الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية بأدرار

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية　　قسم: الشـــريعـــة

الأغلبية في المجال السياسي

(التأصيل والآليات)

دراسة مقارنة بين فقه السياسة الشرعية والقانون الدستوري

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير

التخصص: العلوم الإسلامية

الشعبـــة: شريعة و قانـــون

إعداد الطالب:　　إشراف الدكتور:

مرين محمد　　-سرير ميلود

السنة الجامعية: 2005 - 2006م

الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية بأدرار

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية

قسم: الشـــريعـــة

الأغلبية في المجال السياسي

(التأصيل والآليات)

دراسة مقارنة بين فقه السياسة الشرعية والقانون الدستوري

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير

التخصص: العلوم الإسلامية

الشعبـــة: شريعة و قانـــون

إعداد الطالب:

مرين محمد

إشراف الدكتور:

-سرير ميلود

جامعة أدرار
- المكتبة المركزية -
رقم الجرد
التقييم

أعضاء اللجنة

الرئيس: .....

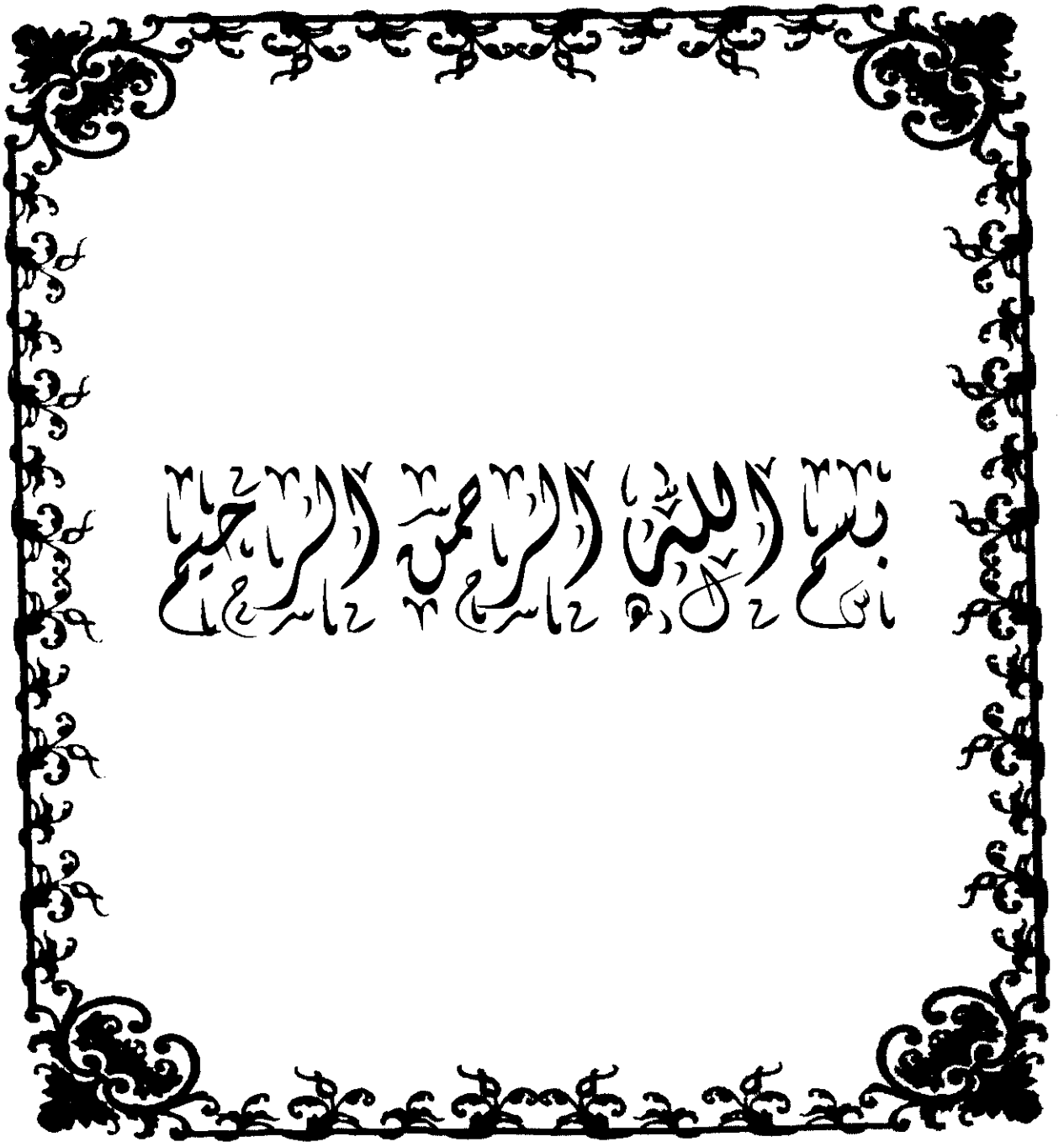
المشرفا: .....

المناقش: .....

المناقش: .....

المناقش: .....

السنة الجامعية: 2005 - 2006م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أهدي ثمرة هذا المجهود إلى كل من :

- ✓ والدي الكريمين .
- ✓ أساتذتي الأفاضل.
- ✓ أصدقائي الأعزاء .

شكر وتقدير

أقدّم جزيل الشكر والتقدير إلى:

- أساتذتي الأكارم الذين بذلوا جهدهم في تأطيري.
- أستاذي المشرف: الدكتور سرسير ميلود على كل ما بذله لأجلي.
- إلى إدارة الكلية على مساعدتها المختلفة.

يمثل تركيب ٥٠٪ أرز
صي
وتأخذ بها المام ـــ ـــ

المقدمة

مقدمة

تحديد الموضوع:

إن التطور الذي شهده الفكر السياسي، والقانون الدستوري بالخصوص، رسخ مفاهيم وتقاليد ومناهج ومصطلحات في المنظومة السياسية المعاصـرة، وأعطـى بفضل القيم الجديدة للدولة صورتها الحضارية الحديثة، التي تتماشى والأشواط التي قطعها الإنسان في نموه الحضاري، واستطاع الفكر السياسي وتطبيقاته، أن يحقـق نجاحا معقولا في مقارباته حول الإشكاليات التي كانت مطروحة، ولازالت الآفـاق واسعة للنجاح في تعميق القيم والمفاهيم التي ترتكز على:

1. قوة القانون في تنظيم المجتمع ...
2. قيمة الإنسان ككائن مكرم...
3. طبيعة السلطة المدنية التي تعبر عن الإدارة العامة للمجتمع ...

وإن وضع العالم الإسلامي في القرون الأخيرة، لـم يـسمح لـه للأسـف بالاستفادة من هذا التطور الإنساني، ولا الاجتهاد لإصـلاحه الـسياسي ... علـى الرغم من توفره على ميراث فكري زاخر، ومنظومة قيمية فـي غايـة الإنـسانية والرقي، مكنه يوما ما من قيادة العالم، ولكن مع مرور الأشواط الزمنيـة توقـف الاجتهاد الإسلامي وسقط في التقليدية والجمود، وذلك يعود إلى :

1. سيطرة الأنظمة الاستبدادية على العالم الإسلامي مما كبل قدرته الحضارية.
2. الثقافة السلبية للمجتمع نتيجة وضعه الحضاري المتخلف.
3. جمود الحركة الاجتهادية، خصوصا في مجال فقه الدولة.

ولكن مع تباشير التغيير، والمراجعات الفكرية، والتحقيقات العلميـة، بـدأت تلوح في الآفاق ملامح القابلية للإصلاح السياسي، والاجتهـاد الدسـتوري لحـل الإشكاليات المطروحة على الساحة السياسية الإسلامية المعاصرة ، ومما شجع هذا التوجه :

1. ضغوط العولمة التي تدفع المجتمعات إلى الانسجام، والتكيف مع المفاهيم المهيمنة مما يفرض على العالم الإسلامي شكلا من أشكال المناظرة الحضارية !!
2. حاجة المجتمعات الملحة للإصلاح، بعد ظهور نتائج مآلات الجمود السياسي الخطيرة كالإرهاب، والخمول الاجتماعي، وعدم الانسجام الوطني .....الخ.
3. قناعة نخب علمية واسعة بالمساهمة في الاجتهاد العلمي، وهي واعية بمتطلبات المجتمعات الإسلامية في العصر الحالي .

ومن منطلق هذا التصور العام لواقع الفكر السياسي، من الضروري أن يعطي الفكر الإسلامي عموما، وفقه السياسية الشرعية خصوصا، إجابات شافية حول ملامح النظرية السياسية الإسلامية، في قراءة معاصرة، وفي مراجعة تأصيلية، تفك ذلك التداخل بين الثابت الحكمي الشرعي، وبين المتغير التاريخي الإنساني، ووصل تلك المبادئ العامة والقواعد الكلية بواقع الناس، وتضع آليات تحقيق ذلك في حركة الدولة، بما يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن مجالات البحث في فقه الدولة، المشاركة السياسية للمجتمع، في بناء سلطتها واستنباط تشريعها واستخلاص الرأي فيها، والاستفادة من مصالحها، ومن هنا يأتي مفهوم "الأغلبية" كونه مبدأ أو نظاماً سياسياً ذي أهمية دستورية في بناء السلطة وإدارة شؤون الدولة ، وتظهر الأهمية من خلال قيمة المشروعية سواء ظهرت هذه الأغلبية في الهيئة الانتخابية أو في الهيئات السياسية أو في المجالس الإدارية المختلفة. ولقد كانت السلطة دوما محور صراع بين القوى السياسية داخل المجتمع وعمل الفكر الإنساني على مر تاريخه على تنظيم هذه السلطة وفق معايير مختلفة وان طغى عليه التغالب السياسي، الذي حوّل السلطة إلى مغنم تُسفك دونه الدماء وتُزهق لأجله الأرواح، ويُستبد بالرأي فيها على الأمم والشعوب وتضاربت الآراء حول الأسس والمفاهيم التي تؤسس عليها أي سلطة شرعيتها،هل هي مجرد القوة أم الخيرية، أم التمثيل الإرادة العامة ...؟! وفي كل الأحوال فإن مفهوم "الأغلبية" يأتي

في خضم هذا الاجتهاد لضبط آلية الصراع نحو السلطة وإكسابها مشروعية وأحقية بناء على شرعية آلية الوصول إلى السلطة في مقابل الغصب لها والاستبداد بها.

إشكالية البحث:

ولقد حاولت في هذا البحث، أن أقدم مقاربة فكرية في إحدى الإشكاليات ذات العلاقة بثقافتنا السياسية، وذات العلاقة بدفع المجتمع والأمّة عموما بـــالعودة إلـــى دورها وفاعليتها والإشكالية التي أسعى إلى تحليلها وبحثها هي:

مدى حجية "الأغلبية" السياسية في المجال السياسي في ترسيخ مبدأ الشرعية الدستورية، سواء في فقه السياسة الشرعية أو في القانون الدســتوري؟ و فاعليـــة الآليات التي يقدمها الفقهاء في ترسيخ سلطة الأمّة سواء في تولي المناصب أو في الاجتهاد التشريعي؟ وهل يحقق الاعتبار السياسي "للأغلبية" فـــي نظـــام الدولـــة مقاصده السياسية المتوخاة؟

أسباب وأهداف الموضوع:

ولقد عايشت مراحل البحث، وألفت فصوله وتفاعلت مـــع جدلياتـــه، وقـــد اخترت هذا المبحث السياسي، تتجاذبني إليه أسباب عدة منها:

1. إن الأزمة الحضارية في العالم الإسلامي هي سياسية أصلا، ودستورية فقها وهي أزمة متشعبة عرضا.
2. حاجة الساحة السياسية إلى الاجتهاد، والتناول الفكري، فقـــد عـــانى الفكـــر السياسي من قلة البحث العلمي، مما يدفع أي باحث في التفكير في ولوج هذا العالم العلمي.
3. موضوع الإصلاح السياسي الذي يملأ الساحة الإعلامية والثقافية والعلميـــة والسياسية ... يغري الباحث بأن يتناول مبحثاً سياسياً.

الدراسات السابقة:

وبعد البحث فيما أتيح لي من مصادر، لم أقف حتى الآن على حسب إطلاعي، على دراسات مستقلة بالموضوع، ولكن الموضوع كان مبثوثا ومنشورا في كتب الفقـه الإسلامي أو في مراجع القانون الدستوري.

منهجية البحث :

اعتمدت في بحثي على المنهج التحليلي النقدي، وذلك ما رأيت أنه أنسب في مناقشة أفكار البحث التي تتميز بأنها أفكار جدليـة بـين المنظومـات الـسياسية والمدارس الفقهية، مما يتطلب تحليلها ونقدها علميا وواقعيا في مدى نجاحهـا فـي تحقيق أهدافها وانسجامها مع غاياتها، وإن كنت قد جنحت إلى المنهج التاريخي في الفصل الأول لطبيعته التاريخية ولحاجتنا إلى فهم الخلفيـات التاريخيـة للمفـاهيم السياسية المعاصرة، وفهم طبيعة التطور في الفكر السياسي وذلـك مـن زاويـة موضوع البحث.

خطة البحث :

قسمت هذا البحث إلى مدخل وأربعة فصول، حيث تناولـت فـي المـدخل الإطار العام للموضوع، ثم شرحت فيه مصطلح الأغلبية ومفهومها وما يتبعها مـن مصطلحات فنية، ثم عرضت في الفصل الأول لمحة تاريخية عن تطـور مفهـوم "الأغلبية" في المجال السياسي، ودورها في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، بنظـرة عامة، دون الغوص في تفصيلات التاريخ المتشبعة، أما في الفصل الثاني فقد عملت على التأصيل "للأغلبية" في المجال السياسي في فقه السياسة الـشرعية، عارضـا الخلفيات الفكرية التي تستند إليها مشروعية "الأغلبية" في القانون الدستوري الغربي أما في الفصل الثالث فقد بسطت الآليات الفنية التي تمكّن إعمال مفهوم "الأغلبيـة" السياسية، سواء في فقه السياسة الشرعية أو في القانون الدستوري، مـع مقارنـة بينهما، ومناقشة مدى فاعلية هذه الآليات السياسية واقعيا برؤية نقديـة، أمـا فـي الفصل الرابع فقد ناقشت ضوابط اعتبار "الأغلبية" في المجال السياسي، مع إظهار

الفروق الفكرية والعقائدية بين الفقهيين، ثم استعرضت مقاصد اعتبار "الأغلبية" في المجال السياسي خصوصا في فقه السياسة الشرعية،ثم عرضت مجـــالات العمـــل **"بالأغلبية" في المجال السياسي، وأخيرا توجت ذلك بخلاصة حـــول البحـــث، ثـــم عرضت مجمل النتائج التي استخلصتها من عموم البحث .**

وبالله التوفيق.

مدخل

مدخـــل

أ- الإطار العام لمفهوم الأغلبية في المجال السياسي :

يقول تعـــالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[1].

وفي "صحيح البخاري" من حديث عن "أبي هريرة"[2]: « *قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: هاأنا يا رسول الله، قال: إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر السّاعة، قال : وكيف إضاعتها ؟ قال: إذا وُسّد الأمر إلى غير أهله فانتظر السّاعة* »[3].

إن السلطة في مفهومنا الإسلامي أمانة للأمّة، تعطيها لمن رأت فيه الكفـــاءة لتقلدها ليقوم بها على أساس العدل، وهذا كله في ظل الالتزام بالدولة، التي تحـــتم الالتزام بالإطار التشريعي الذي يستند في المجتمع الإسلامي إلى معالم الهدى، فـــي الشريعة الربانية.

وهذا من رشد الأمم والشعوب أن تنظم أحوالها، وتضبط أمورها، ولاتكـــن فوضى مهملة غير منضبطة، « فإذا لم تحسن أمّة سياسة نفسها أذلهـــا الله لأمّـــة أخرى تحكمها ومتى بلغت أمة رشدها، وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزهـــا وهذا عدل »[4].

---

1 - سورة النساء:الآية:58.

2 - **أبو هريرة:** عبد الرحمن بن صخر الدوسي، (المعتمد انه توفي 57هـ)، أكثر الصحابة رواية للحديث الشريف. ينظر : **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: علي محمد البجاوي (دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992م) مج3، ص:425-445.

3 - **رواه البخاري**، كتاب العلم، رقم الحديث 1،ج1، ص:39 .

4 - **الكواكبي**، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر ، 1991م) ص:187.

ولقد اعتبر الإسلام السلطة السياسية أمـــرا عامـــا، يهـــمّ المكلفـــين جميعـــا للمشاركة في توليتها وغرس إرادة التقويم، والنصح، والتعاون فيها، لتؤدي السلطة واجبها، وتحقق مقاصدها التي تعود بالجملة، في إقامة الدين وسياسة الدنيا ...«أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها و تصرفاتها بأن مقصدها أن يكون للأمة ولاة يسوسون مصالحها ويقيمون العدل فيها وينفذون أحكام الشريعة بينها »[1] وذالك من أوجه:

الوجه الأول: هو عمومية وكلية الشريعة الإسلامية، التي تجعل من أحكامها تشمل مناحي الحياة، وتعم جميع المكلفين، بما يشمل الأحكام السياسية، وبمـــا يعـــم كـــل المكلفين، و المكلفون بالمفهوم السياسي هم المواطنون ذلك أن «الـــشريعة بحـــسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أن لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض ولا يُحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة »[2].

وبالتالي فإن أحكام الدولة تدخل في هذا الإطار العام، حيث تخضع لـــسلطان الوحي وأحكام الشريعة، «وشريعة هذه طبيعتها لابد أن تتغلغل في كافـــة نـــواحي الحياة، ولا يتصور أن تهمل شأن الدولة، و تدعها للمتحللين والملحدين أو الفـــسقة يديرونها تبعا للهوى »[3].

الوجه الثاني: إن الأمر والنهي عن المنكر، بصفته منهجـــاً إســـلامياً للمجتمـــع الإسلامي، يكون أوضح في الأمور العامة، التي تكون ألصق بشؤون الدولة و أداء السلطة، مما يعطي للهيئة الاجتماعية السياسية دوراً فاعلياً بعيداً عن السلبية، أو الاستخفاف بقدرها، يقـــول تعالـــــى:﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾[4].

---

1 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، (المؤسسة التونسية للنشر، تونس، تونس، دط، دس)، ص:193.

2 - **الشاطبي** الموافقات، (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2000م)، ج 2، ص: 182.

3 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة، (دار الشروق، بيروت، لبنان)، ص: 18.

4 - سورة الحج: الآية:41.

فالشريعة الإسلامية لا تفرق بين الشعائر التعبدية بالأبدان، والشعائر التعبدية بالأموال "الاقتصادية"، والشعائر التعبدية للإصلاح العام "الاجتماعية – السياسية" وكأن ذلك كله له علاقة بالتمكن في الأرض.

الوجه الثالث: إن تناول مجتهدي و فقهاء الفقه الإسلامي أحكام الإمامة ضمن الفروع و ليس ضمن الأصول، وربط أحكامها بمقاصد الشريعة الإسلامية و أوجه المصالح أعطى مرونة فقهية للاجتهاد السياسي ذلك أنهم «ربطوا الموضوع بمصالح المسلمين على مدى العصور، ليجتهدوا وينظّموا مصالح الجماعة السياسية في دائرة واسعة تلائم العصر» [1].

وقد أصبح اليوم مفهوم ومبدأ سلطة الشعب وسيادته من المبادئ الدستورية الثابتة والواقعية، بعد التطور الذي شهده القانون الدستوري، في ظل النظام الديمقراطي الذي استطاع بمجموعة من المبادئ السياسية والإجراءات الفنية، أن يمكّن المجتمع من المشاركة السياسية، وقد أصبح للمواطن من خلال صوته، تلك المشاركة الفعلية في السياسة العامة، ولازالت آفاق ترسيخ دور المجتمعات والأمم والشعوب في فرض سلطتها الواقعية على السلطة مفتوحة على الاجتهاد والفكر والنظر ، لفرض نظام يمثل الأغلبية في الرأي العام، في تدافع مع أقليات وعصب مالية وعرقية نافذة تحاول دوما الاستبداد بالأمر. وكان هذا هدف فقهاء السياسة في البحث في آليات إخراج السلطة من استبداد الأقلية ولقد «أجهد المفكرون المحدثون عقولهم لإحاطة سلطة الدولة على الأفراد بالحدود والقيود سدا لذرائع الطغيان والتعسف في ممارسة السلطة وصيانة حقوق الفرد في وجه تلك السلطة التي تتسلح بها الدولة ...» [2].

ولقد اهتم كثير من العلماء المسلمين بهذا الباب، ودفعوا إلى التنبيه إليه وذلك لمدى خطورته وأهميته على مصالح الأمّة وكيانها ومستقبلها، داعين إلى العودة إلى

1- **مصطفى حلمي**، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004) ص:343.

2 - **محمد فتحي عثمان**، من أصول الفكر الإسلامي (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 1984) ص:390.

روح الإسلام في بناء الدولة، ليس فقط بالعودة إلى أحكام الشريعة القضائية، ولكن إلى الأحكام الإسلامية الدستورية التي تهتم بآليات بناء الدولة وإدارة السلطة، فـــي إطار حرية الأمّة و كرامتها «فإن ضياع الحرية و استبداد الفرد هما مهلكة الأمـــم والقيم وذهاب اليوم والغد.... والرجال الذين لا يكسبون نصراً للدين فـــي مجـــال الحرية ليسوا أهلاً لقيادة. و لا أحقاء بالبقاء في أي ميدان » [1] ومبدأ الأغلبية، الذي يسعى من خلال آليات مختلفة، إلى دفع الاستبداد، هو أسلوب سياسي للترجيح.

ونقصد بالترجيح السياسي بالأغلبية، باعتماد معيار الأغلبية والكثرة « كثرة العدد وكثرة الصوت المعبر عن الرأي » في ترجيح واختيار خيار سياســـي، قـــد يكون هذا الخيار شخصا كانتخابات المناصب السياسية، وقد يكون الخيار برنامجـــا سياسيا أو موقفا، وقد يكون مشروعا قانونيا.

وقد تكون الكثرة عامة، كالانتخابات الشعبية أو كثـــرة تمثيليـــة كالمجـــالس المنتخبة .....الخ.

أما المجال الفكري الذي نتصور فيه هذا المفهوم، فهو الفلسفة التـــي تقـــوم عليها الدولة وفي كل الأحوال فإنها تستند على مفهوم السيادة الذي يرتكـــز علـــى الأسس التالية :

أولاً : سيادة القانون: الذي يعبّر عن هوية كل مجتمع وثقافته، وفي الفكر الإسلامي يكون ذلك في إطار مستند إلى الشريعة التي تعبر عن الإطار التشريعي، والضابط المصدري الأعلى والمرجع الدستوري الحاكم.

ثانيا : سلطة الشعب وسيادته في فلسفة الدولة الحديثة التي تختلف باختلاف الفلسفة التشريعية لكل مجتمع وصلتها بالثابت والمتغير في السياسات الداخلية للدول .

ولذلك عليه أن لا تغيب علينا تلك البديهية، التي قد يتم اجترارها، خصوصا ونحن نناقش إشكالية سياسية – تعيدنا إلى ذلك الجدل العقيم، حول بديهية يعرفهـــا الداني والقاصي وهي كما يقول الأستاذ "سعيد بوشعير":

---

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، د ط د س) ص: 115.

روح الإسلام في بناء الدولة، ليس فقط بالعودة إلى أحكام الشريعة القضائية، ولكن إلى الأحكام الإسلامية الدستورية التي تهتم بآليات بناء الدولة وإدارة السلطة، في إطار حرية الأمّة و كرامتها «فإن ضياع الحرية و استبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد.... والرجال الذين لا يكسبون نصراً للدين في مجال الحرية ليسوا أهلاً لقيادة. و لا أحقاء بالبقاء في أي ميدان » [1] ومبدأ الأغلبية، الذي يسعى من خلال آليات مختلفة، إلى دفع الاستبداد، هو أسلوب سياسي للترجيح.

ونقصد بالترجيح السياسي بالأغلبية، باعتماد معيار الأغلبية والكثرة « كثرة العدد وكثرة الصوت المعبر عن الرأي » في ترجيح واختيار خيار سياسي، قد يكون هذا الخيار شخصا كانتخابات المناصب السياسية، وقد يكون الخيار برنامجا سياسيا أو موقفا، وقد يكون مشروعا قانونيا.

وقد تكون الكثرة عامة، كالانتخابات الشعبية أو كثرة تمثيلية كالمجالس المنتخبة .....الخ.

أما المجال الفكري الذي نتصور فيه هذا المفهوم، فهو الفلسفة التي تقوم عليها الدولة وفي كل الأحوال فإنها تستند على مفهوم السيادة الذي يرتكز على الأسس التالية :

أولاً : سيادة القانون: الذي يعبّر عن هوية كل مجتمع وثقافته، وفي الفكر الإسلامي يكون ذلك في إطار مستند إلى الشريعة التي تعبر عن الإطار التشريعي، والضابط المصدري الأعلى والمرجع الدستوري الحاكم.

ثانيا : سلطة الشعب وسيادته في فلسفة الدولة الحديثة التي تختلف باختلاف الفلسفة التشريعية لكل مجتمع وصلتها بالثابت والمتغير في السياسات الداخلية للدول .

ولذلك عليه أن لا تغيب علينا تلك البديهية، التي قد يتم اجترارها، خصوصا ونحن نناقش إشكالية سياسية – تعيدنا إلى ذلك الجدل العقيم، حول بديهية يعرفها الداني والقاصي وهي كما يقول الأستاذ "سعيد بوشعير":

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، د ط د س) ص: 115.

« لقد أقر الإسلام سيادة الأمة ولكن وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، بحيث لا يجوز للأمة أن تتفق على ما يجافي أحكام القرآن والسنة »[1]

وكل هذه المعاني والأفكار كلما قُدّمت بتحقيـــق علمـــي واضـــح، وطـــرح موضوعي يجد القبول في عقول الناس، وتشيع روح الحرية بالعلم الذي ينتشر بين عامة الخلق «ففي تعاليم الإسلام وفاء بحاجات الأمّة كلها وضمان مطمـــئن لمـــا تشتهي وفوق ما تشتهي من حريات وحقوق، إنما بطشت مخالب الاستبداد ببلادنـــا وصبغت وجوهنا بالسواد، لأن الإسلام خولف عن تعمد وإصرار »[2].

ب – بيان ماهية الأغلبية :

أولاً : تعريف لغوي :

«غَلَبَ : الغَلَبَة القهرُ يُقال غَلَبْتُه غَلباً وغَلَبَةً و غَلباً فأنا غالِب"، قال تعالى﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ ﴾[3].

«...وغلب عليه كذا أي استولى« غلبت علينا شـــقوتنا*»» [4] «الأزهـــري : الأغلب الغليظ القصرة. وأسد أغلب وغلبٌ: غليظُ الرّقبة، وهضبة غَلْبَاءُ: عظيمـــة مشرفة وعزة غَلْبَاءُ كذلك على المثل ...واغْلَوْلَبَ القَومُ إذا كثُروا مـــن اغْلِـــيلاَبِ العُشْبِ، وحَدِيقَةٌ مَغْلُوبَةٌ : مُلْتَفَّةٌ» [5].

ثانياً : تعريف اصطلاحي :

إن المفهوم الدستوري للأغلبية هو تعبير عن مبدأ دستوري، ويُطلـــق عليـــه أحياناً مصطلح "الأكثرية" حيث إنها «هي أحد مفاتيح الدستورية ... وهذا التعبيـــر

---

1 - **سعيد بوشعير**، القانون الدستوري والنظم السياسي، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر، ط 5، 2003م)، ج 2، ص: 56.

2 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، د ط، د س)، ص: 32.

3 - سورة الروم الآية 1،2،3.

4 - **الراغب الأصفهاني**، المفردات في غريب القرآن، مر: محمد خليل عيتاني (دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4، 2005م) ص: 366.

5 - **ابن منظور**، لسان العرب، (دار الحديث، القاهرة، مصر، د ط، 2003م)، ج 6، ص: 653.

* سورة المؤمنون، الآية: 106.

المولود من اللاتينية majoritas أي المتفوقة، يمكن أن تكون له عدة معان سنعمد إلى تحديدها بدقة "و في مفهوم جماعي" يُسند التعبير إلى التعددية، إلى مجموعة أصوات تتغلب عدديا لأنها أهم من العدد الذي حصل عليه الآخرون «أكثرية نسبية» أو تتجاوز نصف الأصوات المدلى بها «أكثرية مطلقة» أو العتبة المطلوبة «الأكثرية اللازمة أو المقواة التي يمكن أن تكون ثلثي الأصوات المدلى بها أو ثلاثة أخماسها»[1] ومن منطلق هذا المفهوم الدستوري نحاول مناقشته ثم التأصيل له، من زاوية شرعية حيث نتناول مفهوم الأغلبية في التأصيل الشرعي بنفس المدلول الاصطلاحي، من زاوية التكليف العام الذي يلزم المكلفين بالاهتمام بالصالح العام، إذ يكون لتجمعه وأغلبه وزنا شرعيا ويكون لرأي أكثرهم حجة حكمية بضوابط محددة تظهر فيها تلك الفروق بين فقه السياسة الشرعية والقانون الدستوري.

«وذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى : " إنما المؤمنون إخوة "* فمعنى الأخوة تشمل التساوي على الإجمال بجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثر للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون »[2].

ثالثا: مصطلحات الأغلبية : من المصطلحات الدستورية الشائعة للأغلبية "الأكثرية"

وهذان المصطلحان هما الأكثر تداول دستوريا دون غيرهما، وأحيانا يضافان للدلالة على مدلول دستوري معين كما رأينا ذلك في التعريف الاصطلاحي كقولنا أغلبية مطلقة أو أغلبية نسبية.

أما الفقهاء المسلمون فقد استخدموا المصطلحات العربية الشائعة، التي تدل على الكثرة « الكَثْرَةُ والكِثرة والكُثرة: نقيض القلة »[3] إلى جانب كلمة أغلب كقولهم أغلب أهل الحديث، وكذلك كلمة جمهور، كقولهم جمهور الفقهاء « وجمهور النّاس:

---

1 - **أوليفيه دوهاميل، ايف ميني** ، المعجم الدستوري، تر: منصور القاضي، مراجعة: زهير شكر (المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، 1996م)، ص: 117.

2 - **الطاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 95.

3 - **ابن منظور**، مرجع سابق، ص: 602.

* - سورة الحجرات، الآية: 10.

جلّهم»[1]، وكلمة معظم كقولهم معظم الصحابة أو عموم كقولنا عموم المسلمين أو مثل مصطلح البيعة العامة وهي البيعة التي يؤديها جمهور المسلمين وكما نلاحظ **فإن في اللغة العربية مصطلحات عديدة تدل على معنى الأغلبية والكثرة وكلها نجدها مستخدمة في الفقه الإسلامي ومتناثرة في المباحث الفقهية المختلفة.**

1 - **الرازي**، مختار الصحاح، رتبه: محمود خاطر، (دار الفكر، بيروت، لبنان، 2001م)، ص: 107.

تمهيد:

لا يمكن فصل الظاهرة السياسية عن خلفيتها التاريخية، لأن التراكم الفكري السياسي ينتظم في مسار تاريخي، هذا المسار يؤثر ويتأثر بالظاهرة السياسية ومنه «فعلينا أن ننظر إلى الحادثة السياسية بوضعها تدخل في بناء نظامي ولها خلفيتها التاريخية، وتسعى إلى تحقيق هدف من الأهداف »[1].

وتظهر الأهمية العلمية للمعرفة التاريخية من خلال :

1- معرفة الجذور والأصول التاريخية للمفاهيم السياسية، بما يجعلها أكثر وضوحاً وإدراكا لمدلولها السياسي، حيث تتغير دلالة المفهوم السياسي الواحد في كل مرحلة تاريخية.

2- إدراك أن التطور من أهم خصائص الفكر السياسي، و دور البحث العلمي هو فك وتمييز الوجه التاريخي عن الوجه الموضوعي للمفهوم السياسي حيث لا يبقى المفهوم سجين واقعه التاريخي، متجمدا في صورته النمطية الغارقة في الزمن الغابر.

3- الإحاطة بالعمق الفلسفي والعقائدي للمفاهيم السياسية، بما يعطي للباحث تصوراً علمياً عميقاً، بعيداً عن مجرد المدلول اللغوي أو المعنى السطحي الشائع.

فتكون بذلك الظاهرة السياسية، بما تحمله من مفاهيم وقيم ، في تفاعل مع بيئتها وواقعها التاريخي، فتكون مضامينها نتاج ذلك التفاعل بين الفكر والواقع وبين النظر العقلي والتجربة العملية، بما يحيط بها من عوامل تاريخية، مرتبطة بزمن معين.

---

1 - **محمد علي محمد، على عبد المعطي محمد،** السياسة بين النظرية والتطبيق (دار النهضة العربية، بيروت لبنان، د ط، 1985م)، ص:43.

المبحث الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل النهضة الأوربية .

سنتناول في هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل الإسلام .

المطلب الثاني: تطور المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل الإسلام .

لكي ندرك التحول الذي أحدثه الإسلام، بنقل المجتمعات من ظلمات الطغيان إلى رحاب الحرية، نتعرض إلى مفهوم الأغلبية السياسي قبل الإسلام وذلك في فرعين:

الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في المجتمعات القديمة.

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة و الإنجيل.

الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في المجتمعات القديمة .

لم تعرف المجتمعات القديمة المشاركة السياسية، سواء في اختيار حكامها، أو في تنظيم أحوالها، أو تدبير أمورها العامة، بل كان ذلك كله حكرا على الأقليات المتسلطة من العائلات المالكة، والطبقات الراقية، من عصبة السلطة الحاكمة ...واختُصرت الدولة في شخص الملك المُؤله، أو المُفوض من الآلهة ... « وهذا المفهوم هو الذي كان سائدا في الممالك والإمبراطوريات القديمة، في مصر القديمة وفي الصين وفارس وروما »[1]، وهكذا سيطر في تلك العصور الغابرة، المفهوم التيوقراطي ...

والقرآن الكريم ذاته، يصف نماذج من هذا الانحطاط السياسي والطغيان السلطوي، يقول تعالى عن فرعون:﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[2] وقال تعالى على لسان فرعون:﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا

1 - عبد الغني بسيوني ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي (الدار الجامعية، ب ب، ب س) ص:47.
2 - سورة القصص، الآية:4.

ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾[1].

وهو تأله صريح حمل عليه قومه، فأنزلوه منزلة الإله الذي لا يُعصى له أمر ولا يرد له قول، ولقد عاشت الحضارة المصرية القديمة على هذا النهج، الذي حوّل العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى علاقة بين عبيد خاضعين وحاكم آلهة « لقد اتخذ نظام الحكم في مصر منذ بداية التاريخ الفرعوني « حوالي عام 3200 قبل الميلاد » صورة الملكية المطلقة ... وارتكز النظام السياسي على فكرة الملكية الإلهية، فكان الملك يعتبر نفسه إلها بين البشر، وهو بهذه الصفة يُعتبر مصدر السيادة في الدولة ومنبع الحق والعدل، وترتب على تأليه الملك أنه جمع السلطات كلها في شخصه من تشريعية وتنفيذية وقضائية »[2] وحتى في التطبيقات الديمقراطية الأولى، في المدن اليونانية القديمة، احتكرت الأقليات النبيلة السلطة واستبعدت أغلبية السكان من المشاركة السياسية، نظرا لطبقية المجتمع اليوناني حيث « ظهر التطبيق الأولي للديمقراطية في بعض المدن اليونانية مثل أثينا، التي يتكون سكانها من ثلاث طبقات هي الأرقاء، والأجانب والمواطنين الأحرار وما يجب ملاحظته هو هاته الديمقراطية كانت ضيقة تقتصر على المواطنين وتبعد الأغلبية الكبرى من السكان[3] والفكر السياسي اليوناني عموما أسّس لسلطة الأقلية، فكبار فلاسفته الذين تأثروا بواقع مدنهم السياسية الذي تميز بتعاقب الحكومات المتسارع والمدارس الفلسفية المتناقضة "فسقراط"[4] «470 – 400 ق م » الذي كان من رواد الفلسفة اليونانية وتأثر به

---

1 - سورة القصص، الآية:38.

2 - أحمد أمين سليم، محمود سعيد عمران، محمد علي القوزي، النظم السياسية عبر العصور (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1999م) ص:21، 22.

3 - سعيد بوشعير، مرجع سابق، ج 2، ص: 49، 50.

4 - سقراط: فيلسوف يوناني (470 – 400ق.م)، أبو الفلسفة، لم يترك آثار مكتوبة، نقلت أقواله من تلاميذه، مثل أرسطو وأفلاطون – ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي ألفا، راجعه: جورج تخل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992م) ج1، ص:562.

مجمل المفكرين المعاصرين له واللاحقين عليه، والذي حاول مناقضة السوفسطائيين الذين قالوا بالحق للأقوى، ولكنه ظل يحتكر السلطة في نظره في فئة الفلاسفة والحكماء « وكان "سقراط" من أنصار النظام الأرستقراطي، لأنه من وجهة نظره يجعل مقاليد الحكم في يد الفئة القادرة على تصريف الشؤون العامة للدولة نظرا لما تتمتع به من علم وحكمة وعقل رشيد »[1].

وهذا التصور حمله على مناهضة النظام الديمقراطي، الذي كان يعتبره طريقا للجهل والضلال « وفي هذا المجال فإنه يرى أن نظام الحكم السليم لا يقوم على أساس الانتخاب الشعبي الذي يشترك فيه المواطنون، وإنما يقوم على العلم الحقيقي الذي لا يتوافر إلا لفئة قليلة من الحكماء وأهل الرأي والمعرفة من العلماء »[2] وهذا كرد فعل منه على آلية القرعة أو الانتخاب العشوائي في اختيار الحكام في مدينة أثينا ثم ،عقبه تلميذه "أفلاطون"[3] الذي حاول تصور نظام يجمع بين الملكية والديمقراطية معتبرا النظام الديمقراطي من أسوأ الأنظمة، والحكومة الديمقراطية «وهي في نظره حكومة غوغائية، ومن ثم أسوأ نظم الحكم وذلك لإبعادها الفلاسفة عن الحكم ...»[4].

فلقد عاش "أفلاطون" هاجس أستاذه في تصور ذلك الحاكم الفيلسوف الذي تلقى إليه الآلهة بأنوار الحكمة، بعيدا عن هرج العامة والغوغاء ولكنه مع مرور الوقت وواقع التجربة راجع آراءه السياسية التي تسبح في خيال الفلسفة المثالية « فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد، وكذلك عن الملكية الخاصة، وحكم الفلاسفة وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس مؤلف من مجموعة اسماهم حراس الدستور »[5]

---

1 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 105.
2 - المرجع ذاته، ص 105.
3 - **أفلاطون**، فيلسوف يوناني (429 – 347 ق.م) عرف بمحاوراته الفلسفية، من آثاره: "الجمهورية"، "النوامس". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج1، ص:193.
4 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 123.
5 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 76– 77.

ثم استمر الفكر الأثيني في الاتجاه نفسه مع "أرسطو"[1]، الذي ذهب إلى اعتبار الديمقراطية من الحكومات غير الصالحة«وهي حكومة الأغلبية الفقيرة، التي يعتبرها أرسطو تخلف الفوضى وينشأ فيها التدهور السياسي على الرغم أنها تمتاز بالحرية والمساواة»[2] وبالتالي فالمعيار، الذي يغلب على الفكر الأرسطي هو الصالح العام والخضوع للقانون، فالنظام الأرستقراطي وحكومة الفرد من الأنظمة الصالحة وحكومة الأغلبية إذا توفر فيها ذلك المعيار، وإلا فإنها تتحول إلى الفساد والتمرد فالأهمية عنده لمضمون الحكومة وليس لشكلها ففي نظر "أرسطو" « فالحكومة الجمهورية تتحول إلى حكومة أغلبية فاسدة، وفي هذا النظام تكون السلطة في يد الأغلبية الفقيرة التي تتحول إلى حكومة أغلبية فاسدة، وفي هذا النظام تكون السلطة في يد الأغلبية الفقيرة التي تستغل السلطة لمصلحتها ضد الأغنياء بعيدا عن القانون وعدم الالتزام بالفضائل »[3] ومع وصول الفكر الأثيني أوج مراحله فقد ظل يلوك أوهامه حول احتكار صفوة الإغريق للتفوق والقيادة.

فإن « الحرب والغزو والسبي والاحتلال وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق فالبشرية في نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه أما عداهم فهم برابرة أو عبيد »[4].

أما عند الرومان فتغلبت روح القوة، فلم يكن لهم ذلك الباع في الفلسفة والفكر والتنظير السياسي «والملاحظ أن روما في تطورها كانت تبحث عن نظام يتفق مع طبيعتها ويحقق أهدافها، وبذلك وصلت إلى نظام الدكتاتورية العسكرية »[5] وظهرت الفلسفة الرواقية لتعبر عن الفكر الروماني وامتدت مراحل زمنية طويلة ومن

1 - **أرسطو:** فيلسوف يوناني (384 – 328 ق.م) من تلاميذ أفلاطون، **عرف بنظريته في المنطق**، من آثاره: "المقولات"، "كتاب العبارة". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج1، ص:72.

2 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 40.

3 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 131.

4 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 80.

5 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص:138.

المفكرين الرومان الذين تأثروا بالفكر اليوناني "شيشرون"[1]، كما كان سياسيا فنهل من تجربته الخاصة، فلم يهتم بتوصيف الأنظمة، وإنما ركز على القانون والعدل لأنه أساس الدولة « وفي ذلك يرى " شيشرون " أن الدولة تستحق أن يطلق عليها اسم الدولة عندما تقوم على العدل وبغض النظر عن شكل الحكومة الموجودة بها »[2].

ولقد كان لظهور المسيحية دورها السياسي، وبروز الكنيسة كمؤسسة دينية وسياسية ترسخ دورها وازداد نفوذها مع الوقت « فظهرت السلطة الكنسية كسلطة أولى في تحريك وتوجيه السياسة والساسة كما ظهرت محاولات الفصل بين السلطة الدنيوية التي يترأسها الإمبراطور وبين السلطة الكنسية التي يتزعمها البابا وظهرت الدعوة القائلة أعط لقيصر ما لقيصر وما لله لله »[3]، ومع أن المسيحية نزعت صفة القداسة، فإنها لم تنجح في زعزعة الأنظمة الاستبدادية للقياصرة، وبعد سقوط الإمبراطورية في الغرب سنة 476م سقطت المجتمعات الأوروبية في الإقطاع، الذي تميز باستغلال الأقلية المالكة للأغلبية اقتصاديا وسياسيا.

