

مفهوم الديمقراطية في القديم

بقلم الأستاذ : عريب مختار
معهد الفلسفة جامعة الجزائر

مقدمة

يحتل مفهوم الدولة و الديمقراطية الصدارة في الصراعات السياسية و كذلك في الفكر السياسي و الفلسفي نظرا لما لهما من اهمية كبرى في تحديد مصير الشعوب. ان التفكير حول الظاهرة السياسية شكل المحور الرئيسي في الفلسفة السياسية منذ التجمعات الانسانية الاولى مرورا بالامبراطوريات الشرقية

القديمة و المجتمع اليوناني و الامبراطورية الرومانية و الامبراطورية الاسلامية وصولا الى الدولة الوطنية الحديثة. و سيبقى هذا التفكير من غير شك يحتل الصدارة الفكرية في المجتمعات المستقبلية. ان الانسان كائن سياسي بطبعه. و اذا كان كذلك فهو في نفس الوقت كائن مفكر بطبعه. هذه الطبيعة الفكرية تدفعه الى التفكير المستمر و المتجدد في الظاهرة السياسية : في اصلها و نشأتها، في طبيعتها و منهجيتها، في غاياتها، في وجوبها او عدم وجوبها.

و بما ان السلطة السياسية اخذت منذ بروزها في المجتمعات الاولى اشكالا مختلفة فقد دفع هذا المفكرين الى البحث في انواع الانظمة و في احسن نظام منها. وقد احتل النظام الديمقراطي الصدارة في هذه البحوث نظرا لكونه اقل انواع الانظمة سلبية وأكثرها ايجابيات لما لحرية الرأي والعمل والمبادرة من انعكاسات ايجابية على الفرد و على الجماعة التي ينتمي إليها.

وهكذا فإن اشكالية السلطة السياسية وأنواع الانظمة كانت من اهتمامات اكبر المفكرين في الميدان السياسي والفلسفي منذ السوفسطائيين إلى يومنا هذا. إنها محور جمهورية أفلاطون و الفكر السياسي الارسطي ، كما أنها احتلت بجانبها القانوني اهتمام المفكرين الرومانيين ، وشكلت قاعدة بني عليها الفكر السياسي في الاسلام. فما هو مفهوم الديمقراطية في اليونان ، في روما و في الاسلام ؟

1 - في اليونان :

وجد اليونانيون ، لما وصلهم الارث الشرقي القديم في الميدان الحضاري ، طريقا معبدا بثورات شعبية ضد الانظمة الطاغية حتى و إن كانت هذه الثورات لم تقصد صراحة إلى اقامة نظام ديمقراطي مبني على أسس عقلانية مستقلة تماما عن النظرة الدينية للوجود و للحياة الاجتماعية. و بالفعل ، فإن الفكر الخاص بهذه المرحلة السابقة لليونانيين لم يستطع أن يتحرر كلية من سيطرة النظرة الدينية عليه ويتجاوز الاطار الميتافيزيقي للوصول إلى طوح عقلاني بحت لاشكالياته. هذه النظرة العقلانية كانت من انتاج الفلاسفة اليونانيين. فالفلسفة السياسية بمعناها الحقيقي ، أي كمحاولة لادراك طبيعة (البنية الاساسية) للدولة بالفكر. حسب تعبير هيجل ، لم تخلق إلا في المجتمع اليوناني. في الفكر اليوناني استطاع العقل ولاول مرة ان يحقق استقلالته التامة ، استقلالته بالنسبة للدين وكذلك استقلالته بالنسبة إلى موضوع بحثه. وهذا ما سمح للفلسفة السياسية اليونانية باحتلال مركز التفكير الفلسفي كمحاولة معيارية لاتكتفي فقط بدراسة السلوك الانساني من منظور اليه من زاوية التسيير الداخلي و الخارجي للمجتمعات على غرار علم الاجتماع السياسي او العلوم السياسية، بل بدات على غرار افلاطون باقتراح نماذج نظرية لحكم المجتمعات تركز على معيار اخلاقي : الجمهورية المثالية التي يحكمها الفيلسوف مثلا (1). لقد كانت السلطة

السياسية في الفكر الشرقي القديم تعتبر ظاهرة مقدسة، إلهية وازلية. ان الانسان الشرقي القديم لم يكن يعرف، على مستوى نظام الحكم، الا نوعا واحدا و هو النموذج الامبراطوري، و لم يستطع نتيجة لذلك الوصول الى مستوى المقارنة بين انظمة متعددة و مختلفة ليختار منها الاصلح. و بهذا لم يستطع الفكر السياسي ان يتعدى هذا المستوى من التحليل الا ببروز الفلسفة اليونانية حيث كانت هناك عدة دول موجودة على رقعة جغرافية واحدة (دولة اثينا و دولة اسبارطة ...) لكنها مختلفة في نوعية النظام السائد في كل منها. هذه الدول كانت كل واحدة منها قوية بما يسمح لها بالدفاع عن استقلاليتها ضد هجمات الوحدات الاخرى، و لكنها لم تكن في نفس الوقت، قوية الى درجة تسمح لها بالسيطرة عليها. و بعبارة اخرى، انها الوضعية التي يطرح فيها السؤال التالي : ما هي احسن دولة (2).

من النتائج الهامة لهذه الوضعية الجديدة بروز فكرة تعدد الأنظمة السياسية و من بينها النظام الديمقراطي و البحث عن احسن نظام بينها. و قد ادى هذا الى انتاج دساتير سياسية وضفت بالديمقراطية، من جهة، و كذلك الى انتاج دراسات فلسفية - سياسية حول انواع الانظمة السياسية، من جهة اخرى. فما معنى الديمقراطية عند اليونانيين؟

1 - مفهوم الديمقراطية في اليونان :

الديمقراطية كلمة اصلها يوناني، و هي مشتقة من كلمتين : Demos و تعني الشعب، و Cratos وتعني حكم، أي أن الكلمة المركبة تعني حكم الشعب. فالديمقراطية عند اليونانيين هي ذلك النظام السياسي الذي يكون نابعا من ارادة الشعب و يصبح فيه هذا الأخير "يحكم نفسه بنفسه". و بهذه الطريقة يستطيع المواطنون اليونانيون ان يحافظوا على حريتهم النابعة من شعورهم الديمقراطي وان لا يضعوها تحت تصرف أي كان.

لكن اذا كان من الضروري للمحافظة على حرية الافراد ان يحكم الشعب نفسه بنفسه، فكيف يتم هذا؟ هنا نصل الى فكرة الدستور الديمقراطي.

و بالفعل فان ممارسة الديمقراطية تكمن في وضع دساتير سياسية ديمقراطية و تجسيدها في مؤسسات ديمقراطية. و قد عرف اليونانيون بعضا من هذه الدساتير نذكر اهمها.

ان اقدم دستور ذا طابع ديمقراطي عرفه اليونانيون هو قانون ريترا الاسبرطي (Rhétra de Sparte) الذي يعزى وضعه الى ليكورغ (Lycurgue) (القرن IX ق.م). و قد افرز هذا القانون مؤسسات ديمقراطية اهمها مجلس الشيوخ الذي كان يتكون من 28 عضوا، و من جمعية شعبية تتكون من جميع

المواطنين تجتمع شهريا للمصادقة على الاقتراحات المقدمة للمناقشة لتقبلها او ترفضها (3).

ثم تلي هذا الدستور دستور اخر سمي باسم واصمة صولون (حوالي 559 ق.م). هذا الدستور اكد للاثينيين الحرية المدنية مدة حياتهم بمنعه تعييد المدانين. كما انه اقر بان كل ابناء الاثينيين بدون استثناء يعتبرون مواطنين احرارا حتى وان كانوا موزعين توزيعا طبقيًا على اربع طبقات اجتماعية يحدد انتماء كل واحدة منها حسب الثروة وتكون حقوق الأفراد وواجباتهم محددة هي الاخرى حسب الثروة. و بهذا اصبح حتى مواطنوا الطبقة الاخيرة يشاركون في الحياة العمومية كاعضاء في مجالس القضاء. (4)

لكن هذا التطور نحو الديمقراطية لم يكتمل الا مع قوانين بيريكليس (429 ق.م) حيث خصص رجل الدولة هذا اجورا للموظفين تسمح لهم بالتححر من الاعباء المهنية الخاصة والتكفل بالوظائف العمومية التي كان الاغنياء من قبل يحتكرونها نظرا لما يتمتعون به من فراغ في الوقت يسمح لهم بممارستهادون غيرهم من أفراد الطبقات الاجتماعية الاخرى (5). ولم تستثن من الوظائف إلا وظيفة واحدة : وظيفة القاضي الاول (Sratégos) أي الخبير في الخطط الحربية نظرا لما تتطلبه من كفاءات وتأهيلات خاصة.

وقد انتجت هذه الوضعية السياسية الجديدة في اثينا مؤسسات ديمقراطية اشهرها الجمعية الشعبية (Ekklesia) التي كان جميع المواطنين الذين يتمتعون بحقوق سياسية يجتمعون فيها. و قد كان باستطاعتهم الإدلاء بأرائهم في الامور المطروحة للمناقشة و البث في امور الحرب و السلم، و تعيين السفراء. و كان من صلاحية هذه الجمعية ايضا إصدار القوانين و المصادقة عليها. كما كانت تحكم في جميع القضايا ذات الطابع السياسي التي تهم امن الدولة. و اخيرا كانت هي الوحيدة التي تتمتع بصلاحيات إعطاء حق المواطنة (6).

