظام مستبد أو المعوق للانتقال بالتدخل المباشر"²⁹⁹.

إن العوامل المسؤولة عن عملية التحول الديمقراطي تلقى اهتمام الباحثين والدارسين لهذا الحقل، وهنالك شبه إجماع على هذه العوامل التي تساهم في دفع عجلة التحول الديمقراطي سواء كان إيجاباً أو سلباً على النظام السياسي. فنسق النظام السياسي يتأثر حتماً بالبنى الداخلية للنسق، كما أن الأنساق الخارجية لها تأثيرها أيضاً على نسق النظام السياسي. وعليه تندرج العوامل المؤثرة في عملية التحول الديمقراطي من ضمن أهم المرتكزات الأساسية لدراسة هذه الظاهرة.

²⁹⁸ نظرية الانتشار أو الدومينو، بحيث يعتبر نجاح التحول الديمقراطي في دولة ما حافزاً للدول الأخرى لخوض غمار التجربة. للمزيد انظر: بلعور، م. التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، م. س، ص38-39.

²⁹⁹ بشارة، ع. (2020). الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص364.

المطلب الثاني: نظريات التحول الديمقراطي

الفرع الأول: مدارس التحول الديمقراطي

تطور التوجه التاريخي-الاجتماعي في الستينيات، ولقد نتج عن هذا التطور نظرية الحداثة عند مارتين سيمور ليبست والنظرية البنيوية عند بارنغتون مور فلقد اهتم أنصار هاتين النظريتين بالشروط الاجتماعية وبالإطار التاريخي للنظم السياسية، في حين كانت اجتهادات دانكوارت روستو في دراسات التحول الديمقراطي التي ركزت على الفعل وليس على البنية، وعلى اللاعبين السياسيين واختياراتهم، فيركز على عملية التحول ذاتها، وعلى المراحل التي تمر بها³⁰⁰.

يشير مفهوم التحديث إلى التصنيع، والتمدن، والتعبئة الاجتماعية، والعلمانية، واتساع رقعة التعليم، بالإضافة إلى اتساع رقعة المشاركة السياسية، كما يعزى لقلة الاعتماد على المؤسسات التقليدية³⁰¹، والتحديث بمفهومه الاصطلاحي أكثر عمومية من مصطلحات التصنيع والعقلنة والبرقطة والعلمنة. فنظرية التحديث عند دانيال ليرنر تمر عبر التمدين كمرحلة أولى والتي يعقبها التعلّم كمرحلة ثانية وتطور وسائل

³⁰⁰ في هذا السياق تشير أعمال "...، غابريل الموند وفيربا و إنكليس وسميث إلى ضرورة توفر القيم والثقافة السياسية كعامل رئيسي تسبق عملية الانتقال الديمقراطي، مشيرين بذلك إلى الاعتدال والتسامح واللفظ والفعالية والمعرفة والمشاركة، بينما يضع آخرون، مثل سايمور مارتين ليبست ورونالد انجلهارت وصاموئيل هانتغتون مستوى الرخاء الاقتصادي عاملاً آخر يصاحب عملية الانتقال. وفي الوقت نفسه يؤكد كثيرون من الباحثين على وجود نخبة سياسية مناضلة من أجل الديمقراطية كعامل حاسم في عملية الانتقال الديمقراطي، مثل روبرت داهل ودانكورت رستو وارند ليههارت. ويرى آخرون مثل لورنس هوابتهيد وبرهان غليون أن دعم الدول الغربية ذات التجربة العريقة بالديمقراطية أمر مطلوب في عملية الانتقال الديمقراطي، كدعم الولايات المتحدة الأمريكية لدول أمريكا اللاتينية أو كدعم الاتحاد الأوروبي لدول المجموعة السوفيتية السابقة واحتضانها اقتصادياً وسياسياً". للمزيد انظر: الكواري، ع. وآخرون. (2003). مداخل الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 132-133.

³⁰¹ عبد الله، ث. آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي. م. س، ص 205.

الاتصال الممزوج بنمو الصناعة كمرحلة ثالثة، تخترقها علاقة تبادلية مركبة بين تلك المراحل تنتج مشاركة سياسية³⁰² لا تسبقها بل تكون متوجة للمراحل السابقة.

والنظرية التحديثية تفرق بين المجتمعات الصناعية والغير صناعية عبر بعدها التقني المتمثل بظاهرة التصنيع، والبعد التنظيمي بين المجتمع المركب والبسيط عبر منظوري التنوع والتخصص، والبعد السلوكي يعني رزانة العقل والتفكير العلمي أمام التفكير الميتافيزيقي³⁰³. وعليه فإن ما يميز النظرية التحديثية بأنها تتصف بأنها ذات طبيعة نسقيه تحتوي على بُنى مختلفة، تعمل على تحويل قيم المجتمع إلى قيمها الأساسية، عبر عملية كلية؛ ما أن يبدأ تحديث مجال معين حتى تبدأ المجالات الأخرى بالتحديث تبعاً³⁰⁴.

أما عن نظرية الحداثة التي أشار لها مارتن ليبست في مقالته الشروط الأولية للديمقراطية وربطها بالديمقراطية، فقد ركز على أن النمو الاقتصادي يؤدي حتماً إلى تعقد في تركيبة المجتمع، مما سيؤدي إلى اتخاذ قرارات سياسية ملائمة مع هذا التطور³⁰⁵، بحيث "...، تتجاوز شكلانية المؤسسة المعتمدة التي شُغلت بالبنية المؤسسية"³⁰⁶.

ربما أن "...، التعميم الأقل انتشاراً الذي يربط النظم السياسية بجوانب أخرى في المجتمع كان أن الديمقراطية ترتبط بوضع النمو الاقتصادي. وفي الواقع، كلما دخلت أمة معينة في الحداثة كان حظها أوفر

³⁰² بشار، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 40.

³⁰³ عبد الله، ث. آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي. م. س، ص 207.

³⁰⁴ بشار، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 44.

³⁰⁵ عاصي، ج. (2006). نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديجم التحول. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية. ص 31.

³⁰⁶ بشار، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 49.

في دعم الديمقراطية³⁰⁷، فتنبثق الديمقراطية من كنف النظام السلطوي بنموه الاقتصادي الذي يؤدي إلى تفاضل البنى الاجتماعية لتصبح أكثر تعقيداً، وبالتالي صعوبة قيادة المجتمع من خلال سلطة مركزية، وخلخلة بُنى النسق سواء من حيث الشكل أو الوظيفة، ناتج عن النمو الاقتصادي، وتوسع رقعة العلم والتكنولوجيا، وانتشار وسرعة الاتصالات والمواصلات، الذي سينعكس على المشاركة السياسية.

أكد مارتن ليبست على وجود علاقة خطية بين النمو الاقتصادي والتطور الديمقراطي. وما يضيفه ليبست في نظريته هو أن النمو الاقتصادي يساهم في التحول الديمقراطي. فيأخذ شكل عقارب الساعة؛ بمعنى أن العلاقة في البداية تكون إيجابية (احتمالية وليست حتمية)، من ثم تتحول إلى سلبية، ما تلبث إلى أن تعود إيجابية³⁰⁸.

يعتمد ليبست حل مشكلة صنع القرار وتعدد المصالح داخل النظام السياسي على آلية الانتخابات للتداول السلمي على السلطة، فهي نموذج -الانتخابات- حقيقي ومنظم زمنياً ودستورياً لتغيير الحكام عبر تلك الآلية الاجتماعية السياسية، متأثراً ومقراً بشروط كل من جوزيف شومبتر وماكس فيبر لنجاح النموذج الديمقراطي. فهو -ليبست- يشترط كفاءة المادة البشرية السياسية أي المرشحين "... ذات جودة عالية بما

³⁰⁷ Lipset, S. M. (1959). Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. The American Political Science Review, 53(1). pp.103.

³⁰⁸ يتطرق ليبست إلى حالة إسبانيا كنموذج، والتي كانت في سنوات الستينيات من أول 18 دولة صناعية في العالم ولا تملك نظاماً ديمقراطياً، لتصبح فيما بعد تحتل المراتب العشر الأولى في الصناعة عالمياً، وفي اللحظة التي توفي فيها الجنرال فرانكو، أصبحت الظروف والشروط الاجتماعية مواتية لكي تقوم النخب بالاتفاق فيما بينها من أجل مؤسسة الديمقراطية. للمزيد انظر: عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديجم التحول. م. س، ص 33.

فيه الكفاية³⁰⁹ مع أهمية الولاء للنهج الديمقراطي من خلال تمتعهم بمستوى فكري وأخلاقي عالٍ، مع محدودية المجالات الخاضعة لإمرة السياسة³¹⁰.

وُجهت انتقادات لنظرية ليبست وهي تتعلق أولاً في الطابع الغائي لنظرية الحداثة، بمعنى اتفاق أنصار التحديث أن الدول عاجلاً أم آجلاً سوف تتبنى اقتصاد السوق والمؤسسات السياسية الليبرالية، مما يعني امتثالها للنموذج الديمقراطي الغربي وقيمه، حتى وإن لم تكن راغبة في ذلك؛ وهو تفسير للنظرية التي أعدها في الوقت التي كانت الحرب الباردة بين الشرق والغرب حينها في أوج صراعها³¹¹.

ثانياً أن النمو الاقتصادي غير كافٍ لترسيخ قيم ومفاهيم الديمقراطية، وأخيراً يتمثل في ضعف العلاقة السببية بين النمو الاقتصادي والديمقراطية كمؤشر رئيسي وحيد، إذ "... يمكن بشكل عام الافتراض على درجة عالية من الاحتمال أن ارتفاع معدلات النمو ومستوى معيشة المواطنين أكثر ملاءمة لإنفاذ الحقوق والحريات المدنية وممارستها، مع التأكيد على أن العكس ليس دائماً صحيحاً"³¹².

فإذا أخذنا بعين الاعتبار بعض النماذج لنقد هذه النظرية التحديثية، فإن كل من تركيا التي انتقلت إلى نظام ديمقراطي دون الحاجة للوصول إلى كل مستلزمات التحديث، في حين لم تتحقق الديمقراطية في النظام السعودي ودول الخليج بشكل عام، بالرغم من توفر كل مؤشرات ومتغيرات ومعطيات النمو

³⁰⁹ Schumpeter, J. A. (1996). Capitalism, Socialism and Democracy, London: Routledge. pp.290.

³¹⁰ بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 51-54.

³¹¹ عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص 35.

³¹² بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 63.

الاقتصادي³¹³. ليتوصل ليبست نفسه في بحوثه المتأخرة بأن العوامل الثقافية أشد أهمية من العوامل الاقتصادية³¹⁴.

اعتمد بارينجتون مور على دراسة المجتمعات الأخرى، بالموازاة مع نموذج المجتمع الغربي؛ وذلك محاولة منه لدراسة تطور تلك المجتمعات التي انحرفت عن النموذج البرجوازي الغربي، على عكس ليبست الذي اعتمد على دراسته للمجتمعات الغير أوروبية من النموذج الغربي. فاهتمت نظرية بارنتغون البنيوية بالبنى الاجتماعية الطباقية داخل هذا المجتمع، وعلاقته مع المجتمعات الأخرى³¹⁵.

ميز بارينجتون مور بين ثلاث مسارات للحدثة؛ فالمسار الأول يجمع بين الرأسمالية والديمقراطية البرلمانية عبر سلسلة من الثورات (الثورة الفرنسية والحرب الأهلية الأمريكية والثورة البيوريتانية) والتي يطلق عليها الثورة البرجوازية التي مثلتها كل من إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، مع الاختلاف في نقطة البداية. أما المسار الثاني فكان رأسمالياً يمتاز بغياب ثورات حقيقية؛ فأنتجت أشكال سياسية رجعية بلغ ذروته مع الفاشية. أما المسار الشيوعي فهو المسار الأخير الذي يمثل الانحراف عن المسار الديمقراطي والذي مثلته روسيا والصين³¹⁶.

اعتمد بارينجتون مور في تحليله لمسار طبيعة أنظمة الحكم الناشئة على مقارنة تبعية المسار ذو المدى البعيد، من خلال تحليله لنشوء الأنظمة الديمقراطية والفاشية والنازية بتتبعه التاريخ الاقتصادي

³¹³ الكواري، ع. وآخرون. مداخل الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. م. س، ص 55.

³¹⁴ بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 120.

³¹⁵ عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص 42.

³¹⁶ مور، ب. الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث. م. س، ص 473.

لذلك الأنظمة، بفهم طبيعة العلاقة بين الاقتصاد ونوع السلطة السياسية القائمة، والتي تفاعلت فيها البنى الاجتماعية مع التحديث، من دون ارتباطها بعامل الثقافة أو الدين³¹⁷.

يعزي بارينجتون مور الديمقراطية على أنها "...، كفاح طويل وناقص بكل تأكيد من أجل تحقيق ثلاثة أشياء ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعضها، تقييد الحكام المستبدين، واستبدال الحكام العادلين والعقلانيين بالحكام المستبدين، والحصول على نصيب لأفراد الشعب الأساسيين في وضع القواعد"³¹⁸ ولكن يبقى هذا الكفاح قاصراً؛ إلا إذا ارتبط بشرط تتبع المسار الأول الذي يجمع بين الديمقراطية والرأسمالية.

تهتم المدرسة البنيوية في دراسة العلاقة والتفاعل بين مختلف البنى الاجتماعية المكونة للمجتمع والدولة، وكيف تتبدل هذه العلاقة استجابة لديناميكية التطور الاقتصادي الحديث داخل المجتمع، وهكذا "يسعى كل الفاعلين الاجتماعيين، وفقاً لمصالحهم الاقتصادية واستجابة لمحددات بنيوية إلى رسم إستراتيجية تتيح اكتساب السلطة السياسية. وتفصح الديمقراطية عن بداية ظهورها مع تحقق نوع من توازن القوى كمحصلة لهذه الصراعات الاجتماعية، وانسجاماً مع صعود الطبقة الوسطى التي تفرض سيطرتها وعقيدتها السياسية"³¹⁹.

فالعامل الأهم في عملية التحديث السياسي هو نجاح أو فشل البنى الاجتماعية والسياسية في تبني التحديث؛ فالجانب الأكثر أهمية في المسار الأول –الديمقراطية والرأسمالية– تاريخياً هو نمو فكرة حصانة

³¹⁷ بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 145.

³¹⁸ مور، ب. الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث. م. س، ص 474.

³¹⁹ الكواري، ع. وآخرون. مداخل الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. م. س، ص 55.

جماعات وأشخاص من سلطة الحاكم، وتعدت إلى ظهور الحق في مقاومة السلطة الظالمة، وظهور فلسفة العقد الاجتماعي³²⁰، وتعدى ذلك في تنامي فكرة المواطنة وتقاليدھا التي نشأت في مدن العصور الوسطى³²¹.

ويمكن تلخيص أهم النقاط الأساسية في المدرسة البنيوية لدى بارنتغون³²² في:

1- البرجوازية هي القوة الدافعة باتجاه الديمقراطية: فقوة الطبقة البرجوازية وتحالفها مع طبقة الفلاحين داخل المجتمع، التي تضغط هي بدورها نحو استخلاص نتائج سياسية، من خلال تقرير الطبقة البرجوازية للخطابات السياسية والثقافية. وفي ضعف الطبقة البرجوازية، فإن الطبقة الارستقراطية هي التي تتحكم في تلك الخطابات؛

2- الزراعة التجارية مقابل الزراعة القمعية: يتم خلق أرضية خصبة للديمقراطية في حالة كان تحالف سياسي بين طبقة الفلاحين والبرجوازية المدنية؛ فينتج سوقاً تجارياً مميزاً، بينما لا يوفر النظام الزراعي القمعي أرضية خصبة للديمقراطية؛ فوجود طبقة ارستقراطية، وطبقة فلاحين ضعيفة؛ سينتج دولة فاشية؛

3- يتم تحديد نمط الثورة من خلال قوة أو ضعف طبقة الفلاحين؛ فإما ثورة من أعلى تقودها طبقة برجوازية، وثورة من أسفل تقودها طبقة الفلاحين، أو فشل الثورة نتيجة ضعف طبقة الفلاحين، وقوة الطبقة الارستقراطية؛

³²⁰ مور، ب. الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث. م. س، ص 475.

³²¹ بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 159.

³²² عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص 46.

4-اهتمامه بالعلاقة بين المرحلة التاريخية التي تشربت فيها الدولة للحدثة، وبين تطور الديمقراطية السياسية. بالإضافة إلى العلاقة التي بين مستوى الحدثة الاقتصادية وتطور الديمقراطية داخل المجتمع. وهذا هو عامل الزمن الذي تفقده المدرسة التحديثية عند ليست.

وفي نقد تحليل بارينجتون مور ارتباط تحليله الرئيسي بالاقتصاد وحده، مع عدم وضوح كيفية عمل متغير البرجوازية إيجاباً أو سلباً، بالإضافة إلى عدم الملاءمة بين تفسير الصراع السياسي والتحويلات الاجتماعية القائم على الصراع الطبقي، إلى جانب إهمال دور عوامل التفاعل بين المجتمعات والتركيز على العوامل الداخلية المولدة للتغيير³²³، كما أنه أهمل دور الطبقة العاملة التي ساهمت في تحالفاتها مع الطبقة البرجوازية في عملية نشوء الديمقراطية³²⁴.

مع فارق عدم استطاعته أيضاً أن "...، يشرح بأدواته الطبقيّة لماذا يؤدي أحد الخيارات إلى الديمقراطية وآخر إلى الفاشية من دون ولوج مجال الأفكار، وهو ما ليقم به، كما أنه لم يشرح كيف يدخل الجيش في المعادلة. ففي تحليله لألمانيا واليابان يظهر الجيش فجأة من دون علاقة بمصطلحات (مور) الأساسية التي يستخدمها في البحث مثل الطبقة وبينة الدولة، ولا يُفرد له تحليلاً كافياً"³²⁵.

³²³ بشار، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص163.

³²⁴ دعمت البرجوازية في البداية إصلاحاً ليبرالياً في ألمانيا والسويد على سبيل المثال، ولكن في ذات الوقت رُفضت حكومة برلمانية عندما شعرت بالتهديد الذي يتمثل بالتنظيمات الاشتراكية للطبقات العمالية، فالتهديد الذي مثلته الطبقة العاملة في بريطانيا لم يكن حقيقة نتيجة عدم تنظيم هذه الحركة. للمزيد انظر: عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص49.

³²⁵ بشار، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص164.

ظهرت دراسات مخالفة لنظرية التحديث وعملية التحول الديمقراطي، واعتمدت هذه الدراسات في البداية -والتي سميت لاحقاً دراسات الانتقال الديمقراطي³²⁶- على إجراء الانتخابات الديمقراطية والتي تعزز من المشاركة في السلطة السياسية، لتهتم فيما بعد بأسباب تبني الأنظمة السياسية الانفتاح السياسي التي أدت إلى ظهور تصنيفات بين أنظمة حكم ديمقراطية وغير ديمقراطية. دفع العديد من المفكرين أمثال فيليب شيميتز وغيره أودنيل ووروبرت دال، إلى طرح تساؤل حول سببية اكتمال الانتقال الديمقراطي في نماذج معينة، بينما لم تشهد نماذج أخرى هذا الاكتمال³²⁷.

تتميز المدرسة الانتقالية بتركيزها على النخب السياسية، ونشأة فئات متشددة في قلب هذه النخب السياسية، بالإضافة إلى نشوء فئات أخرى معتدلة. فتعاون الحركة الديمقراطية مع الفئة المعتدلة، سيسمح لها بوضع موطئ قدم داخل السلطة، وعملية اتخاذ القرارات السياسية³²⁸. فتركز رؤية دانكورت روستو للتحول الديمقراطي على النخب السياسية الذين يحددون مواقفهم من النظام السياسي -موالٍ أو معارض- وليس لمصالحهم الاقتصادية أو الاجتماعية، والتي تتم عبر سلوك استراتيجي مع الغير من خلال المفاوضات والمساومات وتقديم تنازلات³²⁹.

³²⁶ ليس ما سمي علم التحول يعد نظريات جديدة في علم الاجتماع السياسي بل هو مشروعات وبحوث ودراسات أجريت على تجارب أمريكا اللاتينية وجنوب أوروبا في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، وأيضاً تجارب أوروبا الشرقية ببداية التسعينات، فهي جلها استنتاجات استفادت منها نظريات التحول الديمقراطي وليس نظريات بحد ذاتها يمكن تطبيقها على حالات أخرى، وعلى أهميتها فإنها تبقى مقاربات نظرية وليس نظرية أو نظريات. للمزيد انظر: بشار، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 211.

³²⁷ ماضي، ع. مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية. (2009). في: لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى. (ط1). (ص31-84). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص33-34.

³²⁸ الكواري، ع. وآخرون. مداخل الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. م. س، ص 56.

³²⁹ Haggard, S. & Kaufman, R. R. (1997). The Political Economy of Democratic Transitions. Comparative Politics, 29(3). pp.265.

يؤكد دانكورت روستو على أن الديمقراطية لا يسبقها وجود ديمقراطيين حقيقيين³³⁰، فكل دولة تستطيع التحول إلى الديمقراطية؛ مهما كانت ظروفها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. والقبول بقواعد اللعبة الديمقراطية ليس سوى جزء من عملية التحول ككل، وعملية انتقال الولاء من نظام دكتاتوري لنظام ديمقراطي لا يتطلب توفر ظرف استثنائي؛ فيمكن أن يتم من خلال اتفاق بين النخب السياسية³³¹.

يوضح دانكورت روستو بأن هنالك أربعة مراحل لعملية التحول الديمقراطي. فالمرحلة الأولى هي مرحلة الوحدة الوطنية³³² وإجماع عدد كبير من السكان واتفاقهم على الهوية السياسية³³³. والمرحلة الثانية يسميها بالمرحلة التحضيرية التي تتسم بمرحلة النضال السياسي المطول والغير حاسم³³⁴. والمرحلة الثالثة فهي المرحلة الحاسمة؛ ففيها تقرر العناصر النشطة في الصراع السياسي، ويتم إقامة أسس الديمقراطية التي

³³⁰ كنعقوض لما يعرضه دانكورت روستو عن أنه ليس شرطاً أساسياً وجود ديمقراطيين ليتم التحول إلى نظام ديمقراطي، نجد مثلاً المفكر عزمي بشارة في أبحاثه حول الديمقراطية داخل الدول العربية يشترط ذلك الأمر، فيؤكد على أنه لا يمكن تأسيس وإنشاء نظام ديمقراطي داخل دول غير ديمقراطية كالبلدان العربية في ظل هذه المرحلة التاريخية المعاصرة دون وجود حقيقي لديمقراطيين يعززون منها. للمزيد انظر: بشارة، ع. في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. م. س، ص 55.

³³¹ عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص 54.

³³² المقصود بالوحدة الوطنية "...، ليست تهويمات قومية رومانسية، ولا المقصود ما يسمى بالهوية الوطنية بالمعنى النفسي للكلمة، ولا هي رسالة جامعة للأمة، وإنما تعني ببساطة أن أغلبية المواطنين في الدولة لا يشككون بوصفها جماعة سياسية ينتمون إليها أو يوالونها بوصفها دولتهم أو وطنهم. وترجمة مصطلح Political community الذي يستخدمه دانكورت روستو إلى جماعة سياسية، هي ترجمة مضللة في هذه الحالة، وذلك بسبب تعدد الأبعاد والدلالات لمصطلح community". للمزيد انظر: بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 256.

³³³ Rustow, D. A. (1970). Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model. Comparative Politics, 2(3). pp.350.

³³⁴ سورنسن، غ. الديمقراطية والتحول الديمقراطي السيرورات والمأمول في عالم متغير. م. س، ص 79.

تمنح كل طرف منها حصة في اللعبة السياسية. والمرحلة الرابعة والأخيرة وهي تحول هذه الأسس إلى أهداف يتمسك بها جميع الأطراف والعناصر النشطة في الحقل السياسي³³⁵.

غير أن هذه المراحل الأربعة السابقة "...، لا تقود تلقائياً إلى الديمقراطية، إذ أن الانفراج النسبي في حقل الحريات قد يتم إجهاضه ويعود القمع مرة أخرى. غير أنه ما إن ترخي قبضة النظام حتى تبدأ فئات سياسية متعددة بالانخراط في سياق المواجهة التاريخية بين هذا النظام (السلطوي) وقوى المعارضة"³³⁶ التي تتاح لها فرصة جديدة للعودة، فبالنسبة لدانكورت روستو إدارة الصراع والتنافس السياسي يكون سابق للاتفاق على المبادئ السياسية والذي يعد جزء من عملية الانتقال إلى الديمقراطية وليس شرطاً لها³³⁷.

تُعبّر المدرسة الانتقالية عن أن عملية التحول الديمقراطي تتم من خلال تحول النخب السياسية، فتحولها من نخب غير ديمقراطية إلى نخب ديمقراطية، يعود إلى الظروف التي تمر بها عملية التحول الديمقراطي، عبر تسوية مؤسساتية تحت بها النخب السياسية على تبني الديمقراطية، ويدفع النخب الغير ديمقراطية إلى خارج اللعبة السياسية³³⁸.

وبانتهاء المرحلة الانتقالية "...وبعد أن يتعلم المواطنون التسامح مع تسوياتها، حينذاك يمكن توقع أن تُنتج الديمقراطية السياسية وعياً بالمصلحة المشتركة، وشكاً متبادلاً أقل في الغايات والأفكار والمثل. أي أن

³³⁵ عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص55.

³³⁶ الكواري، ع. وآخرون. مداخل الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. م. س، ص58.

³³⁷ بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص259.

³³⁸ عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص56.

الثقة المتبادلة بين المواطنين والأحزاب السياسية ليس شرطاً مسبقاً للديمقراطية؛ بل هي نتاج لعملية ترسيخ الديمقراطية³³⁹.

طور العديد من الباحثين النظرية الانتقالية دينامية التحول عند دانكورت روستو، عندما درسوا العديد من النماذج في العديد من الدول، كالبرتغال وإسبانيا واليونان في الجنوب الأوروبي، بالإضافة إلى النماذج من القارة اللاتينية، كالبرازيل والأرجنتين والبيرو، وغيرها. فعمليات التحول الديمقراطي في تلك الدول، تركزت حول العلاقات التبادلية، والتحالفات، والمساومات بين النخبة السلطوية الحاكمة وبين المعارضة الديمقراطية، بحيث يتم الاتفاق على القواعد المؤسسية التي تسمح بممارسة الديمقراطية³⁴⁰.

وعلى هذا الأساس انتقدت رؤية دانكورت روستو وتركزت تلك الانتقادات على الشكل التالي:

1- تهميش القوى المجتمعية (التحول الديمقراطي عملية سياسية من أعلى): يتجاهل دانكورت

روستو الاحتجاج الشعبي ودوره في عملية التحول الديمقراطي، والذي يظهر عبر ثلاث مراحل³⁴¹

بتعبير تيد روبرت جور الشعور بعدم الرضا وصياغته في ممارسات احتجاجية، من ثم تفعيلها

على صورة نمط عنيف (مظاهرات\عصيان\ثورة)، ويدعم في الجهة المقابلة الدور المركزي

للنخب السياسي في دعم الديمقراطية والتحول الديمقراطي؛

2- التوجه الإرادي لعملية التحول الديمقراطي: بمعنى أن عملية التحول الديمقراطي هي ناتج اختيار

للاعبين الأساسيين مع تهميش للبنى والقيود التي تُفرض على اللاعبين؛

³³⁹ بشاره، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص270.

³⁴⁰ يايوت، خ. (2017). الانتقال الديمقراطي: الماهية والتعدد مقارنة نظرية لإشكالية المفهوم والنموذج. المجلة المغربية للسياسات العمومية، (22). ص46.

³⁴¹ الخرايشة، أ. (2014). الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي دورها في عملية التحول الديمقراطي للفترة 2010-2013: مصر نموذجاً، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن. ص128.

3- انتقاد الديمقراطية النخبوية من خلال نظرية الحيز العام للمفكر الألماني هابرماس، فيتضمن

العلاقات التبادلية بين الأفراد الذين يتشاورون حول سياسة الحكومة والقابلية الأخلاقية لهذه

السياسة ولعلاقات السيطرة داخل المجتمع، كما أن هذا الحيز مستقل عن مؤسسات الدولة

بحيث يوفر للحيز السياسي لاعبين ووسائل تشاورية قد تساهم في ديمقراطية الممارسة السياسية.

4- تُنتقد الديمقراطية النخبوية من خلال إعادة تعريف العقلانية، ذلك لكيلا تكون محصورة

بالحيز الإداري، بل ربطها بالمشاركة الشعبية التي تمثل نقداً للمؤسسة السياسية³⁴².

وانتقد (فيليب شميت) وجود نظرية انتقال أو حتى (براداييم) للديمقراطية، فالديمقراطية بالنسبة

إليه ليست نتيجة حتمية، وليست شرطاً للرأسمالية، فالتحول من نظام إلى نظام يبقى مفتوحاً على كافة

الاحتمالات، ومبنياً ضمن طريق وإيقاع خاص يختلف عن الحالات الأخرى، مع وجود هوية وطنية متماسكة

وحدود إقليمية ثابتة، فيؤدي التدويل المتزايد للديمقراطية إلى ظهور مؤسسات وهيئات تتولى مهمات الدفاع

عن حقوق الإنسان ومراقبة النظام والانتخابات³⁴³.

تلك الدراسات أظهرت مؤشرات مختلفة لأسباب الانتقال الديمقراطي في كل حالة من تلك الحالات،

فأزمة الشرعية، والبعد الاقتصادي وتعامل الحكومة مع أزمات الاقتصاد، وطبيعة النظام القديم، دور

الفاعلين قبل عملية التحول وأثناء عملية الانتقال، دور النخب والقيادات، موقف المجتمع المدني من

الانتقال، موقع الجيش والمؤسسات الأمنية من النظام القديم، وغيرها من المؤشرات التي اختلفت من حالة

لحالة؛ جعل منها تحتل أكثر من تصنيف لمداخل الانتقال الديمقراطي³⁴⁴.

³⁴² عاصي، ج. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول. م. س، ص 58.

³⁴³ بشارة، ع. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. م. س، ص 281-282.

³⁴⁴ ماضي، ع. مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية. م. س، ص 35.

الفرع الثاني: مؤشرات الديمقراطية ومشكلة القياس

نظراً لتعدد آراء الباحثين في حقل التحول الديمقراطي، والتي صاغت أهم المتغيرات التي تشير لعملية التحول الديمقراطي، سواء كانت تلك المتغيرات تندرج تحت المؤشرات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية، لعملية التحول الديمقراطي، سيحاول الباحث التركيز على أهم تلك المؤشرات؛ فليس هنالك مؤشر جامع واحد كافٍ لتفسير نمو الديمقراطية في كل الدول أو في دولة على حدها.

انتقد صامويل هنتجتون الاعتماد على متغير النخبة في تحليل عملية التحول الديمقراطي، واعتبر بأن متغير النخبة هو من المتغيرات المهمة؛ إلا أنه اعتبر التحليل القائم على هذا المتغير لوحده قاصر وغير كافي لفهم التحول الديمقراطي، فالنخب السياسية تتصرف حسب مصالحها وأهدافها، وقد تحول النظام الشمولي إلى ديمقراطي؛ حتى وإن لم تقبلها إرادة الشعب ذاته³⁴⁵.

قدم هنتجتون مجموعة من المتغيرات الأساسية لعملية التحول الديمقراطي، واختزلها في سبعة وعشرين متغيراً. فالمتغيرات لديه تختلف بالضرورة بشكل جذري من مكان لمكان آخر، ومن فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى؛ فبعض تلك المتغيرات التي قدمها تسقط تلقائياً في مجتمعات أخرى، مثل البروتستانتية، أو المرور بتجربة الخضوع للاستعمار البريطاني، أو الخضوع لاحتلال قوة أجنبية ديمقراطية، أو التعددية الطائفية؛ فهي متغيرة بتغير الأسباب داخل كل دولة وعواملها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية³⁴⁶.

استطاع هيلجيو ترينداد تحليل "...، العلاقة البنوية الكبيرة بين الاقتصاد والسياسة، وبمعنى آخر العلاقة التي كانت موجودة بين الأساس المؤسساتي للنظام العسكري المطلق، ونموذج التحديث المحافظ

³⁴⁵ هنتجتون، ص. الموجة الثالثة. م. س، ص96.

³⁴⁶ هنتجتون، ص. الموجة الثالثة. م. س، ص97-100.

الذي اتبع في الحالات المختلفة³⁴⁷. فمن خلال دراسته لدول أمريكا اللاتينية، خرج بمفهوم الربط بين الاقتصاد والسياسية؛ من أجل تحليل عملية التحول الديمقراطي. إلا أن دراسته اقتصرت على تحليل التحول الديمقراطي الذي جرى في الدول اللاتينية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

بناء على المتغيرات التي قدمها كل من صامويل هنتجتون وهيليجو ترينداد وهي على سبيل الذكر لا الحصر؛ فتبقى المتغيرات التي جرت في نظام ديمقراطي في دولة معينة، مختلفة حتماً عن تلك التي حدثت في نظام ديمقراطي آخر؛ لأن النظم الديمقراطية ليست قوالب ثابتة. وعليه سيستعين الباحث بمجموعة من المؤشرات القابلة للقياس الكمي، بالإضافة إلى المؤشرات السابقة والتي من خلالها يمكن وصف الأنظمة الديمقراطية عن تلك الغير ديمقراطية:

• الدستور الديمقراطي: يبنى الدستور الديمقراطي على المبادئ الديمقراطية التي تجسدها مؤسسات دستورية تكون ضامنة لتنظيم السلطات في الدولة لعدم تفرد سلطة معينة بممارسة السلطة، ويكون الدستور الديمقراطي كافلاً للحقوق والحريات. ويكمن الاختلاف من حيث واضعيه بحيث يكون موضوع من قبل عدد من الفاعلين وليس بشكل منفرد³⁴⁸؛

• الحقوق والحريات العامة: من المسلم به الربط بين حقوق الانسان والديمقراطية والتحول الديمقراطي، فالنظام السياسي الديمقراطي يعزز حقوق الانسان، التي تعتبر من أحد مبادئ الحكم الديمقراطي، من خلال تمتع أفراد المجتمع بحقوق وحريات محمية بأطر دستورية وتشريعية واضحة، وتشمل

³⁴⁷ ترينداد، ه. (1991). الانتخابات الرئاسية والتحول السياسي في أمريكا اللاتينية. ترجمة: الطويل، س. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، (128). ص 57.

³⁴⁸ الكواري، ع. (2002). مفهوم الديمقراطية المعاصرة. في: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي. (ط2) (ص 11-56). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 44.

حق الأفراد في التعبير عن آرائهم، وحرية الصحافة، وتداول المعلومات والعديد من الحقوق والحريات العامة³⁴⁹؛

• الانتخابات الدورية ونزاهتها: لا يمكن نشوء النظام السياسي الديمقراطي دون انتخابات حرة ونزيهة؛ فالانتخابات تسهم دوماً في تنشيط الثقافة السياسية. فتتم العملية الانتخابية ضمن "انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين"³⁵⁰. وتكمن مؤشرات قياس نزاهة الانتخابات في العديد من المتغيرات (النظام الانتخابي وثقة المواطنين، الإشراف على الانتخابات من طرف مستقل، رقابة داخلية وخارجية على الانتخابات، وجود قانون مؤطر لعملية الانتخابات مبنياً على أحكام القضاء المتعلقة بالانتخابات، الخ)؛

• فصل السلطات: لا شك في أن مبدأ فصل السلط الذي نادى به كل من مونتسكيو وماكس فيبر يبقى مبدأً مركزياً؛ وذلك لحفظ التوازن بين السلطات الثلاث في النظام الديمقراطي، فتكون لكل سلطة اختصاصات محددة، مع اعتبار التعاون فيما بينها. كما أن هذا المبدأ كان له بُعداً حقوقياً متعلقاً بحماية الحريات والحقوق الفردية من استبداد السلطة³⁵¹؛

إن قياس الديمقراطية داخل الدراسات التجريبية تُحتم على الباحثين وضع مفهوم صارم قابل للقياس³⁵²، وعليه فإن هنالك عدد من المعايير الأساسية المعتمدة داخل النظام السياسي والتي يمكن قياسها.

³⁴⁹ الختلان، ص. (2014). تأثير الانتقال الديمقراطي على حقوق الإنسان: دراسة حالة بولندا. مؤسسة الأهرام القاهرة، 14(55). ص12.

³⁵⁰ المادة 25 من: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. (1966). الجمعية العامة للأمم المتحدة، تاريخ بدء نفاذه 1976.

³⁵¹ بشناق، ب. (2011). الفصل بين السلطات في النظام السياسي والدستوري الفلسطيني وأثره في أعمال، أطروحة دكتوراه منشورة، حقوق الإنسان، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. ص23-24.

³⁵² إن المقياس الصادق هو الذي "... يقيس المتغير والمفهوم المراد التعرف إليه لا أكثر ولا أقل، أي هو الذي يفى بالغرض من تصميمه واستخدامه. هناك رصيد علمي منهجي واسع في كيفية التحقق من صدق المقياس في أدبيات مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، فهناك =

ولهذا نجدد عدداً من المعايير التي يمكن أن تدخل في مفهوم الديمقراطية القابل للقياس، فالحق العام في التصويت، ووجود انتخابات متجددة وحرّة وتنافسية وشفافة، والتعددية الحزبية، وحرية الوصول إلى المعلومة، كما التحقق من درجة تحقيق المساواة والحرية داخل النظام من خلال الدراسات الميدانية عن النظام، كل هذه المعايير تندرج تحت إطار مفهوم الديمقراطية القابل للقياس.

وشهدت نماذج القياس تطوراً في المؤشرات من فترة زمنية ومكانية إلى أخرى، فكانت المحاولات الأولى للقياس تشهد قياس مؤشراً واحداً كالقوة العسكرية، أو معدل الدخل، أو إجمالي الناتج المحلي³⁵³، ثم ما لبثت إلى أن شهدت زيادة في عدد المؤشرات، وعدم اقتصار القياس على مؤشر واحد.

يعرف ليوناردو مورلينو الديمقراطية الجيدة القابلة للقياس بأنها "...، هي تلك التي تقدم بنية مؤسسية مستقرة تحقق الحرية والمساواة للمواطنين من خلال الأداء المشروع والصحيح لمؤسساتها وآلياتها"³⁵⁴، ويضع لهذا التعريف شروطاً من حيث شرعية النظام السياسي القائم على حق الاقتراع للبالغين من خلال انتخابات دورية وشفافة تحت ظل التعددية الحزبية، وتمتع المواطنين بالسلطة من خلال التقييم

=إجراءات للتحقق من الصدق الظاهري (Fact Validity) باستخدام حُكم الخبراء ورأيهم، وإجراءات للتحقق من صدق المحتوى (Content Validity) للثبوت من اشتغال مكونات المقياس على العناصر والمضامين الأساسية للظاهرة أو المتغير المستهدف قياسه، باستخدام أحكام الخبراء أيضاً. كما أن هناك إجراءات للتحقق من الصدق التجريبي (Empirical Validity) ويتمثل في قدرة المقياس على الارتباط بمتغيرات أخرى خارجة عن نطاقه، ويتم بدراسة علاقات الارتباط بين المقياس والمتغيرات الأخرى، وهناك كذلك إجراءات للتحقق من الصدق البنائي (Construct Validity) وهو يتعلق بمختلف المعاني والدلالات والأبعاد التي يشتمل عليها المقياس في علاقته بالمفهوم المراد قياسه، وعلاقته بوسائل القياس ذاتها، والمتغيرات التي تفصح عن معناه ودلالاته". للمزيد انظر: سليم، أ. الشعبي، ع. وآخرون. (2010). مؤشر الفساد في الأقطار العربية إشكاليات القياس والمنهجية، بحوث ومناقشات الحلقة النقاشية التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد والمؤسسة العربية للديمقراطية، المنظمة العربية لمكافحة الفساد، بيروت. ص 51-52.

³⁵³ Hart, j. (1976). Three Approaches to the Measurement of Power in International Relations. International Organization, 30(2). pp.289-291.

³⁵⁴ Leonardo, M. (2004). What is a good democracy. Democratization, 11(4). pp.12.

والمراجعة للقرارات السياسية وفقاً لمبدأي الحرية والمساواة، ومدى تطبيق القانون من خلال المساءلة والمحاسبة للمسؤولين وفق حاجات ومتغيرات المجتمع، لا حسب النخب الغير المنتخبة أو القوى الخارجية³⁵⁵.

تعرف الديمقراطية الجيدة داخل مراكز بحوث ودراسات البنك الدولي "...، بمدى النزاهة والكفاءة في العملية السياسية، وما تضمنه من حماية للحريات المدنية والحقوق السياسية، الأمر الذي يتمتع مع أفراد المجتمع بالقدر على المشاركة في اختيار السلطات أو الهيئات الحاكمة. هذا إلى جانب حرية واستقلالية وسائل الاعلام، والتي تعد بمثابة أداة هامة في تحقيق الرقابة والمساءلة لكل من يرتكب خطأ على كافة المستويات الإدارية والسياسية، كما تعكس الديمقراطية مدى وجود سياسات ومؤسسات عامة تتسم بالشفافية والسعي نحو تحقيق الصالح العام لجميع أفراد المجتمع"³⁵⁶.

يختلف الباحثون في نماذج قياس الديمقراطية، فيعتمد بعض الباحثين في استخدام مصطلح الحوكمة الجيدة، أو الحكامة الحكومية من خلال تطوير مؤشرات أداء الحكومة. في حين يتطرق بعض الباحثين إلى إقحام مفاهيم معقدة ومتعددة الأبعاد كمحاولتهم الربط بين البعد البيروقراطي وفعالية تنفيذ السياسة العامة داخل دولة القانون. كما نجد بعض الباحثين الذين يركزون على الأداء الاقتصادي للنظام السياسي، وتحويل المطالب الاجتماعية إلى حقوق أساسية، وتحقيق العدالة الاجتماعية من خلال المكتسبات الاقتصادية للدولة. وذلك لعلاقة الديمقراطية بالاقتصاد؛ فمستوى الديمقراطية داخل النظام السياسي

³⁵⁵ Morlino, L. (2004). Good and bad democracies: how to conduct research into the quality of democracy. Journal of Communist Studies and Transition Politics, 20(1). pp.5.

³⁵⁶ صفيح، ص. (2012). تحليل تأثير مستوى الديمقراطية على تدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة دراسة قياسية. مجلة معارف، 7(12). ص117.

يعد من العوامل الرئيسية لجذب الاستثمارات الأجنبية³⁵⁷، مما يعني عدم توافق آراء الباحثين في شأن كيفية قياس الديمقراطية.

يقدم روبرت دال خمسة معايير أساسية لقياس الديمقراطية، المشاركة الفاعلة للأعضاء قبل أن تبني الجمعية السياسية والمساواة في حق التصويت وإتاحة الفرص المتساوية لكافة الأعضاء للاطلاع على السياسات البديلة ونتائجها المحتملة وتنظيم جدول الأعمال من خلال فرصة الأعضاء في تنظيمه والحقوق الكاملة للمواطنين التي تضمنها المعايير السابقة. إن الملاحظ في تلك المعايير بأنها تصف كيفية عمل الجمعية وليس الأساليب الجيدة للوصول إلى أهدافها³⁵⁸. وفي غالب البحوث المتعلقة بقياس الديمقراطية يتم التركيز على ثلاثة نقاط أساسية³⁵⁹:

1- مستويات دعم الرأي العام للنظام أي شرعيته: ويعتمد على إدراك المواطن حول الديمقراطية، ومستوى رضاه عن الديمقراطية؛

2- جودة الحكم أي التأثير: يتعلق هذا بمدى تطبيق برامج الحكومة بشكل مستقل عن البعد الأيديولوجي للحكومة، ولتحقيق ذلك يمكن الاستعانة بمبادئ البنك الدولي حول (Governance/ الحكماء/ الحكم الرشيد/ الحوكمة) وهي: المساءلة والرأي والاستقرار السياسي وفعالية الحكومة والجودة التنظيمية مراقبة الفساد؛

³⁵⁷ صفح، ص. تحليل تأثير مستوى الديمقراطية على تدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة -دراسة قياسية. م. س، ص 125-126.

³⁵⁸ العامري، ع. المأزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. م. س، ص 49-50.

³⁵⁹ سعيد، م. (2016). جدلية التغيير السياسي والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: دراسة في مؤشرات الديمقراطية في الدول العربية بعد عام 2011. مجلة جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية، (5)، ص 14.

3- الأداء الاجتماعي والاقتصادي أي الكفاءة: ويمكن حصره داخل أربعة مؤشرات أساسية، مثل مستوى النمو بالنسبة لكل فرد في إطار الناتج المحلي الإجمالي ومعدل البطالة ونسبة البطالة وفجوة البطالة. بالإضافة إلى المعايير السابقة، فإنه ثمة معايير أخرى "تعتمدها منظمات، ومؤسسات إقليمية، ودولية، معظمها غير حكومي، لقياس الديمقراطية، مستندة في ذلك إلى إحصاءات تحصل عليها من منظمات وجهات تابعة للأمم المتحدة، فضلاً عن استقصاء معلومات وتوثيق حالات"³⁶⁰؛ لهذا فإن تعدد المقاييس والاستبيانات والمؤشرات، التي تعمل عليها المراكز والمنظمات الحكومية والغير حكومية، والتي تخرج بنتائج مختلفة من نظام إلى نظام آخر؛ يؤكد على أن هنالك أصناف متنوعة من الديمقراطية وآلية ممارستها وقياسها.

تطورت الأبحاث التي تعنى بدراسة قياس الديمقراطية داخل المجتمعات، ووفرت هذه الأبحاث كمّاً هائلاً من المعلومات والبيانات والإحصائيات؛ مما جعلها تتمتع بمصداقية وذلك لخبرتها في التطبيق والمقارنة، بالرغم من أنها تلقى اعتراضات حول دوافع نشأتها واستقلاليتها وخصوصيتها.

تعد مؤسسة Bertelsmann Foundation ومؤسسة Freedom House من بين المؤسسات التي تقيس فعالية الديمقراطية داخل الحكومات المحلية، وتعتمد هاتين المؤسستين على تقرير التنمية البشرية المعد من قبل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وعلى تقرير منظمة الشفافية الدولية. يتم قياس الديمقراطية في 195 دولة من دول العالم³⁶¹. وتنشر دراساتها سنوياً منذ عام 1972، وترصد الاتجاهات المتعلقة بالحرية، وتركز

³⁶⁰ العامري، ع. المآزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. م. س، ص 57.

³⁶¹ مسرة، أ. (2009). قياس الديمقراطية والإصلاح الديمقراطي في البلدان العربية- الحالة البحثية: مؤسسات مؤشرات حاجات أولويات منهجيات استشراف. في: مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية. (ط1). (ص 69-126). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 77-79.

على الحقوق العالمية التي يتمتع بها الأفراد، وتركز في قياسها للديمقراطية على منهجية المعايير الأساسية للحقوق السياسية والحريات المدنية المستمدة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان³⁶².

كما تعد مؤسسة Economist Intelligence Unit من بين المؤسسات الرائدة في قياس الديمقراطية في العالم، وتضع الدول ضمن ترتيب تنازلي لدرجة الديمقراطية. وتعتبر هذه المؤسسة بأن قياس الديمقراطية من طرف الحريات السياسية والمدنية لا يحدد الكيفية التي تعمل بها الديمقراطية الموضوعية، أو جودة تلك الديمقراطية. وبالتالي تضع هذه المؤسسة خمس مؤشرات لقياس الديمقراطية وبناء على هذه النتائج تضع الأنظمة السياسية ضمن أربع تصنيفات (ديمقراطية كاملة، ديمقراطية معيبة، نظام هجين، نظام مستبد)³⁶³.

أما عربياً فيشكل "مقياس الديمقراطية العربي الذي تُصدره مبادرة الإصلاح العربي آلية كمية لمراقبة عملية التحول الديمقراطي في مجموعة من البلدان العربية، وهي آلية صريحة تسمح بدرجة من الوضوح والدقة في إجراء مقارنات بين هذه البلدان"³⁶⁴. يعد هذا العمل نتاج مجموعة من مراكز الأبحاث والجامعات العربية، والتي تقوم بجمع المعطيات الأولية عن الأنظمة السياسية داخل دولها، ثم يقوم (المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية) الذي يقوم بدوره باحتساب علامات المؤشرات للدول، بناء على تلك المعطيات. يقوم المركز بقياس الديمقراطية داخل ثمانية دول عربية، من خلال جمع وتحليل البيانات عن 40 مؤشراً عن عملية التحول الديمقراطي، وهي مقسمة إلى مؤشرات رئيسية (سياسية، اقتصادية، اجتماعية).

³⁶² العامري، ع. المأزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. م. س، ص 51-52.

³⁶³ العامري، ع. المأزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. م. س، ص 53-54.

³⁶⁴ الشقاقي، خ. (2009). دور المؤشرات الكمية في عملية التحول الديمقراطي. في: مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية. (ط1).

(ص 139-144). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 139.

سعت العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى تطبيق المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الإنسانية؛ إلا إنها "...، اصطدمت بخصوصيات الظواهر الإنسانية والتي تختلف اختلافاً صارخاً عن طبيعة المادة الجامدة. الأمر الذي أدى بالكثير من الباحثين إلى تكييف المنهج التجريبي، ومراعاة طبيعة الظواهر الإنسانية بمختلف تجلياتها"³⁶⁵، وهو أول صعوبة يمكن أن تتلقى الباحثين في قياس مؤشرات الديمقراطية، وذلك من خلال تحويل (الكيف) إلى (كم). ثم ما تلبث أن تظهر الإشكاليات في قياس الديمقراطية في العديد من العوامل، وتتمثل في:

1- أسس اختيار المؤشرات؛

2- طغيان النزعة الأيديولوجية سواء على الباحثين أو على المؤسسة التي تعد الدراسة؛

3- صعوبة قياس المؤشرات (الكيفية): تلك التي تعتمد على السلوك الإنساني؛

4- صعوبة الوصول إلى البيانات والمعلومات بالشكل السلس والمطلوب.

ويشكك البعض حول أهداف تلك المنظمات الحقيقية من قياس الديمقراطية داخل الأنظمة السياسية المختلفة، في ظل وجود نظام عالمي تسوده "...، مصالح متوافقة وأخرى متعارضة، لا بد من ظهور برامج سياسية مختلفة وأحياناً متناقضة، قد يلعب أصحابها على الكثير من الأصعدة؛ حماية للمصالح الآنية والمستقبلية. أمام هذه الوضعية الدقيقة، ظهرت في العالم فكرة قياس مدى الديمقراطية بطريقة علمية من طرف جهات غير حكومية، وذلك حتى لا يكون وصف الديمقراطية عطية من الدول الكبرى لتلك الأنظمة التي ترضى عنها، في حين تنعت دول أخرى بالدول المارقة"³⁶⁶.

³⁶⁵ حيدرة، ف. (2013). إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية. مجلة الحكمة، (29). ص62.

³⁶⁶ تتسم بعض محاولات قياس الديمقراطية بالموضوعية إن كانت الدراسة بمعزل عن جماعات الضغط، لكن في تميل محاولات القياس تلك لتجاذبات وتأثيرات تجعل الجميع يتساءل عن مدى مصداقية هذه القياسات، فمثلاً يتم وضع دولة الاحتلال الاسرائيلي ضمن الدول الحرة=

أما من ناحية قياس المؤشر الديمقراطي عربياً، فيعاني عجز المقاييس العالمية لقياس الديمقراطية في توصيف حال الديمقراطية داخل الأنظمة السياسية العربية والتي تختلف بين شكل تلك الأنظمة بين ملكية، وجمهورية. كما تبقى إشكالية تحديد المفهوم ومراعاة الخصوصية لكل مجتمع على حدا من أهم الإشكاليات التي تقع بها مراكز دراسات قياس الديمقراطية عربياً، فقد لا يتم ربط المفهوم للمقاييس التي تتفاعل مع الحالة العربية، وعليه لا يراعي المفهوم خصوصية كل دولة، وأيضاً الاختلاف في نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمؤسسية³⁶⁷.

على الرغم من توافر مجموعة كبيرة من قياسات مؤشرات الديمقراطية المستخدمة في مراكز الأبحاث والدراسات التي تعنى بالديمقراطية؛ لم تتمكن تلك المراكز من تحديد جامد للمعايير التي تقاس بها الديمقراطية. وهكذا فإن هنالك العديد من المؤشرات التي يصعب قياسها على مقياس الديمقراطية مثل وجود قوي للمؤسسات العامة واحترام الحقوق والحريات والمساواة والعدالة الاجتماعية، ولأجل حل هذه المعضلة كانت مؤشرات القياس المستخدمة من قبل تلك المراكز على مؤشرات قابلة للقياس كمياً مثل استقلال القضاء وسيادة القانون والانتخابات والأحزاب وحرية وسائل الإعلام وغيرها من المعايير التي يمكن الاعتماد عليها على نحو أساس قراءة متقدمة لمستقبل الديمقراطية داخل الأنظمة السياسية المختلفة³⁶⁸.

=في مقياس Freedom House، في حين أن جل الدول العربية والتي شهدت في الفترة الأخيرة تحولات وحراكاً سياسياً لم يتم اخراجها من دائرة أو خانة الدول غير الحرة في نفس المقياس. للمزيد انظر: زراي، ف. (2014). المقياس القانوني للديمقراطية. مجلة الحقوق، (2)38. ص590.

³⁶⁷ الجمال، م. (2014). نحو بناء مؤشر مصري للديمقراطية - نظرة على المؤشرات والمقاييس الدولية، من موقع: <http://www.socialcontract.gov.eg/media/MediaCenter/785afadb-b1d6-4360-a4af-dc2088905396.pdf>

تاريخ الزيارة: 2021/07/13

³⁶⁸ Hdrami, O. H. (2012). The Indicators and Measurements of Arab Democracy. Dirasat Human and Social Sciences, 39(2). pp.532.

الفصل الثاني: الشورى في المرجعية العربية الإسلامية

لا شك بأننا حبيسي "...، النموذج الغربي فكراً وقيماً وعادات وتقاليده وذوقاً وزياً... إلى آخر القائمة التي تعكس أزمة زمن الرق الثاني من ناحية، والهوية الضائعة من ناحية أخرى. وفي مواجهة تحدٍ من هذا النوع يهدد الذات ويضرب في الجذور يصبح التسليم كارثة ولا يجدي الرفض ويتعذر الصمود ولا بد من التصدي بنموذج بديل يستلهم تلك الجذور ويعبر عن الذات المهدورة"³⁶⁹، وللخروج من هذا النموذج الضيق توجب علينا البحث في خطين داخل الحضارة العربية الإسلامية، فالأول يتمثل بخط التاريخ، والثاني الدين الإسلامي كخط متداخل ومتقاطع مع الخط الأول.

هكذا دواليك يمكن إجراء مقارنة أصيلة بين الحضارة العربية الإسلامية وأثينا الكلاسيكية، تتجاوز تلك المقارنة الديمقراطية البدائية التي قرنت بأثينا، والتنقيب والبحث عن ديمقراطية داخل الحضارة العربية قبل دخول الإسلام، بوصفها على أنها سوابق بشرت بتراث ديمقراطي التقفه الإغريق وظل حصراً عليهم³⁷⁰، ولم يقتصر الأمر على نشوء فكرة الديمقراطية البدائية في تلك الحضارات فقط؛ بل تعدى في مرحلة ما بعد دخول الإسلام إلى تلك الحاضنة إلى احتضان الفكر الإغريقي وترجمته وحفظه وتقديمه للعالم، وجاءت النصوص القرآنية مفسرة لتلك النظم السياسية حتى لو بالإشارة، ليؤكد النص على وجود طفرة ديمقراطية (بدائية) في حضارات الشرق السابقة للحضارة اليونانية، وهو ما يحاول معالجته المبحث الأول من هذا الفصل.

³⁶⁹ هويدي، ف. (1981). القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة. (ط1). بيروت: دار الشروق. ص90.

³⁷⁰ خان، ب. (2015). ما هو البدائي في الديمقراطية البدائية مقارنة بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية. في: التاريخ السري للديمقراطية. (ط1). ترجمة: الإمام، م. (ص39-58). الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية. ص58.

لقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية خصوصية فكرية مثلتها حضارة امتدت لألف وأربعمئة عاماً ونيف، فكانت على عقب تلك السنين نظريات سياسية ذات خصوصية كان عمادها الدين الإسلامي الذي كان من أساسيات بروز تلك الحضارة بجانب تاريخ الحضارات الأخرى؛ ولذلك ستعبر دراستنا لتلك الخصوصية عبر تعامل الدين الإسلامي مع النظام السياسي سواء قبل نشوء تلك الحضارة أو بعدها، وعليه فإن "... من يعتقدون بأن الدين يمكن أن ينفصل عن السياسة لا يفهمون ما هو الدين، وما هي السياسة"³⁷¹ وهو ما يعالجه المبحث الثاني من هذا الفصل.

³⁷¹ مقولة لمهاتما غاندي، يمكن أن تجدها في كتاب: هاشمي، ن. الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. م. س، ص 253.

المبحث الأول: تكوين ديمقراطي وصبغة دينية

محاولة الغور في تاريخ الديمقراطية هي أشبه بعملية التجديف عكس التيار، ذلك التيار الساحق الذي يرى بأن تاريخ الفكر الديمقراطي بدأ منذ النقطة الأولى لإنشاء المجالس والجمعيات العامة في الحضارة اليونانية؛ دون الالتفات إلى مساهمة المجالس العامة لحضارات سبقت نشأة المجالس اليونانية، وساهمت بنظريات تكوينية داخل هذا الفكر السياسي، مثلته مجالس بدائية كانت فريدة ومماثلة لتلك المجالس، إلا أن الفارق كان في وجود سجلات -على قلتها- لإدارة المجتمع في الحضارة اليونانية كانت مصدراً لإعطاء مدينة أثينا أولوية السبق في إنشاء الديمقراطية.

لقد شكلت حضارات الشرق النواة الأولى لتلك المجالس وعبرت عن تأصيل فريد لتطور الفكر السياسي في تلك الحضارة؛ وساهمت بشكل كبير في التأثير على الحضارة اليونانية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر في استنساخ الأخيرة لفكرة تلك المجالس التي ترعرعت داخل الشرق أولاً، فما هي شريعة حمورابي إلا ثمرة نتاج تاريخي من التأصيل القانوني التي ترعاها جمعية عامة وتسهر على تطبيقها سبقت الجمعية العامة الأثينية بما يقارب 1600 عام.

لم يكن نزول الدين الإسلامي إلى الأرض العربية لاغياً للقيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية السابقة، بحيث لعب الإسلام دور في تصحيح مسار بعض القيم الأساسية وتهجينها؛ وعبر الإسلام على أنه ليس فقط مجرد دعوة دينية بل شكّل بجانب موروث حضارة الشرق السياسية نظاماً سياسياً ارتكز على قيمة سياسية حقيقة متوارثة حض عليها النص الثابت وهي قيمة الشورى.

لم يكن القرآن كتاباً يحمل بين ثناياه مجرد تشريعات ونصوص دينية فقط؛ بل أرخ لفترات سياسية مرت بها حضارة الشرق؛ وهو ما يعالجه المطلب الأول في هذا المبحث، في حين تطرق المطلب الثاني للشورى

كقيمة سياسية منصوص عليها في القرآن وجاء الرسول الكريم ليحضر عليها ويعلي من شأنها؛ لتصبح مدرّكاً
جماعياً خاصاً بحضارة الشرق ككل.

المطلب الأول: تأويل ديمقراطي من الحقل العربي الإسلامي

الفرع الأول: خصوصية مرنة ونموذج عسير

يضاهي الغرب بالديمقراطية على أنها خط عمودي لا يمكن أن يستوعب سياقات خارج إطار التجربة الغربية، وسعى مع نهاية حقبة التسعينيات لسياسة الديمقراطية³⁷² من خلال توسيع مجالاتها، لا عبر نمطها السياسي فقط بل تكون متصلة بالفعل الاجتماعي والثقافي وحتى الصحي³⁷³، وهذا ما جعل الباحثين يخوضون في سؤال الديمقراطية نفسه، إما كونها شكل من أشكال الحكم المختلفة باعتبارها أداة تصبوا إلى

³⁷² يعبر مفهوم الديمقراطية عن مرحلة انتقالية محتملة إلى الديمقراطية وارتبط المفهوم بالعدالة الانتقالية التي تهتم لمسألة التدبير السلمي للانتقال الديمقراطي، وليعبر عن مجموعة من الخيارات السياسية التي رافقت عملية توسيع المشاركة السياسية داخل المجتمع تحت ظل أفكار سياسية ليبرالية. والديمقراطية تعد نهج سياسي يهدف لتجنب المواجهة الدمية بين مجموعة من الأطراف المتعارضة من خلال تحقيق المصالحة فيما بينهم، يضمن انتقالاً سلمياً بدلاً عن الثورات التي تنصف بأنها ذات طابع انتقالي عنيف. للمزيد انظر: مؤذن، ع. (2013). العدالة الانتقالية والسلطوية المبلرلة: نموذج المغرب. مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية، 2(5). ص 129-130. وتزايدت حدة سياسات الديمقراطية من قبل الولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً من خلال ربط الإرهاب ومحاربتة بالديمقراطية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام 2001م "...، لذلك ينزع دعاة السياسة الموجهة للوقاية من الانهيار الداخلي للدول وإصلاحها، نحو تمجيد الفضائل الآتية من ترسيخ الحكم الديمقراطي لاعتبارات أخلاقية، وبشراهة متزايدة لاعتبارات أمنية. ومن ثم أصبحت الدول الفاشلة هدفاً رئيساً للمبادرات الغربية لبناء الدولة". حول علاقة الديمقراطية بالإرهاب والفرضية التي فُرضت بأن الدولة الفاشلة تؤدي دوراً رئيسياً في تغذية الإرهاب الدولي يرجى النظر إلى الدراسة: ههير، أ. (2020). خرافة الدولة الفاشلة والحرب على الإرهاب: نحو تحدي الحكمة السائدة. ترجمة: حمشي، م. مجلة سياسات عربية، (44). ص 98.

³⁷³ ينطلق مفهوم التقدم الغربي أي التقدم في الإطار المادي من خلال مجموعة من المقولات النابعة من تحيزات النموذج المعرفي الغربي الحديث، فالتقدم حسب هذا النموذج عبارة عن عملية خطية ذات اتجاه واحد تتم بحسب قانون طبيعي واحد يتبدى بكل زمان ومكان وفي كل المجتمعات، وفي جميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريباً. للمزيد انظر: حرفي، س. (2010). الثقافة والمنهج: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري. (ط2). دمشق: دار الفكر. ص 315.

شرعية النظام السياسي عبر الانتخابات، أو إما اعتبارها مذهباً جلياً مُتكامل النسق يُقتدى بها تحت إطار مفهوم "الإمبراطورية الديمقراطية"³⁷⁴ عبر تصدير النموذج الأوروبي- الأمريكي للديمقراطية³⁷⁵.

تميز القرن العشرون بعصر انتصار نسبي للنموذج الديمقراطي ومحاولة زرعه داخل الأنظمة السياسية ذات السمات المختلفة من خلال إحاطته بنفوذ عالمي للأفكار والمؤسسات الديمقراطية إما من خلال التدخل غير المباشر أو المباشر للأنظمة الديمقراطية العظمى عبر خطاب ليبرالي تنظيري وسياسي ذو مَعْلَم دعائي بإمكانية تعميم الديمقراطية عالمياً³⁷⁶، مما يعني بأنها أوضحت أنموذجاً ثابتاً ضمن قاعدة ومبدأً وغيابها يعني الاستثناء وغير الطبيعي³⁷⁷.

تنامي النموذج الغربي ليُلصق لهُ صفة الثبات على أسس الديمقراطية، مما يعني بأن عدم الانسجام مع ممارسات السياسة الغربية يضيف بالضرورة إلى السلطوية وفق اعتبارات الانحراف عن الطبيعة

³⁷⁴ يتهم بيار مانيه الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية أنها تعتمد سياسات ديمقراطية من أجل مشروع سيطرة على صورة إمبراطورية ديمقراطية على شاكلة الإمبراطورية البريطانية سابقاً. للمزيد انظر: باراني، ز. موزر، ر. (2012). هل الديمقراطية قابلة للتصدير. (ط1). ترجمة: عبد الرحيم، ج. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع. ص 47-48.

³⁷⁵ ظل دعم الديمقراطية يرد في الخطابات الرئاسية الأمريكية طوال القرن المنصرم "...، فمنذ تصريحات الرئيس وودرو ويلسون المتعلقة بتدخل بلاده في الحرب العالمية الأولى (حماية الديمقراطية) مروراً بروزفلت الذي اقترح عام 1940 تحويل بلاده إلى ترسانة كبيرة من أجل حماية الديمقراطية والذي طرح في البند الثالث من ميثاق الأطلسي حق الشعوب في اختيار حكوماتها...، وأنشأ ريغان عام 1983 الصندوق الوطني للديمقراطية National Endowment for Democracy، وفي غمرة انتصاره على العرق في مارس عام 1991 أعلن جورج بوش الأب عن قيام نظام عالمي جديد تسوده العدالة والحرية والديمقراطية". للمزيد انظر: العزي، غ. (2014). السياسات الأمريكية تجاه التحول الديمقراطي الأوروبي 1989 والعربي 2011. مجلة سياسات عربية، (10). ص 29.

³⁷⁶ الحبيب، س. (2010). تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن. مجلة المستقبل العربي (32/373). ص 188.

³⁷⁷ ملاح، أ. (2016). الديمقراطية بين طرح العالمية وضغط الخصوصية. مجلة المستقبل العربي، 39(452). ص 119.

الإنسانية والعقلانية والأخلاق³⁷⁸ لتطوف سياسة الفرض على الساحة الدولية والساحة العربية خصوصاً³⁷⁹

من أجل "...، انتشار الديمقراطية في البيئات غير الغربية بدون أي احترام للسياقات التاريخية والثقافية"³⁸⁰

لتبقى الأنظمة السياسية تدور في الدوامة العالمية للدمقرطة.

اعتمد الغرب على إمكانية إنفاذ النموذج الديمقراطي كونها أنموذج "عالمي" باعتبار أن الديمقراطية

انتصرت على باقي القيم السياسية -الغير غربية- كمبرر لاعتمادها طريقة حياة كقيمة عالمية نشأت

وترعرعت داخل الرقعة الجغرافية الواقعة بين سوريا القديمة وبلاد الرافدين وبين دول المواطنين الإغريق³⁸¹

الذين اوجدوا الديمقراطية وحتى السياسية على حسب تعبير موساس فينلاي³⁸².

³⁷⁸ صديقي، ا. (2007). البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل. (ط1). ترجمة: الخولي، م. الأيوبي، ع. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص78.

³⁷⁹ راحت الولايات المتحدة الأمريكية خلال عام 2002 تعزف على نغمة إمكانية تحقيق الديمقراطية والإصلاح السياسي داخل المنطقة العربية، والترويج لمقولة أن الولايات المتحدة الأمريكية تهدف وتسعى من حربها ضد العراق بنزع أسلحة الدمار الشامل العراقية، وتغيير النظام السياسي العراقي الديكتاتوري واستبداله بنظام ديمقراطي، سيصبح في المستقبل قدوة للأنظمة العربية في المنطقة. للمزيد انظر: إبراهيم، ح. النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها. م. س، ص140.

³⁸⁰ ملاح، ا. (2013-2014). التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العام العربي، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، الجزائر. ص40.

تحت سياسة الفرض أطلقت حكومة جورج بوش الابن مبادرة بعنوان الشراكة الأمريكية- الشرق أوسطية: بناء الأمل للسنوات القادمة (The U.S.-Middle East Partnership Initiative: Building Hope for the Years Ahead) سئل وزير الخارجية الأمريكية من أحد الصحفيين عن الأنظمة السياسية العربية سائلاً "...، حول بعض الحكومات هناك، بما في ذلك بعض الحكومات الحليفة، ليست مضيافة للأسواق الحرة أو الديمقراطية، وكيف ستحل التوتر بين الرغبة في تعزيز أهدافنا وعدم الإساءة إلى الحكومات الحليفة؟"، ليجيب: "...، نحن لا ننتقل في هذه المبادرة، ولا نبدأ في أي من سياساتنا الأخرى، لنقول لشخص ما، هذه هي الطريقة الأمريكية، عليك أن تفعل ذلك على طريقتنا"، مما يناقض أهداف المبادرة المعلنة ذاتها المتعلقة بتصدير النموذج الديمقراطي الأمريكي. يمكن الاطلاع على المبادرة عبر وزارة الخارجية الأمريكية، من موقع: <https://2001-2009.state.gov/secretary/former/powell/remarks/2002/15920.htm> تاريخ الزيارة: 2021/09/06.

³⁸¹ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص1098.

³⁸² ملاح، ا. التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العام العربي، م. س، ص42.

يستند دعاة³⁸³ أساسية ظاهرة الديمقراطية حجية تلك الأسس لكي لا تكون في مصلحة الأنظمة غير ديمقراطية³⁸⁴ ضمن قاعدة أن الديمقراطية تُؤتي ثمار الفاعلية والفائدة والقابلية للتطبيق باعتبارها شكل متفوق من الحكم تزيد من فرصة مشاركة المواطنين في عملية اتخاذ القرارات وتفضي إلى العدالة، كما أنها تشترك في النمو الاقتصادي للدولة؛ وبهكذا يتم تعليلها من وجوبية "...، غربنة العالم من خلال ديمقراطته"³⁸⁵ على أساس أنها "...، منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية والشكل النهائي لأي حكم إنساني"³⁸⁶.

متأنيأً يبقى صاموئيل هنتغتون على عكس فرانسيس فوكوياما، إذ يرى الأول بأن لحظة الوصول إلى النهاية الطبيعية لم تحن بعد، ولكنه يقسم العالم لجهتين الغرب وبقية العالم من ناحية أخرى³⁸⁷ على أساس مفهوم الحداثة التي تأتي كمرادفات للسوق الحرة والديمقراطية والفردية³⁸⁸ والتي يسعى الغرب لفرضها كقيم داخل مؤسسات الأنظمة السياسية داخل المجتمعات الغير غربية وإلزامها بتلك القيم "لأن الحضارة الغربية

³⁸³ نرى على سبيل المثال من هؤلاء Hans Kelsen الذي يطرح على أن الديمقراطية هي "...، الشكل الشرعي والوحيد لجميع المجتمعات الإنسانية، وهو حلم ايمانويل كانط حول الجمهورية العالمية، ونفس رأي Christian Brodhag الذي قال بأن الديمقراطية هي الشكل الوحيد الذي يلقي قبولاً من طرف الجميع، وهي الشكل الوحيد للتنظيم السياسي الصالح لجميع الشعوب". للمزيد انظر: ملاح، ا. التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العام العربي، م. س، ص 43.

³⁸⁴ صديقي، ا. البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل. م. س، ص 79.

³⁸⁵ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 1101.

³⁸⁶ فوكوياما، ف. (1993). نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة: شاهين، ف. قاسم، ج. الشايب، ر. بيروت: مركز الإنماء القومي. ص 23. إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان "...، وانتصار الطبيعة (المادة) أي الموضوع للإنساني على الذات الإنسانية ومعناه تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدة المادية التي تجسدها الحضارة الغربية والتي لا تفرق بين الإنسان والأشياء والحيوان، والتي تُحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية...، فنهاية التاريخ هي في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني، وبداية التاريخ الطبيعي". للمزيد انظر: المسيري، ع. التريكي، ف. (2010). الحداثة وما بعد الحداثة. (ط3). دمشق: دار الفكر. ص 160.

³⁸⁷ (The West and the rest).

³⁸⁸ المسيري، ع. التريكي، ف. الحداثة وما بعد الحداثة. م. س، ص 161-163.

كانت أول حضارة تقوم بالتحديث، فإنها تعتبر القائدة في استحوادها على ثقافة التجديد"³⁸⁹ ضمن ثلاثة احتمالات "إما رفض التحديث والتغريب معاً، أو تبنيهما معاً، أو تبني الأول ورفض الثاني"³⁹⁰.

عمقت النظرة الأساسية الغربية حدة التساؤل حول ظاهرة الديمقراطية باعتبار أنها تمثل الجوهر الثابت³⁹¹، فهي نظرة ذات دلالات عنصرية ومركزية واستبعادية إثنية تتجاهل المعرفة – خصوصاً المعرفة السياسية – المبنية على حدود الزمان والمكان واللغة والثقافة على اعتبار أن المعرفة لا تتصف بأسس أحادية أو ثابتة، بل تكون ظرفية وسياقية متناسقة مع معطيات التاريخ والمجتمع الذي تنشأ فيه³⁹².

ولدت الأساسية اتجاهاً مضاداً معاكساً لتلك النظرة التي ترى بأن "...، لا أحد يمكنه أن يطبق معنى للديمقراطية يتجاوز المدلول الذي تطور في الغرب، هذا النموذج الديمقراطي بشكليته المؤسسي الاقتراع العام، الفصل بين السلطات، التعددية الحزبية، البرلمانات، نظام الحقوق والحريات الشخصية، وبشكله القيمي العلمانية³⁹³، العقلانية، الفردانية، الحرية، أصبح معروفاً بالمرجعية الغربية، لذلك فالدول التي تنتقل إلى الديمقراطية تنتظر التزكية من الغرب حتى تنال شرف الوصف الديمقراطي"³⁹⁴.

³⁸⁹ هنتجتون، ص. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي. م. س، ص 113.

³⁹⁰ هنتجتون، ص. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي. م. س، ص 294.

³⁹¹ يؤكد سيدني هوك على أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يعول عليها لفهم وتفسير الطبيعة الإنسانية تستند على مناهج العلوم الطبيعية بحيث يمكن التحقق منها وقياسها. وفي النقد المقابل، تصف ريمون بودون هذا الأمر بأنه تطبيع الشخص البشري، وذلك بداعي "...الاعتقاد أن مُسلمة المادية التي تمثل سر صناعة العلوم الطبيعية تتطبق حكماً على العلوم الإنسانية، ومنحت نفسها حق الإغضاء عن عالم الواقعات الذاتية والارتكاز على تعميم في غير محله للمُسلمة المادية". للمزيد انظر: بودون، ر. (2010). أبحاث في النظرية العامة في العقلانية العمل الاجتماعي والحس المشترك. (ط1). ترجمة: سليمان، ج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 71-72. وانظر أيضاً: الشريف، ح. (2020). جدلية الديمقراطية والحرية في فلسفة سيدني هوك: دراسة تحليلية نقدية. مجلة كلية الآداب، 12(2). ص 748.

³⁹² صديقي، ا. البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل. م. س، ص 76.

³⁹³ يرى أمثال سيدني هوك بأن العلمانية إحدى الشروط الأساسية لتأسيس الديمقراطية وبدونها لا تتحقق، فالمعتقد الديني يجب أن يشغل الحيز الخاص. للمزيد انظر: الشريف، ح. جدلية الديمقراطية والحرية في فلسفة سيدني هوك: دراسة تحليلية نقدية. م. س، ص 746.

³⁹⁴ ملاح، ا. التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العام العربي، م. س، ص 43.

تتجاوز النظرة اللاأسسية³⁹⁵ حدود الثبات حول التفسيرات التي توطرها النظرة الأسسية حول مركزية الظاهرة الديمقراطية، وتفنيد محاولة فرضها وتعميمها كنهاية أيديولوجية وثقافية غربية محتومة، مع تهميش الحضارات التي تشاركت وشكلت ظاهرة الديمقراطية عبر التاريخ الطويل لنشأتها، فتعزز النظرة اللاأسسية من فكرة التعددية الحضارية التي ساهمت في تطوير نموذج الحكم الديمقراطي³⁹⁶.

يعتد فريدرك نيتشه بأن الظاهرة الديمقراطية مجرد قيمة من القيم الغربية تسعى إلى جذب انتباه الناس بإطلاق الوعود الرنانة من خلال إلصاق صفة الأنموذج العالمي على الديمقراطية، أما ريتشارد روتري يعالج هذه القضية -أنموذج عالمي- بتفسير الديمقراطية وخصوصاً الديمقراطية التمثيلية على أنها خصوصية تابعة لثقافة شمال الأطلسي وليس لها مبرر نهائي بأنها حقيقة مطلقة أو عالمية³⁹⁷.

³⁹⁵ يعد (جاك دريدا وميشيل فوكو وفريدريك نيتشه ومارتن هيدغر وغيرهم) من دعاة النظرة اللاأسسية، للتطور فيما بعد لتصبح (نظرة ما بعد الحداثة) والتي ظهرت في بداية القرن العشرين كتوجه نقدي لفكرة التنوير والحداثة وقيمها على إثر نهاية الاستعمار الأوروبي والتطور الهائل في وسائل الاتصال والتواصل الإعلامي؛ مما أفسح المجال أمام الثقافات الهامشية بالولوج والظهور، إذ تركز نظرة ما بعد الحداثة على ما هو هامشي مقابل تركيز الحداثة على ما هو مركزي. للمزيد انظر: سلايمية، ي. سميرة، ب. (2020). إدارة التمركز وهاجس التفكير قراءات في تيارات ما بعد الحداثة. مجلة الآداب واللغات، 6(12). ص 221-222.

³⁹⁶ ملاح، ا. الديمقراطية بين طرح العالمية وضغط الخصوصية. م. س، ص 124-125.

³⁹⁷ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 1097-1100.

في حين عمد مارتن هيدغر إلى تفكيك الانطولوجيا الغربية لمفهوم الحادثة³⁹⁸ بتفكيك المفاهيم الموروثة التي تتصل عبر المفاهيم الإغريقية وإبطال الادعاء بأنها -الحادثة³⁹⁹- تدعي القطيعة مع الماضي⁴⁰⁰ عبر السبر في تاريخ العقل الغربي المتأسس عبر منطق القياس الذي شكله أفلاطون وأرسطو وحصر الحقيقة الكلية في هذا المنطق؛ مما أدى انحطاط القيم العليا داخل المجتمع ونسيان الكينونة والاهتمام فقط بالكائن الصنم الذي يشغله جمع المال، أو الأنا، أو استنهاك الأرض... الخ⁴⁰¹.

فيما يتخذ جاك دريدا إستراتيجية التفكيك⁴⁰² في تقويض التراث الفلسفي والفكري الغربي المتمركز حول ذاته والذي يقصي الهامش والخارج عن الذاتية الغربية وذلك بهدف الانخراط في عوالم المتخيل

³⁹⁸ من المبادئ الأساسية المقومة لوجود الحادثة كحقيقة فكرية وثقافية أنسنة المجتمع وإعلان أصالة الإنسان التي تؤكد على أن الإنسان هو ما يفعل، فذلك المقولة يراد منها نفي الدين والوحي الإلهي والإعلاء التام من قيمة الإنسان بوصفه المحور والوجود المقدس الذي يتحدد عند مركزيته متطلبات الحياة ومضامينها، وبمعنى آخر أن الإرادة الإنسانية هي التي تصنع القدر وتوجهه، وهي المحدد الرئيسي لهذا العالم الكوني، وعليها يتعين الحفاظ على نظامه وتسيير شؤونه. وتعتبر الحادثة الإنسان بأنه تكوين طبيعي راقى، وعلى الرغم من أن هذه المرجعيات لا تنكر الإله صراحة أو بالضرورة، إلا أنها تؤله الإنسان من خلال وضعه بدلاً عن الإله داخل النظم الدينية. للمزيد انظر: الحسن، س. (2015). مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية. (ط1). الرباط: دار الأمان - مركز الدراسات والأبحاث - مؤسسة خالد الحسن. ص74. وانظر أيضاً: بن دنيا، س. (2011). الحادثة وما بعد الحادثة: والقيم السياسية الأخلاقية الإسلامية. مجلة الكلمة، 18(73). ص70.

³⁹⁹ وعلى الرغم من أن التعاريف التي خصت مفهوم الحادثة "...، كثيرة وعديدة فإن الدلالة الأكثر وضوحاً للحادثة هي أنها حركة دينامية تتجدد وتتجاوز باستمرار، إذ تتخذ من التغيير والتحول والانقلاب منطلقات أساسية لإحداث القطيعة مع كل ما هو تقليدي". للمزيد انظر: دنيا، س. الحادثة وما بعد الحادثة: والقيم السياسية الأخلاقية الإسلامية. م. س، ص68.

⁴⁰⁰ دبابي، م. (2019). التفكيك: جذوره الفلسفة وسياقه السوسيولغرافي. مجلة تطوير، 6(1). ص 56-57.

⁴⁰¹ باشا، ن. (2018). الديمقراطية التشاورية عند هابرماس. مجلة البحث العلمي في الآداب، 1(19). ص5.

⁴⁰² يطلق عليها -التفكيك (Deconstruct)- عبد الوهاب المسيري مصطلح التقويض اعتماداً على ترجمة "...، الدكتور سعد البازعي وميجان الرويلي في دليل الناقد الأدبي...، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية". للمزيد انظر: المسيري، ع. التريكي، ف. الحادثة وما بعد الحادثة. م. س، ص111.

والاختلاف والهامش عبر خلخلة أساس العقل المركزي الغربي والتحرر من ميتافيزيقيته⁴⁰³، إذ تعمل فلسفة ما بعد الحداثة على تقويض الحداثة الغربية ونهايتها⁴⁰⁴.

لهذا، لا تعني الحداثة أبداً تكرار تجربة التحديث الغربي، وتلاقحها مع أنماط ومؤسسات وثقافة الغرب؛ وذلك على اعتبار أن الحداثة الغربية هي نفسها دُكت بكثير من التطورات الحاسمة تاريخياً، كما اقتبست من ثقافات أخرى أدوات جعلتها في صورتها الحالية⁴⁰⁵، وهو ما يدعو إليه هابرماس بتكييف الأدوات والآليات الديمقراطية مع السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي لمجتمع ما، فكل حقبة زمنية تؤسس لمفاهيم علمية وأخلاقية أساسية لتجربتها الخاصة⁴⁰⁶.

إن النجاح الذي حققه النموذج التحديثي من ارتفاع مستويات المعيشة كالفاهية والمادية يعزى لأسباب ذاتية التوجه داخل المجتمعات الغربية، كما يعزى أيضاً إلى وهن الحضارات الأخرى كالصينية، والهندية والعربية الإسلامية في ظل سطوة الحضارة الغربية وتوسعها استعمارياً؛ وهو ما حصر الصراع الدولي لعدة قرون داخل الحضارة الغربية نفسها⁴⁰⁷ الذي وصل "....، إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة"⁴⁰⁸.

⁴⁰³ التاور، ع. (2014). إستراتيجية التفكير عند جاك دريدا الهدم والبناء. مجلة تبين، 3(9). ص 37-41.

⁴⁰⁴ الحسن، س. مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية. م. س، ص 84.

⁴⁰⁵ للمزيد حول الحداثة انظر:

John Gray, Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age, London: Routledge, 1995.

⁴⁰⁶ ملاح، ا. التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي، م. س، ص 56-57.

⁴⁰⁷ الحسن، س. مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية. م. س، ص 85.

⁴⁰⁸ المسيري، ع. التريكي، ف. الحداثة وما بعد الحداثة. م. س، ص 160.

يطلق هابرماس العنان لمقولة ما بعد علماني⁴⁰⁹ من خلال كتاباته الأخيرة، ليعطي العامل الديني أهمية حيوية كونه يحقق إنجازات هوياتية وأخلاقية داخل المجتمع لمواجهة المخاطر الناتجة عن الرأسمالية المعولمة والمصلحة الفردية عبر إشراكه في المجال السياسي العام تحت شرط الخطاب واللغة العقلانية المتاحة للجميع دون إقصاء الأطراف الأخرى – الغير متدينة – والتسليم بالمبادئ الديمقراطية ومنها الحريات لتحقيق التعددية السياسية⁴¹⁰.

وعلى هذا الأساس ظهرت الديمقراطية التشاورية⁴¹¹ كحل وسط يجمع بين الأساسية واللاأسسية لإحياء البعد الجماعي كعنصر مُقوم للمسار السياسي الذي أهمله نموذج الديمقراطية الليبرالية ويسنده نموذج الديمقراطية الجمهورية – البعد الجماعي – ضمن شرط الحدثة الأساسي وهو التعددية، تقوم على أساسها الديمقراطية التشاورية بالربط بين السلطة السياسية والفضاء العمومي لتحقيق التوازن بين المال والإدارة عبر التضامن والتواصل⁴¹².

⁴⁰⁹ مقولة ليورغن هابرماس تعبر عن فكرة مركزية مفادها أن العلمانية قد تكون وصلت إلى نهايتها، وهو ما يؤكد من خلال مصطلحه المجتمع ما بعد علماني الذي لا يشير فقط إلى أن الدين متغلغل في بيئات توصف بأنها علمانية، بل أيضاً أن المجتمع في الوقت الحاضر ما زال يحتوي على نسب كبيرة من المجموعات الدينية ضمنه. للمزيد انظر: جيانيس، ك. (2016). الدين والسياسة مسار النظريات العلمانية والما بعد العلمانية. ترجمة: زين الدين، ع. مجلة الاستغراب، (3)2. ص 102.

⁴¹⁰ يبنى عزمي بشارة تساؤله حول العقلانية التواصلية عند هابرماس بأن هذا يعني "...، فرض شرط العلمانية باعتبارها أيديولوجيا لها قواعد فكرية تأسيسية على الدين نفسه الذي يقوم على قواعد أخرى؟ ألا يتناقض هذا مع نظرية الفعل التواصلية العقلانية عينها؟". للمزيد انظر: بشارة، ع. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الأول، م. س، ص 817-818.

⁴¹¹ نقد هابرماس للعقل الغربي لا يلتقي "...، مع النقد الجذري الذي دشنه نيتشه لهذا العقل، أو للفلاسفة الذين استلهموا منه أسألهم أو بعض أفكارهم. ذلك أن هابرماس يرى أن هذا النقد الجذري يفترق إلى الانسجام لا في نقد الميتافيزيقيا أو في نظرية السلطة، إننا نجد أنفسنا مدفوعين بالفعل إلى وجوب الخروج من فلسفة الذات من خلال مخرج آخر، ويتمثل هذا المخرج في الانتقال من عقل متمركز حول الذات إلى عقل تواصلية". للمزيد انظر: م أفاية، م. (1998). الحدثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس. (ط2). الدار البيضاء: أفريقيا الشرق. ص 210-211.

⁴¹² باشا، ن. الديمقراطية التشاورية عند هابرماس. م. س، ص 21.

بدأت الديمقراطية التشاورية بالنضوج الفكري ومحاولات النمذجة⁴¹³ لأنها "...، تمتلك مزايا على النماذج الأخرى للسياسة الديمقراطية، والميزة الرئيسية هي الطبيعة المؤقتة للتبرير في السياسية التي لا تعزى إلى التغيرات في التفاهات التجريبية والأخلاقية للمواطنين، وإنما إلى التبادل التشاوري أيضاً، وتلك عملية تنطوي على التسوية والنزاع على السواء...، تجعل الديمقراطية التشاورية متقبلة للاختلاف"⁴¹⁴.

يُبقى هابرماس طرح الديمقراطية التشاورية ملتصقاً بمفهوم الحداثة الغربية، فنظرية الفعل التواصل والمجال العام جاءت كمحاولة لبعث حياة الحداثة والخروج من نفق الجدل الذي ساد الفكر الغربي نتيجة التراجع في المشاركة السياسية⁴¹⁵ والذي أظهر نواقص وعيوب بالنماذج الديمقراطية؛ إلا أن المجال العام لا يعبر فقط عن المدرك الجمعي للحضارة الغربية بل له مسارات وامتدادات تاريخية طويلة عبر حضارات مختلفة⁴¹⁶.

⁴¹³ تختلف التسمية من ديمقراطية تشاورية إلى تشاركية أو خطابية ولكن يبقى الاختلاف في المصطلح، وفي محاولات النمذجة كانت دولة البرازيل من أوائل الدول التي أسست لنموذج الديمقراطية التشاركية في فترة السبعينات، وتم تضمينه في الدستور لعام 1988، وانتقلت عملية تطبيق هذا النموذج إلى الدول الأوروبية خلال فترة الثمانينات في بريطانيا وألمانيا اللتان أطلقنا عليها مصطلح ديمقراطية تداولية، في حين أن فرنسا استخدمت مصطلح الديمقراطية الحوارية وأصدرت قانون سنة 2002 الذي جعل منها ذات بعد محلي. للمزيد انظر: خليل، ع. (2017). الديمقراطية التشاركية وفرص تطبيقها في بعض البلدان العربية: الواقع والمأمول. مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 18(2)، ص123.

⁴¹⁴ صديقي، ا. البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل. م. س، ص80.

⁴¹⁵ ساهمت الاحتجاجات الطلابية التي شهدتها ألمانيا في فترة الستينات في بلورة المجال العام أي الفعل التواصل لدى هابرماس الذي أظهر تعاطفه مع هذه الاحتجاجات نتيجة التلاعب التي تنتهجها البرجوازية الحديثة في عملية تحكمها في المجتمع. للمزيد انظر: أفاية، م. الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس. م. س، ص93.

⁴¹⁶ ثمة أفكار مشابهة تطورت داخل تراث آخر وظهرت فيها صور من التحول التنافس، كالمصلحة العامة الذي يقابل كلمة general interest أو بشكل أفضل الصالح العام داخل منظومة الشريعة الإسلامية. للمزيد انظر: سالفاتوري، أ. المجال العام: الحداثة الليبرالية والكانتوليكية والإسلام. م. س، ص21 و44.

ورغم الإسهامات التي يقدمها دعاة اللاأُسسية أو ما بعد الحداثة؛ إلا أنهم يبقون منغلقيين بنظرتهم على ذواتهم الثقافية إذ "... الفلاسفة الأكثر جرأة وتقدماً في نقدهم للعقلانية المركزية الأوروبية كفوكو ودريدا يبقون منغلقيين داخل جدران التراث الفكري الأوروبي، وإنهم لا يخرجون أبداً من سياق هذا التراث. وعلى الرغم من أن للإسلام حضوراً قوياً...، فإنه لا يلفت انتباه أي واحد من هؤلاء المثقفين"⁴¹⁷ وليس الأمر مقتصرًا على الإسلام وحده إذ ليس لهؤلاء الدعاة أي اهتمام بتاريخ الأديان وتاريخ الحضارات بشكل عام وهو مبرر لعلمنة الفكر وإقصاء إسهام الدين في الأنظمة التكنولوجية واللاهوتية التي عايشنا أزماناً سابقة⁴¹⁸.

يكن "... التحدي الرئيس في كيفية التسامي على اللاأُسسية وتجاوز ثنائية الأُسسية- اللاأُسسية والشروحات التي تدعمها"⁴¹⁹ ونزع الأُسسية عن الديمقراطية يتطلب إبراز إسهام الحضارات المختلفة ومن بينها الحضارة العربية والإسلامية -كونها نطاق البحث- في نشأة وحضارة الديمقراطية بحيث كانت الإشارات الأولى الدالة على وجود مجتمع منظم وأنظمة حكم معقدة تمتد عبر أرجاء الشرق الأوسط القديم⁴²⁰، وليس هذا وحسب بل إن جزئيات من أصول المعرفة الإغريقية استُمدت من الحضارة في الشرق⁴²¹، حتى وإن كان

⁴¹⁷ أركون، م. (2012). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. (ط6). ترجمة: صالح، ه. بيروت: دار الساقي. ص 250-251.

⁴¹⁸ أركون، م. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. م. س، ص 252.

⁴¹⁹ صديقي، ا. البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل. م. س، ص 77.

⁴²⁰ خان، ب. (2015). ما هو البدائي في الديمقراطية البدائية مقارنة بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية. م. س، ص 42.

⁴²¹ بدأت تظهر دراسات لأكاديميين اكتشفوا أن الإغريق كانوا غير قادرين أن يكونوا إغريقاً دون تواصل مع حضارات الشرق "...، وهم يشيرون إلى أن إعادة تكوين الشعوب الناطقة باليونانية والتي كانت تعيش أصلاً حول بحر إيجه لتصبح الإغريق كما نعرفهم الآن من التاريخ، بدأت في خلال القرن الثامن ق.م، وتحققت هذه الحقبة بفضل تدفق زلزالي من إعادة الهيكلة الذهنية والمؤسسية التي استخدمت أدوات مستمدة من الشرق، مثل الكتابة الأبجدية، وسيلة التواصل التي يمكن مبدئياً أن يستخدمها أي شخص، لأغراض متعددة، وهناك أيضاً استيراد مفردات ومفاهيم. كانت الأشكال الجديدة من المعرفة (علم الفلك) والأساطير القديمة التي كانت تشرح العالم بطرائق جديدة، أجزاء مهمة من الترابط الذي تشكل أيضاً باستيراد التقنيات الجديدة للإنتاج والنتائج المصاحبة لها من رفع لمستوى المعيشة وكماليات الرفاهية".

للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 169-170.

المصطلح -الديمقراطية- لم يولد بعد إلا أن "...، ديمقراطية الجمعية العامة⁴²² لم تكن في أثينا بل في الشرق الأوسط قبل بركليس بألفي عام⁴²³، فمن المهد الأصلي في سوريا وبلاد ما بين النهرين، التي وجدت فيه ديمقراطية الجمعية العامة في وقت مبكر من التاريخ، تحرك هذا النموذج غرباً على نحو بطيء من خلال فينقيا إلى الحضارة اليونانية القديمة، ليسود الاعتقاد أن الديمقراطية اختراع يوناني⁴²⁴.

يعد جذر الديمقراطية المباشرة إحدى العلامات الفارقة في الحضارات الشرقية الواقعة في بلاد ما بين النهرين وسورية، إذ عبرت المجالس أو الجمعيات العامة⁴²⁵ عن بذرة -يمكن وصفها بأنها ديمقراطية- ديمقراطية من خلال إمكانية البت في القرارات السياسية والقانونية كالحرب والسلام والتصويت⁴²⁶ والتي

⁴²² ظهرت الجمعيات والمجالس العامة في بعض الأحيان "...، في الإمبراطوريات الكبرى في الشرق الأوسط، على سبيل المثال كان بمقدور السكان في العاصمة الآشورية الاجتماع في جمعية عامة تتوصل إلى الاتفاق بإرشاد وتوجيه من أفراد المجتمع الأكبر عمراً والأكثر ثرا ونفوذاً. كثيراً ما استدعت مثل هذه الجمعيات حين تصل الخلافات في الرأي بين القصر والشيخوخ إلى طريق مسدود". فيما أصدرت مجموعة من التشريعات التي لا زالت متوارثة إلى هذا اليوم وهي قانون "...، الملك (لبث- عشتار) حيث أظهر اهتمامه بالعدالة الاجتماعية عبر الزعم في بداية الديباجة أن قوانينه مصممة لإقامة العدالة في الأرض، وإلغاء الصيحات المطالبة بالعدل واستئصال العداوة والعنف المسلح، وجلب الرفاهية والسعادة إلى أراضي سومر وأكاد"، بالإضافة إلى قوانين حمورابي التي أصبحت تعرف بشريعة حمورابي. للمزيد انظر: خان، ب. ما هو البدائي في الديمقراطية البدائية مقارنة بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية. م. س، ص 45-48.

⁴²³ والمجالس القديمة لسورية وبلاد ما بين النهرين تمثل في الحقيقة "...، الحضور الأحفوري في آثار أثينا وغيرها من الديمقراطيات اليونانية ومجالس العالم الفينيقي، وهي تعلمنا في الأساس أن نعيد التفكير في أصول الديمقراطية، وتتطلب منا أن نعد أنفسنا لصدمة: تدعونا إلى رؤية الديمقراطية من النوع اليوناني ذات جذور شرقية، لذا وبالمعنى الحقيقي فإن ديمقراطيات اليوم مدينة في الحقيقة للتجارب الأولى في الحكم الذاتي من خلال مجالس الشعوب الشرقية الملغاة كأنها غير قابلة للديمقراطية بأي معنى". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 182.

⁴²⁴ العامري، ع. المأزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول. م. س، ص 94.

⁴²⁵ هذا النمط من الديمقراطية كان قائماً على أساس جهاز شعبي يتمثل بمجلسين هما المجلس العام ومجلس الكبار، يمثل الأول جميع الناس الأحرار، والثاني يضم الشيخوخ، الذي أوكل إليه معالجة الأمور اليومية. للمزيد انظر: فياض، ع. (1997). المرجعية الحضارية للديمقراطية في العراق. مجلة المستقبل العربي، 20(223). ص 110-111.

⁴²⁶ حوالي 2500 ق.م. انتُخب الملك بمملكة سبأ المتوسعة عبر تصويت شعبي لمدة سبع سنوات، تقاسم فيها السلطة مع مجلس الشيخوخ، ويحق له الترشح مرة أخرى لولاية ثانية أو التقاعد على حساب الدولة. وفي صورة أخرى أيضاً نجد "...، في هذه الجمعيات جرت ممارسة أشكال متقدمة من التصويت حيث ينقسم المجتمعون إلى ثلاث مجموعات تتداول كل واحدة وتتشاور، ثم تصوت بصورة مستقلة قبل الاجتماع بكامل أعضائها حيث تحسب الأصوات النهائية، لكن يحن يخفق الشيخوخ في التوصل إلى اتفاق، تعرض الأمور على الجمعية الكاملة (المؤلفة=

أظهرت حيناً من المساواة داخل تشكيلة تلك المجالس، والتي انتقلت فكرة هذه المجالس بفضل طرق القوافل والتجارة النهرية والبحرية التي شهدت زخماً بين بلاد ما بين النهرين وسورية شرقاً إلى مدن البحر الأبيض المتوسط غرباً⁴²⁷.

تلك الأحداث والوقائع تلخص إلى أن مفهوم الديمقراطية أي ديمقراطية المجالس- ديمقراطية بدائية قد يكون مختلفاً عنه في الشرق مما كانت عليه ديمقراطية أثينا حتى وإن اختلفت اللغات واللهجات في ترجمة مصطلح بعينه، إلا أن التلاقي والتشابه في الوسائل والآليات المتبعة في الحضارات الشرقية يكرس نوعاً من الأصالة في طرح مفهوم الديمقراطية التي بقيت لصيقة حصراً بالحضارة الغربية.

لهذا، فالديمقراطية "...، كما نعرفها اليوم، ليست ببساطة ابتكاراً وحيد الأفق من الأثينيين أو الإغريق أو الفينقيين أو السوريين والرافدين القدماء، فالتاريخ المبكر للديمقراطية القائمة على المجالس يشبه نهراً شاسعاً يتغذى من روافد مختلفة من المؤثرات، والعلاقات بين أحواضه ومصادر منابعه العالية معقدة...، إلى درجة أن من الأفضل القول إن القيم والمؤسسات الديمقراطية ولدت، ونشأت أولاً في المربع الجغرافي من المناطق التي تحدها مدن أثينا وروما في الغرب وبابل ومكة في الشرق"⁴²⁸.

=من الذكور البالغين كلهم) التي تصوت أيضاً على القرار النهائي". للمزيد انظر: خان، ب. ما هو البدائي في الديمقراطية البدائية مقارنة بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية. م. س، ص 51.

⁴²⁷ يستشهد جون كين بالحادثة "...، التي يرويها هيرودوتس عن الحملة العسكرية الفارسية بقيادة مردونييه عام 492 ق.م والتي خطب بها أوتانيس اليوناني قائلاً "بالنسبة إلي يبدو أن من الأفضل ألا يكون أي فرد منا حاكماً من الآن وصاعداً لأن ذلك غير لطيف وغير مريح". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 194-196. ويمكن العودة إلى كتاب هيرودوتس من خلال:

Herodotus. the history of Herodotus, translated by George Rawlinson, Roman Roads Media, LLC Roman Roads Media- Moscow, 2013.

⁴²⁸ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 199.

ترتكز الديمقراطية بهذا الأساس على مفهوم الإنسانية المشتركة المتنوعة⁴²⁹ وليس على مفهوم الإنسانية الواحدة المرتكزة على الفكر الغربي، فعملية تعرية النموذج الغربي لفهم ظاهرة الديمقراطية ليس الهدف منه النقد أو التفكيك؛ بل "... إلى الفهم المتعمق الذي يجعل من الممكن أن نعزل ما هو خاص بالغرب عما يصلح لأن يكون عاماً وعالمياً، فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، ومن ثم لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا النظري المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياها"⁴³⁰ ضمن منظار الخصوصية⁴³¹ التاريخية المجتمعية لهذه الأمة.

⁴²⁹ مفهوم لدى المفكر عبد الوهاب المسيري يرتكز على مفهوم التحيز لديه ولكن لا بد من أن "... أضع تحيزي في مقابل تحيزهم، بحيث يصبح التحيز هو حتمية التفرد والاختيار الإنسان، وتكمن المفارقة في أنها تشكل إطاراً لإنسانيتنا المشتركة المتنوعة لا الإنسانية الواحدة، وهذه السمة المزدوجة للتحيز هي تعبير عن تلك الثنائيات التي لا يمكن اختزالها أو تصفيتيها أو تسويتها. فالإنسانية المشتركة هي الاستعداد الإنساني الكامن فينا كلنا والموجود بالقوة (الفطرة)....، فإن ما يتحقق يختلف من فرد لآخر ومن حضارة لأخرى سواء في مضمونه أو شكله". للمزيد انظر: المسيري، ع. (1996). إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. (ط2). فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي. الجزء الأول. ص20-21.

⁴³⁰ حرفي، س. الثقافة والمنهج: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري. م. س، ص329-330.

⁴³¹ إن مصطلح الخصوصية سرعان ما يثير التباساً في الفهم "...، ويحمل على غير محمله، حيث يفهم منه البعض أنه دعوة للانعزال عن الآخرين وللتطهيرية الفكرية والحضارية أو للتمييز الشوافيني والانغلاق والاستعلاء القومي، إن (الخصوصية) العربية التي ندعو إلى فهمها....، تؤشر بصفة خاصة إلى (خصوصية) المعوقات والأعباء والموروثات المجتمعية التي تحيط بهذه الأمة وتلتصق بتركيباتها المجتمعية". للمزيد انظر: الأنصاري، م. (2000). تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص8-9.

الفرع الثاني: ندوة ديمقراطية وقرآن وسنة⁴³²

مارست الحاضنة العربية الديمقراطية البدائية ديمقراطية المجالس-قبل الإسلام- فقد كانت قريش (مكة أو أم القرى) تصنع القرارات وتتخذها داخل مجلس القبيلة معبرة بذلك عن إدارة شؤونهم الداخلية⁴³³ من خلال اجتماع وجهاء القبيلة للتشاور في أمر عمومي ما. ويعتبر مجلس القبيلة أي دار الندوة⁴³⁴ المرادف الجيني لمصطلح البرلمان في العصر الحديث، وعلى الرغم من تعدد وظائف ذلك المجلس إلا أنه يمثل طفرة جينية لمؤسسة سياسية سيادية عند العرب قبل الإسلام؛ إذ تبنى قراراتها عبر تعدد آراء أسيادها وعقلائها وفرسانها وألسنتها المتباينة عبر تنوع عقائد وعادات القبائل العربية المتعددة⁴³⁵.

تعد دار الندوة شكلاً من أشكال التنظيم السياسي التي عرفها العرب؛ وإن لم ترق لأن تكون قريبة من مفهوم الدولة بل نظاماً مبتكراً في أسسه وجوانبه⁴³⁶ يشبه مجلس شيوخ إكليريا أثينا⁴³⁷، إذ كانت سمة الأخذ بالرأي في المنطقة العربية سمة تشاورية في أغلب الهيئات السياسية -دور الندوة- تبنى عليها القرارات من

⁴³² اعتمد الباحث في العنوان على السبق الزمني في ترتيب المفاهيم الثلاثة.

⁴³³ مجلس القبيلة أو دار الندوة، بنيت على يد قصي بن كلاب في القرن الخامس الميلادي 440 بالقرب من المسجد الحرام، بالجهة الشمالية من الكعبة، ليكون هذا المجلس مكان لإدارة شؤون مكة يجتمع به سادة قريش لإبرام أمرهم وتشاورهم. للمزيد انظر: عمر حمدان الحضرمي، الشورى والديمقراطية: حوارية الموروث الديني والحدائق السياسية، المجلة العربية للعلوم السياسية، ع16، 2007، ص37. وسميت بدار الندوة لاجتماع الندى فيها أي الجماعة. للمزيد انظر: الأزرقى. (2003). أخبار مكة وما جاء فيها من آثار. (ط1). تحقيق: بن دهيث، ع. كربلاء: مكتبة الأسد. الجزء الأول. ص178.

⁴³⁴ سبب التسمية بدار الندوة أن العرب إذا حزب بهم أمر ندوا إليها للتشاور، وفيها يقضى بالشؤون العامة لقريش. وقيل أيضاً "...، أن دار الندوة هي دار الجماعة وتسميتها مشتقة من النّادي، وأناديك أشاورك وأجالسك في النادي، وفلان ينادي فلان أي يفاخره، ومنه سميت دار الندوة، وقيل للمفاخرة مناداة، كما قيل لها منافرة". للمزيد انظر: الجنابي، ق. (2010). الملأ ودار الندوة نظام الإدارة المدنية في مكة. مجلة كلية التربية الإسلامية، 1(3). ص41.

⁴³⁵ العايب، س. (2003). دار الندوة في مكة في ظل السيادة القرشية قبل الإسلام، أشغال الملتقى الدولي الثاني حول: القبيلة- المدينة-

المجال في العالم العربي الإسلامي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس. ص46.

⁴³⁶ عمارة، م. (1989). الإسلام وفلسفة الحكم. (ط1). بيروت: دار الشروق. ص48.

⁴³⁷ العايب، س. دار الندوة في مكة في ظل السيادة القرشية قبل الإسلام. م. س، ص42.

خلال الإشراف في عملية صنعها وتنفيذها، فتتم المداولة داخل "...، نظام تقديمي فيه شيء من الرأي والمشورة وحكم الشعب (الديمقراطية)"⁴³⁸.

هكذا كانت العرب "...، تحمّد آراء الشيوخ لتقدمها في السن، ولأنها تُتبع حسناتها بالأذى والمن، ولما مر عليها من التجارب التي عرفت بها عواقب الأمور حتى كأنها تنظرها عياناً، وطراً عليها من الحوادث التي أوضحت لها طريق الصواب وبينته تبياناً، ولما مُنِحَتْه من أصالة رأيها، واستفادته بجميل سعيها"⁴³⁹ وعلى هذا العرف كانت دور الندوة عند العرب أهم الكيانات التشريعية والسياسية داخل المجتمع العربي.

فعرفت المنطقة العربية - خصوصاً الجنوبية بالنسبة للجزيرة العربية - مجالس استشارية يتحتم عليها النظر في الأمور العامة والمشكلات التي تواجههم والبت في القضايا التي تتعرض لها الدولة، بحيث كانت عضوية تلك المجالس "بالوجاهة والمنزلة والمكانة، وتلك قضايا اعتبارية للعرف فيها الرأي والقرار، وأعضاء المجلس هم أعضاء فيه، لأنهم من رجال الدين أو سادات قبائل أو من كبار الموظفين، أو من أصحاب الأرض والمال، فهم في عرف ذلك اليوم الصفوة والخيرة وعندهم العقل والرأي والسداد"⁴⁴⁰.

⁴³⁸ علي، ج. (1993). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. (ط2). بغداد: جامعة بغداد. الجزء الخامس. ص213.

⁴³⁹ النويري، ش. (1926). نهاية الأرب في فنون الأدب. (ط1). القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية. الجزء السادس. ص75.

⁴⁴⁰ علي، ج. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء الخامس، م. س، ص227.

شهدت مملكة سبأ مجلساً تشريعياً استشارياً⁴⁴¹ مهمته النظر في القضايا التي يحتاج فيها الملوك اتخاذ القرارات المصيرية عبر سلطة لا مركزية تكون فيها سلطة للأسر الثرية⁴⁴² (الارستقراطية)، وهو ما نستدل به من القرآن الكريم في حادثة ملكة سبأ مع سليمان "قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ"⁴⁴³ إذ يرجع بعض المفسرين⁴⁴⁴ كلمة قاطعة الواردة في الآية تعني عدم استبداد الرأي والزامية المشورة والبت في القضاء لهذا المجلس.

وبغرار مملكة سبأ نجد مجلساً استشارياً أخرى يسمى طبن⁴⁴⁵ في مملكة قتبان وهو مجلس عقلاء القوم بحيث "... ينظر في المسائل الخاصة بالملك والأرض وفي الضرائب التي تُجبي عن الزراعة وفي تأجير الأرض وما شاكل ذلك من موضوعات تخص الأرض والزرع"⁴⁴⁶ وهو يماثل مجلس "مزوداً" في دولة معين ومهمته النظر القضايا المهمة وفي موضوع فرض الضرائب⁴⁴⁷. ويذكر الهمداني في كتابه الإكليل في أن عدد أعضاء مجلس مملكة "حمير" كان عدده ثمانين عضواً تتركز مهمتهم في النظر في القضايا التي تعرض على

⁴⁴¹ مجلس عرف بتسمية "...، مسخن أو المخن باللهجة السبئية. وقد أشير إليه في الكتابات السبئية القديمة وفي كتابات عهد ملوك سبأ وذي ريدان وأعضاؤه من الوجهاء وكبار الملاكين الذين ورثوا ملكهم من عفار وأرض، وترد في الكتابات السبئية لفظة لها علاقة بمجلس يمثل طبقة خاصة في سبأ عرف بـ عهرو) عهر ونجد هذا الاسم في الكتابات التي هي من القرن الثاني قبل الميلاد فما بعده. ويظهر أنه كان مجلس الأشراف من أهل الحسب والنسب من أمثال الأشراف والنبلاء الذي عاشوا في أوروبا في القرون الوسطى". للمزيد انظر: علي، ج. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء الخامس، م. س، ص 228.

⁴⁴² بروكلمان، ك. (1968). تاريخ الشعوب الإسلامية. (ط5). ترجمة: فارس، ن. البعلبكي، م. بيروت: دار العلم للملايين. ص 16.

⁴⁴³ القرآن الكريم، سورة سليمان، آية رقم 32.

⁴⁴⁴ "يعني لا أبت في أمر إلا في حضوركم، وبعد استشارتكم وهذا يدل على أنها كانت تأخذ بمبدأ الشورى رغم ما كان لها من الملك والسيطرة والهيمنة". للمزيد انظر: الشعراوي، م. (1991). تفسير الشعراوي. القاهرة: دار اخبار اليوم. المجلد السابع عشر. ص 10778. انظر أيضاً: تفسير الطبري والسعدي. سورة النمل، من موقع: <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura27-aya32.html> تاريخ الزيارة: 2021\09\25.

⁴⁴⁵ (طبن باللغة العربية: أي الفطن أو الحاذق العالم بالأمور) وانظر أيضاً إلى معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع: <https://dohadictionary.org/dictionary/%D8%B7%D8%A8%D9%86> تاريخ الزيارة: 2021\09\25.

⁴⁴⁶ علي، ج. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء الخامس، م. س، ص 228.

⁴⁴⁷ علي، ج. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء الخامس، م. س، ص 226-227.

الملك؛ بل تعدت ذلك إلى اختيار الملك في حالة لم يكن هنالك من يخلفه، أو حتى في حالة عدم رضا المجلس عن سياسات الملك نفسه⁴⁴⁸.

كما تشير كلمتي "ukkin" باللغة السومرية و"puhrum" باللغة الأكادية إلى لفظ مجلس، وهما تشيران أولاً إلى أن الناس كانوا يجتمعون بشكل دوري لمناقشة الأمور ذات الاهتمام العام، وثانياً إلى الجسم الحكومي وهو ما تؤكد الأدلة الأثرية المكتشفة في الألفية الثانية قبل الميلاد في حضارة بلاد ما بين النهرين شمال المنطقة العربية، وهو ما تدل به كلمة "rihsum" في اللغة السامية الغربية لوصف الاجتماعات⁴⁴⁹.

نجد أيضاً كلمة "muskenum" وتعني مجلساً عاماً في اللغة السومرية ويضم رجال ذو اختصاصات مختلفة كالبلستنة وصناعة الفخار والخدمة العسكرية، وينظر في قضايا مدنية مختلفة⁴⁵⁰، وتمثلت صلاحيات هذا المجلس أيضاً متابعة خطوات السلطة التنفيذية –الملك في حينها– في بعض الحقوق العامة لكيلا يصل إلى نير الاستبداد أو الطغيان⁴⁵¹، كما تبين بعض الملاحم البابلية بأن هنالك مجلسين استشاريين متوازيين ولكل منهما تراتبية معينة من حيث الأهمية⁴⁵².

⁴⁴⁸ علي، ج. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء الخامس، م. س، ص 231.

⁴⁴⁹ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 186-187.

⁴⁵⁰ "توثيق لمحاكمة في جريمة قتل من وقت مبكر في الألفية الثانية قبل الميلاد تفصل الوثيقة جريمة قتل ارتكبها ثلاثة رجال ضد (لو إينانا) ابن كاهن محلي، وما تبعها من تستر من زوجة الضحية، رفعت القضية إلى الملك (أور نينورتا) الذي أمر بأن يبت قضيتهم المجلس في (نيبور)...، وحكم بإدانة المتهمين...، وهدر دمهم، وسُلموا للقتل كما حكم المجلس...". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 187-188.

⁴⁵¹ مخطوطة على لوحة فخارية مكتشفة بأقدم مكتبة في العالم في مدينة نينوى "...، يحذر النص المكتوب في حوالي نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد الملوك من أن الآلهة لن ينظروا بعين الرضا إلى تصرفات تتطفل على الحريات في حياة المدينة أو الريف...، ووردت عقوبات مماثلة لمخالفات من مثل الفشل في قبول المشورة والأحكام الخاطئة أو سجن مواطنين من غير حق، أو محاولة إجبار مواطنين على العمل في الحقول أو المعابد". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 188-189.

⁴⁵² هذه الإشارة التي توفرها القصة الأدبية السومرية "...، عن جلجامش وأغا وهي التي كتبت ربما في أواخر الألفية الثالثة قبل الميلاد، لتروي حصار (أوروك) من قوات أنت من مدينة كيش يطلب جلجامش في وقت الشدة ويتواضع وهو المفترض أنه نصف إله ويتمتع بقوة=

تلك الصفة التشاورية المتأصلة بالمجالس بقيت لصيقة متجذرة في المنطقة العربية حتى بعد أن اندثرت بعض الحضارات على أرضها -والتي سيعقبها دخول الإسلام- فقد استمرت ألفي عام بنظام يعتمد على الأخذ بمبدأ إلزامية استشارة ذوي الرأي باختلاف السن والطبقة والحرفة... الخ؛ مما يعني أنها "...، كونت تقليداً سياسياً -مدرراً جماعياً⁴⁵³ أو منظومة معرفية⁴⁵⁴ - لم يكن من السهل إلغائه أو ازداؤه"⁴⁵⁵.

مَثَّل دخول الإسلام إلى تلك الحاضنة تغييراً جذرياً فَمِنْ قبائل متناثرة متصارعة إلى حضارة أسهمت على الصعيد السياسي -خصوصاً- فلسفة سياسية اقتبست جذورها من الدين الجديد دون إنكار تام للقيم المتوارثة قبل دخوله أو حتى من تلك الحضارات التي اقتبس منها المسلمون قيماً لم تتعارض مع دينهم الجديد

=خارقة، مشورة مجلسين: مجلس رجال المدينة ومجلس شيوخ المدينة". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 192-193.

⁴⁵³ يشير سعيد خالد الحسن إلى أن المدركات الجماعية "...، تلك المجموعة من المبادئ المرجعية التي توجه وتميز السلوك الإنساني وتنتقل به من المستوى الفردي الخاص، ومن بعد اليومي والزمني المحدود إلى مستوى السلوك الجماعي العام، وإلى البعد التاريخي المطلق المتوجه من ماضي الجماعة إلى مستقبلها، وبما يشكل نظاماً سلوكياً للوجود السياسي والعلاقات الاجتماعية وللوظيفة الحضارية للجماعة. هذه القواعد لها صفة الإلزام المعنوي التي تفرض احترامها لدى أفراد الجماعة وهي محصلة تاريخية حضارية للخبرة والحياة الجماعية الممتدة عبر الأجيال امتداداً يتولد عنه: (أ) مفاهيم مرجعية (ب) قيم سياسية (ج) تقاليد مسلكية ومؤسسية مُعبّرة عن هذه المفاهيم والقيم". للمزيد انظر: الحسن، س. مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية. م. س، ص 17.

⁴⁵⁴ cognitive map أو المنظومة المعرفية التي تنطوي على أبعاد ثلاثة "...، أولها مجموع المعلومات التي يمتلكها الفرد عن الذات والآخر والكون بغض النظر عن مدى صحتها، ثانيها شبكة العلاقات الذهنية المنظمة بين المعلومات، أي العلاقة والتداعي بين معلومة وأخرى، وقد تكون هذه العلاقات صحيحة أو خاطئة، وثالثها سلم قيمي شكلته الخبرة المجتمعية ويضع مثالية تسيطر وتهدّي آلية التفكير في الظواهر. ولعل المنظومة المعرفية تُشكل أداة للتمييز بين مجتمع وآخر، فقد تتماثل المعلومات التي يمتلكها مجتمع مع تلك التي يمتلكها مجتمع آخر". للمزيد انظر: عبد الحي، و. (2012). حضور التاريخ: اللحظة الراهنة إلى الآفاق السياسية. في: الانفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسية. (ط1). (ص 147-245). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص 153-154.

⁴⁵⁵ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 194.

أو مدرّكهم الجمعي؛ سواء كان ذلك بتنقيحها أو أخذها كما هي⁴⁵⁶، بحيث مثّل الدين العامل الحاسم في السياسية على طول الامتداد الزمني للحضارة العربية والإسلامية.

وهنا يبرز السؤال التالي: هل هنالك دلالات من القرآن لوجود تلك السمة التشاورية المبنية على ديمقراطية بدائية أي مجلس تشاوري؟ وهل يمثل ذلك المجلس قيمة ادراكية جماعية متوارثة؟ لعل الإجابة تقتضي بالحاجة إلى تفسير القرآن الكريم لتبيان هذه السمة؛ بما يتوافق مع الهدف الأسى للقرآن الكريم كونه كتاب هداية للبشرية بجميع عصورها⁴⁵⁷ على مبدأ أن "... الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو وطن أيضاً"⁴⁵⁸.

على هذا إن نطاق القرآن لا ينحصر في زاوية واحدة -دينية فقط- بل تشمل مكنوناته على حراك بشري تاريخي واجتماعي واقتصادي تختلط فيه العوامل الثلاثة السابقة بمسألة سياسية صرفة عاشرتها تلك التجمعات البشرية⁴⁵⁹ -التي جاءت على شكل قصص- وفي تفسيره حاجة راهنة لهذه الأمة جعلت تفسير

⁴⁵⁶ ومن القوانين والأحكام الجاهلية التي أقرها الإسلام بحيث "... أمست جزءاً من شريعته: حد الحاربة، وتحديداً حكم الصلب...، أما حكم السارق...، كان أهل مكة من قريش يعاقبون السارق بقطع يده ويظهر من روايات إخباريين أن هذه العقوبة سنت في وقت لم يكن بعيد عهد عن الإسلام". للمزيد انظر: جبرون، ا. (2014). أزمة الأسس وحتمية الحداثة مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص70.

⁴⁵⁷ "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ" مَا كَانَ خَدِثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ". القرآن الكريم، سورة يوسف، آية 111. كلمة (تفصيل) الواردة في الآية بمعنى الإحاطة بكافة الجوانب، وكلمة (شيء) تعني اسم لأي موجود ثابت متحقق يصح أن يتصور ويُخبر عنه سواء أكان حسياً أم معنوياً، كما في قوله تعالى في سورة الرعد (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ). للمزيد انظر: عمر، أ. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. (ط1). القاهرة: عالم الكتب. المجلد الثاني. ص1252. وهو ما يدفعنا للسؤال أليس النظام السياسي يدخل ضمن معطيات (الشيء) الوارد في الآية؟

⁴⁵⁸ السنهوري، ع. (2019). الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. (ط1). ترجمة: جاد الله، ك. بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر. ص229.

⁴⁵⁹ وناس، ز، (2018). الفئة الأوليغارشية نشأتها وأثرها الاقتصادي والاجتماعي لمكة عصر النبوة: دراسة في القرآن الكريم. مجلة دراسات تاريخية، (25). ص 30.

بَنان هُداه لا من جانب شرعي ولغوي وحيد⁴⁶⁰، بل أضحي لزوماً أن يشتمل على تفسيرات أهل التخصصات المتفرعة بعلومها الطبيعية والإنسانية⁴⁶¹.

يعرج القرآن الكريم إلى قضية الملأ -وهي ما نسميها سلطة تشاورية- في أكثر من موضع ومع أكثر من رسول⁴⁶² ويغلب في كلمة (ملأ) في اللغة العربية -رغم إبهام العدد واختلاف الصلاحيات من موقع لآخر- أنها تشير إلى جماعة محدودة كما تشير إلى العديد من المفردات كالتشاور والأشراف والعلية والجماعة والقوم ذوو الشارة والتجمع⁴⁶³، وفي كل هذه المعاني تبقى السلطة التشاورية أي الملأ مدركاً جماعياً يحتل مكانة هامة داخل أسس الأنظمة السياسية التي تعاقبت على المنطقة العربية.

وإذا استوحينا الفعل السياسي من الحقبة الزمنية لحادثة موسى -عليه السلام- مع فرعون كأكثر القصص في القرآن الكريم وهي التي تصف في أغلبها الحالة الإنكارية للرسالة التي حُملت له، نجد بأن قضية السمة التشاورية كانت أحد بواكر الحكم السياسي الفرعوني ولم يكن ذا حكم فرداني مطلق؛ فالرسالة كانت

⁴⁶⁰ انصرف الكثيرون عن جوهر الدين ومضمونه إلى شكله وقشوره "...، فأهمل الفقهاء مقاصد الشريعة وشغلوا أنفسهم بمباحث اللغة فيها، وهكذا بقي علم أصول الفقه -كما يقول الفقيه عبد الله دراز- (فاقداً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه)، صار الفقه محصوراً في قراءة النصوص، وشرحها وتبويبها ووضعها في قوالب مختلفة". للمزيد انظر: هويدي، ف. القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة. م. س، ص54.

⁴⁶¹ زياد خليل الدغامين، تفسير القرآن: إشكالية المفهوم والمنهج، مجلة المسلم المعاصر - جمعية المسلم المعاصر، مجلد 21، عدد 81، 1996، ص18. هنالك العديد من المحاولات في محاولة تفسير القرآن الكريم ليؤكد أو ينفي نظريات العلوم الطبيعية خصوصاً، ومن هذه المحاولات تفسير نظرية الانفجار العظيم (Big Bang) عبر الآية الكريمة (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) [الأنبياء: 30]، للمزيد انظر: الكحيل، ع. هل يمكن أن نفسر نشوء الكون بنظرية الانفجار الكبير، من موقع: <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-31-08/1063-2013-03-20-09-55-02> تاريخ الزيارة: 2021/09/22.

⁴⁶² "ورد مصطلح (الملأ) في القرآن الكريم ثلاثين مرة في اثنتي عشرة سورة". للمزيد انظر: اليازجي، ص. (2019). الملأ في القرآن الكريم ودوره في فساد المجتمعات. مجلة البحوث الإسلامية، 5(39). ص9.

⁴⁶³ مجد الدين الفيروز آبادي. (2008). القاموس المحيط. تحقيق: الشامي، أ. أحمد، ز. القاهرة: دار الحديث. ص1551.

مبعوثة لسلطتين⁴⁶⁴ الأولى تنفيذية (فرعون) والثانية تشاورية (الملا) لما لهما من صلاحيات قوية وتأثير متبادل بينهم وعلى الناس أيضاً.

تتجلى العلاقة بين السلطتين في القضية المعروضة من خلال الصلاحيات الموكلة للسلطة التشاورية؛ إذ في البداية حكموا عليه⁴⁶⁵ بمثل ما حكم به فرعون، وتبرز صلاحيات السلطة التشاورية بتداولهم للقضية المعروضة من قبل فرعون أولاً؛ ثانياً إلزامية التشاور –فماذا تأمرون⁴⁶⁶– بعدم تخطيه لتلك السلطة، وأخيراً المناقشة ليتم اتخاذ القرار وتنفيذه عبر السلطة التنفيذية⁴⁶⁷.