أما في البلاد العربية التي كان ينبني المجتمع فيها على نظام القبيلة حيث القبيلة هي الكيان الاجتماعي الأساسي في بنية التجمعات البشرية، حيث تجمعهم العصبية وحمية القرابة، « إذ كان في كل عشيرة أو قبيلة عدد من البيوت، من ذوي الشرف والرياسة يتمتع رؤساؤها بالسيادة في قومهم، ولهم حقوق معينة، وعليهم واجبات مفروضة ... فهم الذين كان بيدهم الفصل في الأمور التي تمس حياة العشيرة أو القبيلة »[4].

والمجتمع العربي القبلي كان مجتمعا بعيدا عن مفهوم المدينة ، وبالتالي مفهوم الدولة بسبب نمط حياته البدوية والقبلية « أما نظام الحكم في الحضر فكان عبارة عن ممالك تقوم في أطراف الجزيرة العربية في الشمال كمملكة " الحيرة " و"

---

1 - **شيشرون**، مرقس توليوس: فيلسوف لاتيني (106 – 43 ق.م) خطيب وسياسي متأثر بالفلسفة اليونانية، من آثاره: "في الجمهورية"، "في الاختراع". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج2، ص:53 – 54.

2 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 154.

3 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 92.

4 - **محمد محمود جمعة**، النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، (مكتبة الثقافة الدينية مصر، د ط، 1999م) ص:174 – 175.

الغساسنة " وفي الجنوب « اليمن » قامت ممالك "سبا" و"معين" وفي هذه الممالك كان الحكم وراثيا ينتقل من الملوك إلى أبنائهم غير أنه لم يكن استبداديا في أول الأمر ثم تحول إلى الاستبداد بعد ذلك ...»[1] وقد عرف العرب القدامى التشاور كسلوك سياسي حيث كان« لكل مجتمع سواء كان في المدينة أو القرية أو القبائل المتنقلة دار خاصة يجتمعون فيها للتشاور في أمورهم الهامة، وهي أشبه بدار الندوة التي عرفتها مكة قبل الإسلام» [2].

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة والإنجيل .

أ – المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة: ترتكز الرؤية التوراتية على قاعدة أفضلية الشعب اليهودي على باقي الأمم، وأنهم شعب الله المختار، جاء في سفر التثنية « 19/26 » « كما أعلن أن يجعلكم أسمى من كل الأمم التي خلقها من حيث الحمد والاسم والكرامة وأن تكونوا شعبا خاصا لإلهكم كما وعدكم »[3].

وهذه الأفضلية تقضي في التصور التوراتي إلى السيطرة على باقي الأمم وهيمن على التصور اليهودي عقدة الحقد على باقي الشعوب وانتصار سلطانهم على الأرض « لقد فسرت اليهودية الأولى وجود الله في مواجهة الملوك الآلهة وتفوق سلطانه على كل من أدى السلطة والولاية،على أنه تفوق لإله إسرائيل ووعد بنشوء ملك إسرائيل الأكبر مقارنة بملوك الأمم الأخرى » [4]ومع عقدة الاضطهاد التي عانت منها الجماعة اليهودية وحالة التشرد فإنها ظلت تحتفظ بمفهوم الأفضلية الدينية ليس ذلك فقط ولكن اختلطت بمفهوم عنصري واستعلائي هذا المفهوم العنصري للكيان اليهودي، هو الذي حرم اليهود من التكيف مع أي شكل من أشكال الدولة ، وعدم القدرة على التعايش الدولي كما أن الالتزام التَّلْمُودِي جعل اليهودية في تناقض مع الدولة المدنية .

---

1 - **جمال الدين محمد محمود**، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، (دار الكتاب المصري، القاهرة مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1992م) ص: 36.

2 - **محمد الميلجي**، مبدأ الشورى في الإسلام، (مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، مصر، د ط، دس) ص:67.

3 - التوراة، (المركز الدولي بيروت، لبنان، 2000م) ص: 264.

4 - **برهان غليون**، الدولة والدين (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2004م) ص:38.

وفي نظرة "تُيوقرَاطِية" فإن الملك مختار من قبل الله، جاء في سفر التثنية«14.17» « عندما تدخلون الأرض التي يعطيها لكم المولى إلهكم وتملكونها وتسكنون فيها ثم تقولون " نقيم علينا ملكا كباقي الأمم التي حولنا " فيجب أن تقيموا عليكم الملك الذي يختاره المولى إلهكم فيكون من بين شعبكم أما الأجنبي الذي ليس من بني إسرائيل فلا يحل أن تجعلوه ملكا عليكم »[1] وهكذا نجد أن صورة السلطة في الفكر التوراتي ضيقت هامش الاختيار الإنساني لصالح رؤية "تُيوقرَاطِية" شاعت في المجتمعات القديمة.

ب –المفهوم السياسي للأغلبية في الإنجيل: على نفس المنوال ترسخت صورة السلطة في الإنجيل بتلك النظرة التي تلبس الحاكم لباسا من القداسة الإلهية، والمباركة الدينية للسلطة المقامة بإذن الله، جاء في رسالة بولس إلى المؤمنين في روما «13 – 01 02 » « يجب على كل واحد أن يخضع للسلطات الحاكمة لأن كل سلطة هي بإذن الله ، فالسلطات الموجودة الآن الله هو الذي عينها، إذن من يقاوم السلطة يقاوم تدبير الله والذين يقاومون يجلبون على أنفسهم العقاب »[2] وهذه الرؤية مسحت على الحكام في الفكر القديم قداسة الدين، وأُلُوهِيَة التنصيب، وهمشت أي فعل أودخل للمجتمعات والشعوب، وكذلك عملت المسيحية على الفصل بين الدين والدولة، وبين المجتمع والسلطة، فأشركت القيصر مع الله عز وجل، فرفعت شعار إذن أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله « لهذا رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والاتكال، وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير، وإن المسيحيين الحقيقيين قد أُعدو لاحتمال العبودية ودُربوا عليها، بلا مبالاة ماداموا لا يهتمون بما يُجدي خلال حياتهم القصيرة على الأرض»[3] مما أدخل الخطاب الكنسي إلى التقوقع الديني، بما أن الشأن السياسي ليس من اختصاصه ،وبالتالي لا يهمه شكل السلطة، ولا أدائها الفعلي، بصفتها المسيحية دعوة روحية « وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى

1 - التوراة، ص: 254.
2 - الإنجيل، (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م) ص: 255.
3 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد،** مرجع سابق، ص:179.

وفي نظرة "تُيوقرَاطِية" فإن الملك مختار من قبل الله، جاء في سفر التثنية«14.17» « عندما تدخلون الأرض التي يعطيها لكم المولى إلهكم وتملكونها وتسكنون فيها ثم تقولون " نقيم علينا ملكا كباقي الأمم التي حولنا " فيجب أن تقيموا عليكم الملك الذي يختاره المولى إلهكم فيكون من بين شعبكم أما الأجنبي الذي ليس من بني إسرائيل فلا يحل أن تجعلوه ملكا عليكم »[1] وهكذا نجد أن صورة السلطة في الفكر التوراتي ضيقت هامش الاختيار الإنساني لصالح رؤية "تُيوقرَاطِية" شاعت في المجتمعات القديمة.

ب –المفهوم السياسي للأغلبية في الإنجيل: على نفس المنوال ترسخت صورة السلطة في الإنجيل بتلك النظرة التي تلبس الحاكم لباسا من القداسة الإلهية، والمباركة الدينية للسلطة المقامة بإذن الله، جاء في رسالة بولس إلى المؤمنين في روما «13 – 01 02 » « يجب على كل واحد أن يخضع للسلطات الحاكمة لأن كل سلطة هي بإذن الله ، فالسلطات الموجودة الآن الله هو الذي عينها، إذن من يقاوم السلطة يقاوم تدبير الله والذين يقاومون يجلبون على أنفسهم العقاب »[2] وهذه الرؤية مسحت على الحكام في الفكر القديم قداسة الدين، وأُلُوهِيَة التنصيب، وهمشت أي فعل أودخل للمجتمعات والشعوب، وكذلك عملت المسيحية على الفصل بين الدين والدولة، وبين المجتمع والسلطة، فأشركت القيصر مع الله عز وجل، فرفعت شعار إذن أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله « لهذا رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والاتكال، وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير، وإن المسيحيين الحقيقيين قد أُعدو لاحتمال العبودية ودُربوا عليها، بلا مبالاة ماداموا لا يهتمون بما يُجدي خلال حياتهم القصيرة على الأرض»[3] مما أدخل الخطاب الكنسي إلى التقوقع الديني، بما أن الشأن السياسي ليس من اختصاصه ،وبالتالي لا يهمه شكل السلطة، ولا أدائها الفعلي، بصفتها المسيحية دعوة روحية « وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى

1 - التوراة، ص: 254.
2 - الإنجيل، (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م) ص: 255.
3 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص:179.

تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم، بالرغم من عالمية رسالتها فقد أدى ضياع الدولة في الدين إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة»[1].

ومع ذلك عملت الكنيسة على التحالف مع السلطة في استغلال متبادل، مما رسخ زمنا طويلا سلطة كنسية، تعمل بمباركتها وتحت ضغط نفوذها الاجتماعي «وكانت الكنيسة التي احتلت، منذ الغزو البربري الجرماني الذي دمر الإمبراطورية في الغرب الأوربي، مركز السيادة في التنظيم الاجتماعي، وكانت المقر الأول للسلطة الاجتماعية حتى القرن السادس عشر»[2].

1 - برهان غليون، مرجع سابق، ص:62.
2 - المرجع ذاته، ص: 335.

المطلب الثاني : المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الإسلامي .

الفرع الأول : المفهوم السياسي للأغلبية في دولة الخلافة :

جاء الإسلام بمبادئه السماوية التي أعادت للإنسان تكريمه، وللمجتمع فاعليته، فأقامت أمّة حيوية، تلاحمت مع الوجود النبوي في مرحلة بناء الدولة الإسلامية بالمدينة فانتقل الإسلام بالدولة إلى دولة الأمّة، بدل دولة الشخص أو الأقلية « لأن الجماعة الإسلامية فيها قد أصبحت مالكة أمرها تحي حياة حرة مستقلة وتحققت لها السيادة بمعناها الاصطلاحي فيها وأخذت مبادئها تصدر في خطط عملية »[1] وذلك المسار كله كان يتجه بهدي من الوحي وتطبيق من النبي على مرأى ومسمع و إقتداء من الجماعة الإسلامية، التي كانت تتلقى الأحكام الشرعية بالتزام واقتناع، وذلك سواء بهدي قرآني مبين أو بتوجيه نبوي رشيد أو برأي شوري يتوخى معالم الهدى ومقاصد الرسالة الربانية، فدولة المدينة كانت النموذج الشرعي للمنهج السياسي الإسلامي، ورسخت ركائز ومعالم الدولة الإسلامية، فتصرف الرسول ﷺ ملتزما بكل الأحكام الشرعية والتوجيهات الربانية قائدا للأمّة، وليسنّ لأمّته كل تلك المظاهر السياسية، لتؤسس معالم الدولة الإسلامية وتقتدي بمنهجية في التزام القيادة وإدارة شؤون الدولة.

« أما المنهج الذي انتهجه رسول الله ﷺ فإنه يجعل الباحث يقف طويلا أمام ركنين بارزين ودعامتين أساسيتين كانا لهما النصيب الأوفر في طريقته في الدعوة الإسلامية وهما: طلبه للبيعة ممن اعتنقوا الدين الجديد، ومشورته للصحابة خاصة وللمسلمين عامة في المسائل التي لم ينزل بها وحي »[2].

كما تلقى رسول الله ﷺ البيعة من المسلمين، مرسخا ذلك التعاقد السياسي بين القائد والمجتمع السياسي الذي يقوده، يقول تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا

1 - **محمد ضياء الدين الريس**، النظريات السياسية الإسلامية، (دار التراث، القاهرة، مصر، دس) ص:25.
2 - **مصطفى حلمي**، مرجع سابق، ص:30.

يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[1].

«وهدي القرآن في الإمارة أنها مؤسسة على قاعدة من الجماعة جمهور الأمّة أمّ السلطة والمصدر الأعلى، هي أو نوابها المفوضون لتشريع الأحكام عن شورى أو إجماع، وتنزيلها إلى الواقع في الحياة العامة أمرا بما تعرفه ونهيا عما تنكره»[2] وكانت مدينة الرسول ﷺ، نموذجا مثاليا للدولة الراشدة، حيث كانت مفصل تحول كونها « نقطة هامة في عملية تحويل المجتمع العربي من نظام القرية والعشيرة إلى نظام المدينة والجماعة»[3] حيث أصبحت الجماعة الإسلامية محور الكيان السياسي تتجاوز التمايز العرقي والطائفي، يتساوى فيها الأفراد في القيمة الإنسانية، تجمعهم صفة الإيمان، وتحركهم أعباء الدعوة العالمية.

وكانت الجماعة الإسلامية جماعة نموذجية عقيدة وعبادة وسلوكا، تلخص مشهدهم الجماعي الآية الكريمة في قوله تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾[4].

فالالتزام الديني تضمن الالتزام سياسي، وظهر ذلك التضامن الاجتماعي والسياسي داخل البنية الكيانية لهذا المجتمع القائم، وكأنه هيئة واحدة دينيا واجتماعيا وسياسيا فكانت هذه الهيئة البشرية للدولة هي السلطان الحقيقي، وذلك بسبب الحرية التي وفرتها العقيدة الإسلامية، ومن خلال القيم الإسلامية التي رسخت دولة الأمّة فالشريعة بصفتها منهل القيم الإلزامية أسست لحكم الله الأعلى، وفي ذات الوقت رسخت سلطة المجتمع السياسي « لقد كانت مصدرا للقيم التي سوف تحرر

1 - سورة الفتح الآية:10.
2 - **حسن الترابي**، السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، (دار الساقي، بيروت، لبنان ط 2، 2004م) ص: 298.
3 - **بوعرفة عبد القادر**، مقدمات في السياسة المدنية، (رياض العلوم، الجزائر، الجزائر، 2005م) ص:104.
4- سورة الشورى، الآية:38/37.

الجماعة من سيطرة فكرة الدولة القهرية، دولة الفرعون والقيصر والكسرى، وهذا هو الذي فسر ويفسر أيضا انتصارها الساحق ونجاحها »[1].

وكانت الخلافة الراشدة امتدادا لدولة النبوة ، تحركت بحركة الأمّة وتفويضها الحر مكرسة مبادئ الإجراءات السياسية الشرعية التي عرفها المسلمون نصا في الوحي وعملا في واقع الدولة كالشورى، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونظام الحسبة، ...إلخ فأصبحت تلك المبادئ، وأمر الدولة في يد الأمّة «فكأن السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمّة لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدولة المسيحية التي ادعى ملوكها حقا إلهيا »[2] فأدرك المجتمع أهمية تلك الوديعة ومسؤوليتها الجماعية اتجاه هذا الأمر، إقامة السلطة السياسية، وتم فيه النجاح في تجاوز امتحان الدولة بعد وفاة الرسول ﷺ في اجتماع "السقيفة" « ففيه تقرر الإجماع على وجوب إقامة الخلافة وفيه تقرر أيضا مبدأ له أهمية كبيرة وهو أن اختيار الخليفة يكون بالانتخاب من الأمّة »[3] ولكن هذا النموذج المثالي عاد مع التاريخ إلى ملك متأثرا بالصراعات السياسية وتوسع الدولة وتنوع عصبياتها ومتأثرا بنوع الأنظمة في الإمبراطوريات المجاورة، مع بقاء معاني الخلافة ، فكما يقول "ابن خلدون" في مقدمته «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة ... ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا»[4].

وهنا نلاحظ بداية التأثر الذي تعرضت إليه صورة الخلافة الأصلية، وبداية تأثير التداعيات التاريخية على الأصول الفقهية التي تأسس عليها نظام الحكم في الخلافة الراشدة.

---

1 - برهان غليون، مرجع سابق، ص:47.

2 - عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة، تح: توفيق محمد الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2001م) ص: 68.

3 - محمد ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص: 176.

4 - ابن خلدون، المقدمة، تح: درويش جويدة، (الدار العصرية، بيروت، لبنان، د ط، 2002م) ص: 239.

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه السني .

وقد كان الفقه الإسلامي السياسي شحيحا في مناولاته السياسية « لاحظ كثير من العلماء الباحثين أن الفقه السياسي لم يأخذ حقه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما أخذت سائر أنواع الفقه الأخرى مثل: فقه العبادات، وفقه المعاملات وفقه النكاح وما يتعلق به وغيرها »[1]، فإنه استغرق في تفصيلات وفروع الأحكام الشرعية إلى حد المبالغة أحيانا، ولكنه جنح إلى العموم في تناوله السياسي والأخطر من ذلك أنه تحاشى إعمال المنهج الأصولي في السياسة الشرعية، لحساب نظرة واقعية غلبت مبدأ الضرورة وقاعدة سد الذرائع وغيرها « وفضلا عن ذلك فإن المقرر عند كل الباحثين أن المبادئ العامة والأصول الكلية هي السمة الغلبة في التشريع الإسلامي بوجه عام وفي المعاملات بالذات، ومن ناحية أخرى فإن الواضح أن الفقه الإسلامي لم يعن عناية تلفت النظر بالقواعد الأساسية في نظام الحكم ، مع أن الإسلام كان له حتى في وقت نشأة الفقه الإسلامي وازدهاره « 70-240» تقريبا معرفة كافية بنظام للحكم له سماته المتميزة وهو مدة خلافة الراشدين»[2].

وقد دافع علماء أهل السنة عن أصول الخلافة وصورتها، بمرونة فقهية عملت على التوفيق بين الحفاظ على أصول وأسس الخلافة، والتعامل السياسي مع واقع معقد وذلك من خلال:

أولا: الاتفاق على وجوب الإمامة وعقدها لمن يقوم بها في الأمة، وذلك بالاختيار في مواجهة القول بالنص عند "الشيعة" « وقد فند " الأشاعرة " دعوى النص وتصدوا للرد عليها ونقضها لإحلال القول بالاختيار محلها » [3].

1 - يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (مكتبة وهبة، القاهرة، مصر 1998م) ص:19.
2 - عبد الرزاق أحمد السنهوري، مرجع سابق، ص:09.
3 - مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص: 335.

وأصبح الاختيار مبدأ ثابتا عند أئمة الفقه وأعلام فرقهم الكلامية حيث « بعد إثبات خطأ دعوى النص، أصبح الاختيار عند أهل السنة والقائلين بالاختيار من المعتزلة هو الطريق الوحيد لإثبات الإمامة عن طريق أهل الحل والعقد »[1].

ثانيا: مناقشة قضايا الإمامة في مجال الفروع وفقه المعاملات فتح آفاق الاجتهاد والتجديد حسب ظروف كل عصر، هذه المرونة النابعة من وضع أهل السنة الإمامة في مباحث الفروع وليس من مباحث الأصول، وهذا ما يفسر تعدد الآراء في تفصيلات القضايا السياسية، بما يعطي للباحث المعاصر مجالا رحبا للبحث ويتبين أن كثيرا من الآراء السياسية التفصيلية كانت رأيا سياسيا أو اجتهادا فقهيا وليس حكما شرعيا ثابتا .

ثالثا: الحفاظ على المقصد الديني للإمامة، بما يقطع الطريق أمام أي حالة لازدواجية السلطة بين الديني أو الدنيوي أو إفراغ الإمامة من التزاماتها الشرعية بما حافظ على حضارية الخلافة الإسلامية، على الرغم من فقدها لبعض ركائزها فإنها ظلت تستند على المرجعية الإسلامية في عرفها السياسي وإدارتها للمجتمع ومع ذلك فإن الملاحظة تاريخيا استدراج الفقهاء، بفعل الواقع السياسي، إلى تكييف صور تاريخية للخلافة، تناغما مع واقعهم، مما جعل الباحث أمام صورة شرعية للخلافة الكاملة والنموذجية، وبين صور أخرى لخلافة ناقصة تعامل معها الفقه من باب الضرورة وسد الذرائع، ويظهر هذا في مباحث الفقه السياسي في مسائل عديدة مثل: مسألة الاستخلاف، وإمامة المفضول، إمامة المتغلب والمستولي، ....إلخ.

فنجد تعدد الآراء في هذه المباحث إلى حد الغرابة، ولا يمكن أن نتعامل مع ذلك الفقه إلا من منظور تاريخي.

أما الفلاسفة المسلمون فقد عملوا على ربط الفلسفة اليونانية بالعقائد الإسلامية، عاملين على تصور المدينة الفاضلة بالشكل اليوناني ولكن في إطار الشريعة، مع اعترافهم بأن مدينة الرسول هي النموذج المثالي للمدينة السياسية

1 - **مصطفى حلمي**، مرجع سابق، ص: 342.

«والمعروف أن كل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية قد رُفض من قبل جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة »[1].

ولقد تأثر الاتجاه الفلسفي الإسلامي بالفكر اليوناني، مثل " ابن رشد "[2] و"الفارابي"[3] فإنهما ركزا على مثالية الحكمة التي تميز الحاكم الفاضل والمدينة الفاضلة، دون أن يغوصا في آليات تحقيق ذلك فالفارابي يصف مدينته الفاضلة «وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم ... ومدبر المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبر المدن تدبيرا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيبا يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات »[4] ولقد كان "ابن رشد" أكثر دقة في معالجة تفصيلات بنية النظام السياسي ، حيث تعرض إلى مسألة القلة والكثرة في وصف المدن السياسية ، حيث يصف تحول القيم الأخلاقية ، وسيطرة الفساد على السلطة باحتكار الامتيازات عن المجتمع «بعدما يسيطر حب جمع المال على الكرامي « الولاة خاصة» تكون أنفسهم مهيأة لتقبل الشرور وممارستها ، وخاصة أنهم لا يسمحون أن يشاركهم في اليسار غيرهم وبالتالي ينشأ نظام القلة »[5] ولكن "ابن رشد" لم يجعل مجرد سلطة الجماعة ضامن لفضيلة المدينة، وإنما قد تتحول مدينة الجماعة إلى الضعف إذا كانت مدينة غوغائية فوضوية،« ولنتأمل هذا الاعتراف الرشدي " مثال ذلك الرئاسة التي في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسين لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط»[6] فيجعل التسلط عيبا يدل على شيخوخة

---

1 - **نور الدين حاروش**، تاريخ الفكر السياسي، (دار الأمة، الجزائر، الجزائر، 2004م) ص: 226.

2 - **ابن رشد**، أبو الوليد محمد (520هـ، 1126م – 595هـ، 1198م) فيلسوف وفقيه، من آثاره "تهافت التهافت"، "فصل المقال". ينظر: **محمود يعقوبي**، معجم الفلسفة (دار الميزان، الجزائر، الجزائر، ط2، دس) ص:211.

3 - **الفارابي**، أبو نصر محمد (259هـ، 872م – 339هـ، 950م) فيلسوف لقب بالمعلم الأول، من آثاره "إحصاء العلوم"، "عيون المسائل". ينظر: **محمد يعقوبي**، المرجع السابق، ص:221.

4 - **الفارابي**، السياسة المدنية، علق عليه: علي بوملحم، (دار الهلال، بيروت، لبنان، 1996م) ص: 95.

5 - **بوعرفة عبد القادر**، المدينة والسياسة، دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد، (مركز الكتاب للنشر دمشق، سوريا) ص: 202.

6 - المرجع ذاته، ص: 208.

الدولة، وسنتوقف عند فقيهين كبيرين، شكّلا علامة مميزة في الفقه السياسي الإسلامي:

1. الماوردي[1]:

وهو صاحب « الأحكام السلطانية » الكتاب الذي تناول الأحكام الفقهية السياسية باعتباره مؤلفا مستقلا، ويبدو تأثير الواقع واضحا، حيث عاش "الماوردي" في عصر تميز بانحدار صورة الخلافة العباسية وتصارع الطوائف حولها، ونجد أن الإمام "الماوردي" تساهل في عقد البيعة بداية في مرحلة الترشيح ولكنه تشدد في شروط الإمامة، واعتبر رضى الناس وقبولهم، وإن حصر البيعة والاختيار في أهل الحل والعقد، فيقول: « فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضل وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته »[2] حيث من منطلق التصور العام للإمامة التي هي خلافة دينية ودنيوية امتدادا للرسالة النبوية، حيث يعرفها بقوله « ... الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم[3] »[4].

واعتبر أن التنازع فيها ليس قدحا، مما يفهم أن الإمامة لم تكن حكرا على فئة أو قلة ولكنها كانت أمرا عاما ويستند في ذلك إلى رأي الجمهور « والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع لا يكون قدحا مانعا وليس طلب الإمامة مكروها»[5]، ثم يستمر" الماوردي " في تحليله عارضا آراء الفقهاء في كيفية بيعة الإمام، فيصل آخر تحليله إلى نتيجة مهمة في علاقة جمهور الناس وأغلبه في نصب الإمامة حيث يعرض مجموعة من الآراء المختلفة مما يدل على أن هذا

---

1 - **الماوردي**، أبو الحسن علي (ت 450هـ) الفقيه والمفسر، من آثاره: "أدب الدنيا والدين"، الحاوي الكبير". ينظر: **مولود السريري**، معجم الأصوليين، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م) ص:362.

2 - **الماوردي**، الأحكام السلطانية، تح: مصطفى رباب، (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2000م) ص:15-16.

3 - **الأصم**، أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان (ت266هـ) فقيه وأصولي معتزلي، من آثاره "مقالات في الأصول". ينظر: **مولود السريري**، المرجع السابق، ص:266.

4 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص: 13.

5 - المرجع ذاته، ص: 16.

المفهوم لم يكن غريبا عن تراثنا الفقهي السياسي فيقول « فقالت طائفة : لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين ... وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد ...»[1] ومذاهب الفقهاء يدل على أن الأمر يسع الاجتهاد من جهة ومن جهة أخرى تأثر هذا الفقه بواقعه السياسي حيث تهاوت صورة الخلافة الراشدة وقامت صور للحكم متأثرة بأنظمة الحكم في البلاد المختلفة.

وكما نلاحظ فإن رضى الناس، وقبول بيعة صاحب السلطان، كانت معتبرة في أحكام الفقه التي وقفت عاجزة أمام واقع غلب فيه التغالب والسلطات الفعلية، وعرفت في الفقه الإسلامي بإمامة الاضطرار أو الضرورة فوقف الفقه في صورة المسلّم للأمر الواقع، مترددا بين قواعد أصول الحكم والخلافة وبين مستجدات الواقع ومن ثم تردد هذا الفقه بين التساهل والتشدد حتى عند الفقيه الواحد، فنجد التشدد في شروط الإمامة التي ترفعه إلى العالم العدل المجتهد سليم الحس والبدن وبين التساهل في انتقال الإمامة لأن الواقع والضرورة وسد ذريعة الفتنة أثرت في اتجاه الفقه السياسي.

« من هنا نتأكد أن الفقه السياسي فقها ترميميا لا فكرا إنشائيا، وهو الذي كثر ونمى وتغلب »[2] وإن كان "الماوردي" ذاته يلخص هذه الصورة، فنجده أحيانا في صورة الفقيه الذي يؤصل للمسائل متجردا، وأحيانا متكيفا مع واقعه المعقد، فهو يحسم خياره بين هذه الآراء حول كيفية البيعة.

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته»[3].

---

1 - الماوردي، مرجع سابق، ص:33- 34.
2 - زين بن علي، الفردية، (مركز التراث والبحوث اليمني، ماري لاند، الولايات المتحدة الأمريكية، 2000م) ص:236.
3 - الماوردي، مرجع سابق، ص: 35.

فهذا النص " للما وردي" جدير بالتأمل، ردا على كل الآراء الفقهية إلى استسهلت عقد البيعة حتى نزلت به إلى عقده باثنين قياسا على عقد النكاح!.

وإن كان "الماوردي" كغيره من الفقهاء القدامى قد اخلط بين الترشيح والبيعة « فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة « الرئيس » نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بين الترشيح والولاية »[1].

وهذا الخلط هو الذي أدى التساؤل في مسألة الاستخلاف والعدد الذي تنعقد به البيعة ...إلخ.

أما أثر الواقع الذي كثر فيه الصراع عن السلطة فيظهر في اضطرار الفقه إلى التسليم مثلا بإمارة الإستلاء حيث يسعى "الماوردي" إلى وضع ضوابط تحول دون التداعيات السلبية للإستلاء على السلطة ، حفاظا على مقصدها في إقامة الدين وسياسة الدنيا « فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وإحكام الأمّة لأجلها وجب تقليد المستولي فإن كملت منه شروط الاختيار كان تقليده حتما استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالفته »[2] ومن بين هذه القواعد السبعة: «اجتماع الكلمة على الألفة و التناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم»[3] وبالتالي فيحق لنا أن نتساءل:

أولا: إلى أي مدى تنازل الفقه لصالح واقع منحرف عن أصول الخلافة الراشدة؟

ثانيا: هل التأصيل الإسلامي لنظام الحكم ملزم بهذا التنازل الفقهي أم هو مدعو لتصحيح هذه الرؤية إلى الأصول الأساسية لإعادة نظام الأمة وصورة الخلافة الأصلية؟

1 - السنهوري، مرجع سابق، ص: 121.
2 - الماوردي، مرجع سابق، ص: 41.
3 - المرجع ذاته، ص:45.

2. عبد الرحمن بن خلدون[1]:

عُرف "ابن خلدون" في فكره السياسي بنظرية العصبية ، والتي نقل فيها رؤيته في نظرية السلطة، من مفهوم التغالب، إلى مفهوم السلطة السياسية المنضبطة بقوانين سياسية لذلك فهو ينفي العصبية بمفهومها الضيق « ... العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها »[2].

وهذا التحول في وازع الحصول على السلطة يعود أولا إلى طبيعة التغالب الإنساني نحو الملك حيث يقول « وذلك أن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة »[3] وهذا التغالب سببه يعود إلى طبيعة الملك بصفته منبعا لمفاتن الدنيا فيقول في مقدمته «... إن الملك منصب ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية فيقع فيه التنافس غالبا »[4] وثانيا يعود إلى تغير الوازع في المجتمع السياسي العربي الذي تحول من الوازع الديني إلى الوازع العصبي، وهذا التحول لم يكن تحول فقط على مستوى النخبة السياسية بل يكاد يكون تحولا اجتماعيا بسبب ضعف القيم الدينية، وانتشار العصبيات من جديد، وانتشار الفرق وحلول التنازع السياسي.

« مما يعني أن أساس السلطة السياسية قد تحول تدريجيا من الرضا إلى الإكراه استخدم "ابن خلدون" الوازع كمثال ذي مغزى، ليصور ذلك التحول الهامّ »[5].

ومع ذلك فإن صورة العصبية الخلدونية هي عصبية واقعية تدعمها قوة اجتماعية وليست مجرد عصبية عائلية معزولة عن التسليم الاجتماعي العام.

---

1 - **ابن خلدون**، أبو زيد عبد الرحمن، (732هـ، 1332م – 808هـ، 1406م) عالم وفقيه ومؤرخ، من آثاره "رسالة في المنطق"، "كتاب العبر". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:207- **روني إلي ألفا**، مرجع سابق، ج1، ص:19.

2 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص: 215.

3 - المرجع ذاته، ص: 146.

4 - المرجع ذاته، ص: 143.

5 - **محمد محمود ربيع**، النظرية السياسية لإبن خلدون، (دار الهناء للطباعة، دبلد، 1981) ص:171.

فالعصبية عند "ابن خلدون" « لا تقف عند حد الارتباط بين أفراد الفئة أو الجماعة الواحدة على أساس صلة الرحم، وكأنها في واقع الأمر ارتباط منبعث من تماثل الحاجات والمصالح والأغراض والعوائد والأفكار...»[1].

فالعصبية عند "ابن خلدون" هي عصبية التأييد الأكثري الغالب، الذي يحافظ على الاستقرار ويحقق المقاصد من السلطة، ومقصد العصبية هو التلاحم الاجتماعي.

وبذلك فسر اشتراط القرشية في الإمامة، فقال عن قريش « وكان لهم على سائر مُضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم »[2] وبذلك فإن العصبية عنده مخالفه للقهر والطغيان والاستبداد، بل هي أقرب إلى حالة من قوة النفوذ الاجتماعي، الوزن السياسي الذي يؤدي إلى الإتباع والانقياد للمجتمع « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده « أي الشارع » كما هو مقتضى السياسة »[3].

ويعيب "ابن خلدون" الطغيان في السلطة، ويتوقع تدهور وانحطاط السلطات الاستبدادية « فإن الملك إن كان قاهرا، باطشا بالعقوبات، ومنقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ... وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات »[4].

1 - رحاب عكاوي، ابن خلدون أشهر مؤرخ عرفه الإسلام، (دار الفكر، بيروت، لبنان، 1998م) ص: 59.
2 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص:175.
3 - المرجع ذاته، ص: 178.
4 - المرجع ذاته، ص: 146.

الفرع الثالث : المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الشعبي .

تأسست فلسفة السلطة عند الشيعة على نظرية الإمامة المعصومة التي تفضي إلى النص بالإمامة حتى عام 260هـ بعد غيبة آخر الأئمة المعصومين مما أوقع الفقه الشيعي في حرج اجتهادي فحصر الإمامة في النص ثم في الجَعل الإلهي الذي لا يعطي للإنسان أي اختيار، وذلك أن الإمام امتداد للنبي « واختيار الإمام لكي يواصل مسيرة النبي ليس اختيارا بشريا وإنما هو اختيار وجعل إلهي »[1] وعند نهاية سلسلة الأئمة المعصومين، عمل الفقه الشيعي على الاجتهاد لتفسير التحول نحو أفق أوسع.

فتدرج الفقه عبر نيابة الفقيه للإمام الغائب إلى نظرية ولاية الفقيه إلا « أن استناد نظرية ولاية الفقيه على فكرة الإمامة الذي يرمي بصورة محددة إلى التأكيد على مشروعيتها الدينية، هو أحد نقاط الضعف المهمة والأساسية في بناء النظرية...

حيث سيدور بحث الفقهاء القائلين بها، والمعارضين لها، على وظيفة الإمام ومقدار ما انتقل منها إلى الفقيه »[2] وعملوا على إيجاد المسوغات الدينية التي تسمح بهذا الانتقال، والخروج من الحرج الفكري، واعتبروا أن هذا الانتقال لصلاحيات الإمام إلى الفقيه هو انتقال ظرفي ومؤقت، ونظروا لهذه النظرية سياسيا وفقهيا «وفي زمن غيبة الإمام المعصوم «ع» النصوص الشرعية المتواترة والمستفيضة تؤكد على قيادة « العالم / الفقيه » للأمة الإسلامية » [3].

وارتباط النظرية الشيعية في السلطة بفكرة الإمامة المعصومة ثم ولاية الفقيه لم تحل إشكالية دور الأمة في التولية والعزل حتى انتصرت الثورة الإيرانية التي كيفت ووفقت بين النظرية والشرعية الشعبية، وعملت التجربة الإيرانية على نقل الموروث الفقهي الشيعي من عالم التنظير إلى عالم الواقع، محاولة الاستفادة مما توصل إليه القانون الدستوري والتجربة الديمقراطية في الغرب، ومع أن هذه

1 - **محمد قاسم**، نظرات في الفكر السياسي الإسلامي، (دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1993م) ص: 35.
2 - **توفيق السيف**، نظرية السلطة عند الشيعة، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002م) ص: 164.
3 - **محمد قاسم**، مرجع سابق، ص:37.

التجربة معرضة للنقد والمراجعة « فإن الإمام الخميني عمل بجد لإقامة دولة مؤسسات ، وترسيخ أساس حاكميه القانون ... وأخيرا اشتمل الدستور على تصريح لا لبس فيه يكون الشعب سيد الدولة، وأن مشروعية السلطة مستمدة من التفويض الشعبي »[1].

أما الفلسفة السياسية الشيعية قد مثلتها جماعة " إخوان الصفا"[2] التي ربطت بين الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفلسفة اليونانية وأصول المذهب الشيعي في الإمامة خلال القرن الرابع، « وبالرغم من الطابع الطوباوي لفلسفة إخوان "الصفا"، إلا أن أفكارهم وجدت الأرضية في شعور المضطهدين، وكانت بمثابة نقطة الرجاء، لقد وجدت حضورها في فلسفة "الفارابي" و"ابن سينا"[3]، وتأثرت بها كثير من الحركات السياسية المعارضة ...»[4] واشتركوا في مفهوم المدينة الفاضلة التي تحقق السعادة، ولكن هذه المدينة هي مدينة الإمام في المفهوم الشيعي « إن غاية الإخوان من تأسيس مدينتهم في الوصول إلى السعادة التي يعتقدون أنه لا يمكن الوصول إليها إلا في كنف الإمام »[5].

المجتمع السياسي السعيد هو المجتمع الذي يعيش في دولة الإمام المعصوم الذي تمكنه منزلته من قيادة المجتمع إلى الحق والعدل، وقد عمل إخوان "الصفا" وغيرهم من الفرق الشيعية أو المتأثرة بالفقه الشيعي على نقد الواقع السياسي والتبشير بدولة الإمام الولي.

وكخلاصة للبحث في الفقه السياسي الإسلامي يمكن ملاحظة التأثر الكبير بواقعه السياسي الفعلي « وينبغي ملاحظة أن التاريخ الإسلامي يحمل تأثيرا كبيرا بنظم الحكم التي كانت سابقة في الدول التي دخلت الإسلام »[6] فإن الشعوب التي

---

1 - **توفيق السيف**، مرجع سابق، ص: 196.
2 - **إخوان الصفا:** فرقة من الشيعة الإسماعيلية، ظهرت خلال القرن الرابع الهجري، بالبصرة بالعراق، من آثارهم: جملة من الرسائل في مختلف العلوم. ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:191.
3 - **ابن سينا**، أبو علي الحسين: (370هـ، 980م – 428هـ، 1037م) فيلسوف وطبيب لقب بالشيخ الرئيس، من آثاره: "القانون"و "الشفاء". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ج1، ص:52.
4 - **بوعرفة عبد القادر**، مرجع سابق، ص: 127.
5 - المرجع ذاته، ص 126.
6 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص: 156-157.

اعتنقت الإسلام كانت تعرف أنظمة سياسية وتقاليد في إدارة الحكم ظلت تؤثر في فلسفتها ورؤيتها السياسية مثل مملكة فارس، وتأثر العرب بالإمبراطوريات والمملكات المجاورة لجزيرة العرب مثل إمبراطورية الروم، كما أن التكوين العصبي والقبلي للمجتمع العربي لم يكد يخفت في الدولة الراشدة حتى عاد إلى الظهور والتأثير مع الدولة الأموية وما تبعها من دول.

المبحث الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية ما بعد النهضة الأوروبية.

لقد كان للنهضة الأوروبية دور بارزاً في التأسيس الفكري لمفاهيم دستورية كثيرة، منها مبدأ الأغلبية، ولكي نتعرف على تطور هذا المبدأ سياسياً نتعرض إلى مطلبين:

المطلب الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الغربي.

المطلب الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الغربي.

ونتناول فيه فرعين:

الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في فكر النهضة الأوروبية.

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في النظريات السياسية المعاصرة.

الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في فكر النهضة الأوروبية.

كانت أوربا تَرْزَخ تحت أنظمة ملكية استبدادية، غابت فيها الحريات السياسية وخنعت إلى الأنظمة السياسية التي تسيطر فيها الأقلية الحاكمة على السلطة والدولة فانعدمت فيها المشاركة السياسية للأغلبية، فلم يعد للنظام السياسي أي ضابط، ولا للأغلبية أي وزن، بل تقاد الدول بأهواء الملوك وما تراه الأسر الحاكمة، والعصب النافذة « ومن ذلك يتضح أن نظام الحكم في الإمبراطورية البيزنطية يتمثل في وجود إمبراطور واحد على رأس الدولة وبطريك واحد على رأس النظام الكنسي ... ومجلس الشيوخ الذي ظل من الجهة الرسمية فقط، فقد أصبح عديم الفاعلية »[1] في الوقت الذي كان فيه الفكر الإسلامي، وواقع الحضارة الإسلامية يتجه إلى الذبول والجمود، كان الفكر الغربي يعيش بدايات الانتعاش في عصر النهضة ما بين بداية القرن الخامس عشر، وأوائل القرن السابع عشر مع رواد الإصلاح الديني

1 - أحمد أمين سليم، مرجع سابق، ص: 156.

مثل مارتن "لوثر"[1] وهو رجل دين، ومؤسس المذهب البروتستانتي الذي قام على نقد الفكر الكنسي التقليدي الذي سقط في الخرافة والتحالف مع الملوك في الاستبداد ولكن "لوثر" لم يستطع تجاوز رؤية التغالب التي سيطرت على الفكر السياسي الأوروبي، هذا الفكر الذي مارس على الأغلبية وصاية الخنوع ، لصالح الحاكم المبارك إلهيا، والمدعوم كنسيا« والشعب هنا يجب أن يكون محكوما بواسطة القوة لأن الله أعطى للحاكم السيف للفصل به، والسيف تأسس من قبل الله لمعاقبة الأشرار، وحماية المستقيمين والمحافظة على حق الله »[2].

وقد تأكدت هذه الأفكار مع المفكر والسياسي الإيطالي "ماكيافيلي"[3] كذلك والتي تُبنى فلسفته على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة « لقد شعر "ميكيافيلي" بأن فساد السياسة، وتدهور العمل السياسي إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة »[4].