و هكذا نجد ان اليونانيين قد اهتموا بتحديد مفهوم الديمقراطية نظريا كقيمة ملازمة للانسان لأنها تحفظ حريته، كما اهتموا بتحديد عمليا، كتجسيد مؤسساتي، أي ترجمته في مؤسسات سياسية تحافظ على الديمقراطية. وقد سيطرت فكرة الديمقراطية على اليونانيين الى درجة أنها أصبحت محورا من محاور اهتمام كل مفكر يوناني حتى و ان كان من غير انصارها. و احسن مثال نجده في هذا المضمار هما الفيلسوفان أفلاطون و أرسطو.

لقد نظر أفلاطون الى الديمقراطية نظرة ازدراء، رغم تصنيفه للنظام الديمقراطي ضمن الانظمة الصالحة في كتابه الاخير، النواميس. إن الديمقراطية، يقول أفلاطون ، هي حكومة الكثرة، التي تمتاز بالجهل الذي يعتبره رذيلة. إن شعار الديمقراطية هو الحرية و المساواة دون اعتبار لقيم الرجال و

مقدرتهم. فهل يعقل أن نسوي بين الرجل العالم و الرجل الجاهل، بين الرجل
الفاضل والرجل الرذيل، بين العقل و الحس. إن هم أفلاطون هو اقامة السياسية
على العلم و المعرفة لان جميع النشاطات الانسانية تنظم في رأيه حسب المعرفة و
لكل نشاط تقنيات مناسبة و لهذا لا يمكن ترك السلوك الانساني، بصفة عامة، و
ادارة الشؤون العامة، بصفة خاصة، الى الروتين و المغامرة و عدم الكفاءة. من
هنا تظهر ضرورة وجود فن سياسي أو علم للحياة الانسانية و كذلك رجل
السياسة الحق القادر على التمييز بين ما هو صالح و ما هو طالح. بعد تحديد هذا
الهدف (وجود علم و رجل السياسة) يبحث أفلاطون عن الطريقة التي نستطيع
بواسطتها معرفة هذا الرجل. و هنا تتدخل التربية التي تتبع عدة مراحل في كل
مرحلة منها نختار الرجال القادرين حتى نصل في النهاية الى رجال جمعوا بين
الخبرة في ادارة الشؤون العامة و المعرفة الفلسفية لنضعهم حكاما علينا. هنا نحقق
المدينة الفاضلة التي يحكمها الفيلسوف. هذا الاخير هو الوحيد الذي يستطيع أن
يتصور القوانين العادلة تصورا علميا و ان يوصلها الى الآخرين ببراهينها وأصولها
مما يؤدي الى الاستقرار و السلم و القضاء على الفوضى و بالتالي تحقيق دوام
المدينة. إن المعرفة عند افلاطون لا يمكن أن توجد إلا في قلة قليلة من الناس.
فكما أن مدينة من 1000 رجل لا يوجد فيها خمسون منهم يحسنون لعبة الدامة،
فكذلك مدينة من 1000 رجل لا يوجد فيها (50) منهم يحسنون علم السياسة

(7). و بالتالي فإن حكم الاقلية أفضل من حكم الاكثرية كما أن حكم الفرد الفاضل أحسن من حكم الاقلية ومن حكم الاكثرية في نفس الوقت. هذه هي الاسباب التي أدت بأفلاطون إلى رفض النظام الديمقراطي حتى وإن حدث عنده نوع من التراجع عن هذه النظرة المثالية في آخر كتبه، النواميس، حيث رجع إلى نوع من الواقعية و النسبية نظرا لامتناع تحقيق المدينة المثلى و على رأسها الفيلسوف الحاكم الذي يحكم بدون الرجوع الى قوانين معينة. هذا العدول عن المثالية يؤدي الى ضرورة وجود دولة قائمة على دستور و من بين الأنظمة الممكنة اقامتها في هذه الحالة النظام الديمقراطي حتى وإن كان أقل صلاحية في نظره من النظام الأرستقراطي، الذي هو بدوره أقل صلاحية من النظام الملكي أحسن هذه الأنظمة الثلاثة نظرا لكون الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة و هي اقدر على تطبيقه من كافة الشعب.

اما أرسطو فقد ميز بين نوعين من الحكومات : الصالحة و هي الملكية (حكومة الفرد الفاضل)، الأرستقراطية (حكومة الأقلية الفاضلة) و الديمقراطية (حكومة الأغلبية الفقيرة). الطالحة و هي الطغيان (حكومة الفرد الظالم) الأوليغارشية (حكومة الأغنياء و الأعيان) الديماغوجية (حكومة العامة التي تتبع أهواءها المتقلبة). النظام الديمقراطي إذن يصنف عنده ضمن الأنظمة الصالحة رغم سمو النظامين الملكي و الارستقراطي عليه. لكن رغم المحاسن التي تمتاز بها

هذه الأنظمة الصالحة فإن لها مساوئ و هذا ما يؤدي به الى تفضيل النظام القائم على الطبقة الوسطى مطبقا في ذلك مبدأه الأخلاقي الشهير "الفضيلة وسط بين رذيلتين و خير الأمور اوسطها". هذه الطبقة البولييتية أي الدستورية، تتكون من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة الذين يعيشون من عملهم و لا يملكون فراغا من الوقت فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية و يخضعون للدستور.

لكن في الحقيقة أرسطو لا يبحث، على غرار أفلاطون، عن نظام سياسي مثالي صالح لكن زمان و مكان. لقد امتاز أرسطو، بخلاف أفلاطون، بالواقعية مما دفعه الى استخدام جملة من الملاحظات و التجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع الانساني. وهذا ما دفعه أيضا إلى انتقاد المفكرين الذين سبقوه، و من بينهم أستاذه أفلاطون، على توهمهم أن الحكومات أشكالا ثابتة و الواقع أنها تابعة للظروف و لعقيلة الشعوب القائلة بها. فهناك ديمقراطيات و أوليغارشيات و دكتاتوريات ... (8) إلخ.

لكن رغم هذه القفزة النوعية الهائلة التي حققها اليونانيون، فإن مفهوم الدولة و مفهوم الديمقراطية قد بقيا، على المستوى المؤسساتي، حبيسا الحدود الضيقة لدولة المدينة و كذلك قلة عدد سكانها، و هذا ما أدى إلى بروز نظام سياسي ديمقراطي لا يتعدى هذه الحدود الضيقة و لا يصلح إلا لها و من أبرز خصائصه ما يلي :

أ - لم تكن هذه الديمقراطية تعني كل أفراد الشعب : فالعبيد و النساء و الغرباء لم يكونوا يتمتعون بحقوق سياسية تسمح لهم بالمشاركة في حياة المدينة. و كان الغرباء يتمتعون بوضعية قانونية خاصة: كانوا محرومين من الحقوق السياسية ومن الملكية العقارية مما دفعهم إلى التمرکز في النشاطات الاقتصادية الليبرالية والسيطرة عليها : تجهيز السفن، قرض الأموال، التجارة ... و هكذا كانت أثينا تتميز بخاصية فريدة من نوعها : الفئة الاجتماعية الأكثر نشاطا و ثراء لا تتمتع بصفة المواطنة.

ب - كانت الديمقراطية مباشرة : إن الأبعاد الضيقة للوحدات السياسية التي عرفها اليونان في تلك الحقبة التاريخية كانت تسمح لها بأن تعطي الفرصة لكل من يتمتعون بصفة المواطنة بأن يشاركوا مباشرة في اجتماعات مجلس الشعب (Ekklesia) و أن يكونوا أعضاء في مجلس الهلياستس (Tribunal des héliastès). وهكذا مارس المواطنون الأثينيون السلطة الفعلية و لم يكتفوا بانتخاب الرجال المكلفين بممارسة الحكم و هذا ما أدى إلى بروز فكرة الشعور الديمقراطي.

الشعور الديمقراطي :

برزت فكرة الشعور الديمقراطي في المجتمع اليوناني القديم كنتيجة لظروف سياسية و فكرية جديدة لم تعرفها المجتمعات السابقة. لقد انبثق الفكر

اليوناني من الفكر الشرقي لكن كوعي لذاته و يقينا بطبيعته اللامتناهية. كما انبثق أيضا كوعي باستقلاله تجاه الأشياء الخارجية و كإيمان بحريته. و هذا ما أدى إلى خلق علم مستقل عن الظروف الخاصة يمتاز بالشمولية و بالعقلانية وإلى رفع الفلسفة إلى مرتبة الكمال. لكن مبدأ الاستقلالية الفردية هذا لم يظهر فقط في ميدان العلم و الفلسفة، بل امتد بعد هذا إلى ميدان الفن و السياسة. في الفن تبرز بوضوح شخصية الفرد وابتكاره الحرفي وقوفه وجها لوجه من الجماعة. أما في السياسة، فإن فكرة الحرية أصبحت، كما رأينا، ملازمة لليونانيين و هذا ما أدى إلى بروز فكرة الشعور الديمقراطي، التي أصبحت يمتاز بها الآثينيون عن غيرهم من الشعوب التي كانت راضخة انذاك تحت الأنظمة الطاغية. فكرة الشعور الديمقراطي هذه ستصبح فيما بعد، في الأنظمة الديمقراطية الحديثة مبدا من أهم البادئ التي يقوم عليها النظام الديمقراطي.