وهنا تتضح قوة صلاحيات السلطة التشاورية –بعد عرض دلائل وحدانية الإله عليهم- من خلال المناقشة التي تمت في المجلس والذي اتخذ أثناءه قرار بعدم قتل الرسول بالرغم من طلب –فرعون- السلطة

⁴⁶⁴ تتعدد الآيات التي تروي قصة فرعون وفي ذلك انظر القرآن الكريم في: "ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ" [الأعراف: 103]، "ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ وَهَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ" [يونس: 75]، "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ، إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ" [هود: 96-97]، "ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ، إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ" [المؤمنون: 45-46]، "فَذَنُكَ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ" [القصص: 32]، "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ" [الزخرف: 46]. أما في حرف العطف (الواو) الواردة في (فرعون وملايه) فهي تقيد عند (سبويه) الإشراف والجمع ولا تقيد الترتيب –إن راح بعض النحويين للإفادة على الترتيب– وهو ما يفيد به (المبرد) في تفسيره للآية الكريمة "يُزَيِّنُ أَقْنِي لِرَبِّكَ وَاشْجِي وَارْجِي مَعَ الرُّكَّعِينَ" [آل عمران: 43] فالسجود يأتي بعد الركوع، وهو ما يفسره كل من (ابن السراج) و(الزجاجي) و(الرماني) في تفاسيرهم. للمزيد انظر: سبويه. (1988). الكتاب. (ط3)، (ط2). تحقيق وشرح: هارون، ع. القاهرة: مكتبة الخانجي. الجزء الأول. ص438، والجزء الرابع. 1982، ص216. انظر أيضاً: خضير، م. (2001). الأدوات النحوية ودلالاتها في القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ص23-26.

⁴⁶⁵ "قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، سُورَةُ الْأَعْرَافِ، آيَةُ رَقْم 109. "إذن فهذه رواية جاءت بالقول من الملا، والآية الأخرى – (قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) [الشعراء: 34] – جاءت بالقول على لسان فرعون، وليس في هذا أدنى تناقض، ومن الجائز أن يقول فرعون: إنه ساحر، وأيضاً أن يقول الملا: إنه ساحر". للمزيد انظر: الشعراوي، م. تفسير الشعراوي. م. س، ص4285.

⁴⁶⁶ انظر القرآن الكريم في: "يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَآذَا تَأْمُرُونَ" [الأعراف: 110]، "يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَآذَا تَأْمُرُونَ" [الشعراء: 35]. (فماذا تأمرون) يدل "أنه لا يقطع أمراً إلا بالمشورة...". انظر: الشعراوي، م. تفسير الشعراوي. م. س، ص4287.

أو "وقال فرعون للملا (فماذا تأمرون) يقول: فأى شيء تأمرون أن نفعل في أمره؟ بأي شيء تشيرون فيه؟". انظر، تفسير الطبري. من موقع: <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura7-aya110.html#tabary> تاريخ الزيارة: 2021\09\30.

⁴⁶⁷ انظر القرآن الكريم في: "قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ خَبِيرِينَ" [الأعراف: 111]، "قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ خَبِيرِينَ" [الشعراء: 36]. وكلمتي (أرسل) و(أبعث) جاءتا بصيغة الأمر في الآيتين.

التنفيذية لذلك؛ بل عورض بتقديم حُجج لعدم فعل ذلك⁴⁶⁸؛ وبقيت محتفظة بزمام التفاوض -قبل⁴⁶⁹ وبعد إيمان السحرة- عقب وقوع العقاب عليهم وهو ما يبرز سطوتها في تلك الحقبة⁴⁷⁰.

بالرغم من أن عدد أعضاء السلطة التشاورية أي المملأ وكيفية وطبيعة التمثيل مهمتين داخل القرآن الكريم إلا أن السلطة التشاورية -المملأ- تنبثق شرعيتها داخل النظام السياسي من خلال بُعدين؛ يمثل الأول بُعداً تيولوجياً يستجلب المقدس لخدمة مصالح السلطة وصبغها بشرعية دينية، وثانياً كونه قوة اقتصادية إذ يتحكم بمفاصل المجتمع المادية، وهي تمثل الرأي العام السائد في ذلك المجتمع عبر نصاب البُعدين الأنفين⁴⁷¹؛ إلا أن ذلك لا يعني غول تلك المجالس في حرية الأفراد⁴⁷².

استمر نصابي الثروة والمكانة الدينية كشرطين أساسيين لعضوية المجالس التي عرفتها المنطقة العربية، وامتدت بُنية الحال بالنسبة لدار الندوة في قريش فكان أعضائه يتمتعون برأس المال الوفير على أثر التجارة التي كانت تتمتع بها قريش، بالإضافة إلى عنايتهم بشؤون الحجابة والرفادة والسقاية واللواء

⁴⁶⁸ "قول فرعون (ذروني أقتل موسى...) [غافر: 26] اتركوني اقتله دل على وجود تيار من القوم يمنع فرعون من قتل موسى، وإلا لما قال (ذروني)...، ومن هؤلاء المدافعين عن موسى الرجل المؤمن من آل فرعون الذي كان يكتُم إيمانه خوفاً من بطش فرعون، والذي دافع عن موسى دفاعاً قوياً وقدم الحجج، فقال (وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم...) [غافر: 28]. للمزيد انظر: الشعراوي، م. تفسير الشعراوي. م. س، ص 13354.

⁴⁶⁹ وهو ما جاء في الآية الكريمة: "وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يُمُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ" [القصص: 20]، فهي إشارة إلى طبيعة مشاركة المملأ وأن الفعل (المؤامرة) تقع ضمن صلاحياتهم. للمزيد انظر: اليازجي، ص. المملأ في القرآن الكريم ودوره في فساد المجتمعات. م. س، ص 15.

⁴⁷⁰ انظر القرآن الكريم في: "وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يُمُوسَىٰ اذْعُ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشِفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَءِيلَ" [الأعراف: 134].

⁴⁷¹ اليازجي، ص. المملأ في القرآن الكريم ودوره في فساد المجتمعات. م. س، ص 11.

⁴⁷² السهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصابة أمم شرقية. م. س، ص 232.

والقيادة⁴⁷³ ملكة وهي وظائف تقتصر بأغلبها بشريحة محدودة، وأدخلت قريش شرط السن بلوغ الأربعين⁴⁷⁴ كنصاب لتمثيل العضوية داخل هذا المجلس⁴⁷⁵.

لم يضيفي الإسلام صفة التحول في المنطقة العربية فحسب بل وصل إلى قلب الخريطة السياسية للعالم القديم، وشهد وتحولاً على صعيد مجريات تاريخ الحضارات المختلفة سواء تلك التي احتضنها الإسلام أو حتى التي بقيت تعاصره، فلم تكن الرسالة الإلهية التي حُمِلت إلى الرسول محمد (ﷺ) مجرد عقيدة وعبادة فقط؛ بل كانت أيضاً نظاماً – منذ بداية الدعوة⁴⁷⁶ – متشابكاً يتمازج بين المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فمنذ المجاهرة العلنية بالدين الجديد في قلب قريش التي كانت من مظاهرها –الغير ظاهرة– خلخلة النظام السياسي التيولوجي القائم أساساً على المكانة الدينية الموروثة، إلى المشاورات التي كانت تجري داخل أروقة البرلمان القريشي أي دار الندوة بشأن هذه الدعوة ومخاطرها الاقتصادية والسياسية، وحتى تلك المفاوضات –التي تلين وتشد حتى تبلغ المقاطعة التامة– المتبادلة بين الرسول وأشراف قريش، مروراً بالهجرة

⁴⁷³ "الحجابه: سدانة الكعبة وفتح بابها للحاج، الرفادة: ضيافة الحجاج ومدهم بالطعام، السقاية: سقيا الحجيج في الحرم، اللواء: الراية التي تنتشر لقيادة الجيوش أو لقيادة الحجيج في مناسكهم". للمزيد انظر: الأزرقى. أخبار مكة وما جاء فيها من آثار. الجزء الأول. م. س، ص174.

⁴⁷⁴ الأزرقى. أخبار مكة وما جاء فيها من آثار. الجزء الأول. م. س، ص176.

⁴⁷⁵ علي، ج. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء الخامس، م. س، ص235.

⁴⁷⁶ بهذا الصدد مثلاً نجد بأن الرسول ﷺ في دعوته لعشيرته كان مستشرفاً لما سيؤول له هذا الدين من مكانة عظيمة، فمن خلال رده على العرض المقدم من أشراف قريش لعمه أبو طالب بأنه "أرأيتم إن أعطيتكم كلمة –المراد بالكلمة لا إله إلا الله– تكلمتم بها، ملكتم بها العرب، ودانت لكم بها العجم" وفي رواية أخرى "تدين لهم بها العرب، ويملكون بها العجم". للمزيد انظر: المباركفوري، ص. (2007). الرحيق المختوم. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ص114.

إلى الحبشة وحتى بالعقد المبرم -شفهياً- في البيعة الأولى والثانية؛ جُلها حملت بظاهرها أو بباطنها مظاهر سياسة صرفة؛ رغم رفض الرسول لأي منصب سياسي طوال فترة الدعوة بمكة⁴⁷⁷.

شكلت الهجرة إلى يثرب -المدينة المنورة- الناتجة عن عقد البيعة الأولى والثانية تحولاً نوعياً -وليس خطراً فقط على قريش لوحدها⁴⁷⁸- برزت مكنوناته بانقطاع تيولوجي⁴⁷⁹ مع الماضي الجمعي المتمثل بالوثنية وفي نفس اللحظة وصلاً مع القيم المتوارثة سياسياً واقتصادياً⁴⁸⁰، وهو ما شهده أيضاً في هذه اللحظة (الهجرة إلى يثرب) تحولاً في الخطاب الموحى به من خطاب تحذيري وإنذاري وتبشيري إلى خطاب تشريعي بنائي وتنظيمي من خلال استهداف مستويات مختلفة سواء للفرد أو المجموع.

وعلى هذا كله، قد يبدو إدراج حضارات الشرق في تاريخ صوغ مفهوم الديمقراطية منافياً للعقل، لكن إهمال مجموع الأدلة الداعمة لذلك يعني تملقاً وتحيزاً لكون الديمقراطية محض ابتكار غربي، في حين أن

⁴⁷⁷ ليس من الممكن إطلاقاً الجزم بشي حول ما إذا كان النبي محمد ﷺ "...، قد وضع من جملة أهدافه في بداية دعوته إنشاء دولة، إنه ليس هناك لا في الحديث ولا في الروايات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة، بل بالعكس هناك خبر متواتر يؤكد أن النبي رفض رفضاً مطلقاً العرض الذي قدمه له أهل مكة عند ابتداء دعوته، والذي يقترحون عليه فيه أن ينصبوه رئيساً عليهم مقابل تخليه عن الدعوة إلى دينه الجديد، مما يدل دلالة قاطعة على أن هدف النبي -في البداية على الأقل- كان نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة". للمزيد انظر: الجابري، م. (1996). الدين والدولة وتطبيق الشريعة. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص65.

⁴⁷⁸ "...، ولما رأى المشركون أصحاب رسول الله ﷺ قد تجهزوا وخرجوا وحملوا وساقوا الذراري والأطفال والأموال إلى الأوس والخزرج؛ وقعت فيهم ضجة أثارت القلاقل والأحزان وأخذ القلق يساورهم بشكل لم يسبق له مثيل، فقد تجسد أمامهم الخطر الحقيقي العظيم، الذي يهدد كيانه الوثني والاقتصادي...". للمزيد انظر: المباركفوري، ص. الرحيق المختوم. م. س، ص158.

⁴⁷⁹ يمثل هذا الانقطاع في بنود البيعة الثانية التي حدثت في موسم الحج الثالث عشر من النبوة والمقدر في عام 622م، إذ تمثلت هذه البنود القطع مع القيم الدينية المتوارثة إذ تنص أحد هذه البنود على: "أن تقوموا في الله، لا تأخذكم في الله لومة لائم". للمزيد انظر: المباركفوري، ص. الرحيق المختوم. م. س، ص149.

⁴⁸⁰ من تلك القيم مثلاً نجد أن في فتح مكة أن الرسول ﷺ قال "ألا إن كل دم أو مال أو مآثرة كانت في الجاهلية فهي تحت قدمي هاتين إلا سقاية الحاج وسدانة الكعبة فإنني قد أمضيتهما لأهلها على ما كانت عليه في الجاهلية". للمزيد انظر: الأزرق. أخبار مكة وما جاء فيها من آثار. الجزء الأول. م. س، ص183-184.

الإسلام "...، خلال أول أربعة قرون (ذهبية) من تاريخه؛ لم يبقِ التقاليد الإقليمية للمجالس التي تعود جذورها إلى سورية وبلاد ما بين النهرين القديمة في قيد الحياة فحسب؛ بل إن مسلميه ابتكروا أيضاً تشكيلة من الآليات الجديدة للمراقبة الشعبية والتشارك في السلطة بين شعوب تفترض أن بعضها متساوٍ مع بعضها الآخر. ومن الأهمية السياسية العظيمة بمكان أن الإسلام المبكر أدى دور جسر مغطى سمح لشعوب العالم بالانتقال من النمط القديم للديمقراطية المجلسية الأساسية إلى عالم الحكم التمثيلي"⁴⁸¹، عبر التأسيس لقيمة الشورى التي سيكون لها الأثر الكبير لقرون عديدة.

⁴⁸¹ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 199-200.

المطلب الثاني: الشورى كقيمة تأسيسية

الفرع الأول: الشورى منهج الدولة الجينية

سَيَشْهَدُ تَأْسِيسُ دَوْلَةِ الْمَدِينَةِ تَحْوُلًا عَلَى صَعِيدِ السُّلْطَةِ التَّشَاوُرِيَةِ فَاتَسَمَّتْ بِصِفَتِي الثَّبَاتِ وَإِعَادَةِ تَرْمِيمِ الْبُنْيَةِ، أَمَا عَنْ صِفَةِ الثَّبَاتِ فَقَدْ شَهِدَتْ اسْتِمْرَارًا لِقِيَمَةٍ سِيَاسِيَّةٍ⁴⁸² مُتَجَذِرَةٌ عِبْرَ تَارِيخٍ طَوِيلٍ مِنَ التَّشَاوُرِ وَالْمَشُورَةِ الَّتِي تَنَاقَلَتْهَا أُمَمُ الْمُنْطَقَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فَالْعَرَبُ كَانُوا يَعْرِفُونَ كَلِمَةَ شُورَى؛ وَلَكِنْ مَجِئُ الْإِسْلَامِ بِهَا لِيُؤَكِّدَهَا وَيَنْقَحَهَا لِتَصْبِحَ قَاعِدَةً عَمَلٍ عَامَةً فِي الْمَجْتَمَعِ⁴⁸³، وَهُوَ مَا عَمَدَ إِلَيْهِ الرَّسُولُ ﷺ بِنَهْجِهِ فِي بِنَاءِ الدَّوْلَةِ، فَلَمْ يَلْغِ تِلْكَ الْقِيَمَةَ بَلْ حَافِظَ عَلَيْهَا وَاسْتَمَرَ بِهَا كَقِيَمَةٍ سِيَاسِيَّةٍ⁴⁸⁴.

وَهُوَ مَا نَسْتَدِلُّ بِهِ مِنْ نَزُولِ الْآيَةِ "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"⁴⁸⁵ الَّتِي جَاءَتْ سَابِقَةً عَلَى نَشُوءِ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الْمَدِينَةِ؛ حَتَّى وَإِنْ اُخْتَلَفَ فِي أَسْبَابِ نَزُولِهَا⁴⁸⁶ إِلَّا أَنَّهَا جَاءَتْ لِتُؤَكِّدَ عَلَى قِيَمَةٍ سِيَاسِيَّةٍ مَا فَتَى الرَّسُولُ أَنْ يَسْتَخْدِمَهَا سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ فِي مَكَّةَ أَوْ فِي

⁴⁸² نقصد بالقيمة السياسية تلك القيمة "...، التي تحدد بها الأهداف الجزئية لحركة المجتمع الحضارية، وهي القيمة التي يطلق عليها فقه (نظرية القيم السياسية) القيمة الجماعية العليا، ويعني بها الهدف التاريخي الثابت والكلي للجماعة، فالقيم بصفة عامة والقيم السياسية بصفة خاصة هي أهداف عامة ومجردة ومطلقة، أي أنها ليست غايات مباشرة، وإنما مثاليات مسيطرة على الحركة...، ومن ثم فهي (القيمة السياسية) تحكم الحركة السياسية ولو لاشعورياً وهي الباعث الذي يتحكم في أداة الحركة ثم هي التي تصبغ المسلك بصبغة الشرعية والفاعلية من عدمها". للمزيد انظر: الحسن، س. مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية. م. س، ص 20.

⁴⁸³ الخضراء، ب. (2015). النمط النبوي الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 148.

⁴⁸⁴ "وهناك حقيقة مفادها أن الرسول ﷺ رغم اتصاله بالوحي الإلهي مُصَوَّباً له أفعاله إلا أنه رسخ مبدأ الشورى بين الأمة، فلم ينفرد بقراراته السياسية والمدنية، وهو مدعاة لأن يتبنى الخلفاء من بعده الشورى منهجاً للحكم...". للمزيد انظر: الزميع، ع. (2018). في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. (ط1). الكويت: دار نهوض للدراسات والنشر. ص 100.

⁴⁸⁵ القرآن الكريم، سورة الشورى، آية رقم 38.

⁴⁸⁶ هنالك أربعة مسائل في سبب نزول الآية، لكن سنأخذ المسألة الأولى التي تتحدث عن أن "... (وأمرهم) يعني به الأنصار، كانوا قبل الإسلام وقبل قدوم النبي عليه السلام إذا كان يهمهم أمر اجتمعوا فتشاوروا بينهم وأخذوا به، فأثنى الله عليهم خيراً". للمزيد انظر: ابن العربي. (2003). أحكام القرآن. (ط3). تحقيق: عطا، م. بيروت: دار الكتب العلمية. القسم الخامس. ص 91.

المدينة بموازتها - الشورى - مع قضية عمودية إيمانية في الدين الإسلامي وهي إقامة الصلاة⁴⁸⁷ بحيث "...، يكون مبدأ الشورى أول مقومات هذا المجتمع في مرحلة بناءه وتكوينه، وأول ما يلتزم به أفرادها في مرحلة التربية والإعداد"⁴⁸⁸.

فالمتمعن في ثنايا الدولة الإسلامية الفتية يرى بأن الرسول -بصفته نبياً مرسلًا ورئيساً- كان يُثني بنفسه⁴⁸⁹ في تلك القيمة السياسية من خلال التشاور في الأمور التي لا وحي فيها⁴⁹⁰، إذ نرى هذا جلياً في مشاورته مع أصحاب الخبرة العسكرية قبيل حرب بدر والنزول لرأيهم⁴⁹¹. وهذا الفعل يسبق نزول الآية

⁴⁸⁷ "...، يدل على جلالة موقع المشورة لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة ويدل على أننا مأمورون بها". للمزيد انظر: الجصاص. (1992). أحكام القرآن لحجة الإسلام، تحقيق: الفحماوي، م. بيروت: دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي. الجزء الخامس. ص263. "...، كما أن النص عن الشورى ورد ضمن آية تفصل صفات المؤمنين وتجعل الشورى في مركز تلك الصفات (فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (36) وَالَّذِينَ يَحْتَبِرُونَ كِبَارَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (38) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (39) وَجِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (40)) فمن الواضح أن الشورى هنا تأتي ضمن سياق الصفات الأساسية للمؤمنين". للمزيد انظر: الخضراء، ب. النمط النبوي الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية. م. س، ص150-151.

⁴⁸⁸ الشاوي، ت. (1992). فقه الشورى والاستشارة. (ط2). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ص51.

⁴⁸⁹ "أشيروا عليَّ أيها الناس". للمزيد انظر: الحافظ أبي الفتح بن سيد الناس اليعمرى، السيرة النبوية: عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، تحقيق: محمد العيد الخطراوي ومحبي الدين ميتو، الجزء الأول، مكتبة دار التراث - المدينة المنورة، بدون طبعة، بدون سنة، ص385. وانظر أيضاً: المباركفوري، ص. الرحيق المختوم. م. س، ص209.

⁴⁹⁰ في استباقية الحصول على موقع استراتيجي قبيل موقعة بدر سأل "...، الحباب بن المنذر كخبير عسكري وقال: يا رسول الله، أريت هذا المنزل؟ أمزلاً أنزلكه الله؟ ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال (الرسول): بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال (الحباب) يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القول...، فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي، فنهض رسول الله ﷺ بالجيش...". للمزيد انظر: المباركفوري، ص. الرحيق المختوم. م. س، ص211. وفي هذا السياق يجب أن تُفرق بين نوعين من الأوامر في عهد الرسول "...، ففي الوقت الذي كانت فيه أوامر الرسول قائداً روحياً -بصفته رسول الله والناطق بلسان الحق- واجبة دون مناقشة، كانت في المقابل أوامره السياسية لا تصدر إلا بعد مشورة أصحابه، وأخذ رأيهم وكان لكل فرد الحرية في إبداء الرأي، ولم يعرف عنه ﷺ أنه عارض أحداً لجهره برأي مخالف لرأيه". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص95.

⁴⁹¹ اكتفت كتب السيرة والحديث بذكر أبرز المواقف وخاصة في الحروب "...، وما ذلك لأن الطابع الحربي هو السائد في ذلك المجتمع فقد كانت الدولة الوليدة معرضة باستمرار للاعتداء من قبل قريش والأطراف الأخرى، فما كانوا يفرغون من معركة إلا ليستعدوا لأخرى، وطبيعي=

الكريمة "وشاورهم في الأمر"⁴⁹² التي آتت على أعقاب الهزيمة في حرب أحد؛ مما يُدلل على المكانة التي احتلتها تلك القيمة السياسية امتداداً من قبل ظهور الإسلام وتشريعه لها.

أما عن صفة ترميم البنية فلقد شهدت خروجاً عن المؤلف الذي كانت عليه المجالس التشاورية السابقة؛ إذ العضوية⁴⁹³ -بعد الإسلام- داخل تلك المجالس أصبحت مرنة بحيث لا تركز على المكانة القبلية للعضو كعلاقات الدم- ورابطة الجسد واستبدلها الإسلام برابطة علاقة روحية ميتافيزيقية⁴⁹⁴، كما ألغت ما هو قائم على أساس الثروة (رأس المال) ولم تعتمد بها الدولة الإسلامية الفتية وأبدلتها بمن يتمتع بالحكمة والحصافة والخبرة والتي ستدخل شريحة مختلفة وأوسع إلى تلك المجالس.

تلك الشريحة الجديدة شكلت طبقة سياسية رافقت النبي في بناء الدولة الجينية⁴⁹⁵ متمتعة بصفات مختلفة (السبق في الإسلام، معرفة القراءة والكتابة، حصافة الرأي، التضحيات المقدمة... الخ) وقاموا بأدوار بالغة في تعميم تلك الدولة عبر مشاركة رئيس الدولة النبي بصناعة القرار -في الأمور التي لا وحي فيها⁴⁹⁶- أو

=والحياة هكذا أن تختفي مئات من الأحداث الصغيرة أو الأقل أهمية مما كان الرسول ﷺ يشاور فيها الصحابة". للمزيد انظر: الأنصاري، ع. (1980). الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة. (ط3). بيروت: المكتبة العصرية. ص76.

⁴⁹² "...، قال مقاتل بن سليمان: كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم، فأمر الله نبيه أن يشاور أصحابه إكراماً لهم، فيكون أطيب لأنفسهم". للمزيد انظر: ابن حجر العسقلاني. (1997). الغُجاب في بيان الأسباب (أسباب النزول). (ط1). تحقيق: الأنيس، ع. الدمام: دار ابن الجوزي. مجلد 2. ص774-775.

⁴⁹³ لا نقصد بالعضو بالصفة القانونية المتعارف عليها حالياً، بل هي تتصرف إلى معنى كُل من صحب النبي في حياته.

⁴⁹⁴ بلقرنيز، ع. (2015). تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص139.

⁴⁹⁵ لا بد التمييز في طبيعة علاقة تلك الشريحة الطبقة السياسية الصُحبة مع الرسول بين مستويين يُمثل الأول "...، الرابطة الإيمانية بالتسليم والطاعة والخضوع لشخص النبي، بينما اتسمت العلاقة السياسية بالشورى والحوار والتشاور والتعاهد". للمزيد انظر: جبرون، أ. أزمة الأسس وحتمية الحداثة مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية. م. س، ص90.

⁴⁹⁶ كانت للنبي سلطة روحية "...، حقيقة مستمدة مباشرة من الوحي الإلهي، وكانت هذه السلطة خاصة به لا يشاركه فيها أحد". للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص238.

من خلال تمثيلهم لوظائف حساسة داخل الدولة سواء على الصعيد التشريعي أو التنفيذي، سيتمكن تلك الشريحة من تشكيل نواة الجسم السياسي والإداري للدولة الجنينية⁴⁹⁷ وجسراً أنموذجاً للدولة فيما بعد.

لم تكن ممارسة السلطة التشاورية لأدوارها عبر مكان مخصص لذلك، بل كان المسجد (المسجد النبوي) -في الغالب- هو المحطة التي تلتقي بها تلك الشريحة، وهو يتيح في نفس الوقت للجميع دون استثناء سواء للمشاركة في تلك القيمة السياسية أو حتى الإصغاء للجلسات التي كانت تعقد فيه ضمن قاعدة المساواة التي أقرها الإسلام، حيث مثل المسجد "...، ناقلاً جباراً لروح الديمقراطية المجلسية"⁴⁹⁸.

تبرز الشورى كقيمة سياسية أساسية عبر فرضها -بالقرآن- بمكة أولاً "وأمرهم شورى بينهم" لجعلها ركناً من أركان التضامن الاجتماعي رغم حالة الضعف التي رافقت المسلمين "...، مما يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة بوصفها إفرازاً طبيعياً للجماعة"⁴⁹⁹؛ ولهذا أقرها مرة أخرى في المدينة خلال نشوء الدولة الإسلامية الجنينية؛ للأهمية التي تعتمدها تلك القيمة في المنهج الإسلامي بشكل عام والنظام السياسي والدستوري بشكل خاص⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ بلقزيز، ع. تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة. م. س، ص 143-145.

⁴⁹⁸ يعلق جون كين على دور المساجد في الحضارة الإسلامية على أنها "...، كانت نداءات للعدالة تطلق من المساجد عادة، لكن ليس باسم القرابة أو كما في أوروبا الحديثة باسم الأمم والأقاليم والدول، وعوضاً عن ذلك كانت العدالة تأخذ ملامحها من مجتمع المؤمنين برمنه من الأمة. وعلى غرار وظيفة الشعب (demos) الإغريقي كان مجتمع المسلمين الحي هو الكلمة الأخيرة على الأرض فكان في آن واحد دينياً اجتماعياً سياسياً، وكانت عملياً تتبع القوانين المقدسة للشريعة المستمدة من القرآن والحديث". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 211-214.

⁴⁹⁹ سيد قطب. (1993). تفسير سورة الشورى. (ط4). القاهرة: دار الشروق. ص 71.

⁵⁰⁰ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 49-50.

فإذا أسقطنا فرض الشورى عبر مجريات تاريخ الدولة الجينية، فسنلاحظ بأنها لم تغب عن ذهن رئيس الدولة (الرسول ﷺ)⁵⁰¹ إذ على أعقاب الخطر -معركة أحد- الذي واجهته هذه الدولة، برزت مجدداً جملة "أشيروا علي ما أصنع"⁵⁰² وهي تحمل أهداف عدة ذات طبيعة تربوية وتنشئية للجيل الحالي والقادم، والإزامية أيضاً بعدم تخطي صلاحيات السلطة التشاورية بالرغم من أنه نبي موحى "...، فمن باب أولى أن يلتزم الحاكم العادي بها باعتبارها ملزمة له"⁵⁰³.

وعُقب الهزيمة نزلت الآية "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"⁵⁰⁴ وهي تؤكد على احتمالية الخطأ -الفطرية- في اتخاذ القرارات أولاً⁵⁰⁵، ثم التأكيد على وجوبية قيمة الشورى في الدين الإسلامي ثانياً، فكان "الآية تقول دُم على استشارة أصحابك، ودُم على أخذ رأيهم ولا يكون هذه النتيجة

⁵⁰¹ "عن أبي هريرة قال: (ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله)". انظر: السيوطي، ج. (2003). الدر المنثور في التفسير بالمأثور. (ط1). تحقيق: التركي. ع. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات الإسلامية. الجزء الرابع. ص89. وانظر أيضاً: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص100.

⁵⁰² "أن رسول الله ﷺ لما سمع بنزول المشركين من قريش وأتباعها أهدأ، قال لأصحابه: أشيروا علي ما أصنع!". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية. المجلد الثاني. ص60.

⁵⁰³ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص101.

⁵⁰⁴ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية رقم 159.

⁵⁰⁵ كل تلك أحداث كادت تترك في نفسه ﷺ أثراً "...، فكان الله سبحانه وتعالى يقول: أنا طبعك على رحمة تتسع لكل هذه الهفوات، والرحمة مني ومادامت الرحمة موهوبة مني فلا بد أني جعلت فيك طاقة تتحمل كل مخالفة من أمتك ومن أتباعك. ولا تظن أنك قد أرسلت إلى ملائكة، إنما أرسلت إلى بشر، والبشر خطاءون، البشر من الأغيار، فلماذا أجعل المسألة درساً...". للمزيد انظر: الشعراوي، م. تفسير الشعراوي. م. س، ص1837.

الخاطئة مانعة لك من الأخذ بالشورى والالتزام برأي الأغلبية مستقبلاً⁵⁰⁶، وهو ما يؤكد حديث الرسول عن العزم⁵⁰⁷.

هكذا دواليك، فقد كان من الممكن أن تنزل أية "شاورهم في الأمر" في أعقاب انتصار المسلمين بمعركة بدر؛ أو حتى في موضع آخر - قبل حدوث موقعة أحد - إلا أن توقيت النزول أي الهزيمة في معركة أحد يعي بالأهمية اللازمة لتلك القيمة السياسية بالقرآن عبر نهج لازم للرسول - شاورهم - حتى بعد الهزيمة يكون فيه قدوة وأمرًا لازمًا للمؤمنين من بعده باتخاذها "...، منهج ينتهي بعد تداول الرأي إلى القرار بالإجماع، وهو مصدر وأصل لتكاليف الأحكام في الدين بعد الكتاب والسنة، من حيث تستوحي الشورى استنباط الآراء. والإجماع ليس هو القرار الجميع إيجابياً على رأي واحد، ولكن هو في العربية ذلك الوفاق الشامل عدا لكل المتشاورين، أو قرار السواد الأعظم"⁵⁰⁸.

حيث جاءت تلك القيمة السياسية كنفويض عن حكم الفرد - والذي غالباً ما يكون استبدادياً⁵⁰⁹ - حتى وإن كان رأي الأغلبية لا يحمل الصواب؛ وذلك لأن الضرر الناتج عن عدم صواب الأغلبية سيكون أقل خطورة من استفراد فرد أو عائلة بقرار ما حتى وإن كان صائباً في أغلب الأحيان⁵¹⁰، إذ قيمة العدل داخل البنية الأخلاقية للشورى تضيف صفة العمومية على السلطة السياسية، والتي تؤسسها الشورى ضمن

⁵⁰⁶ الأنصاري، ع. الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة. م. س، ص 191.

⁵⁰⁷ "...، وأخرج ابن مردويه عن علي قال: سُئل رسول الله ﷺ عن العزم، فقال: مشاورة أهل الرأي، ثم إتباعهم". للمزيد انظر: السيوطي، ج. الدرر المنتثور في التفسير بالمأثور. الجزء الرابع. م. س، ص 90.

⁵⁰⁸ الترابي، ح. (2011). السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع. (ط2). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. ص 512.

⁵⁰⁹ وكثير من المستبدين لا تكون عندهم - في البداية - "...، رغبة في الاستبداد ولا نية في الاستبداد ولا ميل إليه. ولكن الاستبداد ينبت وينمو ويتعرع شيئاً فشيئاً، إذا ترك له الحبل على الغارب". للمزيد انظر: الريسوني، أ. (2007). الشورى في معركة البناء. (ط1). عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص 39.

⁵¹⁰ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 53.

(قيمة) الحكمة الجماعية في اتخاذ القرارات⁵¹¹، ومن هنا تنبع أهمية إلزامية الشورى في القرآن الكريم أو في السنن النبوية الراسخة لأي نظام سياسي قائم أو سيقوم، فكما هي نقيض الاستبداد فإنها أيضاً تحمي الحاكم من أن يهوى بوحل الاستبداد⁵¹².

يُبقى الإسلام على صفة الاستمرارية والتطوير والمواكبة للمبادئ العامة عبر المكان والزمان؛ ولهذا تعترى الشورى كقيمة سياسية صفة المرونة داخل القرآن الكريم، إذ يقر بها كمبدأ عام دون الخوض في ميكانيزماتها⁵¹³، وهو ما استمر عليه رئيس الدولة الجينية (الرسول) بصفته مصدراً تشريعياً ثانياً، إذ لم يوص ولم يولِ أحداً من بعده ليكون النظام السياسي نظاماً مدنياً تكون الشورى آلية لشرعنته -دون ارتباط ممثليه بالسماء أو بالوحي⁵¹⁴ - ذلك تحقيقاً للحاجة بسن قوانين تناسب كل عصر، ومتناسقاً مع المصدر الأساسي للتشريع وهو القرآن⁵¹⁵.

أسسَ رئيس الدولة الجينية (النبي) قاعدة الشورى بإضفاء الشرعية على النظام السياسي عبر مبدأين رئيسيين، تمثل الأول في حق الاختيار الحر للحكام بمبدأ التداول والتراضي والتعاقد⁵¹⁶ والذي تأسس

⁵¹¹ الشنقيطي، م. (2018). الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. (ط1). الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية. ص167.

⁵¹² أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص40.

⁵¹³ إن التشريع الإلهي لم يفرط "...، أو يهمل أو يغفل شيئاً، ولكنه وزع مهام البلاء المتعلقة بالعبادة بين جهات الاختصاص، فما كان منه تعبيداً بمجرد الامتثال في مجال العقيدة والأحكام جعل عليه القرآن والسنة دليلاً، وكان تعبيداً اختيارياً لابتلاء الإرادة والرشد والنوايا في القضايا الدنيوية المسكوت عنها جعله من أمر الأمر تسلط عليه وتقرر فيه بمقتضى قوله (وأمرهم شورى بينهم)". للمزيد انظر: الحمداوي، ع. (2003). في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. (ط3). عمان: وقفية الأمير غازي للفكر القرآني. ص342.

⁵¹⁴ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص73.

⁵¹⁵ أسد، م. (1978). منهاج الإسلام في الحكم. (ط5). ترجمة: ماضي، م. بيروت: دار العلم للملايين. ص86-87.

⁵¹⁶ هنالك العديد من الأحاديث الصحيحة التي ذكرها توفيق الشاوي في كتابه نذكر منها: " (والله ما تشاور قط قوم الا هداهم الله لأفضل ما بحضرتهم)". للمزيد حول الأحاديث القولية انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص74-75.

عليه المبدأ الثاني وهو إلغاء التوريث، فالمستقرى للوظيفة السياسية للنبي في الدولة الجينية عبر تاريخها الناشئ يرى بأن هنالك أحداث أساسية لم تغب عن ذهن رئيس الدولة بصفته نبياً وقائداً عسكرياً وسياسياً لتحقيق هذين المبدأين.

سار النبي على النهج القرآني في تعزيز القيمة السياسية التي حث عليها، إذ لا وجود لنص صريح يزكي أحداً لتولية أمر المسلمين أي رئيس الدولة، فحتى الحديث المجمع على ضعفه "لو كنت مستخلفاً أحداً عن غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد" يثبت أنه لا يتخطى تلك القيمة السياسية بحيث ليس له صلاحية في اختيار شخص بحد ذاته، أما ما يستسقى من الإشارات التي فُهمت على تزكية أبو بكر الصديق بتوليته، فهي مجرد إشارات إرشادية ليس فيها إلزام كالأوامر الموحى بها⁵¹⁷.

ولنا في بعض الأحداث التاريخية شواهد على عدم نية رئيس الدولة بصفته نبياً رسولاً—وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى⁵¹⁸— بعدم توريثه أو تأميره لأحد من بعده؛ رغم تبشيره بما سيحدث للخليفة عثمان بن عفان بأنه سيصبح خليفة، عندما قال: "يا عثمان لعل الله يُقمصك قَميصاً فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه"⁵¹⁹، ففي الحديث إشارتين، الأولى إخبار النبي احتمالية أي لعل أن—عثمان بن عفان— سيكون خليفة للمسلمين، والثانية بأنه لم يكن ليعطي أمراً لتوليته أو عدم توليته رغم علمه، وهو ما يؤكد حديث عثمان نفسه إن رسول الله ﷺ عهد إلى عهداً وأنا صابرٌ عليه⁵²⁰.

⁵¹⁷ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 168.

⁵¹⁸ القرآن الكريم، سورة النجم، آية رقم 3-4.

⁵¹⁹ بن أبي عاصم الشيباني. (1980). كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة. (ط1). تحقيق: الألباني، م. بيروت: المكتب الإسلامي. المجلد الأول. ص 558-560.

⁵²⁰ بن أبي عاصم الشيباني. كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة. م. س، ص 560-561.

تستمد القيمة السياسية الشورى جذورها من أحكام مبادئ دقيقة اجتماعية واقتصادية متعددة – الشريعة الإسلامية – التي يسير عليها الفرد والمجتمع، فهي مقترنة بها بارتباط وثيق لا تنفصم عنها ابتداء من الركن الأساسي للإسلام وهو التوحيد مروراً بالحقوق المختلفة كالحرية والعدالة والمساواة... الخ، وانتهاءً بالاجتهاد والقياس، فالإلزام بحكم الشورى يُعنى بالتدبير الشامل للحياة السياسية والدستورية وليس تقديم الرأي أو النصيحة الغير ملزمة أي الاستشارة⁵²¹، فهي تتم عبر تعاون جميع الأفراد في إصدار القرارات سواء باختيار شكل نظام الحكم أو شخص الحاكم⁵²²، يلتزم به الطرفان بعقد وثيق مع الإرادة الإلهية أولاً ثم فيما بينهم ثانياً*.

فما يرد من مجمل تعاريف مصطلح الشورى يوحى بأهمية القرار الجمعي الذي يُعبر عنه مفهوم شُورَ في اللغة العربية⁵²³ عبر استخراج واستخلاص هذا القرار المتصف بالحسن والصفاء ليكون المفهوم مرآة تراه الأمم الأخرى وتعكس ما في باطنها⁵²⁴، وعلى هذا استساغ السابقون واللاحقون مفهوم الشورى باستئصال النقاء والصفاء من تعدد الآراء عبر سبرها بقرار جامع ملزم تسير عليه الدولة والمجتمع في آن واحد.

⁵²¹ والكثيرين "...، لا يفرقون بين حالات الشورى وحالات الاستشارة الماثورة عن الرسول ﷺ بل يخلطون بين النوعين مع أنه يجب التفرقة بينهما؛ لأن حكمهما يختلف من حيث الوجوب والالتزام". للمزيد حول الفرق بين الشورى والاستشارة انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 126-145.

⁵²² الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 82.

* سيتم التطرق له في الباب الثاني من هذا البحث.

⁵²³ يفيد المجلد العام للتعريفات اللغوية لمصطلح الشورى "...، أنها استخلاص الرأي وتبادلته أحياناً، وانتزاعه أحياناً أخرى، قال الفيروز آبادي في القاموس المحيط: (شار العسل شوراً وشياراً أو مُشارة أي استخرجه من الوُقية) والشوار الحسن أي الجمال والهيئة واللباس والزينة...، وذكر ابن منظور في لسان العرب (شاورته في الأمر واستشرته أي هي الشورى، وشاورته مشاورة، وشواراً واستشارة: أي طلب منه المشورة، ويقال فلان جيد المشورة والمشورة)". للمزيد انظر: رمضان، ن. حمدان، إ. (2015). مقاربات بين الشورى والديمقراطية. مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، (35). ص 358.

⁵²⁴ شخمان، خ. (2020). الوظيفة السياسية بين الجماعة والسلطة دراسة في خبرة العصر الأموي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية. ص 225.

عليه، فالشورى عند أبو حامد الغزالي هي نقيض التفرد بالرأي فهو يرى بأن من "...، انفرد برأيه زلّ من غير شك"⁵²⁵ مؤكداً -الغزالي- بأن المشروعية الناتجة عن الشورى ترتبط بالاختيار الحر للمجموع العام وعبر موافقتها وليس بخيار النخبة فقط⁵²⁶. وهو النهج الذي سار عليه عبد الرحمن الكواكبي وعبد الرزاق السنهوري، إذ أضفى الأول على التعريف الصفة العصرية معتبراً بأن "...، الشورى الدستورية هي دواء الاستبداد السياسي"⁵²⁷ في حين ذهب الثاني إلى أن الشورى هي العلاقة الدستورية الملزمة بين الحاكم والمحكوم⁵²⁸.

ويعتبرها الطرطوشي الأندلسي أساس الدولة أو المملكة وقاعدتها المتينة⁵²⁹، ويعرفها الراغب الأصفهاني "...، باستخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض"⁵³⁰ وهو ما يذهب إليه توفيق الشاوي من أن "...، مبدأ الشورى يعني أن كل قرار ينسب للجماعية يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة جمهور الجماعة، أو مجموع أفرادها بشرط أن يتمتع الجميع بحرية كاملة في المعارضة والمناقشة بل في الامتناع كذلك"⁵³¹ وأيضاً هي "...، منهج شرعي لتبادل الرأي والفكر الحر قبل إصدار القرار من الجماعة أو أهل الحل والعقد الممثلين لها أو من المختص وفقاً لأحكام الشريعة في جميع الشؤون الاجتماعية والفردية"⁵³²، ومن الناحية النظرية

⁵²⁵ استشهد أبو حامد الغزالي بأن الله أمر النبي بالرغم من "...، جلاله قدره وعظم درجته وفصاحته بالمشاورة لأصحابه العقلاء العلماء...". للمزيد انظر: أبي حامد الغزالي. (1998). التبر المسبوك في نصيحة الملوك. (ط1). تحقيق: شمس الدين، أ. بيروت: دار الكتب العلمية. ص83.

⁵²⁶ الموصلي، أ. (2007). جدليات الشورى والديمقراطية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص35.

⁵²⁷ الكواكبي، ع. (2007). طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. (ط1). تحقيق: عمارة، م. القاهرة: دار الشروق. ص15.

⁵²⁸ رمضان، ن. حمدان، إ. مقاربات بين الشورى والديمقراطية. م. س، ص359.

⁵²⁹ رمضان، ن. حمدان، إ. مقاربات بين الشورى والديمقراطية. م. س، ص359.

⁵³⁰ الأصفهاني. (2008). المفردات في غريب القرآن. تحقيق: كيلاني، م. بيروت: دار المعرفة. ص270.

⁵³¹ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص8.

⁵³² الشاوي، ت. (1994). الشورى أعلى مراتب الديمقراطية. (ط1). القاهرة: الزهراء للإعلام العربي. ص23.

إذاً لا بد من أن تؤسس الدولة السياسية على نظام شورى صحيح، أو بلغة حديثة حكومة من الشعب تقوم على شكل ديمقراطي (شورى)⁵³³.

ويعرف راشد الغنوشي الشورى على أنها "... ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف...، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خولها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ، في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره"⁵³⁴.

أما عن عصمت سيف الدولة فالشورى لديه "... نظام إجرائي لاتخاذ متعددين متساويين قرارات موحدة...، هي في النهاية تعيين القرار الذي يرى كل مشارك أنه الحل الصحيح للمشكلة المعروضة وذلك (بالإشارة) به على الآخرين، والأمر بالشورى قطعي الدلالة على تحريم الاستبداد من ناحية، ووجوب الشورى من ناحية أخرى في كل أمر أياً كان مضمونه يخص جماعة أياً كان عددهم...، أما القرار الذي تسفر عنه الشورى فهو ملزم لكافة الشركاء في الأمر"⁵³⁵.

وباعتبار الشورى ظاهرة تاريخية عربية منقحة دينياً (إسلامياً) امتداداً لمفاهيم العصر من الحرية السياسية والحكم الدستوري والمجالس الشعبية والنيابية، فهي الخيط الناظم والأساس القويم الذي بنيت على أساسه الدولة السياسية الجينية ولا تختلف عن صورة حق الشعب في انتخاب حكامه (ولاة أمره)

⁵³³ أحمد الموصلي. جدليات الشورى والديمقراطية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي. م. س، ص 35.

⁵³⁴ الغنوشي، ر. (1993). الحريات العامة في الدولة الإسلامية. (ط1). بيروت مركز دراسات الوحدة العربية. ص 109.

⁵³⁵ سيف الدولة، ع. (2002). عن العروبة والإسلام. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 306.

ومراقبتهم وحتى عزلهم وبالمقابل التزام الحاكم برأي الأغلبية، وهي من الجهة الأخرى نقيض عن حكم الاستبداد.

هذا العقد -الذي سنسميه عقد العروة الوثقى- سيكون أصله لا فرع الشورى، فالإسلام لا يقر بسؤال من يحكم؟ بل يهتم بمبدأ كيفية الحكم؟ ولهذا يضع تأسيساً عليه قاعدتين عامتين، تُبنى الأولى على قاعدة الشورى المبنية بالأساس على قاعدة المساواة والتي أقرها منذ البداية، أما الثانية فهي قاعدة العدل التي تعد نقيض الظلم والاستبداد واستلاب الحقوق تحقيقاً للقاعدة العامة التي أقرها الإسلام "...، ماهية كل مجتمع وظروف الناس"⁵³⁶ مختلفة مكاناً ومتطورة زماناً.

⁵³⁶ سيف الدولة، ع. عن العروبة والإسلام. م. س، ص 306.

الفرع الثاني: انبثاق الشرعية السياسية من الشورى

عمدت الهجرة إلى المدينة المنورة (يثرب) نقطة تحول جذري في نشأة ومسيرة الدولة الجينية، وإن شهدت هذه الدولة امتداداً للظواهر السابقة إلا أنها هجنتها بما يتماشى مع الأوامر الإلهية⁵³⁷، فامتدت نقطة التحول عشرة سنوات لتحديث ترسيخاً للنظام السياسي القائم بالأساس على المعتقد الديني، فكانت نقطة وفاة الرسول انتقالاً من مرحلة نموذج الدولة الجينية إلى مرحلة نموذج الدولة الراسخة - ما بعد جنينية - والمتعارف عليها بالخلافة الراشدة التي كان تتصف بامتدادها للنموذج السياسي للدولة الجينية القائم على الشورى والإجماع والعقد والبيعة⁵³⁸.

التحول الذي أحدثته الدولة الجينية من ترسيخ قيم ومبادئ سياسية وحقوقية - تحث عليها الديمقراطية المعاصرة - أنهى مرحلة الحكم الفردي والسلطوي في منطقة الجزيرة العربية، فقيمة الشورى

⁵³⁷ يعبر عنها عصمت سيف الدولة بأنها ضرورة اجتماعية فلم "...، يكن قيام دولة في المدينة أو ما بعد هذا فرضاً من فروض الإسلام خاصاً بمجتمع من المسلمين دون باقي المجتمعات حتى يقال للدولة أية دولة أنها فرض أو واجب أو ضرورة إسلامية. بل جرى المسلمون على ما جرت عليه وما تزال تجري عليه كل المجتمعات لمواجهة ضرورة قيام من يلي الأمر المشترك بين أفراد الجماعة ويرعى الحدود بينهم". للمزيد انظر: سيف الدولة، ع. عن العروبة والإسلام. م. س، ص 111. بينما يطلق عليها امحمد جبرون بأنها ضرورة تاريخية ففكرة "...، الدولة والسياسة عموماً في هذا السياق التاريخي هي تطور موضوعي وضرورة تاريخية اقتضتها الأحوال الجديدة للجماعة الإسلامية في المدينة، وليست مطلباً دينياً يوجد في أصل الدين، وبالتالي ليست ضرورة دينية وإنما هي ضرورة تاريخية، وبهذا الاعتبار كانت السياسة في حاجة الدين كحاجة الاقتصاد والنظام الاجتماعي إليه، لتوافق عقيدة الجماعة وتتسجم معها من جهة، وتتخلق من جهة ثانية...، وتعتبر تجربة الرسول التاريخية في هذا الاتجاه تجسيدا موضوعياً ونموذجياً لهذه المبادئ التي تعكس رسالية الإسلام في موضوع الدولة والتي تجلى خلالها منهج الرسول في تبيين السياسة وممارسته لها". للمزيد انظر: جبرون، ا. أزمة الأسس وحتمية الحادثة مساهمة في تأصيل الحادثة السياسية. م. س، ص 89-90. وهنالك من يوقن بأنها ضرورة وواجب ديني بحيث "...، إن أولى القيم السياسية الإسلامية بالبيان هي مسألة وجود الدولة وقيام السلطة، وفي هذا المجال جاءت النصوص الدينية قرآناً وسنة قولية وعملية متعاضدة على إقامة نظام سياسي للجماعة، كما استدلت بعض فقهاء السياسة على ذلك بإجماع الصحابة (رضي الله عنهم) وما كان ذلك الإجماع الساحق ممكناً إلا لتعاضد نصوص الشريعة ومقاصدها على هذا الأمر". للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 126-132.

⁵³⁸ أحمد الموصلي، جداول الشورى والديمقراطية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي. م. س، ص 36.

السياسية التي أُدخلت ساغت في ذلك العهد -رغم بساطة الحياة في ذلك العصر⁵³⁹- تحولاً في اللعبة السياسية بحيث أسس الدين الإسلامي لقاعدة عامة الشورى تستمد اللعبة السياسية شرعيتها منها، مؤسساً لمرحلة انتقال سلسة إلى ديمقراطية مباشرة⁵⁴⁰ حقيقية كان عمادها الدين الإسلامي الذي هدم أساسيات⁵⁴¹ متجذرة داخل الجزيرة العربية؛ وهو على العكس تماماً ما أحدثه بروز الدين المسيحي كنقطة انقلاب على الديمقراطية*.

توصف مرحلة الانتقال هذه بأنها فصلاً ووصلاً مع النموذج الجيني للدولة الإسلامية، ففي نقطة الفصل كانت فصلاً عن الدولة الجينية التي كان رئيسها نبياً، وهو ما عبر عنه عندما "...، قال إن الأنبياء لا يُورثون فقط كل شك في أن أحداً من بعده لن يخلفه في شيء، لا الرسالة ولا الحكم ولا المال"⁵⁴² وبالتالي لم تعد لأحد شرعية دينية لأن يحكم (سلطة روحية)، أما في نقطة الوصل فلم يكن نموذج الدولة سوى امتداداً

⁵³⁹ هنالك ملاحظة أساسية "...، تتعلق بقلة الآليات السياسية وبساطتها في هذه الحقبة، والتي يمكن ردها إلى بساطة الحياة في ذلك العصر بشكل عام؛ فقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية المكونة للمجتمع، وعليه تعتبر فترة الرسول ﷺ بما مثله من ممارسة سياسية تجربة متقدمة جداً على واقعها المحلي والعالمي". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 112.

⁵⁴⁰ من أجل فهم المشاعر الأولية للنموذج الديمقراطي لدى مجتمعات المسلمين الأوائل "...، ينبغي رؤية أن الديمقراطية تأتي في العادة مموهة، وأن الابتكارات الديمقراطية تحصل تحت أسماء أخرى". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 202-203.

⁵⁴¹ رفض القرآن "...، فكرة الشعب المختار -التي يؤسس عليها اليهود تعاملهم مع الآخر- وركز في المقابل على الإحساس القوي بالمصير المشترك للإنسانية. تضمن الإيمان بوحداية الله كخالق مبدأ أخلاقياً شاملاً، تطلب أن يكون مقياس الحياة البشرية أبعد من الفخر الجماعي، وعداوات الدم والمبادئ القبلية الأخرى وتضمن السعي من أجل الصلاح العيش بالمبادئ التي أمر بها الله للعالم أجمع. ودلت عالمية الإسلام ضمناً وبصورة طبيعية على ضرورة تخلص العالم من الخرافات والوثنية من النوع الذي كان له دور حيوي في الديمقراطيات اليونانية ومجالس سورية وبلاد ما بين النهرين". للمزيد انظر: كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 203.

* نحيل القارئ بهذا الصدد إلى الفرع السابق المعنون بانفصام الظاهرة وبعث الديمقراطية.

⁵⁴² سيف الدولة، ع. عن العروبة والإسلام. م. س، ص 110.

لإرث الدولة الجينية من حيث مصادر التشريع القرآن والسنة النبوية التي تنظم المجتمع والعلاقات بين الأفراد ومع الغير، مع هامش ظهور الاجتهادات والقياس المبنية على المصدرين الأساسيين.

نقطة الانتقال⁵⁴³ من النموذج الجيني إلى نموذج الخلافة الراشدة - ما بعد جيني - تميز بمجموعة من الخصائص، فالخاصية الأولى كانت في إتباع النموذج الراشدي للقيم والمبادئ الشرعية الملزمة التي أقرها النموذج الجيني، أما عن الخاصية الثانية فهي ظهور الثابت والمتغير كمنهج عقلي للنموذج الراشدي، فتشمل الثابت بالمصدرين الأساسيين (القرآن والسنة) أما عن المتغير فهي الاجتهادات التي فتحت الباب أمام الإبداع البشري، ذلك الاجتهاد فتح الباب أمام آليات مختلفة لتطبيق مبدأ الشورى داخل النموذج الراشدي⁵⁴³.

بناءً عليه، ونظراً لأهمية نقطة الانتقال من الدولة الجينية إلى الدولة ما بعد جينية (الخلافة الراشدة) سنسقط رؤية دانكورت روستو* على تلك الفترة الزمنية التي أسست لإمبراطورية استمرت أربعة عشر قرناً من الزمن، فهو يُولي النخب السياسية كبدية لأهمية الانتقال إلى الديمقراطية؛ فالطبقة السياسية أي الصحابة كانت مهيئة للإقبال على المرحلة الانتقالية - انظر الشكل (1) - من جانبين - يصعب الفصل بينهما - الأول تربوي وتنشئي على النهج الإسلامي القويم⁵⁴⁴، والثاني قيمي أخلاقي سياسي نتيجة تراكم الخبرة السياسية المكتسبة على طول فترة عشرة سنوات من فترة حكم النبي.

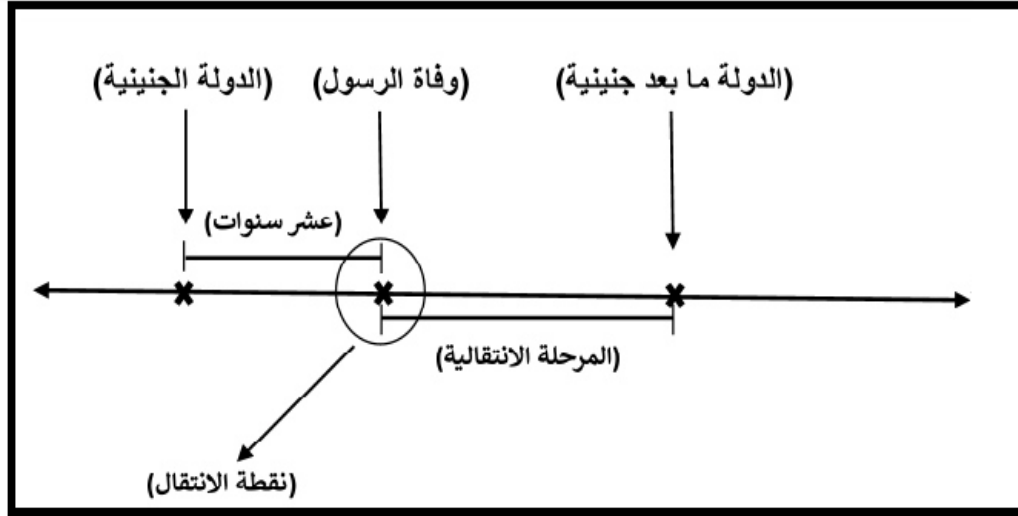
⁵⁴³ يُعبر عن نقطة الانتقال في اللحظة التي تم الإعلان فيها عن وفاة الرسول محمد ﷺ حتى استلام أبو بكر مهمة الخليفة (رئيس الدولة).

⁵⁴³ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 113.

* للمزيد حول رؤية دانكورت روستو يرجى مراجعة الفرع المعنون بمدارس التحول الديمقراطي.

⁵⁴⁴ للمزيد حول هذا الموضوع نحيل القارئ على مقالة: ظاهر، م. (2018). الإصابة في تمييز الصحابة. مجلة أبحاث كلية التربية

الأساسية، 14(3).



الشكل (1) ⁵⁴⁵

فالمرحلة الأولى لدراسة الانتقال الديمقراطي تكون عبر مرحلة الوحدة الوطنية والإجماع على الدولة والإجماع على إقامة نظام سياسي، وفيها وافقت أغلبية - إن لم تكن جُلّها - الطبقة السياسية أي الصحابة على الإجماع بوجوب - فرضاً - وجود سلطة سياسية⁵⁴⁶ ينبثق أصلها من الدولة الجنينية ويكون فرعها قائماً على الاجتهاد في اختيار الشخصية التي ستتولى القيادة في النظام السياسي الذي سيقوم؛ وتمثل هذه الموافقة إجماعاً⁵⁴⁷ حول وجوب الخلافة.

هنالك سببان أساسيان من الأسباب التي دعت النخبة السياسية -الصحابة- إلى ضرورة وجود سلطة سياسية، فالأول منطلق تنظيمي للمجتمع؛ فتسيير أمور المجتمع وتنظيمه عبر القواعد الثابتة (القرآن

⁵⁴⁵ الشكل من إعداد الباحث.

⁵⁴⁶ نحيل القارئ على مرجع يستفيض في وجوبية إقامة نظام الحكم الإسلامي من خلال تقديم البراهين على وجوبيتها، للمزيد انظر: الرئيس، م. (1976). النظريات السياسية الإسلامية. (ط6). القاهرة: مكتبة دار التراث. ص 127-169.

⁵⁴⁷ وافق الصحابة "... بالإجماع على وجوب وجود هذه السلطة وتمثل هذه الموافقة (إجماعاً) حول وجوب الخلافة". للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 247.

والسنة النبوية) لا يمكن إلا أن يكون عبر سلطة سياسية⁵⁴⁸، أما المنطلق الثاني فهو منطلق دينياً فقد كانت الدعوة "...، في عز سلطة الوحي ومرجعية النبوة، في حاجة إلى سلطانٍ سياسي ينتظم به حالها وتفتح لها به أبواب الفشو والسيادة، أما بعد الغياب النبوي وانقطاع الوحي، فقد باتت في حاجة مضاعفة إلى ذلك السلطان السياسي الذي به تستوي وتفشو"⁵⁴⁹.

لم يكن في حساب المسلمين عامة والطبقة السياسية خاصة الصحابة⁵⁵⁰ المرحلة التي ستواجههم بعد وفاة الرسول الكريم⁵⁵¹، أي مرحلة الانتقال؛ ولكن مسألة إقامة السلطة السياسية كان الجميع متفق على ضرورة إقامتها خصوصاً مع تزايد الخطر على المشروع السياسي والديني من قبل الحركات الرجعية الخطيرة كالمرتدين ومدعوا النبوة⁵⁵² فواجه المسلمون منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول⁵⁵³ سؤال شرعية

⁵⁴⁸ إمام، إ. (1994). الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. الكويت: عالم المعرفة. ص14.

⁵⁴⁹ بلقرز، ع. تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة. م. س، ص43.

⁵⁵⁰ لا بد من الإشارة إلى الفطنة التي تحلى بها العباس بن عبد المطلب في الحديث عن الشرعية، فلقد أستشعر الحال الذي سيقع به المسلمون من بعد وفاة رئيسهم (النبي محمد ﷺ) (فاذهب بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلنساله فيمن هذا الأمر؟) فكأنما كان يعلم بأن الشرعية تنبثق من عند الرسول. للمزيد حول الرواية الصحيحة يرجى مراجعة الموقع الرسمي للدرر السننية، الدرر السننية. من موقع <https://www.dorar.net/hadith/sharh/949> تاريخ الزيارة: 2020\10\31. "ولقد رأينا علياً (علي بن أبي طالب) يرفض طلب هذه السلطة، التي كان يتوقع أن تنشأ في القريب العاجل". للمزيد انظر: السنهاوي، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص246. كما لا بد من الإشارة إلى الاستنتاج الذي توصل إليه ظافر القاسمي متسائلاً: "...، كيف بدأ الاجتماع؟ لم تذكر المصادر من الذي دعا إلى الاجتماع ولا كيف تم وإنما روت وقوع الاجتماع في السقفة. والذي يفترض هو أن بعض الأنصار قد تذكروا في أمر من يخلف الرسول خلال مرضه، وأنهم توقعوا وفاته، فلما وقعت الوفاة، دعوا إلى الاجتماع، فاجتمعوا؛ وإلا فإن العقل لا يقبل أن يكون مثل هذا الأمر فوراً". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. (1974). نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). (ط1). بيروت: دار النفائس. ص123.

⁵⁵¹ بالرغم من الإشارات التي قدمها الرسول نفسه بقرب أجله في حجة الوداع خصوصاً، قائلاً: (إني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا، وبهذا الموقف أبداً) فهم كانوا متيقنين من أنها ستأتي اللحظة التي لن يكون فيها الرسول بينهم حياً؛ إلا أنهم لم يتبادر إلى ذهنهم سؤال ماذا بعد مرحلة حكم النبي

⁵⁵² السنهاوي، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص244.

⁵⁵³ أهمية وجود سلطة سياسية بعد وفاة الرسول أدت إلى "...، الإسراع في اختيار من يخلف رسول الله في القيادة الدنيوية للمجتمع المسلم، حتى إن جمهور الصحابة لم ينتظروا دفنه فاجتمعوا في سقفة بني ساعدة، لاختيار خليفة للرسول ﷺ". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعة. م. س، ص115.

السلطة السياسية ومن سيتولى الحكم ولماذا؟⁵⁵⁴، مما يستدعي الإجابة السريعة على سؤال من سيتولى الحكم؟

ولوح سؤال الشرعية أو من سيتولى الحكم على الساحة كان بمثابة الانتقال للمرحلة الثانية من رؤية دانكورت روستو وهي الصراع السياسي فقد تولد صراعاً بين النخبة السياسية أو الصحابة على من سيكون له الحق في تولي أمر المسلمين ويضمن تطبيق تعاليم الإسلام ويواجه خطر التهديد الذي يتعرض للدولة الإسلامية؛ فظهرت الاختلافات السياسية بين الصحابة منذ اليوم الأول لوفاة الرسول؛ كنا نتيجته عدم وجود آليات مقننة أو حتى قواعد خاصة تحدد من سيتولى الحكم بعد النبي⁵⁵⁵.

لهذا اندلع "...الصراع حول السُلطة بين القبائل وبين عشائر تنتهي إلى القبيلة ذاتها، إذا طالب القرشيون بالألا تكون السُلطة إلا فيهم، والشيء نفسه طالب به أهل المدينة، ولم يكن هناك اتفاق كامل بين القرشيين أنفسهم، فبنو هاشم المساندون من قبل بني أمية فكروا في الاحتفاظ في بيتهم بنبالة تقليدية كانوا يعتقدون أنه ينبغي أن تتعزز بظهور النبي من عشيرته⁵⁵⁶، أما أهل المدينة فيبدو أنهم لم يكونوا موافقين على هذا المرشح المقترح (سعد بن عباد)⁵⁵⁷".

⁵⁵⁴ العلوي، س. (2006). خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، مجلة التسامح، 4(15). ص 162-163.

⁵⁵⁵ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعة. م. س، ص 115.

⁵⁵⁶ "قال أبو سفيان لعلي: ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش! والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً" وفي رواية أخرى "ما لنا ولأبي فصيل (يقصد أبو بكر الصديق) إنما هي بنو عبد مناف!" وفي رواية أخرى "لما اجتمع الناس على بيعة أبو بكر، أقبل أبو سفيان؛ وهو يقول: والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم! يا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم! أين المستضعفان! أين الأذلان علي والعباس!". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 237.

⁵⁵⁷ السهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 248.

لم يجد المسلمون -على الأقل بذلك العصر⁵⁵⁸- في الثوابت القرآن⁵⁵⁹ والسيرة النبوية إجابة على سؤال من سيحكم؟ فالثابت تاريخياً بأنه لم يأمر أو يعين شخصاً قبل وفاته -راجع الفرع السابق في هذا الأمر- كما لم يحدد الطريقة التي سيتم فيها اختيار رئيس الدولة من بعده⁵⁶⁰، فلم تكن الأداة التي استعان بها المسلمون لفرض شرعيتهم هي القوة القاهرة أي القوة العسكرية بالمفهوم الحديث، إذ لم تصل الأمور إلى استعمال حد السيف لفرض شرعية شخص أو أسرة بعينها.

⁵⁵⁸ ظهرت نظريات سياسية إسلامية لاحقة لم تقنع بالدلالة الأصولية لسكوت النص عن شكل الحكم أو من يحكم، نحيل القارئ على بعضها: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص311-394.

⁵⁵⁹ وفي هذا يقول عبد الجواد ياسين "...، تثير قراءتنا للقرآن في لحظته النصية الأولى قضية السكوت. فنحن نزعم مع الكثرة البالغة من الباحثين، أن القرآن قد سكت سكوتاً تاماً عن تسمية حاكم أو التوصية له، كما سكت عن تعيين نظام للحكم أو شكل للحكومة". للمزيد انظر: ياسين، ع. (2000). السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. (ط2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص202.

⁵⁶⁰ العوا، م. (2006). في النظام السياسي للدولة الإسلامية. (ط2). القاهرة: دار الشروق. ص64.

أيضاً، لم تنبثق الشرعية من نظام التوريث سواء القائمة على شرعية الكاريزما⁵⁶¹ أو تلك التي تعدد بقرابة الدم من النبي⁵⁶²؛ فحتى أكثر الناس قرابة من حيث الدم كعلي بن أبي طالب قدم إجابة شافية لنكران الشرعية القائمة على أساس الوراثية، فإجابته كانت شافية ووافية (إِنَّا وَاللَّهِ إِن سَأَلْنَاهُ فَمَنْعَنَا، لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ أَبَدًا، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَدًا)⁵⁶³ لذلك بقيت قيمة القرب من النبي مجرد قيمة ميتافيزيقية ينظر لها المسلمون -على الأقل في فترة الحكم الراشدي- بنظرة احترام وليس لها قيمة داخل اللعبة السياسية.

⁵⁶¹ إن مصطلح كاريزما "...، يوناني الأصل ومعناه هبة من الله أو فضل، الكنيسة المسيحية استعملت هذا المصطلح بصدد فضل الله على أشخاص مما مكنهم القيام بمهام خارقة للعادة كالنبوة وإشفاء المرضى، وهو يحمل في طياته مفاهيم دينية جعلته غامضاً يصعب فحصه بصورة علمية...، تناول موضوع الكاريزما والقيادة الكاريزماتية الكثير من الباحثين من مجالات علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم السياسية عرضوا نظرية للقيادة الكاريزماتية مستندة إلى الافتراض بأن الكاريزما هي ظاهرة نسبية وفقاً للنظرية النسبية لـ الكاريزما والتي تعني أن الأفراد يميلون إلى نسب صفات كاريزماتية إلى من يبدون القدرة على القيادة في حالات الضيق والغموض. وكلما كان الوضع أصعب وأكثر اضطراباً يميل الأفراد إلى التفتيش عن شخصية كاريزماتية لديها الرد المناسب لعدم الاستقرار والنظام". للمزيد انظر: مجادله، س. (2001). الكاريزما القيادة الكاريزماتية، مجلة جامعة، (5). ص 152-155. يرد في القرآن الكريم انبثاق شرعية الحاكم من خلال القيادة الكاريزمية فنجد مثلاً في طالوت الذي كان يتمتع بصفات قيادية أهله بأن يكون ملكاً بالرغم من أنه لم يكن غنياً (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسَّعَ عَلِيمٌ) [البقرة: 247]. ويرى صلاح زرنوقة بأنه "...، في البدء كانت الكاريزما على الرغم من أن البعض يرى أن الوراثية كانت هي البداية أو أن البداية كانت معها، والحقيقة أن الكاريزما كأسلوب لنقل السلطة سبقت الوراثية تاريخياً، لكن سرعان ما اختلطتا بسبب تمازج كليهما بالطوقوس الدينية ووجدت ثلاثتها الكاريزما والوراثية والطوقوس الدينية في كثير من الأحيان في حالة تعاقب يصعب معها فصل واحدة عن الأخرى، لكن الطوقوس الدينية لم تستخدم وحدها، ومن ثم لم تؤلف يوماً ما نمطاً قائماً بذاته". للمزيد انظر: زرنوقة، ص. أنماط انتقال السلطة في الوطن العربي منذ الاستقلال وحتى بداية ربيع الثورات العربية. م. س، ص 43-44.

⁵⁶² يقوم النمط الوراثي على أساس "...، صلة الدم الملكي (Royal Blood) أو نسب القرابة للملك أو الانحدار من السلالة الملكية أو الانتماء إليها (Proximity of Blood) فالأصل فيه هو منح أحقية وراثية العرش لكل الذين ينحدرون من سلالة الملك (Reigning Dynasty) الحالي أو السابق، فهم أمراء أو حكام بالوراثية ومحسوبون تلقائياً على خط الخلافة (Line of Succession) ويبقى بعد ذلك أن يتم تنظيم عملية التتابع أو التعاقب على العرش وفق معايير معينة أهمها درجة القرابة ومستوى الأهلية أو الجدارة وهو بذلك قد يبدو نمطاً بسيطاً لكن بساطته قد تكون خادعة أو ظاهرية حين يشعر كل الأقارب بأحقيتهم في وراثية العرش". للمزيد انظر: زرنوقة، ص. أنماط انتقال السلطة في الوطن العربي منذ الاستقلال وحتى بداية ربيع الثورات العربية. م. س، ص 52.

⁵⁶³ للمزيد حول الرواية الصحيحة يرجى مراجعة الموقع الرسمي للدرر السننية، الدرر السننية. من موقع:

<https://www.dorar.net/hadith/sharh/949> تاريخ الزيارة: 2020\10\31.

وللخروج من أزمة الشرعية فقد "...، قدم الإسلام رؤية واضحة للجواب عن السؤال: من له الحق في أن يحكم؟ وهو خيار الاختيار الحر للحكام عبر التداول والتراضي والتعاقد دون إكراه ولا إجبار، وجاءت الرؤية الإسلامية لجواب هذا السؤال بمصطلح إسلامي أصيل هو الشورى⁵⁶⁴ فالاختيار الذي وقع على الخلفاء الأربعة الأوائل لم يكن "...، يجري عادة من حلقة مصغرة ومن دون موافقة الرعية فحسب؛ بل كان هنا أيضاً الحقيقة الغريبة في أن الديانة العالمية الجديدة (الإسلام) النصير المكافح من أجل التواضع ومشاركة السلطة أنتجت أول إمبراطورية عالمية طامحة على وجه الأرض⁵⁶⁵.

لم تكن الغلبة إذاً للقوة القاهرة أي القوة العسكرية أو حتى المبدأ الوراثي؛ بل كان عبر ضمن قاعدة عامة عاينها الصحابة (النخبة السياسية) في الدولة الجينية ونضجت وتأثرت بها عبر فترة حكم النبي الممتدة لعشرة سنوات -حتى أنه من الممكن أن تكون قيمة الشورى أثرت في الصحابة منذ ما قبل تأسيس تلك الدولة- فتلك القيمة السياسية (الشورى) أسهمت في عملية مأسسة الصراع؛ أي جعل الشورى هي القاعدة التي تنبثق منها عملية المفاوضات والأخذ والرد التي شهدتها أحداث سقيفة بني ساعدة* وما بعدها⁵⁶⁶، وإن اختلف المسلمون -خصوصاً الطبقة السياسية- على سؤال من سيحكم؛ إلا أنهم كانوا متفقين على أن الشورى هي الوسيلة التي سينبثق عنها تلك الإجابة.

⁵⁶⁴ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 165.

⁵⁶⁵ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 206.

* سيتم التطرق لأحداث التي طرأت في سقيفة بني ساعدة لاحقاً.

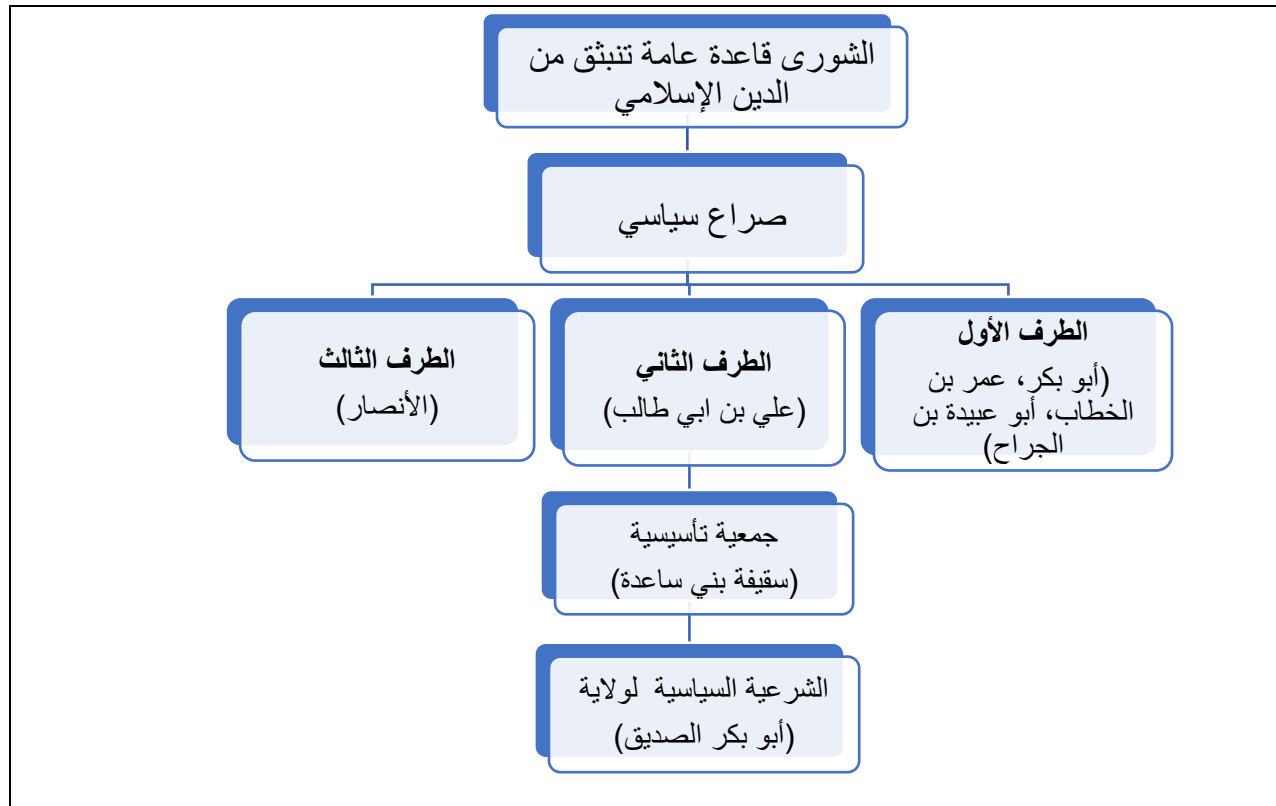
⁵⁶⁶ يؤكد ظافر القاسمي بأن عملية المفاوضات والأخذ والرد بنيت على "...، البحث والمناقشة والإقناع خفية الانشقاق، الذي تعقبه الفتنة، وعزوفاً عن الأثرة التي تحدث الفرقة...، وأنهم قرروا أن يخوضوا معركة الشورى بما يملكون من حجة وإقناع". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 129.

ثلاثية الأطراف التي نشب بينها الخلاف على ترأس السُلطة السياسية، يمثل فيها الطرف الأول أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فيما كان الطرف الثاني علي بن أبي طالب المدعوم قَبلياً بعشيرة بنو أمية التي كانت ترى بأنها الأحق وراثياً⁵⁶⁷ بخلافة النبي ﷺ، أما الطرف الأخير فهو الأنصار يمثلهم مرشحهم سعد بن عباد، تلك الأطراف الثلاثة التي تظهر الروايات التاريخية بأن هنالك صراعاً دار بينهم؛ إلا أنها كانت تحت إطار الشورى بحيث تم مأسسة الصراع (انظر الشكل 2) -بمفهوم روستو- عبر جمعية تأسيسية⁵⁶⁸ تمخض عنها شرعية لطرف من تلك الأطراف؛ نتيجة المفاوضات وتقديم الحُجج والأخذ والرد داخل تلك الجمعية*.

⁵⁶⁷ يسرد الطبري رد علي بن أبي طالب على أبو سفيان بأنه قال له "يا أبا سفيان طالما عادت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئاً! إنا وجدنا أبا بكرأ أهلاً لها" وفي رواية أخرى "فزجره علي (لأبي سفيان) وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت الإسلام شراً! لا حاجة لنا في نصيحتك". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 237. وفي هذا يقول عبد الرزاق السنهري "كان امتثال علي بن أبي طالب لسلطة أبي بكر بمثابة انتصار للمبادئ الديمقراطية على النظام الوراثي الذي حاول البعض دون جدوى إدخاله إلى الإسلام" للمزيد انظر: السنهري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 248.

⁵⁶⁸ وقد شبه بعض الباحثين "...، هذا الاجتماع بجمعية تأسيسية وضعت أساس مستقبل الأمة السياسي". للمزيد انظر: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 64.

* انظر الشكل (1) من هذا البحث.



شكل (2) 569

لم يكن الصراع السياسي أو الخلاف بين الصحابة قد أخذ شكلاً عمودياً بحيث لم تكن الخلافات تتعدى اختلافاً في الرأي السياسي؛ بل كان اختلافاً أفقياً⁵⁷⁰ لم تؤثر تلك الاختلافات على الهدف الأساسي

⁵⁶⁹ الشكل من إعداد الباحث.

⁵⁷⁰ لئن كان السؤال الذي دار في أذهان المسلمين في اللحظات الأولى لانتشار نبأ وفاة الرسول، وكان "... مدار جدلٍ بين الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة هو: من سيخلف النبي في إمامة المسلمين؟ فإن من النافل القول إنه ما كان سؤالاً دينياً، ولا كان من الممكن أن يأخذ شكلاً دينياً لعلم المسلمين سلفاً أن نبوة رسولهم اختتمت الرسالات وأنهت أمر القيادة الدينية بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد كان سؤالاً سياسياً بل قل كان سؤالاً عمن سيخلف الرسول في الإدارة السياسية لشؤون المسلمين. وهكذا تعامل معه أولئك الذين تنادوا إلى الاجتماع للبحث في أمر خلافته في اليوم الأول لوفاته". للمزيد انظر: بلقزيز، ع. تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة. م. س، ص 43-44. وهو ما يذهب إليه أيضاً علي فهد الزميع في كتابه إذ يرى بأن "... اختيار من يخلف الرسول في إدارة الدولة كان قراراً مدنياً وليس قراراً دينياً؛ فليس صحيحاً القول: إن الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول كان صراعاً دينياً؛ لأن الوقائع التاريخية تُثبتنا بما جرى في السقيفة (والتي عُرضت في خطاب مرشحي كلا الطرفين) تدل على أن الصراع فيها كان صراعاً سياسياً". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعة. م. س، ص 120.

للدولة الإسلامية وهي نشر وتبليغ الرسالة السماوية، فبقي هذا الاختلاف تحت ما يسمى مأسسة الصراع ضمن قاعدتي التضامن (المؤاخاة)، والمساواة التي أسس لها الإسلام⁵⁷¹، إذ لم ينمح طرفاً شرعية دينية⁵⁷²

تنبثق عنها شرعية سياسية على طرف آخر⁵⁷³، وهذا هو الجوهر الأساسي للديمقراطية بالمفهوم المعاصر.

في حين لم تكن المرحلة الثالثة أي مرحلة النضال السياسي تلك الحقبة التي تعبر عن نضال سياسي فقط؛ بل تمازج معها النضال الديني أيضاً؛ ففي الأول كان دافعاً بهدف تثبيت الاستقرار السياسي في الجزيرة العربية بغية استكمال مشروع النبي في تكوين أمة عربية، أما الثاني دينياً فقد كان تنفيذاً للإرادة النبوية في أن يكون الإسلام الدين الوحيد للجزيرة العربية⁵⁷⁴. فاتسمت تلك المرحلة بسمات عديدة تمثل وفاة النبي أولى صفاتها، وأزمة تعيين الخليفة المقبل وظهور حركة الردة⁵⁷⁵؛ إلا أنها وضعت تأسيساً للمرحلة المقبلة من حالة الانتقال وهي التمسك بالأهداف وظهور كتلة واحدة عبر تحقيق الاستقرار في الجزيرة العربية.

⁵⁷¹ دعا الإسلام إلى المساواة بين الناس كافة إذ "... أن الإسلام إنما جاء قبل شيء بقضيتين اثنتين: أولاهما التوحيد، وثانيتهما المساواة بين الناس، وكان أعظم ما غاظ قريشاً من النبي ودعوته أنه كان يدعوها إلى هذه المساواة". من كتاب الفتنة الكبرى لطف حسين، منقول عن: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 91.

⁵⁷² إن ما انتهى إليه الاجتماع من قرار مبايعة أبي بكر لم يكن "... يستند إلى أية حجج دينية؛ ذلك أنه في خضم الجدل الذي دار في اجتماع السقيفة، لم يذكر أحد من الحاضرين (أنصاراً ومهاجرين) آية قرآنية واحدة تشير إلى التنظيم السياسي أو أسلوب الحكم، أو حتى أسلوب اختيار الحاكم لدعم موقفه، فالحجج التي استند إليها المجتمعون هي حجج سياسية واجتماعية، والمكانة من الرسول الكريم، والدور في نصرته الإسلام". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 120. وهو ما يؤكد أبو بكر برفضه لقب خليفة الله الذي اعتبره ادعائياً ومتضمناً للكفر. للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 249.

⁵⁷³ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 214.

⁵⁷⁴ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 249-250.

⁵⁷⁵ سواء كانت تلك التي يصفها البعض بأنها حركة سياسية (حركة معارضة محضة) وفي هذا ما يذهب إليه عبد الإله بلقزيز إذ يرى بأن "... أبا بكر دشّن خلافته بمواجهة معارضة عارمة تحت عنوان (الردة)، وكانت عنواناً عريضاً لانهايار حالة الإجماع الذي رد عليه أبو بكر بحرب ضروس لا رحمة فيها". للمزيد انظر: بلقزيز، ع. تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة. م. س، ص 44-45. أم من يرجع بأن العامل الديني هو العامل الأساسي لحروب الردة وباقي العوامل هي عوامل ثانوية. انظر: الحبردي، ه. (2019). المضمون

أما عن المرحلة الأخيرة في عملية الانتقال تلك وهي تحول الأسس إلى أهداف يتمسك بها جميع الأطراف والعناصر النشطة في الحقل السياسي، فالنجاحات التي قدمتها الخلافة الراشدة (الدولة ما بعد جنينية) من توسع⁵⁷⁶ - خصوصاً في عهد أبو بكر وعمر بن الخطاب - كان سببه تكريس استقرار الصراع السياسي⁵⁷⁷ وترسيخ مبدأ وجوب "...، سلطة معينة واختير الشخص الذي يتقلدها، توطدت بذلك دعائم مؤسسة الخلافة بإجماع الصحابة، وكانت لهذه الخطوة نتائج كبيرة؛ إذ أظهر المسلمون نيتهم القوية في أن يظلوا جماعة منظمة سياسياً، ورغبتهم في تعزيز المشروع الذي بدأ من قبل، ليس تحت القيادة الروحية لنبى ما، وإنما تحت القيادة السياسية لرجل دولة"⁵⁷⁸.

أظهرت تلك المراحل - الأنفة الذكر - لنقطة الانتقال من الدولة الجنينية إلى الدولة ما بعد جنينية ترسيخاً لقيمة الشورى كان من نتائجها تأسيس شرعية سياسية قائمة على الاجتهاد (الاستقراء والاستنباط) لنظام سياسي جديد لم تشهده الجزيرة العربية من قبل، كان متسقاً مع طبيعتها المكانية وظروف زمانها⁵⁷⁹.

الديني لحركة الردة. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 3(8). وبين ما يرى بأن العامل الديني والعامل السياسي كانا العنوانين الأساسيين لحروب الردة. وفي ذلك انظر: السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 249.

⁵⁷⁶ إن دولة الخلافة الراشدة في عهدي أبي بكر وعمر قد "...، توسعت بشكل كبير حتى بلغت أوج اتساعها في عهد الخليفة عثمان بن عفان، فامتدت أراضيها من شبه الجزيرة العربية إلى الشام، فالقوقاز شمالاً، ومن مصر إلى تونس غرباً، ومن الهضبة الإيرانية إلى آسيا الوسطى شرقاً، وبهذا تكون الدولة قد استوعبت كافة أراضي الإمبراطورية الفارسية الساسانية، وحوالي ثلثي أراضي الإمبراطورية البيزنطية". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور الفكر السياسي السني والشيعة. م. س، ص 116.

⁵⁷⁷ يشير عبد الإله بلقزيز إلى أن هذا الاستقرار السياسي كان مؤقتاً إذ "...، أن جمرات الصراع على السلطة بين العصبية الكبرى ما انطفأت، وإنما ثوت تحت الرماد في انتظار هبة ربح تنفض عنها ما يحجبها، وفي انتظار حطب يزند بها ويشند بها أوارها. وليس من شك في أن قوة الخليفتين أبي بكر وعمر وحزمهما وما تمتعا به من مهابة أعادت لسلطان الدولة اعتباره وكاننا مما أجل المحذور ورّخله قليلاً. لكنهما -أبعداً- ما كانتا لتضعا حداً لما كان حدوثه في حكم المتوقع والمنظر؛ فالتسوية التي جات بابن أبي قحافة وبابن الخطاب، ومن ورائهما قبيلتي تيم وعدي الصغيرتين، إلى السلطة كانت في أساسها تسوية انتقالية ومؤقتة، ولم تكن تسوية نهائية". للمزيد انظر: بلقزيز، ع.

(2012). الفتنة والانقسام. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 76.

⁵⁷⁸ السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 248-249.

⁵⁷⁹ العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 78.

وإن اختلفت أساليب وأدوات الشورى التي انبثقت عنها تلك الشرعية السياسية للحاكم على طول امتداد الدولة الإسلامية أي الخلافة الراشدة خلال الصدر الأول من التاريخ العربي الإسلامي؛ إلا أنها استمدتها عبر حق الأمة في اختيار حاكمها؛ لا عبر شرعنة حكمه دينياً أو حتى وراثياً أو عبر الأساليب العنيفة القهرية والعسكرية.

عبر هذا التأسيس ينظر إلى ذلك النموذج على أنه "...، المثال أو النموذج الذي يُستنبط من القواعد التي قام عليها والأعمال التي نفذها، الأسس والمبادئ التي يجب أن يبنى عليها نظام الحكم الإسلامي"⁵⁸⁰ باعتبارها الحقبة التي أسست للحجة العملية والعلمية في التأسيس لفقه الدولة الإسلامية؛ وإنه إذا كان البريطانيون "...، يعتبرون الما جنا كارتا الميثاق الأساسي لحياتهم، والفرنسيون يعتبرون إعلان حقوق الإنسان والمواطن ميثاقهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلافة الراشدة الوثيقة الأساسية لحياتهم السياسية"⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص173.

⁵⁸¹ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعة. م. س، ص114. وفي هذا يقول محمد الغزالي: "...، لماذا انقادت الأمة لهؤلاء الأئمة الأعلام؟ ويظهر لي أن العالم الإسلامي أعطى مقادته لأئمة الفقه ولم يعطها رجال الحديث لسببين أولهما؛ أن الفقه المذهبي يعتمد على السنة كما يعتمد على القرآن الكريم مع بصر أحد بالمعاني والغايات، والثاني؛ أن المحدثين اهتموا بالأسانيد أكثر من المتن، وشغلهم العنينة عن الفقه الربح، فلم يحسنوا تقرير الأحكام والمصالح". للمزيد انظر: الغزالي، م. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. م. س، ص39-40.

المبحث الثاني: في الاجتهاد السياسي لقيمة الشورى

لم تكن الدولة الجنينية التي ترأسها الرسول الكريم منقطعة عما تلاها مع أول تجربة بناء للدولة الإسلامية أي الخلافة الراشدة، فبعد وفاة الرسول وانقطاع مصدر تشريعي ثابت بعد القرآن الكريم، تميز النظام السياسي الجديد بالالتزام بالقيم السياسية الشرعية للدولة الجنينية، إضافة إلى ظهور اجتهادات سياسية من خلال استحداث سياسات وآليات لممارسة الحكم لم تعدها الدولة الجنينية.

لقد كان النموذج الراشدي المصدر والمرجع الأبرز لتفعيل قيمة الشورى سياسياً داخل المجتمع الإسلامي الناشئ، ففي هذا النموذج يستعين المسلمون بقيمة الشورى في أول اختبار سياسي بعد وفاة الرسول؛ إذ عرفت سقيفة بني ساعدة قاعدة انطلاق لفهم تلك القيمة السياسية التي أسست لاختيار رئيس للدولة العربية الإسلامية، ومعها بدأت الاجتهادات تتوسع حول كيفية ممارسة الشورى وآلياتها.

استلهمت فكرة البيعة الخاصة والعامة كوسيلة لتحقيق الشورى التي عبرت على أن السيادة الحقيقية للأمة؛ إذ تنبثق الشرعية السياسية من الشورى التي هي بدورها صورة عن انبثاقها لاجتماع الأمة واختيارها؛ فمن جملة هذه الإجراءات استطاع النموذج الراشدي أن يقدم نفسه على أنه التجربة المتفردة التي يجب أن يعاد دراستها كنموذج أصلي لتحقيق سيادة الأمة الغير مُطلقة؛ وهو ما يعالجه المطلب الأول.

استطاعت البيعة بشقيها الخاص والعام أن تكون عنواناً آخر لما يعرف بالعقد الاجتماعي الذي يبنى على مجموعة من القواعد الخاصة التأسيسية التي تميزه عن باقي العقود السابقة أو اللاحقة، إذ يبنى هذا العقد في النظرية السياسية على عقد ديني من ثم تتبعه مجموعة من الإجراءات، أولها رضا الطرفين الأمة والحاكم مروراً بمرحلة إبرام العقد وما ينتج عنه من شرعية سياسية وطاعة متبادلة، حتى تتويجه برقابة مبنية على سلوك الحاكم الذي يمكن أن يؤدي انحرافه لإبرام عقد سياسي جديد عبر عزله.

بدأت معالم التيه عن نموذج الخلافة الراشدة في جعل السيادة حق للأمة مع بداية صعود آلية التوريث كشرعية سياسية للحاكم؛ ومعها بدأت الأمة محاولات لاستعادتها ما أن سُحبت منها تدريجياً لتنفصل قيمة الشورى عن أهم قاعدة أساسية تأسس عليها العقد الاجتماعي السياسي، ليضيع حق الأمة في اختيار الحاكم نتيجة الانقضاء على قيمة الشورى ذاتها؛ وهو ما يتطرق له المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الأول: الشورى عبر النموذج الراشدي

الفرع الأول: سقيفة بني ساعدة النموذج الراسخ للشورى السياسية

لم يكن شكل الحكم المبني على الشورى سوى مجرد اجتهاد⁵⁸² -استنباطي واستقراء- بشري اهتدى إليه المسلمون في الجزيرة العربية نتيجة وضوح خلو القواعد المحددة (النص الصريح في القرآن والسنة النبوية) لاختيار رئيس الدولة الإسلامية أو قيمة تداول السلطة السياسية، والسياسة المتبعة لإرادة الدولة، فعبر النموذج الراشدي عن ميلاد حقبة جديدة لم تعرفها نماذج الحكم السابقة في مختلف أنظمة الحكم السياسية.

لقد ضم هذا النموذج السياسي البشري معلمين أساسيين بداخله؛ ففي الجانب الأول ظهرت صورته التي يستمدّها عبر الركائز الإيمانية والأخلاقية⁵⁸³ التي كرسها الدين الإسلامي سواء عبر النصوص القرآنية أو عبر السُنن القولية والعملية للنبي؛ وفي الجانب الآخر وهو نزعتة الإنسانية الفطرية التي تترنح بين قمة

⁵⁸² ضمن الإسلام وجود هذا العامل بإقراره لهذا المبدأ "...، وهو مبدأ حرية التفكير للفرد، أو بتعبير آخر اعترافه بحق الفرد في التفكير المستقل، والأخذ بالنتائج التي يهدها إليه بحثه، غير ملتفت إلا لصوت ضميره، وهذا هو المبدأ الذي يُعرف في كتب الفقه والأصول باسم (الاجتهاد). وقد اعترف به مصدراً من مصادر القانون الإسلامي. وهو مبدأ انفرد بتقريره الإسلام لم يسبق إليه ولم يلحق فيه أيضاً، إلا بعد مضي عهود طويلة، بعد نحو ألف عام: أي في مطالع عهد النهضة في أوروبا". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص32.

⁵⁸³ لا يمكن فهم النموذج السياسي بعيداً عن بعده الأخلاقي الذي يستمدّه عبر مجموعة القيم والأخلاق التي جاء بها الدين الإسلامي وحض عليها إذ يعد ارتباط الدين "...، بالأخلاق ارتباط السوار بالمعصم ولم يكن الدين في جميع مراحل الرسائل السماوية منفصلاً عن الأخلاق". انظر: الجباري، ع. (2020). مركزية الأخلاق في المنظومة الإسلامية انطلاقاً من السنة النبوية. مجلة التفاهم، (69). ص345-366. وقد يحتاج هذا الموضوع -ارتباط الأخلاق بالنموذج السياسي الإسلامي- إلى دراسة منفصلة -عن هذا البحث- لفهم الطبيعة السياسية التي كان يسلكها هذا النموذج عبر مجموعة الأخلاق التي أسس لها الدين الإسلامي والتي نحيل القارئ إلى كتاب وائل حلاق الذي يُفصل هذه الجزئية داخل النموذج السياسي الإسلامي، انظر: حلاق، و. (2019). الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقية. (ط5). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص275-297.

الصواب وقاع الخطأ، والتي قد تظهر معها احتمالية وقوع الأزمات والفتن داخل المجتمع⁵⁸⁴، والتي لا بد لها ألا تخرج عن نطاق الجانب الأول الأخلاقي والإيماني التي يورد النص الصريح باحتمالية وقوعها⁵⁸⁵.

مما لا شك فيه بأن هذا النموذج السياسي قد خرج من بين أعتاب سقيفة بني ساعدة وأن من جملة النتائج التي خرج بها هذا الاجتماع داخل تلك الجمعية التأسيسية انبثاق شرعية سياسية من خلال عملية تفاوضية مبنية على الحجة والإقناع، وهي أعلى قيمة ديمقراطية داخل أنظمة الحكم النموذجية العصرية اهتدت إليها بعد انغماس طويل بالاستبداد الفردي، وهو ما يدفعنا إلى تساؤلات عديدة من ضمنها: ماذا قد حلَّ في هذا الاجتماع؟

قبل الاستفاضة في الإجابة على السؤال السابق، سنشرع في الإجابة على سؤال آخر وهو لماذا سقيفة بني ساعدة بالتحديد؟ لا بد أن تكون للسقيفة أهمية بالغة فهي "...، تمثل منتدى للأنصار يتداولون فيه أمورهم، فكانوا يجتمعون عندها لفصل القضايا وتدير الأمور، وهي شبيهة بدار الندوة في مكة، وقد اعتادوا الاجتماع فيها للتشاور في أمورهم المهمة، فهي منتدىهم السياسي والاجتماعي والثقافي"⁵⁸⁶، ففي ظل انشغال المسجد النبوي ممر ممارسة السلطة التشاورية، أو البرلمان بالمفهوم الحديث، أو مقر إدارة الدولة عقب وفاة

⁵⁸⁴ إن مسألة الاختيار لم تكن تعبر عن أداة محنطة "...، يتوجب اتباعها والسير على هديها بقوة القوانين أو بكم الأصوات، بل لقد كان مسألة اجتهدية تراعي الأصول العامة للحكم الإسلامي التي تنتظر للإنسان والكون بحسبانها ملكاً لله يستخلف له الأكف والأقدر على حمل الأمانة ونشر الفضيلة وإحقاق العدل بين الناس". للمزيد انظر: شخمان، خ. الوظيفة السياسية بين الجماعة والسلطة دراسة في خبرة العصر الأموي. م. س، ص 231.

⁵⁸⁵ "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا" "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ". [الحجرات: 9-10]. يظهر النص القرآني احتمالية وقوع المنازعة والخلاف بين المؤمنين أنفسهم إلا أنه يبقى يؤكد على أهمية الإصلاح بين المؤمنين الذين يتصفوا بصفة الأخوة.

⁵⁸⁶ بازرع، ع. (2018). اجتماع سقيفة بني ساعدة بين المصادر الإسلامية وافتراءات المستشرقين، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان. ص 3. انظر أيضاً: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 67.

النبي ﷺ لن يكون مكان أفضل من السقيفة -السابقة في النشأة والمتعارف لدى أهل يثرب بأهميتها السياسية⁵⁸⁷ - لتبادل وجهات النظر وممارسة الحق السياسي في اختيار حاكم جديد للدولة الإسلامية.

ولهذا الأمر -اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة- نقطتين في ذات الأهمية، إذ أولاً يرجع الفضل إلى طبقة الأنصار في إنقاذ المجتمع المسلم من الانهيار نتيجة مبادرتهم بالاجتماع⁵⁸⁸؛ حتى وإن اختلفت الأسباب التي جعلتهم يدعون إليه، فإنه ساهم بملء الفراغ السياسي -والتي يطلق عليها الباحث المرحلة الانتقالية- الناتج عن وفاة النبي، حيث لا يمكن أن يعيش المجتمع حالة فراغ سياسي مدة أطول بدون قيادة⁵⁸⁹؛ وهنا تكمن النقطة الثانية بأنهم جعلوا من أسلوب التفاوض عبر منهج الشورى الوسيلة التي ستفضي إلى اختيار الحاكم المقبل⁵⁹⁰.

ركز الأنصار -خصوصاً سعد بن عباد- على توحيد صف قطبي الأنصار الأوس والخزرج داخل السقيفة كي تكون انطلاقة نحو تولي الخلافة؛ إذ تركزت خطبته التي قدمها أمام ملأ السقيفة على تقديم الحُجج التي تبرز أحقية الأنصار ليكونوا في مقام خلافة النبي بالرئاسة، إذ رأوا أنفسهم بأنهم "...، حزب

⁵⁸⁷ فالسقيفة هي كل بناء "...، سقت به صفة أي ما يشبه البهو الواسع منه وغالباً ما تسقف بالقصب أو سعف النخيل أو الخشب الملفوف بالحصير، وقد نسبت إلى ساعدة بن كعب الخزرجي، ومن المحتمل أن تكون هذه السقيفة موجودة من قبل الهجرة باعتبارها مقراً لتشااور الخزرجيين". للمزيد انظر: الشجاع، ع. (2014). تاريخ صدر الإسلام رؤية جديدة لدراسة عصري النبوة والخلافة الراشدة. (ط8). صنعاء: مكتبة الإحسان. ص352.

⁵⁸⁸ داودي، م. (2018). قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور القانون الدستوري المعاصر. مجلة الحقوق والعلوم السياسية، 11(1). ص285.

⁵⁸⁹ كان هناك أمر عظيم لا "...، يقل خطورة عن موت رسول الله ﷺ إن لم يُحتَوَى وهو تحديد مصير أمر قيادة الأمة، فالأمة في حاجة إلى قيادة". للمزيد انظر: الشجاع، ع. تاريخ صدر الإسلام رؤية جديدة لدراسة عصري النبوة والخلافة الراشدة. م. س، ص349-350.

⁵⁹⁰ هناك من يرى بأن العصبية القبلية هي من دفعت الأنصار للدعوة إلى الاجتماع، في هذا انظر: الشريف، أ. (1965). مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. القاهرة: دار الفكر العربي. ص563. ومنهم من يرى بأن دافع حماية الإسلام حملته الأنصار على أساس أنهم أول من نصر وأزر النبي، أو باعتبارهم هم أصحاب المكان المدينة وأكثرها عدداً، وفي ذلك انظر: الأنصاري، ع. الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة. م. س، ص77.

سياسي وأن زعيم هذا الحزب هو سعد بن عباد...، وهم يقدمون البيان المعلن (بنظرهم) المتضمن الأسباب الموجبة لكي يتولوا الرئاسة، ولا تخرج هذه الأسباب عن موقفهم المشرف من الدين الجديد وصاحبه⁵⁹¹.

امتزجت تلك الخطبة التي قدمها الأنصار بأميرين، الأول وهو الحجة المبنية على المنطلق الديني "يا معشر الأنصار لكم السابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب"، في حين كان الأمر الثاني من خلال تقديم الحجة المبنية على إضعاف الطرف الآخر وهم المهاجرين داخل المعادلة السياسية عبر سبر أحداث رفضهم الدعوة المحمدية في بدايتها، عندما ذكروا بأن "...، محمداً ﷺ لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن...، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل، وكان ما كانوا يقدرّون على أن يمنعوا (يحمون) رسول الله، ولا أن يُعزّوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به".

بالرغم من الحُجج التي قُدمت داخل السقيفة؛ إلا أنهم كانوا مدركين أن الصعود على سدة الرئاسة بخلافة النبي لن يتم إلا عبر موافقة المهاجرين أنفسهم، وهذا ما نستنتجه من الجملة التحفيزية التي كانت في نهاية خطبة سعد بن عباد "استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس"، فهل كانت تلك الجملة نتيجة لحقيقة وجود خلل في وحدة صف الأنصار داخل السقيفة التي تضم قبلي (الأوس والخزرج) التين تصارعتا على مدى طويل من الزمن؟ أم هو إدراك الأنصار بضعف الحُجج التي قُدمت، عبر إدراكهم بأن المهاجرين أولى بالخلافة؟

يمزج محمد سليم العوا في الإجابة على السؤالين السابقين إذ يرى بأن الأنصار منذ البداية "لم يكونوا حزباً سياسياً، بل إن الثابت تاريخياً أن جماعة كبيرة من الأوس قد انحازت إلى رأي أبي بكر وعمر وكان رأس هذه الجماعة أسيد بن حضير وبشير بن سعد، وكانوا هم أول من بايع أبا بكر بعد بيعة عمر وقال قائلهم:

⁵⁹¹ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 124.

"إننا وإن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، وما كنا لنبتغي به عرضاً من الدنيا"⁵⁹².

يجيب ظافر القاسمي على المقولة السابقة بأن "...، جمهور الأنصار كانوا يدركون في قرارة أنفسهم أنهم ليسوا وحدهم أصحاب الحق في رئاسة الدولة، وأن لهم منافساً قوياً سيزاحمهم وسيدفعهم عن هذا الأمر دفعاً قوياً إنهم المهاجرون، يدل ذلك على أن رد الفعل الأولي عند الأنصار على خطاب زعيمهم كان...، (فإن أبت مهاجرة قريش؟ فقالوا -الأنصار بلسان المهاجرين- : نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته وأولياؤه فعلاً تنازعونا هذا الأمر بعد؟ فقالت طائفة منهم -الأنصار- فإننا نقول إذن منا أمير ومنكم أمير، ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً"⁵⁹³.

إن ما نستشفه من حديث الأنصار أنهم كانوا يجزمون -أو على الأقل توقعوا- قدوم المهاجرين إليهم بعدما انتهوا إلى قول (منا أمير ومنهم أمير)، وهو ما يدعوا أيضاً إلى إثارة سؤال لماذا لم يدعوا الأنصار إخوانهم المهاجرين إلى اجتماع السقيفة بعد اتخاذهم القرار؟ فهل الذي أتى بخبر الاجتماع إلى المهاجرين كان رسولاً من قبل الأنصار؟ أم كان من تلقاء نفسه؟، أما الثابت في الرواية التاريخية بأن الخبر قد وصل إلى المهاجرين عبر

⁵⁹² العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 71.

⁵⁹³ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 124-125.

فاعل مجهول برواية ابن هشام "فبلغ ذلك أبا بكر"⁵⁹⁴ أو برواية الطبري "إذ جاء رجل يسعى فقال هاتيك الأنصار قد اجتمعت في ظلة بني ساعدة"⁵⁹⁵.

أيضاً، الثابت بأن الذي حَمَلَ الخبر كان حاضراً منذ البداية لاجتماع السقيفة وإلى ما انتهى إليه من انقسام الأنصار إلى فرقتين، فريق دافع عن رؤية سعد بن عباد في توليته خليفة، وفريق آخر اتخذ رأي منا أمير ومنهم أمير، وإن "الرجل الذي نقل خبر اجتماع الأنصار..." لم يكن من عامة الناس، وإنما كان من أصحاب الرأي ومن الغيارى على مصلحة المجتمع الإسلامي، بدليل قوله لأبي بكر (فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم) فهو رجل يرى أنه عاجز عن تدارك الأمر، وأن أبا بكر وعمر هما القادران على ذلك وأن الأمر يعني (الناس) ولا يعني فئة معينة، أو أنها (المصلحة العامة)⁵⁹⁶.

فيما يبدو أن حالة إدراك الأنصار لصعوبة توليهم الخلافة لم تكن حالة خاصة داخل السقيفة؛ بل كانت حالة عامة يدركها أغلب الأنصار -إن لم يكن جلهم- حتى من هم خارج السقيفة، فبالرغم من حالة استعجال المهاجرين (أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة) للحاق باجتماع السقيفة؛ إلا أن الذين اعترضوا

⁵⁹⁴ وفي رواية ابن هشام: "...، فأتى آتٍ إلى أبي بكر وعمر فقال: إن هذا الحي من الأنصار مع سعد بن عباد في سقيفة بني ساعدة، قد انحازوا إليه، فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم". للمزيد انظر: ابن هشام. (1936). السيرة النبوية. تحقيق: السقا، م. الأبياري، ا. شلبي، ع. القاهرة: مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده. الجزء الرابع. ص307.

⁵⁹⁵ انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص233-234. "...، وكان عمر أول من تلقى الخبر على رواية الطبري، وفي رواية أخرى له أن أبا بكر بلغه الخبر...، وهكذا ضاع أسم المخبر الذي نقل النبأ إلى أبي بكر أو إلى عمر أو إلى كليهما". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص125-126.

⁵⁹⁶ نرى أن الجماعة الإسلامية في الصدر الأول "...، كانت تترك مصالح المجتمع العامة إدراكاً كاملاً سواء منها الذي حفظت بطون كتب التاريخ هويته، أو ذلك الذي بقي اسمه نسباً منسياً". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص126-127.

طريقهم من الأنصار كانوا متيقنين - وإن اختلفت الروايات حول هذا الموقف⁵⁹⁷ - بأن الأمر لن يخرج من عباءة قريش وبالرغم من هذا لم يتوان المهاجرون على حضور اجتماع السقيفة وتقديم الحُجج.

لقد كان حضور المهاجرين سقيفة بني ساعدة قبولاً ضمنيّاً من قبل الأنصار بأن الخلافة ليست سوى مصلحة عامة يتشاور فيها الجميع وليست حكراً على بُنية من بُنى المجتمع المسلم⁵⁹⁸؛ فلم يبدِ الأنصار اتعاضاً جراء حضور المهاجرين إلى سقيفتهم وتقديم حججهم وهذا "...، أمر يمثل -دون شك- آلية وظاهرة سياسية صحية تشبه إلى حد بعيد ما يحدث بين التيارات السياسية في العالم المعاصر، حيث يقدم كل حزب سياسي الأدلة التي تُرجح كِفته على حساب الطرف الآخر"⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ يروي الطبري روايتين حول الأنصار الذين اعترضوا طريق المهاجرين ويلاحظ "...، أن موقف هذين الصحابييين اللذين شهدا بديراً قد تغير كلياً فبينما هما في الرواية الأولى يقولان لأبي بكر وعمر وأبي عبيدة (ارجعوا فاقضوا أمركم بينكم، إذا هما في الرواية الثانية يقولان (ارجعوا فإنه لا يكون ما تريدون). إن ناقد النصوص التاريخية المتناقضة ولاسيما إذا وردت في كتاب واحد وفي صفحات متعاقبة متقاربة لا يجد وسيلة لترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذا كان السند متساوي القوة، أو غير متباعد، فقد يكون الموقف الأول هو الخلق بالتصديق عند فريق من الناس، وقد يكون الثاني أخلق عند فريق آخر". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص128. وسيرجح الباحث هنا رواية ابن هشام لأنها الرواية الوحيدة التي يوردها في كتابه "...، قال: فلا عليكم أن لا تقربوهم يا معشر المهاجرين، اقضوا أمركم". للمزيد انظر: ابن هشام. السيرة النبوية. الجزء الرابع، م. س، ص309.

⁵⁹⁸ "...تشهد خطيبهم وأتت على الله بما هو له أهل، ثم قال: أما بعد فنحن أنصار الله، وأنتم رهط منا...". للمزيد انظر: ابن هشام. السيرة النبوية. الجزء الرابع، م. س، ص309.

⁵⁹⁹ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص118.

بدأت المشاورات والجلسة⁶⁰⁰ وتبادل الحُجج تدور بين الطرف الأول الممثل بالأنصار والطرف الثاني الممثل بالمهاجرين⁶⁰¹، وبدأ الطرف الأول -على ما يرويه المؤرخون- تلك المشاورات⁶⁰²، ثم ما لبث أبو بكر الصديق⁶⁰³ بمبادلة تلك المشاورات عبر إقراره أولاً بفضل الأنصار ونصرتهم للنبي والدين، ثم استعمل نفس سلاحهم (الفضل والسبق) -بما هو أقوى منه أو على الأقل يوازيه- وكأن الذي قُدم من طرفهم "...، لا يكفي لجعل الخلافة حقاً لهم دون المهاجرين"⁶⁰⁴.

مع بدأ المشاورات التي يمكن وصفها ديمقراطية؛ استهل أبو بكر الصديق خطبته بأن المهاجرين "...، أول من عبَدَ الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم"، ثم ما لبث أن استعرض عظيم شأن الأنصار على نقيض بداية خطبتهم، فقال: "وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام رضيكم الله أنصاراً لدينه

⁶⁰⁰ افتتحت الجلسة في الهواء الطلق، ولا ريب في أن أعضاء الحزبين "...، كانوا جلوساً، وإذا كانت المصادر لم تشر إلى حضور أحد من غير المهاجرين والأنصار فلأن المناظرة اقتصرت عليهما، ولأن أحداً غيرهما لم يدع لنفسه حقاً في رئاسة الدولة، ومن غير المعقول أن يقتصر الاجتماع على الفريقين وحدهما ولا ريب في أن طوائف أخرى قد حضرت، ولكنها كانت مستمعة ليس لها نصيب من الكلام، فليس من المعقول أن يعقد هذا الاجتماع في الهواء الطلق، وفي ساحة عامة، وأن لا يصل نبؤه إلى بقية الناس، وإنما سكنت المصادر عن الإشارة إلى حضورهم لأنهم لم يشاركوا في القول". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 131.

⁶⁰¹ ذلك أن الذين "...، حضروا اجتماع السقيفة من المهاجرين هم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بين الجراح ولم يندبهم المهاجرون لذلك ولا كانوا يمثلون تجمعاً سياسياً خاصاً بهم. وإنما حفزهم الذهاب إلى السقيفة -على ما روت كتب المؤرخين- خوفهم من أن يقضي الأنصار أمراً في خلافة رسول الله يصعب بعد ذلك استدراكه، وكان دفاعهم عن وجهة نظرهم أساسه المصلحة العامة التي رأوها لا تتحقق بخليفة لا تختلف العرب على طاعته". للمزيد انظر: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 70-71.

⁶⁰² "وإن الذي افتتح المعركة السياسية بعد حضور المهاجرين واحد من الأنصار لم تذكر المصادر اسمه..." انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 130.

⁶⁰³ أراد عمر بن الخطاب بداية الحديث مستبقاً أبو بكر "...، أردت أن أتكلم، وقد زورت -بمعنى أصلحتها وحسنتها- في نفسي مقالة قد أعجبتني..." فقال أبو بكر: على رسلك يا عمر، فكرهت أن أغضبه فتكلم". للمزيد انظر: ابن هشام. السيرة النبوية. الجزء الرابع، م. س، ص 309.

⁶⁰⁴ شخمان، خ. الوظيفة السياسية بين الجماعة والسلطة دراسة في خبرة العصر الأموي. م. س، ص 233.

ورسوله وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين عندنا أحد بمنزلكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا تُفتاتون -تحرمون حقكم أو يُتجاوز عليكم- بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور"⁶⁰⁵،
ليشير خطابه على احتواء الأنصار بالحُجة كوسيلة ديمقراطية إقناعية وليس بطريق إقصائي.

إذ تظهر هذه الرواية أن الحُجة أصهرت كل الخلاف وكانت دامغة على الحُجة التي قدمها الأنصار؛ وهو ما يعني "أمراً خطيراً يقابله في أيامنا: النص الدستوري أو الحكم القانوني الذي يقطع قول كل خطيب"⁶⁰⁶.
وبالرغم من تعدد الروايات التي تتحدث عن الخطبة التي ألقاها المهاجرين أي خطبة أبو بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة، وعلى اختلافها⁶⁰⁷؛ فإن الرواية -الأكثر جدلاً- التي يسردها الطبري⁶⁰⁸ ويذكر فيها أن أبو بكر الصديق قد أعطى لقريش حقاً دينياً من دون الأنصار عبر حديثٍ للرسول "قريش ولادة هذا الأمر فبرئ الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال سعد: صدقت. فنحن الوزراء وأنتم الأمراء".

إذ كانت هذه الرواية التي سَتُرَجَّح، فهناك العديد من التساؤلات التي تحيط بها وهي أولاً أنها لم تكن كافية لتنتهي نقاشاً عقيماً حتى بين الأنصار ذاتهم في السقيفة⁶⁰⁹؛ إذ تظهر الروايات بأن المداولات بقيت مستمرة، ثانياً لو كانت هذه الحُجة هي الفاصل لما سيستعجل المهاجرون بالذهاب مسرعين لاجتماع

⁶⁰⁵ رواية الطبري نقلاً عن: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 136.

⁶⁰⁶ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 134.

⁶⁰⁷ في سيرة ابن هشام "أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش هم أوسط العرب نسباً وداراً". انظر: ابن هشام. السيرة النبوية. الجزء الرابع، م. س، ص 310.

⁶⁰⁸ الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 234.

⁶⁰⁹ وفي هذا يقول ظافر القاسمي "...، وهنا يحق لنا التساؤل: هل كان سعد بن عباد وقومه من الخزرج ناسيين حقاً قول الرسول (قريش ولادة هذا الأمر) أم أنهم تتاسوه وتجاهلوه، حتى إذا ذُكروا به لم تسعهم مخالفته، وإنما انصاعوا له راضين مطمئنين، لأن الله تعالى يقول (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الحشر: الآية 7)) وهل يصح نسيان هذا الحكم من قبيلة بأسرها، وفيها النقباء الذين سماهم الرسول في بيعة العقبة قبل هجرته؟ هل يقبل العقل أن يكون هؤلاء الصحابة الأجلاء وفيهم البديون -أي المشاركون في معركة بدر- وفيهم من شهد المشاهد كلها، قد تورطوا في أمر سياسي متجاهلين وصية الرسول، أو متناسيين لها؟". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 135.

السقيفة؛ فيكون كافياً أن تُهدم قرارات الأنصار بعد صدورهما عبر النص الثابت والصريح والانشغال بجهاز الرسول ودفنه يصبح أولى لهم⁶¹⁰، ثالثاً وعلى هذا النص الصريح الثابت لم تتطرق الرواية لحدوث لغظ وارتفاع في الأصوات كما تظهره الروايات الأخرى، وأخيراً وُرد هذا النص الصريح في رواية واحدة فقط لدى الطبري ولم ترد في رواية ابن هشام ولم يشر لهذا النص بتاتاً.

فيما يبدو بأن الحجة التي صرح بها أبو بكر الصديق لم تكن كافية بالنسبة للأنصار فهي بنظرهم بُنيت على نفس المنطلق الذي قدموه بدليل معارضة قوية عبر أحد الأنصار "الحباب بن المنذر"⁶¹¹ وهو بالمعنى المعاصر يعني توازن الحُجج بين الطرفين، ولما توازنت القوى بين الطرفين⁶¹² "...، كثر اللغظُ وارتفعت الأصوات"⁶¹³، فما الذي حدث ورجح كفة المهاجرين على كفة الأنصار؟ لو عدنا إلى الرواية الوحيدة التي يرويها

⁶¹⁰ وقع الخلاف في أمر الخلافة قبل أن "...، يقوموا بتجهيزه ﷺ فجرت مناقشات ومجادلات وحوار وردود بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، وأخيراً اتفقوا على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، ومضى في ذلك بقية يوم الإثنين حتى دخل الليل وشغل الناس عن جهاز رسول الله ﷺ حتى كان آخر الليل -ليلة الثلاثاء- مع الصبح، وبقي جسده المبارك فراشه مغشي بثوب حبرة، قد أغلق دونه الباب أهله". للمزيد انظر: المباركفوري، ص. الرحيق المختوم. م. س، ص 471.

⁶¹¹ ظهرت المعارضة القوية في قول الحباب بن المنذر "...، فإن أبوا عليكم ما سألتموه عن هذه البلاد، وتولوا عليهم هذه الأمور فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم...، أما والله لئن شئتُ لنعيدنها جذعة". وفي هذه المعارضة يقول ظافر القاسمي "...، ولست استبعد هذا الموقف من الحباب بن المنذر فالناس حديثو عهد بالإسلام وقد عاشوا دهرًا من حياتهم في أحداث الجاهلية وخميتها وليس من الممكن أن تستأصل الدعوة الجديدة فيهم جميعاً كل راسب الماضي، حتى الصحابي البدري الحباب بن المنذر يمكن أن تجتلهل الخمية". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 139.

⁶¹² توازنت القوى في اللحظة التي انتهى بها أبو بكر من مقالته وظهر أحد من الأنصار وقال: "أنا جُذِلها المُحكك وعُذِقها المُرجب - بمعنى الرجل يشتهي برأيه والشريف الذي يعظمه قومه- منا أمير ومنكم أمير". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 132.

⁶¹³ وفي هذا لا نستبعد أن يكون قد ارتفع الصوت فعلاً داخل السقيفة وكثر اللغظ فقد "...، وقع ويقع في كل يوم مثلاً وأكبر منها، بين نواب أرقى الأمم داخل الندوة النيابية وخارجها". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 139.

ابن هشام وإحدى الروايات الأربع للطبري التي جاءت على لسان عمر بن الخطاب لوجدنا كلمة "فلته"⁶¹⁴ ترد في الرواية وهي بمعنى الزلّة والهفوة أو الأمر المبالغ الذي يقع فجأة من غير تدبير⁶¹⁵؛ فما الذي وصل الأمور إلى الفلته بعد أن توازت الحُجج وارتفعت الأصوات؟

ظهور اللغط وارتفاع الأصوات كان مقدمة لبداية الخلل الذي أصاب الأنصار أنفسهم (الأوس والخزرج) وهذا ما يُستشف من محاولة الحباب بن المنذر سد هذا الخلل عبر مقالته "...، ولن يجترئ مُجترئ على خلافكم، ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة، وأولو العدد والمنعة والتجربة...، ولا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم وينتقض عليكم أمركم فإن أبي هؤلاء إلا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير"⁶¹⁶، فإن أسقطنا الرواية عبر المفاهيم العصرية فهي بمثابة مثال واضح على مفهوم الانتخابات بنظام الأغلبية ذو دورتين، أي لم يصل أحد الأطراف إلى بلوغ حد نصاب الأغلبية؛ مما احتاج الأمر إلى تلك الفلته التي جاءت تعبيراً عن إعادة الانتخابات مرة أخرى (دورة ثانية) ليصل أحد الطرفين إلى أغلبية الأصوات وهو ما رجح كفة المهاجرين على كفة الأنصار؛ ولكن كيف تم ذلك؟.

جدير بالذكر هنا قبل الإجابة على السؤال معرفة أن الانشقاق لم يبدأ أنصار الأوس بل كان عبر أنصار الخزرج أنفسهم وهو بشير بن سعد، مما دفعهم -الأوس- إلى الاعتداد بأنفسهم "...، فلما جاء المهاجرون بالمعارضة العنيفة لموقف الأنصار عامة، ولموقف الخزرج خاصة، ولما قام بشير بن سعد بمناصرة

⁶¹⁴ "فلا يغرن امراً أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلته فتمت، وإنها قد كانت كذلك إلا أن الله قد وقى شرها...". للمزيد انظر: ابن هشام. السيرة النبوية. الجزء الرابع، م. س، ص 308-309. وانظر أيضاً: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 234-235.

⁶¹⁵ انظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع: <https://www.dohadictionary.org/#/dictionary> تاريخ الزيارة 2021/11/16.

⁶¹⁶ رواية الطبري نقلاً عن: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 137.

المهاجرين انفرج الكرب عن صدور الأوس وتناجوا أمرهم...، وكان بين الأنصار بطن يقال له (أسلم) والظاهر أنهم كانوا كثرة في العدد فهبت لبيعة أبي بكر...، وهكذا ترى أن فريقاً آخر من الأنصار سارع لبيعة أبي بكر فضافت شقة الخلاف لا بل بدت نهاية المعركة"⁶¹⁷.

والإنقاذ هنا من الوقوع بالفتنة أتى عبر أحد الأنصار الذي ضم صوته لصوت المهاجرين -سوا كان دافعه دينياً⁶¹⁸ أم دافعاً عصبياً⁶¹⁹ - في جعل الخليفة بالمهاجرين "...، وزيادة نصاب الأكثرية مع أبي بكر، وإطفاء الفتنة التي كان يمكن أن تنفجر؛ ذلك هو المنافسة القوية التي كانت شديدة بين الأوس والخزرج،

⁶¹⁷ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 143-144.
⁶¹⁸ يشير ظافر القاسمي بأن الدافع الذي جعل من بشير بن سعد ينهض ليقول مقالته بعد أن كثر اللغظ وارتفعت الأصوات: "...، ألا إن محمداً ﷺ من قريش وقومه أحق به وأولى، لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فائقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم" لم يكن دافعاً عصبياً إذ بالنسبة إليه أن " رجلاً هذا تاريخه في الجهاد وهذا بلاؤه في حماية الدعوة وفي شهوده مع الرسول المشاهد كلها وهذا تقدمه في الجاهلية وهذه هي الأحاديث التي رواها عن الرسول وقد عرفت مبادئها ومعانيها خليف به أن يقف يوم وفاة الرسول هذا الموقف العظيم، فلا يبالي قلبية ولا عصبية، ولا يابه للأنصار -قومه- ولا لغير الأنصار، وإنما ينصب اهتمامه على رعاية حق الجماعة أو المصلحة العامة، ولقد كان بشير بن سعد واحداً من أولئك الذين وصلت رسالة الإسلام إلى أعماق قلوبهم، فهو من الذين لم يريدوا من اعتناق الإسلام إلا رضا ربهم وطاعة نبيهم، وإذا كانت للأنصار فضيلة في الجهاد والسابقة، فما ينبغي لهم أن يستطيروا بهما على الناس، ولا يألوا جهداً في نصح قومه بأن تقوى الله في عدم مخالفة قريش وعدم منازعتهم". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 141.

⁶¹⁹ والعصبية القلبية "...، نزعة مركوزة في الطبيعة البشرية تحمل على النصر والتلاحم والتكاتف، والإسلام لم يحارب هذه النزعة إلا إذا خرجت عن أطرها الشرعية وحادت عن طريق الصواب، فلا بد من حمل هذه المبادرة على حسن الظن بهم وليس من باب الاعتصام بمنطق الاستقطاب القبلي؛ بل في هذه الفترة الحرجة كان لديهم وضوح التميز للمعاني الدستورية التي تحفظ الوحدة السياسية للأمة وتبني مؤسسات دولتها وهذا ما أكدته الوقائع السابقة واللاحقة، فلقد كان الأنصار يتمتعون بتنشئة سياسية ناضجة اكتسبوا من خلالها القيم والمبادئ التي يقوم عليها التنظيم السياسي للدولة والوعي بالنسق السياسي وكونوا بواسطة هذه القيم والمبادئ مواقفهم واتجاهاتهم في القضايا السياسية التي تتسم بالفعالية وأصالة التفكير". للمزيد انظر: داودي، م. قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور القانون الدستوري المعاصر. م. س، ص 285-286.