واشتهر "مكيا فيلي" بكتابه " الأمير " الذي وضع فيه تصوراته السياسية والتي كانت منسجمة مع واقعه، المتميز بصورة الحاكم القوي، وهي صورة الطاغية الإيطالي في تلك الفترة، فالدولة الناجحة في نظره هي التي يقودها الحاكم الذي وصفه في كتابه، أما "جان بودان"[5] والذي استمر تأثير أفكاره إلى القرون اللاحقة، حيث تناول مفهوم السيادة كإرادة أعلى في الدولة، فعنده السيادة هي سلطة عليا على المواطنين وعلى الرعايا لا يحد منها القانون، «غير أن "بودان" لم يشك مطلقا في أن الحاكم مقيد بقانون الرب وبقانون الطبيعة، وبرغم تعريفه للقانون بأنه عمل ناشئ عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبدا أن في إمكان الحاكم أن يخلق الحق

---

1 - **مارتن لوثر:** (1483 – 1546م) قسيس ومؤسس المذهب البروتستانتي، من آثاره: "سجن بابل"، "مقالات سمالكاد". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ج2، ص:366.

2 - **عبد المجيد عمراني**، مرجع سابق، ص: 104.

3 - **ماكيافيلي**، نيكولا: (1469 – 1527م) سياسي وفيلسوف إيطالي، من آثاره "الأمير"، "فن الحرب". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:230.

4 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 114.

5 - **بودان**، جان: (1530 – 1596م) سياسي وقانوني فرنسي، عرف بأفكاره حول السيادة والنظام الجمهوري، ومن آثاره: "الكتب الستة لدولة خيرة". ينظر: **مجموعة من الباحثين**، الموسوعة العربية، إشراف محمود محمد (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) ج1، ص:587.

بمجرد نزوة أو رغبة أو هوى، ذلك أن الحاكم يخضع لقانون الطبيعة الذي يقف فوق البشر »[1] وهذا التصور هو الذي دفعه إلى تصور للمواطنة بعيدا عن أي مشاركة سياسية، مما يخرج مفهوم الأغلبية من تصوره السياسي، «والمواطن عند "بودان" ليس إلا رعية من رعايا الدولة ، ليس له حق المشاركة في الحكومة، وليست له أدنى قوة كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة في المجتمع وليس على المواطن عند "بودان" إلا واجب الطاعة وحسب»[2].

ولكن المدرسة التي شكلت منعطفا في الفكر السياسي، هي مدرسة العقد الاجتماعي مع "هوبز"[3] و" لوك "[4] و" روسو"[5] ... وغيرهم « وتعني سيادة الدولة أو رئيس الدولة تمت بموجب اتفاق طبيعي بين الأفراد وبين شخص أو أشخاص يتناول فيه الأفراد عن سلطانهم ليحكموهم بموجبه »[6].

« وكانت علاقة "هوبز" بالأسرة المالكة قوية، وخاصة الملك شارل الثاني الذي تولى العرش سنة 1660م، فقام بوضع نظريته عن العقد الاجتماعي مدافعا عن الملكية والحكم المطلق للملوك »[7] وكان هذا اتجاه الفلسفة الإنجليزية بالخصوص، لمختلف مفكريها مثل "جون لوك" و"جورج باركلي"[8] و"دافيد هيوم"[9] مع اختلافات فرعية.

---

1 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 122.
2 - المرجع ذاته، ص124 .
3 - **هوبز**، توماس: (1588 – 1679م) فيلسوف إنجليزي مادي، من آثاره: **"عناصر القانون الطبيعي والسياسي"**. ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:237.
4 - **لوك**، جون: (1632 – 1704م) فيلسوف إنجليزي، مؤسس المذهب التجريبي، **من آثاره "مقالة في الحكم المدني"، "أفكار في التربية"**. ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:229.
5 - **روسو**، جان جاك: (1712 – 1778م)، مفكر وفيلسوف سويسري، من آثاره **"العقد الاجتماعي"، "أصل التفاوت بين الناس"**. ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:211.
6 - **عبد العزيز عزة الخياط**، النظام السياسي في الإسلام، (دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2004م) ص:71.
7 - **عبد الغني بسيوني**، مرجع سابق، ص: 77.
8 - **باركلي**، جورج: (1685 – 1753م) قسيس وفيلسوف إنجليزي، أشتهر بمذهبه "اللامادية"، من آثاره: "مبادئ المعرفة البشرية". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ص:180.
9 - **هيوم**، دافيد: (1711 – 1776م) فيلسوف إنجليزي تجريبي، من آثاره "رسالة في الطبيعة البشرية"، "محاولات فلسفية". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق،ج2، ص:574.

وشكلت فكرة " العقد الاجتماعي " مع جان جاك روسو" خلال القرن الثامن عشر، قفزة في الاعتبار السياسي للسلطة الشعبية السياسية «وأن وجود هذه الفكرة يترتب عليه مبدأ عام، دعى إليه " روسو " وهو أن سلطة الدولة لا تكون مشروعة إلا إذا استمدتها من سلطة الشعب »[1] ولكن هذه السلطة عامة ليست مجزأة مما حول مفهوم هذه الإرادة إلى مفهوم معنوي، لأن هذه الإرادة هي حاجز أمام ممارسة الشعب ذاته لإرادته، لأن الإرادة العامة فوق سلطة الشعب العامة « وقد اعتبر "جان جاك روسو" أن السيادة لا تقبل التنازل عنها كما الإرادة لا تقبل الإنابة أو التمثيل »[2] والإرادة العامة عند روسو هي ليست مجرد إرادة " الأغلبية " وإنما هي إرادة " جماعية غير قابلة للتجزئة، منبثقة من الشعب باعتباره وحدة واحدة وهي دائما على صواب.

« وهذا التصور الخيالي المفترض يرمي إلى أن يجعل الشعب بممارسة "الإرادة العامة " سدا واحدا يمتلك سلطة منفصلة مطلقة مجردة، وهي سلطة فوق الشعب باعتباره جمهورا من الأفراد »[3] وواقعيا كانت الثورة الفرنسية الحدث التاريخي الذي نقل الفكر السياسي من التنظير المجرد إلى الواقع والأفكار من أوراق الكتب إلى أروقة الدولة كما دفعت الاجتهاد السياسي إلى التفكير إلى آفاق جديدة فعلا « كان للثورة الفرنسية دورا بالغ الأهمية، على المستوى المحلي والدولي في تحرير الفرد نظرا لإيمانها به وتأكد ذلك في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي تضمن حقوقه ضد السلطة الاستبدادية وسيطرة الأرستقراطية وغطرسة النظام الملكي »[4] وكما رأينا فنظريات العقد الاجتماعي جاءت متباينة بين قائليها لأنها لم تحدد مدى التنازل ومحتوى التفويض من قبل إرادات الأفراد نحو الإرادة العامة، مما جعل العقد يبدو وكأنه تفويض أبيض لإرادة مجهولة «وواضح مما سبق أن هذا التصور المفترض عن " تعاقد الجماعة البدائية " يمكن أن يؤدي

1 - **عبد المجيد عمراني**، مرجع سابق، ص: 124.
2 - **محمد فتحي عثمان**، مرجع سابق، ص:391.
3 - المرجع ذاته، ص: 391 - 392.
4 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 63.

لنتائج متباينة متناقضة، وفق الأهواء والأفكار المسبقة التي تسيطر على القائلين به فقد يستهدف منه واحد ضمان الحرية والأخر تبرير الاستبداد» [1]، حيث بمجرد حصول السلطة على التفويض بناء على هذا العقد الاجتماعي، وفي غياب أي مرجعية سياسية أعلى حاكمة أو ضوابط مبدئية قهرية، فإن للسلطة مجالا واسعا للاستبداد باسم الإرادة العامة التي استحوذت عليها.

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في النظريات السياسية المعاصرة.

في العصر الحديث تأثر الفكر السياسي بالمناهج الإيديولوجية، التي عبرت عن فلسفات ومشاريع اجتماعية مختلفة أثرت في الواقع السياسي للعالم الحديث وهذا الواقع الذي تجاوز مرحلة الإقطاع، وبدت ملامح العصر الجديد في استقلال الملوك عن سيطرة السلطة الكنسية وتركيز الحكم في يدهم بدل رجال الكنيسة ورجال الإقطاع، كما ظهرت الدولة القومية.

اختلفت الفلسفة السياسية للأغلبية و للسلطة في هذا العصر عنها في العصور السابقة، حيث ترسخت المفاهيم الدستورية الحديثة كمفهوم السيادة الذي أنشأ تحولا في فلسفة السلطة، حيث أعطى للمشاركة السياسية قيمتها الدستورية، ومن ثم فتح المجال لمبدأ الأغلبية بالرسوخ كمفهوم دستوري، مرتبط بأهم المبادئ الدستورية للنظم السياسية المعاصرة بعد عصور من تجاهلها لصالح نظريات ركزت فكرها نحو شخص الحاكم أو المبادئ أخلاقية عامة، كانت بعيدة عن ضوابط الحد من سلطة سياسية توسعت هيمنتها وطغيانها على مر العصور، فجاء العصر الحديث بمنظومات سياسية حاولت أن تخرج من المفهوم التقليدي للسلطة الذي كان ينطلق من رؤية فوقية تنطلق من السلطة نحو المجتمع، إلى رؤية تحتية تنطلق من المجتمع إلى السلطة، فتتحول السلطة إلى نتاج سياسي تصنعه القاعدة التي تشكل الأغلبية الاجتماعية.

1 - **محمد فتحي عثمان**، مرجع سابق، ص: 393.

وتشكلت أنظمة سياسية متباينة وظهرت بذور الإيديولوجية مع النظريات الفلسفية والسياسية الحديثة، فظهر " هيجل "[1] الفيلسوف الألماني بنظريته المثالية التي أضفت على " الدولة القومية " قدسية كبرى، والدولة عند "هيجل" هي واقع كلي لأنها تمثل الإرادة الكلية التي لا تعترف بالإرادات الفردية أو الحريات الجزئية «فإن ثمة مشكلة كبيرة تعترض "هيجل" هنا وهي أنه، إذا كانت الدولة كلية والإرادة كلية، والحرية كلية، وعمل الدولة كلي، فكيف نفسر قيام الأفراد الذين يديرون دفتي الدولة ؟ إن "هيجل" يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة، يساعدها أن تتحرك كما يتحرك العضو الحي، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذي يجسد وحده اتصاف الدولة بالصفة الكلية»[2] وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فلسفة سياسية تنظر للحكم المطلق الذي لا يعترف بأي دور سياسي للأغلبية على أي مستوى « هكذا افترض "هيجل" أن إرادة الحاكم الفرد، الملك المستبد تنزع إلى الكلي ولا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى ولكنه يظل صامتا لا يتحدث عن الضمان الضروري المؤيد لصحة افتراضه هذا »[3].

بل كل ما عمل له هو الدفاع عن قدسية الدولة التي تحمى بهذا النظام القوي الذي يتجسد في الحاكم المستبد، الذي يقبض على السلطة بيد من حديد محافظا على كيان الدولة، فما يهم " هيجل " هو قدسية وكلية الدولة.

وقد حاول فيما بعد مفكرو السياسة وضع أسس نظريات سياسية عامة وترسيخ تصور عام عن الدولة، وسنعرض أهم النظريات السياسية المعاصرة من زاوية الإشكالية التي نطرحها في بحثنا.

---

1 - **هيغل**، فريدريخ جورج: (1770 – 1831م) فيلسوف ألماني مثالي، من آثاره: "نقد فكرة الدين الوضعي" "علم المنطق". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:238.

2 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 202.

3 - المرجع ذاته، ص: 202.

1 " *النظرية الماركسية* : التي نظّرت للنظام الشيوعي، الذي يُعتبر "كارل ماركس"[1] مؤسسه مع رفيقه " فريد ريك إنجلز"[2] بخلفية مادية، تستند على الموروث الفلسفي الهيجلي المثالي، حيث ترى حتمية الصراع الطبقي داخل مجتمع في خضم قيام الطبقة العمالية بإنهاء السلطة البرجوازية والإمساك بالسلطة لتحقيق المجتمع الشيوعي « بعد قيام الثورة العمالية ضد سيطرة الطبقة الرأسمالية، يرى " كارل ماركس " أن الدولة لابد لها أن تمر بمرحلتين في سبيل الوصول إلى المجتمع الشيوعي المنشود، المرحلة الأولى هي مرحلة دكتاتورية البروليتارية أو مرحلة الاشتراكية، والثانية هي مرحلة الشيوعية »[3] والوصول إلى الشيوعية سينهي الحاجة إلى الدولة، ويتم الاستغناء عن السلطة، وكما نلاحظ فإن النظرية الماركسية حصرت السلطة في الطبقة العمالية التي أباحت لها استعمال الثورة للوصول إلى السلطة وبررت لها الاستبداد والدكتاتورية، ومن ثم احتكار الحكم والسيطرة على الدولة لتحقيق ذلك المجتمع المنشود « ويمكن أن نفهم من ذلك أن الحرية والدولة مفهومان متغايران لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند " هيجل " و " روسو " وغيرهما. إن الماركسية ترى أنه ما إن توجد الدولة إلا انتهت الحرية »[4].

فالماركسية تعادي الدولة ومن ثم تعادي كل المفاهيم المرتبطة بها، فلم يعد هناك حاجة إلى أي نظام سياسي يرتبط بمفهوم الدولة، وهو تصور غريب توصلت إليه النظرية بحجة أن الدولة عاجزة في نظرها عن تحقيق حلولا لإشكالياتها المطروحة «ولأن الدولة هي علامة الاستلاب السياسي ويجب أن تختفي وتذوب في الواقع الوحيد الذي هو المجتمع المدني أي مجتمع الحاجات والحياة الملموسة للناس

1 - **ماركس**، كارل: (1818 – 1883م) فيلسوف وسياسي واقتصادي ألماني، من آثاره "رأس المال"، "بؤس الفلسفة". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:230.
2 - **إنجلز**، فريدريك: (1820 – 1895م) فيلسوف اجتماعي ألماني، من آثاره: "جدلية الطبيعة". ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:194.
3 - **عبد الغني بسيوني**، مرجع سابق، ص: 71.
4 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 226.

وبهذا المعنى مع اختفاء الدولة تختفي الديمقراطية التي ليست أبدا شكلا من أشكال الدولة »[1].

وهكذا توصلت الماركسية إلى ذروة الخيال السياسي في تصور أن الدولة عائق لتحرر المجتمع التي تحلم به، والدعوة إلى إلغائها كانت شرطا عندها للوصول إلى النموذج الاجتماعي « ويجب أن يكون إلغاء الكنيسة والدولة الشرط الأول والأساسي لإنعتاق المجتمع الفعلي »[2] ولكن واقعيا، ومع ذلك الدور الاجتماعي فإن الماركسية لم تستطع تجاوز تجربة السلطة، فكل ما قامت به هو تأسيس دول ذات سلطات استبدادية احتكرت الإرادة العامة، وسيطرت على مقاليد الحكم باسم القوى العمالية، وانتهت في ذلك المصير، دون النجاح في تخطي ضرورة الدولة أو حتى رموز الدين، حيث ذهبت الماركسية وبقيت الدولة والكنيسة ولقد عمل المفكرون الماركسيون على تجاوز هذا المأزق بضرورة بقاء السلطة الشيوعية في خضم الصراع مع القوى البرجوازية التي تريد عرقلة المسيرة العمالية، ولأجل ذلك حاولت الفلسفة الشيوعية التنظير لإنشاء المجتمع الاشتراكي المنسجم مع سلطة البروليتارية « ومن هنا يمكن القول أن الديمقراطية الماركسية ليست نظاما سياسيا مجردا، إنها مقامة من أجل الإنسان الشيوعي الذي تصنعه وسيلتها في ذلك المجموعة التي تشكل نواة الحزب الواحد الطلائعي ضمير الطبقة العاملة فهو هيئة التأطير القائمة على تسلسل هرمي جامد ومنضبط »[3] وعليه فإن الماركسية سجنت نفسها في نخبة طلائعية مؤدلجة أعطت لنفسها الحق في احتكار السلطة باسم الطبقة العمالية ومصالح القطاعات الشعبية الواسعة، ولكن واقعيا لم تكن سوى نخبة إيديولوجية وأقلية سياسية تمارس السلطة فوق الإرادة العامة للمجتمع.

---

1 - **ألان مينك**، دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر الجزائر، ط 2، 1990م) ص:281.

2 - **ميخائيل باكونين**، الإله والدولة، تر: جلال المذح (دار المعارف، سوسة، تونس، 1992م) ص: 142.

3 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:75.

2 ـ *النظرية اللبرالية*: كان للتطور الزراعي والصناعي والتجاري الدور في تفعيل أفكار النهضة، وشيوعها، وقد كان لتطور النظام البرلماني في بريطانيا الأسبقية واقعيا، في رسوخ النظام اللبرالي من الناحية السياسية، حيث ما فتئ يتوسع على حساب النظام الملكي الضعيف، الذي لم يعد له حق الاعتراض على القوانين منذ 1707، وجُرد من كثير من صلاحياته لصالح الحكومة التي أصبحت تتشكل وفق الاختيار الشعبي، ويقودها الحزب الحاصل على أغلبية الأصوات ...

أما في فرنسا فإن تعثر الجمهوريات ما بعد الثورة، أعاق التطور السريع للسيادة الشعبية التي ترسخت مع ترسخ النظام الجمهوري، وحقوق الإنسان والمواطن ويتميز النظام اللبرالي سياسيا، في صورته الأخيرة بـ :

1- **المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين:** من خلال مجموعة من الحقوق السياسية العامة، التي تعطي للمواطن حقا دستوريا في التعبير والاستفادة من آليات المشاركة السياسية ، حقوقا ترتبط بصفته المواطنية.

2- **التعددية السياسية الحزبية** من خلال الأحزاب السياسية تنظم التعددية، « لقد كانت ولا تزال الأحزاب السياسية إحدى التنظيمات الرئيسية في الدولة التي تُطلع المواطنين على تصرفات الحكومة وكانت ولا تزال أيضا من العوامل الرئيسية في استقرار الحكومة أو الإطاحة بها »[1] ويسعى كل حزب إلى الحصول على الأغلبية الانتخابية ومن ثم على الهيمنة على السلطة، أما في حالة عدم حصول أي حزب على الأغلبية فإن التحالف بين الأحزاب لتكوين أغلبية هو السبيل للوصول إلى السلطة.

3- **المفهوم المؤسساتي للدولة وتنوعها**، في إطار مبدأ الفصل بين السلطات، هذا الفصل الذي طرح عدة إشكاليات واقعية، لأن الفصل الواقعي بين مؤسسات تعمل في إطار الدولة ذاتها لا يمكن تحقيقه عمليا، « لقد كان مبدأ الفصل بين السلطات موضوع تفسيرات متعارضة، فقد أخذ البعض بالفصل المطلق في حين أخذ البعض الآخر

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 128.

بالفصل المرن وكلاهما يقدم لنا نظاما وحكومة مختلفة »[1] مما جعل العلاقة بين السلطات يحكمها مد وجزر، فإذا كان القضاء يمثل شرعية القانون.

فإن كلا السلطتين التنفيذية والتشريعية تمثل شرعية الأغلبية الانتخابية فنواجه سيادة موزعة تؤدي أحيانا إلى أزمات سياسية، خصوصا عند الفصل الكامل بين السلطات يحكمها مد وجزر، فإذا كان القضاء يمثل شرعية القانون.

فإن كلا السلطتين التنفيذية والتشريعية تمثل شرعية الأغلبية الانتخابية فنواجه سيادة موزعة تؤدي أحيانا إلى أزمات سياسية، خصوصا عند الفصل الكامل بين السلطات.

4- العمل برأي الأغلبية « الأكثرية » « الذي يجب أن تنصاع إليه الأقلية، غير أن العمل برأي الأغلبية لا يعني اضطهاد ومحو جهة نظر الأقلية التي قد تتحول إلى أغلبية بل لابد من احترام رأيها كمعارضة »[2].

ولقد شاع النمط اللبرالي للدولة في العالم ، شيوعا كبيرا خصوصا بعد سقوط الإتحاد السوفياتي، وفشل التجربة الشيوعية، ومع ذلك لا زال هذا النظام يخضع للنقد من منطلق أن مفهوم السيادة عنده توقفت عند التفويض الشعبي للسلطة، تبدو من حيث الشكل أنها نتاج أغلبية شعبية، تستند على مبدأ الأغلبية، ولكنها تتحول إلى سلطة مطلقة في غياب أي تأطير قانوني أعلى، وحتى القانون الطبيعي الذي قالت به أغلب النظريات السياسية الغربية قديما وحديثا، فهو مفهوم عام يفتقر إلى الضوابط والمعالم التي تحدده، مما يُفقد لمفهوم السيادة مدلوله السياسي «فإذا كانت السيادة للشعب، التي يضفي عليها طابع الشرعية، لا تعود مقيدة بحدود مسبقة بل إنها سلطة مطلقة »[3] كما أن الاكتفاء بمفهوم العقل كمرجع أصيل لسن القوانين يطرح إشكالية مدى قدرة العقل المجرد عن أي معالم، سوى معلم الرؤية الانطباعية للمصلحة «وسواء عقل الفرد أو عقل الأغلبية، إنما يتبع المصالح الآنية، في نظرته

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 170.
2 - **الأمين شريط**، الوجيز في القانون الدستوري، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999م) ص:185.
3 - **ألان تورين**، ما هي الديمقراطية، تر: حسن قبسي (دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001م) ص: 110.

حين أدار الحكم على الأشياء والأفعال طالما هو طليق من كل قيد سابق على صدور الحكم، أو لاحق له »[1].

وإلى جانب هذا الاتجاه الفكري فإن منتقدي الليبرالية من حيث نجاحها أو فشلها في الاستجابة لمتطلبات المجتمع مما يرسخ عمق مفهوم سلطة الأغلبية يركز على:

1 – إن النظرية تفتح المجال للنفوذ المالي فتتحول السلطة إلى سلطة أقلية مالية نافذة ويصبح للسوق نفوذا سياسيا على مفاهيم السيادة والأغلبية وغيرهما.

2 – هيمنة الإدارة على الدولة، فتتحول الإدارة إلى بعبع بيروقراطي، يسحب من السياسة كثيرا من النفوذ، مما أضعف السيادة الشعبية، وهمش الأغلبية إداريا « فبسبب انحراف تقني تخلص التنظيم الإداري من السياسة، إلا في بعض المجالات الهامشية ... ومن المؤكد أن قطاعات حيوية كثيرة كالعدل والجيش والتعليم والصحة، أي الخدمات التي تجسد الدولة مباشرة، اعتُبرت خارجة عن الضغط الشعبي »[2].

3 – الانفصال عن القيم الدينية والعقائدية والأخلاقية ، مم يفقد المجتمع هويته الجماعية ، فنتيجة عدم التحاكم إلى أية قيم مجتمعية ضابطة للسلوك السياسي والتشريع القانوني فإن العلاقة بين المجتمع والسلطة تتحول إلى علاقة جافة وخالية من كل المعايير القيمية المرتبطة بالجانب العقائدي والأخلاقي ، ويصبح كل الأداء السياسي مرتبطا بمفهوم المنفعة التي غالبا ما تبرر احتكار السلطة لمصالحها باسم الدولة « إن الفكر الليبرالي يقوم على التخوف من القيم ، ومن أشكال التسلط التي تفرض احترام هذه القيم ، إنه يفصل بين نصاب العقل الحيادي الذي ينبغي أن يكون عقل الحياة العامة والذي هو أيضا عقل المنفعة والفائدة، ونصاب المعتقدات التي ينبغي أن يظل نصاب الحياة الخاصة »[3] وهذا الفصل بين ما هو عقائدي

1 - **محمود الخالدي**، قواعد نظام الحكم في الإسلام (مؤسسة الإسراء، قسنطينة، الجزائر، 1991م) ص:44.
2 - **ألان مينك**، مرجع سابق، ص:97 – 78.
3 - **ألان تورين**، مرجع سابق، ص: 65.

أخلاقي وما هو مصلحي عام، وحكر الأول على الشخص دون شأن العام، أدخل المجتمعات الليبرالية في إشكاليات كثيرة حيث سيطرة المنافع الشخصية و مصالح السلطات على حساب مصالح الشعوب، وسيطرة الفوضى التشريعية والغلو في مسألة الحرية الشخصية على حساب الحرية العامة، وعانى المجتمع الليبرالي من انفصام في شخصيته العامة بين معتقداته الفردية الاجتماعية والدينية وبين توجهه السياسي العام ونلاحظ ذلك في ومسائل كثيرة، ومن باب التنفيذ : كمسألة الإجهاض الحريات الجنسية البنية الأسرية، الاستنساخ، ....فمثل هذه المسائل يقع فيها الجدل والتردد في الفكر الليبرالي بين الأخلاق والقيم الدينية وبين مفهوم الدولة.

المطلب الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

بدأ يتبلور الفكر السياسي الإسلامي الحديث مع رواد الإصلاح، وقادة الحركة الإصلاحية الحديثة، الذين عايشوا أفول الخلافة الإسلامية العثمانية، فحاولوا بعث روح النهضة وإحياء همة الأمة، ومقاومة الهجمات الأوروبية على العالم الإسلامي بداية من ظهور الحركة الوهابية كمدرسة إصلاحية دينية في شبه الجزيرة العربية فعمل "محمد بن عبد الوهاب"[1] على غرس الروح الدينية الأصلية لإنقاذ تلك المجتمعات من الضياع، وإنقاذ معها القيم الإسلامية مما لحقها من عصور الضعف والتردي، « وأضاف "ابن عبد الوهاب" إلى دعوة التوحيد دعوة أخرى قوامها الإبداع في التشريع وإطلاق باب الاجتهاد على مصراعيه لكل مقتدر عليه مستوف لشروطه، لأن الله وحده هو الذي يحلّل ويحرّم، وعلى ذلك فكلام المتكلمين في العقائد، وكلام الفقهاء في التحليل والتحريم ليس حجة علينا. والحجة الوحيدة هي في القرآن والسنة، منهما نستنبط الأحكام وفيها مظنة العقائد »[2] ثم ظهرت مدرسة "جمال الدين الأفغاني"[3] الإصلاحية وتلميذه "محمد عبده"[4]، وكان لها امتداداتها في العالم الإسلامي من حركات إصلاحية مختلفة، مثل جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، وهذا الحراك الإصلاحي هو الذي أعطى ذلك البعد النهضوي للقيم الإسلامية مزيلا عنهما تلك المفاهيم التواكلية، ومقاوما سيطرة التفكير الخرافي على العقل الإسلامي منطلقا من الأصول الإسلامية وعلى رأسها التوحيد « صار الإنسان بالتوحيد عبدا لله خاصة حرا من العبودية لكل ما سواه، فكان له من الحق ما للحر على الحر ...»[5].

---

1 - **ابن عبد الوهاب**، محمد: (1115هـ، 1703م – 1206هـ 1792م) رائد الإصلاح الإسلامي في الجزيرة العربية، من آثاره "أصول الإيمان". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:218.

2 - **محمد بديع شريف**، اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، (دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط 2، 1984م) ص:26.

3 - **الأفغاني**، جمال الدين محمد بن صفدر: (1254هـ ، 1838م – 1315هـ، 1897م) من رواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي، من آثاره: "رسالة الرد على الدهريين"، "العروة الوثقى " مع محمد عبدو. ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:204.

4 - **محمد عبده**، خير الله: (1266هـ، 1849م – 1323هـ، 1905م) من دعاة الإصلاح، من آثاره: "الإسلام والرد على منتقديه"، "كتاب التوحيد". ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:231.

5 - **محمد عبده**، كتاب التوحيد، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر، د ط، د س) ص: 126.

كما ظهر جملة من الكتاب والمفكرين الذين عالجوا المشكلة السياسية، من أمثـــال:

"عبد الرحمن الكواكبي" الذي تصدى لظاهرة الاستبداد السياسي، التي اعتبرها أصل داء تخلف العالم الإسلامي، حيث يقول في مستهل كتابه المشهور " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد " « وحيث أني قد تمحص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية »[1] ويهاجم الاستبداد هجوما عنيفا حتى يصوره بأنه أصل البلاء، ومنبع كل شر « نعم الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الأعمال وحريق متواصل بالسلب والغضب وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار وألم لا يفتر وصائل لا يرحم ...»[2] ولقد عمل "الكواكبي" على كشف المستبد وتعرية أسباب الاستبداد ونتائجه، ووصف ذلك بأسلوب دقيق وبليغ، وعالج مسائل الاستبداد من وجوه عديدة متأثرا بواقع الأمّة الإسلامية، التي سقطت ضحية لهذا المنهج في إدارة شؤون الحكم والسلطة، وما نتج عن ذلك من تخلف وضعف وهوان فتداعت عليها الأمم، ومتأثرا كذالك لحال الأمم والشعوب التي استفادة من تطور الفكر السياسي والقانون الدستوري فتحسنت أحوالها وارتقت في مدارج الحضارة والقوة والنظام. والملاحظة أنه تتجاذب الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث ثلاثة اتجاهات:

أولا: اتجاه تراثي : اكتفى بإحياء الفقه السياسي الإسلامي التقليدي بمصطلحاته وأحكامه، واشكالياته، منظرا ومدافعا باستماتة عنه، محاولا التقوقع على مفاهيمه التراثية، والتمسك بالمصطلحات السياسية المعروفة فقهيا وتطبيقاتها القديمة والوقوف بتحفظ اتجاه الفقه الدستوري الحديث، معتبره من وسائل الاستعمار الغربي !!! كالقول :

1 - الكواكبي، مرجع سابق، ص:02.
2 - المرجع ذاته، ص:17.

« ومنذ أوائل القرن الحالي سعى الاستعمار الغربي إلى نشر مفاهيمه عن السيادة في بلاد المسلمين بهدف بسط الهيمنة والقوانين الغربيين فيها وتأصيل النزعة اللادينية لإقصاء الإسلام عن واقع الحياة والتشريع »[1]، مما جعل هذا الاتجاه مناوئا لكل إصلاحات أو اجتهادات سياسية متأثرة بما توصل إليه القانون الدستوري الحديث والأنظمة السياسية الغربية، مكتفيا بالدفاع عن صورة الخلافة التاريخية، متوقفا عند الأشكال التقليدية لإدارة الدولة في الممالك الإسلامية المتوارثة، رافضا أي تعامل مع المفاهيم المعاصرة معتبرا ذلك من أبواب التبديع، ولعل المآخذ التي تؤخذ على هذا الاتجاه هي:

أ – أن هذا الاتجاه جمّد روح الاجتهاد في فقه السياسة الشرعية، وتوقف عند موروث فقهي تاريخي.

ب – أنه غلّب الرأي الفقهي على الأصول والمقاصد الشرعية، متعصبا للرأي الفقهي المذهبي على حساب التحقيق العلمي، الذي يعود إلى النصوص الشرعية والسيرة النبوية بالمنهج الأصولي معتبرا مقاصد الشريعة الإسلامية .

ج – أنه سقط في تناقض منهجي، حيث أن المآخذ التي يعترض بها على كثير من المفاهيم الدستورية، هي ذات المآخذ التي تؤخذ على المفاهيم الفقهية التي يتبناها وكمثال على ذلك فإن مأخذ الحاكمية يمكن رفعه في وجه السيادة الشعبية ولكن يمكن كذلك رفعه في وجه سيادة أي سلطة يمكن أن يبرر لها الموقف الفقهي استبدادها بالأمر، لأن نقطة الخلاف والمبحث السياسي هو طبيعة النظام الذي يدير فيه البشر شأن السلطة البشرية وآليات ذلك، أما الحاكمية فهي مسألة تشريعية.

ثانياً: اتجاه توفيقي: وهو يحاول أن يستفيد من الفكر السياسي الغربي الحديث، وما توصل إليه من تنظيم السلطة والدولة، دون التفريط في المبادئ الإسلامية الأساسية والمقاصد السياسية الشرعية ....

1 - **محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل**، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (جامعة أم القرى، السعودية، 1999م) ص:07.

ويُعتبر "عبد الرازق أحمد السنهوري" من رواد هذا الاتجاه، حيث عمل جاهدا من خلال اجتهاداته القانونية، على هذا المنهج، ويقول« ونحن لا نشك في وجود " قانون عام " وقانون دستوري في الفقه الإسلامي، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات »[1]، وعمل هذا الاتجاه على تجاوز مسألة المصطلحات إلى أهميتها الموضوعية، محاولا الاجتهاد في استنباط آليات دستورية في تنظيم شؤون الدولة وضبط آليات إدارة السلطة ، مستندا على المورث الفقهي وفي ذات الوقت مستعينا بالحلول الآلية التي يطرحها القانون الدستوري المعاصر، و هذا الاتجاه قد أسس للفكر السياسي الدستوري الإسلامي، وكانت أبحاثه جادة وقد فتحت آفاق الاجتهاد واسعا ولعل أبحاث " السنهوري " "والمودودي " نموذجا لهذا الاتجاه المتقدم، لأنه اتجاه تأسيسي للفقه القانوني الإسلامي، وفقه القانون الدستوري خصوصا.

ثالثاً: اتجاه اجتهادي : وهو اتجاه لم يتبلور بعد بالشكل الواضح، وهو قد يتبلور من الاتجاهين السابقين، وهو بنقل المبادئ الإسلامية، وترقية تطبيقاتها، مع الاستفادة الفنية للتطبيقات الحديثة لكثير من مبادئ الفكر السياسي الحديث، وتوسيع أفق الاجتهاد لتحقيق المقاصد السياسية الشرعية.

ويعتبر كتاب ومنظري الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة من أهم الذين يمثلون هذا الاتجاه، بكم بحثي في فقه السياسة الشرعية، عاملين على إحياء المبادئ الإسلامية برؤية معاصرة، ومجتهدين في التعامل مع القانون الدستوري الغربي بالاستفادة من مزاياه، ونقد عيوبه، حول هذا الاجتهاد السياسي.

« إننا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام ، فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية مطلقة فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه ، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال ؟

1 - السنهوري، مرجع سابق، ص: 59.

والنقل والاقتباس هو في خدمة مبادئ مقررة عندنا ابتداء أي أننا ما خرجنا عن خطنا العتيد ولا ارتضينا أهدافا أخرى ...»[1] ويبقى الاجتهاد السياسي والدستوري ضرورة علمية لا تتوقف، لإحياء المبادئ الإسلامية في شؤون الحكم ونظام الدولة وتطبيقها على الواقع ، بشكل يحقق مقاصدها الشرعية، ويجعلها أمرا سلوكيا يعيشه الناس ويزاولونه كأي مبدأ إسلامي آخر، فلا فرق بين مجال وآخر وأن يستخدم الفقه ذات المنهج الأصولي في اجتهاده السياسي والدستوري الذي يستخدمه في استنباط الأحكام في المجالات الأخرى، وأن ينقل الواقع الإسلامي من سلطة الضرورة وحاكم الاضطرار التي تساهل معها الفقه قديما لمصالح قدرها علماء ذلك الزمان فإنه حان الوقت ليقوم الفقه الإسلامي برسم ووضع القواعد الشرعية في بناء الدولة إسناد السلطة وإدارة مسائل الحكم وتنظيم العلاقات السياسية وكل ما يهم مباحث القانون الدستوري، وخاصة أن مجال الاجتهاد في هذه المسائل واسع، وخصوصا في الاجتهاد في الآليات والإجراءات، التي تحقق المبادئ الإسلامية المنصوص عليها شرعا « هذه الإجراءات كيف تقيم العدل ؟ كيف تقيم الشورى ؟ كيف تقي الأمة لوثات الحمقى والظلمة ؟ هذا شيء تركه لك، كالجهاد كان قديما بالسيف والرمح وأصبح الآن يحتاج إلى غزو الفضاء ، هذه الوسائل الحرة، كذلك التعليم، كذلك تحصين الناس بالعدل، كذلك الشورى ... »[2].

وما يؤخذ عموما على فقهاء السياسة الشرعية، ومنظري المفاهيم الدستورية الإسلامية هو عدم التركيز على الآليات والإجراءات التي بإمكانها تحقيق تلك المبادئ الإسلامية الشرعية في العصر الحديث، لأن هذه الإجراءات هي الوسائط الفنية التي تنقل المبدأ من النظر إلى التطبيق، ومن التلقي إلى التنفيذ، وهي التي تحقق المقصد الشرعي في واقع الناس.

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية (دار المعرفة، الجزائر، د ط دس) ص: 114.

2 - **محمد الغزالي**، محاضرات الغزالي، جمع: محمد قطب، (مكتبة رحاب، الجزائر، د س) ص:209.

الفصل الثاني

مشروعية "الأغلبية" في المجال السياسي وآلياتها

- المبحث الأول: مشروعية الأغلبية في المجال السياسي في فقه السياسة الشرعية.

- المبحث الثاني: مشروعية الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر.

تمهيد

إن مشروعية اعتبار الأغلبية تُستنبط من الأدلة الشرعية التي تعود إلى مصادر التشريع الإسلامي، وأولها القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، فيما يتم استقراء بعض أوجه اعتبار الأغلبية في الفقه الإسلامي في مجالات مختلفة في العلوم الشرعية.

وإن لم يوجد دليل قطعي في الأمر أو النهي يختص بحكم اعتبار الأغلبية في المجال السياسي، فإن تتبع ما أمكن من الأدلة التي يمكن أن يُستنبط منها حكما عاما باعتبار ذلك أو منعه، خصوصا أن المسألة التي نحن بصددها هي مسألة اجتهادية تعود إلى مباحث السياسة الشرعية التي يغلب على أحكامها النظر المصلحي، الذي يستند إلى جلب المصالح ودفع المضار، والنظر في مقاصد المسائل ومآلاتها.

أما في الفقه القانون الدستوري فإن اعتبار الأغلبية هو مبدأ دستوري، يستند إلى الفلسفة السياسية الغربية، التي تبلورت بعد النهضة الأوروبية، وتأكد هذا المبدأ مع القوانين الدستورية والتشريعات المرتبطة بالمجال السياسي.

فأصبح اليوم هذا المبدأ معتبراً دستورياً، وتشريعياً من خلال قوانين تنظيمية في مجال نظرية السلطة التي تحكم العالم المعاصر. وإن النظرية السياسية الحديثة تتبنى هذا المبدأ في كثير من آلياتها في تنظيم السلطة وتسيير صناعة القرار السياسي والتشريعي الذي يحكم الدولة.

المبحث الأول: مشروعية الأغلبية في المجال السياسي في فقه السياسة الشرعية.

ونتناولها في مطلبين:

المطلب الأول: اعتبار الأغلبية في النصوص الشرعية.

المطلب الثاني: اعتبار الأغلبية في الاجتهاد الفقهي.

المطلب الأول: اعتبار الأغلبية في النصوص الشرعية.

وذلك من خلال التمثيل بمجموعة من النصوص الكريمة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة من السنة، وذلك في فرعين:

الفرع الأول: اعتبار الأغلبية في القرآن الكريم.

الفرع الثني: اعتبار الأغلبية في السنة النبوية.

الفرع الأول: اعتبار الأغلبية في القرآن الكريم.

في القرآن الكريم آيات كثيرة، يُستنبط منها، ويستأنس بها، في الاعتبار الشرعي والتزكية للكثرة في المجتمع المسلم الإيماني عديدة، حيث هناك آيات قرآنية عديدة تزكي الكثرة المسلمة، وتعتبر المجموع في المجتمع الإسلامي من خلال رؤى مختلفة تتفق في الاعتبار الإيجابي للأغلبية المؤمنة.

ومن نماذج تلك الآيات:

أولاً: جاءت آيات الله الكريمة، مزكية للكثرة المؤمنة، ومادحة للمجموع الإسلامي تصف الأمة المسلمة بكليتها بالأوصاف الخيرية، كقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[1].

1 - سورة آل عمران، الآية: 110.

« يخبر تعالى عن هذه الأمة المحمدية بأنهم خير الأمم ، فقال تعالى : " كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"»[1]، فهذه التزكية الربانية للأمة الإسلامية بكليتها التي جاءت عن طريق الخبر الإلهي الذي يَسِمُ الأمة بصفة الخير « أما هنا فقد وصفها الله سبحانه بأن هذه صفتها ، ليدلها على أنها لا توجد وجودا حقيقيا إلا أن تتوافر فيها هذه السمة الأساسية التي تعرف بها في المجتمع الإنساني »[2]، وهو وصف ضمن ماهية الأمة الإسلامية، وجوهر كيانها الخيرية، فالخيرية هنا ليست وصفا منفصلا عن كنه الأمة وذاتها، بل هو وصف مستمر وملتزم في هوية الأمة وحقيقتها.

« كنتم خير أمة ... » كأنه قيل وجدتم خير أمة، وقيل كنتم في علم الله خير أمة وقيل كنتم في الأمم قبلكم مذكورون بأنكم خير أمة موصوفين به »[3]، وهذا كله يدل على أن الخيرية ليست مجرد حالة عارضة، أو نعت مؤقت ينتهي بانتهاء جيل معين أو انقضاء زمن محدود، بل هي صفة لصيقة بكيان الأمة ووجودها «فيكون معنى قوله « كنتم خير أمة » أي وجدتم، ويكون قوله «خير أمة» نصبا على الحال فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك في الحال، لا في الماضي، وقوله كذلك «تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ... » فعل مضارع صالح للحال والاستقبال، ويجب أن يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ »[4].

وهذه الخيرية تلتزم النهوض بأعباء القيام والدعوة بالمعروف والنهي عن المنكر « فهو النهوض بتكاليف الأمة الخيرة، بكل ما وراء هذه التكاليف من متاعب وبكل ما في طريقها من أشواك ... إنه التعرض للشر والتحريض على الخير وصيانة المجتمع من عوامل الفساد ... »[5]، ولا يكون ذلك إلا إذا سلّمنا بأهلية الأمّة

1 - **ابن كثير**، تفسير ابن كثير، (دار الأندلس، بيروت، لبنان، د ط، د س) ج 2 ، ص: 88.
2 - **السيد قطب**، في ظلال القرآن، (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 14، 1987م) ج 1، ص: 448.
3 - **الزمخشري**، الكشاف، (دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1977م) ج 1، ص: 454.
4 - **الآمدي**، الأحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 3 1998م) ج 1، ص: 275.
5 - **السيد قطب**، مرجع سابق، ص: 447.

كهيئة جماعية في دورها، الذي هو حق وواجب، تقوم من خلاله بالتعبير عن موقفها والجهر برأيها، دفاعا عن معروف تأمر به، أو دفعا لمنكر تنهى عنه، أو تزكية لمن تراه أهلا لولاية أو كفءاً للأمانة، فخيريتها خيرية واقعية، تقتضي الظهور العملي في سلوكها وتكاليفها، فهي ليست أمة تبعية يُستخف بقدرها فتُكره على طاعة عمياء أو إتباع من غير بينة، فهي أمة تتحرك بإيجابية الخيرية ونور الهدى، ودافع التكليف الشرعي.