و يمكن تحليل مفهوم الشعور الديمقراطي على مستويين : الشعور الديمقراطي نحو الذات، و الشعور الديمقراطي نحو الآخرين. و في هذا الصدد تواجه الديمقراطية معنيين سلبيين للشعور الديمقراطي.

سلب ذاتي : يكمن في خضوع الفرد الإرادي (9). لغيره، هذا الخضوع الذي ينزع عنه كل امكانياته لتطوير الشعور الديمقراطي و تنميته. و مما يسهل حصول مثل هذا السلب الذاتي للشعور الديمقراطي أن الخضوع غريزة طبيعية في

الانسان. ثم تنمى هذه الغريزة بملكة مكتسبة هي العادة إلى ان تصبح حاجة ضرورية لديه و لذلك فمن تعود على الخضوع فمن الصعب أن يثور ضد التسلط و الهيمنة، و هذا ما يفسر طول حياة الانظمة الديكتاتورية في تاريخ الانسانية السياسي.

سلب موضوعي : في الخضوع المفروض على الفرد من قوة خارجية (10). و هذا ما يحصل في الانظمة الطاغية التي يكون ظهورها نتيجة للغلبة. هذا النوع من الأنظمة يستعمل العنف بكل اشكاله من اجل اجبار الفرد على الخضوع وتعويده على ذلك حتى ينزع منه كل مقاومة و كل رغبة في اظهار ارادته الشخصية و تحقيق حريته. وجود مثل هذا الفرد ضروري لقيام النظام الطاغية، وبدونه لا يمكنه ان ياتي إلى الوجود و إن حصل هذا لا يمكنه الاستمرار والدوام.

و توجد علاقة دياليكتيكية بين السلبيين، الذاتي و الموضوعي بحيث ان الواحد منهما ينمي الآخر : السلب الموضوعي يحتاج إلى السلب الذاتي ليتحقق، و هو بدوره يحتاج إلى الأول ليلعب دور المنبه في بروزه.

لكن رغم هذا فإن شكل التنظيم السياسي الآثني لم يستطع ان يسمح، كما راينا، لعدد كبير من السكان بان يشاركوا في الحياة السياسية. و هذا ما جعل دولة المدينة تتراوح بين وضعيتين : فهي تحافظ أحيانا على ابعادها

الصغيرة، و تبقى نتيجة لذلك ضعيفة عسكريا لتسقط عاجلا أم اجلا تحت سيطرة الاستعمار الخارجي (أثينا)، و أحيانا أخرى تشكل نواة لقيام امبراطورية (روما).

في روما :

اخذت روما فكرة الديمقراطية عن اليونان و لكنها كيفتها مع ظروف بروز الامبراطورية الرومانية في مرحلتها الأولى ثم توسعها في مرحلة لاحقة. فإذا كانت القوة الاجتماعية التي ارتكز عليها النظام الاثيني هي الارستقراطية المكونة من فلاحين مستقرين وذوي امزجة نفسية بعيدة عن العدوانية ، فإن الارستقراطية الرومانية ، على العكس من هذا ، كانت تتكون من رعاة شبة - مستقرين ، كما أنهم كانوا ذوي أمزجة عدوانية يبحثون عن السيطرة والتغلب مما دفعهم الى التوسع من بعد على حساب القبائل المجاورة لهم. وهكذا فإنه إذا كانت أثينا قط أسسها مواطنون مديون فإن روما قد أنشأها جنود محاربون. وقد التصقت هذه الميزة العسكرية الارستقراطية بروما حتى زوالها ، رغم أنها عرفت ليونة نسبية خلال المرحلة الجمهورية.

ويمكن التمييز بين ثلاثة مراحل في حياة روما السياسية :

أ - قبل الجمهورية :

لقد كانت الحياة السياسية في روما قبل عهد الجمهورية تسيطر عليها طبقة الأشراف (PATRICIA) المتكونة من المحاربين. وكان التنظيم القاعدي للمجتمع الروماني هو الكوريا (CURIA) التي تكون بتجمعها مع بعضها البعض مجالس الكوريا (COMITIA CURIA) التي كانت تلعب دورا هاما في شؤون الدولة إلى جانب الملك الذي كان يجمع بين يديه أهم السلطات. بالإضافة إلى هذه المجالس الممثلة للقبائل الرومانية كان هناك مجلس للشيوخ (Sénatus) يمثل أغنى العائلات و أبرزها على المستوى الاجتماعي يلعب دورا استشاريا لصالح الملك. لقد كان النظام الروماني طبقيا في أساسه حيث يلعب الاشراف الدور الريادي فيه إلى حد احتكار النشاط السياسي، و كانوا يتمتعون وحدهم بحق الدخول في هذه المجالس . و يعيش قرب العائلات الرومانية الارستقراطية موال (Cliens) يتكونون من قدماء العبيد أو من بعض الفقراء الذين يطلبون الحماية من رئيس العائلة الذي يصبح بعد ذلك سيدهم. أما باقي فئات المجتمع فتشكل ما يسمى بالدهماء (Plebs) و لم تكن تتمتع بأي حق سياسي و لا تشارك بالتالي في تسيير أمور المدينة.

ب- في عهد الجمهورية :

أما في عهد الجمهورية فقد استولى الأشراف كذلك على السلطة رغم ما عرفته روما من ديمقراطية كانت في الحقيقة شكلية صورية أكثر منها فعلية. وبالفعل فقد كان القضاة (Consuls) الذين خلفوا الملوك) من الأشراف و كذلك أعضاء مجلس الشيوخ كانوا ينتمون إلى نفس الفئة الاجتماعية من الملاكين الكبار. و قد أدت الوضعية الجديدة إلى اقامة تنظيم اجتماعي - سياسي جديد وحدته القاعدية ليست الكوريا كما كان في السابق و لكن السنتوريا (Centuria) المكونة من مائة رجل يمثلون وحدة سيلسية و عسكرية في نفس الوقت. و نظمت هذه الوحدات في مجالس السنتوريات (Comitia Centuria).

هذه الوضعية المتميزة باحتكار الأشراف للسلطة أدت إلى ثورة الدهماء مما أنتج نظاما جديدا يتميز ببروز مجالس خاصة بها : (Comitia Tributus). و كانت هذه المجالس تنتخبها جمعية الدهماء (Concilium plébis) لتنظر في شؤونها و تصدر قوانين خاصة بها. لكن وفي مرحلة لاحقة أصبح يحق للإشراف الدخول فيها وأصبحت تصدر قوانين شاملة تخص جميع مواطني روما من أشراف ومن فئات الدهماء التي أصبحت هي الأخرى تتمتع بصفة المواطنة، مما سمح لها أيضا بحق ممارسة جميع الوظائف. و قد حققت هكذا في النهاية المساواة القانونية بين جميع فئات المجتمع الروماني خاصة لما نشر القانون الشهير المسمى بقانون الاثني

عشرة طاولة لأنه كتب على طاولات و علق في الساحة العامة ليطلع عليه الجميع.

لكن، و رغم كل هذه الاصلاحات، بقي الشعب الروماني (Populus Romanus) محدودا في ممارسته للسياسة، فلم يكن باستطاعته الاجتماع إلا باستدعاء من أحد القضاة الذي كان يحتكر صلاحية اقتراح القوانين، و لم يكن يتمتع إلا بمظاهر السلطة التي كانت في حقيقتها حكرا على طبقة جديدة من الأشراف (Nobilitas) تتكون من الملاكين الكبار و من ممثلي العامة، هؤلاء الاشراف الذين ينفردون بجميع الوظائف على حساب المواطنين الفقراء الذين منعهم نظام الانتخاب السائد آنذاك من أي تدخل في الشؤون العامة. إن الديمقراطية الرومانية تمثل أكبر خديعة ديمقراطية عرفها التاريخ حتى الآن. و هذا ما يتضح من طريقة اجراء الانتخابات.