وخوف الأوس من أن يقصّوا عن إمارة المسلمين إلى الأبد فيما إذا تولّوها الخزرج، ولا ريب في أن انشقاق الأنصار على أنفسهم، كان من أكبر الأسباب التي أدت إلى ما يشبه الإجماع على اختيار أبي بكر⁶²⁰.

رجحان الأصوات -الفلتة- كان سببه ظهور الخلل في وحدة صف الأنصار؛ وبداية العودة إلى صراع الأوس والخزرج -وإن لم يكن بدافع القصد والعودة إلى الصراع - وهو ما يذهب إليه عبد الرزاق السنهري بأن الأنصار لم يكونوا على نفس الرأي في تولية سعد بن عبادَة أمر المسلمين نتيجة طبيعة الصراع الذي كان دائراً قبل الإسلام⁶²¹ فساهم هذا "الصراع بين قبيلتي الأوس والخزرج بشكل كبير مرة أخرى في إنقاذ الإسلام"⁶²² أي الوقوع في الفتنة التي عبر عنها عمر بن الخطاب بقوله "...، إلا إن الله قد وقى شرها".

لقد كانت السقيفة التمثيل الحقيقي للمصطلح المعاصر مركز اقتراع -هذا بجانب أنها وُصفت بأنها جمعية تأسيسية- مع اختلاف الأدوات التي راعت تلك الحقبة الزمنية والتي كان التسليم باليد يعبر عن حالة ولوج ورقة اقتراع الناخب إلى الصندوق الانتخابي مع فارق أن التصويت لم يكن سرّياً بل كان علنياً ليصل إلى أعلى مستويات الحرية⁶²³ -حرية إبداء الرأي بشكل عام والرأي السياسي بشكل خاص- والمساواة ضمن

⁶²⁰ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 143. ولا شك بأن هدف المهاجرين خصوصاً أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة لم يكن هدفاً شخصياً بدافع الوصول إلى السلطة؛ إذ تتفق كل الروايات على أن المتحدث باسم المهاجرين أبو بكر الصديق قدّم عمر بن الخطاب وأبو عبيدة على نفسه، ولم يرى بأنه أهلاً لها؛ إلا أن عوامل عديدة جعلت المهاجرين تردّها إليه الصحبة، ثاني اثنين، سبق فكأنما الخلافة سبقت له عن غير قصد أو بطريق الإجماع.

⁶²¹ ثم كانت لهم بعد ذلك حروب "...، استمرت أكثر من مائة سنة وكان آخرها يوم بعثت قبل الهجرة بخمس سنوات". للمزيد حول الصراع الذي كان قائماً بين الأوس والخزرج نحيل القارئ إلى: الشريف، أ. مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. م. س، ص 341-368.

⁶²² السنهري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 248.

⁶²³ ولو جرت الأمور وفق تقاليد العرب "...، لآثروا انتخاب سعد بن عبادَة زعيم الخزرج أو أبا سفيان رأس شيوخ بني أمية أو العباس عميد الهاشميين، وقد كان فيهم من هو أسن من أبي بكر، ولما عدل المنتخبون عن هذه الأسر القوية إلى فرع تيم البعيد الذي كان أقل نفوذاً".

للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 39.

قاعدة الانسجام مع مقتضى الدين الإسلامي تحت لواء شورى عربية إسلامية؛ مما أتاح فرصة لتطوير الأدوات والآليات التي تركز عليها الشورى.

الفرع الثاني: من السقيفة إلى بداية الاجتهاد المؤدي إلى مأسسة الشورى

لقد أنهت السقيفة الجدل الذي دار بين الأنصار والمهاجرين ووقع تنصيب أبو بكر⁶²⁴ خليفة للمسلمين على مرحلتين البيعة الخاصة، والبيعة العامة* فعلى اختلاف الدافع -دينياً أم عصبياً- الذي أنهى وقائع هذا الاجتماع السياسي فإن الحديث النبوي "الأئمة من قريش"⁶²⁵ هو من رجح كفة الصراع على

⁶²⁴ رغم مبايعة أبو بكر الصديق في السقيفة إلا أن الروايات اختلفت حولبيعة علي بن أبي طالب للخليفة الجديد؛ وفي هذا روايتان، الأولى تتحدث بأنه بايعه في اليوم الثاني لوفاة الرسول ﷺ، أما الرواية الثانية فهي تتحدث بأنه بايعه بعد ستة شهور من اجتماع السقيفة، وسواء "...، استمرت يوماً أو بعض يوم، أم أنها استمرت ستة أشهر، فإنها قد انتهت إلى الاتفاق مع الجماعة". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 148. يتحدث عبد الكريم الحمدوي بأن "...، الإمام علياً بما أوتي من حكمة وبعد نظر فضل ألا ينغمر في صراع حول السلطة...، وما قيل عن إباطه مبايعة أبي بكر مضطرب وغير صحيح ولا يثبت عند الفحص الدقيق، بل إنه كان أحرص الناس على سلامة أبي بكر ونجاحه في القيام بما نيظ به، وعندما عزم أبو بكر على قيادة حرب المرتدين بنفسه وخرج شاهراً سيفه اعترض الإمام علي سبيله وثناه عن عزمه قائلاً (ثم سيفك ولا تفجعنا بنفسك، فوالله لئن أصبنا بك لا يكون للإسلام نظام". للمزيد انظر: الحمدوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 83-84. وهو أيضاً ما يذهب إليه محمد ضياء الدين الرئيس فيرى أن "...، الأنسب لشئنا علي وصدق إيمانه وحرصه على اجتماع الكلمة أنه بادر إلى مبايعة أبي بكر، ولذا نرجح الروايات التي أثبتت عدم تخلفه وأنه بادر إلى البيعة...، ويؤيد الروايات التي تثبت مبادرة علي لمبايعة أبي بكر أن كتب التاريخ تجمع على أن أبا بكر عين علياً أحد النقباء على الجند الذين أعدهم للدفاع عن المدينة ضد هجمات المرتدين، وذلك في أول خلافة أبي بكر، فكان علي يشارك في الدفاع عن المدينة، فكيف يتفق هذا مع دعوى تخلفه أو عدم رضائه عنبيعة أبي بكر؟ والحق أنه بايع واشترك في كثير من الأعمال العامة في أثناء خلافة أبي بكر". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 178-179.

* سيتم التطرق للبيعة الخاصة والعامة لاحقاً.

⁶²⁵ هذا الحديث لم ينهي حالة صراع أبي بكر بين المهاجرين والأنصار فقط؛ بل أنهى حالة صراع قائم قد يحدث على السلطة سواء في إعادة الصراع ذاته بعد نهاية حقبة تولي أبو بكر، فلقد كان من الممكن أن يتجدد الصراع بعد وفاة أبو بكر وأن يعود الأنصار مرة أخرى للدعوة إلى المطالبة بتولي خلافة أمور المسلمين؛ إلا أنه لم يحدث ذلك نتيجة إدراكهم لهذا الأمر (الأئمة من قريش)، وهو ما يفسر أيضاً أن الروايات لم تعد تذكر الأنصار (حزب ابطقة... الخ) في حوادث اللاحقة لاستخلاف المسلمين؛ بالرغم من أن أغلب الذين دافعوا عن فكرة حق الأنصار في توليهم أمر المسلمين توفوا في حقبة عمر بن الخطاب كالحباب بن المنذر الذي كان من أشد المعارضين، وسعد بن عباد الذي كان مرشحاً عن الأنصار لتولي الخلافة، وهو ما يذكره الذهبي في كتابه بأن الأخير لما "...، ولي عمر لقيه يوم فقال له إيه يا سعد؟ فقال: إيه يا عمر، فقال عمر أنت صاحب ما أنت صاحبه، قال (سعد): نعم وقد أفضى إليك هذا الأمر". للمزيد انظر: الذهبي. (2004). سير أعلام النبلاء. (ط1). تحقيق: عبد المنان، ح. عمان: بيت الأفكار الدولية. الجزء الأول. ص 343. انظر أيضاً الزهري، م. (2001). كتاب الطبقات الكبرى. (ط1). تحقيق: عمر، ع. القاهرة: الشركة الدولية للطباعة. الجزء الثالث. ص 526. كما منع هذا الحديث أن ينتشي صراع جديد نتيجة دخول أمم وثقافات مختلفة عقب الانتشار الواسع الذي ستعرفه الدولة الإسلامية؛ أي أن قيمة تداول السلطة بقيت محصورة في جماعة بذاتها (قريش) مما كان له الأثر في "...، منع أي مطالبات تهدد كيان الدولة الإسلامية الناشئة وحافظ على استمرار وصعود=

السلطة وعطل صراعاً دار بين قطبي المدينة؛ مما عمد إلى الاستقرار السياسي للدولة الناشئة والاتجاه نحو أمرين في ذات الوقت، توحيد العرب مرة أخرى بعد الارتداد، والتوسع في انتشار رقعة الدولة بهدف نشر الإسلام⁶²⁶.

اتضحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم⁶²⁷ منذ أول خطبة ألقاها رئيس الدولة الناشئة "...، أيها الناس فإنني قد وُلِيتُ عليكم ولست بخيركم⁶²⁸ فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني...، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"⁶²⁹ وفيها تأسست أطر المشاركة في عملية اتخاذ القرار ومراقبة الأعمال التي تصدر عن السلطة التنفيذية والتي قد تصل إلى حد إقصاءها نتيجة عدم تمثيلها للأساس الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية⁶³⁰.

= واستقرار الدولة الإسلامية وذلك بالتفاف الناس حول قریش وعدم ظهور مطالبات في أرجاء الدولة الشاسعة". انظر: جرار، ب. دراسات في الفكر الإسلامي. البيرة: مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية. ص 529. وسيتم الاستفاضة في هذا الشرط لاحقاً في المباحث المتقدمة. ⁶²⁶ العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 69.

⁶²⁷ تتلخص البنية الكلية لنص الخطبة في محورها الأساس الذي "...، يدور في فلك رسم معالم سياسة ولي الأمر من مبادئ ناظمة للعلاقة بين الراعي والرعية وما ينضوي تحت تلك المبادئ من قيم ومثل عليا كالشورى والعدل والمساواة والإصلاح والعمل على حماية شوكة الدين وتوطيد المجتمع الإسلامي". للمزيد انظر: عماد زاهي نعامنة، عناصر الانسجام النصي في خطبة البيعة، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، مجلد 22، عدد 4، 2016، ص 360.

⁶²⁸ تكاد تكون هذه البنية بؤرة النص المركزية "...، تبنى عليها المحاور النصية الأخرى، فإثبات أمر الخلافة أمر ليس بالسهل والحالة تلك إذ احتد الخلاف على الشخصية الشرعية المستحقة أمر الخلافة، ونظراً لخطورة الموقف نجد أن أبا بكر الصديق منذ البدء أكد أمر خلافته وولايته حسماً للنزاع وقطعاً لدابر الشر من جذوره، حتى لا تتطرق الشكوك أو الوسواس إلى نفوس الطامعين في الخلافة والراغبين في إثارة الفتن والمنازعات وهذا موقف يحسن فيه التوكيد...، لذلك أكد أبو بكر الصديق هذه المضامين بأداتي توكيد هما (إن المؤكدة وقد التي تفيد التوكيد والتحقيق غير مكتفٍ بأداة واحدة مراعاة لسياق الموقف وحال المخاطبين". للمزيد انظر: نعامنة، ع. عناصر الانسجام النصي في خطبة البيعة. م س، ص 365-366.

⁶²⁹ الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 237-238.

⁶³⁰ الأنصاري، ع. الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة. م. س، ص 79.

علاوة على ذلك فهو نص حصري صريح وتعبير أصيل في التراث السياسي الإسلامي لم تعرفه النظريات السياسية سوى في العصور المتقدمة⁶³¹؛ وهو مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها⁶³²، سواء كانت مسؤولية قَبْلِيَّة أو قانونية لا يتخطى فيها الحاكم ثوابت ومنهج الدولة الإسلامية القرآن والسنة النبوية⁶³³ أو المسؤولية البَعْدِيَّة (السياسية) التي تبني على النتائج والقرارات التي يصدرها الحاكم سواء في الإعانة أو تقويم وتصويب تلك القرارات؛ هذا بالإضافة إلى المسؤولية (الذاتية\ الأخلاقية)⁶³⁴ التي يتفرد بها التراث السياسي الإسلامي.

⁶³¹ وتزداد قيمة وأهمية تلك الخطبة "...، لكونها أول خطبة سياسية -فيما يشبه خطاب التنصيب- صادرة عن أول حاكم سياسي مسلم بعد الرسول ﷺ وأقرب الناس للرسول؛ مكانة وفهماً لمقاصد الدين، وبالتالي فما حدد بها من ملامح -لما يمكن أن نطلق عليه البرنامج السياسي- هو من الأهمية بمكان، يعزز ذلك عدم إبداء الصحابة أو عامة المسلمين أي اعتراض عليها، بما يؤكد أن هذا الطرح السياسي كان فكراً وتصوراً جمعياً لدى المسلمين في ذلك الوقت". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السُّنِّي والشيوعي. م. س، ص122.

⁶³² الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص428.

⁶³³ الشريعة لها مصادر عليا أسمى من جميع السلطات السياسية في الدولة "...، فهي تخضع لها وتلتزم بها، وتفقد شرعيتها إذا تجاوزت حدودها تطبيقاً للمبدأ الإسلامي المشهور لا طاعة لمخلوق في معصية خالق، وهذا هو مبدأ الشريعة الإسلامية". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص466.

⁶³⁴ إن القرآن الذي لا يزال محتقناً لدى المسلمين المحدثين بقيمة دينية هائلة واستثنائية قد "...، زود المؤمنين المسلمين منذ البداية بنظرة إلى الكون قائمة بالكامل على قوانين طبيعية أخلاقية وهي نظرة كونية قد تكون ذات قوة إقناعية أكبر بكثير من قوة نظيراتها الميتافيزيقيات المرتبطة بعصر التنوير، وذات تأثيرات نفسية قوية وعميقة. وبذلك كانت الترسانة القرآنية الأخلاقية ضاربة بجذورها في نظام شامل للإيمان، وفي رؤية كونية مشتملة على بعد ميتافيزيقي، ويمكن المحاجبة في الواقع بأن هذه الرؤية كانت هي نفسها جزءاً من نظام أخلاقي يكتنفها ويتجاوز مقولات اللاهوت وعلم الباطن والميتافيزيقا. وبهذا المعنى الأوسع للرؤية الكونية يمكن القول إن ما يقدمه القرآن ليس أقل من نظرية أخلاقية كونية من الطراز الأول، وهو ما يعني أن الرؤية الكونية القرآنية ليست عميقة في توجهها الأخلاقي فحسب، بل هي مصنوعة من نسيج أخلاقي في شكلها ومحتواها على السواء....، لقد ثبت أن الدولة (بمفهومها المعاصر) ككيان أخلاقي لا يمكن دعمها حتى نظرياً، ويعتبر فشل نظرية هيغل الخاصة بالدولة الأخلاقية ونسيانها من جانب علماء السياسة وأغلب الفلاسفة مثلاً على ذلك، فمثل هذه النظريات تصطدم بشدة بحقائق الدولة حتى إن دورها قد تحول إلى مجرد رياضة ذهنية، فالدولة الحديثة لا يمكن أن تُقام على أسس أخلاقية، كما لا يمكن أن تعمل وجودياً ككيان أخلاقي، وهي لا تسعى إلى الدخول في عالم الأخلاقي، وليس من واجبها أن تصنع الخير ذلك أن أي حجة أخلاقية تُقدم في السياسة وفي إطار سيطرة الدولة ليست في التحليل النهائي سوى حجة سياسية أو طريقة لإضفاء الشرعية على طموح سياسي". للمزيد انظر: حلاق، و. الدولة المستحيلة الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي. م. س، ص164-165\ ص180-181.

فساهمت الفترة التي تولى فيها (أبو بكر الصديق) ليس في تأسيس وتدعيم ثوابت الدولة العربية الإسلامية الناشئة فحسب؛ بل تعدى إلى التأسيس والمأسسة الفعلية للقيمة السياسية (الشورى) – بالرغم من الفترة القصيرة التي وُلِّمها لرئاسة الدولة الإسلامية – مما أثمرت إلى حقبة ذهبية داخل نموذج الحكم الراشدي، وهي التي تولى فيها عمر بن الخطاب رئاسة تلك الدولة بعد وفاة الرئيس السابق (أبو بكر الصديق). فكيف مأسس أبو بكر الصديق مسألة اختيار الحاكم؟ وهل كانت تعبر عن مقتضى القيمة السياسية الشورى؟

مما لا شك فيه بأن الفترة التي انتقلت فيها السلطة كانت فترة حرجة تمر بها الدولة الإسلامية تمثلت في قُصُر الخروج من مآل نتائج حروب الردة أولاً، وفي نفس الوقت الحروب الخارجية التي كانت تخوضها الدولة سواء في شمال الجزيرة العربية أو شمالي شرقها ببلاد الشام ثانياً، فعامل الاستقرار عُدَّ عُصراً غائباً في هذه اللحظة التي تم فيها الانتقال للسلطة⁶³⁵؛ وبالرغم من هذا اتسم الانتقال بأنه قد تم بسلاسة.

هذا الإدراك لقيمة الانتقال السلس للسلطة نتيجة التجربة العينية – الغير بعيدة عن الأذهان في ذلك الوقت⁶³⁶ – التي عايشها المسلمون في السقيفة بحيث لا يمكن الوقوع في نفس التجربة ومعايشة صراعها مرة أخرى، أو توقع الأمور التي ستؤول لها النتائج التي سيجري عليها عدم مأسسة تلك القيمة؛ فقد يظهر

⁶³⁵ والجدير بالذكر هنا أن عملية انتقال السلطة منذ اختيار أبو بكر الصديق حتى علي بن أبي طالب انصفت بالسلاسة، حتى عملية انتقال السلطة داخل أنظمة الحكم (الخلافة الأموية – العباسية – العثمانية) التي تعاقبت على المسلمين وإن كانت عبر التوريث فإنها تتم عبر نمط سلس، وعموماً "...، فإن الأنماط السلمية هي التي يتم ترك السلطة فيها عن طريق الوفاة الطبيعية أو التنازل الطوعي أو الإغفاء من المنصب بناء على انتهاء المدة القانونية...، وتعد الوراثة والتعيين والانتخابات أهم الأنماط" التي تنتقل فيها السلطة بشكل سلس. للمزيد انظر: زرنوقة، ص. أنماط انتقال السلطة في الوطن العربي منذ الاستقلال وحتى بداية ربيع الثورات العربية. م. س، ص 43.

⁶³⁶ "...، كانت ولاية أبي بكر سنتين وثلاثة أشهر وعشرين يوماً، ويقال: عشرة أيام". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 348.

الصراع مرة أخرى بشكل أشد خصوصاً بعد تحديد أمر الخليفة في (قريش)⁶³⁷؛ وهو ما عمد إليه (أبو بكر الصديق) لتفادي هذا الأمر عبر اجتهاده في مؤسسة تولية أمر الخليفة⁶³⁸.

لم يشأ أبو بكر الصديق أن يقع المسلمون في التعبير الذي أوجزه عمر في وصفه ما دار في اجتماع السقيفة بأنها (فلتة)، وأدرك أهمية أن يكون على قيد الحياة أثناء تولية الخليفة من بعده لضمان استقرار الدولة واستمرارها وعدم الوقوع في الفتنة، ولهذا بدأ في اجتهاده لمأسسة الشورى قبل إعلان الخليفة القادم وهذا ما نجده في قوله: "...، إنه قد نزل بي ما قد ترون ولا أظني إلا ميتاً لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتهم، فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي"⁶³⁹.

بدأت ملامح هذه المؤسسة عندما "...، دعا عبد الرحمن بن عوف، فقال أخبرني عن عمر، فقال: يا خليفة رسول الله هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل، ولكن فيه غلظة، فقال أبو بكر: ذلك لأنه يراني رقيقاً، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيراً مما عليه...، لا تذكر يا أبا محمد (عبد الرحمن بن عوف) مما قلت لك شيئاً فقال: نعم، ثم دعا عثمان بن عفان، قال أبو بكر أخبرني عن عمر، فقال: اللهم علي به أن سريرته خيرٌ

⁶³⁷ وهذا ما نجده في قول أبو بكر الصديق لعبد الرحمن بن عوف "...، إني وليت أمركم خيركم في نفسي؛ فكلكم ورحم أنفه من ذلك، يريد أن يكون الأمر له دونه، ورأيت الدنيا قد أقبلت ولما تقبل وهي مقبلة حتى تتخذوا ستور الحرير ونضائد الديباج، وتألّموا الاضطجاع على الصوف الأذري، كما يألّم أحدكم أن ينام على خشك، والله لأن يقدم أحدكم فتضرب عنقه في غير حد خير له من أن يخوض في غمرة الدنيا وأنتم أول ضال بالناس غداً فتصدونهم عن الطريق يميناً وشمالاً" كما يكمن خوف أبو بكر على الوقوع في الاختلاف (الفتنة) إذا لم يحدد خليفة للمسلمين في عهده إذ دعا عثمان بن عفان خالياً فقال اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلى المسلمين، أما بعد، ثم أغمي عليه فذهب عنه فكتب عثمان: أما بعد فإني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ولم ألكم خيراً منه، ثم أفاق أبو بكر: فقال: اقرأ علي، فقرأ عليه، فكبر أبو بكر، وقال: أراك خفت أن يختلف الناس أن افتلئت نفسي في غشيتي! قال: نعم، قال: جزاك الله خيراً عن الإسلام وأهله، وأقرها أبو بكر رضي الله عنه من هذا الموضع". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 353.

⁶³⁸ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 180.

⁶³⁹ شخمان، خ. الوظيفة السياسية بين الجماعة والسلطة دراسة في خبرة العصر الأموي. م. س، ص 234-235.

من علانيته وأن ليس فينا مثله. قال أبو بكر لا تذكر مما ذكرتُ لك شيئاً" وشاورَ "معهما سعيد بن زيد أبا الأعور، وأسيد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار" ⁶⁴⁰.

والملاحظ أولاً على التجربة الشورية في مبايعة عمر بن الخطاب بأن أغلب الصحابة كانوا على رأي واحد إلا طلحة بن عبيد الله الذي كان معارضاً لتوليته؛ ثانياً بأن معارضته لم تكن نتيجة دعوته - كما فعل أبو بكر باستدعاء الآخرين - بل كانت إبداءً لرأيه في هذا الأمر؛ ليس لأسباب شخصية بينه وبين عمر* ولكن نتيجة التخوف على أمر المسلمين أو مصلحتهم العامة جراء تعيينه ⁶⁴¹، ثالثاً تمت إنابة الخليفة نفسه ليختار أحداً للخلافة - على أن الاختيار لن يدخل حيز التنفيذ حتى يعرض على كافة الناس - وليس تم فرضه على

⁶⁴⁰ ابن سعد، الطبقات الكبرى، نقلاً عن: العلي، ي. (2015). التدابير الشرعية لسياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إدارة الدولة، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن. ص 29. لا بد من الإشارة هنا إلى الحديث الذي دار بين العباس بن عبد المطلب وعلي بن أبي طالب قبل تولية عثمان بن عفان خليفة للمسلمين؛ وهو ما نستخلص منه استنتاج بأن علي بن أبي طالب لم يكن معارضاً لتولي عمر بن الخطاب أن يكون خليفة، ففي الحديث لم يذكر العباس لعلي أنه لم يستجب له في تلك الحادثة (تولية عمر بن الخطاب) ففي مستهل الحديث نرى انقطاع زمني للفترة التي تولى فيها عمر بن الخطاب، وهي ما تدل على أن علي بن أبي طالب كان موافقاً على هذا الأمر، وفيه يقول العباس لعلي "... لم أدفعك في شي إلا رجعت إلي مستأخراً لما أكره، أشرت عليك عند وفاة رسول الله ﷺ أن تسأله فيمن هذا الأمر، فأبيت، ثم أشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر، فأبيت، ثم أشرت عليك حين سماك عُمر في الشورى ألا تدخل معهم، فأبيت". للمزيد انظر: أبي علي أحمد مسكويه. (2003). تجارب الأمم وتعاقب الهمم. (ط1). تحقيق: حسن، س. بيروت: دار الكتب العلمية. الجزء الأول. ص 267. انظر أيضاً: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 581.

* لو كان كذلك ما كان من أصحاب المشورة الدائمة لعمر بن الخطاب في عهده، وما كان لعمر بن الخطاب أن يجعله أحد الستة الذين فوضهم ليولوا خليفة المسلمين من بعده.

⁶⁴¹ فالملاحظ هنا بأن الروايات تتحدث أن أبو بكر دعا كل من (عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وأسيد بن الحضير، وسعيد بن زيد، ومجموعة أخرى من المهاجرين والأنصار لم تذكرهم المصادر التاريخية) على عكس (طلحة بن عبيد الله) الذي "... دخل على أبي بكر فقال: استخلفت على الناس عُمر وقد رأيت ما يلقي الناس منه وأنت معه، فكيف به إذا خلا بهم! وأنت لاقٍ ربك فسانك عن رعيك". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 355.

عامة المسلمين⁶⁴²، رابعاً استبعاد أبو بكر -بعد الإنابة- طالب الخلافة والمصر عليها كما قاعدة التوريث كأساس للحكم⁶⁴³.

هذه الإجراءات وضحت المرونة والسلاسة في اجتهد الآلية والطريقة التي سار عليها المسلمون في تلك الحقبة في تولية عمر بن الخطاب إذ استنبطت الطبقة السياسية آنذاك آلية إنابة الحاكم في اختيار الخليفة المقبل وعلى هذا الأثر يستطيع "...، الخليفة بصفته نائباً ووكيلاً عن الأمة بأن له الحق أن يعهد بالخلافة لشخص بعينه كما فعل أبو بكر الصديق مع عمر بن الخطاب"⁶⁴⁴ ليتم عرض هذا الرأي على الناس بالبيعة العامة كدورة ثانية بعد الموافقة الأولية من طرف تلك الطبقة السياسية.

عُدت الخطوات التي سار عليها أبو بكر الصديق باختيار خليفة من بعده لا تتجاوز محددات الشورى حتى وإن "...، كانت الإجراءات المتبعة فيها غير الإجراءات المتبعة في تولية أبي بكر نفسه، وهكذا تم عقد الخلافة لعمر بالشورى والاتفاق، ولم يرد التاريخ أي خلاف وقع حول خلافته بعد ذلك، ولا أن أحداً نهض طوال عهده لينازعه الأمر، بل كان هناك إجماع على خلافته وعلى طاعته في أثناء حكمه، فكان الجميع وحدة واحدة"⁶⁴⁵.

⁶⁴² تشاور الصحابة وكل "...، يحاول أن يدفع الأمر عن نفسه ويطلبه لأخيه إذ يرى فيه الصلاح والأهلية لذا رجعوا إليه فقالوا: رأينا يا خليفة رسول الله رأيك، قال: فأمهلونني حتى أنظر لله ولدينه ولعباده". للمزيد انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، نقلاً عن: الصلابي، ع. (2008). الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. (ط2). بيروت: دار المعرفة للنشر والطباعة والتوزيع. المجلد الأول. ص429.

⁶⁴³ "...، فإني والله ما ألوئ من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص352-353.

⁶⁴⁴ العلي، ي. التدابير الشرعية لسياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إدارة الدولة، م. س، ص29-30.

⁶⁴⁵ الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. م. س، ص431.

بروز فترة حكم ذهبية داخل النموذج الراشدي كانت إحدى أسبابه الشورى، واتجه عمر بن الخطاب أكثر نحو المؤسسة القائمة على مرتكزين أساسيين لم تعدها الدولة العربية الإسلامية من قبل، فاعتمد رئيس الدولة سياسة اللامركزية كسبيل لإدارة الدولة الأخذ بالتوسع⁶⁴⁶؛ مما أفضى إلى ضرورة استحداث المرتكز الثاني أي إنشاء الدواوين التي آتت كمعضلة واجهتها الدولة وتم عرضها على المجلس الشوري الذي قدم حلاً وأقره رئيس الدولة وتولت تنفيذه السلطة التنفيذية⁶⁴⁷.

وبهذا فقد استلهم رئيس الدولة آلية جديدة تفضي إلى اختيار الحاكم؛ نتيجة الخبرة الواسعة التي اكتسبها نتيجة معانيته الحكم في عهد النبي وعهد أبو بكر الصديق، هذا إلى جانب العشر سنوات ونيف في سدة الحكم⁶⁴⁸ مما جعلته "...، يبتكر طريقة جديدة لم يسبق إليها في اختيار الخليفة الجديد وكانت دليلاً ملموساً ومعلماً واضحاً على فقهه في سياسة الدولة الإسلامية"⁶⁴⁹ وذلك بالرغم من استحداثه تلك الطريقة

⁶⁴⁶ قسم الدولة إلى ولايات وجعل على كل ولاية والياً "...، يدير شؤون الولاية بما وكل إليه من أعمال مرتبطاً ارتباطاً مباشراً مع الخليفة". للمزيد انظر: العلي، ي. التدابير الشرعية لسياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إدارة الدولة، م. س، ص 65.

⁶⁴⁷ كان قدوم والي البحرين (أبو هريرة) بمال عظيم إلى الخليفة عمر بن الخطاب سبباً لعرض هذه المعضلة على المجلس الشوري "...، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس قد جاء مال عظيم فإن شئتم كلنا كلاً، وإن شئتم أن تُعد عدداً، فقام رجل فقال: يا أمير المؤمنين هؤلاء الأعاجم يضبطون هذا بالديوان، فقال (عمر بن الخطاب): فدوّنوا الدواوين". للمزيد انظر: أبي علي أحمد مسكويه. تجارب الأمم وتعاقب الهمم. م. س، ص 262. وفي رواية الطبري "...، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جئت الشام، فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً فدوّن ديواناً وجند جنداً. فأخذ بقوله". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 570.

⁶⁴⁸ لا بد من الإشارة إلى أن عمر بن الخطاب استغل فريضة الحج لتكون "...، فرصة كبرى لالتقاء المسلمين وتعارفهم وتدارس شؤونهم وحل مشكلاتهم..."، ولا بد أن يستفاد منه ولا بد أن يكون مؤتمراً عاماً تمثل فيه كل الولايات الإسلامية وذلك بحضور القادة والولاة ولو كانوا قد أدوا فريضة الحج الواجبة ولو كانوا لا يريدون الحج فإن عمر قد ألزمهم جميعاً بموافاته في موسم الحج، أما عامة المسلمين فإن فرصتهم هي مقابلة الخليفة بدون أي مشقة وتقديم ظلاماتهم إليه وشكاوهم بالولاة دون أي خوف منهم فالخليفة قد ضمن لهم استجابة الشكوى وإنصافهم منهم". للمزيد انظر: القرشي، غ. (1990). أوليات الفاروق السياسية. (ط1). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ص 86-87.

⁶⁴⁹ الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. م. س، ص 431.

وهو على فراش الموت؛ فأرسي وأكد على "... القاعدة الأساسية في الحكم والتي دعا الإسلام إليها على أساس مبدأ الشورى"⁶⁵⁰.

ارتكزت الطريقة أو الآلية التي اعتمدها عمر بن الخطاب على مرحلتين - كما في السابق - ترتكز المرحلة الأولى على إنابة - التفويض - الأمر إلى مجموعة من الأعضاء الذين يحق لهم الاختيار فيما بينهم، وفي المرحلة الثانية يتم عرض هذا الاختيار على العامة للموافقة عليه بالبيعة العامة. أما أساس اختيار المجموعة فلقد تم عبر تفويض العامة لعمر بن الخطاب للاختيار كخطوة أولى⁶⁵¹، والذي بدوره رفض أن يُورث⁶⁵²، وكخطوة ثانية أناب عنه أعضاء⁶⁵³ ممن تمتعوا بصفتي تمثيل الناس والقادة والرضا عنهم من قبل الرسول الكريم ﷺ⁶⁵⁴.

⁶⁵⁰ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعة. م. س، ص 125. ⁶⁵¹ لما طعن عمر رضي الله عنه "...، وظهر أنه لن يعيش بعدها، بدأ الناس يتوافدون عليه، وطلبوا منه أن يوصي ويستخلف كما استخلف أبو بكر". للمزيد انظر: أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 113. وفي رواية الطبري "...، أن عمر بن الخطاب لما طعن قيل له: يا أمير المؤمنين لو استخلفت". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 580. إلا أن ما يجب "...، توضيحه في هذا الأمر والتركيز عليه هو أن ما فعله أبو بكر وعمر يعد رخصة استخلاف لا رخصة توريث، إذ البون شاسع بين الاستخلاف الذي قد تدعو إليه الضرورة القصوى المقدرة بقدرها المنضبطة بشروطها، وبين التوريث الذي ليس لإباحته رخصة أو أصل عزيمة". انظر: الحمداوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 68.

⁶⁵² في رواية الطبري يُشير أحد الموجودين بأن يستخلف عبد الله بن عمر ابنه، فيرفض بشكل استنكاري قاطع قائلاً: "...، كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته! لا أرب لنا في أموركم، ما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهل بيتي، إن كان خيراً فقد أصبنا منه، وإن كان شراً فشرعنا آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويُسال عن أمر أمة محمد، أما لقد جهدت نفسي، وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافاً لا وزر ولا أجر إني لسعيد". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 580.

⁶⁵³ تظهر حنكة عمر بأنه "...، احتفظ بكبار الصحابة في المدينة، فلم يشركهم في الحروب ولم يولهم شيئاً خارج المدينة كعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف والعباس بن عبد المطلب وعبد الله بن عباس، فكانت هذه النخبة عبارة عن مجلس شورى يعرض عليه الفاروق كل ما يجد من أمور". للمزيد انظر: القرشي، غ. أوليات الفاروق السياسية. م. س، ص 120.

⁶⁵⁴ "...، إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد قُبِضَ رسول الله ﷺ وهو عنكم راضٍ، إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم، فيختلف الناس..."، الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 580.

اجتمعت المجموعة أو الهيئة الشورية كبداية - في غياب طلحة بن عبيد الله - في ظل وجود المراقب عبد الله بن عمر الذي عينه رئيس الدولة؛ ولكن لم يفضي هذا الاجتماع إلى حسم الأمر، مما دعا عمر بن الخطاب لوضع لوائح داخلية ليفيض الأمر إلى تولية أحد منهم الأمر، ومن جملة هذه الوسائل⁶⁵⁵:

- 1- وضع ثلاثة أيام كحد أقصى للتشاور؛
- 2- أن يكون اليوم الرابع هو يوم الإعلان عن الخليفة الجديد؛
- 3- أدرك عمر بن الخطاب آثار الاختلاف والانقسام فوضع محددات للاتفاق عبر التصويت بالأغلبية داخل هذا المجلس؛
- 4- التصويت لأحدهم بمجموع خمسة أصوات، وإصرار السادس على رأيه فكأنما حكم على نفسه الخروج عن الجماعة؛
- 5- التصويت لأحدهم بمجموع أربعة أصوات، وإصرار الاثنين على رأيهم فكأنما حكموا على أنفسهم بالخروج من الجماعة؛
- 6- انقسام الأصوات إلى ثلاثة؛ فيكون المراقب عبد الله بن عمر هو الصوت الحاسم، وفي حالة تساوي الأصوات؛ يكون مع الفريق الذي صوت له عبد الرحمن بن عوف⁶⁵⁶؛

⁶⁵⁵ الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 581.

⁶⁵⁶ "ولقد وصف عبد الرحمن بن عوف بأنه مسدد رشيد فقال عنه (ونعم ذو الرأي عبد الرحمن بن عوف مسدد رشيد له من الله حافظ فاسمعوا منه) ولذلك فقد جعله مرجحاً...". للمزيد انظر: القرشي، غ. أوليات الفاروق السياسية. م. س، ص 126. انظر أيضاً: "ثم قال يا عبد الله إن اختلف القوم فكن مع الأكثر، فإن تساوا فكن مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. (2000). تاريخ ابن خلدون. تحقيق: شحادة، خ. زكار، س. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الجزء الثاني. ص 569.

7- مراقبة سير العملية الانتخابية عبر هيئة أَعدها لذلك فوضها للمقداد بن الأسود وأبا طلحة

الأنصاري⁶⁵⁷.

ضمن هذه الآلية واللوائح الداخلية " ... أرسى نظاماً صالحاً للشورى لم يسبقه إليه أحد ولا يشك أن أصل الشورى مقرر في القرآن والسنة القولية والفعلية، وقد عمل بها رسول الله ﷺ وأبو بكر ولم يكن عمر مبتدعاً بالنسبة للأصل، ولكن الذي عمله عمر هو تعيين الطريقة التي يختار بها الخليفة وحصر عدد معين جعلها فيهم وهذا لم يفعله الرسول ﷺ ولا أبو بكر الصديق؛ بل أول من فعل ذلك عمر ونعم ما فعل، فقد كانت أفضل الطرق المناسبة لحال الصحابة في ذلك الوقت"⁶⁵⁸.

يبدو بأن انقسام الأصوات -النقطة السادسة- كانت النتيجة التي توقعها عمر بن الخطاب مسبقاً⁶⁵⁹ والتي تمخض عنها تعادل الأصوات بين علي بن أبي طالب وبين عثمان بن عفان مما جعلهم يضعوا هذا الأمر في عهد عبد الرحمن بن عوف بعد أن سحب ترشيحه لأن يكون خليفة للمسلمين⁶⁶⁰، ويبدو بأن حيرة الأخير بين المرشحين النهائيين جعلته يتخذ وسيلتين للخروج من هذا المأزق الذي حل بالدولة الإسلامية بشكل عام وبنفسه خاصة.

⁶⁵⁷ "وقال لأبي طلحة الأنصاري: ...، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم، وقال للمقداد بن الأسود: إذا وضعتوني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا رجلاً منهم..."، للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 581. وفي رواية أخرى "أرسل عمر إلى أبي طلحة الأنصاري قبل أن يموت بساعة، فقال: كن في خمسين من الأنصار مع هؤلاء نفر أصحاب الشورى، فإنهم فيما أحسب سيجتمعون في بيت، فقم على ذلك الباب بأصحابك فلا تترك أحداً يدخل عليهم، ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم". للمزيد انظر: السيوطي، ج. (2003). تاريخ الخلفاء. (ط1). بيروت: دار ابن حزم. ص 124.

⁶⁵⁸ القرشي، غ. أوليات الفاروق السياسية. م. س، ص 127.

⁶⁵⁹ وهو ما نستنتجه من قول عمر بن الخطاب: "...، وما أظن أن يلي إلا أحد هذين الرجلين: علي أو عثمان". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 581.

⁶⁶⁰ غريب، م. (1981). خلافة عثمان بن عفان. (ط1). القاهرة: مركز الكتاب للنشر. ص 45.

فالوسيلة الأولى هي استفتاء العامة سكان المدينة المنورة التي كان أغلب ترجيحها يصب نحو تولية عثمان بن عفان لهذا الأمر، أما الوسيلة الثانية فهي أسلوب المناظرة السياسية بين المرشحين والتي جعلت من رئيس هيئة الشورى عبد الرحمن بن عوف⁶⁶¹ يمضي في ترجيح تولية عثمان بن عفان⁶⁶²، وهما وسيلتان جديدتان أصيلتان داخل التراث الإسلامي السياسي التي لم يسبق لها الفكر السياسي السابق للدولة الإسلامية.

وبهذا تمت مبايعة عثمان بن عفان رئيساً للدولة عقب مبايعته من قبل العامة؛ وتمت مبايعته من قبل المرشح المنافس (علي بن أبي طالب) ليعبر ذلك الأمر عن قبول وانخراط سياسي بما توافقت وأجمعت عليه العامة⁶⁶³، وهكذا استمرت خلافة عثمان بن عفان قرابة اثني عشر سنة والتي اتسمت بالتوسع الهائل في رقعة الدولة الإسلامية حتى وصلت حدود الصين والهند⁶⁶⁴؛ والتي اتسمت بأن نهايتها – والتي انتهت بمقتل

⁶⁶¹ يمكن أن نقول إن "...، خلافة عثمان كانت بتسمية من عبد الرحمن بن عوف استند فيها إلى تفويض الهيئة الانتخابية التي عينها عمر". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 231.

⁶⁶² "...، أيها الناس، إني قد سألتكم سراً وجهاً عن إمامكم، فلم أجذكتم تعدلون بأحد هذين الرجلين: إما علي وإما عثمان؛ فقم إلي يا علي، فقام إليه علي، فوف تحت المنبر فأخذ عبد الرحمن بيده، فقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم لا؛ ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي، قال فأرسل يده ثم نادى: قم إلي يا عثمان، فأخذ بيده فقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم". للمزيد انظر: الطبري. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني، م. س، ص 586.

⁶⁶³ "...، فرفع رأسه إلى سقف المسجد ويده – عبد الرحمن بن عوف – في يد عثمان، وقال: اللهم اشهد أنني قد جعلت ما في عنقي من ذلك في عنق عثمان فبايعه الناس. ثم قدم طلحة في ذلك اليوم فأتى عثمان، فقال له عثمان: أنت على الخيار في الأمر وإن أبيت رددتها. فقال: أكل الناس بايعوك؟ قال: نعم، قال: رضيت، ولا أرغب عما أجمعوا عليه". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. تاريخ ابن خلدون، الجزء الثاني، م. س، ص 570.

⁶⁶⁴ فترة عثمان رغم كل ما قيل حولها فإنها "...، فترة من أزهى الفترات؛ لأن فيها تحقق الكثير من الانتصارات العسكرية حيث تقدمت الجيوش الإسلامية إلى حدود الهند والصين، وتقدمت شمالاً إلى خلف بحر قزوين، كما أنها تقدمت غرباً حتى أبواب القسطنطينية وضمت قبرص إلى الإمبراطورية الإسلامية واقتربت الجيوش الإسلامية إلى حدود الحبشة، كما تكون لأول مرة أسطول عربي في مصر والشام واستطاع أن ينزع السيادة البحرية على البحر الأبيض المتوسط من الروم إلى العرب". للمزيد انظر: غريب، م. خلافة عثمان بن عفان. م. س، ص 54-55.

ال خليفة الثالث- كانت بداية الفتنة الكبرى التي مهدت لبداية الانقلاب على الشورى وتفكيك أصولها السياسية.

إن أولى المشكلات التي وقع بها المسلمون هي عدم تثبيت الآلية التي أقرها عمر بن الخطاب كآلية تفضي إلى شرعية للحاكم، فالمتبع للتاريخ الإسلامي والخلافة الراشدة بالتحديد يلحظ التطور في إنشاء مؤسسات سواء مؤسسات أصيلة كبيت مال المسلمين أو حتى مؤسسات مستوردة كديوان الجند وغيره؛ إلا أنه لم يتم التطوير على مؤسسة الشورى التي استحدثها عمر بن الخطاب وبقيت مهامها مؤقتة إلى حين إعلان خليفة الجديد.

أيضاً، فالأمر الذي تم إغفاله في قضية المؤسسة السياسية العليا التي اختارت رئيس الدولة أن أعضائها كانوا بمثابة جهة رقابية على السلطة التنفيذية، وعُهد إليهم مجموعة من المهام -سواء التشريعية أو التنفيذية- في ذلك الوقت؛ إلا أن المهمة الأساسية التي لم يتم تأسيسها تتمثل في تسيير أمور الدولة في حالة موت، أو قتل، أو عدم مقدرة الرئيس على تأدية مهامه إلى حين اختيار رئيس آخر، أو انتخاب هيئة سياسية عليا أخرى تُنوطُ إليها مهمة تعيين الرئيس الجديد.

لذا فعدم تطوير "...، فقه وأطر العمل السياسي؛ أدى إلى إخفاق وفشل العملية السياسية، وعدم قدرتها على استيعاب التطورات على الساحة الإسلامية، وبالأخص قضية السلطة والسيادة والشرعية السياسية من ناحية، والمعارضة وتداول السلطة من ناحية أخرى، مما أدى إلى دخول الأمة في حلقة مفرغة

من الجدل الفقهي والسياسي والاجتماعي، مهد هذا الخلاف والشقاق لحدوث مواجهات انتهت إلى عنف سياسي، أضيفت عليه تبريرات دينية⁶⁶⁵.

هذا الأمر أدى إلى بداية خلخلة قيمة الشورى داخل المدرك الجمعي العربي الإسلامي؛ الذي دخل في موجة جديدة من الاحتراب لم تشهدها الدولة الإسلامية منذ تأسيسها حتى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ ومعها بدأت الشورى بالتيه نتيجة عدم المؤسسة الفعلية لتلك القيمة؛ بالرغم من اعتلاء هذه القيمة قمة هرم الدولة الإسلامية بانبثاقها من أصول الشريعة إلا أنها بقيت بدون تحديد أدوارها بشكل قانوني مما أفرز جهات جديدة أولت سؤال الشرعية إليها فانشطرت الدولة في نهاية الحكم الراشدي إلى مركزين الأول في المدينة المنورة علي بن أبي طالب والثاني في بلاد الشام معاوية بن أبي سفيان، ومعهما بدأت الأمة ضائعة – إلى الآن – في من له الحق بأن يتولى أمر المسلمين.

⁶⁶⁵ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 133.

المطلب الثاني: حق الأمة في الاختيار وضياعه

الفرع الأول: البيعة خصوصية أصيلة لانبثاق العقد السياسي

من جملة ما أتى الإسلام لتحقيقه هو قيمتي العدل والمساواة بين الناس، والتفرقة الوحيدة بين المسلمين التي أقرها الإسلام أساسها صريح وهو التقوى؛ وهذه الصفة لا يمكن أن يقرها مسلم على آخر، إذ تبقى هذه الصفة ميتافيزيقية مرتبطة تماماً بمفهوم ميزان الآخرة⁶⁶⁶ الذي لا مكانة له في الدنيا ولا أحد يستطيع أن يقيسها فهي مرتبطة ارتباط تام وحيد بالقدرة الإلهية على هذا الأمر. وعليه انطلق الفكر السياسي الإسلامي ليعتد بمفهوم البيعة⁶⁶⁷ منبثقاً من تلك المساواة بين الناس في الدنيا بجعل الجميع له الحق في الاشتراك في اختيار الحاكم⁶⁶⁸، فكلمة أمر في "أمرهم شورى بينهم" و"شاورهم في الأمر" تشير إلى مقتضيات ذات طابع عام، والضمير هم في كلمتي "أمرهم" و"بينهم" تعني المجتمع بشكل عام⁶⁶⁹.

والبيعة في لسان العرب "...، الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة" وأيضاً "المبايعة والطاعة، وقد تباعوا على الأمر: كقولك أصفقوا عليه" وتأتي بمعنى "عاهدة"، وفي الحديث أنه قال: ألا تُبايعوني على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاهدة والمُعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيلة أمره⁶⁷⁰، "والبيع: إعطاء ولي الأمر على السمع والطاعة قبولاً بولايته أو

⁶⁶⁶ أما التقوى "...، فلا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة في حياة الناس، ذلك أن محل التفاضل بالتقوى في الآخرة لا في الدنيا، أمام الله لا بين الناس، وتفاضل هذا شأنه لا يتصور أن يكون له من أثر في تطبيق قواعد الشريعة على الناس جميعاً، أو بعبارة أخرى لن يكون له من تأثير في إعمال مبدأ المساواة أمام القانون الذي قرره النصوص". للمزيد انظر: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 223-224.

⁶⁶⁷ "وردت البيعة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع: مرتين في سورة الفتح، في الآيتين (10-18) ومرة ثالثة في سورة الممتحنة في الآية (12)". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 247.

⁶⁶⁸ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 170.

⁶⁶⁹ أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 89.

⁶⁷⁰ ابن منظور. لسان العرب. تحقيق: الكبير. ع. حسب الله، م. الشاذلي، ه. القاهرة: دار المعارف. المجلد الأول. ص 402.

خلافته"⁶⁷¹ والبيع عقدٌ بين طرفين أشبه بما يكون بين البائع والمشتري، فالخليفة طرف والجماعة الإسلامية طرف آخر⁶⁷².

والبيعة هي إحدى أدوات الشورى التي تجعل للأمة السيادة؛ فصفة البيعة العامة هي بمثابة اتفاق وإبرام للعقد الاجتماعي - بالمفهوم الحديث - يكون فيه الطرف الأول الأمة وطرفه الثاني المرشح ليتولى أمرها⁶⁷³؛ ولكن تبقى نصوص العقد الاجتماعي في الدولة الإسلامية مبرمة قبل الإجماع والإقرار⁶⁷⁴، إذ تبقى النصوص الثابتة القرآن والسنة قاعدة الانطلاق للطرفين⁶⁷⁵ الحاكم والمحكوم، وهي التي تحدد طبيعة العلاقة بينهم؛ على عكس ما هو قائم عليه العقد الاجتماعي في الدولة المعاصرة إذ لا قاعدة انطلاق بل العقد ذاته هو قاعدته.

بمعنى آخر فإن "...، شروط البيعة الدستورية الصريحة أو الضمنية لها مصدران في الشريعة، ذلك أن شروطها كغيرها من العقود الشرعية تضم عنصرين، الأول عنصر أصلي ثابت مستمد من مبادئ

⁶⁷¹ انظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع: <https://www.dohadictionary.org/#/dictionary> تاريخ الزيارة 2021/12/06.

⁶⁷² عثمان، ف. (2010). البيعة في النظام السياسي الإسلامي. مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، (1). ص174.

⁶⁷³ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص101.

⁶⁷⁴ يظن بعض الكتاب أن بيعة الصحابة للخلفاء الراشدين كانت بيعة عامة "...، تمنحهم ولاية ديمقراطية لكل شؤون الأمة دون أي قيد أبو حدود، ولكن هذا الظن خاطئ ولا أساس له، وقد ترتب عليه بعض الغموض في أصول الإسلام المتعلقة بالحكم، والحقيقة أن هذه البيعة كانت (على كتاب الله وسنة رسوله) وكذلك كل بيعة قبلها وبعدها، أي أن كل بيعة في الإسلام مقيدة بالمبادئ التي اعترف جميع الصحابة بأنها مقررة في مصادر الشريعة الإسلامية من حيث حدود سلطة ولاية الحكام". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص440.

⁶⁷⁵ المصدر الثابت والمستقل للقاعدة القانونية في المنظومة الإسلامية هو القرآن والسنة "...، فهما معاً يكونان ما يعرف الشريعة باعتبارها مجمل الأحكام التي سنّها الله لعباده ليكونوا مؤمنين صالحين سواء تعلقت تلك الأحكام بالأفعال أم بالعقائد أم بالأخلاق، كما يشكل هذا المصدران معاً ما يعرب بالدين أو الملة الذي يتطابق معناه مع الشريعة بمعناها الواسع....، والذي لا يقتصر على الأحكام العملية وإنما يشمل الأحكام العقدية والخلقية". للمزيد انظر: صالح، أ. (2006). الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. (ط1). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الجزء الأول. ص153.

الشريعة، والثاني عنصر اجتهادي واتفاقي متغير مكمل له، لذلك نرى أن للطرفين في عقد البيعة أن يضيفا من الشروط ما يناسب ظروف الأمة ومتطلبات العصر أو ما تستلزمه الأحداث"⁶⁷⁶.

فالطرف الأول في البيعة الخليفة أو رئيس الدولة يبايع على إنفاذ القانون ذو المصدر الثابت، في حين يلتزم الطرف الثاني أي الأمة بالطاعة ما دام الأول يلتزم بما عاهد عليه، وعليه فهم يعقدون صفقة ويلتزمون على ما تم الاتفاق عليه⁶⁷⁷. والبيعة عند ابن خلدون هي "...، العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يُسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه"⁶⁷⁸.

اصطلاح أهل الفقه على تسمية البيعة بالعقد، واعتبار البيعة عقداً تُؤسس عليه باقي العقود في الشريعة الإسلامية، فيترب عن هذا العقد حقوق لطرفيه الحاكم والمحكوم وإخلال العقد من الطرف الأول يعتبر العقد لاغياً أي يفسخ العقد، وتحلل الأمة من التزاماتها التي أقرها العقد -تماماً كالعقد المبرم بين البائع والمشتري هو ملزم للطرفين ويعتبر ملغي في حالة الإخلال به من الطرف الأول- فالبيعة صورة من صور الحرية السياسية التي أقرها الإسلام، والتي بُنيت على مجموع الإرادات الإنسانية الحرة التي أجمعت على إقرار أمر ما، فتسري عليه شروط أحكام العقود التي أقرتها الشريعة الإسلامية من حيث الصحة والانتها⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 443-445.

⁶⁷⁷ محمود، أ. البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق. البحرين: دار الرازي. ص 22.

⁶⁷⁸ ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 231.

⁶⁷⁹ عبد المجيد، أ. (1998). البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. (ط1).

القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. ص 17-18.

التعبير عن وحدة الأمة وسيادتها يكون موجز بمفهوم آخر يعبر عنه الاتفاق أو الإجماع على العقد وهو الرضا⁶⁸⁰، فكما في عقد البائع والمشتري؛ يكون هناك رضا قبلي وبعدي؛ إذ عملية الرضا تكون سابقة على إبرام العقد وبعده؛ فكما البائع أو الحاكم يعرض سلعته على المشتري أي الأمة والتي تتفحص وتنقب بمؤهلاته وتسأل نفسها السؤال المعهود عند شراء سلعة معينة، ما هي الفائدة التي ستتحقق من تلك السلعة؟ والتي يتم التعبير عنها إما بالرفض أو القبول ليُشكل رضا قبلي، ثم ما تلبث أن تتفاوض على تفاصيل العقد بعد عملية قبولها الأولي أي رضا بعدي، والذي يبقى مبنياً ومستمراً على سلوك الحاكم ومدى التزامه، فالتراضي هو تطابق الإرادتين حاكماً ومحكوماً قبل العقد وبعده.

ينتج عن ذلك أن "...، تقيم الجماعة إذا بانّت لهم أرض موطن مُفرزة وتمكنوا فيها بقوة واقعة سلطاناً (دولة) يتوالون عليه، يؤسسون به بعقد تراضي يوقعون به السلطة بينهم حيثما حق التزام نهج عام نافذ أو تسوية خلاف يطرأ حكماً بالقسط، لا يتحدّون أفراداً ولا يصطرعون أحزاباً بالقوة، ليعلو من غلب ويستبد أو يمرق من نجا ويخرج؛ بل ينتظمون يتولى الرعاية (الحكام) بينهم إقامة الحق ونفاذه وموازين العدل، وتتولى الرعاية (الأمة) اختيارهم تمدّهم بالشورى والنصح، وتنصرهم وتطيعهم على شروط العقد المرضي"⁶⁸¹.

وممارسة الرضا يعبر عنه طرفي العقد، إذ عملية البيعة "...، نفسها لا تنتج أثرها إلا بموافقة المرشح التي تعتبر ضرورية، إذ أن من أحكامها رضا الطرفين، بوصفها عقد رضائي لا يجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه لأن ذلك يبطله، ويترب على رضائية العقد أن الإكراه على البيعة يبطله، وفي ذلك جاءت

⁶⁸⁰ الرضا في لسان العرب "ضد السخط" للمزيد انظر: ابن منظور. لسان العرب. تحقيق: الكبير. ع. حسب الله، م. الشاذلي، ه. القاهرة: دار المعارف. المجلد الثالث. ص1663. والرضا بمعنى القبول الحسن أو المقبول المُختار، انظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع: <https://www.dohadictionary.org/#/dictionary> تاريخ الزيارة 2021/12/07.

⁶⁸¹ الترابي، ح. السياسية والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع. م. س، ص512.

فتوى الإمام مالك الشهيرة (يمين المكره باطلة) وهو ما يؤكد المورد بقوله (لأنها عقد مرضاة واختيار، لا يداخله إكراه ولا إجبار)⁶⁸².

تتفرع البيعة إلى شكلين أساسيين، فالشكل الأول هو البيعة العامة والشكل الثاني هو البيعة الخاصة، ولا شك بأن كلا الشكلين يصبان في اتجاه واحد وهو الشرعية السياسية؛ إلا أن كل شكل له أسلوبه - هذا لا يعني أنها منفصلان بل متداخلان - في إضفاء تلك الشرعية السياسية على العقد المبرم؛ وهنا يتبادر سؤال من يسبق الآخر أهو الشكل الأول أم الثاني؟ وقد تعيننا التجربة النبوية وتجربة الخلفاء الراشدين للإحاطة بالإجابة على هذا السؤال.

يمكن استنباط مفهوم البيعة أولاً من التجربة النبوية إذ تعد أولى التجارب في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، فقد عقد النبي محمد ﷺ العديد من البيعات سواء بشكل فردي أو جماعي⁶⁸³، لكن تعد أشهرهم بيعة العقبة الأولى والثانية، أما الأولى كانت مقتصرة على إقرار الطاعة للرسول ليس بصفته حاكماً أو رئيساً بصفته نبياً بَيَّن لهم أصول العقيدة والدعوة الجديدة، بينما كانت الثانية تأسيساً على البيعة السابقة مضافاً

⁶⁸² عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص19. يذهب عبد الرزاق السنهوري في تعريف العقد الرضائي إلى "... ما يكفي في انعقاده تراضي المتعاقدين، أي اقتران الإيجاب بالقبول، فالتراضي وحده هو الذي يكون العقد، وأكثر العقود في القانون الحديث رضائية، كالبيع والشراء، وقد تقدم أن القانون لم يبلغ هذه القاعدة طفرة، بل تطور إليها تدريجياً". للمزيد انظر: السنهوري، ع. (1952). الوسيط في شرح القانون المدني نظرية الالتزام بوجه عام. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الجزء الأول. ص150. ويستفيض محمد ضياء الدين الرئيس بأن الرضا يكون "... ممثلاً للرغبة العامة للأمة، وترضى عنه كثرة الغالبة - على الأقل - فلا يبقى إلا من لا يعتد به، وسواء أعرفت تلك الرغبة قبل العهد عن طريق الاستشارة، أو عرفت بعده فجاءت في صورة موافقة وقبول، وسواء أعلنت الرغبة، أو اكتفى بالإقرار السكوتي، فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد، وأن لا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها". الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص229-240.

⁶⁸³ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص253.

لها بأن نُقباء يثرب بايعوا على الحكم⁶⁸⁴، فجمعت البيعتان الطرفين في الطاعة ما بين الدين كعقيدة وكنهج للدولة السياسية المستقبلية.

تتشارك البيعتان (الأولى والثانية) أنهما وضعا عقداً - حتى وإن لم يكن مكتوباً⁶⁸⁵ - تم ضمن عملية رضائية ممزوجاً بعملية القبول من الطرفين كبداية، إلا أن هذه البيعة وإن أقرت بالرئيس الجديد للكيان الجديد إلا أنهم كانتا تمهيداً لبيعة عامة أخرى معلمها حفاوة الاستقبال التي عبرت عنها عامة سكان المدينة، فجاءت تلك البيعتين (الأولى والثانية) بعد عملية التفويض أو الإنابة من قبل سكان المدينة للنقباء السبعين⁶⁸⁶ الذين أقروا بالعقد الديني السياسي⁶⁸⁷.

فالبيعة الأولى والثانية كانت بيعة خاصة مؤقتة وتمهيدية للبيعة العامة التي تم فيها إقرار ما تعاقده عليه الطرفين، الرسول كطرف والسبعون نقيباً كطرف ثانٍ⁶⁸⁸ في تلك البيعتين؛ وهو تحقيق لفلسفة سيادة الأمة التي يقرها الإسلام والتي تقوم على تمكين الأمة وحققها بأن تكون طرفاً داخل هذا العقد حتى وإن فوضت

⁶⁸⁴ عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص 20.
⁶⁸⁵ البيعة في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم كانت تتم مشافهة. للمزيد انظر: محمود، أ. البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق. م. س، ص 267.

⁶⁸⁶ "...، توجه في السنة الثانية سبعون رجلاً من الأنصار من المسلمين حتى قدموا عليه في الموسم (الحج) فواعدوه شُعب العقبة فاجتمعوا عندها". للمزيد انظر: محمود، أ. البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق. م. س، ص 34.
⁶⁸⁷ مما تجدر الإشارة إليه أن "...، البيعة لم تكن مقتصرة على الرجال فقط، بل كان النساء يمارسن الدور السياسي نفسه؛ حيث تم مبايعتهن من قبل الرسول ﷺ". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 103.

⁶⁸⁸ نظم النبي ﷺ الوفد الأنصاري الذين "...، حضروا البيعة تنظيمياً تمثيلاً دقيقاً، فاختار منهم اثني عشر نقيباً، ثم جعل على رأس النقباء قائداً هو نقيب النقباء، وقد مثل كل جماع من جماعات الأنصار التي دخلها الإسلام في المدينة نقيباً أو نقيبان في هذا التنظيم الجديد...، وقد راعى هذا التنظيم التناسب الكمي بين مجموعتي الأنصار: الأوس والخزرج، فكان من بين هؤلاء النقباء الأثني عشر تسعة من الخزرج لأنهم القبيلة الأكبر، وثلاثة من الأوس لأنهم القبيلة الأصغر". للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 171.

مسبقاً من يَنوبُ عنها بالتفاوض على بنود هذا العقد، وهو ما يترجمه حديث الرسول الكريم "من مات وليس في عنقه بيعة، فقد مات ميتة جاهلية"⁶⁸⁹.

وهو ما استمر عليه النهج الراشدي في عقد البيعة العامة؛ إذ رغم المبايعة (الخاصة) في سقيفة بني ساعدة لأبي بكر الصديق إلا أنها لم يتم إقرارها إلا عبر البيعة العامة⁶⁹⁰، وهو ما انتهجت عليه الأمة في مبايعة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إذ رغم بيعته الخاصة إلا أنها لم تُقر إلا عندما بايعته عامة الناس⁶⁹¹، وهكذا في بيعة الخاصة للخليفة الثالث عثمان بن عفان إذ بقي اختياره من قبل المؤسسة الشورية مرهوناً بالبيعة العامة من قبل عامة الناس، كذلك في البيعة العامة التي بايعت الخليفة الرابع علي بن أبي طالب⁶⁹².

تبرز التجربة النبوية والتجربة الراشدة السياسية بأن سيادة القرار السياسي للأمة ولعموم المسلمين وذلك عبر عموم الأمة التي تمثلها البيعة العامة حتى وإن سبقتها بيعة خاصة؛ وهنا يتضح بأن العقد السياسي في الدولة الإسلامية يتم عبر مجموعة من الأساسيات الإجرائية؛ إذ في البداية تتم عملية الإنابة⁶⁹³ أو التفويض لأصحاب القرار أولاً، ثم مرحلة التفاوض على الاختيار من قبل الممثلون، أو النُقباء أو أهل الحل

⁶⁸⁹ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 258.

⁶⁹⁰ بدليل أن أبا بكر قد "...، قعد في اليوم التالي -لسقيفة بني ساعدة- في المسجد الجامع، وخطب خطبته المشهورة...، ثم أقبل الناس على مبايعته بالاستناد إليها". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 259.

⁶⁹¹ فترشح أبي بكر لعمر بن الخطاب كان "...، معلقاً على رضا الناس وموافقتهم، وذلك على الرغم من أنهم منحوه التفويض الشعبي في اختيار خليفته". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 124.

⁶⁹² فإنه لما جاءه المهاجرون والأنصار الثائرون "...، يطالبونه بالبيعة قال لهم: إن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا لمن رضي عنه المسلمون، فلما دخل المسجد دخل معه جمهور المهاجرين والأنصار يبايعوه وبايعه جميع من كان في المدينة". للمزيد انظر: محمود، أ. البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق. م. س، ص 179.

⁶⁹³ "...، نيابة أهل الحل والعقد عن الأمة في ممارسة الشورى في النطاق السياسي، ونيابة العلماء وأهل الذكر عن الأمة في ممارسة الشورى في الإجماع والاجتهاد في النطاق التشريعي". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 80.

والعقد⁶⁹⁴ ثانياً، ثم مرحلة إقرار المرشح ثالثاً، والتي يتم عرضها على العامة رابعاً لتقرر هذا العقد السياسي كمرحلة أخيرة.

يُبرم عبر هذه العمليات الخمس السابقة العقد السياسي الذي يضم مجموعة من الأسس والقواعد التي تنظمه -دون إغفال بأن العقد مؤسس سابقاً على النص الديني- والتي أجملها عبد الحميد بن باديس أولاً أنه لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها، ثانياً لا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة وإنما تنال الخيرية بالسلوك والأعمال، ثالثاً حق الأمة في مراقبة أولي الأمر ومناقشتهم ومحاسبتهم على أعمالهم لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم، رابعاً صون الحقوق للجميع فرداً وجماعة، خامساً شعور الراعي والرعية (الحاكم والمحكوم) بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع⁶⁹⁵.

⁶⁹⁴ هيئة أهل الحل والعقد والتي سيتطرق لها الباحث بشكل مفصل في الباب الثاني من هذا البحث؛ فإنها مؤسسة ذات "... ترتيب دستوري إسلامي ابتكره علماء السياسة الشرعية المسلمون، ولم أجد عليه نصاً صريحاً لا في القرآن ولا في السنة، ومن استدل عليه بنص، أو بما يشبه النص، فإنما كان ذلك على سبيل التوسيع والتأويل..."، هذا الترتيب الدستوري كان تطبيقاً وتطويراً لنظام (أهل الشورى) الذي أحدثه عمر بن الخطاب..."، للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص232. فصحح أن هذه المؤسسة تُمثل "... أسلوباً أنتجه العقل المسلم لتقويض السلطة؛ بيد أنها لم تحظ بعناية وافرة من حيث أطرها المعرفية والتنظيمية والقانونية؛ نظراً إلى محدودية الصيرورة التاريخية للفعل المصاحب لها نتيجة انحصار المفهوم وتعطيله في مرحلة ما، وحرص المنظرين الأوائل من الفقهاء أن تبقى إطاراً عاماً من دون الدخول في إشكالات التقنين والتحديد الذي قد يضعفها ويُحولها من قيمة مفهومية إلى إطار إجرائي ضيق؛ إذ انشغلوا بالتأسيس النظري بعيداً عن كل ترتيبات عملية دقيقة، وهو ما أدلى إلى إخراج الفكرة غالباً عن سياقها الذي ظهرت فيه، وإفراغها من مضمونها القيمي والمعرفي، بل إن فقدانها الإطار التنظيمي والقانوني جعلها عرضة لكل التأويلات ذات النزعات السلطوية". للمزيد انظر: الأحمر، ا. (2017). أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. مجلة إسلامية المعرفة، 22(88). ص42.

⁶⁹⁵ بن باديس، ع. (1997). آثار ابن باديس مقالات اجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية. (ط3). تحقيق: الطالب، ع. الجزائر: الشركة الجزائرية. الجزء الأول، المجلد الثاني. ص401-406.

لهذا يتشاطر مع مفهوم البيعة مفهوم آخر وهو الإجماع⁶⁹⁶ الذي يعبر عن "...، توافق أو اتفاق فهو نوع من الشورى، ويقصد به الاتفاق الذي يقع في عصر من العصور أو جيل من الأجيال، فلكل عصر ولكل جيل إجماعه، ولا يقصد بالإجماع أن يكون الاتفاق تاماً بين جميع أجيال الأمة الإسلامية في جميع عصورها...، وإذا تحقق ذلك في أمر من الأمور فإن هذا يكون أقوى صورة من صور الإجماع الكامل العام، كما أنه منسوب للأمة كلها، ولهذا فهو ثمرة وحدة الأمة ووحدة الشريعة"⁶⁹⁷.

فالإجماع أو الاتفاق -سواء في البيعة الخاصة أو العامة- الذي يُثمر إلى إبرام العقد السياسي يكون نتيجة الشورى القائمة على التشاور والمداولة والنقاش والحوار وتبادل الآراء وتقديم الحُجج التي تفضي إلى اتخاذ قرار تنفيذي وسياسي لا بد أن تنتهي فيه كافة الآراء إلى رأي واحد؛ وعليه تأتي الأغلبية العامة لحسم هذا الرأي الذي يكون له قوة تنفيذية بعد التصويت عليه⁶⁹⁸؛ إذ عبرت البيعة عن خصوصية عربية إسلامية بمسألة التمثيل السياسي عبر نيابة صاحب الحق في التمثيل أي بالبيعة الخاصة⁶⁹⁹، والذي يتبعها إقرار الجمع العام بالبيعة العامة⁷⁰⁰، فلم تسبقها الأمم السابقة في إفراز سلطة تنفيذية تستمد شرعيتها من عامة الناس⁷⁰¹.

⁶⁹⁶ "جمع: جمع الشيء عن تفرقة يجمعها جمعاً وجمعه وأجمعه فاجتمع واجتمع، وهي مضارعة...، وجمع أمره وأجمعه وأجمع عليه: عزم عليه كأنه جمع نفسه له، والأمر مُجمع، ويقال أيضاً أجمع أمرك ولا تدعه منتشرًا". للمزيد انظر: ابن منظور. لسان العرب. تحقيق: الكبير. ع. حسب الله، م. الشاذلي، ه. القاهرة: دار المعارف. المجلد الأول. ص 678-681.

⁶⁹⁷ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 161-162.

⁶⁹⁸ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 165-166.

⁶⁹⁹ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 172.

⁷⁰⁰ فكان الناس لابد أن "...، يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد البيعة الخاصة وهذه المبايعة منهم تصديق على الاختيار الأول، ولهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا، ويستنتج من ذلك أن أهل الاختيار هم بمثابة لجنة ترشيح". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 230-231.

⁷⁰¹ اعتبر العلماء "...، إقامة الإمامة إحدى فروض الكفائية، وتحديد معنى الفرض الكفائي عندهم أنه هو الذي يقع الوجوب فيه على الأمة بأسرها، حتى إذا لم تقم به كانت كلها آثمة، فالأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة، هي المسئولة أولاً عن أداء هذا الفرض والمطالبة=

هذا السبق في إفراز السلطة يلحقه سؤالاً حول الكيفية التي كانت تتم عملية الإجماع فيها سواء بالبيعة العامة والخاصة؟ إذا كانت الدول الحديثة تجعل من صندوق الانتخابات المكان يجمع به الآراء السياسية عبر آلية الانتخاب والتصويت سراً؛ فإن الدولة الإسلامية اتخذت من التصويت عبر حركة معينة التسليم باليد آلية ليتم فيها تنويع العقد السياسي، إذ استمرت صفة بسط اليد والمصافحة شكلاً من أشكال البيعة⁷⁰²، ومعها تبدأ ملامح نضوج الشرعية السياسية⁷⁰³، وظهور مفهوم الطاعة الذي يجسده بسط اليد ومصافحتها سواء عبر البيعة العامة أو الخاصة.

هكذا، فإذا تمت البيعة بإتمام العقد السياسي القائم على التراضي بين الطرفين؛ فإن النتيجة تكون أولاً بالوفاء من طرفي العقد السياسي للعقد ذاته؛ "فحرمة العقود وقديسيته مصونة في الإسلام؛ فقد أوجب الله الوفاء بها، وتعاقبت الآيات والأحاديث مؤكدة ذلك داعية إليه، فمن هذه الآيات قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) هذا نص، وقوله: (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون)، ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام (أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا ائتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)⁷⁰⁴.

=بتنفيذه، وإن في التي يلزمها أن تشرع في عقد الإمامة، وتعمل على إتمامه أداء للفرض؛ وحتى إن أنابت عنها في إنجاز ذلك بعضاً منها، فالمسؤولية تبقى دائماً مسؤوليتها، والوجوب يظل واقعاً عليها". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 217.

⁷⁰² عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص 21.

⁷⁰³ على الرغم من حداثة مفهوم الشرعية السياسية في الفكر الإنساني "...، إلا أنه يمكننا القول: إن هذا المفهوم كانت له وجود وجذور وملاح في التراث والفقه السياسي الإسلامي تاريخياً كما كانت له ممارسة عملية في حقبة الخلافة الراشدة فقط، غير أنه لم يتم تقنينه بشكل علمي وصياغة قانونية واضحة، وفي المقابل سنكتشف أن الفكر الإنساني أيضاً وبصفة عامة لم يتطرق لهذا المفهوم ولم يقننه بشكل واضح أو يمارس تطبيقه إلا بعد عصر النهضة الأوروبية". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 499.

⁷⁰⁴ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 215.

والوفاء يكون نتيجة وازع أصله ثابت بالقرآن والسنة⁷⁰⁵؛ ويكون على شاكلته ونتيجته انبثاق مفهوم الطاعة* كمحدد ثاني -كمقابل لمفهوم الوفاء- فالحاكم من جهة مهمته الوفاء بالعقد الديني المؤسس للعقد السياسي من خلال الالتزام بالأساس والقاعدة التي بُنيت عليها الدولة (القرآن والسنة النبوية)؛ وذلك بأن يكون حاكماً بالعدل⁷⁰⁶ ومنفذاً لأحكام الشرع ملتزماً بها بأعماله وتصرفاته مراعاة لأمانته وعهده الذي أقره الحاكم في العقد السياسي، فتصبح طاعة المحكوم للحاكم واجبة عبر نصرته⁷⁰⁷ وتقديم النصيحة⁷⁰⁸.

⁷⁰⁵ " قوله تعالى (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم)، ذكرَ ابن كثير عن ابن جرير الطبري أنها نزلت في بيعة النبي ﷺ فأمر بالوفاء بها، مما بين أهمية البيعة، وتأثيرها وعظم قدرها وحرمة نكثها ونقضها والغدر بها والوعيد الشديد في حق الغادر، وتارك الجماعة، والمفارق للإمام وأنه يجب الوفاء بالبيعة وما تقتضيه من حقوق ولوازم". الخليفة، ف. (2007). حق ولي الأمر وواجباته الفقهية دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان. ص36.

* سيتم الاستفاضة في مفهوم الطاعة وإجراءاتها في الباب الثاني من هذا البحث.

⁷⁰⁶ أما في القرآن فقد جاء الأمر بالعدل عاماً ومطلقاً في آيات كثيرة مثل "...، قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وقوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) ويلج القرآن على تجنب التمييز بين الناس، بين الفقير والغني والقريب والبعيد، ويأمر بالعدل بينهم، من ذلك قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً) وأيضاً: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) فالعدل مطلوب حتى مع الخصوم، هناك أحاديث كثيرة تروى عن النبي في الإشادة بالعدل والحث على التزامه، من ذلك ما يروى عنه ﷺ من أنه قال: (إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً إمام عادل وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلساً إمام جائر)". للمزيد انظر: الجابري، م. (2010). مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية- الإسلامية. في: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص. (ط2). (ص25-76). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص36-37.

⁷⁰⁷ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص337.

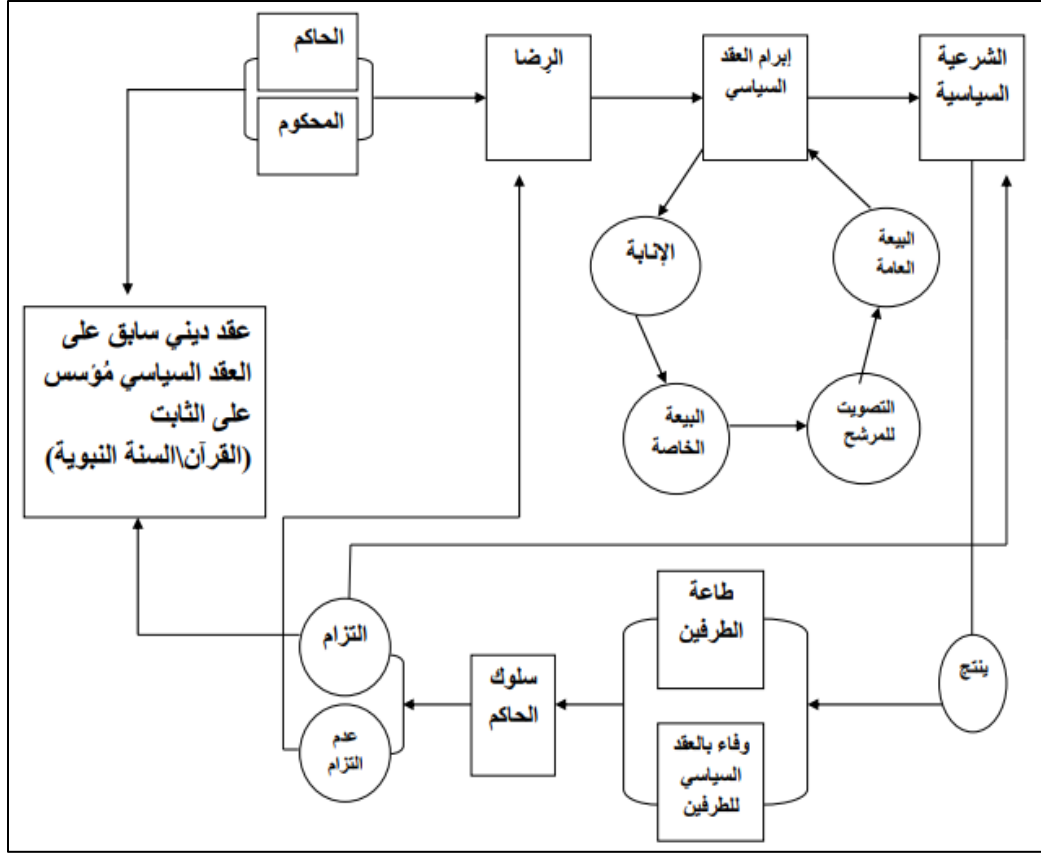
⁷⁰⁸ يربط توفيق الشاوي بين مفهوم الشورى وبين قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردتين في القرآن والسنة النبوية إذ إن "...، آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي أساس وجوب الشورى والالتزام بها، وهذا يعتبر رداً حاسماً وقاطعاً على من يجادلون في الالتزام بقراراتها أو يشككون فيه؛ لأن مبدأ الأمر بالمعروف بشموله وعمومه يفرض على جميع الأفراد أن ينوبوا عن الجماعة في الأمر والنهي الملزم، وأكثر من ذلك فإنه يفرض عليهم اتخاذ إجراء عملي في صورة أمر أو نهي لمنع المنكر والإلزام بالمعروف، إن الأمر أو النهي كليهما يعطي لمن يباشر سلطة الإلزام قدراً من سلطة التنفيذ المباشر التي يعترف بها القانون الإداري المعاصر للسلطات الحكومية وحدها". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص58.

وعليه تبقى الطاعة قيمة متبادلة متغيرة بين الحاكم والمحكوم؛ إلا أنها تبقى مرتبطة تماماً بمفهوم آخر وهو السلوك، أي أن الذي يُعلي متغير الطاعة هو السلوك الذي يتبعه الحاكم بمراعاة الأحكام الثابتة بالقرآن والسنة فلا للأمة أن تطيع الحاكم في حالة الإخلال بالعقد الديني المؤسس للدولة⁷⁰⁹، والحالة الأخرى هي قائمة على سلوكه المتبع (إدارته) في الحكم والتي يستعين فيها بمؤسسة قائمة على الاجتهادات البشرية المرتبطة بقيمة الشورى والاستشارة -والتي قد لا تخلو من الخطأ- التي تتمتع بحرية إبداء الرأي دون محاسبة أو إقصاء من طرف الحاكم على رأي عضو من أعضاء المجلس الشوري.

وفقاً لهذا تنتج السيادة في النظام السياسي الإسلامي كما عبر عنها عبد الرزاق السنهوري على أنها "...، حق إلهي ممنوح، ليس لعاهل مطلق السيادة -حسب الشريعة الإسلامية- ترجع إلى الله وحده، ولكنه فوضها إلى الأمة وليس إلى فرد واحد مهما كان، سواء الخليفة أم أية هيئة ذات صلاحيات متميزة، بما فيها الهيئات الدينية. إنها نوعٌ من السيادة الإلهية الوطنية، وبهذا المفهوم لا يصبح الخليفة ممثلاً لله وإنما للأمة برمتها، ما دامت هذه الأمة هي التي تمثل الله"⁷¹⁰. (انظر الشكل 3).

⁷⁰⁹ غير إن هذه الطاعة ليست "...، مطلقة كطاعة الله ورسوله، بل هي مقيدة، ولهذا فإن الآية الكريمة (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) جاءت بأسلوب بديع معجز وضع هذه الطاعة في مكانها اللائق...، إذن فطاعة أولي الأمر تابعة لطاعة الله ورسوله وليست مستقلة، ولهذا قال ابن قيم الجوزية: (إن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء". للمزيد انظر: الطريقي، ع. (1992). من قواعد النظام السياسي في الإسلام طاعة أولي الأمر. مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (7). ص34.

⁷¹⁰ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص80. وهو ما يذهب إليه محمد أسد إذ يرى بأن "...، المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو المشيئة الإلهية كما وضعت لنا في أحكام الشريعة وأما سلطة المجتمع الإسلامي فليست سوى سلطة بالوكالة حبلها بيد الله". للمزيد انظر: أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص80-81.



الشكل (3) ⁷¹¹

بهذا تتضح معالم السيادة للشعب -غير مطلقة- فعندما "...، نأخذ بنظر الاعتبار أنه في مجتمع

إسلامي واعٍ لا تكون موافقة الشعب على أسلوب الحكم وعلى نظام معين للتعاون الاجتماعي والسياسي سوى

نتيجة مترتبة على قبوله الإسلام كشريعة سماوية، وعندئذ لا جدال في أنه لا توجد في الواقع سيادة للشعب

يمارسها بحق مطلق" ⁷¹².

⁷¹¹ الشكل من إعداد الباحث.

⁷¹² أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 80.

الفرع الثاني: الانقضااض على الشورى بمثابة انقضااض على الأمة

إن أحداث الفتنة الكبرى كانت من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى الانقلاب الأول على الشورى سواء من حيث الممارسة العملية أو حتى من الناحية النظرية؛ بحيث أصبح المفهوم لا يتعدى بأن يكون داخل الكتب الفقهية، كذلك أدوات المفهوم كالإجماع والقياس والاجتهاد، والتي اقتصرت على المسائل الشرعية والفقهية⁷¹³، فكانت الفتنة الكبرى بداية اضمحلال الشورى -بدايتها وليس نهايتها- كمفهوم شرعي سياسي.

لم تكن الفتنة الكبرى -والتي لا يسعى الباحث في الدخول في عمق تفاصيلها لبعدها عن صُلب البحث- سوى بداية سلخ الشورى عن الفترة التي يصفها مالك بن نبي بأنها فترة التخلق والتكوين الديمقراطي التي أتاحت لنشوء "التخلق الدستوري، الذي وضع المشروع الديمقراطي الإسلامي في طريق التحقيق، من اليوم الذي أشرقت فيه الهداية المحمدية إلى يوم صفين"⁷¹⁴ في "...، نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي والفاصل الذي منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ"⁷¹⁵.

كانت نتيجتها -موقعة صفين وحادثة التحكيم⁷¹⁶- انقسام المجتمع المسلم الناشئ ليس فقط على آلية الشرعية السياسية فحسب؛ بل تعدت إلى إفراز صراعات -وصلت لحد الدموية- وبروز توجهات

⁷¹³ لقد وقع في تاريخ الدول الإسلامية استخدام أساليب العنف والتهديد، لتزييف "...، إرادة أهل الحل والعقد، وإكراههم على البيعة التي لا تكون صحيحة شرعاً إلا إذا تمتع المبايع بحريته واختياره الصحيح، لكن من حسن الحظ أن هذا التزييف اقتصر على إفساد إجراءات البيعة واختيار الحاكم الذي لا يملك سلطة التشريع في الإسلام، فاقترنت نتائج التزييف على القرارات السياسية والإدارية وبقي ميدان الفقه والتشريع الإسلامي محصناً من آثار هذا الانحراف". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 403.

⁷¹⁴ بن نبي، م. (2000). مشكلات الحضارة القضايا الكبرى. (ط2). دمشق: دار الفكر. ص 152-153.

⁷¹⁵ بن نبي، م. مشكلات الحضارة القضايا الكبرى. م. س، ص 162.

⁷¹⁶ من الجدير بالذكر هنا بأن الخلاف بين علي ومعاوية لم يكن صراعاً حول من يتولى الحكم -كما هو شائعاً في قضية التحكيم- بل بالخلاف حول مصير ومحاسبة قتلة الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) لعديد الأسباب إذ "...، أولاً أن جميع طرقها (رواياتها) ضعيفة...، ثانياً أهمية هذه القضية في جانب الاعتقاد والتشريع ومع ذلك لم تنقل لنا بسند صحيح ومن المحال أن يطبق العلماء على إهمالها مع أهميتها وشدة الحاجة إليها، ثالثاً أن معاوية كان يقر بفضل علي عليه وأنه أحق بالخلافة منه فلم ينازعه الخلافة ولا طلبها لنفسه في حياة علي...، رابعاً أن الزمان الذي قام فيه (التحكيم) زمان فتنة، وحالة المسلمين مضطربة مع وجود خليفة له، فكيف تنتظم حالتهم مع عزل الخليفة، لا

ومضامين حركات دينية واجتماعية جديدة حديثة اضطرت -طوعاً أو كرهاً- إلى مسألة التفاضل في "...، الاختيار الحتم بين علي ومعاوية، بين المدينة ودمشق، بين الحكم الديمقراطي الخلفي والحكم الأسري⁷¹⁷.

ولم تكن مسألة التفاضل هذه من قبل الأمة فقط؛ إذ وفي هذه الحادثة تنازل علي بن أبي طالب عن موقعه كرئيس للدولة تحت ضغوط أو رغبة أصوات جيشه التي أصر جزء كبير منها على التحكيم "...، ولعل هذا يفسر محاولة أتباع الإمام في ما بعد لتبرير هذه الغلطة التي انزلق علي فيها، أو أجبر على الانزلاق فيها تحت ضغط فريق آخر من أتباعه، فرجعوا إلى سنة الرسول في يوم الحديبية عندما قبل أن يكتفي باسمه وباسم أبيه ولن يتشبه بإبقاء (رسول الله) بعد اسمه في كتاب المعاهدة، ومهما يكن من أمر فإن انزلاق علي في هذه الغلطة كلفه غالباً إذ حط منزلته من منصب خليفة منتخب انتخاباً شرعياً إلى مكانة رجل يطالب بها⁷¹⁸.

شك أن الأحوال ستزداد سوءاً والصحابة الكرم أحذق وأعدل من أن يقدموا على هذا وبهذا يتضح بطلان هذا الرأي عقلاً ونقلًا، خامساً أوضحت الروايات أن أهل الشام بايعوا معاوية بعد التحكيم". للمزيد انظر: الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. م. س، ص 132-139. وأيضاً: "...، على أنه ما يؤيد من عدم صحة هذه الرواية أن العلماء المختصين بتصحيح الروايات التاريخية ونقدها، علماء السنة لم يرووا شيئاً عنها في كتبهم وإنما وردت هذه الرواية في نصوص لا سند لها حفلت بها كتب التاريخ التي لا يميز أصحابها بين الروايات صحيحةا وسقيمتها...، وليس من شك في أن الأمر الذي رأى الحكمان رده إلى الأمة، أو إلى نفر الذين توفي رسول الله وهو عنهم راضي ليس إلا أمر الخلاف بين علي ومعاوية، الخلاف حول الامتناع عن بيعه علي ومن ثم حول عدم تنفيذ أوامره وهو الخليفة الشرعي في الشام. أما الخلاف حول الخلافة فلم يكن قد نشأ عندئذ، ولم يكن معاوية مدعياً للخلافة ولا منكراً حق علي فيها، وإنما كان ممتنعاً عن بيعته وعن تنفيذ أوامره في الشام حيث كان متغلباً على الشام بحكم الواقع لا بحكم القانون مستفيداً من طاعة الناس له بعد أن بقي والياً زهاء عشرين سنة". للمزيد انظر: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 97-98. وعليه فإن "...، نقطة الخلاف التي تم الاتفاق على الرجوع إلى كتاب الله وتحكيمه فيها فلم تكن الفصل في أي من الرجلين هو أحق بالخلافة، بل ما هو حكم كتاب الله في أمر تسليم القتل وإقامة الحدود فيما يتعلق بالجريمة". انظر: فارس، أ. (2008). تطور كتابة التاريخ عند العرب المحدثين كما تبدو في معالجتهم قضية النزاع بين علي ومعاوية. في: الأعمال الكاملة للدكتور نبيه أمين فارس. (ط1). (ص 452-462). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 453.

⁷¹⁷ بن نبي، م. (2001). مشكلات الحضارة فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. (ط3). ترجمة: شاهين، ع. دمشق: دار الفكر. ص 109.

⁷¹⁸ فارس، أ. تطور كتابة التاريخ عند العرب المحدثين كما تبدو في معالجتهم قضية النزاع بين علي ومعاوية. م. س، ص 454.

تاه المجتمع الإسلامي في لحظات الاختيار تلك بين قلب الدولة المركزية المدينة المنورة وبين جناحها في بلاد الشام بدمشق خصوصاً بعد مقتل الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب⁷¹⁹؛ ولم يكن التيه هذا منسوباً إلى الجماعة التي كانت تؤيد معاوية أي أهل الشام؛ بل الانشطار كان في الجماعة التي كانت تؤيد وتساند علي بن أبي طالب سواء المدينة المنورة وأهل العراق، إذ كان الانشطار في هذه الفئة واضحاً جلياً بين مؤيد أو معارض أو حتى أكثر حدة برفض خلافته أو خلافة معاوية بن أبي سفيان.

ولمعالم تيه المجتمع سياسياً غياب آلية فض النزاعات بالرغم من النص الثابت في القرآن الكريم⁷²⁰؛ فقد يكون هذا الغياب نتيجة حداثة نشأة الدولة وفقر مضامين تقنيية لهذا النزاع أو البغي، فعند "...، عرض الأدبيات السياسية في التراث الإسلامي من ناحية أو التجربة التاريخية للدولة الإسلامية من ناحية أخرى نكتشف الفقر في تحديد آليات فض النزاعات السياسية الداخلية في المجتمع الإسلامي بخاصة التي تكون السلطة طرفاً فيها"⁷²¹.

انتهت معالم هذا التيه في أسمى معاني التجلي بالأخلاق - التي لها أهمية كبيرة لفهم الخصوصية الإسلامية للدولة - عندما تنازل الخليفة الحسن بن علي عن الخلافة لأسباب سامية منها عودة الوحدة كما

⁷¹⁹ ولما قتل علي رضي الله عنه اجتمع أصحابه "...، فبايعوا ابنه الحسن، وأول من بايعه قيس بن سعد وقال: ابسط يدك على كتاب الله وسنة رسوله وقتال الملحدين، فقال الحسن على كتاب الله وسنة رسوله، ويأتيان على كل شرط، ثم بايعه الناس فكان يشترط عليهم أنكم سامعون مطيعون تسالمون من سالمتم وتحاربون من حاربتم فارتابوا وقالوا: ما هذا لكم بصاحب وما يريد القتال". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. تاريخ ابن خلدون، الجزء الثاني، م. س، ص 648.

⁷²⁰ "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفُتِّلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَقِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَمُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ". القرآن الكريم، سورة الحجرات، أية رقم 9.

⁷²¹ عبد الحي، و. حضور التاريخ: اللحظة الراهنة إلى الأفاق السياسية. م. س، ص 158.

كانت عليها عبر درء الفتنة والتي تتوجت عبر مهندسها الحسن بن علي⁷²² والذي أعاد إحياء مفهوم الشورى السياسي مرة أخرى إلى الساحة عبر مبايعة معاوية بن أبي سفيان في عام 41 هـ والذي سمي بعام الجماعة⁷²³.

لم تكن هذه النقطة -استلام معاوية بين أبي سفيان زمام الخلافة- هي لحظة الانقلاب على الشورى كما هو شائعاً عن خلافة معاوية بن أبي سفيان⁷²⁴؛ إذ يرى ابن خلدون بأن "...، تلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء -الراشدين- وأخبارهم فهو تاليمهم في الفضل والعدالة والصحة ويرى حديث سفينة (الخلافة

⁷²² مما لا شك فيه أن الحسن بن علي "...، نزل عن الخلافة حقناً لدماء المسلمين، وحفاظاً على المحارم أن تنتهك، وقد بشر بهذا النبي ﷺ فقد روى أبو بكر عن النبي: (إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلحه بين فئتين عظيمتين من المسلمين)". للمزيد انظر: الزهراني، ص. (2021). كتابات اليعقوبي عن خلافة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) 41-60 هـ - 661-680م: نماذج مختارة. مجلة جامعة أم القرى للعلوم الاجتماعية، 13(2). ص 407.

⁷²³ وضعت شروطاً كثيرة حول "...، حادثة الصلح بين الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان أكثرها غير ثابت وغير صحيح، وهي شروط عامة للصلح وليس كما ذكرت المصادر التاريخ من تفاصيل يمكن إجمالها بالآتي: أولاً اتفاق عام للصلح خلاصته التنازل، أي تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية، ثانياً التوقف عن الثأر والعفو عن الدماء؛ لأن الأمة قد عاثت في الدماء، على حد تعبير الحسن بن علي، ثالثاً العفو عما أصاب من المال وعدم المطالبة به، وأن معاوية أكرم الحسن وآل البيت بعد ذلك وهو أمر لا علاقة له مباشرة بالشروط، وهو ما يتوافق مع ما أورده البخاري في صحيحه، وكل ما ورد سوى ذلك فهو إما لا يمكن الجزم بثبوته وصحته سوى أنه مذكور بكتب التاريخ، إما بأسانيد لا تصح أو بدون سند وبعضه معارض لروايات أخرى، وآخر معارض للعقل ولا يمكن الجزم به، وبعضه متناقض ومفتعل". للمزيد انظر: الصرايرة، س. (2015). مناقشة شروط الصلح بين الحسن بن علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، 30(5). ص 263-264. انظر أيضاً: الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. م. س، ص 159.

⁷²⁴ قال القاضي أبو بكر رضي الله عنه: "...، هذا كله كذب صراح ما جرى منه قط، وإنما هو شيء اخترعته المبتدعة ووضعت التاريخة للملوك، فتوارثته أهل المجانة والجهالة بمعاصي الله والبدع". أبي بكر بن العربي المالكي. (1991). العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ. (ط6). تحقيق: الخطيب، م. القاهرة: مكتبة السنة. ص 179. ويعزي نبيه أمين فارس هذا الأمر إلى أن "أكثر المؤرخين الأوائل كانوا على ما يبدو في كتاباتهم متشيعين أو على شيء من التشيع، فالدينوري (282هـ) وهو أقدمهم فارسي المحتد والهوى، واليعقوبي (284هـ) شيعي لا غش فيه، والطبري (310هـ) يكاد يكون متشيعاً على الرغم مما يظهره من اعتدال وقصد، والمسعودي (345هـ) على الرغم من صلاته بالاعتزال أو بالأحرى بسبب منها لا يخلو من تحيز شيعي، ازدهر جميع هؤلاء المؤرخين في أوج الدولة العباسية ولذلك لم يكن في وسعهم أن يظاهروا الجانب الأموي، كما لم يكن في وسعهم أيضاً أن يدافعوا عن الدعوة العلوية، فكان لا بد لهم أن يجدوا لأنفسهم مخرجاً دون أن يطعنوا في شرعية الجانب الأموي، لأن أي طعن في الجانب الأموي يؤدي حتماً إلى الطعن في الجانب العباسي أيضاً، فأروا أنه من الأفضل لهم أن يعترفوا بشرعية الخلافتين: خلافة الإمام وخلافة معاوية، وتحميل عمرو بن العاص وزر المأساة كلها، ولم يأخذوا على معاوية سوى تغيير الخلافة إلى ملك، شأنهم في ذلك شأن صموئيل النبي مع شول". للمزيد انظر: فارس، أ. تطور كتابة التاريخ عند العرب المحدثين كما تبدو في معالجتهم قضية النزاع بين علي ومعاوية. م. س، ص 452-453.

بعدي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك) لا يصح، ويفسر تأخير المؤرخين لمعاوية عن الخلفاء لسببين أولهما أن خلافته كانت مغالبة لحدوث العصبية والتغالب وما قبله كان اختياراً واجتماعاً، ثانياً أنهم ذكروه مع خلفاء بني أمية فإنهم كانوا أهل نسب واحد⁷²⁵، وهو ما يذهب إليه بن العربي إذ بالنسبة إليه "صحت البيعة لمعاوية...، فمعاوية خليفة وليس بملك"⁷²⁶.

فمسألة الانقضاض على الشورى لم تبدأ منذ عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان ولكن الانقلاب الأول والأخير بدأ منذ اللحظة الأولى لترشيح يزيد بن معاوية للخلافة – وإن كان أهلاً لها – فالمسألة متعلقة بمبدأ ترفضه قيمة الشورى وهي مسألة التوريث، والتي أهملتها التجربة النبوية وتجربة الخلفاء الراشدين فلم يوصوا لأحد ولم يورثوا أحداً، وهي المسألة التي وقع بها معاوية بن أبي سفيان⁷²⁷ بترشيح ابنه لخلافة أمر

⁷²⁵ الزهراني، ص. كتابات اليعقوبي عن خلافة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) 41-60 هـ - 661-680م: نماذج مختارة. م. س، ص408. وفيه يعبر بن خلدون عن ذلك برأيه صراحة إذ يقول "...، وحاشى الله أن يُشبه معاوية بأحد ممن بعده، فهو من الخلفاء الراشدين ومن كان تلوه في الدين والفضل من الخلفاء المروانية ممن تلاه في المرتبة كذلك، وكذلك من بعدهم من خلفاء بني العباس، ولا يقال إن الملك أدون رتبة من الخلافة فكيف يكون خليفة ملكاً". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. تاريخ ابن خلدون، الجزء الثاني، م. س، ص650.

⁷²⁶ أبي بكر بن العربي المالكي. العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي (ﷺ). م. س، ص206-207. ويحاجج ابن خلدون بهذا الأمر بأن "...، وأعلم أن الملك الذي يخالف بل ينافي الخلافة هو الجبروتية المعبر عنها بالكسروية التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها، وأما الملك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة فلا ينافي الخلافة ولا النبوة فقد كان سليمان بن داود وأبوه صلوات الله عليهما نبيين وملكين وكانا على غاية الاستقامة في دنياهما وعلى طاعة ربهما عز وجل، ومعاوية لم يطلب الملك ولا أبهته للاستكثار من الدنيا، وإنما ساقه أمر العصبية بطبعها لما استولى المسلمون على الدول كلها وكان هو خليفتهم فدعاهم بما يدعو الملوك إليه قومهم عندما تستفحل العصبية وتدعو لطبيعة الملك...، الأمر الثاني في ذكر معاوية مع خلفاء بني أمية دون الخلفاء الأربعة أنهم كانوا أهل نسب واحد وعظيمهم معاوية، فجعل مع أهل نسبه، والخلفاء الأولون مختلفو الأنساب فجعلوا في نمط واحد وألحق بهم عثمان وإن كان من أهل هذا النسب للحوقه بهم قريباً في الفضل". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. تاريخ ابن خلدون، الجزء الثاني، م. س، ص650-651.

⁷²⁷ "...، إن بداية الفكرة كانت من معاوية وأنه كان يدرك أنه كان يقدم على أمر خطير، لا بل على حدث لم يسبق إليه". للمزيد انظر:

الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداخيات الانهيار. م. س، ص413

المسلمين؛ وهي التي تتحدد في أمر السلوك التي تتيح للعامة بعدم الرضا عن هذا الأمر؛ مما يتيح لها إعادة إبرام العقد السياسي*.

إذ تغير الوضع كلياً بالخلافة الأموية؛ إذ لا يمكن أن يمارس المجتمع السياسية سواء في قمة الهرم أو قاعدته، هذا نتيجة اختيار "...، اختاره معاوية بوعي حينما أعلن بكل وضوح عن الأساس الذي قام عليه حكمه وعن عزمه على مواصلة السير في نفس الاتجاه"⁷²⁸ عبر تحديد معالم قطيعة مع النهج الشوري السابق من خلال اتخاذ التوريث وسيلة للوصول إلى الحكم؛ حتى وإن اتسم العقد السياسي على المعالم السابقة للشورى بيعة عامة وخاصة، وحتى وإن كان الهدف درء الفتنة واستقرار الدولة.

إن غياب المعيار الأساسي أي من توفي الرسول وهو عنهم راضٍ والذي كان حاسماً في الترشيح لمنصب الخليفة، أو كعضو داخل المجلس الشوري سهل مهمة التوريث التي اتخذت كنهج أساسي للحكم الأموي كمعيار جديد للخليفة على عكس ما كان سابقاً، ولهذا العامل تأثيراً واضحاً سواء في مرحلة التفاضل في اختيار المجتمع لفئة من الفئتين، أو حتى في اتخاذ العامة موقف الحياد اقتداءً بهؤلاء الطبقة، وبغياهم يُغلق الباب الأول لتصدير الترشيح على الخلافة⁷²⁹.

كان العامل الآخر والذي لا يقل اهتماماً عن العامل السابق والذي جاء متسقاً معه؛ وهو تحويل مركزية الدولة الإسلامية من المدينة المنورة إلى دمشق في فترة خلافة معاوية بن أبي سفيان - حتى في عهد

* انظر الشكل (3).

⁷²⁸ الجابري، م. (1992). العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص235-236.

⁷²⁹ وذلك بعد أن "...، خلت الساحة من وجود الصحابة الكبار المبشرين بالجنة من أمثال سعد بن أبي وقاص، وسعيد بن يزيد بن عمرو، وبعد وفاة الحسن بن علي". للمزيد انظر: الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. م. س، ص412. وأيضاً "فإن معاوية لم يفكر بالبيعة ليزيد إلا بعد رحيل هؤلاء الثلاثة الكبار". للمزيد انظر: الشيباني، م. (2009). مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية 60-64هـ. (ط2). الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. ص 114.

ال خليفة علي الذي انتقل من المدينة إلى الكوفة- مما أفقدها الإلهام السياسي الذي كان مصدراً أساسياً لجذب الآخرين إليها وعبرها؛ فأفقدتها هذا الأمر عاملها السياسي -دون الديني- عبر جعل القرارات السياسية تمر عبر دمشق دون المدينة؛ وتحولها من موقع صناعة السياسات إلى موقع الحياد والمعارضة؛ فكان منعطفاً هاماً نحو اختيار التوريث كآلية للشرعية السياسية بعيداً عن مصدرها الأساسي (المدينة المنورة)⁷³⁰.

ظهور هذه القوى الجديدة في الدولة الإسلامية كالكوفة والشام ومصر بدرجة أقل أفقد العاصمة السياسية المدينة المنورة قوتها كمحرك أساسي ووحيد للشورى من ثم تتبعها المراكز الأخرى⁷³¹؛ ليصبح لازماً توافق هذه القوى الجديدة وإجماعها على الأمر كمحدد جديد لم تشهده الخلافة الراشدة؛ وهو ما عمّد إليه معاوية بن أبي سفيان بالتمهيد لترشيح يزيد من خلال ضم أصوات القوى الجديدة إليه بتمهيد الأمر خصوصاً بعد غياب المعيار الأساسي لتولي منصب الخلافة (من توفي الرسول وهو عنهم راضٍ)⁷³².

⁷³⁰ العجمي، ع. (2013). المشهد السياسي بين المدينة والقدس وامتداده في العهد الأموي: دراسة مقارنة. مجلة المؤرخ المصري، (42). ص 69-71.

⁷³¹ إن المدينة بتقلها "...، الرمزي ونزلائها من الصحابة ورفاق النبي، كانت تتوب عن الأمة في تعيين الخلفاء وتنصيبهم، ولم ينازعهم في هذا الأمر من الأمصار والأقاليم، بما فيها مكة المكرمة وسلموا لها بذلك طوعية، واستمر الوضع على هذه الحال حتى اندلاع الفتنة؛ فعلى سبيل المثال عندما جاء المصريون إلى المدينة...، طلبوا من أهل المدينة -بعد اغتيال الخليفة- بعد اجتماعهم أن يعينوا لهم خليفة وقالوا لهم (أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلاً تنصبونه ونحن لكم تبع)...، غير أن هذا العرف الدستوري المؤسس على سنة الخلفاء الراشدين وما جرى به العمل في خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان، لم يكن ليستمر في هذا الوضع التاريخي الموسوم بالفتنة، بعد أن انحلت أسسه الموضوعية والتاريخية وتلاشت...، فما عادت صورة المدينة في المخيلة السياسية والدينية لعامة المسلمين، وخاصة لدى البعيدين عنها...، إذ فقدت دار الهجرة الكثير من امتيازاتها باعتبارها مستقر المرجعية السياسية والدينية لعامة المسلمين". للمزيد انظر: جبرون، ا. أزمة الأسس وحتمية الحداثة مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية. م. س، ص 192-193.

⁷³² إن الذي مهد الأمر لمعاوية في ترشيح ابنه يزيد للخلافة هو غياب هذا المعيار إذ "أهم حدث وقع في سنة 55هـ حيث توفي في هذه السنة سعد بني أبي وقاص، آخر الستة الذين رضيهم ورشحهم عمر بن الخطاب للخلافة من بعده". للمزيد انظر: الصلابي، ع. الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار. م. س، ص 413

وهذا الأمر استطاع أن يستجمع أصوات تلك المراكز الجديدة؛ إذ بايع أهل الشام وبعضاً من ممثلي أقاليم الدولة الإسلامية⁷³³—والمرجح لدينا أن معاوية ارتكز على تلك القاعدة كمنطلق نحوبيعة أهل المدينة—ليزيد، ليتجه نحو المدينة التي يعلم تماماً أهمية قبولها بيزيد كمرشح وحيد للخلافة؛ على الرغم من خسارة المدينة لثقلها السياسي نتيجة انقلاب الموازين لصالح الأمصار والأقاليم الأخرى⁷³⁴، فاصطدم بوجود معارضة قوية نتيجة وجود ثقل سياسي متمثل بأبناء الطبقة السياسية أي الصحابة من مهاجرين وأنصار⁷³⁵. لم تكن معارضة أهل المدينة لمعاوية تنبع كونه وضع أسس لاختيار الخليفة من بعده، كما فعل ذلك أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، بل كانت المعارضة التامة له قائمة على اعتداده بمبدأ التوريث الذي اعتمده كأساس وحيد لتلك البيعة؛ وهو ما نراه جلياً في رد عبد الرحمن بن أبي بكر على اقتراح معاوية المقدم لأهل المدينة لتولية ابنه يزيد خليفة للمسلمين، فقال: "قد ترك أبو بكر الأهل والعشيرة، وعمد إلى رجل من بني عدي بن كعب، إذ رأى أنه لذلك أهل فبايعه، هذه البيعة—يقصد بيعة يزيد—شبهة ببيعة هرقل وكسرى"⁷³⁶.

إن تحليل معارضة أهل المدينة للتوريث—جلها وليس كلها—يتمثل في معاشة التجربة السياسية النبوية والراشدة في أن التعاقد حق للأمة وليس لغيرها؛ فأصبح بذلك—على الأقل—مدرراً جماعياً ابتداءً من أصوات العامة المستقبلية للنبي المرسل حتى بسط أيديهم للحسن بن علي؛ فلم ينفك عن أهل المدينة ذلك

⁷³³ أدى طرح هذه الفكرة إلى "... قبول وإجماع من أهل الشام بالموافقة علىبيعة يزيد، ولم يكن هناك أي معارض، وعقد معاوية اجتماعاً موسعاً في دمشق بعدما جاءت الوفود من الأقاليم...، وكانت هذه الوفود تضم مختلف رجالات القبائل العربية". للمزيد انظر: الشيباني، م. مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية 60-64هـ. م. س، ص 105-106.

⁷³⁴ جبرون، ا. أزمة الأسس وحتمية الحادثة مساهمة في تأصيل الحادثة السياسية. م. س، ص 195.

⁷³⁵ الشيباني، م. مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية 60-64هـ. م. س، ص 113.

⁷³⁶ الشيباني، م. مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية 60-64هـ. م. س، ص 117.

سوى بسليها -كرهاً أو طوعاً- قوتها داخل المعتزك السياسي للدولة الإسلامية؛ فكأنما كانت كلمات "عبد الرحمن بن أبي بكر سوى رجل شجاع عبر عما في ضمائر أهل المدينة المنورة وخيار أهل الإسلام من القيم السياسية الإسلامية، وسابقة الدولة الإسلامية النبوية والخلافة الراشدة"⁷³⁷.

لم يمر اعتلاء يزيد بن معاوية سدة الحكم دون محاولات لاسترجاع الإرث الشوري -دون الخوض في تفاصيلها ويكفي هاهنا ذكرها مثل ثورة الحسين بن علي، وثورة أهل المدينة، وثورة عبد الله بن الزبير⁷³⁸- واستعادة الشرعية السياسية لتنبثق عن البيعة الخاصة والعامة القائمة على رضا الأمة، وليس على الشرعية السياسية لمشروع الملك الوراثي الجبري⁷³⁹؛ ولعل ازدياد أعداد وميل حركة الخوارج -وإن لها وما عليها- إلى تلك الثورات⁷⁴⁰ كان أحد أسبابه تضمين فكرة الدعوة إلى "... الانتخاب، ولكنه انتخاب يختلف عما كان عليه زمن الراشدين، لأنهم يريدونه انتخاباً عاماً يشمل العرب ويعطيهم الحق في الحكم نفسه"⁷⁴¹.

⁷³⁷ كما أن الروايات لم تذكر أحداً عارض "... مروان سوى عبد الرحمن بن أبي بكر، وربما كان ذلك بسبب أن عبد الرحمن قد تكلم وعبر عما في نفوسهم من جهة هذه البيعة". انظر: الشيباني، م. مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية 60-64 هـ. م. س، ص 118. انظر أيضاً: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 411.

⁷³⁸ كلاً من الثورات الثلاث انتهت "... بفاجعة بسبب ما شابها من فوضى وسوء الإعداد، فكانت فاجعة كربلاء نهاية ثورة الحسين، وكانت استباحة المدينة المنورة في وقعة الحرة نهاية ثورة أهل المدينة، وكانت استباحة مكة وإحراق الكعبة نهاية ثورة ابن الزبير". للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 413.

⁷³⁹ لقد كاد معاوية بن يزيد أن ينهي مبدأ التوريث -على اختلاف الروايات بأنه فعل ذلك قصداً أو دون قصد- لولا "... جهود مروان بن الحكم، وابنه عبد الملك التالية واستعادتهم لها، وفي ذلك يقول المسعودي بعد انتصار الضحاك بن قيس بمرح راهط (فكانت هذه الوقعة سبب رد ملك بني أمية وقد كان زال عنهم إلى بني أسد بن عبد العزى)". للمزيد انظر: الخراشي، ع. (2007). بيعة معاوية بن يزيد ونهاية حكم العهد السفيناني للأُمويين. مجلة الدارة، 33(2)، ص 57.

⁷⁴⁰ كان هناك الخوارج في اليمامة وقد انصرف "... إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قاتلوا معه في مكة ضد جيوش يزيد، فأمروا عليه نجدة بن عامر الحنفي". للمزيد انظر: الجابري، م. العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. م. س، ص 264.

⁷⁴¹ الدوري، ع. (2005). مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 71.

وإن كان توريث يزيد درءاً للفتنة بين المسلمين إلا أنه كان بداية استلاب الأمة لحقها شرعاً وشرعياً؛ إذ أنها تعني "...، إقرار مبدأ الوراثة في الاستخلاف، وإضفاء صفة الشرعية عليه، وبعبارة أخرى إن البيعة التي أمر الناس بالوفاء بها شرعاً باتت أمراً محسوماً، وقيداً لا يمكن التخلص منه، حيث سيعين الخليفة القائم ولياً للعهد، ومن تصبح بيعته بالخلافة نافذة وهو ما لم يكن معهوداً من قبل، وهذا أخطر ما في الأمر"⁷⁴².

لقد ساعد هذا الأمر أي التوريث كشرعية سياسية كنتاج للقيم السياسية المتوارثة لدى الجَمع السكاني لمعتنقي الديانة الإسلامية نتيجة الفتوحات بتسهيله وتبسيطه، فمنذ الفتوحات الإسلامية المبكرة إبان الخلافة الراشدة لم يقدم النظام السياسي آنذاك رؤية سياسية اجتماعية واضحة لتلك الفئة الجديدة الهائلة المتأثرة بالمُدرَك الحضاري السياسي والاجتماعي والاقتصادي للأنظمة السياسية المنفكة عنها⁷⁴³؛ إذ "...، دخلت في نطاق الدولة شعوب عديدة ذات تاريخ وتقاليد كسروية وقيصرية لم تعرف الشورى...، واستمر ذلك أجيالاً طويلة استطاع فيها بعض الانتهازيين القضاء على الشورى في نطاق الحكم وتحويله إلى حكم كسروي"⁷⁴⁴.

لقد أعقبت هذه العوامل السابقة محطات فكرية فقهية حاولت استعادة حق الأمة في الاختيار الحر القائم على الإرادة؛ إذ الدولة بالنسبة لأبو نصر الفارابي هي "الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها، ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون يُنال بالاختيار والإرادة وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كلُّ مدينة يمكن أن يُنال بها السعادة، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء

⁷⁴² الخراشي، ع. بيعة معاوية بن يزيد ونهاية حكم العهد السفيناني للمؤمنين. م. س، ص 44.

⁷⁴³ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 132.

⁷⁴⁴ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 421-422.

التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يُتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة"⁷⁴⁵.

وهو ما يحيل إليه الماوردي الذي "... اقترح أن يتم مبدأ انتخاب الخليفة والإمام بدل التعيين ووجوب مشاركة جميع الرجال البالغين القادرين على التمييز والتقوى والحكم على الأمور بصورة ناضجة" كما ذهب (ابن تيمية) للدعوة إلى "الدفع بمبدأ الشورى حده الأقصى، وكان استنتاجه بارزاً جداً، فهو إذ قدم أدلة تقليدية أصر على أنه ينبغي للحكام ألا يستشيروا مسؤوليهم العسكريين والإداريين أو العلماء فحسب، وإنما أيضاً مجالس الناطقين باسم الشعب ككل"⁷⁴⁶.

لقد كانت هذه المحاولات نتيجة اتساع الفُوهة بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية منذ اللحظة الأولى لميلاد فكرة التوريث كآلية شرعية للوصول إلى الحكم وحتى سقوط الخلافة العثمانية على يد المستعمر الأجنبي، إذ بات بساط حق الأمة كمصدر للشرعية السياسية يُسحب تدريجياً من تحتها بشكل تدريجي مما عمق تلك الفُوهة بين الحاكم والمحكوم؛ وهو ما يلخصه ابن خلدون بأن الدولة الإسلامية وإن كانت من بدايتها يسيطر عليها الوازع الديني إلا "... أنه منذ خلافة معاوية كانت العصبية قد قويت، والوازع الديني قد ضعف في النفوس، واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباتي، فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد وانتقص أمره سريعاً، وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف"⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ أبو نصر الفارابي. (2012). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. (ط1). القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص 69-70.

⁷⁴⁶ كين، ج. حياة الديمقراطية وموتها. م. س، ص 223-228. وفي هذا الصدد انظر إلى مؤلفات: أبي الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. وأيضاً: ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

⁷⁴⁷ ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 235.

ويؤلي محمد أسد لهذا العامل أي الوازع الديني أهمية في اتساع الفُوهة إذ أن "...، الجهاز الظاهري لأي نظام سياسي لا يمكن له أن يحقق غاياته من تلقاء نفسه، إن صلاحيته الاجتماعية تتركز في النهاية على المضامين الروحية التي يحتوي عليها ذلك الجهاز الظاهري، فإذا كانت هذه المضامين ناقصة أو خاطئة فإن النتائج ستكون بدورها ذات أثر سيء مدمر بالنسبة للمجتمع كله، وعليه فإن من المحتمل رد أسباب افتقار المسلمين طوال قرون عديدة للنظام الاجتماعي والروح الوطنية إلى اضطراب مفاهيمهم بالنسبة للقاعدة الروحية والفكرية التي تتركز عليها الدولة وتستمد منها سيادتها"⁷⁴⁸.

هكذا دواليك أصبح حق الأمة في الانخراط في الشورى محصوراً داخل الإطار النظري للكتب الفقهية والقانونية دون ممارسة عملية لهذا الحق المكفول بالنص الثابت في القرآن والسنة النبوية، وهذا لا يعني بأن المسلمين طوال قرون طويلة كانوا تحت الاستبداد -بالمفهوم الحديث- بل كانت الشرعية السياسية هي القطعة المفقودة داخل لوحة فسيفساء الحضارة العربية الإسلامية.

ولعل الخط الفاصل بين انهيار مفهوم الخلافة كنظام حكم سياسي وصعود مفهوم الدولة الوطنية القطرية أعاد مفهوم السيادة إلى الساحة السياسية عبر الأمة التي هي مصدر السلطات كمحدد رئيسي للمفهوم الحديث للدولة، فشهدت تلك الفترة نقاشات عميقة -لا نريد الخوض بها⁷⁴⁹- حول طبيعة تلك السيادة من حيث منبعها ومقدار توافقها مع الموروث العربي الإسلامي؛ وهي بنظر الباحث نقطة انطلاق نحو نشر ثقافة جديدة داخل المجتمع لم تكن سائدة من قبل، أدت إلى بداية استعادة الأمة لحقها في الاختيار

⁷⁴⁸ أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 78.

⁷⁴⁹ للمزيد حول هذا الأمر راجع كتاب: هويدي، ف. القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة. م. س، ص 137-146.

وانحسار الفُوهة بين الحاكم من جهة والمحكوم من جهة أخرى⁷⁵⁰ خصوصاً بمرحلة صحوة الشعوب العربية بموجة ثورات الربيع العربي.

لا شك بأن مرحلة قيام الدولة الوطنية - خصوصاً بعد الاستقلال - وإعادة تداول مفاهيم قديمة وحديثة جمّة إلى الساحة الشعبية كالسيادة والانتخابات والحقوق... إلخ، شهدت تعمقاً ورسوخاً في الوعي العام إلا أنها اصطدمت بكثرة الانتكاسات طوال فترة ما يقرب من قرن من إطار المقاربة الديمقراطية والتحول إليها؛ معها برزت الأطروحات التي تركز على إعادة صياغة المفاهيم بما يتوافق مع الخصوصية العربية الإسلامية، وأتاح هذا بنفس الوقت إلى إعادة النظر في طبيعة وخصال العقد السياسي بعد تلك الفترة التي لم تحقق فيها النُظم السياسية العربية تقدماً ملحوظاً سواء في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي... إلخ.

⁷⁵⁰ ساهمت الإصلاحات التي أقدمت عليها "...، النخب السياسية العربية وفي مقدمتها الحكام، إلى جانب التحولات البنيوية البطيئة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي... إلخ، في فك ارتباط العصبيّة بالبيعة ونزعت الشرعية عن استئثار الأولى بالثانية، وعملت وبالتدرج على تغليب كفة الأمة وتقوية دورها السياسي؛ ففي أواخر القرن التاسع عشر، أخذت إرهابات الفكر السياسي الحديث تظهر في الأقاليم العربية محرّضة المجتمع السياسي على إشراك الأمة في السلطة، واعتبار رأيها، وتعتبر النقطة الدستورية التي عرفت البلاد العربية على اختلافها أرقى تعبير عن ذلك". للمزيد انظر: جبرون، ا. أزمة الأسس وحتمية الحداثة مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية. م. س، ص 317.

خلاصة الباب الأول

الديمقراطية مساهمة إنسانية لترتيب أوراق المجتمع الذي تعددت فيه نماذج الحكم المختلفة، فهي محاولة تفسيرية لمنتج إنساني يصعبُ تحديد مصدر نشأتها وماهية مفهومها، حتى وإن بدى المصطلح مصبوغاً ومقروناً ببيونانيته كتحديد لمصدر نشأته داخل هذا الكنف الغربي، وهو ما ينفيه المفهوم نفسه الذي بقي - حتى اليوم- محل غموض التحديد الجامد لتلك الوسيلة وبقيت في إطار التجربة والملاحظة التي أضفت لها الحضارات المختلفة بصمتها على هذه الوسيلة قبل حضارة اليونان من خلال مجالس تمثيلية تركز على الانتخاب المباشر.

تعاطى هذا الباب مع الديمقراطية ضمن صعيدها الغربي منذ أن بزغت الطبقة الديموس ونشأ مصطلح الديمقراطية وحتى انفصامها واندثاره نتيجة عوامل عديدة ظل فيها أبعد عن التطبيق العملي كما كانت عليه في حضارة الإغريق. لتعبر الديمقراطية من بوابة مجموعة من المحطات التاريخية التي مهدت لعودتها وصعودها إلى الساحة السياسية، فيما انتقلت من اعتبارها اسوء نموذج للحكم عند مفكري العهد اليوناني إلى حاضنة لنمذجة كوسيلة حكم داخل الحضارة الغربية، وبهذا بدأت تتجه الدراسات لوضع أساس لنظريات تُعنى بتكوين فرع متخصص للديمقراطية والتحول إليها داخل العلوم الاجتماعية.

وبالتوازي مع دراسة ظاهرة الديمقراطية في الكنف الغربي، فإن هذا الباب عُني بدراسة آثار ديمقراطية داخل حضارة الشرق، وذلك بالغور في تاريخ الوسائل والآليات التي كانت يُنظم بها الحكم داخلها، ومدى تأثير تلك النظم السياسية على الحضارة اليونانية لتصل لما هو موصوف بأنه يوناني (الديمقراطية). هذا إلى جانب قراءة في القيمة السياسية (الشورى) التي جاء الإسلام ليعززها؛ إذ أكد الإسلام على تلك القيمة

قبل نشوء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وعمل على تعزيز وتوسيع روح المشاركة السياسية التي كانت موجودة ضمن قيود قبلية وعائلية.

فسارت الدولة الجينية برئاسة النبي محمد ﷺ على نهج الاختيار والمشاركة في صنع القرار، فكانت البيعة الأولى والثانية نموذجاً وتمثيلاً للعقد الاجتماعي في الإسلام، واستمرت دولة الخلافة الراشدة على هذا النهج في نوع العقد الاجتماعي الذي ينبثق عنه الشرعية السياسية في النظام السياسي الإسلامي. لتستلهم فكرة البيعة العامة والخاصة حق الأمة في اختيار حاكمها ومحاسبته ومراقبته.

الباب الثاني:

في إعادة تأويل العقد

الاجتماعي العربي

الإسلامي

الباب الثاني: في إعادة تأويل العقد الاجتماعي العربي الإسلامي

إن تطوّر مفهوم وآليات العقد الاجتماعي ضمن الخصوصية الغربية لا يجعله غريباً بحتاً؛ كون هذا العقد هو بالنهاية عبارة عن منتج انساني تستطيع من خلاله المجتمعات المختلفة الاستفادة منه أو ببعض من عناصره بحسب الحاجات المختلفة والظروف التاريخية التي يمر بها هذا المجتمع. وعليه فإن أي معالجة للعقد الاجتماعي بما يتوافق مع خصوصية الحضارة العربية الإسلامية يجب أن يتلقى مُعالجة نقدية قد تؤدي إلى انتاج صيغة مُختلفة عما هو عليه في حاضنته الغربية.

تعد دراسة العلاقات بين الإسلام والسياسية تحت منظورين ومجهريين، يتمحور الأول حول منظور التاريخ التقليدي الوصفي، في حين يدرسها الثاني من خلال التفكير وإعادة التأمل بالمشكلات العديدة التي تتخلل هذه العلاقة، وبين المنظورين تتراكم الدراسات سواء القديمة أو الحديثة التي تُعنى بدراسة الظروف التاريخية لنشأة الدولة في الإسلام وعلاقاتها بمفاهيم ومعاني حديثة كالديمقراطية والسيادة والانتخابات وغيرها. لكن مهما كانت التجربة غنية بالدراسات التي عُنيت بالخلافة، وخصوصاً تلك التي تركز على فترة الخلافة الراشدة؛ إلا أنه لا يمكن الاكتفاء بتلك التجربة لتحديد العلاقة بين الإسلام وبين السياسة، فقد شكلت المرحلة التي بدأت معالمها تتضح بعد انجلاء الاستعمار منذ بدايات عام 1920 مفرزة لتطورات هائلة في صعيد التحديث السياسي والقانوني، وعليه فإن أي دراسة عملية للعلاقة بين الإسلام والسياسة يجب أن تُستقصى بالإحاطة الكاملة لتلك المُعطيات، من أجل الخروج بنظرية -أو على الأقل- شاملة لتلك العلاقة المُعبرة عن المكنون الحضاري العربي والإسلامي.

خصوصاً وأن هذه المرحلة تُعبر عن تفاؤل بإمكانية إخراج الحضارة العربية والإسلامية من ضيق أزمتهما الدستورية، وتكوين نظرية سياسية تنبثق عن خصوصيتها الحضارية؛ ذلك نتيجة عوامل ثقافية

وحضارية مُختلفة ظَهرت في الفترة الحديثة، مثل انتشار قيم الحرية السياسية والشرعية السياسية التي تتماشى مع أغلب القيم الإسلامية والتي لا يعارضها الدين، على عكس ما كان سابقاً في تأثير الحضارات على النظام السياسي الإسلامي، والتي حُقِنَ بها بمفاهيم سياسية تُساهم في الاستفراد بالسلطة السياسية.