ثانياً: وصف المؤمنين بحب الله عز وجل يقول تعالى:﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴾[1].

في هذه الآية يذكر الله عز وجل ويصف محبة المؤمنين لجلاله التي تفوق محبة الكافرين لطواغيتهم « ولحبهم لله وتمام معرفتهم به وتوقيرهم وتوحيدهم له، لا يشركون به شيئا بل يعبدونه وحده، ويتوكلون عليه، ويلجئون في جميع أمورهم إليه»[2] وهو حب رضائي يلتزم الطاعة والإرضاء « وقيل : إنما قال " والذين أمنوا أشد حبا لله "لأن الله تعالى أحبهم أولا ثم أحبوه ومن شهد له محبوب بالمحبة كانت محبته أتم، قال الله تعالى "يحبه ويحبونه" »[3]، فهو حب بين محبوبين أحدهما مالك الملك ومالك القلوب، ومقتضى المحبة من الله اللطف بهم ورعايتهم، وهدايتهم إلى الطريق المستقيم، ومحبتهم له ومحبتهم له يقتضيان أن الأمة تجتهد في إتباع أحكامه وسلوك المنهج الذي يرضاه، فلا يتصور من حبيب ردة ولا خيانة، بل يتصور منهم في العموم الإخلاص والوفاء « أشد حبا لله . حبا مطلقا من كل موازنة، ومن كل قيد ... والتعبير هنا بالحب تعبير جميل، فوق أنه تعبير صادق فالصلة بين المؤمن الحق وبين الله هي صلة الحب، صلة الوشيجة القلبية والتجاذب الروحي»[4].

---

1 - سورة البقرة، الآية: 165.
2 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج1، ص: 356.
3 - **القرطبي** الجامع لأحكام القرآن، (دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1967م) ج 2، ص: 204.
4 - **السيد قطب**، مرجع سابق ،ج1، ص 154 .

وأمّة تحوز على هذه المحبة الربانية بجملتها، وهذه التزكية الإلهية بنور المحبة الربانية، لا شك أنها أمة خير وصلاح، ويغلب على طبعها المعروف والفلاح، وأمّة يوجهها اللطف الرباني بنور المحبة، فكيف تُحتقر همتها أو يُشك في ولائها الإسلامي أو يُخاف على أمانتها وسداد موقفها، فيأتي من يريد أن يحتكر دونها الأمر، أو يستبد بشأنها ويستخف بحالها، فيغتصب ولاياتها ويدير أمرها دونها.

ثالثاً: ولآية الله للمؤمنين في مواجهة ولآية الطاغون للكافرين، يقول عز وجل:﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[1].

فهنا يقرر الله عز وجل ولايته للمؤمنين، وهذه الولاية وهي ولاية ربانية لاشك أنها تشع بنور التوفيق والهداية، فلا يتصور من أمة ولية لله الطغيان أو الفسوق بل يرجى منها الصلاح في الجملة « يخبر تعالى أنه يهدي من اتبع رضوانه سبل السلام فيخرج عباده المؤمنين من ظلمات الكفر والشك والريب إلى نور الحق الواضح الجلي المبين السهل المنير، وإن الكافرين إنما وليهم الشيطان ... »[2]، وأمّة وليها الله مالك الملك، لا محالة ترى بنور الله، فلا تزيغ بها السبل، ولا يتمكن منها الضلال فيكون التوفيق على الأغلب حظها ومصيرها.

رابعاً: صفة الوسطية والشهادة:

قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[3].

---

1 - سورة البقرة، الآية 257.
2 - ابن كثير، مرجع سابق، ج1، ص: 555.
3 - سورة البقرة، الآية:143

يضيف الله للأمة الإسلامية صفة الوسطية وصفة الشهادة على الناس، وهو تكليف ينم عن قدرة وأهلية الأمّة الإسلامية الحضارية، الذي يستند على الصفة الأساسية فيها وهي الخيرية « الوسط في اللغة الخيار، وهو العدل »[1]، وهي صفة تحمي الأمّة الإسلامية من الإفراط والتفريط ومن الضرر والإضرار ومن التشدد والتسيب، ومن كل تلك التطرفات التي هي أمراض عقائدية وحضارية عانت منها وتعاني أمم أخرى « إنها الأمّة الوسط التي تشهد على الناس جميعا، فتقيم بينهم العدل والقسط، وتضع لهم الموازين والقيم، وتبدي فيهم رأيها فيكون هو الرأي المعتمد ... وإنها الأمّة الوسط بكل معاني الوسط سواء من الوساطة بمعنى الحسن والفضل، أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسط بمعناه المادي الحي ...»[2]، فالوسط إذا يحمل معنى الاعتدال ومعنى الفضل، فالأمّة الفاضلة الخيرة وهي الأمّة المعتدلة مؤهلة ومكلفة بقيادة العالم كله.

« والوسط هاهنا الخيار، والأجود، كما يقال قريش أوسط العرب نسبا ودارا أي خيرها، وكان رسول الله ﷺ وسطا في قومه، أي أشرفهم نسبا ...ولما جعل الله هذه الأمّة وسطا، خصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج ...»[3] وكأن الوسطية بكل معانيها هي وجه من وجوه خيرية الأمّة، وهذه الوسطية هي التي أهلت الأمّة الإسلامية لكي تكون شاهدة على العالمين، بما يتضمن معنى الشهادة من مسؤولية وقيادة، وهذه الصفة تأتي في إطار هذا التكليف الشرعي للجماعة الإسلامية بما يعطيها دورا عقائديا وحضاريا فاعلا« وقد فصّل "الجصّاص" في دلالة الآية على اعتبار إجماع الأمّة تفصيلا جيدا مفاده. أن الوسط في اللغة العدل، فلما وصف الله تعالى الأمّة بالعدالة اقتضى ذلك قبول قولها وصحة مذهبها ...»[4] فهذه الآية تأتي في ذات الاتجاه للآيات السابقة التي تبين فضل الأمّة بعمومها، بصفتها هيئة

1 - ابن عربي، أحكام القرآن، تح : عبد الرزاق المهدي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004م) ص:62.
2 - ابن كثير، مرجع سابق، ج1، ص: 335.
3 - المرجع ذاته، ج5، ص: 335.
4 - زهير شفيق كبي، الإجماع . دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع من كتاب " الفصول في الأصول " لأبي بكر الجصاص، (دار المنتخب العربي بيروت، لبنان، 1993م) ص: 55.

اجتماعية واحدة، وهذا الفضل والتكليف يلزم عنه أحقية الأمّة بالحكم والسلطان، ولا يمكن أن يُتخيل اجتماعها على الضلال والخطأ، سواء بصفتها العامة، أو من جهة من يمثلها من أهل الاجتهاد والرأي فيها، « إذ لو جاز في هذه الأمّة أن تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الأمّة أفضل من الأمم التي تهدي بالحق، ... فثبت أن هذه الأمّة لا تحكم إلا بالحق »[1].

خامساً: ذمّ الاستبداد والطغيان السلطوي:

لقد ذم القرآن الكريم الاستبداد والتسلط والطغيان، وحمل على الحكام المتفردين بالحكم المتسلطين على شعوبهم ومجتمعاتهم، واعتبر ذلك من مظاهر الطغيان والفساد، وتوعّد الطغاة بالخسران والعذاب، يقول تعالى عن" فرعون " رمز التسلط ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[2].

« "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ" أي تكبر و تجبر و طغى" وَجَعَل أَهْلَهَا شِيَعًا " أي أصناف قد صرف كل صنف فيما يريد من أمور دولته ».

ويقول عنه باستخفاف قومه، واستغبائه لهم باستبداد رأيه دونهم وكانوا قوما تبعا وقد ذم القرآن هذه الصورة فيهم، لأنه جلب لهم هوانهم احتقار فرعون لهم يقول تعالىً﴿ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴾[3].

فقد كان قوم فرعون قوما تبعا « فهؤلاء المستضعفين الذين يتصرف الطاغية في شأنهم كما يريد له هواه البشع النكير فيذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم، ويسومهم سوء العذاب والنكال، وهو مع ذلك يحذرهم ويخافهم على نفسه وملكه، فيبث عليهم العيون والأرصاد ويتعقب نسلهم من الذكور فيسلمهم إلى الشفار كالجزار »[4] وفعل بهم هذا نتيجة استخفافه بهم واحتقاره لهم، فكان علوّه وتكبّره لهوانهم واستكانتهم

1 - الرازي، التفسير الكبير، (المطبعة البهية المصرية، د ب، د ط، دس)، ج1، ص: 190.
2 - سورة القصص، الآية: 4.
3 - سورة الزخرف، الآية:54.
4 - سيد قطب، مرجع سابق، ج5، ص: 2679.

للظلم والطغيان، « أي استخف عقولهم فدعاهم إلى الضلالة فاستجابوا له »[1] فالقرآن الكريم يكشف نفسية المتجبرين من سلاطين الاستبداد التي تستخف بعقول وإرادة أتباعها، كأن هؤلاء الأتباع هم قطيعا من الدواب التي لا تعقل ولا تنطق وهو تصوير عميق لنفس المستبد وإحساسه، «واستخفاف الطغاة للجماهير أمر لا غرابة فيه، فهم يعزلون الجماهير أولا عن كل سبل المعرفة، ويحجبون عنهم الحقائق حتى ينسوها، ولا يعودوا يبحثون عنها، ويلقون في روعهم ما يشاءون من المؤثرات حتى تنطبع نفوسهم بهذه المؤثرات المصطنعة ومن ثم يسهل استخفافهم بعد ذلك »[2].

وقد بلغ الطغيان بفرعون مبلغا بعيدا، وهو المبلغ الذي يصله المستبد باستخفافه فأخذت فرعون عزة الملك، فتأله على قومه حالا، ثم مقالا، وجاء في القرآن الكريم عنه: ﴿ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾[3].وهكذا تدحرج نظام فرعون التسلطي إلى هاوية التأله فحكم القرآن الكريم على هذا النظام السياسي الذي يعتمد على القوة والبطش واستضعاف رعاياه والتهوين من شأنهم بالخطأ وسوء المصير و الهلاك وشر العاقبة

يقول تعالى:﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴾[4] فلاقى مصيره المحتوم، نهاية الظالم المتجبر، يقول تعالى ملخصا السبب ومقررا النتيجة والعاقبة:﴿ وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً

1 - ابن كثير، مرجع سابق، ج6، ص: 231.
2 - سيد قطب، مرجع سابق، 3194.
3 - سورة النازعات، الآية: 21-24.
4 - سورة القصص، الآية: 8.

يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ ﴾[1] وكفرعون قارون في البغي والطغيان على خلق الله ، يقول تعالى عنه:﴿ إِنَّ قَـٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ﴾[2]. يصور لنا القرآن الكريم نظاما تسلطيا آخر، يعتمد على قوة مالية مهولة، دفعت به إلى الطغيان والعلو « والآن تجيئ قصة قارون لتعرض سلطان المال والعلم، وكيف ينتهي بالبوار مع البغي والبطر والاستكبار على الخلق وجحود نعمة الخالق، وتقرر حقيقة القيم »[3] القيم السماوية التي هي أقوى من كل مظاهر القوة في الحفاظ على المجتمعات والدول، وإن أي قوة تتجاوز القيم لتطغى على الناس وتتجبر فإن خاتمتها الهلاك والشتات، وكما تجبّر فرعون بقوته وجنوده، تجبّر قارون بقوته المالية التي لم تنجيه من ذات المصير، فخُسف خسفا يقول تعالى:﴿ فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُۥ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُنتَصِرِينَ ﴾[4].

لقد أنذر الله عز وجل أنظمة الطغيان بالهزيمة والخذلان، وتوعدهم بالخزي والعذاب فإن قوتهم لم تحفظ لدولهم البقاء ولا لسلطانهم الدوام.

وهكذا أدان الإسلام الاستبداد والطغيان السياسي الذي يستند على قوته المادية بالبطش وإذلال رعاياه، فيستخف بالمجتمع ويستعبده، وينكل بأفراده بأنواع العذاب والقهر وبهذا يعطي الإسلام العبرة لكل سلطة مكابرة تريد العلو في الأرض وتهوّن من شأن الخلق، لمجرد الإستقواء بالقوة المادية القامعة .

1 - سورة القصص، الآية: 39 – 41.
2 - سورة القصص، الآية: 76.
3 - السيد قطب، مرجع سابق، ج5، ص: 2710.
4 - سورة القصص، الآية: 81.

سادساً: مدح الأنظمة الشورية حتى ولو كانت كافرة.

لقد مدح القرآن الكريم الأنظمة الشورية التي أدارت أمور الدولة بالتداول والتشاور وعاملت رعاياها بالرفق والحسنى، ورفعت شأن أصحاب الرأي والخبرة فيها مثل ملكة " سبأ " " الملكة بلقيس " فقال على لسانها وهي تناقش رسالة " النبي سليمان عليه السلام " في قوله تعالى:﴿ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾[1].

فلقد كانت بلقيس ملكة على سبأ في اليمن في زمن النبي سليمان عليه السلام فلما بعث إليها سليمان في كتابه جمعت كبار قومها من أهل مشورتها و« لما قرأت عليهم كتاب سليمان استشارتهم في أمرها، وما قد نزل بها قالت لهم قولها " أي حتى تحضرون وتشيرون "»[2]، وهذه الحكمة تبين سياستها الرشيدة، وبعد نظرها وحسن إدارتها لدولتها، مما قادها فيما بعد إلى السلام ثم الإيمان، حتى ضرب بها المثل في أخذ الشورى وذكاء الموقف السياسي... فشتان بين النظام الفرعوني الذي أورد نفسه وقومه إلى النار، وبين النظام الشوري الذي نجّى بلقيس وأهلها في الدنيا والآخرة « فأخذت في حسن الأدب مع قومها، ومشاورتهم في أمرها، أعلمتهم أن ذلك مطرد عندها في كل أمر يعرض، بقولها " مما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون " فكيف في هذه النازلة الكبرى، فراجعها قومها بما يقر عينها، من إعلانهم إياها بالقوة والبأس ثم سلموا الأمر إلى نظرها، وهذه محاورة حسنة من الجميع، قال " قتادة " ذكر لنا أنه كان لها ثلاث مئة وثلاثة عشرة رجلا هم أهل مشورتها كل رجل منهم على عشرة آلاف»[3] وهذا يبين مدى اتساع مجال المشورة في دولتها وعرف هذا السلوك السياسي عندها، فكان سببا في رشدها، مما يظهر أهمية الشورى كنظام سياسي عام « فهذه بلقيس امرأة جاهلية كانت تعبد الشمس

1 - سورة النمل، الآية: 32.
2 - ابن كثير، مرجع سابق، ص:232.
3 - القرطبي، مرجع سابق، ج5، ص: 194.

...لتختبر عزمهم على مقاومة عدوهم وحزمهم فيما يقيم أمرهم ... وكان في مشاورتهم وأخذ رأيهم عون على ما تريده من قوة شوكتهم وشدة مدافعتهم ...»[1].

وهكذا مثلما أعطانا الإسلام نموذجا عن أنظمة التسلط والقهر أعطانا نموذجا عن أنظمة شورية، فذم الأولى وزكى الثانية، وتوعد الأولى وبين سوء عاقبتها وبشر الثانية وبين خير عاقبتها، فكان مآل الأولى الانهيار والهلاك ومآل الثانية الأمان والحق.

سابعا: *الأمر بالشورى* .

أدلة الشورى في القرآن الكريم، بمجملها توحي إلى الاعتداد بالكثرة واستنباء رأي الناس أو من لهم علاقة بالأمر الذي تدور عليه الشورى... كقوله تعالى واصفا جماعة المؤمنين في دولتهم الأولى:﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[2] .

« أي لا يبرمون أمرا حتى يتشاوروا فيه ليساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها »[3] فإيراد الشورى في الآية جاء صفة إيمانية لصيقة بممارسات المجتمع الإسلامي، تصور لنا حالة المجتمع الإيماني التي كانت الشورى أحد فضائله حيث الأمر بينهم متداولا بالمشورة والرأي مع وجود النبي عليه السلام بما يعطي دلالة قوية على أن هذه الصفة صفة جوهرية في كيان المجتمع الإسلامي « وذكر هذه الصفات المميزة لطابع الجماعة المسلمة ، المختارة لقيادة البشرية وإخراجها من ظلام الجاهلية إلى نور الإسلام، وذكرها في سورة مكية وقبل أن تكون القيادة العملية في يدها فعلا جدير بالتأمل، فهي الصفات التي يجب أن تقوم أولا، وأن تحقق في الجماعة لكي تصبح صالحة للقيادة العملية »[4].

1 - **القرطبي**، مرجع سابق ج5، ص: 194- 195.
2 - سورة الشورى، الآية: 38.
3 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج6، ص: 208.
4 - **السيد قطب**، مرجع سابق، ج5، ص: 3161.

ويقول تعالى موجها أمره إلى النبي ﷺ :﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[1].

إن توجيه الخطاب القرآني في هذه الآية إلى النبي عليه السلام تأمره بالشورى يبين قيمة هذا النظام السياسي الذي هو ليس مجرد صفة للجماعة الإسلامية ولكنه التزام لقيادتها، وإن توجيه الخطاب بهذا الالتزام إلى النبي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمؤيد بالوحي الذي لا ينطق عن الهوى يعطي دلالة على أن هذا الالتزام هو أكثر إلحاحا وضرورة لغيره، بمعنى أن الشورى يجب أن تكون أكثر التصاقا بالمجتمع الإسلامي في عصور ما بعد الصحابة، وأكثر ظهورا والتزاما في هياكل القيادة في الدول الإسلامية ما بعد دولة النبي عليه السلام، وسنتناول مبحث الشورى بأكثر تفصيل لاحقا.

ثامنا: *أدلة البيعة.*

أدلة البيعة توحي بالاعتداد بالرأي العام الإسلامي، وخيار الأمّة السياسي فهي تعطي مشهدا عن نظام سياسي لإسناد السلطة وإدارة إقامتها، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[2].

وهذا المشهد الذي وصفه القرآن الكريم لجماعة المؤمنين يبين ذلك المعنى بدور المجتمع الإسلامي بصفته هيئة سياسية واجتماعية تمارس حقها وواجبها العام، هذا السلوك الذي يعبّر عن هيئة المجتمع العامة يتميز بمباركة العناية الإلهية التي تعطي للبيعة بصفتها التعاقدية بين جماعة المؤمنين والقيادة النبوية مكانتها الشرعية في المجتمع الإسلامي، وترسيخها بصفتها مبدأ عقائديا وسياسيا في الدولة

1 - سورة آل عمران، الآية:159.
2 - سورة الفتح، الآية:10.

الإسلامية وهذه البيعة هي بيعة الرضوان، حيث بايع المسلمون رسول الله ﷺ فنزل الوحي يباركها ويرسخها، " يد الله فوق أيديهم " « أي هو حاضر معهم يسمع أقولهم ويرى مكانهم ويعلم ضمائرهم وظواهرهم، فهو تعالى هو المبايع بواسطة رسول الله ﷺ»[1].

وكما قلنا عن الشورى فإن البيعة تعبير عن إرادة الأمّة وكيانها، وإن إقامتها في حضرة النبي عليه السلام المؤيد بالوحي والتكليف الإلهي بالرسالة يعطي دلالة واضحة على أن البيعة يجب أن تكون للمجتمع الإسلامي أكثر أهمية وحاجة للأنظمة السياسية وللقيادات في المجتمعات، ما بعد النبي عليه السلام، أكثر إلحاحا كما أنها تبين شأن الإرادة والسيادة العامة للمجتمع في إدارة أمور السلطة وشؤون الحكم وسنفصل فيها في المباحث اللاحقة.

وهكذا فإن الأدلة التي أوردناها في سياق مدح جماعة المؤمنين بالجملة، وإثبات الخيرية للأمّة الإسلامية، بما يبين أنها أمّة لا تجتمع إلا على خير، ولا يجتمع أهل العلم والصلاح فيها على الضلال والزيغ عن الحق، بل ما كان اجتماع الأمّة بمعظمها، أو إجماع أهل الفضل فيها في مجملهم إلا على الخير والصلاح.

تحفظ ونقده : قد يتحفظ أحدهم على مبدأ الأكثرية السياسية ، بقوله أن القرآن الكريم قد ذم الأكثرية وكقوله عز وجل :﴿ أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[2].

وكقوله تعالى :﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[3].

1 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج6، ص: 335.
2 - سورة البقرة، الآية: 100.
3 - سورة يوسف، الآية: 21.

أو كقوله تعالى :﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾[1].

وكما نلاحظ فإن أدلة ذم الأكثرية، جاءت في سياقات غير المؤمنين، « فمن الغلط الفادح قطع الآيات التي ذمت الأكثرين من الأصناف عن سياقاتها وموضوعاتها، ثم الانتقال بها إلى صف المسلمين، وجماعة المؤمنين، ثم الانتقال إلى إهدار الكثرة مطلقا، وتفضيل القلة عليها !»[2].

ولن تجد دليلا قرآنيا واحدا يذم المؤمنين، بأكثرهم، بل كما مر بنا فيه تكريم ومدح للجماعة المؤمنة مما يجدر بنا إحسان الظن بالأمة الإسلامية، والأمّة الإسلامية لا تشكّل سوى ربع الإنسانية، فإن كان أكثر الناس تاهت بهم سبل الضلال، وانحرفوا عن هدى الإيمان، وإذا كان اليهود وغيرهم أكثرهم اختار طريق نقض العهود، ونبذ المواثيق فكيف نسقط هذه الأحكام على أمة إسلامية ارتبطت بالوحي السماوي، واختارت طريق الهدى الرباني، فإذا كان منهم التغليب بالكثرة قد ساهم في تنظيم أحوال غيرنا كما نرى في العصر الحديث، فكيف لا يفيد خير أمة أليس ذلك إن إعتقدناه يكون من سوء الظن، وسوء التقدير في مقابل خدمة الاستبداد والطغيان.

فكيف يحسن الظن بالقلة القليلة، والإنفراد بالرأي والحكم، ويؤتمن على الشريعة من الأفراد والعصبيات، ولا تؤتمن الأمّة على دين الله، وقد أتمنها الله ورسوله.

يقول تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾[3].

---

1 - سورة يوسف، الآية: 103.
2 - أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص: 413 - 414.
3 - سورة البقرة، الآية: 143.

وبالتالي فإنه لا يمكن الحكم على مفهوم المصطلح خارج دلالة سياقه، وهذا أمر معروف في مباحث أصول الفقه، من خلال أدلة الحكم من فقه النص الذي يحمل خطاب الحكم "الشارع"، وفي مباحث اللغة العربية ذاتها، فالدلالة تأخذ من النظم وليس من مجرد اللفظة في أي سياق، وإلا فبالإمكان مثلاً نقض وذمّ الإجماع لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾[1].

أو قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴾[2].

أو ذم الصلاة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[3].

وهنا ذم لصلاة المنافقين التي يحوطها الرياء، فإذا قاموا إليها قاموا متهاونين لا يبتغون بها وجه الله، وهي طبعاً صلاة تختلف عن صلاة المؤمنين التي مدحها الله تعالى ومدح بها المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ ﴾[4].

1 - سورة يوسف، الآية:15.
2 - سورة يوسف، الآية: 102.
3 - سورة النساء، الآية:142.
4 - سورة المؤمنون، الآية01،02.

الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية المؤمنة في السنة النبوية.

هناك أحاديث كثيرة تدل على اعتبار الرأي الغالب في الأمة، وتقدير الجماعة وتزكية الأمة الإسلامية، والتزام عموم المجتمع المسلم، ومن نماذج ذلك :

1- مدح الرسول الكريم ﷺ للأئمة الذين يحوزون على حب الناس، وذم غيرهم حيث قال : « *خِيَارُ أَئِمَّتِكُم الَّذِينَ تُحِبُّونَهُم وَيُحِبُّونَكُم وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِم وَيُصَلُّونَ عَلَيكُم، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُم الَّذِينَ تُبغِضُونَهُم وَيُبغِضُونَكُم وَتَلعَنُونَهُم وَيَلعَنُونَكُم* »[1].

مما يدل في هذا الحديث الشريف على أن الرضا والمحبة بين الحاكم والمحكومين من أسس الخيرية، وأن شر الحكام هم الذين يتبادلون البغض والسخط مع الأمّة، وبهذا يضع الحديث معياراً محسوساً وإجرائياً، يفتح به للاعتبار الأغلبي مقصودا، ويوجهنا أن الخير في حكام ترضى عنهم الأمّة، وبذلك فإن رضوان الأمّة يعبّر عن مشروعية الحكومات، لأنه يجلب الخير مما يجعله مقصودا شرعاً، وإعمال الآليات لاستقراء محبة الأمّة، أو اختيارها لمن يتولى أمرها، من وسائل حصول هذا الخير، الذي أشار إليه النبيﷺ.

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبيﷺ أنه قال : « *مَنْ خَرَجَ مِنْ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الجَمَاعَةَ، فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ، يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَو يَدْعُواْ إِلَى عَصَبَةٍ، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بِرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلاَ يَتَحَاشَ مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلاَ يَفِي بِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ* »[2].

« ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية " « ... أي على صفة موْتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم»[3]، وبذلك فإن الإسلام لا يريد أن يكون المجتمع الإسلامي مجتمعا جاهليا، تسوده الفوضى التي لا تعرف للدولة وجودا، ولا للسلطان

1 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، حديث 1855م، ص: 795 . ورواه أحمد في مسنده، ج6، ر 24، ورواه الدارمي، كتاب الرقاق، باب في الطاعة ولزوم الجماعة، ج2، ص:324.
2 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، حديث 1477، ص:793. ورواه النسائي، في كتاب تحريم الدم، ج7، 112.
3 - **النووي**، صحيح مسلم بشرح النووي، (مكتبة الإيمان، القاهرة، مصر د ط، د س) ج6، ص: 404.

ضرورة، بل إن المجتمع الإسلامي هو مجتمع يسوده النظام، وتحكمه التزامات وقواعد الدولة، ويعيش في إطار المجتمع الإنساني المترابط، حيث تحكمه قواعد عامة.

«" ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها " ... لا يكترث بما يفعله فيها، ولا يخاف وباله وعقوبته»[1].

3- يقول الرسول ﷺ "مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ"[2].

« "يريد أن يشق عصاكم " « معناه: يفرق جماعتكم كما تفرق العصاة المشقوقة، وهو عبارة عن اختلاف الكلمة وتنافر النفوس »[3]، وفي الحديث الشريف توجيه على احترام المشروعية، واحترام ما اجتمعت عليه الأمة بمجملها وجلها «"وهم جميع" أي يجتمعون على أمر واحد كاجتماعهم على إمام مثل أبي "بكر" و"عمر"»[4].

4- التزام الرسول الكريم بالشورى مع أصحابه، في أحواله كلها، واستماعه لرأي أي كان من أصحابه، والاستفادة من الآراء المعروضة، وإتباع رأي الكثرة مالم يعارض وحيا، وهذا مما أوردته السنة والسيرة بالاستقراء.

استشار النبي ﷺ أصحابه للخروج إلى غزوت أحد، وظل يردد « أشيروا علي أيها الناس » كما ذكر ذلك ابن إسحاق في سيرة ابن هشام فلما تجلى له قبول الصحابة بأكثرهم، مهاجريهم وأنصارهم، وظل يشدد عليه السلام « " أشيروا علي أيها الناس " وإنما يريد الأنصار وذلك أنهم عدد الناس ...»[5].

---

1 - **النووي**، مرجع سابق، ص:404.
2 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، حديث 1852، ص:794.
3 - **النووي**، مرجع سابق، ص:405.
4 - **السيوطي**، سنن النسائي بشرح السيوطي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دس) مج4، ج7، ص:93.
5 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:171. وذكر ذلك البخاري، كتاب الاعتصام للكتاب والسنة، باب قوله تعالى: " وأمرهم شورى بينهم "، ج3، ص:538.

بمعنى أنهم أكثرية المسلمين، فحرص النبي عليه السلام السماع منهم، ولم يكتف بما أبداه بعض المهاجرين من التأييد أثناء الشورى للبقاء في المدينة، «وشاور النبي ﷺ أصحابه يوم أحد في المقام والخروج فرأوا له الخروج ... وشاور عليا وأسامة فيما رمى أهل الإفك عائشة، فسمع منهما حتى نزل القرآن»[1].

وكان قبول خروجه لغزوة أحد رغبة أكثر الصحابة، مع أنه كان يرغب في القتال داخل المدينة « وإنما كان رأيه ورأي كبار الصحابة: القتال داخل المدينة ولكنه رأى الأكثرية تميل على الخروج فنزل على رأيهم ...»[2].

وذلك تحقيقا لرغبة أكثر الصحابة، الذين كانوا يتمنون لقاء العدو والخروج للجهاد، « ... فغلب على الأمر الذين يريدون الخروج، فصلى رسول الله ﷺ الجمعة بالناس ثم وعضهم وأمرهم بالجد والجهاد ... وأمرهم بالتهيؤ لعدوهم ففرح الناس بالشخوص »[3].

مما يدل على حرص النبي عليه السلام على اعتبار ما كان يراه أكثر الصحابة، ولم يكتف بما أبداه بعض المهاجرين وكبار الصحابة، من البقاء داخل المدينة والقتال فيها.

5- الحرص على تأدية البيعة والالتزام بها، فبيعة الجماعة التي يؤديها عموم الأمّة والتي تعبر عن تفويضها للأمر لمن تريد، فيكتسب المفوض مشروعية قيادته، وتولي أمرها، ففي الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر: «*مَنْ خَلَعَ يَداً مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللهَ يَومَ القِيَامَةِ، لاَ حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً*»[4].

«أي لا حجة له في فعله ولا عذر له ينفعه»[5] ممّا يبين قيمة البيعة بصفته واجباً عاماً، تقوم به الهيئة الجماعية لتنظيم أمورها وإقامة سلطانها.

---

1 - **رواه البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: «وشاورهم في الأمر »، ج3 ص:538.
2 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة، ص: 143.
3 - **ابن سعد**، الطبقات كبرى، (دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د س) ج2، ص: 38.
4 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، رقم الحديث 1851، ص:793.
5 - **النووي**، مرجع سابق، ص404.

المطلب الثاني : اعتبار الأغلبية في الاجتهاد الفقهي .

بكل تلك العلمية الدقيقة في مناهج العلوم الشرعية، فإننا نلاحظ أن تلك المناهج اعتبرت الأغلبية والكثرة من وسائل الترجيح العلمي بين الخيارات الاجتهادية وعرض لمحة عن ذلك الاعتبار في مختلف العلوم يبين مدى شرعية هذه الآلية لأن إذا كان استخدامها في اجتهاد الأحكام، فيكون من باب أولى استخدامها في تغليب الرأي السياسي أو تولية المنصب السياسي كذلك.

الفرع الأول : اعتبار الأغلبية في الإجماع.

الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية في العرف.

الفرع الثالث: اعتبار الأغلبية في الترجيح الفقهي.

الفرع الرابع: اعتبار الأغلبية في علم الحديث.

الفرع الخامس: اعتبار الأغلبية في علم المقاصد

الفرع السادس: اعتبار الأغلبية عقلاً.

الفرع الأول: اعتبار الأغلبية في الإجماع.

1- **ماهية الإجماع:**

أ- **الإجماع لغة:** « وَجَمَع أَمْرَهُ وَأَجْمَعَهُ وَأَجْمَعَ عَلَيْه: عَزَمَ عَلَيه كَأَنَّهُ جَمَعَ نَفْسَهُ لَهُ وَالأَمْرُ مُجْمَعٌ، قَالَ الفَرَّاءَ: الإِجْمَاعُ: الإِعْدَادَ وَالعَزِيمَةُ عَلَى الأَمْر... أَجْمَعت الرَأي وَأَزْمَعْته وَعَزَمت عَلَيْه بِمَعْنَى»[1].

الإجماع اصطلاحا :

اختلف الفقهاء والأصوليون في بعض أوجه الإجماع،ولكنهم أجمعوا على أن إجماع الأمة إجماع، وإجماع أهل الاجتهاد إجماع، والذين تحفظوا تحفظوا على إمكانية وقوعه، والتعريف الأصولي الأشهر للإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي*

1 - ابن منظور، مرجع سابق، ج 2، ص: 203.

والإجماع بهذا المعنى « هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام»[1] وقد تم الاختلاف في صور الإجماع الأخرى، و إن تم الخلاف كذلك في مدى تحقق هذه الصورة للإجماع، حيث أنه قد تم حصر جملة من الإجماعات عند الأصوليين وأسند للإجماع حجته الشرعية.

والإجماع أصل من أصول الشريعة الإسلامية، وهو الدليل الثالث من حيث القوة بعد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومع أن متعلق الإجماع هو الحكم الشرعي، ولا يعول عليه في الأمور الأخرى من القضايا العقلية المحضة «أو الدنيوية كالآراء والحروب وتدبير شؤون الرعية ونحوها من أحوال العرف والعادة التي لا تتعلق بأفعال المكلفين»[2]، و بهذا تظهر أهمية الإجماع ليس فقط كونه من أدلة الحكم الشرعي، و لكنه كذلك آلية اجتهادية للاستنباط «وهنا تكمن أهمية الإجماع الأصولية، فهو أحد المباحث الأصولية الكبرى التي تتعلق بأصول الدين وهو كذلك استمرارية للتشريع الإلهي عن طريق الأمّة»[3] حيث تبرز من خلاله إرادة الأمّة من خلال مجتهديها الذين يمثلون كيانها العلمي وذاتها العقائدية وهويتها الحضارية «اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافا للشيعة و الخوارج، و النظام[4] من المعتزلة»[5] وان اتفق علماء الإسلام على صورة الإجماع الكامل، سواء بإجماع المجتهدين أو بإجماع الأمّة كلها، ففي كل حال هو إجماع يعبر عن الأمّة و يستند على عصمة إجماعها «إن الحكم الذي اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية هو في الحقيقة حكم الأمّة ممثلة في مجتهديها»[6] ولعل ضبط شكل الإجماع المتعلق بالحكم الشرعي، يعطي في الصور الأخرى للإجماع

1 - **ابن حزم**، مراتب الإجماع، (منشورات دار الأفاق الجديدة، بيرون، لبنان، ط2، 1980م) ص:16.
2 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:47.
3 - المرجع ذاته، ص: 70.
4 - **النظام**، أبو إسحاق إبراهيم، (184، 231هـ) أصولي من أئمة المعتزلة، له أراء في مختلف العلوم. ينظر **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:19.
5 - **الآمدي** ، مرجع سابق، ج1، ص: 257 .
6 - **عبد الوهاب خلاف**، علم أصول الفقه، (دار الزهراء، الجزائر، الجزائر، ط2، 1993م) ص: 42.

مجالا لتوظيفه في الاجتهاد في ميادين الرأي و الشورى، يفتح الباب أمام الاجتهاد آفاقا جديدة.

كان إدخال الأمة بمجملها في مفهوم الإجماع، على أهميته الشرعية والعلمية من خيارات كثير من العلماء قديما و حديثا، "كالبقلاني"[1] و"الآمدي"[2] الذين رأوا أنه «لابد من موافقة العامي؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ، كما سيعرف في حجية الإجماع، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وإذا كان الأمر كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض،لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد »[3].

ولكن اختلف العلماء في صورة اعتبار إجماع الأمة استقلالا عن إجماع المجتهدين ومن أهم حجج المعترضين هو أن العامي ليس من أهل الاستدلال لأنه لا يتصور منه الإصابة«ذهب الأكثرون إلى أنه اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع، ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون وإليه ميل "القاضي أبي بكر"وهو المختار »[4].

ومن الصور المرتبطة بالإجماع المختلف حولها هي إجماع الأكثر، وإن اتفق العلماء على أولوية إجماع الأكثر ولكن الخلاف كان هل هو إجماع له حجة أم من باب الأولى حيث «اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل فذهب الأكثرون إلى أنه لا ينعقد ... ومنهم من قال إن قول الأكثر حجة وليس بإجماع ومنهم من قال أن إتباع الأكثر أولى وإن جاز خلافه والمختار مذهب الأكثرين»[5] وبعرض اختلاف الآراء في صور الإجماع فإننا يمكن أن تفتح للأغلبية

---

1 - **الباقلاني**، أبوبكر بن الطيب، (338هـ، 950م – 403هـ، 1013م) من فقهاء الأشعرية، من آثاره: "كتاب التمهيد"، "الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به". ينظر، **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:465.

2 - **الآمدي**، أبو الحسن علي، (551هـ، 1156م – 631هـ، 1233م) من أئمة علوم الشريعة، فقيه وأصولي، من آثاره: "دقائق الحقائق". ينظر، **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:367.

3 - **الآمدي**، مرجع سابق، ج1، 115.

4 - المرجع ذاته، ج1، ص:294.

5 - المرجع ذاته، ص:294.

مشروعية وحجية خروجا من الخلاف بين رفع الأغلبية إلى مرتبة الإجماع وبين الآراء التي تنزل بها إلى منازل أخرى أقل من الإجماع، ونصل إلى هذه النتيجة من زاويتين:

أولا: كون الإجماع في ذاته مبني على أساس اجتماع العقول المؤمنة، فالإجماع في كل حال، هو أغلبية مطلقة وهذا في أدلة الإجماع « ويحتمل أنه أراد الأكثر كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، والمراد به الأكثر منهم غير أن حمله على الجميع مما يوجب العمل بالإجماع قطعا لدخول العدد الأكثر في الكل ولا كذلك إذا حمل على الأكثر، فإنه لا يكون الإجماع مقطوعا به لاحتمال إرادة الكل، والأكثر ليس هو الكل»[1] ولكن قطعا لن تكون الأقلية محتملة في خطاب الأدلة.

وإذا أوردنا الإجماع هنا في سياق التدليل على اعتبار الكثرة في المنهج العلمي الإسلامي، وفي أصوله الفقهية، فلا بأس أن نورد ملاحظة مهمة وهي:

أ- دور الإجماع في إثراء التشريع، والتدليل على الحكم الشرعي.

ب- يلعب الإجماع صمام أمان بين ما هو اجتهاد بشري تختلف فيه العقول والأفهام ويضاف إليه الرأي، وبين الحكم الشرعي الذي يلزم بالإجماع، فيصبح ضمن مجال سيادة الشريعة « القانون » «ولذلك ينبغي أن نتحدث في دور الإجماع في نظام الحكم الإسلامي وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابي »[2].

لأن الإجماع يدلنا على مبدأ مهم، و معنى سياسي كبير، و هو أن الإجماع رسخ الإرادة الجماعية للأمة، والعقل العام للهيئة الاجتماعية، التي لا يمكن أن تأخذ منها قوة طاغية أو نزعة هوى، وهذا المفهوم حمل إجماع الأمة على التعبير عن الحكم الشرعي القطعي، وكأنه في الوقت الذي يعبر فيه عن الأمة يعبر فيه عن الإرادة الإلهية، وهذا لم يحصل في أية منظومة سياسية، حيث ترتفع مكانة الجماعة و الهيئة العامة إلى هذا المستوى من الشأن و القداسة «إن أي صورة للديمقراطية

1 - الآمدي، مرجع سابق، ص: 295.
2 - السنهوري، مرجع سابق، ص:70.

الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام من أن إرادة الأمة هي التي تعبر عن إرادة الله وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة فلها وحدها دون حكامها "حتى ولو كانوا خلفاء" حق التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسنة النبوية»[1] فهذا التقديس للفهم والاجتهاد العقلي الاجماعي يبين مكانة الأمة في حركة الدولة وإدارة السلطة والقيادة «إن الإجماع هو نتاج جملة إرادات مجتمع المؤمنين أو سواده الأعظم، السلطة العليا في الأرض...الإجماع المباشر من كل الجمهور تشريع حكم عال فوق الحكم بإجماع غير مباشر صادر من نظمة موثوقة مفرعة من المجتمع مفوضة سلطة التشريع»[2] وإن اختلاف الرأي الاجتهادي الأصولي في صورة الإجماع من حيث هو مصدر تشريعي يفتح الباب أمام التمييز بين إجماع معصوم كامل وبين إجماع ترجيحي أغلبي يعتبر حجة كذلك، خصوصا في مجالات الاجتهاد والرأي وذلك من خلال:

أولا: تبعا لتقسيم العلماء ينقسم الإجماع من جهة دلالته إلى:

1- إجماع قطعي الدلالة على حكمه: وهو الإجماع المنعقد، الذي فعلا وواقعا اتفق فيه مجتهدو العصر كلهم، صراحة لا خلاف فيه «وهو الإجماع الصريح، بمعنى أن حكمه مقطوع به ولا سبيل إلى الحكم في واقعته بخلافه، ولا مجال للاجتهاد في واقعة بعد انعقاد إجماع صريح على حكم شرعي فيها»[3].

2- إجماع ظني الدلالة على حكمه: منه الإجماع السكوتي وهو تصريح بعض المجتهدين وسكوت آخرين واعتبره علماء الحنفية حجة خلافا للجمهور.

ثانيا: إن جمهورا واسعا من العلماء والباحثين يسحب حجية الإجماع على الأكثر والأغلب في الشورى والبيعة، وذلك أن للأغلبية حجة شرعية مستندة على حجية الإجماع «والقول أن الحجة إلا في الإجماع من كل أهل الشورى هو مطالبة بمستحيل، لأن من البديهيات أن الناس قلما يتفقون على أمر»[4].

---

1 - **السنهوري**، مرجع سابق ، ص:67.
2 - **حسن الترابي**، مرجع سابق، ص: 235.
3 - **عبد الوهاب خلاف**، علم أصول الفقه الإسلامي، ص:48.
4 - **رانف محمد النعيم**، الشورى، أساسها وبعدها الغاني، (دار جهينة، عمان، الأردن، 2004م) ص:99.

وأن هذه الحجية لا تنسحب في أي حال من الأحوال على الأقلية أو الأفراد، وهذا يلغي حجة أي قلة أو فرد للاستبداد بالرأي أو احتكار الحق أو الادعاء بتمثيل الإرادة العامة «وذلك أن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة و العامة، وإذا كان كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض، لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد»[1].