لقد كان المجتمع الروماني منقسما إلى ست طبقات اجتماعية تحدد وضعية كل واحدة منها حسب الثروة. و إذا كانت الانتخابات تتم على مستوى الوحدة القاعدية للتقسيم الاجتماعي بطريقة ديمقراطية، حيث أن كل مواطن ينتخب بحرية على مستوى وحدته و يكون انتخاب هذه الوحدة يمثل أغلبية أصوات المنتخبين، فإن الأمر يختلف من بعد. إن قاعدة حساب الأصوات من بعد ليس الفرد و لكن الوحدة الاجتماعية التي ينتمي إليها و إذا علمنا أن

الطبقات الاجتماعية الست لم تكن تحتوي على عدد مماثل من هذه الوحدات وكانت موزعة كالتالي : الطبقة الأولى 80 وحدة (80 صوتا)؛ الطبقة الثانية 18 وحدة؛ الطبقة الثالثة 20 وحدة؛ الطبقة الرابعة 20 وحدة؛ الطبقة الخامسة 20 وحدة كذلك؛ الطبقة الأخيرة 5 وحدات، فإنه يكفي للحصول على الأغلبية المطلقة للأصوات (98 صوتا) أن تجمع الطبقتين الأولى و الثانية اصواتها : 80 صوتا + 18 صوتا = 98 صوتا. و أغرب من هذا أن الطبقات الدنيا لم تكن تفتقر إلى وسيلة انتخابية لتحقيق خياراتها وانشغالاتها فحسب بل، و أكثر من هذا، لم تكن تملك حتى وسيلة للتعبير عن ذلك : لقد تعود الرومان أن يوقفوا العمليات الانتخابية فور تحقيق الأغلبية أي فوز انتخاب الطبقتين الأولى والثانية (11).

ج - بعد الجمهورية :

أما المرحلة الأخيرة من حياة الأباطورية فقد تحولت السلطة فيها إلى نظام تيوقراطي طاغ واضاعت المؤسسات الجمهورية كل صلاحياتها، واستبدل بالقضاة المنتخبين موظفون يعينهم الامبراطور.

3 - في الإسلام :

ما هو موقف الاسلام من فكرة الشعور الديمقراطي؟ لقد ركز الاسلام على مفهوم الشعور الديمقراطي. إنه بخلاف ما هو شائع فإن روح الإسلام روح ديمقراطية، لكن مفهوم الديمقراطية لا يعني هنا نفس ما تعنيه في المفهوم الغربي. فإذا كانت الديمقراطية بمعناها الغربي تركز على الحقوق المجتمعية و السياسية فهي في الإسلام تركز على الناحية الإنسانية في الأفراد. إن الإسلام يعطي مرة واحدة قيمة للإنسان ارفع من كل قيمة مجتمعية و سياسية واقتصادية كما تقول الآية : "ولقد كرّمنا بني آدم" (12). يضاف إلى هذا التشريف العام تشريف خاص منحه الله الانسان باعتباره مؤمنا "و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين". وهذا ما دفع بعض الباحثين المسلمين إلى الكلام عن "الديمقراطية الإنسانية" في الاسلام كإمتداد لهذا المعنى. هذه الديمقراطية تقوم على الحق الانساني المعترف به لكل فرد و الذي يخوله أن يختار حكومته (13). و هكذا فإن مفهوم الديمقراطية في الإسلام و مفهومها الغربي الشائع إن اختلفا في الزاوية التي ينظر منها إلى الديمقراطية فإنهما يلتقيان على الأقل في شيء و هو الروح الديمقراطية. إن المهم في هذا الصدد ليس البحث عن حرفية نص دستوري في الإسلام، بل في روح الإسلام بصفة عامة (14). و هذه الروح هي من غير شك روح ديمقراطية. إن نظرة الإسلام للإنسان نظرة قدسية لأنها ترى فيه حضور الله. إنه

صورة الله على وجه الأرض، لكن الحكام المسلمين هم الذين نزعوا عنه هذا الشرف واستعبدوه. وقد تفتن عمر بن الخطاب إلى العلامات الأولى لمحاولة العودة إلى استعباد الناس بعد أن حررهم الإسلام من العبودية حيث قال مخاطبا أحد ولاته اشتكاه إليه مسلم: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا". فما هي إذن طبيعة الحكم في الإسلام؟

لم يهتم المسلمون كثيرا بدراسة مفهوم الدولة و تحليله. فالسياسة، بصفة عامة، و الدولة، بصفة خاصة، لم تشكل لديهم ميدانا للبحث و الجدل إلى درجة أن تصبح فيها موضوعا لاهتماماتهم النظرية. فكل المحاولات في الميدان السياسي تقريبا لم تعد كونها تبريرات للسلطة القائمة (السنيون) أو السلطة المراد اقامتها (الشيعة و الخوارج) مع بعض الفوارق الأساسية. السبب في هذا يعود إلى كون الفكر السياسي الإسلامي كان مرتكزا أساسا على النقل نظرا للسيطرة المطلقة للفقهاء الإسلامي في هذا الميدان، من ناحية، و إلى غياب الديمقراطية السياسية، من ناحية أخرى. إن الخلافة في الإسلام كانت مرتكزة على القوة و العنف (باستثناء الخلافة الراشدية و خلافة عمر بن عبد العزيز اللتين لم تدوما طويلا (15)). هذا الاستبداد أدى إلى غلق الباب أمام البحث في المشكلة السياسية بصفة عامة، و في الديمقراطية، بصفة خاصة. فكيف يسمح خليفة تسلط بالقوة لرعاياه أن يناقشوا أوامره و طريقة حكمه و شرعية أو عدم

شرعيته. إن الديمقراطية بما تسمح به من حرية في التعبير من أخطر الوسائل على الملك و خاصة على الأنظمة المتجبرة بما تكشفه من سيئاتها. لكن هذه الوضعية السياسية التي عاش فيها رعايا الخلافة الإسلامية باختلاف أنواعها لم تمت البحث كلية في الميدان السياسي، بل استطاع بعض المفكرين و لو بشكل محدود أن يبحثوا في معنى الخلافة و في شروط توليتها.

لتحديد مفهوم الخلافة في الإسلام يجب التطرق إلى ثلاثة مفاهيم رئيسية: مفهوم الدولة في عهد الرسول (صلعم) والخلفاء الراشدين ، مفهوم الخلافة ، ثم شروط توليتها عند الفرق الإسلامية.

1- الدولة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين :

إن دولة المدينة تناسب الجهد الذي قدمه الرسول (صلعم) والخلفاء الراشدون الاربعة من بعد لتجسيد المبادي الجديدة التي جاء بها الدين الاسلامي في مؤسسات قادرة على حفظها في حياة الرسول والدفاع عنها ضد القوى اللامركزية (حروب الردة) التي برزت بعد وفاته.

لقد استطاع الاسلام في تلك الحقبة التاريخية ان يحقق ثورة اجتماعية حقيقية محولا بذلك المجتمع العربي بطريقة جذرية ، خاصة على مستوى العقلليات. وهكذا استطاع العرب في ظرف هذه الفترة ان يحسوا ولاول مرة في

تاريخهم بأنهم كما تخاطبهم الآية : ((كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)) (16). وبالفعل فإن المثال الأعلى للأمة الجديدة الذي جاء به الاسلام استطاع في مدة قصيرة جدا أن يحول عقلية القبائل العربية من مبدأ العصبية القبلية القائمة على فكرة "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" إلى عقلية تقوم على التلاحم والتعاون والتآخي ، أسس قيام أية حضارة انسانية ، كما تقوم الآية : "وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ. لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ، إنه عزيز حكيم" (17). إن تجسيد المبادئ الجديدة هذه في تنظيم سياسي - اجتماعي وضع أسسه الأولى الرسول (صلعم) استطاع لمدة معينة أن يخمد نار الاتجاهات اللامركزية للقبائل العربية ويكون قوة مركزية استطاعت من بعد أن تغزو وتستولى على العالم المتحضر آنذاك بشقية الغربي (لامبراطورية البيزنطية) والشرقي (الامبراطورية الفارسية). سر هذا النجاح يكمن في المبادئ السياسية التي جاء بها الدين الجديد والتي تتلخص في مفهوم العدالة الاجتماعية كمطلب ديني فلسفي ، ومفهوم الشوري والاجماع كوسيلة عملية تسمح بتحقيقه.

١ - **العدالة الاجتماعية** : لقد ساد هذه المرحلة الأولى من حياة الخلافة الاسلامية نوع من العدالة لم يعرف له مثيل في مجتمعات أخرى بأبعاد مماثلة.

نوع العدالة هذا كان نتيجة لتطبيق المبادئ الجديدة التي جاء بها الدين وليس نتيجة لوضعية تمتاز بالوفرة الاقتصادية مما يجعل من دولة المدنية "بمجرد دولة - مغازه (18) دورها الوحيد هو توزيع المواد التي انتجها الآخرون بين أعضائها بالتساوي ، وهذا ما يسمح بتحقيق العدالة بعيدا عن ضرورات الانتاج ومتطلباته.." كما يزعم البعض. (19) إن الخلافة الإسلامية في بدايتها كانت في حاجة إلى الجمع أكثر من حاجتها إلى التوزيع.