عَمَدَ الباب الأول من هذا البحث في وضع القواعد العامة -نظرياً- لظاهرة الشورى، وذلك من أجل أن تكون هنالك قدرة على تحليل البُنى السياسية وعلاقتها بالنسق العام وذلك بعد تحديد قواعد المبدأ العام لظاهرة الشورى، وأنه -على الأقل- من الصعب إسقاط ظاهرة الديمقراطية على وسط اجتماعي يحمل خصوصية كونت هذا الوسط. وليشكل الباب الثاني مدخلاً لتفعيل هذا المبدأ بمقتضيات الخصوصية العربية والإسلامية عبر عملية استقراء بُنيته السياسية التاريخية، واستحداثها بآليات نموذج سياسي جديد.

وعندما نتحدث هنا في هذا الباب عن هذه البُنية، فإننا نعني هيئة أهل الحل والعقد، باعتبار إطارها السياسي لا الفقهي، كما سيتبين من خلال هذا الباب. وهنا وفي هذا القسم من البحث يجب أن نُذكر القارئ بأننا لا ننطلق من نظرة تقديسية للخلفاء الراشدين أو الإيمان بعصمتهم التامة، بل المحاولة هنا بفهم القواعد والمبادئ التي وجهت سلوكهم وقادتهم لتعزيز قيمة الشورى، وهو ما يُحاول هذا القسم دراسته، وذلك بتطوير الأدوات التي استعملها هؤلاء نتيجة خصوصية ظرفية بنت تلك القواعد، أو محاولة التحسين في حالات بناء القواعد نتيجة سوء التقدير، وهذا جُلّه كي لا يصل النظام السياسي إلى حالة الفتنة والاضطراب السياسي التي حدثت سابقاً.

ولهذا، فإن الدراسة تنبع من المحاولة بمنح أهل الحل والعقد بُعداً جديداً لكون أغلب مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع وخليّة عن مدرك اليقين -بتعبير الجويني- وبمعنى آخر تجاوز الأطروحات الكلاسيكية بتجديد العمل بمفهوم أهل الحل والعقد، ذلك كون الشريعة أعطت العقل البشري مهمة الاجتهاد وفق معطى

الزمان والمكان، فالرؤية الإسلامية تعلو من القيم والمبادئ على حساب الأشكال والأطر التنظيمية المختلفة عند التعامل مع المستجدات والقضايا المختلفة.

والملاحظ أن الفكر السياسي الإسلامي يرى بالنقص في وضع القواعد الدستورية والقانونية للمحاسبة والرقابة على المسؤولين، والاكتفاء بالوعظ أو الوعيد المبني على الحساب والعقاب الأخروي؛ ولهذا لا بد من التوسع في وضع القواعد تلك، بغض النظر عن الشروط والصفات التي أفاض بها الفقهاء، والتي قد تكون مُعقدة في بعض الأحيان لاعتلاء الحكم، أو حتى عن الطريقة التي سيتم بها اختيار هذا الحاكم سواء عبر العامة أو عبر هيئة خاصة؛ فإنه لا بد من وضع قواعد محاسبة ورقابة على هذا الحاكم.

إذ تبدأ حدود الرقابة والمحاسبة تلك في وضع الشروط الخاصة لبُنية أهل الحلّ والعقد التي ستتولى اختيار هذا الحاكم؛ وبوضع الدستور الذي يُحدد طبيعة هذه الهيئة، وأيضاً اختصاصاتها، واختصاصات الحاكم، لتكون عملية الرقابة تلك مبنية على قواعد دستورية وقانونية. لكن وفي ذات الوقت يجب أن يراعي أي بحث عن الشروط والصفات المطلوبة (شروط الأهلية) واقع المجتمع، فالتعمق بها قد تؤدي إلى عدم توفر شخص يتمتع بكافة هذه الشروط، كما أنه قد لا يضمن إقبال العامة على الاختيار إن وجد مثل هكذا شخص.

كما أن السبر في تفصيلات العقد الاجتماعي ضمن خصوصية حضارية عربية وإسلامية، لا يُعني عن الاستعانة في محاولة تطبيق هذا النموذج السياسي بأداة نموذج سياسي آخر وهو المجمع الانتخابي الأمريكي، تلك الاستعانة لا تعني الاستعارة التامة لتلك الأداة المُختارة، بل تُبنى أيضاً على قراءة نقدية لها، سواء من حيث بُنيتها وتأثيرها داخل النسق، أو حتى وظيفتها واختصاصاتها.

الفصل الأول: ميكانيزم الشورى

لم تحظَ قيمة الشورى بقيمة عملية كما شهدت ظواهر أخرى داخل الدولة الإسلامية؛ وبقي حقلها النظري طاغياً على التجربة، إذ مع التوقف العمل بها سياسياً، اضطرت الشورى إلى أن تترك بجانب التحليل والنقد التاريخي دونما سبر في مقتضيات ميكانيزم عملها، وبقيت تنحصر تماماً في إطار تقديم هذه الظاهرة على أنها قطعة أثرية لا يمكن المساس بها بغير ما كانت عليه في النماذج الأولية التي عايشتها.

ولم يكن أمام السلطة السياسية إلا محاولة الإبقاء والمحافظة على شكل هذه القطعة الأثرية وإبقائها داخل قالبها الزجاجي وتقديمها للجميع على أساس أنها انقطعت عن خصوصيتها التي نشأت في كنف المجتمع العربي الإسلامي دونما محاولة لإعادة إحيائها، حتى صار الحكم المتغلب بطرق الشوكة والتوريث هو الأساس والشورى هي استثناء، وإن كانت السلطة السياسية هي الملام الأول في هذا الأمر؛ فالسلطة الفقهية أصبحت شريكاً لها في إبقائها داخل هذا المتحف عبر إنشاء مصادر فقهية سياسية متناقضة مع دائرة الحرية والمباح التي جاء بها النص الصريح القرآن والسنة من خلال تثبيت حالة الشذ عن قاعدة الشورى بصيغ فقهية معززة لهذه الحالة.

فوصل هذا الشذ عن الشورى إلى التدخل بحد إما الوضع والإنشاء، أو التفسير والتأويل، فكانت المنطقة السياسية هي أكثر منطقة تعرضت للتيارات الناجمة عن هذا التدخل، إما عبر السلطة السياسية نفسها أو عبر الفرق السياسية المعارضة وعلى رأسها الشيعة، لهذا كانت المشكلة مزدوجة بالنسبة للنص السني، وهي أصبح لزوماً البحث عن سلطة لدى النص وقبلها البحث عن النص لدى السلطة.

ولهذا فإن أي محاولة لنقد نظرية سياسية تستلزم الاعتداد بنموذج سياسي جديد، يبقى على القواعد الأصولية العامة لهذه النظرية السياسية بجانب استحداث النموذج القديم بنموذج آخر، وهذا لا

يعني إحلال النموذج الجديد أو استعارته العمياء؛ بل الاستعانة بآلياته المستحدثة والعمل على تنقيح هذه الآليات لتكون متوافقة مع الظاهرة التي تقبع ضمن خصوصية تاريخية وثقافية معينة، وعليه فالمحاولة الملقاة على كاهل البحث تبقى في ضمان التبحر بنطاق قواعد ظاهرة الشورى بشكلها النظري والاستعانة بنموذج عملي عصري، يضاهي العمل به ضمن الخصوصية العربية والإسلامية.

قلّ ما تخرج الدراسات الإنسانية والاجتماعية التي تبحث حول ظاهرة الشورى عن قاعدتين أساسيتين، الأولى تبقى دائرة حول فلك استرجاع البنية السياسية المنبثقة عن النموذج الأولي لتلك الظاهرة سواء في نموذجها الجَنيني أو الراشدي دونما مراعاة لواقع مجتمع هذين النموذجين أو المجتمع المعاصر التي تجري به مقتضيات الدراسة، أما الثاني فهو يعتمد إلغاء القاعدة الأولى بتاتاً عبر الاستمالة إلى أسس وقواعد ظاهرة عربية وتطبيقها على واقع الخصوصية العربية الإسلامية. وعليه، فإن المهمة الأولى للبحث تكمن في استخراج نقاط الالتقاء بين قاعدتي الدراسات هذه، وذلك كحالة وسطية بين الأصل كقاعدة وبين حتمية الاغتراب كآلية لتقديم الحلول.

أصبح المجتمع المعاصر مجتمعاً صناعياً متعدد البُنى، يسعى في تحليل التداخل بين هذه البُنى المختلفة والمعقدة عبر مجموعة من الهيئات والمنظمات المتشابكة، ولكي تصبح هذه الشبكة العلائقية أكثر وضوحاً وأكثر سهولة في إدراك الأفراد، يفرض الإسلام الحركة والتغيير في ظل فطرة النقص البشرية وحاجتها إلى التكامل فيما بينها عبر المنجزات والأفكار التي تُسخر لخدمة الإنسان نفسه، وعليه فإن الحاجة الأساسية الأولى تتمثل في توظيف وتجديد سلاح التراث بجانب استعارة الأفكار والمؤسسات التي كونتها البشرية عبر نهضتها.

إن صيغة تجديد وإعادة توظيف هيئة أهل الحلّ والعقد كسلاح تراثي-تعاقدي أو عَقدي- إلى جانب الاستعارة من مؤسسات تنبثق عنها الشرعية؛ أصبح مطلباً ملحاً في ظل التشبث السياسي العربي بمكانيزمية الديمقراطية بتغيب وغياب ثقافتها عن الشعوب. وعليه فقد أصبح لازماً التوسع في تلك الهيئة لإعادة وضع قواعد المحاسبة والرقابة على المسؤولين، وذلك من خلال اختيار الإرادة العامة لتلك الهيئة التي هي من ستتكفل في اختيار هؤلاء المسؤولين، دونما تفريط في وضع أسس عامة لذلك الاختيار سواء من قبل الإرادة العامة، أو الشروط المثلى التي يتقيد بها أعضاء هذه الهيئة في اختيارهم للمسؤولين.

المبحث الأول: الانتخاب مقابل الإجماع

عرفت الحضارات قديماً وحديثاً مسألة التصويت؛ ولم يكن التصويت في بدايته متعلقاً بطريقة انتقال السلطة، وتطورت معها الفكرة لتصبح آلية إفراز شرعية سياسية بتوسع نظريات انبثاق السلطة السياسية عبر تمثيلية الإرادة العامة، ولأن إجماع مجتمع ما على ممثليهم في السلطة السياسية هو نادر الحدوث، فقد ظهرت فكرة الانتخابات لتؤطر هذا الإجماع عبر قاعدة التصويت بالأغلبية، لتصبح هذه الآلية إحدى أهم آليات ووسائل إفراز ممثلي السلطة السياسية.

وبذلك انتقل التصويت من مجرد إبداء للرأي إلى تأطير هذا التصويت ليصبح آلية يُعبر عنه داخل صندوق اقتراع، مفضياً إلى انبثاق سلطة سياسية شرعية مُعبر عنها بإجماع الإرادة العامة، لتظهر فيما بعد نماذج كثيرة تؤطر الانتخابات، لتصلقها نظريات التحول الديمقراطي على أنها الوسيلة الأهم لتعزيز قيمة الديمقراطية داخل النظام السياسي، لكن تبقى هذه الآلية متنوعة كتتنوع تعريف ظاهرة الديمقراطية نفسها، ولا يمكن تفضيل نظام انتخابي على آخر؛ إلا أن نظام الأغلبية هو الأكثر معمول به في حقل انبثاق السلطة السياسية.

لم يكن الاختلاف داخل الحضارة العربية الإسلامية على وجوب وجود نظام سياسي الخلافة، أو الإمامة، أو إمارة المؤمنين، لكن بقي الاختلاف الفقهي يدور بين شُعبي النص أو الاختيار، حيث كان الفريق الأول يقصي الإرادة العامة جذرياً من المشاركة، في حين بقي الاختلاف في الفريق الثاني حول الطريقة الصحيحة المُتبعة في مشاركة الإرادة العامة، وامتد هذا الخلاف -الذي بقي حبيس الإطار النظري- ليصل إلى ذروته بتنوع المشارب الفقهية والفكرية التي تُعالج موضوع الطريقة المتبعة بطرق إما قديمة لا تصلح إلا

لواقعها الذي نشأت فيه، أو إلقاء كاهل الطريقة على الباحثين في هذا الموضوع ليختاروا دونما اختيار طريقة عملية واضحة.

وهو ما يشكل تحدياً أمام هذا البحث في دراسة العلاقة بين الإسلام كعقيدة وشريعة، وبين السياسية كآلية وممارسة بشرية لإدارة الناس لأموالهم الدنيوية؛ وبناء عليه فهل يمكن استنباط آلية تنتج تمثيلية انتخابية داخل النظام السياسي العربي الإسلامي وتكون مستمدة من ظاهرة الديمقراطية - كنظرية سياسية حديثة - تتطابق مع الموروث العربي الإسلامي وخصوصيته؟

المطلب الأول: الإمامة حق عام

الفرع الأول: الإمامة اختيار ديمقراطي لا نص إلهي

أطلق المسلمون في البداية على نظامهم السياسي مصطلح الخلافة، مع اختلاف الألفاظ التي كانت تُطلق على رئيس الدولة خليفة وإمام وأمير المؤمنين على حسب الحُقب التاريخية والمغزى العام من كل لقب، إلا أن تلك الألفاظ في النهاية تشير إلى نفس المعنى أو الشخص القائم بهذه الوظيفة، وذلك من أجل التمييز عن باقي الأنظمة السياسية التي كانت موجودة في تلك الفترة الزمنية كالكسروية والقيصرية التي تعتمد في شرعيتها على القوة والغلبة⁷⁵¹، في حين استسقى المسلمون قيمة الشورى كأساس لشرعية حاكمهم.

لكن مع البواكير الأولى لما يعرف بالفتنة واتساع رقعة الدولة وانتهاء عصر الخلفاء الراشدين وتثبيت الحكم الأموي؛ انتقلت السيادة من الأمة إلى العصبية، بحيث ما عادت الأمة قادرة على ممارسة السيادة التي كانت تمارسها باستقلال وحرية تامة، ومعها بدأت الشورى واختصاصاتها تتفكك وتضمحل أمام الشرعية السياسية الجديدة للدولة الإسلامية القائمة على العصبية، وهو ما أعاد إلى طرح قضية الشرعية إلى الساحة من جديد.

تعد قضية الإمامة المسألة الأساسية الشائكة التي وقع بها المسلمون في اختلافهم وتفرقهم، حتى قال عنها الشهرستاني "...، وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان"⁷⁵²، ولا شك بأن أول الأسئلة التي أثارت روح الفرقة بين صفوف المسلمين هو هل الإمام يعين بطريقة الاختيار أم النص؟ فبالرغم من إقرار الأطراف بالوجوب الشرعي لوجود الخلافة

⁷⁵¹ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 117.

⁷⁵² أبي الفتح الشهرستاني. (1968). الملل والنحل. تحقيق: الوكيل، ع. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركائه للنشر والتوزيع، الجزء الأول. ص 22.

أو الإمامة؛ إلا أنها تفرقت في الإجابة على هذا السؤال الذي أحدث شرخاً في صف المسلمين منذ نشأة نواة الدولة العربية الإسلامية.

الجدير بالذكر هنا أن لفظ إمامة طغى على لفظي خليفة وأمير مؤمنين داخل حقل النظريات السياسية الإسلامية، ذلك لأن "...، الشيعة هم الذين بدأوا البحث في هذا العلم، فهم واضعوه وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته، ولما كان اللقب الذي اختاروه وخصوا به زعماءهم هو (الإمام)...، وصار هذا الاسم الذي تعرف به المشكلة، وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة فثبت التقليد ولم يكن هناك داعٍ لتغييره"⁷⁵³.

عُرفت الفرقة الأثني عشرية الإمامة ومن ضمنهم الكليني والأشعري القمي وجمال الدين الحلبي والكاظمي القزويني والزنجاني بأنها منصب إلهي مختار من الله تعالى لشخص معين منصوب عليه ليكون نائباً للنبي ﷺ في رئاسة الدين والدنيا، وحفظ الشريعة من التبديل والتحريف⁷⁵⁴، وراحت فرقة الإسماعيلية بتعريف الإمامة بما ذهب إليه الإثني عشرية بأن الإمامة هي الشخص البشري القائم للمدة المقدرة من أجله فإذا انتهت مدته وحن وقت نقله، انتقل هذا الأمر إلى شخص آخر من ذريته حسب النص الحقيقي، فالإمامية "...، علم على من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي، وساقها إلى الرضا علي بن موسى"⁷⁵⁵.

⁷⁵³ "إن الشيعة خصوا علياً باسم (الإمام) نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة، وتعريضاً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر، لما هو مذهبهم فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده، وقال في موضع آخر: فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في إتباعه والإقتداء به". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 118.

⁷⁵⁴ كردي، أ. (2010). قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن. ص 45-46.

⁷⁵⁵ الدوري، ع. (2008). النظم الإسلامية. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 80.

وعرفها القاضي عبد الجبار المعتزلي بأنها الوظيفة لمن "... له الولاية على الأمة، والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازاً عن القاضي والمتولي فإنهما يتصرفان في أمر الأمة ولكن يد الإمام فوق أيديهم"، وهي متصلة اتصالاً تاماً بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ الإمام أو الرئيس هو المسؤول الأول عن هذا الباب⁷⁵⁶.

أما الماوردي فقد عرج على أن الإمامة "... موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"⁷⁵⁷، أما الجويني فهي الرياسة التامة التي تتعلق بالخاصة والعامّة، والتي تهتم بشؤون الدين والدنيا، ورعاية الرعية، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفائها على المستحقين⁷⁵⁸، في حين عرفها ابن خلدون على أنها "... نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا"⁷⁵⁹.

عند التدقيق في تعريفات فرقة السنة للإمامة عن تعريفات فرقة الشيعة فإنه يلحظ بأنها "...، متقاربة جداً وتعبر عن معنى واحد، وهو الرياسة والزعامة على الأمة في أمور الدين والدنيا من إقامة للدين وحفظ للحدود والحفاظ على أمن المسلمين وأمانهم من أعدائهم وحفظ حقوقهم داخل حدود الدولة وما إلى ذلك من تصريف شؤونهم وإقامة العدل بينهم، ولم تخرج تعريفات أهل السنة للإمامة والإمام عن هذا الحد"⁷⁶⁰.

⁷⁵⁶ كردي، أ. قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد. م. س، ص 51.

⁷⁵⁷ الماوردي. (1909). الأحكام السلطانية. (ط1). تحقيق: الحلبي، م. القاهرة: مطبعة السعادة. الباب الأول. ص 3.

⁷⁵⁸ كردي، أ. قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد. م. س، ص 51-52.

⁷⁵⁹ ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 212.

⁷⁶⁰ كردي، أ. قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد. م. س، ص 52.

ورغم التعريف النظري لموضع الإمامة إلا أن الشورى لم تعهد خلال الفترات السابقة أي وسيلة تنظم عملها وتؤسس لوسيلة ثابتة ناجعة تفضي إلى الشرعية السياسية، إذ توقفت الوسائل عند إرث اجتهادات الصحابة إبان الخلافة الراشدة، بحيث واكبت تلك الوسائل ما يعيشه المجتمع وما يمتلكه من وسائل بسيطة في صدر الإسلام تعبر عن فلسفة الحكم الإسلامي، ونتيجة لتعطيل الشورى بعد انتهاء الخلافة الراشدة أفضى ذلك إلى إهمال قيمة الشورى السياسية، وإهمال تطوير وسائلها⁷⁶¹.

هكذا، بقيت الشورى محصورة في نطاق بعيد عن نطاق الحياة السياسية، بالرغم من المحاولات التي أفضى بها العلماء خصوصاً علماء الفقه لإعادة المفهوم إلى الحياة التنظيمية والعملية للحكم، أو محاولات الفرق -على اختلافها- إحياء مفهوم الشورى كتنقيض مناهض للنظام السياسي القائم، إلا أنه بقي حبيس الإطار النظري، وأكثر من ذلك "...، فإنه حديث يتناول الشورى دون أن يقدم تصوراً لشكل تنظيمي يجسد الشورى في مؤسسة من المؤسسات"⁷⁶².

هنالك مثلاً اتفاقاً على وجوب وجود سلطة داخل المجتمع الإمامة أو الخلافة بين مختلف نظريات الحكم الإسلامي؛ إلا أنه ينقسم الأمر في تولية الحاكم إلى معسكرين، يمثل تيار الشيعة المعسكر الرفض

⁷⁶¹ عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 65.

⁷⁶² أدى هذا الأمر -ظهور الفرق- في الاعتداد بالشورى كقيمة دينية سياسية أساسية تقضي للشرعية السياسية إلى "...، بقاء قضية الشورى حية في الواقع والفكر الإسلامي بعد موت تجربتها الأولى بانقضاء دولة الخلفاء الراشدين". للمزيد انظر: عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 68. كما أن هذا الأمر يعتبر "...، برهان الحيوية ودليلاً على القوى المذخورة والاستعداد للتطور والتقدم، وهذه إحدى الخواص التي تمتدح من أجلها (الديمقراطية) في العصر الحاضر، بل التي يقام منها الدليل أكبر الدليل على صلاحيتها وتفوقها كنظام للحكم على غيرها من النظم، ولا يكاد أحد يتصور اليوم وجود ديمقراطية بدون معارضة أو أحزاب متنافسة، يناضل بعضها بعضاً ويدعو كل منها إلى مبادئ يريد أن يجعل منها دستوراً للحكم". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 52.

لتنصيب الحاكم بالشورى لوجود النص من الله ورسوله، في حين يمثل المعسكر الثاني أغلبية الفرق الإسلامية بكافة اتجاهاتها بتنصيب الحاكم عبر الاختيار والعقد والبيعة.

إذ يعتد الشيعة على أن ثبوت الإمامة⁷⁶³ هو النص الصريح من النبي على من سيخلفه، والنص من الإمام السابق للإمام اللاحق، وحجتهم في ذلك أن الناس يحتاجوا -بعد وفاة الرسول- إلى من يعلمهم الشريعة الإسلامية وما يجهلون منها⁷⁶⁴؛ وعلى هذا الأساس يبقى منصب الإمامة بحاجة لشخص مُقدس ومنزه عن مُحقرات الأمور، فيكون التعيين لهذا المنصب إما بالنص الصريح كما ترى في ذلك فرقتي الإثنا عشرية، والإسماعيلية أو عن طريق وصف النص لهذا الشخص كما عند الزيدية⁷⁶⁵.

وضمن استنادها على النص الصريح، فإن الشيعة بعموم فرقها تنزع الإمامة والسيادة وأمانتها من مجموع الأمة لعدم ثقتها بها، بحُجة عدم أهلية الأمة لحفظ الشرع والدين، بإيجاز أن مجموع الأمة كالفرد قد يقع منه السهو والخطأ والكُفر والضلالة؛ ولهذا وجب وجود حافظ لهذا الدين معصوم عن الوقوع فيما

⁷⁶³ استعمال مصطلح الإمامة في الفقه لم يكن بالضرورة "...، إشارة إلى مضمون ديني، بل كان في أحيان كثيرة وصفاً لوظيفة الرئاسة في المجتمع الإسلامي". للمزيد انظر: الواعي، ت. (1996). الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة. بيروت: دار ابن حزم. ص194.

⁷⁶⁴ انظر مثلاً إلى محمد باقر الصدر الذي يعتد بهذا الموقف، إذ بالنسبة إليه "...، الطريق الوحيد الذي بقي منسجماً مع طبيعة الأشياء ومعقوفاً في ضوء ظروف الدعوة والدعاة وسلوك النبي، هو أن يقف النبي من مستقبل الدعوة بعد وفاته موقفاً إيجابياً، فيختار بأمر الله سبحانه وتعالى شخصاً يرشحه عمق وجوده في كيان الدعوة فيعده إعداداً رسالياً وقيادياً خاصاً، لتتمثل فيه المرجعية الفكرية والزعامة السياسية للتجربة، ليواصل بعده قيادة الأمة وبناءها عقائدياً...، وهكذا نجد أن هذا هو الطريق الوحيد الذي كان بالإمكان أن يضمن سلامة مستقبل الدعوة وصيانة التجربة في خط نموها وهكذا كان". للمزيد انظر: الصدر، م. (1993). نشأة الشيعة والتشيع. (ط1). بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية. ص63-64.

⁷⁶⁵ تنقسم هذه النصوص عند الشيعة إلى "...، جلي وخفي، فالجلي مثل قوله من كنت مولاه فعلي مولاه...، ومن الخفي عندهم بعث النبي ﷺ علياً لقراءة سورة براءة في الموسم حين نزلت فإنه بعث بها أولاً أبا بكر ثم أوحى إليه ليلبغه رجل منك أو من قومك فيبعث علياً ليكون القارئ المبلغ، وقالوا: وهذا يدل على تقديم علي". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص218-219.

سبق⁷⁶⁶، وعليه فإن النبي الكريم ﷺ باعتقادهم أنه عين علي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين وأخذ له البيعة في يوم الغدير⁷⁶⁷.

وفرقة الإثني عشرية ترى بأن ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام أي رئيس الدولة، وذلك لرفع الخلاف وتقرير الوفاق بين جُموع الأمة، فلهذا فإن الإمامة بالنسبة إليهم موجوبة على الله بالنص الصريح، وهكذا أيضاً ترى فرقة الإسماعلية بموضوع الإمامة، إذ بالنسبة إليهم هي تولية إلهية وأنها فرض من فروض الدين؛ إذ لا يتم اعتقاد أو شرع إلا بوجودها، مع اختلاف مع الفرقة الإثني عشرية بأن الإمامة تنتقل من الأب إلى الابن وليس من الأخ لأخيه⁷⁶⁸.

ولم يختلف الأمر عند المعاصرين من مفكري الشيعة بانتزاع حق الاختيار من الأمة؛ إذ الإمامة بقيت بالنسبة إليهم "...، لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله، وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس، فليس لهم إذا شاءوا أن ينصبوا أحد نصبوه، وإذا شاءوا أن يعينوا إمام لهم عينوه، ومتى شاءوا أن يتركوا تعيينه تركوه"⁷⁶⁹.

إن مجمل آراء الشيعة بفرقها تُبقي السيادة بعيدة عن مصدرها الأساسي وهو الاختيار الحر، وهي آراء بُنيت على مواقف سياسية أكثر مما تكون محاولة لتقديم إطار فلسفي لنظرية الحكم في الإسلام، فالإمامة بنظرهم أصل من أصول الدين التي لا تحتل التأويل؛ فهي غير خاضعة للاجتهاد كأى فرع من الفروع

⁷⁶⁶ عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 255.

⁷⁶⁷ كردي، أ. قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد. م. س، ص 207.

⁷⁶⁸ سالم، آ. (2009). الإمامة عند أهل السنة والجماعة دراسة وصفية تحليلية، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان. ص 40-42.

⁷⁶⁹ المظفر، م. (1968). عقائد الإمامية. النجف: مطبعة النعمان. ص 72.

الأخرى⁷⁷⁰، وحصرها في ذرية علي بن أبي طالب، باستثناء الزيدية الذين خالفوا الشيعة في مسألة الإمامة كونها فرع وليست أصل وفي حصرها بذرية علي⁷⁷¹.

هكذا فإن رئاسة الدولة أو الإمامة عند الشيعة ترتبط ارتباط وثيق من حيث مصدرها وشروطها وقاعدتها بالجانب الإلهي، فاستخدام الشيعة لمفهوم الإمام بدلاً من الخليفة للتدليل على الوظيفة المعينة لهو نابع من التحويل الذي يُخوله -الله تعالى- للإمام الذي يتولى أمر المسلمين، أما الخليفة فهو يتقلد رئاسة الدولة عن طريق اختيار المسلمين له⁷⁷².

على النقيض فإن السنة ومعظم المعتزلة والخوارج⁷⁷³ بجانب إقرارهم بوجوب الإمامة؛ إلا أنهم يختلفون مع الشيعة في طريقة التعيين، إذ يعتقد هذا المعسكر بأنه لا تجب الإمامة بنص شرعي بل تبقى متروكة ضمن مقتضيات اختيار المسلمين ذاتهم، وتبقى دراسة طريقة التعيين مبنية ضمن إطار الفرع وليس من ضمن أصول الدين والعقيدة، ولهذا تتجلى مصلحة الأمة في إقرار اختيار الشخص المكلف مقروناً بحرية إرادة تلك الاختيار⁷⁷⁴.

⁷⁷⁰ حسين، م. (2021). الإمامة في الفكر الإسلامي. مجلة العربي للدراسات والأبحاث، (12). ص 69.

⁷⁷¹ فالإمامة عند الزيدية "... ليست محلاً لنص وإنما هي جائزة في كل فاطمي عالم شجاع وسخي زاهد وقادر على القتال يخرج مطالباً بحقه في الإمامة". للمزيد انظر: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 103.

⁷⁷² فودة، ع. (1975). السيادة والسياسة في الدولة الإسلامية. مجلة البحوث والدراسات العربية، (6). ص 10-11.

⁷⁷³ هناك عدد قليل "... من أهل السنة والظاهرية وأصحاب الحديث قالوا: إن الإمامة بالنص، وأن خلافة أبي بكر كانت بالنص من الرسول ﷺ على أبي بكر...، رأي هذه القلة التي سميت بالبكرية...، وكما شذت البكرية عن أهل السنة وأصحاب الحديث فقالت بالنص على أبي بكر، شذت الراوندية أو العباسية عن صفوف الشيعة، فلم تقل مع جمهور الشيعة بالنص على علي بن أبي طالب، وإنما قالت إن الإمامة طريقها الإرث، وأن العم هو الوارث هنا وهو العباس بن عبد المطلب ومن بعده ولده". للمزيد انظر: عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 252-253.

⁷⁷⁴ كردي، أ. قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد. م. س، ص 230.

لهذا عدَّ جمهور أهل السُّنة مسألة الخلافة بأنها "...، مسألة فقهية عملية أكثر منها كلامية، تتعلق بالأعمال والأفعال وتنظيم الحياة الدينية والمدنية، ووضعوا لها شروطها وقواعدها الدستورية التي تجد أساسها فيما أجمعت عليه الأمة من وجوب قيامها بالاختيار عن طريق البيعة والاستخلاف، أو طريق القهر إذا خلا الزمان عن إمام مستجمع للشرائط، وظهر من قهر الناس بشوكته لما في ذلك من انتظام المصالح"⁷⁷⁵.

أدرك المعتزلة الخطأ الذي وقع به الشيعة الإمامة بالنص، ورفضوا هذا القول واعتبروه منصب دنيوي من حيث طبيعته ومهامه ويُقام لمصالح الدنيا عبر طريق الاختيار وليس النص، ويعتد المعتزلة بأفعال النبي كمرجع أساسي؛ إذ هو بنفسه قرر مبدأ الاختيار للأمرأ والولاة، وقد سلك صحابته نفس الطريق -الاختيار- إذ تعلموا فلسفة الاختيار من سلوكه السياسي والإداري والعسكري التي اعتمد فيها على مبدأ الاختيار، فكان الاختيار طريق الإمامة هو نواة وفلسفة الدولة العربية الإسلامية⁷⁷⁶.

إذ لم يستسقي أهل السنة نظريتهم السياسية في موضوع الخلافة من القرآن والحديث فقط، بل استندت مصادره على هدي التطورات السياسية التي آلت لها الدولة العربية الإسلامية، فتمسكوا بعصمة الإجماع في تكوين نظرية الخليفة؛ وعليه فإنك تجد كل جيل من العلماء له أثر وصبغة معينة فيها، قد تختلف آراءهم عما سبقهم نتيجة ظهور أحداث سياسية جديدة تضطربهم لذلك⁷⁷⁷؛ فهذا الاختلاف بين علماء أهل السنة ناتج عن إيمانهم بأن الإمامة فرع من فروع الشريعة تماماً كأحكامها العملية⁷⁷⁸.

⁷⁷⁵ فودة، ع. السيادة والسياسة في الدولة الإسلامية. م. س، ص 13.

⁷⁷⁶ عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 273-274.

⁷⁷⁷ الدوري، ع. النظم الإسلامية. م. س، ص 69.

⁷⁷⁸ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 295.

يضع أهل السنة ثقتهم في اختيار سلطة المجتمع العليا فيما تُقرره مجموع الأمة، في حين يُنكر أهل الشيعة قيمة الأمة، فيلقون أمانة اختيار الإمام على العاتق الإلهي، ويضعون كل ثقتهم في شخص يؤمنون بعصمته، مضيقين بذلك نطاق الأمة والجماعة التي خاطب بها الله في القرآن⁷⁷⁹ بأشخاص بعينهم ومن تناسل من صلبهم دون سائر الأمة.

وعليه فإن ميدان الصراع الحقيقي والاختلاف الجذري في قضية الإمامة بين الفريقين كان يتعلق حول مسألة الإمامة، فهل هي نصاً أم اختياراً، فالشيعة "...، القائلين بالنص قد جردوا مجموع الأمة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة اختيار الإمام فوضعوا هذه الأمانة في الله وعلى الله، بينما وثق أصحاب الاختيار في مجموع الأمة فحملوه هذه الأمانة...، فالشيعة قد جعلوا السلطة والإمامة شأناً من شؤون السماء التي لا دخل للبشر فيها، بينما جعلها أهل الاختيار شأناً من شؤون البشر يقررون فيها ما يتفق ومصلحتهم في هذه الدنيا، التي على صلاحها يترتب صلاح أمور الدين، هذا هو أساس ذلك الخلاف الجذري بين الشيعة والمعتزلة ومعهم الفرق الأخرى حول النص والاختيار"⁷⁸⁰.

ويعلق علي عبد الرازق على هذا الخلاف بقوله "مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي، ويكاد الفريق الأول –

⁷⁷⁹ من الأمثلة على ذلك "...، عندما يقول القرآن (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) فالناس عند الشيعة هم آل محمد الذين آتاهم الله الفضل وحدهم والفضل هنا هو الإمامة، وعندما يقول القرآن (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) فالخطاب ليس لأمة الإسلام، وإنما هو برأي الشيعة لآل محمد بخاصة، بطلب من الإمام الأول أن يؤدي الأمانة إلى الإمام الذي يليه". للمزيد انظر: عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 257-258.

⁷⁸⁰ عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 251-254.

الشيعة— يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف توماس هوبز من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي، وأما المذهب الثاني يشبه نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف جون لوك⁷⁸¹.

إن محاولات طمس قيمة الاختيار كمصدر للشرعية التي تفضي إلى السيادة كجزء من النظام السياسي داخل الدولة الإسلامية سواء في الإطار النظري لفلسفة الحكم عند الشيعة أو حتى في الممارسة العملية الفعلية للدولة العربية الإسلامية بعد الخلافة الراشدة على امتداد قرون طويلة؛ يُذهب البعض هذا الأمر نتيجة استسلام المسلمين "...، خلال أحقاب طويلة من الزمن لكل أنواع الاضطهاد والعسف على أيدي حكام مستبدين"⁷⁸².

إن الخلاف الذي حدث منذ اليوم الأول لوفاة الرسول ﷺ -فيما يعرف بالسقيفة- لم يكن حول طريق الإمامة بل كان حول من سيختار المسلمون، وإن كان قد حدث خلاف في أول محنة واختبار للدولة الإسلامية بين المهاجرين والأنصار، فالأمر لم يتعلق بمبدأ وجوب الخلافة من عدمه، بل بآلية تفضي إلى وصول شخص ما لمنصب الرئاسة، والتي أجمع بها الصحابة على الاختيار وليس النص⁷⁸³.

لكن مع تفكك آخر خلافة إسلامية⁷⁸⁴ ونهايتها على يد اتاتورك وتطور الفكر الفلسفي الغربي لنظام الحكم وتغلغلها في المنطقة العربية، إضافة إلى "...، الأحوال السياسية السائدة في زماننا هذا لم تعد تسمح

⁷⁸¹ للمزيد انظر: عبد الرزاق، علي. (1925). الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. (ط2). القاهرة: مطبعة مصر الشركة المساهمة المصرية. ص11.

⁷⁸² أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص78.

⁷⁸³ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص83.

⁷⁸⁴ مقولة تفكك آخر خلافة إسلامية يذهب الباحث لما وصل إليه محمد ضياء الدين الرئيس ومن قبله ابن خلدون إذ يجب أن "...، يراعي هذا التحديد الذي بينه ابن خلدون وهو أن الخلافة لم تنته أو تذهب كلية، وإنما بقيت معانيها أو مقاصدها وأن التغير حصل فقط في الأساس الذي قامت عليه، أما حقيقتها فقد بقيت، فالتغيير إذن لم يكن كلياً ولكن جزئياً، أي أن الخلافة في العصر الأول كانت هي الخلافة الكاملة=

باستمرار هذا الاستسلام السلبي للظلم، وكنتيجة لتأثر بالنظريات السياسية الغربية بدأت الطبقات المثقفة من المسلمين تطالب في إلحاح متزايد بأن يكون (الشعب) هو المصدر الوحيد للسلطة في الدولة بحيث تكون إرادته وحدها هي العامل الحاسم في تكوين أجهزة الدولة جميعاً وفي ميدان التشريع كذلك"⁷⁸⁵.

وهذا الصدد، تعتبر نهاية الخلافة العثمانية بمثابة بداية الصحوة العربية الإسلامية، وبداية تشكل الوعي نحو العودة إلى قاعدة الاختيار التي يكون عمادها الأمة، إذ "خطي الحيوية والحركة في التاريخ العربي كانا في نطاق الإسلام ونطاق العربية، وفي هذين كان التوثب باتجاه الإصلاح أو النهضة...، وكان هذا اتجاه دعاة الإصلاح الأولين، وقد نشأوا في الثقافة الإسلامية وتعرضوا للمعارف الغربية...، إذ أكدوا على سمو الإسلام وتفوق مبادئه وقيمه مع الدعوة إلى الانفتاح بالإفادة من مصادر قوة الغرب في العلم والاقتصاد، وربط الحرية والحكم البرلماني بمفاهيم إسلامية كالشورى والاختيار وإيضاح مساوئ الاستبداد"⁷⁸⁶.

وعليه، هدفت الحركات الإصلاحية منذ نهاية الخلافة العثمانية -حتى اليوم- إلى بث الوعي السياسي في الأمة العربية الإسلامية عبر التأكيد على إمكانية ملائمة الإسلام للتطور -خصوصاً السياسي- الذي ظهر عبر فتح باب الاجتهاد والتوسع فيه، عبر بلورة المفاهيم الإسلامية لتواكب معانٍ حديثة، وقد شكّل مفهوم الشورى إحدى هذه الأهداف التي تتأس وتُبنى ضمن قاعدة الاختيار.

والشورى برأي توفيق الشاوي هي الحصن الذي يجب أن تحتفي فيه أصول نظام الحكومة الإسلامية وأحكام الإمامة، خاصة بعد الخروج من حالة الدولة الواقعية التي اخفت بضخامتها انحراف حكامها عن

=المثالية، ثم نقصت عن المثال من وجه أو بعض الوجوه، لكن معظم عناصره بقيت، فهي خلافة أقل في الرتبة أو خلافة مختلطة بالملك". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 196.

⁷⁸⁵ أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 78-79.

⁷⁸⁶ الدوري، ع. (1986). التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 140-

تطبيق مبدأ الشورى في اختيار الحكام، بالرغم من أن إطلاق صفة الاستبداد نتيجة نزع الأمة من حقها في الاختيار هو الذي عُمد ضمن الخط الفاصل بين نهاية الخلافة الراشدة ونهاية الخلافة العثمانية –مع بعض الحالات البسيطة للنماذج الشورية– إذ بقيت السلطة التشريعية بعيدة عن سطوة الحكام في تلك الفترة⁷⁸⁷.

وهو ما يذهب إليه حسن الترابي الذي يؤكد بأن "...، المجتمع السياسي إن قام كيانه دينياً...، فلا بد لنظامه السياسي أن يكون مؤسساً على اشتراك كل هذه الضمائر المتدينة، فالشورى إذن تنبثق من عقيدة التوحيد قبل أن ينص عليها القرآن الصريح...، وما دامت مؤسسة على الوحدة فلا يمكن أن تقوم برأي فرد بل لا بد أن يتحد رأي كل فرد مع رأي الجماعة. إن الشورى شركة من الواجب على كل مسلم أن يسهم بالاجتهاد والنصح في الأمر العام...، وكون الشورى إجماع ووحدة بين المسلمين في ممارسة السلطة العامة"⁷⁸⁸.

وإذا ما أسقطنا هذا الأمر على التجربة الغربية في النضال نحو الوصول إلى قيمة الاختيار عبر الإرادة العامة، فلقد عرفت الديمقراطية الغربية بنموذجها الأول منذ أثينا إلى سقوطها حتى بدأت تستعيد ذاتها تدريجياً في القرنين الثامن والتاسع عشر انقطاعاً جافاً، لم تكن للإرادة العامة قيمة مصدراً لشرعية السلطة السياسية؛ إلى أن شهدت الديمقراطية تطوراً ونضوجاً على مستوى الفكر والممارسة يعطي فيه السيادة للإرادة العامة عبر نضال طويل، وصل ببعض الفترات إلى صراع دموي.

قيمة الاختيار النابعة من قيمة الشورى عرفت انقطاعاً عن الحياة السياسية منذ نهاية الخلافة الراشدة حتى سقوط الخلافة العثمانية، إلا أن هذا الانقطاع لم يكن جافاً كما في النموذج الغربي، فقد بقيت الشورى في الإطار النظري قيمة عليا لفلسفة الحكم في الإسلام في شتى الكتابات والإسهامات، أما على

⁷⁸⁷ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 26-27.

⁷⁸⁸ الترابي، ح. (2010). في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي. (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. ص 96.

المستوى العملي لقيمة الشورى فقد ظلت قائمة منذ وجودها حتى اليوم في المجال الفقهي، حيث بدأت الإرادة العامة تستعيد تلك القيمة وتتشرب فكرة أنها صاحبة الشرعية، وما الثورات العربية أو الربيع العربي لعام 2011 إلا مَدْخَلاً لاستعادة هذا الحق.

الفرع الثاني: الاجتهاد السياسي ضرورة ملحة

يبقى الاختلاف ليس فقط في الطريقة المتبعة لأحد معسكري الاختيار، أو النص؛ بل يتعدى ذلك إلى الخلاف داخل المعسكر الثاني -الرافض للنص- حول السؤال بكيفية الاختيار، ومن له الحق في الاختيار، وهل الاختيار مبني على صفات معينة، وهل يرتقي أهل الاختيار لأن يكونوا بمثابة مؤسسة دستورية، أم أن الأمة كلها هي التي تختار؟ وهل الاختيار يكون ضمن صفات وشروط معينة في الحاكم عينه؟

تبقى القيم السياسية لقيمة الشورى والاختيار داخل المعسكر الثاني ككل مبنية على مفهوم التأمر في الأمير -بتعبير الشنقيطي⁷⁸⁹- القائم على تحكم الأمة بجمعها بالحكام، سواء من حيث الاختيار بكل حرية، أو المشاركة في عملية صنع القرار عبر حسابهم في حال التقصير، والعزل في حالة الخيانة أو العجز عن أداء المهام، فالأمة هي التي تُشرع عبر استنباط القوانين من خلال عملية الاجماع التي هي حق للأمة حصراً.

انحصرت هذه القيم السياسية وبقيت قائمة ومرهونة بتجربة النموذج المثالي أو الراسخ للمسلمين (الخلافة الراشدة) إلى أن انحرفت عن مسار تاريخ الفكر السياسي الإسلامي والعربي واتخذت منحاً معاكساً لما كان في التجربة الأولى، إلا أن هذا الانحراف وبقاء هذه القيم عبارة عن مفاهيم نظرية حبيسة التراث الفلسفي الإسلامي لنظرية انتقال السلطة لم يُسقط شرعية طريقة الاختيار المنبثقة عن إجماع الأمة.

ولما كانت طريقة الاختيار هي الوسيلة المتبعة في النموذج المثالي أو الراسخ للمسلمين (الخلافة الراشدة) فإن الاقتداء بالنموذج هذا أصبح جامداً دونما الخوض بقضايا التجديد، وبقيت محاولة الفقهاء

⁷⁸⁹ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 48.

محصورة عملياً في إطار الاعتراف بالأمر الواقع ضمن سياسة الاستثناء والشذوذ عن قاعدة التعاقد كأساس وحيد لضمان شرعية السلطة السياسية.

هذا الشذوذ عن قاعدة التعاقد لا يمكن إلا أن يعبر عن حالة انكسار تاريخي للتجربة السياسية العربية والإسلامية، لكن تشبث الفقهاء والعلماء بالشورى كقاعدة شرعية للسلطة " ... وإصرارهم على استصحابها على امتداد اجيالهم. وهذا التشبث بالمبدأ والإصرار عليه لا يمكن فهمه وتفسيره إلا على أنه إقرار بالشرعية وضرورة العودة إليها والعمل بها باعتبارها الأصل، وإنهاء حالة الشذوذ والاستثناء التي انزلت إليها الصيرورة التاريخية"⁷⁹⁰.

ومنذ ذلك التاريخ ظهرت فلسفات جديدة داخل الفكر السياسي الإسلامي، تدعو إلى القنوط عن الحالة الاجتهادية إلى التسليم بالأمر الواقع من خلال إشاعة المقولات والآراء التي تغض الطرف عن استبداد الحكم بدعوى أن الشورى غير ملزمة للحاكم، وهو غير مطالب بتنفيذها بما أشاروا عليه، أو بالتفسيرات لمفهوم وأحاديث الطاعة التي ثبّطت همم الأمة في الاجتهاد السياسي للنظام السياسي الإسلامي بشكل عام أو لقيمة الشورى بشكل خاص.

حالة جذب العقل العربي والإسلامي عن الاجتهاد السياسي عبر طول مسيرة الحضارة جاء نتيجة الانقلاب على الشورى وفلسفتها، ليضمّر إبداع الأمة واجتهادها بقيمة الشورى وتحديد أصر وروابط العلاقة

⁷⁹⁰ أمزيان، م. (2006). الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي. في: السيادة والسلطة الآفاق الوطنية والحدود العالمية. (ط1). (ص11-38). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص12.

بين الحاكم والمحكوم من خلالها، في حين سُمح لهذا العقل بالإبداع بعيداً عن الحقل السياسي، حتى صارت هنالك ثروة فقهية متنوعة يصاحبها حالة فقر شديد بالفكر السياسي ليواكب الواقع ومستحدثات الأمور⁷⁹¹.

زد على هذا الأمر أن الفكر الإسلامي المعاصر عانى من ضغط الرقابة الأيديولوجية الصارمة والمُعَمِّمة على كافة الفئات الاجتماعية ومستويات الثقافة في نسق البلدان العربية، فإلى جانب معاناة وعرقلة الحركات النضالية التي هدفت إلى الوصول إلى غايات سياسية إصلاحية، ساهمت رقابة العلماء الرسميين حرية البحث والتعبير داخل الحقل المعرفي الفقهي وخصوصاً في مجال اختلاطه بمجال الحقل السياسي⁷⁹².

على هذا فإن إنهاء حالة الشذوذ والاستثناء تقتضي أولاً العودة إلى قيمة الاجتهاد السياسي، حتى وإن استطاع الفقه السياسي القديم أو التراثي بلورة فلسفة الحكم في الإسلام؛ عبر استنباط نظرية سياسية من النموذج المثالي للمسلمين، وبقاء محاولات الفقه السياسي الذي تلاه لا تتعدى مستوى حراسة هذه النظريات دونما محاولة في الاجتهاد للخروج بنظرية منبثقة عن النظرية الأم؛ بل تعدى أحياناً دورهم إلى إيقاف أي محاولة اجتهاد حقيقة من الظهور والاقتراب⁷⁹³.

ثانياً وعلى قاعدة اكتفاء النص الصريح القرآن والسنة النبوية ببيان المبادئ الأساسية للنظام السياسي، وإبقاء الأمور التنظيمية لهذا النظام موضع الاجتهاد والمرونة التي تقتضيها مصلحة المسلمين بما يستوجب تحرك العقل نحو تلك المساحة المرنة التي تُركت له بما يستلزم تحركه ضمن نطاق المكان والزمان

⁷⁹¹ عمارة، م. (1993). الاجتهاد في الإسلام، من موقع: <https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/1921> تاريخ الزيارة:

2022/11/15

⁷⁹² يقصد محمد أركون بالعلماء الرسميين بأنهم "...، الموظفين المعيّنين رسمياً لتسيير شؤون التقديس في المجتمع، وبالتالي فهم مضطرون للمزاودة الدينية من أجل الخطوة بشكل أكبر بأفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذي ينعمون فيه بتبجيل جماهير المؤمنين لهم". للمزيد انظر: أركون، م. (1991). من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. (ط1). ترجمة: صالح، ه. بيروت: دار الساقي. ص 27-28.

⁷⁹³ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 414.

للاجتهاد السياسي، دونما تجاهل للتراكم المعرفي الفقهي السابق أو التشبث بقداصة النصوص الفقهية دون عملية مراجعة أو فرز شاملة.

يُلخص محمد أمزيان ضرورة إنهاء حالة الشذوذ والاستثناء من خلال زيادة الوعي الجمعي بالتاريخ، إذ ازدادت المطالبات بضرورة التحرر من ثقل التاريخ التي سلكتها التجربة السياسية وجنوحها نحو سياسة الإكراه وإسقاط الشرعية، وازدياد الوعي الجمعي أيضاً بضرورة إعادة الاعتبار لنظرية فقهية متوازنة لا يطغى فيها الظرفي على المبدئي؛ بما يتماشى مع مقتضيات النظريات السياسية الحديثة والمعاصرة دون الوقوع في خطر القطيعة والاعترا ب⁷⁹⁴.

تُحيل إشكالية الاجتهاد للعديد من العوامل التي تعيق العقل للوصول إلى الحالة التي من الممكن أن تصل به إلى حالة اجتهاد سياسي؛ إذ يقف العقل عند إشكالية تجريد النص الديني من ملابساته التاريخية أي السياق وأسباب النزول، أو وقوف العقل عندما يتحول النص الفقهي البشري المنتج إلى نص مقدس لا يقبل النقاش أو القراءة النقدية، أو حتى في المنهجية التي يتبعها المُجتهد والتي تبقى في نطاق القراءة الحرفية للنص دون الاستعانة بأدوات منهجية أخرى⁷⁹⁵.

هكذا، فإن مسألة ثبات النص أو مسألة عدم الاجتهاد فيه رافقه جمود العقل الفقهي والوقوف في نقطة واحدة داخل مساحة واسعة دون أن يتحرك داخلها، إذ بدلاً من عملية استنطاق النص بما يستجيب مع رهانات الزمن المُعاش والتفاعل مع مفاهيم ودلالات هذا الزمن عبر تأسيس أحكام دينية تتوافق معه؛ فقد تم إلحاقه بالزمن التأسيسي الأول؛ مما أدى عملياً إلى إفراغ التجارب الإنسانية من تحولاتها الجوهرية بل

⁷⁹⁴ أمزيان، م. الأساس التعاقدى لحياة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص 13-14.

⁷⁹⁵ عماد، ع. (2013). الإسلاميون بين الثورة والدولة إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 145-146.

وإهمالها دونما تفحصها والتحقق من قابليتها لمواكبة مفاهيم ومعاني النص، لتصدر أحكام ذات دلالة مختلفة عن الطبيعة والوظيفة الاجتماعية والسياسية للعصر المعاش⁷⁹⁶.

يُضني محمد عمار لمقولة "لا اجتهاد مع النص" تأويلاً آخر، إذ مع شيوعها داخل ميادين الفكر والدراسات الإسلامية حتى أصبحت مُسلّمة داخل هذا الحقل بالتحديد أي حقل الاجتهاد السياسي إذ لا يمكن تعميمها بالمطلق؛ فالارتباط بين النص والواقع في الدين الإسلامي ارتباط محوري يرتبط فيه الأول بما يقتضيه الثاني⁷⁹⁷، فالواقع مثلاً هو الذي استدعى النزول حتى صار علماً يسمى أسباب النزول، وحتى علم الناسخ والمنسوخ فجاء بناء على النسخ الذي حدث لبعض النصوص التي اعتنت بالأحكام المتعلقة بتنظيم الواقع، على هذا فإن الدعوة التي يلقيها -عمارة- هي ضرورة تكييف الاجتهاد طلباً لحكم جديد ما يتوافق مع الواقع المعاش لتحقيق المصلحة، ويعطي على تجربة الخلفاء الراشدين أنفسهم مثلاً صارخاً على تقديم الواقع على النص⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ قانصو، و. (2017). الاجتهاد والنص الديني: أزمة فهم أم أزمة علاقة. في: إصلاح المجال الديني. (ط1). (ص253-281). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص261-262.

⁷⁹⁷ أبرز القضايا التي أثّرت على مستوى الاجتهاد الفقهي والتشريع الإسلامي خلال القرن الماضي "... قضية النص والمصلحة، والتي يبدو أنها ستصبح أكثر فأكثر من أهم معالم القرن في الجدل العلمي الإسلامي، على غرار قضية العقل والنقل ونحوها من القضايا الشهيرة في تاريخ العلوم الإسلامية، وقد انتشرت واشتهرت رسالة نجم الدين الطوفي (716هـ) أوائل القرن العشرين على يدي الشيخين جمال الدين القاسمي ورشيد رضا، ثم تجدد نشرها في أواسط القرن إياه على يدي الاستاذين مصطفى زيد وعبد الوهاب خلاف، وها نحن نشهد أواخر القرن انتعاشاً وتطوراً في الجدل حول هذا الموضوع، بين من ينادي بفكرة أولوية المصلحة على النص ومن يرى النص خادماً للمصلحة وساعياً إلى تحقيقها، فالمصلحة هي الأساس وهي المقصد من التشريع ومن النص، وبين الأصوليين والسلفيين الذين يتلقون هذه الدعوة بالارتياح والرفض". للمزيد انظر: عماد، ع. الإسلاميون بين الثورة والدولة إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب. م. س، ص147.

⁷⁹⁸ تتعدد الأمثلة على اجتهاد الصحابة في المتغيرات وفي الفروع مع وجود النص أكثر من أن نحصيها في هذا المقام "... فالرسول ﷺ كان يسوي بين الناس في العطاء وتبعه في ذلك أبو بكر، ثم جاء عمر فميز بين الناس في العطاء، أي أنه اجتهد مع وجود السنة ومع اجماع عهد أبي بكر، ثم هو -عمر- قد أمضى يمين الطلاق الثلاث ثلاث طلاقات بعد أن كان واحدة على عهد الرسول وأبي بكر، ليردع الناس عن واقع جديد، كذلك اجتهد في أمر (المؤلفة قلوبهم) مع وجود النص القرآني". للمزيد انظر: عمارة، م. (1987). الاجتهاد والنهضة الحضارية. مجلة التربية المعاصرة، 5(6). ص33-34.

إذ يتفق جمهور العلماء على أن الاجتهاد من حيث الاصطلاح يُعرف على أنه "...، استفراغ الفقيه الوُسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، والقدرة على استنباط الفروع من الأصول، والاجتهاد هو المصدر الرابع من مصادر الشريعة الإسلامية بعد الكتاب والسنة والإجماع، ويُعبر عنه أيضاً باسم القياس أو العقل أو الرأي باعتبار أن كلاً من هذه الثلاثة ما هو إلا أداة من أدوات الاجتهاد"⁷⁹⁹.

إن الداعي للاجتهاد بشتى صورته فرض على المُجتهدين عملية صناعة الحكم الشرعي من خلال عملية الاستنباط من النصوص القرآنية والسنن النبوية وفق معايير القياس والمنطق العقلاني والأصول العلمية وقواعد الإطلاق والتقييد والخصوص والعموم، وفق أدلة صارخة على أهمية الاجتهاد في القرآن وإعمال العقل، أو في أحاديث السنة النبوية الدالة على أهمية الاجتهاد⁸⁰⁰.

وعملية صناعة الحكم الشرعي لم تعد مقتصرة على العلم الفقهي فقط؛ بل يجب أن تتعدى إلى الحقل السياسي كون الاجتهاد نفسه عبارة عن "...، استثمار لإمكانات النص داخل حقل إنساني معين يفرض على الاجتهاد وجهة دلالية معينة، وليس استنفاداً للنص نفسه، فالنص لا تُستنفد احتمالات المعنى فيه، إنما تستنفد الإمكانيات التي يوفرها حقل معين، وعندما تأخذ المعاني تكرر نفسها وتتحول إلى قوالب عقائدية

⁷⁹⁹ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 416-417. يذهب يوسف القرضاوي أيضاً إلى أن "...، للاجتهاد في أصول الفقه مجالاً رحباً، هو مجال التمهيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون من قضايا جمة...، فالباب -الاجتهاد- لا يزال مفتوحاً لمن وهبه الله المؤهلات لولوجه، ولكل مجتهد نصيب، وقد يتهاى للمفضول ما لا يتهاى للفاضل، والأمر الذي يجب تأكيده بقوة هو أن ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترثوا على اقتحام حماه". للمزيد انظر: القرضاوي، ي. (1996). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر. (ط1). الكويت: دار القلم. ص 70.

⁸⁰⁰ "وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبْطِئُونَهُ مِنْهُمْ ۖ وَلَوْ أَنَّ اللَّهَ فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحِمْتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا" [النساء: 83]، وفي الأحاديث النبوية نجد قوله ﷺ (من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد)، كما في قوله (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها). منقول نص الحديث الأول عن (البخاري والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد)، وفي الحديث الثاني منقول عن (أبو داود، حديث رقم 4291)، من كتاب: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 420.

جامدة داخل هذا الحقل، مع بقاء معاني أخرى لا حصر لها داخل النص في حالة إرجاء وانتظار لحقل دلالي جديد يحقق فاعليتها"⁸⁰¹.

وعلى هذا فإن الأصل يخرج الاجتهاد من الدائرة الضيقة التي عرفها التراث الفقهي وبقيت محصورة في الفقهاء إلى علماء الأمة وأهل الاختصاص والخبرة العالية والمكثفة، لأن ميدان الاجتهاد الحقيقي لم يعد مقتصرًا في أمور الدين؛ بل تعدى إلى أمور الدنيا ونظم معيشتها ونمط حضاراتها، هذا بالإضافة إلى أن الحقل الديني أشبع كمًا ونوعًا بالاجتهادات فلم يبقَ إلا هامشاً محدوداً للاجتهاد، وهو ما يستدعي إعادة النظر في تعريف الاجتهاد نفسه الذي يقتصر على استنباط الفروع من الأصول وتوسيع مدارك الاجتهاد نفسه بالمعضلات التي تواجه الأمة في حضارتها وحياتها الدنيوية⁸⁰².

والاجتهاد والعمل الاجتهادي المطلوب لا ينبغي أن يقتصر على ميدان الشعائر ومنظومة الأخلاق فقط؛ بل يجب أن يتعدى ذلك بالتصدي للمشاكل التي تظهر أمام الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية وحتى علاقاتها الخارجية، دون أن يكون هنالك نازلة تتطلب فتوى معينة، فالوظيفة الحقيقية للاجتهاد والتجديد تبقى بالمواكبة ضمن كل المجالات⁸⁰³.

والمُنصف أن يعد إسهام الباحثين والمثقفين عرباً ومسلمين مجتهدين داخل الحقل السياسي حينما تفحصوا التجربة السياسية والدستورية الأوروبية إلى جانب المجتهدين الذين درسوا الفقه وعلاقته بالدولة؛ إذ عبرت دراساتهم عن مستوى نظري للنظام السياسي ومستوى موضوعي، فجاء الأول مُجدداً لمفاهيم أساسية داخل الحقل السياسي الإسلامي كمفهوم الشورى والحرية والإجماع والدولة والسلطة والدستور، في حين عبر

⁸⁰¹ قانصو، الاجتهاد والنص الديني: أزمة فهم أم أزمة علاقة. م. س، ص 259.

⁸⁰² عمارة، م. الاجتهاد والنهضة الحضارية. م. س، ص 38.

⁸⁰³ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 422.

المستوى الثاني عن وقائع التجربة الغربية من تطورات سياسية ودستورية في أنظمة الحكم السياسية وإدارة السلطة وبنائها على قاعدة المشاركة السياسية للأمة⁸⁰⁴.

يُحاجج توفيق الشاوي بأن الزيادة في تعقيدات المجتمع تستلزم إيجاد حلول مناسبة لها عبر الاجتهاد الجماعي لا الفردي، فتلك القضايا بحاجة إلى أجهزة معقدة ومركبة تضم العديد من الأفراد ذوي التخصصات المختلفة والمتنوعة في كافة المجالات كالفقه واللغة والعلوم السياسية والعلوم التطبيقية، هذا إلى جانب زيادة وعي الأمة بمجال ابتكار الحلول واستنباط القواعد التنظيمية.

فقفل باب الاجتهاد الفردي تاريخياً كان مقدمة لفتح باب الاجتهاد الجماعي الذي يضمن مشاركة عدد كبير من مفكري الأمة وعلمائها من كافة التخصصات لاستنباط أحكام مستحدثة لا تقل من حيث جودة الحكم الصادر عن مجتهد فردي في الماضي القريب، وهذا لا يعني أن تنظيم الاجتهاد الجماعي سيغلق باب الاجتهاد الفردي بشكل مطلق، بل يبقى لكل مؤهل للمشاركة في هذا الحق؛ شريطة الحرية الكاملة والاستقلالية التامة لهؤلاء المجتهدين عن سلطة الحكام⁸⁰⁵.

وهو ما يعبر عنه ابن تيمية في حديثه عن الاجتهاد وأهميته من خلال تعميمه لتلك القيمة، إذ بالنسبة إليه من "...، كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ، فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في

⁸⁰⁴ عماد، ع. الإسلاميون بين الثورة والدولة إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب. م. س، ص 148-149.

⁸⁰⁵ من المهم أن نذكر أن الاجتهاد الجماعي "...، لا يستلزم حتماً وجود مجالس رسمية تتولى هذه المهمة، لأن هذه المجالس إن وجدت لا يجوز لها أن تدعي لنفسها حق احتكار الاجتهاد، ولا يجوز للدولة أن تمنحها هذا الاحتكار، لأن الأصل في الشورى والاجتهاد والإجماع هو الحوار المرسل المفتوح، كما أن المبدأ الأساسي في فقهننا هو أن سلطات الدولة لا تتدخل في شؤون الفقه والاجتهاد". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 752-758.

المسائل النظرية والعلمية، أو المسائل الفروعية العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام⁸⁰⁶.

كما يُضفي محمد رشيد رضا بالترقية بين الاصطلاح الفقهي وبين الاصطلاح العصري في التشريع، فالأول ما يتسم به من اجتهاد في مسائل العبادات والمعاملات التي تكون نطاق دراستها مبنية على النص الصريح والسنة النبوية، في حين يعنى الثاني بالاجتهاد في مسائل نظام الإدارة والقضاء والسياسية والجبائية والتي تبني على أساس ما يقره أهل العلم والرأي والزعامة بالشورى بينهم⁸⁰⁷.

والتشريع اليوم "...، ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، ومن قواعد الشرع الإسلامي أن الضرورة لها أحكام...، فتبين بهذا أن للاشتراع* المدني والجنائي والسياسي والعسكري دلال كثيرة منها قواعد الضرورات ونفي الحرج ومنع الضرر والضرار، فلو لم ينص في القرآن على أن أمور المؤمنين العامة شورى بينهم، ولو لم يقر النبي ﷺ معاذاً على الاجتهاد والرأي فيما يعرض عليه من القضايا التي لا نص عليها في كتاب الله، ولم تمض فيها سنة من رسوله، لو لم يرد هذا كله، لكفت الضرورة أصلاً شرعياً للاستنباط الذي يسمى في عرف هذا العصر بالتشريع"⁸⁰⁸.

كما يذهب علال الفاسي إلى أن الاجتهاد عام لا يخص طائفة من طوائف الأمة دون غيرها، كما لا يلزم المُجتهد أن يكون عارفاً في جُل العلوم المختلفة، وهنا يكمن أهمية الاجتهاد التي تحتضنها الشريعة الإسلامية، فهي أداتها للاتصاف بالمرونة والقابلية للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في شتى العصور،

⁸⁰⁶ القرضاوي، ي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر. م. س، ص 66.

⁸⁰⁷ للمزيد انظر: رشيد رضا، م. (2012). الخلافة. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص 88-89.

* يطلق محمد رشيد رضا على الاجتهاد والاستنباط بالاشتراع "...، وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس وحفظ الأمن والنظام وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الاستبداد فيها".

⁸⁰⁸ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص 90-91.

فيستوجب الاستفادة من كافة التجارب الإنسانية التي هي عبارة عن جهد بشري في نهاية الأمر من أجل إخضاعها لعوامل الأمة وواقعها⁸⁰⁹.

أما الجابري فالاجتهاد عنده هو جهد فكري في نهاية المطاف، فيستلزم لبذل هذا الجهد الفكري أسلوب وأدوات مختلفة (منهجياً) لحل العضلات التي تواجه المجتمع والدولة على اختلافها، وباختلاف مشاكل العصر السابق عن العصر المعاش المراد الاجتهاد فيه؛ فبالضرورة اختلاف نوعية الاجتهاد بين العصرين السالفين، وهو حق لكل مسلم توفرت فيه الشروط المعرفية التي تمكنه من بذل هذا الجهد⁸¹⁰.

ومن الأهمية للاجتهاد هنا أن يواكب التغيير الهائل الذي حصل في القرن الأخير وما زال يحصل اليوم مع عصر الثورة العلمية كعلوم الفضاء والذرة والبيولوجيا وعلوم الاقتصاد والاجتماع، مما يجعل انفتاح الاجتهاد على هذه العلوم ضرورة ملحة للحصول على كفاءة جيدة للاجتهاد، فحاجة المجتهد لهذه العلوم توازي شروط اجتهاده المتمثلة بعلم اللغة والدين، وهو ما ينقص الغالبية العظمى من جموع المجتهدين اليوم الذين يصعب عليهم مجاراة وسرعة تطور الحياة العامة والسياسية خاصة⁸¹¹.

لهذا، تتعد الاطروحات حول إحياء الاجتهاد على الصعيد السياسي، لكن يبقى العقل الإسلامي محصوراً في إشكاليتين أساسيتين، تتمثل الأولى في الكيفية التي يتم بها استمرار الأوامر الإلهية على الفعل البشري لتوافق صفة الشريعة الإسلامية بأنها صالحة لكل زمان ومكان، بينما تسعى الثانية إلى إيجاد آلية

⁸⁰⁹ الفاسي، ع. (1993). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. (ط5). بيروت: دار الغرب الإسلامي. ص168.

⁸¹⁰ يفرق الجابري بين غلق بين الاجتهاد وانغلاقه، إذ "... النتيجة المحتومة هي انغلاق باب الاجتهاد وليس اغلاقه كما يقال، والحق أنه لا أحد في الإسلام يملك سلطة إغلاق باب الاجتهاد، لا الحكام ولا الفقهاء ولا غيرهم، فليس في الإسلام كنيسة ولا أية مؤسسة تملك سلطة اغلاق أو فتح باب الاجتهاد". للمزيد انظر: الجابري، م. (2015). وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. (ط5). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص53-54.

⁸¹¹ الجابري، م. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. م. س، ص56.

لقيمة الاجتهاد، والتي بدورها تحتاج إلى استنطاق العقل في ظل غياب النص أو سكوته على الأقل كما في حالة الشورى داخل الفكر السياسي العربي الإسلامي.

رغم كل المحاولات لتعدي الاشكالياتين السابقتين إلا أنه لم يتمكن الاجتهاد السياسي أن يتخطى حدوده التي فُرضت عليه عندما انقلبت الشرعية السياسية من الشورى إلى العصبية، وبقيت المحاولات فردية محصورة في نطاق ضيق، هذا إلى جانب التقييدات التي فرضتها التجارب التاريخية منذ العصر الأموي حتى الحقبة الحديثة في جعل الاجتهاد محصوراً في جوانب بعيدة عن الاجتهاد السياسي (اللغة، الفقه... الخ).

والواجب أن تنطلق الرؤية السياسية الإسلامية من التجرد من صيغ التجارب التاريخية السابقة والتعامل معها على أساس نقدي وليس بمنهج القداسة التامة، فمجمال التجارب السابقة كانت مبنية على أساس الاجتهاد القابل للقياس، وعليه فإن الأولى لإعادة قيمة الاجتهاد السياسي كمدخل لإعادة قيمة الشورى هي بفصل ما هو مقدس ثابت عما هو تجارب تاريخية قابل للنقد والتغيير وإعادة التأويل.

فضلاً عن عملية إسقاط الاجتهاد على رؤية ومنهج بأدوات جديدة تتناسق مع العصر المعاش، فإن المطلوب يبقى ليس في إحياء التراث السياسي الإسلامي كنموذج صريح، ولا حتى باستعارة نماذج مؤسساتية من الفكر السياسي الغربي فقط، بل الاجتهاد لصياغة نموذج حضاري يتوافق مع خصوصية الحالة العربية الإسلامية، ويستجيب لفك معضلاتها الراهنة.

والملاحظ في هذا السياق هو أن تاريخ الحركة العلمية منذ بزوغ الدين الإسلامي وحتى يومنا هذا، أن حظ العلوم السياسية بالنسبة إلى العلوم التي أبداع فيها العرب والمسلمون يقع في موقع التدني، وأن "... وجودها بينهم كان أضعف وجود، فلسنا نعرف لهم مؤلفاً في السياسة ولا مُترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء

من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة، اللهم إلا قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من
الفنون"⁸¹².

⁸¹² عبد الرازق، ع. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. م. س، ص22.

المطلب الثاني: طريقة الانتخابات

الفرع الأول: الانتخابات من العام إلى الخاص

تسعى كل المرجعيات والأيدولوجيات بمختلفها إلى تحقيق العدالة والمساواة والحرية عبر سياسات وأطر معينة تحت ظل نظام سياسي مؤهل ليَبسط هذا الأمر، وقد تتلاقى المرجعية الإسلامية مع إحدى المرجعيات أو الأنظمة السياسية على اختلافها، وقد تتنافى معها، إذ يعد هذا الأمر - التلاقي والاختلاف - مسألة طبيعية سواء من حيث حيوية الإسلام الثقافية، أو في مرونته بالتعامل مع التعددية الفلسفية داخل الحياة البشرية ككل.

تعيش المجتمعات العربية والإسلامية "...، ضمن خضم هائل من البشر ذوي العقائد والثقافات المختلفة، وهي مرتبطة بوشائج عميقة ببقية الإنسانية، فتفعيل القيم السياسية الإسلامية لا يمكن أن يتم بمعزل عن بقية الإنسانية ولا بمناقضة معها، فقد ولدت الدولة الإسلامية (الجَنينية) منفتحة على الثقافة الاجتماعية السائدة لدى القبائل العربية وعلى الموارث العسكرية والإدارية المتراكمة لدى الأمم المتاخمة للجزيرة العربية"⁸¹³.

يبقى التصور المعاصر لفلسفة الحكم في الفكر السياسي العربي الإسلامي مضطرباً وغائماً، وإن كان هنالك إجماع تام على وجوب الخلافة، وإطلاق مصطلح الإمامة أو الخلافة أو إمارة المؤمنين؛ إلا أن مضمون هذا النظام السياسي وطريقة إضفاء شرعيته وطرق تدبيره ما لم يتضح بعد في جُل الكتابات السياسية

⁸¹³ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 539.

الإسلامية سواء القديمة أو المعاصرة، إذ اكتسبت "...، الدراسات والآراء في هذا السياق صفة الحلقات المفرغة التي لم تؤدي إلى صياغة نظام إسلامي متكامل"⁸¹⁴.

إن أخذ النظام الانتخابي كمحدد مشابه عما جرى عليه في صدر الدولة الجينية باعتباره آلية تفضي للبيعة العامة أو الخاصة، فالشورى مرنة وتتقبل أن يستفيض الفكر السياسي العربي الإسلامي شتى الآليات للوصول إلى الهدف المنشود وهو البيعة*، سواء بطرق حديثة أو قديمة مستحدثة، فإذا كان نظام الاختيار هو السائد في صدر الإسلام فلا ضير من تغيير هذا الأسلوب ليتلاءم مع الواقع المعاصر والمُعاش⁸¹⁵.

ولما كان التسليم باليد يُعبر عن حالة مشابهة لحالة انتخاب عبر ولوج ورقة اقتراع الناخب إلى الصندوق الانتخابي، فإن المسألة تتعلق بالكيفية التي يتم بها مؤسسة هذه الآلية، عبر جعلها تتطور من حالة التسليم باليد إلى حالة الاقتراع التي تفضي إلى الشرعية؛ وعليه يبقى العمل على النظام الانتخابي كآلية ضمن أسس ومقتضيات تستطيع من خلالها أن تتكيف مع البيئة والمجتمع العربي الإسلامي.

ويُحيل راشد الغنوشي إلى مسألة جعل الاجتهاد ممثلاً في الآلية الانتخابية لكونها "...، أفضل آلية توصل إليها البشر اليوم هي الآلية الديمقراطية، التي تفرز ممثلين للأمة مما يجعل الاجتهاد اليوم ليس اجتهاداً فردياً وإنما جماعياً يقوم به ممثلو الأمة المنتخبون، فهي خير تجسيد لقيمة الشورى في الإسلام"⁸¹⁶، إذ لا يمكن أن يترك سن القوانين المتعلقة بالجانب العام للأفراد دونما جهة مُختصة مبنية على مصدر إجماع الأمة عليها.

⁸¹⁴ الحمداوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 45.
* انظر في هذا الصدد الفرع الأول من المبحث الثاني في الباب الأول بعنوان: سقيفة بني ساعدة النموذج الراسخ للشورى السياسية
⁸¹⁵ الأنصاري، ع. الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة. م. س، ص 69-70.
⁸¹⁶ الغنوشي، ر. (2012). الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر. مجلة المستقبل العربي، 35(406). ص 19.

فاللفظ بينهم في الآية "وأمرهم شورى بينهم" تشير إلى المجتمع ككل، على هذا فإن التمثيل الذي ستحصل عليه الهيئة لا بد أن يكون من الإطار العام لتكسب شرعيتها، فصفة التمثيل "...، لا يمكن أن تبرز إلى الوجود إلا عن طريق الانتخاب الحر العام، أي أن أعضاء مجلس الشورى يجب أن يُنتخبوا بطريقة تتيح على أوسع نطاق ممكن للرجال والنساء أن يدلوا بأصواتهم"⁸¹⁷.

قيمة الشورى في الآية السابقة تبقى داخل إطارها المرن العام، لا في إطارها الضيق الخاص، وهو حق الجميع في اختيار الحاكم⁸¹⁸، أما احتكار قلة أو نخبة لهذا الأمر لا يمكن إلا من خلال تقنينه عبر تفويض من العامة بتعذر ممارستها للشورى أي الممارسة الديمقراطية المباشرة، إذ تبقى هذه الأخيرة البناء السياسي للدولة مبنية على قاعدة رخوة، وعليه فإن نسبة نشوب الفوضى وضياح الشرعية السياسية أعلى من فرص الانتخاب الغير مباشر أي التفويض⁸¹⁹.

ولهذا يعطي السنيوي قيمة علمية خاصة عندما يتحدث عن أن "...، لتحديد الأفراد الذين يحق لهم الاختيار أهمية عملية عظيمة، فهو يمكننا من تحديد المقصود بعبارة أهل الحل والعقد الشيء الذي سيجنبنا أي لبس عند استخدامها، فلهذا التحديد ضروري من أجل استخلاص هيئة ناخبة تعبر عن إرادتها بطريقة صريحة لا لبس فيها، ومن دون هذا التحديد الأولي لا يمكن أن توجد انتخابات صحيحة ومنظمة"⁸²⁰.

⁸¹⁷ أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 90.

⁸¹⁸ نلاحظ أن تعبير ولي الأمر الفرد "...، لم يذكر على الإطلاق في القرآن، ونلاحظ أن التوجه القرآني العام يوصي دائماً بجماعية القيادة في الدولة الإسلامية، فلا تشير إليها كافة نصوص القرآن إلا بعبارة (أولي الأمر)، فالمسؤولية متبادلة بين الفرد والدولة والاختصاصات أوضحها الرسول ﷺ بقوله (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته...)". للمزيد انظر: عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص 125.

⁸¹⁹ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 171.

⁸²⁰ السنيوي، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 117.

عليه، تُبنى عملية التفويض من القاعدة العامة إلى القاعدة الخاصة ضمن مرجعية مبنية على النص الثابت ضمن أسس ديمقراطية مبنية على الانتخاب من الأسفل إلى الأعلى، تكون للقاعدة أهلية انتخابية لتفويض الهيئة الخاصة، على أن تكون للهيئة الخاصة شروط للترشح -سنتحدث عن الشروط في الفرع التالي- ضمن حدود أهلية انتخابية وذلك لتُساهم في الأخرى في عملية اختيار السلطة التشريعية والتنفيذية للنظام السياسي.

وقبل الشروع في هذه العملية، لا بد أن نعرج على مفهوم التفويض، إذ معنى التفويض في اللغة يأتي على عدة صيغ، فالصيغة الأولى بمعنى رد الأمر إلى الشخص وجعله الحاكم فيه، أو جعل الأمر كله منوطاً بشخص ما، كما يرد مصطلح تفويض بمعنى الاشتراك والمساواة كقول "وقومٌ فوضى" أي متساوون لا رئيس لهم، كما يرد المصطلح في الآية "وأفوض أمري إلى الله" بمعنى أردُّ كل الأمر إليه⁸²¹.

أما بمعناه القانوني الاصطلاحي أو الفقهي فهو أن "...، يعهد صاحب الاختصاص الأصل سواء كان شخصاً أو هيئة إلى شخص أو هيئة أخرى بممارسة جانب من اختصاصه وفقاً للشروط الدستورية أو القانونية المقررة لذلك"⁸²²، وصاحب الاختصاص هنا هي القاعدة لأنها هي التي تمتلك الحق ومنها تنبع الشرعية السياسية، وتفوض هذا الحق إلى الهيئة المعنية التي سينبثق عنها سلطتين تنفيذية وتشريعية تكسب شرعيتها السياسية من اختيار الهيئة الخاصة لها.

⁸²¹ القاضي، أ. (1994). مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات عرض ونقد. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع. ص143-147.

⁸²² عبد الهادي، ب. (1983). الجوانب التطبيقية لتفويض الاختصاصات التشريعية والإدارية في مصر والأردن. (ط1). عمان: دار الفرقان. ص7.

إن عملية التفويض السياسي من القاعدة إلى الهيئة الخاصة ضمن قواعد انتخابية لا يتنافى مع ما جاء به الفكر السياسي الغربي "فلسفة الإرادة العامة"، ولا يتنافى مع مفهوم الحرية؛ إذ في نهاية الأمر يبقى الحق مرتبطاً بالقاعدة وليس بالهيئة المنبثقة، كما أن للفرد كشخص أو كمجموعة أشخاص لهم كامل الحرية في اختيار من سيفوضونهم سياسياً، وفق عملية مراقبة مستمرة للهيئة الخاصة لإمكانية فسخ هذا التفويض في حالات تحددها القاعدة.

فمسألة التفويض هذه لم تكن وليدة اليوم، بل عرفتها النماذج في الدولة الإسلامية؛ فقد "... تحول الصحابة المقيمون في المدينة خلال الحقبة الراشدة نواباً عُرفيين عن الأمة المشتتة في الأقطار الأخرى، لما كان لأولئك الصحابة الثقة عند المسلمين، والسابقة في الإسلام، فكانوا يتولون اختيار الخليفة الراشد حين فراغ المنصب فتتبعهم الأقطار الأخرى"⁸²³.

والمتمأمل للتجربة الشورية على مدار الخلافة الراشدة والنموذج الذي بُنيت عليه الدراسة، يرى ملاحظتين، الأولى وهي أن القاعدة لم تختار بشكل مباشر خليفتها (حاكمها)، بل فوضت الأمر لمن ينوبون عنهم، وجعلت حقها في الاختيار والمشاركة داخل الحقل السياسي منوطاً بفريق معين حتى "... أدلى كل فريق بحجته وتناقش الجميع حتى اتفقوا على تولية أبي بكر"⁸²⁴.

أما عن الملاحظة الثانية فهي أن عملية التفويض كانت تلقائية من عامة المسلمين ضمن شروط ثلاث عصيرهم كالعمر والسابقة في الدين... الخ⁸²⁵، وبالرغم من تلقائية التفويض هذه؛ إلا أن الهيئة الخاصة

⁸²³ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 172-173.

⁸²⁴ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 79.

⁸²⁵ يتحدث المودودي عن التلقائية بأسلوب آخر، إذ بالنسبة إليه "... أن الإسلام قد نهض في مكة المكرمة كحركة من الحركات، ومن طبيعة الحركات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب الداعي وسواعده ورجال مشورته، فالذين كانوا السابقين الأولين في الإسلام، أصبحوا (بطريق فطري) أصحاب النبي ﷺ وأهل مشورته ليشاورهم ويعتمد عليهم في الأمور التي لم ينزل الله تعالى فيها

عرضت نتائج الاختيار للعامة للموافقة النهائية عليها، فتقرر مبدأ دستوري بعرض النتيجة على عامة المسلمين في مسجد الرسول ﷺ فأقرته القاعدة العامة وتمت للحاكم شرعيته.

هكذا، نجد أن استقرار الخلافة عند الماوردي سواء بطريقة العهد (الاستخلاف) أو بطريقة الاختيار، فكلتا الطريقتين تستلزمان وجوب إعلام الأمة بالخليفة الجديد، وتستلزمان التفويض من طرف القاعدة العامة، إذ بالنسبة إليه "...، لا يلزم أن يعرفوه بعينه واسمه إلا أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وبيعهم تنعقد الخلافة...، وإذا لزم معرفته فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه"⁸²⁶.

أما في هذا العصر فإنه لا يمكن أن يتم هذا الأمر بدون انتخابات تفضي إلى انبثاق الهيئة الخاصة، إذ كان الناس في النموذج السابق يكتفون بفكرة بسيطة "...، هي أن الناخبين هم صحابة النبي، ولو بقيت الخلافة نظاماً انتخابياً لأدرك المسلمون الثغرات التي شابت هذا النظام العملي، ولاستشعروا الحاجة إلى إيجاد إجراءات محددة لانتخاب أهل الحل والعقد، لكيلا تبقى قضية جوهرية بحجم اختيار الخليفة عرضة للصدفة والظروف"⁸²⁷.

وإذا ما اسقطنا مضامين الانتخابات الديمقراطية المعاصرة كحرية الانتخابات ونزاهتها على ما جرى في النموذج الشوري الراشدي، نرى بأن عملية التفويض أُسست على مضمون الحرية في الاختيار، ونزاهة

حكماً صريحاً من عنده، ولما كثر المُستجيبون لدعوة الحركة الإسلامية واشتد صراعها القوى المخالفة، أنجبت بنفسها وأبرزت رجالاً كانوا ممتازين عن سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم وفراستهم، ولم يكن انتخابهم قد تم بالأصوات، ولكن بما عانوا في حياتهم من المحن والشدائد والتجارب، وهي طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى إلى الفطرة من طريق الأصوات". للمزيد انظر: المودودي، أ. (1967). نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. ترجمة: الإصلاحي، ج. القاهرة: دار الفكر. ص 285.

⁸²⁶ الماوردي. الأحكام السلطانية. الباب الأول، م. س، ص 21-22.

⁸²⁷ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 118.

إدارة العملية الانتخابية، وأن عملية التفويض السياسي كبداية ستضع الخطوط العريضة لنظام انتخابي مستوحى مما كان عليه في النموذج الراشدي باستعانة أداة حديثة تؤسس لنظام سياسي جديد.

إن التفويض السياسي هو إحدى الوسائل التي استعملتها القاعدة العامة عبر هيئة خاصة تكون إحدى صلاحياتها تولية أحد المرشحين منصب الحاكم، وهي تتوافق مع التعريف الإجرائي لمفهوم الانتخاب الغير مباشر والذي يقتصر فيه دور الناخبين على اختيار مندوبين عنهم يقومون بمهمة اختيار أعضاء الهيئة المراد انتخابها، وقد تكون هذه الانتخابات على درجتين (مرحلتين) أو ثلاث درجات.

وهو ما يذهب إليه الماوردي بأن "...، الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل...، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد...، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل في كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة"⁸²⁸.

كما يطلق محمد رشيد رضا في تفسيره لأولي الأمر منهم في الآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)⁸²⁹ بأنهم هم أهل الحل والعقد؛ إذ "...، زعم بعضهم أن أولي الأمر في هذه الآية وغيرها هم الأمراء والسلطين، مع أنها نزلت في أولي الأمر الذين كانوا على عهد الرسول ﷺ ولم يكن هناك أمير ولا سلطان، ما كان هناك إلا أهل الرأي من كبراء الصحابة الذين يعرفون وجود المصلحة مع فهم القرآن"⁸³⁰.

⁸²⁸ الماوردي. الأحكام السلطانية. الباب الأول، م. س، ص6.

⁸²⁹ القرآن الكريم، [النساء: 59].

⁸³⁰ عبده، م. رشيد رضا، م. (1947). تفسير المنار، القاهرة: مطبعة المنار. الجزء الثالث. ص11.

إلا أن الاستبداد أدى لزوال قيمة أهل الحل والعقد، والأولى عنده أن "...، يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يُسمون في عرف الإسلام أهل الشورى وأهل الحل والعقد، ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويباعونه برضاهم وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة"⁸³¹.

ولا يختلف الحال عند علال الفاسي إذ أن "...، المسلمين لم يتموا تنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها مبادئ الشورى الإسلامية...، ولكن الاستبداد الذي أصاب الحكم الإسلامي، هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك، ولو استمر المسلمون في سيرهم الطبيعي، لتكونت من رجال الاجتهاد طائفة مخصصة قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل، وتقرر له الحكم في كل نازلة طبقاً لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنة"⁸³².

وهكذا نلاحظ بأن راشد الغنوشي يتوافق مع علال الفاسي إبرازه أبعاد الإجماع السياسية، وأن هنالك تطابقاً بين مفاهيم الشورى وأولي الأمر وأهل الحل والعقد، فالإجماع أصل من أصول الدين، وأولي الأمر هم العلماء المجتهدون وأهل الرأي الذين يشكلون صفوة القيادة الفكرية والسياسية للأمة الإسلامية في

⁸³¹ عبده، م. رشيد رضا، م. تفسير المنار، م. س، ص 11. يستدل محمد رشيد رضا في كتابه الخلافة بما ذهب إليه بعض الفقهاء، إذ يتوافق مع تعريف الرازي للخلافة بأنها الرئاسة عامة وهي حق الأمة التي لها أن تعزل الخليفة إذا رأت موجباً لعزله، كما أيضاً في تفسيره لآية (أولي الأمر منكم) في سورة النساء بأن المقصود فيهم أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة، ويستدل رشيد رضا بهذا أيضاً عند كل من النيسابوري، والإمام محمد عبده. للمزيد انظر: رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص 18-19.

⁸³² الفاسي، ع. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. م. س، ص 121.

صورة النظام السياسي، فمن خلالهم يتم رعاية مصالح الأمة العامة، ويزكي الغنوشي أن يكون أحد الأعضاء هو الأمير، فيما يتولى البقية قضية إعانتته على الحكم⁸³³.

في حين نرى بأن قضية الانتخاب قد أخذت حيزاً فيما راح إليه المودودي، فقضية السكوت بخلافه النبي معناها التخيير لمن بعده من خلال الانتخاب المبني على رضا عامة المسلمين، "...، فالقاعدة الكلية التي تستنبط من تعامل الصحابة في عهد الخلافة الراشدة، بل من الأسوة النبوية نفسها، هي أن الخليفة لا ينبغي له أن يشاور في الأمر من يشاء، أو أن ينتخب هذا الذي يشاور بنفسه، بل يجب عليه أن يشاور في أمر المسلمين من يكون حائزاً لثقة عامتهم ويكون الناس على اطمئنان من إخلاصه ونصحه وأمانته وأهليته، وتضمن مشاركته في أقضية الحكومة بأن الأمة ستمد إلى الحكومة يد التعاون في تنفيذ هذه الأقضية"⁸³⁴.

فيُعمل المودودي على الانتخابات كوسيلة لتبيان من يحوز على ثقة عامة المسلمين في هذا العصر، إذ الطريقة التي كانت متبعة في النموذج الراشدي غير صالحة في هذا العصر، لما لها من خصوصية مكانية وزمانية مختلفة عن طبيعة التحديات التي تواجه الأمة حالياً، "...، ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان هي أيضاً من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها، بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المردولة"⁸³⁵.

⁸³³ الغنوشي، ر. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. م. س، ص 113.

⁸³⁴ يستشهد المودودي في هذا الأمر ما حدث مع الخليفة الرابع علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان بن عفان بأن "...، الناس قاموا فأتوا علياً في داره فقالوا: نبايعك فمد يدك، لا بد من أمير وأنت أحق بها، فقال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة فنجتمع وننظر في هذا الأمر. فيظهر من هذا أن أهل الحل والعقد في ذلك الزمان كانوا رجالاً معينين معلومين ما زالوا في هذه المنزلة من ذي قبل، وكان لهم وحدهم أن يقطعوا في أمور الأمة المهمة". للمزيد انظر: المودودي، أ. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. م. س، ص 288-290.

⁸³⁵ المودودي، أ. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. م. س، ص 290.

يضع محمد موسى مجموعة من الحقائق الأساسية (القواعد) التي يجب أن تتضمن النظام السياسي الإسلامي؛ فالخليفة هو وكيل عن الأمة وتستمدُ السيادة من الأمة التي يمثلها، يستند عقد الوكالة على الرضا بين الطرفين، وينعزل الوكيل أي الخليفة بعزل الموكل له أي الأمة أو بموته، ولا يقوم أحد بمقامه إلا برضا وقبول الأمة، وعليه فإن تولية الخليفة تبقى ضمن هذه القواعد شرعاً وقانوناً دونما أن يكون للخليفة الحق في الاستخلاف⁸³⁶.

بناء على هذه الحقائق السابقة يبني محمد موسى على أن للأمة الحق في تولية الخليفة بطريق البيعة من خلال أصحاب الرأي والعقد والحلّ الذين يمثلون الأمة في اختيار خليفهم، ويستشهد بما آلت إليه بيعة الخلفاء الراشدين، إذ قامت على اختيار أهل الحلّ والعقد له كبيعة خاصة، ثم قبلت الأمة بهم كبيعة عامة، وحتى قضية الاستخلاف التي استحدثها بني أمية فإنها كانت تمر عبر البيعة العامة؛ بمعنى أنهم كانوا يعلمون بأن مجرد العهد ليس ملزماً شرعاً للأمة⁸³⁷.

أيضاً يخرج -محمد موسى- بنتيجة أن قول الإمامة قد تنعقد بخمسة أو أقل فهو خطأ بلا ريب، كما أن القول بالبيعة لا تكون صحيحة شرعاً إلا ببيعة أهل الشورى والرأي الرشيد الذي يصعب تحقيقها لكون الإسلام نفسه يحرص على عدم تفرق الكلمة بين المسلمين، وعليه فإن الأولى لديه هو أن "... التولية تقوم على رأي كل من يكون من الميسور أخذ رأيه، فيكون هذا ترشيحاً أولاً من أولي الرأي، ثم بالبيعة العامة من أكثر الأمة، وبهذا نكون قد حققنا قول الله سبحانه وتعالى: (وأمرهم شورى بينهم)"⁸³⁸.

⁸³⁶ موسى، م. (1963). نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. القاهرة: دار الفكر العربي. ص93.

⁸³⁷ موسى، م. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. م. س، ص94-95.

⁸³⁸ موسى، م. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. م. س، ص96.

يجابه السنهوري أيضاً لمسألة انتخاب الهيئة الخاصة (الحلّ والعقد) عند الفقهاء السابقين ممن يضع أعداداً قليلة (خمسة، أو ثلاثة، أو من يذهب أن الإمامة تنعقد بواحد فقط)، فبالنسبة إليه فإن ظرف الخلافة الغير منضبطة التي ظهرت بعد الخلافة الراشدة جعلتهم يضعون لها انتخاباً صورياً بأعداد قليلة، والأولى أن تقوم الخلافة التامة المبنية على الانتخاب الحقيقي من قبل هذه الهيئة الخاصة⁸³⁹.

يظهر إذن أن أغلب العلماء من الفقهاء والمتكلمين يوجبون بأن الطريقة المثلى لاختيار رئيس الدولة أو الخليفة تمر عبر اختيار أهل الحلّ والعقد له بتفويض الأمة لهم بهذا الحق، وليس عبر العهد والاستخلاف أو الغلبة والقهر⁸⁴⁰، كما يتفق هؤلاء العلماء على أن الطرق الثلاث السابقة تستوجب رضا العامة عنها وإن كانت بيعة صورية في طريقي العهد والقهر لتصبح مثبتة شرعياً.

يتجلى مبدأ اختيار الهيئة الخاصة الحلّ والعقد لرئيس الدولة بأن التفويض من العامة إلى الهيئة الخاصة يُبنى على من توافرت فيه مقدرة التفرقة والتمييز فيمن يصلح أو لا يصلح لأن يكون رئيساً، وهذا لا يتحقق إلا عبر فرض شروط وصفات خاصة بأعضاء هذه الهيئة الخاصة، تماماً كما يتم فرض شروط خاصة فيمن سيتولى رئاسة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي.

وقد يظهر بأن الطريقة المثلى عبر الهيئة الخاصة لاختيار رئيس الدولة الخليفة لا تعند بآراء جماهير الأمة، إذ عملية الحصر توحى بأنها تخالف مبدأ إعطاء حق الاختيار المبني على قاعدة الإرادة العامة (الإرادة الشعبية)؛ إلا أنه هذا الحصر يأتي من باب عدم التفرقة وظهور الفتن، وأيضاً بأنه "لا يصلح ادعاء أن

⁸³⁹ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 120.

⁸⁴⁰ عثمان، م. (1975). رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. القاهرة: دار الكتاب الجامعي. ص 226.

التنظيمات البرلمانية تمثل الشعب كله تمثيلاً صحيحاً سواء في الشعوب التي بلغت مستوى رفيعاً من العلم والنضج السياسي أو الشعوب التي لم تبلغ بعد هذا المستوى⁸⁴¹.

وعلى سبيل المثال لهذه الطريقة، تميزت التجربة الدستورية البولندية في هذا الأمر إذ اتبعت بولندا "...، طريقة في اختيار رئيس الجمهورية فيما نوع شبه بالطريقة الإسلامية، فنص دستور بولندا الصادر عام 1935 على أن يجري انتخاب رئيس الجمهورية بوساطة هيئة خاصة مكونة من رئيس مجلس الشيوخ، ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس الوزراء، والرئيس الأول للمحكمة القضائية العليا، ومفتش عام الجيش، وخمسة وسبعين شخصاً يختار مجلس النواب ثلثهم، ومجلس الشيوخ الثلث الباقي من بين كبار المواطنين المشهود لهم بالفضل⁸⁴².

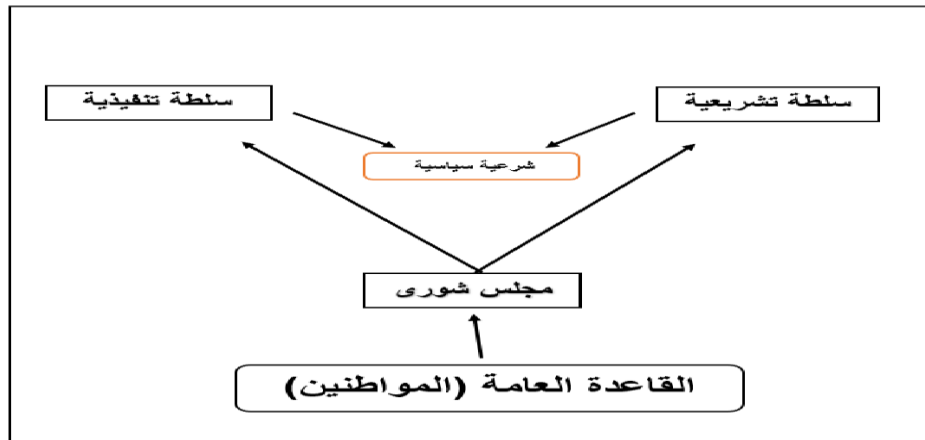
لهذا، فالقضية تتعلق إذن أولاً بضبط التراتبية داخل الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ فاستخدام التفويض كوسيلة لانبثاق هيئة خاصة عبر الانتخاب الغير مباشر تفضي إلى إنابة أهل الحل والعقد (الهيئة الخاصة) الذين هم أصلاً عبارة عن فسيفساء من شتى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية يتأثر بهم المجتمع ويحوزون على ثقة الأمة في اختيار رئيس الدولة.

هذه الهيئة الخاصة المفوضة من قبل القاعدة العامة لا تقتصر صلاحيتها على اختيار الحاكم (السلطة التنفيذية) بل يجب أن يكون مجال اختصاصها يتداخل أيضاً مع اختيار أعضاء السلطة التشريعية (البرلمان) - كما هو موضح في الشكل (4) - وهذا ما دعا الباحث للمقارنة بين عملية التفويض في إطارها السابق

⁸⁴¹ عثمان، م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 229-230.

⁸⁴² عثمان، م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 234.

النموذج الراشدي مع الانتخابات الغير مباشرة بمفهومها المعاصر، واللذان يفضيان إلى نتيجة واحدة وهي وصول أحد المرشحين للمنصب التشريعي أو التنفيذي.



الشكل (4)⁸⁴³

⁸⁴³ الشكل من إعداد الباحث.

الفرع الثاني: مزج الخصوصية بألية غربية

كان من الطبيعي بعد غلوّ روح الوراثة أو الاستيلاء بالقوة داخل نماذج الحكم بعد النموذج الراشدي أن يتقلص مجال الشورى وحرية الفكر، وأن يُصاب الجسد الإسلامي بالخوف على الإسلام من الضياع بعد ظهور الفتن والتشتت في الآراء والمذاهب أن يظهر العلماء بصيغة المحافظة والتهيب من التجديد بدلاً من فتحها، إلى أن ظهرت حركات الإصلاح التي نادى بأصالة فلسفة الحكم في الإسلام دونما أن تمنع خصوصيته من تفاعله مع كل جديد.

فتُعد الحاجة الأساسية للفكر السياسي الإسلامي بإعادة تشكيل القيم الأساسية المكونة لإرثها السياسي للتعبير عن الاستقلالية والخصوصية الحضارية الممتدة لقرون طويلة، دونما إهمال لقضية الانفتاح في مجال المؤسسات والإجراءات السياسية التي تُعد بدورها من المجالات التراكمية المتحركة والتي ساهمت فيها الحضارات المختلفة جراً مرورها بتجارب مختلفة.

هذه الحاجة تُبنى على قاعدة تجديد الأخلاق السياسية في المنظومة العربية الإسلامية وذلك "...، بالمزج المبدع بين قيمها السياسية المنصوصة في الوحي، والمكاسب الدستورية والمؤسسية والقانونية التي حققتها الأمم الحرة في العصر الحديث، وهذا المزج المبدع ليس مجرد استعارة عضو غريب وزرعه في جسدها بلا نظر في مدى ملاءمته الجسم...، فتجديد نسيج القيم السياسية الإسلامية يحتاج إلى موقف أخلاقي صريح من الديمقراطية والضوابط الدستورية المعاصرة، وليس التعامل معها تعاملاً ذرائعياً"⁸⁴⁴.

هذا فالعقل البشري لم يستطع أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون العامة للمجتمع أفضل من مبدأ الأخذ برأي الأغلبية، فمما لا شك فيه أن الأكثرية قد تخطئ تماماً كما قد تخطئ الأقلية،

⁸⁴⁴ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 551.

فمسألة الوقوع في الخطأ هي مسألة واردة مُسلم بها لا يمكن تجنبها، والأجدر هو التعلم منه عبر التجارب وتصحيح المسار نحو الأفضل⁸⁴⁵.

يتضح جلياً هكذا بأن الآلية الأمثل لإعادة تشكيل مفهوم الديمقراطية في المجتمعات العربية الإسلامية تبدأ أولاً بإعادة تشكيل مفهوم الانتخابات كآلية تُنتج ديمقراطية داخل الحقل السياسي العربي والإسلامي، وليست فقط آلية لمجرد ممارستها، "...، ومن منظور شروط الممارسة العربية للديمقراطية، فإن أول ما يمكن ملاحظته أن الديمقراطية في العالم العربي هو موضع طلب أيديولوجي شديد، ولكن بدون عرض على صعيد الواقع الفعلي وبدون تأسيس نظري على صعيد المفهوم"⁸⁴⁶.

إن مجمل الكتب السياسية القديمة لم تألف التطرق إلى قضية المُنتخبين (العامة) ومدى إسهامهم في اختيار الحاكم، أو حتى في شروط الناخبين أنفسهم وبقي السكوت في هذه المسألة كما الغموض والاختلاف في الشروط التي يتمتع بها أعضاء الهيئة الخاصة (أهل الحلّ والعقد)؛ إذ بقيت هذه القضية في إطارها النظري دونما إطار تطبيقي، فالخلافة المبنية على قيمة الشورى لم تستمر سوى مدة قصيرة بعدها انقضت عليها نظرية الغلبة وولاية العهد فأصبحت القاعدة الأساسية للنماذج المختلفة في التاريخ العربي الإسلامي.

ظل الاعتماد على التلقائية -التي تحدثنا عنها سابقاً- في اختيار العامة لأهل الحلّ والعقد، إذ "...، معرفة فضلاء الأمة في عهد أبي بكر وعثمان وعمر كان سهلاً لأنهم أصحاب رسول الله ﷺ ثم صعب في عهد علي لتفرق كثير منهم في الأقاليم المفتوحة، أما بعد عصر الصحابة فمعرفة فضلاء الأمة ليست أمراً سهلاً،

⁸⁴⁵ أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 97-98.

⁸⁴⁶ طرابيشي، ج. (1998). في ثقافة الديمقراطية. (ط1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. ص 7.

ولم يُؤثر عن التابعين ومن بعدهم أنهم سَنُوا طريقاً لتعرف فضلاء الأمة؛ لأن الإمامة قد تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض⁸⁴⁷.

لم تعتنِ أيضاً الكتب السياسية المعاصرة بالإطار النظري لمضمون الناخب العادي أو القاعدة العامة، ولم تضع شروطاً للتصويت، فإذا كان التفويض المبني على التلقائية يُعبر عن حالة اختيار لأعضاء الهيئة الخاصة في النموذج الشوري (الخلافة الراشدة)، فإنهم لم يخوضوا أبداً في الكيفية التي يتم بها اختيار أعضاء هذه الهيئة الخاصة من قبل القاعدة العامة، بالرغم من إجماعهم على عدم صلاح هذه الطريقة التلقائية في هذا العصر.

والجلي من هذا الأمر أن علماء المسلمين المعاصرين لم يخوضوا في كيفية الاعتداد بمسألة الاقتراع العام، واشترط أغلبهم بوجوب عرض اختيار أهل الحلّ والعقد (الهيئة الخاصة) للخليفة على العامة من أجل مبايعته؛ إلا أنهم لم ينظروا على أنه حقاً للأفراد وعلى هذا الأساس بنى هؤلاء نظريتهم في اختيار الخليفة على عدم اشتراط مشاركة جميع المسلمين في هذا الاختيار، بل تكفي موافقة الأغلبية من العامة بما يعرف بالبيعة العامة⁸⁴⁸.

ولهذا راحت الأنظمة السياسية العربية تعتمد على آلية الانتخابات كوسيلة ومحاولة لولوج الديمقراطية، ضمن شروط غربية كالسن والجنسية والجنس تدرجت فيها بالأساس النظرية الغربية من

⁸⁴⁷ أبو زهرة، م. (1978). ابن حزم حياته وعصره - آراءه وفقهه. (ط1). القاهرة: دار الفكر العربي. ص243.

⁸⁴⁸ أبو المجد، أ. (1985). المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة. مجلة المستقبل العربي، 7(71)، ص44-

اقتراع نصابي⁸⁴⁹ حتى صارت اقتراعاً عاماً، فأصبحت الديمقراطية عربياً نظاماً للحكم وليس للمجتمع، فهي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، دون تنظيم العلاقات بين المحكومين أنفسهم، ولئن كانت شرعية الأنظمة السياسية العربية مصدرها بنهاية المطاف صندوق الاقتراع فإنها أصبحت دونما شرعية مجتمعية حقيقية.

أصبحت بتعبير طرابيشي طغيان غالبية العدد، إذ أن أول مؤشر "...، على كذب الواجهة الديمقراطية وعلى صدق البطانة الاستبدادية هو التصويت الإجماعي بل الجماعي...، فعلى مستوى السطح السياسي وحده يصوت الأفراد كأفراد، أما في العمق الإثني أو الديني أو الطائفي، أو القبلي فإن التصويت يأخذ بالضرورة شكلاً جمعياً بل قطيعياً، وفي هذه الحال يكون صندوق الاقتراع مرادفاً لقبر الديمقراطية"⁸⁵⁰، فهي غير قابلة للاختزال في الآلية الانتخابية.

هكذا، فإن الانتخابات مجرد صورة تجميلية محدودة لإعادة توزيع السلطة السياسية، إما بهدف إرضاء الجمهور في البلدان العربية الفقيرة ذات الكثافة السكانية العالية، أو لتلبية الحد الأدنى من معايير الحكم كسياسية خارجية للحصول على المنحة المالية، أو إعادة توزيع الثروة المالية (السلطة الاقتصادية) بهدف تأجيل مشاركة السكان بالانتخابات في البلدان النفطية الغنية عبر إعادة توزيع الثروة المالية⁸⁵¹.

⁸⁴⁹ حتى مطلع القرن العشرين كانت الديمقراطية التمثيلية "...، لا تزال في معظم الحالات ديمقراطية نصابية مشروطة بالجنس الرجال دون النساء وبالثقافة المتعلمون دون الأميين وبالثروة دافعوا الضرائب أو أصحاب الأملاك والأطيان، وما كان أحد عملياً يشق طريقه إلى البرلمان غير الوجهاء". للمزيد انظر: طرابيشي، ج. في ثقافة الديمقراطية. م. س، ص 79.

⁸⁵⁰ طرابيشي، ج. في ثقافة الديمقراطية. م. س، ص 17.

⁸⁵¹ صديقي، ا. (2010). إعادة التفكير في الديمقراطية العربية انتخابات بدون ديمقراطية. (ط1). ترجمة: شيا، م. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 319-320.

وعلى طول فترة انعقاد تلك الانتخابات منذ الفترة التي تلت الحصول على الاستقلال من المستعمر الغربي وحتى هذا اليوم، لا تتجاوز دائرة الأسئلة التالية من قبيل "....، أين يمكن أن نجد انتخابات غيرت أو تسببت في إعادة تشكيل هياكل القوة والنفوذ في مجتمعاتنا؟ وما الغرض الحقيقي من العملية الانتخابية إذا لم تفعل فعلها في هياكل الثروة والسلطة وتؤثر في نوعية صنع القرار تجسيدا لإرادة الناخبين؟"⁸⁵².

والمطلوب ليس تثبيت فكرة الاقتراع العام بل التدرج إليها كحالة مشابهة لما يحيل له المودودي، إذ يبنى نظريته السياسية على قاعدة التدرج، فلا بد من مراعاة أن الفطرة لا تقبل التغيير المباشر بل الانقلاب داخل الحياة الاجتماعية يحدث ضمن إطار التدرج، وحتماً لا يتم "....، الإصلاح والتغيير المنشود إلا على مبدأ التدرج ولا أن يتغير نظامنا للقانون إلا بطريق متزن يساير التغييرات الخلقية والثقافية والاجتماعية والمدنية والاقتصادية في البلاد"⁸⁵³.

هذا التدرج في الوصول إلى حالة الاقتراع العام كما في النموذج الغربي هو ضرورة مرحلية للوصول إلى الديمقراطية عبر خط أفقي وليس عمودي، إذ ما دام أنصار التغريب لا يؤمنون بتبني فوري لمعطيات وشروط ظاهرة الديمقراطية في الحضارة الغربية، وما دام أنصار الأصالة يرفضون فكرة التغريب من الأساس، فما الداعي لاستيراد نموذج ديمقراطي بأحدث شكل له دون تبيئة وتدرج؟⁸⁵⁴

بمعنى أن التدرج كضرورة مرحلية يتطلب مزج الخصوصية العربية الإسلامية بآلية غربية وذلك بالعودة إلى إحياء مفهوم الهيئة الخاصة (الحلّ والعقد)، وإلقاء مهمة أو صلاحية اختيار الحاكم (الإمام) على

⁸⁵² الصاوي، ع. (2014). ديمقراطية الانتخابات إدارة أم إرادة، الديمقراطية والانتخابات في العالم العربي اعمال المؤتمر الدولي حول

الديمقراطية والانتخابات في العالم العربي، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة. ص46.

⁸⁵³ المودودي، أ. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. م. س، ص197.

⁸⁵⁴ طرابيشي، ج. في ثقافة الديمقراطية. م. س، ص21.

عائق هذه الهيئة عبر التفويض العام المبني على شروط فيمن سينتخبون هذه الهيئة، وأيضاً فرض شروط وصفات خاصة لأعضاء هذه الهيئة الخاصة.

يعطي محمد رأفت عثمان أسباباً حول إلقاء عائق الاختيار على الهيئة الخاصة، إذ يتمثل السبب الأول في "...، أن البرلمان بأجمعه لا يمثل سوى أقلية ضئيلة من الناخبين وذلك إذا اسقطنا من حسابنا نوعين من الأصوات، أولهما أصوات الغائبين الذين لم يدلّوا بأرائهم في الانتخابات...، وثاني النوعين هو الأصوات الفاشلة أي الأصوات التي حصل عليها المرشحون الذين لم يكتب لهم النجاح في هذه الانتخابات...، والسبب الثاني فساد الانتخابات في كثير من الأحوال...، فإنها لا تخلو من استعمال طرق كثيرة فيها غير مشروعة من الغش وخداع الجماهير...، كما لا نُسلم أن يقال أن البرلمان يمثل جماهير الأمة طول الوقت لأن اختلاف النزعات في الجماهير واتجاهاتهم المتباينة قد يجعل من المقبول الادعاء بأن البرلمان يمثلهم في بعض مسائل معينة لمدة قصيرة"⁸⁵⁵.

كما أن الانتقال من العام إلى الخاص لدى الريسوني مبررها التخصصية في القضايا الكبرى؛ التي لا علم بها ولا رأي فيها إلا لمن هم ذو أهلية واختصاص وعلم بالموضوع، كالقضايا العلمية والعملية، الشرعية والغير شرعية، فضلاً عن قضايا التدبير الصناعي والاقتصادي والعسكري، فهذه قضايا تحتاج إلى التقليل والتخصيص استناداً على النص القرآني في قوله "فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"⁸⁵⁶.

يعتمد محمد أبو زهرة على أساس الأثرية المطلقة كوسيلة يتم بها اختيار الهيئة الخاصة (الحلّ والعقد) إذ بالنسبة إليه وعلى "ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى نستطيع أن نقرر أن فضلاء الأمة هم

⁸⁵⁵ عثمان، م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 230.

⁸⁵⁶ أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 63-64.

الذين يقرر أهالي الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء، فكل إقليم يختار فضلاءه، وأولئك الفضلاء المختارون الذين يعقدون عقد الإمامة، ويكتفي باختيار الأكثرية المطلقة منهم"⁸⁵⁷.

ان قضية اختيار العامة لأعضاء الهيئة الخاصة لا تعبر عن امتياز هذه الهيئة عن العموم أو التعالي عليهم في قضية اختيارهم للحاكم، فالدين الإسلامي لا يميز طبقة عن طبقة أو عموم عن خصوص، والتفرقة الوحيدة الموجبة في الإسلام هي التقوى، أما ما يتفرع من تفرقة فإن الإسلام يحاربها ويجعل من الجميع متساوين، لكن تبقى هذه القضية من ضمن التكلفة التي يُكلف بها أعضاء الهيئة الخاصة وليس على سبيل التفرقة أو حجب حرية الاختيار عن العموم"⁸⁵⁸.

لا تُبنى فلسفة العقد الاجتماعي في الإسلام على قضية التنازل عن الحقوق كما في العقد الاجتماعي الغربي، فليس "...، فيها أفراد تنازلوا عن شيء من حرياتهم وسلطاتهم، وإنما لدينا أمة مكلفة وكلت عنها بعض أفرادها لرعاية صوالحها وليس في الوكالة تمليك ولا مظنة التمليك، والبيعة عقد يقيد الحاكم بدستور خاص ويحدد له حدود مهمته، فإذا التزم شروط العقد فله حق الطاعة على المحكومين، فإذا جاوز ما عين له وخرج على الشرط انعزل من الوكالة وخرج من العهدة أو بعزل الشعب الذي ولاه"⁸⁵⁹.

وعليه، ففكرة الوكالة أو النيابة عن الأمة تجد لها سبيلاً لتكون نظرية وقاعدة ثابتة في الإسلام، بالرغم من قصور الباحثين في هذه الوكالة، إذ تجد لها سنداً قوياً في المصدين الثابتين (القرآن والسنة النبوية)، ففي القرآن نجد بأنه قد عبر عن فكرة تمثيل الجماعة بواسطة ممثلين ينوبون عنهم في قوله "براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين"، وكأنما المتولي للعقود (الرسول) عاقدوا وعاهدوا فنُسب

⁸⁵⁷ أبو زهرة، م. ابن حزم حياته وعصره - آراءه وفقهه. م. س، ص 244.

⁸⁵⁸ عثمان، م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 236.

⁸⁵⁹ محمود فياض، الفقه السياسي عند المسلمين، نقلاً عن: عثمان، م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 238-239.

العقد إليهم، وأن تحصيل الرضا من الجميع أمرٌ متعذر، فإذا عقد الإمام لما يراه من المصلحة أمراً لزم جميع الرعايا⁸⁶⁰.

أما في المصدر الثاني وهي السنة النبوية فنجد أن لفكرة الوكالة عن الأمة لها سببلاً يسيراً في النصوص، فعلى سبيل المثال لا الحصر ما تم في بيعة العقبة سواء الأولى أو الثانية، إذ ناب مجموعة من الأفراد عن قومهم في هاتين البيعتين، وأيضاً في مصالحة بني غطفان واستشارة النبي لممثلي الأوس والخزرج بما يدل على أنه اكتفى بهم كممثلين ينوبون عن قومهم في إبداء الرأي⁸⁶¹.

وهو ما ذهب إليه محمد ضياء الدين الرئيس إلى أن الفرض الكفائي⁸⁶² التي يؤديها البعض "...، نيابة عن الأمة هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم أهل الحل والعقد وسماهم الماوردي وغيره أهل الاختيار تقوم نيابة عن الأمة باختيار الأمير، وهم في مباشرتهم هذه المسؤولية لا يكونون متصرفين في حق لأنفسهم ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها في استعمال ما هو حق أصلي لها فهم (منتدبون عنها) أو هم ممثلوها"⁸⁶³.

⁸⁶⁰ البياتي، م. (2013). النظام السياسي الإسلامي مُقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. (ط4). عمان: درا النفائس للنشر والتوزيع. ص170.

⁸⁶¹ البياتي، م. النظام السياسي الإسلامي مُقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. م. س، ص171.

⁸⁶² الفرض الكفائي عند محمد ضياء الدين الرئيس معناه أنه "...، لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد، وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد، دون بقية الفروض، كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلاً للجهاد، فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها...، كذلك مسألة الإمامة فإقامتها كما ذكرنا أحد الفروض الكفائية أو العامة، أي الواجبة على عموم الأمة، ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها للاشتغال بهذا الأمر، أو على الأقل لا يمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص220-221.

⁸⁶³ البياتي، م. النظام السياسي الإسلامي مُقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. م. س، ص173.

وضمن أساس الوكالة (التفويض) في المصدرين الثابتين (القرآن والسنة) والإجماع كمصدر ثالث، فإن البياتي يتجه نحو أن الشريعة الإسلامية تتسع لنظام الانتخاب كوسيلة لاختيار أهل الحل والعقد، وفي ظل غياب التلقائية⁸⁶⁴ في اختيارهم في النموذج الحالي كما في النموذج الراشدي، فالواجب أن تحل الانتخابات محلها، لكن بشرط أن يوضع هذا النظام يتفق مع ما جاء في الشرع من تجنب التزيف والتضليل وشراء الأصوات الانتخابية، وضمن سلامة الانتخاب ضمن الشروط المتفق عليها في أهل الحل والعقد⁸⁶⁵.

تبقى الانتخابات بالمفهوم السابق الأساس الذي اعتمدت عليه السيرة النبوية والنموذج الراشدي بتعبير الريسوني، وهي الطريقة المثلى والأصيلة كسبيل للشرعية السياسية، على أنها لا تعني "... دائماً كافة الناس وعامتهم، بل قد يكون مقلصاً وخاصاً، كأن ينتخب العلماء والفقهاء بعضاً منهم، وينتخب ذوو الاختصاصات العلمية أو المهنية بعضاً منهم، فكل هذا داخل فيما أعنيه بالانتخاب الجمهوري، أي أن جمهور الناس، أو جمهور فئة أو طائفة هم من يختارون رؤوسهم ونقباءهم، والمفوضين باسمهم، لكي يكونوا مستشارين ومقررين في شؤونهم وشؤون مجتمعهم وأمتهم"⁸⁶⁶.

ضمن هذه المعطيات السابقة، لم يرد في فلسفة الحكم السياسي العربي الإسلامي شروط أو أهلية انتخابية حول القاعدة العامة -سواء القديمة أو الحديثة- وبقيت جُل المعطيات تتحدث عن شروط أهل الحل والعقد، وحتى هذه الهيئة الخاصة جرى الخلط بمفهومها بين الكتب التي تدور حول الإمامة وبين الكتب التي تدور حول علم الأصول، ففي الأولى يتطلب من الأعضاء الحصول على العلم بالقدر الذي يؤهلهم بمعرفة

⁸⁶⁴ يسمى (البياتي) التلقائية التي كانت في النموذج الراشدي بالضمنية إذ هذا التفويض يعقد ضمناً فبالنسبة إليه قد كانت وكالة أهل الحل والعقد عن الأمة في عصر الخلافة الراشدة كانت وكالة ضمنية". للمزيد انظر: البياتي، م. النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. م. س، ص 177.

⁸⁶⁵ البياتي، م. النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. م. س، ص 177.

⁸⁶⁶ أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 74.

أحوال المجتمع وظروفه وقضاياه، والقدرة على اختيار الأصلح للحكم، في حين تُبنى الثانية على القدرة على الاجتهاد داخل علم الأصول⁸⁶⁷.

وهو ما يستوجب أن تكون الآلية الانتخابية ضمن معطيات الثقافة المحيطة بالمجتمع العربي الإسلامي ومستجيبة لها وليس العكس، وذلك باعتبار أن المشاركة العامة أهم قرينة لآلية الانتخابات والتي تفضي إلى الشرعية السياسية، فمؤشر نجاح أو فشل الانتخابات يُبنى ليس ضمن فقط على مدى المشاركة داخل صناديق الاقتراع؛ بل أيضاً على مدى نجاح الحاصلين على الثقة في جلب المنافع والخدمات العامة.

وهذا بالضبط خلّص إليه العربي صديقي بأن الانتخابية زادت في العالم العربي من الولع بها، فهي الوسيلة الأقل تكلفة للوصول إلى السلطة والتي تلجأ لها الدولة، فالحاصل من هذه الانتخابات -بصفتها اقتراحاً عاماً- كان تجميلياً تُعري مصداقية الإصلاح السياسي داخل النسق العربي، وبالتالي لا يمكن أخذ الانتخابات كاختبار موثوق على الديمقراطية في ظل غياب تام لمفهوم تداول السلطة⁸⁶⁸.

وإذا كان لا بد من العودة إلى إعادة مفهوم الانتخابات بما يلائم الخصوصية العربية الإسلامية فلا بد من "... السعي لوجود أهل الحلّ والعقد (الهيئة الخاصة) المتحلين بالصفات التي اشترطت فيهم، فإنهم هم أصحاب الحق في نصبه بنيابته عن الأمة، وبتأييده في حمل الأمة على طاعته، والمطلوب قبل نصب الإمام العام للأمة كلها، أو للبلاد المستقلة منها، أن تتحد شعوب هذه البلاد وترجع عن جعل اختلاف المذاهب والأجناس واللغات موانع للوحدة والاتفاق"⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 225.

⁸⁶⁸ صديقي، ا. إعادة التفكير في الديمقراطية العربية انتخابات بدون ديمقراطية. م. س، ص 211.

⁸⁶⁹ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص 61.

وهو ما يقرره حسن الترابي حيث إن هنالك "آداب" في مسألة اتخاذ القرار السياسي في فلسفة الفكر السياسي العربي الإسلامي، فحين تلجأ الديمقراطية إلى كهف الأغلبية، تستعير الشورى قيمتها من الإجماع المبني على التشاور والسؤال ضمن إجراءات وشروط يُضمن به ألا يكون الرأي ارتجالياً، وأيضاً يضمن أن الناس يُقدرون معايير العلم التي يتصف بها الأعضاء الذين سيجمعون، على عكس الأغلبية التي تُبنى على أهواء الذات وصراع العصبية والمصالح العاجلة والمنافسة التي قد تنقلب إلى صراع مادي⁸⁷⁰.

فعندما تتحول الديمقراطية إلى "...، مجرد تقنية انتخابية، فإن الغالبية تسمي مجرد مرادف للدكتاتورية التي من جوهر طبيعتها ألا تتحمل فروقاً واختلافات وأقليات. والغالبية إذا لم تكن مقيدة بالقيم وبالحضارة، فإنها تعمل كمدحلة، والنماذج التي تقدمها الأزمنة المعاصرة عن عمل مدحلة الإجماع الشعبي لا تقل بلاغة وبشاعة عن تلك التي قدمها المثالان النازي والفاشي في فترة ما بين الحربين، إنها مرة أخرى مدحلة الإجماع الشعبي التي لا تنتصر لحكومة العدد إلا لتلغي حكومة القيم"⁸⁷¹.

لم يخرج السلوك الانتخابي العربي عن إطار التقاليد الحزبية أو بُناه المجتمعية، وبقي ضغط الدوائر العائلية والقبلية والزبونية على الناخب العربي تسيطر على وعيه في الاختيار داخل الصندوق حتى وإن كان الاقتراع سرياً، فكل هذه الضغوطات تشكل عائقاً أمام المنتخب العربي ليصل إلى الاستقلالية التي يتمتع بها الناخب بشكل عام في أي ديمقراطية حقيقية أخرى، ناهيك عن العزوف السياسي التي أصبحت قاعدة أساسية في الانتخابات المبررة بحالة فقدان الثقة التامة بمسألة نتائج ومحصلات الاقتراع العام.

⁸⁷⁰ الترابي، ح. في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي. م. س، ص 99.

⁸⁷¹ طرابيشي، ج. في ثقافة الديمقراطية. م. س، ص 168-169.

ولهذا يُقسم محمد رأفت عثمان الشعب على ثلاثة رتب من حيث منطق النضج السياسي في الاختيار، فالرتبة الأولى هي من يتوافر فيهم المقدرة على التمييز بين من يصلح ولا يصلح، أما الرتبة الثانية فهم من يمتلكون بعض المهارة من هذه المقدرة السابقة، في حين تحتوي الرتبة الثالثة على من ليس عندهم شيء من هذه المقدرة وهؤلاء هم الكثرة من أفراد الشعب في الدول المتأخرة⁸⁷².

وللاقترب من تحقيق الاختيار السليم أو حتى الأقرب من السلامة فإننا أمام جعل "...، أفراد الطائفة الأولى وهم القادرون على التمييز بين من يصلح ومن لا يصلح للرياسة، حتى لو فرضنا علو مستوى شعب في نضجه السياسي والعلمي والخلقي ووعيه بواجباته وحقوقه حتى صارت هذه الطائفة هي الغالبية العظمى من أفراد الشعب وتحققت فيهم الشروط والصفات التي يمكن بوساطة تحققها الاطمئنان الكامل إلى اختيارهم الرئيس، فإنهم مع كثرتهم يكونون هم الأولى باختيار الرئيس، وبالضبط لو تصورنا أن كل الشعب قد وصل إلى هذا المستوى الرفيع الفاضل فإن كل الشعب حينئذ يكون صالحاً للقيام باختيار رئيس الدولة، وهذه حال مثالية لا ترقى إليها الشعوب بسهولة".