فصورة الإجماع الكامل القطعي يكاد يكون مستحيلا، مما يفتح المجال أمام تأصيل اجتهادي شرعي للأغلبية لتلعب جانبا من دور الإجماع في قيادة الأمة «ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعا في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هين، فليس على بصيرة من أمره، نعم معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله ﷺ وهم مجتمعون أو متقاربون».

فصورة الإجماع الكامل يكاد يكون مستحيلا، مما يفتح المجال أمام تأصيل اجتهادي شرعي للأغلبية ، لتلعب جانبا من دور الإجماع في قيادة الأمّة، فكما قال الجويني[2]:« ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعا في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاع الدواء الجامعة هين، فليس على بصيرة من أمره، نعم معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله ﷺ وهم مجتمعون أو متقاربون »[3]

إن ارتباط الإجماع وتعلقه بالحكم الشرعي، وبصورته النموذجية للدلالة القطعية يفتح لنا سحب الإجماع الظني للدلالة على الإجماع في الأمور الاجتهادية ومجالات الرأي لنستفيد من مستند الإجماع في فروع عملية ، ونستفيد من مقصده في مصالح معتبرة ذلك أن « العمل بمبدأ الأغلبية هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها

1 - **الآمدي**، مرجع سابق، ص: 286.

2 - **الجويني**، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، (419 – 478هـ) أحد كبار شيوخ الشافعية، يعرف بامام الحرمين، من آثاره: "الرسالة النظامية"، "الورقات في أصول الفقه". ينظر: **عادل نويهض**، معجم المفسرين، (جميعة نويهض الثقافية، دب، ط3، 1988م). ص:478.

3 - **الجويني**، البرهان في أصول الفقه، علق عليه: صلاح بن محمد بن عويضة، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997م)، ص:261.

أو لا مخالف لها يعتد بخلافه، فإن هذا الأساس موجود في مسألتنا. ولكن بدرجة أقل. والتقارب والتباعد بين الإجماع والأغلبية، يزيد وينقص تبعا لنسبة الأغلبية مع الأقلية »[1] فإذا اعتبر الإجماع ونوقشت صوره في مسائل تتعلق بالأحكام الشرعية فإن استخدام آلياته وصوره في مسائل عقلية وتقديرية يظهر أولى.

ومن لطائف هذا المبحث هو أن الإجماع في ذاته يعتبر حجة عند أغلبية الفقهاء فهو مقر بالأغلبية وليس بالإجماع «فاعلم أن الإجماع حجة عند جمهور العلماء »[2] فإذا كان الإجماع في ذاته بصفته مبحثا أصوليا مشروعا بالأغلبية الاجتهادية ، فإن إنكار الحجية على الأغلبية الاجتهادية وغيرها يهدد كذلك مشروعية الإجماع في ذاته لأنه ليس هناك إجماع على الإجماع ، وإن كان المخالف يقال عنه أنه لا يعتد بخلافه.

الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية في العرف.

العرف «وهو كل ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظاً تعارفوا على إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر عند سماعه»[3]

وهو أحد أنواع الاستحسان، وهو أن يتعارف الناس شيئا مخالفا للقياس أو القاعدة العامة، نزولا تحت وطأة الحاجة.

ومثاله: «وقف المنقول لا يجوز قياسا، لتعرضه للهلاك، والأصل في الموقوف أن يكون مؤبدا، ولكنه أجيز للحاجة وتعارف الناس »[4].

فنلاحظ أن علماء الأصول استحسنوا من أعراف الناس، وهو ما استقر عند أغلبهم وما اتفقوا عليه سلوكا.

---

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص: 441.
2 - **أبو عبد الله محمد ابن أحمد التلمساني**، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، دط، دس) ص: 124.
3 - **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه الإسلامي، (دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان 1986م) ج2، ص: 828.
4 - **وهبة الزحيلي**، الوجيز في أصول الفقه، (دار الفكر، بيروت، لبنان، دس) ص:88.

وتم اعتبار العرف ، حتى قالوا فيه "العادة شريعة محكمة " و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، " والعرف في الشرع له اعتبار"، " والمعروف عرفا كالمشروط شرطا ".

مثاله:« يصح اشتراط إصلاح بعض الآلات الحديثة كالثلاجة والساعة والمذياع والغسالة على حساب البائع مجانا حين العطب مدة معينة عملا بالعرف ...»[1].

فتم اعتبار ما تعارف عليه أغلبية الناس والكثرة منهم فلا يتطلب الاتفاق «فلا يشترط فيه الاتفاق، وإنما يكفي فيه سلوك الأكثرية بما فيهم العوام والخواص »[2]

«ومن رحمة الشريعة أنها أبقت للأمم معتادها وأحوالها الخاصة إذا لم يكن فيها استرسال على فساد»[3].

والمهم في العرف أن لا يخالف دليلا شرعيا، أما ما عدا ذلك، فمجال العرف واسعا ومراعاته مطلوبة في حياة الناس من المجتهد، واعتباره مشروعا في الاجتهاد والاستنباط والرأي «أما العرف الصحيح فيجب مراعاته في التشريع وفي القضاء وعلى المجتهد مراعاته في تشريعه، وعلى القاضي مراعاته في قضائه لأن ما تعارفه الناس وما ساروا عليه صار من حاجاتهم و متفقا ومصالحهم، فمادام لا يخالف الشرع وجبت مراعاته»[4]، وبهذا يتبين اعتبار ما تواطأ عليه عامة الناس وأغلبهم عند علماء الإسلام، مما يدل على سعة الأمر، وأهميته في الاجتهاد المعاصر وسحب ذلك والقياس عليه في حق الناس في احترام أعرافهم في تعبيراتهم وسلوكاتهم ونمط حياتهم وخياراتهم السياسية بما لا يتجاوز حداً من حدود الله.

1 - **وهبة الزحيلي**، الوجيز في أصول الفقه، ص: 100.
2 - المرجع ذاته، ص: 829.
3 - **طاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 104.
4 - **عبد الوهاب خلاف**، علم أصول الفقه، ص: 90.

الفرع الثالث: اعتبار الأغلبية في الترجيح الفقهي.

ناقش الفقهاء مسألة الأغلبية والكثرة في عدة أبواب من أبواب الفقه المختلفة، كما رأينا في الإجماع والبيعة والشورى، كما التزم الفقه في منهجه الترجيحي بالكثرة كما سنبين، حيث تعتبر نظرية الجمهور، مما اشتهر في الاعتبار الفقهي للأغلبية في الوسط الاجتهادي «وقد طبق العلماء الترجيح بالكثرة بين الاجتهادات، أول ما طبقوه على اختلافات الصحابة، فنصبوا بأشكال مختلفة على تفضيلهم لما قاله الأكثر»[1].

وإن التفاف الصحابة حول حكم ما، بعمومهم أو بأغلبهم، يعتبر قرينة للترجيح الفقهي ويذكر ذلك العلامة "الشاطبي"[2] في سياق حديثه عن الاقتداء بالسلف «...مع ما أنضاف إليها { القرائن } من أن ذلك أيضا لم يشتهر في السلف الصالح ولا واضبطوا على العمل به دائما ولا كثيراً، أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب والأولى والأحرى»[3] وهذا دليل على اعتبار الكثرة في مجتمع الصحابة كقرينة ترجيحية لترجيح حكم على آخر، ومن الأمثلة التي يوردها «ومن هناك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على علي أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ»[4].

وتؤخذ الاجتهادات الفقهية للجمهور احترامها من الالتفاف الأكثري للفقهاء حولها وعكس ذلك فقد استخف الجمهور عادة بالأقوال الشاذة، التي جاءت خلاف الإجماع أو قول الجمهور من أهل العلم، بحيث أن «عامة الفقهاء يرجحون " قول الجمهور" إذا لم يوجد مرجح آخر»[5] ومن أمثلة ذلك اعتبار أن إقامة الخلافة واجب شرعي بالإجماع ولم يعتبر خلاف الأصم من المعتزلة.

---

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص: 436.
2 - **الشاطبي**، أبو إسحاق (ت790هـ)، من أعلام الفقه المالكي، عرف بنبوغه في علم المقاصد، وأشتهر بمؤلفه الموافقات. ينظر: مولود السريري، مرجع سابق، ص:32.
3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج 3، ص: 38.
4 - المرجع ذاته، ص: 44.
5 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص: 116.

الفرع الرابع: اعتبار الأغلبية في علم الحديث.

اعتد علماء الحديث بالكثرة ن في رواية الحديث، واعتبروا ذلك من علامات الوثوق بالخبر، يقول "الخطيب البغدادي" في الكفاية: « يرجح بكثرة الرواة لأحد الخبرين لأن الخلط عنهم والسهو أبعد، وهو إلى الأقل أقرب »[1] ولذلك اتفق العلماء على أن الحديث المتواتر يفيد اليقين، والحديث المتواتر « هو ما رواه جمع كثير يحيل العقل عادة تواطؤهم على الكذب، أو صدوره منهم اتفاقا، عن مثلهم من أول السند إلى آخره، وأسندوا روايتهم إلى الحس »[2] فكان من شروط المتواتر، اشتراط الكثرة من أوله إلى آخره، وكلما زاد رواته، كان ذلك أوثق و أوْكَدْ.

« وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان أخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيد للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخبر واحد مفيد للظن مثلاً فإذا إنصاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض »[3].

وهذا الترجيح علته كثرة المخبرين مما يستحيل عقلا تواطؤهم على الكذب لأنه« ليس من شروط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولا...خلاصة ما ذكره "بن قدامة" في هذا الفصل أن التواتر لا يشترط في المخبرين به إسلام ولا عدالة لأن القطع بصدق خبرهم من حيث أن اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب مستحيل عادة لكثرتهم...»[4].

بل أن في باب الترجيح بين الروايات يأخذ بعين الاعتبار كثرة الرواة بين رواية وأخرى، حيث «يرجح السند بكثرة الرواة، بأن تكون رواة أحدهما أكثر من

---

1 - **الخطيب البغدادي**، الكفاية في علم الدراية، تح : أحمد عمر هاشم، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1985م)، ص: 476.

2 - **يحي مختار غزاوي**، المبسط في علوم الحديث، (مؤسسة الريان، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط، 1991م) ص: 26 .

3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص: 34 .

4 - **محمد الأمين الشنقيطي**، مذكرة أصول الفقه (الدار السلفية، الجزائر، الجزائر، ط1، 1991م) ص:101 .

رواة آخر، فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل، لقوة الظن به، لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواه جماعة أكثر من الخبر الآخر، والعمل بالأقوى واجب، وهذا مذهب جمهور العلماء»[1].

فإذا اعتبرت الكثرة في قبول الرواية والترجيح بينها، في علم من أجل العلوم، وهو نقل حديث رسول الله ﷺ، واؤتمن هذا المبدأ العلمي على كلام خير الخلق، بما فيه من قداسة وحيطة للحق، فإن ذلك يعطي لهذا المبدأ قيمة شرعية في المجال السياسي، في تمييز الآراء وترجيح المواقف، والتفضيل بين الاجتهادات وتزكية الأشخاص والمواقف، وكلها أهون قدرا، وأقل شأنا من دور هذا المبدأ في باب شريف وكبير مثل علم الحديث.

وقد أشار إلى ذلك كثير من العلماء منذ القدم في الاستفادة من هذه المنهجية العلمية في مسائل الاجتهاد المختلفة «أن خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم، و خبر الجماعة إذا بلغ عددهم التواتر يفيد العلم، فليكن في باب الاجتهاد و الإجماع»[2].

الفرع الخامس: اعتبار الأغلبية في علم المقاصد.

الذي اختص بدراسة المصالح المعتبرة شرعا، ومآلات الأفعال، فقد قدمت المصالح العامة، التي تتعلق بالكثرة من الناس على المصالح الجزئية التي لا تتعلق إلا بفئة قليلة، أو آحاد الناس وخواصهم، وذلك عند تعارض المصالح، فالمصلحة العامة «هي التي تعود على جميع الأمة أو لجماعة عظيمة منها بالخير والنفع مثل: حماية البلاد من العدو»[3] فكان اعتبارها المصلحي بسبب شمولها لعموم وأغلب الناس فتكون أولى من غيرها الأقل شمولا وعليه «فيقدم أعم المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك إذ لا يعقل إهدار ما تحقق به فائدة جمهرة من الناس من أجل حفظ ما تحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس على أن الفرد لا يتضرر

1 - وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج2، ص: 1189.
2 - الآمدي، مرجع سابق، ص: 267.
3 - وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج2، ص: 1028.

بترجيح مصلحة الجماعة عليه لدخوله غالبا فيهم»[1]، فالأغلبية هي المعيار الذي يحدد ترجيح إحدى المصلحتين من حيث الشمول.

... فالكثرة والغالبية اعتبارها المقاصدي من حيث :

أولاً: القيام بالمصالح العامة مطلوب من المجموع، كفروض الكفايات.

ثانياً: الاعتبار المصلحي العام أولى من المصالح الجزئية والخاصة.

ثالثاً: المصالح الشرعية تتميز بأنها عامة.

بل تنسب الحقوق العامة إلى الله عز وجل في الشريعة الإسلامية، فحق الله .

« ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه، أي أنه حق للجميع، وشرح حكمه لمصلحة عامة»[2].

ومن قواعد المقاصد المشهورة:

1- يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام.

2- المصلحة العامة أولى من المصلحة الخاصة.

3- الضرورة العامة أولى من الخاصة.

بل إن نسبة المصلحة العامة لجهة حق الله تعالى يعطي معنى أساسيا وبليغا للاعتبار المصلحي والمقاصدي للأغلب والأعم في وجه الأقل والأخص، «إن المراد بما هو حق الله، ما هو حق للمجتمع وشرع حكمه للمصلحة العامة لا لمصلحة فرد خاص، فلكونه من النظام العام، ولم يقصد به نفع فرد بخصوصه نسب إلى رب الناس جميعهم و سمي حق الله»[3] وهذا يحولنا إلى نتيجتين مهمتين:

أولاً: إن المصلحة العامة هي مصلحة مقدسة، تنسب إلى الله عز وجل، و ذلك لاعتبارها الشرعي، و ليس لأنها مصلحة لله تعالى «وتعريف الحق بأنه "مصلحة" يصح بالنسبة إلى حقوق العباد. فإن لهم مصالح ثابتة في هذه الحقوق، أما بالنسبة

1 - **محمد سعيد رمضان البوطي**، ضوابط المصلحة، (مكتبة رحاب، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:221.
2 - **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه، ج1، ص: 152.
3 - **محمد الأمين الشنقيطي**، مرجع سابق، ص: 211.

إلى الله عز وجل فهو سبحانه منزه عن أن يكون له من حقوقه على عباده مصلحة»[1].

ثانياً: هي حق للأمة لا يمكن احتكارها لفئة على حساب فئة، أو تغتصب الأمة حقها بما يبين أن الحقوق السياسية العامة هي حقوق شرعية للأمة لا يجوز غصبها ولكن أخذها يكون بتفويض الأمة واختيارها ورضاها، ومن هذا الوجه فإن الأغلبية السياسية لا تخرج عن هذا النطاق المقاصدي.

« مصلحة عامة: هي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة »[2].

وفي المصالح المرسلة اعتبر التقدير الأكثر، فكما يقول بن عاشور:

«ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمة من عصر الصحابة فمن تبعهم، نجدهم ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم فيما - عدا العلوم من الدين بالضرورة – إلا الاستناد عليه المصالح المرسلة العامة أو الغالبة بحسب اجتهادهم الذي صير تواطؤهم عليه أدلة ظنية قريبة من القطع »[3].

ومن الأمثلة التاريخية التي غلبت جهة المصالح بالاجتهاد الأغلبي، بتواطؤ الكثرة من الصحابة كجمع القرآن الكريم، وحد شارب الخمر، وما أحدثه السلف من كثير من التنظيمات التي كان مستندها المصلحة المرسلة .

الفرع السادس: اعتبار الأغلبية عقلا.

إن احتمال الصواب والحق غالبا ما يكون في توافق العقول، واجتماع الفكر وتآلف الآراء، وذلك مما يؤيده الواقع، ويقبله العقل « إن التاريخ علمنا – كما علمنا الواقع – أن رأي الجماعة أقرب إلى السداد من رأي الفردي، وإن رأي الاثنين أقرب من رأي الواحد، وأن شر ما أصاب أمتنا كان من جراء الاستبداد والطغيان وتسلط أمراء السوء على شعوب الأمة وأحرار أبنائها »[4] فلا يمكن أن نتصور أن

1 - **يوسف عبد الفتاح المرصفي**، النظريات الفقهية، (مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، 2001م) ص:121.
2 - **طاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:65.
3 - المرجع ذاته، ص:312.
4 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة، ص: 116.

بلوغ الصواب يكون في مجمل الحال حكرا على أقلية البشرية، وتتيه أغلبية العقول على إدراك هذا الصواب فذلك مما يجافيه التصور، بل أن اجتماع العقول أكثر سدادا لأنها تتكامل فيما بينها « وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات، وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد»[1].

وعندما يتم الجهد المطلوب، والاحتياط للأمر بتآلف العقول، والاستئناس باجتماع الرأي لبلوغ الحق، فإن الصواب والخطأ يكون في باب العفو، كما جاء في الحديث الشريف، عن "عمر و ابن العاص"[2] أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر »[3].

«يشير إلى انه لا يلزم من حكمه أو فتواه إذا اجتهد فأخطأ بذلك، بل إذا بذل وسعه أجر، فإن أصاب ضوعف أجره، لكن إذا أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الإثم »[4].

لأنه لو كان الحق معينا لما اختلفت فيه العقول، فيصبح تعيين الحق اجتهاد عقلي تختلف حوله الإفهام، فيلجئ إلى التقريب والتغليب فيكون ذلك أحوط «فاعتماد الأكثرية لا يعني بالضرورة أن الحق والصواب معها، فالعقل لا يمنع أن يكون الحق مع القلة أو الفرد، ولكن ما الذي يعلمنا أنه معها ؟ فإذا وجدت الاحتمال وتردد كون الحق مع الكثرة أو مع الفرد فلا مرجح عندنا إلا كثرة العقول، لأن رؤية الجماعة أضمن من رؤية الفرد أو القلة، كما تشهد بهذا العادة، وهي محكمة »[5] وهذا المنهج في تتبع الحق هو الجهد المطلوب بشريا في إدراكه، أما العزة بالرأي والغرور بالفهم واحتكار العصمة، فهو ليس من أخلاق العلماء، ولا من صفات أهل

1 - **الرازي**، التفسير الكبير، ج9، ص: 66.
2 - **عمرو بن العاص**، (ت 74هـ) صحابي من رواة الحديث، عرف بدهائه، واشتهر بفتح مصر. ينظر: مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) ص:1667.
3 - **رواه البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم 2919، رواه مسلم، كتاب الأقضية رقم 1716.
4 - **ابن حجر العسقلاني**، فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، تح، عبد العزيز عبد الله بن باز، أخرجه: محب الدين الخطيب (دار المعرفة، بيروت، لبنان) ج13، ص:318-319.
5 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:98.

الرأي والحكمة الذين يقلبون الرأي على وجوهه ويتداولونه بين العقول حتى إذا اطمأنوا عزموا، مع بقاء احتمالية الخطأ ومجانبة الصواب، أو أن تأتي نتيجة الرأي على غير المتوقع كما حدث في غزوة أحد، والملاحظ أن إثرها جاءت آية الشورى وكأنها تأكيدا وترسيخا لنظام الشورى، بغض النظر عن النتيجة السلبية أحيانا فالأغلبية ليست معصومة ولكنها أحوط لبلوغ الحق، والاقتراب من الصواب « لأننا في إتباعنا للأغلبية لا نطلب السلامة من الخطأ، ولا نلتمس العصمة، وإنما نطلب ما يكون أكثر صوابا من غيره، ولو صح إبطال الأغلبية لكونها يمكن أن تخطئ أفليس من باب أولى أن نبطل قول الأقلية ؟ ومن باب أولى وأحرى أن نبطل قول الواحد المتفرد، ولو كان خليفة، مادام غير معصوم ؟ »[1]، وعليه لا يمكن الاحتجاج بحادث أو حادثين، أو نتيجة سلبية هنا أو هناك في مجال الشورى للتشويش على أهمية النظام الشوري واعتبار الأغلبية في الأمور العامة، لأن العبرة بالعموم الأغلب، ولأن إلغاء مثل هذه القواعد لا بديل له سوى استبداد الرأي الواحد واحتكار الأقليات القوية للمصالح العامة للأمة، التي لا يمكن في كل الأحوال أن توصف بالعصمة ويضمن بلوغها الحق مطلقا، فإن جميع التحفظات التي تسجل على الأغلبية تكون بالنسبة للفرد والأقلية أكثر طرحا.

1 - أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص:441.

المبحث الثاني: مشروعية الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر.

تستند مشروعية نظام الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر على مجموعة من المبادئ والنظريات الدستورية الحديثة، التي تعود في جملتها إلى الفلسفة السياسية الغربية، التي بدأت تتبلور مع النهضة الأوروبية، وبرزت بشكل عملي مع الثورة الفرنسية، حيث تشكلت هذه المبادئ بمفهومها المعاصر بعد تطور مر على مراحل عدة، نتناول المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: مبدأ السيادة.

المطلب الثاني: نظرية حقوق الإنسان.

المطلب الأول: مبدأ السيادة.

تعرضت فكرة السيادة إلى كثير من المضامين بسبب المراحل التاريخية التي مرت بها، ولذلك اختلف الفقهاء في تعريفها و مضمونها لأن ميلادها لم يكن ميلادا علميا محضا، ولكن ككل المفاهيم كان للواقع التاريخي دوره في تطور مضمونها «والذي لا شك فيه أن اختلاف الفقه بشأن تعريف السيادة يعود إلى أنها لم تكن وليدة بحوث ودراسات،وإنما نتيجة صراع تاريخي طويل بين السلطة الحاكمة والأفراد المحكومين»[1] وبعد مراحل تاريخية عديدة، بدأ مفهوم السيادة يتبلور بشكل يناسب المرحلة التي وصل إليها الفكر السياسي واستقرار القانون الدستوري بشكله المعاصر الذي عمل على إثبات سيادة الشعب على الدولة محاولا تجاوز مظاهر استبداد الملوك وطغيانهم واحتكارهم للسيادة على الدولة على حساب الشعب الذي كان مجموعة من السكان التابعة إلى الملك.

ومن هذا المنطلق تأكد هذا المفهوم أخيرا، بالشكل الذي كان يطمح إليه فقهاء القانون الدستوري وفلاسفة الفكر السياسي، وأصبح له وجهان:

الفرع الأول: السيادة القانونية.

الفرع الثاني: السيادة السياسية.

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص: 102.

الفرع الأول: السيادة القانونية.

« يقصد بالسيادة القانونية سلطة الدولة " مسيريها " في إصدار القوانين وتنفيذها وأن تمتعها بهذه السلطة والسيادة يتيح لها معاقبة كل مخالف لتلك القوانين»[1] وهذه السيادة بهذا الوجه يعطي للسلطة قوة قانونية لممارسة سطوتها لفرض إلزامية القانون، بصفتها هي الجهة المخولة دستوريا بتمثيل الإرادة العامة مما يسمح لها وحدها دون غيرها بممارسة صلاحيات السلطة، التي تتجسد في جبرية تطبيق القانون على الهيئة الاجتماعية بأشخاصهم الفعلية أو المعنوية «فبمقتضى مفهوم السيادة في الدولة، تحتكر هذه الأخيرة قوة الإكراه واستعمالها»[2] فهي سيادة ذات وجه قانوني.

الفرع الثاني: السيادة السياسية.

وهي السيادة التي تنسب إلى الشعب والتي يمارسها من خلال حقه في انتداب وتفويض السلطة ،التي تمارس السيادة القانونية باسمه، «وعليه فإن السيادة السياسية هي ملك للشعب الذي يقوم باختيار من يمارس السيادة القانونية باعتباره المعبر عن الإرادة الشعبية »[3] وبممارسة هذه السيادة تنبثق سلطة تتجسد فيها الإرادة الشعبية وهذا نتيجة دمج محاسن " سيادة الأمة" و " سيادة الشعب " اللتان كانتا النظريتان الأساسيتان، وهذا الدمج رسخ القواعد الدستورية الآتية:

- ✓ الانتخاب حق لكل مواطن وليس مجرد وظيفة يسمح بها القانون.
- ✓ إن السلطة تمثل الإرادة العامة للدولة من خلال تمثيل المجتمع.
- ✓ للتوفيق بين الممارسة المباشرة للسيادة الشعبية وبين ممارسة السلطة للسيادة نيابة عن الأمة، بصفتها هيئة عامة، تم إقرار نظام الاستفتاء الشعبي.
- ✓ إن هذه السيادة الشعبية يعبّر عنها دوريا، بمعنى أن تفويض السلطة السيادي هو تفويض مؤقت.

---

1 - **سعيد بوشعير**، المرجع السابق، ج1، ص: 110.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، أصول القانون الدستوري و النظم السياسية، (دار الأمة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ج1، ص: 145.
3 - **سعيد بوشعير**، مرجع مسابق، ج1،111.

ولعل آليات النظام البرلماني رسخت هذه السيادة، لغلق الباب أمام أي دكتاتورية تعمل على استغلال التفويض الشعبي لاحتكار السلطة وفرض حالة من الاستبداد، كما وفرت للقوى السياسية المشاركة في إنتاج هذه السيادة. إن نظرية السيادة عملت على دعم السلطة الشعبية وحمايتها من التفرد واحتكار السلطة وأعطت للإرادة العامة مفهومها الفعلي، وحاولت التقريب بين السلطة والمجتمع، وهدفت إلى التوازن بين ممارسة السلطة وسيادة الشعب « إن هذه النظرية ذات أهمية حيث تساعدنا على فهم الظاهرة الديمقراطية »[1] ومع ما وفرته نظرية السيادة من حرية سياسية للمجتمع وما قدمته من حقوق في المشاركة السياسية للمواطنين، فإنها ظلت مثار جدل حول نجاحها في ترسيخ هذه السيادة للشعب واقعيا، وفي نجاحها في الدفاع عن نفسها أمام تلاعب الدكتاتورية ومظاهر السلطة التي تأكل الديمقراطية وتعتدي على الرأي العام بفرض هيمنة باسم الشعب، وأحيانا برفع سيف القانون فنجد أنفسنا أمام معضلتين كبيرتين:

أ – عندما ترفع السلطة سيف القانون، للهيمنة على الشعب، فنجد أنفسنا أمام سيادة قانونية تقتل سيادة سياسية، بما ينتج عنه حالة استبداد من داخل النظام الديمقراطي.

«بيد أن الديمقراطية، إذا كان الشعب قد خلقه القانون ومحاطا بالقوانين، تغدو نخبوية ويفقد الشعب سيادته ويسقط في الأغلال »[2]، بحيث لا يمكن للسيادة القانونية أن تتجاوز السيادة السياسية، لأنها فرع منها، ونتيجة لها، لا يمكن إلا أن تكون في إطارها لا تخرج عنها، بل يجب أن تكون داعمة لترسيخها، بمعنى أن السيادة القانونية ما هي إلا الوجه القانوني والصورة التشريعية للسيادة السياسية التي تعبّر عن الإرادة العامة.

1 - **بوكرا إدريس**، الوجيز في القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، (دار الكتاب الحديث، الجزائر الجزائر، دط، 2003م)، ص: 129.

2 - **أوليفية دوهاميل – أيف ميني**، مرجع سابق، ص: 750.

وهذا التلازم بين السيادتين، وتوحدهما لذات المصلحة، هو الغاية التي كان يصبوا إليها الفكر السياسي الغربي من مبدأ السيادة، حيث «لا يكون لهيئة السيادة وللشعب إلا مصلحة واحدة، هي المصلحة نفسها لكليهما»[1].

ب – في غياب حاكمية سياسية أعلى تفرض سلطتها المعنوية أو المادية أو القيمية على السلطة الفعلية، يعطى لهذه السلطة بمجرد الحصول على التفويض الشعبي قدرا من المناورة للدخول إلى حالات من التمرد على السيادة الشعبية، بما يطرح السؤال حتى في الفكر الغربي: « يجب ألا تكون وحدانية الشعب وهويته على الإطلاق موضوع معارضة إلا لإفقاد المفهوم أي منفعة جراحية »[2].

وذلك أن السيادة مبدأ نظري بالأساس يحتاج إلى ضوابط عملية للحفاظ على مضمونه وحمايته من أي تلاعب سلطوي أو استغلال حكومي وذلك أن « السيادة مبدأ مجرد يدل على سلطان يحوز السلطة الشرعية، وهي تعبير، سواء أكان مصدرها إلهيا أو بشريا عن كيان جسم سياسي هو المقر الذي تنعقد فيه الأهلية في إملاء المعايير وواجب الطاعة »[3].

ولكن تظهر المعضلة القيمية في مدى أهمية التزام السلطة، سواء في ظل سيادة الشعب أو بدونها، للقيم العامة التي هي كذلك تمثل الإرادة العامة، وأحيانا الإرادة الإلهية، ولقد عمل الفقهاء المسلمون على طرح نظرية الحاكمية، لتوضح علو السيادة الإلهية ومرجعيتها التشريعية، ولعل دمج النظريين بما يحقق حاكمية الشريعة وفي ذات الوقت يحقق سلطة وسيادة الشعب هو المخرج من المعضلة.

« وهكذا فإذا كانت السيادة الوضعية تضفي على الحكام تمكّنهم من التصرف بشكل مطلق، فإن هذه الخصائص والصفات، وفقا للحاكمية، لا تتوفر في البشر ولو كانوا أنبياء »[4] ولكن هذا الكلام يقال في وجه السلطة المطلقة سواء استندت على

1 - **روسو**، أصل التفاوت بين الناس، تر: مجموعة من الباحثين، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، 1991م) ص:4.
2 - **أوليفية دوهاميل – أيف ميني**، مرجع سابق، ص: 749.
3 - المرجع ذاته، ص:737.
4 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص: 89.

التفويض الشعبي، أو دون ذلك، فإن الفقه الإسلامي يتميز عن فقه القانون الدستوري بأنه يحد من السلطة المطلقة بضامن أساسي حاول الفقه الدستوري تداركه وهو إقرار سيادة أعلى تضبط السلطة البشرية، حتى لا تستغل سلطتها ولا تتذرع بأنها تمثل الإرادة العامة، وهو الذي عمل الفقه الإسلامي على تجنبه في رسمه لمعالم الحاكمية داخل الدولة الإسلامية التي « كانت أولى القواعد الأساسية لهذه الدولة أن الحاكمية لله تعالى وحده وأن حكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها " خلافة وليست حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل لابد لها من العمل تحت القانون الإلهي الذي يستمد من كتاب الله وسنة الرسول ﷺ»[1].

- مبدأ المشروعية.

إن ارتباط مفهوم المشروعية بمفهوم السيادة، دستوريا جعل الأغلبية نظاما دستوريا لصيقا بالمشروعية، التي لا يمكن بدونها الاعتراف بمشروعية أي سلطة بدونها ، ذلك أن المشروعية التي تتميز عن الشرعية، حيث يقصد بالشرعية «التوافق مع تطلب يعتبر على أنه الأسمى »[2] مثل الشرعية الدستورية ومن ذلك « يعتبر العمل شرعيا إذا كان يتطابق مع الدستور والقانون المطبق في البلد الذي تم فيه ذلك العمل»[3] فموضوع الشرعية هو القانون الأسمى.

أما المشروعية فموضوعه هو التفويض الشعبي الذي يّمكن السلطة من القيام والتعبير الحقيقي عن الإرادة العامة فهي « صفة ترتبط بسلطة حيث الإيديولوجية ومصادر التفكير والمرجعية تشكل الموضوع الذي تؤمن به الجماعة أو على الأقل أغلبيتها »[4].

وعليه فإن أي سلطة حريصة على مشروعيتها، أو أن العمل على إقامة أي سلطة شرعية، يمر عبر تحقيق المشروعية الشعبية، وإلا كانت سلطة فعلية مفتقرة إلى المشروعية، مما يؤثر في شرعية ما يصدر عنها من أعمال.

---

1 - **أبو الأعلى المودودي**، الخلافة والملك، تر: أحمد إدريس، (شركة الشهاب، دط، دس) ص:37.
2 - **أوليفية دوهاميل – أيف ميني**، مرجع سابق، ص:745.
3 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص:88.
4 - المرجع ذاته، ص:89.

المطلب الثاني : نظرية حقوق الإنسان .

عرفت نظرية حقوق الإنسان تطوراً دستورياً وتشريعياً، ولكي نطلع على رؤية كل من الفقه الإسلامي والفقه الدستوري المعاصر، نعرض رؤية كل منهما في فرعين:

الفرع الأول : نظرية حقوق الإنسان في الفقه الدستوري.

الفرع الثاني: نظرية حقوق الإنسان في فقه السياسة الشرعية.

الفرع الأول: نظرية حقوق الإنسان في الفقه الدستوري.

وهي النظرية التي اهتمت بوضع الحقوق المدنية للأفراد، ومنها الحقوق السياسية التي تعطى للأفراد حقهم في المشاركة السياسية « إن الليبرالية السياسية ملخصة في المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، التي تنص على أن الناس خلقوا وسيظلون أحرارا ومتساوين في الحقوق، وكلمتي الحرية والمساواة تعبران عن الإيديولوجية الليبرالية »[1].

بما يضمن للأفراد مشاركتهم في الحياة العامة، وتمتعهم بممارسة النشاط السياسي بكل أشكاله، تعبيرا وسلوكا وانتخابا وترشحا، حيث كما أقرت المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

« 1- لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية.

2- لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تقلد الوظائف العامة في بلده.

3- إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ...»[2].

«فكان الإعلام العالمي لحقوق الإنسان 1948م، والعهدان الدوليان سنة 1966م وتضمن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وتضمن العهد الدولي الثاني، في نفس التاريخ، الحقوق الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية »[3] ثم بدأت نظرية حقوق

1 - **سعيد بوشعير**، المرجع السابق، ج2، ص:156.
2 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، (المرصد الوطني لحقوق الإنسان، الجزائر، دط، دس) ص:09.
3 - **محمد سعادي**، حقوق الإنسان (دار ريحانة، الجزائر، الجزائر، 2002م)، ص:11.

الإنسان تتوسع لتشمل مناحي متعددة ، وتعم فئات المجتمع المختلفة « فجاءت إعلانات خاصة لكل فئة من فئات المجتمع، لصفتها المخلوقة بها، كالمرأة والطفل والمعوق ...»[1] ولكن ظلت حقوق الإنسان مع ذلك عرضة للانتهاك وذلك لعدم فاعلية الضمانات بالشكل الحاسم، وعدم التزام الحكومات بالعهود والمواثيق الدولية، ومع ذلك فقد استفادت مجتمعات واسعة بحقوق سياسية عامة، نتيجة هذا الوعي الدولي، وأفرزت حقوق السياسية مبادئ المشاركة، والحريات العامة، والتعددية الحزبية ...

بما فتح المجال أمام المشاركة السياسية للمواطنين ومن المبادئ التي نتجت عن ذلك مبدأ التعددية.

إن وجود تعددية سياسية دستورية أعطى لمفهوم الأغلبية شرعية بصفته آلية لفرز القوة التمثيلية للقوى السياسية حيث « التعددية الجزئية نظام أحزاب مؤسس على غياب الحكومات الوحيدة اللون والمتمتعة بالأكثرية أو شبه الأكثرية »[2]، إن التعدد في الترشح والانتخاب أفرادا وقوى سياسية أعطى المدلول السياسي لنظام الأغلبية ذلك أن من منطلق التعددية مفهوم للنظام السياسي والقانوني يميز تنوع الآراء والمصالح وتجمعاتها في المجتمع المدني، ويجعل منه ضمانه تعددها شرطا للحرية.

ويؤخذ على النهج الليبرالي في تعامله مع حقوق الإنسان ميله إلى الفردية على حساب الحقوق العامة للشعوب والأمم، وتقديسه للإنسان وحريته الشخصية على حساب وظيفته الوجودية بصفته مخلوقا من مخلوقات الله عز وجل، وبصفته جزءا من هذا الكون الذي يعيش فيه، بما انعكس على إنسانيته في ذاته، وعلى وجوده وحريته.

1 - **محمد سعادي**، مرجع سابق، ص:12.
2 - **أوليفية دوهاميل، أيف ميني**، مرجع سابق، ص: 307.

الفرع الثاني: نظرية حقوق الإنسان في فقه السياسة الشرعية.

وتقدم الفقه الإسلامي رؤية تعمل على التوازن بين الشخصي والجماعي، وبين الحرية والتكليف من منطلق:

أولا: التكريم الإلهي للإنسان:

أ: *رفع قيمة الإنسان* : يقول تعالى:﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[1]. وبذلك تكون آدمية الإنسان هي ذاتها علة التكريم، بهذا يضع الإسلام ذلك التلازم بين الإنسانية والكرامة العامة لكل فرد بغض النظر عن صفاته وعرقه أو عقيدته، وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه ... تتعهد كل دولة في هذا العهد باحترام الحقوق فيه»« فالتقويم الإسلامي يضفي شيئاً من القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية » فهذه الكرامة هي أصل الحقوق الإنسانية العامة، والتي جاءت في الإسلام بشكل مفصل.

ب : *استخلافه في الأرض وتكليفه لمقاصد*: يقول تعالى :﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا ﴾تَعْلَمُونَ[2].

الإنسان في الإسلام ليس مخلوقا عبثيا، وإنما خلق لتحقيق غايته في العبودية يقول تعالى: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ». ولتحقيق هز العبودية، كلف بالاستخلاف في الأرض بما يستدعى ذلك من التزم بمقتضيات الإيمان ولوازم الإسلام و تحمل الأعداء الدعوة إلى الحق، يقول تعالى :﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[3].

---

1 - سورة الإسراء: الآية:70.
2 - سورة البقرة، الآية: 30.
3 - سورة الحج، الآية:41.

بما أعطى للحرية والحقوق الإنسانية مدلولا متوازنا يجمع بين الحرية والنظام فيتلافى الفوضى والطغيان، إلا أن «نشاط الأفراد وجميع المؤسسات الفاعلة في المجتمع الأساسي، تعمل كلها في اتجاه، ينسجم مع مقصد الوجود، وهذا التناسق والانسجام لا يتحقق إلا إذا كانت القواعد الضابطة لسلوك الأفراد في المجتمع تنبعث من ذات المصدر الذي تصدر منه الضوابط المتمكنة في الكون المادي»[1].

واختلفت الأنظمة السياسية في المفهوم الفلسفي للحرية، ففي حين اتجهت الشيوعية إلى محاولة تحرير المجتمع من خلال تحرير طبقته العمالية من سيطرة الأقلية البرجوازية، بواسطة تحرير وسائل الإنتاج من الاحتكار الخاص، ولكن بهذا المنهج جعلت المجتمع حبيس وسجين النظام الشمولي للحزب الماركسي الذي يهيمن على الدولة «والواقع أن الدولة الشيوعية تمارس سلطات شاملة فهي تستطيع التدخل في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وتوجيهها كما تشاء كما أن حقوق الأفراد وحرياتهم لا تتمتع بأية ضمانات في مواجهة سلطات الدولة»[2].

وهكذا تتحول أغلبية المجتمع إلى أتباع مكرهين لاحق لهم في المعارضة أو التعبير إلى جهاز الحكم المقيد بفلسفة الحكم الشمولي.

أما النظام اللبرالي فانحاز إلى الحرية الفردية على حساب الحريات والحقوق العامة « وأساس النظام الاجتماعي إذن هو حرية الفرد وما يتمتع به من حقوق طبيعية مطلقة كما أن سعادة الفرد يجب أن تكون هي الغاية التي ينشدها النظام الاجتماعي كذلك»[3] وبما أن هذا الحق هو حق طبيعي فهو حق يكتسبه الفرد طبيعيا وليس ضمن النظام الاجتماعي وكما نلاحظ فإن سواء في النظام اللبرالي أو الاشتراكي يبدو ذلك الاختلال في ضبط الحقوق والمصالح واعتبار الحقوق والحريات ضمن تصور نفعي مادي.

---

1 - **محمد أرزقي**، مرجع سابق، ص: 110.
2 - **طاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ص: 133.
3 - **وهبة الزحيلي**، حق الحرية في العالم، (دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2000م) ص: 45.

الفصل الثالث

آليات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي

- المبحث الأول: آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري.
- المبحث الثاني: آليات اعتبار الأغلبية في فقه السياسة الشرعية.

تمهيد

لا يمكن تصور اعتبار الأغلبية في المجال السياسي بمنأى عن آلياته ووسائله، التي تمكن هذا المبدأ من التأثير في الحياة السياسية العملية، التأثير الإيجابي الذي يعطي للشعب دوره الحضاري، ويعطي للدولة مدلولها السياسي، وإلا تصبح المبادئ الدستورية مجرد عناوين سياسية لا معنى لها في واقع المجتمعات وحياة الشعوب وكيان الدول.

إن الآليات الإجرائية لأي مبدأ دستوري تأخذ أهمتها بتحويل هذا المبدأ من مجال التنظير إلى مجال التطبيق، الذي يترجم القواعد والمبادئ الدستورية إلى حقيقة ملموسة تتصف بالإلزام والقوة القانونية، الضابطة لحياتنا السياسية والمنظمة لأساليبنا الإدارية، وإلا فقدت وجودها الفعلي.

ولذلك فإن الاجتهاد الفقهي الدستوري عليه أن يبرهن على فاعلية أفكاره ومبادئه، بعرض الآليات التي تستطيع، بواسطة إجراءات مادية وبشرية، أن تنظم سلوكات الأفراد والجماعات، وهذا هو جوهر ومقصد القانون، وأي منهج قانوني لا يمكن اعتبار نجاحه إلا بقدر فاعليته في التأثير على واقع الناس وضبط سلوكهم وجلب المصالح لهم.

وسنعرض في هذا الفصل الآليات التي بواسطتها يتم التعبير عن الإرادة العامة للأمّة، ومن خلالها يتم تفعيل دور المجتمع السياسي، سواء في مشاركته أو التأثير على قرار السياسي الصادر عن السلطة التي تمثله.

المبحث الأول: آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري.

تتنوع آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري، ولذلك سنتناولها في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: آليات الانتخاب.