فبدون المساهمة المالية للمسلمين لم يكن من الممكن القيام بالغزوات التي سمحت من بعد بتقسيم غنائم الحرب عليهم. ومن المفارقات العجيبة أنه في الوقت الذي أصبح فيه ممكنا للدولة الإسلامية التحول ليس فقط إلى "دولة - مغازه" وإنما إلى "دولة - سوق كبرى" لتوزيع الخيرات على المسلمين (مرحلة التوسع و الاستقرار الأموية و العباسية) تحولت فيه إلى ملكية وراثية، أي نظام يأخذ من مواطنيه أكثر مما يعطيهم نظرا لطبيعة الاستغلالية. و لنقدم مثالا لا يخص الخلافة الإسلامية : الإمبراطورية الرومانية. إن فكرة العدالة كان بإمكانها أن تتحقق في هذه الأخيرة بعيدا عن كل العوائق الاقتصادية نظرا لأنها كانت تترجع على بلاد واسعة و تستغل خيراتها بطريقة بشعة، لكن هذا لم يحدث. إذا وجد نوع من العدالة فيها فإنه كان عدالة طبقية و بهذا أصبحت الدولة الرومانية "دولة - مغازه" مفتوحة للروم وحدهم و مغلوقة بالنسبة إلى باقي

الطبقات الاجتماعية ذات الأصل غير الروماني. أما دولة المدينة فقد اشتغلت بطريقة مخالفة. فشكل العدالة الذي عرفته كان ذا امتداد شعبي واسع مما جعل منه محركا أساسيا من بين العوامل التي ساعدت العرب الأوائل على نشر تعاليم الدين الجديد و وضع الأسس الأولى لحضارة ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا.

ب - الشورى و الاجماع : إذا كان الرسول (صلعم) معنا مباشرة بطريقة إلهية فإن تعيين خلفائه قد تم من المسلمين. ممثليهم الشرعيين رؤساء القبائل و اعيانها. هؤلاء الممثلون، "أهل الحل و العقد" أي أولئك الذين هم قادرون على حل الأمور و عقدها، هم الذين يقدمون المبايعة. و بالفعل فإن القرآن لم يحدد الطريقة التي يعين بها الخليفة : انتخاب، تعيين، أو أية طريقة أخرى. كذلك فإن الرسول (صلعم) لم يعين أحدا من الصحابة لخلافته و ترك الأمر شورى بين المسلمين خلافا لما تدعيه بعض الفرق الإسلامية، خاصة الشيعة منهم. لكن المؤكد في هذه الموضوع، هو أنه "في حالة وجود جماعة كثيرة فإنه يحق لممثليها المفوضين أن يتصرفوا باسم الشعب كله" (20). لكن تعيين زعماء القبائل للخليفة يفترض قبول جميع المسلمين لهذه العملية. فالمبايعة كانت تفترض ضمينا اجماعا شاملا للمسلمين حول هذه العملية. فالمبايعة كانت تفترض ضمينا اجماعا شاملا للمسلمين حتى و إن لم يشاركوا جميعا فيها. لقد كانت هذه الطريقة تمثل نوعا من التفويض تعطية القبائل لزعمائها لتقديم المبايعة في مكانها نظرا

لعدم امكانية جمع كل المسلمين لهذا الغرض بسبب اتساع الرقعة الجغرافية التي ينتشرون عليها وكثرة عددهم. و اول مخالفة لقاعدة الاجماع هذه كانت لها نتائج و حيمة على الدولة الاسلامية : مبايعة الخليفة الرابع (علي بن أبي طالب) التي لم يحصل اجماع فيها مما أدى إلى انقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب مختلفة، من جهة، و إلى حلول طريقة التعيين بالوراثة في الخلافة الأموية ثم العباسية بعدها، مكان طريقة الشورى و الأجماع ، من جهة أخرى.

ان فكرة الإجماع هذه جعلت بعض المفكرين المسلمين ينظرون إليها كنوع من البرلمانية لا تعتمد على العدد وحده، كما هو الحال في الغرب، ولكن على القيمة الكيفية لحكم عملي يحدد شرعية او عدم شرعية القرار. وهذا ما أدى بالبعض منهم إلى التمييز بين نوعين من الاجماع : اجماع خاص و هو اجماع أصحاب الرأي في العلم و الشريعة و ذوي الحل و العقد من القادة والأعيان ؛ واجماع عام، و هو اجماع الخاصة و العامة و الجهلاء. الأول مطلوب في السيادة التشريعية، سيادة القلة المستنيرة، و الثاني مطلوب في السيادة السياسية، سيادة الشعب. و بالفعل، فإن الاسلام في أمره بالشورى ميز بين صواب الأقوال و كثرتها، و الآيات الدالة على ذلك كثيرة نذكر منها : "ولكن اكثر الناس لا يعلمون" (21). "و لكن اكثرهم يجهلون" (22). "فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" (23). "و ما يتبع أكثرهم إلا ظنا" (24).

بعد الشورى يحدث اجماع لكن هذا لا يكفي. يجب أن يتحقق شرط آخر يسمح للخليفة بتأدية وظيفته الدينية و الدنيوية : طاعة المسلمين له. و بالفعل فإن طاعة الخليفة بعد تعيينه واجب من واجبات المسلم الشرعية. إنه إذا كان على المسلم أن يخضع لله و لرسوله فعليه كذلك الخضوع إلى اصحاب الرأي والأمر من المسلمين : "ياأيها المؤمنون أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم" (25). و إن الخضوع إلى السلطة مهما كانت الظروف يظهر من خلال نص مبايعة الرسول (صلعم) في عقبة. هذا النص الذي يعتبر كالعقد الاجتماعي الذي وضعت بموجبه أسس الدولة الاسلامية. وفي الحقيقة تم هذا العقد على مرحلتين، وفي كل مرحلة ركز على محور معين. ففي مبايعة العقبة الأولى كان العقد الذي يربط الرسول بالانصار عقدا دينيا إذ بايعوه "على أن لا يشركوا بالله شيئا ، ولا يسرقوا ولا يزنوا ، ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا ببهتان يفترونه من بين أيديهم وأرجلهم ، ولا يعصوا الله في معروف. فإن وفوا فلهم الجنة وإن غشوا من ذلك شيئا فامرهم إلى الله عز وجل ، إن شاء عذب وإن شاء غفر" (26). أما العقبة الثانية فكانت عقدا سياسيا إذا قال الرسول (صلعم) مخاطبهم "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعوا منه نساءكم وأبناءكم. فأجابه أحدهم "نعم والذي بعثك بالحق..." (27). أما شروط البيعة في العقبة الثانية فهي كما حددها أحد المبايعين لرسول الله "بايعنا على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا،

ومنشطنا ومكرهنا ، وأثرة علينا ، وأنا لا ننازع الأمر أهله ، وأن نقول الحق أينما كنا وأن لا نخاف في الله لومة لائم". (28)

ويظهر من خلال هذا النص التأكيد على الخضوع إلى السلطة على حساب المراقبة التي يمكن أن تمارس عليها. إن الخضوع للسلطة الدينية والمدنية يعتبر عند المسلم من الايمان. فكلمة دين تعني الخضوع ، وكلمة الاسلام تعني كذلك نفس الشيء ، والمركب من الكلمتين ، دين الاسلام ، يعني الخضوع الى الله. لكن لا يجب أن نستنتج من هذا أن الاسلام إذا ركز على شروط تولية الخلافة ولم يركز على شروط خلعها فقصدته من ذلك وضع المسيرين في منأى عن أية مراقبة شعبية. إن الأمر يعود إلى سبب عملي أكثر منه عقائدي : لقد كان الاسلام في بدايته في حاجة إلى جمع الارادات وتحقيق وحدة الصف ، هذه الوحدة التي بدونها لم يكن في استطاعة المسلمين نشر تعاليم الدين الجديد والاستلاء على أكبر حضارتين معروفتين آنذاك : البيزنطية والفارسية. إن الشوري والاجماع والخضوع إلى السلطة الناتجة عنهما كانت من الناحية العملية شروطا ضرورية لنجاح الاسلام. فإذا كانت هذه المبادئ حقا ضرورة نظرية (العدالة الاسلامية) فإنها كذلك ضرورة عملية بدونها لا يمكن قيام دولة اسلامية. فبدون مستوى أدنى من النظام والخضوع لأوامر السلطة لا يمكن لاية أمة أن تقيم حضارة. لذلك ركز الاسلام على فكرة الخضوع ، لكن الخضوع

الواعي لاهدافه والارادي في عزيمته وليس الخضوع المفروض من قوة خارجية والتي لاتهدف من وراء تحقيقه إلا إلى اشباع رغبتها في التسلط. لقد أندهش الجنرال الفارسي رستم في معركة القادسية لما رأى المسلمين ، قبل دخولهم القتال ، يصلون وقال قولته الشهيرة "لقد علم عمر الكلاب النظام" ، إن العربي قبل الاسلام كان ينظر إليه باحتقار لانه كان يعيش في فوضى تامة ولا يعرف للنظام سبيلا ولا للخضوع لسلطة معينة منفذا ولهذا لم يستطع تفادي الخضوع إلى الشعوب الأخرى إلى بهروبه وتوحشه في الصحراء العربية. لكن لما انتظم و"خضع" وأصبح بالنسبة إلى أخيه" كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا" (29) استطاع أن يبني حضارة عريقة وأصيلة.