وعليه، يجب إعادة النظر في طبيعة وكيفية الانتخابات داخل المجتمعات العربية الإسلامية، بحيث تتخطى مسألة الاقتراع العام وتحوله إلى اقتراع مقيد مبني على أساس التدرج نحو التعميم كما في الحالة الغربية التي اعترتها خصوصية في تقييد الانتخابات في النصاب المالي أو العلمي، فإن هذه المجتمعات بحاجة إلى تقييد العملية الانتخابية من خلال شرط العلم وذلك في اختيارهم للأكفأ ممن سيتولون مهمة اختيار الحاكم بصفتهم مفوضين من قبل العامة لهذا الأمر.

⁸⁷² عثمان، م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 231-232.

ومرحلة الانتقال من الاختيار التلقائي أي الضمني لأعضاء الهيئة الخاصة لاختيارهم الحاكم في النموذج الراشدي، إلى مرحلة الاختيار المبني على الانتخاب هي مرحلة ذات أهمية لتخطي مسألة الكيفية التي تُصاغ شرعية سياسية على هذه الهيئة، فلا يمكن الحديث عن الشروط والهيكلية والاختصاص لهذه الهيئة دونما التعرض للكيفية التي تنبثق منها، إذ فالانتخابات هي الوسيلة العملية التي ستؤدي إلى هذا التحديد.

وبما أن الهيئة الخاصة تحصل على شرعيتها من العامة، وتكون منوطة باختيار الأكفأ والأصلح للرئاسة، وحصولها على الثقة مبنياً على الانتخابات، فإن عقد الانتخاب هذا يكون مبني على الرضا التام بين المتعاقدين، ثم الشرعية التي سيتولى بها الحاكم من خلال الهيئة الخاصة عبر انتخابه تكون أولاً عبر شرعية الأمة، وعليه فإن المصدر الحقيقي للشرعية هو الأمة ذاتها.

المبحث الثاني: ديناميات مؤسسة أهل الحل والعقد

لا يخلو أي عمل فردي فكري من مسألة التقصير والخطأ بناء على الفطرة التي تستعصي الوصول إلى الكمال بشتى صوره، ولهذا يعطي الإسلام قيمة عظيمة للاجتهاد، وهو أقصى درجات الجهد وإعمال العقل، وسد هذا النقص الفردي ينبع في تكامله مع الاجتهادات الفردية الأخرى مكونة بذلك اجتهاد جماعي، تقل بها نسبة الخطأ خصوصاً في تلك المسائل المتعلقة في حياة الأمة والدولة، ويظهر بها صنوان الاستنباط من التجارب الإنسانية في مسألة الاختيار والحكم، وصنوان الحكمة في اختيار الأصلاح والأجدر، لتتشكل قاعدة أساسية في الوصول إلى أهم وسائل الشورى والحكم الرشيد. تنبع أهمية هذا المبحث في إعادة بعث هيئة فريدة تميزت داخل الموروث العربي والإسلامي بُعداً جديداً، متخطياً الأطروحات والدراسات الكلاسيكية التي بحثت حولها، وهي مؤسسة وإن كانت لم ترد بقرآن وسنة؛ إلا أن الأصل هي هيئة أو مؤسسة قائمة على إعمال العقل على النقل، ولذلك يمنح الإسلام بصفته دينياً يُعلي من قيمة العقل على التعامل مع القضايا السياسية بمقتضى الواقع الحضاري والسياسي الذي تعيشه الشورى؛ ولهذا فإن الأشكال والأطر التنظيمية قد تتغير حسب المصلحة التي تقتضيها المبادئ والقيم السياسية التي أتى بها الإسلام.

تكمن إعادة بعث هذه الهيئة في إعادة قراءة سياق هذه الهيئة بقراءة نقدية أولاً، كون المصطلح للوهلة الأولى يحيل إلى أسلوب وآلية فقهية رغم طابع نشأته السياسي، وهذا ما يستلزم إعادة الهيئة لمكانها الصحيح تحت مجهر قراءة عملية للأسلوب المتبع في بعث هذه الهيئة؛ لتتضح عبر المجهر أهم الشروط المُعتبرة في الأعضاء الذين سيمثلون مجموع الأمة من خلالها، ولإيضاح قيمة هذه الهيئة الفريدة داخل الحقل السياسي العربي والإسلامي، سنُتبع هذه الهيئة بنموذج مقارن وهو المجمع الانتخابي الأمريكي، تتشابه فيه أهداف كل من النموذجين، وقد يُفضي إلى ضرورة استعارة الآليات التي يعمل بها هذا النموذج الفريد.

المطلب الأول: في محاولة تأصيل المفهوم

الفرع الأول: سياق مفهوم أهل الحلّ والعقد

يتداخل ضمن حدود الحقل السياسي العربي الإسلامي مفاهيم عديدة لم ترق لمستوى الإجماع على النشأة أو حتى التعريف الجامع لها، ومن ضمن تلك المفاهيم نجد بأن مفهوم أهل الحلّ والعقد من المفاهيم المُختلف عليها سواء من حيث النشأة أو من حيث التعريف الصريح لهذا المفهوم، وأمام سيل المفاهيم الأخرى داخل هذا الحقل، فقد يختلط على الباحثين مفاهيم تتشابه وتتقاطع مع المفهوم كأهل الشورى وهيئة الشورى وأهل الاختيار؛ إلا أن لفظ أهل الحلّ والعقد ظل الطاغى والأكثر شيوعاً واستعمالاً.

هكذا فالغالب على مصطلح أهل الحلّ والعقد بأنه ترتيب دستوري إسلامي تم ابتكاره على أيدي علماء متخصصون في الفقه السياسي، وهذا الترتيب الدستوري "كان تطبيقاً وتطويراً لنظام أهل الشورى الذي أحدثه عمر بن الخطاب، وعلى أن النظام الذي وضعه عمر لم يكتب له التطبيق كما أراده هو، فإن نظام أهل الحلّ والعقد أو أهل الاختيار بقي في الحدود النظرية يتناوله المؤلفون والباحثون وينقله الخلف عن السلف"⁸⁷³.

ومصطلح أهل الحلّ والعقد هو بالأساس اتفاق مُسبق على لفظه واستخدامه من قبل العلماء المهتمين بمجال الفقه بشكل عام والفقه السياسي الإسلامي بشكل خاص، وليس للمصطلح مكاناً صريح في الشرع (الدين الإسلامي) كالصلاة أو الإيمان وغيرها، بل عمد العلماء على وضعه ضمن مجموعة أخرى من

⁸⁷³ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 232.

المصطلحات التي يستعملها الباحثون في سلك الفقه السياسي وسلك علم الأصول، وهو ما أثار إشكالية بأنه مصطلح غير شرعي ومتعدد الاستخدامات⁸⁷⁴.

هذه الإشكالية الأولى التي يثيرها المصطلح شرعي أو غير شرعي، كونه صنع واجتهاد بشري لا نص فيه، والتي جعلته يقع في مظنة التفضيل بعدم استعماله من قبل مختلف الباحثين، مفضلين عليه مصطلح كأهل الشورى لورودها بنصح صريح في القرآن السنة أو حتى في السنة النبوية، هذا إلى جانب غياب تجربة عملية - من غير تجربة الخلافة الراشدة- تلقي الضوء على هذه المؤسسة المتجذرة في عمق الفقه السياسي العربي الإسلامي.

والميل في التفضيل على أن المفهوم شرعي ينبع من قاعدة دينية وصيرورة ذات خصوصية تاريخية، فصيغة المصطلح وإن كانت نابعة من اتفاق العلماء عليها؛ إلا أن المصطلح يبقى ضمن حدود الشرعية وإن لم يرد في القرآن أو السنة النبوية، فالمفهوم يحيل إلى مصطلحات أخرى رسختها الثوابت وجاءت بنص صريح، وكأنما مفهوم أهل الحلّ والعقد استُسقي من تلك المصطلحات كأهل الذكر وأولي الأمر والعلماء⁸⁷⁵.

لهذا، فقد شاعت هذه المصطلحات عند أهل العلم بباب الفقه السياسي، فمثلاً نجد أن الماوردي مثلاً يستعمل مصطلحين منها هما أهل الحلّ والعقد وأهل الاختيار "...، ويقصد بهما شيئاً واحداً، ومثله القاضي أبو يعلى مع استعمال مصطلح أهل الاجتهاد أيضاً، أما أبو منصور البغدادي فإنه يستعمل أهل

⁸⁷⁴ "ولعل من أول من استعمل هذا الاصطلاح القاضي أبا بكر الباقلاني المتوفي سنة 403هـ، وهو أصولي متكلم، ثم استعمله فيما بعد إمامان جليلان لهما اشتغال في أصول الفقه، والفقه السياسي، وهما: أبو الحسن الماوردي الشافعي 450هـ، وأبو يعلى الفراء الحنبلي 458هـ، وهما متعاصران". للمزيد انظر: 108. الطريقي، ع. (2005). أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي. ص17-18.

⁸⁷⁵ الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص19.

الاجتهاد، وابن خلدون استعمل أهل الحلّ والعقد وأهل الشورى، وصاحب تفسير المنار استعمل أهل الحلّ والعقد وأولي الأمر، وابن تيمية استعمل مصطلح أهل الشوكة⁸⁷⁶.

وقد يكون المزج بين هذه المفاهيم والمصطلحات مع مصطلح أهل الحلّ والعقد نتيجة الخلط بين التفسير القائم على الأساس الفقهي وبين محاولة اسقاطه على مقتضيات الحياة السياسية والاجتماعية، وهذه الإشكالية الأخرى التي يقع المصطلح نفسه ضحيتها، إذ لا يمكن التمييز بين تلك المصطلحات ذات الدلالة الفقهية وبين تلك التي تُحيل إلى تاريخية التجربة السياسية العربية والإسلامية، فالسلف الذي وضع المصطلح هم مفسرون وفقهاء أحوالوا للمصطلح دلالاته السياسية والاجتماعية.

هكذا، فأولاً لا بد من التفرقة بين مصطلح أهل الحلّ والعقد بمعناه السياسي الاجتماعي الذي نشأ المصطلح عليه وبين معناه في الفقه الإسلامي الذي ظهر فيما بعد كأحد المصطلحات الفقهية، وبين تلك المصطلحات كأهل الذكر، أهل الاختيار، العلماء، أولي الأمر... الخ، التي قد تُحيل إليه والتي يشير لها الباحثين الذين قد يضعون القارئ أمام إشكالية فهم المعنى السياسي الحقيقي لمصطلح أهل الحلّ والعقد وصيرورة نشأته نتيجة الخلط بينه وبين تلك المصطلحات.

والملاحظ هنا في التركيبة اللغوية لمصطلح أهل الحلّ والعقد بأنه معاكس لغوياً في تركيبته، إذ يأتي بالمقطع الأول حلّ بمعنى نقض وفك العقد⁸⁷⁷، في حين يأتي المقطع الثاني بمعنى الربط وإحكام شد العقد⁸⁷⁸،

⁸⁷⁶ الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 21-22.

⁸⁷⁷ حَلَّ الْعُقْدَةِ وَنَحَوَهَا (يَحُلُّ): نَقَضَهَا وَفَكَهَا، انظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع:

<https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D8%AD%D9%84%D9%91>، تاريخ الزيارة: 2023/01/19.

⁸⁷⁸ عَقَدَ الْحَبْلَ وَنَحَوَهُ: أَحْكَمَ شِدَّةً وَرَبَطَهُ، انظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع:

<https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D8%B9%D9%82%D8%AF>، تاريخ الزيارة: 2023/01/19.

والعلماء حينما اختاروا هذين المقتطعين⁸⁷⁹ ليشكل مصطلحاً للإشارة إلى الهيئة التي كانت تُعنى في شؤون المسلمين السياسية والاجتماعية عبر اختيارهم للحاكم ومراقبتهم له.

أما عن تركيبته الاصطلاحية فإن المفهوم يأخذ العديد من التعريفات على حسب المدخل أو الحقل المعرفي الذي يستخدمه صاحب التعريف، وهذه الإشكالية هي من جعلت للمفهوم العديد من التعريفات التي ظهرت بعيداً عن ظروف نشأة المفهوم ذاته، إذ يبقى الأساس الأول لنشأة المفهوم متعلقاً تماماً بحدث سياسي اجتماعي وليست مسألة وإشكالية فقهية.

تأسيساً عليه فإن استخدام مفهوم أهل الحلّ والعقد جرى على اختصاصيين اثنين، الأول مبايعة الحاكم ضمن حدود مبايعة هيئة خاصة له، أما الثاني فهو اختصاص فقهي متعلق بطبيعة الاجتهاد في إشكالية فقهية ما عبر الإجماع ليصبح حكماً فقهياً، لهذا فإن المفهوم يدور بين نسقين متداخلين، إذ "...، تدور على السنة الفقهاء، ومكانها الأول في أبحاثهم بحث الإمامة الكبرى، كما تدور على السنة الأصوليين ومكانها الأول في أبحاثهم هو باب الإجماع"⁸⁸⁰.

نجد بأن الإطار الفقهي كالفخر الرازي قد حدد جماعة أهل الحلّ والعقد بالمُجتهدين بالأحكام الشرعية، وعرف مفهوم الإجماع على أنه "...، اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من

⁸⁷⁹ "ومن هنا قد يرد سؤال حول ذلك التركيب اللفظي (أهل الحلّ والعقد) لم بدئ بالحل قبل العقد؟ مع أنه لا يوجد حل إلا بعد عقد؟ والظاهر أن الترتيب بين اللفظين غير مراد بل لعله جاء لسهولة نطقه وجريانه على اللسان، بدليل أن بعض أهل العلم ربما قدم أو أخر في اللفظتين كالماوردي وابن خلدون فقد استعمل كل منهما (الحل والعقد) و(العقد والحل)". للمزيد انظر: الطريقي، ع. أهل الحلّ والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 27.

⁸⁸⁰ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 237.

الأمر⁸⁸¹، ويعرفه آخرون بأنه اتفاق علماء العصر على حكم حادثة معينة أو حكم شرعي⁸⁸²، وفيه ينعقد هذا المفهوم على اجتماع الفقهاء على رأي واحد في أحد الأحكام المختلف عليها، ويتم التعبير عنه في مجال الفقه بمفهوم الإجماع⁸⁸³.

ولهذا يبقى مفهوم أهل الحل والعقد في الإطار الفقهي مرتبطاً باباب الاجتهاد، ولا يُصنف أعضائها على أنهم ضمن وظيفة سياسية، أو مهمة اجتماعية حتى نحتاج إلى معرفة الجهة التي تُعين لها الأكفاء، وإنما هي درجة علمية تُعرف بتوفر طائفة من الشروط العلمية لا أكثر، وفي هذا يذهب الغزالي إلى أن "... كل مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحل والعقد قطعاً"⁸⁸⁴.

يخالف توفيق الشاوي حصر وتحديد مفهوم الإجماع ضمن نطاق أحكام الفقه فقط، فالأصل أن يشمل مفهوم الإجماع الأمور الدنيوية التي لا حدود لها سواء سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، والفارق بين إجماع أهل الحل والعقد بصيغتيه الفقهية والسياسية هو أن الصيغة الأولى قد تصل بنتيجة التعدد في الآراء، في حين لا يمكن أن تحمل الصيغة السياسية سوى على رأي واحد مبني على قاعدة التصويت بالأغلبية⁸⁸⁵.

⁸⁸¹ نقلاً عن: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 43.

⁸⁸² للمزيد انظر: العبادي، ع. (2018-2019). القواعد الأصولية وأثرها في السياسة الشرعية المتعلقة بالحاكم: دراسة وصفية تحليلية، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، اليمن. ص 36-38.

⁸⁸³ الأحمر، ا. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 44.

⁸⁸⁴ المحروق، ع. (2018). أهل الحل والعقد بين الأصالة والمعاصرة. مجلة العلوم الشرعية، (5). ص 94.

⁸⁸⁵ ذلك لأن المشاكل العملية التي تفصل فيها "... الشورى السياسية لا تحتل تعدد الآراء؛ لأنه لا يمكن إلا تنفيذ رأي واحد فيرجح رأي الأغلبية دون الأقلية، وهذا هو في نظرنا المقصود من قوله تعالى (فإذا عزمتم فتوكل على الله)". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 164-165.

أما عن تعريف أهل الحلّ والعقد ضمن إطارها السياسي فتعتبر هي الهيئة الخاصة التي اجتهد العلماء ببذرتها الأولى وأطلقوا عليها هذا الاسم، وهذه الهيئة الخاصة هي التي تضطلع بمسؤولية اختيار الحاكم، "...، وهم الذين يتولون أمر الاختيار بعد البحث ويوجبون العقد، وهم مسؤولون عن إتمامه وإنفاذه، ولكنهم في مباشرتهم لهذه المسؤولية لا يكونون متصرفين في حق لأنفسهم ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها في استعمال ما هو حق أصلي لها"⁸⁸⁶.

هذه الهيئة السياسية هي إحدى أدوات المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار، وإحدى الوسائل والأدوات التي تتيح للأمة بحق الرقابة على الحاكم، وهي من الوسائل التي ابتدعها المسلمون وبرعوا في انبثاقها⁸⁸⁷، وإذا ما نظرنا إلى قيمة هذه الوسيلة لوجدنا بأنها متقدمة على واقعها في كيفية طرح مسألة انعقاد الخلافة (الإمامة) بالمقارنة مع تاريخانية الحضارات المحيطة، وتوازي أيضاً نظريات الحكم الشعبي الحديثة.

يتضح من التعريف السابق سواء في الإطار الفقهي أو السياسي أن الهيئة الأولى تُعنى بعلم الأصول؛ مما يعني أن أعضائها يجب أن يتصفوا بدرجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة، أي الاجتهاد، في حين تختلف الهيئة السياسية بأنه لا يشترط في أعضائها أن يتصفوا بالقدرة على الاجتهاد⁸⁸⁸، كما أن الصلاحيات لهذه الهيئة في إطارها السياسي تكون أعم وأوسع من إطارها الفقهي، فأهل الحلّ والعقد فقهيّاً تُعنى ببُنية داخل النسق، في حين تُعنى سياسياً بالنسق بشكل عام.

علاوة على ذلك فإن العلاقة بين الهيئتين هي علاقة الكل في الجزء، والتداخل بينهم يأتي في إطار صلاحية هيئة الحلّ والعقد في إطارها الفقهي؛ بحيث أن قراراتها ملزمة للحاكم والمحكوم باعتبار إجماعها على

⁸⁸⁶ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 222.

⁸⁸⁷ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 466.

⁸⁸⁸ الطريقي، ع. أهل الحلّ والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 44.

أمر ما قوة تشريعية ملزمة داخل الحقل السياسي الإسلامي، فهي تعد مصدراً من مصادر التشريع داخل هذا النظام السياسي وذلك باعتبار السيادة تنبثق من إطار الأوامر والنواهي الإلهية⁸⁸⁹.

كما تبرز مصطلحات ومفاهيم أخرى قد تُحيل إلى مفهوم أهل الحلّ والعقد ضمن إطارها السياسي وتشترك وتتقاطع معها، لكن تبقى الإشكالية بتعدد هذه المصطلحات وتنوع استخدامها؛ أنه لا يوجد اتفاق بين الباحثين والمختصين في استعمال واحد لمفهوم معين -كما يستخدم مفهوم الديمقراطية مثلاً- يُبرز الخصوصية العربية والإسلامية، ويضفي للتجربة الشورية (النموذج الراسخ) مصطلحاً جامعاً يُضني تطوراً في آليات وأدوات هذا المفهوم.

إن مُجمل الألقاب التي تُطلق على أهل الحلّ والعقد في إطارها السياسي تُفقد هذه المؤسسة جزءاً منها، فتلك الألقاب هي جزء يتكون من الكل وليس وصفاً للكل، فمؤسسة أهل الحلّ والعقد جامعة للألقاب سواء (أولي الأمر أو العلماء أو أهل الاختيار أو أهل الاجتهاد أو أهل الشورى أو أهل الشوكة أو أهل الرأي والتدبير)، فتلك الألقاب تبقى تدور حول نسق تلك المؤسسة وهي بُنية داخلها وليست ذاتها.

ومفهوم أولي الأمر⁸⁹⁰ هو وإن كان يشير إلى هيئة أهل الحلّ والعقد في إطارها السياسي والفقهية؛ إلا أن هذا المفهوم يشهد خلافاً في تحديده وتفسيره كون هذه الآية تبقى ضمن الآيات المُتشابهات، ويمكن أن

⁸⁸⁹ يجب أن نعتبر أن الشورى والإجماع قاعدة واحدة متكاملة "...، في نظامنا الدستوري الذي يشمل في عصرنا الحاضر: نظام التشريع ونظام الحكم معاً، إن اعتبار الإجماع والاجتهاد مصدرين للتشريع الإسلامي هو تكريم للعقل والعلم والفكر الإنساني، تميزت به الشريعة عن القوانين الوضعية الصادرة عن سلطة الدولة". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 164-166.

⁸⁹⁰ اختلف أهل العلم من المفسرين وغيرهم في ذلك على أقوال "...، أشهرها خمسة: 1- أنهم الأمراء، قال جمع من السلف منهم أبو هريرة وابن عباس، ورجحه الإمام الطبري، قال النووي: السلف والخلف، 2- أنهم العلماء، وبه قال جمع من السلف منهم جابر بن عبد الله، والحسن البصري، والنخعي وغيرهم، 3- أنهم أصحاب محمد ﷺ قاله مجاهد، 4- أنهم أبو بكر وعمر قاله عكرمة، 5- قال ابن كثير: والظاهر أنها عامة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء". للمزيد انظر: الطريقي، ع. من قواعد النظام السياسي في الإسلام طاعة أولي الأمر. م. س، ص 26-27. يستفيض محمود شلتوت في تفسير هذا المفهوم إذ بالنسبة إليه أنه ليس "...، أولو الأمر الذين أمر المؤمنين بإطاعتهم =

يغطي المفهوم ليشمل الحاكم ذاته كمؤسسة تنفيذية من غير مؤسسة أهل الحلّ والعقد في إطارها السياسي؛ على هذا فإن المفهوم يُدخل الباحث والقارئ على حد سواء في دوامة الجمع بين مؤسسات مُختلفة ومتداخلة ضمن الحقل السياسي العربي والإسلامي.

كما أن هنالك اختلاف أيضاً بين مفهوم أهل الحلّ والعقد وبين مفاهيم كالعلماء، وأهل الاختيار وأهل الشوكة وأهل الرأي والتدبير، التي تبقى صفات من المفترض أن يتمتع بها أعضاء مؤسسة الحلّ والعقد، وقد يفقد أحد أعضاء هذه الهيئة صفة من تلك الصفات إلا أن ذلك يبقى يؤهله لأن يكون عضواً فيها، فقد لا يكون عالماً ومن أهل الشوكة التي تعني شدة البأس⁸⁹¹، وهذه المفاهيم تبقى في إطار العموميات التي قد تحمل التأويل في استخدامها*.

يبقى مفهوم أهل الاجتهاد أيضاً مرتبطاً أساساً بعلم الأصول؛ فالمفهوم مرتبط -كما تحدثنا في السابق- في شرط حاسم للحصول على صفة أهل الاجتهاد وهو الدرجة الخاصة التي تتيح لصاحبها بالقدرة على استخراج الأحكام الشرعية، وهي صفة غير واجبة بأعضاء أهل الحلّ والعقد ضمن إطارها السياسي.

=خصوص الأمراء والحكام كيفما كان شأنهم، وما سلب المسلمين مبدأ الشورى سوى هذا التخرّيج الذي اتخذ في كثير من الفترات سبيلاً لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشماً ظالماً، أو جاهلاً مفسداً، وكذلك ليس (أولو الأمر) خصوص المعروفين في الفقه الإسلامي باسم الفقهاء والمجتهدين...، فإن هؤلاء لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب ولم يألّفوا البحث في تعرف كثير من الشؤون العامة...". للمزيد انظر: شلتوت، م. (2001). الإسلام عقيدة وشريعة. (ط8). القاهرة: دار الشروق. ص444.

⁸⁹¹ الشوكة: القُوَّة وَشِدَّةُ البأس، انظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع:

<https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D8%B4%D9%88%D9%83%D8%A9> ، تاريخ الزيارة:

2023/01/21.

* فمثلاً مفهوم كأهل الشوكة لا يفضل استخدامه للتدليل على مؤسسة أهل الحلّ والعقد؛ إذ الشوكة التي تعني القوة وشدة البأس التي قد يتم تأويلها إلى إمكانية اختيار حاكم من قبل أهل الشوكة بما لا ترتضيه مجموع الأمة، وفي هذا تناقض تام مع المفهوم الجامعة وهو أهل الحلّ والعقد، وهو ما قد نجده مثلاً في اختيار أهل الشوكة لاتخاذ الكهف مسجداً بالرغم من اقتراح البعض أمراً آخر، (فقالوا ابنوا عليهم بُنياناً ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً) [الكهف: 21].

في حين يبقى مفهوم أهل الشورى هو الأقرب إلى مفهوم أهل الحلّ والعقد؛ إلا أنه يدل على الإطار الذي تنتهجه هذه الهيئة، وتعبير الشورى هو نتاج العمل وليس سابق له، فحقيقتها "...، أنها هيئة شورى تقوم على الشورى وتعتمدها في عملها، ووظيفتها كل مجالات الشورى سواء في أمور الدين أو الدنيا مما ليس فيه نص أو إجماع"⁸⁹².

هكذا إذن يبقى مفهوم أهل الحلّ والعقد هو المفهوم الذي يعبر عن تلك الهيئة التي تتصل بصلاحيات مختلفة أهمها توليتها في اختيار الحاكم، ويبقى المصطلح (أهل الحلّ والعقد) هو المفهوم اللصيق بالتجربة الشورية والتي تُعد مرجعاً أساسياً لنموذج الحكم الرشيد، واستلهم مفهوم أهل الحلّ والعقد منها سواء في فترة الدولة الجينية أو التجربة الراشدية.

يستنتج من هذا أن "...، الهيئة التي يتحدث عنها في باب (الإمامة) هي غير تلك التي تُذكر في كتب (علم الأصول) وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم، ذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلى على القدر الذي يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية وقادرين على الاختيار الأصح بين المرشحين الأكفاء، أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فلا يكفي إلا بأن يشترط أن يكون الفرد مجتهداً والاجتهاد له شروطه المقررة"⁸⁹³.

هذا يعني أننا أمام تطور دستوري نوعي يميز ويفصل بين جماعتين متباينتين من حيث المهام الدستورية؛ فالأولى مهمتها استنباط الأحكام الشرعية، وقد تتكفل بمهمة استشارية يستعين بها الحاكم أحياناً

⁸⁹² الطريقي، ع. أهل الحلّ والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 48.

⁸⁹³ الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 225.

وتعد تلك المشورة غير ملزمة له، في حين تبقى الثانية تحظى بالقرار المنشئ والملزم، وهي تتصف بأنها ذات طابع سياسي⁸⁹⁴، وتبقى الهيئتين تتقاطعان وتتشاركان في بعض النقاط؛ إلا أنهما متمايزتين من حيث الصلاحيات.

والمراد بلفظ الحل والعقد من إطاره السياسي هي بإقامة العقد الذي يُبنى من خلاله النظام السياسي في التصوري العربي والإسلامي، وهذه الهيئة تُعنى بالشؤون السياسية والإدارية والتشريعية والقضائية، وللتمييز بين الهيئتين في إطارها الفقهي والسياسي يدعوا بعض الباحثين إلى تسمية هيئة أهل الحل والعقد بالهيئة التشريعية أو الهيئة السياسية⁸⁹⁵.

وإذا كانت التسمية قد تثير لدى البعض إشكالية المقارنة مع مفهوم ونظرية النخبة في العصر الحديث⁸⁹⁶، فإن هذا الربط يُعد جَوَراً على هذه المؤسسة؛ إذ تركز أولاً هذه الهيئة على قاعدة تمثيل الجماعة عبر الإنابة التي لها سنداً في الثوابت (القرآن والسنة النبوية) مما يجعلها ترتقي لأن تكون نظرية وقاعدة ثابتة كأساس للنظام السياسي العربي والإسلامي.

ثانياً أن الصلة التي تربط الشعب والنخبة في العصر الحديث مُختلفة عما هي عليه بين الأمة ومؤسسة أهل الحل والعقد في فلسفة الحكم الإسلامي؛ إذ يرى منظرو النخبة أنه "... لا صلة بين النخبة والشعب، بل إنها لا تحقق غايتها وأهدافها إلا إذا أقصت الشعب عن اتخاذ القرار السياسي والاجتماعي

⁸⁹⁴ الأحمر، ١. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 47.

⁸⁹⁵ انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 225. وأيضاً انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 466. وانظر أيضاً: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 43.

⁸⁹⁶ انظر مثلاً عبد الإله بلقزيز الذي يتطرق إلى أن "... فكرة الشورى القرآنية اخرجتها تجربة التطبيق العمري من الجماعة والأمة إلى النخبة...، والمشكلة في مرجعية الشورى العمرية تكمن بالذات في أنها بتكريسها هذه الفئة إنما أسست لاختزال السلطة في فئة اجتماعية ضيقة وسلمتها مفاتيح النظام السياسي في الإسلام". للمزيد انظر: بلقزيز، ع. الفتنة والانقسام. م. س، ص 76.

واستبدت بجميع الوسائل التي تنتهجها في الحكم، وهذا بخلاف فكرة أهل الحل والعقد القائمة على الثقة بينهم وبين الأمة بحيث لا يكونون نواباً عنهم إلا بعد أن يثقوا فيهم، ويرتضونهم ممثلين عنهم⁸⁹⁷.

وأخيراً تُبنى الثقة بين الأمة وهذه الهيئة على قاعدة المكانة الاجتماعية والعلمية؛ إذ اقتضت طبيعة الحياة الاجتماعية والقبلية أن يكون للناس ممثلون معروفون يكسبون ثقتهم، وهذا الأمر امتداد تاريخي عُرفي حتى قبل الإسلام*، وعليه يبقى إسقاط مفهوم (النخبة) مختلفاً عن سياق هيئة أهل الحل والعقد ضمن ظروف ومقتضيات طبيعتها الاجتماعية والعرفية.

بهذا تبقى الإشكالية الأبرز والتي يقع بها المفهوم -إلى جانب إشكالية تحديد المفهوم والخلط الذي يجري عليه- بأنه لا يوجد مؤسسة عملية تؤطر هذا المفهوم يمكن أن نُطلق عليهم أهل حل وعقد، بالإضافة إلى تضاؤل دورهم خصوصاً بعد حقبة الخلفاء الراشدين أو حتى انعدامه، مما شكل تخبطاً فكرياً ونظرياً عند مختلف الباحثين لتأطير هذا المفهوم وترجمته إلى واقع عملي.

إن ميلاد فكرة أهل الحل والعقد تبقى مرتبطة تماماً بمسألة سياسية واجتماعية واجهت المسلمين بعد وفاة النبي محمد ﷺ؛ وهي وإن كانت هذه المسألة قد حدثت بشكل طارئ إلا أنها نشأت ضمن سياق اجتماعي سياسي شكّلت نظرية على مستوى النسق العام سواء الحاضر أو في المستقبل، لتتيح بعد ذلك حل إشكالية بناء السلطة واختيار الحاكم، فميلادها تم تحت اختبار أول تجربة انتقال للسلطة خضع لها العرب والمسلمون.

⁸⁹⁷ المحروق، ع. أهل الحل والعقد بين الأصالة والمعاصرة. م. س، ص 91.

* انظر الفصل الثاني من الباب الأول في هذا البحث.

هكذا وتأسيساً على ما سبق ذكره فإن مفهوم أهل الحل والعقد يعد تعبيراً عن فلسفة تنظيمية ابتكرتها الحضارة العربية الإسلامية وإبداعاً لعلماء السياسة الشرعية، وكنتيجة ومقتضى لمجمل اجتهاداتهم حول قيمة الشورى، والبحث عن سبل شرعية لتحقيقها⁸⁹⁸، وتعبير رشيد رضا على أنه من الواجب أن يكون في الأمة فئة يدركون مصالحها الاجتماعية وسياساتها، لهم القدرة على استنباط أحكام سياسية واجتماعية، يُسمون بعرف الإسلام أهل الحل والعقد، بحيث لا تكون بيعة الخلافة صحيحة إلا إذا كانوا هم من يختاره ويبايعونه برضاهم، وهم من يسميهم الفكر السياسي المعاصر نواب الأمة⁸⁹⁹.

ومن الأهمية بمكان ألا يكتفي "...الفقهاء في الوقت الراهن كما اكتفى اسلافهم بالحديث عن أهل الحل والعقد دون تحديد معنى اللفظ ودون إيجاد الوسيلة العملية التي تُمكن كل شعب مسلم من تحديد الأفراد الذين يُشكلون هذه الهيئة التي تحمل على عاتقها واجبات جوهرية، منها اختيار الخليفة ومراقبة سير الخلافة"⁹⁰⁰، هكذا وتحقيقاً للمراد يمكن أن نستخرج تعريفاً حول هذه الهيئة بكونها هيئة دستورية سياسية عليا يحوز أعضائها على ثقة الأمة بوسيلة ما سواء اختيار تلقائي في الماضي، أو انتخابات في الحاضر، أو آلية ما في المستقبل، نتيجة لمؤهلاتهم العلمية والعملية، للقيام بمهمة اختيار الحاكم نيابة عنها.

وإذا كانت هيئة أهل الحل والعقد في الإطار الفقهي تتميز بقدرة أعضائها على الاجتهاد وبالتالي إمكانية حصرهم داخل النسق الكلي ببنية معينة وخاصة، فكيف يمكن معرفة أعضاء هيئة أهل الحل والعقد في إطارها السياسي؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار بأن وظيفة أهل الحل والعقد في الإطار الفقهي لا تتطابق مع وظيفة

⁸⁹⁸ الأحمر، ١. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 48.

⁸⁹⁹ نقلاً عن: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 239.

⁹⁰⁰ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 118.

أعضائها في الإطار السياسي⁹⁰¹، وهل هنالك شروطاً خاصة يجب أن يتمتع بها أعضاء هذه الهيئة تؤهلهم لأداء مهمة اختيار الحاكم والرقابة عليه؟

⁹⁰¹ صافي، ل. (1996). العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. (ط1). الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص208.

الفرع الثاني: إعادة قراءة في الشروط المُعتبرة

اقتضى التنظير في سبر الشورى إلى انبثاق هيئة أهل الحلّ والعقد كترتيب دستوري ذو خصوصية تاريخية سياسية، واقتضت الرؤية التنظيرية لأهل الحلّ والعقد بالرغم من غيابها الطويل عن التأطير العملي إلى محاولة العلماء والباحثين تحديد البنية التي تتشكل منها هذه الهيئة، وليس بمكان التحديد هذا لأجل اختيار الحاكم فقط؛ بل من أجل أن تكون السُلطة مبنية على مسألة رضا الأمة، والتي هي بالأساس القاعدة التي يُبنى عليها النظام السياسي العربي الإسلامي. مما دفع السلف والخلف من العلماء والباحثين إلى محاولة تحديد الشروط الجامعة لأهل الحلّ والعقد، وبالتالي إمكانية تحديد وحصر أبلغ لماهية أعضاء هذه الهيئة، فالمتمعن للشروط التي يضعها هؤلاء يرى بأن الصفات والأوصاف قد تم تكرارها لدى أغلب هؤلاء المتكلمين، وهو ما يُفهم من هذا التكرار أن تلك الهيئة تكون ضمن نطاق مُفصل، وقد ترك أمر تعيينها للأمة على حسب ظروف العصر المُعاش⁹⁰².

وقد قرّن العلماء هذه الشروط "...، بذكر أهل الحلّ والعقد، فلا ترى فقيها يذكر هذه إلا مشفوعة بإيراد صفاتها، والشروط المحققة لغايتها، بل إن كثيراً من العلماء يوردون هذه الشروط في تعريفهم بهذه الجماعة، تأكيداً منهم على أن هذه الشروط تعد معياراً من معايير تمييز هذه الفئة عما سواها"⁹⁰³.

يورد الماوردي فيهم ثلاثة شروط بأن الشروط "...، أحدها العدالة الجامعة لشروطها والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى

⁹⁰² الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 223.

⁹⁰³ صفى الدين، ب. (2011). أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. (ط2). دمشق: دار النوادر. ص 240.

اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"⁹⁰⁴ متوافقاً مع الشروط التي يضعها أبي يعلى بأعضاء هذه الهيئة والتي يسميها أهل الاختيار⁹⁰⁵.

في حين يضع القاضي عبد الجبار بن أحمد شروطاً متشابهة ومُتطابقة لما راح إليه الماوردي وأبي يعلى، ولكنه يضع شروط الإدلاء بالشهادة كإضفاء جديد على شروط أهل الحل والعقد؛ لأن "أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات، فإذا قُدح الفسق في جميعها وقُدح في الشهادة والقضاء فبأن يقدح في اختيار الإمام أولى"⁹⁰⁶، ويعتد بعض الشافعية بهذا الشرط، والتي يبين الإمام النووي شروطها بالإسلام والحرية والتكليف والعدالة والمروءة⁹⁰⁷.

وبالإضافة إلى هذه الشروط السابقة، يتحدث العلماء⁹⁰⁸ عن شرط آخر وهو (الاجتهاد)، وباتفاق أغلبهم على وجوب هذا الشرط في هيئة أهل الحل والعقد؛ إلا أنهم مختلفون في تحديده كشرط مُطلق في جميع أعضائها أم في عضو واحد كحد أدنى، فالذي يوجب شرط الاجتهاد يستدل بشرط إحاطة الحاكم بالمجتهدين، في حين يستدل المعارضون بأن من قواعد الشرع أنها تكتفي في كل مقام بما يليق به من العلم والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه⁹⁰⁹.

⁹⁰⁴ الماوردي. الأحكام السلطانية. الباب الأول، م. س، ص4.

⁹⁰⁵ أبي يعلى الفراء الحنبلي. (2000). الأحكام السلطانية. (ط1). تحقيق: الفقي، م. بيروت: دار الكتب العلمية. ص19.

⁹⁰⁶ القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، باب الإمامة، ص267، نقلاً عن: عثمان، م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص260.

⁹⁰⁷ الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص48-49.

⁹⁰⁸ في هذا الأمر انظر: محمد بن أبي العباس المغربي الرشدي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الجزء7، ص390. وأيضاً: الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص72. نقلاً عن: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص50.

⁹⁰⁹ مدني، س. (2010). هيئة العقد والحل: دراسة فقهية مقارنة. مجلة جامعة الملك عبد العزيز، 18(1). ص413.

فيرى أبو القاسم الرافعي أنه لا بد من وجود مجتهد واحد على الأقل داخل هيئة أهل الحل والعقد حتى تصح بيعته، في حين لا يشترط كل من (القاضي عبد الجبار والماوردي) بالعلم الذي يصل إلى درجة الاجتهاد إذ يكفي شرط العلم الذي يُمكن صاحبه من معرفة من يستحق الرئاسة على شروطها المُعتبرة، في حين يُخالف الكمال بن الهمام هذه الآراء جُلّها، فليس العلم بالنسبة إليه شرطاً أساسياً من ضمن الشروط المطلوبة في أعضاء هيئة أهل الحل والعقد⁹¹⁰.

ونتيجة للتطور الذي شهدته الحياة فإن فتحي الدريني يتجه نحو اعتبار هذا الشرط جزئي وليس كلي؛ إذ "...، كان الفقهاء المجتهدون عنصراً واحداً من عناصر تكوين هذه الجماعة، ومقصورة مهمتهم على ما يتعلق باختصاصهم فحسب، لأن المصالح العامة التي هي (مناطات) الأحكام الشرعية متنوعة بحكم طبيعتها، فكانت لذلك متعلقة بكثير من الاختصاصات العلمية، والخبرات المكتسبة المتنوعة التي لا ينهض بها إلا أربابها، والفقهاء المجتهدون ليسوا إلا فريقاً منهم"⁹¹¹.

يضيف ابن خلدون إلى تلك الشروط السابقة شرط العصبية، إذ بالنسبة إليه "...، حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدره له عليه، فلا حل ولا عقد لديه...، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصحاب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأى مدخل له في الشورى"⁹¹².

يضع البعض جملة شروط أخرى بالإضافة إلى الشروط السابقة، وهو ما يلاحظه السهري إذ "...، هناك شروط أخرى لم يذكرها الماوردي لوضوحها، وهي أن يكون الناخب أولاً مسلماً وبالغاً وعاقلاً وحرّاً

⁹¹⁰ عثمان، م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 260-261.

⁹¹¹ الدريني، ف. (2013). خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. (ط2). دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون. ص 367.

⁹¹² ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 223-224.

وذكراً⁹¹³، ويضيف "...، أبو الأعلى المودودي اشتراط سُكنى دار الإسلام"⁹¹⁴، وهي جملة من الشروط التي سوف يتم دراستها خلال هذا الفرع.

وفي جملة هذه الشروط يمكن أن نضيف شرطاً جديداً بالإضافة إلى الشروط السابقة الموضوعة لم يتم التطرق لها من قبل وهي مسألة تحديد العمر أو السن؛ فبالإضافة إلى الشروط السابقة نحن بحاجة إلى ضبط مسألة أعمار أعضاء هيئة أهل الحل والعقد، فإذا كان ابن خلدون استعان بسورة الأحقاف لتحديد عُمر الدولة⁹¹⁵، فالباحث هنا سيستعين بها لتحديد هذا الشرط الجديد⁹¹⁶.

والآية المُستدل بها تتحدث عن بلوغ الأشد وبلوغ التمام بالأربعين سنة*، وأيضاً يُجمع الفقهاء على أن السن أربعين مرتبط بالرجاحة والاعتزان⁹¹⁷، وفي علم النفس أيضاً يرى كارل يونغ أن الشخصية تنصرف "...، في هذه المرحلة إلى القيم الروحية والداخلية، بعد أن كانت في شبابها منغمسة في القيم الخارجية والمادية،

⁹¹³ السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 103.

⁹¹⁴ الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 50.

⁹¹⁵ وفي هذا يستقيض ابن خلدون قائلاً: "...، أما أعمارُ الدول أيضاً وإن كانت تختلف بسحب القرائن إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة أجيال...، قال تعالى (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) [الأحقاف: الآية 15]، ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء، ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه، فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمرُ الشخص الواحد". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 335.

⁹¹⁶ يتحدث عبد الكريم بكار عن شرط السن إذ بالنسبة إليه "...، شروط من يختار ليكون من أعضاء مجلس الشورى أو البرلمان يجب أن تكون منضبطة...، وذلك مثل السن والشهادة المعبرة عن مستوى التعلم وكون سجله العدلي نظيفاً من الأحكام الجنائية، هذه الأمور يمكن ضبطها والتحقق منها"، ولكنه لا يحدد ذلك السن. للمزيد انظر: بكار، ع. (2015). أساسيات في نظام الحكم في الإسلام. (ط1). دمشق: دار القلم. ص 52.

* يمكن الاستدلال بآية أخرى تدل على تمام الرقم أربعين؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى في سورة الأعراف (وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَ مِيقَاتِ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً)، فتمام الشيء حدث بتمام العشر الباقيات، والتي بُلغَ تمامها بأربعين ليلة.

⁹¹⁷ في تفسير ابن كثير للآية " (وبلغ أربعين سنة) أي تنهاى عقله، وكمل فهمه وحلمه، ويقال إنه لا يتغير غالباً عما يكون عليه ابن الأربعين"، في حين يفسرها الطبري على أنه " لا شك أن نسق الأربعين على الثلاث والثلاثين أحسن وأشبه، إذ كان يُراد بذلك تقريب أحدهما من الآخر من النسق على الخمس عشرة أو الثمان عشرة". للمزيد من تفسيرات الآية انظر:

<https://www.alro7.net/ayaq.php?langg=arabic&sourid=46&aya=15> ، تاريخ الزيارة: 2023/02/05.

ويشعر الفرد في هذه المرحلة بفقدان اللذة بسبب النضج، وتكوين الشخصية المتكاملة من خلال التوازن بين الجوانب الشعورية واللاشعورية، حيث يصبح التأمل سمة أساسية للشخصية في هذه المرحلة، وتتألف المتضادات والقوى النفسية المتضاربة فتسمو الروح وتعلو فوق الأمور الدنيوية والمادية⁹¹⁸، ويستشف بأنه يمكن اعتباره السن القانوني لولوج عضوية هيئة أهل الحل والعقد؛ لما لهذا السن من راحة واتزان في عملية اتخاذ القرار.

إن من جملة هذه الشروط التي هي بالأصل تعبير عن اجتهادات العلماء والفقهاء، قد صنفها بعضهم في نطاق صفتي (القوة والأمانة)⁹¹⁹ واللذان تُعدّان من أركان الولاية، في حين يصنفها البعض إلى شروط وصفات أساسية وأخرى شروطاً تكميلية⁹²⁰، وهناك من قسمها إلى شروط مُتفق عليها وشروطاً مُختلفاً عليها، في حين سنستفيض في تلك الشروط كلٌّ على حدا، وسنحاول أن نصنفها ضمن معيار القياس، إذ هنالك صفات وشروط سهلة المنال بقياسها، في حين يصعب على شروطاً أخرى إمكانية قياسها، أو حتى يمكن اعتبارها بأنها غير قابلة للقياس.

إن المرحلة التاريخية التي مرت بها هيئة أهل الحل والعقد تقتضي إعادة النظر في قضية شروط عضويتهم، ولعل بعض هذه الشروط قد تجاوزها الواقع المعاصر فأصبحت من تاريخ الأفكار التي يُنظر لها

⁹¹⁸ الطراد، ن. (2021). نظرية الشخصية عند كارل يونج: دراسة نفسية نقدية. مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، 21(2). ص409.

⁹¹⁹ (إن خير ما استجرت القوي الأمين). [القصص: الآية 26]. انظر: صفى الدين، ب. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص242.

⁹²⁰ إن النظر إلى قيمتي القوة والأمانة "... بوصفهما قيمةً معيارية في أهل الحل والعقد يُسهم في رفع الخلاف القائم بين الفقهاء بخصوص تحديد الشروط؛ لأنهما قيمتان كليتان تشملان كل الصفات والشروط المعروفة في الفقه القديم، فضلاً عن أنهما قيمتان قابلتان للقياس، وهو ما يدفعنا إلى اعتبارهما شرطين أساسيين ينطبقان على الأشخاص والهيئات معاً". للمزيد انظر: الأحمر، أ. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص75.

على أنها جزءاً من الماضي، كقضية الحُرية على سبيل المثال؛ وهو ما يستدعي إسقاط تلك الشروط ضمن مقتضى الواقع المعاصر لمواءمة النُظم الإجرائية الحديثة⁹²¹، أو استحداث نظام اجرائي يراعي الخصوصية العربية والإسلامية.

وشرط العدالة بشروطها الجامعة تعني لغوياً الاستقامة، في حين يعرفها الشرع على أنها الاستقامة على طريق الحق بالاختيار عما هو محظور دينياً، وتُحيل المذاهب الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية) إلى التشابه الكبير في التعريف السابق، والعدالة مرتبطة بالشاهد في قضية ما، وهي أولى أن ترتبط بأعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد ما دامت ترتبط بالشاهد⁹²².

ويقسم السنهوري العدالة إلى عدالة صغرى وكبرى، فالأولى عنده تعني مؤدياً للفرائض متجنباً للكبائر، أما الثانية فتعني لديه اجتناب الفسق في الأفعال والابتداع في المعتقد، وعن إمكانية قياس العدالة فيمكن لديه إدانة الشخص بإدانة قضائية تُعد جُرمًا جسيمًا تؤدي إلى نزع صفة العدالة عنه⁹²³، وهو ما يذهب إليه بلال صفي الدين لقياس العدالة من خلال ألا يكون محكوماً بجرم شائن أو ما شابهه⁹²⁴.

أما عن شرط العلم، فمعناه قدرة العضو أو الأعضاء مجموعين على اختيار من سيتولى أمرهم من بين الأصلح في المرشحين لهذا الأمر؛ مما يستلزم بهم أن يكونوا على دراية بالشروط الواجب توفرها في هؤلاء المرشحين. وقد ذهب الطريقي إلى أن العلم المطلوب هاهنا هو الإمام والفقهاء بالأحكام الشرعية، والعلم

⁹²¹ خليل، ف. (1996). دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. (ط1). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص136.

⁹²² الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص57-58.

⁹²³ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص103 و118.

⁹²⁴ صفي الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص270.

بالمبادئ الأساسية للسياسة⁹²⁵، وهذا بالنسبة إلى السنهوري فإن هذا الشرط قابل للتحقيق والقياس؛ إذ يجب أن يدلي الأعضاء ما يثبت أنهم قد قطعوا شوطاً من التعليم⁹²⁶.

أما الحكمة كشرط آخر، ففي اللغة تعني البصيرة والحدق بالأمور، وأيضاً معرفة حقائق الأشياء ووضعها في موضعها السليم⁹²⁷. ونظراً لطبيعة القرارات المصيرية ذات الأثر البالغ في حياة المسلمين فإن هذا الشرط يبقى من الشروط الهامة المستلزم وجودها في أعضاء هيئة أهل الحل والعقد، أما عن إمكانية قياسها فإن السنهوري يرى بأن هذه تعود لمجموع الأمة في تحديد أصحابها إذ تُبنى ضمن الخبرة والاتصال بالرأي العام⁹²⁸.

أما عن شرط الإسلام فإن اشتراطه من قبل الفقهاء بُني على أساس أن الإسلام كدين هو ناشئ للنظام السياسي وهو الهوية التي ميزت خصوصيته، وعليه بقي هذا الشرط دونما تدقيق لهذا الشرط عبر الأزمنة اللاحقة، وفي نفس الوقت عُدت هذه الهيئة كتعبير نظري بعيدة عن إطارها الواقعي العملي، فالقرار الصادر عن الهيئة يُعد قراراً جماعياً لا فردياً، بمعنى أنه ليس هنالك آراء فردانية بل هي قرارات جماعية تصدر بالأغلبية.

ويذهب صفي الدين إلى ما يُرجحه الباحث بإجازة تمثيل غير المسلمين في هيئة أهل الحل والعقد عند مناقشة اشتراط الإسلام، ويُقرنها حالياً بقضية المواطنة كشرط الترشيح أو الانتخاب؛ إذ لا يجد "... مانعاً شرعياً من القول بجواز اشتراط كون أهل الحل والعقد في كل دولة من مواطنيها المقيمين على إقليمها أو

⁹²⁵ الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 61-63.

⁹²⁶ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 103، ص 118.

⁹²⁷ الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 65.

⁹²⁸ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 118.

المسجلين ضمن مواطني هذا الإقليم الذي يسمى اليوم دولة، لتستقر الأمور وتنتظم"⁹²⁹، وهو ما وجب التفرقة في اشتراط الإسلام داخل هيئة أهل الحلّ والعقد في إطارها الفقهي وبين عدم اشتراطه داخل إطارها السياسي.

وعلى اختلاف شرط الإسلام يبقى الاختلاف أيضاً في شرط الذكورة؛ إذ تتأرجح الآراء بين العلماء والفقهاء حول هذا الأمر؛ وإن كانت الانتخابات في التجربة الغربية احتاجت إلى عقود لإشراك المرأة في العملية الانتخابية؛ فإن مكانة المرأة داخل الحقل السياسي العربي والإسلامي متميزة وعريقة، وعليه تبقى حدود الذكورة بعيدة عن إقصاءها من هذه العملية.

فكون منح الحق في الشهادة كالرجل من لدن الشرع، قد يعني أن الانتخاب شهادة بحد ذاته، والانتخاب هنا تنصرف لأن تكون وكالة وهي تستطيع أن تمثل هذه الصفة تماماً كالشهادة التي أُعطيت، فالمرأة إذ تسنى لها أن "...، تصل هذه المرتبة، وأن تحوز رضا الناس وقبولهم، فأطاعوها فيما تراه فهي من أهل الحلّ والعقد، فلا مانع من جواز اشتراكها مع الرجال في القيام بالوظائف التي تقوم بها هذه الجماعة، ومنها اختيار الإمام"⁹³⁰.

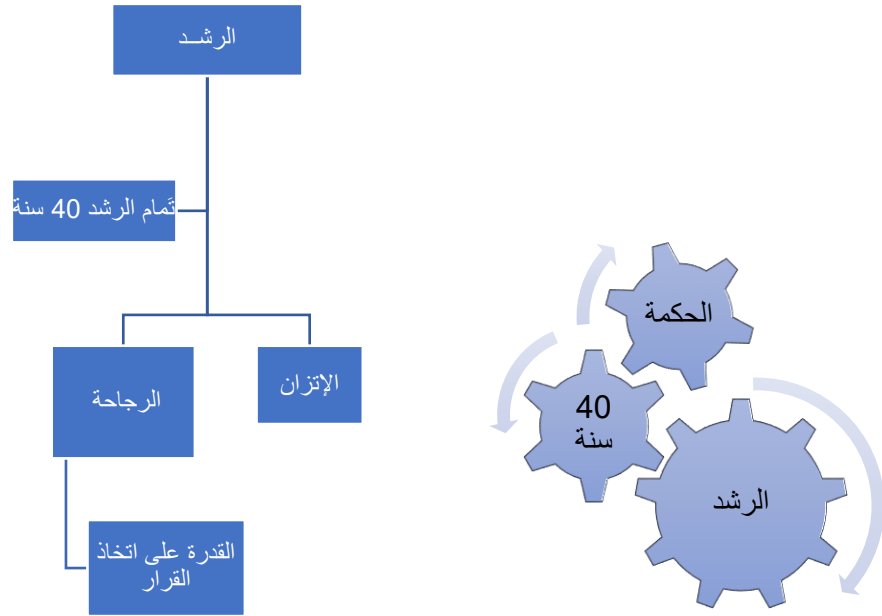
فالعقل والبلوغ كشرط آخر في أعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد ليس مرتبطاً بجنس معين، وإن كان العقل والبلوغ من الشروط المرتبطة تماماً بجودة القرار الذي سيتخذه أعضاء هذه الهيئة؛ فالخوض في

⁹²⁹ صفى الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 256. في حين يعارض (عبد الله الطريقي) هذا الأمر؛ إذ بالنسبة إليه لا يجوز "...، أن يكون العضو كافراً سواء أكان كافراً أصلياً أم طارئاً...، وأن الذمي ونحوه لا مكان له في هيئة الحلّ والعقد سواء أكانت هذه الهيئة صفة مجلس أم لا". للمزيد انظر: الطريقي، ع. أهل الحلّ والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 52-54.

⁹³⁰ من الأدلة التي يستدل بها العلماء بجواز إشراك المرأة في هيئة أهل الحلّ والعقد، أن النبي بايع المراتين اللتين حضرتا بيعة العقبة الثانية، مما يدل على أنها تتعهد على نفسها وتبايع، استشارة النبي لأُم سلمة يوم الحديبية وعمله بمشورتها، وأيضاً استشارة الخليفة عمر بن الخطاب للنساء في عهده. للمزيد انظر: صفى الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 260.

مسائل الأمة والقيام على مصالحها وقضاياها يتطلب التعقل؛ إذ العقل⁹³¹ هو الإدراك والفهم السليم واتخاذ القرار المناسب، وهو شرط المكلف كامل الأهلية، وهذه بالضرورة تتطلب البلوغ⁹³².

إن الحكمة كمحدد والعقل والبلوغ كمحدد آخر متداخلان فيما بينهما؛ إذ تتماهى الحكمة في الغالب المطلق في العقل والبلوغ؛ وتعتبر المحددات مرآة لمفهوم الرشد، والأشد -كما هو مبين في الشكل التالي- فالأصل في الأعضاء أن يبلغوا من الحكمة والفتنة السياسية ما لا يبلغه العامة؛ وإن كانت الأمة لا تجتمع على ضلالة فإن الهيئة هي الأولى في هذا القصد.



الشكل (5)⁹³³

⁹³¹ فأما العقل كما يقول الأصفهاني يطلق "...، على القوة المتهئية لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة: عقل". للمزيد

انظر: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 51.

⁹³² خليل، ف. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 150.

⁹³³ الشكل من إعداد الباحث.

أما عن شرط الحرية؛ فواضعو هذا الشرط سواء من الفقهاء أو من غيرهم كانوا يراعون الزمان الذي يعيشونه؛ ويقرونون الحرية بتضادها ونقيضها العبد؛ وهو ما يذهب إليه الجويني بأنه "...، لا يناط هذا الأمر بالعبيد وإن حازوا قصب السبق في العلوم لأنها تحت سلطة سادتهم"⁹³⁴، مع أن بعض المُحدثين لا يعتبر لهذا الشرط وجود⁹³⁵، وحتى وإن كان فإن هذا الشرط لا يبلغ من محل الشروط في هذا الزمان أي موضع في اعتبار هذه الصفة من ضمن الصفات التي يتمتع بها أعضاء هيئة أهل الحل والعقد.

أما في الشرط الأخير وهو العصبية⁹³⁶ والذي يبني عليه ابن خلدون نظريته؛ فالعصبية أو من يردوها إلى مفهوم الشوكة فإن المقصود بها أن أعضاء هيئة الحل والعقد "...، إن لم يكونوا ذوي قوة، فهيات أن يذعن لهم غير العدول من أولي القوة، أما المطالبة باتباع القوة للحق، وتَسول الطاعة لولي الأمر من ذوي الشوكة الذين لا يلقون بالأل للحق، وتَسول الإذعان لشورى أهل العلم من رئيس متغلب فهي مثالية لا تعتبر ولن تجدي نفعاً"⁹³⁷.

لكن يبقى هذا الشرط ضمن الشروط التكميلية وليست ضمن الشروط الأساسية كما يذكرها عبد الله الطريقي، إذ يتشابه مفهوم الشوكة الذي وضعه ابن تيمية وبين العصبية التي وضعها ابن خلدون،

⁹³⁴ نقلاً عن: مدني، س. هيئة العقد والحل: دراسة فقهية مقارنة. م. س، ص410.

⁹³⁵ انظر مثلاً عبد الكريم محمد الحمداوي الذي يستفيض بهذا الأمر؛ إذ بالنسبة إليه "...، من المقطوع لديهم (العلماء) أن العبيد والموالي ولو تفقهوا....، لا أهلية لهم ولا مدخل لهم في هذا الأمر....، ففي شورى (أحد) شارك المسلمون كلهم لا فرق بين عبد وحر ومولى وشارك المنافقون أيضاً....، كما أن قول الله تعالى (إن أكرمكم عند الله اتقاكم) وقول الرسول ﷺ المؤمنون تتكافأ دماؤهم، يتعارض مع ما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون من استبعاد العبد والموالي عن هذا الأمر ولو تفقهوا، ولعل هذا الموقف من رواسب ثقافة ما قبل الإسلام وتقاليدها وأعرافها التي عادت للظهور بضعف العقيدة في النفوس، واشتداد الصراع العرقي والحضاري باختلاط الأقوام والأجناس في المجتمع الجديد". للمزيد انظر: الحمداوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص214-215.

⁹³⁶ "إن العالم بالأحكام الشرعية الذي ليس له عصبية يكون دوره في الفتوى دون الشورى في السياسة". نقلاً عن: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص68.

⁹³⁷ صفي الدين، ب. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص278.

فالهيئة لا تستمد شرعيتها من المفهومين، ولا عبر النفوذ المبني على الظلم واستلاب الحقوق والغلبة؛ بل شرعية التمثيل المبني على الاختيار الحر والصحيح وليس على ما يتمتع به من نفوذ أسرته أو قبيلته أو حزبه⁹³⁸؛ ولكن لا ضير في أن يكون أحد الأعضاء يتمتع بهذا الأمر بشرط ألا تغلب عليه عصبية الجزء على عصبية المصلحة العامة.

يرمي توفيق الشاوي إلى أن الأصل ألا يتدخل الباحثون في طبيعة الشروط الشخصية لأعضاء الهيئة الخاصة الذين تختارهم الأمة كالعدالة والحكمة، الخ؛ لأن ذلك الأمر متروك لقياس العامة نفسها في طبيعة اختياراتهم التلقائية، أما عن التطرق لها في الفكر السياسي الإسلامي فهي جاءت لطبيعة المتكلم؛ إذ تحدث هؤلاء بصفتهم رجال إرشاد ديني وتوجيه أخلاقي يتوجب عليهم إعلام العموم بالصفات التي يجب أن تتوافر في من سيختارونهم⁹³⁹.

فمن هذه الصفات التي يتحدث عنها توفيق الشاوي يُمكن أن نجملها في صفة الورع المرادفة للتقوى، وكذلك أيضاً ما يذكره البعض من صفة الخبرة والتجربة، والتي أضفاها الباحث ضمن شرط الحكمة، كما أيضاً في مسألة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية؛ إذ استفضنا في هذا الأمر فيما سبق، نلاحظ أن هذه جملة من الشروط الشخصية التي وجب ذكرها، إلى جانب شرط سُكنى دار الإسلام والتي يردّها البعض لمفهوم المواطنة بشقها المعاصر وهي الإقامة الثابتة.

ومسألة البحث عن الشروط الواجب توفرها في أعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد لاختيارهم رئيس الدولة ليست في جوهرها مسألةً دينية أو فقهية؛ بل هي مشكلة اجتماعية سياسية "...، يتقرر فيها الرأي بناء

⁹³⁸ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 545.

⁹³⁹ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 152-153.

على ما تقتضيه ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية في زمان ما ومكان ما، أي أنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصدها قواعد جامدة لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، إن هذه القواعد الجامدة مكانها في الرياضيات أو في ميدان المعتقدات والعبادات، لا في هذا الميدان"⁹⁴⁰.

أصبحت المهام الموكلة إلى هيئة أهل الحلّ والعقد أكثر تشعباً وأكثر تعقيداً بحكم طبيعة تعقيدات الحياة وتنوعها ومتطلباتها؛ نتيجة التقدم العلمي والتقني، وعليه تبقى هذه الشروط ما هو ثابت، لما اقتضته خصوصية النسق السياسي وطبيعة الحكم، ومن هذه الشروط ما يبقى يتكيف على حسب الظروف الزمانية والمكانية وعلى حسب ما تمليه هذه الظروف من مراعاة للمصلحة العامة.

وعلى هذا تبقى عملية استحداث الشروط وإعادة قراءتها مبنية على قاعدة إعادة تكييف المفهوم بشروطه ومضامينه بما يتوافق ويتمشى مع العصر المعاش، وأيضاً مع مفاهيم الفكر السياسي الحديث المنظم للدولة وآلياتها الحديثة، إذ سيأخذ مفهوم أهل الحلّ والعقد أبعاد جديدة سواء من حيث البنية التي تُشكله أو من حيث طبيعة الوظائف التي ستُنَاط به، مع ضرورة الالتزام بالمبادئ والقيم التي نشأ ضمن خصوصيتها الفكرية؛ ليعيد انتاج العلاقة القائمة بين الأمة والسلطة الحاكمة.

بقيت جملة الشروط التي تعطي للشخص صفة العضوية داخل هيئة أهل الحلّ والعقد، امتد التعرض لها على الإطار النظري منذ بزوغ فجر الفكر السياسي العربي والإسلامي حتى هذا اليوم، وبقيت مقرونة بطبيعة الظروف التي مر بها الفقيه أو العالم أو الباحث؛ فبقيت هنالك شروطاً يمكن أن نعتبرها ثابتة (البلوغ والعقل، والعدالة، والحكمة، العلم)، ومنها ما يمكن أن نعتبرها متغيرة (الإسلام، الحرية، العصبية أو

⁹⁴⁰ عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص203، نقلاً عن: صفى الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي.

م. س، ص280.

الشوكة)، وصفةً أخرى اعتبرها الباحث شرطاً (السن)، أو حتى شروطاً أخرى قد تستحدثها الأجيال اللاحقة نتيجة ظروف معينة.

أما تعيين الشروط الواجب توفرها "...، فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة (أهل الحل والعقد) ...، ضروري ولازم لإيجاد أهل الحل والعقد وإثبات وكالتهم عن الأمة بالتوكيل الصريح، لأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر لكثرة أفراد الأمة، ولأن إجازة مثل هذا التوكيل الضمني يفتح باباً خطراً على الأمة ويؤذن بفوضى وشر مستطير؛ إذ يستطيع كل عاطل عن شروط أهل الحل والعقد أن يجعل نفسه منهم وينصب نفسه ممثلاً عن الأمة بحجة أنها ترضى بنيابته عنها ضمناً، وهذا ما لا تجوزه الشريعة ولا يستسيغه عقل"⁹⁴¹.

والمأمل لهذه الشروط التي وُضعت تُبنى على أساسين متكاملين، في الأساس الأول موضوعي يخص المؤهلات العلمية التي تكون -في الغالب- مدعومة بثقافة شرعية حتى تتمكن هيئة أهل الحل والعقد من أداء مهماتها على أكمل وجه، وفي الأساس الثاني مبني على ما تفرزه القيم والمبادئ الإسلامية من أخلاق يتمتع بها أفراد أو أعضاء الهيئة، مدعومين بثقة الجمهور لضمان اختياراتهم النزيهة⁹⁴².

تحديد بُنية أهل الحل والعقد عملياً تتأتى من أهمية تبيان الشروط والعدد والعناصر المكونة لهذه الهيئة؛ وتأتي عملية التحديد هذه لمكننة هذه الهيئة وجعلها ذات خصال إجرائية أكثر من كونها حبيسة الإطار النظري، وأيضاً فإن هذه العملية تأتي لتبيان الصلاحيات والمسؤوليات التي تقع على عاتق هذه الهيئة،

⁹⁴¹ زيدان، ع. (1966). الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية. (ط1). بغداد: مطبعة سلمان الأعظمي. ص20.

⁹⁴² أمزيان، م. الأساس التعاقدي لحياة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص25.

وموقعها من خصوصية وطبيعة النظام السياسي العربي والإسلامي، وعلاقتها مع السلطين التنفيذية والتشريعية.

المطلب الثاني: سياق البنية والاختصاص

الفرع الأول: بنية أهل الحل والعقد

يتضح تحليل بنية أهل الحل والعقد بمقدار ارتباطها بالنسق العربي والإسلامي بشكل عام، وبمقدار ارتباطها بالنظام السياسي بشكل خاص، فعملية التحليل هذه تقتضي الابتعاد أو تجاوز المنطق الاتباعي الجامد للنموذج الموروث سواء من حيث الإطار الفني أو التنظيمي لهذه الهيئة -مع التأكيد على أصالة هذا النموذج- فهذه البنية أولاً ترتكز على مفهوم سيادة الأمة كونها مصدر الشرعية لهذه البنية وقاعدتها الأساسية، مما يقلل من سطوة الدولة وتسلمتها على الأمة.

وبناءً على هذه الشروط التي يتصف بها أعضاء الهيئة يتفرع إشكالية أخرى، وهي ما هو عدد أعضاء هذه الهيئة الذين سيتوكلون بالصلاحيات التي سوف تعطى لهم ومن ضمنها المهمة الرئيسية المتمثلة باختيار الإمام (ال خليفة/الرئيس)؟ وإذا كنا قد بنينا البحث على مبدأ الانتخاب الغير مباشر لهذا المنصب عبر هيئة أهل الحل والعقد، فهل عرف الفكر السياسي العربي والإسلامي قضية الترشيح لعضوية هذه الهيئة؟ وما هي عناصره وصلاحياته المنوطة به؟

وقبل الإجابة على هذه التساؤلات، اختلفت الآراء⁹⁴³ في العدد الذي يؤدي إلى انعقاد الإمامة (الخلافة)، فقسّمت إلى مجموعات ثلاث وهي، أولاً اشتراط إجماع الهيئة لانعقاد البيعة، وثانياً اشتراط عدد معين

⁹⁴³ تتعدد الآراء في هذا الأمر إذ "... ارتأى القلانسي - شيخ البغدادي ومن تبعه أن الإمامة تتعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام، وليس لذلك عدد مخصوص، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة وفي مقدمتهم الجبائي على ما رواه الماوردي أن أقل عدد تتعقد به الإمامة خمسة...، ومما روى من آراء أيضاً أن قال بعضهم إن أقل عدد يمكن أن تعقد به الإمامة أربعون قياساً على ما تصيح به صلاة الجمعة، وقال بعض آخر وهم من علماء الكوفة أنها تتعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين، ليكونوا حاكماً وشاهدين...، أما مذهب أهل السنة أو مذهب الأكثرية فإنهم رأوا أن تحديد عدد معين فيه تعسف، ولا يوجد دليل يلزم التقييد بعدد دون غيره". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 225-227. فعندما "... نعيد النظر في تلك الأقوال التي تصل إلى نحو عشرة أقوال -في العدد المناسب لهيئة أهل الحل والعقد- فإنه ربما كان من غير العسير أن يبدو عور بعضها وأنه مجرد اجتهاد لم يقم على براهين، بل إن =

لانعقادها، وأخيراً اشتراط معيار معين لانعقادها، وهو فيما يُعرف حديثاً داخل المجالس النيابية -إذا جاز تشبيه هذا الكيان السياسي بهيئة أهل الحلّ والعقد- على اشتراط أغلبية معينة أو نسبية أو حتى مطلقة لصدور القرارات عن هذه المجالس، فقد تحتاج إلى الأغلبية لإقرار قانون، وقد تحتاج إلى أغلبية مطلقة لعزل الرئيس أو أغلبية مُعينة لإقرار معاهدة ما⁹⁴⁴.

إن مجمل هذه الآراء التي بُنيت عليها أُسس العدد داخل هيئة أهل الحلّ والعقد هي آراء بعيدة عن بُنية الواقع السياسي وآليات التفاعل المجتمعي الحالي؛ ولهذا رافقت هذه المسألة العديد من وجهات النظر التي رافقت خصوصية وفترة تاريخية مُعينة ليبيدي صاحب الرأي بهذه المسألة، ولهذا تصبح مسألة ضبط العدد وآلية انعقاده بحاجة إلى مجازاة للواقع ومتغيراته ومحاولة التنظير بمنطق عملي، وليس الاعتماد الكلي على منطق قبلي كلاسيكي.

ولكن مهما اختلفت هذه الآراء سواء قل عدد هؤلاء أم كثر فإن موافقة الإرادة العامة هي البلوغ والإقرار النهائي لصحة العقد بين الطرفين، والتي يتم التعبير عنها عبر الاختيار الحر لأعضاء هذه الهيئة. وهو ما دأب البحث أن يبني عليه فرضيته الأساسية -يمكن مراجعة الفصل الثاني من الباب الأول- بأن قضية البيعة العقد السياسي لا يمكن إقرارها أو أن تصبح نافذة إلا بعد موافقة الإرادة العامة، والتي تتم عبر وكالة الأمة لهذه الهيئة السياسية.

=أكثرها يستند إلى القياس". للمزيد انظر: الطريقي، ع. أهل الحلّ والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص170. لكن الشورى "... مدعاة لأن يمثل أهل الحلّ والعقد أكبر شريحة ممكنة من الأمة؛ ليكون الاختيار أكثر تعبيراً عن جموع الأمة، مادام بالإمكان توسيع دائرة الناخبين". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص471.

⁹⁴⁴ صفي الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص394.

وهو ما يُقره الجويني عندما ربط مسألة العدد بالشوكة في تحليله لبيعة أبو بكر الصديق⁹⁴⁵، إذ "....، يحمل التحديد الكمي لمجلس الشورى على القدرة على إمضاء القرار وتثبيت الاختيار في وجه معارضة المعارض وثوران الثائر؛ لذلك يخلص الجويني إلى أن العدد اللازم يجب تحديده بحيث يعكس أعضاء المجلس إرادة القوى المختلفة والجماعات السكانية المتعددة، فتحديد عدد أهل الاختيار بأحد أو عشرات أو مئات من الأفراد دون النظر إلى القاعدة الشعبية والقوى السياسية التي يمثلها هؤلاء خطأ ناجم عن جهل قاتل ببنية الواقع وقوانين حركة المجتمع وسكونه"⁹⁴⁶.

وعملياً تؤدي عملية ربط مفهوم أهل الحل والعقد بالإرادة العامة التي تُعتبر مصدر السلطة السياسية سواء في الفكر السياسي الحديث والقديم إلى تجاوز مشكلة العدد (أعضاء الهيئة)؛ مما يفضي تلقائياً إلى تبيان عناصر هذه الهيئة بناء على خصخصة الشروط؛ إذ العلاقة بين عضو الهيئة والأفراد تكون مبنية على مقدار تحقيق العضو للشروط أولاً، وثانياً مقدار اكتساب هذا العضو لثقة الأفراد أنفسهم، وهو ما يميز هذه الهيئة عن التمثيل في النظم الديمقراطية الحديثة، التي تستلزم ثقة الأفراد فقط دون قيود وشروط.

⁹⁴⁵ وإذا تأكدت البيعة "...، وتأتدت بالشوكة والعدد، واعتضدت وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر، ولما بايع عُمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً (المعاملة بغلظة) وشماساً (اقتنع وأبى العداوة) وتضافروا على بذل الطاعة على حسب الاستطاعة". للمزيد انظر: الجويني. (2011). غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق الديب، ع. جدة: دار المنهاج. ص250-251.

⁹⁴⁶ صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص206.

أما عن قضية الترشيح لهذه الهيئة، فرغم ورود النص الثابت بمنع طلب الولاية من قبل الأفراد⁹⁴⁷؛ إلا أنه ذهب البعض إلى جواز ترشيح الفرد لنفسه⁹⁴⁸ لمنصب رئيس الدولة أو عضوية مجلس الشورى (المجلس النيابي)، وهكذا دواليك فإن ترشيح الفرد لنفسه لعضوية هيئة أهل الحل والعقد يُبنى على قاعدة الشروط المُعتبرة -التي وضعت سابقاً- وعليه تبقى قيمة الترشيح مبنية ضمن قواعد وأسس محددة، تستسقي تلك الشروط الأكفاء لهذه العضوية.

فلا خلاف "...، أن الأمور تعقدت في وقتنا الحاضر واتسعت وما عاد بالإمكان معرفة الأمة للأكفاء الصالحين حتى تنتخبهم، ولما كان تولي هؤلاء مناصب الدولة في غاية الأهمية حتى يساهموا في إدارة شؤون الدولة...، فإن ترشيح الكفوء نفسه يعتبر من قبيل الدلالة على الخير ومن قبيل إرشاد الأمة واعانتها على انتخاب الأصلح لتحقيق المطلب المهم...، وإذ جاز الترشيح في الوقت الحاضر للضرورة...، فيجوز للمرشح أن يُعرف نفسه للناخبين ويبين لهم فكرته ومنهجه في العمل ولا يزيد على ذلك"⁹⁴⁹.

أما عن عناصر* هذه الهيئة فقد أبرز محمد عبده مما تتكون، إذ يعرفهم على أنهم "...، أولو الأمر الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالجارة والصناعة والزراعة، وكذا

⁹⁴⁷ "...، ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري: (عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: دخلت على النبي أنا ورجلان فقال أحد الرجلين: أمّرنا يا رسول الله وقال الآخر مثله، فقال: إنا لا نولي هذا الأمر من سألته ولا من حرص عليه) ومن ذلك أيضاً ما أورده البخاري: (قال النبي ﷺ: يا عبد الرحمن بن سمره لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) ومن ذلك أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: (إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة...)". نقلاً عن: البيهقي، م. النظام السياسي الإسلامي مُقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. م. س، ص 334-335.

⁹⁴⁸ لأنه بمثابة الإعلان عن من "...، تتوفر فيهم شروط العضوية ولأنه أيضاً من قبيل الدلالة على الخير وإرشاد الأمة إلى انتخاب الأصلح، ولأن نبي الله يوسف عليه السلام رشح نفسه في قوله تعالى (قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم)". للمزيد انظر: البيهقي، م. النظام السياسي الإسلامي مُقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. م. س، ص 335.

⁹⁴⁹ زيدان، ع. الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية. م. س، ص 32.

* لا بد من الإشارة هنا عند الحديث عن عناصر هذه الهيئة، أن الباحث اختار المعاصرين على من سبقهم من الفقهاء والمفكرين؛ وذلك لكون البحث في هذه العناصر يجب أن يراعي الواقع الذي يعيشه البحث وليس تلك العناصر التي اعتمد عليها السابقون في تحديدهم.

رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، وطاعتهم حينئذ هي طاعة أولى الأمر"⁹⁵⁰، هذا ويُحدد (وهبة الزحيلي) أهل الحلّ والعقد بأنهم "العلماء المختصون (المجتهدون) والرؤساء ووجوه الناس الذين يقومون باختيار الإمام نيابة عن الأمة"⁹⁵¹.

ويتوافق محمد رأفت عثمان مع ما ذهب إليه الأخير بأنه "في عصرنا الذي نعيش فيه أن تشكل من علماء الشرع ورجال الجامعات والقضاء والهيئة النيابية والنقابات وزعماء الطلاب، وتكون أسس اختيار لأعضاء من هذه الهيئات التي ذكرتها واضحة جلية معلنة لجماهير الأمة وأن تعلن أسماء من اختير لتمثيل الشعب في جماعة أهل الحلّ والعقد، ويجب أن يكون الفرد في هذه الجماعة غير قابل للعزل منها؛ إلا لأسباب واضحة يحددها القانون حتى نضمن الحرية الكاملة لأعضاء هذه الجماعة التي يجب أن تكون مراقبة للحكام وعلى رأسهم رئيس الدولة"⁹⁵².

في حين يعتمد فوزي خليل في تحديد عناصر هيئة أهل الحلّ والعقد في تديره للآية "وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ"⁹⁵³، وبناء عليها يُقسم هذه العناصر إلى أولاً علماء الإسلام أو المجتهدون، ثانياً أهل الاختصاص والخبراء والفنيون والعلميون، ثالثاً قادة المجاهدين أو امراء الأجناد، رابعاً المستشارون والنصحاء، وأخيراً أهل الاختيار"⁹⁵⁴.

⁹⁵⁰ نقلاً عن: الأحمر، ١. أهل الحلّ والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 46.

⁹⁵¹ الزحيلي، و. (2009). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الجزء الثامن. ص 6169.

⁹⁵² عثمان، م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 258.

⁹⁵³ [النساء: 83]، القرآن الكريم.

⁹⁵⁴ بالنسبة إلى فوزي خليل فإن تحديد عناصر أهل الحلّ والعقد يتم "... من داخل البناء الفكري الإسلامي، ويوجد التأصيل والأساس لهذه العناصر في تأمل وتدبر الآية الكريمة" المذكورة. للمزيد انظر: خليل، ف. دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 152-154.

هكذا فإن حسن عبد اللطيف يضيف بأن هيئة أهل الحلّ والعقد تضم "...، علماء الأمة الإسلامية، وأصحاب الرأي فيها، والرؤساء من شيوخ القبائل، وقادة الجند، وسائر وجهاء الناس، ويشمل ذلك جميع من له مركز مؤثر سواء أكان مصدر ذلك وظيفة أم عصبية أم مالاً" وهو يقارن بُنية المجالس النيابية في الديمقراطيات الحديثة ببُنية هذه الهيئة؛ إذ بالنسبة إليه نوعية الأعضاء في الهيئتين تتشابه بدرجة كبيرة⁹⁵⁵.

أما المختار الأحمر فإنه يطرح نموذج متعدد في "...، بنائه التكويني والوظيفي، وهو ما قد تمثله مؤسسة جامعة تضم عدداً من التكوينات والفئات ذات السيادة في المجتمع التي تحظى في الكفاءة اللازمة، وبذلك فقد تضم مؤسسة الحلّ والعقد ممثلي الفئات التالية: علماء الشريعة، وعلماء القانون، والقضاة، وخبراء الاقتصاد، وممثلون عن الجيش، وممثلون عن البرلمان، وممثلون عن المجتمع المدني، وممثلون عن المؤسسات التنفيذية (الحكومة، رئاسة الدولة)"⁹⁵⁶.

تتعد آراء المُحدّثين للعناصر والفئات المكونة لهيئة أهل الحلّ والعقد، ويمكن إجمال تلك العناصر سواء عند السلف أو الذين خلفهم في:

- 1- فئة علماء الشريعة؛
- 2- فئة العلماء من ذوي التخصصات المختلفة؛
- 3- مُمثلين عن الأحزاب السياسية؛
- 4- القضاة؛
- 5- ممثلين عن الجيش؛

⁹⁵⁵ عبد اللطيف، ح. الدولة الإسلامية وسلطانها التشريعية. (ط1). الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة. ص148.

⁹⁵⁶ الأحمر، أ. أهل الحلّ والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص76.

6- ممثلين عن المجتمع المدني؛

7- فئة كبار المسؤولين السياسيين والوزراء والمستشارين؛

8- وآخرون مما اتفقت العامة على وجاهتهم وصلاحيهم.

تبقى هذه العناصر أو الفئات بمجملها لا تشكل خطراً على نقطة وخصوصية التحول الديمقراطي العربي والإسلامي مقارنة مع عنصر الجيش؛ فسلف الفقهاء والمفكرون وغيرهم قد أدخلوا عنصر الجيش (أمراء وقادة كتائب وغيره) للعناصر التي تشكل هيئة أهل الحل والعقد، ذلك لكون الجيش بمفهومه عبارة عن أداة في يد الفاعل السياسي السلطة التنفيذية، ولم يكن يشارك أو يسهم في عملية صنع القرار إلا بالشكل المطلوب منه، أو في بعض الحالات المحدودة والشاذة.

إن مسألة الجيش⁹⁵⁷ داخل هذه الهيئة في الواقع العربي الحالي تتطلب معالجتها؛ وذلك أولاً ظهور نظريات تؤطر وتخصص للجيش دوراً هاماً في عملية التحول الديمقراطي والتي تخلص إلى ضرورة إبقاء المؤسسة العسكرية بعيدة عن مجال اللعبة السياسية، ثانياً "...، إن فتح موضوع الجيش أو المؤسسة العسكرية في الوطن العربي أمام التفكير والمناقشة أمر من الأهمية بحيث لا يخفى على أحد؛ بل لعله قد يكون الأهم في سائر ما يمكن أن يُعرض من موضوعات سياسية أخرى على النظر"⁹⁵⁸.

⁹⁵⁷ نقصد بالجيش هنا "...، الجيش هنا هو الجيش النظامي حول نواة من المحترفين المتفرغين للحياة العسكرية في زمن السلم وزمن الحرب...، ولا نقصد القوى غير النظامية المسلحة في خدمة عقيدة أو طبقة أو قضية أو حزب...، وليس المقصود أيضاً فيالق فرسان يلبون الدعوة للخدمة العسكرية ومعهم جنودهم وينضمون إلى حملة عسكرية بناءً على طلب الملك أو الإمبراطور، ويديرون إقطاعية في حياتهم العادية أو يجوبون الضرب للسلطان مع أن هذه الأخيرة سُميت جيوشاً في الماضي". للمزيد انظر: بشارة، ع. (2017). الجيش إشكاليات نظرية ونماذج عربية. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص14.

⁹⁵⁸ بلقزيز، ع. (2002). السياسة في ميزان العلاقة بين الجيش والسلطة. في: الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي. (ط1). (ص11-34). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص13.

كون المنطقة العربية حُبلى بالانقلابات العسكرية خصوصاً في الفترة التي تلت الاستقلال عن المستعمر الأجنبي والتي تميزت بسلطة الجيش على مؤسسات الدولة التنفيذية والتشريعية، إذ عُدَّ جيش السلطة مؤسسة من مؤسسات القطاع الخاص المملوكة لفريق سياسي حاكم وليس بوصفه ملكية عامة للدولة والأمة، فتحوّلت وظيفته من جيش يصبون السيادة إلى هيئة تسيطر على الدولة، إما بشكل مباشر أو غير مباشر⁹⁵⁹.

هكذا فإن مسألة الجيش والسياسية أطرتها نظريات التحول الديمقراطي تحت ما يُعرف العلاقات المدنية العسكرية؛ إذ استخلصت أغلب تلك النظريات إلى "...، أنه لا يمكن ترسيخ الديمقراطية من دون نخب عسكرية ملتزمة بالحكم الديمقراطي ومطبعة للنخب السياسية المنتخبة...، إن الميول السياسية للنخب العسكرية تحدد إمكان ترسيخ الديمقراطية"⁹⁶⁰.

وعليه، فإن مسألة إقصاء الجيش من العناصر التي تؤلف هيئة أهل الحل والعقد هي مسألة جوهرية في خصوصية التحول الديمقراطي العربي أولاً، ثانياً استجابة لما آلت إليه نظريات العلاقات المدنية العسكرية والتي تُحتّم "...، أن تكون القوات المسلحة غير مسيسة وألا يقوم أفرادها بأي دور سياسي باستثناء حقهم في

⁹⁵⁹ تقوم النخبة العسكرية الحاكمة بإدارة السلطة على نحوين "...، إما تديرها مباشرة من خلال حكم عسكري صريح يفرض أحكامه على الحياة العامة، أو تديرها من وراء ستار من خلال وضع شخصية سياسية سورية في الواجهة والإمساك بمفاتيح القرار من قبل الجنرالات الكبار الذين هم وحدهم أهل الحل والعقد". للمزيد انظر: بلقرز، ع. السياسة في ميزان العلاقة بين الجيش والسلطة. م. س، ص 22.

⁹⁶⁰ كتب آدم برزبورسكي أن "...، الجيش يجب أن يوضع ضمن إطار مؤسسي من تحكم المدنيين بالجهاز العسكري وأن ذلك يشكل نقطة عصبونية في عملية ترسيخ الديمقراطية...، ويحتاج روبرت داهل مدلاً على أن القوات العسكرية والبوليسية حيثما وجدت يجب أن تخضع لتحكم المدنيين وأن المدنيين المسيطرين عليها يجب أن يكونوا بأنفسهم خاضعين للعملية الديمقراطية...، ومع مطلع التسعينات لاحظت نانسي بيرمن وألفريد ستيان وغيرها أمراً مستغرباً في الأدبيات الانتقالية هو قلة الاهتمام بالجهاز العسكري". للمزيد انظر: باراني، ز. الجندي والدولة المتغيرة: بناء جيوش ديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأوروبا والأميركتين. م. س، ص 15-16.

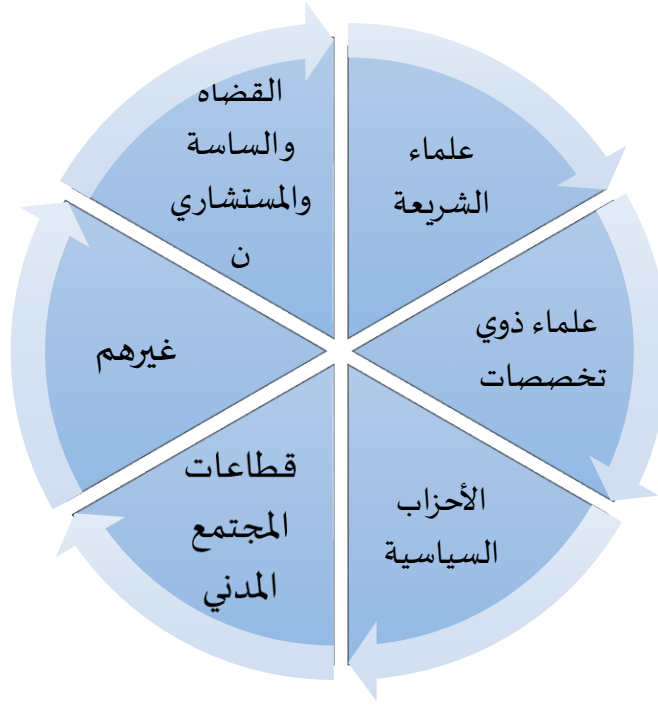
التصويت، وعلمهم ألا يترشحوا لمنصب سياسي أو يقبلوا به أو يشغلوه...، ويجب أن تكون عملية اختيار القيادة العسكرية العليا وترقيتها خاضعة لسيطرة المدنيين"⁹⁶¹.

ثالثاً وأخيراً مقياس التجربة العربية السياسية وأثرها في العملية السياسية والتي فاضت إلى احتكار السلطة من قبل النخبة العسكرية⁹⁶²، فحتى مع ثورات الشعوب إبان الربيع العربي فنجاحها أو فشلها يرتكز على الاتجاه الذي مالت وتميل إليه النخبة العسكرية⁹⁶³. وعلى هذا يمكن تصنيف العناصر التي تؤلف هيئة أهل الحل والعقد على الشكل التالي:

⁹⁶¹ باراني، ز. (2017). القوات المسلحة وعمليات الانتقال السياسي. مجلة سياسات عربية، (24). ص 85-86.

⁹⁶² حيث أنه إذا ثبت أن مصلحة العباد والبلاد بإبعاد "...، العسكر عن الساحة السياسية على نحو مطلق وتفرغهم لحماية حدود البلاد". للمزيد انظر: بكار، ع. أساسيات في نظام الحكم في الإسلام. م. س، ص 53.

⁹⁶³ لا يمكن للثورات أن تنجح بعد انطلاقها -إلا فيما ندر- من دون "...، دعم من الجهاز القومي للنظام وبالأخص الجيش النظامي. لقد لاحظ لينين أنه لا يمكن لثورة جماهيرية أن تنتصر من دون مساعدة قطاع من القوات المسلحة الداعمة للنظام القديم، وكان رأي أندرز جيفسكي واضحاً عندما قال إن الثورة لا يمكن أن تنتصر مادامت الحكومة تحظى بولاء القوات المسلحة، وأيدت الدراستان المهمتان هذا التصور، من خلال استنتاج أن مصير الثورات هو الفشل إذا ما بقي الجيش على حاله واستخدمه النظام القائم بفعالية". للمزيد انظر: باراني، ز. (2013). مواقف الجيوش من الثورات. مجلة سياسات عربية، (4). ص 97.



الشكل (6) 964

ولا بد من الإشارة إلى أن الأصل الجامع لتلك العناصر المختلفة هي اتباع العامة لهم، والتي يسميها بلال صفي الدين بالوجهة، إذ هذه الأخيرة تُبنى على عدة أوجه؛ إذ قد يكون إتياع الناس لعالم مُعين (شرعي أو غير شرعي)، أو قد يكون الإتياع مبنياً على الحسب والنسب (العصبية)، أو على جماعة أنشأت حزباً أو مؤسسة بهدف ما واتفقت على قيادة هذا الحزب أو المؤسسة؛ وهكذا فإن هيئة أهل الحل والعقد يعتبروا وجهاء (وجوه) الناس ورأيهم هو رأي الناس، وسُموا وجوهاً لأن عامة الناس تتجه إليه في مواجهة معضلاتهم⁹⁶⁵.

وهذه الوجهة تحيل إلى مسألة الطريقة التي كانت تنبثق عنها هيئة أهل الحل والعقد؛ فهناك العديد من الطرق التي عُرفت لاختيارهم، وتُمثل في جملتها خمسة آراء مختلفة، فالرأي الأول يوعز بطريقة التلقائية

⁹⁶⁴ الشكل من إعداد الباحث.

⁹⁶⁵ صفي الدين، ب. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 283-287.

عبر توفر الشروط بالأشخاص، والرأي الثاني يعتد بطريقة التعيين من قبل رئيس الدولة، والرأي الثالث الانتخاب عبر الأمة، والرأي الرابع يحيل إلى الجمع بين مسألة التعيين والانتخاب، في حين يترك الرأي الأخير هذه المسألة للاجتهاد، وذلك حسب الظروف والأحوال ووفق مصلحة الأمة⁹⁶⁶.

إن الرأي الذي يتبناه البحث هو الرأي الذي يتم من خلاله انتخاب الأمة لهذه الهيئة، والتي ستتوكل بمجموعة من المهام والمسؤوليات، أما عن قضية تعيينهم من طرف رئيس الدولة؛ فإنها تبقى محفوفة بمخاطر ربط الجماعة بفرد أي رئيس الدولة؛ مما يجعل المحاباة -في الغالب⁹⁶⁷- طريقاً لاختيارهم وطريقاً للاستبداد، وأيضاً سيعطل باب الرقابة من طرف هذه الهيئة⁹⁶⁸. أو حتى قضية الجمع بين التعيين والانتخاب التي قد تنطوي بدخول الهيئة في مغبة الصراع بين الأعضاء المعيّنين وبين المنتخبين؛ مما يُعطّل من مهام ومسؤولياتها المنوطة بها، وقد يؤدي إلى تصدع في المجتمع ذاته نتيجة الصراع بين هؤلاء⁹⁶⁹.

⁹⁶⁶ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي الشيعي. م. س، ص 468.
⁹⁶⁷ كما يذهب في ذلك (الريسوني) إذ بالنسبة إليه فإنها قد "... تتحول برمتها أو في غالب أمرها إلى تحكم شخصي، يأتي بمستشارين تحت الطلب، ليس لهم استقلالية في الرأي، وربما تختل أو تنعدم حتى معايير الكفاءة في اختيارهم". للمزيد انظر: أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 63-71.

⁹⁶⁸ صفى الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 302-303. وعلى عكس ما يذهب إليه فتحي الدريني إذ بالنسبة إليه "...، يجب إعطاء رئيس الدولة سلطة تقديرية في تعيين بعض عناصر الكفاءات الممتازة في الدولة إذا أخطأهم الانتخاب الحر، وكانت الدولة في حاجة ماسة إلى اختصاصهم وخبراتهم، تحقيقاً للمصالح العامة...، وأن يكون هذا التعيين بنسبة معقولة تتسق مع مقتضيات المصلحة العامة". للمزيد انظر: الدريني، ف. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. م. س، ص 371. ومن الجلي هنا بأن صاحب الحق الأساسي ومصدر للسلطة هي الأمة وليست رئيس الدولة الذي يعين أهل الحلّ والعقد أو بعضاً منهم "...، فسلطان التنفيذ في الآلية (أمرهم شورى بينهم/ وشاورهم في الأمر) إلى الأمة دلالة على كونه من اختصاصها، وإذا كانت المباشرة الفعلية لهذا السلطان تقع من رئيس الدولة، فذلك إنما هو على سبيل أن الأمة فوضت إليه تنفيذ مرادها وأتابته عنها في ذلك". للمزيد انظر: الأحمر، ا. أهل الحلّ والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 57.

⁹⁶⁹ إن مجموع الانتقادات التي يمكن أن توجه "...، لطريقة الانتخاب أقل بكثير من الانتقادات الموجهة لوسائل أو الطرائق الأخرى وبخاصة التعيين وينبغي على من ينتقد طريقة الانتخاب أن يقترح بديلاً عنه، قابلاً للتطبيق، ومحققاً للمقاصد، وقادر على الصمود في وجه الانتقادات الموجهة له". للمزيد انظر: صفى الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 315.

وهو أيضاً ما يذهب إليه عبد الكريم بكار بالنسبة "...، إلى طرق اختيار من يشغل المناصب العليا في الدولة مثل الرئيس أو مجلس الشورى أو مجلس الشعب أو المحكمة العليا فإنه لم يبق اليوم لدينا سوى طريق واحد هو الانتخاب طبعاً...، وإذا كان لا مناص من الانتخاب فلا فرق بين أن يختار الناس رأس السلطة بطريقة مباشرة وبين أن يختاروا مجلس الشورى أو مجلس الشعب ويقوم المجلس باختياره، وإن الخبرة العلمية المتراكمة في هذه النقطة لا تعطي ميزة لأي منهما"⁹⁷⁰.

كما أن تبين هذه العناصر يوضح التمثيل الذي بُنى عليه قاعدة هيئة أهل الحل والعقد؛ فتمثيل المجتمع يتم عبر تمثيل بُناه التي تُشكل نسقاً عاماً لا عبر تمثيل مجموع أفرادها كما في النظام البرلماني، أي "...، أنها تركز على فعل الجماعة لا على الفرد وعلى الاتفاق الفعلي غير الخاضع لضغوط الآلة الدعائية لهذا الحزب أو ذاك في اختيار الممثلين، أي إنّ الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة هي التي تختار من يُمثلها ما يكسب المجتمع قوة تضاهي قوة الدولة وتنافسها"⁹⁷¹.

فهذه الهيئة السياسية التي تكون عبارة عن خليط من بُنى المجتمع، وليس نتاج عملية سياسية دعائية يُسهم فيها مجموعة من الفاعلين (الأحزاب، الإعلام، السلطة نفسها، القطاع الخاص، رأس المال، جماعات الضغط... الخ)؛ على عكس هيئة أهل الحل والعقد التي تكون عبارة عن نتاج طبيعي لدينامية المجتمع، ووصول الأفراد لعضوية هذه الهيئة يكون عبر تميزهم في حقل من الحقول وأهليتهم لهذا الأمر، مما يجعل المجتمع يفرزهم بشكل تلقائي وليس فقط عبر صندوق اقتراع ليمنحهم الشرعية والثقة⁹⁷²، فممارسة

⁹⁷⁰ بكار، ع. أساسيات في نظام الحكم في الإسلام. م. س، ص 50.

⁹⁷¹ الأحمر، ا. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 71.

⁹⁷² الأحمر، ا. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 72.

تلك الاختصاصات التي ستوكل إلى الهيئة لا تكون عبر مؤهلات ذاتية؛ بل عبر ثقة العامة بهم، ولذلك يبقى للعامة الحق في الرقابة عليهم ومحاسبتهم والحكم عليهم⁹⁷³.

وعليه تبقى هذه البنية محكومة بخصوصية تاريخية اقتضت منذ نشأتها مروراً بمحطاتها المختلفة إلى التغيير والتكيف على حسب الفترة الزمنية التي عاشتها، وعلى هذا فإن البنية نفسها تبقى محكومة بظروف الزمان والمكان الذي تعيش فيه، فهي ليست بنية ثابتة؛ وتبقى قضية البحث في العناصر المكونة لتلك البنية مستمرة حتى مع الأجيال القادمة، وذلك لأهميتها ولما تختص به سواء من حيث الوظائف السياسية أو الرقابية أو غيرها.

⁹⁷³ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 154.

الفرع الثاني: اختصاصات الهيئة

ذكرت الدراسة في متنها بأن النظام السياسي العربي الإسلامي يُبنى أساسه على قيمة التعاقد، وأن المُطلع على كُتب الفقهاء يرى بأنهم تطرقوا لمفهوم الإمامة بصفتها عقداً، وأن الاعتبار الأساسي لهذا التعاقد قائم ضمن علاقة التزام رضائية بين المتعاقدين سواء من طرف الأمة أو من طرف الحاكم، وكون الإمامة عقداً وطريقها المُختار في هذه الدراسة تمر عبر هيئة أهل الحلّ والعقد؛ فإن الوظيفة الأساسية التي تُلقى على عاتق هذه الهيئة هو تبيان الاختصاصات التي توكل لهذه الهيئة.

هذه القيمة الأساسية للتعاقد في النظام السياسي الإسلامي استمدت جذورها من النصوص الصريحة في القرآن والسنة النبوية⁹⁷⁴؛ هكذا فإن اعتبار الإمامة عقد صريح بين الأمة من طرف الحاكم كطرف ثانٍ؛ فهي مظهر من مظاهر التعبير عن الإرادة العامة؛ وعليه تبقى مؤسسة الرئاسة في النظام السياسي العربي الإسلامي "... سلطة تكليفية تعاقدية ينتج عنها التزام بواجبات على كلا الطرفين تجاه الآخر"⁹⁷⁵.

هذه الاختصاصات التي تنوب بها هيئة أهل الحلّ والعقد عن مجموع الأمة هي بمجملها اختصاصات سياسية تهدف إلى حماية الأمة من استبداد الحاكم، أو حمايتهم من استبداد رجال السلطة التشريعية في حالة تواطؤهم في إعداد التشريعات التي تُسهل للحاكم السيطرة على مفاصل الدولة، سواء كان الحكم فردياً

⁹⁷⁴ انظر القرآن الكريم في: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" [المائدة: 1]، "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا" [الاسراء: 34].

⁹⁷⁵ السيد، م. (2023). مبدأ تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي: الأسس والطبيعة والغايات. المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، (1)7. ص36.

أو حزب أو حتى جماعة⁹⁷⁶، وعليه تبقى هذه المؤسسة هي الخط الواصل بين الأمة وبين سلطتها التنفيذية والتشريعية.

لذا تعتبر هيئة أهل الحل والعقد أهم مؤسسة دستورية في النظام السياسي الإسلامي؛ بحيث تستمد شرعيتها من الطرف الأول (الأمة) وتمنح الحاكم شرعية حكمه، فالهيئة بمفهومها المعاصر تجمع بين أصالة انبثاق المصطلح من الموروث العربي الإسلامي، وبين تراكم إبداع العقل البشري في مجال إدارة الدولة وتنظيم الشؤون المجتمعية، فهي نقطة ارتكاز لمشروع استراتيجي للنظام السياسي والتي ينبثق عنها المؤسسات الدستورية الأخرى بما فيها السلطة التشريعية والتنفيذية.

ولا يعني هذا بأن سلطة هيئة أهل الحل والعقد هي سلطة مُطلقة؛ بل هي مسألة تفويضية (إنابة) من قبل الأمة، تحتفظ فيها بحق اختيار أعضاء هذه الهيئة واستبدالهم، أو إعادة تأكيد الثقة بهم في فترات دورية انتخابية لاحقة، لأن قيمة الشورى داخل النظام السياسي هي حق أصيل للأمة، مستمدة من النصوص الصريحة سواء للقرآن أو السنة النبوية.

إن هذه الهيئة هي مؤسسة "...، تعيين وعزل ورقابة، فهي تجمع في يدها ثلاث وظائف أساسية: تعيين الحاكم وعزله ورقابته، إذ لا يتصور اتخاذ قرار بعزل الحاكم دون رقابته أولاً؛ للوقوف على مدى التزامه بقيم الإسلام السياسية، ومن هنا كان هذا الاجتهاد الذي يسير باتجاه تطوير هذه المؤسسة السياسية هو النواة التي يمكن البناء عليها وتطويرها للوصول إلى نظرية سياسية حية ومتطورة وفي الوقت نفسه تنبثق من التصور الإسلامي"⁹⁷⁷.

⁹⁷⁶ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 432-433.

⁹⁷⁷ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 470.

تتوكل هيئة أهل الحلّ والعقد عند لؤي صافي بأن لها الحق "...، في تقرير كافة القضايا المتعلقة بمصلحة الأمة وغاياتها، وتأسيس الهيئات والمؤسسات الضرورية لتنفيذ القرارات المتخذة، ويحق للمؤسسات المتشكلة التصرف ضمن المهمة المحددة لها في قرار التأسيس، وبالتالي فإن كافة المؤسسات التنفيذية للدولة منبثقة عن مجلس الشورى"⁹⁷⁸.

كما أيضاً لا تقتصر مهمة هذه الهيئة على اختيار الرئيس بل تتعدى لتشمل تطوير السياسة العامة للدولة؛ واتخاذ القرارات الجيدة في القضايا التي تعصف بالمجتمع ومُحيطه، بالإضافة إلى مراقبة عمل الهيئات والمؤسسات التنفيذية لضمان احترامها القانون وعدم تجاوزها له. وهذه المهام نابعة من جِراء تمثيلها لإرادة الأمة والنيابة عنها في اتخاذ القرارات السياسية والسيادية⁹⁷⁹.

ويحدد علي فهد الزميع مجموعة من الاختصاصات التي ستتوكل بها هيئة أهل الحلّ والعقد، ويحصرها في⁹⁸⁰:

1- اختيار الخليفة، وهي المهمة الأساسية والصريحة التي لا خلاف عليها عند جمهور العلماء باختلاف مذاهبهم؛

2- تجديد البيعة؛ فأهل الحلّ والعقد بصفتهم ممثلون عن الأمة وينوبون عنها، فلا يمكن للمعهود إليه ممارسة الحكم إلا بعد موافقة هذه الهيئة عليه، بعد استيفاءه شروط الإمامة؛

3- استقدام المعهود إليه عند موت الإمام؛

⁹⁷⁸ صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 209.

⁹⁷⁹ صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 210.

⁹⁸⁰ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 469.

4- تعيين نائب للإمام الذي وَلِيَ غائباً إلى أن يرجع؛

5- نصح الحاكم؛

6- عزل الإمام عند وجود ما يقتضيه الظرف لعزله.

في حين يذهب عبد الله الطريقي إلى تقسيم اختصاصات أهل الحلّ والعقد إلى أربع اختصاصات رئيسية، تشمل اختصاصات علمية واجتماعية وسياسية، واختصاص في حالة شغور منصب الرئيس، فالاختصاصات العلمية يقسمها إلى دراسة الأمور العامة للمسلمين من الناحية الفقهية وإصدار الحكم الشرعي نحوها ولا سيما النوازل، والإشراف على تنظيمات الدولة على اختلافها بحيث لا تخالف قراراتها أحكام الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى كشف الشبهات الفكرية الخطيرة التي تواجه المجتمع⁹⁸¹.

أما عن الاختصاصات الاجتماعية؛ فإنه يُجمل اختصاص الهيئة داخل هذا الحقل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما عن الأمر الثاني فهو الإصلاح بين الفئات المتنازعة، في حين يتعلق الأمر الثالث في الاتصال بالعلماء في شتى أقطار العالم الإسلامي من أجل توحيد الكلمة، أما عن اختصاصاتهم في المجال السياسي فتتمثل في اختيار الإمام، ونصحه في اتخاذ القرارات المناسبة، وعزله إذا اقتضى الأمر⁹⁸².

إن طبيعة الدور أو الاختصاصات التي توكل إلى هيئة أهل الحلّ والعقد تستهدف شقين من الغاية الكلية لإقامة النظام السياسي في الفقه الإسلامي عند فوزي خليل، إذ يركز الأول للوصول إلى غاية إقامة الدين على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات وإحياء السنن وإماتة البدع، في حين يركز الشق الثاني

⁹⁸¹ للمزيد انظر: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 112-122.

⁹⁸² للمزيد انظر: الطريقي، ع. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. م. س، ص 112-122.

بغاية سياسية الدنيا عبر الدين، أي تدير شؤون الرعية وتنظيم إدارة المرافق بما يتوافق مع النص الصريح⁹⁸³.

ولتحقيق الشق الأول من هذا الارتكاز فإنه ينوط لهيئة أهل الحلّ والعقد مجموعة من الاختصاصات التي يمكن تصنيفها على أنها ذات مجال اجتماعي- ديني، وهذه الاختصاصات تتمثل في كفالة وحفظ الضروري من مصالح الأمة، وذلك بمراعاة الأحكام الخاصة، وتوفير الحاجيات والتحسينات من خلال إقامة أركانها وتثبيت قواعدها، وأيضاً تقوم هيئة أهل الحلّ والعقد بالتوازن والترجيح بين المصالح المتعارضة وفق المعايير الأصولية للترجيح بين المصالح⁹⁸⁴.

وباعتبار الشق الأول دوراً أو اختصاصاً حيوياً تنوط به هيئة أهل الحلّ والعقد؛ فإن تحقيق هذا الشق -الذي يطلق عليه التمكين العقيدي- يمر عبر مجموعة من الوسائل أو الواجبات الكفائية، وهي على النحو التالي⁹⁸⁵:

1- الجهاد: جهاد الدعوة والجهاد القتالي؛

2- إقامة العدل بمستوياته، أي العدل باعتباره وظيفة قضائية ومعياراً للتولية، وضابطاً للحركة؛

3- الرقابة انطلاقاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

⁹⁸³ خليل، ف. دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 277.

⁹⁸⁴ هذه الواجبات لتحقيقها فإنها تقع على عاتق كل من: أولاً المسؤولية على الأمة بكاملها وعلى الدولة الإسلامية ممثلة في نظامها السياسي وهذا النوع يسمى المسؤولية العامة، والثاني المسؤولية الخاصة والتي تقع على عاتق ذوي الكفاءات العلمية والخبرات الفنية في شتى مناحي الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وغيرها. للمزيد انظر: خليل، ف. دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 285-296.

⁹⁸⁵ خليل، ف. دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 307.

أما لتحقيق الشق الثاني الذي يركز عليه النظام السياسي الإسلامي، فإنه ينوط بهيئة أهل الحلّ والعقد مجموعة من الاختصاصات التي ستوكل إليهم، وهي بمجملها تقوم على ثلاث مقومات أساسية تتمثل في الاجتهاد الفقهي والتشريعي أولاً، ثم التدبير النظامي ثانياً، وأخير التدبير الاقتصادي، فهذه المقومات الثلاث تكون اختصاصات متوازنة مع الشق الأول من اختصاصات التمكين العقيدي⁹⁸⁶.

ولتطوير هذه النواة وجعلها تواكب مقتضيات الاختصاصات السياسية الحديثة فإن البعض يذهب إلى إطلاق مصطلح المجلس الأعلى للتشريع والسياسيات العامة⁹⁸⁷ على هيئة أهل الحلّ والعقد، بحيث يكون هذا المجلس مُكمل للمؤسسات الدستورية المعروفة التشريعية والتنفيذية وليس بديلاً عنها، ويقوم هذا المجلس بالعديد من المهام وهي على الشكل التالي:

1- الموافقة على ترشيحات الانتخابات البرلمانية والرئاسية؛

2- عزل رئيس الحكومة ورئيس الدولة عند مخالفتها القوانين الدستورية؛

3- الرقابة على المؤسسات التشريعية والتنفيذية ومحاسبتها؛

4- التصديق على القوانين والتشريعات التي يصدرها البرلمان؛

5- التصديق على مراجعة الدستور وتعديله؛

6- التصديق على المعاهدات والاتفاقيات الدولية.

⁹⁸⁶ خليل، ف. دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 365-366.

⁹⁸⁷ الأحمر، أ. أهل الحلّ والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. م. س، ص 76-77.

وبناء على هذه الاختصاصات يمكن أن يتم تأسيس هذه الهيئة، لتكون مهامها منوطة بتوجيه السياسات العامة للدولة، والإشراف على انتخابات السلطة التشريعية، ومراقبة تصرفات السلطتين التشريعية والتنفيذية، كما عزل السلطة التنفيذية في الحالات الواجبة، ومراقبة السلطة التشريعية من خلال التشريعات التي يتم إصدارها؛ بحيث تجمع هذه الهيئة بين الموروث العربي الإسلامي وبين المنتجات السياسية الحديثة.

وبعد عرض مجموعة من الآراء التي بينت اختصاصات هيئة أهل الحل والعقد التي ستوكل بها يمكن استخلاص تلك الاختصاصات على أساس مجموعتين، تتمثل المجموعة الأولى في الاختصاصات المتعارف عليها بأنها ضمن الموروث العربي الإسلامي، في حين تُمثل المجموعة الثانية من الاختصاصات الوسائل والآليات الحديثة التي عرفت تجارب النظم السياسية على اختلافها، ويمكن مناقشتها ضمن ما يأتي:

أولاً: الموافقة على الترشيحات واختيار الحاكم⁹⁸⁸

يُعد الاختصاص الأبرز لهيئة أهل الحل والعقد في هذا الدور المنوط بها، إذ أن رئاسة الدولة هي أعلى منصب داخل النظام السياسي العربي الإسلامي؛ ولحساسية الاختيار هذا فإن تعقيدات شروط الولوج لهيئة أهل الحل والعقد لا تقل عن حساسية المنصب الرئاسي، ففي البداية تختص هذه الهيئة بفرز طلبات الترشح

⁹⁸⁸ الجدير بالذكر في هذا المقام أنه نتيجة لعدم التفرقة بين مرحلة الترشيح للإمامة (رئاسة الدولة) ومرحلة الاختيار (الانتخاب) أو البيعة والعقد للإمام "...، حدث لبس في الفهم جعل البعض يضيف طرماً لانعقاد الإمامة (طرماً لنقل السلطة) بالإضافة إلى الاختيار من أهل الاختيار والنص، ثم الغلب أو الاستيلاء على السلطة (اغتصابها) فقد جعل هؤلاء من العهد أو الاستخلاف عن طريق عهد الخليفة القائم بالخلافة في حياته إلى شخص آخر ليكون هو الخليفة من بعده". للمزيد انظر: خليل، ف. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 384.

للانتخابات، وذلك ضمن الشروط المعمول بها للترشح لرئاسة الدولة*، في حين تعتبر عملية الترشح هي بمثابة الرضا من قبل المرشح⁹⁸⁹.

كما لا يكتسب مرشح رئاسة الدولة الولاية إلا بموجب انتخابه من قبل الهيئة وليس بموجب أهليته الذاتية أو بمجرد ترشحه⁹⁹⁰؛ ولكي تبقى مسألة النزاهة قائمة على عمل هذه الهيئة سواء في مرحلة الترشح أو عملية الاختيار؛ فإن مقتضيات العصر تذهب عكس ما ذهب إليه الفقهاء السابقين بإعطاء الحق لهيئة أهل الحل والعقد بتفحص الأشخاص المناسبين لمنصب الرئاسة⁹⁹¹. ويكتفى في هذا العصر بأن يتقدم الأشخاص المعنيين لهذا المنصب للترشح؛ وتعمل هذه الهيئة على فرز هذه الطلبات قبل عملية الاختيار (الانتخاب)، وتبقى هذه الحالة (الاختيار من قبل الهيئة) في حالة عدم ترشح أحد لهذا المنصب.

وبعد عملية فرز وقبول الترشيحات، يتبقى الجزء الثاني من هذا الاختصاص وهو عملية الانتخاب، إذ تمر عملية الانتخاب عبر "...، المرحلة الأولى: يكفي أن يرشح الشخص نفسه بتزكية من فرد أو أكثر، وفي المرحلة الثانية: يجب أن يُنتخب بأغلبية الأصوات؛ وفي المرحلة الثالثة يصير عقد الخلافة نافذاً"⁹⁹²؛ يعتبر عقد الانتخاب بحد ذاته عقداً حقيقياً يهدف إلى إعطاء الشرعية للفائز بالولاية العامة (رئاسة الدولة).

* سيتم التطرق لشروط الترشح فيما بعد.

⁹⁸⁹ "...، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدامهم الاجتهاد إلى اختياره وعرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت له الإمامة ببيعته، ولزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها...". للمزيد انظر: أبي يعلى الفراء الحنبلي. الأحكام السلطانية. م. س، ص 24.

⁹⁹⁰ السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبية أمم شرقية. م. س، ص 126.

⁹⁹¹ وإذا اجتمع أهل الحل والعقد على الاختيار "...، تفحصوا أحوال أهل الإمامة الموجود فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً". للمزيد انظر: أبي يعلى الفراء الحنبلي. الأحكام السلطانية. م. س، ص 24.

⁹⁹² السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبية أمم شرقية. م. س، ص 120.

فالعقد الاجتماعي داخل النظرية السياسية العربية الإسلامية مبني على قيمة الشورى التي هي تعبير عن "قاعدة الاختيار وأرضية التداول والتراضي لإيصال أهل الأمانة والقوة إلى قيادة الأمة. لكن التعبير الإجرائي عن ثمره هذا الاختيار والتداول يتم عبر مبدأ سياسي آخر هو البيعة. والبيعة تجسيد للعقد الاجتماعي الإسلامي، وبيان للطبيعة التعاقدية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في هذا الدين. ولسنا نقصد العقد الاجتماعي الافتراضي الذي قال به بعض فلاسفة السياسة الغربيين؛ وإنما نقصد عملية التعاقد الفعلي الذي يمنح الحاكم شرعية الحكم"⁹⁹³.

على عكس فكرة العقد الاجتماعي داخل النظرية السياسية الغربية؛ فإن العقد الذي يبرم بين هيئة أهل الحلّ والعقد كطرف وكيل عن الأمة، وبين الرئيس المنتخب كطرف ثانٍ؛ فإن هذا العقد لا يتنازل الأفراد عن شيء من حرياتهم أو حقوقهم جراء هذه الوكالة للهيئة، بل هذا العقد يقيد الحاكم بدستور خاص ويُحدد له حدود مهمته فإذا جاوز شروط هذا العقد انعزل بطرق العزل سواء عبر الأمة التي وكلت الهيئة، أو حتى عبر الهيئة نفسها⁹⁹⁴، وهو الاختصاص الثاني الأبرز والأخطر لهيئة أهل الحلّ والعقد.

ثانياً: عزل الحاكم

يتصف العقد داخل النظرية السياسية الإسلامية بإمكانية فسخه من أحد أطراف المتعاقدين؛ فطبيعة العقد كما تبين سابقاً بأنه عقد مرضاة؛ أي أنه لا يتصف بالاستدامة، فالعقد الاجتماعي داخل

⁹⁹³ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 174.

⁹⁹⁴ عثمان، م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 238-239.

النظرية الإسلامية كسائر العقود الأخرى التي قد تتعرض للفسخ⁹⁹⁵، مما يترتب عليه فكرة عزل الإمام⁹⁹⁶ (رئيس الدولة) عن منصبه.

هذا العزل ناتج عن أساسين اثنين؛ فإما إخلال الحاكم بأحد شروط العقد نفسه، والتي تُعد شروط الترشح للمنصب إحدى شروط العقد نفسه، كأن يطرأ على سلامة الجسد نقص في الحواس أو الأعضاء، أو حتى اختلال في التصرفات نتيجة أمراض في سلامة العقل، وهذا على صعيد الشروط نفسها ويمكن أن نسميها مراقبة آنية، في حين يكون الأساس الثاني مبني على مراقبة بَعْدِيَّة تتعلق بالمسؤولية السياسية للحاكم نفسه، والتي تقتضي التزامه بتحقيق المصالح العامة للأمة⁹⁹⁷، والالتزام بالقيم الإسلامية⁹⁹⁸، وعدم إساءة استخدام سلطته أثناء مزاولته مهامه يؤدي إلى استيلا ب الحقوق المكفولة⁹⁹⁹.

وبما أن هيئة أهل الحل والعقد هي الجهة الممثلة باختيار الحاكم (رئيس الدولة) ومراقبة تصرفاته؛ فإنها الجهة المسؤولة¹⁰⁰⁰ عن عزله في حالة الإخلال بشروط العقد، أو في حالة التقصير عن مسؤولياته تجاه

⁹⁹⁵ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 176.

⁹⁹⁶ هنا يجب التمييز بين ثلاث مصطلحات أساسية كالعزل والانعزال والخروج، ففي حين يعني العزل بالقرار الصادر عن هيئة أهل الحل والعقد ينهون بموجبه صلاحيات رئيس الدولة، أما الانعزال يُعبر عن قرار ذاتي من رئيس الدولة دونما قرار صادر عن جهة ما، هكذا فإن الخروج هو أقرب لمفهوم التبغي الذي يعني عمل قتالي تقوم به جماعة ما ضد رئيس الدولة. للمزيد انظر: صفى الدين، ب. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 450.

⁹⁹⁷ خليل، ف. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 387-388.

⁹⁹⁸ "...، فإذا أمر بغير المعروف فلا سمع ولا طاعة، فقد كان رسول الله ﷺ يبين للصحابه واجب طاعة الحاكم في أكثر من حديث، روى مسلم عن ابن عمر عن النبي قال: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب ذكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)". للمزيد انظر: عثمان، م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 241.

⁹⁹⁹ قرعوش، ك. (1987). طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة. ص 236.

¹⁰⁰⁰ يحيل عدد من الباحثين إلى أن هنالك جهة ثانية تستطيع عزل الحاكم، فمثلاً يعطي فوزي خليل للمحكمة الدستورية العليا في النظام السياسي الإسلامي الحق في عزل الحاكم؛ وذلك في حالة النزاع بين هيئة أهل الحل والعقد وبين الحاكم نفسه، فقد "...، وجدت محكمة سميت ولاية المظالم كانت لها صلاحية النظر في نظام الخليفة وعماله وولاته، وكان يمكن لهذه المحكمة أن تنتظر في أمر عزل الخليفة، ولكن الخلفاء كانوا في غالب الأحوال يرأسون النظر في المظالم، ومن ثم لم نجد سابقة في التاريخ السياسي الإسلامي لذلك، وإن لم يوجد =

الأمة، حيث "...، سجل كثير من العلماء هذا الحق لهم، فقد اعتبر القاقشندي الخلع وجهاً أول من أوجه عزل الخليفة، وقد قسم الخلع إلى قسمين: أحدهما أن يخلع الخليفة نفسه، وثانيهما أن يخلعه أهل الحل والعقد"¹⁰⁰¹.

وعليه، فإن طبيعة الأسباب لجعل هيئة أهل الحل والعقد الجهة المخولة بعزل الأمام تتمثل في كونها أولاً هي الجهة التي أبرمت العقد؛ فهي عندئذ الجهة التي تستطيع حل هذا العقد للأسباب آنفة الذكر، ثانياً فإنه قد ينتج آثار سلبية للعزل على النظام السياسي برمته، وعليه تبقى الهيئة هي الجهة التي تخفف من تلك الآثار، ثالثاً يمكن للأمة¹⁰⁰² أن تعقد العزم على عزل رئيس الدولة وبالتالي فإن الجهة الممثلة عن الأمة هي هيئة أهل الحل والعقد بصفتها تنوب عن الأمة، رابعاً قدرة الهيئة على موازنة مصالح الأمة¹⁰⁰³ في مثل هكذا منعرج سيعصف بالنظام السياسي¹⁰⁰⁴.

=ما يمنع فقهاً وشرعاً من ذلك". للمزيد انظر: خليل، ف. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 389. ويذهب أيضاً كايد قرعوش لهذا الأمر إذ لا بد من "...، تشكيل محكمة عليا، يوكل لها البت في التصرفات والقرارات الصادرة من الخليفة، وذلك بالكشف عن مدى دستوريته وشرعيتها بصورة تقضي إلى إبطال هذه القرارات ووقف تنفيذها". للمزيد انظر: قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 261.

¹⁰⁰¹ قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 259.

¹⁰⁰² يبيّن العديد من الفقهاء -أهل السنة- بحق الأمة في عزل الحاكم، ومن بين تلك الأقوال ما "...، ذكره البغدادي: (ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة غياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم)، فكما أن للخليفة أن يعزل من هم دونه من عماله وموظفيه، فكذلك الحال ينبغي أن يكون للأمة مثل هذا الدور معه، ولا يشترط إجماع الأمة على الخلع، وإنما يكفي في ذلك حصول الأغلبية على هذا الأمر". للمزيد انظر: قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 265-266.

¹⁰⁰³ ومع هذا، فإنه إذا وجدنا أهل الحل والعقد قد "...، عدلوا بدورهم عن سنن الحق، واشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، أو كان قد حيل بين محكمة المظالم وبين اجتماعها لتقدير عزل الخليفة، فإنه لا مناص من ألا يتأخر دور الأمة في هذه الحالة، مادامت تأنس في نفسها قدرة على الحركة". للمزيد انظر: قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 267.

¹⁰⁰⁴ صفي الدين، ب. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 457-458.

ولكن هل يسري عزل الحاكم عند اتخاذ القرار من طرف الجهة المسؤولة وهي هيئة أهل الحلّ والعقد؟ كما آل إليه البحث سابقاً بأن العقد الاجتماعي داخل النظرية السياسية العربية الإسلامية يستلزم عرض الحاكم على الأمة عبر آلية البيعة العامة بعد عملية اختيار أهل الحلّ والعقد له؛ فإن عملية عزله يجب أن تستلزم عرض هذا القرار على الأمة بعد اتخاذ قرار عزله من طرف هذه الهيئة.

لهذا قد يُحسن أن يضاف إلى قرار أهل الحلّ والعقد بعزل "...، ولي الأمر الظالم اشتراط موافقة الأمة عليه، كما تقدم في البيعة أنه لا بد من بيعة العامة، لضمان كون أهل الحلّ والعقد متبوعين بين العامة، وممثلين لهم"¹⁰⁰⁵، مع اشتراط موافقة أغلبية ثلثي أعضاء الهيئة على قرار العزل¹⁰⁰⁶؛ فهذه القيود (أغلبية الثلثين، استفتاء الأمة وموافقتها)؛ يقلل من احتمالية تسلط هيئة أهل الحلّ والعقد على السلطة التنفيذية وعلى النظام السياسي ككل من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يقلل من غوغائية وفوضوية الجماعات من أن تتفرد بعزل الحاكم، مما يقوض من أمن الدولة ويخل بالنظام السياسي.

يبقى أهم الاختصاصات التي توكل إلى هيئة أهل الحلّ والعقد أولاً الموافقة على الترشيحات واختيار الحاكم، وثانياً عزله. ويعزي أغلب الباحثين بإضافة مجموعة من الاختصاصات الأخرى سواء ذات الطابع التشريعي أو ذات طابع التدبير الاقتصادي إلى جملة اختصاصات الهيئة، وهو ما لا يضيئ له البحث أهمية؛ وذلك لافتراض أن هذه الهيئة السياسية مستقلة تماماً عن اختصاصات السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ولا تتداخل في مهامهما، وتبقى حدود اختصاص الهيئة في الرقابة على تلك السلطتين من خلال

¹⁰⁰⁵ صفي الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 459.

¹⁰⁰⁶ انظر مثلاً في الاقتراح الذي يقدمه محمد أسد إذ بالنسبة إليه "...، لا بأس في أن تكون الأغلبية البسيطة حاسمة في الإجراءات التي تتناول مسائل عادية، على أنه من الأفضل أن تشترط أغلبية الثلثين في الأمور ذات الأهمية الخاصة كالتصويت على اقتراح بإسقاط الحكومة، أو تعديل الدستور أو اعلان الحرب أو ما شابه ذلك من الأمور". للمزيد انظر: أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 95.