المطلب الثاني: آليات أخرى.

المطلب الثالث: نقد آليات الاعتبار السياسي للأغلبية في القانون الدستوري.

المطلب الأول: آليات الانتخاب.

الفرع الأول: المدلول السياسي للانتخاب.

الفرع الثاني: أنواع الانتخاب.

الفرع الأول: المدلول السياسي للانتخاب.

من منطلق فلسفة الديمقراطية المعاصرة، التي تأسست على مفهوم السيادة الشعبية حيث «تقوم الديمقراطية على تمكين الشعب من ممارسة السلطة السياسية في الدولة و ذلك إما مباشرة أو بواسطة من ينتخبهم من نواب ...»[1].

وقد غلب النهج غير المباشر اللهم إلا في حالات الاستفتاء، لصعوبة تطبيق الديمقراطية المباشرة، أين يصبح كل موطن شريكا في المناقشة والمداولات والممارسة السياسية بهذا الشكل العام والمباشر، الذي يعطي لكل مواطن حقه في مباشرة جزءا من السيادة التي يملكها دون التنازل عنها أو تفويض من يمثله، فذلك من الصعوبة بمكان، بل يكاد يكون مستحيلا خصوصا في عصرنا «والذي لا جدال فيه أنه في عصرنا الحاضر وحتى في القديم يستحيل تطبيق النظام الديمقراطي المباشرة الفعلية لصعوبة جمع الموطنين ومناقشة موضوع معين والتوصل إلى اتفاق حوله وذلك بسب تزايد عدد السكان»[2].

1 - **عبد الغني بسيوني**، مرجع سابق، ص: 199.
2 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:80.

وآلية تمكين تمحيص توجهات الرأي العام، وتمكين المواطن من ممارسة دوره السياسي في التعبير عن موقفه، أو الإعلان عن خياره، أو اختيار من يمثله ويفوض أمره إليه هو الانتخاب و«يرتبط الانتخاب بالديمقراطية ارتباطا وثيقا جعل منه الوسيلة الأساسية لإسناد السلطة في الديمقراطية المعاصرة ... بيد أن الانتخاب لا يكون معبرا عن روح الديمقراطية إلا بقدر ما يكون وسيلة لمشاركة أكبر عدد ممكن من المواطنين في عملية إسناد السلطة»[1] وبالتالي يتنافس السياسيون للحصول على أصوات الناخبين، ويمارس الموطنون الانتخاب كوسيلة للإدلاء برأيهم. إن كان الانتخاب حق عام فهو «يمكن أن يكون له عدد من الحدود، ومهما كانت أشكال الانتخاب، فإن رغبة المواطن بصفته ناخبا «وهي أن الناخب بصفة عامة يريد نظاما انتخابيا بسيطا يسهل له اختيار الشخص الذي يعرفه هو و البرنامج الذي يعجبه»[2].

والاجتهاد السياسي يعمل على الوصول إلى آليات انتخابية تتسم بالعدالة والتمثيل الحقيقي والفعلي للقوى السياسية، فكلما كان الانتخاب أكثر واقعية في تمثيله لقوة كل اتجاه سياسي أو خيار بصفة موضوعية كان أكثر تعبيرا عن الإرادة العامة للشعب وسيادته ومهما تنوعت طرق الانتخاب، وتنوعت أنظمتها فإنها آليات لتحويل الأصوات إلى مقاعد لتشكيل مؤسسات القرار التي تتمتع بالأغلبية.

الفرع الأول: أنواع الانتخاب. ويمارس الانتخاب بأحد شكلي الاقتراع التاليين:

أولا- *الاقتراع المباشر* و هو الشكل الأكثر شيوعا، والأكثر انسجاما مع مبدأ السيادة «و يكون الاقتراع مباشرا، عندما يقوم الناخب باختيار من يمثله في مؤسسات الحكم «البرلمان-رئاسة الدولة» بطريقة مباشرة ودون آلية وساطة»[3].

ثانيا- *الاقتراع غير المباشر* وفيه يوكل الناخب ناخبا وسيطا يباشر عملية الانتخاب حيث «يسمى المنتخب، في هذا النمط من التعبير عن حق التصويت، بشكل غير

1 - **عبد الغني بسيوني**، المرجع السابق، ص:222.
2 - **بوعلام بن حمودة**، الممارسة الديمقراطية للسلطة، (دار الأمة، الجزائر، الجزائر، ط2، 1999م)، ص:30.
3 - **أبو بكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:156.

مباشر من قبل الناخب الذي ينيط هذه المهمة "بناخب كبير" أو "بناخب من الدرجة الثانية"»[1].

ثم تحدد نتائج الانتخابات، التي تمكن الموطنين من إبداء خياراتهم بإحدى النظامين: 1- نظام الأغلبية، 2- نظام التمثيل النسبي.

أولا- *الاقتراع بالأغلبية.*

وهو النظام الشائع لاختيار الحكام، كالانتخابات الرئاسية، ولهذا الاقتراع صورتان.

أ- الانتخاب بالأغلبية في دور واحد، و يتم في مرحلة واحدة فقط، «وبمقتضى هذا النظام يعد فائزا المترشح أو القائمة التي تحصل في الدور الأول على أكبر عدد من الأصوات المعبرة»[2].

أي أن كل أغلبية مهما كانت نسبة تفوقها يعطيها هذا النوع من الانتخاب الأسبقية والأولوية، فعدد الأصوات الأكثر هو الفاصل في النتيجة، مما يعيب هذا النظام خصوصا إذا كانت الخيارات السياسية متعددة، فهي لا تسعف المواطنين التعبير في جولة ثانية عن خياراتهم الموالية، حسب الأولوية التي يرونها، فهي تعطي الخيار الذي حصل على عدد من الأصوات أكبر حتى ولو كانت هذه الأصوات لا تعبر عن الأغلبية بالنسبة لكل الناخبين.

ب- الانتخاب بالأغلبية في دورين، وفيه إذا لم يتحصل أحد المترشحين على الأغلبية المطلقة «غالبا أكثر من نصف الأصوات ولو بصوت واحد» يتم إجراء دور ثان من العملية الانتخابية، بين أكثر المترشحين أصواتاً، و يفوز في الدور الثاني الحائز على أكثر الأصوات في المرحلة الثانية «إن نظام الاقتراع بالأغلبية في دورين كما طبق في عدة أنظمة يكون دائما فرديا ويتماشى مع الانتخابات التشريعية والرئاسية»[3].

---

1 - أوليفيه دوهاميل، أيف ميني، مرجع سابق، ص: 111.
2 - أبو بكر إدريس، مرجع سابق، ص:160.
3 - المرجع ذاته، ص:81.

وهذا النظام تدارك سلبيات النظام السابق، فأعطى للمواطنين أكثر من جولة واحدة للتعبير عن خيارهم، وأعطى لمفهوم الأغلبية مدلولها الانتخابي الفعلي، حيث لا يفوز الخيار السياسي إلا إذا حصل على أغلبية مطلقة، تعبر حقيقة عن إرادة الناخبين العامة

ثانياً – *الانتخاب بواسطة التمثيل النسبي*، ويعتمد على التناسب بين عدد المقاعد وعدد الأصوات، حيث «يقوم هذا النظام على توزيع المقاعد حسب نسبة الأصوات التي حصلت عليها كل قائمة و يطبق هذا النظام في الانتخابات التشريعية والمحلية ولا يصلح للانتخابات الرئاسية»[1]، ومن مزايا هذا النظام هو السماح لجميع الاتجاهات السياسية بما فيها الأقليات بالتمثيل السياسي في المؤسسات، ويعطي للأغلبية مدلولها النسبي الحقيقي حيث يهدي «يهدف التمثيل النسبي، وهو نمط انتخاب معد ومنظم من أجل جعل تمثيل المواطنين في الجمعيات التي ينتخبونها الأكثر إنصافا، إلى تحقيق مبدأ المساواة في حق الاقتراع على أفضل ما يمكن: إنسان واحد، صوت واحد، قيمة واحدة»[2]، و هناك عدة طرق لتطبيق هذا النوع من التمثيل:

أ- التمثيل النسبي الشامل وهو يشمل جميع الدولة، حيث يكون على مستوى القطر «يقوم هذا النظام على تقديم مترشحين على المستوى الوطني، فالدولة هي الدائرة الانتخابية الوحيدة»[3].

ب- التمثيل النسبي التقريبي يتم فيه تقديم مترشحين على مستوى دوائر انتخابية حيث يتم توزيع المقاعد البرلمانية مثلا على الدوائر، مثلا تعطى دائرة انتخابية بها 85000 ناخب «صوت» ثلاثة مقاعد، وكان عدد الأصوات المعبرة 80000 شاركت في الانتخابات أربعة قوائم «أ، ب، ج، د» وكانت نتيجة التصويت كما يلي:

1 - **أبو بكر إدريس**، مرجع سابق ، ص:161 - 162.
2 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني** ، مرجع سابق، ص: 340.
3 - **بوكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:164.

القائمة	عدد الأصوات	النسبة المئوي
أ	40050	% 50
ب	12000	% 15
ج	20150	% 25
د	6000	% 5

لمعرفة عدد المقاعد لكل قائمة نقوم بالخطوات التالية:

1- العامل الموحد: 80000 تقسيم 4 تساوي 20000.

و منه تتوزع المقاعد بالشكل التالي:

أ - 40050 : 20000 =2 أي مقعدان.

ب - 12000 : 20000 = 0 لا شيء.

ج - 20150 : 20000 = 1 مقعد واحد.

د - 6000 : 20000 = 0 لا شيء من المقاعد.

2- نلاحظ بقاء مقعد شاغر، و لدينا أصوات باقية لكل قائمة، مما يستدعي استفادة أحد القوائم من المقعد الشاغر، لكن هناك ثلاث طرق يطرحها نظام التمثيل النسبي.

أ- طريقة أكبر البقايا حيث يعطى المقعد الشاغر لأكبر باقي لدى القوائم المتنافسة:

أ- 40050 : 20000 = 2 «أي مقعدان» و باقي الأصوات 50.

ب- 12000 : 20000 = 0 و باقي الأصوات 12000.

ج- 20150 : 20000 = 1 «أي مقعد واحد، وباقي الأصوات 150».

د- 6000 : 20000 = 0 و باقي الأصوات 6000.

و في المثال تستفيد القائمة ب من المقعد، لأنها تملك الباقي الأكبر.

ب- طريقة أكبر المتوسطات و فيها يحسب متوسط عدد الأصوات على عدد المقاعد المفترضة، فتستفيد القائمة التي لديها أكبر متوسط من المقعد الشاغر، ثم القائمة الموالية حسب الترتيب، و في المثال لدينا:

متوسط القائمة أ هو: 40000 : «1+2» = 13350.

متوسط القائمة ب هو: 12000 : 1 = 12000.

متوسط القائمة ج هو: 20150 : «1+1» =10075.

متوسط القائمة د هو: 6000 : 1 =6000.

وبالتالي فإن القائمة " أ " تستفيد من المقعد الشاغر، لأنها حصلت على أكبر المتوسطات على عدد المقاعد المفترضة .

ج- طريقة "هونديت" و فيها يحسب عدد الأصوات لكل قائمة على كل رقم من الأرقام الأقل من عدد المقاعد الكلي ثم ترتب القواسم ترتيبا تنازليا، و يعتبر القاسم الأصغر قاسما مشتركا، ثم نتعرف على مقاعد كل قائمة بقسمة عدد أصواتها على القاسم المشترك، وفي المثال عندنا:

	أ	ب	ج	د
-1	40050	12000	20150	6000
-2	20025	6000	10075	3000
-3	13350	4000	6716	2000
-4	10012	3000	5037	1500

نلاحظ أننا قسمنا عدد الأصوات لكل مترشح على الأرقام التي هي أصغر أو تساوي عدد المقاعد «في المثال من 1 إلى 4» ثم نرتب حواصل القسمة ترتيبا تنازليا عدد المرات المساوية لعدد المقاعد .

فالقواسم المشتركة الأكبر في المثال هي: 40050-20150-2025-13350.

ومنه :

"أ" تحصل على: 40050 : 13350 = 3 « مقاعد ».

"ب" تحصل على: 12000 : 13350 = 0 « لا مقعد ».

"ج" تحصل على: 20150 : 13350 = 01 « مقعد ».

"د" تحصل على: 6000 : 13350 = 0 « لا مقعد ».

أي أن "أ" تحصل على ثلاثة مقاعد، "ب" تحصل على مقعد واحد، "ج" لا تحصل على أي مقعد، "د" لا تحصل على أي مقعد.

ثالثا: النظام المختلط وهو تجمع بين النظامين السابقين «نظام الأغلبية، نظام التمثيل النسبي» حيث تعطى الأولوية للقوائم الفائزة بالأغلبية ثم يتم تبني النسبية في المقاعد المتبقية.

ومن الملاحظ أن جميع الطرق الانتخابية اجتهدت على فرز القوى السياسية حسب أصواتها الشعبية، لتشكل شراكة سياسية، ولكن كذلك لإعطاء للأغلبية السياسية أسبقيتها في العمل السياسي، دون إهمال التمثيل الأقل.

المطلب الثاني: آليات أخرى.

الفرع الأول: الاستفتاء.

«يقصد بالاستفتاء الشعبي الاحتكام للشعب في أمر معين قد يكون مشروع أو اقتراح قانون ... أو موضوعا يتعلق بسياسة الدولة... يدل هذا التعبير على أداة ديمقراطية شبه مباشرة»[1]، ولقد جاء الاستفتاء ليوازن بين حق السلطة في ممارسة صلاحياتها باسم الإرادة العامة التي حصلت عليها عن طريق الانتخابات، وبين السيادة الشعبية التي تعتبر المرجع الأساسي، الذي تعود إليه السلطة للحصول على تزكية معينة أو اختيار بين خيارات سياسية معينة وذلك عن طريق عملية انتخابية عامة تسمى الاستفتاء.

ويكون الاستفتاء إجباريا في الحالة التي ينص عليها الدستور حيث يحدد الحالات التي يتم فيها ذلك، أما الاستفتاء الذي تلجأ إليه مؤسسات الدولة وفق سلطة تقديرية هي من صلاحياتها، و للاستفتاء صور متعددة هي:

1- الاستفتاء المسبق: ويكون قبل المصادقة البرلمانية على مشروع القانون.

---

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:94.

2- الاستفتاء اللاحق: و يكون بعد المصادقة البرلمانية على مشروع القانون ويكون للمصادقة على ذلك القانون أو حذف قانون ساري المفعول.

3- الاستفتاء التأسيسي: لاستفتاء الشعب حول دستور جديد.

4- الاستفتاء التشريعي: و يكون حول مشروع قانون سواء عادي أو عضوي.

5- الاستفتاء الدستوري: و يتعلق بتعديل مقترح للدستور.

و يعتمد بأغلبية الأصوات المعبر عنها، لأنها تعبر عن الإرادة العامة الغالبة للمجتمع.

و تطرح إشكاليات عديدة حول صدقيه الاستفتاء، من حيث دلالة جواب الناخبين المقيدين بالقبول أو الرفض، مما يجعل موضوع الاستفتاء ملتبسا على الناخب.

كما أن ضبط عملية الاستفتاء بربطها لصلاحيات مؤسسة من مؤسسات الدولة تجعل عملية الاستفتاء ذات مدلول وظيفي، وليست حقا يملكه المواطنون، حيث لا زال الفقه الدستوري مترددا في بعض صور الاستفتاء التي تكون مبنية على إرادة الناخبين « وهناك مظاهر أخرى ثلاثة لم يتم الاتفاق عليها بين الفقهاء حول تعارضها مع النظام النيابي ، وهذه المظاهر هي: 1- إقالة الناخبين نائبهم، 2- الحل الشعبي 3- عزل رئيس الجمهورية »[1] كما أن الاعتراض أو الاقتراح الشعبي للقوانين ليس محل إجماع بين الأنظمة الدستورية، وهذا التردد في منح صلاحيات إضافية لحق الناخبين في الممارسة المباشرة لحقوقهم السياسية، مرده التخوف من عدم استقرار الأنظمة السياسية.

1 - عبد الكريم علوان، النظم السياسية والقانون الدستوري، (دار الثقافة، عمان، الأردن، 2001م) ص:161.

الفرع الثاني: التصويت.

«فالتصويت VOTE هو العمل الذي يعبر عن الأكثرية النسبية والمطلقة للمجلس، يخضع التصويت VOTE النيابي لعدة مبادئ ينعكس احترامها مباشرة على نتائج التصويت إنما التصويت votation»، فهذه المبادئ والضوابط التي تنظم عملية التصويت هي التي تعطيه قيمته التمثيلية، وموضوعية نتائج تمثيله، ولقد أصبح التصويت حقا يرتبط بجوهر مفهوم المواطنة، وليس مجرد وظيفة يسندها القانون إلى مجموعة من الأشخاص ذلك أن «التصويت الإجباري في الفقه، يقدم كنتيجة ممكنة لصفة الناخب "الوظيفية"، لنظرية السيادة الوطنية التي تتيح إعطاء حق التصويت من بين المواطنين الذين يقدر أنهم أهل للتعبير عن إرادة الأمّة»[1] ويكون عادة في المجالس العلنية في الغالب ويتم إحصاء الأصوات ليتم معرفة مدى توفر الأغلبية مع أو ضد الموضوع المطروح للتصويت، كالتصويت على التشريعات الجديدة في البرلمانات.فالتصويت آلية تكمل غاية النظام الانتخابي، وتخدم روح الديمقراطية في فرض السيادة الشعبية، وترسيخ شرعية الخيارات السياسية والتشريعات القانونية.

الفرع الثالث:الاستطلاع "سبر الآراء».

من العمليات التي تقوم بها هيئات مختصة، أو هيئات مهتمة، بمنهجية محددة لاستطلاع الرأي العام من خلال العينة التي خضعت لسبر الآراء ... وفي أحيان كثيرة يعبر عن الحقيقة الواقعية عندما يتم بصفة علمية وموضوعية بشروطه المنهجية و«يفترض تحقيق استطلاع الرأي تكوين عينة ممثلة للسكان المراد توجيه السؤال إليهم الهيئة الانتخابية كقاعدة عامة، ويركز المبدأ على حساب الاحتمالات التي يتيح تحديد هامش خطأ النتائج الحاصلة»[2] ومنه هو مرحلة استكشافية لمعرفة اتجاه الميولات العامة وليس للاستطلاع قوة دستورية عملية باستثناء قوة المعلومة «فللاستطلاع مرونة المعلومات وليس له بالطبع قوة»[3].

1 - أوليفيه دوهاميل، إيف ميني، مرجع سابق، ص:294.
2 - المرجع ذاته ، ص:77.
3 - المرجع ذاته، ص: 79.

فالاستطلاع هو عملية معلوماتية، تعطي توقعات احتمالية عن الفكر السياسي العام، مع هامش من الخطأ التقديري، حسب دقة التقيد مع منهجية الاستطلاع العلمية، ومدى تطابق العينة وتمثيلها للرأي العام كله.

«إن الرأي العام يمثل أكثر قوة في تحديد كيف يفكر الناس، و كيف يتصرفون، مع إن تحديده هو عديم الجدوى في معظم الأحوال. وذو قيمة في بعض الأحوال لكنه يمثل رد الفعل الذي يقوم به الناس دون فهم واضح لما يؤمنون به»[1].

ويلعب الاستطلاع دورا في التنبؤات المستقبلية لتحديد الخيارات لدى المصوتين فعليا «ومع ذلك يبقى الاستطلاع، وإن ارتكز على مسعى علمي مبني على تقنية الإحصاءات الجدية منظورا إليه إما كظاهرة سحر، وإما كدجل، وإما كمعالجة تفسد الديمقراطية حتى كشيء قليل من كل ذلك في آن معا»[2] وذلك للمؤثرات التي أصبحت تدخل على مسار العملية الاستطلاعية، والعوامل المختلفة والمتعددة التي لها علاقة بالتأثير والنفوذ في الرأي العام «إن التلاعب ولاسيما في أيامنا بالآراء العامة، عن طريق وسائل الإعلام التي يملكها أحد الاحتكارات الكبرى أو إحدى القوى الكبرى ... إن هذا التلاعب يخلق فكرا موحدا ومنضبطا من الناحية السياسية»[3].

ومع ذلك فإن الاستطلاعات تبقى عملية معلوماتية مهمة للمعرفة والتخطيط المبني على التوقعات العلمية «وهي جزأ لا تجزأ من "ثورة الوساطة" في النصف الثاني من القرن العشرين لها نتائج هامة على سير الديمقراطية، إنما في المقام الأول، تغير الحملات الانتخابية عن طريق المعرفة التي تقدمها لعلاقات القوى وتطوراتها ... وتتيح الاستطلاعات في المقام الثاني توضيح الاختيارات الصادرة

1 - **سليم ناصر بركات**، علم الاجتماع السياسي، (منشورات جامعة دمشق، دمشق، سوريا، ط، 2000م) ص:104.
2 - **أوليفه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:77.
3 - **روجيه غارودي**، كيف نصنع المستقبل، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط2، 2003م) ص: 88.

عن الناخبين ... وتسهل الاستطلاعات في المقام الأخير التدخل الثابت للرأي العام خلال ولاية الحكام»[1].

الفرع الرابع: الجماعات الضاغطة.

لا يمكن الحديث عن الرأي العام السياسي مقطوعا عن الحديث عن الجماعات الضاغطة التي تشكل أحد آليات الرأي العام في تأثيره على توجهات وقرارات السلطة «الجماعات الضاغطة هي عبارة عن تنظيمات تمثل مصالح خاصة لبعض الفئات تمارس الضغط على الحكام من أجل إصدار تشريعات تراعي المصالح المشتركة»[2]، وتتنوع الجماعات الضاغطة ونوعها حسب البنية السياسية والثقافية والاقتصادية لكل مجتمع، فتجد أن مجتمع ما تسيطر عليه جماعات ضاغطة ذات طبيعة مالية، نظرا للبنية الاقتصادية لهذا البلد، بينما تسيطر جماعات ضاغطة عمالية في مجتمع آخر أي ذات طابع اجتماعي بينما في مجتمع آخر قد تسيطر جماعات ضاغطة ذات طبيعة ثقافية أو عقائدية ...« إن ازدهار الجماعات الضاغطة يعكس، بدقة، البنيات الاجتماعية – الاقتصادية والمنازعات الإيديولوجية في البلد المعني »[3] وتستعمل هذه الجماعات الأساليب القانونية، وأدوات التعبير المختلفة، وشبكة علاقاتها في التأثير والنفوذ، سواء بالتأثير على الرأي العام لصناعة رأي عام موالي لأهدافها و مصالحها، أو بصفة مباشرة بخلق بؤرة احتجاج أو مطالب في اتجاه دفع الحكومة إلى الاستجابة «وتشكل جماعات الضغط أمرا عاما وبارزا في الجماعات السياسية، حيث تتكون هذه الجماعات كجماعات مشتركة، وتدافع عن هذه المصالح بالوسائل المتوفرة كافة في نطاق القانون»[4].

---

1 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص: 78، 79.

2 - **مولود ديدان**، مباحث في القانون الدستوري (دار النجاح للكتاب، الجزائر، الجزائر، دط، 2005م) ص:192.

3 - **جان مينو**، الجماعات الضاغطة، تر: بهيج شعبان (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الجزائر المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1971م) ص:12.

4 - **توفيق المديني**، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، (إتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، 1997م) ص:94.

وليس بالضرورة أن تكون الجماعات الضاغطة ذات نفوذ مادي فقط، بل أحيانا تكون ذات قوة اجتماعية، تستند على رمزية فكرية أو دينية أو عرفية، فيكون لها وزن وتأثير على الحياة العامة، تأثير مباشر على السلطة أو تأثير على الرأي العام فينتقل هذا التأثير على الأداء السلطوي «فالقوة السياسية داخل المجتمع ليست حكرا على الحكام الذين يمارسون الحكم من خلال المناصب بل هناك أشخاص آخرون يمثلون قيادات اجتماعية قد تفوق في نفوذها القوة الرسمية، ويستند النفوذ على البناء الثقافي للمجتمع بما يتضمنه من قيم ومعتقدات ومعايير سلوك»[1] ولذلك فإن صناعة أو تكوين الرأي العام عملية مستمرة تقوم بها قوى اجتماعية مختلفة وتلعب فيها وسائل الاتصال وإمكانيات التواصل بين القوى والجماهير دورا فعليا في رسم القناعات الفكرية، وبالتالي السياسية لدى قطاعات اجتماعية واسعة، تكون فيها بعدة قوى سياسية خام تظهر نتائجها في التجاذبات السياسية وفي الاستحقاقات الانتخابية.

وتستخدم الجماعات الضاغطة قوتها المالية أو الإعلامية في ترسيخ نفوذها من خلال التأثير على الرأي العام مباشرة، أو عن طريق شبكة الاتصالات مع أجهزة السلطة ذاتها ودواليب الإدارة والأجهزة ذات القرارات « وهناك أمران يلعبان دورا هاما: صفة القادة واتساع شبكة العلاقات التي يتوصلون إلى إنشائها " في قلب الأوساط البرلمانية والمكاتب الوزارية، وأجهزة تكوين الرأي العام "»[2].

كما أن النظام الحزبي يعتبر أداة تستعمله هذه المجموعات بالتحالفات التي تعقدها مع الأحزاب السياسية والقوى الانتخابية، أو بالدخول إلى هذا النظام فتتحول الجماعة الضاغطة إلى قوة سياسية تستغل نفوذها الاجتماعي للحصول على التأييد الشعبي، ومن ثم الحصول على السلطة، فالعلاقة بين الجماعة الضاغطة والحزب السياسي علاقة واقعية « وبذلك تحمل الجماعة إلى الحزب مساعدات عديدة " دعم

1 - **سليم ناصر بركات**، مرجع سابق، ص:58.
2 - **جان مينو**، مرجع سابق، ص:26.

انتخابي، إطراءات في الصحف النقابية إعانات مالية ..." وتتلقى معونة في الدفاع عن مطالبها »[1].

وهكذا نلاحظ أن الجماعات الضاغطة هي أخطبوط اجتماعي معقد، تتنوع أذرعه وتتمدد في اتجاهات مختلفة، للسيطرة على الرأي العام ثم التأثير على السلطة السياسية وبالنتيجة الحصول والتأثير على القرارات الناتجة وتحقيق المصالح المتوخاة لهذه الجماعات، فهي عبارة عن قوى اجتماعية تؤثر سياسيا على مختلف القوى الفاعلة، وإن دور الجماعات الضاغطة هو دورا يكون ايجابيا عندما يكون فعلها التعبوي فعلا عقلانيا ومنضبطا بقواعد الممارسة الديمقراطية، ويخدم الاتجاه العام والمصالح المشتركة، وهذا لا يكون دائما مما يحول الجماعات الضاغطة إلى أعباء اجتماعية أو اقتصادية تهدد المسيرة الديمقراطية والسلم الاجتماعي « ومعلوم أن من الصعب على الرأي العام أن يخضع دائما لاعتبارات عقلانية، وأنه قادر على التقلب والهياج السريعين، وأنه يستند في اغلب الأحيان إلى معلومات جزئية أو متحيزة والرأي العام كما يوجد، أو كما يتكون، أو كما يشوه يمثل عاملا يجب أن تحسب الجماعات له حسابا »[2]، وهذا ما نلمس خطورته في مجتمعات تسقط في الحروب الأهلية أو الصراعات الداخلية العنيفة نتيجة تحريض طائفي أو ديني أو عرقي ...وهذا بفعل خطاب تعبوي لجماعات ذات نفوذ في الرأي العام فتستجيب قواه غريزيا في فعل غير عقلاني يهدد السلم الاجتماعي والأهلي العام .

1 - **جان مينو**، مرجع سابق، ص:44..
2 - المرجع ذاته، ص:98.

المطلب الثالث: نقد آليات الاعتبار السياسي للأغلبية في القانون الدستوري.

لقد نجحت الآليات الدستورية المعاصرة في ترسيخ المشاركة السياسية الشعبية وتجاوزت كثيرا من المظاهر التسلطية، ونظمت التنافس السياسي بين مختلف القوى والمكونات الشعبية، وأطّرت التعايش بينها، مما أعطى للدولة استقرارها ووفر للسلطة المجال المناسب لممارسة صلاحياتها، ولكن بقيت هذه الآليات عرضة للنقد السياسي ليس في ذاتها، ولكن في المؤثرات والعيوب التي ظهرت خلال الواقع.

من جملة الانتقادات التي توجه إلى الآليات الدستورية المعاصرة هي:

الفرع الأول: النفوذ المالي.

الفرع الثاني: البيروقراطية الحزبية.

الفرع الثالث: مدى حيادية الآليات.

الفرع الأول: النفوذ المالي.

تعرضها لهيمنة الديكتاتورية المالية والنفوذ الاقتصادي للحصول على السلطة خصوصا في النظام الليبرالي، حيث يبرز دور رأس المال والطبقة البرجوازية في الهيمنة على الآليات الانتخابية المختلفة بطرق متعددة « وهذه الأدوات التي هي المعرفة والقدرة على بسط العنف، والثروة ثم التآثر بينها، هي التي تحدد أين تكون السلطة الاجتماعية »[1] وهكذا أصبحت السلطة في النظام الليبرالي نتيجة لتفاعل قوى متعددة، تستخدم وزنها الاجتماعي ونفوذها الواقعي في امتلاك السلطة « ولكن ممارسة الحرية الايجابية في الواقع بقدر ما هي تعبير عن رغبة عميقة للمشاركة السياسية من جانب المجتمع المدني، في إدارة شؤونه تفضي في النهاية إلى الاصطدام الكبير بالاديولوجيات البرجوازية والشمولية، التي تسيطر على عالمنا المعاصر»[2]، لذلك تعمل بعض الدول مثلا على تحديد سقف مصاريف الحملات الانتخابية، ومحاربة الرشوة الانتخابية والمعاقبة عليها.

1 - **ألفين توفلر**، تحول السلطة في بداية القرن الواحد والعشرين، تر: حافظ الجمالي، أسعد صقر، (اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 1991م)، ص:60.

2 - المرجع ذاته، ص:60.

إن مجموعات الضغط خصوصا المالية تشكل أحد المعيقات الواقعية التي تفسد الأنظمة الانتخابية بصفتها آليات حيادية، فالضغط المالي والمجموعات المالية تؤثر على اتجاه النظام الانتخابي، مستخدمة كل وسائل المجموعات الضاغطة، في فرض أمرا واقعيا ومجمل النقد الموجه للنظام الديمقراطي الليبرالي بالخصوص، والأنظمة الانتخابية داخل الأنظمة، يوجه مثل هذا الانتقاد، حتى من داخل المؤمنين بالفكر الليبرالي، حيث يصبح النفوذ الشعبي في مواجهة نفوذ المال ونفوذ السوق «لنذكر بان الديمقراطيات الغربية هي "بلوتو ديمقراطيات" حيث السلطة ترتكز في آن على الشعب، عبر الانتخابات، وعلى النفوذ، تنعم الشركات الكبرى بنفوذ داخل الدولة»[1] وهذا ينشأ عنه تداخل بين النظام الانتخابي، وقوة خارج الأطراف القانونية والرسمية التي لها الحق في المشاركة في هذا النظام، هي القوة الاقتصادية «للسلطة الاقتصادية أهمية كبيرة وإن لم يكن لها مكان رسمي في مؤسسات الدولة ... كذلك للشركات الكبرى، المصارف، و"التروستات" تأثير أكثر مباشرة على حياة الحكام»[2].

وتزايد نفوذ رأس المال في العمل السياسي، ودوره في الضغط على السلطات أو تشكيلها أصبح لافتا، إلى الحد الذي يتصور فيه أن السيطرة على السلطة تمر عبر السيطرة على السوق، وأن امتلاك الثروة هو السبيل إلى امتلاك السلطة، وأن الرأسمال هو السلطة الفعلية في الدولة «ونلاحظ في بعض الأحيان، أن الرأسمال الكبير، هو الذي يسيطر سياسيا على الدولة، لدرجة يلغي معها التمييز بين السلطات الخاصة والسلطات العامة »[3].

الفرع الثاني: البيروقراطية الحزبية.

تأثرها بالبيرو قراطية الحزبية التي سماها "آلان تورين" بالحزبقراطية و التي يصبح الحزب فيها عائقا أمام التعبير الحر للمواطنين عن اختياراتهم السياسية، عندما يتحول من هيئة للمشاركة السياسية إلى هيئة بيروقراطية متقوقعة على نفسها «فإن

1 - موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، تر: جورج سعد (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1992م) ص:57.
2 - المرجع ذاته، ص:67.
3 - آلفين توفلر، مرجع سابق، ص:99.

أخطر أنواع الفساد على الديمقراطية هو ذاك الذي يمكن الأحزاب السياسية من مراكمة موارد هائلة ومستقلة عن المشاركة الإرادية لأعضائها بحيث يصبح بوسع هذه الأحزاب، من جراء ذلك، أن تختار مرشحيها للانتخابات وتؤمن نجاح عدد منهم، ضاربة بعرض الحائط مبدأ اختيار الحاكمين من قبل المحكومين»[1].

وهذا النقد لا يعيب النظام الحزبي في ذاته ولكن يعيب أداءه، حين يصبح الحزب مجرد هيئة مكبلة بالبيروقراطية فتحجب وتعيق تعبير القوى السياسية عن نفسها، وإن كانت «تعاريف الحزب السياسي عديدة وتشهد على صعوبة تنوع الأشكال الملموسة القابلة للتفحص تجريبيا. بيد أن التوافق عموما هو على تعريف الحزب بأنه تنظيم هدفه حيازة السلطة و ممارستها»[2]، وعلى هذا الأساس فإن الحزب هيئة لمشاركة المواطنين السياسية، بمعنى أنه همزة وصل بين المجتمع والسلطة، و«يعتبر الحزب اليوم أداة تسمح للمواطن للمشاركة في الحياة السياسية، كما يعتبر تنظيما دائما لجماعة من الناس تتكتل حوله وتستعمله لتنفيذ برنامج سياسي واجتماعي معين عن طريق الوصول إلى الحكم»[3].

فإذا لم يتوفر الحزب على جملة الضوابط التي تنأى به عن الاحتكار الفئوي والتسلطي تحافظ عليه بصفته هيئة تنظيمية للتعايش والتشارك السياسي، فإنه يكون عبءا على الديمقراطية.

وهذا النقد غرضه دعم وإصلاح النظام الحزبي، ذلك أن الأحزاب السياسية تبقى وسائط سياسية صالحة بين المجتمع والسلطة.

«الأحزاب السياسية تلعب دورا هاما في النظم السياسية المختلفة، نظرا لما تتمتع به من قدرة على تنظيم الجماهير وتجنيدها، وتزداد أهمية الدور الذي تلعبه

1 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص: 79.
2 - **سليم بركات**، مرجع سابق، ص:481.
3 - **فوزي أبو دياب**، المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1971م) ص:164.

الأحزاب في الديمقراطيات المعاصرة، نظرا لكونها أداة بسيطة بين الجماهير والسلطة وما يمثله ذلك من عقبة أمام تأثير الجماهير في السلطة»[1].

المهم يتم الحفاظ على هذه الوسائط وعلى حيويتها وتفتحها على المواطنين لتقوم الهيئة الاجتماعية بدورها.

الفرع الثالث: مدى حيادية الآليات.

لم تستقر الآليات الانتخابية على شكل حيادي، مما حوّل الأشكال الانتخابية إلى آليات حكومية للتأثير على نتائجها ذلك أن «ليست الأنظمة الانتخابية حيادية، إنها تمارس نفوذا في تمثيل القوى السياسية وفي نمط الحكم على حد سواء، واختيارها لا ينجم عن اعتبارات نظرية أو تقنية وحسب، وإنما ينجم أيا عن النتيجة المتوقعة منها في منطوق سياسي معين. إن أكثرية في السلطة تسول لها نفسها العمل على تبني نمط انتخاب يبدو الأفضل لتحقيق مصالحها»[2].

ويسعى مفكرو السياسة وفقهاء القانون الدستوري ومنظرو الأنظمة السياسية للسعي لتجاوز مثل هذه العوائق والمآخذ على الآليات الديمقراطية، من خلال الحفاظ على الروح الديمقراطية، فالديمقراطيات ليست مجرد آليات إجرائية «إن الديمقراطية لا تقتصر على مجموعة من الضمانات الدستورية أي على حرية سلبية، إنما على نضال تخوضه ذوات فاعلة في ثقافتها وبحريتها، ضد منطق هيمنة السّساتيم»[3]، وذلك من منطلق أن الديمقراطية هي منهج لتنظيم المشاركة السياسية، وتأطير الاختلاف والتنوع وتنظيم التعايش «فالديمقراطية، تكرارا، لا تقتصر على تدابير إجرائية، إذ أنها تمثل مجموعة من الوساطات بين وحدة الدولة وكثرة القوى المجتمعية الفاعلة»[4].

وفي كل حال فلا يخفى النجاح النسبي الكبير الذي حققته الديمقراطية في حل الكثير من الإشكاليات التي كانت مطروحة على الدولة الحديثة، وتجاوز التحديات التي كانت تواجه المجتمعات «ولا ننكر أن الديمقراطية استطاعت لما قدمت من

1 - **سليم ناصر بركات**، مرجع سابق، ص:87.
2 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:1190.
3 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:20.
4 - المرجع ذاته، ص: 20.

ضمانات دستورية، وأجهزة رقابية، وفصل بين السلطات وحرية الصحافة وتعدد الأحزاب، وتوعية للشعوب بحقها في مواجهة الحكام ...»[1].

1 - المرجع ذاته، ص:40.

المبحث الثاني: آليات اعتبار الأغلبية في فقه السياسة الشرعية.

إن تركيز فقه السياسة الشرعية على قيم الحكم، وتأكيده على صفات الحاكم وشروطه ثم التكيف مع واقعه التاريخي، جعله لا يركز كثيرا على الآليات الإجرائية والفنية لإقامة السلطة وإدارة الحكم، وإن كان اهتمامه في وضع الشروط والضوابط والتركيز على المبادئ الشرعية التي تحمي مضمون الخلافة وجوهر المجتمع العقائدي بغض النظر عن الأساليب الشكلية والفنية التي تعامل معها بمرونة كبيرة وواقعية مع حال الممالك التي قامت ما بعد الخلافة الراشدة، وإن كان قد أبقى على الصورة النموذجية والأصلية لمفهوم الخلافة الكاملة حيث اعتبر إقامتها واجبا شرعيا«وأما ولاية الخلافة والإمامة العظمى فحكمها الوجوب على الكفاية بالإجماع خلافا للأصم »[1].

وسنناقش آليات اعتبار الأغلبية في فقه السياسة الشرعية، في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : ماهية الشورى وآلياتها .

المطلب الثاني: ماهية البيعة وآلياتها.

المطلب الثالث: نقد الآليات التطبيقية للشورى والبيعة.

المطلب الأول: ماهية الشورى وآلياتها .

حتى نستعرض المدلول السياسي للشورى، والآليات الإجرائية لتحقيقها، علينا أن نناقش أوجه الشورى المختلفة في ثلاثة فروع:

الفرع الأول : ماهية الشورى.

الفرع الثاني: آليات الشورى.

الفرع الثالث: تحفظ ونقده.

1 - **أحمد بن يحي الونشريسي**، الولايات ومناصد الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، تعليق: محمد الأمين بلغيث (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجزائر، دط، 1985م) ص: 06.

الفرع الأول: ماهية الشورى.

أ- *الشورى لغة* :

« "الشورى "، وكذا " المشورة " بضم الشين، تقول: " شاوره " في الأمر و"استشاره " بمعنى »[1].

«والتشاور والمشاورة والمشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض من قوله: شرت العسل إذا اتّخذته من موضعه واستخرجته ... والشورى الأمر الذي يتشاور فيه»[2].

ب- *الشورى اصطلاحاً*:

إن الشورى من المبادئ التي دعى إليها الإسلام واعتبرها من صفات وخصائص الجماعة المؤمنة يقول تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[3].

فلقد كانت الشورى معلما اجتماعيا ودينيا يسود المجتمع الإسلامي الأول وخلقا دينيا ميز السلوك العام للصحابة في علاقاتهم البينية وفي أمورهم العامة التي تهم حياتهم كهيئة سياسية واحدة .

« وقد تشاوروا فعلا في جميع الأمور، في الأحكام وغيرها ومنها أمر الخلافة والاستخلاف والحروب وتعيين الولاة، وجمع القرآن وإحداث التاريخ الهجري وميراث الجد ، وحد شارب الخمر، وعدده ...»[4].

فأحيانا بصفة عامة يكون فيها المجتمع عبارة عن برلمان مفتوح، وأحيانا في مجلس يضم كبار الصحابة أو وجوه المجتمع الإسلامي، وأحيانا أفرادا معينين بسبب خبرتهم في أمر ما.

---

1 - **الرازي**، مختار الصحاح، ص:298 .
2 - **الراغب الأسفهاني**، مرجع سابق، ص: 273.
3 - سورة الشورى، الآية 38.
4 - **طالب عبد الرحمان**، (الشورى في الإسلام)، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (مجلة دورية، العدد 4، س3، 2000م) ص:135.

«والتعبير «في الآية» يجعل أمرهم كله شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة... والواقع أن الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية »[1]، وهكذا عاش مجتمع النبوة وبعده مجتمع الخلافة الراشدة ملتزما بالشورى كأفراد وكمجتمع حيث اختفت تلك العصبية البدوية التي ميزت المجتمع العربي الجاهلي، فلم يعد التعصب القبلي والاستبداد الفردي هو الذي يميز السلوك الجماعي، حيث أصبح الوحي هو الموجه إلى معالم الحق، والشورى هي النظام العقلي الذي يقارب الاجتهادات البشرية والآراء الشخصية في إطار من حرية التداول والنقاش والحوار، الذي يفضي في النهاية إلى الموقف العام الذي يمثل الدولة والمجتمع في آن واحد، ويصبح هذا الموقف هو محور الالتزام الفردي من قبل الصحابة، وهذا كله في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو في حضرة خلافائه الراشدين، « وهي من ألزم صفات القيادة أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوبا في قالب حديدي ، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية »[2].