و أخيرا فإن الاجماع إذا كان يعتبر كمصدر للقرار السليم، إذ "لا يمكن أن تجتمع الأمة الإسلامية على ضلال" كما يقول الحديث النبوي، فإن هذا لا يعني أنه عبارة عن مجرد وعي بحقيقة معطاة مسبقا و ليست ناتجة عنه، أي أن الحقيقة المسبقة هذه هي العلة و الاجماع المعلول و ليس العكس، كما يرى عبد الله العروى مثلا (30). إن هذا القول يمكن أن يكون صحيحا في الميدان السياسي لو كان القرآن و السنة قد حددا الطريقة التي يتم و فقها تعيين الخليفة. في هذه الحالة يكمن الوعي في اكتشاف هذه الطريقة المسبقة و تطبيقها على تعيين هذا الأخير. لقد رأينا نحن ان هذا غير موجود و أن الأمر ترك للشورى

بين المسلمين، و الشورى تتطلب الاجتهاد الفكري الذي يقوم به أصحاب الحل والعقد في محاولة لإيجاد الرجل الأكثر استعداد لجعل أمور المسلمين تطابق (أو على الأقل تقترب من التطابق) مع مبادئ، القرآن و السنة. لذلك فإن الاجماع عبارة عن حقيقة يجب اكتشافها لأنها تمثل شرطا من شروط نجاح الدولة الاسلامية. و هذا ما أدى بالإسلام السني إلى قبول الخلافة السنية رغم الاختلاف الجذري في طريقة تعيين الخليفة : الشورى في الخلافة الراشدية، و الوراثة في الخلافتين الأموية و العباسية.

2- مفهوم الخلافة :

من الأمور التي يتفق عليها المسلمون، باختلاف اتجاهاتهم، معنى الخلافة وإن اختلفوا اختلافات جذرية في كيفية توليتها و في من هو أهل لذلك. فحسب الماوردي الخلافة أو الامامة "موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا" (31). و يذهب ابن خلدون نفس المذهب إذ يعرف الخلافة بأنها ذلك النظام الذي يوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم و آخرتهم، و كان هذا الحكم لأهل الشريعة و هم الأنبياء و من قام فيه مقامهم و هم الخلفاء. و قد ميز الخلافة عن الملك الطبيعي الذي هو حمل الكافة على الغرض و الشهوة و عن الملك السياسي، الذي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع المضار. فالخلافة حسبه

هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا" (32). هذه النيابة عن صاحب الشرع تسمى خلافة او امامة و القائم بها خليفة أو امام. تسميته بامام تشبيها له بامام الصلاة في اتباعه و الاقتداء به و لهذا يقال الامامة الكبرى. أما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته. و اختلف في تسميته خليفة الله فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للأدمين، أما أبو بكر الصديق فقد نهى عنه لما دعى به قائلا "لست خليفة الله و لكني خليفة رسول الله لأن الاستخلاف لا يحق إلا في حق الغائب ... (33)

بالإضافة إلى هذا الإتفاق حول مفهوم الخلافة فإن جميع الفرق الاسلامية تتفق على ضرورة وجودها. يقول البغدادي "يجب أن يوجد على رأس أمة خليفة أو امام من أجل احترام القوانين، و قيادة الجيوش، و تزويج اليتامى و تقسيم الفيء بين المسلمين". هذه النظرة القائلة بضرورة خضوع أي جماعة إلى رئيس تقول بها أغلبية الفقهاء السنيين؛ و هي في الوقت نفسه مذهب للخوارج و الشيعة و المعتزلة أي أكبر و أهم الفرق الإسلامية.

لكن الأسباب التي تقدم للدفاع عن ضرورة وجود الخلافة تختلف من فقيه إلى آخر و من مدرسة إلى أخرى. فابن حنبل مثلاً يعتمد على الأحاديث النبوية لا ثبات ذلك و يذكر حديثاً منها معناه أن "ثلاثة رجال يسرون مع بعض يجب أن يعينوا رئيساً لهم". و هناك احاديث أخرى تذكر لنفس الغرض : "إن

السلطان هو ظل الله فوق الأرض" أو "ستون سنة مع امام ظالم أحسن من ليلة بدون امام". أما ابن حزم فإنه يذكر حديثا آخر للتأكيد على ضرورة الامامة "كل من مات دون ان يعرف امام زمانه كمن مات في الجاهلية". وابن تيمية بدوره يعتقد أن الأدلة على ضرورة الامامة ذات طابعين، طابع عقلاني و طابع نصي في الوقت نفسه ذلك أن احاديث الرسول (صلعم) قد أثبتتها معطيات العقل و التجربة، محاولا بهذا التوفيق بين العقل و النقل (34). وأخيرا فإن المعتزلة و الفلاسفة يقيمون الامامة على اعتبارات عقلانية اكثر منها تقليدية.

3- شروط تولية الخلافة :

إذا كانت الفرق الاسلامية بجميع اتجاهاتها قد اتفقت على معنى الخلافة ووجوب قيامها، فإنها، على العكس من هذا اختلفت اختلافات جذرية في شروط توليتها و فيمن تصح، و السبب في هذا سياسي بالدرجة الأولى.

إن دولة المدينة سیرت حسب مبدأ الشورى و الاجماع نظرا لقصر المدة الزمنية التي استمرت فيها. في هذه الفترة كان العامل الديني قويا إلى درجة سيطرته على عقول المسلمين و بالتالي شكل قاعدة صلبة بنيت عليها الدولة الاسلامية آنذاك بتوجيهه لكل الارادات لتنصب في قالب واحد : تحقيق البادئ التي جاء بها الدين الجديد. لكن بعد هذه المرحلة التي تمتاز بالإيمان الصادق

والحماس الكبير، و بعد اتساع الامبراطورية الاسلامية واستلائها على كنوز فارس و بيزنطة، عادت الاهتمامات الدنيوية إلى السطح مرة أخرى مما أدى إلى ظهور الخلافات بين المسلمين العرب فيما بينهم، من ناحية، و بين هؤلاء و بين المسلمين غير العرب (خاصة الفرس و الأتراك منهم) من ناحية أخرى. هذه الصراعات أخذت طابعا دينيا لكنها في الحقيقة صراعات سياسية بالدرجة الأولى. الدليل على ذلك هو أنها برزت إلى الوجود كنتيجة للصراع القبلي والعرقي من أجل السلطة (الخلافة) بحيث أصبح الانتماء إلى حزب سياسي معين (فرقة دينية) يحدد ليس انطلاقا من نظرة دينية معينة (الدين الاسلامي واحد، مصدره واحد، مبادئه متجانسة و متكاملة فيما بينها و بالتالي تسد، من الناحية النظرية، الطريق أمام الفتن و الاختلافات التي لا تجد مبرراتها إلا في النظرية الحزبية الضيقة) و لكن حسب الاستراتيجية المتبعة من أجل الوصول إلى السلطة. و لهذا نجد أن القرشييين (سنيون) يقولون بأن الخلافة تبقى فيهم حسب قول ينسب إلى أبي بكر عند تعيينه خليفة للرسول (صلعم)؛ و يقول الشيعيون و هم يمثلون فرقة مؤسسوها عرب في البداية لكن مبادئها اعتنقها غير العرب من بعد، بأن الخلافة لا تصح إلا في آل البيت (على و سلالته)؛ و أخيرا فإن الخوارج و هم يمثلون فرقة مؤسسوها من العرب غير القرشييين (بنو تميم، الازارقة، بنو حنيفة).

فقد رفضوا الرأيين السابقين و قالوا بأن الخلافة تصح في كل مسلم تتوفر فيه بعض الشروط.

- السنيون :

هم أولئك الذين يتبعون في تسيير امورهم الدينية و الدنيوية ما جاء في القرآن الكريم و ما سنة الرسول (صلعم) : اقواله و أفعاله و ما سكنت عنه مما يحدد أخلاق المسلم و العلاقة بين الحاكم و المحكوم، و ما تركه الخلفاء الراشدون من اعمال و مواقف تخص حراسة الدين و سياسة الدنيا. و لهذا فإن السنيين يعترفون بشرعية الخلفاء الراشدين الأربعة، كما يعترفون بشرعية الخلفاء الأمويين و العباسيين حتى و إن تغيرت طريقة تعيينهم.

إن قوة المذهب السني تكمن في ثلاثة مبادئ اساسية :

أ- الاعتماد على الاسلام الأولى الخالي من كل عامل خارجي و من كل بدعة. و هذا ما جعل منه نموذجا مثاليا لكل السنيين إلى يومنا هذا. وقد شكل هذا المثال لاجماع أولي بنيت عليه الدولة الاسلامية في بدايتها ' عاملا رئيسيا في قوة المذهب السني الذي كان وما زال أقوى المذاهب الاسلامية وأكثرها انتشارا.

ب- التركيز على العوامل التي تجمع المسلمين بدلا من تلك التي تفرق بينهم من خلال بحثه عن الاجماع.

ج- وأخيرا فإن أهم المبادئ على الإطلاق التي يقوم عليها المذهب السني هو ارتكازه على مبدأ الوسط في كل شيء وفقا لقول الرسول (صلعم) "خير الأمور أوسطها" هذا المبدأ الذي سمح للسنيين ' باعتدالهم في أمور دينهم ودنياهم ' أن يتجنبوا التناقضات الملازمة لأية دولة خلال توسعها نتيجة لدخول عناصر جديدة فيها ' مادية كانت أم معنوية.