التصديق على القوانين التي يصدرها البرلمان أو مراجعة الدستور وتعديله أو الاتفاقيات الدولية، ثم إن الطريقة التي تعمل بها هيئة أهل الحلّ والعقد -بافتراض البحث- مقترنة بطريقة عمل المجمع الانتخابي الأمريكي؛ لكن مع التوسع سواء من حيث البنية أو الوظيفة.

الفصل الثاني: تفاعل البنية مع النسق العام

عالج الفصل الأول من هذا البحث أهل الحلّ والعقد من حيث الشروط والبنية التي تُبنى عليها هذه الهيئة، وبالمجمل فإنها بُنية تشتمل على العديد من الفئات وحتى المؤسسات التي تقوم بوظائف مُعينة. هذه الوظائف التي تقوم بها هذه البنية تهدف إلى الوصول إلى مقصد سياسي عام، يؤثر ويتأثر بالنسق العام، ويؤدي إلى تشكل مهام تُناط بها هذه الهيئة، بحيث تكون هذه الاختصاصات ممزوجة من خصائص الموروث العربي والإسلامي، وأيضاً من مجموعة الآليات والوسائل والأدوات الحديثة.

بقيت الشورى تحت رحمة النزوة البشرية والظروف التي واكبت تلك النزوة دونما محاولة لتأسيس أو إنشاء نظام مفصل أو مؤسسة دائمة لممارسة تلك القيمة، فإذا كانت الدولة الجَنينية والخلافة الراشدة ليست بحاجة إلى إنشاء مثل هذه المؤسسة أو ليس مناسباً لطبيعة المرحلة نفسها، كون قيمة الشورى في ذلك الوقت اتصفت بالعفوية والبساطة والصدق والثقة بدون نظام محدد أو مؤسسة متخصصة، فلماذا اليوم لا يتم إنشاء مثل هكذا مؤسسة؟

إن أغلب مشاكل الحكم في دراسات المُحدثين وغيرهم تنبع في محاولة الإجابة على سؤال من سيتولى الحكم وصفاته ومؤهلاته، دون التطرق إلى المُشكلات الجوهرية التي تواجه الأمة العربية والإسلامية في قضية النظام السياسي فإنها مهمة، فسؤال كيف تكون الأمة حرة في اختيار من سيتولى السلطة، أو كيفية ممارسة الحكم لهذه السلطة وفق ما تنص به الشريعة أم لا، أو كيف للأمة أن تُلزم الحكم بممارسة سُلطته من خلال هذه النصوص، وكيف للأمة إن رفض الحاكم هذا الالتزام؟ تبقى هذه الأسئلة من ضمن المسكوت عنه في قضايا الفكر السياسي العربي الإسلامي.

بقي الفقهاء يدورون في مدار الحُكم الفردي المُطلق، من خلال مفردات ومواضيع أنهمكها الفكر السياسي العربي الإسلامي وأصبحت من نطاق ظني الثبوت وقطعي الدلالة الذي لا يقبل النقد، وقد يكون هذا الأمر مُصاحباً لاتقاء الفتنة قديماً، ولكن لم يعد مقبولاً في هذا العصر استخدام مثل هكذا حُجة وتبرير، لأن ما أملته ظروف اليوم من ازدياد الوعي بأن الأمة هي صاحبة الكلمة الأولى التي تنبثق عنها أي سُلطة داخل النظام السياسي، أصبح من المنطق الخروج عن المألوف في دائرة الفكر السياسي الإسلامي بتحديد سُلطة باختصاصات واضحة تنبثق عن الأمة، تؤدي إلى انبثاق المنصب الرئاسي من هذه الهيئة.

هذه الهيئة التي أسس لها البحث مُنطلق تاريخي، مُستصحباً مع هذا المنطلق القواعد والأصول العامة للشريعة الإسلامية، في محاولة للخروج من نفق ودائرة النظريات إلى ولوج المجال التطبيقي. وتبقى هذه المحاولة مبنية ضمن القواعد تلك ومن خلال دروس الحُكم النبوي والخلفاء الراشدين، وذلك من خلال الإفادة والاستفادة أيضاً من التجارب السياسية المُعاصرة، تحقيقاً وتصحيحاً للواقع المعاصر للأمة، والخروج من دائرة التقليد المُطلق للأمم المُتقدمة.

غالباً ما تُحيل الأدبيات السياسية إلى أن رأس السُلطة التنفيذية يُنتخب انتخاباً مباشراً من قبل أغلبية الشعب، ولكن كان لواقعي الدستور الأمريكي رأي آخر؛ إذ يتميز النظام الانتخابي الأمريكي بأنه من الأنظمة الانتخابية المعقدة، ولهذا النظام مجموعة من الجوانب المهمة التي تُحول الإرادة الشعبية إلى سياسة حكومية، وذلك من خلال اختيار الرئيس القادم عن طريق المجمع الانتخابي. هذه الأداة والطريقة هي المنهج والطريقة التي يبني عليها هذا الفصل الثاني مُحاولته في استعارتها؛ لتوضيح العلاقة بين هذه البنية (الهيئة) وبين النسق العام (النظام السياسي).

المبحث الأول: الوظيفة البَيِّنة والعلاقة المتبادلة

ظل الفكر السياسي العربي الإسلامي يراوح مكانه في حلقة مُفرغة من اقتصراره على فقه الأحكام السلطانية، وتركزَ عمل صائغيه سلفاً وخلف يدور حول حاكم تتركز بيده جميع السلطات، دونما محاولة من المعاصرين بالبحث عن الوسائل والآليات التي يتم بها اختيار الحاكم، أو حتى مراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم، سواء من خلال استنباط قواعد دستورية من الأحكام الشرعية أو حتى قواعد من الخبرة التي راكمتها البشرية في مجال الفكر السياسي.

حيث تجد في كتب الفقه السياسية غزارة الحديث عن اختصاصات الخليفة (رئيس الدولة) التي هي عبارة عن اجتهادات تشريعية وسياسية وليست نصاً ثابتاً؛ ولكن لا تجد هذه الغزارة عند الحديث عن اختصاصات هيئة أهل الحل والعقد ووظيفتهم البَيِّنة، ولا حتى في العلاقة بينهم وبين السلطة التنفيذية وبين الأمة؛ بالرغم من أن هذه الهيئة كان لها تأثيراً مباشراً في الحياة السياسية الإسلامية، وخصوصاً في النموذج الجَنيني والراشدي للدولة الإسلامية.

ولإعادة موقع هيئة أهل الحل والعقد داخل النظام السياسي الإسلامي لا بد من إعادة تجديد هذه الهيئة بتقنيها وتكييفها بما يناسب العصر المعاش، خصوصاً أن الكثير من المُحدثين قد أفردوا لها مكانة خاصة داخل النظام السياسي العربي الإسلامي، وأغلب الفقهاء بقدامهم وبمعاصريهم اتفقوا على أن تُوكل لها اختصاصاً جوهرياً يتمثل باختيار رئيس الدولة، لكن اختلفوا في طبيعة الاختصاصات الأخرى، التي ستوكل لها.

عمدَ هذا المبحث بمحاولة التأطير القانوني لهيئة أهل الحل والعقد، من خلال صقل صفاتها القانونية الثابتة لتنظيم عملها، وذلك لتغيير الاتجاه في دراسة هذه الهيئة وموقعها في النظام السياسي العربي

الإسلامي، بحيث تركز عليها الأمة وحقها في اختيار حاكمها، لتكون هذه المحاولة بداية شق الطريق نحو إعلاء قيمة الشورى كقيمة أساسية داخل هذا النظام، وإصلاحاً دستورياً لضمان حرية الفرد والأمة في اختيار حاكمهم ورقابتهم ومحاسبتهم. فمن غير مؤسسات وإجراءات تُترجم القيم السياسية الإسلامية إلى واقع مُعاش؛ فإنه فَلَكَ الفكر السياسي الإسلامي سيبقى يدور حول ما ورثه من فقه أحكام سلطانية.

المطلب الأول: البنية القانونية لهيئة أهل الحل والعقد

الفرع الأول: انبثاق المنصب الرئاسي من هيئة تفويض الأمة

ظل الفكر السياسي الإسلامي يراوح بمكانه في حلقة مُفرغة من اقتصاره على فقه الأحكام السلطانية، وظل تركيز صائغيه خلفاً وسلف يدور حول حاكم فرد تتركز جميع السلطات بيده، دونما البحث عن الوسائل والآليات التي يتم بها اختيار الحاكم، أو حتى مراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم، سواء من خلال استنباط قواعد دستورية من الأحكام الشرعية أو حتى قواعد من الخبرة التي راكمتها البشرية في مجال الفكر السياسي¹⁰⁰⁷.

هكذا، فإن التطبيق العملي لقيمة الشورى يبدأ وينتهي عند وجود سلطة عليا مُستقلة، يُرى لها القدرة على مراقبة ومحاسبة الحاكم في الحالات التي تستوجب ذلك، هذه السلطة تتمثل في هيئة أهل الحل والعقد التي لم تلقَ اهتماماً نظرياً رغم أن لها صلاحيات مثل تعيين الحاكم وعزله ورقابته، وعليه فإن الحاجة الأساسية تتمثل في "تنظيم هذه الهيئة ليكون لها صفة الدوام، ومنع الحكام من التدخل في تشكيلها لتعطيل حرية الجمهور في اختيار نوابهم، كما يجب تنظيم ممارستها سلطاتها في الرقابة على الحكام"¹⁰⁰⁸.

هذه المحاولة في التطبيق العملي تأتي في سياق تحولات سوسيولوجية وتغييرات سياسية شهدتها ويشهدها العالم العربي والإسلامي؛ كون طبيعة وأسس ودواعي الاجتماع السياسي في هذا المحيط الجيو حضاري تغيرت وتبدلت منذ فترة وجيزة، فلا يُمكن العودة إلى الخلافة الراشدة نظراً لأنها نهضت في ظروف تاريخية خاصة بها؛ ولا حتى صار مُمكننا العودة إلى نظام العصبية (التوريث) الذي بدأ مع الأمويين وانتهى

¹⁰⁰⁷ الحمداوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 443.

¹⁰⁰⁸ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 469.

بحلول العثمانيين، مما يستلزم نظاماً يتماشى مع تحولات الاجتماع السياسي العربي والإسلامي التي تعيشها المنطقة.

يستدعي هذا محاولات لفك أزمة الشرعية التي عانت منها هذه المنطقة خصوصاً بعد انجلاء الاستعمار عنها، لكن بقيت تلك المحاولات تتأرجح بين خطوة الانكباب على الموروث التاريخي الديني وتحميله مُصطلحات ومفاهيم لا تمت له بصلة سوى التشابه في بعض الآليات أو الوسائل، وأو محاولات بقيت بدون "....، مشروع إصلاحي كامل القوام، بل كان لديهم تعقيب ديني على انحرافات الخط الإصلاحي، أو بعبارة أخرى رد فعل"¹⁰⁰⁹ في ظل معطيات الوضع الراهن التي تدفع بقوة باتجاه تأميم القرار السياسي ونفي ما يعارض ذلك، وما نتج عنه من ثورات ألهمت الوطن العربي.

هذا التأميم في القرار السياسي ليس وليد اليوم بل هو وليد النصوص الشرعية الثابتة (القرآن) أولاً؛ إذ استخدم لفظ الخليفة أو الاستخلاف بصيغ الجماعة وليس الفرد وذلك للإشارة والدلالة على قيمة ومهمة الأمة سواء في إعمار الأرض التي أَسْتَخْلَفَ عليها، أو في تنظيم أسلوب حياته (سياسية، اجتماعية، اقتصادية... الخ)، مما يبرز دورها في تكوين نظرية الخلافة من خلال التكليف الشرعي الثابت لها، والذي قد توكله إلى هيئة سياسية هي تختارها بالإئابة¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁹ جبرون، ا. أزمة الأسس وحتمية الحداثة مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية. م. س، ص 315-316.

¹⁰¹⁰ يستخدم القرآن لفظ خليفة في وضع واحد للإشارة "...، إلى الدور المعهود إلى داود عليه السلام (يا داود إنا جعلناك خليفة)، ويستخدم المصطلح نفسه في موضعين آخرين للدلالة على مهمة الجماعة أو الأمة بكاملها....، (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) و(وعذ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم...)." للمزيد انظر: صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 107-108.

ويمكن أن نستنتج بأن مبدأ تأميم القرار السياسي يتجلى في الأحاديث النبوية المتواترة عن منع الحرص على الإمارة ضمن مفهوم "إنا لا نولي هذا من سألّه، ولا من حرص عليه"¹⁰¹¹؛ إذ تبقى من أهم القواعد المهملة التي لم تجد لها مكاناً داخل الفكر السياسي الإسلامي ولا حتى في الشروط لتولي منصب الخليفة (الرئيس) داخل الأحكام السلطانية، وظلت المحاولات لاستنباط قواعد عامة في إطارها التجزيئي؛ أي عدم الاعتماد على دراسة متكاملة لمختلف النصوص (القرآن والسنة) لتشكيل منظومة متكاملة¹⁰¹²، ويظهر بشكل عملي -تطبيق مبدأ تأميم القرار السياسي- في مرحلة الخلافة الراشدة، إذ بقيت البيعة المؤسسة على اختيار أهل الحل والعقد مشروطة بموافقة الأمة عبر مفهوم البيعة العامة*، وغير مقرونة بترشيح أحد لنفسه.

وهو ما نستشفه في خطاب البيعة العامة في تولي أبي بكر الصديق منصب الخليفة حيث قال: "فإني قد وليتُ عليكم ولست بخيركم"، فهذا إقرار عام من جهته بأنه لم يُقدم نفسه كمرشح لتولي هذا المنصب¹⁰¹³، ومن جهة أخرى بينَ متن الخطاب طبيعة العلاقة بينه كرئيس للنظام السياسي من طرف وبين الأمة من طرف آخر بأنه مرهون برضا الأمة أو سخطها عليه "فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"¹⁰¹⁴.

¹⁰¹¹ سن الإسلام "...، سنة سياسية لا مثيل لها في فلسفات الأخلاق السياسية، وهي منع كل حريص على المنصب من تولي المنصب". للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 189.

¹⁰¹² صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 22.

* يُمكن العودة إلى هذا الموضوع في الفرع المُعنون ب: البيعة خصوصية أصيلة لانبثاق العقد السياسي

¹⁰¹³ وفي رواية ابن قتيبة يقول أبو بكر الصديق في خطبته "...، ولم أكن لأبسط يداً ولا لساناً على من لم يستحل ذلك إن شاء الله، وأيم الله ما حرصت عليها ليلاً ولا نهاراً ولا سألتها الله قط في سر وعلانية". للمزيد انظر: ابن قتيبة. (1904). الإمامة والسياسة. تحقيق: الرفاعي، م. القاهرة: مطبعة النيل. الجزء الأول. ص 27.

¹⁰¹⁴ نص الخطاب كامل تجده في ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الرابع (318-319)، نقلاً عن: الجميل، م. (2009). يوم السقيفة وبيعة أبي بكر الصديق: دراسة تحليلية مقارنة لروايات يوم السقيفة. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، 29(294). ص 62. ولكل خطاب بُنية كلية "...، ترتبط بها أجزاء الخطاب وتقتضي البنية الكلية أن يكون للخطاب جامع دلالي، وقضية موضوعية يتمحور النص حولها، ويحاول تقديمها بأدوات متعددة، تتلخص البنية الكلية لنص الخطبة في محورها الأساس الذي يدور في فلك رسم معالم سياسية ولي الأمر من مبادئ

هكذا أيضاً نجد بأن استلام عمر بن الخطاب لمنصب الرئيس لم يكن بناءً على طلب منه؛ بل ترشيحاً من طرف الرئيس¹⁰¹⁵ أبو بكر الصديق تحت موافقة من الصحابة الذين هم بمثابة أهل الحل والعقد في ذلك العصر، واستمر هذا النهج بالترشيح تحقيقاً لمبدأ منع الحرص على الإمارة في عهد عمر بن الخطاب، مع توسيعه لدائرة الترشيح في ستة أشخاص بدلاً من واحد، وترك الأمر في للطريقة المثلى التي يراها هؤلاء الستة في اختيار واحد منهم كما بينا في بداية تلك الدراسة، والتي أفاضت إلى تولي عثمان بن عفان منصب رئيس الدولة.

وهذه إحدى صور الترشيح التي استمرت في ثلاث فترات رئاسية؛ إذ يستطيع الرئيس الفعلي للدولة بأن يُرشح من يراه يمتلك الأهلية لأن يصبح رئيساً، ولكن هذا الترشيح مقترن بعدد من الشروط التي راعها هؤلاء في اختيارهم للمرشحين، وهي أولاً عدم اختيار مرشحين ذو قرابة سواء من قريب أو بعيد، ثانياً أن هذا الترشيح لا يعني التفضيل أو الإلزامية¹⁰¹⁶؛ إذ تبقى تلك الترشيحات مرهونة باختيار أهل الحل والعقد له (البيعة الصغرى) وموافقة الأمة عليه (البيعة العامة)¹⁰¹⁷.

ناظمة للعلاقة بين الراعي والرعية، وما ينضوي تحت تلك المبادئ من قيم ومثل عليا؛ كالشورى والعدل والمساواة والإصلاح والعمل على حماية شوكة الدين وتوطيد المجتمع الإسلامي". للمزيد انظر: نعامنة، ع. (2016). عناصر الانسجام النصي في خطبة البيعة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: دراسة نصية تحليلية. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، 22(4). ص 360.

¹⁰¹⁵ عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص 41-42.

¹⁰¹⁶ وهو ما يُستشف من حديث رئيس الدولة أبو بكر الصديق عندما قال لمجموعة من الصحابة التي اعترضت على ترشيح عمر بن الخطاب لقسوته "إِنْ شِئْتُمْ اجْتَمِعْتُمْ فَأْتِمِرْتُمْ ثُمَّ وَلِيتُمْ عَلَيْكُمْ مِنْ أَرْدْتُمْ، وَإِنْ شِئْتُمْ اجْتَهِدْتُمْ لَكُمْ رَأْيِي". ابن قتيبة. الإمامة والسياسة، م. س، ص 27.

¹⁰¹⁷ لم يتفق الماوردي "... مع هذا الرأي -تبقى الترشيحات مرهونة برضا أهل الحل والعقد- وأكد أنبيعة الخليفة لمن يليه دون رضا أهل الاختيار تصح وأن الرضا بها غير معتبر؛ لأنبيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأنالإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى". للمزيد انظر: صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 103-104.

ولكن مقتل عثمان بن عفان أدى إلى وجود فراغ عُرفي أو دستوري¹⁰¹⁸ في ترشيح الأشخاص لتولي منصب الخليفة، وهو ما يؤكده علي بن أبي طالب قبل أن يصبح خليفة، إذ "...، قام الناس فأتوا علياً في داره قالو نبايعك...، فقال ليس ذلكم إليكم إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة"¹⁰¹⁹؛ فعلى غرار أن الشرعية يُحددها أهل الشورى عبر البيعة، فإنه قد بانت صورة جديدة من صور الترشيح في ذلك العصر.

نستشف مسألة اختلفَ فيها في نهج الترشيح بناءً على قاعدة منع الحرص على الإمارة عن سابق العُرف في الخلافات السابقة وهذا كان جلياً في خطابه -علي بن أبي طالب- للجماعة التي أتت لتبايعه على الخلافة؛ إذ توسع أولاً بحقل أهل الشورى (الحلّ والعقد)، فبعد أن كانت تقتصر تلك الهيئة على الصحابة المقربين أصبحت تضم من شارك بحرب بدر، ثانياً قدم هذا التوسع صورةً مُختلفة للجهات التي تختص بالترشيح، سواء من طرف الرئيس¹⁰²⁰ أو من طرف أهل الحلّ والعقد (أهل الشورى)، أو من طرف أهل بدر كجهة ثالثة تستطيع المشاركة في عملية الترشيح.

¹⁰¹⁸ هذا الفراغ الدستوري كان نتيجة الفتنة التي أتت في "...، ظروف بالغة السوء وجو مشحون بالفتنة التي لابت وأعقبت مقتل عثمان". للمزيد انظر: عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص49.

¹⁰¹⁹ ابن قتيبة. الإمامة والسياسة، م. س، ص78. تُشير مختلف الروايات التي تتحدث عن تولي علي بن أبي طالب الخلافة أنه رفض في البداية أن يصبح خليفة من دون موافقة أهل الشورى، ففي إحدى الروايات التي يسردها الطبري يشترط بأن تكون البيعة علنية وفي المسجد الذي هو بمثابة المكان الذي يُصنع به القرار السياسي في النظام السياسي، وأن تكون البيعة تحت رضا المسلمين عامة بحسب تعبيره. للمزيد حول الروايات يرجى النظر في: عبد المجيد، أ. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. م. س، ص50-51.

¹⁰²⁰ كما أن لا مكان لمنطق الاستخلاف في النظرية السياسية السنية؛ فصحیح أن قطاع كبير "...، من الموقف السني لا يذهب إلى تأسيس خلافة الصديق على نص مرفوع ولكن قطاعاً لا يستهان به أيضاً من هذا الموقف صار يذهب في تأسيسها هذا المذهب؛ وهو أمر من شأنه أن يضفي نوعاً من الغموض وربما الاضطراب حول الأساس الذي تقوم عليه النظرية السنية في الخلافة، فإذا كانت الخلافة وفقاً للقطاع الأول تقوم على أساس (الاختيار) باعتباره مقابلاً لفكرة التعيين أو الوصية بالمصطلح الشيعي، الأمر الذي يجعل من الحكومة سلطة=

هكذا، وبناء على ما سبق يُمكن أن نستشف من الخلافة الراشدة كنموذج راسخ بأنه هنالك ثلاثة صور للترشيح لمنصب الخلافة ليقوم أهل الحل والعقد بالاختيار بينهم، وهي أولاً أن يُسمي الخليفة المرشح بعينه، أو أن تقوم هيئة أهل الحل والعقد بهذه المهمة، أو تستطيع الأمة من غير مهمتها بالموافقة على اختيار من وقع عليه الاختيار أن تُساهم في عملية الترشيح تلك.

فمن يقوم بالترشيح لهذا المنصب العام والخطر في هذا العصر الحالي بناء على هذه القاعدة؟ هل من طرف الحاكم الذي يستطيع بحكم الخبرة والمعرفة بمن هو جديراً لتولي المنصب في ترشيح واحد -مثلما فعل أبو بكر الصديق- أو مجموعة من الأفراد -كما فعل عمر بن الخطاب-؟ أم هل هي نفسها هيئة أهل الحل والعقد التي مهمتها أصلاً اختيار الحاكم؟ أم هل تشترك الأمة في تقديم ترشيحات لذلك لأنها هي صاحبة الشرعية -كما فعل علي بن أبي طالب عندما أشرك في الأمر من شارك في حرب بدر أو ما فعلته أنصار الأمصار عند مقتل عثمان بأن حاولت اقناع أحد الصحابة في أن يصبح خليفة؟ وهل هنالك أنماط أخرى غير هذه يُمكن أن يستوعبها النظام السياسي الإسلامي كآلية للترشيح بناء على قاعدة منع الحرص على الإمارة؟

إن النمط الأول المتمثل في الترشيح من طرف الرئيس¹⁰²¹ يبقى إحدى أنماط الترشيح التي يستطيع من خلالها الرئيس تقديم أفراد يرى بأن لديهم أهلية لاستلام هذا المنصب؛ ولكن يبقى هذا النمط مرهوناً بعدة

=وضعية تستمد شرعيتها من اختيار الناس أو رضا الشعب، إذا كان ذلك هو مؤدي النظرية وفقاً للقطاع الأول، فإن القول بالتوصية لأبي بكر يفرغ فكرة الاختيار من مضمونها الحقيقي، ويلقي على التصور السني ظلالاً ثيوقراطية هي غني عنها، وهي ظلال ملازمة بغير شك للتصور الشيعي عن الإمامة". للمزيد انظر: ياسين، ع. السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. م. س، ص 347-348.

¹⁰²¹ يُسمى هذا النمط عند السلف والخلف استخلاف أو عهد. انظر: أبو فارس، م. (1980). النظام السياسي في الإسلام. (ط1). إربد: مكتبة دار الفرقان. ص 178-179. وهو ما نُكره وينكره عبد الوهاب خلاف بك إذ "...، والقول ظاهره ليس صواباً لأن الاستخلاف والعهد إن لم يكن يقره أهل الحل والعقد لا يكون المستخلف به إماماً، ولا يجب له حق الطاعة، فالعمدة علىبيعة أهل الحل والعقد لا على الاستخلاف والعهد....، فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف". للمزيد انظر: خلاف بك، ع. (1931). السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية. القاهرة: المطبعة السلفية. ص 56-57. هذا إلى جانب ما استنتجه محمد أمزيان بأن "...، القراءة التاريخية=

شروط لتقييده، وهي أولاً أن تكون تلك الترشيحات المقدمة مُراعية لشروط أهلية تولي المنصب الرئاسي، ثانياً ألا يكون الأفراد المُرشحون ذو قرابة قريبة أو بعيدة؛ حتى وإن كانوا مستوفين لشروط تولي المنصب، ثالثاً أن تودع تلك الترشيحات لمناقشات هيئة أهل الحل والعقد¹⁰²²، ويُمكن رد كل تلك الترشيحات أو الأخذ بها كلها؛ إذ لا تحمل الترشيحات من طرف الرئيس صفة الإلزامية¹⁰²³.

أما النمط الثاني القائم على الترشيح من قبل هيئة أهل الحل والعقد، فهناك العديد من الآراء التي ترى بأن هيئة أهل الحل والعقد لها الحق في تقديم ترشيحات؛ لكن تبقى هذه الآراء تختلف من حيث التقديم

=الخاطفة أن نظام ولاية العهد الذي ظل معمولاً به عبر التاريخ هو من صنع الحدث التاريخي وإكراهاته، وليست له صلة بولاية العهد الشرعية التي كانت ولا تزال يتحدث عنها الفقهاء، ويظل الفارق الفاصل بينهما بامتياز هو فارق الأساس المنشئ لكل منهما، إذ يتأسس الأول على منطق الغلبة وقوة الإكراه، في حين يتأسس الثاني على مبدأ البيعة والاختيار الحر". للمزيد انظر: أمزيان، م. الأساس التعاقدى لحيازة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص32.

¹⁰²² يشترط ابن تيمية "...، مبايعة أهل الحل والعقد باعتبارهم ممثلين للأمة، وإلا سقطت البيعة... (ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصّر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة)". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص457. وحتى عندما أصبح طريق الشرعية هو ولاية العهد، حرص رجل السلطة الحاكم آنذاك على حضور الفقهاء "...، مراسم البيعة ويقدمون لولاتهم فروض الطاعة كلما اقتضى الأمر ذلك، لكن من الخطأ اعتماد ذلك دليلاً على إشراكهم واعتماد رأيهم في تحديد أهل الاستحقاق أو تنصيبهم...، وهذا يعني أن الفقيه لم يكن أمامه من خيار سوى خيار الأمور الواقع، ولو قدر له أن يدلي برأيه، وقد فعل، لما تجاوز ذلك مستوى التنظير الذي بقي حبيس المطولات الفقهية". للمزيد انظر: أمزيان، م. الأساس التعاقدى لحيازة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص31-32.

¹⁰²³ إن ضمان صدقية العقد في نظر الفقهاء الذين اعتبروا العهد ترشيحاً "...، يتوقف على رضا أهل الحل والعقد وموافقتهم على المرشح الجديد واستئناف البيعة له...". للمزيد انظر: أمزيان، م. الأساس التعاقدى لحيازة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص33. وانظر أيضاً: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص130-131.

من طرف عضو واحد أم من طرف الهيئة ككل¹⁰²⁴؛ إذ ينطوي الترشيح من طرف الهيئة إلى أمرين، أوله التعدد في بدائل المرشحين لمنصب الرئيس، والثاني تفعيل دور هيئة أهل الحل والعقد داخل النظام السياسي¹⁰²⁵.

هذا النمط بناء على بُنية هيئة أهل الحل والعقد التي اعتمدت عليها هذه الدراسة*؛ فإن القطاعات المكونة لهيئة أهل الحل والعقد تستطيع تقديم الترشيحات بناء على تمثيلها داخل هذه الهيئة¹⁰²⁶، فاللغظ الذي تضمنته الكتب الفقهية بين حق الهيئة في تقديم الترشيحات أم لا ناتج عن "...، التداخل بين عمليتي الاختيار والبيعة، ويرجع ذلك إلى سببين: أولهما قيام جهة واحدة بأداء الوظيفتين وهم أهل الحل والعقد، أما السبب الثاني فهو تزامن العمليتين"¹⁰²⁷.

يُقدم توفيق الشاوي اقتراحاً لهذه المسألة إذ بالنسبة إليه لتقييد حرية هيئة أهل الحل والعقد أن يكون "...، الترشيح لهيئة علمية مستقلة عن الحكومة وأصحاب السلطة، وبعيدة عن النفوذ السياسي، وبذلك توجد هيئة تختص بالترشيح وهيئة تختار من بين المرشحين من تراهم أكثر أهلية...، على أنه إذا انتظم

¹⁰²⁴ هنالك من يرى بأن عضواً يستطيع الترشيح مثل أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني والجويني، أو أن يقوم بعملية الترشيح أربعون عضواً من الهيئة استناداً على نصاب إقامة صلاة الجمعة مثل النووي والرملي. للمزيد انظر: أبو فارس، م. النظام السياسي في الإسلام. م. س، ص 233-234.

¹⁰²⁵ صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 97.

* يُمكن العودة لمعرفة بُنية أهل الحل والعقد من خلال الفرع المُنون ب: بُنية أهل الحل والعقد.

¹⁰²⁶ فمثلاً تستطيع الأحزاب السياسية في هذا النظام كقطاع مُكون لبُنية هيئة أهل الحل والعقد، وذلك من خلال أن "...، يرشح كل حزب للرئاسة شخصاً ممن تتوافر فيهم شروط الصلاحية لها، على أن يكون ما أمكن من غير الراغبين في الرئاسة...، ثم يقدم المرشحون أنفسهم وبرنامجهم للناس ليتم على أساسها الترجيح بينهم". للمزيد انظر: الحلو، م. (2005). الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية. (ط1). بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر. ص 152-153.

¹⁰²⁷ للمزيد انظر: صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 98.

هؤلاء المجتهدون في مجلس للاجتهاد أو الإجماع، فإنه يجب أن تكون مهمتهم علمية بحثية مستقلة ومنفصلة عن المهمة السياسية التي يتولاها أهل الحل والعقد¹⁰²⁸.

عليه، فمن طبيعة انبثاق هيئة أهل الحل والعقد وطبيعة الاختصاصات الموكولة لها؛ فإن الهيئة تمتلك الحق في تأسيس الهيئات والمؤسسات الضرورية لتنفيذ القرارات المتخذة، ويحق للأخيرة التصرف حسب طبيعة المهمة التي أوكلت بها في قرار تأسيسها من طرف هذه الهيئة، وبناء على تقسيم الاختصاص لقبول الترشيح والاختيار، ضمن هيئة أساسية تنبثق عنها هيئة جديدة -مُنبتقة عنها- ليظهر مدى أهمية التمثيل الشوري، ومدى المساهمة في تحقيق المصلحة العامة¹⁰²⁹.

ولهذا فإن قيمة فصل جهاز أو هيئة أو مؤسسة أهل الحل والعقد عن باقي مؤسسات السلطة (تنفيذية، وقضائية، وتشريعية) يكون تحقيقاً لمبدأ النص الثابت عدم الحرص على الإمارة؛ وذلك تحقيقاً لقيمتين اثنتين، الأولى عدم التشبث بالسلطة من طرف أحد وتثبيت قيمة التداول على السلطة والحث عليها، والثاني والأهم وهو عدم ضياع الحقوق العامة نتيجة الاستفراد بالسلطة والوصول إلى نقطة الاستبداد واستلاب تلك الحقوق.

وكسبيل آخر وتحقيقاً لتلك المصلحة العامة¹⁰³⁰ فإن نمط الترشيح من طرف هيئة أهل الحل والعقد يجب أن يحظى باشتراك كافة أعضائه والمساهمة في عملية الترشيح، إذ يُمكن الجمع بين الطريقتين الترشيح

¹⁰²⁸ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 470.

¹⁰²⁹ صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 209-212.

¹⁰³⁰ وإعمالاً بمبدأ منع الحرص على الإمارة الذي هو بمثابة الحجر الأساس في نمطي الترشيح لتولي منصب الرئيس في الدولة (الترشيح من طرف الرئيس أو من طرف أهل الحل والعقد) نصت العديد من الأحاديث التي تحض على تقديم الترشيحات المُثلى تحقيقاً للمصلحة العامل مثل (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: ...، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه...)، وبهذا الحديث =

من طرف عضو، أو مجموعة أعضاء من خلال السماح للأعضاء كأفراد بتقديم اقتراح ترشيحاتهم داخل الهيئة؛ ولكن لا يصبح هذا الاقتراح نافذاً إلا بعد موافقة الأغلبية على هذا الاقتراح، وعليه تجمع هذه الآلية بين اقتراح أعضاء للمرشحين وبين التصويت على ترشيحاتهم عبر التصويت الجماعي داخل الهيئة¹⁰³¹.

هذان النمطان من الترشيح سواء من طرف الرئيس أو من طرف أهل الحل والعقد، يجب أن يمران عبر ما يجب أن نعتبره أقرب إلى أن يكون نمطاً ثالثاً، وهذا النمط مرتبط تحديداً بجمهور الناخبين (الأمة)؛ وذلك كون شرط صحة العقد هو مبني على قبول ورضا الأمة، ثانياً إذا كانت عملية التنصيب من طرف هيئة أهل الحل والعقد لا تصبح نافذة إلا بعد موافقة الأمة عليه عبر (البيعة العامة) كآلية بَعْدِيَّة؛ فإن عملية قبول الترشيحات بموافقة الأمة على مُجْمَل الترشيحات من الطرفين هو الأولي، وذلك كعملية مراقبة قَبْلِيَّة.

تحقيقاً لهذا فإنه لا بد أن يكون الاستخلاف أو العهد "...، ممثلاً للرغبة العامة للأمة، وترضى عنه الكثرة الغالبة، سواء أعرفت تلك الرغبة قبل العهد عن طريق الاستشارة، أو عرفت بعده فجاءت في صورة موافقة وقبول، وسواء أعلنت الرغبة، أو اكتفى بالإقرار السكوتي، فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد، وأن لا يكون إجراءه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها"¹⁰³²، فهذه العملية القبلية

=نستشف أن البيعة تدخل مباشرة ضمن "...، المسؤوليات والأمانات الدينية التي يغلب فيها حق الله لا حقوق المكلفين الشخصية". للمزيد انظر: صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 101.

¹⁰³¹ إن اعتماد قول واحد أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة من "...، أهل الحل والعقد في ترشيح الخليفة فكرة خاطئة في نظرنا، ولا تحقق المصلحة المرجوة، ونراها بعيدة بعداً شاسعاً عن تحقيق الشورى وإقامة العدل بين الناس...، وإن انفراد نفر قليل من أهل الحل والعقد بترشيح رئيس الدولة الإسلامية دون إشراك غيرهم في الأمر مخالفة صريحة لما أوجبه الله من الشورى...، وهذا يؤدي أيضاً إلى نشوء الاستبداد والديكتاتورية وبالتالي تفقد الثقة بين الحاكم والمحكوم". للمزيد انظر: أبو فارس، م. النظام السياسي في الإسلام. م. س، ص 235.

¹⁰³² الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 240.

ضرورة لتحقيق مبدأ الشفافية سواء في عملية الترشيح أو الاختيار؛ وذلك على الرغم من أن البعض يذهب إلى أن التعيين من طرف الرئيس هو عقد بين المعهود له (المرشح) وبينه، وأن الأمة ليست طرفاً فيه¹⁰³³.

وعليه، لا تمر ترشيحات الأمة عبر تقديمها إلى اللجنة المختصة بالترشيح؛ بل تبقى في إطار استفتاءها¹⁰³⁴ على تلك الترشيحات المودعة بعد عملية الفرز والتحقق من ترشيحات النمط الأول من لدن الرئيس أو النمط الثاني عبر هيئة أهل الحل والعقد، والتي بدورها تبقى نتيجة الاستفتاء¹⁰³⁵ القبلي مُلزمة لتلك اللجنة بالأخذ بها، ليتم بعدها إعلان تلك النتيجة¹⁰³⁶، والانتقال إلى المرحلة الثانية التي تختار فيها هيئة أهل الحل والعقد الرئيس المُقبل من بين الترشيحات التي حظيت على أعلى الأصوات من طرف الأمة.

¹⁰³³ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 137. يرد (لؤي صافي) على هذا الأمر "...، أن العهد عقد بين الرئيس السابق والرئيس اللاحق، فهو لذلك عقد مغاير لعقد الرئاسة نظراً لخروج الأمة برمتها من هذا العقد، ومن ناحية أخرى تتناقض دعوى العهد مع مبدأ الشورى الذي يشكل الأساس الذي تتبنى عليه شرعية الرئاسة، فمبدأ الشورى يقتضي اختيار الأمة أو نوابها الشوريين للقيادة التنفيذية". للمزيد انظر: صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 233 وما بعدها.

¹⁰³⁴ هناك أربعة طرق يتم استخدام فيها استخدام الاستفتاء على المستوى الدستوري: لتأسيس دول جديدة، لإنشاء أو تغيير جذري للدساتير، لإنشاء نماذج معقدة جديدة للحكم الذاتي على المستوى الفرعي، ونقل السلطات السيادية من الدولة إلى المؤسسات الدولية. للمزيد انظر: صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 231.

Tierney, S. (2009). Constitutional Referendums: A Theoretical Enquiry. the Modern Law Review, 72(3). pp. 360.

¹⁰³⁵ نقصد هنا بالاستفتاء الذي يكون مبني على قواعد وإجراءات ديمقراطية حرة، وليس المبني على قواعد غير ديمقراطية والتي تكون فيها نتيجة الاستفتاء معروفة مسبقاً، والتي قد يُستخدم فيه المزج بين العناصر النفسية والقانونية التي تُشكل ضغطاً على المقترع للموافقة عليه، أو تقديم اختيارات مزيفة أو حصرها في خيارين فقط حتى وأن كان للمُقرع رأياً مُختلفاً عن كل الخيارات داخل الاستفتاء. للمزيد حول هذا الموضوع انظر: الحلو، م. الاستفتاء الشعبي والشرعية الإسلامية. م. س، ص 85-86.

¹⁰³⁶ لا يتردد محمد الغزالي في سؤاله لذاته عن مدى قدرة الاستفتاء بصورته العصرية في حل المُعضلات التي واجهت النظام السياسي الإسلامي منذ قرون عديدة؛ وي طرح سؤالاً جوهرياً "...، ماذا لو أن النزاع بين علي ومعاوية بت فيه استفتاء شعبي، بدلاً من إراقة الدم، ولو سلمنا بأن الأسرة الأموية تمثل حزباً سياسياً له مبادئ مُعينة، فماذا عليها لو تركت آل البيت يكونون حزباً آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب صحيح؟". للمزيد انظر: الغزالي، م. (1990). أزمة الشورى في المجتمعات العربية. (ط1). القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر. ص 49.

وعملية الاستفتاء على المرشحين من طرف النمط الثالث أي الأمة تأتي لعدم ضمان حق الأمة في المشاركة في اتخاذ القرارات وعدم تفرداها في يد سلطة واحدة (النمط الأول أو الثاني): لتكون هذه القاعدة أيضاً منع الحرص على الإمارة¹⁰³⁷ مانعة لظاهرة الاسترأس والتي تعني "...، أن المرشح يسعى إلى الرئاسة ويطلب من الشعب الموافقة على توليتها، والذي يحدث عملياً في هذا النظام هو أن يبذل المرشح كل الجهود والمحاولات والحيل للحصول على موافقة ولو صورية من الشعب لإضفاء مظهر الشرعية على رئاسته"¹⁰³⁸.

وإذا كان الفكر الغربي قد تحدث عن فكرة فصل السلط إيداناً بعدم ضياع الحقوق والوصول إلى الديكتاتورية كأحد أسباب هذه القاعدة العامة¹⁰³⁹؛ فإن قيمة منع الحرص على الإمارة تأتي في إطار فصل السلطة التنفيذية عن منظومة التفرد بصناعة القرار داخل النظام السياسي، وخصوصاً في عملية الترشيح للمنصب الرئاسي من غير طريقها المؤسس له داخل النصوص الثابتة (القرآن والسنة) بشكل عام، أو في قيمة الشورى بشكل خاص، أو في التطبيق العملي لها داخل النموذج الراسخ (الخلافة الراشدة) وهو ما يستند عليه البحث في أن هيئة أهل الحل والعقد التي تنوب عن الأمة هي التي تختار الحاكم الذي يعتلي هرم السلطة التنفيذية.

وهو عين التلاقي بين القيم السياسية والدستورية الكبرى المرتكزة على مبدأ فصل السلطات وبين القيم السياسية الإسلامية الخاصة بمنع الحرص على الإمارة، والتي لم ترق لمستوى البحث والدراسة

¹⁰³⁷ لا تدخل هذه القاعدة في كافة مناحي الحياة سواء السياسية أو غيرها إذ تبقى "...، الإدارات الصغرى والوظائف في الهيئات والشركات والمؤسسات فهي لا تدخل في ذلك، والتنافس فيها مشروع، وجائز لأهل الكفاءة والأمانة أن يتقدموا لها بمستنداتهم والتي تحتوي على السير الذاتية والتزكيات ونحوها ما يدل على الكفاءة والأمانة". للمزيد انظر: بلال، ص. (2017). الهدي النبوي في معالجة الانحراف السياسي. مجلة مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية، (4). ص213.

¹⁰³⁸ الحلو، م. الاستفتاء الشعبي والشرعية الإسلامية. م. س، ص139.

¹⁰³⁹ Cooper, S. W. (1994). Considering Power in Separation of Powers. Stanford Law Review, 46(2). pp.362-363.

الجديّة سواء لدراستها كقيمة ومبدأ داخل النظرية السياسية الإسلامية نتيجة انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض، والسبر فقط في المبادئ والأحكام السلطانية التي تُبرر وجودها¹⁰⁴⁰، أو من حيث دراسة تلك القيمة لفهم العلاقة بين السلطة التنفيذية وهيئة أهل الحلّ والعقد في النظام السياسي الإسلامي؛ كآلية انبثاق المنصب الرئاسي من تلك الهيئة.

وعليه، فإن عملية بناء القيم أو تجديدها داخل النظرية السياسية الإسلامية يبقى مرهوناً بتحول "...، القيم السياسية المنصوصة في القرآن والسنة إلى موازين عملية منضبطة، يمكن قياسها والتحقق من تطبيقها في المجتمعات المعاصرة، بحيث يسهل الحكم على مطابقة الأنظمة السياسية لها أو مخالفتها لها"¹⁰⁴¹، فالقيم الإسلامية التي يعتبرها الكثيرون مجرد قيم أخلاقية-ميتافيزيقية-حتى وإن كانت كذلك- فإنها يجب أن تُترجم إلى قيم دستورية تُعبر عن مسار النظام السياسي أولاً، ثم ثانياً يمكن قياسها لإظهار السير على تلك القيمة أو الاختلال في أدائها، مما يستوجب عملية التصحيح والتصويب التي تظهر في قيمة الرقابة والمحاسبة.

¹⁰⁴⁰ تبلور الفقه السياسي "...، في سياقين متوازيين ظلاً متلازمين على مر التاريخ: سياق تاريخي جاء استجابة للتحوّلات السياسية الطارئة، وسياق مبدئي جاء إبقاء على الشرعية واحتجاجاً لها، وهو ما يفسر كيف أن التطوير الفقهي لولاية المتغلب كان يسير جنباً إلى جنب مع التطوير لمسلك الاختيار والعهد الشرعيين". للمزيد انظر: أمزيان، م. الأساس التعاقدية لحيازة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص 13.

¹⁰⁴¹ يضع الشنقيطي مبدأً أو قيمة منع الحرص على الإمارة من إحدى المبادئ التي يُبنى عليها النظام السياسي، وهي من بين ستة عشر قيمة أخرى لعملية البناء تلك. للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 523-524.

الفرع الثاني: التجديد والتكيف القانوني للهيئة

لا توفر كل من الشريعة ومذاهب العلماء نمطاً محدداً لدستور الدولة الإسلامية؛ وذلك ضمن حالة عدم توافق واضح حول السمات الأساسية لقيم الدولة، ولكن في العقود الأخيرة، كان السياسيون والعلماء مشغولين في توضيح السمات الأساسية للسياسة بمقتضاها، وهناك سبب آخر لعدم وجود نموذج أو سابقة قاطعة في دستور الدولة الإسلامية هو حقيقة أن فكرة الدستور المكتوب كقانون أعلى للدولة لم تجد لها مصدراً صريحاً في الإسلام¹⁰⁴².

وفي هذا الصدد يحيل الجابري إلى أن الغالبية من الفقهاء وحتى المفكرين الأصوليين في تحليلاتهم وتفسيراتهم لمضامين آيات الشورى يجعلون قيمة الشورى من باب دائرة مكارم الأخلاق أو محاسن العادات وليس من باب دائرة الفروض والواجبات، ولهذا تخلص كتب الفكر السياسي الإسلامي من تكيف فقهي خاص بقيمة الشورى، أو حتى من جعلها شرطاً في الخلافة¹⁰⁴³، وحتى أولئك المفكرين المعاصرين من معتدلين ومتشددين بالفكر السياسي الإسلامي يتجنبون خوض غمار ما هو تأسيسي وأساسي لمتطلبات العصر¹⁰⁴⁴.

كما أن المؤرخين المسلمين بالرغم من حرصهم على تدوين أخبار البيعة أو غيرها، وحرصهم على صناعة الوعي التاريخي بنظام الحكم؛ فإنهم أنتجوا بواسطة تلك الكتابات المفاهيم الأساسية المكونة للبنية السياسية العربية دونما مساهمة في بلورة نظرية سياسية؛ إذ لا يذكر أحد من هؤلاء المؤرخين أنه يسعى إلى

¹⁰⁴² Kamali, M. H. (1993). Characteristics of the Islamic state. Islamic Studies, 32(1). pp.26.

¹⁰⁴³ الجابري، م. (2015). الديمقراطية وحقوق الإنسان. (ط5). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص44-45.

¹⁰⁴⁴ الجابري، م. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. م. س، ص72.

انتاج مفهوم سياسي في النظرية السياسية في الإسلام، وتبقى حدود تلك المفاهيم السياسية في حقل نقل الأحاديث أو الخبر (النقل) فقط¹⁰⁴⁵.

وبناء المفاهيم والتقنين لها داخل النظرية السياسية الإسلامية تاريخياً لم يشهد له باباً؛ إذ ظلت العلاقة بين الإسلام والدولة في إطارها السابق والحالي عودة للإشكالية المطروحة في العلاقة بينهم وليس طرحاً لمسألة جديدة، فبالرغم من الاهتمام بهذه المسألة سواء في فترة قيام الخلافة العباسية أو المماليك أو العثمانيين، أو حتى مع ظهور الدولة بالمفهوم الغربي إبان مرحلة الاستعمار وبعده، فإنها بقيت تحمل نفس الطرح علاقة الإسلام بالدولة¹⁰⁴⁶، دونما أن يكون هنالك تكييف وتقنين للمفاهيم السياسية، ومن بينها هيئة أهل الحل والعقد كوسيلة لشرعية السلطة وتداولها داخل النظام السياسي العربي الإسلامي¹⁰⁴⁷.

هذا فقد غاب تناول الشورى كمبحث أساسي للفقه واكتفي بتناولها من إطار التفسير؛ ليحرم الفقه السياسي من مناقشة مستفيضة لمختلف الأبعاد المتعددة لقيمة الشورى وحتى قضاياها الجزئية كمجالاتها وأهلها ووجوبها وإلزاميتها، فلم يتناولها المفسرون سوى عرضاً¹⁰⁴⁸؛ على الرغم من المرونة التي منحها النص الثابت (القرآن والسنة النبوية) فيما يتصل بعمومية الشورى -وغيرها من الأحكام الشرعية- وترك أمر الخوض في تنظيمها وآلياتها بما يوافق مقتضيات الأماكن والأزمنة المتعاقبة.

¹⁰⁴⁵ سليم، ر. (2006). نظام الزمان العربي دراسة في التاريخيات العربية-الإسلامية. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص124.

¹⁰⁴⁶ السيد، ر. (2007). الجماعة والمجتمع والدولة - سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي. (ط2). بيروت: دار الكتاب العربي. ص359-360.

¹⁰⁴⁷ يضع أبو الأعلى المودودي مجموعة من المشاكل التي ستواجه الباحثين في تحويل الدستور الإسلامي من دستور غير مدون إلى دستور مدون، وهي أولاً في غرابة المصطلحات، ثانياً الترتيب الغريب للكتب الفقهية القديمة، ثالثاً فساد النظام التعليمي، رابعاً ادعاء الاجتهاد مع الجهل. للمزيد انظر: أبو الأعلى المودودي. (1981). تدوين الدستور الإسلامي. (ط5). بيروت: مؤسسة الرسالة. ص9-15.

¹⁰⁴⁸ صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص394.

ومسألة تقنين هيئة أهل الحل والعقد، بل وتجديدها وتكييفها حسب مقتضيات العصر الراهن ومقارنتها بمُنتج مفاهيمي ومؤسسي حضاري آخر؛ يتطلب جُهداً من الباحثين بعلاقة الشورى والدولة بشكل عام وهيئة أهل الحل والعقد بشكل خاص داخل حقل فلسفة الحكم العربي الإسلامي إزاء "... ما ننقله سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبينتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي من دونه لا يمكن أن تتحول إلى محرك للتغيير وعامل على التجديد ومؤسس للتقدم"¹⁰⁴⁹.

وما فعله النبي الكريم بعد عقد البيعة الأولى والثانية في مكة، هو تقنين للدولة خلال مرحلة تأسيسها في المدينة المنورة، فجعل من التقنين وسيلة لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكومين من جهة، والمحكومين أنفسهم، وذلك عبر إبراز علاقة المسلمين -مهاجرين وأنصارهم- فيما بينهم وعلاقتهم بغير المسلمين، فسن في ذلك قوانين جديدة تُنظم المنطقة بمختلف أطرافها ضمن أسس ومعايير تضمن الحقوق لكافة الأطراف، لتكون الصحيفة أو الوثيقة بمثابة دستور ناشئ للدولة الناشئة¹⁰⁵⁰.

وبهذه الوثيقة وضع أول رئيس الدولة الإسلامية تحت مفهوم الدولة القانونية بإطارها الحديث، بحيث تخضع للقانون ولا تضع نفسها فوقه، فأهم نتائج ذلك المفهوم أنه يضع مؤسسات الدولة وإدارتها

¹⁰⁴⁹ الجابري، م. الديمقراطية وحقوق الإنسان. م. س، ص 48.

¹⁰⁵⁰ نذكر هنا بعض بنود هذا التقنين الوارد في الصحيفة مثل: 1- هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، 2- أنهم أمة واحدة من دون الناس، 3- وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم، 4- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدثاً أو يؤوليه، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، 5- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد. للمزيد انظر: المباركفوري، ص. الرحيق المختوم. م. س، ص 192-193.

تحت القانون؛ بحيث لا تستطيع هذه المؤسسات اتخاذ الإجراءات إلا وفقاً لقواعد قانونية متفق عليها وموضوعة مُقدماً تُحدد حقوق الأفراد وعلاقاتهم ووسائل تحقيق الصالح العام¹⁰⁵¹.

هكذا فقد حددت الوثيقة "...، أدوار المؤسسات القائمة وحدودها وعلاقاتها، وحيث إن النظام السياسية لدولة المدينة كان نظاماً بسيطاً، فإنه لم يضم سوى ثلاث تكوينات مؤسسية ومجتمعية، أولاً الدولة الوليدة التي تنقسم بين السلطة التي تمثلها الزعامة النبوية والرعية، كما تتمثل في جماعة المؤمنين، ثانياً القبيلة والعشيرة كمؤسسة تقليدية ضاربة الجذور في المجتمع لها أوضاعها وتقاليدها المستقرة، ثم الدور الاجتماعي والسياسي للفرد ككيان اجتماعي أولاه الدين الجديد اهتماماً كبيراً وأكد على استقلاله ومسؤوليته"¹⁰⁵².

لذا فالمستخلص من واقعة الصحيفة أو دستور المدينة هي أن الدولة الناشئة هي دولة خاضعة للقانون¹⁰⁵³؛ وبالمعنى الآخر ذو الدلالة الواضحة بأن النظام السياسي الإسلامي يقبل التدرج وتعدد الأنماط والوسائل، إذ تبقى الشريعة في المقام الأول مرجعية النظام السياسي والمجتمع على سواء ومصدر قانونها، ثم المقام الثاني بناء المؤسسات الفرعية مركزة على صياغة قوانين وقواعد فرعية لتنظم نشاط تلك المؤسسات وعلاقة الأفراد داخلها وذلك بما لا يعارض المرجعية الأساسية للنظام السياسي (الشريعة).

¹⁰⁵¹ صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 381-382.

¹⁰⁵² صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 383.

¹⁰⁵³ يذكر علي الزميع حادثة أخرى حدثت في عهد النبي تؤكد على دولة القانون التي أرساها النبي، فيذكر حادثة المخزومية "...، عندما جاء أسامة بن زيد ليشفع لامرأة من بني مخزوم في عدم تطبيق حد السرقة عليها، مراعاة لنسبها وحسبها، قال له الرسول الكريم (يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله؟) ثم قام يخطب فقال: (إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحق، وأبى الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص 476.

وهو ما يستدعي الاعتداد بدستور تكون فيه القوانين واضحة من حيث آلية عمل النظام السياسي وآلية انبثاقه (شرعيته) وحقوق العامة بعلاقتهم مع سلطتهم السياسية أو فيما بينهم؛ كما تُحدد الهيكل العام للسلطة السياسية وآلية تعامل مؤسساتها فيما بينها، إذ من أسباب التقنين والخروج بدستور هي تجربة الأمة الإسلامية السياسية السابقة التي "... تقتضي احتياطات، وإذا كانت تجارب العالم قد أغنت كفاءات تطبيق الشورى، فإن الحكم الإسلامي يحتاج إلى دستور مرّن يُحقّق هذه المعاني كلها على مستوى الأمة الإسلامية جميعاً...، ولا شك أن التسمية "بالدستور تسمية عارضة...، فليست العبرة بالتسميات، بل العبرة بالمضمون"¹⁰⁵⁴.

علماً بأن قيمة الحاجة إلى الدستور مبنية على الحالة التي عاشها النظام السياسي في مرحلة النشوء - بعد وفاة النبي - خصوصاً في أحداث الفتنة وما بعدها والتي وصلت آثارها إلى هذا العصر الحالي، فالقضية المستخلصة بتعبير (الجابري) كانت "...، تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي ﷺ ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين في المسائل الثلاث الرئيسية: 1- عدم إقرار

¹⁰⁵⁴ حوى، س. (1994). فصول في الإمرة والأمير. (ط2). القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ص 121-122. "...، جاز لولاة الأمور بل وللمسلمين بوجه عام أن يقتبسوا ما هو صالح نافع من أي مكان وأن يأخذوا بأفضل الوسائل والسبل التي تؤدي إلى تحقيق مصالح المسلمين، وسواء في ذلك أكانت تلك الوسائل التي يأخذ بها المسلمون من ابتكارهم لمواجهة ضرورات تطور المجتمع وحاجاته، أم كان قد سبق إليها غير المسلمين من الأمم والشعوب، وتبين ملاءمتها كذلك لتحقيق مصالح المسلمين أو حل مشكلات حياتهم". للمزيد انظر: العوا، م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. م. س، ص 129-130. انظر أيضاً ما يذهب به عبد القادر عوده بأن "النظام الإسلامي"...، لا يعتبر فقط علاجاً ناجعاً لفشل الديمقراطية، ولكنه أيضاً صمام الأمن الذي يحمي الأمم من الديكتاتورية؛ لأن هذا النظام يحفظ لمبدأ الشورى قيمته النظرية، ويحقق صلاحيته العملية، ويجيش كل القوى لخدمة الجماعة، ويدعو إلى الثقة بالشورى والقائمين بأمرها ويسد الطريق على المبادئ الهدامة والديكتاتورية...، ولقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرناً، حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية...، فالقوانين الوضعية حين قررت مبدأ الشورى لم تأت بجديد، وإنما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية، وسارت في الطريق الذي سلكته الشريعة من القرن السابع الميلادي". للمزيد انظر: عوده، ع. (1959). التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتاب العربي. الجزء الأول. ص 40-42.

طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة...، 2- عدم تحديد مدة ولاية (الخليفة)...، 3- عدم تحديد اختصاصات الخليفة...، وبما أن المسألة لم تُعالج معالجة سلمية فقهية...، وبذلك (انقلبت الخلافة إلى مُلك)¹⁰⁵⁵.

ولا يختلف حسن البنا في رؤيته حول الخروج من حالة التخبط في قضية الربط العملي بين أحكام الشريعة ومؤسسات الدولة، إذ بالنسبة إليه إقامة سلطة أو حكومة إسلامية سيعزز من قيمة هذا الربط؛ بناء على ثلاث قواعد أساسية لقيام تلك السلطة السياسية، تُبنى القاعدة الأولى على مسؤولية الحاكم (الدينية أمام الله، والسياسية أمام الأمة)، في حين تُعبر القاعدة الثانية عن وحدة الأمة وحدة روحية واجتماعية، في حين تُبنى القاعدة الثالثة على حق الأمة في مراقبة الحاكم¹⁰⁵⁶.

هذه القواعد الثلاث تخلق توازناً داخل المجتمع، هذا التوازن يكون مؤسساً على قاعدة الوعي والإحساس من كافة الأطراف (الحاكم والمحكوم) بأهمية وقداصة تلك القواعد؛ ولضمان حسن احترام تلك القواعد، فإنه يضع الهيئة التمثيلية للأمة بمهمة ووظيفة هذا الاحترام، وعليه فإنه يقرر بأنه لا يتعارض النظام المبني على هذه القواعد الثلاث مع أسس النظام النيابي¹⁰⁵⁷.

ولا يعني هذا بأن الدستور "...، قد تم تدوينه وجئنا نطالب اليوم بتنفيذه؛ بل الواقع أننا نريد أن نحول دستوراً غير مدون إلى دستور مدون؛ فإن الدستور الإسلامي شيء لم يعمل على تدوينه بعد، ولهذا الدستور غير المدون عدة مصادر علينا أن نستفيد منها عندما نرتب لبلادنا (دستوراً مدوناً) وفقاً لأحوالنا التي

¹⁰⁵⁵ الجابري، م. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. م. س، ص 75-80.

¹⁰⁵⁶ جدعان، ف. (1988). أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. (ط3). بيروت: دار الشروق. ص 357.

¹⁰⁵⁷ يقترب حسن البنا من "...، التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب، فهو يقبل النظام التمثيلي، نظام الانتخابات، شريطة أن يكون المنتخبون الذين سيناط بهم (الحلّ والعقد) أكفاء أحراراً من كل ضغط أو سيطرة تملّحها قوة خارجية، لا ينبثق انتخابهم عن (الدعاوى) الانتخابية الخادعة، إذ ينبغي أن يكون لهذه الدعاوى معايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخل بها". للمزيد انظر: جدعان، ف. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. م. س، ص 358.

نحن فيها اليوم...، ولا تزال دولة كبيرة من دول العالم (بريطانيا) تجري شؤونها إلى يومنا هذا من غير دستور مدون، ولو أن (إنجلترا) دفعته الحاجة إلى أن تدون دستورها لما وسعها إلا أن ترتب مواد دستورها باقتباسها من مختلف المصادر لدستورها غير المدون، وها نحن اليوم نواجه مثل هذه الحاجة بعينها¹⁰⁵⁸.

ضمن هذا المعطى، فإن تقنين هيئة أهل الحل والعقد داخل أحكام قانونية بأسلوب دقيق، وتوضيح القواعد والأسس التي تُبنى عليها هذه الهيئة، وذلك تماشياً مع ما فعله أول رئيس فعلي للدولة العربية الإسلامية الناشئة عندما وضع قواعد وأسس داخل الصحيفة لتكون بمثابة دستور فعلي لتلك الدولة، ثم ليكون التقنين هذا استجابة لضروريات العصر الذي يقتضي بناء مؤسسات نظامه السياسي متوافقاً ومتجانساً لمجموعة أحكام قانونية، تصبح تلك الأحكام بصورة أحكام قاطعة يلتزم الجميع باحترامها وتنفيذها¹⁰⁵⁹.

عليه، فإن تطبيق مبدأ الشورى بمؤسساتها ومن ضمنها هيئة أهل الحل والعقد، يتطلب مجموعة من القواعد والشروط التنظيمية والحركية، كقبول مفهوم التعددية في الرأي، وحقوق الاختلاف مع الحاكم، وحرية التعبير عن تلك الآراء مع ضمان عدم الإيذاء سواء للفرد أو الجماعة من قبل السلطة السياسية¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁸ أبو الأعلى المودودي. تدوين الدستور الإسلامي. م. س، ص 5-6.

¹⁰⁵⁹ يضع توفيق الشاوي مجموعة من الشروط من أجل التقنين وهي: 1- أن يكون إقراره بالشورى العلمية التي يشترك فيها ممثلو الأمة أو الجماعة ويختارهم جمهورها ممن يتوفر فيهم أكبر قدر من العلم أو الفقه، 2- أن يكون إعداده بمعرفة من له أهلية الاجتهاد الفردي، أو بمعرفة جماعة من العلماء الذين يُختارون بمعرفة الأمة، 3- أن يستمد من المصادر الشرعية عامة، أو من مذهب معين تعترف به الجامعة ويلتزم به جمهورها، 4- أن هذه التقنيات تبقى في نظر القضاة والقانونيين والأفراد عملاً علمياً بحثاً لا يسد أمام أحد باب الاجتهاد أو الإفتاء . للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 192-196.

¹⁰⁶⁰ صالح. إ. الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. م. س، ص 408.

تحقيقاً لمبدأ المسؤولية التبادلية بين الفرد وسلطته السياسية¹⁰⁶¹، مما سيشكل حالة اجتماعية وثقافية تحض على الحوار والتفاعل السياسي السلمي داخل النظام السياسي.

إن الأساس الذي تُبنى عليه أي دراسة في نظرية الحكم الإسلامي يجب أن تتضمن وسائل لتقنين المؤسسات داخل هذه الدراسة؛ إذ لا يكفي الخروج بنتائج أن النظام السياسي العربي الإسلامي مبني على قاعدة الشورى أو العدل أو غيره -مع أهمية تلك النتائج- دونما محاولة لتقنين هذه القيمة (الشورى) ضمن معطيات العصر وحركة تطور الفكر السياسي، وبما أن قيمة الشورى كقيمة وردت في النص الثابت دونما مأسسة؛ فإن مسألة تقنينها تمر عبر ظروف العصر المعاش ومقتضياته¹⁰⁶².

مما يعني بأن العلاقة بين الشريعة كنص ثابت ومصدر من مصادر التشريع داخل النظام السياسي العربي الإسلامي وبين القانون الوضعي، هي علاقة توازي فيما بينهم تماماً كعلاقة التوازي بين الدين والدولة، وعليه فإن بعض المُحدّثين من مفكري العصر الحالي لم يجدوا صعوبة في محاولة التركيب بين أحكام الشريعة وأحكام القانون الوضعي بحيث تُشكل حالة انسجام وتكامل لكل حاجة من حاجات المصلحة العامة¹⁰⁶³.

حالة الانسجام والتوازي هذه يُعبر عنها البزاز في مجموعة من الخصال؛ فالتشريع الإسلامي يمزج بين فكرة الدين والقانون؛ فهو لا يوضح علاقة الفرد بالرب فقط، بل يمتد لعلاقته بالفرد الآخر والفرد بالمجموع

¹⁰⁶¹ الدريني، ف. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. م. س، ص160.

¹⁰⁶² اختلاف وجهات النظر في التشريعات الفرعية "...، حقيقة إنسانية وإسلامية لا محيص عنها، ونشوء مدارس كبرى وصغرى على محاور قانونية مختلفة أمر لا غضاضة فيه ولا شر منه". للمزيد انظر: الغزالي، م. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. م. س، ص99.

¹⁰⁶³ هذا ما حرص على تأكيده عدد من القانونيين المسلمين "...، بل إن بعضهم حرص على بيان مميزات خاصة للشريعة الإسلامية تتفوق بها على القانون الوضعي نفسه، كما ذهب علي أبو الفتوح، عبد القادر عوده وعبد الرحمن البزاز وعلال الفاسي والشيخ عبد العزيز جاويز، وكذلك الدكتور عبد الرزاق السنهوري". للمزيد انظر: جدعان، ف. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. م. س، ص359.

(الأمة) والأخير بعلاقته مع السلطة السياسية، ثم أن مفهوم القانون داخل الشريعة الإسلامية يرتبط بالأخلاق، وهو بمجمله وإن كان يعتني بالفرد؛ إلا أن الهدف منه هو تحقيق الصالح العام، ثم إن القانون مبني على فكرة الحرية والتطور؛ بالرغم من أن الأصول والقواعد داخل الشريعة الإسلامية التي لا تتغير إلا أنها تقرر بالتطور إلى أبعد الحدود¹⁰⁶⁴.

هكذا، يجب على أي طبيعة قانونية وضعية يجب أن تقتن بالشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع داخل النظام السياسي¹⁰⁶⁵؛ وعليه فإن تقنين هيئة أهل الحل والعقد ضمن قواعد عامة تسري عليها أحكام الشريعة الإسلامية، بحيث يكون هذا القانون بمثابة دستور هيئة أهل الحل والعقد أو نظام داخلي لهذه المؤسسة، يوضح آلية عمل هذه المؤسسة، من حيث طريقة تشكيلها وانعقادها وغيرها من الأمور التنظيمية، أو من حيث الوظيفة (الاختصاصات) والعلاقة مع السلطات داخل النظام السياسي، أو حتى التشريعات التنفيذية لضمان حُسن سير تلك المؤسسة.

إن أي عملية تقنين لصياغة دستور عربي إسلامي لنظامه السياسي أو حتى نظاماً داخلياً لإحدى مؤسساته (من بينها هيئة أهل الحل والعقد)، يستلزم أولاً مراعاة تحديد وتعريف القيم السياسية المستنبطة من النص الثابت (القرآن والسنة النبوية) وترجمتها لمواد دستورية (قانونية)، ثم البحث والتنقيب عن قضايا

¹⁰⁶⁴ جدعان، ف. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. م. س، ص 366.

¹⁰⁶⁵ إن ترتيب القيم السياسية الإسلامية ضمن "...، صنفى البناء والأداء ترتيباً ثنائياً يدل على أن الشورى تنصدر قيم البناء والأداء ترتيباً ثنائياً يدل على أن الشورى تنصدر قيم البناء، وأن (الرد إلى الله والرسول) بمعناه القانوني المرجعي يتصدر قيم الأداء، فمن دون شرط الشورية لا يبنى النظام السياسي على ركن ركين من البداية، ومن دون شرط المرجعية يفقد النظام هويته الإسلامية". للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 528.

إجرائية وإدارية تخدم تلك القيم، يتبين من خلالها شكل النظام وشرعيته وطرق توزيع الاختصاصات داخل سلطاته المختلفة¹⁰⁶⁶.

يضع بلال صفي الدين مثلاً مجموعة من القواعد القانونية لتنظيم هيئة أهل الحلّ والعقد*؛ فهو يحدد طريقة انتخابهم عبر مجموعة من النصوص، وهي على الشكل التالي¹⁰⁶⁷:

1- يتم انتخاب أعضاء مجلس أهل الحلّ والعقد عن طريق الانتخاب العام والمباشر؛

2- يحق الترشح لانتخابات مجلس أهل الحلّ والعقد لكل من توفرت فيه الشروط المُعتبرة، بحيث تُنظم هذه الشروط بقانون**، وينص هذا القانون أيضاً على الأهلية الانتخابية لانتخاب هيئة أهل الحلّ والعقد؛

3- يُحق للأفراد الذين يعيشون خارج حدود الدولة المشاركة في انتخاب هيئة أهل الحلّ والعقد، أو إمكانية الترشح؛

4- يُمنع أي نشاط يؤثر على خيارات الناخبين عند انتخابهم لهيئة أهل الحلّ والعقد؛ من رشاوي أو توزيع أموال أو غيرها من النشاطات؛ ويُحدد قانون تنظيمي يُعاقب الجهات أو الأفراد وأعضاء الهيئة على هكذا تصرفات¹⁰⁶⁸؛

¹⁰⁶⁶ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 535.
* إن الطريقة التي يتناولها بلال صفي الدين حُددت حسب مسار بحثه الذي عمل به، ولكن يُحاول في هذا البحث أن يتم المزج بين تلك القواعد القانونية التي توصل لها وذلك بمقتضى هذا البحث.

¹⁰⁶⁷ صفي الدين، ب. أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي. م. س، ص 335-337.
** يُمكن العودة إلى هذه الشروط من خلال الفرع المُعنون ب: إعادة قراءة في الشروط المُعتبرة.

¹⁰⁶⁸ وفي هذه النقطة نجد أن "... لا يكون هذا الانتخاب شرعاً عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام في الانتخاب بدون ضغط من الحكومة ولا من غيرها ولا ترغيب ولا ترهيب، ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها في هذا الانتخاب والغرض منه، فإذا وقع انتخاب غيرهم =

5- لا يمكن الاستبدال بعضو آخر إلا عبر إعادة الانتخابات في تلك الدائرة التي فُرغَ بها المقعد، عند فراغ مقعد من مقاعد هيئة أهل الحلّ والعقد لسبب ما كالموت أو الاستقالة أو غيره؛

6- مدة تمثيل المجلس أربع سنوات؛

7- يتم تنظيم عدد أعضاء المجلس بحسب إحصائية السكان في الدائرة التي يتم الانتخاب داخلها.

8- لا يجوز الجمع بين عضوية هيئة أهل الحلّ والعقد وعضوية السلطة التشريعية (البرلمان)، مع جواز الجمع في أي من الوظائف العمومية الأخرى، وتُحدد طرائق ضمان عدم استغلال أعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد لصلاحياتهم بقانون؛

9- لا يحق لرئيس هيئة أهل الحلّ والعقد عزل أحد أعضاء الهيئة؛

10- مناقشة جلسات هيئة أهل الحلّ والعقد علنية، وأن تنشر تفاصيل الجلسة عبر وسائل الإعلام المختلفة؛

11- لا يمكن مساءلة أعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد عن آرائهم، ويتقاضى أعضاء المجلس الرواتب والتعويضات بمقتضى قانون.

12- في حالة ارتكاب عضو أو أكثر لجنحة من أي نوع، فإنه يتم محاكمتهم أمام المحاكم العادية¹⁰⁶⁹؛

=بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً، أو بتعبير آخر يقضى ببطلان مجلسهم وما يكون قد صدر عنه من تشريعات". للمزيد انظر: عبد الخالق، ف. (1998). في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية: الشورى العدل المساواة. (ط1). بيروت: دار الشروق. ص90.
¹⁰⁶⁹ ينبغي أن لا "...، يقام نظام الحكومة على ضوابط ملتوية يعز بها على القائمين بالأمر أن يقوموا به وعلى المحاسبين أن يحاسبوا ويعينوا من جاء منه الاختلال والفساد". للمزيد انظر: أبو الأعلى المودودي. تدوين الدستور الإسلامي. م. س، ص51.

13- الطبيعية التمثيلية لأعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد هي تمثيلية عامة لجميع أفراد الدولة؛

14- يضع مجلس أهل الحلّ والعقد نظامه الداخلي الذي يبين فيه طريقة عمله وانعقاده.

وينظر توفيق الشاوي أن أي عملية بناء دستوري يجب أن يُستمد من الشريعة الإسلامية، ويكون فيها الفصل العضوي بين من تختاره الأمة ليقوموا بتقنين هذا الفقه، والتي تكون مهمتهم بعيدة عن دهايز السلطة؛ بحيث تكون مهمتهم علمية، وبين من سيتولون اختيار الحاكم ومحاسبته ومراقبته، وهم هيئة أهل الحلّ والعقد¹⁰⁷⁰.

في حين أن مشروع "نحو دستور إسلامي"¹⁰⁷¹ الذي وُضع موادّه هيئة الأزهر الشريف، فإنه ينص بمادته رقم (46) في بابه الخامس المعنون بالإمام على أن "...، يبين القانون طريقة البيعة العامة في اختيار الإمام، على أن تتم البيعة العامة تحت إشراف القضاء، وتكون البيعة بالأغلبية المطلوبة لأصوات المشتركين في البيعة"¹⁰⁷². في حين اتاحت المادة (48) بأن "يجوز للمرأة أن تطلب الاشتراك في الانتخابات متى استوفت شروطه وتمكن من الانتخاب"¹⁰⁷³.

إن هذه المحاولة في تأطير قانوني لهيئة أهل الحلّ والعقد تبقى في إطار الدراسة والبحث عن قواعد قانونية كُلية وليس ثابتة لتنظيم عمل الهيئة؛ وهي محاولة لتغيير الاتجاه في دراسة هذه الهيئة وموقعها في

¹⁰⁷⁰ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 471.

¹⁰⁷¹ يعترض الشنقيطي على هذه الدراسة التي أجرتها مؤسسة الأزهر إذ برأيه "...، رغم أنه -الدستور- صادر عن مؤسسة رسمية تقليدية، لا تملك حرية التعبير عن تصوراتها السياسية وهي مستأجرة للتراث السياسي التقليدي دون نقد جدي". للمزيد انظر: الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 536.

¹⁰⁷² المسير، م. (2008). نحو دستور إسلامي. (ط3). القاهرة: المكتبة التوقيفية. ص 143. ولضمان حرية الاختيار والبيعة الدستورية "...، اشترط الفقه ألا تقع إلا عندما يكون منصب الرئاسة أو خلافة شاغراً، أي قبل الاستيلاء على السلطة لا بعد ذلك، وذلك حتى لا يتدخل من يحتل المنصب في عملية الاختيار". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 447.

¹⁰⁷³ المسير، م. نحو دستور إسلامي. م. س، ص 143.

النظام السياسي الإسلامي لتكون المؤسسة التي يتركز عليها حق الأمة في اختيار ممثليها وحاكمها، فبداية الطريق نحو إعلاء قيمة الشورى كمبدأ عام داخل النظام بحسب توفيق الشاوي هو "...، الإصلاح الدستوري لضمان حرية الفرد والأمة في اختيار الحكام ومحاسبتهم، وتحديد شروط ممارستهم لسلطاتهم بقرار جماعي يصدر بالشورى ويطلق عليه اسم الدستور (دستور الشورى)"¹⁰⁷⁴.

هكذا فإن الإقرار بالعلاقة بين الدين والدولة لا يكفي لحل المعضلة والثغرات الدستورية؛ فمن غير مؤسسات وإجراءات تُترجم القيم السياسية الإسلامية إلى واقع مُعاش، ناتج عن فقر الموروث التاريخي العربي والإسلامي من التقاليد العامة لصياغة الدساتير المكتوبة، بالرغم من غزارة القيم السياسية التي حضت عليها النصوص الثابتة، أو التجربة النبوية فيما يُعرف بدستور المدينة¹⁰⁷⁵.

¹⁰⁷⁴ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 777.

¹⁰⁷⁵ الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 517.

المطلب الثاني: العلاقة بين الهيئة والسلطة التنفيذية

الفرع الأول: شروط قبول الترشح للمنصب الرئاسي

هناك من يجمع بين شروط هيئة أهل الحل والعقد، وبين شروط الترشح لمنصب رئيس الدولة في النظام السياسي الإسلامي (ال خليفة/ الإمام)، وكنا قد بينا فيما سبق شروط الترشح لعضوية هيئة أهل الحل والعقد، وفي هذه الجزئية من هذا البحث، سنخوض في غمار البحث عن شروط الترشح لهذا المنصب الذي يُعد أهم منصب في النظام السياسي الإسلامي، ليكون هذا الترشح مقبولاً من طرف هيئة أهل الحل والعقد المفوضة من طرف الأمة.

فقد ذكر العديد من الفقهاء والعلماء عدداً من الصفات التي لا بد من توافرها فيمن يستطيع أن يترشح لمنصب رئيس الدولة (ال خليفة/ الإمام)، وقد اختلف هؤلاء حول اتفاقهم على بعض من هذه الصفات، وسنورد فيما يلي آراء الفقهاء السابقين، ثم نستعرض هذه الشروط ضمن آراء المُحدثين، وتعليقهم عليها فيما يخص اتفاقهم أو اختلافهم على هذه الشروط.

فهذا الماوردي يعدد سبعة شروط أساسية للترشح من بينها العدالة والعلم وسلامة الحواس والأعضاء والرأي المفضي إلى سياسة الرعية والشجاعة، وأخيراً نسب المرشح بأن يكون قريشياً¹⁰⁷⁶، في حين أن ابن حزم يذكر أولاً شرط النسب، والبلوغ، والذكورة، والإسلام، وعالمًا في فرائض الدين والسياسة، وألا يكون سفهياً أو ضعيفاً، في حين لا يُعارض أن يكون في المرشح عيباً جسمى في حالة كان عقله سليماً وذلك لأنها لم تُمنع بنص ثابت في القرآن أو السنة النبوية¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁶ البنا، ر. (2020). إشكالية انتقال الخلافة للسلطين العثمانيين: شرط قرشية الخليفة عند لطفي باشا. دورية كان التاريخية، 13(47). ص125.

¹⁰⁷⁷ موسى، م. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. م. س، ص38.

أما عن ابن تيمية فهو يضع شروطاً لا تختلف كثيراً عما تنطبق عليه شروط الإمامة عند من سبقه، مثل العلم والعدل والقوة والشجاعة، بالإضافة إلى قدرته على الاجتهاد سواء الديني أو السياسي، كما يتفق على شرط النسب (القريشية)¹⁰⁷⁸، وهو ما يذهب إليه الجويني في أن شرط الاجتهاد وشرط القريشية من الشروط الواجب توفرها فيمن سيترشح لمنصب رئاسة النظام السياسي، بالإضافة إلى شروط الإسلام والذكورة والحرية¹⁰⁷⁹.

وتطرق أبو حامد الغزالي في كتابه فضائح الباطنية بأن "...، الذي عده علماء الإسلام من صفات الأئمة وشروط الإمامة تحصرها عشر صفات: ست منها خلقية لا تكتسب، وأربع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيداً، فأما الست الخلقية فلا شك في حضورها ولا تتصور المجاهدة في وجودها: الأولى البلوغ...، الثانية: العقل...، الثالثة: الحرية...، الرابعة الذكورية...، الخامسة: نسب قریش...، السادسة: سلامة حاسة السمع والبصر...، أما الصفات الأربع المكتسبة وهي: النجدة والكفاية والعلم والورع"¹⁰⁸⁰.

ولا يختلف الباقلاني أيضاً عما سبقه من العلماء؛ لكنه لا يعتد بشرط النسب القريشية كأحد الشروط الأساسية للترشح¹⁰⁸¹، وأن يكون بمنزلة القاضي في شروط تولي هذا المنصب، وأن يكون متحلي بصفتي القوة والشجاعة سواء في تدبيره للشؤون العسكرية أو حفظ حقوق الأمة¹⁰⁸²، ويعارض ما ذهب إليه

¹⁰⁷⁸ النجار، ع. (2015). الإمامة عند ابن تيمية. مجلة جامعة الزيتونة، (16). ص 224-225.

¹⁰⁷⁹ موسى، م. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورئاسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. م. س، ص 39.

¹⁰⁸⁰ أبو حامد الغزالي. (2008). فضائح الباطنية. تحقيق: بدوي، ع. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية. ص 180-182.

¹⁰⁸¹ وفي هذا يقول ابن خلدون عن الباقلاني "...، ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني، لما أدرك ما عليه عصبية قریش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج لما رأى عليه حال الخلفاء لعده". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 307.

¹⁰⁸² الباقلاني. (1987). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. (ط1). تحقيق: حيدر، ع. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. ص 471 وما بعدها.

أغلب فرق الشيعة في شرط العصمة كإحدى شروط تولي الإمامة، وهو يرى بأن من يتولى هذا المنصب لا يجب أن يكون معصوماً¹⁰⁸³.

فيما يشترط الجرجاني بأن يكون المرشح لرئاسة الدولة بأن يكون مُجتهداً في أصول الدين وفروعه، إلى جانب بأن يكون شجاعاً وحرّاً وعاقلاً وبالغاً وذكرّاً، ولكن يبقى ندرة اجتماع هذه الصفات بالنسبة إليه أن يؤدي إلى عدم تولية رئيس لهذا المنصب، ولكن للأمة الحق في تولي من يفقد هذه الصفات وذلك دفعاً للمفاسد من عدم تولية أحد كرئيس للدولة الإسلامية¹⁰⁸⁴.

في حين أن شروط الترشح لمنصب الرئيس لدى ابن خلدون تركز على العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس، والقريشية¹⁰⁸⁵، لكنه بقي متفطناً لهذا الشرط بانتفاء وجوده واستبدله في العصبية التي

¹⁰⁸³ وفي هذا يقول الباقلاني "...، إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين، ومتى فسد أحدهما صح الآخر، والذي يدل على إبطال النص أنه لو نص النبي ﷺ على إمام بعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره، وقال لهم: هذا خليفتي والإمام من بعدي...، وَجَبَ أن يُنقل ذلك مثله مما شاع وذاع من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرهما". للمزيد انظر: الباقلاني. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. م. س، ص 442.

¹⁰⁸⁴ موسى، م. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورئاسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. م. س، ص 42-43.

¹⁰⁸⁵ يقول ابن خلدون في هذا "...، وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك...، إلا أنه لما ضعف أمر قریش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم...، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية...، ولنتكلم في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة...، لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها". للمزيد انظر: ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 370.

تتمحور حولها نظريته السياسية¹⁰⁸⁶؛ فهو يشترط أن "في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية"¹⁰⁸⁷.

هذه بعض الآراء التي بنى عليها مجموعة من العلماء والفقهاء المسلمين نظريتهم حول شروط تولي المرشح لمنصب رئيس الدولة، فهذا الاختلاف عند الفقهاء في طبيعة الشروط ناتج عن أهمية تولي هذا المنصب؛ "...، فإن كان الإمام ضعيفاً في تفكيره وعزيمته انعكس هذا الضعف عليها، وإن كان قوياً في تفكيره وعزيمته، جريئاً في مواجهته، انعكست هذه القوة والعزيمة والجرأة على الأمة، فنجاهها في الدنيا مرتبط بنجاحه غالباً وفشلها وثيق الصلة بفشله كذلك"¹⁰⁸⁸.

ورغم أن هذه الشروط تقع في صفة اجتهاد الفقهاء إلا أنها لم تتحقق دوماً وتحقق بعضها وفات بعضها¹⁰⁸⁹، ولهذا حاول المحدثين أن يصنفوا تلك الشروط في قراءتهم لها على ثلاثة أقسام أساسية، فلكي يستطيع الشخص أن يكون مؤهلاً للترشح لمثل هذا المنصب، لا بد له أن يستوفي مجموعة من الشروط، والتي اعتبروا بعضها واضحاً، والآخر مُتفق عليه والآخر موضع خلاف¹⁰⁹⁰.

وهناك شروط اشترطها العلماء لرئاسة الدولة يجب أن تكون "...، صفة الاختيار متوافرة للأمة فيها، فيجب عليها في هذه الحال أن لا تولى أمورها إلا من تحقق فيه هذه الشروط، وأما إذا انتفت حال الاختيار،

¹⁰⁸⁶ وهو ما يذهب إليه محمد أبو فارس إذ "...، لم ينفِ شرط القرشية، بل ناقش أدلة من نفى شرط القرشية وأثبت بطلانها، وأيد صحة اشتراط النسب القرشي بالأحاديث الصحيحة، إلا أنه يرى أن الإمامة كنت في قريش يوم أن كانت العصبية الغالبة فيها، فالعلة وجود العصبية الغالبة، فحيثما وجدت في قوم كانت الإمامة فيهم". للمزيد انظر: أبو فارس، م. النظام السياسي في الإسلام. م. س، ص 196.

¹⁰⁸⁷ ابن خلدون، ع. مقدمة ابن خلدون. م. س، ص 371.

¹⁰⁸⁸ أبو فارس، م. النظام السياسي في الإسلام. م. س، ص 178-179.

¹⁰⁸⁹ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 332.

¹⁰⁹⁰ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 105.

وألجئت الأمة إلى حال لا اختيار لها فيها، كتغلب البعض من لا يصلحون لإمامة العظمى بالانقلابات العسكرية فالعلماء في هذه الحال يبنون أن التمسك بالشرط الواجب هنا قد يؤدي إلى فتن يجب أن تصان الأمة عن الدخول في شرورها"¹⁰⁹¹.

فالشروط الواضحة التي لا خلاف عليها هي كالتالي:

1- الإسلام: يُعد هذا الشرط من أول الشروط التي اتفق عليها السلف والخلف من فقهاء الأمة بمذاهبها المختلفة، إذ الدولة في النظرية السياسية الإسلامية تُبنى على محاولة تحقيق المصالح الأخروية والدنيوية؛ والعقد المبرم بين الطرفين هو رباط ديني ورباط سياسي؛ وعليه فإن اشتراط الإسلام كما يذهب عبد الرزاق السنهوري قاعدة واضحة تُعادل في فرنسا اشتراط أن يكون الرئيس فرنسياً¹⁰⁹².

2- البلوغ: هو من ثاني الشروط التي أجمع العلماء على وجوبها في شروط الترشح لمنصب رئيس الدولة¹⁰⁹³، فهذا الشرط ضروري لأن الذي يفتقده يفتقد مؤهلاته البدنية والقانونية في تدبير نفسه من ناحية¹⁰⁹⁴، ثم إن القاصر في الشريعة الإسلامية غير مُكلف بأعماله؛ فكيف سيتم مساءلته عن أعماله

¹⁰⁹¹ عثمان، م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 121.

¹⁰⁹² السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 106. إن أغلب المُحدثين يعتمدون آية (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) كدليل صارخ على أن الإسلام من أحد الشروط للترشح لهذا المنصب، انظر في هذا كل من: أبو فارس، م. النظام السياسي في الإسلام. م. س، ص 179. قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 105-106. عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 122. تشترط مثلاً العديد من الدساتير الديانة كشرط للترشح لمنصب الرئاسة، فمثلاً ينص الفصل 74 من الدستور التونسي لعام 2014 على أن "الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل ناخبة أو ناخب تونسي الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام".

¹⁰⁹³ شذت الإمامية عن هذا الإجماع، وأجازوا أن يكون الإمام طفلاً، أو حتى أن يكون داخل بطن أمه. للمزيد انظر: عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 123.

¹⁰⁹⁴ يُشير السنهوري إلى أن هذا الشرط يُعارض روح الملكية الوراثية التي تسمح للقاصر بوراثة العرش. للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 105.

كرئيس للدولة¹⁰⁹⁵. تبقى الإشكالية في هذا الأمر أن أغلب المُحدثين لم يُحددوا سن مُعين لتقنين مثل هذا الشرط، على عكس ما فعلته الكثير من الدساتير الحديثة من اشتراط سن محدد للترشح لهذا المنصب¹⁰⁹⁶.

3- سلامة العقل: يعتبر هذا الشرط كشرطي الإسلام والبلوغ من بين الشروط المُجمع عليها عند جميع الفقهاء، ويضعه البعض كشرط مُكمل لشرط البلوغ¹⁰⁹⁷.

4- الحُرّية: يبقى هذا الشرط من الشروط التي سقطت عن الشروط التي اتفق عليها الفقهاء والعلماء¹⁰⁹⁸؛ وذلك لانتفاء الحاجة إليه كون نظام الرق لم يعد موجوداً.

هذا وإن بينا تلك الشروط التي لا تجد خلافاً عليها بين جمهور الفقهاء والعلماء المُحدثين؛ فإننا ننتقل إلى تلك الشروط التي وصلت حد الإجماع عليها، فأهم تلك الشروط هي الحالة البدنية والمعنوية التي يجب أن يتحلى بها المُرشح لهذا المنصب؛ فعلى صعيد حالته البدنية فإنه يُشترط بأن يكون سليماً في حواسه (السمع

¹⁰⁹⁵ عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م، س، ص 123.

¹⁰⁹⁶ قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م، س، ص 105-106. كُنّا قد تطرقنا لهذا الموضوع في الفرع المُعنون ب: إعادة قراءة في الشروط المُعتبرة، عند الحديث عن شروط قبول العضوية داخل هيئة أهل الحلّ والعقد، ولهذا فإننا استقضنا في هذا الأمر ويمكن الأخذ بموضوع السن بشكل مماثل لما آل إليه البحث في شروط عضوية أهل الحلّ والعقد.

¹⁰⁹⁷ انظر: السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبه أمم شرقية. م، س، ص 106. قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م، س، ص 105-106. عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م، س، ص 107. فهذا "... شرط بدهي فلا تتعقد رئاسة ذاهب العقب بجنون أو بغيره كالخبل إذ إن ذاهب العقل يحتاج هو نفسه إلى ولي ليصرف له أموره فكيف توكل إليه أمور غيره، وإذا كان الصبي محروماً من تولي هذا المنصب لهذا السبب فذاهب العقل من باب أولى". عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م، س، ص 126.

¹⁰⁹⁸ "... عند الحنفية ليس بشرط، واستدلوا بما يلي: قوله ﷺ (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة) وقول عمر بن الخطاب عنه للمرشحين الستة الذين استخلفهم: (لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته) ...، وقد أجاب الجمهور عن ذلك بما يلي: إن الحديث خبر آحاد، فلا يعارض الإجماع...، أما الأثر المروي عن عمر، فهو مذهب صحابي وهو ليس بحجة...، وهو أن سالماً كان مولى عتاقة، ولم يكن باقياً في الرق وتقليد المعتق جائز...". للمزيد انظر: قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م، س، ص 111-112.

والبصر واللسان) من جهة، ومن جهة أخرى بأن لا يمنعه نقص عضو أو أكثر من أعضاء جسده من ممارسة مهامه كرئيس من جهة أخرى¹⁰⁹⁹.

أما شروط الحالة المعنوية مثل العدالة والفضل والعلم والاجتهاد والشجاعة¹¹⁰⁰ والحكمة فتبقى شروطاً تكميلية بَعْدِيَّة؛ إذ لا يمكن قياس مُجْمَل تلك الشروط، لأن شرط العدالة لا يُمكن "...، الحُكْم على عدالة المرشح للخلافة بشكل يقيني إلا في أثناء ممارسته الفعلية للسلطة حتى يتقلدها"¹¹⁰¹، فالعدالة هي فعل سلوكي بالمقام الأول، وعليه قد لا تكون مانعاً أمام مرشح سجله القضائي يخلو من ممارسة الأفعال المؤدية للفسق أو الفجور، ولكن قد يكون هذا السلوك البعدي مؤدياً إلى عزله من منصبه¹¹⁰².

أما العلم أو الاجتهاد¹¹⁰³ فبالرغم من اشتراطه من جُل الفقهاء والعلماء السابقين؛ إلا أن هذا الشرط قُصِد به العلم بالدين الفقهي والوصول إلى درجة الاجتهاد؛ وهو ما استجده بعض المُحدثين باختلاف الزمان بتحديث هذا الشرط ليشمل العلوم الأخرى؛ إذ لا بد "...، الآن للإمام العلم بالقوانين الدولية والمعاهدات

¹⁰⁹⁹ يُميز السنهوري بين النقص المؤدي إلى تعطيل مهام المرشح وبين النقص الذي لا يؤثر على ذلك، إذ في الحالة الأولى لا يكون المرشح جديراً بأن يكون أهلاً لذلك المنصب، أما في الحالة الثانية فلا مانع من توليته. للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبية أمم شرقية. م. س، ص 106.

¹¹⁰⁰ والواقع أن اشتراط صفة الشجاعة "...، في الإمام حتى يدافع عن حوزة المسلمين بالثبات في المعارك، وحتى لا يجبن عن إقامة الحدود على مستحقيها كما علل بذلك بعض الفقهاء، أمر زائد على الحاجة..."، للمزيد انظر: عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م، س، ص 173.

¹¹⁰¹ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبية أمم شرقية. م. س، ص 107.

¹¹⁰² الخليفة الذي ارتكب الظلم بعد خلافته "...، يستحق العزل بالاتفاق، وعند قدماء الشافعية وعلى رأسهم إمامهم أنه ينزل ولو لم تعزله الأمة". للمزيد انظر: سني بك، ع. (1995). الخلافة وسلطة الأمة. (ط2). تقديم: أبو زيد، ن. القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع. ص 103.

¹¹⁰³ وذهب بعض العلماء إلى أن الاجتهاد ليس بشرط "...، وهكذا فيما أن يكون اشتراطه عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق..."، والذين لم يوجبوا الاجتهاد كشرط، افترضوا حصول الحاكم على قسط من الثقافة غير المتخصصة في فرع ما..."، للمزيد انظر: قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 115. ويذهب السنهوري إلى "...، مدى صعوبة هذا الشر؛ لأنه يستلزم أن يكون الخليفة في مرتبة الأئمة المؤسسين للمذاهب". للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبية أمم شرقية. م. س، ص 109.

العامة، وبأحوال الأمم والدول المجاورة لبلاد الإسلام وذات العلاقات السياسية والتجارية بها من حيث سياستها وقوتها، ومن يخاف ويرجى منها، وما يحتاج إليه لاتقاء ضررها والانتفاع بها"¹¹⁰⁴.

يصعب اجتماع الصفات الثلاث الأنفة – العلم والحكمة والشجاعة- بشخص واحد؛ وهذا ما يفسر اختلاف الفقهاء عليه بضرورة توافرها من عدمه؛ إذ "... يرى بعض الفقهاء أن اجتماعها في شخص واحد ليس شرطاً واجباً بما أنه يمكن للخليفة أن يستنير برأي المجتهدين في العلم، وينصائح الرجال المحنكين في الحكمة، وبمساعدة القادة الأكفاء في الحرب، وفقاً لأصحاب هذا الرأي يصبح اجتماع تلك الصفات في الخليفة أمراً مستحباً، كما يكون مُبرراً تفضيلاً يعطي الأسبقية لمرشح على آخرين"¹¹⁰⁵.

أما الشروط التي بقيت محل جدل إلى هذه اللحظة، فهي تتعلق بشرطي الذكورة وشرط القرشية؛ فالأول هو محل جدل جديد، كونه أصبح تحت مجهر موجة عالمية الحقوق كالمساواة بين الجنسين بالحق في الترشح لمنصب الرئيس، ولم يكن هذا الشرط محل خلاف عند الخلف من جمهور العلماء، في حين يمثل الثاني محل جدل سابق، لكنه أصبح محل شبه إجماع على عدم وجوبه بين تفسيرات المُحدثين، وهو كالاتي:

1- الذكورة:

اتفقت زُمرة الفقهاء السابقين على أن هذه الصفة واجبة فيمن سيترشح لمنصب رئيس الدولة الإسلامية؛ واعتمدوا على دليلين اثنين، أوله نص الحديث الثابت عن النبي ﷺ "ولن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، والآخر أدلة استنباطية اجتهادية مبنية سواء على القاعدة الشرعية التي تقول "أن إمامة المرأة في

¹¹⁰⁴ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص 20.

¹¹⁰⁵ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 111.

الصلاة غير جائزة" وعليه فإن الخلافة أولى بمنع المرأة من تقلد هذا المنصب¹¹⁰⁶، أو اجتهادات مبنية على نصوص قرآنية¹¹⁰⁷، دونما دليل صريح ثابت من القرآن استدل به هؤلاء لمنعها من تقلد هذا المنصب*.

يضع محمد رشيد رضا مثلاً هذا الشرط من جملة شروط الانعقاد العقد الصحيح¹¹⁰⁸، ويضع السنهوري أيضاً هذا الشرط من جملة الشروط التي لا خلاف عليها أو الواجب توافرها في المرشح للرئاسة¹¹⁰⁹، وأيضاً كايدي يوسف كرعوش يذهب إلى ما ذهب إليه الآخرون من كونه شرطاً أساسياً لصحة العقد¹¹¹⁰، ويستدل محمد وأفت عثمان بهذا الشرط بناء على الطبيعة الجسمانية المختلفة لدى المرأة؛ إذ لا تستطيع - بالنسبة إليه - أن تتولى قيادة الجيش أو الاشتراك في الحرب، ولهذه الأسباب مُنعت من أن تترشح أو تتولى منصب رئاسة الدولة¹¹¹¹، ويؤيد هؤلاء مجموعة من المُحدثين مثل محمد عبده وأبو زهرة والمودودي والشعراوي ومصطفى السباعي¹¹¹².

¹¹⁰⁶ الفاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 341.
¹¹⁰⁷ أدلتهم من الكتاب كثيرة خاصة "...، آية القوامة في قوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) وآية القرار في البيت لقوله "وقرن في بيوتكن) وآية الفضل في قوله تعالى "ولا تتمنوا ما فضل الله بعضكم على بعض)". للمزيد انظر: سعاد ميمونة، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، مجلة الندوة للدراسات القانونية، عدد 8، 2016، ص 153.
* كنا قد بينا في الفرع المُعنون بـ: إعادة قراءة في الشروط المُعتبرة، حول هذا الموضوع بالتحديد ومشاركة المرأة في هيئة أهل الحل والعقد.
¹¹⁰⁸ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص 22.

¹¹⁰⁹ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 105.
¹¹¹⁰ كرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص 109-110.
¹¹¹¹ عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م. س، ص 132.

¹¹¹² سعاد ميمونة، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، مجلة الندوة للدراسات القانونية، عدد 8، 2016، ص 154. رغم أن مصطفى السباعي يقرر بأن سبب نص الحديث الشهير خاص بحادثة تولي ابنة كسرى إلا أنه؛ يقتصر المراد منه بالولاية العامة العليا فقط وليست الولاية بإطلاقها ممنوعة على المرأة "...، بالإجماع، بدليل اتفاق الفقهاء قاطبة على جواز أن تكون المرأة وصية على الصغار وناقصي الأهلية، وأن تكون وكيلة لأية جماعة من الناس في تصريف أموالهم...، فنص الحديث كما نفهمه صريح في منع المرأة من رئاسة الدولة العليا ويلحق بها من كان بمعناها في خطورة المسؤولية". للمزيد انظر: السباعي، م. (1999). المرأة بين الفقه والقانون. (ط7). بيروت: المكتب الإسلامي. ص 33-34. وهو ما يذهب إليه القرضاوي في السبب من وراء الحديث المذكور إنما "...، يعني الولاية العامة على الأمة كلها، أي رئاسة الدولة، كما تدل عليه كلمة أمرهم فإنها تعني أمر قيادتهم ورياستهم العامة، أما بعض الأمر فلا مانع أن يكون للمرأة

في حين تُحِيل مجموعة من تحليلات المُحدثين المُعاكس تفسيرهم للنصوص الثابتة (القرآن والسنة النبوية) التي يثبت فيها فريق المعارضين بترشح المرأة لمنصب رئيس الدولة، ففي تفسيره للحديث النبوي -ما أفلح قوم ولوا عليهم امرأة- ينطلق ظافر القاسمي بأن العبرة من الحديث لخصوص السبب، وليس لعموم اللفظ، وعليه فإنه لا يتعدى الواقعة التي قيل بسببها، وحتى وإن كان لفظه عاماً فليس بالضرورة أن يكون حُكمه عاماً وعليه فإنه لا ينهض كحجة واضحة في منعها من أن تترشح أو تتولى رئاسة الدولة¹¹¹³.

ويستفيض أيضاً دروزة بأن "...، القرآن يقرر مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء؛ ويجعل لها بالتالي الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي بمختلف أشكاله وأنواعه، ومن جملة ذلك تَعَلُّم العلوم والفنون على أنواعها ودرجاتها...، وكذلك الحياة النيابية وغير النيابية مما يتصل بتمثيل طبقات الشعب ووضع النظم والقوانين والإشراف على الشؤون العامة والجهود والدعوات التنظيمية الوطنية والكفاحية والاجتماعية والإصلاحية...، ينبغي أن يكون لها كافة الحقوق والمباحات والحريات المشروعة التي يتمتع بها الرجل في مجال الحياة العامة والخاصة سواء بسواء...، وإذا كانت المرأة في القرون الإسلامية الأولى لم تشترك في شؤون الدولة بمقياس واسع؛ فمرد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتلقيينات القرآنية"¹¹¹⁴.

ولاية فيه، مثل ولاية الفتوى أو الاجتهاد...، وسبب ورود الحديث المذكور يؤيد تخصيصه بالولاية العامة". للمزيد انظر: القرضاوي، ي. (2001). من فقه الدولة في الإسلام. (ط3). بيروت: دار الشروق. ص165-166.

¹¹¹³ سبب ورود الحديث هو أن "...، كسرى فارس مات، فولى قومه بنته عليهم، فلما بلغ ذلك الرسول ﷺ قال هذا القول؛ لأن سفير الرسول إلى كسرى قد أسىء استقباله كما هو معلوم من كتب السيرة". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص341-342. وهو ما يذهب إليه عبد الحميد متولي في أن الحديث لم يكن في صورة أمر أو نهى موجه للمسلمين، وحتى وإن كان الحديث مُلزماً فإن حاجة العصر لا تستلزم الاعتداد به؛ كون السنة المتصلة بالشؤون الدستورية لا تُعد تشريع عام. للمزيد انظر: قرعوش، ك. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية. م. س، ص109.

¹¹¹⁴ دروزة، م. (1966). الدستور القرآني في شؤون الحياة. (ط2). القاهرة: دار احياء الكتب العربية. ص78-82.

وعليه فإن الإجماع الذي ذهب إليه الفقهاء بالنسبة إلى ظافر القاسمي ليس إجماعاً كاملاً؛ بدلائل أن إمامة الصلاة دينية وأن الخلافة عمل ديني وسياسي ولا يصح أن يمنع أحدهما الآخر، ثم يُدلل بأن الطبري أجاز للمرأة أن تتولى قضاء المرأة في كل الخصومات، وأن أبي يعلى الفراء وضع من شروط تولي رئاسة الدولة أن يكون قاضياً، وعليه فإن المرأة عنده تستطيع أن تترشح لمنصب الرئاسة¹¹¹⁵.

2- النسب أو القرشية¹¹¹⁶:

انعقد إجماع الكثير من الفقهاء على أن حديث "الأئمة من قريش" جاء بمعنى الأمر وليس الإخبار، ومن بين هؤلاء البغدادي والماوردي وابن حزم والغزالي والقاضي عياض والنووي والخطيب الشربيني والمناوي ومحمد رشيد رضا وغيرهم ممن يعتبر هذا الشرط بمثابة تشريع ديني، ورفض الأكثرية من الخوارج والمعتزلة وبعض من أهل السنة والجماعة هذا الحديث، ولم يعيروا له اهتمام¹¹¹⁷، في حين أن الشيعة بفرقهم يتشبثون بهذا الشرط¹¹¹⁸.

¹¹¹⁵ يستشهد أيضاً بما فعلته عائشة زوجة النبي عند مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ليدلل على أن المرأة قد تتولى منصب الرئاسة، إذ "... لم تكن رئاسة عائشة رئاسة ثوار لا يدرون الحلال والحرام، ولا رئاسة عوام، وإنما كانت رئاسة حقيقية، مارست سلطاتها على أكابر القوم، وكفي أن تعلم أن فيهم طلحة والزبير، وناهيك بهما من علمين ضخمين في تاريخ الإسلام، وفي نصرة الدعوة. إن الذي يستوقف الباحث في نظام الحكم هو أن هذه الرئاسة التي ربما كانت عفوية، لم تتقصرها غير البيعة، لتصبح إمامة بكل معانيها". للمزيد انظر: القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 342-347.

¹¹¹⁶ لا شك بأن هذا الشرط من أحد الشروط التي بقيت محل جدل دائم بين الفقهاء، ويستند هذا الشرط على الحديث الصريح عن النبي (الأئمة من قريش، ما حكموا فعدلو، ووعدوا فوفوا، واسترحموا فرحموا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله، والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منهم صرف ولا عدل). رواه أبو داود الطيالسي (595/3) نقلاً عن: الروحاني، ب. (2022). حديث الأئمة من قريش: دراسة موضوعية. المجلة العلمية لجامعة إقليم سبأ، 4(1). ص 56. وجاء ذكر (قريش) في أحاديث كثيرة أغلبها الصحيح وأقلها الضعيف، وقد أتت إما بصيغة مُطلقة اللفظ (الخلافة في قريش إلى قيام الساعة)، أو بصيغة التقييد. للمزيد انظر: آبادي، م. (2017). الإمامة العظمى في الإسلام: جدارة وأهلية أم نسب وعرق؟ دراسة حديثة مقارنة. مجلة الجامعة الإسلامية العالمية، 21(41). ص 11-12.

¹¹¹⁷ آبادي، م. الإمامة العظمى في الإسلام: جدارة وأهلية أم نسب وعرق؟ دراسة حديثة مقارنة. م. س، ص 13-14.

¹¹¹⁸ عثمان. م. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. م، س، ص 176.

ولم تختلف تفسيرات المُحدثين عن هذا الشرط كثيراً؛ إذ انقسم هؤلاء بين من يُبطل هذا الحديث تماماً¹¹¹⁹، أو من لا يطعن في صحة الحديث، ولكنه إما يضع لوماً على إجماع السابقين على فهم الحديث وتفسيره كما يشير إلى ذلك ظافر القاسمي بأن معظم الفقهاء قديمين وحديثين قد أهملوا الشرط الثاني من الحديث¹¹²⁰، أو من يتحدث عن أن هذا الحديث لم يعد صالحاً للزمان هذا ذلك لبطلان العلة من الحديث نفسه، وهو ما يذهب إليه محمد يوسف موسى بأن "...، شرط النسب القرشي واجب شرعاً...، نرى أن هذا الشرط غير واجب الآن، وذلك لأن الأحكام يجب أن تُرد إلى عللها، والحُكم كما هو معروف يتبع علته وجوداً وعدمًا"¹¹²¹.

ونجد من المُحدثين كالحمدادي أنه عارض اشتراط القرشية في الحديث؛ لأنه يتعارض تماماً مع منهاج التشريع الإسلامي، كون الأخير لا يربط أحكامه الدائمة بظواهر عارضة متغيرة ومتجددة، وخصوصاً كظاهرة مثل النظام السياسي والذي يتبدل حسب مصلحة الزمان والمكان، هذا بالإضافة إلى أن الشريعة لا تربط أحكامها بأفراد -القرشيين فقط- ليتحول ويبقى النظام السياسي نظاماً كهنوياً¹¹²².

إن من جملة الأبحاث والدراسات الجديدة التي تناولت هذا الحديث بالتحديد؛ يُجمل محمد الخير آبادي تلك التفسيرات في بحثه ويستخرج بمجموعة من الاستنتاجات الهامة، إذ في البداية تم تفسيره على

¹¹¹⁹ انظر مثلاً: علي حسني الخربوطلي: الإسلام والخلافة، والطيب آيت حمودة: حديث الأئمة من قريش الذي مزق أمة الإسلام، نقلاً عن: آبادي، م. الإمامة العظمى في الإسلام: جدارة وأهلية أم نسب وعرق؟ دراسة حديثة مقارنة. م. س، ص 15-16. يرد محمد رأفت عثمان على هذا بأنه لا "...، سبيل إلى إنكار هذه الأحاديث أو التشكيك في صحتها، لأنه قد روي معناها بروايات متعددة في كتب الحديث، حتى أن الحافظ ابن حجر العسقلاني قد أفرد الحديث المتضمن أن الأئمة من قريش بجزء جمع طرقه عن نحو من أربعين صحابياً". للمزيد انظر: عثمان. م. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. م، س، ص 179.

¹¹²⁰ القاسمي، ظ. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 332.

¹¹²¹ موسى، م. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورئاسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. م. س، ص 52.

¹¹²² الحمدادي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 208.

أساس أنه شرط اجتماعي زال بزوال انقياد العرب لقريش نفسها، ثم إن الحديث هو شرط من باب السياسة الشرعية بمعنى أنه شرطاً سياسياً مقيداً بطاعة الله المُبينة في الشق الثاني من الحديث، ثم إنه شرط كمال لا شرط صحة للعقد السياسي¹¹²³، أو حتى شرطاً طبيعياً أي أن "شرط القريشية ليس شرطاً تشريعياً...، وإنما هو شرط طبيعي لا يخلو عنه أي بشر...، وصدور هذا القول منه لأنه بشر ليس أمراً بدعياً ولا غريباً"¹¹²⁴.

وهو -شرط القرشية- بتعبير عبد الجواد ياسين "...، لا يعدو أن يكون عرضاً من أعراض التداخل الذي تم في الإسلام بين الجوهر الإلهي المطلق...، وبين خصائص القبيلة والشعب والإقليم، تلك التي عادة ما تفرض نفسها بقوة التاريخ، لقد كانت ظروف المجتمع العربي القبلي، بموازين القوى السياسية الفاعلة فيه، عند وفاة النبي ﷺ هي التي جعلت من مفهوم (القرشية) واقعاً سياسياً، ونزعم أن هذا الواقع السياسي تحول إلى (مفهوم سياسي (قبل أن يتحول بدوره إلى (نص) سياسي أيضاً"¹¹²⁵.

وعليه ضمن هذه المُعطيات السابقة فإن جُملة الشروط التي يقتضي لهيئة أهل الحلّ والعقد مراعاتها عند استلام ملفات الترشيح من قبل المرشحين لهذا المنصب تبقى في حدود شروط الإسلام والبلوغ وسلامة العقل، ويُحدد بالأغلبية المطلقة داخل الهيئة السن القانوني لقبول ملف الترشيح، أما عن الشروط المُجمع عليها فإنها تبقى في إطار الزوائد التي تُعطي المُرشح قيمة إضافية على ملفه، أما عن تلك الشروط

¹¹²³ آبادي، م. الإمامة العظمى في الإسلام: جدارة وأهلية أم نسب وعرق؟ دراسة حديثة مقارنة. م. س، ص 30-36.

¹¹²⁴ يستشهد آبادي بهذا التفسير بأنه صدر عن شخصه الكريم وليس بصفته مُشرعاً، ويقدم على ذلك أن إبراهيم عليه السلام قد طلب أن تُحصر الإمامة في ذريته (قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي)، ويقدم حادثة أخرى كدليل عندما غضب الرسول لفاطمة عندما أراد زوجها علي بن أبي طالب أن ينكح بنت أبي جهل، وهذا الغضب لم يكن لمعصية شرعية من علي؛ ولكن كان إثارة لمشاعر وحنان الأبوة لدى شخصه الكريم. للمزيد انظر: آبادي، م. الإمامة العظمى في الإسلام: جدارة وأهلية أم نسب وعرق؟ دراسة حديثة مقارنة. م. س، ص 37-40.

¹¹²⁵ ياسين، ع. السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. م. س، ص 338.

المُختلف عليها فإن شرط الذكورة يُعد شرطاً أساسياً يضاف إلى قائمة الشروط الأولى، في حين ينتفى شرط القرشية من الشروط التي يجب أن يتوفر عليها المرشح*.

وأخيراً فإن الشرح والتعمق بالشروط الشخصية لرئيس الدولة لا يجب أن يُفهم على أنه يغني عن تنظيم الرقابة عليه بوضع القواعد اللازمة لمحاسبتة ومساءلته، كما أن التوسع -في الشروط- لا يبرر أن يقتصر البحث عن صفات الأهلية لرئاسة الدولة وحصرها بصفات الخلفاء الراشدين بإبراز فضائلهم الشخصية المثلى ولصقها بمن سيتولى، حتى وإن اتصفوا بها فإنه لا يجب أن يكون مُبرراً لإهمال استحداث وسائل الرقابة والمحاسبة على الحكام¹¹²⁶.

* لا يُعد هذا الأمر شكلاً قطعياً في الشروط المُعتبرة في ملفات المرشحين؛ وإنما هي استخلاص لما ذهب إليه البحث هذا والتي قد لا تجد لها معنى في أزمنة متقدمة، وتبقى في إطار الدراسة والمراجعة المُستمرة من طرف جميع الباحثين، وهو ما يذهب إليه الشنقيطي بأن آلية بناء النظام السياسي سواء على صعيد التنظير أو التطبيق بحاجة إلى ممارسة ميدانية جماعية متساوية وعادلة. للمزيد انظر: الحمداوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 425.

¹¹²⁶ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 474-475.

الفرع الثاني: اختصاصات السلطة التنفيذية

هكذا فإن قيمة الشورى¹¹²⁷ في الفكر السياسي العربي الإسلامي إن لم تقِ الأمة من بلاء سطوة السلطة التنفيذية فإنها بلا معنى، فدائماً ما وضع الحاكم وهو أعلى هرم السلطة التنفيذية نفسه فوق المسؤولية في مختلف التجارب والأنظمة السياسية، وهو قادر على التكيف سواء بالتحريف أو التزييف والنجاة من تبعات هذه المسؤولية في حال وُجدت، بل يسعى دائماً إلى تقديم رؤى تُبنى عليها خطط ومقومات دولة بكاملها ضمن بصيرة وهوى شَخْصه¹¹²⁸.

ضمن هذا يذهب توفيق الشاوي إلى أن استعمال لفظ الإمام كمرادف لكلمة الخليفة أو وليّ الأمر أو حتى أمير المؤمنين في كتب الفقه السياسي هي ألقاب لا تعبر عن الأصل في التسمية؛ لأن تلك الألقاب التي تطلق على الحاكم هي في الأصل يجب أن تكون مُصاحبة للذي تولى الحكم عبر قيمة الشورى¹¹²⁹، كون الأخيرة هي العملية التنظيمية التي ينبثق عنها الأساس الشرعي لرئيس السلطة التنفيذية في النظام السياسي العربي الإسلامي.

على هذا سعى الإسلام منذ بدايته إلى هدم الوثنية السياسية التي كانت تُمثل مركز وقلب الأنظمة السياسية السائدة في تلك الفترة، بحيث جعل هرم النظام السياسي مقلوباً، فيه الأمة هي الأصل والمرجع ومصدر السلطات، والحاكم مجرد أجير وخادم لتلك الأمة من خلال الأساس الفلسفي والنظري للقيمة

¹¹²⁷ إن الإسلام الذي يحكم "...، بالبرهان، والمنطق الإنساني السليم في عقائده وشرائعه وينعى على التقليد والمقلدين، وعلى اتخاذ الهوى إلهاً يمتثل أمره، لا يمكن أن يهمل من أصول الحكم ذلك المبدأ الطبيعي في الحياة وهو الشورى، كما لا يمكن أن يريده حين يضعه محمداً اختيارية يُعصد بها مجرد تأليف القلوب، وتطبيب النفوس دون العمل به، كما يذهب إلى ذلك صنائع الملوك المستبدين، ولا أن يريده صور مفتعلة يبرر بها أرباب الطغيان طغيانهم". للمزيد انظر: شلتوت. الإسلام عقيدة وشرعية. م. س، ص 441-442.

¹¹²⁸ الغزالي، م. أزمة الشورى في المجتمعات العربية. م. س، ص 33-34.

¹¹²⁹ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 369.

الأساسية في الإسلام وهي التوحيد التي تُلغي صفة القدسية أو الاستعلاء لأي شيء بما فيهم الحاكم وطاعته طاعة عمياء¹¹³⁰.

والمقصود من النظام السياسي في الفقه السياسي العربي الإسلامي يتمثل في صون حقوق العامة من خلال وجوب وتأسيس الخلافة (الإمامة)، بحيث تعمل هذه الأخيرة بكافة الوسائل والإمكانات المتاحة في استحصال هذه الغاية، ولأن الخلافة لا تسعى بوصول العامة إلى السعادة الدنيوية فقط بصفتها نظاماً، بل بالوصول إلى السعادة الأخروية، فإن السلطة التنفيذية في هذا النظام تناط باختصاصين أساسيين، الأول اختصاص ديني¹¹³¹ والثاني اختصاص دنيوي¹¹³².

وهنا لا بد من ملاحظة أن إطلاق صفة اختصاص لا تعني سلطات أو سلطة؛ إذ هذه الاختصاصات الدينية التي تُناط بالحاكم لا ينطوي عليها أي سلطة روحية؛ وتعبير السنيوي "...، لا تنطوي ولاية الخليفة على المسلمين على أية سلطة روحية، رغم أن الخليفة يمارس صلاحيات دينية ذات طبيعة مختلفة، إلا أن هذه الولاية لا تقتصر على مجال القانون العام، بل تشمل بعض أمور القانون الخاص كالزواج والوصاية"¹¹³³.

¹¹³⁰ ليس من المصادفة في شيء "...، أن تكون أصرح آية قرآنية في المبينة بين الخالق والمخلوق - وهو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) قد وردت في سورة الشورى". الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 115. ¹¹³¹ يذهب محمد عمارة حول هذا الأمر بأن "...، من أسباب وجود التناقض في تقييم طبيعة السلطة في الإسلام، هو تناولها على ذات النمط الذي تناولها به الباحثون الذي بحثوا هذا الأمر في الحضارة المسيحية الأوروبية...، فإذا كان الإسلام كما أراه وكما رآه كل الذين قالوا باختيار الناس لإمامهم لا يقر السلطة الدينية، ولا يجعل سلطة الحاكم ذات طبيعة دينية، فإنه كذلك لا يرى الفصل بين الدين والدنيا...، ومن هنا فإن الصياغة التي نفضل استخدامها، والتي نراها للتعبير الأدق عن مقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول: إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة الحاكمة دينية، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا يفصل بينهما، وإنما هو يميز بينها، فالتمييز بين الدين والدولة هو موقف الإسلام". للمزيد انظر: عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 428-429.

¹¹³² سني بك، ع. الخلافة وسلطة الأمة. م. س، ص 111.

¹¹³³ السنيوي، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 145. حرص السنيوي على "...، استبعاد نسبة أي سلطة دينية للحكومة الإسلامية ولذلك وصف ما تقوم به الحكومة في الشؤون الدينية بأنها اختصاصات لا سلطات، وأن الاختصاصات تختلف عن السلطات في أنها ذات طبيعة تنفيذية لا تستمد من صفة دينية ولا ثيوقراطية ويسري هذا المبدأ على جميع الحكام، سواء كانوا حُكاماً شرعيين =

بسبيل المثال أعلن أبو بكر الصديق بصفته رئيساً للنظام السياسي العربي الإسلامي عن الفرق الجوهرية بين سلطته اختصاصاته وبين سلطة الرسول بصفته نبياً ورئيساً، فيقول: "...، أفتظنون أنني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟ إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يُعصم بالوحي، وكان معه ملك، وإن لي شيطاناً يعتريني، فإذا غضبت فاجتنبوني أن لا أؤثر في أشعاركم وابعثواكم، ألا فراعوني، إن استقممت فأعينوني، وإن زغت فقوموني"¹¹³⁴.

تأسيساً عليه يتأسس الحاكم هرم السلطة التنفيذية في النظام السياسي الإسلامي، الذي يضم وزراء التنفيذ والأمراء على الولايات وقادة الجيوش ورؤساء الإدارات والقطاعات المختلفة في الدولة¹¹³⁵، "...، ويبدو تمجيد فلاسفة السياسة المسلمين للدولة، من أنهم اعتبروا رئيسها الأعلى قائماً مقام النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا...، ولهذا يُشترط فيمن يتبوأ منصب الرئاسة أن يدرك طبيعة هذه الولاية العامة، وقدرها وخطرها، أي أن يتفهم تبعاتها ووظائفها وأعباءها الجسام"¹¹³⁶.

هذا الاعتبار قائم على صوغ المفاهيم التي قدمها هؤلاء الفلاسفة بتعريفهم للخلافة، وذلك باعتبار أن النبي كان له وظيفتين أو اختصاصين، يتمثل الأول في وظيفة التبليغ عن الله وفقاً لقوله تعالى: "يا أيها الرسول

=أو غير شرعيين، لكن ما انتهى إليه السنهوري يستلزم في نظرنا أيضاً استبعاد وصف الاختصاصات بأنها دينية، سواء قام بها الخليفة أو حاكم شرعي أو غير شرعي أو أية هيئة أخرى، بل يجب على الأقل إيضاح المقصود بهذه الاختصاصات بأنها تنفيذية، بدل وصفها بأنها دينية حتى لا يلتبس الأمر على القارئ فيخلط بين الاختصاصات الدينية، والسلطات الدينية". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 368.

¹¹³⁴ للمزيد انظر: تلخيص الشافعي، الجزء الأول، نقلاً عن: عمارة، م. الإسلام وفلسفة الحكم. م. س، ص 450.

¹¹³⁵ زين، ق. (2019-2020). الفكر السياسي الإسلامي وأثره في الواقع المعاصر من خلال السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الآداب، جامعة النيلين، السودان. ص 184.

¹¹³⁶ الدريني، ف. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. م. س، ص 282-283.

بلغ ما أنزل إليك من ربك"، والاختصاص الثاني يعتد بتطبيق هذا التبليغ عبر سياسية الدنيا؛ ولكن مع وفاة الرسول انتهت الوظيفة الأولى وبقيت الأخرى تستلزم وجوب أن يقوم بأدائها من يستطيع القيام بأعبائها¹¹³⁷.

فحتى في الشق الأول المرتبط بتطبيق هذا التبليغ هي اختصاصات دينية لا سلطة روحية؛ فالحاكم في النظام السياسي الإسلامي لا يمتلك حق الغفران أو إعطاء البركة أو الاعتراف كتلك التي كانت تدعيها البابوية، أو أن له الحق في طرد أحد فرداً أو جماعة من الدين، لكنه بمجرد أن تُنفذ آلية تنفيذية ما توصلت إليه اجتهادات المجتهدين لا يحق له تغيير العقيدة أو المساهمة بها، فحتى المجتهدون لا يمتلكون سلطة دينية سوى مهمة التعليم والبحث العلمي¹¹³⁸.

وبما أن منصب الحاكم (الإمام) هو المصدر الأساسي الذي تصدر عنه السلطات التنفيذية؛ فإن أولى الواجبات التي تقع على عاتقه هي تعيين رؤساء لهذه القطاعات والأدوات التنفيذية، فيذهب ابن تيمية إلى أن هذا "...، واجب عليه، فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار، من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطنة والقضاة ونحوهم، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الكبار والصغار وولاة الأمور؛ من الوزراء والكتّاب والشّاديين والسُّعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين"¹¹³⁹.

يتشابه هذا الواجب مع ما يملكه رئيس السلطة التنفيذية في النظام الرئاسي المعاصر -رئيس الولايات المتحدة الأمريكية- إذ يكون أعلى هرم السلطة التنفيذية والذي يحوز على كافة صلاحيات واختصاصات هذه

¹¹³⁷ عودة، ع. (1951). الإسلام وأوضاعنا السياسية. القاهرة: دار الكتاب العربي. ص93.

¹¹³⁸ لا يوجد في الإسلام "...، كهنوت لطبقة دينية مغلقة، بل طبقة من علماء يُفرون عن العامة بمعرفتهم العقائدية والشرعية، لكن ليس لهؤلاء أي امتياز طبقي، وكل مسلم يمكن أن يصبح عالماً إذا قام بدراسات تؤهله لدخول هذا العالم". للمزيد انظر: السنهاوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص157.

¹¹³⁹ ابن تيمية. (2008). السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تحقيق: العمران، ع. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

السلطة، فهو رئيسها ورئيس حكومتها، والوزراء ومساعدتهم وما ينبثق عنهم عائدون لسلطته، وذلك كونه هو الذي يُعينهم أو يُفوض أمر تعيينهم للوزراء، هم مؤتمرون بأمره وينفذون سياسته بشكل كامل، وعليه فإنه يبقى صاحب السلطة الفعلية والقانونية على المستوى الداخلي أو الخارجي¹¹⁴⁰.

ارتبطت الوظيفة الإدارية بالحاكم في بدايات نشوء الدولة، فكانت جُل الوظائف الموكلة له تتعلق بالأمن والتكافل الاجتماعي، فالخليفة كان مسؤولاً عن عملية الإعداد العسكري للجيش واتخاذ الإجراءات التدبيرية لمواجهة الخطر الخارجي، وتعيين القضاة لفض المنازعات، أما على صعيد التكافل الاجتماعي فقد تكفل بجمع الأموال (الزكاة والخراج) وانفاقها حسب مسرهما الشرعي؛ ولكن مع نمو الدولة واتساع رقعتها برزت الحاجة إلى تعيين موظفين (ولاة) مفوضين عن الخليفة حسب المناطق¹¹⁴¹.