والشورى في الحقيقة أوسع من المفهوم النيابي، فهو الصق بالسلوك الإنساني الإسلامي كأعمال البر وصفات الأخلاق، وإن كان أظهر في المجال السياسي ولكن إبرازه صفة إيمانية يعطيه أهميته السياسية « فبدلا من أن يقتصر ذلك على المجالس الشعبية، نراه في الإسلام عاما للشعب كله، بسبب تقديس حرية الرأي فيه تقديسا يجعلنا حيال ما يشبه الديمقراطية المباشرة، مؤيدة بحق الفرد في دعوى الحسبة، وقيام القضاء بدور شعبي حقيقي ....»[3].

1 - **سيد قطب**، في ظلال القرآن، (دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 11، 1985م) ج5، ص:3165.
2 - المرجع ذاته، ص:3165.
3 - **عبد العزيز عزت الخياط**، النظام السياسي في الإسلام، (دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2004م) ص:149.

الفرع الثاني: آليات الشورى:

إن تنوع أوجه الشورى من حيث العموم والخصوص،ومن حيث الاختصاص الذي يجعل أهل الشورى يتعددون حسب أهليتهم، يقول تعالى:﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[1].

ويمكن بداية أن يتميز بين الشورى العامة والشورى الخاصة«انفرد "الشاطبي"[2] بنظرة ثاقبة وفكرة أصلية وربما لم يشاركه فيها غيرة، وهي التمييز بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين، الأول يتعلق بالجزئيات والثاني خاص بالكليات»[3].

إن التحقيق العلمي يقودنا إلى التقرير أن الشورى في الواقع الإسلامي اتخذت ثلاثة أجه:

الوجه الأول: *الشورى الخاصة*: وهي شورى ما عرف في السياسة الشرعية بأهل الحل والعقد،وهم أعضاء مجلس يمثل أهل الرأي في المجتمع،ولقد ذكر الأستاذ "طالب عبد الرحمان " في مقال له أن النبي ﷺ كان له مجلسا شوريا يعود إليه لاستنباط الرأي «ولما قامت الدولة الإسلامية فعلا في المدينة بعد الهجرة، بادر الرسول ﷺ إلى تشكيل مجلس شوري في الدولة من المهاجرين والأنصار،فقد خصص أربعة عشر رجلا، كان يرجع إليهم في الأمور.....»[4].

وقد اشتهر بعض الصحابة بقربهم للنبي،وكثرة مشورتهم في المصالح العامة التي تتعلق بالدولة الإسلامية "كأبي بكر الصديق"[5] و"عمر ابن الخطاب"[6] ....«فنحن

---

1 - سورة النحل، الآية:43.

2 - **الشاطبي**، أبو إسحاق محمد (ت720هـ) مفسر وأصولي مالكي، اشتهر بنبوغه في علم المقاصد والتأصيل لها، وعرف بكتابه "الموافقات". ينظر: **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:31.

3 - **أحمد الخمليشي**، مرجع سابق، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ص:269.

4 - **طالب عبد الرحمان**، مرجع سابق، ص:140.

5 - **أبو بكر الصديق**، عبد الله بن ابي قحافة (ت13هـ)، الصحابي المعروف بالصديق، والخليفة الأول للمسلمين، عرف بثباته ومواقفه العديدة. ينظر: **مجموعة من الباحثين**، الموسوعة العربية (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) ج1، ص:39.

6 - **عمر بن الخطاب**، (ت23هـ) من أعظم الشخصيات الإسلامية، الصحابي الذي لقب بالفاروق، وهو ثاني الخلفاء الراشدين. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ص:588.

إذا رجعنا إلى سيرة النبيﷺ نجد أن مجلس الشورى كان موجودا في نظام الحكم وإن لم تطلق هذه التسمية بلفظها عليه»[1]، فعندما مثلا نتأمل اجتماع السقيفة للتشاور حول الخلافة عقب وفاة النبي عليه السلام، الذي كان يضم نخبة من أعلام الصحابة، من مهاجرين وأنصار، كان عبارة عن مجلس أعلى أخذ على عاتقه تدارس أمر الحكم وتنظيم سلطة الدولة بعد الفراغ السياسي الذي تركه الرسول ﷺ، وقد توصلوا فعلا إلى توافق سياسي أدى إلى بيعة أبي بكر الصديق،وكانت الشورى المحصورة في جزء من الصحابة، وقد عرف هذا الوجه في الشورى من خلال " أهل الحل والعقد " في الفقه الإسلامي، وتداولته كتب الفقه في حديثها عن الإمامة، عمل الفقهاء على إعطاء هذا المجلس " أهل الحل والعقد" دورا دستوريا في الدولة الإسلامية من خلال الترشيح للإمامة، وعقد البيعة، ولكن ظلت صورة مجلس"أهل الحل والعقد" تفتقد إلى آلية تمثيلية حيث أصبحت مع مراحل التاريخ عبارة عن مجلس تابع إلى الملك وصاحب دور محدود هو أقرب إلى التزكية من الدور السياسي الفاعل. كما أن تمثيله للمجتمع أصبح ضعيفا فأصبح من الضروري تبين أسلوب آخر لتحديد "أهل الحل والعقد" في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة وفق الظروف المتباينة المتغيرة كما عرف في التاريخ الإسلامي بأكثر رسمية في الدولة التي قامت، ومن أمثلة ذلك الدولة الرستمية في المغرب العربي، حيث اتخذ "ابن تومرت "[2] مجلسا للشورى «فمجلس"أهل الجماعة" كان بمثابة حكومة وزعت المهام التنفيذية فيه على العشرة حسب تخصصهم تحت رئاسة "ابن تومرت" «485-536 هـ » ومجلس" أهل خمسين" كان بمثابة برلمان يجلس فيه الممثلون للقبائل،المختلفة التي ساندت "ابن تومرت" في بداية حركته.....»[3].

وفي الحقيقة فإن تشكيل مجالس للشورى يستند إلى مقصدين هامين، لغاية الشورى ومقصدها الشرعي:

1 - **طالب عبد الرحمان**، مرجع سابق، ص: 139.
2 - **ابن تومرت**، أبو عبد الله محمد (485-536هـ)، فقيه وسياسي، مؤسس دولة الموحدين بالمغرب العربي. ينظر، **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ج1، ص:13.
3 - **محمد أحداداد**، الإسلام والممارسة الديمقراطية، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ص: 88.

أولا: أن تكون الشورى في الرأي والقرارات السياسية الكبرى التي تتطلب أن تكون ذات صبغة تمثيلية للمجتمع، فلقد كان زمن الرسول عليه السلام الحرص على شورى الأنصار من جهة، والمهاجرين من جهة أخرى، مثلما حصل في غزوة بدر «وحسب عموم الأمر المفوض و فرعيته وداعي النظر في عموم حيثياتة أو التبين من خصوص أسبابه،تتنزل مصادر السلطة من جمهور كافة إلى جماعة معدودة تمثله في الشورى والعقد للأمور الهامة والعامة»[1].

ومن هذا المنطلق فإن رضا وتزكية جمهور الناس وعامتهم لمن يمثلهم في مثل هذا المجلس الشوري ضروري وشرط لتحقيق المقصد الشرعي للشورى ، وإلا فلن يكون لأمر الشورى ووصف المؤمنين بها أي معنى،فالأمة لها أن تشعر أنها منسجمة مع الدولة.

ويتطلب عضو مجلس الشورى أن يكون له التفويض ممن يمثلهم،لأنه وكيل عن غيرة.

«على أن كون عضو مجلس الشورى وكيلا عن غيرة بالرأي،والوكالة لا تصح إلا بالتوكيل من قبل الموكل،يقضي بأن أعضاء مجلس الشورى لا يكونون أعضاء إلا باختيارهم عن طريق الناس»[2].

ومن جهة أخرى فإن مقصد الشورى في اصطفاء الرأي من أهل الاختصاص، لأن بعض الأمور تحتاج إلى الاختصاص وليس مجرد الرأي أو الموقف، وهنا لابد أن تتفتح مؤسسات الدولة وإداراتها على أهل الخبرة والاختصاص، وتضع الآليات لمشاركتهم.

الوجه الثاني: *الشورى العامة*: والتي هي مفتوحة نحو المجتمع، وهي حق له كله ،لأن كل مسلم مكلف بالنصح للمسلمين، وهذا مستنبط من أدلة الشورى ذاتها، من قوله تعالى:[وأمرهم شورى بينهم]. « وضمير "بينهم"في ««أمرهم شورى بينهم»»يعود

1- **حسن الترابي**، مرجع سابق، ص: 126.
2- **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص: 184.

إلى الذين استجابوا لربهم وهم جميع المؤمنين برسالة الإسلام، وهو يعني أن التداول في شؤون الأمة التقرير فيها يعود إلى جميع أفرادها»[1] فالأصل في الخطاب هو العموم مما يجعل الأمر لجميع الأمة بالمجموع،مما ينزّل الشورى منزلة الحق العام بالنسبة للمجتمع وفي قوله تعالى[وشاورهم في الأمر] «فيكون الخطاب من الله تعالى للرئيس أن يشاور الأمة في جميع أمور المسلمين، ولكل مسلم أن يبذل رأيه دون طلب لأن هذا حقه،فلا يمنع منه »[2] لأن المقصود هنا أمر الأمة الإسلامية، وهذا عام في كل أمر من أمور الحياة الإسلامية...وكلمة" الأمر" أل فيها للجنس،أي جنس الأمر،وهو من صيغ العموم، والعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص»[3].

وعليه فإن الشورى بهذا المفهوم تكون حقا عاما، حيث لا يجوز منعها على أي كان، أو حجبها على أي مسلم، فقد كان في المجتمع الإسلامي سواء في عصر النبوة أو الخلافة الراشدة، يطرح الأمر على مجموع الصحابة فيقول أي منهم رأيا ،دون أن يمنع أحد فيُسمع له، أو يُرد رأيه برأي آخر في سلوك شوري عام، كما حدث في غزوة الخندق في أمر حفر الخندق، أو في المنزل الذي نزل به المسلمون في" بدر" ...

«وبناء على قاعدة السلطان للأمة، يتقرر أن تمارس الشورى في الدولة الإسلامية لتشمل جميع المسلمين من غير استثناء لشيء، فالشورى عامة تشمل كل رأي في الكون،لا فرق بين التشريع وغيره»[4] ولكن في مجال الرأي تكون أجلى وأكثر إشاعة بين الناس، لأن الرأي وتولية الأشخاص مثلا أمر مشاع للأمة جمعاء يحق لكل مواطن أن يدلي برأيه.

« لذلك لامناص من اعتبار كل مواطن " راشد " بالمفهوم الذي نتناوله به في القانون المدني داخلا في " الذين آمنوا " المؤهلين لممارسة الشورى »[5].

---

1 - **أحمد الخمليشي**، (الإسلام والديمقراطية)، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، (دورية، العدد4، س3، 2000م) ص: 268.
2 - **طالب عبد الرحمان**، مرجع سابق، ص:157.
3 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص: 157.
4 - المرجع ذاته، ص:156.
5 - **أحمد الخمليشي**، مرجع سابق، ص:269.

الفرع الثالث: تحفظ ونقده.

فلا يمكن أن تتخذ من مراجعة عمر بن الخطاب للنبي عليه السلام مدخلا لإلغاء مبدأ لشورى أو تجاوز تاريخيا طويلا وحافلا بمظاهر الشورى وصورها، بل نفهم هذه المراجعة في إطار ماهية الشورى ذاتها. فهذا رسول الله يراجعه صحابي جليل ، فهو في حد ذاته دليل على أهمية الشورى في الإسلام.

حيث قال "عمر" رضي الله عنه بكل حرية وحماسة: « يارسول الله ألست برسول الله؟ قال: "بلى"، قال: أولسنا بالمسلمين ؟ قال: "بلى"، قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: "بلى"، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني، قال فكان عمر يقول مازلت أتصدق وأصوم واعتق، من الذي صنعت يومئذ، مخافة كلامي الذي تكلمت به. حتى رجوت أن يكون خيرا.»[1]، فجاءت الإجابة من رسول الله ﷺ وهو يستشف عليه السلام المستقبل.

وأن الرسول عليه السلام كان يعلم التداعيات الإيجابية لهذا العمل على الدعوة الإسلامية،ونتائج الفتح ، وتلاشت الأوهام بعد الحقيقة فيما بعد«وكان رسول الله ﷺ بما علمه الله من أنه سيجعل للمسلمين فرجا، فقال لأصحابه "اصبروا فإن الله يجعل هذا العمل سببا إلى ظهور دينه " فأينس الناس إلى قوله هذا بعد نفار منهم»[2].

وهذا يظهر في انتشار الإسلام خلال فترة صلح "الحديبية "، وما أن انتهت سنتان تُوجت بالفتح، فكان ذلك الصلح باب فرج فتحه الله للمسلمين، « فلما قال الزهري كانت الهدنة ووضعت الحرب وامن الناس بعضهم بعضا والتقوا فتفاوضوا في الحديث و المنازعة ولم يُكلّم أحد في الإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه، وقد دخل في تلك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر »[3].

1 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:204، 205.
2 - **القرطبي**، مرجع سابق، ج6، ص:275.
3 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:227.

فلم يكن الموقف كله سوى مظهرا شوريا، تداول فيه المسلمون أمرا عاما، ما فتئ الجميع أن اقتنع بالتوجه العام « فلا غرو أن يدهش المسلمون لموقف رسول الله ﷺ الذي تمخض عن المفاهيم البشرية ومقاييسها في تلك الآونة، ولكن سرعان ما انتهت الدهشة وزال الغم واتضح المبهم، حينما تلا رسول الله ﷺ عليهم سورة الفتح التي تنزلت عليه عقب الفراغ من أمر الصلح »[1].

ثانياً: مقاتلة المرتدين من طرف الخليفة" أبي بكر الصديق"من الحالات التي تورد للرد على إلزامية التقلد بها، وعند التحقيق فإن مراجعة" عمربن الخطاب" إلى" أبي بكر" الصديق في قراره لم يكن سوى مراجعة شورية، لم تتخذ مظهر المعارضة العامة من طرف المسلمين مافتئ عمر أن اقتنع بتوجيه الخليفة. «..... أن مقاتلة المرتدين ومانعي الزكاة وأدعياء النبوة ليست رأيا اقترحه "أبوبكر"،أو اجتهادا خاصا به أنه النص الذي ورد في الكتاب والسنة»[2].

فأحيانا يكون ولي الأمر في حاجة إلى معرفة رأي الأمة والناس في أمرها، لتجتمع حوله الأمة، وليحمل المجتمع كله مسؤولية الفصل فيه، كما أن السلطة بحاجة إلى رأي عام غير مكبوت يعبر عن رأيه بجرأة وصراحة.

« وهذا استشهاد يرد في غير موضعه، فقصة أبي بكر مع المرتدين ومانعي الزكاة، لا تعني إلا أنه عرف الحق قبل عمر ثم ما لبث أن اقنع به صاحبه، فأيد وجهة نظره، واتفقا جميعا على تنفيذها »[3].

وكل هذه المراجعات، سواء في صلح الحديبية أو في قتال المرتدين، لم يكن سوى صورة من صور الشورى الناصعة، التي لا تحرم أحدا من إبداء رأيه أو الاستفسار عن مقصد الموقف الذي يتخذ، فالإسلام لم يعلم أتباعه بالإتباع دون بصيرة أو بينة، كما علمهم أن يكونوا شركاء في الأمر العام رأياً وعملاً.

1 - **محمد سعيد رمضان البوطي**، فقه السيرة النبوية، (دار الفكر، الجزائر، الجزائر، ط11، 1991م) ص:235.
2 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد العربية والإسلامية، ص:82.
3 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:60.

فلا يمكن تصور الشورى دون مداولات ومناقشات واعتراضات، وإلا لم تكن شورى، فمن جوهر الشورى تقليب الأمر على ووجوهه، وإبداء الرأي باختلافه، كما أن هناك ملاحظة مهمة وهي أن «هذه الروايات مجملة بمعنى أنها حين تذكر اختلاف أبي بكر مع الصحابة لا تذكر من هم المخالفون لأبي بكر، وكم كان عددهم ونسبهم»[1] ولا يفهم الأمر أنه كلما كان اعتراض أو تحفظ فمعنى ذلك أن الشورى لم يكن لها لزوم وضرورة.

« خلاصة القول أن أهل الشورى بالمفهوم الواسع العام جمهور الأمة، فكل مسلم مكلف وهو من أهل الشورى، هذا ما يفهم من عموم قوله تعالى « وشاورهم في الأمر» وقوله « وأمرهم شورى بينهم»[2]، ولذلك لعبت الشورى دورا حيويا في المجتمع الإسلامي الراشد وهذا كله في إطار إقرار الشرعية للحرية « ومن قواعد الفقه قول الفقهاء "والشارع متشوف للحرية " فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية»[3].

وهذا تفاديا لتحويل الشورى إلى شكل بلا روح، أو بمجرد مصطلح عبثي لا قيمة له «وهل قصد الشارع الحكيم للشورى أن تكون شكلية صورية العوبة بيد الحاكم أيا كان!!! »[4].

فالشورى كانت دعامة راسخة في الدولة الإسلامية لا تنفصم عن الحياة والسلوك الذي طبع المجتمع الإسلامي « فالشورى تمثل ركنا أساسيا من سلطات الأمة الإسلامية ومجلس الشورى يمثل جهازاً من أجهزة الحكم والدولة»[5] وهذا التنوع في آلية الشورى تحكمها المصالح المشروعة، وضبط الصلاحيات بين ما هو عام شائع وبين ما هو خاص من اختصاص هيئة معينة مفوضة بأمر ما يجب

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص:428.
2 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:116.
3 - **طاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:131.
4 - **بسام العموش**، الديمقراطية في الإسلام، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، (دورية، العدد4، س3، 2000م) ص:100.
5 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:140.

الاختصاص والخبرة «هذا هو المستوى الأول من الشورى، فدور جمهور الأمة هام في اختيار أعضاء الشورى وبعض الشؤون العامة.

وهناك مستوى ثان وهو المرتبط بأهل الشورى بالمفهوم الفقهي السياسي الخاص وهؤلاء هم أهل الحل والعقد وأخيرا فهناك مستوى ثالث للشورى وهو الشورى الخاصة وتكون لأهل الاختصاص»[1].

وبذالك يتم دفع الطغيان والظلم واستفراد السلطان بالأمر دون الأمة بعمومها،ودون أهل العلم والدراية،وهذا ما يؤدي إلى الفساد العام،حيث أن مآلات الاستبداد يعدم المصالح المشروعة من كل وجه، كما أنه في ذاته صورة للطغيان والغصب، حيث تقوم السلطة من خلال أشخاصها من غير وجه حق، أو تكليف من الأمة صاحبة الأمر، بالسطو على صفة، وهي الإمامة أو الولاية أو النيابة، واحتكار هذه الصفة بقوة خلافا لما أقرته الشريعة من أحكام وآليات وشروط وضوابط لمن يحوز على هذه الصفة، «إن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية »[2].

التي تنظم بقواعد وإجراءات منظمة ومرتبة تحفظ للأمة مصالحها، وللشريعة مقاصدها وللأفراد حقوقهم والتزاماتهم.

فلا يمكن أن تكون الأغلبية مركبا للطغيان والظلم، وإلا انقلبت استبدادا وقهرا ولكي تلتزم أو بالأحرى تضبط الأغلبية لجام تسلطها لابد من تسريح قيم دستورية تساعد على إشاعة العدل والحق في المجتمع.

1 - رائف محمد النعيم، مرجع سابق، ص:116.
2 - الكواكبي، مرجع سابق، ص: 02.

ثالثاً: لا يمكن تجاوز ضرورة الشورى بدعوى وجود قيادة رشيدة، أو حاكم يملك من المميزات والصفات الحميدة، حتى يبدو وكأن الشورى في حقه مجرد مكرمة أو فضيلة يتفضل بها على الناس، فيستعملها منه أحيانا تكرما، لأنه « لو كان وجود القيادة الراشدة في الأمة يكفي ويسد مسد مزاولة الشورى في أخطر الشؤون، لكان وجود محمد ﷺ ومعه الوحي من الله سبحانه وتعالى كافيا لحرمان الجماعة المسلمة يومها من حق الشورى، وبخاصة على ضوء النتائج المريرة التي صاحبتها في ظل الملابسات الخطيرة لنشأة الأمة الإسلامية »[1].

وبناء آليات مرنة لإشاعة الشورى في دوالب الدولة، وفي سلوك الأفراد وثقافة المجتمع، لأنه ليس المهم رفع المبدأ بصفته شعاراً «بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية فيختفي الفرد المستبد، وتموت الوثنيات السياسية، ويترجح الرأي الصحيح»[2]، وتصبح بذلك الشورى نظاماً يميز الدولة، وواجباً دستورياً يلزم الحاكم، وآلية دستورية تحكم مؤسسات الدولة السياسية، ويمر عبرها القرار المعبر عن الإرادة العامة «وأهم ما يجب على الإمام المشاورة في كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله، ولا إجماعاً صحيحاً يحتج به أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على المصالح العامة» [3].

إن تكريم الفرد في المجتمع بصفته الإنسانية، وبصفته الانتمائية إلى الوطن هو تكريم إلى المجتمع كله، لأن إذا فقد المجتمع كرامته وحقوقه أفرادا وأجزاء فقدها كلية ويأتي تكريم الفرد بناء على:

1 – التكريم الانساني في الإسلام. يقول تعالى:﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[4].

---

1 - **السيد قطب**، في ظلال القرآن، ص:502.
2 - **محمد الغزالي**، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، (دار الكتب، الجزائر، الجزائر، ط8، 1980م) ص:168.
3 - **رشيد رضا**، الخلافة، مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، 1992م) ص:48.
4 - سورة الإسراء، آية:70.

« وهذا التكريم الإلهي للإنسان هو من إرادة الله عزو جل، فالله هو الذي انشأ للإنسان هذا الحق في الكرامة والسمو عن بقية الكائنات »[1].

2 – الحرية التي كفلها الشارع للإنسان، هي حرية متصلة بعقيدة التوحيد وجوهرها،التي ينتج عنها المساواة بين أفراد البشر، بصفتهم من أصل إنساني واحد وبصفتهم التكليفية التي تجعلهم جميعا عبيدا لله، فلا يطغى بعضهم على بعض، ولا يعلو بعضهم على بعض.

1 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص:263.

المطلب الثاني: ماهية البيعة وآلياتها.

نتناول آلية البيعة في ثلاثة فروع:

الفرع الأول : ماهية البيعة.

الفرع الثاني: الأغلبية في البيعة.

الفرع الثالث: صفة أخذ البيعة.

الفرع الأول: ماهية البيعة.

أ – *البيعة لغة:* « والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة.

والبيعة: المبايعة والطاعة. وقد تبايع على الأمر: كقولك أصفقوا عليه وبايعه عليه مبايعة: عاهده ... هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة: كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره »[1].

ب – *البيعة اصطلاحاً*: جاءت البيعة في فقه السياسة الشرعية بتعاريف مختلفة تصب في كونها عهد بين المحكوم والحاكم، يلتزم فيه الحاكم بالشريعة وأحكامها، ويلتزم المحكوم بالطاعة والنصح، حيث عرفها ابن خلدون«اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين »[2].

فهي «عهد بين الأمّة والحاكم على الحكم بالشرع وطاعتهم له »[3].

ومنه يمكن تعريف البيعة على أنها عقد سياسي يلتزم عنه المبايع بأحكام الشريعة ورعاية مصالح الأمة، ويلتزم المبايع بالطاعة.

هي تعبير سياسي عن قبول الناس ورضاهم، ويعتبر عقدا يبن الشعب والسلطة وقد أقر الإسلام البيعة، وأنزل فيها قرانا ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا

1 - ابن منظور، مرجع سابق، ص:570.
2 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص:194.
3 - محمود الخالدي، مرجع سابق، ص:105.

يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[1].

ولقد امتدح الله المؤمنين الذين بايعوا الرسولﷺ في قوله: ﴿ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾[2].

وفي بيعة الرضوان بايع المؤمنون رسول الله ﷺ طائعين ،بيعة عامة «ولم يتخلف عنه أحد من المسلمين حضرها إلا الجد بن قيس أخو بني سلمة»[3].

وتوفي الرسولﷺ ولم يعين للمسلمين إماماً بالنص « ومقتضى ترك هذا التعيين أن يكون أمر الرياسة العليا موكولا إلى الأمة تختار له ما تشاء »[4].

الفرع الثاني: الأغلبية في البيعة.

وبويع الخليفة الأول للمسلمين "أبو بكر الصديق" رضي الله عنه، بعد اجتماع السقيفة ولقد بايعه أغلب المسلمين، بعد مناقشة بين المهاجرين والأنصار، وقد كان "عبادة بن الصامت"[5] أحد الأنصار من المرشحين للخلافة، « ولكن الرأي الغالب كان مع أبي بكر رضوان الله عليه ...»[6].

وبويع الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه وبويع الخليفة الثالث "عثمان بن عفان"[7] رضي الله عنه، وقد كان من بين ستة من المرشحين من الصحابة

---

1 - سورة الفتح، الآية:10.
2 - سورة الفتح، الآية:18.
3 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:226.
4 - **عبدالوهاب خلاف**، السياسة الشرعية، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط6، 1997م) ص:29.
5 - **عبادة بن الصامت**، (ت 45هـ) على الأرجح الصحابي الأنصاري، أحد النقباء في العقبة الأولى، وشهد الغزوات كلها بعد بدر. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ج4، ص: 224-226.
6 - **الخضري بك**، إتمام الوفاء، تح: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 2005م) ص:16.
7 - **عثمان بن عفان**، أبو عبد الله (ت35هـ) أول من هاجر إلى الحبشة، الخليفة الثالث للمسلمين، عرف بذي النورين. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة،ج4، ص: 456-459.

من بينهم "عبد الرحمن بن عوف"[1] الذي تخلى عن الترشح، لصالح مهمة إدارة عملية الاستخلاف.

« ... فلما ولوا "عبد الرحمن" أمرهم، فمال الناس على "عبد الرحمن"، حتى ما ترى أحد يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه، ومال الناس على "عبد الرحمن" يشاورونه تلك، الليالي ....فلما صلى للناس الصبح، واجتمع أولئك الرهط عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضرا من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد، وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال أما بعد يا "علي"[2] أنى قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان،فلا تجعلن على نفسك سبيلا فقال، أبايعك على سنة الله والخليفتين من بعده، فبايعه "عبد الرحمن" ،وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون »[3] في قوله: « فلم أرهم يعدلون بعثمان أي لا يجعلون له مساويا بل يرجحونه قوله « فلا تجعلن على نفسك سبيلا » أي من الملامة إذا لم توافق الجماعة، وهذا ظاهر أن "عبد الرحمن" لم يتردد عند البيعة في عثمان »[4]وهكذا كانت بيعة "علي بن أبي طالب" من أغلب المسلمين «ولم يكن أمامهم من يصلح للخلافة بعد عثمان إلا "علي بن أبي طالب"، فذهب إليه معظمهم يطلبون منه أن يلبي الخلافة »[5].

وهكذا نلاحظ أن الخلفاء الراشدين قد أخذوا بيعتهم من أغلب الصحابة فانعقدت لهم البيعة، مما يؤكد أن البيعة لا تنعقد إلا بجمهور الأمّة، وأن التمييز بين الترشيح وعقد البيعة واضح، فلا يمكن القول أن البيعة تنعقد بمجموعة قليلة من الناس، وإلا فقدت معانيها ومقاصدها، وأصبحت فوضى ذلك أن البيعة « تقوم على أساس أن السلطان للأمة، أي بمعنى الحكم، فالحكم للأمة ابتداء لعدة اعتبارات أخذت

1 - **عبد الرحمن بن عوف**، (ت 32هـ) أحد الصحابة المبشرين بالجنة، وأحد الستة من أصحاب الشورى، من رواة الحديث. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص:346- 350.

2 - **علي بن أبي طالب:** أبو الحسن (ت40هـ) سبط النبي ﷺ من أوائل من أسلم، عرف عنه الشجاعة والبلاغة، وهو الخليفة الرابع. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص:564- 570 .

3 - **رواه البخاري**، كتاب الأحكام، حديث 6781.

4 - **ابن حجر العسقلاني**، فتح الباري، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، أخرجه: محب الدين الخطيب (دار المعرفة، بيروت، لبنان) ج13، ص:197.

5 - **الخضري بك**، مرجع سابق، ص:126.

استقراء من الأحكام الشرعية فهي مأخوذة من جعل الشرع نصب رئيس الدولة لا يكون إلا من قبل الإدارة العامة لأكثرية الأمة »[1].

أما الأغلبية اللازمة للبيعة فقد أخلط فقهاء السياسة الشرعية القدامى بين الترشيح وعقد البيعة، مما جعل الآراء تتضارب وتضطرب، « فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة « الرئيس » نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بين الترشيح والولاية، حتى يبدو بعضها في منتهى الغرابة: من ذلك القول بأن أي عدد مهما قل من الناخبين يكفي لتعيين الخليفة والصواب أنه يكفي للترشيح فقط »[2]. وهذه الأقوال مردودة ولا تعبر عن الاتجاه العام لفهم جمهور العلماء ولمنهج أهل السنة، وهذا ما ذكره شيخ الإسلام "ابن تيمية".

« إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، كما قال بعضهم تنعقد ببيعة إثنين، وقال بعضهم : تنعقد ببيعة واحد، فليست هذه أقوال أئمة السنة»[3].

بل أن "ابن تيمية "[4] يحسم المسألة، ويحدد ضرورة توفر الأغلبية في البيعة لانعقادها، ويضرب تمثيلا واضحا لذلك « ولو قدر أن "عمر" وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة »[5].

وقد شاركت النساء في البيعة بل أن القرآن الكريم أفرد لهن آية مستقلة لبيعتهن. مما يدل أن البيعة حق لكل مسلم رجلا كان أو امرأة، ولقد شاركت النساء في بيعة العقبة الثانية من خلال مشاركة امرأتين، وهما " نسيبه بنت كعب و"أسماء بنت عمرو"[6] وذكر ذلك "ابن هشام "« حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله ﷺ نتسلل تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة

---

1 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:97.
2 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:121.
3 - **ابن تيمية**، منهاج السنة، ص:527.
4 - **ابن تيمية**، أبو العباس أحمد، (661 - 728هـ) من أكبر الفقهاء لقب بشيخ الإسلام، عرف بدفاعه عن منهج أهل السنة، من آثاره: "نقض المنطق". ينظر: **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:67.
5 - **ابن تيمية**، منهاج السنة ، ص:530.
6 - **الصحابيتان الجليلتان**، اللتان حضرتا البيعة: أسماء بنت عمرو بن عدي الأنصارية، أم معاذ بن جبل، ونسيبة بنت كعب "أم عمارة". **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ج7، ص: 489.

ونحن ثلاثة وسبعون رجلا ومعنا امرأتان من نسائنا، " نسيبه بنت كعب أم عمارة ... وأسماء بنت عمرو بن عدي بن نابي" ... »[1] وهكذا يكون المجتمع كله معني بالبيعة من خلال جميع المكلفين بصنعتها واجب وحق شرعي.

الفرع الثالث : صفة أخذ البيعة.

« أما صفة أخذ البيعة ، فإنه يصح شرعا أن تكون البيعة بأية وسيلة من الوسائل من شأنها أن تؤدي إلى عقدها لأنه استقراء وقائع أخذ البيعة في الحياة السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة نجد أن أخذها كان. مصافحة باليد، وكتابة ومشافهة ....»[2] مما يدل على أن صفة البيعة تحمل من المرونة والسعة ما يجعل تنظيمها والاجتهاد في أخذها مفتوحا، خدمة لمضمونها الشرعي، ورعاية لمقصدها السياسي في التعبير الحر عن إرادة الأمة في تفويض من شاءت الأمر دون إكراه.

« والبيعة في الإسلام ليست عقدا مفترضا بل عقد حقيقي وصريح يقوم على الرضا المتبادل ....»[3]، ذلك أن البيعة كانت سلوكا سياسيا واقعيا في حياة المسلمين مارسه المسلمون بناءا على مضمون عقائدي، يلزم الحاكم بالالتزام بالشريعة والنصح للأمة ويلزم المجتمع بالطاعة والإتباع والنصيحة للحاكم، فلم يكن إذا عقد البيعة مجرد نظرية فكرية، أو تصور فلسفي متخيل بل كان واقعا وحقيقة.

« لذلك فإن الشرع جعل البيعة بالرضا التام، والاختيار المطلق، فالرضا شرط في صحتها، ولا يجوز شرعا الإكراه عليها، لأنها حق من حقوق المسلمين وصاحب الحق يضعه حيث يشاء »[4].

---

1 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص: 66.
2 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:131.
3 - **الأمين شريط**، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة (ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، الجزائر) ص:43.
4 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:131.

عن "عبد الله بن عمر"[1] يقول « كنا نبايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، يقول لنا:"فيما استطعت"»[2].

ومن دلالات الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[3] نسبة أولى الأمر إلى جماعة المؤمنين " منكم " مما يشير إلى أن ولاية أولى الأمر هي من هذه الجماعة »[4] وهذا يدل « أن من قواعد الحكم في الإسلام أنه يقوم على الاختيار الجماعي للحاكم فاختياره لا يتم بمعزل عن الناس مطلقا ولا يقع تلقائيا، وإنما يعرض اختيار من يتولى الحكم على الناس بأية صورة»[5].

ويمكن في العصر الحديث أن يستفاد من الإجراءات الفنية للانتخاب لتحقيق المقاصد الشرعية من البيعة خصوصا فالوسائل تخضع للتطور الفني، والعبرة بالمقاصد والمعاني وليس بالأسماء والأشكال.

1 - **عبد الله بن عمر بن الخطاب**، (ت73هـ) على الأرجح، الصحابي والفقيه الجليل، عرف بالورع والتقوى، وهو من رواة الحديث. **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ج4، ص: 181-188.

2 - **رواه البخاري**، كتاب الأحكام، رقم الحديث 6662، ورواه **مسلم**، كتاب الإمارة، رقم الحديث 1867، ص:800. و رواه النسائي، كتاب البيعة، ج4، 4198. ورواه الترميذي، ج4، رقم1593، ص:127.

3 - سورة النساء، الآية:59.

4 - **محمد فتحي عثمان**، أصول الفكر الإسلامي، ص:244.

5 - **جمال الدين محمد محمود**، الإسلام والمشكلات السياسية، ص:190.

المطلب الثالث: نقد الآليات التطبيقية للشورى والبيعة.

الفرع الأول: بين المبدأ والآلية في الشورى والبيعة.

الفرع الثاني: الاجتهاد في آليات الشورى والبيعة.

الفرع الأول: بين المبدأ والآلية في الشورى والبيعة.

مع اتفاق فقهاء ومفكري السياسة المسلمين على أهمية البيعة والشورى وهما دعامتا النظام السياسي الإسلامي، وصورتهما الأصلية والنموذجية في الخلافة الراشدة، إلا أنهما تعرضا تطبيقيا للاهتزاز والتكليف، مع واقع أقل التزاما بأحكام الشريعة « والحقيقة أن أمتنا لم تفشل في شيء كما فشلت في إدارة الاختلاف وإفراغ المبدأ الإسلامي العظيم " الشورى" من مضامنيه .... »[1] مما يستدعي اجتهادا سياسيا لتفعيل المبادئ الدستورية الإسلامية وبلوغ مقاصدها «ومن حق الأمة التي تأذت رسالتها وتردت سياستها أن تعيد النظر مرة مرة في الأسلوب الذي تحكم به جماعتها وتبلغ به دعوتها ...!!»[2] وهذا التجديد والاجتهاد لحفظ مصالح المسلمين العامة وتنظيم شؤونهم وهذا الإستحسان لتجديد الوسائل بما يخدم مصلحة الأمة كان دأب الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يكن منهم ابتداعا في الدين ولكن كان تجديدا واجتهادا تشهد له مقاصد الشريعة كما فعلوا في توحيد المصحف «ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة »[3].

فقد تعلق الفعل بمصلحة مشروعة، تنتصب لها الأدلة العامة بالإعتبار والقصدية.

1 - **راشد الغنوش**، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، (دار قرطبة، دب، دط، دس) ص: 59.
2 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد الإسلامية، ص:51.
3 - **الشاطبي**، الاعتصام، ص:25.

« ولم يرد نص عن النبي ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن »[1].

وهذه الضوابط التي حددها "الشاطبي" هي التي تجعل المسلمين يفهمون الفارق بين البدعة والتجديد الاجتهادي الذي هو من مطالب الشريعة لأن الخلط بينهما كثيرا ما أساء إلى المبادئ الإسلامية، وجعلها في قوالب جامدة.

«ولا عيب إذا طورنا انتخاب العقبة وانتخاب السقيفة وجعلناه يلائم العصر وظروف حياة الأمة الإسلامية لأن الأساس الشرعي والتراثي ثابت كما أن المدة التي يتقلد فيها الخليفة كانت غير محدودة زمانيا وحيث أن التجربة علمتنا أن ذلك غير واقعي ولا دليل على ذلك فلا حرج علينا أن نحدد المدة بما يلائم الظروف والواقع ومصلحة المجتمع»[2] ولكن هذه المبادئ بحاجة إلى اجتهاد يضبط إجراءات آلية تحقق مقاصدها ولا يكتفي الخطاب الإسلامي السياسي بالاتكاء على موروث فقهي تاريخي كانت له ملابساته وحيثياته الخاصة، فالفكر السياسي السني غلب عليه الواقع السياسي الذي صبغ الخلافة الملكية بعد الخلافة الراشدة لأنه فكر اعتمد منطق التكيف مع واقع متغير خوفا من تهاوي صورة الخلافة وخوفا من انفصام وتنازع داخلي يهوي بالوحدة الإسلامية، وخوفا من الفتن التي تهدم المقاصد الكبرى من وجود الخلافة أصلا، وبغض النظر عن إيجابية أو سلبية هذه الصورة، فإنها لا يمكن أن تكون الصورة النمطية والنموذجية يبنى عليها أساس القواعد الدستورية للسلطة في نظام إسلامي.

أما في الفقه الشيعي فإن عقائدية الإمامة عندهم شكلت عائقا أمام الاجتهاد السياسي الواقعي، فتجمدت صورة الإمامة محصورة في قالب واحد، « بعد الغيبة الكبرى يمكننا القول، إن المرحلة الاستثنائية انتهت وعندما يستند الخطاب " الإيديولوجي " والسياسي والتنظيمي، والتعبوي، في عصرنا هذا إلى خطاب المرحلة

1 - **الشاطبي**، الاعتصام، علق عليه: محمود طعمة حلبي (دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1997م) ص:400.
2 - **نعماني المكي**، مرجع سابق، ص: 54.

الاستثنائية فيمكن الحكم عليه بأنه غير واقعي، وبالتالي سيكون تجريديا، أي خطابا في الفراغ أو في التاريخ»[1] والاجتهاد الإسلامي بحاجة إلى إبداع في مجال الوسائل التي تحقق المبادئ الإسلامية ومقاصدها الشرعية، ولا يمكن طبعا أن ينجر الفكر السياسي الإسلامي إلى جدل حول السنة والبدعة في مجال هو خارج هذا الطرح «والبدع تعرض للناس في مجال العبادات التي لا مجال فيها للفكر البشري لأن مبناها على التوقف حتى يأذن الله ... أما الوسائل الحرة لما أمرنا به من جهاد علمي أو مدني أو فكري أو عسكري، فلا صلة لها بتة ببدعة ولا سنة »[2].

وهذا ما فهمه السلف الصالح، فميز بين مجال التجديد والإبداع البشري الصالح، وبين مجال الالتزام والإقتداء، فتحركت دولة الخلافة الراشدة في أكثر من ميدان ومجال للاجتهاد في تجديد الوسائل والآليات، بما يحقق مصالح الأمة ومقاصد الشرع، ومن أمثلة ذلك دواوين عمر بن الخطاب أو جمع القرآن على مصحف واحد وغيرها.

علما « أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين فسمي الكتاب باسمهم لخدمتهم الأمور ... وأول من وضع الديوان في الإسلام عمر بن الخطاب »[3].

وبالتالي فالقول أن الإسلام لم يشرع آليات للحكم قول غير دقيق ، كما يقول "علي عبد الرازق" بعدما عرض أدلة في سياق أن الإسلام دعوة ودين لا دولة وسياسة «وجدنا ذلك ووجدناه كثيرا غيره تعلمنا أن الذهاب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين أمر الخلافة من بعده، رأي غير وجيه ، بل الحق أنه صلى الله عليه وسلم ما تعرض لشيء من أمر الحكومة بعده ، ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه »[4].

1 - **محمد مهدي شمس الدين**، الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، (المؤسسة الدولية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 1999م) ص:195.
2 - **محمد الغزالي**، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، دط دس) ص:104.
3 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص:37.
4 - **علي عبد الرازق**، الإسلام وأصول الحكم، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر) ص: 108.

وإن كنا نسلم بأن النبي ﷺ لم يستخلف أو ينص على الخليفة من بعده « لا لأبي بكر كما قد زعمت طائفة من أهل السنة، ولا لعلي كما يقول طائفة من الرافضة»[1] فإن الشريعة قد وضعت المعالم الأساسية لإدارة شؤون الدولة واستخلاف من يقوم مقام الخليفة وهذا ما فهمه الصحابة وقاموا به بجدية وسرعة ويعتبر ذلك أمرا مثيرا وهاما في عالم سيطرت عليه الأنظمة الاستبدادية والملكية تجد الهيئة السياسة في المجتمع الإيماني تجتمع في مجلس سياسي بدار السقيفة وتتداول الأمر السياسي بأرقى نقاش وحوار وتطرح أكثر من مرشح دون حرج أو غرابة، ثم تبايع من استقر عليه الرأي فيتقدم إلى الناس في بيعة عامة تؤكد رضا الناس وقبولهم، فلا يمكن بعد هذا أن ندعي أن الإسلام لم يؤسس المبادئ الدستورية التي يقوم عليها الحكم، فقط بسبب الجهل والتغاضي عن المصطلحات الشرعية المتعلقة بالقواعد الدستورية « وبيان ذلك أن الناس عامة في هذا الزمان قليلا ما يتفطنون لما ورد في القرآن وفي كتب الحديث والفقه من المصطلحات عن الأحكام والمبادئ الدستورية، ذلك بأن نظام الإسلام السياسي قد تعطل فينا منذ أمر غير يسير فلا يكاد اليوم يسمع بتلك المصطلحات»[2].