إن الواقعية السياسية التي يمتاز بها المذهب السني أدت إلى الخضوع لأية سلطة سياسية شريطة أن لا يتم هذا على حساب طاعة الله و الخروج عن سنة رسوله. إن تفادي الفتنة بين المسلمين ووضع السلم الاجتماعي في صدارة اهتماماتهم العقائدية جعلت من السنيين مفكرين يبحثون ' في مقابل الشرعية الشعبية والتطرف الخوارجي ' قبل كل شيء ' عن الأسس النظرية لقيام نظام اجتماعي متماسك ومستقر (35).

- الشيعة :

الشيعة أو الشيعة حزب سياسي شائع (ناصر) الامام علي أبني طالب ' الخليفة الشرعي ' في معركة صفين ضد المحاولة الانقلابية التي قام بها معاوية وأنصاره ولذلك سموا بالشيعة. إذن في الأصل كان الشيعة من أنصار الشرعية لأن الخليفة الذي دافعوا عنه تقلد أمور المسلمين السياسية عن طريق الاجماع حتى و إن كان هذا الأخير نسبيا. لكن بعد رجوع الخلافة للأمويين و بعد

دخول العنصر غير العربي في حلبة الصراع السياسي من أجل السلطة استعملت
البادئ الشيعية لأغراض أخرى أهمها الاطاحة بالخلافة الأموية في مرحلة أولى،
ثم اخراجها من القريشيين، في مرحلة ثانية. هذا الهدف هو الذي املى عليهم
المبادئ، التي قالوا بها فيما يخص الخلافة. و لذلك يظهر التشيع في النهاية
كإستراتيجية تتبع في الصراعات السياسية من أجل تحقيق هدف محدد : الوصول
إلى السلطة، أكثر مما هو مبادئ دينية سياسية اقتنع بها الشيعة. فما هي مبادئهم
الدينية و السياسية؟

يقول الشيعة بضرورة بقاء الخلافة في آل البيت و يقصدون بهذا سلالة
الرسول (صلعم) أي على و فاطمة الزهراء وبنيهما الحسن والحسين و سلالتهم.
و لاثباتهم أن الامامة من حق علي و سلالته يقولون بحديث نبوي يخاطب فيه
الرسول (صلعم) عليا قائلا : "أنت مني كهارون بالنسبة إلى موسى" و يفسرونه
بأنه عبارة عن وصية بالامامة لعلي بن أبي طالب الذي اوصى بها بدوره إلى ابنه
الحسن، الذي اوصى بها إلى أخيه الحسين... حتى أصبحت الامامة تقلد بوصية
من الامام السابق إلى الامام اللاحق به. و بالاضافة إلى هذين الشرطين (الانتماء
إلى آل البيت و الوصية) يضيفون شرطا ثالثا هو العصمة أي أن يكون الامام
معصوما من الخطأ. و بالفعل فإن الشيعة في محاولتهم للبحث عن كل ما يميزهم
عن الأمويين بصفة خاصة وعن السنيين بصفة عامة و يبين "أصالتهم" في الميدان

السياسي و بالتالي يجذب إليهم الأنصار جاؤوا بأفكار دينية - سياسية مخالفة أحيانا إلى مبادئ القرآن و السنة. هذا ما جعلهم ينظرون إلى الامام نظرة تقديسية، فهو بالنسبة إليهم معصوم من الخطأ. و من إحسن النصوص التي تتطرق إلى صفات الامام ما ورد في الكافي منسوبا إلى الامام الرضا : "الامامة منزلة الأنبياء و إرث الأوصياء . الامامة خلافة الله و خلافة الرسول . و الامامة زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا و عز المؤمنين . الامامة أس الاسلام النامي و فرعه السامي. و بالامامة تمام الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج و توفير الفاء و الصدقات و امضاء الحدود و الأحكام و منع الثغور و الأطراف . الامام يحلل حلال الله و يحرم حرام الله و يقيم حدود الله و يذب عن دين الله. الامام المطهر من الذنوب و المبرأ من العيوب المخصوص بالعلم و الموسوم بالحلم . الامام واحد دهره لا يدانيه أحد و لا يعادله و لا يوجد منه بديل، و لا له مثل و لا نظير، مخصص بالفضل كله من غير طلب منه و لا اكتساب، بل اختصاص من المتفضل الوهاب . لقد راموا صعبا و قالوا افكا إذ تركوا أهل بيته عن بصيرة و رغبوا عن اختيار الله و رسوله إلى اختيارهم و القرآن ينادي "و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم" فكيف لهم اختيار الامام؟ عالم لا يجهل وداع لا ينكل ... مخصوص بدعوة الرسول : إن العبد إذا اختاره الله لأمر عباده شرح صدره و أودع قلبه ينابيع الحكمة و ألهمه العلم إلهاما فلم يع

بجواب، و لا يجيد فيه عن الصواب، فهو معصوم قد أمن الخطأ و الزلل و العار. يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده وشاهد على خلقه : و الله أمر بطاعتهم و نهى عن معصيتهم و هم بمنزلة رسول الله إلا أنهم ليسوا بأنبياء، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للأنبياء فأما ما خلا ذلك فهو بمنزلة رسول الله (36). و تكفي مقارنة سريعة بين هذه الصفات المطلوبة في الامام و بين الحديث النبوي "كل بني آدم خطاء، و خير الخطائين التوابون" للتأكد من خروج المذهب الشيعي عن مصدر الدين الاسلامي، القرآن و السنة، من ناحية، وأن آراءه الدينية ما هي في الحقيقة إلا أفكار سياسية في الامامة صبغ عليها غطاء ديني لتبريرها، من ناحية أخرى.

- الخوارج :

من نتائج معركة صفين المباشرة بروز فرقة الشيعة و بروز فرقة ثانية هي الخوارج. و قد أطلق عليهم هذا الاسم، كما هو شائع، لخروجهم عن علي أبي طالب، بعد أن كانوا من انصاره، بعد عملية التحكيم الشهيرة. و لكن خروجهم عن طاعة الخليفة الشرعي لم يذهب بهم إلى مناصرة الحزب المنافس له، بل رفضوا الطرفين المتنافسين على الخلافة و كونوا حزبا خاصا بهم طالب هو بدوره بالحق فيها. هذا الغرض كان لا بد من تنفيذ المبادئ الدينية التي تقوم عليها الخلافة و أولها ضرورة بقائها في القرشيين. و بالفعل، و كما سبق و أن

أشرنا إلى ذلك، فإن النواة الأولى التي انبثقت عنها حزب الخوارج كانت من قبائل عربية ولكنها غير قريشية وبالتالي لا يحق لأحد أفرادها تولي منصب خليفة أو إمام المسلمين. لهذا قالوا بأن الخلافة حق لكل مسلم حتى وإن كان عبدا بشرط واحد وهو أن يكون كاملا في أخلاقه ودينه. هذه النقطة تعتبر ثورة حقيقية في الفكر السياسي الإسلامي في بدايته نظرا إلى السيطرة المطلقة التي كان يمارسها العنصر القريشي في هذا الميدان : الرسول (صلعم) كان قريشا والخلفاء الراشدون قريشيون، وأكثر من هذا أن القرآن الكريم نزل بلغة قريش العربية. وقد طبقوا هذه الفكرة مما أدى إلى أن زعماءهم لم يكونوا من أصل عربي (37). ولم يعترفوا فيما يخص الخلافة الراشدية إلا بخلافة أبي بكر وعمر، أما عثمان فكان بالنسبة إليهم خليفة شرعيا في الست سنوات الأولى من خلافته وعلي كان كذلك حتى معركة صفين. وهكذا كان الخوارج أول فرقة إسلامية نادى بفكرة انتخاب الخليفة من الشعب وبطريقة ديمقراطية. إن انتخاب الخوارج يختلف كلية عن فكرة المبايعة عند السنيين. المذهب السني يركز كما رأينا على الانتخاب النوعي : أهل الحل والعقد والعلماء هم وحدهم الذين يقدمون المبايعة لخليفة رسول الله (صلعم). أما في المذهب الخارجي فلا يوجد تفريق بين صواب الأقوال وكثرة الأقوال، أي أن كل مسلم تحقق له المشاركة في انتخاب الخليفة. إنه عبارة عن انتخاب حر وصحيح يقوم به عامة المسلمين.

بالإضافة إلى هذا التجديد الذي جاء به الخوارج فيما يخص طريقة انتخاب الخليفة و فيمن يحق له أن يشارك في هذا الانتخاب، جاءوا بفكرة جديدة أيضا تخص امكانية عزل الخليفة. لقد رأينا ان الرسول (صلعم)، و من بعده الخلفاء الراشدين و السنين، يركزون على كيفية تعيين الخليفة و لا ينظرون إلى امكانية خلعه و ذلك لأسباب ذكرناها سابقا. أما الخوارج بعد أن انتصبت الدولة الاسلامية و توطدت أركانها فإنهم ركزوا كذلك على طريقة خلع الخليفة. وهكذا فإن الخليفة إذا حاد عن الشرع عزل أو قتل وعين مكانه خليفة آخر. لكن هذا المبدأ إن كان ديمقراطيا في روحه فإنه كان سلبيا في نتائجه التطبيقية بالنسبة للدول الخارجية. لقد عرفت في اكثر مراحلها وضعية تتميز بعدم الاستقرار و الثبات و لم تعمر طويلا.