قُسمت الولايات أو الوظائف إلى عامة أو خاصة، وقد قُسم الفقه السياسي تلك إلى أربعة أقسام أساسية، الأول من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة وهم الوزراء الذين يفوضهم الحاكم كافة الأمور من غير تخصيص، والقسم الثاني من تكون ولايته عامة في الأعمال الخاصة وهم أمراء الأقاليم، والقسم الثالث من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة كالقضاة ونقباء الجيوش، والقسم الأخير من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة كجابي الصدقات¹¹⁴². وكتأصيل قانوني فالولاية العامة هي ولاية أصلية لأنها لا تستمد

¹¹⁴⁰ الخطيب، ن. (2011). الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، (ط7). عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع. ص365-366.

¹¹⁴¹ صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص213.

¹¹⁴² لا يُعنى الباحث هنا بالدخول في التفاصيل التنظيمية للسلطة التنفيذية في النظام السياسي الإسلامي، فالغاية من البحث تمييز البنية العامة التي تحكم الجهاز التنفيذي للدولة وارتباطه بهيئات الأمة الحيوية، ولكن يكفي القول بأن "...، الوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، أما وزارة التفويض فهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده...، أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف، وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسيط بينه وبين الرعايا والولاة...، وينعزل الوزير بموت الخليفة وإن لم ينعزل به الأمير، لأن الوزارة نيابة عن المسلمين". للمزيد انظر: أبي يعلى الفراء الحنبلي. الأحكام السلطانية. م. س، ص28-36. والوزارة "...، هي الولاية الثانية في الدولة بعد منصب (الإمامة) بل من الوجهة العملية أو التنفيذية تكاد تساويه، أو تفوقه في الأهمية، ومن حيث الاختصاص قد وصفت بأنها ولاية عامة، أي أن الوزير يستتاب عن الإمام في جميع الأمور، وبأن ذلك في =

شرعيتها من شخص بل من مجموع الأمة، في حين تبقى الولايات التي تتفرع عنها ولاية خاصة لأنها تستمد شرعيتها من الحاكم نفسه (الخلافة)¹¹⁴³.

وتُحِيل التعريفات التي يُقدمها المنظرون للولاية إلى ارتباطها بمفهوم السلطة التنفيذية في العصر الحالي، فمثلاً يقدمها (الجرجاني) بأنها "...، الولاية في الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أم أبى"، في حين يرى ابن تيمية أنها "حصول القدرة والسلطان الذين بهما تحصل مصالح الأمة"، أو أنها "سلطة شرعية يثبتها الشرع لإنسان معين تمكنه من رعاية المولى عليه (من نفس ومال) وحفظه وتنميته بالطرق المشروعة"¹¹⁴⁴، فالولاية بتعريفها المجرد لدى أغلب الفقهاء بأنها سُلطة على الغير، تُشكل إلزاماً لهؤلاء (الغير) بتنفيذ القرارات الصادرة عن صاحب هذه الولاية دونما حاجة إلى موافقتهم، في حين ينزع عنها السنيهوري صفة التقليد بجعلها سُلطة تمارس لصالح المولى عليهم¹¹⁴⁵.

وعلى هذا الأساس اتجه الفقه الإسلامي إلى تصنيف أنماط السلطة بنطاق أكثر شمولي مما هو عليه في الأنظمة السياسية الحديثة، إذ يبقى المعيار الأساسي لتلك الأنظمة مبنياً على معيار سياسي اجتماعي تُصنف فيه الأنظمة بين ديمقراطية أو غير ديمقراطية، في حين بُني التصنيف الفقهي للأنظمة تلك على معيار سياسي اجتماعي ثقافي، يُحيل الثقافي إلى ما هو أخلاقي وديني، وعليه فإن التصنيف يُكون أنماط سُلطة خاصة

=الأعمال العامة أو عموم الأعمال، أي تشمل مباشرتها جميع الأقسام أو المناطق أو البلدان التي تتكون منها الدولة، فهي بهذين الوصفين، أي عموم الإشراف وشموله تمتاز عن سائر الولايات التي تصدر عن الإمامة". للمزيد انظر: الرئيس، م. النظريات السياسية الإسلامية. م. س، ص 263. ومن هذا التقسيم "...، يتبين أن الفارق بين النوعين الأول والثاني هو فارق إقليمي، أما من حيث موضوع الاختصاص فإنه عام وشامل، وأما النوعان الثالث والرابع، فهم ولاية متخصصون تقتصر سلطتهم على موضوع بعينه، تمارسه الفئة الثالثة في الدولة كلها، وتمارسه الفئة الرابعة في منطقة بعينها". للمزيد انظر: جار الله، ع. (2015-2016). صلاحية ولي الأمر وتصرفاته في المال العام، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن. ص 41.

¹¹⁴³ السنيهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 145.

¹¹⁴⁴ الجرجاني، كتاب التعريفات، نقلاً عن: جار الله، ع. صلاحية ولي الأمر وتصرفاته في المال العام. م. س، ص 38.

¹¹⁴⁵ السنيهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 155.

تتمثل في ولاية العدل، وولاية الجائر، وولاية الفاسق، وولاية الكافر، ولكل واحدة من هذه الأنماط وضعها الدستوري، ويبقى الشكل الأول (ولاية العدل) هو المُعترف بشرعيته لأنها تستجيب للشروط الفقهية لشرعية السلطة السياسية¹¹⁴⁶.

هكذا نستطيع في البداية من تحديد الوظائف والاختصاصات التي أوكلت إلى الحاكم أنها تقع تحت دائرة السلطة التنفيذية، فيبدأ الباقلاني بتلك الاختصاصات من عند "....، تدير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفيء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم، فهذا الذي يليه ويُقام لأجله فإن غَلِظَ في شيء منه أو عدل به عن موضعه كان الأمة من ورائه لتقويمه والأخذ له بواجبه"¹¹⁴⁷.

في حين يذهب كل من الماوردي والفراء إلى أن وظائف رئيس الدولة تتوزع على عشرة اختصاصات¹¹⁴⁸:

1- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل الأمة والأمة ممنوعة من الزلل؛

2- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم

ولا يضعف مظلوم؛

¹¹⁴⁶ أمزيان، م. الأساس التعاقدى لحيازة السلطة: مدخل فقهي. م. س، ص16.

¹¹⁴⁷ الباقلاني. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. م. س، ص477-478.

¹¹⁴⁸ للمزيد انظر: أبي يعلى الفراء الحنبلي. الأحكام السلطانية. م. س، ص27-28. وأيضاً: الماوردي. الأحكام السلطانية. الباب الأول، م. س، ص22-24.

3- حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعاش وينتشر في الأسفار آمنين من تغرير

بنفس أو مال؛

4- إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك؛

5- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو

يسفكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً؛

6- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوى حتى يُسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره

على الدين كله؛

7- جباية الفبيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير حيف ولا عسف؛

8- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا

تأخير؛

9- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يُفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون

الأعمال بالكفاة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة؛

10- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يُعَوّل

على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁹ يجب أن ننوه هنا أن هذه الاختصاصات أو الواجبات كما يذكرها العديد من الباحثين جاءت على سبيل الاجتهادات في كتب السياسية الشرعية وفي كتب الفقه من خلال الاستنتاجات أو الاسترشاد بالمصدرين الثابتين (القرآن والسنة النبوية) أو من خلال تجارب الحكم في فترة الخلفاء الراشدين. للمزيد انظر: القاسمي، ط. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية). م. س، ص 351.

تلك الاختصاصات العشر التي أوردها الماوردي؛ يركز عليها جُلُّ المُحدثين عندما تحدثوا على اختصاصات الحاكم؛ فيُقسم السنهوري تلك الاختصاصات إلى دينية وسياسية، فترتكز الاختصاصات الدينية في حفظ العقيدة، والتي لا تعني الرقابة على ضمائر المسلمين بقدر الحرص على تعليمها بما استقرت في الأمة من خلال مُجتهديها، وأيضاً الجهاد الذي يكون مشروعاً في حالات جهاد الطلب وجهاد الدفع، وأيضاً الصلاة والصوم والحج باعتبارها من أركان الدين¹¹⁵⁰.

أما عن الاختصاصات السياسية فإن السنهوري يُقسمها إلى سُلطتين تنفيذية وقضائية، وإذا كانت الأولى تُعنى بحفظ الأمن الداخلي والخارجي عبر قيادته للجيش والشرطة إلى جانب محاربة المرتدين وأهل البغي وقطاع الطرق، والشؤون الإدارية من خلال الاستعانة بالمعاونين لإدارة شؤون الدولة، والتسيير المالي باعتباره الأمين على الأموال العامة، فإن الثانية تتمثل الصلاحيات القضائية من خلال إدارة العدل أو من خلال تفويض هذا الأمانة لأحد عُماله¹¹⁵¹.

في حين ذهب لؤي صافي إلى تقسيم تلك الاختصاصات إلى ثلاث دوائر رئيسية، وهي دائرة السياسية الداخلية والتي يرفق لها أربع اختصاصات حفظ الدين وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وحماية البيضة وإقامة الحدود، ودائرة السياسة الخارجية والتي تُعنى باختصاصين كتحصين الثغور وجهاد الأعداء، ودائرة السياسة المالية والتي تشمل اختصاصين كجباية الفيء وتقدير العطايا، في حين أن استكفاء الأمناء، ومشاركة الأمور وتصفح الأحوال تُناط بمساعدين أو معاونين للقيام بأعباء هذين الاختصاصيين¹¹⁵².

¹¹⁵⁰ يظهر جلياً من أن السنهوري من خلال تأكيده في أكثر من مرة على أن تلك الاختصاصات الدينية لا تجعله يمتلك سلطة روحية، إذ دائماً يُعيد تكرار الاستنتاج التالي: "...، نستنتج أن الخليفة ليست له سوى سلطة تنفيذية، وليست له أدنى سُلطة دينية". للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 157-164.

¹¹⁵¹ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 165-174.

¹¹⁵² صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 216.

ويضيف بأن هنالك مجموعة من التحسينات على هذه الاختصاصات لتكون أكثر تحديداً، إذ يجب أن تتسع دائرة السياسية الداخلية لتشمل قيام الحاكم بتطوير المؤسسات العملية والثقافية والعمل على تطوير القدرات الصناعية والتقنية للأمة، أما دائرة السياسة الخارجية فيجب أن يهتم الحاكم بتطوير الوسائل والأساليب للتقارب مع الشعوب والأمم والأخرى وإقامات العلاقات السياسية مع الدول المختلفة من خلالها، وتتوسع مهمة الحاكم في الدائرة المالية من خلال إعداد الخُطط لانعاش الاقتصاد وتشجيع المشاريع الصناعية والتجارية دونما امتلاك أو تدخل لهذه المشاريع؛ بل يُكتفى بإصدار القوانين المناسبة لتنشطها¹¹⁵³.

هكذا فإن عبد القادر عوده يذهب إلى أن الحاكم يستطيع التشريع من خلال ما يسميه التشريعات التنفيذية والتي هي بالمجمل نصوص قانونية تنفيذية تُقابل اليوم ما يعرف باللوائح والقرارات التي يُصدرها الوزراء، ويمارس رئيس الدولة هذا الاختصاص دونما مشاركة من قبل السلطة التشريعية؛ وذلك باعتبار أنه هو القائم على سلطة التنفيذ¹¹⁵⁴.

وننتهي عند ما آل إليه رشيد رضا من أن رئيس الدولة يُعنى باختصاص " ... نشر دعوة الحق، وإقامة ميزان العدل، وحماية الدين من الاعتداء والبدع، والمشاورة في كل ما ليس فيه نص، وهو مسئول عن عمله

¹¹⁵³يعتقد لؤي صافي بأن هذه الاختصاصات "...، بحاجة إلى شيء من الزيادة والتوضيح...، فالتعديلات والاستكمالات التي نقترحها تنطلق من اعتبارين: أولاً إن بعض الوظائف المذكورة لا يمكن إسنادها إلى القيادة التنفيذية بمفردها بل يجب إشراك القيادة الشورية فيها، ثانياً إن الوظائف المنوطة بالقيادة التنفيذية يجب ألا تقتصر على مهام منع الظلم والعدوان والانحراف، بل يجب أن تتعدى الآليات الرادعة إلى آليات محفزة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي". للمزيد انظر: صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص 213-218.

¹¹⁵⁴عوده، ع. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. م. س، ص 173-174.

يراجعه كل أحد من الأمة فيما يراه خطأ فيه، ويحاسبه عليه أهل الحل والعقد¹¹⁵⁵، أما عن حفظ الدين فإنه يضع رئيس الدولة أمام واجب استشارة العلماء وأهل الحل والعقد في المسائل الاجتهادية¹¹⁵⁶.

ضمن هذه الاختصاصات السابقة التي أفاض بها الفقهاء والعلماء هنالك مبدآن لممارستها من طرف رئيس الدولة، يتمثل أولهما بعدم انتهاكه للقانون، وثانيهما استعمال تلك الاختصاصات للصالح العام، وعليه فإن عدم تطبيق هذان المبدآن بالضرورة سيؤدي إلى تعسفه في استعمال اختصاصاته¹¹⁵⁷، مما يُعطي الأمة وممثليها الحق في مساءلته ومحاسبته على تقصيره أو تعسفه في استعمال سلطته.

وبما أن هيئة أهل الحل والعقد هي الطرف الثاني الممثل عن الأمة في العقد السياسي؛ فإنها تمارس حق الرقابة عليه نيابة عن الأمة التي كفل لها الشرع في هذا الأمر¹¹⁵⁸ من خلال المبدأ الشرعي المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹¹⁵⁹ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ممارسة الشورى وإلزام الحاكم بالإجراءات التنظيمية لإصدار القرارات المختلفة يعني الحد من احتمالية سطوته على النظام السياسي ككل.

¹¹⁵⁵ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص30.

¹¹⁵⁶ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص32.

¹¹⁵⁷ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبه أمم شرقية. م. س، ص175.

¹¹⁵⁸ خليل، ف. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص350.

¹¹⁵⁹ إن الأمر أو النهي "...، كليهما يعطي لمن يباشر سلطة الإلزام قدراً من سلطة التنفيذ المباشر التي يعترف بها القانون الإداري المعاصر للسلطات الحكومية وحدها، كما قد يظن بعض الناس أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقصور على من يتولون السلطة التنفيذية ولكن الفقه يسير على غير ذلك، لأن هذا الاحتكار هو مجرد خطوة أولى لهدف أكبر وهو استخدام إجراءات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة لتدعيم سلطاتهم ومصالحهم الشخصية، والرد على ذلك أن الهدف الأول من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فر شريعتنا هو إلزام الناس بالتصدي لطغيان الحكام وتقويم انحرافاتهم، لكن هل يجب على الأمة إقامة هيئة خاصة لهذا الغرض؟ إننا نرى أن هذا من الأوفق إعمال لنص الآية (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) المهم أنه في هذه الحلة يجب أن يتم الاختيار بالشورى.... طبقاً للتفويض الذي تمنحه لهم الأمة". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص58-68.

المبحث الثاني: الهيئة كصيغة عقدية مُمكنة

يُبنى إعادة تأويل العقد الاجتماعي العربي الإسلامي من خلال إعادة صياغة مصادر شرعية السلطة السياسية، سواء تلك التي بقيت مُترسخة في الذهن والعقلية العربية والإسلامية لقرون طويلة، أو تلك التي أحدثتها النُظم السياسي العربية بعد مرحلة الاستعمار، من خلال العودة إلى الشرعية الحقيقية التي جاء بها الإسلام وطبقها النموذج الراشدي -ولو كان فقط في مجتمع المدينة- وهي إرادة الأمة العربية والإسلامية.

والعودة إلى إرادة الأمة كشرعية ديمقراطية دستورية هي التتويج الفعلي لمفهوم التحول الديمقراطي بنظرياته المُختلفة وبناء نظام سياسي قائم على تلك الإرادة. وعلى الرغم من القرون الطويلة تلك، من غياب هذه الشرعية؛ إلا أنها تنامت على مدى سنين طوال نتيجة عمليات التحديث والعمولة وتدفق القيم وتلاقحها، لتتوجها موجة الربيع العربي؛ والتي أكدت بصيغها المُختلفة على أن صاحب الكلمة الأولى والأخيرة هم مجموع تلك الإرادة، وما يُعبر عنه اليوم بالشعب العربي.

هذا هو الشعور الجمعي الذي نادى به مجموع المُنتفضين ما يُمكن أن نُعبر عنه بالديمقراطية، وليس الانتخابات الزائفة التي تُفرز ممثلين، أو تسليم سُلطات نتيجة توقيع طرفين مُعينين؛ وهذا ما يُمكن ترجمته إلى دستور حقيقي يُعبر عن الضمير الجمعي للأمة والشعور العام، ويُكون ثقافة ذات مقاييس ذاتية واجتماعية خاصة، وليس في الاستعارة الجامدة لدساتير أو مؤسسات تُعبر عن ضمير جمعي مُختلف لأمة مُختلفة.

ولأجل العودة تلك، يجب أن يتربط ما هو نظري من خلال إعادة تشكيل وصياغة المفاهيم التي ترتبط ارتباطاً تاماً بالأمة والنظام السياسي كمفهوم ومصطلح (السيادة)، وبين ما هو عملي وتطبيقي -وواقعي حتى إن شئنا- عبر ربط الوقائع التاريخية وخصوصاً نموذج الحكم الراشدي بنقده وتطويره، بأدوات سياسية حديثة

تُعبّر عن مَكنون ديمقراطي ونقدها وتطويعها للخصوصية العربية والإسلامية، ليُشكل هذا الترابط معاً منهجاً
عملياً في قراءة ودراسة النظام السياسي في الفكر العربي والإسلامي.

المطلب الأول: بحثاً لتشكيل مفهوم جديد

الفرع الأول: السيادة من منظور عنقودي

هل يترتب على مفهوم "السيادة" المرتبط بالسلطة السياسية؛ أن السلطة تكون وحدوية -أي تمتلكها بالكامل- وتشمل الشؤون التشريعية والقضائية والتنفيذية؟ ألا يُمكن تفتيت السيادة، بمعنى أن تصبح مُجزأة تتعد فيها القوى التي تمتلك هذا الحق؟ هل تتوافق هذه التجزئة مع فقه السياسة الإسلامية؟ وما هو موقع هيئة أهل الحلّ والعقد من هذه السيادة؟

إن كلمة "سيادة" اشتقت من الكلمة اللاتينية Superanus والتي تعني القوة العليا على الآخرين¹¹⁶⁰، لم يظهر مصطلح السيادة سوى في العصور الحديثة عندما جابه الملوك في الغرب بعضيم سلطانهم، إذ بالنسبة إليهم لا يمكن تقسيم سلطتهم أو ليس هنالك حدود لتلك السلطات، وأنها غير مجزئة وغير قابلة للتفويض أو التصرف، بمعنى أنها أصلية ودائمة¹¹⁶¹.

يبدأ جان بودان بتعريفه السيادة على أنها "...، هي تلك السلطة المطلقة والدائمة الممنوحة للجمهورية، والتي يُطلق عليها في اللاتينية (majestas)"، وممارسة السيادة بالنسبة إليه من طرف الحاكم لا تمنحه صفة الديمومة؛ إذ تنتهي سلطتهم بانتهاء فترة حكمهم، ولهذا هم نواب أو ووكلاء عن المجموع¹¹⁶²،

¹¹⁶⁰ Shorter Oxford English Dictionary, s.v. "Sovereignty". from: Lloyd. H. A, (1991). Sovereignty: Bodin Hobbes Rousseau. Revue Internationale de Philosophie, 45(179). pp.353.

¹¹⁶¹ Ahmad, I. (1958). Sovereignty In Islam. Pakistan Horizon, 11(3). pp. 141.

¹¹⁶² Bodin. J. (1967). Six Books of the Commonwealth. translated by: M. J. Tooley, Oxford: kemp hall bindery limited. PP. 27-28.

ولكن الحاكم عنده بصفته ممارساً للسيادة فلديه القدرة على عمل تعديلات قانونية وفقاً لما تقتضيه متطلبات الواقع¹¹⁶³.

يرفض بودان تجزئة السيادة على اعتبار أن تعددها وتبعثرها سيفسح المجال أمام فتح باب الفتن والصراعات والحرب الأهلية حيث الفوضى العارمة، ولكونها علاقة تركيبية تتكون من سلطة القانون التي تمنح الحاكم شرعيته، ومتابعة الحاكم لطريقة تنفيذه هذا القانون، وتحديد الولاءات داخل الدولة، وربط السيادة بمجملها في الحاكم¹¹⁶⁴، فالحاكم لا يكون مقيداً بقوانينه الخاصة ولا بقوانين البلاد، لكن استثنى (بودان) هذا التقييد القانون الإلهي¹¹⁶⁵.

ولهذا منح بودان الحاكم سيادة مطلقة لا تقبل القسمة ولا تتجزأ¹¹⁶⁶، وعلى الرغم من تأطيره لمفهوم السيادة إلا أن رؤيته للسيادة غير متماسكة وواضحة¹¹⁶⁷. ولكن ماذا لو اخترق الحاكم القانون الإلهي؟ يذهب بودان إلى سلطة الكنيسة المتمثلة بالبابوات هي صاحبة الحق في عزله وليس الشعب؛ ذلك لأن الأخير ليس لديه الشرعية للإطاحة به أو عزله، لأن شرعيته مُستمدة من شرعية الإله¹¹⁶⁸.

¹¹⁶³ موساوي، ع. (2023). الديمقراطية القادمة: دريدا وتفكيك السيادة. مجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، 11(43). ص108.

¹¹⁶⁴ الربيعي، إ. (2014). في أصول السلطة والسيادة: بودان، هوبز، ستراوس. مجلة دفاثر السياسة والقانون، 6(10). ص53.

¹¹⁶⁵ Erasmus Khan, D., & Lagrange, E. & authors. (2022). Democracy and Sovereignty: Rethinking the Legitimacy of Public International Law. Leiden: Brill Nijhoff. pp.339.

¹¹⁶⁶ غومة، م. (2021). مفهوم السيادة عند جان بودان. المجلة الليبية للدراسات، 9(20). ص71.

¹¹⁶⁷ Eleftheriadis, P. (2010). Law and Sovereignty. Law and Philosophy, 29(5). pp. 540.

¹¹⁶⁸ Kevin Grimmeib, (Re-)Introducing Finiteness to Sovereignty a New Way of Shaping the Law on Climate Change, Ibid, pp.340-341.

استفاد توماس هوبز في نظريته حول العقد الاجتماعي من أفكار بودان حول السيادة وعمل على تطويرها¹¹⁶⁹، إلا أنه لم يختلف كثيراً عنه بمنح الحاكم السيادة المطلقة، ولهذا لم تستقر نظريته حول السيادة كثيراً كونها لم تخرج عن نطاق تعبير أوامر الحاكم وطاعة المتلقين¹¹⁷⁰.

ولم يختلف أيضاً كارل شميت في مفهومه للسيادة الذي يُعد من "...، أهم المدافعين عن السيادة المطلقة للدولة، إذ يدعو على نحو واضح إلى ضرورة احتكارها للسيادة بصيغة مطلقة في شخص صاحب السيادة، وهذا يجعل من فكره امتداداً لفكر كل من (بودان وهوبز) على نحو أكثر تطرفاً وصرامة، فقد طور نظريته حول السيادة للتجاوز الثغرات التي شابت أعمال من سبقوه في التنظير للحكم المطلق"¹¹⁷¹.

دافع بودان، هوبز، شميت عن السيادة المطلقة التي لا تتجزأ؛ لكن (جاك دريدا) اتجه نحو منحى آخر في تحليله لمفهوم السيادة؛ إذ بالنسبة إليه أن تحليلات هؤلاء بأن الحاكم بصفته (وحشاً) يستمد القوة من مبدأ سيادته ويبقى فوق القانون؛ يؤدي إلى النظر إلى المحكومين بصفته قطعاً وليس عبارة عن مواطنين أو جماعة بشرية، مما يؤدي "...، إلى تناقض بين السيادة والعدالة؛ لأن الأولى تقوم على القوة وتجعلها عادلة نظراً إلى استحالة جعل العدالة قوية، وهكذا تصير حجة الأقوى دائماً هي الأفضل....، فمنطق السيادة إذاً لا يمثل للعقل في تحديد الأفضل أو الأصوب ولا يكتسب للعدالة أو حتى القانون...."¹¹⁷².

استطاع دريدا من خلال فهمه للديمقراطية أن يجعل مفهوم السيادة متناقضاً معها، فلا معنى أن يتحكم شخص (حاكم) بمصير الكثير، أو أن يكون فوق القانون، وبالنسبة إليه فإن السيادة مُنتج صناعي

¹¹⁶⁹ Francis, M. (1980). The Nineteenth-Century Theory of Sovereignty and Thomas Hobbes. History of Political Thought, 1(3). pp.519.

¹¹⁷⁰ Francis, M. The Nineteenth-Century Theory of Sovereignty and Thomas Hobbes. Ibid, pp.520.

¹¹⁷¹ موساوي، ع. الديمقراطية القادمة: دريدا وتفكيك السيادة. م. س، ص111.

¹¹⁷² موساوي، ع. الديمقراطية القادمة: دريدا وتفكيك السيادة. م. س، ص118.

وليس خُصلة طبيعية؛ فهي من صُنْع الإنسان؛ فديرًا يُعطي أمثلة توضح هذا النوع، إذ عَدَّ سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على الأمم المتحدة ومجلس أمنها نتيجة قوتها وتموضعها فوق القوانين والأعراف الدولية، وهو نوع صارخ من انتهاك السيادة هذه¹¹⁷³.

وبالرغم من تفكيك جاك دريدا لمفهوم السيادة واعتبارها من نتاج الإنسان أي مُنتج صناعياً إلا أن القانون الدستوري الحديث يعتبر السيادة واقعاً قانونياً ومتطلباً دستورياً؛ بل تعدت القانون لتصبح وظيفة سياسية¹¹⁷⁴، باعتبارها من قواعد هيكل الدولة؛ وضمناً يُصبح هنالك أشخاص سياديين أو مؤسسات سيادية يتمتعون بصلاحيات وسلطات حصرية تحت تأطير قانوني أساسي¹¹⁷⁵. كما يشكك Neil McCormick /نيل ماكورميك في مفهوم السيادة، إذ بالنسبة إليه "...، لا يوجد سيادة واحدة للدولة، سواء كانت سيادة قانونية أو سياسية، فالسيادة ليست ضرورية لوجود الدولة ولا مرغوباً فيها"¹¹⁷⁶.

¹¹⁷³ Leitch, V. B. (2007). Late Derrida: The Politics of Sovereignty. Critical Inquiry, 33(2). pp.234.

يرى (دريدا) أن "...، أكبر عائق تواجهه أوروبا، حالياً، هو ميراثها السياسي الذي يقوم على مفهوم الدولة القومية المبنية على فكرة السيادة التي لا تتجزأ. ويعبر دريدا عن قلقه إزاء مستقبل أوروبا المهدد بصراعات السيادة وتناقضاتها؛ إذ رصد نوعاً من العودة إلى السيادة بالمعنى القومي في أوروبا، وهذا ما سيترتب عليه عدة نتائج سلبية بالنسبة إلى مستقبل أوروبا ودورها في العالم إذا لم تعمل كل دولة من دولها بالتنازل، ولو جزئياً، عن سيادتها لمصلحة بناء سيادة أوروبية موسعة، تتيح لأوروبا العودة من جديد إلى المشهد العالمي كقوة عظمى على المستويين الاقتصادي والعسكري". للمزيد انظر: موساوي، ع. الديمقراطية القادمة: دريدا وتفكيك السيادة. م. س، ص116.

¹¹⁷⁴ تقدم الدول باستمرار بانتهاك سيادتها ومصطلح السيادة لا يزال يستخدم بشكل واسع النطاق اليوم ويشكل جزءاً هاماً من الخطاب السياسي، فعلى سبيل المثال، تذكر باكستان أن الولايات المتحدة تنتهك سيادتها الإقليمية، سواء عموماً من خلال استخدام طائرات بدون طيار، أو بشكل خاص عندما قتلت أسامة بن لادن، كما تُظهر النزاعات الطويلة المستمرة بين المملكة المتحدة والأرجنتين بشأن سيادة جزر فوكلاند والنزاع بين الصين واليابان بشأن (جزر دايوا/ سنكاكو) أمثلة أخرى على الانتهاكات المستمرة لمصطلح السيادة واستخدامه في الخطاب السياسي. للمزيد انظر:

Feinberg, M. (2016). Sovereignty in the Age of Global Terrorism the Role of International Organizations. Leiden: Brill Nijhoff. pp.6.

¹¹⁷⁵ Eleftheriadis, P. Law and Sovereignty. Ibid, pp.547.

¹¹⁷⁶ Eleftheriadis, P. Law and Sovereignty. Ibid, pp.557.

هناك بعض النظريات التي تشير إلى أن مفهوم السيادة أصبح قديماً وينبغي تكييفه ليعكس واقع العالم الحالي، ولهذا ففي النصف الثاني من القرن العشرين، تطور مفهوم السيادة ليشمل فكرة المسؤولية؛ فظهر مفهوم المسؤولية يعني أن هناك إعادة توصيف ضرورية لمفهوم السيادة وذلك من خلال المسؤولية في الوظائف الداخلية والواجبات الخارجية، ومسؤولية الدولة¹¹⁷⁷.

هكذا، يمكن القول بأن مفهوم السيادة تطور منذ قرون عديدة داخل الفلسفة الغربية، فتطور المفهوم من فلسفة الحق الإلهي، إلى حق الملك وسلطانه على باقي السلطات¹¹⁷⁸، ثم أسهمت رؤية جان جاك روسو في العقد الاجتماعي بتطوير المفهوم عندما أرسى مبدأ التفويض للحاكم مقابل مبدأ التنازل عند جون لوك وتوماس هوبز¹¹⁷⁹، ثم ليدخل بعدها في فلسفة ونظرية الدولة نفسها، ليصبح المفهوم قاعدة دستورية، ويتطور فيما بعد ليصبح حقلاً مهماً على صعيد العلاقات الدولية. وهو ما يدعونا إلى السؤال حول موقع السيادة داخل فلسفة الفقه السياسي الإسلامي.

لا شك بأن مصطلح السيادة لم يكن ظاهراً في فلسفة نظرية الحكم الإسلامي كمصطلح بَيّن، ولهذا فإن النقاشات التي دارت حوله حدثت في الفترة التي أعقبت ردة الفعل على مستوى الأسئلة التي بقيت لصيقة هذه الفترة كمدى تلاقي فلسفة الحكم الإسلامي مع مبادئ الديمقراطية؟ وعليه فإن المُحدثين من الفقهاء

¹¹⁷⁷ Feinberg, M. Sovereignty in the Age of Global Terrorism the Role of International Organizations. Ibid, pp.7-8.

¹¹⁷⁸ نقصد هنا الفترة التي أعقبت فيها "...، انحلال الروابط الإقطاعية والنزعة إلى تغلب السلطة السياسية للملوك وإضعاف السلطة الكنسية التي مارست السلطان". للمزيد انظر: فودة، ع. السيادة والسياسة في الدولة الإسلامية. م. س، ص7.

¹¹⁷⁹ يتبنى روسو فكرة هوبز الذي "...، كرس نظريته السياسية من أجل مسألة (الأمن) من خلال التنظير للحكم المطلق، كما يتبنى في الوقت نفسه قضية لوك الذي جعل من (الحرية) مدار فكره السياسي، ولكنه يرفض الطريقة التي سلكها كل منهما في الدفاع عن قضيته، ومن هنا جاءت وجهة نظره مختلفة في حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي مختلفة، بل متناقضة لوجهة نظر الفيلسوفين الإنكليزيين". للمزيد انظر: الجابري، م. (2005). في نقد الحاجة إلى الإصلاح. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص121-122.

استخدموا المصطلح للتدليل على وجود المفهوم بشكله الغربي¹¹⁸⁰ داخل فلسفة الحكم الإسلامي¹¹⁸¹، وقد انقسم هؤلاء إلى فريقين، الأول يرى بأن السيادة لله وللشريعة أي الحاكمية¹¹⁸²، في حين يرى الفريق الثاني أنها مرتبطة تماماً بمجموع الأمة¹¹⁸³.

وما يعيننا هنا أن نُفصل آراء الفريق الثاني، حيث يبدأ جمال الدين الأفغاني بنقد مقولة مشيئة الملك قانون المملكة، إذ بالنسبة إليه لا بد للبشر من هيئتين واحدة زمنية وأخرى روحية، لا يتنافران إلا إذا طغت إحداها على الأخرى¹¹⁸⁴، فالأولى "...، بمليكتها وسلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة..." أما الثانية فعنى بها

¹¹⁸⁰ Amineh, M. P. Bromley, S. & others. (2007). The Greater Middle East in Global Politics. Leiden: Brill Nijhoff. pp.213.

¹¹⁸¹ يشير الباحث إلياس أحمد إلى أن شهاب الدين بن أبي الربيع أول من قدم رؤية واضحة للمفهوم القانوني للسيادة في كتابه سلوك الملك في تدبير الممالك، فقد أشار الأخير إلى أن الحاجة إلى الاجتماع (الدولة) تحتاج إلى أن يكون هناك حاكم واحد يجب أن يطاعه الجميع، وينبغي أن يكون الأفراد مثل أطراف جسده (مثل يديه وساقيه) ينفذون أوامره وفقاً لإرادته. للمزيد انظر:

Ahmad, I. Sovereignty in Islam. Ibid, pp.143-144.

¹¹⁸² لا يتسع المقال لهذا الحديث حول الحاكمية؛ ولكن بالمُجمل نشير أولاً أن معنى الحاكمية اصطلاحاً "...، اعتبار الخلافة الإسلامية (خلافة إلهية) ...، يقوم بها الإمام بوظيفة (خليفة الله)". للمزيد حول موضع الحاكمية يرجى مراجعة: عماد، ع. (2013). حاكمية الله: المعطيات والمفهوم والخطاب. في: الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية. (ط2). (ص160-166). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ونذهب إلى أن هذا المفهوم قد أحدث "...، انعطافاً في مفهوم السياسية والسلطة في الإسلام -خارج الدائرة الشيعية- ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية الحق الإلهي التي كانت أيديولوجيا سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة". للمزيد انظر: بلقزيز، ع. (2011). الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص205.

¹¹⁸³ هنالك طرف ثالث (فريق) وهم الشيعة التي تعتمد على أن مفهوم السيادة يرتبط بالله الذي فوض هذه السيادة إلى آل البيت الذين فوضوها للمراجع العلمية وولاية الفقيه، ولكن يبقى البحث بعيداً عما تراه فرق الشيعة وذلك باعتبار أن الإمامة مصدرها الأمة، ويمكن العودة إلى الفرع المُعنون ب: الإمامة حق عام لتبيان هذه الفكرة، ويمكن أن نُدل القارئ على أهم نظريات الشيعة حول السيادة في كتاب: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص494-497.

¹¹⁸⁴ من المهم هنا أن نشير إلى أشكال العلاقة بين هاتين السلطتين إذ "...، يمكن جمع هذه الأشكال وتصنيفها على وجه الإجمال في أشكال خمسة رئيسية، هي شكل الاندماج، وشكل الإنكار وشكل التحالف وشكل الاستبعاد وشكل الاستقلال". للمزيد انظر: نصار، ن. (2018). منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص142.

"ما لكل دين من النفوذ المعنوي على ما يدينون به، وهي في بعض مواقفها أنفذ من قوة السلاطين...."، ويظهر على أنها تتصف بصفة "مراقبة السلطان الزمني، فهناك يفعل سلطان الروح ويردعه"¹¹⁸⁵.

وتظهر تجليات ربط السيادة بالمسؤولية في الفلسفة الغربية؛ فيما يذهب إليه محمد عبده، إذ يؤكد على دور الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته، فتصيب الخليفة أو السلطان عنده يبقى داخل الأمة أو من ينوب عنها، فالأمة "...، هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه....، فالإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ على يديه في عمله"¹¹⁸⁶.

وهو ما يستشفه محمد رشيد رضا فيما ذهب إليه الرازي كون "...، الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجباً لعزله"، ويؤيد تفسير الأخير لأولي الأمر في (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) في أنهم أهل الحلّ والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة¹¹⁸⁷، والتي لها الحق في مراقبته وتقويمه وعزله إذا ما اقتضت الضرورة¹¹⁸⁸.

وحول قيمة أن الرئاسة حق عام يتساءل السنهاوري "...، أي شيء أكثر ديمقراطية من التأكيد على أن إرادة الأمة هي المعبرة عن إرادة الله نفسها، يُستحسن أن نشير إلى أهمية تلك الملاحظة: إن الأمة وحدها هي التي

¹¹⁸⁵ 45. الأفغاني، ج. (2002). الخاطرات. (ط1). القاهرة مكتبة الشروق الدولية. ص36-38.

¹¹⁸⁶ محمد عبده، الأعمال الكاملة، ص287، نقلاً عن: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص487.

¹¹⁸⁷ رشيد رضا، م. الخلافة. م. س، ص18-19.

¹¹⁸⁸ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص488.

تقوم بالتشريع وليس الخليفة، وذلك حسب القرآن والسنة اللذين يشكلان نوعاً من القانون الدستوري الذي لا يمكن تجاوزه¹¹⁸⁹.

يربط السيادة -السنهوري- بمن يمتلك حق التشريع داخل النظام السياسي؛ إذ بالنسبة إليه أن السلطة التشريعية هي بالقوانين الإلهية التي أوحيت إلى النبي (محمد) سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية؛ لكن باعتبار انتهاء المقدرة على التشريع بموته، فإن إجماع الأمة يعتبر مصدراً من مصادر التشريع؛ وعليه فإن اتفاق الأمة يُعتبر تجسيدا للإرادة الإلهية وليس في شخص الخليفة الذي لا يمتلك حق التشريع¹¹⁹⁰.

وبالنسبة إلى محمود عباس العقاد أن تحديد أو تقرير مصدر السيادة ضرورة أساسية تواجه الدولة الإسلامية في بداية تكوينها؛ وذلك لإحالة لم تتقرر الطاعة، وما يجب تطبيقه من الأحكام أو وقفها أو تعديلها، وبما أن كتب الفقه مُجمعة على أن طريقة اختيار الإمام تكون عبر أهل الحل والعقد فإن الحاكم وكييل من طرف الأمة، وعليه فإن مصدر قوة الخليفة هو الأمة¹¹⁹¹.

في حين يستسقي ابن باديس في خطبة تولي أبو بكر الصديق للخلافة أصولاً عامة للولاية في الفقه السياسي الإسلامي؛ إذ يتحدث عن مفهوم السيادة في الأصل التاسع عبر أنه "... لا تحكم الأمة إلا بالقانون

¹¹⁸⁹ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 73.

¹¹⁹⁰ وباختصار إن السيادة حسب الشريعة الإسلامية "... ترجع إلى الله وحده، ولكنه فوضها إلى الأمة وليس إلى فرد واحد مهما كان، سواء الخليفة أم هيئة ذات صلاحيات متميزة، بما فيها الهيئات الدينية، إنها نوع من السيادة الإلهية الوطنية، وبهذا المفهوم لا يصبح الخليفة ممثلاً لله وإنما للأمة برمتها ما دامت هذه الأمة هي التي تمثل الله". للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. م. س، ص 80.

¹¹⁹¹ "... وإذا قال العلماء إن الأمة هي مصدر السيادة فلا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما، وتنتظر في أحوالها لتتخذ مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل وتقر الإمام على ما يأمر به من الأحكام أو تأباه". للمزيد انظر: العقاد، ع. (2014). الديمقراطية في الإسلام. (ط1). المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي. ص 43-47.

الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها، وما الولاية إلا منفذون لإرادتها فهي تطيع القانون لأنها قانونها لا لأن سلطة أخرى لفرد أو لجماعة فرضته عليها...، وإنما ليست ملكاً لغيرها من الناس لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم، ويشعر هذا الشعور كل فرد من أفرادها إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها"¹¹⁹².

ينفرد علال الفاسي من بين المحدثين في تحليله لمفهوم السيادة في النظرية السياسية الإسلامية، فإذا كان (دريدا) قد فكك المفهوم؛ فإنه قد فكك هذا المفهوم وتدرج في تحليله، فيبدأ بأن سلطة الأمر والتشريع الأساسيتين خاصيتين بالله وحده وذلك من منطلق الآية "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"، ثم تتدنى لتصبح عقداً بشقين الأول بين الله وبين خلقه في شقه الأول، ثم عقداً بين المحكومين والحاكم في شقه الثاني¹¹⁹³.

هذه العنقودية التي فككها الفاسي تُبرز أصلاً للسيادة وفروعاً عنها، "...، فالسيادة الأصلية لله سبحانه وتعالى ومعنى ذلك ضرورة الرجوع لله في الأمر والنهي، أما السيادة العملية فهي مستمدة من الشعب باعتباره الذي يُعين أهل الحل والعقد في الأمة...، وإذا رجعنا إلى نظار المسلمين ممن تناول البحث في أولي الأمر لم نجدهم التفتوا بالمرّة إلى كون السلطة المعطاة لأولي الأمر مستمدة من التشريع السماوي، وإنما بحثوا في من هم هؤلاء الذين يعينهم القرآن بقوله (وأولي الأمر منكم) ...، وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله (وأولي الأمر) أهل الحلّ والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن اجماع الأمة حُجة"¹¹⁹⁴.

¹¹⁹² بن باديس، ع. آثار ابن باديس مقالات اجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية. الجزء الأول، المجلد الثاني، م. س، ص 404.

¹¹⁹³ الفاسي، ع. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. م. س، ص 211-216.

¹¹⁹⁴ الفاسي، ع. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. م. س، ص 217-218.

إن تقرير سند الحُكم لديه يتقرر من خلال إرادة الشعب المسلمة، وسندها في الحصول على هذه السلطة تمر عبد الدستور المكتوب (القرآن)، ليكون الأخير قد اعترف لمجموع الأمة بسيادتها، فالعصمة ليست لفرد من غير النبي، بل هي في مجموع الأمة التي لا تستطيع الإعراب عن رأيها، فيتم ذلك عبر الاختيار (الانتخاب) الذي ينبثق عنه ممثلين تنتقل فيها العصمة من طرف الأمة لطرف هذه الهيئة أو المؤسسة، مع بقاء سلطة الأمة مُقيدة بمقاصد الشريعة وأصولها إذ هذا الفرق الأساسي بين نظرية السيادة في الإسلام وغيرها من النظريات الأخرى¹¹⁹⁵.

ويعطي الفاسي مثلاً لهذا التدرج من خلال قيمة التنازل عن جزء من السيادة؛ فشرط انضمام الدول إلى الأمم المتحدة هو التنازل عن قِسط من سيادتها عبر التزامها بمجموع المعاهدات الدولية، وهكذا هي فلسفة السيادة داخل الدولة في النظرية السياسية الإسلامية، إذ يقبل الأطراف بالتنازل عن قِسط من سيادتهم ضمن قبولهم ميثاق الأحكام الإلهية، وبعد هذا تبقى لهم سلطة واسعة تؤسس عبر ميثاق الشورى ومبايعة أهل الحل والعقد¹¹⁹⁶.

ولممارسة تلك السيادة العملية التي أفضاها الفاسي يُحيل راشد الغنوشي إلى ممارستها عبر آلية الانتخاب التي ستفرز ممثلين عن الأمة، تكون مهمتهم الاجتهاد الجماعي؛ وذلك كون الإرادة الإلهية أو القرآن التي تتجلى في مجموع الأمة ليس لها ناطق -كالكنيسة- سوى عبر مجموعة من العلماء الذين تختلف آرائهم،

¹¹⁹⁵ الفاسي، ع. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. م. س، ص 219-220.

¹¹⁹⁶ الفاسي، ع. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. م. س، ص 221.

وعليه فإن إيجاد مؤسسة مُنتخبة تجتهد في سن القوانين عبر قيمة الشورى هو أفضل الطرق لمعرفة رأي الأمة، وبالتالي سيادتها¹¹⁹⁷.

إن أقرب ما يكون للتنظير لممارسة السيادة العملية في النظرية السياسية الإسلامية هي محاولة عبد القادر عودة في تفصيله لهذا الأمر؛ فهو يُقسم سلطات الدولة إلى خمس سلطات أساسية (تنفيذية، قضائية، تشريعية، مالية، المراقبة والتقويم)، إذ مهمة السلطة الأخيرة هي مراقبة وتقويم الحُكام؛ بحيث تنوب هذه السلطة عن الأمة لهذه المهمة عبر أهل الشورى والعلماء والفقهاء¹¹⁹⁸.

ويستند عبد القادر عودة على هذه السلطة لتبيان شرعيتها عبر أن "...، الأمة هي مصدر سلطان الحُكام باعتبارهم نواباً عنها، وبما يلزم الله الحُكام من الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كل أمور الحكم والتزام ما يراه ممثلوها (شاوورهم في الأمر) و(أمرهم شورى بينهم)...، فللأمة أن تراقبهم في كل أعمالهم...، وسلطة الأمة في مراقبة الحُكام وتقويمهم ليست محل جدل فالنصوص التي جاءت بها قاطعة في دلالتها وصراحتها"¹¹⁹⁹.

كما يؤكد توفيق الشاوي على أن "...، الأهمية العملية لمبدأ سيادة الشريعة، أنه مستمد من قداسة مصدرها الإلهي (القرآن والسنة)...، والمخاطب بالشريعة الإلهية هي الأمة في مجموعها وكذلك أفرادها، فهم جميعاً يساهمون بالشورى في استنباط الأحكام الشرعية بالإجماع أو الاجتهاد الجماعي، وبذلك يكون سلطان الأمة بالإجماع هو التعبير الإنساني عن سيادة الشريعة، ومع ذلك فإننا لا نتكلم عن سيادة الأمة؛ لأن كل

¹¹⁹⁷ غياب الكنيسة مهم جداً في تراثنا "...، ربما إخواننا الشيعة فقط هم الذين عندهم فكرة المؤسسة الدينية، بينما لا توجد في العالم السني مؤسسة دينية، بل توجد فقط مؤسسة علماء، وهؤلاء بطبيعتهم مختلفون وآراؤهم مختلفة، ولهذا نظل نحتاج إلى آلية لسن القوانين، ولا نحتاج إلى عالم واحد، وإنما إلى جملة العلماء والمتقنين يتداولون في مناخ من الحرية، وفي النهاية مؤسسة التشريع هي الوحيدة المخولة لسن القانون لأنها منتخبة". للمزيد انظر: الغنوشي، ر. الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر. م. س، ص 20-21.

¹¹⁹⁸ عودة، ع. الإسلام وأوضاعنا السياسية، م. س، ص 179.

¹¹⁹⁹ عودة، ع. الإسلام وأوضاعنا السياسية، م. س، ص 180.

سلطة بشرية...، تكون محدود في نطاق الشريعة، فلا يمكن أن تتحول إلى سلطة مطلقة أو سيادة طالما أنها ملتزمة بمبدأ الشريعة الإسلامية¹²⁰⁰.

حتى قبل ظهور الدولة الوطنية (القومية) فإن الحاكم لم يكن لديه الصلاحيات التشريعية¹²⁰¹؛ إذ كانت السلطات الدينية بمثابة سلطة تشريعية تُقدم التشريعات (الفتاوى) والأحكام للمجتمع المحلي بكافة أطيافه -مسلمين وغير مسلمين- بعيداً عن سطوة السلطة المركزية الذي يُنفذ تلك التشريعات وليس مسؤولاً عن صياغتها، لكن بقيت المشكلة الأساسية في تطور الفقه القانوني (الدستوري) تتعلق بعدم وجود تنظيم هرمي لتلك العلاقة بين السلطات داخل الفكر السياسي العربي الإسلامي¹²⁰².

وعليه فإن راشد الغنوشي يعتمد على مبدأ التعاون بين السلطات داخل النظام السياسي الإسلامي كمبدأ دستوري تتدرج من خلالها المسؤولية وتوزع بينها، فاختصاص السلطة التشريعية بوظيفتها الأساسية (التشريع) يجعلها مستقلة عن السلطة التنفيذية، وهو ما يستدعي ضرورة تغليب سلطة الأمة الممثلة في مجلس الشورى وهيئات الاجتهاد ومؤسسات المجتمع للقيام بالرسالة الأسى للدولة الإسلامية¹²⁰³.

وتأسيساً عليه تبرز المسؤولية المزدوجة كما فصلها فوزي خليل الممثلة في أن أهل الحل والعقد في الأمة مسؤولون أمام الله ومحاسبون عن التزاماتهم هذه في الآخرة، ومسؤولون أمام الأمة، يستمدون منها

¹²⁰⁰ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 604-605.

¹²⁰¹ حاول الخليفة العباسي (المأمون) الذي تأثر بالفكر المعتزلي أن يجمع الأمة على تفسير ثابت وفهم واحد للقرآن والسنة النبوية؛ ولكن واجه صراعاً من طرف رجال الدين آنذاك الذين كانوا بمثابة سلطة تشريعية، إذ رفض الإمام أحمد بن حنبل تسلط الدولة على الدين، واستطاع في النهاية أن يؤلب الرأي العام على الدولة حتى تراجع الخليفة عن هذه الفكرة، وبقيت هذه الفكرة هي السائدة في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا. للمزيد انظر: الغنوشي، ر. الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر. م. س، ص 19.

¹²⁰² Marko, J. & Lakitsch, M. & authors. (2023). Religious Diversity State and Law National Transnational and International Challenges. Leiden: Brill Nijhoff. pp.141.

¹²⁰³ الغنوشي، ر. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. م. س، ص 247.

سلطانهم، فلا يوجد من هو بمنأى عن هذه المسؤولية في الحياة الإسلامية، ضمن مبدأ وحديث كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته¹²⁰⁴.

تبقى هذه الأطروحات السابقة التي أفاض فيها الفقهاء المحدثون حول مفهوم السيادة ضمن ما يعرف المسألة الدستورية، والهدف من الاستفاضة تلك والعودة للتطور الأيديولوجي الغربي في موضوع السيادة ليس لاستنساخ نموذج عقدي؛ بل كان لاستنباط نماذج تنظيمية تُفضي إلى أسلوب إقامة هياكل مؤسسات الدولة من خلال المزج بين فسيولوجية المفهوم داخل التجارب الغربية، وأيضاً من خلال فلسفة الفكر السياسي العربي الإسلامي.

وبناء على تلك التحليلات التي فصلت مفهوم السيادة فإن السيادة العنقودية هي الأقرب لوصف المعنى داخل حقل الفلسفة الدستورية الإسلامية؛ منبثقة من أصل واحد والمتوزعة على شكل عنقود، تحتل السيادة الكلية موقع الأصل الذي يتفرع عنه أجزاء السيادة المتكونة من المجتمع وهيئاته المختلفة وسلطات نظامه السياسي، ولتكون هذه الأجزاء في علاقة مسؤولية متبادلة مُشكلة بهذه العلاقة عنقوداً.

¹²⁰⁴ خليل، ف. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. م. س، ص 341.

الفرع الثاني: جزئيات السيادة العنقودية

لما اتجهنا بأن السيادة داخل الحقل السياسي العربي والإسلامي هي أشبه بالسيادة العنقودية؛ فإن الأخيرة يتفرع عنها مجموعة التفصيلات الجزئية التي تبقى ملتصقة بها مثل مفهوم الطاعة ومدى إلزامية القرارات من قبل هيئة أهل الحل والعقد، والعلاقة بين بُنى السلطات المختلفة داخل النسق، وأيضاً موقع الفرد ذاته في هذا العنقود وعلاقته ببنى هذا النسق (السيادة العنقودية)، لينتج عن هذا التشكيل العنقودي مبدأ التداول على السلطة باعتباره قيمة وكابح أساسين لعدم التفرد بالسيادة وغول سلطة معينة بصلاحياتها واستفرادها بالحكم.

ولنبداً من عند إلزامية أو عدم إلزامية قيمة الشورى بشكل عام أو القرارات الصادرة بشكل خاص؛ وهو ما يُحيل إلى وجوب التفرقة في البداية بين وجوبية الشورى كقيمة أساسية داخل هذا النظام، وبين إلزامية القرارات الناتجة عن القيمة الأولى، والتي دائماً ما يتم الخلط بينها في أغلب البحوث التي تتطرق للشورى في الفكر السياسي الإسلامي، إذ وجوبها نابع من مصدرها الأساسي القرآن والسنة النبوية، وهي عملية سابقة على الإلزامية من عدمها، والتي تعني إلزام الحاكم بطلب الرأي من الأمة عبر هيئة أهل الحل والعقد، ومدى انصياعه بالقرارات الصادرة عن هذه الهيئة¹²⁰⁵.

سار البحث في نهج وجوبية الشورى على أساس شموليتها، فالشورى "...، تتجاوز نطاق نظام الحكومة ودستور الدولة؛ لأنها أعم من ذلك وأوسع نطاقاً فيدخل في نطاقها التشاور في الشؤون الفقهية، ويدخل ضمنها الاستشارة باعتبارها من المبادئ الأخلاقية والسلوكية التي تنظمها الشريعة"¹²⁰⁶، فهي "...،

¹²⁰⁵ عبد الخالق، ف. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية: الشورى العدل المساواة. م. س، ص 59-60.

¹²⁰⁶ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 604-605.

فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين، فعلى الحاكم أن يستشير في كل أمور الحكم والإدارة والسياسية والتشريع....، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يروونه في هذه المسائل كلها سواء استشارهم الحاكم أو لم يستشرهم¹²⁰⁷.

لكن ما بين وجوبها وإلزاميتها؛ هنالك رابط حميم لا يمكن عزل الواحدة عن الأخرى؛ بحيث يؤدي التفريط في إحدهما إلى الأخلال في القيمة الأساسية (الشورى)، والخلط هنا بين الوجوب والإلزام ناتج عن افتراض أن وجوبها قائم فقط على مسؤولية القيادة السياسية ذاتها من دون الأمة، لكن يبقى الافتراض السليم مرتبطاً بافتراض أن قيمة الشورى عامة أي أنها مرتبطة بالأمة والمسؤولية تتحد عبرها¹²⁰⁸.

تبدأ قيمة الشورى بشكلها العام أولاً بالاستشارة التي هي واجب أخلاقي ديني مندوب له، والرأي هنا يُعد غير ملزم (اختياري)، ولكن الشورى بصفتها تحمل خصالاً دستورية تبقى في إطار الإلزامية، فالنوع الأول الأخلاقي يهدف إلى تهذيب النفس فرداً وجماعة وتعويدها على المشورة، في حين يتميز النوع الثاني عن الأول بأنه واجب قانوني ودستوري "...، يعني ضرورة استصداره قرار من الجماعة بالشورى في شأن من شؤونها التي لا يملك فرد أو جماعة أخرى سواها التصرف فيها نيابة عنها، كما يعني الالتزام بقرارها والخضوع له، فوجوبها هو وجوب الشورى وهو وجوب دستوري وقانوني وليس أخلاقياً فقط"¹²⁰⁹.

¹²⁰⁷ عودة، ع. الإسلام وأوضاعنا السياسية، م. س، ص144.

¹²⁰⁸ صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص182. إن "...، أكثر القائلين بالندب إما أن يكونوا قد وقعوا في الخلط بين وجوب الشورى وإلزامها، وإما أن يكونوا قد أخذوا بإحدى خصالها كألفة القلوب أو تطييبها دون بقيتها، وإما أن يكون ما صح عندهم من فهم في معنى قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) وسبب نزولها". للمزيد انظر: عبد الخالق، ف. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية: الشورى العدل المساواة. م. س، ص61.

¹²⁰⁹ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص108.

حيث لا تتساوى المسؤولية الشورية للأمة بمجموعها مع المسؤولية الشورية لقيادتها السياسية، وهذا لا يعني بتاتاَ تقييد القيادة التنفيذية أي الحاكم بالفعل أو الخيار مما يخلي عنها المسؤولية تماماً؛ بل إطلاق مسؤوليتها عبر تحديدها بقانون دستوري، يُحدد فيه الصلاحيات التي تتيح لها اتخاذ القرارات بما يتناسب مع حجم تلك التخصصات، ولكن تبقى المسائل المتعلقة بمصير الأمة بكاملها مثل اختيار القيادة التنفيذية أو إصدار التشريعات المنظمة لها بيدها أو بيد هيئة أهل الحل والعقد التي تنوب عنها¹²¹⁰.

يُدلل الالتزام بالشورى بصدور قرارها، فإن ذلك القرار يُصبح مُلزماً لكافة الأطراف بما فهم السلطة التنفيذية، والتي تبقى مهمتها الأولى تنفيذ تلك القرارات الصادرة عن الهيئة التي تمتلك حق إصدار القرارات، فصدور قرارات معاكسة لقرارات الهيئة من طرف السلطة التنفيذية يعني بطلان هذه القرارات أو الإجراءات التي عارضت قرارات الهيئة¹²¹¹.

وأيضاً، يُدلل الـيسوني على أن الحاكم مُلزم بقرارات الهيئة طبقاً للنص النبوي التالي: "اجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد"، وقوله -الرسول- لأبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب "لو اجتمعنا في مشورة ما خالفتكما"، هكذا أيضاً في سيرة الخلفاء الراشدين التي تحفل بروايات إلزام الحاكم بتلك القرارات؛

¹²¹⁰ وبناء على هذا التمييز "...، يمكننا فهم حرص الرسول ﷺ على الرجوع إلى الشورى العامة في قرار الحرب، والاعتماد على الاستشارة الخاصة في تعيين الولاة والقضاة وقيادات الجيش". للمزيد انظر صافي، ل. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. م. س، ص183-184.

¹²¹¹ إن الذين يعارضون مبدأ "...، وجوب الشورى أو الالتزام بقراراتها يتأثرون بعبارة عامة في بعض كتب المفسرين والمؤرخين وكتاب السيرة، الذين لا يعنون بالترقية بين شورى القرار الجماعي وشورى الرأي الفقهي أو الاستشارة، والمعاصرون الذين يتبنون هذا الاتجاه أكثر تجاهلاً لهذه التفرقة، ولا يحاولون البحث فيها". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص108-109.

فحتى وإن كان الحاكم مُجتهداً بالنسبة إليه فإن قراره غير مُلزم إذا كان القرار يتعلق بصالح الأمة أو الجماعة¹²¹².

فالقول بالزامية الشورى "...، إنما هو في حقيقته ومآله قول بمبدأ الأغلبية، فالزامية الشورى تعني في النهاية الأخذ برأي الأكثرية من المستشارين فحينما يجري التشاور في أمر نكون في الغالب أمام إحدى حالتين، حالة إجماع المتشاورين على رأي واحد...، والحالة الثانية انقسام المتشاورين إلى رأيين أو أكثر...، وحتى حينما يتفق المستشارون على رأي واحد ويكون رأي الرئيس على رأي مخالف...، فالغالب المعمول به في المشاورات...، هو لزوم الأخذ برأي الأغلبية في المجالس والهيئات الشورية التقريرية"¹²¹³.

وهو ما يذهب إليه القرضاوي بأن على الحاكم أن يستشير وجوباً، ثم ينفذ ما تراه الأكثرية، إن لم يكن الإجماع، ويستدل هذا الأمر من خلال ما فعله عمر بن الخطاب في قضية تقرير الحاكم من بعده؛ إذ أخذ أحد الحلول لاختيار الحاكم من خلال الأكثرية، وذهب إلى احتمالية التساوي فقرّر مُحكماً من خارج هيئة الاختيار، أو ترجيح كفة الجهة المتساوية التي يكون فيها أحد الصحابة عبد الرحمن بن عوف¹²¹⁴.

وبالتالي فإن إلزامية القرارات الصادرة عن هيئة أهل الحل والعقد مُلزمة للحاكم؛ وذلك لأن شرعية هذه الهيئة نابعة من تفويض الأمة لها عبر عقد البيعة، فتبقى قرارات هذه الهيئة مُلزمة للحاكم¹²¹⁵، وتكون

¹²¹² "ومنه قوله أبي بكر لعمر بن العاص حين أرسل إليه خالد بن الوليد: شاورهم ولا تخالفهم". للمزيد انظر: أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 76-77.

¹²¹³ أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 78.

¹²¹⁴ القرضاوي، ي. (1997). الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه. (ط1). القاهرة: مكتبة وهبة. ص 121.

¹²¹⁵ ينتقد محمد الغزالي من يرى بعد إلزامية قرار هيئة أهل الشورى؛ إذ بالنسبة إليه "...، لقد أخطأنا خلال القرون الأخيرة أخطاء جسيمة دفعنا ثمنها تهويد وتنصير وتمجيس أقطار واسعة من عالمنا العريض، ومطلوب منا أن ندفع أكثر، ومع هذا كله فإن ناساً يصطنعون التدين يشغلون أنفسهم بحكايا من الفقه الظاهري...، أو بشؤون تعيدية خفيفة الوزن. أما ما يمس الإنسان ومصاير الجماهير ومستوى الحياة العامة ففكرهم فيه طفولي عليل، وماذا ننتظر من متحدث عن الإسلام يقول: (أجمع السلف والخلف على أن الشورى لا تنقيد الحاكم). لحساب من

القرارات الصادرة عن الأمة والتي يتم التعبير عنها عبر الاستفتاءات مُلزمة لهيئة أهل الحل والعقد والحاكم معاً؛ وذلك لضمان عدم تفرد سلطة وهيئة بأخرى، ولضمان حق الأمة في اختيار قيادتهم الذين ينوبون عنهم.

والاستشارة بصفتها الغير ملزمة تجعل من ثقل النظام السياسي الإسلامي كُله يركز على السلطة التنفيذية؛ وهذا أولاً مُنافٍ لمسار التجربة النبوية والخلافة الراشدة وحتى ما بعدها، وهو ثانياً ما قد يؤدي إلى استبداد الحاكم مُخالفًا ومنافياً بذلك للقيمة الأساسية التي يعنى بها الإسلام وهي العدل، وأخيراً أن رأي الأغلبية سواء كان رأي الأمة أو من ينوب عنها سيضعها أمام تحمل مسؤولية اختياراتها؛ مما يُعزز روح المشاركة في الحكم¹²¹⁶.

وعليه، فإن آثار هذه الإلزامية دستورياً أنها تجعل من هيئة أهل الحل والعقد في مركز وسطي بين الحاكم والأمة في النظام السياسي الإسلامي، ذلك من خلال مجموعة الاختصاصات التي تتمتع بها هيئة أهل الحل والعقد¹²¹⁷، فمن آثار المستسقة من تلك التسمية التي أُطلقت عليهم (حلّ وعقد) تُفيد بالإلزامية قراراتهم، فلا معنى للمفهوم هذا وإطلاق صفة الحلّ والعقد عليهم قديماً وحديثاً¹²¹⁸.

لذا فإن أول الأعراف السياسية التي يجب أن تستقيها المبادئ الدستورية في النظام السياسي الإسلامي هي فكرة تحجيم السلطة السياسية (التنفيذية) ووضع قيود تحول دون استبداله بنظام حكم شمولي عبر

يقال هذا اللغو السخيف؟ أهذا هو التفسير المجمع عليه لقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم)، ونشأ عن ذلك وجود حكام قهروا الأمم وأوردوها الحنوف لم يستطع إنشاء الكوابح التي تشدهم إلى الوراء ما استطاع إيجادها ولا استيرادها". للمزيد انظر: الغزالي، م. أزمة الشورى في المجتمعات العربية. م. س، ص 87.

¹²¹⁶ القرضاوي، ي. الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه. م. س، ص 122.

¹²¹⁷ رداد، ع. (2015). مبدأ إلزامية الشورى وآثاره الدستورية في المجال السياسي والتشريعي. مجلة الإحياء، (17-18). ص 81.

¹²¹⁸ المهدي، م. (2022). حقيقة الشورى: بين الإعلام والإلزام. مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، (1)6. ص 204.

إلزامية القرارات الصادرة عن هيئة أهل الحل والعقد المُمثلة عن الأمة¹²¹⁹، ولسريان هذه الفكرة فإن الدستور يجب أن يقر بفكرة التدرج بالسيادة -كما شرحت سابقاً- لضمان تحجيمها أولاً وعدم تغول سلطة على أخرى ثانياً.

إن إلزامية الحاكم بالقرارات الصادرة هي بحد ذاتها طاعته للأمة وممثلها¹²²⁰، ولكن هذا لا يعني بأنه ليس له حقوق أو ليس لديه صلاحيات؛ فالعلاقة بين المتعاقدين هي علاقة تبادلية يلتزم فيها الطرفان بالعقد المُبرم. فيقابل عن الإلزامية هذه مفهوم طاعة الأمة وممثلها للحاكم ضمن الحدود التي حددها الشَّارع (القرآن والسنة) وعبر ما استسقاها العلماء والمُنظرون من تجارب النظام السياسي الإسلامي على تتابعها.

فطاعة الأمة بممثلها هي حق الإمام عليهم؛ ولكن يبقى مفهوم الطاعة¹²²¹ من بين المفاهيم الخطرة التي شكلت المقابل الموضوعي للسلطة الطاغية والمستبدة عبر التاريخ؛ فهو مفهوم استُخدم كفضيلة كبرى في جُل الخطابات السياسية ذات الطابع التسلسلي، فامتلاك الحاكم سلطة الأمر والنهي تتطلب درجة عالية من

¹²¹⁹ إن هذا المبدأ "...، أهم مميز لنظام الحكومة الإسلامية، وأهميته ظاهرة في غل يد الحاكم الإسلامي عن أن يجمع شخصه أو حزبه أو جماعته سلطتي الحكم والتشريع فهي تمنعه من أن يفرض بإرادته الاستبدادية التعديل أو العبث بالتشريع، بل تمنعه أيضاً من فرض رأيه الفقهي أو اجتهاده على الناس بحجة أنه هو الصوان؛ لأن ممارسة الحاكم ولاية التشريع هي السلاح الأول في يد كل حاكم مطلق، وتؤدي إلى إقامة نظام الحكم الشمولي المطلق في عصرنا الحاضر". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 778-779.

¹²²⁰ وفي هذا يُبدي الشاوي رأيه في "...، إننا نرى أن الجدل حول التزام الحاكم بقرار أهل الحل والعقد، لا محل له إلا في حالة واحدة، وهي حالة عدم وجود نص في الدستور، أما إن وجد نص يحدد الحالات التي تلتزم فيها الحكومة برأي البرلمان فيجب أن ينفذ هذا المبدأ في حدود النص، ذلك أن الأصل...، أن ممثلي الأمة -أهل الحل والعقد- هم أهل (الاختيار) الذين يعينون الحكومة، ويضعون الدستور الذي يحدد ولايتها، فيكون لهم الحق في أن يفرضوا على سلطة الحاكم وولاية حكومته في عقد البيعة ما يرون من القيود والشروط". للمزيد انظر: الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص 778-786.

¹²²¹ "...، طاعة الحاكم في الإسلام تجد سندها الشرعي في كتاب الله وسنة الرسول، يقول الله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ويقول عليه الصلاة والسلام: (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصي الأمير فقد عصاني". للمزيد انظر: سعيد، ص. (1985). الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري. (ط1). القاهرة: دار الفكر العربي. ص 191.

الامتثال والرضا من المحكومين الذي لا يكون هذا الأخير -الامتثال والرضا- دونما مفهوم يكرس السلطة الاستبدادية، ولهذا فأصبحت الطاعة مبدأً أساسياً ملازماً للسلطة في تاريخ الإسلام¹²²².

وعلى سبيل المثال يُكرّس مفهوم الطاعة داخل الكتب السلطانية بمهمة التحديد للحكام والقادة السياسيين الطرق والمسالك التي تُساعدهم على البقاء في الحكم أطول فترة مُمكنة؛ بحيث يتم صهر مفهوم الطاعة بما يناسب بقائهم عبر استسقاءها بقوة الإيمان بالمصدرين (القرآن والسنة النبوية) وعبر استخراج العبر والحكم من التجارب السياسية للحكم سواء الإسلامية أو غيرها¹²²³.

فتعمل "المأثورات المتنوعة التي تستوعبها نصوص الآداب على تقديم رسالة الطاعة بأكثر من صورة ومن خلال أكثر من وسيلة ومنفذ، فالطاعة ليست مجرد قرار ملزم للرعية، بل إنه يفترض حصولها على أربعة أوجه بما فيها الرغبة والرغبة والمحبة والديانة كما ورد في كتاب السلطان لابن قتيبة، ومعناه أن الطاعة هدف ينبغي في كل الأحوال، بلوغه سواء تعلق الأمر بالترغيب أو بالتودد أو بالترهيب أو عن طريق الوازع الديني"¹²²⁴.

هذا الانحراف في فهم مفهوم الطاعة وتقديمه على أساس أنه مبدأ أساسي للحكم في النظام السياسي الإسلامي كان إحدى مُسبباته وثباته على طول الفترة التي تلت الخلافة الراشدة، في عدم قيام -أو على الأقل

¹²²² عبد اللطيف، ك. (1999). في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية. (ط1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع. ص180.

¹²²³ فعلى سبيل المثال "...، ففي سراج الملوك للطرطوشي باب خاص عن الطاعة، يحشد فيه المؤلف الحكم والعبارات المدبجة التي تأمر بطاعة السلطان وتحذر من العصيان...، ويذكر الجاحظ أن سعادة العامة تكمن في تبجيل الملوك وتعظيمهم انطلاقاً من قول أردشير بن بابك (سعادة الرعية في طاعة الملوك)". للمزيد انظر: بكور، ب. برغوث، ع. (2017). مفهوم طاعة الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي دراسة أحاديث الطاعة. مجلة التجديد، 21(42). ص28.

¹²²⁴ عبد اللطيف، ك. في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية. م. س، ص182.

إن وجدت فإنها نادرة¹²²⁵ - حركات أو حتى أحزاب ذات توجه مُخالف للتوجه السلطاني في أن للأمة والجماعة حق في المشاركة داخل النظام السياسي، سواء من خلال أنها تمتلك حق اختيار القيادة السياسية (الحاكم)، أو بأنها مصدر تلك السلطات¹²²⁶.

وعليه، فإن الطاعة المطلقة للسلطان كما يذهب إليها كمال عبد اللطيف أنها اجتهاد نظري مرجعي مُحدد ومعروف ضمن سياق رؤية مُنمطة للتاريخ الإسلامي والغير إسلامي يتم عبرها صياغة فرض الطاعة عبر مسوغات وحجج النص الديني بشقيه القرآني والنبوي، أو عبر مأثورات الحكمة التي تتغنى بالطاعة، وذات وظيفة مُحددة تتمثل في تمكين المُلْك بيد الحاكم وضمان استقرار سلطته عبر طاعة المحكومين، ولا تصف حقوق المحكومين من خلال علاقتهم بالحاكم؛ بل حقوقه بتدبير رعيته من خلال درايته المطلقة للصالح العام¹²²⁷.

هذه الطاعة المطلقة تجد لها منافياً في الركيزة الأساسية من ركائز الدين الإسلامي المجسدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹²²⁸ والتي يصفها أبو حامد الغزالي القطب الأعظم للدين؛ فالمعارضة في الإسلام

¹²²⁵ لا يستطيع أحداً "...، الزعم بأن الموقف العلمي لعلماء أهل السنة والجماعة تجاه السلطة السياسية كان موقف (السمع والطاعة) أو (الصبر والاحتمال) فحسب، بل أيضاً موقف (المعارضة والعصيان) بجميع أطيافها، بدءاً من الحد الأدنى وهو الإنكار القلبي، والاعتزال ولزوم البيت، وانتقالاً إلى تعبيرات أقوى كالامتناع عن التدريس والقضاء، ومقاطعة مجالس السلطان وقبول جوائزه، والجدل والمخاصمة حتى النهاية، وانتهاء بالتحريض على التمرد والخروج على السلطان (مثل الإمام أبي حنيفة النعمان) أو المشاركة الفعلية في الاقتتال". للمزيد انظر: بكور، ب. برغوث، ع. مفهوم طاعة الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي دراسة أحاديث الطاعة. م. س، ص 32-33.

¹²²⁶ السيد، ر. (1991). رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام. مجلة الاجتهاد، 4(13). ص 35.

¹²²⁷ عبد اللطيف، ك. في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية. م. س، ص 184-185.

¹²²⁸ استوجب ظلم الحكام "...، في شرع الإسلام الحسبة عليهم لمنع ظلمهم كما دلت على ذلك نصوص الكتاب وأحاديث الرسول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو على وجه التخصيص في وظيفة الحسبة على ذوي السلطان التي تمثل (الشعبة السياسية) لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي هي مقصود جميع الولايات الإسلامية، وفي هذه المقابلة بين إطار الإكراه واستبعاد استخدام القوة في أمر الدين وعقيدة التوحيد على كثرة ذكرها في القرآن والدعوة إليها، وكونها الأصل الذ تُبنى عليه الشريعة...، بوصفه تكليف شرعي على وجه=

بتعبير فیهی هویدی لیست حقاً فقط؛ بل تتعدى ذلك لتصبح واجباً وتكليفاً شرعياً أيضاً، وهو مقتضى رسالة المسلم عبر حديث الرسول "من رأي منكم منكراً فليغيره" التي تقتضي منه تبديل مجرى الأحداث بردها إلى مسارها الصحيح وليس فقط ملاحظة الظواهر والوقائع¹²²⁹.

يجعل عبد القادر عودة من "...، حق الإمام على الناس هو حق السمع والطاعة، ولكن هذا الحق ليس حقاً مطلقاً؛ وإنما هو مقيد....، فالطاعة واجبة لأولي الأمر في حدود ما أنزل الله بدليل أن ما يتنازع فيه يرد إلى أمر الله ورسوله، فمن أمر منهم بما يتفق مع ما أنزل الله فطاعته واجبة ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة"¹²³⁰.

يذهب محمد أبو فارس أيضاً إلى أن "...، الإسلام حين أوجب على الرعية أن تطيع ولاية الأمور فيها، لم يجعل هذه الطاعة مطلقة من كل قيد، ذلك لأن الطاعة المطلقة تؤدي إلى الحكم الفردي الديكتاتوري المستبد، ومن ثم تمسح شخصية الأمة وتتلاشى، وهذا ما ياباه الإسلام ويرفضه رفضاً قاطعاً؛ ولهذا فقد أوجب الإسلام على الرعية أن تطيع أولي الأمر فيها ضمن دائرة معينة، وحدود معلومة وقيود وشروط لا بد منها"¹²³¹.

يعتبر الشنقيطي أن الطاعة هي الشق الثاني من العقد السياسي في فلسفة الحكم الإسلامي بعد شق الأمانة والعدل، فالحاكم مأمور بأداء الأمانة والحكم بالعدل ومن المحكومين طاعته، وربط الأخيرة بالأولى مبنية على رضا المحكومين بالحاكم؛ فلا طاعة له إذ هو يسلك اتجاه خارج مفهوم الأمانة، فطاعته تصبح هنا

=الكفاية لأحاديث الأمة، وعلى وجه التعيين على القادرين منهم، والمنصوبين للحسبة على ذوي السلطان". للمزيد انظر: عبد الخالق، ف. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية: الشورى العدل المساواة. م. س، ص 201.

¹²²⁹ هویدی، ف. (1993). الإسلام والديمقراطية. (ط1). القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر. ص 86-87.

¹²³⁰ عودة، ع. الإسلام وأوضاعنا السياسية، م. س، ص 188.

¹²³¹ أبو فارس، م. النظام السياسي في الإسلام. م. س، ص 71.

غير واجبة، إذ من شروط البيعة نفسها أنها تحمل صفة الاختيار التي لا تحمل شبهة الإكراه، وعليه فإنها ليست طاعة مطلقة على النمط الإمبراطوري بل هي مُقيدة بقيدين، الأول شرعيتها، فلا طاعة لسلطة ليست نابعة من اختيار الناس، والثاني شريعة، فلا طاعة لحاكم يُخالف الشريعة حتى وإن كانت السلطة شرعية¹²³².

هكذا، تصبح الطاعة بموجب القراءة المُعمقة للقرآن والسنة النبوية ركن أساسي وواجب لنجاح السلطة السياسية، وهو ما اتفق عليه جمهور العلماء، فيما اختلفوا على أساس وجوبية إطلاقها¹²³³؛ وهذا الإصدار بصفته مُطلقة ناتج عن اصهار المفهوم لملائمة التاريخ ونظام الحكم بصفته مُلكاً عضوضاً، وليس اصهار التاريخ ليلائمه، ليتنصل هذا الإطلاق من حق الأفراد بصفتهم جماعة في مساءلة الحاكم.

وعلى هذا الأساس فإن الطاعة غير مُطلقة للحاكم باشتراط شرعيته وانصياعه للشريعة؛ ضماناً لحقوق الأفراد والجماعة من سوء استعمال الحاكم لسلطته، وتجسيداً لما قاله أحد الخلفاء الراشدين (أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)¹²³⁴. ولهذا فإن هيئة أهل الحل والعقد بموجب العقد المبرم كطرف مُمثل لتلك الجماعة تستطيع عزله من منصبه كأحد الطرق التي تخلع الحاكم عن حُكمه¹²³⁵.

¹²³² الشنقيطي، م. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. م. س، ص 184-188.

¹²³³ الكساسبة، ه. الكساسبة، ع. السولميين، ص. (2020). الأسس الدستورية لتداول السلطة بعقد البيعة دراسة تحليلية فقهية قانونية. مجلة جامعة الزيتونة الأردنية للدراسات القانونية، 1(1). ص 71.

¹²³⁴ الكساسبة، ه. الكساسبة، ع. السولميين، ص. الأسس الدستورية لتداول السلطة بعقد البيعة دراسة تحليلية فقهية قانونية. م. س، ص 72.

¹²³⁵ محمد، ع. (2005-2006). مقاصد الشريعة في الأمر بطاعة الحاكم، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، اليمن. ص 297. والقاعدة أن من "... يسلك حق اختيار الحاكم هو الذي يملك حق الخروج عليه وإسقاطه إن أبى وعصى، فإن كان أهل الحل والعقد قد فُوضوا من الأمة في اختيار الحاكم وكان لهم في ذلك (العقد) فينبغي أن يكون لهم أيضاً=

فهذا الحق سواء كان مُتعلقاً بالفرد أو بالجماعة فهو يحمي مبادئ الشريعة الإسلامية وسيادتها بصفتها الضامن لهذا الحق؛ فالفرد هو الذي يربط بين الجماعة بصفته فرداً وبين الدولة بصفته طرفاً في العقد السياسي¹²³⁶، وعليه فإن الفرد هو "...، محور التنظيم الاجتماعي والسياسي، فما يُنسب للأمة من سلطان وما ينسب للدولة من ولاية، هدفه إقامة المجتمع العادل الذي يقيم توازناً عادلاً بين حقوق الفرد والجماعة، ويحمي حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية، ويعتبر ضمانها وحمايتها هي الحد الفاصل بين الشرعية والطغيان، وبين العدل والظلم"¹²³⁷.

لكن، لكي يتم اخضاع التجربة السياسية الإسلامية لمفهوم الطاعة وضمن عدم انحرافها نحو إطلاقها (طاعة مطلقة) بحيث يُخضع المفهوم للتاريخ وليس العكس؛ فيجب أن يكون مرتبطاً تماماً بقيمة التداول على السلطة، إذ يجب على فلسفة الحكم أن تتصدى للمشاكل التي واجهت التجربة السياسية، بل تقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الإسلامية، وعلى هذا فإن راشد الغنوشي يضع شرطاً تنظيمياً في

= (الحل)". للمزيد انظر: سعيد، ص. الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري. م. س، ص199. يُقرر في هذا راشد الغنوشي بأن المهم بالنسبة إليه "...، أنه لا يسمح لنفر أو قلة من المسلمين أو لطائفة منهم يعطوا لأنفسهم حق استبدال الحاكم من دون الناس، بل الأمور موكول للقيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة اعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء إلى العصيان المدني وحتى إلى الثورة الشاملة إذا لزم الأمر". للمزيد انظر: الغنوشي، ر. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. م. س، ص185. ويمكن العودة في هذا الخصوص إلى الفرع المُعنون بـ: اختصاصات الهيئة.

¹²³⁶ من الجهات التي يتحدث عنها راشد الغنوشي كمرقبة الحاكم إلى جانب عمل الأمة في الرقابة عليه "...، أن تتكون الأحزاب والجماعات التي تجعل الاجتماع على انكار المنكر من أوجب واجباتها، ذلك أن الحكم جهاز له أعوانه وأجناده وأمواله، فما يمكن أن يكفي جهد الأحاد لرد صولته، لذا تحتم الإجماع على ذلك عملاً بقوله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير)، فليس في التشريع مانع يحول دون تأليف الجماعات للرقابة على السلطة وتقوية صف الأمة ودعم سلطة الرأي العام". للمزيد انظر: الغنوشي، ر. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. م. س، ص180.

¹²³⁷ الشاوي، ت. فقه الشورى والاستشارة. م. س، ص780. وفي أحد الأمثلة على حق الفرد في مساءلة الحاكم، "قال رجل لعمر ذات يوم: اتق الله يا عُمر، فقال عمر: دعه فليقلها لي نعم ما قال، لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم". للمزيد انظر: الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي. م. س، ص139.

تجديد عرض "...، هيئات الحكم: الأمير ومجلس الشورى والمجالس المحلية للانتخاب العام في آجال محددة بما يضمن مبدأ التداول على السلطة بشكل سلمي"¹²³⁸.

فحتى إن كانت هذه القيمة ممارسة غربية حديثة فإن إنفاذها داخل النظام السياسي الإسلامي لها سبباً رئيسياً لتقنينها دستورياً¹²³⁹، فأسباب أزمة الشرعية السياسية قديماً وحديثاً تتعلق في هذه النقطة بالتحديد، فحتى النخب السياسية المعاصرة وإن رحبت بالديمقراطية إلا أنها تسقط من اعتبارها مسألة تداول السلطة؛ فأكثر المشتغلين داخل الحقل السياسي قديماً وحديثاً يتجاهلون هذه النقطة.

تنبثق قيمة تداول السلطة أصلاً في غياب النص سواء القرآني أو حتى النبوي في تحديد من سيخلف الرسول في الحكم، وحتى في الممارسات العملية للخلفاء الراشدين في عدم تحديد من سيخلفهم¹²⁴⁰، ولكن تكمن المشكلة في تنظيم "أجرة" هذه القيمة والتنظير لها؛ فإن كان السلف من الفقهاء لم يتعرض لهذه الفكرة واستنباطها، فإن الخلف من الفقهاء والعلماء والباحثين في حقل السياسة الإسلامية لم يدعموا هذه الفكرة على الرغم من معرفتهم الكاملة بأنها العامود الأساسي للممارسة الديمقراطية وإحدى قوانينها الأساسية¹²⁴¹.

¹²³⁸ الغنوشي، ر. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. م. س، ص 189.

¹²³⁹ يبدي فهمي هويدي رأيه في غياب قيمة التداول على السلطة في الفكر السياسي الإسلامي إذ بالنسبة إليه "...، الإسلاميون ليسوا استثناء من هذه الحالة، إذ فضلاً عن أنهم جزء من نسيج الواقع، يتأثرون إيجاباً وسلباً بثقافته السائدة، فإن لديهم سببين إضافيين على الأقل يدفعانهم إلى استبعاد فكرة تداول السلطة وعدم التطرق إلى احتمالاتها في الفكر أو في الواقع. السبب الأول وثقة الصلة بالإدراك...، فالعقل الإسلامي الذي يتصور الأمر على هذا النحو يعتبر أن تداول السلطة يعني تقييداً في التكليف الشرعي، من حيث أنه قد يؤدي إلى القبول بتسليمها طوعاً إلى طرف يظن فيه عدم الالتزام الكافي بالإسلام...، ليس طمعاً فيها ولا احتكاراً لها، ولكن لأجل تثبيت مواقع الدفاع عن الإسلام، السبب الثاني تاريخي، فلأن تجربة الدولة الإسلامية لم تعرف التداول إلا فيما بين الأطراف الإسلامية". للمزيد انظر: هويدي، ف. الإسلام والديمقراطية. م. س، ص 164-165.

¹²⁴⁰ الزميع، ع. في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي. م. س، ص 104.

¹²⁴¹ هويدي، ف. الإسلام والديمقراطية. م. س، ص 165.

وعليه، فإن مسألة تحجيم السلطة السياسية تبدأ أولاً من إلزامية القرارات الصادرة عن هيئة أهل الحل والعقد، ومن ثم ينبثق عن هذه القيمة قيمة مماثلة تتمثل في الطاعة المتبادلة سواء بين الأمة وممثليها كطرف أو الحاكم كطرف ثانٍ داخل العقد السياسي؛ مما يُنشئ حقوقاً للأفراد والجماعة داخل النظام السياسي الإسلامي، ولتحقيق فكرة كبح السلطة السياسية فإن مُجمل هذه القيم السابقة يجب أن تمر عبر قيمة التداول على السلطة التي تصب في مَسرب السيادة العنقودية.

المطلب الثاني: في محاولة الاستعانة بنموذج لا استعارته

الفرع الأول: هيئة انتخابية أم مجمع انتخابي

استطاعت هيئة الحلّ والعقد أن تجد لها حيزاً نظرياً داخل الفكر السياسي العربي والإسلامي رغم تعطل ماكينتها التجريبية وطبائع وظائفها؛ إلا أن هذه الهيئة بقيت تستحوذ على شق خاص في مدار البحوث العلمية التي رصدت معالجة الإشكالية وبقيت تتأرجح سواء في طبيعة بُنيتهَا -كما بينا سابقاً- أو من حيث طبيعة الوظائف التي حاطت بها تاريخياً أو الوظائف التي ستلقى عليها في الحُقب الزمنية اللاحقة.

إن مجمل البحوث التي حاولت المقارنة بين ظاهرتي الشورى والديمقراطية بقيت تحصرها في الإطار الفكري أي أفقياً -على أهمية تلك البحوث- دون محاولة حصر المقارنة مؤسسة بمؤسسة أي بشكل عمودي أو بُنية بُنية، وبقي الحديث عن الشورى كظاهرة بأنها تتقاسم مع ظاهرة الديمقراطية بأمر عديدة أو تختلف عنها في أمور أخرى، وازدهرت تلك البحوث خصوصاً في الفترة التي قُسم فيها الوطن العربي وبدأت عملية إسقاط الفكر السياسي الغربي على ذلك المحيط الجغرافي، وإدخال مفهوم الدولة القومية (الوطنية) وإسقاط مقتضيات النظام السياسي الغربي عليها.

حتى وإن كانت الديمقراطية بجوهرها متعارضة مع كينونة وخصوصية المجتمعات العربية الإسلامية “...، لكونها تعني سيادة الشعب المُحتكرة بيد الحزب الحاكم وقيادته على حساب سيادة الشرع وحاكميته، فإنها في موطنها على الأقل وصلت من التطور جداً جعلها تستطيع تحقيق نوع من التداول الطوعي على السلطة بين قادة الأحزاب والمنظمات؛ أما في الدولة الإسلامية فإنها لم تستطع أن تؤثر في رأس السلطة إيجاباً أو سلباً وبقيت محاصرة في دائرة معارك طواحين الهواء برلمانات وأحزاباً وصحفاً”¹²⁴².

¹²⁴² الحمداوي، ع. في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. م. س، ص 428.

ولهذا يسعى هذا الفرع إلى إيجاد بُنية في الفكر السياسي الغربي وإن كانت تختلف من حيث الخصوصية والإجراء وتتقاطع وتختلف مع بُنية أهل الحلّ والعقد سواء في إطار خصوصيتها وطبيعتها وظائفها. وإن كانت هنالك بُنية ذات خصوصية داخل هذا الإطار يُمكننا من إجراء مقارنة مع هيئة أهل الحلّ والعقد؛ فإن المجمع الانتخابي الأمريكي (Electoral College) الذي يفضي إلى اختيار رئيس السلطة التنفيذية في النظام السياسي الأمريكي هو الأجدر بالدراسة والمقارنة.

جاءت فكرة إنشاء المجمع الانتخابي الأمريكي¹²⁴³ كحل وسط بين الانتخاب المباشر وبين اختيار السلطة التشريعية (الكونجرس)¹²⁴⁴، فاختار واضعو الدستور الأمريكي هذا الحل¹²⁴⁵، وكانت الأسباب في اختيار الطريقة الغير مباشرة في اختيار الرئيس آنذاك في شعور واضعي الدستور بأن المواطنين لم يمتلكوا بعد المعرفة الكافية لاتخاذ القرار السليم في اختيار رئيسهم، وإن تمت بشكل مباشر أن تتم على مبدأ قضية عدم اختيار الكُفء المناسب، وأيضاً الخشية من عدم اتفاق المواطنين على شخصية واحدة لهذا

¹²⁴³ في ذلك الوقت كانت "... أمريكا تتألف من ثلاثة عشر ولاية مختلفة الحجم، يسودها الشك والتخوف حيال أي حكومة قومية مركزية، مع حرص كل واحدة منها على الحفاظ على سيادتها ومصالحها في مواجهة الولايات الأخرى، ولم يكن عدد سكان تلك الولايات يتجاوز 4 ملايين نسمة". للمزيد انظر: الغامدي، ع. (2021). ببناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. مجلة الدراسات الدولية، (30). ص73.

¹²⁴⁴ "في المؤتمر الدستوري في عام 1787، فضل معظم المندوبين شكلاً من أشكال الاختيار الرئاسي من قبل الكونغرس، فقط قلة - أبرزهم جيمس ويلسون، جوفيرنور موريس، وجيمس ماديسون - فضلوا الانتخاب الشعبي للرئاسة". للمزيد انظر:

The Harvard Law Review Association. (2001). Rethinking the Electoral College Debate: The Framers, Federalism, and One Person One Vote. Harvard Law Review, 114(8). pp. 2527-2527.

¹²⁴⁵ Longley, L. D. (1974). The Electoral College. American Political Reform, 67(396). pp.64.

المنصب¹²⁴⁶، وذلك في ظل دولة واسعة تفتقر لبُنية تحتية جيدة، وفي ظل تناقضات عميقة داخلية تعيشها الولايات الشمالية مع الجنوبية¹²⁴⁷.

أما عن إمكانية إعطاء السلطة التشريعية حق اختيار السلطة التنفيذية، فقد رفض واضعوا الدستور هذا الأمر أيضاً وذلك بسبب خوفهم من أنها سوف تهدد من مبدأ فصل السلطات بشكل أساسي من خلال سيطرة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية¹²⁴⁸، كما رفضوا اقتراح اختيار الرئيس من قبل المجالس المحلية للولايات مما يسمح لتلك المجالس بالتدخل المباشر والتعدي على السلطة الفيدرالية والتأثير على قراراتها¹²⁴⁹.

كانت الإشكالية التي واجهت المشرعين الأمريكيين الأوائل تكمن في الكيفية التي سوف يتم بها تصميم هندسة هذا المجمع الانتخابي¹²⁵⁰، لذلك سعى المؤسسون إلى المفاوضة بين المصالح المتنافسة الولايات الكبيرة والصغيرة، ولذلك صاغ المشرعون (المؤسسون) في الدستور على أن لكل ولاية أن تعين "بالطريقة التي توجهها الهيئة التشريعية، عدد من الناخبين، يساوي العدد الكلي لأعضاء مجلس الشيوخ والنواب الذين قد تكون

¹²⁴⁶ Kalb, D. (2016). Guide to U.S. Elections. (7th ed.). Los Angeles: CQ Press. pp.3.

¹²⁴⁷ The Harvard Law Review Association. Rethinking the Electoral College Debate: The Framers, Federalism, and One Person, One Vote, Harvard Law Review. Ibid. pp.2528.

¹²⁴⁸ Joyner, C., & Pedderon, R. (1964). The Electoral College Revisited. The Southwestern Social Science Quarterly, 45(1). pp.27.

¹²⁴⁹ Schmidt, P. R. (2002). The Electoral College and Conflict in American History and Politics. Sociological Practice, 4(3). pp.197.

¹²⁵⁰ Miller, N. R., & Edwards, G.C. (2012). Why the Electoral College is good for political science. Public Choice, 150(1/2). pp.3.

الولاية مخولة لهم في الكونغرس¹²⁵¹، ووفقاً لذلك، ستمتع الولايات الكبيرة بميزة في المجمع الانتخابي، حيث سيكون عدد الأصوات الانتخابية لكل ولاية يعتمد على عدد سكانها.

ترك الدستور الحرية للولايات الأمريكية في الطريقة التي تراها من أجل اختيار أعضاء المجمع الانتخابي، وليس للكونغرس سلطة عليها سوى تحديد الوقت الذي من المفترض أن تجري فيه الولايات طريقة الاختيار التي تختارها واليوم الذي سيجتمع فيه الناخبون ويصوتون على المرشح، ويجب ألا يتجاوز قانون الفرز الانتخابي هذه الحدود¹²⁵². ومع الانتخابات الأولى التي جرت في عام 1789 اختارت ست ولايات من أصل ثلاثة عشر الاقتراع المباشر¹²⁵³، ومع مرور الزمن أصبحت قاعدة لدى أغلب الولايات الأمريكية؛ وعلى الرغم من هذا " فقد استخدمت جميع الولايات (باستثناء ولاية مَين "Maine") طريقة انتخاب الفائز يحصل على كل شيء (winner take all) لأكثر من 100 عام"¹²⁵⁴.

يبقى الشرط الذي وضعه الدستور بشأن أعضاء المجمع الانتخابي في عدم جمع العضو بين تمثيله داخل هذا المجمع وبين السلطة التشريعية (مجلس النواب أو مجلس الشيوخ)، أو أن يشغل منصباً يستلزم

¹²⁵¹ Article II, SECTION 2, THE CONSTITUTION of the United States, National Constitution Center.

"...، بعد التعديل الثالث والعشرين للدستور الأمريكي الصادر عام 1968، أعطيت مقاطعة كولومبيا عدداً من الممثلين مساوياً للعدد الذي تحظى به أقل الولايات الأمريكية تمثيلاً، بعد أن كانت الأراضي التابعة للحكومة الاتحادية غير ممثلة في المجمع الانتخابي قبل التعديل المذكور". للمزيد انظر: العبود، ن. الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. م. س، ص 168.

¹²⁵² Craig, A. (2022). How to Pick a President A Guide to Electoral Count Act Reform. Washington: Cato Institute. pp.2.

¹²⁵³ في الانتخابات الأولى في 7 يناير 1789، تم اختيار طريقة الانتخابات الشعبية للناخبين في ديلاوير وبنسلفانيا وماريلاند وفرجينيا، في حين استخدمت ماساتشوستس ونيو هامبشاير أنظمة تجمع بين الانتخابات الشعبية والاختيار التشريعي، وفي الولايات الأخرى قام المجلس المحلي نفسه بالاختيار. للمزيد انظر:

Dixon Jr, R. G. (195). Electoral College Procedure. The Western Political Quarterly, 3(2). pp. 215.

¹²⁵⁴ Arrington. T. S., & Brenner, S. (1984). Should the Electoral College Be Replaced by the Direct Election of the President? A Debate. PS Spring, 17(2). pp.238.

منح الثقة أو يُدرّ ربحاً¹²⁵⁵، دون أن يتطرق الدستور إلى شروط ترشح الممثلين (الناخبون الكبار) والذين سيقومون باختيار مرشح للرئاسة؛ وتبقى الشروط هذه تحتكم إلى الحزب السياسي نفسه؛ إذ منذ انتخابات عام 1800 يتم اختيار المرشحين على حسب العلاقات السياسية للحزب نفسه، فمع هذه الانتخابات تضع الأحزاب السياسية الشروط الخاصة بهم؛ وذلك على عكس ما أراد مؤسسو الدستور بأن يكون الممثلين هؤلاء مستقلين تماماً عن التكتلات الحزبية¹²⁵⁶.

أوضح (جيمس ماديسون) مثلاً أنه ضد التحزب في النظام الانتخابي المعمول به وضد الأغلبية الساحقة؛ إذ استخدم ماديسون مفهوم التحزب (Faction) وعرفه بأنه "... مجموعة من المواطنين سواء مثلوا أغلبية أو أقلية من المجموع العام للمواطنين الذين يجتمعون بدافع من الانفعال أو المصلحة خلافاً لحقوق المواطنين الآخرين أو المصالح الثابتة أو الدائمة للمجموع، وهنا يأتي دور الحكومة الجمهورية أو الاتحادية بما تعنيه من توزيع للمقترعين والسلطات لتعمل ضد مبدأ التحزب"¹²⁵⁷.

كانت نقطة التحول الأساسية في وظيفة المجمع الانتخابي الأمريكي في انتخابات عام 1796 عندما بدأت ملامح طغيان الحزبية السياسية تتداخل مع ما كان يراد من هذا المجمع في إيجاد أفضل شخص كُفء ليتولى منصب رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية¹²⁵⁸، وجاءت انتخابات عام 1800 لتبدأ تكريس مبدأ

¹²⁵⁵ Article II, SECTION 2, THE CONSTITUTION of the United States, National Constitution Center.

¹²⁵⁶ Clayton, D. M. (2007). The Electoral College: An Idea Whose Time Has Come and Gone. The Black Scholar, 37(3). pp. 30.

يبدو أن نظام المجمع الانتخابي "...، قد صمم من قبلهم بهدف أن يتم انتخاب الرئيس من قبل الشعب ولكن بدون أن تكون خياراتهم متأثرة بالتحزبات السياسية؛ ولذلك جاءت فكرة الانتخاب الشعبي غير المباشر للرئيس من خلال هيئة وسيطة (المجمع الانتخابي)". للمزيد انظر: الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص76.

¹²⁵⁷ العبود، ن. الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. م. س، ص205.

¹²⁵⁸ White, j. k., & Kerbel, M. R. (2022). Nominating Presidents. In American Political Parties. Kansas: University Press of Kansas. pp.69.

التنافسية بين الأحزاب السياسية في الانتخابات القادمة دونما اعتبار لمعيار الكفاءة لهذا المنصب والذي أراده واضعوا الدستور الأمريكي، حيث "...، مَثَلَ ظهور النظام الحزبي بنهاية القرن الثامن عشر أول تحدٍ رئيس لنظام المجمع الانتخابي؛ إذ أصبحت تكتلات الكونجرس غير الرسمية التي تشكلت وفقاً للانتماء الحزبي هي التي تختار المرشحين الرئيسيين فضلاً عن أنه لم يعد يتوقع من أعضاء المجمع الانتخابي أن يمارسوا اختياراً مستقلاً عند تصويتهم للمرشح؛ لأن اختيارهم من قبل السلطة التشريعية في الولاية يتم بناء على انتمائهم الحزبي"¹²⁵⁹.

ومن الناحية العملية للمجمع الانتخابي الأمريكي سواء بشكله القديم، أو بشكله الجديد بعد ظهور الأحزاب السياسية؛ فإنه لا يتم احتساب الأصوات الشعبية (التصويت المباشر)¹²⁶⁰، إذ لا يتم انتخاب الرئيس حتى أول يوم اثنين بعد يوم الأربعاء الثاني في ديسمبر؛ وذلك بعد اختيار المجمع لأحد المرشحين في هذا اليوم الذي حدده الكونغرس، وفيه يجتمع الناخبون في عواصم ولاياتهم¹²⁶¹ من أجل التوقيع على بطاقات الاقتراع وإرسالها إلى واشنطن عاصمة الولايات المتحدة الأمريكية¹²⁶².

¹²⁵⁹ الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص 82.
¹²⁶⁰ حدث هذا الأمر في الانتخابات الأمريكية للأعوام التالية: (2016/2000/1876/1828)، وقد كان قريباً أن يحدث هذا الأمر في انتخابات لأعوام: (2020/2004/1976/1968/1960). للمزيد انظر:

White, j. k., & Kerbel, M. R. Nominating Presidents. ibid, pp.70.

¹²⁶¹ قد يبدو أن السبب وراء إلزام أعضاء المجمع الانتخابي "...، في ذلك الوقت بالاجتماع كل في ولايته بدلاً من مكان واحد يعود إلى بعد المسافات وصعوبة المواصلات؛ إلا أنه من الواضح أنه كان هنالك مغزى آخر لدى واضعي الدستور نابعاً من نظرته السلبية للديمقراطية يتمثل في عرقلة توصل أعضاء المجمع الانتخابي إلى إجماع عندما لا يكون هناك مرشح يحظى بقبول واسع وبالتالي يتم انتخاب الرئيس في نهاية الأمر من قبل مجلس النواب....، إلا أن الممارسة الفعلية سارت بطريقة مغايرة لما أراده وتم انتخاب كل الرؤساء من قبل المجمع الانتخابي باستثناء حالتين فقط تم اختيار الرئيس فيهما من قبل مجلس النواب وهما: حالة الرئيس (جيفرسون) عام 1800، والرئيس (جون آدمز) عام 1824". للمزيد انظر: الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص 81.

¹²⁶² Dixon Jr, R. G. Electoral College Procedure. ibid, pp.218.

بعد التعديل رقم (23) للدستور الأمريكي المصادق عليه عام 1961، والذي أعطى مقاطعة (كولومبيا) الحق في المشاركة في الانتخابات الأمريكية عبر تخصيص ثلاثة ناخبين لهم؛ ارتفع عدد أعضاء (المجمع الانتخابي) إلى 538 ممثلاً، وذلك باستناد العدد هذا على العدد المساوي للولايات في حصصها داخل مجلس الشيوخ (100) عضواً، وبناءً على عدد ممثلي كل ولاية في مجلس النواب (435 عضواً) على حسب التعداد السكاني لكل ولاية والذي يجري كل عشرة سنوات، وعليه فإن الفائز في سباق منصب الرئيس يجب أن يحظى بمئتين وسبعين صوتاً زائد واحد¹²⁶³.

إن أولى الملاحظات التي يمكن مقارنتها بين المجمع الانتخابي وبين هيئة أهل الحلّ والعقد متجذرة في الامتداد التاريخي لنشأة الهيئة، فالحضارة العربية والإسلامية قد ترعرعت على وجود هذه الهيئة السياسية والتي احتضنها الإسلام واستطاع أن يُكيفها ضمن أسس وقواعد جديدة، في حين أقبل المجتمع الأمريكي على شيء جديد لم يكن معهوداً في السابق؛ أي الانطلاق من نقطة مختلفة تماماً عما سبقها، وهو ما اظهر تعقيدات جمة مع تراكم العملية الانتخابية.

فكلتا البُنيتين (المجمع والهيئة) لها خصوصيتها التي ميزتها داخل الفكر السياسي بشكل عام والإجرائي بشكل خاص؛ إذ أفرزت تسوية كونتيكت (Connecticut Compromise) نظاماً سياسياً مختلفاً تماماً عما عهده الفكر السياسي والأنظمة السياسية الأوروبية، تُبنى شرعية هذا النظام الجديد على أساس ما يؤول إليه المجمع الانتخابي. في حين أن هيئة أهل الحلّ والعقد أيضاً كانت عبارة عن شق سياسي جديد لم يألفه الفكر السياسي آنذاك؛ والذي يمكن حصره في نظام ملكي أبوي يعتمد مبدأ الوراثة أساساً له؛ لتفرز الهيئة نظاماً مختلفاً عما عهدته هذه الأنظمة الملكية.

¹²⁶³ Clayton, D. M. The Electoral College: An Idea Whose Time Has Come and Gone. ibid, pp.30.

ثاني تلك الملاحظات هي عملية البناء؛ حيث أن المجمع الانتخابي، قد بُني على الشك والإقصاء¹²⁶⁴ إذ الفكرة الأساسية من هذا الأسلوب الانتخابي لدى المؤسسين هي "...، نظرتهم للجماهير سلبية إلى حد كبير، واعتبروا أن درجة الجهل التي تعاني منها أغلبية الشعب تحول دون أن يتمكنوا من اتخاذ القرارات الصائبة؛ مما يجعلهم عرضة لتلاعب القادة الغوغائيين"¹²⁶⁵؛ ولهذا واجه جيمس ويلسون معارضة شديدة لاقتراحه مبدأ الانتخاب المباشر من قبل الشعب¹²⁶⁶، وهو ما تذهب إليه المدرسة التقدمية بأن الطريقة المتبعة في اختيار الرئيس كانت انعكاساً لانعدام ثقة واضعو الدستور في الديمقراطية المباشرة (الانتخاب المباشر)¹²⁶⁷. وذلك على عكس فكرة هيئة (أهل الحل والعقد) التي بُنيت على أساس (الثقة) بين العامة والممثلين عبر الوكالة التلقائية لهم.

ولهذا ليس مستغرباً ألا تكون هنالك قوانين تنظم عملية تسجيل المواطنين الأمريكيين في السجل الانتخابي على سبيل المثال؛ إذ لا تقوم الحكومة الفيدرالية الأمريكية بأي عملية تسجيل لمواطنيها من أجل عملية التصويت، ويقع هذا العبء على عاتق الأفراد ذاتهم، ويبقى للولايات الحق في وضع الشروط التي تؤهل

¹²⁶⁴ كان حق التصويت يقتصر على "...، الرجال البيض من أصحاب الأملاك ويحرك منه النساء ومحدودي الدخل والأرقاء والسكان الأصليين"، وهو ما بيناه سابقاً في الباب الأول من هذا البحث. للمزيد انظر: الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص73.

¹²⁶⁵ الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص70.

¹²⁶⁶ عارض إلبريدج جيري مندوب وممثل من ولاية ماساتشوستس الانتخاب المباشر بشدة، وأصر على عدم الانتخاب المباشر لرئيس الجمهورية لأن الشعب بوصفه جاهلاً (ignorant) ووحشي أو فاسد جذرياً (radically vicious)، في حين وصف جورج ميسون مندوب وممثل ولاية فرجينيا بأن الانتخاب المباشر كما أنك تجري اختبار ألوان لرجل أعمى. للمزيد انظر:

Jenkinson, C. S. (2020). the Electoral College Explained: Its History and the Tensions of Democracy. Retrieved from: <https://www.governing.com/context/the-electoral-college-explained-its-history-and-the-tensions-of-democracy.html> , Date Of Visit: 04/03/2023.

¹²⁶⁷ Slonim, S. (1986). The Electoral College at Philadelphia: The Evolution of an Ad Hoc Congress for the Selection of a President. The Journal of American History, 73(1). pp.35-36.

المواطنين من التسجيل. وفي عام 2010 سَنَّت 23 ولاية قوانين جديدة تفرض متطلبات أكثر تعقيداً للتسجيل؛ وهو ما جعل 35 بالمئة من المواطنين عام 2016 يعتبرون أن العملية الانتخابية برمتها لا تتصف بالنزاهة؛ بسبب التعقيدات التي تتصف بها تلك العملية، أو للطبيعة العلائقية الحزبية (الديمقراطيون/ الجمهوريون) التي تتحكم بها¹²⁶⁸.

ثالث تلك الملاحظات متعلقة بالقيمة والمعيار، فالقيمة الحقيقة أو المعيار الذي صقل إنشاء المجمع الانتخابي قائم على قيمة التوازن في المصالح، سواء بين تلك الولايات المنقسمة (كبيرة صغيرة، شمالية جنوبية) أو بين النُخب السياسية والاقتصادية التي كانت تسيطر على تلك الولايات، وفي هذا يُعبر جوفيرنور موريس بأن مصير الولايات المتحدة كانت معلقة على "شعرة"؛ وهذا الصراع الثنائي ولايات صغيرة وولايات كبيرة لم يكن بسبب طريقة اختيار الرئيس فقط؛ بل اشتد الصراع وكاد أن يتأزم في مناقشة مسألة تكوين الهيئة التشريعية أيضاً¹²⁶⁹.

ولم يختلف الأمر أو المعيار كثيراً عندما تحول تنافس المصالح داخل الولايات المتحدة بعد انتخابات عام 1824، إذ تعد هذه الانتخابات حدثاً فاصلاً في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، تحول بموجبه عصر

¹²⁶⁸ Brechenmacher. S. (2018). Comparing Democratic Distress in the United States and Europe. Retrieved from: <https://carnegieendowment.org/2018/06/21/comparing-democratic-distress-in-united-states-and-europe-pub-76646> ,Date Of Visit: 04/03/2023.

¹²⁶⁹ Slonim, S. The Electoral College at Philadelphia: The Evolution of an Ad Hoc Congress for the Selection of a President. ibid, pp.55.

التنافس السياسي من النخبة إلى الأحزاب¹²⁷⁰، وصُقلت المصلحة فقط داخل حزبين كبيرين ظلا يسيطران على الحياة السياسية الأمريكية.

وهو ما يُعرف بالصفقة الفاسدة (Corrupt Bargain) التي اعترت انتخابات عام 1824 حيث هيمنت "...، السياسة الحزبية على طريقة عمل المجمع الانتخابي، حيث لم يعد مكوناً من مجموعة من الرجال الذين يختارون الرئيس باستقلالية واعتماداً على موقفهم وحكمتهم الشخصية من بين الأمريكيين الأكفاء، وأصبحت الولايات هي من تختار أعضاء مجمعها الانتخابي بواسطة التصويت الشعبي من قبل الأحزاب خلال مؤتمراتها التي تعقد في الصيف بعد انتهاء الانتخابات التمهيدية"¹²⁷¹.

أما عن هيئة أهل الحل والعقد فإن القيمة والمعيار الذي أدى إلى بروز هذه الهيئة، فهي وإن عرفت تجاذبات واختلافات -خصوصاً مع النموذج الأول لها - إلا أن المعيار هو إيجاد صيغة مُعينة لضمان استمرارية الدولة حديثة النشأة، هذا إلى جانب أن القيمة والمعيار الحقيقي لهذه الهيئة مستمدان من ميتافيزيقا التعاملات التي جاء بها الإسلام، وهي علاقة امتزج بها الطابع الأخلاقي¹²⁷² والقيمي الذي أحدثه الإسلام الميتافيزيقي مع طابع الموروث السياسي الديناميكي والذي يحدد طبيعة علاقة الأفراد بالمسؤولين، وحقوق الأخير على الأول.

¹²⁷⁰ Jenkins, J. A., & Sala, B. R. (1998). The Spatial Theory of Voting and the Presidential Election of 1824. American Journal of Political Science, 42(4). pp.1158-1159.

¹²⁷¹ الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص 83.

¹²⁷² تتلخص الأخلاق الإسلامية "...، وإن شئت فقل الأخلاق الديمقراطية في كلمة واحدة: وهي السماحة، فما من صفة أمر بها الإسلام إلا جاز أن توصف بالسماحة وما من صفة نهى عنها إلا كانت على اليقين مجافية للسماحة داعية إلى نقيضها، ولا تتطلب الديمقراطية (خلقاً مثالياً) أرفع من السماحة؛ لأنها أجمل صفة يتصف بها قوم متعاونون، وإن تارقوا في الأقدار والأعمال". للمزيد انظر: العقاد، ع. الديمقراطية في الإسلام. م. س، ص 73.

تتجلى الملاحظة الرابعة في مدى توافق الإرادة العامة مع ما تفرزه البُنيّتان؛ ففي المَجْمع الانتخابي يمكن قياس موافقة تلك الإرادة بالتصويت المباشر الذي يتم قبل تصويت المَجْمع الانتخابي لمنصب الرئيس، وهو وإن كان في أغلب الأحيان متجانساً مع الإرادة العامة؛ إلا أنه ليس شرطاً أساسياً لذلك إذ حدث التناقض بين نتيجة التصويت الشعبي وبين التصويت في المَجْمع الانتخابي في العديد من نتائج تنصيب الرئيس، وأظهرت دراسة في تحليل الحيز المكاني للمَجْمع الانتخابي بأن هنالك اختلافاً كبيراً بين نتائج التصويت المباشر وبين اختيار المَجْمع ذاته¹²⁷³.

وهو ما يحيلنا إلى مسألة الالتزام أو إلزام المَجْمع الانتخابي بالتصويت بحسب الثقة التي تولوها من قبل الإرادة العامة، إذ عُرضت قضية الناخب الغير ملتزم (Faithlessness or Uncooperative)¹²⁷⁴ على المحكمة العليا عام 1952، والتي قَضَتْ لمصلحة قوانين الولايات بإلزام الناخبين بأن يصوتوا لمصلحة المرشح الفائز في ولاياتهم؛ ولكن رغم ذلك قد يصوت الناخبون عكس هذا الأمر، وهي حالات نادرة جداً بسبب تمتع الناخبين بالولاء للحزب السياسي فهم يخشون فقدان ثقة الحزب بهم أكثر من خوفهم بالاتهامات القضائية¹²⁷⁵.

يختلف إجرائياً مسألة التزام هيئة أهل الحلّ والعقد عن المَجْمع الانتخابي الأمريكي؛ فإلى جانب اختصاصهم الرئيس في اختيار الأصلح من بين المرشحين، فإنهم ملزمون بعرض النتيجة لموافقة الإرادة العامة

¹²⁷³ Hinich, M. J., & Ordeshook, P. C. (1974). The Electoral College: A Spatial Analysis. Political Methodology, 1(3). pp.23.

¹²⁷⁴ الناخب الغير ملتزم: هو الناخب الذي لا يصوت على مرشح حزبه، أو أنه يمتنع عن التصويت. للمزيد انظر:

DeWitt, D., & Schwartz, T. (2016). A Calamitous Compact. Political Science and Politics, 49(4). pp.792.

¹²⁷⁵ في انتخابات 2000 مثلاً "... امتنعت الناحية بريار سيمون من مقاطعة كولومبيا عن التصويت في المجمع الانتخابي بالرغم من تعهدها السابق بانتخاب المرشح آل غور". للمزيد انظر: العبود، ن. الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. م. س، ص213.

(خصوصاً في التجربة السورية في عهد الخلافة الراشدة)، أما حالياً فيجب ألا يكون الترشيح لمنصب الرئيس (ال خليفة) سابقاً على عملية اختيار أعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد، وحتى بعد اختيار الهيئة للمرشح يجب عرضها على الإرادة العامة للموافقة على نتيجة الاختيار تلك.

أما عن الملاحظة الخامسة، فهي تتعلق بالشروط الواجب توفرها في الأعضاء (المجمع، الهيئة)، في حين تقتصر الشروط في المجمع الانتخابي الأمريكي على حسب ما تراه الأحزاب السياسية وتقتضيه؛ تبقى مسألة الشروط معيارية تماماً ولا يمكن تخطيها للحصول على عضوية هيئة أهل الحلّ والعقد، فالشروط تلك غير مرتبطة بفئة أو حزب بل مرتبطة بما يقتضيه المجتمع ذاته، وهي تنقسم إلى شروط شخصية وشروط جوهرية*.

أما عن الملاحظة السادسة والأخيرة؛ فهي متعلقة بالاختصاص أو الوظيفة الأساسية التي بُنيت عليها هيئة أهل الحلّ والعقد أو المجمع الانتخابي الأمريكي، حيث كان اختصاص الأولى في اختيار الكفاء لهذا المنصب؛ تحولت إلى أداة في يد الحاكم لشرعنة هذا الحكم، خصوصاً بعد ظهور ما يعرف بحكم المتغلب أو الاستخلاف، إذ أدى هذا الأمر إلى نهاية وجودها وبقائها حبسية الإطار النظري.

تشابهت وظيفة المجمع الانتخابي مع الهيئة في اختيار الكفاء؛ إلا أن عملية ظهور الأحزاب السياسية وسيطرتها على المجمع هذا أدى إلى نزوح أعضاء المجمع الانتخابي عند رغبات احزابهم السياسية وليس لتحقيق القيمة الحقيقية من إنشاء هذا المجمع، إذ تحيل الدراسات إلى أن مبدأ الفائز يحصل على كل

* يمكن العودة والنظر في الشروط تلك إلى الفرع المعنون ب: إعادة قراءة في الشروط المُعتبرة.

شيء¹²⁷⁶ المتبعة هو الذي أدى إلى انحصار العملية برمتها داخل الأحزاب السياسية وخصوصاً الكبيرة؛ مما دعا بعض الباحثين إلى صرف موارد الحملات الانتخابية إلى الولايات المتأرجحة وصرفها عن تلك الولايات التي يفوز دائماً بها حزب سياسي ما¹²⁷⁷.

ولكن، رغم المشاكل التي أحاطت بهذا النظام المعمول به في الولايات المتحدة الأمريكية إلا أنه استطاع في الاستمرار رغم "...، التحول الجذري من دولة ساحلية زراعية إلى قوة عالمية"¹²⁷⁸، وبالرغم أيضاً من جهود لتعديل الدستور الأمريكي بحيث يتم استبدال طريقة المجمع الانتخابي باقتراع عام مباشر¹²⁷⁹؛ "...، إلا أن أيّاً من هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح لأن مجلسي النواب والشييوخ لم يقرأ مشروع التعديل هذا"¹²⁸⁰.

هكذا وعليه، تظل فكرة المجمع الانتخابي فكرة فريدة استطاعت أن تأتي بثمارها على طول قرنين كاملين، وهذه الاستمرارية وإن شأها الكثير من نقاط الضعف؛ إلا أنها تبقى فكرة مُلهمة لاستحداثها داخل النسق السياسي العربي والإسلامي دونما مجازاة لنفس الإجراءات المتبعة داخل هذا النظام، ولكن الاسترشاد ببعض الأفكار التي تأتي من خلالها على تجربة الشورى في النظام السياسي العربي الإسلامي عبر استحداث

¹²⁷⁶ وفقاً لطريقة الفائز يأخذ كل شيء لاختيار الناخبين، فإن العضو الذي يفوز بالتصويت الشعبي في ولاية ما يفوز بجميع الأصوات الانتخابية لتلك الولاية، بغض النظر عن هامش الفوز، مما يجعل جميع أصوات المرشح الخاسر غير ذات صلة، ولو كان قد خسر بفارق صوت وحيد. للمزيد انظر:

The Harvard Law Review Association. Rethinking the Electoral College Debate: The Framers, Federalism, and One Person, One Vote. *ibid*, pp.2532.

¹²⁷⁷ DeWitt, D., & Schwartz, T. A Calamitous Compact. *ibid*, pp.794.

¹²⁷⁸ Kalb, D. Guide to U.S. Elections. *ibid*, Pp2.

¹²⁷⁹ "في عام 2019، فضل 53 بالمائة من الأمريكيين التخلص من الهيئة الانتخابية وجعل اختيار الرئيس يعتمد فقط على الفائز في التصويت الشعبي". للمزيد انظر:

White, j. k., & Kerbel, M. R. Nominating Presidents. *ibid*, pp.70.

¹²⁸⁰ العبود، ن. الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. م. س، ص169.

الخصوصية العربية والإسلامية المُمثّلة بهيئة أهل الحلّ والعقد، لتتمكن هذه الأخيرة من أداء دورها بفاعلية بعيداً عن تجاذبات سطوة الدولة أو الحزبية السياسية.

الفرع الثاني: السعي لمحاولة تطبيق النموذج

يحاول العلماء والفقهاء المشتغلون بالحقل الشرعي والسياسي دوماً تطبيق نموذج يلائم الفلسفة السياسية الإسلامية ويواكب مقتضيات العصر وما توصل إليه الإنتاج البشري من طرق تفضي لشرعية السلطة السياسية، ويكون أول الخطوات نحو تحقيق الوحدة بين الأقطار العربية، ومحاولة استبصار الطرق والآليات المناسبة لعمل ذلك.

يستهل الكواكبي بأن حل مشكلة الخلافة يتمثل في "....، عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني يقتبس ترتيبه من قواعد اتحاد الألمانين والأمريكانيين مع الملاحظات الخاصة"¹²⁸¹، ولحل مثل هذه الإشكالية فإنه يقترح تشكيل هيئة الشورى العامة التي تضم مئة عضو مُنتخب يكونوا مندوبين من قبل كافة الأقطار العربية والإسلامية، يكون انتخاب الخليفة منبثقاً أو منوطاً بهيئة الشورى العامة، بحيث تكون البيعة ملائمة لمقتضاها الشرعي، وفي حالة تعدي الخليفة فإنها ترتفع بيعته، وتجري البيعة كل ثلاث سنوات بإعادة تجديدها¹²⁸².

يُشبه النموذج الذي يُقدمه الكواكبي نموذج الكومونولث الإسلامي الذي يستفيض به مالك بن نبي إذ يضم هذا النموذج الكُتل البشرية الإسلامية الكبرى ممثلة في العالم الإسلامي الأفريقي والعالم الإسلامي الصيني- المنغولي والعالم الإسلامي العربي والعالم الإسلامي الماليزي والعالم الإسلامي الإيراني والعالم الإسلامي الأوروبي، ولتحقيق هذا الكومونولث لا بد من "....، مراجعة النظر في مشكلة الخلافة على ضوء المعطيات

¹²⁸¹ الكواكبي، ع. (1931). أم القرى. القاهرة: المطبعة المصرية. ص210.

¹²⁸² الكواكبي، ع. أم القرى. م. س، ص207-209.

الراهنه للعالم الإسلامي، وربما استطاع فقهاء القانون تحديد الإمامة تحديداً جديداً، لا يُغفل فيه ما يحمله اليوم المفهوم الإسلامي لكلمة أمة من تنوع من حيث السياسية والجغرافيا والجنس"¹²⁸³.

يدعو السنهوري إلى إعادة تعريف الخلافة على أساس أنها عصبه أمم شرقية* لتتماشى مع وضع الأمة الراهن، بحيث يُنتخب الخليفة من طرف الجمعية العامة للخلافة بناءً على اقتراح من طرف المجلس الأعلى للهيئة، بحيث تكون عضوية هذا المجلس من مندوب أو أكثر من طرف كل دولة وجماعة مسلمة، في حين تكون عضوية الجمعية العامة مجموعة من الوفود يتناسب وأهمية الدولة أو الجماعة، وتكون أكبر عدداً من مجلس الهيئة¹²⁸⁴.

إن الهيئة الدينية التي تتشكل من الخليفة والجمعية العامة للخلافة والمجلس الأعلى بالنسبة إلى السنهوري هي بمثابة تحقيق للخلافة الناقصة أو غير التامة، وهي التي يسميها بالمرحلة العلمية التي تكون من إحدى صفاتها الإعداد للمرحلة العملية والتي تتمثل في عودة نظام الخلافة التامة عبر إنشاء الهيئة السياسية، التي سيصبح فيها الخليفة مُنصب بشكل شرعي، ويستطيع ممارسة اختصاصاته السياسية والدينية، في ظل رقابة عليا عبر هيئتين مستقلتين ومنفصلتين تماماً¹²⁸⁵.

¹²⁸³ بن نبي، م. (2000). فكرة كمنولث إسلامي. (ط2). ترجمة: الشريف. ا. بيروت: دار الفكر المعاصر. ص43.

* بالنسبة إلى السنهوري إن "... وحدة الإسلام في ظل شكل صارم لإمبراطورية مركزية لم يعد أمراً ممكناً، وأن تشكيل هيئة أمم شرقية يمكن أن يوفق بين الاتجاهات القومية الحديثة وبين ضرورة ضمان نوع من الوحدة بين الشعوب الإسلامية...، ويقودنا هذا إلى تصور هيئة إسلامية بالمعنى الواسع للكلمة: هيئة سياسية وليست دينية، إنها هيئة مفتوحة لجميع الملل شريطة احترام القوانين الدستورية، إن هذا المجتمع العابر للأوطان الذي تشكلت أسسه عبر قرون من الثقافة العلمية والاجتماعية المشتركة والذي يمثل أكثر من مجرد رابطة فكرية دينية، هو ما نطلق عليه (الهيئة الشرقية)". للمزيد انظر: السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبه أمم شرقية. م. س، ص428-429.

¹²⁸⁴ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبه أمم شرقية. م. س، ص421-422.

¹²⁸⁵ السنهوري، ع. الخلافة وتطورها إلى عصبه أمم شرقية. م. س، ص439-441.

يُحيل محمد مصطفى شلبي إلى أن الوسيلة لتحقيق حديث الرسول -قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة، قال: أجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد- تبدأ بإنشاء هيئة لا يقتصر تكوينها الجغرافي على قطر معين بل يشمل كافة الأقطار العربية والإسلامية، ولا تكوينها البُنوي على الفقهاء فقط بل على القانونيين¹²⁸⁶. لكن تبقى هذه المحاولة في شكلها الأولي ممارسة نظرية لتطبيق نموذج لا تُعبر عن المهمة الأساسية لهيئة أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة (الرئيس)، كما أنه لا يُبين الطريقة أو الوسيلة التي ستفضي إلى عضوية هذه الهيئة.

يذهب عبد الحكيم بكار إلى أنه مادام نظام الانتخاب هو أفضل طريقة للتعبير عن رضا الناس فلا يعني الاستسلام للنظم الانتخابية السائدة؛ فيمكن أن تختار المؤسسات الشرعية والعلمية الرفيعة مجلس حُكماء يناط به توجيه سياسات الدولة العامة، وتصحيح مسار الأمة الحضاري، ويكون الضمانة لاستقرار الدولة في حال وجود أحداث طارئة واضطرابات تعصف بها، ولهذا يقترح بأن يكون نوعان من الانتخابات خاصة وعامة فالأولى يسميها انتخابات الصفوة تكون لحملة الشهادات، ونتائجها بمثابة إرشاد العامة في اختياراتهم للمرشحين¹²⁸⁷.

لكن النظم السياسية والإدارية تطورت في العصر الحديث، خاصة في مجال تشكيل المؤسسات التي تُعنى بتدبير الشأن العام؛ ولعل جُل هذه التشكيلات والتطورات جرت تحت ما يعرف الديمقراطية أو النظام الديمقراطي، وعليه فلا "...، بد لنا اليوم أن ننظر فيما حولنا وفيما عند غيرنا من النظم والأنماط التنظيمية، وننظر في جدواها ونتائجها، ثم نأخذ منها كثيراً أو قليلاً، مما أثبت فائدته وجدارته بالتبني والاعتماد....، إن

¹²⁸⁶ شلبي، م. (1985). المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه نظرية الملكية والعقد. (ط10). بيروت: الدار الجامعية. ص316-319.

¹²⁸⁷ بكار، ع. أساسيات في نظام الحكم في الإسلام. م. س، ص53.

الأخذ من النظم الديمقراطية أو الأخذ بالديمقراطية، مع تهذيبها وترشيدها، إنما هو من باب طلب الحكمة أنى وجدت وهو من باب السياسة الشرعية الرشيدة"¹²⁸⁸.

على هذا أجريت كثير من الأبحاث التي تُقارن بين أنظمة الانتخابات المختلفة، والتي ركزت بشكل كبير على تجارب البلدان في الغرب، وخصوصاً في أوروبا والولايات المتحدة، ففهم تأثير أنظمة الانتخابات في تلك البلدان يُساعد على ربط النظرية والممارسة في علم السياسة¹²⁸⁹، لأن عملية الانتخابات ومستوى النتائج تُمارس تأثيرات هامة على اسهامات البشر السياسية، وإمكانية الاستفادة من تلك الإسهامات والتجارب الانتخابية المختلفة.

لعل من المُجريات الصعبة لأي بحث، خصوصاً إذا ما تعلق الأمر في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية هي إمكانية تطبيق النموذج؛ لكن سيسعى هذا الفرع لمحاولة إسقاط نموذج المجمع الانتخابي الأمريكي على مقتضى ما توصل إليه الفرع السابق من نتائج، وهذا لا يعني السير على خطى الأخير بحذافيره وخصوصيته التاريخية، ولكن يكمن اللب الأساسي في استخلاص الميكانيزم التي تحتاجها هيئة أهل الحل والعقد في النظام السياسي الإسلامي¹²⁹⁰، على خطى استلهم ديوان الجند وتنظيمه وتحسينه من طرف الخليفة عمر بن الخطاب.

¹²⁸⁸ أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء. م. س، ص 164-165.

¹²⁸⁹ Ishiyama, J. T. (2012). Comparative Politics: Principles of Democracy and Democratization. (1th ed.). New Jersey: Wiley-Blackwell. pp.156.

¹²⁹⁰ "...، إن موقفنا من النظام الإسلامي هو الذي يقرر فيما إذا كان هذا النظام يصلح للتطبيق العملي أو لا يصلح، إن الإسلام سيظل بعيداً عن مجال التطبيق ما دمنا نحدد فهمنا للشريعة بالحدود التي رسمتها التصورات الفقهية التي خلفتها لنا الأجيال الماضية، أما إذا تسلحنا بالشجاعة وجرأة الخيال وعالجنا الشريعة من جديد بعقول حرة من قيود الماضي كلها، وفصلنا بين الشريعة وبين كل ما أضيف إليها من الاستنباطات الفقهية المختلفة، فإن صلاحيتها للتطبيق ستبدو لنا واضحة كل الوضوح". أسد، م. منهاج الإسلام في الحكم. م. س، ص 187-188.

ورغم الأصوات التي تعارض المجمع الانتخابي بحجة تضخيم الولايات الصغيرة واعطائها أصوات أكبر من حجمها (صوتين إضافيين)، أو إمكانية خسارة الفائز في التصويت في أصوات المجمع الانتخابي، أو حتى تركيز المرشحين والأحزاب على الولايات المتأرجحة على حساب الولايات المحسومة لأحد الحزبين، أو حتى تعقيد النظام الانتخابي نفسه، وغيره من الحُجج التي يسوقها معارضوه¹²⁹¹؛ إلا أن هذا النموذج استطاع المحافظة على وتيرته لقرنين وأكثر كوسيلة تُفضي إلى انتخاب رئيس السلطة التنفيذية ونائبه داخل النظام السياسي الأمريكي¹²⁹².

حسب الدستور الأمريكي، يتكون المجمع الانتخابي الأمريكي -حالياً- من 538 صوتاً، فكل ولاية تحصل على مقعدين مماثلين لمقاعد مجلس الشيوخ والذي يضم مئة مقعد، بالإضافة إلى مقاعد مماثلة لها في مجلس النواب الأمريكي والذي يضم 435 مقعداً، بحيث تُقسم مقاعد مجلس النواب الأمريكي حسب الإحصائية الأمريكية لتعداد السكان في كل ولاية، والذي يجري كل عشرة سنوات¹²⁹³، وبناءً عليه تم تقسيم مقاعد المجمع الانتخابي على الولايات في انتخابات عام 2024 الرئاسية -المقبلة- ضمن آخر إحصائية عام 2020* بناءً على الجدول¹²⁹⁴ التالي:

¹²⁹¹ Grofman, B., & Feld, S. L. (2005). Thinking about the Political Impacts of the Electoral College. Public Choice, 123(1/2). pp.1-2.

¹²⁹² إن الجدل والخلاف المتعلقين بهذا النظام "...، قد أديا إلى تقديم أكثر من (700) مقترح منفصل، إما لتعديله أو إلغاؤه منذ المصادقة على الدستور الفيدرالي، لكنها باءت بالفشل جميعاً". للمزيد انظر: الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص92.

¹²⁹³ Article II, SECTION 1, THE CONSTITUTION of the United States, National Constitution Center.

* قد يزيد عدد أصوات الولايات أو ينقص بناءً على الإحصاء التي تجري كل عشر سنوات.

¹²⁹⁴ United states Census Bureau. (2021). 2020 Census Apportionment Results. Retrieved from: <https://www.census.gov/data/tables/2020/dec/2020-apportionment-data.html> . Or: National Archives. (2023). Distribution of Electoral Votes, Retrieved from: <https://www.archives.gov/electoral-college/allocation> Date of visit: 17/08/2023.

الولاية	أصوات المَجْمَع الانتخابي	إحصاء الأصوات داخل كل ولاية	الولاية	أصوات المَجْمَع الانتخابي	إحصاء الأصوات داخل كل ولاية
ألباما	9	5030053	نبراسكا	5	1963333
ألاسكا	3	736081	نيفادا	6	3108462
أريزونا	11	7158923	نيوهامبشر	4	1379089
أركانساس	6	3013756	نيوجرسي	14	9294493
كاليفورنيا	54	39576757	نيومكسيكو	5	2120220
كولورادو	10	5782171	نيويورك	28	20215751
كونتيكت	7	3608298	كارولينا الشمالية	16	10453948
ديلووير	3	990837	داكوتا الشمالية	3	779702
فلوريدا	30	21570527	أوهايو	17	11808848
جورجيا	16	10725274	أوكلاهوما	7	3963516
هاواي	4	1460137	أوريغون	8	4241500

13011844	19	بنسلفانيا	1841337	4	إداهو
1098163	4	رود أيلاند	12822739	19	إلينوي
5124712	9	كارولينا الجنوبية	6790280	11	إنديانا
887770	3	داكوتا الجنوبية	3192406	6	أيوا
6916897	11	تينيسي	2940865	6	كانساس
29183290	40	تكساس	4509342	8	كنتاكي
3275252	6	يوتا	4661468	8	لويزيانا
643503	3	فيرمونت	1363582	4	ماين
8654542	13	فرجينيا	6185278	10	ميرلاند
7715946	12	واشنطن	7033469	11	ماساشوستس
1795045	4	فرجينيا الغربية	10084442	15	ميشيغان
5897473	10	ويسكونسن	5709752	10	مينسوتا
577719	3	وايمينغ	2963914	6	ميسيسيبي

ميزوري	10	6160281	مقاطعة كولومبيا	3	N/A
مونتانا	4	1085407	المجموع=	538	331108434

جدول (1)¹²⁹⁵

ولا بد من فهم معادلة توزيع مقاعد المجمع الانتخابي على الولايات، إذ لا بد من فهم الطريقة التي يتم بها توزيع المقاعد على الولاية داخل مجلس النواب، ولهذا فإنه يمكن تمثيلها ضمن هذه المعادلة الرياضية: عدد مقاعد الولاية في مجلس النواب = (435/الإحصاء السكاني للولايات كاملة × الإحصاء السكاني للولاية الواحدة) + حصة الولاية من عدد مقاعد مجلس الشيوخ. فمثلاً لكي نفحص عدد مقاعد ولاية (كاليفورنيا) فإنه:

$$**س = \left(\frac{435}{331108334} \times 39576757 \right) + 2$$

$$س = 54$$

في حين اتبعت هذه الولايات أربعة أنماط من الانتخابات لاختيار هؤلاء المندوبين على طول الفترة التاريخية للانتخابات الرئاسية الأمريكية، وهي التمثيل النسبي (proportional representation) فالولايات التي تستعمل هذا النمط توزع المندوبين بين المرشحين بما يتناسب مع حصتهم في التصويت، والنمط الثاني فهو الفائز يأخذ المزيد (winner-take-more) الذي تم تبنيه للمنافسة الديمقراطية في عام 1984، إذ

¹²⁹⁵ الجدول من إعداد الباحث.

*س: عدد مقاعد الولاية في مجلس النواب. تم الاعتماد على إحصائيات عام 2020 للخروج بهذه المعادلة، دون حساب حصة مقاطعة كولومبيا والتي أعطاه التعديل الدستوري رقم (23) ثلاثة أصوات داخل المجمع الانتخابي الأمريكي.

يخصص المندوبون للمرشحين حسب منطقة الكونغرس بما يتناسب مع حصتهم في التصويت، لكن الفائز في المنطقة يحصل على مندوب مكافأة، أما النمط الثالث الفائز يأخذ كل شيء (winner- take-all) فجميع أصوات مندوبي الولاية تذهب إلى المرشح الذي يحصل على أكبر عدد من الأصوات على مستوى الولاية، وأما النمط الأخير فهو فيما يسمى الثغرة (الفجوة/ loophole) ومفاده أن الفائز يأخذ كل شيء من قبل توزيع الكونغرس¹²⁹⁶.

بعد عملية اختيار المندوبين (الناخب الكبير) التي تُعد اقتراعاً مُصغراً (Short Ballot) والتي تفضي إلى انتخاب المندوبين وعددهم 538 ناخباً، يجتمع هؤلاء في عاصمة كل ولاية في أول يوم أربعاء من شهر ديسمبر، ويصوتون على الرئيس ونائبه من خلال بطاقات اقتراع مُنفصلة، بطريقة الفائز يحصد كل الأصوات، بحيث تُعد الولاية كتلة واحدة، تستخدم حالياً ثمان وأربعون ولاية هذه الطريقة لفرز أصوات الناخبين الكبار في حين تستخدم ولايتي ماين، ونيبراسكا طريقة المقاطعة التشريعية¹²⁹⁷.

ولكي يفوز أحد المرشحين في السباق الرئاسي يجب أن يحصل على أكثرية الأصوات 270 صوتاً من أصل 538 صوتاً، وترسل نتائج كل ولاية إلى رئيس مجلس الشيوخ، وإلى أرشيف الولايات المتحدة الأمريكية بواشنطن، وإلى القاضي الأول في المحكمة الاتحادية لكل ولاية¹²⁹⁸.

تجري انتخابات رئاسية مباشرة ولكن من الناحية العملية للانتخابات الرئاسية الأمريكية فإنه لا يتم اختيار الرئيس في هذه الانتخابات التي تجري بشهر نوفمبر، بل يتم اختياره في اجتماعات الولاية المختلفة

¹²⁹⁶ Geer, J. G. (1986). Rules Governing Presidential Primaries. The Journal of Politics, 48(4). pp.1008.

¹²⁹⁷ الغامدي، ع. بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. م. س، ص 80.

¹²⁹⁸ العبود، ن. الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية. م. س، ص 212.

للمجمع الانتخابي في شهر ديسمبر، ويتم التصديق على هذه النتيجة عند فرز الأصوات في الكونجرس في شهر يناير¹²⁹⁹.

وعليه فإنه يمكن نفترض¹³⁰⁰ أن عدد أعضاء هيئة أهل الحل والعقد سيكون مساوياً لعدد أعضاء المجمع الانتخابي لكل دولة عربية*، من خلال أن كل دولة تحصل على خمس أصوات انتخابية ثابتة من حصة المجموع ككل بمجموع (110) صوت، كما في حالة مجلس الشيوخ الأمريكي، وأصوات توازي التقسيم السكاني بالنسبة إلى باقي المقاعد المتبقية من (538) وهي (428) كما في حالة مجلس النواب الأمريكي.

¹²⁹⁹ Whittington, K. E. (2017). Originalism Constitutional Construction and the Problem of Faithless Electors. Arizona Law Review, 59. pp.909.

¹³⁰⁰ إن الباحث هنا يتجه نحو ما يذهب إليه كمال عبد اللطيف في "...، أنني أنظر إلى الأحلام كمؤشر هام على معطيات لها صلة ما بالواقع، وهذا التفكير لا يعود فقط للنتائج التي أبرزتها الدراسات النفسية المعاصرة، ودراسات التخيل السياسي في حياة الأفراد والجماعات، بل لأن التفكير البيوتوبي يقوم بعملية تحصين مثالية للطموحات الكبرى والأمانى التاريخية للبشر، خاصة في لحظات مجابتهم للإكراهات التاريخية والعوائق النظرية التي تحد من طموحاتهم، وتحول دون تمكنهم من بلوغ المرامي التي يرسمونها لغدهم...، إن هذا الحديث يعبر بقوة عن قدرة النمط البيوتوبي في التفكير على اختراق أكثر الوقائع صلابة...، وذلك ضمن دائرة العمل في فلك الاستفادة من المتاح للبشرية جمعاء، بتمثل مكاسب التاريخ المعاصر التي تأسست في إطار المشروع الحضاري المعاصر...، نحور المساهمة في إبداع ما يطور مكاسب الحضارة المعاصرة في علاقاتها بثوابت ومتغيرات الخصوصية التاريخية للمجتمع العربي، بعد كل ما سبق نتجه مُجدداً للتفكير في مشروع حضاري عربي وكأننا نريد حضارة بديلة لحضارة قائمة، نفترض أننا منخرطون فعلاً في عمليات المساهمة في تركيبها وإعادة تركيبها". للمزيد انظر: عبد اللطيف، ك. (2005). أسئلة النهضة العربية التاريخ- الحداثة- التواصل. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 138.

* نقصد هنا بمصطلح الدولة السياسية المحددة ضمن حدود ديمغرافية سياسية، تماماً ككل ولاية من الولايات المتحدة الأمريكية.

المنطقة	عدد السكان	نسبة المقاعد	المقاعد الدائمة للمناطق	مجموع المقاعد	أقرب رقم صحيح للمقعد
سلطنة عمان	4576298	4.215018575	5	9.215018575	9
قطر	2695122	2.482353486	5	7.482353486	7
الإمارات	9441129	8.695791686	5	13.69579169	14
البحرين	1472233	1.356006414	5	6.356006414	6
السعودية	36408820	33.53449723	5	38.53449723	39
الأردن	11285869	10.39489724	5	15.39489724	15
العراق	44496122	40.98334085	5	45.98334085	46
سوريا	22125249	20.37855391	5	25.37855391	25
جيبوتي	1120849	1.032362699	5	6.032362699	6
فلسطين	5043612	4.645440106	5	9.645440106	10
لبنان	5489739	5.056347261	5	10.05634726	10
مصر	110990103	102.2279025	5	107.2279025	107
السودان	46874204	43.1736833	5	48.1736833	48
تونس	12356117	11.38065368	5	16.38065368	16
ليبيا	6812341	6.274535411	5	11.27453541	11
المغرب	37457971	34.50082218	5	39.50082218	40
الجزائر	44903225	41.35830478	5	46.35830478	46
موريتانيا	4736139	4.362240802	5	9.362240802	9
جزر القمر	836774	0.770714222	5	5.770714222	6
الصومال	17597511	16.20826173	5	21.20826173	21
اليمن	33696614	31.03640845	5	36.03640845	36
الكويت	4268873	3.931863482	5	8.931863482	9
المجموع:	464684914	428	110	538	538

جدول (2)**

يُعطى الدستور الأمريكي حق الولاية في استخدام الوسيلة الانتخابية -التي تراها- المناسبة التي تُفضي إلى فرز أعضاء المَجْمَع الانتخابي، مما قد يُسهم في تعقيد العملية الانتخابية نفسها، ولهذا -يُفضل- استعمال طريقة انتخاب واحدة مثل الفائز يأخذ كل شيء في الحالة العربية¹³⁰¹، إذ سيُسهل تبسيط أداة الانتخابات دون الدخول في حسابات التمثيل النسبي أو الطرق الأخرى من عمل الجهة المُشرفة على هذه الانتخابات من

** تم الاعتماد في هذا الجدول على: مجموعة البنك الدولي. (2022). الإحصاء السكاني لعام 2022، من موقع:

<https://data.albankaldawli.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=SO> تاريخ الزيارة: 2023/08/20.

¹³⁰¹ أبرز سمات الحياة المعاصرة بلا جدال هي التغيير والتبدل "...، الشيء الذي يفرض على الناس، أعني على المستحضرين المواكبين للتطور، مراجعة ما يسنونه لأنفسهم من قوانين أو ما يتبعونه من شرائع ينظمون بها سلوكهم الفردي والجماعي، وإذا كانت عملية المراجعة لا تعني بالضرورة الحذف أو التعطيل لهذا القانون أو ذاك، لهذه القاعدة السلوكية أو تلك، فإنها كثيراً ما تفرض إعادة النظر في الأولويات وإعادة ترتيب الحاجيات وما قد يترتب على ذلك من إضافة لوائح جديد لهذه أو تلك". للاستزادة انظر: الجابري، م. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. م. س، ص 64-65.

ناحية، ومن ناحية أخرى ستسهل عملية مراجعة تلك الانتخابات في الحالات التي تستدعي مراجعتها، كما أنه من ناحية سهولة الطريقة ذاتها بالرغم من أنه قد يعترضها بعض الانتقادات.

بعد عملية فرز الأصوات تلك داخل كل دولة عربية، على عكس ما يحدث في المجمع الانتخابي، فعلى أعضاء هيئة أهل الحل والعقد الاجتماع داخل منطقة واحدة للتصويت على المرشح الرئاسي من بين المرشحين، ويمكن أن يكون الاجتماع في العاصمة، أو في مكان يتوسط جغرافية تلك المناطق، أو حتى أن يتم كل اجتماع دوري كل أربع سنوات في منطقة ويتم نقله للمنطقة الموالية في الدورة الانتخابية الرئاسية التالية.

تتبع الولايات المتحدة الأمريكية نظام تصويت الولاية ككل على المرشح (كتلة واحدة)، فمثلاً ولاية كاليفورنيا) تذهب كل أصوات مندوبيها باختلاف تفضيلاتهم إلى المرشح الفائز بأكثرية أصوات الولاية والبالغة (55) صوتاً. ولكن في الحالة العربية -يُفضل- عدم استعمال تصويت كل منطقة ككتلة واحدة، واستعمال طريقة التصويت الفردي لمجموع أعضاء هيئة أهل الحل والعقد والبالغ (538) صوت.

بعد عملية التصويت هذه فإنه أولاً قد يعلم أحد المرشحين بفوزه حتى قبل تصويت مندوبي الولايات؛ فمن خلال التصويت الفردي وليس ككتلة تبقى تكهنات من ستختاره هذه الهيئة مهماً على عكس مجريات المجمع الانتخاب، ثانياً لتفادي الإشكالية التي تقع بها الانتخابات الأمريكية (خاسر في التصويت الشعبي المباشر وفائز في انتخابات المجمع الانتخابي)¹³⁰²، فإنه في الحالة العربية لا تجري انتخابات شعبية مباشرة،

¹³⁰² بالمُجمل أسفر المجمع الانتخابي عن فوز الخاسر في التصويت الشعبي الوطني بالرئاسة خمس مرات، بما في ذلك مرتان في العقدين الماضيين، على مدار أكثر من قرنين من الزمان، وأصبح هذا أحد أكثر المواضيع شعبية بالنسبة لمقترحات التعديل الدستوري؛ ولكن نظراً للصعوبة التي ينطوي عليها تعديل دستور الولايات المتحدة، أصبح الدستور مستسلماً للوضع الراهن. للمزيد انظر:

بل يتم عبر اختيار هؤلاء المندوبين أعضاء هيئة أهل الحلّ والعقد التي تختار نيابةً عنهم (البيعة الخاصة)، ولكن تبقى النتيجة مرهونة بالاستفتاء* الذي يمر عبر ما يعرف بالخصوصية العربية والإسلامية بالبيعة العامة.

تجري الانتخابات الرئاسية الأمريكية ضمن خصوصية تاريخية من خلال اختيار مواقيت لأحداث تاريخية مرت بها الولايات المتحدة الأمريكية، ولهذا فإن انتخابات هيئة أهل الحلّ والعقد، ستجري ضمن خصوصية عربية وإسلامية، وضمن أحداث تاريخية مرت بها الأمة الإسلامية، فمثلاً من الممكن أن يكون انتخاب الرئيس في البيعة العامة حسب تاريخ حدوث بيعة العقبة الأولى أو الثانية، وأن يكون انتخاب أعضاء الهيئة مربوطاً في يوم الهجرة -أو حدثاً مهم آخر- باعتباره حدثاً هاماً في التاريخ العربي والإسلامي.

إن المجمع الانتخابي هو نتاج للمؤتمر الدستوري الأمريكي عام 1787، والذي تم إنشاؤه عندما كانت الولايات مختلفة تماماً عما هي عليه اليوم، من حيث التكوين، بالإضافة إلى أن معظم الأمريكيين في ذلك الوقت لم يكن لديهم حق التصويت؛ إذ تم توسيع هذا الحق من خلال تعديلات دستورية للأمريكيين ابتداءً من الأفارقة، وحتى الجندر (النساء)، أو حتى على صعيد الفئة العمرية الذين تتراوح أعمارها بين 18-21 عاماً.

إن معركتنا الحقيقية تكمن في نقدنا الذاتي لأسباب تأخرنا؛ ولهذا فإنه من الضروري لإنشاء مثل هذه الهيئة التعلم من تجارب الآخرين وإعادة تفعيلها داخل فلسفة السياسية الإسلامية، وهي مغامرة فكرية لتجاوز جمود التفكير سواء بمجابهته أو مقاومته، مع الإدراك التام للصعوبات النفسية والتاريخية وحتى

Codrington III, W. U. (2020). So Goes the Nation: The Constitution the Compact and What the American West Can Tell Us About How We'll Choose the President in 2020 and Beyond. Columbia Law Review, 120(2). pp.43.

* يمكن العودة حول هذا الموضوع بالتحديد إلى الفرع المعنون ب: انبثاق المنصب الرئاسي من هيئة تفويض الأمة.

طبيعة المعارك السياسية المتواصلة داخل الحقل العربي والإسلامي، فقد يكون التفكير في مشروع المجمع الانتخابي والاسترشاد به مرتبط قبل أي شيء بتشريح ونقد عوامل القصور التاريخي للحقل العربي الإسلامي، ومحاولة استدراك الذات الحضارية من مختلف إنجازات الحضارات الإنسانية.

خلاصة الباب الثاني

سَبَر الباب الثاني في إمكانية تأويل العقد الاجتماعي العربي الإسلامي، ووَسَم هذا العقد بالعربي للتدليل على صبغة وخصوصية حضارية نابغة من موروث تاريخي خاص، فقد تطلب ذلك معالجة نقدية ساهمت في إنتاج صيغة مختلفة لهذا العقد تتناغم مع سياقها الثقافي الفريد، ومن دون التنازل عن القيم والمبادئ الأساسية للحضارة العربية والإسلامية؛ فحتى نظريات العقد الاجتماعي والتي خُصت بسياقها الغربي هي نتاج إنساني تنابعي وتدرجي ساهمت فيها الحضارات المختلفة للخروج بصيغة لعقد اجتماعي غربي يُعبر عن خصوصية للحضارة الغربية. فكان الباب الثاني بمثابة مدخل لتقديم صيغة لعقد اجتماعي بمقتضيات خصوصية عربية وإسلامية عبر عملية استقراء للنسق السياسي والتاريخي والديني، بمزجه بآليات ووسائل نموذج سياسي جديد.

ولإعادة الصياغة تلك؛ فقد منح هذا الباب بُعداً جديداً لهيئة أهل الحلّ والعقد، فتجاوزت الأطروحة البنية والوظيفة الكلاسيكية لتلك الهيئة، من خلال إعادة قراءة نسق هذه الهيئة وعلاقتها ببُنى النظام السياسي الإسلامي الأخرى. وليستعين البحث بأداة نموذج سياسي وهو المجمع الانتخابي الأمريكي مقارناً بين بُنيتهما ووظائفهما مع هيئة أهل الحلّ والعقد، والخروج بصيغة تطبيقية تحديثية ونقدية لما كانت عليه هذه الهيئة في النموذج الراشدي كإطار عملي لتلك الهيئة، وإطلاق عنان حبسها نظرياً داخل كُتب الفقه التقليدي. تحددت مهمة هذا الباب باستخراج قواسم مشتركة بين قواعد الدراسات المختلفة التي تُعنى بالشورى والديمقراطية، وكان هذا الباب بمثابة نقطة التقاء بين العودة للموروث التاريخي والتشبث به كما في حالته الأولى وبين حالة الجلد عنه والتشبث بقيم الاغتراب عنه، فكان باباً بحثياً وسطياً لحالة بناء مكنون نظري يستشف من الأصل كقاعدة ومن حلول الاغتراب وآلياته.

بُني إعادة تأويل العقد الاجتماعي العربي بهذا الباب ضمن إعادة تمركز صوغ مصادر شرعية السلطة السياسية في النظام السياسي الإسلامي، وإعادة تلك الشرعية إلى مسارها الحقيقية من خلال الاختيار الحر للأمة والتي نادى بها الإسلام ضمن ما يعرف بقيمة الشورى، وأيضاً عبر مفارز ظاهرة الديمقراطية وما أنتجته من آليات حديثة لتنظيم هذه المسألة، مُشكلاً ترابطاً منهجياً عملياً لقراءة النظام السياسي الإسلامي بشكل مُختلف عما هو عليه داخل دراساته سواء تلك القديمة أو الحديثة.

فدعوة التحول الديمقراطي بمختلف نظرياته تعني التعبير عن إرادة الأمة كمصدر وشرعية أساسية لأي نظام سياسي، وعلى الرغم من طول أمد غياب هذه الشرعية (اختيار الأمة) عن النظام السياسي الإسلامي مع صعود وتيرة التوريث في العهد الأموي وحتى العهد العثماني، إلا أن الربيع العربي كان بمثابة إعادة إحياءها داخل الفكر السياسي العربي والإسلامي، والتعبير عن الامتناع لغيابها على طول مُدة بناء النُظم السياسية وتحديثها رغم استقلاليتها عن الاستعمار الغربي.

الخاتمة العامة

يُعد سعي الباحث لتغيير الواقع أبسط منطلق قد يبني عليه بحثه. هذا السعي مقرون بالبحث عن نظرية خاصة بهذا الواقع العربي، ولا يعني السعي وراء تلك النظرية أن يتم هدم النظريات الأخرى أو نقدها لمجرد نقدها؛ بل هي محاولات لبلورة وبناء فكري إيجابي، لا ينطلق من نقطة الصفر ويهدر طاقات بناءة، ولا يسعى لاستيراد جاهز يُلغي العقل ويُعلي النقل.

بعبارة أخرى، تَنشد الأطروحة البحث عن معالم لخطوط فكرية تحاول كسر الجمود السياسي، من خلال الخروج عن المألوف أو ما هو تقليدي. لا يُمثل هذا الخروج خروجاً عن تعاليم الإسلام كدين موحى بصفائه ونقائه، بل يُمثل خروجاً عن التاريخ السياسي الذي صار ديناً يوازي تلك التعاليم النقية، التي أضحت بها شرعية النظام السياسي مرتبطة بعادات أبوية لا تمت للقيم الإسلامية بصلة، لتطرق هذه الأطروحة باب الاجتهاد السياسي في محاولة الخروج من الأزمة السياسية للحضارة العربية والإسلامية.

لهذا، حاولت الأطروحة تقديم تصور جديد -مكونات أساسية- لمفهوم الديمقراطية عربياً، وذلك من خلال دراسة الظاهرة عبر المدرك الجماعي للمنطقة العربية لا عبر دراستها من نشأتها وحاضنتها الغربية. إن محاولة سلخ الموروث بقيمه وتجلياته عن المجتمع الذي يحتضن الظواهر بشكل عام وظاهرة الديمقراطية بشكل خاص هي أشبه بعملية تفسير ميتافيزيقية، ففي غياب مقابل محلي أصيل للدراسات الأورو-أمريكية في مسألة الانتقال (إلى الديمقراطية)، سيبقى من الصعب مشاهدة إصلاحات في المنطقة العربية بمنظار غربي حصراً.

إن ما يميز حقل التحول الديمقراطي العربي الناشئ -حتى الآن- هو استمراره بالعودة إلى أطر ومفاهيم ديمقراطية ذات نشأة غربية، تفشل في الغالب في تفسير خصوصية هذا التحول. لتفادي هذا الأمر ارتكزت

الأطروحة على الاستعانة بإعادة قراءة الماضي المشترك العربي، واستنبطت آليات فعالة لم تكتف باستيرادها كما هي، فعملية تصويب وتطوير القيمة المنبثقة من الموروث التاريخي العربي تبقى متناسقة ومتماشية مع المجتمع الحاضر لأكثر الظواهر.

وإذا كان الموروث العربي يجد صلاحه في قيمة الشورى التي نص عليها الدين الإسلامي صراحةً، وبقيت متجذرة به منذ اللحظة الأولى لبزوغ الدولة الإسلامية (الخلافة الإسلامية)، فلماذا لا يتم تقنينها ومأسستها بما يتوافق وعمليات التحديث السياسي من خلال تربة الخصوصية العربية والإسلامية وعبر آليات سياسية حديثة؟ وذلك على الرغم من تشويه تلك القيمة -الشورى- من الجمع الحضاري العربي ذاته، الذي لم يستطع أن يطورها، حتى أنه أوقفها منذ قرون فأصحبت آلية معطلة، وأصبح باب الاجتهاد في مسألة الحكم مغلقاً.

يستعصي الأمر على الباحثين أنفسهم عندما يحللون الواقع السياسي العربي دون ربطه بواقعه التاريخي والاجتماعي والثقافي. الفكرة الأساسية ليست في استبدال الشورى بالديمقراطية أو حتى العكس، بل أن تكون الأولى امتداداً للثانية ومكملة لها، فالشورى داخل الامتداد الحضاري العربي والإسلامي هي الفكرة العامة الموجهة؛ لكونها تحمل بين ثناياها فكرة الإشراف والمشاركة ونبد الإقصاء، والديمقراطية هي نتاج بشري لنموذج حكم سياسي تراكمي أفضى إلى أن يكون في هذا العصر أسى نموذج حكم تسعى إليه الأمم.

ولهذا، يجب أن ينصب اهتمام الحقل الأكاديمي على المصطلحات والمفاهيم الفكرية التي اعترت عصارة التراكم المعرفي العالمي، وتمدها إلى المنطقة العربية، لاسيما بعد حركة الاحتجاجات التي أعادت التركيز على مفهوم الفضاء العام وطبيعة العلاقة بين الشعب ونظامه السياسي، إضافة إلى التركيز على مفهوم الأمة نتيجة امتداد الجسر الذي أدى إلى تفشي عدوى حركة الاحتجاج داخل المنطقة العربية، التي أسفرت عن سقوط أنظمة سياسية استبدادية عدت العلاقة بينها وبين الشعب حتمية تاريخية.

وارتباطاً بالدولة الإسلامية يتبادر إلى ذهن وعقلية الباحثين وغيرهم فيما يتعلق بالدولة الإسلامية مباشرة دولة المدينة التي أسسها النبي (ﷺ)، وكذلك دولة الخلافة الراشدة، ما جعل من هذين النموذجين (نصاً) يطفو على الفكر السياسي الإسلامي، ومرجعية معيارية ينطلق منها أغلب هؤلاء الباحثين عند دراستهم لأي موضوع داخل هذا الفكر السياسي. وعلى أهميتهما وأهمية الدراسات التي تستظل بهما، إلا أنها لا تخرج عن حدود الرؤية النظرية التي تفتقر للإدراك الحقيقي لواقع العصر المعاش، بل أحياناً تُحاول عزله.

فحتى تحديد المعالم النظرية للنظام السياسي داخل الفكر السياسي الإسلامي خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، جاء على شاكلة الرد -رد الفعل- على ما استفاض به الشيعة ونظريتهم حول الإمامة، وليس على أساس تقديم رؤى نظرية بمكتسبات تطبيقية، في محاولة العودة إلى هذين النموذجين الراسخين، فأصبحت هذه الرؤى النظرية الأساس المرجعي لتحديد مؤسسات الدولة ضمن إطار دائري مُغلق لا يسمح بالتجديد أو التطوير على بُناه ووظائفه، فكانت أغلب تلك الدراسات تدور في فلك فقه الأحكام السلطانية.

ولا يمكن الاكتفاء بأن نُحمل الواقعة السياسية الرئيسة المتمثلة في انقلاب الشرعية من شورى إلى توريث المسؤولية في تجذر هذا النمط في الحُكم طيلة قرون عديدة، وتبريره عبر فقه الأحكام السلطانية، بل إنّ جزءاً من هذه المسؤولية يتحمله انشغال العقل السياسي الإسلامي في العصر الحديث بوضع الجهود لمحاولة إحياء الشورى، عبر تقديم رؤى فقهية لا ترتبط بالواقع الاجتماعي، ولا تتكامل مع العلوم الأخرى التي تُنظم علاقة المجتمع بالدولة؛ فهي ترفضه إما لافتراضها بوجود قيم بديلة، أو باعتباره منتوجاً غير إسلامي وبالتحديد منتوجاً غريباً استعماريّاً.

وإذا كان الفقه التقليدي لم يُقدم صيغاً عملية بعدم تحديد طريقة مُحددة لتعيين الخليفة، أو تحديد مُدة ولايته واختصاصاته، ما أدى لانقلاب الخلافة إلى مُلك، فإن انهيار النظام السياسي الإسلامي

بسقوط الخلافة أدى إلى زلزلة قواعد الفكر السياسي، واستلزم إعادة النظر في كثير من ثوابته وأسسـه، وأضحى واجباً على مفكري العصر استخلاص الدروس النظرية من مواطن الخلل في تجربة الخلافة الراشدة عبر الخوض بمفاهيم ومصطلحات وآليات التجارب السياسية الأخرى؛ لإبراز معالم نظام سياسي بلامح جديدة.

تركزت الجهود الرامية لدى مفكري العصر الحديث في تقديم تعديلات على النظرية السياسية الإسلامية، من خلال استجابتها لطبيعة المتغيرات الاجتماعية والسياسية للواقع المعاش. وبالرغم من أهمية تلك الجهود؛ إلا أنها بقيت تُعالج هذه المسألة إما بمقارنة ظاهرة بظاهرة أو مفهوم أصيل بمفهوم حديث، مما أفقد تلك التعديلات إمكانية أن تكون قاعدة نظرية متماسكة، وأيضاً انعدامها من تقديم مكونات تطبيقية. ولهذا، فقد حاولت الأطروحة أن تتجاوز النظريات الفقهية التقليدية وجمودها الدائري، وعملت على تلافي قصور منهج التنظير المعاصر، عبر محاولة التأسيس لنظام سياسي يركز على منظومة القيم الاجتماعية والسياسية التي نص عليها الدين الإسلامي، مع مُجمل ما استفاضت إليه دراسات حقول التجارب السياسية الراشدة في التاريخ العربي الإسلامي، مع ما استحدثته النظريات الغربية من قيم وآليات لتأطير فلسفة الحكم الرشيد.

كما يشير نموذج الديمقراطية الليبرالية إلى أن اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن أن تحقق مساواة سياسية، وهذا ما استفاض به جون ستيوارت ميل وجان جاك روسو في محاولة لتحقيق مساواة سياسية من خلال ديمقراطية مباشرة. لكن يتضح على النقيض الآخر أنه منذ حصول الأقطار العربية - مجال أو نطاق البحث- على استقلالها من المستعمر، بأن المساواة السياسية التي سعت إليها الحضارة الغربية

لم تثمر نتائجاً في تحقيق مساواة اجتماعية واقتصادية داخل هذه الأقطار، وهو ما دفع الباحث إلى محاولة تفكيك معطيات تفسير الديمقراطية لتواكب الموروث العربي لفهم مصطلح الديمقراطية وآلياتها.

بمعنى آخر، تعتبر العلاقة عكسية بين التطور الذي شهدته الديمقراطية داخل الأنساق الغربية مع التطور الذي سلكته الأنساق العربية. هذا ما دفع الباحث إلى حصر الحق السياسي - المتمثل في الحق الانتخابي - في فئة معينة داخل النسق العربي، الذي يُفترض به أن يؤدي إلى تحقيق مساواة اجتماعية اقتصادية داخل هذا النسق، ما تتطلب جهداً كبيراً نظرياً وعملياً لبحث واستقصاء تلك الفئة، التي من الممكن أن يكون لها مساواة سياسية خاصة دون الفئات الأخرى داخل المجتمع العربي، مع وجود آليات رقابية على تلك الفئة؛ لئلا تصل إلى نمط الاستبدادية أو الأوليغاركية أو أحد أشكالهما.

لكن هذا الطرح الذي أنت به الأطروحة لا يعدّ حلاً أبدياً، بل هو حل مؤقت؛ لمحاولة التغيير العميق للذهنية العربية والإسلامية؛ كي يُسهّم هذا التغيير في تقبل الديمقراطية وممارستها، وتحول الولاء للفكرة والبرنامج الأفضل بدلاً من ارتباط هذه الذهنية بشخص القائد، أو الطائفة، أو العشيرة، ولِيُسهّم هذا التغيير العميق في تقبل حالة الانتقال السلمي للسلطة، ويبقى المجتمع العربي مُتمسكاً بها، كما تتشبث المجتمعات الغربية بقيم الديمقراطية.

إن فكرة الإقصاء - بعد ما يقارب أكثر من ستين عاماً من التحرر من الاستعمار الغربي - داخل المجتمعات العربية، وحالة تذبذب الشرعية التي تعيشها الأقطار العربية، وما تعيشه من حالة مخاض فكري أمور ستعزز من فكرة التنازل لدى الغالبية التي ستقبل بقيمة التنازل هذه، من أجل الاقتراب أكثر من أهداف الحياة العامة (السعادة، الأمان، الحقوق... الخ). فالديمقراطية نتيجة التنازل عن الأهداف الضيقة أو الفئوية نحو أهداف عامة أكثر هي أكثر صورة مُعبّرة عن الوعي الديمقراطي، بحيث تكون لأمسة ومصاحبة

للأهداف تلك، ولا ضير في أن يتم توسيع هذا الحق -الحق الانتخابي- لاحقاً، عندما تكون القاعدة جاهزة لهذا الأمر.

الشورى هي قيمة عامة للمسلمين كافة، واستمرار تأطير النص القرآن الكريم والسنة النبوية لها بشكل عام يُبقي باب الاجتهاد بحقلها مفتوحاً لتقديم اجتهادات سياسية، ليس للعصر الراشدي فقط، ولا بامتزاج القيم بآلية التحديث السياسي بهذا العصر أيضاً، بل قد تظهر تفسيرات أخرى في العصور المقبلة. ولهذا فقد يرد اجتهادات سياسية لطريقة عمل تُبنى على استثناءات داخل هذه القيمة لأسباب مُعينة بأدلة تقدر حسب طبيعة العصر المُعاش، فقيمة الشورى وكيفية باب من ترك للمجتمع ذاته أن يضع لها القواعد التي سيسلكها.

وما يُسعف فكرة الأطروحة أن مسألة الغالبية (العدد الأكبر) ليست مسألة عمودية مُطلقة داخل النظريات التي تؤطر الديمقراطية، فما هو عمودي داخل المجتمع يعد مرتبطاً بهوية ذاك المجتمع وعلى صلة تامة به، تتجلى هذه العلاقة العمودية إما في الدين، أو العادات، أو القبيلة. أما ما هو أفقي فهو مرتبط بوجود مؤسسات وتنظيمات ونقابات بمعنى ما هو جزئي عابر، وعلى الرغم من التجربة الطويلة في مسألة العدد الأكبر ووجود انتخابات دورية داخل الأنظمة السياسية العربية؛ إلا أنها لم تُلْقِ ثمارها لنتائج مُختلفة، أهمها ضعف الديمقراطية لغياب ثقافتها وحصرها كآلية انتخابية فقط، في ظل انفجار ديمغرافي تشهده المجتمعات العربية.

ولهذا لا يمكن فهم التمسك العميق بما هو أفقي واعتباره عمودياً -الغالبية- لمحاولة جعل الأنظمة السياسية العربية ديمقراطية، فما تحتاجه الديمقراطية العربية هو ما يُمكن أن يكون هدنة من أجل إجراء إصلاحات جوهرية بشكل مُتدرج؛ بحيث يكون مكان الغالبية هو داخل الهيئات السياسية، كهيئة أهل الحلّ

والعقد، أو البرلمان، والعمل على تهيئة ثقافة الديمقراطية بين فئات المجتمع المختلفة، والعقد السياسي لا يعني فقط العلاقة بين النظام والمجتمع بل بين المحكومين أنفسهم.

إن تجديد القيم وعملية بنائها داخل النظرية السياسية الإسلامية يبقى تحت تحول هذه القيم التي ينص عليها القرآن والسنة النبوية إلى (ميكانيزم) بموازن ومعايير مُنضبطة، يسهل قياسها والتحقق من تطبيقها داخل المجتمع، وأيضاً يسهل الحكم على سير النظام السياسي لتلك الموازن والمعايير أو مخالفتها. فلا يمكن أن تبقى تلك القيم في جُل كتب الفقه السياسي الإسلامي مجرد قيم أخلاقية -وإن كانت كذلك- بل يجب أن تُترجم إلى قوانين دستورية تسري على المجتمع والنظام، ويسهل من خلالها مراقبة ومحاسبة هذا النظام السياسي.

هذا لا يعني ان التقنين الدستوري لتلك القيم محاولة للسير نحو ما اتجه إليه الفكر السياسي الغربي، بإنشاء الدساتير وجعلها تسمو على كُل القوانين فقط؛ بل إن تقنينها امتداد تاريخي لما يعده الكثير من المؤرخين والفقهاء لما استحدثه النبي عندما وضع دستور المدينة لينظم العلاقات بين الفئات المختلفة المكونة للدولة الجديدة، وأيضاً سبباً للخروج من أزمة الشرعية التي بقيت هي محل الخلاف طيلة قرون عديدة في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية.

هذا هو التقنين بمعناه الواسع، المتمثل في توارى الجماعة والفرد وراء المؤسسة المُتخصصة، بحيث لا يسمح للجماعة أو الفرد بتجاوز المساحات غير المرسومة، التي يُحددها الدستور والقانون، ومنها يُعاد تشكيل المجالات تحت مرجعية الدولة، لتكون صاحبة السيادة وتُحدد مقتضيات الفصل بين السلطات، ولوضع مفاهيم المصالح العليا التي تسعى الدولة لتحقيقها مثل مفهوم الأمن القومي، لتُشكل ما يُعرف بالشرعية التي ينبثق عنها طاعة هؤلاء للدولة بمؤسساتها المختلفة.

من هنا تَنبُتُ فكرة الأداة المُستخدمة للطاعة، التي يمكن أن تكون مستمدة من القوة والغلبة أو من مصدر آخر هو الذي يولد هذه الطاعة. ولكي تتخذ الطاعة مسارها الصحيح يَجِب أن تخضع التجربة السياسية الإسلامية لضمان عدم انحراف مفهوم الطاعة ليصل إلى الطاعة التيولوجية نتيجة عدم تحديد آجال مُعينة لفترة حُكم الخليفة، سواء في النموذج الراشدي أو النماذج المتعاقبة، وذلك من خلال تقديم صيغ تنظيمية لمفهوم الطاعة، بدءاً بكبح زمام السُلطة السياسية وربطها بآجال مُحددة ليتم تحقيق مبدأ التداول على السلطة.

إن قيمة التداول على السلطة وإن لم يتعرض لها الفقه التقليدي بمصطلحات توازيه، إلا أن الفقه السياسي الحديث لم يُعْطِ هذا المفهوم العناية الكافية لتأطيره داخل فلسفة الحُكم الإسلامي، بالرغم من غنى التجربة التاريخية الزاخرة بالمعاني التي تدل على هذه القيمة؛ فعدم تحديد النبي من يَخلفه، وأيضاً سير الخلفاء الراشدين على خُطاه، مظهر من مظاهر ارتكاز هذه القيمة وبشكل أساسي داخل هذا الفكر السياسي، دون أن ترقى لمستوى التّقنين والأجراً والتنظيم أو حتى التنظير من السلف والخلف.

وعلى الرغم من أن إحدى وظائف منظومة النص القرآني والنهج النبوي العناية بتحرير البشرية من العبودية بشتى صورها، والدعوة إلى وحدانية الإله (التوحيد)، فقد كانت وظيفة هذا النص داخل فلسفة الحُكم الإسلامي تحرير الجماعة من العبودية السياسية، وربط شرعية السلطة السياسية بمبادئ مُغايرة للقوة والغلبة والعنف، واستبدالها بصيغة التعاقد (البيعة)، لتُشكل هذه الصيغة ثورة فكرية مبنية على منظومة أخلاقية بسُبل جديدة لاستفاضة السلطة السياسية.

تعد مسألة تحجيم السلطة إحدى القواعد الأساسية التي يَجِب العناية بها داخل فلسفة الحُكم الإسلامي. لقد بدأ هذا التحجيم بتوزيع الاختصاصات بين مُختلف سُلطات النظام السياسي، وكذلك من مبدأ

إلزامية قيمة الشورى، وهو ما تركز عليه الأطروحة، في أن هيئة أهل الحل والعقد التي تنوب عن الأمة، هي من ستختار الحاكم الذي يعتلي هرم السلطة التنفيذية في النظام السياسي الإسلامي.

يرتبط إنشاء هذه الهيئة (أهل الحل والعقد)، وإعادة تفعيلها داخل فلسفة السياسية الإسلامية بحتمية الاستفادة من التجارب السياسية الأخرى، وليس فقط الوقوف عند ما وصل إليه الفقه التقليدي والمعاصر لبيان أهمية هذه الهيئة، فالاستفادة والاستعارة من المنجزات الحضارية المعاصرة في مختلف الأصعدة والمستويات إحدى السبل لتغيير الواقع والانتصار عليه.

إن هيئة أهل الحل والعقد هي وليدة التجربة السياسية الإسلامية، وقد اختصت باختيار الخليفة القادم من بين المرشحين المختلفين، ومراقبته ومحاسبته وحتى عزله. ولكن بسبب تداخل المفاهيم بين التراث السياسي والفقه، أصبح هذا المفهوم مُدرجاً في قائمة الدراسات الفقهية، على الرغم من أن المصطلح ذاته خرج من رحم التجربة التاريخية السياسية في العصر الراشدي.

وَجَدت هيئة أهل الحل والعقد لها حيزاً نظرياً داخل فلسفة الحكم الإسلامي، ولكن المشكلة بقيت متجسدة في تعطيل ماكينتها التجريبية وطبيعة وظائفها المختلفة، هذا إلى جانب الخلط بينها وبين المفاهيم الأخرى داخل التراث الفقه، غير أنها ظلت موروثاً سياسياً استحوذ على شق كبير من الدراسات الحديثة التي عُنيت بها، وحاولت تأطيرها قانونياً، وتبيان بُنياتها ووظيفتها، لكن تلك الدراسات بقيت تدور في فلك التنظير، وعانت شُحاً في التطبيق.

ولهذا سعت الأطروحة إلى تحديد الشروط والاختصاصات والبُنية التي ستُشكل هذه الهيئة، وتمييز تلك الشروط عن شروط الحاكم التي استفاض بها الفقه السياسي، ودون أن يكون لهذه الهيئة امتياز إداري أو سيادي على الأمة، بمعنى أن تتم قراءتها بعين نظرية الصفوة أو النُخبة في الفكر السياسي الحديث. هذا إلى

جانب مقارنتها بهيئة المجمع الانتخابي الأمريكي، الذي يستعمله النظام السياسي للوصول إلى اختيار رئيس لهذا النظام.

رغم المشاكل التي أحاطت بهذا النظام الانتخابي، إلا أنه استطاع في الاستمرار رغم وصفه بأن غير ديمقراطي ولا يُمثل ما تريده الإرادة العامة الأمريكية -أحياناً- ويسعى المصلحون جاهدين لتعديل الدستور الأمريكي بحيث تُستبدل طريقة المجمع الانتخابي باقتراع عام مباشر؛ لكن بقيت هذه الجهود غير ناجحة للوصول لغايتها.

ظلت فكرة المجمع الانتخابي طرحاً فريداً استطاع أن يأتي بثماره على طول قرنين كاملين، وتبقى فكرة استطاعت أن تجد لها حيزاً داخل نظريات التمثيل السياسي، وفكرة مُلهمة أيضاً -للباحث خاصة- لاستحداثها داخل النسق السياسي العربي والإسلامي، دون مجازاة الإجراءات نفسها المُتبعة داخل هذه الفلسفة الانتخابية، فيتأتى بإسقاط بعض أفكار هذا المجمع الانتخابي على تجربة (الشورى) في النظام السياسي الإسلامي عبر هيئة أهل الحل والعقد، لتتمكن هذه الأخيرة من أداء أدوارها بفاعلية ونجاعة.

ولم تَسع هذه الأطروحة أيضاً إلى الإجابة عن سؤال مدى اتفاق الديمقراطية مع الشورى أو اختلافها، بقدر ما سَعَت إلى التوفيق بين الحالتين، فعَندما نتطرق للسيادة، لا تصل النتيجة إلى حدود ما وصل إليه الغرب لمفهوم السيادة التي يضعها بين يدي الشعب بشكل كامل؛ ولا يكون الحاكم صاحب السيادة، أو رجال الدين، أو ما ذهب إليه البعض من مفهوم الحاكمية، بل هي سيادة عنقودية تتجزأ وتتوزع داخل الدولة، ليُمثل هذا المفهوم خصوصية داخل الفكر السياسي الإسلامي.

هكذا خَلَصَت الأطروحة إلى أن السبيل للخروج من نفق أزمة الشرعية التي يعيشها العالم العربي، وأيضاً فلسفة الحُكم الإسلامي، وإعادة تشكيل مفهوم ديمقراطي عربي، إعادة قراءة البنية العامة لهيئة أهل

الحلّ والعقد وأبعادها الوظيفية، ودَكرها بآليات سياسية حديثة، ما يفضي إلى قراءة جديدة لمفاهيم مثل البيعة، الطاعة، السيادة، الاختيار، ...الخ.

وُخلاصة البحث العامة أن المُتتبع لتاريخ التجربة الغربية في نضالها للوصول إلى إعلاء قيمة الاختيار (الإرادة العامة)، سيجد أن هذه القيمة بَخط سيرها منذ أثينا وحتى بداية تأطيرها داخل نظريات القرنين الثامن والتاسع عشر، لم تكن فيها -الإرادة العامة- أي ممارسة عملية، وشهدت انقطاعاً جافاً نظرياً وتطبيقياً، ووصل فيها النضال حد الصراع الدموي.

صحيح أن قيمة الاختيار النابعة من قيمة الشورى شهدت انقطاعاً عن الحياة السياسية منذ نهاية الخلافة الراشدة حتى سقوط الخلافة العثمانية، إلا أن هذا الانقطاع لم يكن جافاً؛ لبقاء قيمة الشورى في إطارها النظري قيمة عليا في فلسفة الحُكم الإسلامي في شتى الكتب والدراسات، وظلت هذه القيمة من أسمى القيم التي يشتغل من خلالها التأطير الفقهي، وإن غابت في الحياة السياسية العملية، وما يُعين الباحث هنا على بحثه أن الإرادة العامة عربياً بدأت تتشرب فكرة أنها صاحبة الشرعية، وما الثورات العربية عام 2011 إلا طرق لباب استعادتها.

وقد تَسْتَقْطِب هذه الأطروحة نوعين من الاعتراض. أما الأول فيتعلق باحتمال رؤية الأطروحة بأنها تُزَعِز ثوابت الفكر التراثي، أو على أنها تُخالف مفاهيمه، وبالتالي فهي خروج عن المؤلف في نظرية الخلافة (الإمامة)، في حين قد يرتبط الثاني باقتراحها من النموذج الغربي في الحُكم، وفي هذين الاعتراضين صوابٌ واعتساف، فالأطروحة بمسعاها ترنو إلى الخروج من الجمود الفكري سواء بالتشبيث بالموروث أو النموذج الحديث، واعتسافاً لكون المعيار على البحوث رهن صحة المنهج العلمي المستخدم أو خطئه، وكذلك فإن الخروج عن مؤلف ثوابت الفكر السياسي لا يعني الخروج عن عقد الدين نفسه.

شَعَّ الإسلام بنموذجه السياسي من المركز نحو الأطراف، من دولة المدينة المنورة إلى باقي الأقطار، ليصبح النموذج الأسمى في العدل والحُكم. وقد استمر هذا الإشعاع على مدار قرون طويلة، وإن شهد انحرافاً في جزئياته، لكن الاستمرار في هذا النموذج السياسي والتوقع فيه غير ممكن اليوم؛ إذا علينا أن نستلهم الإشعاع من الأطراف، ونأخذه إلى المركز لتحقيق عملية التكامل في مفاهيمه وبنائه ووظائفه، بالبحث عن أفضل الوسائل والآليات لتحديث هذا النموذج السياسي.

وقد يبدو مشروع البناء مُستحيلاً أو مُتَعذراً في هذه الفترة التي تشهد تقلبات في موازين القوى الدولية، أو نتيجة التردّي السياسي العربي، ولكن يطرح البحث مجموعة من التساؤلات والتحديات ذات الطبيعة الفقهية والسياسية التي تواجه مسيرة الحضارة العربية والإسلامية، لتكون الأطروحة من الدراسات التي تعمقت بتأطير وتقنين العلاقة بين الإسلام نصّاً وتجربة تاريخية، وبين السياسية كممارسة بشرية، ولتُميط اللثام عن الأسباب الكامنة وراء بحثنا عن البديل في وجود الأصل وفي عدم سعينا لتصحيح الأصل إذا ما شابهُ اعوجاج.

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم.

أولاً: المراجع العربية

معاجم وقواميس

1. ابن منظور. *لسان العرب*. تحقيق: الكبير. ع. حسب الله، م. الشاذلي، ه. القاهرة: دار المعارف. المجلد الأول والثالث.
2. سيبويه. (1988). *الكتاب*. (ط3)، (ط2). تحقيق وشرح: هارون، ع. القاهرة: مكتبة الخانجي. الجزء الأول والرابع.
3. عمر، أ. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة*. (ط1). القاهرة: عالم الكتب. المجلد الثاني.
4. مجد الدين الفيروز آبادي. (2008). *القاموس المحيط*. تحقيق: الشامي، أ. أحمد، ز. القاهرة: دار الحديث.
5. مصطفى، إ. وآخرون. (2004). *المعجم الوسيط*. (ط4) القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. الجزء الأول.
6. مقلد، إ. ربيع، م. (1994). *موسوعة العلوم السياسية*. الكويت: جامعة الكويت.

الكتب والمؤلفات:

1. إبراهيم، ح. (2005). *النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
2. ابن العربي. (2003). *أحكام القرآن*. (ط3). تحقيق: عطا، م. بيروت: دار الكتب العلمية. القسم الخامس.
3. ابن تيمية. (2008). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*. تحقيق: العمران، ع. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

4. ابن حجر العسقلاني. (1997). *العُجَاب في بيان الأسباب (أسباب النزول)*. (ط1). تحقيق: الأنيس، ع. الدمام: دار ابن الجوزي. مجلد 2.
5. ابن خلدون، ع. (2000). *تاريخ ابن خلدون*. تحقيق: شحادة، خ. زكار، س. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الجزء الثاني.
6. ابن خلدون، ع. مقدمة *ابن خلدون*. المحمدية: فضاء الفن والثقافة للنشر والتوزيع.
7. ابن قتيبة. (1904). *الإمامة والسياسة*. تحقيق: الرفاعي، م. القاهرة: مطبعة النيل. الجزء الأول.
8. ابن هشام. (1936). *السيرة النبوية*. تحقيق: السقا، م. الأبياري، ا. شلي، ع. القاهرة: مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده. الجزء الرابع.
9. أبو الأعلى المودودي. (1981). *تدوين الدستور الإسلامي*. (ط5). بيروت: مؤسسة الرسالة.
10. أبو حامد الغزالي. (2008). *فضائح الباطنية*. تحقيق: بدوي، ع. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية.
11. أبو زهرة، م. (1978). *ابن حزم حياته وعصره - آراءه وفقهه*. (ط1). القاهرة: دار الفكر العربي.
12. أبو زيد، م. (1989). *الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية - دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي*. القاهرة: مكتبة غريب.
13. أبو فارس، م. (1980). *النظام السياسي في الإسلام*. (ط1). إربد: مكتبة دار الفرقان.
14. أبو نصر الفارابي. (2012). *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*. (ط1). القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
15. أبي الفتح الشهرستاني. (1968). *الملل والنحل*. تحقيق: الوكيل، ع. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركائه للنشر والتوزيع، الجزء الأول.

16. أبي بكر بن العربي المالكي. (1991). *العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ*. (ط6). تحقيق: الخطيب، م. القاهرة: مكتبة السنة.
17. أبي حامد الغزالي. (1998). *التبر المسبوك في نصيحة الملوك*. (ط1). تحقيق: شمس الدين، أ. بيروت: دار الكتب العلمية.
18. أبي علي أحمد مسكويه. (2003). *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*. (ط1). تحقيق: حسن، س. بيروت: دار الكتب العلمية. الجزء الأول.
19. أبي يعلى الفراء الحنبلي. (2000). *الأحكام السلطانية*. (ط1). تحقيق: الفقي، م. بيروت: دار الكتب العلمية.
20. الأزرقي. (2003). *أخبار مكة وما جاء فيها من آثار*. (ط1). تحقيق: بن دهب، ع. كربلاء: مكتبة الأسد.
- الجزء الأول.
21. الأصفهاني. (2008). *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: كيلاني، م. بيروت: دار المعرفة.
22. أفاية، م. (1998). *الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس*. (ط2). الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
23. الأفغاني، ج. (2002). *الخاطرات*. (ط1). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
24. إمام، إ. (1994). *الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي*. الكويت: عالم المعرفة.
25. الأنصاري، ع. (1980). *الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة*. (ط3). بيروت: المكتبة العصرية.
26. الأنصاري، م. (2000). *تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي*. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
27. الأهواني، أ. (1954). *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*. (ط1). القاهرة: دار أحياء الكتب العربية.

28. أومليل، ع. (2013). *أفكار مهاجرة*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
29. باراني، ز. (2018). *الجندي والدولة المتغيرة: بناء جيوش ديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأوروبا والأميركتين*. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
30. الباقلاني. (1987). *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل*. (ط1). تحقيق: حيدر، ع. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
31. البدوي، أ. (2013). *تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
32. بدوي، ع. (1946). *ربيع الفكر اليوناني*. (ط3). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
33. بشار، ع. (2015). *الدين والعلمانية في سياق تاريخي*. (ط1). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الجزء الثاني، المجلد الأول.
34. بشار، ع. (2017). *الجيش إشكاليات نظرية ونماذج عربية*. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
35. بشار، ع. (2018). *في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي*. (ط4). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
36. بشار، ع. (2020). *الانتقال الديمقراطي وإشكالياته دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة*. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
37. بكار، ع. (2015). *أساسيات في نظام الحكم في الإسلام*. (ط1). دمشق: دار القلم.
38. بلقزيز، ع. (2011). *الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر*. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
39. بلقزيز، ع. (2012). *الفتنة والانقسام*. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

40. بلقزيز، ع. (2015). *تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
41. بن أبي عاصم الشيباني. (1980). *كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة*. (ط1). تحقيق: الألباني، م. بيروت: المكتب الإسلامي. المجلد الأول.
42. بن باديس، ع. (1997). *آثار ابن باديس مقالات اجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية*. (ط3). تحقيق: الطالبي، ع. الجزائر: الشركة الجزائرية. الجزء الأول، المجلد الثاني.
43. بن نب، م. (2000). *فكرة كمنويلث إسلامي*. (ط2). ترجمة: الشريف. ا. بيروت: دار الفكر المعاصر.
44. بن نب، م. (2000). *مشكلات الحضارة القضايا الكبرى*. (ط2). دمشق: دار الفكر.
45. البياتي، م. (2013). *النظام السياسي الإسلامي مُقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة*. (ط4). عمان: درا النفائس للنشر والتوزيع.
46. الترابي، ح. (2010). *في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي*. (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
47. الترابي، ح. (2011). *السياسية والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع*. (ط2). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
48. الجابري، ص. المرهج، ع. وآخرون. (2011). *الإصلاح الديني والسياسي: إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية*. (ط1). دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع.
49. الجابري، م. (1992). *العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته*. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
50. الجابري، م. (1996). *الدين والدولة وتطبيق الشريعة*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

51. الجابري، م. (2005). *في نقد الحاجة إلى الإصلاح*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
52. الجابري، م. (2015). *الديمقراطية وحقوق الإنسان*. (ط5). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
53. الجابري، م. (2015). *وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر*. (ط5). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
54. جبرون، أ. (2014). *أزمة الأسس وحتمية الحداثة مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية*. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
55. جدعان، ف. (1988). *أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث*. (ط3). بيروت: دار الشروق.
56. جرار، ب. *دراسات في الفكر الإسلامي*. البيرة: مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية.
57. الجصاص. (1992). *أحكام القرآن لحجة الإسلام، تحقيق: الفحماوي، م. بيروت: دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي. الجزء الخامس*.
58. الجويني. (2011). *غيث الأمم في التياث الظلم*. تحقيق الديب، ع. جدة: دار المنهاج.
59. حرفي، س. (2010). *الثقافة والمنهج: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري*. (ط2). دمشق: دار الفكر.
60. الحسن، س. (2015). *مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية*. (ط1). الرباط: دار الأمان- مركز الدراسات والأبحاث- مؤسسة خالد الحسن.
61. حسين، ع. (1998). *المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق*. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق.
62. حلاق، و. (2019). *الدولة المستحيلة الإسلام والسياسية ومآزق الحداثة الأخلاقي*. (ط5). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

63. الحلو، م. (2005). *الاستفتاء الشعبي والشرعية الإسلامية*. (ط1). بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر.
64. الحمداوي، ع. (2003). *في النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير*. (ط3). عمان: وقفية الأمير غازي للفكر القرآني.
65. حوى، س. (1994). *فصول في الإمرة والأمير*. (ط2). القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
66. الخشاب، م. (1977). *دراسة المجتمع*. القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية.
67. الخضرا، ب. (2015). *النمط النبوي الخليفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
68. خضير، م. (2001). *الأدوات النحوية ودلالاتها في القرآن الكريم*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
69. الخطيب، ن. (2011). *الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري*. (ط7). عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
70. خلاف بك، ع. (1931). *السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية*. القاهرة: المطبعة السلفية.
71. خليل، ف. (1996). *دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم*. (ط1). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
72. خيرى، و. (2016). *نظرية الديمقراطية عند كارل بوبر*. (ط1). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
73. دروزة، م. (1966). *الدستور القرآني في شؤون الحياة*. (ط2). القاهرة: دار احياء الكتب العربية.
74. الدريني، ف. (2013). *خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم*. (ط2). دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون.

75. الدوري، ع. (1986). *التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي*. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

76. الدوري، ع. (2005). *مقدمة في تاريخ صدر الإسلام*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

77. الدوري، ع. (2008). *النظم الإسلامية*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

78. الذهبي. (2004). *سير أعلام النبلاء*. (ط1). تحقيق: عبد المنان، ح. عمان: بيت الأفكار الدولية. الجزء الأول.

79. رشيد رضا، م. (2012). *الخلافة*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

80. الرئيس، م. (1976). *النظريات السياسية الإسلامية*. (ط6). القاهرة: مكتبة دار التراث.

81. الريسوني، أ. (2007). *الشورى في معركة البناء*. (ط1). عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

82. الزحيلي، و. (2009). *الفقه الإسلامي وأدلته*. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الجزء الثامن.

83. زرتوقة، ص. (1992). *أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية*. (ط1). القاهرة: مكتبة مدبولي.

84. زرنوقة، ص. (2012). *أنماط انتقال السلطة في الوطن العربي منذ الاستقلال وحتى بداية ربيع الثورات العربية*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

85. الزميع، ع. (2018). *في النظرية السياسية الإسلامية دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي*. (ط1). الكويت: دار نهوض للدراسات والنشر.

86. الزهري، م. (2001). *كتاب الطبقات الكبرى*. (ط1). تحقيق: عمر، ع. القاهرة: الشركة الدولية للطباعة. الجزء الثالث.

87. زيدان، ع. (1966). *الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية*. (ط1). بغداد: مطبعة سلمان الأعظمي.

88. السباعي، م. (1999). *المرأة بين الفقه والقانون*. (ط7). بيروت: المكتب الإسلامي.

89. سعيد، ص. (1985). *الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري*. (ط1). القاهرة: دار الفكر العربي.
90. سليم، ر. (2006). *نظام الزمان العربي دراسة في التاريخيات العربية-الإسلامية*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
91. السنهوري، ع. (1952). *الوسيط في شرح القانون المدني نظرية الالتزام بوجه عام*. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الجزء الأول.
92. السنهوري، ع. (2019). *الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية*. (ط1). ترجمة: جاد الله، ك. بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر.
93. السوداني، أ. (2016). *فلسفة حقوق الإنسان هوبز-لوك-مونتسكيو-روسو*. (ط1). بيروت: الرافدين.
94. سيد قطب. (1993). *تفسير سورة الشورى*. (ط4). القاهرة: دار الشروق.
95. السيد، ر. (2007). *الجماعة والمجتمع والدولة- سُلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي*. (ط2). بيروت: دار الكتاب العربي.
96. سيف الدولة، ع. (2002). *عن العروبة والإسلام*. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
97. السيوطي، ج. (2003). *الدرر المنثور في التفسير بالمأثور*. (ط1). تحقيق: التركي. ع. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات الإسلامية. الجزء الرابع.
98. السيوطي، ج. (2003). *تاريخ الخلفاء*. (ط1). بيروت: دار ابن حزم.
99. الشاوي، ت. (1992). *فقه الشورى والاستشارة*. (ط2). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
100. الشاوي، ت. (1994). *الشورى أعلى مراتب الديمقراطية*. (ط1). القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

101. الشجاع، ع. (2014). تاريخ صدر الإسلام رؤية جديدة لدراسة عصري النبوة والخلافة الراشدة. (ط8). صنعاء: مكتبة الإحسان.
102. الشريف، أ. (1965). مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. القاهرة: دار الفكر العربي.
103. الشعراوي، م. (1991). تفسير الشعراوي. القاهرة: دار اخبار اليوم. المجلد السابع عشر.
104. شلي، م. (1985). المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه نظرية الملكية والعقد. (ط10). بيروت: الدار الجامعية.
105. شلتوت، م. (2001). الإسلام عقيدة وشريعة. (ط8). القاهرة: دار الشروق.
106. الشنقيطي، م. (2018). الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. (ط1). الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية.
107. شومسكي، ن. (2011). إعاقة الديمقراطية الولايات المتحدة والديمقراطية. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
108. شيات، خ. (2014). من التجزئة إلى الوحدة: قراءة في التجارب الغربية والعربية لتأسيس نظرية بناء الوحدة. (ط1). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
109. الشيباني، م. (2009). مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية 60-64 هـ. (ط2). الرياض: دار طبية للنشر والتوزيع.
110. صافي، ل. (1996). العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. (ط1). الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
111. صالح، أ. (2006). الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها. (ط1). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الجزء الأول.

112. صالح، ح. (2003). *علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين*. (ط1). الإسكندرية: دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر.

113. الصدر، م. (1993). *نشأة الشيعة والتشيع*. (ط1). بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

114. صديقي، أ. (2007). *البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل*. (ط1). ترجمة: الخولي، م. الأيوبي، ع. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

115. صديقي، أ. (2010). *إعادة التفكير في الديمقراطية العربية انتخابات بدون ديمقراطية*. (ط1). ترجمة: شيئا، م. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

116. صفى الدين، ب. (2011). *أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي*. (ط2). دمشق: دار النوادر.

117. الصلابي، ع. (2008). *الدولة الأموية عوامل الازدهار وتدايعات الانهيار*. (ط2). بيروت: دار المعرفة للنشر والطباعة والتوزيع. المجلد الأول.

118. الطائي، أ. (2014). *تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني*. (ط1). عمان: دار الفكر.

119. الطبري. *تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك*. بيروت: دار الكتب العلمية. المجلد الثاني.

120. طرابيشي، ج. (1998). *في ثقافة الديمقراطية*. (ط1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

121. الطريقي، ع. (2005). *أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم*. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي.

122. عاشور، س. (1976). *تاريخ أوروبا في العصور الوسطى*. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

123. عاصي، ج. (2006). *نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة النظر في براديغم التحول*. رام الله:

المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

124. العامري، ع. (2016). *المأزق العالمي للديمقراطية: بلوغ نقطة التحول*. (ط1). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
125. عبد الخالق، ف. (1998). *في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية: الشورى العدل المساواة*. (ط1). بيروت: دار الشروق.
126. عبد الرازق، علي. (1925). *الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام*. (ط2). القاهرة: مطبعة مصر الشركة المساهمة المصرية.
127. عبد الغني، ع. (1980). *انجلترا الصناعية وألمانيا 1815-1848 دراسة في الفكر التنموي الكلاسيكي والمشكلات الاجتماعية والسياسية*. القدس: جمعية الدراسات العربية.
128. عبد الغني، ع. (2010). *مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا*. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن).
129. عبد اللطيف، ح. *الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية*. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
130. عبد اللطيف، ك. (1999). *في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية*. (ط1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع.
131. عبد اللطيف، ك. (2005). *أسئلة النهضة العربية التاريخ- الحداثة- التواصل*. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
132. عبد الله، ث. (2004). *آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي*. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
133. عبد المجيد، أ. (1998). *البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية*. (ط1). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

134. عبد الهادي، ب. (1983). *الجوانب التطبيقية لتفويض الاختصاصات التشريعية والإدارية في مصر والأردن*. (ط1). عمان: دار الفرقان.
135. عبده، م. رشيد رضا، م. (1947). *تفسير المنار*، القاهرة: مطبعة المنار. الجزء الثالث.
136. العبود، ن. (2017). *الانتخابات الرئاسية الأمريكية: الأبعاد التاريخية والسياسية والدستورية*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
137. عثمان، م. (1975). *رياسة الدولة في الفقه الإسلامي*. القاهرة: دار الكتاب الجامعي.
138. العقاد، ع. (2014). *الديمقراطية في الإسلام*. (ط1). المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي.
139. عكاشة، ع. الناطور، ش. بيضون، ج. (1991). *اليونان والرومان*. (ط1). عمان: دار الأمل للنشر والتوزيع.
140. علي، ج. (1993). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. (ط2). بغداد: جامعة بغداد. الجزء الخامس.
141. عماد، ع. (2013). *الإسلاميون بين الثورة والدولة إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
142. عمارة، م. (1989). *الإسلام وفلسفة الحكم*. (ط1). بيروت: دار الشروق.
143. العوا، م. (2006). *في النظام السياسي للدولة الإسلامية*. (ط2). القاهرة: دار الشروق.
144. عودة، ع. (1951). *الإسلام وأوضاعنا السياسية*. القاهرة: دار الكتاب العربي.
145. عوده، ع. (1959). *التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي*. بيروت: دار الكتاب العربي. الجزء الأول.
146. عياد، م. (1980). *تاريخ اليونان*. (ط3). دمشق: دار الفكر. الجزء الأول.
147. غريب، م. (1981). *خلافة عثمان بن عفان*. (ط1). القاهرة: مركز الكتاب للنشر.
148. الغزالي، م. (1990). *أزمة الشورى في المجتمعات العربية*. (ط1). القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر.

149. الغنوشي، ر. (1993). *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*. (ط1). بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
150. الفاسي، ع. (1993). *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*. (ط5). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
151. فرنان، ج. (1987). *أصول الفكر اليوناني*. (ط1). ترجمة: حداد، س. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
152. فهمي، م. (1999). *تاريخ اليونان*. الجيزة: مكتبة ومطبعة الغد.
153. القاسمي، ظ. (1974). *نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول: الحياة الدستورية)*. (ط1). بيروت: دار النفائس.
154. القاضي، أ. (1994). *مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات عرض ونقد*. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع.
155. القرشي، غ. (1990). *أوليات الفاروق السياسية*. (ط1). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
156. القرضاوي، ي. (1996). *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر*. (ط1). الكويت: دار القلم.
157. القرضاوي، ي. (1997). *الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه*. (ط1). القاهرة: مكتبة وهبة.
158. القرضاوي، ي. (2001). *من فقه الدولة في الإسلام*. (ط3). بيروت: دار الشروق.
159. قرعوش، ك. (1987). *طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية*. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة.
160. الكواري، ع. وآخرون. (2003). *مداخل الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
161. الكواكبي، ع. (1931). *أم القرى*. القاهرة: المطبعة المصرية.

162. الكواكي، ع. (2007). *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*. (ط1). تحقيق: عمارة، م. القاهرة: دار الشروق.
163. الماوردى. (1909). *الأحكام السلطانية*. (ط1). تحقيق: الحلبي، م. القاهرة: مطبعة السعادة. الباب الأول.
164. المباركفوري، ص. (2007). *الرحيق المختوم*. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
165. محمود، أ. *البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق*. البحرين: دار الرازي.
166. المسير، م. (2008). *نحو دستور إسلامي*. (ط3). القاهرة: المكتبة التوقيفية.
167. المسيري، ع. (1996). *إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*. (ط2). فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي. الجزء الأول.
168. المسيري، ع. التريكي، ف. (2010). *الحدائث وما بعد الحدائث*. (ط3). دمشق: دار الفكر.
169. مصطفى، م. (2015). *نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي*. (ط2). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي..
170. مطر، أ. (1998). *الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها*. (ط1). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
171. المظفر، م. (1968). *عقائد الإمامية*. النجف: مطبعة النعمان.
172. منصور، ب. (2004). *الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي: دراسة تطبيقية على اليمن وبلاد أخرى*. القاهرة: مكتبة مدبولي.
173. موسى، م. (1963). *نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث*. القاهرة: دار الفكر العربي.

174. الموصلي، أ. (2007). *جدليات الشورى والديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي*.

(ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

175. النشار، م. (1999). *تطور الفكر السياسي القديم: من صولون حتى ابن خلدون*. (ط1). القاهرة: دار

قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

176. نصار، ن. (2018). *منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر*. (ط3). بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية.

177. النويري، ش. (1926). *نهاية الأرب في فنون الأدب*. (ط1). القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية. الجزء

السادس.

178. هويدي، ف. (1981). *القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة*. (ط1). بيروت: دار الشروق.

179. هويدي، ف. (1993). *الإسلام والديمقراطية*. (ط1). القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر.

180. الواعي، ت. (1996). *الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة*. بيروت: دار ابن حزم.

181. والي، خ. (2008). *إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية- مع الإشارة إلى تجربة الجزائر*. (ط1).

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

182. ياسين، ع. (2000). *السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ*. (ط2). الدار البيضاء:

المركز الثقافي العربي.

183. يحيى، ل. (1991). *اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

الكتب المترجمة إلى اللغة العربية:

1. أرسطوطاليس. (2012). *نظام الأثينيين*. ترجمة: حسين، ط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

2. أرسطوطاليس. (2016). *السياسية لأرسطوطاليس*. (ط1). ترجمة عن الإغريقية: سانتهيلير، تعريب: السيد، أ. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
3. أركون، م. (1991). *من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي*. (ط1). ترجمة: صالح، ه. بيروت: دار الساقى.
4. أركون، م. (2012). *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. (ط6). ترجمة: صالح، ه. بيروت: دار الساقى.
5. اسبينوزا، ب. (2005). *رسالة في اللاهوت والسياسة*. (ط1). ترجمة: حنفي، ح. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
6. أسد، م. (1978). *منهاج الإسلام في الحكم*. (ط5). ترجمة: ماضي، م. بيروت: دار العلم للملايين.
7. أفلاطون. (1986). *القوانين لأفلاطون*. ترجمة: ظاظا، م. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية للكتاب.
8. أفلاطون. (2004). *جمهورية أفلاطون*. ترجمة: زكريا، ف. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
9. باراني، ز. موزر، ر. (2012). *هل الديمقراطية قابلة للتصدير*. (ط1). ترجمة: عبد الرحيم، ج. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
10. باركر، إ. (1996). *النظرية السياسية عند اليونان*. ترجمة: اسكندر، ل. القاهرة: مؤسسة سجل العرب.
- الجزء الأول.
11. براستد، ج. (1930). *العصور القديمة*. (ط2). ترجمة: قربان، د. بيروت: مطبعة الأمير كانية.
12. بروكلمان، ك. (1968). *تاريخ الشعوب الإسلامية*. (ط5). ترجمة: فارس، ن. البعلبكي، م. بيروت: دار العلم للملايين.
13. بن نبي، م. (2001). *مشكلات الحضارة فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ*. (ط3). ترجمة: شاهين، ع. دمشق: دار الفكر.

14. بودون، ر. (2010). *أبحاث في النظرية العامة في العقلانية العمل الاجتماعي والحس المشترك*. (ط1). ترجمة: سليمان، ج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
15. تورين، آ. (2000). *ما الديمقراطية*. ترجمة: كاسوحة، ع. دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية.
16. توكفيل، أ. (2004). *الديمقراطية في أمريكا*، ترجمة: قنديل، أ. القاهرة: عالم الكتب.
17. توكفيل، أ. (2010). *النظام القديم والثورة الفرنسية*. (ط1). ترجمة: كلفت، خ. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
18. تيللي، ت. (2010). *الديمقراطية*. (ط1). ترجمة: طباح، م. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
19. دال، ر. (2000). *عن الديمقراطية*. ترجمة: الجمل، أ. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية.
20. دال، ر. (2005). *الديمقراطية ونقادها*. (ط2). ترجمة: مظفر، ن. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع.
21. دانكان، ج. (1995). *علم السياسية*. (ط1). ترجمة: صاصيلا، م. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
22. دن، ج. (2012). *قصة الديمقراطية*. (ط1). ترجمة: الملاح، ع. الرياض: العبيكان للنشر.
23. دوسن، ك. (1967). *تكوين أوروبا*، ترجمة: عاشور، س. القاهرة: مؤسسة سجل العرب.
24. دوفرليه، م. (1970). *دساتير فرنسا*. ترجمة: عباس. أ. القاهرة: مكتبة الآداب.
25. دوفرليه، م. (1992). *المؤسسات السياسية والقانون الدستوري: الأنظمة السياسية الكبرى*. (ط1). ترجمة: سعد، ج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
26. ديتان، م. (2008). *اختلاق الميثولوجيا*. (ط1). ترجمة: الصمد، م. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

27. ديلودال، ج. (2009). *الفلسفة الأمريكية*. (ط1). ترجمة: كتورة، ج. الشعراني، إ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

28. ديورانت، و. (1981). *قصة الحضارة عصر الإيمان*. ترجمة: بدران، م. بيروت: دار الجيل. الجزء السادس، المجلد الرابع.

29. رسل، ب. (1983). *حكمة الغرب: عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي*. ترجمة: زكريا، ف. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي. الجزء الأول.

30. رسل، ب. (2010). *تاريخ الفلسفة الغربية*. ترجمة: محمود، ز. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. الجزء الأول.

31. روبنصن، ت. (1996). *أثينا في عهد بركليس*. ترجمة: فريجة، أ. بيروت: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر.

32. روسو، ج. (1973). *في العقد الاجتماعي*. (ط1). ترجمة: قرقوط، ذ. بيروت: دار القلم.

33. روسو، ج. (2013). *أصل التفاوت بين الناس*. ترجمة: زعيتر، ع. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي.

34. سالفاتوري، أ. (2012). *المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام*. (ط1). ترجمة: زايد، أ. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

35. سباين، ج. (1999). *تطور الفكر السياسي*. ترجمة: العروسي، ح. القاهرة: دار المعارف. الجزء الثاني والثاني.

36. سكينر، ك. (2012). *أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني*. (ط1). ترجمة: إسماعيل، ح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. الجزء الثاني.

37. سكينر، ك. (2012). *أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة*. (ط1). ترجمة: إسماعيل، ح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. الجزء الأول.

38. سكيريك، غ. غيلجي، و. (2012). تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. (ط1).
ترجمة: اسماعيل، ح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
39. سلان، ب. (2010). الليبرالية. (ط1). ترجمة: محمد، ت. واشنطن: مؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية.
40. سني بك، ع. (1995). الخلافة وسلطة الأمة. (ط2). تقديم: أبو زيد، ن. القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع.
41. سوبول، أ. (1989). تاريخ الثورة الفرنسية. (ط4). ترجمة: كوسي، ج. بيروت: منشورات عويدات.
42. سورنسن، غ. (2015). الديمقراطية والتحول الديمقراطي السيرورات والمأمول في عالم متغير. (ط1).
ترجمة: البطاينة، ع. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
43. شومبيتر، ج. (2011). الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. (ط1). ترجمة: اسماعيل، ح. بيروت:
المنظمة العربية للترجمة.
44. غوشيه، م. (2007). الدين في الديمقراطية. (ط1). ترجمة: محسن، ش. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
45. فوكوياما، ف. (1993). نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة: شاهين، ف. قاسم، ج. الشايب، ر. بيروت:
مركز الإنماء القومي.
46. فولغين. (2006). فلسفة الأنوار. (ط1). ترجمة: عبودي، ه. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
47. كين، ج. (2021). حياة الديمقراطية وموتها. (ط1). ترجمة: العزيز، م. الدوحة: المركز العربي للأبحاث
ودراسة السياسات.
48. لاكلو، إ. موفي، و. (2016). الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية: نحو سياسة ديمقراطية راديكالية. (ط1).
ترجمة: الناهي، ه. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
49. لوك، ج. (2015). في الحكم المدني. (ط1). ترجمة: فخري، م. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

50. لولير، ج. (2009). تاريخ التسامح في عصر الإصلاح. (ط1). ترجمة: سليمان، ج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

51. لوميل، ي. (2008). الطبقات الاجتماعية. (ط1). ترجمة: الحداد، ج. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

52. ليطمان، ر. (2000). التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي 400-800 ق.م. ترجمة: كروان، م. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

53. ليسبي، د. (1996). الثورة الأمريكية دوافعها ومغزاها. ترجمة: ناشد، س. القاهرة: مؤسسة سجل العرب. الجزء الأول.

54. المودودي، أ. (1967). نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. ترجمة: الإصلاحي، ج. القاهرة: دار الفكر.

55. مور، ب. (2008). الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث. (ط1). ترجمة: محمود، أ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

56. مونتسكيو. (2014). روح الشرائع: الجز الأول. (ط1). ترجمة: زعيتر، ع. قازان، أ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

57. هاشمي، ن. (2017). الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. (ط1). ترجمة: غاوجي، أ. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

58. هنتجتون، ص. (1993). الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين. (ط1). ترجمة: علوب، ع. الكويت: دارس سعد الصباح.

59. هنتجتون، ص. (1999). صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي. (ط1). ترجمة: أبو شهيو، م. خلف، م. القاهرة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

60. هوبزباوم، إ. (2007). *عصر الثورة أوروبا 1789-1848*. (ط1). ترجمة: الصياغ، ف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

مقالة في كتاب:

1. غوتمان، آ. (2015). *رولز والعلاقة بين الليبرالية والديمقراطية*. في: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون رولز نموذجاً. (ط1). (ص211-250). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
2. ماضي، ع. *مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية*. (2009). في: لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى. (ط1). (ص31-84). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. الكواري، ع. (2002). *مفهوم الديمقراطية المعاصرة*. في: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي. (ط2) (ص11-56). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
4. مسرة، أ. (2009). *قياس الديمقراطية والإصلاح الديمقراطي في البلدان العربية- الحالة البحثية: مؤسسات مؤشرات حاجات أولويات منهجيات استشراف*. في: مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية. (ط1). (ص69-126). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
5. الشقافي، خ. (2009). *دور المؤشرات الكمية في عملية التحول الديمقراطي*. في: مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية. (ط1). (ص139-144). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
6. خان، ب. (2015). *ما هو البدائي في الديمقراطية البدائية مقارنة بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية*. في: التاريخ السري للديمقراطية. (ط1). ترجمة: الإمام، م. (ص39-58). الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية.

7. عبد الحي، و. (2012). *حضور التاريخ: اللحظة الراهنة إلى الآفاق السياسية*. في: الانفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسية. (ط1). (ص 147-245). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
8. الجابري، م. (2010). *مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية- الإسلامية*. في: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص. (ط2). (ص 25-76). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
9. فارس، أ. (2008). *تطور كتابة التاريخ عند العرب المحدثين كما تبدو في معالجتهم قضية النزاع بين علي ومعاوية*. في: الأعمال الكاملة للدكتور نبيه أمين فارس. (ط1). (ص 452-462). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
10. أمزيان، م. (2006). *الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي*. في: السيادة والسلطة الآفاق الوطنية والحدود العالمية. (ط1). (ص 11-38). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
11. قانصو، و. (2017). *الاجتهاد والنص الديني: أزمة فهم أم أزمة علاقة*. في: إصلاح المجال الديني. (ط1). (ص 253-281). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
12. بلقزيز، ع. (2002). *السياسة في ميزان العلاقة بين الجيش والسلطة*. في: الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي. (ط1). (ص 11-34). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
13. عماد، ع. (2013). *حاكمية الله: المعطيات والمفهوم والخطاب*. في: الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية. (ط2). (ص 160-166). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
14. بخيت، ه. (2005). *الفيلسوف ناقدًا لمجتمعه: قراءة في دفاع سقراط*. في: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي. (ط1). (ص 241-292). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

المقالات

1. آبادي، م. (2017). الإمامة العظمى في الإسلام: جدارة وأهلية أم نسب وعرق؟ دراسة حديثة مقارنة. مجلة الجامعة الإسلامية العالمية، 21(41)، 9-44.
2. إبراهيم، م. (2002). خطبة بريكلير الجنائزية في رثاء شهداء الحروب البيلوبونيسية. مجلة الألسن للترجمة، (2)، 154-160.
3. أبو المجد، أ. (1985). المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة. مجلة المستقبل العربي، 7(71)، 28-47.
4. أبو عامود، م. (2009). التحول الديمقراطي وإشكالياته في البلاد العربية. مؤسسة الأهرام، 9(33)، 49-56.
5. أحمد، م. (1993). التحليل الاقتصادي للانتخابات والديمقراطية. مجلة مصر المعاصرة، 84(433-434)، 39-94.
6. أحمد، م. (2016). الفلسفة السياسية عند توماس الأكويني دراسة تحليلية. مجلة أبحاث العلوم السياسية، (31-32)، 303-335.
7. الأحمر، أ. (2017). أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث. مجلة إسلامية المعرفة، 22(88)، 41-78.
8. باراني، ز. (2013). مواقف الجيوش من الثورات. مجلة سياسات عربية، (4)، 96-105.
9. باراني، ز. (2017). القوات المسلحة وعمليات الانتقال السياسي. مجلة سياسات عربية، (24)، 81-94.
10. باشا، ن. (2018). الديمقراطية التشاورية عند هابرماس. مجلة البحث العلمي في الآداب، 1(19)، 484-535.

11. بشارة، ع. (2019). الشعبوية والأزمة الدائمة للديمقراطية. *مجلة سياسات عربية*، (40)، 7-34.
12. البطاط، م. (2020). المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند كارل بوبر. *مجلة العلوم السياسية*، (59)، 147-184.
13. بكور، ب. برغوث، ع. (2017). مفهوم طاعة الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي دراسة أحاديث الطاعة. *مجلة التجديد*، 21(42)، 9-50.
14. بلال، ص. (2017). الهدي النبوي في معالجة الانحراف السياسي. *مجلة مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية*، (4)، 192-239.
15. بن دنيا، س. (2011). الحداثة وما بعد الحداثة: والقيم السياسية الأخلاقية الإسلامية. *مجلة الكلمة*، 18(73)، 67-84.
16. البنا، ر. (2020). إشكالية انتقال الخلافة للسلطين العثمانيين: شرط قرشية الخليفة عند لطفي باشا. *دورية كان التاريخية*، 13(47)، 123-135.
17. بهلول، ل. (2018). تفنيد كارل بوبر للديمقراطية: محاولة نحو ما بعد الديمقراطية. *مجلة الناقد للدراسات السياسية*، (2)، 77-92.
18. التاور، ع. (2014). إستراتيجية التفكيك عند جاك دريدا الهدم والبناء. *مجلة تبين*، 3(9)، 29-42.
19. التايب، ع. (2008). تجليات انهيار إيديولوجية القوة في أثينا بين القرنين 5 و4 ق.م من خلال بعض المصادر الأدبية الإغريقية. *مجلة دراسات*، (13)، 55-73.
20. ترنداد، ه. (1991). الانتخابات الرئاسية والتحول السياسي في أمريكا اللاتينية. ترجمة: الطويل، س. *المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية*، (128)، 57-70.

21. الجباري، ع. (2020). مركزية الأخلاق في المنظومة الإسلامية انطلاقاً من السنة النبوية. *مجلة التفاهم*، (69)، 345-366.
22. الجميل، م. (2009). يوم السقيفة وبيعة أبي بكر الصديق: دراسة تحليلية مقارنة لروايات يوم السقيفة. *حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية*، 29(294)، 8-136.
23. الجنابي، ق. (2010). المأ ودار الندوة نظام الإدارة المدنية في مكة. *مجلة كلية التربية الإسلامية*، 1(3)، 40-45.
24. جيانيس، ك. (2016). الدين والسياسة مسار النظريات العلمانية والمآ بعد العلمانية. ترجمة: زين الدين، ع. *مجلة الاستغراب*، 2(3)، 94-107.
25. الحبردي، ه. (2019). المضمون الديني لحركة الردة. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 3(8)، 94-100.
26. الحبيب، س. (2010). تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن. *مجلة المستقبل العربي* 32(373)، 186-198.
27. الحجي، ح. (1998). النظم الدينية في أوروبا العصور الوسطى. *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، 14(53)، 270-288.
28. حسن، آ. (2017). الفكر السياسي والفلسفة السياسية لدى جون لوك. *مجلة الآداب*، (120)، 335-356.
29. حسين، م. (2021). الإمامة في الفكر الإسلامي. *مجلة العربي للدراسات والأبحاث*، (12)، 61-89.
30. الحفيظ، س. (2016). الاعتراف بالمسيحية زمن الإمبراطور قسطنطين الأول 306-337م بين الرمز الديني والتوظيف السياسي والعسكري. *المجلة الليبية العالمية*، (5)، 1-24.

31. حيدرة، ف. (2013). إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية. *مجلة الحكمة*، (29)، 74-62.
32. الخثلان، ص. (2014). تأثير الانتقال الديمقراطي على حقوق الإنسان: دراسة حالة بولندا. *مؤسسة الأهرام القاهرة*، 14(55)، 20-9.
33. الخراشي، ع. (2007). بيعة معاوية بن يزيد ونهاية حكم العهد السفيفاني للأمويين. *مجلة الدارة*، (2)33، 57-39.
34. الخشت، م. (2008). الشرعية في المجتمع الإغريقي وأشكال الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو. *مجلة التسامح*، 6(23)، 115-93.
35. خليل، ع. (2017). الديمقراطية التشاركية وفرص تطبيقها في بعض البلدان العربية: الواقع والمأمول. *مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية*، 18(2)، 174-145.
36. داودي، م. (2018). قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور القانون الدستوري المعاصر. *مجلة الحقوق والعلوم السياسية*، 11(1)، 294-281.
37. دبابي، م. (2019). التفكيك: جذوره الفلسفة وسياقه السوسيوثقافي. *مجلة تطوير*، 6(1)، 84-47.
38. الدوري، أ. (2009). حقوق الإنسان في الدستور الأمريكي وتعديلاته. *مجلة دراسات إقليمية*، 5(13)، 213-201.
39. الربيعي، إ. (2014). في أصول السلطة والسيادة: بودان، هوبز، ستراوس. *مجلة دفاتر السياسة والقانون*، 6(10)، 65-49.
40. رداد، ع. (2015). مبدأ إلزامية الشورى وآثاره الدستورية في المجال السياسي والتشريعي. *مجلة الإحياء*، (17-18)، 88-63.
41. رضوان، ص. (2003). الديمقراطية الأثينية وسيلة للاستبداد. *مجلة كلية الآداب*، 1(26)، 251-213.

42. رمضان، ن. حمدان، إ. (2015). مقاربات بين الشورى والديمقراطية. *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات*، (35)، 380-353.
43. الروحاني، ب. (2022). حديث الأئمة من قريش: دراسة موضوعية. *المجلة العلمية لجامعة إقليم سبأ*، (1)4، 70-51.
44. زراي، ف. (2014). المقياس القانوني للديمقراطية. *مجلة الحقوق*، (2)38، 628-589.
45. الزهراني، ص. (2021). كتابات اليعقوبي عن خلافة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) 41-60 هـ – 661-680 م: نماذج مختارة. *مجلة جامعة أم القرى للعلوم الاجتماعية*، (2)13، 464-391.
46. سعيد، م. (2016). جدلية التغيير السياسي والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: دراسة في مؤشرات الديمقراطية في الدول العربية بعد عام 2011. *مجلة جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية*، (5)، 23-11.
47. سلامة، ح. (2001). أثر العولمة على تطور النظام السياسي. *مجلة الديمقراطية*، (2)1، 40-27.
48. سلامية، ي. سميرة، ب. (2020). إدارة التمركز وهاجس التفكيك قراءات في تيارات ما بعد الحداثة. *مجلة الآداب واللغات*، (12)6، 237-217.
49. السيد، ر. (1991). رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام. *مجلة الاجتهاد*، (13)4، 45-11.
50. السيد، م. (2023). مبدأ تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي: الأسس والطبيعة والغايات. *المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية*، (1)7، 45-31.
51. شحشي، ع. (2015). النخبة: مقارنة في المفهوم. *مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية- حوارات*، (3)- (4)، 18-11.
52. الشريدة، أ. (2018). نشأة البابوية وتطورها. *مجلة دراسات*، (4)45، 402-391.

53. الشريف، ح. (2020). جدلية الديمقراطية والحرية في فلسفة سيدني هوك: دراسة تحليلية نقدية. *مجلة كلية الآداب*، 12(2)، 738-808.
54. الصرايرة، س. (2015). مناقشة شروط الصلح بين الحسن بن علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. *مجلة مؤتة للبحوث والدراسات*، 30(5)، 245-276.
55. صفيح، ص. (2012). تحليل تأثير مستوى الديمقراطية على تدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة دراسة قياسية. *مجلة معارف*، 7(12)، 117-126.
56. الطراد، ن. (2021). نظرية الشخصية عند كارل يونج: دراسة نفسية نقدية. *مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية*، 21(2)، 403-416.
57. الطريقي، ع. (1992). من قواعد النظام السياسي في الإسلام طاعة أولي الأمر. *مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية*، 7(7)، 19-75.
58. ظاهر، م. (2018). الإصابة في تمييز الصحابة. *مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية*، 14(3)، 125-147.
59. عبد القادر، ش. (2011). تاريخ الخطابة عند اليونان والعرب. *مجلة اللغة العربية*، 27(27)، 205-220.
60. عبد القادر، م. (2016). الديمقراطية عند اسبينوزا: طبيعتها ونظامها ومشكلاتها. *مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية*، 8(8)، 61-75.
61. العبد الله، م. (2005). السفسطائية نشأتها ومواقفها الفلسفية. *مجلة آداب البصرة*، 39(39)، 182-199.
62. عبد الله، ن. (2019). جذور الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 نموذجاً. *مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية*، 42(42)، 1159-1172.
63. العتيبي، ف. (2007). سقوط الإمبراطورية الرومانية: الأسباب الغير مباشرة. *مجلة الجمعية التاريخية السعودية*، 8(15)، 75-108.

64. عثمان، ف. (2010). البيعة في النظام السياسي الإسلامي. *مجلة العلوم والبحوث الإسلامية*، (1)، 172-198.
65. عثمان، م. (2013). الحروب الدينية في أوروبا على مشارف العصر الحديث. *مجلة التفاهم*، 11(42)، 97-130.
66. العجمي، ع. (2013). المشهد السياسي بين المدينة والقدس وامتداده في العهد الأموي: دراسة مقارنة. *مجلة المؤرخ المصري*، (42)، 57-110.
67. عجيزة، و. (2009). فلسفة القانون عند شيشرون. *مجلة بحوث الشرق الأوسط*، (22)، 663-762.
68. عراش، ع. (2015). القطاع الأمني بالمغرب وسؤال الديمقراطية. *مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية-حوارات*، (2).
69. العزي، غ. (2014). السياسات الأمريكية تجاه التحول الديمقراطي الأوروبي 1989 والعربي 2011. *مجلة سياسات عربية*، (10)، 459-491.
70. العلام، ع. (2015). دور التأويل الديني في عقد المصالحة بين الدين والسياسة: أوغسطين والأكويني نموذجين. *مجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية*، 4(14)، 63-74.
71. علام، ع. (2016). من الحكم العسكري إلى الديمقراطية: العلاقات المدنية-العسكرية في أمريكا اللاتينية. *مجلة المستقبل العربي*، 38(444)، 136-147.
72. العلوي، س. (2006). خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، *مجلة التسامح*، 4(15)، 162-176.
73. علي، و. (2018). الطبقة الوسطى ودورها في التحول الديمقراطي: دراسة في الحالة العربية. *مجلة تكريت للعلوم السياسية*، 3(13)، 109-120.
74. عمارة، م. (1987). الاجتهاد والنهضة الحضارية. *مجلة التربية المعاصرة*، 5(6)، 25-43.

75. العيداني، م. (2019). دور النخب السياسية في التحول الديمقراطي: أنماط ونماذج. *مجلة حوليات آداب عين شمس*، (47)، 52-38.
76. عينات، ع. (2016). الحكمة والمدينة: جدل الأصل والفصل. *مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية*، 5(18)، 110-87.
77. الغامدي، ع. (2021). بناءات القوة في النظام السياسي الأمريكي: المجمع الانتخابي نموذجاً. *مجلة الدراسات الدولية*، (30)، 100-67.
78. غندور، ض. (1993). جذور الديمقراطية الحديثة. *مجلة الفكر العربي*، 14(71)، 24-8.
79. الغنوشي، ر. (2012). الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر. *مجلة المستقبل العربي*، 35(406)، 22-15.
80. غومة، م. (2021). مفهوم السيادة عند جان بودان. *المجلة الليبية للدراسات*، 9(20)، 79-52.
81. الفتلاوي، ص. (2011). نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي: دراسة مقارنة. *مجلة مركز دراسات الكوفة*، (10)، 118-97.
82. فودة، ع. (1975). السيادة والسياسة في الدولة الإسلامية. *مجلة البحوث والدراسات العربية*، (6)، 7-44.
83. فياض، ع. (1997). المرجعية الحضارية للديمقراطية في العراق. *مجلة المستقبل العربي*، 20(223)، 109-128.
84. فياض، ع. (2000). الديمقراطية الليبرالية في مركبات وتوجهات السياسة الخارجية الأمريكية إزاء الوطن العربي. *مجلة المستقبل العربي*، 23(261)، 160-147.

85. فياض، ع. (2008). العوامل الخارجية وتأثيرها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي. *مجلة المستقبل العربي*، 30(349)، 20-37.
86. قرم، ج. (2014). الاقتصاد السياسي للانتقال الديمقراطي في الوطن العربي. *مجلة المستقبل العربي*، 37(426)، 19-40.
87. قنديل، م. (2007). الإصلاح السياسي من أعلى: النخبة الحاكمة ومسيرة الديمقراطية في مصر. *مجلة النهضة*، 8(2)، 1-32.
88. الكرعوي، س. (2019). توماس هوبز وفلسفته السياسية- دراسة تحليلية لفلسفته السياسية ونظريته في الحكم. *مجلة الآداب*، 130(1)، 565-608.
89. الكساسبة، ه. الكساسبة، ع. السويلمين، ص. (2020). الأسس الدستورية لتداول السلطة بعقد البيعة دراسة تحليلية فقهية قانونية. *مجلة جامعة الزيتونة الأردنية للدراسات القانونية*، 1(1)، 57-78.
90. مجادلته، س. (2001). الكاريزما القيادة الكارزمازية، *مجلة جامعة*، 5(5)، 152-162.
91. المحروق، ع. (2018). أهل الحل والعقد بين الأصالة والمعاصرة. *مجلة العلوم الشرعية*، 5(5)، 86-105.
92. محمد، ع. (2015). الدولة بين الناسوت واللاهوت: القديس أوغسطين نموذجاً. *مجلة تطوير*، 1(2)، 97-107.
93. محمود، خ. (2020). إيوجينيوس والعرش الإمبراطوري 39-392م بين رواية المؤرخ زوسيموس والدعاية الكنسية: دراسة نقدية. *مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية*، 22(1)، 301-364.
94. مدني، س. (2010). هيئة العقد والحل: دراسة فقهية مقارنة. *مجلة جامعة الملك عبد العزيز*، 18(1)، 403-447.

95. مراد، ع. (2002). المجتمع المدني والديمقراطية: مقارنة تحليلية في ضوء التجريبتين السياسيتين الغربية والعربية. *دراسات في الاقتصاد والتجارة*، 21(2-1)، 117-144.
96. مرعي، م. (2013). حرب الاستقلال وظهور الولايات المتحدة الأمريكية 1776-1783. *مجلة آداب الرافدين*، (68)، 353-382.
97. مصطفى، ن. (1995). الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية: قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها. *جمعية المسلم المعاصر*، 20(77)، 91-174.
98. ملاح، ا. (2016). الديمقراطية بين طرح العالمية وضغط الخصوصيات. *مجلة المستقبل العربي*، 39(452)، 118-133.
99. مناع، م. (2016). الدولة وسلطاتها عند جون لوك. *المجلة العلمية لكلية الآداب*، (عدد خاص)، 161-180.
100. المهدي، م. (2022). حقيقة الشورى: بين الإعلام والإلزام. *مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية*، 6(1)، 189-207.
101. مؤذن، ع. (2013). العدالة الانتقالية والسلطوية المبلرلة: نموذج المغرب. *مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية*، 2(5)، 129-148.
102. موساوي، ع. (2023). الديمقراطية القادمة: دريدا وتفكيك السيادة. *مجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية*، 11(43)، 105-137.
103. الموسوي، ح. (2019). رؤية الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي للديمقراطية. *مجلة أبحاث العلوم السياسية*، (41-42)، 321-343.
104. النجار، ع. (2015). الإمامة عند ابن تيمية. *مجلة جامعة الزيتونة*، (16)، 215-229.

105. النجار، ع. (2017). الفلسفة السياسية عند اسبينوزا. *مجلة البحوث العلمية* 2(3)، 172-153.
106. نزوانكو، ج. (1991). *أفريقيا والديمقراطية*. ترجمة: توما، ف. *المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية-اليونيسكو*، (128)، 141-129.
107. نعمانة، ع. (2016). عناصر الانسجام النصي في خطبة البيعة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: دراسة نصية تحليلية. *مجلة المنارة للبحوث والدراسات*، 22(4)، 385-353.
108. الهلالي، م. (1998). المجتمع المدني والديمقراطية: حوار مع جان كوهن. *مجلة النوافذ*، (1)، 73-59.
109. ههير، أ. (2020). خرافة الدولة الفاشلة والحرب على الإرهاب: نحو تحدي الحكمة السائدة. ترجمة: حمشي، م. *مجلة سياسات عربية*، (44)، 117-97.
110. وناس، ز. (2018). الفئة الأوليغاركية نشأتها وأثرها الاقتصادي والاجتماعي لمكة عصر النبوة: دراسة في القرآن الكريم. *مجلة دراسات تاريخية*، (25)، 48-27.
111. اليازجي، ص. (2019). الملاء في القرآن الكريم ودوره في فساد المجتمعات. *مجلة البحوث الإسلامية*، 5(39)، 36-7.
112. ياسين، أ. (2016). عوامل وأنماط التحول الديمقراطي في أفريقيا: دراسة لإشكالية العجز الديمقراطي. *مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة*، 17(2)، 138-101.
113. ياموت، خ. (2017). الانتقال الديمقراطي: الماهية والتعدد مقارنة نظرية لإشكالية المفهوم والنموذج. *المجلة المغربية للسياسات العمومية*، (22)، 53-41.

الأطروحات الجامعية

1. بابكر، ر. (2015). *أثر الثورات الشعبية في العالم العربي على الاستقرار السياسي في المنطقة: دراسة حالة مصر 2011-2012*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.
2. بازرع، ع. (2018). *اجتماع سقيفة بني ساعدة بين المصادر الإسلامية وافتراءات المستشرقين*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان.
3. بشناق، ب. (2011). *الفصل بين السلطات في النظام السياسي والدستوري الفلسطيني وأثره في إعمال*، أطروحة دكتوراه منشورة، *حقوق الإنسان*، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
4. بلعور، م. (2010). *التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008*، أطروحة دكتوراه منشورة، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر.
5. جار الله، ع. (2015-2016). *صلاحية ولي الأمر وتصرفاته في المال العام*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.
6. جرادات، س. (2019). *الحقوق الوطنية الفلسطينية في ضوء القانون الدولي دراسة في أسس شرعية الكفاح الفلسطيني واستحقاقاته القانونية*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية.
7. الخرابشة، أ. (2014). *الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي دورها في عملية التحول الديمقراطي للفترة 2010-2013: مصر نموذجاً*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.

8. الخليفة، ف. (2007). *حق ولي الأمر وواجباته الفقهية دراسة مقارنة*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.
9. زين، ق. (2019-2020). *الفكر السياسي الإسلامي وأثره في الواقع المعاصر من خلال السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الآداب، جامعة النيلين، السودان.
10. سالم، آ. (2009). *الإمامة عند أهل السنة والجماعة دراسة وصفية تحليلية*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.
11. شخمان، خ. (2020). *الوظيفة السياسية بين الجماعة والسلطة دراسة في خبرة العصر الأموي*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية.
12. العبادي، ع. (2018-2019). *القواعد الأصولية وأثرها في السياسة الشرعية المتعلقة بالحاكم: دراسة وصفية تحليلية*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، اليمن.
13. العلي، ي. (2015). *التدابير الشرعية لسياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إدارة الدولة*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن.
14. غباش، م. (2010). *الحرية والليبرالية في فلسفة جون لوك*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، تونس.
15. كردي، أ. (2010). *قضية الإمامة عند الفرق الإسلامية عرض ونقد*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.

16. كريم، ع. (2019-2020). *التحول الديمقراطي والاستقرار السياسي- دراسة مقارنة في حالي المغرب*

وتونس، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد

الخامس، المملكة المغربية.

17. محمد، ع. (2005-2006). *مقاصد الشريعة في الأمر بطاعة الحاكم*، أطروحة دكتوراه منشورة، كلية

الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، اليمن.

18. ملاح، ا. (2013-2014). *التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العام العربي*، أطروحة

دكتوراه منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، الجزائر.

الندوات والمؤتمرات

1. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. (2011). *المنتدى الدولي حول: مسارات التحول الديمقراطي*، تقرير موجز

حول التجارب الدولية والدروس المستفادة والطريق قدماً.

2. بلقزيز، ع. (1997). *الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، المؤتمر القومي العربي السابع القاهرة، حال*

الأمة العربية.

3. سليم، أ. الشعيبي، ع. وآخرون. (2010). *مؤشر الفساد في الأقطار العربية إشكاليات القياس والمنهجية،*

بحوث ومناقشات الحلقة النقاشية التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد والمؤسسة العربية

للديمقراطية، المنظمة العربية لمكافحة الفساد، بيروت.

4. الصاوي، ع. (2014). *ديموقراطية الانتخابات إدارة أم إرادة، الديموقراطية والانتخابات في العالم العربي*

اعمال المؤتمر الدولي حول الديموقراطية والانتخابات في العالم العربي، المنظمة العربية لحقوق الإنسان،

القاهرة.

5. العايب، س. (2003). دار الندوة في مكة في ظل السيادة القرشية قبل الإسلام، *أشغال الملتقى الدولي الثاني حول: القبيلة- المدينة- المجال في العالم العربي الإسلامي*، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس.

المواثيق الدولية

1. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. (1966). *الجمعية العامة للأمم المتحدة*، تاريخ بدء نفاذه 1976.

المواقع الإلكترونية

1. تفسير الطبري والسعدي. *سورة النمل*، من موقع:

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura27-aya32.html>

2. إبراهيم، ح. (2013). *الانتقال الديمقراطي: إطار نظري*، من موقع:

<http://studies.aljazeera.net/ar/files/arabworlddemocracy/2013/01/201312495334831438.html>

[ml](#)

3. الكحيل، ع. هل يمكن أن نفسر نشوء الكون بنظرية الانفجار الكبير، من موقع:

<http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-31-08/1063-2013-03-20-09-55-02>

4. خزام، ع. (2017). *1867 عام رأس المال وحق التصويت لعمال بريطانيا*، من موقع:

<https://www.mc-doualiya.com/articles/20170815>

5. مجموعة البنك الدولي. (2022). *الإحصاء السكاني لعام 2022*، من موقع:

<https://data.albankaldawli.org/indicator/SP.POP.TOTL>

6. عمارة، م. (1993). الاجتهاد في الإسلام، من موقع: <https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/1921>

7. معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، من موقع:

<https://www.dohadictionary.org/#/dictionary> :

8. مقابلة تلفزيونية مع فرانسيس فوكوياما. (2004). الديمقراطية الليبرالية وصراع الحضارات، من موقع:

[/https://www.aljazeera.net/programs/fromwashington/2005/1/10](https://www.aljazeera.net/programs/fromwashington/2005/1/10)

9. الدرر السنية. من موقع: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/949>

10. الجمال، م. (2014). نحو بناء مؤشر مصري للديمقراطية – نظرة على المؤشرات والمقاييس الدولية، من

موقع:

<http://www.socialcontract.gov.eg/media/MediaCenter/785afadb-b1d6-4360-a4af->

<dc2088905396.pdf>

11. وزارة الخارجية الأمريكية، من موقع: <https://2001->

<2009.state.gov/secretary/former/powell/remarks/2002/15920.htm>

ثانياً: المراجع باللغة الإنجليزية

INTERNATIONAL CONSTITUTION

1. *Basic Law for the Federal Republic of Germany*, promulgated by the Parliamentary Council on 23 May 1949, as amended up to June 2008.
2. *The Constitution of the United States*, National Constitution Center.

BOOKS

1. Craig, A. (2022). *How to Pick a President A Guide to Electoral Count Act Reform*. Washington: Cato Institute.
2. Kalb, D. (2016). *Guide to U.S. Elections*. (7th ed.). Los Angeles: CQ Press.
3. Erasmus Khan, D., & Lagrange, E. & authors. (2022). *Democracy and Sovereignty: Rethinking the Legitimacy of Public International Law*. Leiden: Brill Nijhoff.
4. Giddings, F.H. (1900). *Democracy and Empire*. London: Macmillan Corporation.
5. J. K. Seely. (1896). *Introduction to political science*. London: Macmillan Corporation.
6. Bodin. J. (1967). *Six Books of the Commonwealth*. translated by: M. J. Tooley, Oxford: kemp hall bindery limited.
7. Ishiyama, J. T. (2012). *Comparative Politics: Principles of Democracy and Democratization*. (1th ed.). New Jersey: Wiley-Blackwell.
8. Schumpeter, J. A. (1996). *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Routledge.
9. Marko, J. & Lakitsch, M. & authors. (2023). *Religious Diversity State and Law National Transnational and International Challenges*. Leiden: Brill Nijhoff.

10. Raaflaub, K. A. Ober, J. & Wallace, R. W. (2007). *Origins of Democracy in Ancient Greece*. California: University of California Press.
11. Amineh, M. P. Bromley, S. & others. (2007). *The Greater Middle East in Global Politics*. Leiden: Brill Nijhoff.
12. Feinberg, M. (2016). *Sovereignty in the Age of Global Terrorism the Role of International Organizations*. Leiden: Brill Nijhoff.
13. Postgate, R. W. (1962). *Revolution from 1789 to 1906*. New York: Harper.
14. Palmer, R. R. (2014). *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800*. Princeton: University Press.

CHAPTER IN A BOOK

- 1-White, j. k., & Kerbel, M. R. (2022). *Nominating Presidents*. In *American Political Parties*. Kansas: University Press of Kansas.

JOURNAL

1. Grofman, B., & Feld, S. L. (2005). Thinking about the Political Impacts of the Electoral College. *Public Choice*, 123(1/2), 1-18.
2. Joyner, C., & Pedderson, R. (1964). The Electoral College Revisited. *The Southwestern Social Science Quarterly*, 45(1), 26-36.

3. Rustow, D. A. (1970). Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model. *Comparative Politics*, 2(3), 337-363.
4. DeWitt, D., & Schwartz, T. (2016). A Calamitous Compact. *Political Science and Politics*, 49(4), 791-796.
5. Clayton, D. M. (2007). The Electoral College: An Idea Whose Time Has Come and Gone. *The Black Scholar*, 37(3), 28-41.
6. Lloyd. H. A, (1991). Sovereignty: Bodin Hobbes Rousseau. *Revue Internationale de Philosophie*, 45(179), 353-379.
7. Ahmad, I. (1958). Sovereignty In Islam. *Pakistan Horizon*, 11(3), 141-146.
8. Bryce, J. (1921). Modern Democracies. *Macmillan- New York*, (1).
9. Jenkins, J. A., & Sala, B. R. (1998). The Spatial Theory of Voting and the Presidential Election of 1824. *American Journal of Political Science*, 42(4), 1157-1179.
10. Hart, j. (1976). Three Approaches to the Measurement of Power in International Relations. *International Organization*, 30(2), 289-305.
11. Geer, J. G. (1986). Rules Governing Presidential Primaries. *The Journal of Politics*, 48(4), 1006-1025.
12. Longley, L. D. (1974). The Electoral College. *American Political Reform*, 67(396), 64-69,85-86.
13. Morlino, L. (2004). Good and bad democracies: how to conduct research into the quality of democracy. *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 20(1), 5-27.

14. Francis, M. (1980). The Nineteenth-Century Theory of Sovereignty and Thomas Hobbes. *History of Political Thought*, 1(3), 517-540.
15. Hinich, M. J., & Ordeshook, P. C. (1974). The Electoral College: A Spatial Analysis. *Political Methodology*, 1(3), 1-29.
16. Kamali, M. H. (1993). Characteristics of the Islamic state. *Islamic Studies*, 32(1), 17-40.
17. Leonardo, M. (2004). What is a good democracy. *Democratization*, 11(4), 10-32.
18. Miller, N. R., & Edwards, G.C. (2012). Why the Electoral College is good for political science. *Public Choice*, 150(1/2), 1-25.
19. Hdrami, O. H. (2012). The Indicators and Measurements of Arab Democracy. *Dirasat Human and Social Sciences*, 39(2), 520-535.
20. Eleftheriadis, P. (2010). Law and Sovereignty. *Law and Philosophy*, 29(5), 535-569.
21. Schmidt, P. R. (2002). The Electoral College and Conflict in American History and Politics. *Sociological Practice*, 4(3), 195-208.
22. Dixon Jr, R. G. (195). Electoral College Procedure. *The Western Political Quarterly*, 3(2), 214-224.
23. Cooper, S. W. (1994). Considering Power in Separation of Powers. *Stanford Law Review*, 46(2), 361-400.
24. Lipset, S. M. (1959). Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. *The American Political Science Review*, 53(1), 69-105.

25. Slonim, S. (1986). The Electoral College at Philadelphia: The Evolution of an Ad Hoc Congress for the Selection of a President. *The Journal of American History*, 73(1), 35-58.
26. Haggard, S. & Kaufman, R. R. (1997). The Political Economy of Democratic Transitions. *Comparative Politics*, 29(3), 263-283.
27. Tierney, S. (2009). Constitutional Referendums: A Theoretical Enquiry. *the Modern Law Review*, 72(3), 360-383.
28. Kral, T. (1990). Dilemmas of Democratization in Latin America. *Comparative politics*, 23(1), 1-21.
29. The Harvard Law Review Association. (2001). Rethinking the Electoral College Debate: The Framers, Federalism, and One Person One Vote. *Harvard Law Review*, 114(8), 2526-2549.
30. Arrington, T. S., & Brenner, S. (1984). Should the Electoral College Be Replaced by the Direct Election of the President? A Debate. *PS Spring*, 17(2), 237-250.
31. Leitch, V. B. (2007). Late Derrida: The Politics of Sovereignty. *Critical Inquiry*, 33(2), 229-247.
32. Whittington, K. E. (2017). Originalism Constitutional Construction and the Problem of Faithless Electors. *Arizona Law Review*, 59, 903-945.
33. Codrington III, W. U. (2020). So Goes the Nation: The Constitution the Compact and What the American West Can Tell Us About How

We'll Choose the President in 2020 and Beyond. *Columbia Law Review*, 120(2), 43-66.

ONLINE ARTICLES

1. Jenkinson, C. S. (2020). *the Electoral College Explained: Its History and the Tensions of Democracy*. Retrieved from:
<https://www.governing.com/context/the-electoral-college-explained-its-history-and-the-tensions-of-democracy.html>
2. National Archives. (2023). *Distribution of Electoral Votes*, Retrieved from: <https://www.archives.gov/electoral-college/allocation>
3. *Oxford Dictionaries*. Retrieved from:
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/transition_1?q=Transition
4. Brechenmacher. S. (2018). *Comparing Democratic Distress in the United States and Europe*. Retrieved from:
<https://carnegieendowment.org/2018/06/21/comparing-democratic-distress-in-united-states-and-europe-pub-76646>
5. United states Census Bureau. (2021). *2020 Census Apportionment Results*. Retrieved from:
<https://www.census.gov/data/tables/2020/dec/2020-apportionment-data.html>

الفهرس العام

المقدمة العامة.....	1
الباب الأول: الحدود النظرية لمقاربة الديمقراطية والشورى.....	30
الفصل الأول: نشأة الديمقراطية واغترابها.....	33
المبحث الأول: الديمقراطية بين الاختزال والتمطي.....	35
المطلب الأول: الديمقراطية الأساسية.....	36
الفرع الأول: بزوغ الطبقة نشوء للظاهرة.....	36
الفرع الثاني: انفصام الظاهرة وبعث الديمقراطية.....	52
المطلب الثاني: ثورة فكرية مقدمة لثورة ديمقراطية.....	64
الفرع الأول: محطات تنظيرية ممهدة.....	64
الفرع الثاني: أيديولوجيا ونمذجة وموجة ديمقراطية.....	77
المبحث الثاني: انتقال الديمقراطية من الحالة الأفقية إلى الحالة العمودية نظرياً.....	91
المطلب الأول: تفكيك نسق التحول.....	92
الفرع الأول: دلالات المصطلح.....	92
الفرع الثاني: بُنى نسق التحول الديمقراطي.....	104
المطلب الثاني: نظريات التحول الديمقراطي.....	115
الفرع الأول: مدارس التحول الديمقراطي.....	115
الفرع الثاني: مؤشرات الديمقراطية ومشكلة القياس.....	128
الفصل الثاني: الشورى في المرجعية العربية الإسلامية.....	138

المبحث الأول: تكوين ديمقراطي وصبغة دينية.....	140
المطلب الأول: تأويل ديمقراطي من الحقل العربي الإسلامي.....	142
الفرع الأول: خصوصية مرنة ونموذج عَسر.....	142
الفرع الثاني: ندوة ديمقراطية وقرآن وسُنة.....	156
المطلب الثاني: الشورى كقيمة تأسيسية.....	168
الفرع الأول: الشورى منهج الدولة الجنينية.....	168
الفرع الثاني: انبثاق الشرعية السياسية من الشورى.....	180
المبحث الثاني: في الاجتهاد السياسي لقيمة الشورى.....	194
المطلب الأول: الشورى عبر النموذج الراشدي.....	196
الفرع الأول: سقيفة بني ساعدة النموذج الراسخ للشورى السياسية.....	196
الفرع الثاني: من السقيفة إلى بداية الاجتهاد المؤدي إلى مؤسسة الشورى.....	210
المطلب الثاني: حق الأمة في الاختيار وضياعه.....	224
الفرع الأول: البيعة خصوصية أصيلة لانبثاق العقد السياسي.....	224
الفرع الثاني: الانقضاء على الشورى بمثابة انقضاء على الأمة.....	237
خلاصة الباب الأول.....	250
الباب الثاني: في إعادة تأويل العقد الاجتماعي العربي الإسلامي.....	225
الفصل الأول: ميكانيزم الشورى.....	228
المبحث الأول: الانتخاب مقابل الإجماع.....	231
المطلب الأول: الإمامة حق عام.....	233

233	الفرع الأول: الإمامة اختيار ديمقراطي لا نص إلهي
246	الفرع الثاني: الاجتهاد السياسي ضرورة ملحة
258	المطلب الثاني: طريقة الانتخابات
258	الفرع الأول: الانتخابات من العام إلى الخاص
270	الفرع الثاني: مزج الخصوصية بألية غربية
284	المبحث الثاني: ديناميات مؤسسة أهل الحل والعقد
285	المطلب الأول: في محاولة تأصيل المفهوم
285	الفرع الأول: سياق مفهوم أهل الحل والعقد
298	الفرع الثاني: إعادة قراءة في الشروط المُعتبرة
312	المطلب الثاني: سياق البُنية والاختصاص
312	الفرع الأول: بُنية أهل الحل والعقد
325	الفرع الثاني: اختصاصات الهيئة
338	الفصل الثاني: تفاعل البُنية مع النسق العام
340	المبحث الأول: الوظيفة البَيّنة والعلاقة المتبادلة
342	المطلب الأول: البُنية القانونية لهيئة أهل الحل والعقد
342	الفرع الأول: انبثاق المنصب الرئاسي من هيئة تفويض الأمة
355	الفرع الثاني: التجديد والتكيف القانوني للهيئة
368	المطلب الثاني: العلاقة بين الهيئة والسلطة التنفيذية
368	الفرع الأول: شروط قبول الترشح للمنصب الرئاسي

382	الفرع الثاني: اختصاصات السلطة التنفيذية.....
393	المبحث الثاني: الهيئة كصيغة عقدية مُمكنة.....
395	المطلب الأول: بَعَثاً لتشكيل مفهوم جديد.....
395	الفرع الأول: السيادة من منظور عنقودي.....
408	الفرع الثاني: جزئيات السيادة العنقودية.....
421	المطلب الثاني: في محاولة الاستعانة بنموذج لا استعارته.....
421	الفرع الأول: هيئة انتخابية أم مَجْمع انتخابي.....
435	الفرع الثاني: السعي لمحاولة تطبيق النموذج.....
449	خلاصة الباب الثاني.....
451	الخاتمة العامة.....
463	قائمة المصادر والمراجع.....
463	أولاً: المراجع العربية.....
463	معاجم وقواميس.....
463	الكتب والمؤلفات:.....
478	الكتب المترجمة إلى اللغة العربية:.....
484	مقالة في كتاب:.....
486	المقالات.....
497	الأطروحات الجامعية.....
499	الندوات والمؤتمرات.....

500	المواثيق الدولية
500	المواقع الإلكترونية
501	ثانياً: المراجع باللغة الإنجليزية
INTERNATIONAL CONSTITUTION	501
BOOKS	502
CHAPTER IN A BOOK	503
JOURNAL	503
ONLINE ARTICLES	507
508	الفهرس العام