و يمكن أن تستخلص من عرضنا لمفهوم الخلافة في الإسلام أن الإسلام لا يتعارض مع مفهوم الديمقراطية. لقد رأينا أن روحه روح ديمقراطية، كما رأينا أنه توجد فرقتان على الأقل من الفرق الاسلامية، السنة و الخوارج، تمسكتا بمبدأ الديمقراطية في تعيين الخليفة، الأولى بالاعتماد على مفهوم الشوري، و الثانية بتطبيقها لمبدأ الانتخاب الحر. إن الفرق الوحيد بين تعيين الخليفة حسب مبدأ الشورى و الاجماع عند السنين و بين تعيينه عند الخوارج و في الديمقراطيات الحديثة هو فرق كفي. في الحالة الأولى يركز على القوة الكيفية و في الحالة

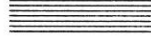
الثانية يركز على القوة العددية، لكن الميزة الديمقراطية تبقى حاضرة في كلتا الطريقتين. إن السنين ركزوا، كما رأينا، على الكيف لأسباب عملية أكثر منها عقائدية. لكن الآن في وقتنا الحالي و نظرا لانتشار التربية و التعليم فإن التفريق بين العالم و الجاهل أصبح نسبيا و لهذا لا يمكن اتخاذه مبررا في حرمان الشعوب الاسلامية من المشاركة الواعية و الفعالة في الحياة العمومية. فالمرور من طريقة تعيين المسؤولين و اتخاذ القرارات التي تهم الجماعة حسب مفهوم الشوري إلى تحقيق هذه الأهداف عن طريق الانتخاب لا يمس بحال من الأحوال مبادئ الاسلام السياسية في شيء. إنها مجرد عملية تكييف لمبدأ يقول بضرورة مشاركة المسلمين في الحياة السياسية مع متطلبات الحياة في العصور الحديثة. إننا نجد انفسنا هنا امام نفس العلاقة التي تربط الديمقراطية الآتينية بالديمقراطية الحديثة. فكما انه لا يمكن القول بأن النظام الآتيني لم يكن ديمقراطيا لأنه لم يسمح لكل أفراد الشعب بالمشاركة في الانتخاب فإنه لا يمكن القول كذلك بأن مفهوم الشورى ليس ديمقراطيا لأنه هو الآخر لم يسمح لجميع المسلمين بالمشاركة في الشورى. إن النظام الذي ساد أثينا في العصر الديمقراطي و النظام الذي ساد المدينة المنورة في عهد الرسول (صلعم) و الخلفاء الراشدين كلاهما ديمقراطي لأنهما يقومان على مبدأ ديمقراطي حتى و إن اختلفا في طريقة تحقيق هذه الديمقراطية. النظام الآتيني سمح للأتيين بالمشاركة في الحياة العمومية بطريقة

تناسب وضعيته الاجتماعية و السياسية كما أن النظام الاسلامي في عهد الرسول (صلعم) و الخلفاء الراشدين سمح للمسلمين بالمشاركة أيضا في الحياة العمومية بطريقة تناسب التنظيم الاجتماعي للمجتمع العربي آنذاك.

إن عدم احترام هذه المبادئ السياسية الاسلامية و الاختلافات التي برزت بين المسلمين خاصة فيما يخص شروط توليه الخلافة و فيمن تصح، هي التي أدت الى ضعف المسلمين و عدم تماسكهم و بالتالي ادت إلى بروز دولة إسلامية هشة الأركان لما يحيط بها من قوى لا مركزية تريد كل قوة منها الاستقلال عن الخلافة و اقامة دولة خاصة بها. فهذه الدولة الأموية في الشرق لم تستمر إلا عمر ثلاثة أجيال (132 سنة). و ها هي شقيقتها في الأندلس لم تعمر كثيرا رغم أنها عرفت مرحلة من أخصب مراحل تاريخ الدولة الاسلامية قوة و نشاطا على المستويين المادي و الفكري. و ها هي الدولة العباسية بدورها و التي و إن استمرت طويلا فإن هيمنتها الحقيقية لم تكن كذلك. لقد كانت في أكثر فتراتها مهمة بتوطيد سلطتها و الدفاع عنها ضد قوى المحيط المتمثلة في الثورات المتعددة و المتكررة للشيعية و الخوارج. إن الخلافة العباسية كلها تتلخص في مرحلتها الذهبية و هي مرحلة قصيرة تمتد من نشأتها إلى خلافة المعتصم بالله. هذه الفترة التي عرفت أخصب فترة من فترات التاريخ الاسلامي من ناحية الانتاج الفكري و الفلسفي. أما الخلافة العثمانية في العصر الحديث فلم تستطع

هي كذلك جمع كلمة المسلمين لأنها كانت خاضعة لميزان قوي متغير باستمرار
كتغير العلاقة بين مركز الخلافة (تركيا حاليا) القائم على مبادئ سنية (المذهب
الحنفي) و بين محيطها (المناطق الاسلامية التابعة لها) الذي كانت تتقاسمه
اديولوجيات دينية متعددة (سنية تنتمي إلى المدارس الفقهية الأخرى : المذهب
المالكي، المذهب الشافعي، المذهب الحنبلي، أو مذاهب شيعة أو خوارجية).
وهذا ما أدى إلى ضعف الامبراطورية العثمانية و عدم استقرارها، في مرحلة
أولى، و كنتيجة لذلك أدى إلى عدم قدرتها على الصمود أما التوجه الهيميني
للآمم الاوروبية الصاعدة، في مرحلة ثانية.

المراجع



(1)-(2) Labrousse (Roger) : Introduction à la philosophie politique. M. Rivière. Paris 1959. C.F. Introduction.

(3) De Romilly (Jacqueline) : la loi dans la pensée grecque. Coll. Etudes anciennes. Les belles lettres. Paris 1971 P.9 et Sui.

(4) Mourre (Michel) : Dictionnaire Encyclopédique d'histoire. Ed. Bordas Paris 1976. P.4230-4231

(5) Ibid. P. 3471

(6) De Romilly (J.) : Problèmes de la démocratie grecque. Coll. Savoir. Hermann. Paris 1975. P.6

(7) أفلاطون : رجل الدولة. ترجمة أديب منصور. دار بيروت للطباعة و النشر. بيروت 1959. ص. 95-98.

(8) Aristote : la politique. Texte présenté et annoté par Marcel Pélot. Ed. Gouthier. Genève 1964. Livre III. Chapitre IX. P.P. 95-114

(9) De la Boetie (Eugène) : Discours sur la servitude volontaire. Albin. Collin. Paris 1963.

(10) - بن بني (مالك) : الديمقراطية و الاسلام. الديمقراطية في الوطن العربي.
ابحاث المؤتمر الأول لعلم السياسة : 5-7 نوفمبر 1959. الجزء الثالث. منشورات
الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية. بيروت 1959.

(11) Norbert (Roland) : Rome, démocratie impossible. Hubert Nissen
éditeur. 1981 P.33 et Sui...

(12) 17 : 70.

(13) العقاد (عباس محمود) : الديمقراطية في الاسلام. دار المعارف. بمصر القاهرة
1971. ص. 42.

(14) بن بني (مالك) المرجع السابق

(15) الأولى دامت حوالي 40 سنة (من الهجرة إلى نهاية خلافة علي بن أبي
طالب). و الثانية دامت حوالي ثلاث سنوات (من 717 إلى 720 ميلادي).

(16) 3 : 110.

(17) 8 : 63.

(18) ترجمة لمصطلح « Etat - Magasin » في النص الفرنسي.

(19) Laroui (Adellah) : L'idéologie arabe contemporaine Ed. Maspero. Paris
1970 P.102

(20) Hamidallah (Mohamed) : Le Pophète de l'Islam. T. II. J.Vrin. Paris
1959. P.553

(21) 12 : 21.

(22) 6 : 111.

(23) 21 : 7 .

(24) 10 : 36.

(25) 4 : 59.

(26) ابن هشام. السيرة النبوية مطبعة الباني الحلبي و أولاده بمصر القاهرة. 1936. الجزء الثاني ص: 75.

(27) المرجع نفسه. ص : 84-85.

(28) المرجع نفسه. ص : 97

(29) حديث نبوي.

(30) Laroui (A) : Op cit. P.140

(31) الماوردي : الأحكام السلطانية و الولايات الدينية. مكتبة الباني الحلبي. القاهرة 1966. الطبعة الثانية ص: 5

(32) ابن خلدون : المقدمة. دار الكتاب اللبناني بيروت 1968 "فصل في معنى الخلافة و الامامة".

(33) المرجع نفسه : "فصل في أختلاق الامة في حكم هذا المنصب (الخلافة) وشروطه".

(34) Laoust (Henri) : Les schismes dans l'Islam S.N.E.D. Alger 1979. P.431

(35) Ibid. P.85

(36) صبحي (احمد محمود) : نظرية الامامة لدى الأثنى عشرية دار المعارف بمصر القاهرة 1969. ص: 25.

(37) اختارو عبد الله بن وهب أميرا للمؤمنين و لم يكن قريشيا.