الفرع الثاني: الاجتهاد في آليات الشورى والبيعة.

وكادت هذه الفروض السياسية الإسلامية تتوارى خلف وطأة الاستبداد السياسي، وقهر الأنظمة المغتصبة للسلطة « ونحن نطلب الشورى، ونريد اعتبار الوسائل المؤدية لها فروضا عينية على أساس من القاعدة الفقهية " ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب " »[3]. ولا بد من الاجتهاد السياسي أن يطور آليات ويبني نظما إجرائية، لتحقيق هذه المبادئ وغيرها فقد أجهد الفقهاء القدامى في الإجتهاد في كثير من الآليات الواقعية لتنظيمها ، مثل اجتهادهم في آلية " أهل الحل والعقد " و " نظام الحسبة "، وغيرهما واليوم نحن بحاجة إلى تصور واقعي لتنظيم أحوالنا

1 - **ابن كثير**، البداية والنهاية، (مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1965م) ج5، ص:250.
2 - **أبو الأعلى المودودي**، تدوين الدستور الإسلامي (شركة الشهاب، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:09.
3 - **محمد الغزالي**، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث (دار الكتب، الجزائر، الجزائر، ط8، 1980م) ص:169.

السياسية في إطار دستوري عام، وبناء الآليات المرنة لإشاعة الشورى في دواليب الدولة، لأنه ليس المهم رفع المبدأ بصفة شعارا «بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية، فيختفي الفرد المستبد ، وتموت الوثنيات السياسية ويترجح الرأي الصحيح »[1]، تصبح الشورى مثلا نظاما يميز الدولة، وواجبا دستوريا يلزم الحاكم بالالتزام لهذا النظام « وأهم ما يجب على الإمام المشاورة في كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله ولا إجماعا صحيحا يحتج به، أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على المصالح العامة »[2]، فهذه المبادئ إذا لم تكن واقعا بوسائلها الإجرائية، تبقى عناوين تذكارية لا أثر لها في واقع الناس، ولحكم الوسائل حكم مقاصدها، ومن هنا تأتي أهمية الوسائل الإجرائية، كونها تحمل ذات الأهمية الشرعية لمقاصدها، فإذا كان المقصد من الضرورة المصلحية بما يجعله واجباً، فإن وسائله تكون بذات الأهمية.

ويرتكز الاجتهاد في هذا الباب على:

أ- *الأدلة العامة*: التي جاءت لتؤصل هذه الفروع، خدمة لمقصد النظام وحفظ الجامعة الإسلامية من الفوضى، وهو مقصد معتبر باستقراء أدلة الشريعة «إذ نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان»[3]. وبالتالي فإن الأدلة العامة هي أدلة على الأحكام الجزئية، وأن الجزئيات التي ليس لها أدلة جزئية مخصوصة، فهي تدخل في حكم الدليل العام، ولايمكن بأي حال التحريم بدون دليل ، فلا تحريم إلا بنص

1 - **محمد الغزالي**، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص:168.
2 - **رشيد رضا**، مرجع سابق، ص:48.
3 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:63.

ويقول تعالى:﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[1].

وهذا من ميزات الشريعة الإسلامية ومرونتها، فهي تضع الأدلة العامة معالم هاديةً للاجتهاد البشري حتى يستنبط ما يتفرع منها من جزئيات لخدمة مصالحه الدنيوية والأخروية ونجد هذا بالخصوص في مسائل المصلحة المرسلة، وأغلبها في باب السياسة الشرعية، وهذا معنى صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وعموميتها «فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعان مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد»[2].

ب- *الأصل في الأشياء الإباحة*: إن الإباحة هي الأصل الحكمي في الإسلام، فلا يمكن في الشريعة الإسلامية التحريم والمنع إلا بنص من الشارع، والمباح في الشريعة الإسلامية دائرته أوسع ، كما أن كل ما سكت عنه الشارع ، ولم ينص عليه بتحريم ، فهو في دائرة العفو مما يوسع مجال الاباحة في الاجتهاد

ت- *البعد المقاصدي*: إن الاجتهاد المقاصدي الذي يأخذ بعين الاعتبار مآلات الأفعال ومقاصدها المشروعة، فتكون الجزئيات والوسائل تبعاً لما تحققه من مقاصد شرعية يقرها الشارع، لأن الاجتهاد في الوسائل يكون لتحقيق المقاصد الشرعية، وإقامة الحدود الربانية ورفع الشعائر الإلهية، لما فيه خير البلاد وصلاح العباد «والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل المقاصد والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل»[3].

2- الاستفادة من باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، لدعم وترسيخ فاعلية المجتمع والأمة في دورها العام، ومشاركتها في المعروف من خلال نخبها

1 - سورة المائدة، الآية:02.
2 - طاهر بن عاشور، المرجع السابق، ص:93.
3 - المرجع ذاته، ص:145.

ومجتهديها، أو من خلال قواها السياسية والاجتماعية في الأمور العامة التي بها تقام الدولة وتحفظ أركان المجتمع ووحدته، وبها تصان رفعت الأمة وقيمتها، وعدم ترك هذه المبادئ المقدسة عرضة للفهم الفردي، وهوا المتنطعين، فعندما لا توجد آليات رسمية وتنظيمية تمثل هذا المبدأ فإنها تضيع مقاصدها الشرعية، وذلك في إطار التوازن بين مقصد المصلحة، ومقصد الحرية البشرية، وهذا مراعى في الفقه الإسلام، حيث وازن بين واجب الدعوة للمعروف والنهي عن المنكر وبين الحريات الفردية والحريات العامة، ويتجلى ذلك في الحدود التي رسمها الفقهاء في نظام الحسبة، وهو النظام كان يمثل آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا الواجب الكفائي يقول تعالى:﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[1].

ومن بين القواعد التي وضعها الفقه الإسلامي والتي تبين هذا التوازن بين متطلبات الواجب ولوازم الحق.

1- أنه لم يعط للمحتسب حق إجبار الأغلبية على رأيه الاجتهادي أو اختيار مذهبه الديني حيث «ليس على المحتسب أن يجبر الناس على رأيه واجتهاده، ولا يقودهم إلى مذهبه، لتسويغ الاجتهاد للكافة، فيما اختلف فيه»[2]. وهكذا تم حماية حق الأفراد في اختياراتهم المذهبية والاجتهادية، وحمى الأغلبية من استبداد الأفراد والأقليات باسم هذه الآلية الشرعية.

2- تحديد مجال الحسبة فيما اتفق عليه، وإخراج مسائل الاجتهاد المختلف حولها «فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه، فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع، ومتروك التسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه النبيذ الذي ليس بمسكر ...»[3].

---

1 - سورة آل عمران، الآية:104.
2 - الماوردي، مرجع سابق، ص:261.
3 - الغزالي، إحياء علوم الدين، تخريج: الحافظ العراقي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دس) ج3، ص:1226.

الفصل الرابع

ضوابط ومقاصد ومجالات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي

- المبحث الأول: ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.
- المبحث الثاني: مقاصد اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.
- المبحث الثالث: مجالات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

المبحث الأول : ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

لكل مبدأ أو قاعدة ضوابط تحقق مقاصده، وتحول دون انحراف غاياتـــه، لأن تطبيقه لا يمكن أن يكون خبط عشواء، ولكن يحتاج إلى معالم تحدد مسلكه، وتكـــبح جماحه وتوجه اتجاهه ليبلغ الغايات التي من أجلها وضع، واعتبـــار الأغلبيـــة فـــي المجال السياسي لا يمكن أن تكون مبدأ دستوريا وسياسيا إيجابيا، إذا لم تراعى فيها الضوابط التي في الحقيقة هي ضوابط عامة لكثير من المبادئ الدستورية الـــسياسية لأنها تكون في مجملها الإطار الذي يحدد كيان الدولة الشرعي والقانوني.

ولتحليل هذا المبحث نناقش:

المطلب الأول : ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

المطلب الثاني: مقاصد اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

المطلب الثالث: مجالات العمل بالأغلبية في المجال السياسي.

المطلب الأول : ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

يمكن تحديدها في:

الفرع الأول : ضابط الحاكمية.

الفرع الثاني: دستورية الأغلبية.

الفرع الثالث: ضوابط فرعية.

الفرع الرابع: الرقابة الدستورية.

الفرع الأول : ضابط الحاكمية.

إن المباحث المتقدمة تبين ذلك الاعتبار الشرعي والدســـتوري فـــي المجـــال السياسي ولكن هذا الاعتبار يطرح إشكالية شرعية وكذلك دستورية أخري، وهي هل تعتبر الأغلبية بالاستناد إلى السيادة الشعبية هي العليا، لا يحدها حدود ولا يـــضبطها ضابط أم إنها بدورها تخضع إلى سيادة أعلى، وهنا يظهر الفرق بين فقه الـــسياسة الشرعية والفقه الدستوري الغربي، نظرا لأن الفقه الدستوري توقف عند مبدأ السيادة

الشعبية فجعلها السيادة الأعلى، وإن في فلسفته القانونية جعل من القانون الطبيعي المستند الأعلى، أما بالنسبة لفقه السياسة الشرعية فنجد أن الأغلبية تأتي في طار تصور عام يخضع إلى حاكمية أعلى، تضع الحدود والمعالم التي من الوجوب الوقوف عندها فتنتهي عندها الإرادات البشرية الفردية والجماعية، وهذه الحاكمية هي حاكمية الشريعة، التي ترسخ: حكم الله: الحكم الحكيم، وتستند هذه العقيدة إلى أصول شرعية وعقائدية نجملها فيما يلي:

1- أصل العقيدة الإسلامية التي تجعل الإيمان كتلة عقدية، لا يمكن تبعيضها« إن التوحيد – الذي هو جوهر الإسلام – ليس مجرد كلمة تقال، أو شهادة تعلن، أنه اتجاه فكري، ونفسي وخلقي، وعملي يفرض على المسلم ألا يبغي غير الله ربا ولا يتخذ غير الله وليا، ولا يبتغي غير الله حكما. يقول تعالى:﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

ويقول تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾[2].

وهو – بهذا – أساس الحرية الحقيقية، إذ لولا حرية لاتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله سواء الأرباب من رجال الملك، مثل فرعون ... أم من رجال الدين، الذين حرموا على الناس ما شاءوا، وحللوا ما شاءوا، دون إذن من الله تعالى»[3] فالإيمان في العقيدة الإسلامية هو كتلة واحدة، ويشمل حياة الإنسان ومناحي سلوكه، فالدين ليس مجرد معتقدات قلبية كما أنه ليس مجرد التزامات

1 - سورة يوسف، الآية:40.
2 - سورة الأحزاب، الآية:36.
3 - يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه (مكتبة رحاب، الجزائر، الجزائر، ط 2، 1989م) ص:107.

فردية، فهو نظام متكامل يمس جميع ميادين الحياة ومثلما يتوجه إلى الفرد يتجه إلى الجماعة بصفته بنية اجتماعية وسياسية واحدة ومنظمة.

« فالنظام الإسلامي، يسوده أيما موحد هو عقيدة التوحيد قولا وعملا بالوسائل والأوضاع الإسلامية، وهذه الوحدة الإيمانية تؤدي إلى قيام قاعدة شعبية متضامنة هي الأمة ويقوم بينهما – بطبيعة الحال – توازن دستوري في جميع النظم الدستورية»[1].

2- عصمة الشريعة الإسلامية لأنها شريعة ربانية، جاءت لترسم معلم الهدى الرباني في طريق البشرية « إن الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت معصومة »[2]. وهذه العصمة هي التي تجعلها المرجع العقائدي والتعبدي والتعاملي والتشريعي الأعلى، التي تتجه إليها الإرادة الجماعية في تحقيق مقاصدها التي تعود إلى صالح العباد في الدنيا والآخرة.

3- ليس للبشر الخيرة فيما شرع الله لهم، لأنه أعلم بما يصلح للعباد، وأحسن حكما وهو العليم الحكيم، فكل ما كان من حقوق الله فليس للمكلف فيه اختيار، فهو حدود شرعية ومحارم ربانية لا يجوز تجاوزها، وعلى هذا الأساس يتبين أنه ليس للأغلبية أن تتجاوز المرجع الحكمي، وإلا صارت الشريعة عبثا، ولقد رأينا كيف زاغت في بلدان الكفر التشريعات فأحيانا تغلب عليها المصالح الضيقة المادية وغيرها التي لا تخدم الأمم والشعوب، بل تعود بالفائدة لحساب العصابات المتنفذة في السلطة، وأحيانا يغلب عليها هوى الأنفس فرأينا قوانين تبيح الزواج المثلي أو تشرع الزنا والربا ... إلخ وكل هذا يعود إلى فقدان المرجعية التشريعية الضابطة.

« ولا يرضى الإسلام أن يكون في الحياة فضلة لا العمدة، وأن يكون له الهامش لا الصلب، وأن يكون لغيره القيادة وعليه الطاعة والإتباع ؟ إن طبيعة

1 - **محمد هشام سلطان**، العقيدة والفكر الإسلامي، (مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1988م) ص:50.

2 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص:41.

الإسلام أن يكون قائدا لا مقودا، وسيدا لا مسودا لأنه كلمة الله وكلمة الله هي العليا " ولهذا فهو يعلو ولا يعلى "»[1].

3- الشريعة الإسلامية هي هدي للعقل البشري، بها يلتمس الحق، ويقدر ميزان العدل في علاقة تفاعلية بين النقل والعقل ذلك أن:

أ – إن للنقل الشرعي في الإسلام أولوية ينطلق منها العقل ولا يتعداها بتعطيل أو إبطال وذلك « أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته »[2] ويأتي دور العقل مع النقل في كشف حقيقته، والعمل على استنباط مقاصده، واستنباط أحكامه « إن جعل العقل هو الحاكم على الأفعال والأشياء من ناحية المدح والذم عليها في الدنيا والثواب والعقاب عليها في الآخرة، تصور يستحيل وجوده في واقع الحياة »[3].

ب – لا تناقض بين النقل الصحيح والعقل السليم ذلك أن « الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول والدليل على ذلك من وجوه أحدها. إنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره لكنها أدلة باتفاق العقلاء ...

والثاني إنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ... وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث إن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأسا ...»[4] وعليه فالعقل في الإسلام هو علة التكليف، التي بموجبها يحاسب الإنسان، فلا اعتبار بتصور العقل دور ثانوي بل دوره جوهري وأساسي وهو دور أكثر قيمة في تفاعله مع النقل لأنه تعامل مع خطاب إلهي.

« ويعتمد عليه في فهم الدين، وعمارة الأرض، وهو يدعو إلى العلم والتفوق فيه والأخذ بأحدث أساليبه، والنزول على حكمه في كل المجالات، ويعتبر التفكير

1 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه، ص:104.
2 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص:51.
3 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص: 48.
4 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص:51.

عبادة وطلب كل علم تحتاج إليه الأمة فريضة، والتخلف عن ركب العلم المعاصر منكرا وجريمة ....»[1] وللعقل مجالات واسعة يجد فيها مقطوعا عن التوجيه التفصيلي للوحي ومتروكا عفوا للتفكير والتقدير بما تقضيه الخبرة والمصلحة التي تتغير حسب المكان والزمان وحسب تراكم التجارب الإنسانية والمعارف العقلية، والمدارس الفكرية.

« وبالاستقراء عرفنا أن ما بتغير الزمان والمكان والإنسان تغيرا كليا وجذريا، ترك الشارع النص عليه، وهو منطقة العفو .... وهي متروكة لاجتهاد العقل الإسلامي يشرع لها ما يناسب زمانه ومكانه ... وما يتغير بعض التغير نص عليه بإجمال دون تفصيل، بما يضع المبادئ ويؤسس القواعد، ويدع التفصيلات لاجتهاد المسلمين»[2] وهكذا ففي كل سبيل يكون العقل هو القاصد إلى الغاية، يتلمس الحق والهدى، تقوده إلى الهدف المعالم التي تمنع عنه الانحراف والضلال والبتة «فطريق الحق الذي رسمه الدين هو طريق الحق الذي يهدى إليه الفكر الثاقب والبصر السديد، وهيهات هيهات أن يختلف العقل والنقل، أو أن تتناقض ثمار الوحي والفكر، ما دام كلاهما تصويرا مجردا للحقيقة كما هي دون ريبة أو عوج »[3].

وبالتالي فإن حقائق الدين القيم لا تختلف عن حقائق العلم الثابت، فكلاهما حقيقةً تعبر عن مصدر واحد، لذلك فإن نكران أي منهما هو جهل وضلال، لأنه نكران لمعلوم وواقع الحال «والواقع أن جحد شيء مما جاء الدين به يقينا، يساوي الجهل بالقوانين العلمية العادية ولا فرق في نظرنا بين متدين يظن الأرض مستطيلة أو مربعة، وبين مثقف محجوب عن أصول الاعتماد ومراسم العبادة »[4] فحاجة العقل إلى الحقائق الدينية هي حاجته إلى الحقائق العلمية التي تعينه على بلوغ الصواب وإدراك الحق، وإلا زلّت به مسالك التخمينات المبتورة وهوى الأنفس التائهة «سيظل الإنسان – وإن صعد إلى القمر أو ارتقى إلى المريخ – في حاجة إلى قواعد ربانية

1 - يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ص:36.
2 - يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، ص: 72.
3 - محمد الغزالي، حقوق الإنسان، ص:150.
4 - المرجع ذاته، ص:151.

تضبط مسيرته، وتحكم علاقته تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وتحل له الطيبات، وتحرم عليه الخبائث، وتلزمه بعمل ما ينفعه وتجنب ما يضرّه ... سيظلّ الإنسان في حاجة إلى تحريم الرّبا وتحريم الخمر والميسر، وتحريم السرقة والرشوة ... وتحريم الظلم بكل صوره وأنواعه »[1].

ج – جاءت الشريعة على مقتضى العقول السليمة، المحرّرة من قيود الهوى وسفاهة الرأي « إن الاستقراء دلّ على جريانها على مقتضى العقول »[2] فلا يمكن جريان أحكام الدين وتوجيهات الوحي إلا على سبيل العقل الموفق للحق، المتحرّر من ضلالات الظن والرأي بلا علم لذلك لا تعارض بين الدين الصحيح والعقل السديد، فإذا تأكدنا من صحة النقل فعلينا فقط أن نتأكد من صحة العقل من حيث منهج الفهم والاستنباط وإدراك مدلول النقل ومقاصده.

د- وبعد كل هذا فإن العلاقة بين الشريعة ومفهوم الأغلبية هي علاقة واقعية من منطلق أن الأمة بمجملها تدين بالإسلام، فيكون من البديهي أن تتديّن بشريعة هذا الدين « التي تدين أغلبية الأمة بربانيتها، وعدالتها، وكمالها، وخلودها، وتحس بالإثم والقلق إذا أعرضت عن أحكامها وترى أنها مهددة بعقاب الله في الدنيا والآخرة »[3] كما أن الأغلبية تشكل ضمانا واقعيا لحسن القيام بالشريعة لأنها أمر عام، كما أن الشريعة ضمان لاستقرار حكم الأغلبية من خروج الخارجين « وأعلم أن حسن القيام بالشريعة وحمل الناس عليها يحسم عنك من قويت نكابته من الخوارج، لأن أكثر الخوارج يسلك إلى الممالك من تضييع السنن وظهور البدع ويستصرخون بصالحي الرعية »[4] كما أنها تحمي المجتمع كأغلبية من طغيان السلطة وتلاعبها بالقانون لأنها ملزمة بها، ذلك أن السلطة في ظل الشريعة ملزمة بالتقيد بأحكامها، فلا تجد ذلك الهامش من السيادة المطلقة الذي يعطيها فرصة التسلط أو الاجتهاد، حسب هواها

1 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه، ص:150.
2 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:177.
3 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه، ص:119.
4 - **أحمد الداية**: الفلسفة السياسية عند العرب، تح: عمر المالكي، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر الجزائر، دط، 1971م) ص:71.

حتى ولو على حساب مصالح الأمة ومقاصد الشرع الذي يعود بالجملة إلى مصالح الدنيا والآخرة لعموم الناس، وذلك من جوهر الخلافة « الخلافة هي الرياسة العظمة، والولاية العامة الجامعة، القائمة بحراسة الدين والدنيا »[1].

وهي بذلك في الحقيقة تشكل تكاملا بين الهدي الرباني وبين الاجتهاد البشري وكلاهما هدي فالأول هدي منزل والثاني هدي مخلوق في ذات الإنسان، فالعقل نعمة ربانية لم يهبها لنا لتبقى جامدة، ولكن ليس كذلك لتعبث بها نوازع الهوى، ومتاهات الغرور، لذلك فلا يمكن أن نطرح التناقض الكلي، بين حكم الشريعة والقانون الإنساني أو بين حكم الله وحكم الإنسان فالمعرفة الإنسانية ليست خطيئة في الإسلام، ويظهر ذلك التفاعل بين العقل والنقل من وجوه.

أولا: إن مرونة الشريعة أقرت للعقل بمساحة واسعة من التكليف الاجتهادي لأنها جمعت بين الثبات والمرونة « أنه الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات، الثبات على القيم الدينية والأخلاقية والمرونة في الشئون الدنيوية والعلمية »[2].

ثانيا: إن الإنسان هو المكلف شرعا باستقبال هده الشريعة إيمانا وتفسيرا وتطبيقا والجماعة الإسلامية هي القائمة على ذلك « كل هذا، يرينا أن الشريعة ليست أغلالا في أعناق الناس، ولا قيودا في أرجلهم، بل علامات هادية، ومنارات على الطريق وقواعد للسير حتى لا يصطدم الناس بعضهم ببعض، فتذهب الأرواح والأموال »[3].

وأي فهم يتذرع بحاكمية الله تعالى ليعترض على حق الأمة في إقامة السلطة وعزلها هو فهم أقرب إلى فهم " الخوارج " في اعتراضهم على مسالة التحكيم زمن الخليفة علي كرم الله وجهه، الذي اعترض عليهم بقولته المشهورة « كلمة حق أريد بها باطل » كما أن هذا الفهم أقرب إلى النهج التيوقراطي الذي ساد الإمبراطوريات

1 - **محمدعبد الحي الحسني**، نظام الحكومة الإسلامية، التراتيب الإدارية، علق عليه: علي محمد دندل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001م) ص:89.
2 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه، ص:151.
3 - المرجع ذاته، ص:158.

القديمة...« فإن من هواة الكلام في الإسلام جماعة رفضت أن تكون الأمة مصدر السلطة، لماذا ؟ لأن الحاكمية لله لا للشعب وظاهر أن ذلك لعب بالألفاظ، أو جهل بمعنى التشريع، أو خدمة للاستبداد السياسي »[1] إن منع الرأي العام الإسلامي من لعب دوره السياسي في كنف الحرية والعلنية، ما هو إلا بقية من بقايا عصور الانحطاط وطغيان تسلطي على حق الأمة الشرعي، وواقع رسخته مراحل الاستبداد، والإدعاء بغوغائية الأمة فيه تجاوز لحقيقة الأمر « ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا وذاك ؟ قبلناهم مقاتلين ولم نقبلهم ناخبين ؟ »[2] إن تغييب الأمة عن واجبها وحقها شبيه بتغييب المرجع الشرعي، بما يمثله من تنوير وهدي، وبما يمثله من قيم غيابها في المجال السياسي بشكل هاجسا دستوريا وعقائديا في غاية الأهمية ....

وفي الحقيقة يشكل غياب هذا المفهوم في الفقه الدستوري الغربي هاجسا كبيرا بفعل غياب منظومة القيم الأعلى، التي تشكل من جهة مستندا تشريعيا تعود إليه القوى ويضبط الحياة التشريعية ويحميها من عبث الأقليات الحكومية، ومن جهة أخرى يخرجها من الانغلاق في اتجاه المجتمع « فإذا نحن أدنا كل تظاهرات الحيات الدينية بوصفها معادية للديمقراطية فإننا نخشى على أنفسنا من الانغلاق على عقلانية متطرفة تقضي بنا إلى إنكار دور القوى المجتمعية الفاعلة وتوجهاتها الثقافية »[3] وهذا الواقع الذي لسان حاله يقول « ولم يتبق لنا في غالب الأحوال في عالم أقفر من السياسة بعد أن أقفر من الآلهة، سوى الطقوس وحالات الشعوذة التي نتمسك بها لنضفي ضرورة على حيواتنا الصدفوية »[4] فهذه الحالة التي تصور تيهان الإنسان والنظم السياسية وعندما تحتكر السيادة السلطات، وتختطفها من الشعوب والأمم وتختطفها من الهدى الرباني، تعزف عن القيم العليا لا تنتج سوى حياة سياسية

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد العربية والإسلامية، ص:84.
2 - المرجع ذاته، ص:86.
3 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:227.
4 - **جان ماري جونيو**، نهاية الديمقراطية، تر: ليلى غانم، (دار الأزمنة الحديثة، بيروت، لبنان، 1998م) ص:127.

واجتماعية فارغة ومملة « فإنسان ذلك التنظيم العصري لا يسمح لنفسه قط بتبني مبادئ ما وحدوده هي ردود الأفعال وهو إنسان قليل الإيمان .... وما يُنتظر منه هو أن يموّه عن خوائه الداخلي بالمرح »[1].

وهذه الحالة التي جعلت واقع تضاد وهمي بين الدين والدولة، بحثا عن حرية أرضية ضيقة بعيدا عن رحابة السماء « فالذات الشخصية مصنوعة من حرية وهوية والتخلي عن الهوية لا يمكن أن يكون ثمنا للحرية»[2] ووجدت الأغلبية الشعبية نفسها بعد أن سلّمت أصواتها لسلطة حاكمة باسمها، تحت رحمة هذه السلطة، والخلل لم يحصل بسبب هذا وإنما في ظل غياب المرجعية القيمية التي تعبّر عن الهوية، في مواجهة مرجعية بديلة لم تستطع حماية مصالح الأغلبية بل ورّطتها في دكتاتوريات إنسية مقطوعة عن أي قيم، سوى قيم المصالح المادية للسوق « ففي البلدان الغنية يتجه التسويق إلى الحلول محل التصويت، أما في البلدان الفقيرة فتعطى الأولوية للتخلص من الفقر، ويُنتقد الكلام عن الحريات العمومية باعتباره كلاما نخبويا ....»[3].

ولم تستطع فكرة القانون الطبيعي أن تعالج المأزق التشريعي الذي يفتقد إلى مرجعية وسند تشريعي سام، وذلك بسبب افتقار هذا القانون إلى المضمون العميق للمبادئ القيمية، فما هو إلا مجموعة من المثل الأخلاقية العامة التي لا تصل إلى حد اعتبارها قواعد ضابطة بإمكانها أن تشكل قيودا وحدودا حقيقية للسلطة« إن القانون الطبيعي المعاصر يكمن في حصر قواعد هذا القانون في مجموعة من مبادئ تعبر عن الحرية والعدالة، المثل السامية العليا والتي تشكل في مجموعها موجّها لكافة التشريعات الوضعية ومعيارا تستند إليه في معرفة مطابقة القانون الوضعي لتلك القيم، فأي تشريع يخالف تلك القيم يعد تشريعا ظالما لا يعبر عن الذّوق الإنساني

1 - جان ماري جونيو، نهاية الديمقراطية ، ص:127.
2 - آلان تورين، مرجع سابق، ص:193.
3 - المرجع ذاته، ص:175.

العام »[1]، فاصطدم الواقع الغربي بالفراغ القيمي فالغرب عكس الشرق الذي هو بحاجة إلى ثورة سياسية إصلاحية فهو بحاجة إلى ثورة روحية تعيد إليه القيم السماوية في واقعهم المادي المقطوع عن الإيمان، فكما يقول بعض كتابهم « نحن في الغرب أمامنا ثورة علينا إتمامها وهذه الثورة لا تتمثل في إنجاز نظام سياسي وإنما روحي، فلن يفيد شيء بكاؤنا على أزمة التنوير»[2] وعلى الرغم ما قامت به العلمانية من أمر هام في تنظيم العلاقة بين الدولة والكنيسة، فإن الغلو العلماني عندما يهدم الدين بدعوى العقلانية يؤدي إلى انهيار قيمي داخل المجتمع يعود عليه بالسلب « إنه لا يكفي أن ندمر الدين في مجتمع ما، أو نبعده عن الحياة المدنية حتى يتجلى العقل بقيمه المذكورة، ولو فعلنا ذلك لن نجد أمامنا إلا الأمية والفراغ والهمجية »[3].

4- تعتبر الشريعة ضمان تشريعي تمنع التظالم بين البشر، وتحمي الأغلبية بعد أن تسلم أمرها إلى الحكومة التي حتى وأن اختارتها فذلك لا يمنع تجاوزها عدوانا، أو اجتهادا غير موفق، لكن هذا لا يدل على أن كل شيء يعود إلى مجرد النقل، بل أن أدلة النقل هي علامات ومعالم هدي في مسار بشري يقوده العقل الذي يجد في ضروب فكره وأنوار رأيه ما يعتمده، وهذا بإقرار الشارع للاجتهاد، بل إن الشارع يعتبر ذلك من أدلة الشرع ذاته « الأدلة الشرعية ضربات أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الآلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل »[4] كما أن كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وُكّل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل، والإحسان، والعفو

1 - **إدريس فاضلي**، الوجيز في فلسفة القانون، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر، دط، 2003م) ص:162.
2 - **جان ماري جونيو**، مرجع سابق، ص:179.
3 - **برهان غليون**، مرجع سابق، ص:412.
4 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:243.

والصبر، والشكر « والشورى » في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات ....»[1].

وهذا التكامل بين النقل والعملية العقلية في منهجية استنباطية، تعمل على إنتاج علمي ومعرفي، من خلال التماس هدى الوحي، ومعرفة مقصده باعتماد التفكير العقلي والإدراك الفكري لبلوغ ذلك « وإذا كان المجتهد – كل مجتهد – لا يستغني عن الرأي في فقهه واستنباطه فإن أحوج المجتهدين إلى استخدام الرأي هو «ولي الأمر» الذي حمّله الله مسؤولية رعاية الناس»[2] ونستطيع أن نجمل الأسس التي تطبع الحكم الإسلامي فيما يلي:

1- *حاكمية الشريعة الإسلامية التي بينا مقتضياتها سابقا.*

و حاكمية الشريعة هي مسألة دستورية تشريعية لا يمكن أن تكون مناقضة لمسألة أحقية المجتمع الإسلامي في تولي أموره السياسية، بل هذا الحق كما رأينا مكفولا بالشريعة وهو جزء من أحكامها، إن الأمة هي صاحبة الحق في التولية والعزل والشورى وإلا كانت " حاكمية الشريعة " مقولة فيها تلبيس تشبه مقولة " الخوارج " كلمة حق أريد بها باطل .

« فالقول بأن الإسلام هو مصدر شرعية السلطة دون تحديد لآلية اختيار السلطة وكيفية ذلك يعد نظريا وتجريديا والأمر نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى شعار حاكمية الله.

فهذه المصطلحات المعروفة، ليست سوى عناوين عامة وكلية لا تنفع في المقام شيئا إن لم تقرن بآلية تطبيقها »[3].

2- رقابة تطبيق الشريعة الإسلامية « وهذه الرقابة شبيهة نسبيا بالرقابة على دستورية القوانين المعروفة في الدساتير الوضعية وخاصة في الأنظمة اللبرالية »[4]

1 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:28.
2 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص:68.
3 - **محمد مهدي شمس الدين**، مرجع سابق، ص:195.
4 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج 2، ص:65.

لأن الشريعة ليست اختيارية « لكن القرآن والسنة لهما في التشريع الإسلامي صفة دستورية، بمعنى أن الإجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما »[1].

فهما المرجعان الأعليان لكل تشريع، ومرجعيتهما هي مرجعية عقائدية ودستورية مما يمنع تصور تجاوزهما، وذلك بتجاوز الإجماع الذي يستند إلى أدلتهما « إن الدولة في الإسلام، وكل المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ما هي إلا وسائل وأدوات ينبغي استعمالها للوصول إلى الهدف النهائي وهو: سعادة الإنسان المزدوجة: الدنيوية والأخروية وبلوغ هذا المبتغى لا يتحقق إلا بالعمل بما أمر الله به »[2].

3- سيادة الأمة في إقامة السلطة وعزلها، وتمارس الأمة هذه السيادة عن طريق الشورى والبيعة والحسبة « والقرآن لم يكلف المسلمين بان يردوا السلطة إلى أحد فرد بل من ارتضوا ليولوه الأمر الذي يقتضي نفاذه أداة دون المجتمع بجملته والرسول صلى الله عليه وسلم فارق بموته المؤمنين ولم يعين فيهم أحدا يكون هو الموقع للسلطة العليا، بل خلّاهم يتولون أمرهم من تلقاء مجتمعهم وينظمون سلطانهم كما يرون »[3].

الفرع الثاني: دستورية الأغلبية.

فالأغلبية التي يكون لها أثر قانوني هي الأغلبية التي تتجسد من خلال آليات دستورية وذلك من مقتضيات مفهوم الدولة، ومن لوازم سيادة القانون لأن الأغلبية هي آلية دستورية، والدستور هو القانون الأساسي للدولة، وقواعده القانونية هي أسمى القوانين .

إن ممارسة السلطة في النظرية السياسية المعاصرة تستند على النصوص الدستورية ، التي تحدد الوظائف في الدولة وكيفيات ممارستها وآليات الوصول إليها.

1 - السنهوري، مرجع سابق، ص:67.
2 - محمد أرزقي نسيب، مرجع سابق، ج1، ص:51.
3 - الترابي، مرجع سابق، ص:123.

« في كون هذا الأخير منشغلا بالناحية المعيارية، فهو يتولى تحديد المعـايير والضوابط: من يوصف القانون الدستوري بأنه علم معياري »[1] ذلـك أن الدسـتور يلخص الإرادة العامة ويمثل القيم التي تعاقد عليها المجتمع « ... لأن الدستور هـو أيضا تعبير عن إرادة الأمة »[2].

فالدستور هو الذي يرسم ملامح الدولة السياسية ، وآليات السلطة فيها ، ويحدد إطارها العقائدي وفلسفتها السياسية، ويعطي مفهوما للسيادة من خلال تحديد أركـان هذه السيادة « هو الذي يحدد القيم والفلسفة التي يؤمن بها المجتمع، والتي ينبغي على سلطات الدولة احترامها، والعمل من أجل تجسيدها ميدانيا »[3]، فالدستور هو الـذي يعطي الشرعية القانونية لتصرفات السلطة ويحددها، لذلك فإن أي آلية تفضي إلـى تمييز الأغلبية السياسية تخضع إلى الشرعية الدستورية، وطبعا في الدولة الإسلامية فإن القرآن والسنة مرجعان دستوريان لا يمكن تجاوزهما، وبالتالي فإن أي تـشريع دستوري هو تشريع إسلامي لا يناقض الشريعة الإسلامية « لكن القرآن والسنة لهما في التشريع الإسلامي صفة دستورية، بمعنى أن الإجمـاع أو الاجتهـاد يجـب ألا يتعارض مع مبادئهما»[4] أنواع ما يميز المجتمع الإسلامي خضوع مؤسسات الدولـة فيه والأفراد إلي أحكام الشرع، وبالنتيجة فالتصرفات والأعمال، سواء صدرت عـن الدولة أو أفرادها وكذلك استعمال الحقوق والانتفاع بالمصالح كـل هـذا مرهـون ومشروط بمدى موافقته لنصوص النظام القانوني الذي يتحرك الجميع فـي دائـرة أحكامه »[5] بمعنى أن النظام التشريعي في الدولة الإسلامية يخضع للإطـار العـام العقائدي الذي لا يتعدى مصادره العليا وهي القرآن الكريم والسنة النبوية الـشريفة وهذا خلاف فلسفة التشريع في النظم التي تنتهي عندها السيادة القانونية عنـد إرادة

1 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:37.
2 - **بوكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:98.
3 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:219.
4 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:67.
5 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:113.

المشرعين المطلقة «أما نظام التشريع في الإسلام فإنه يختلف عن ذلك، فإن مجالسه أو الأجهزة التشريعية فيه، لا تمتلك ولا يجوز لها تعديل المصادر الأصلية »[1].

الفرع الثالث: ضوابط فرعية.

1- الحق والعدل.

وهو في الحقيقة ضابط فرعي عن الضابطين السابقين ولكن لأهميته وعلاقته الوطيدة بمفهوم الأغلبية، جعلنا نفرده بفرع خاص، لأنه لا يمكن تصور أغلبية فوضوية تتجاوز مفهوم الحق والعدل، وإلا لم تحقق مقصدها السياسي وتحولت إلى نوع من أنواع الدكتاتورية والاستبداد، وذلك أن مبدأ الأغلبية جاء ليعالج استبداد الأقلية أو الفرد كما أنه جاء في سياق الحرية وسيادة الشعب، والأغلبية مفهوم نسبي لا يمكن احتكاره لأن الأغلبية تنتقل بين القوى السياسية، فلا يجوز لأي طرف سياسي أن يستخدم الأغلبية ليحولها إلى حكم مطلق، أو يستخدمها لاستئصال خصما سياسيا، وستظهر كل هذه المعاني من خلال مناقشة الأوجه التالية لعلاقة الأغلبية بالحق والعدل ...

- علاقة الأغلبية بالحق والعدل.

ارتبط الحق والعدل بمسألة السلطة، لأنهما أساس الحكم الراشد، وركنا الدولة حتى قيل العدل أساس الملك، ومن آيات الحكم التي ظهرت فيها هذه المعاني قوله تعالى: إِنَّ ﴿ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾[2].

ولقد اهتم فقه السياسة الشرعية بالعدل اهتماما كبيرا، كان أحيانا على حساب مباحث أخرى، ذلك أن ارتباط العدل بالحكم ارتباطا جوهريا، حتى قيل " العدل أساس الملك"، فما ذكر الحكم والسلطان إلا وذكر العدل والميزان، وفي الآية الكريمة يتجلى هذا التلازم، والعدل ميزان الله تعالى في الأرض يؤخذ به للضعيف من القوي

1 - **محمد نصر مهنا**، في نظرية الدولة والنظم السياسية (المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر ، دط دس) ص:171.

2 - سورة النساء، الآية:58.

وللمحق به من المبطل، وبه قوام الدولة ودوامها »[1] وقد ذهب فيه الإسلام مدى بعيدا لم يعرف في أي شريعة أو قانون، إذ طلب العدل من الإنسان في نفسه وذاته ومع أعدائه وخصومه كما مع محبيه.

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[2].

«"ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا" أي لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل فيهم ، بل استعملوا العدل في كل أحد صديقاً كان أو عدواً ولهذا قال " اعدلوا هو أقرب للتقوى " أي عدلكم إلى التقوى من تركه »[1]، فقد نبه الإسلام ألا تكون الخصومة مدعاة للظلم وباعثا عليه «وإن إقامة العدل باعتبارها هدفا للدولة الإسلامية ولا تتحقق إلا وفق التصور الإسلامي لمبدأ العدل وهو أمر يستوجب – قبل كل شيء – أن تكون المؤسسة المكلفة بتحقيق العدل « الدولة » قائمة على أسس تبعدها عن الذاتية، العنصرية والتسلط»[3].

والإسلام هو الذي أسس هذا التلازم بين السلطة والعدالة، بما أعطى تصورا مهما لأي شكل من أشكال النظام وأي صورة من صور الدولة وأي منهج من مناهج الإدارة فإن العدالة تعتبر جوهر ومقصد وغاية أي سلطة، «إن فكرة الديمقراطية لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الحقوق، وبالتالي لا يمكن أن تختزل في مقولة حكم الأكثرية »[4].

وقد ارتبط العدل بالقانون ارتباطا وثيقا، فغاية القانون ليس مجرد النظام «إلا أن هناك غاية أكثر عمومية يهدف إليها القانون في كل مكان وتتمثل في « العدل »

1 - عبد العزيز عزت الخياط، مرجع سابق، ص 85.
2 - سورة المائدة، الآية:8.
3 - محمد أرزقي نسيب، مرجع سابق، ج1، ص:58.
4 - آلان تورين، مرجع سابق، ص:35.

لقد ارتبطت فكرة القانون على الدوام بفكرة العدل بل ويعتبر الغاية القصوى التي يسعى إلى تحقيقها»[1].

فالنظام القانوني والتشريعي للدولة لا يمكن أن يتجاوز هذا المبدأ، وليس ذلك فحسب بل هو ملزم بالسعي إلى وضع القوانين والتشريعات التي تجعل منه واقعا يعيشه الناس « إن العدل الشكلي كالقانون نفسه قد يفشل في أن يقدم العدل الجوهري أو الثابث .... كذلك الحال إذا قررت دولة أن تستثني الأفراد المنتسبين إلى عرق أو دين معين من الاشتراك في انتخابات عامة قد يطبق القرار بعدل وكمال على الأفراد المذكورين لكن جوهر العدل في هذا القرار أو القانون يظل عرضة للتساؤل»[2]، وهذا يجرنا إلى طرح مجموعة من المفاهيم الدستورية والسياسية التي ترتبط بمفهوم العدل والتي هي من المفاهيم المتداولة في المجال السياسي المعاصر.

2-**المواطنة**.

يعتبر هذا المفهوم ذو دلالة سياسية مهمة، في ارتباطه بمفهومي الحق والعدل لأنه يحدد المدى والمضمون للفرد الذي يعيش في الدولة، وبالتالي يحدد جوهر النظام السياسي وفلسفته بالنسبة لذلك.

وقد بنى الإسلام منهجه في التعامل مع مواطني، من منطلق التكريم الإنساني ومن مبدأ حرية الاختيارية لمقصد التكليف، و لهذا وجد المواطن في ظل الإسلام ضمان على حريته الشخصية، بداية من البيت، يقول تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾[3]، مرورا باحترام حق الملكية، يقول تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾[4]، ويقول وَٱلسَّارِقُ﴿ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ

1 - إدريس فاضلي، مرجع سابق، ص:222.
2 - المرجع ذاته، ص:27.
3 - سورة النور، الآية:27.
4 - سورة النساء، الآية:29.

بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1] وصولا عند حرية العقيدة فيقول تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾[2] ولكي تكون هذه الحرية ذات مقصود ايجابي ومشروع جاءت في الإسلام مقرونة بالتزامات بالتكليف، حيث يقر الإسلام جميع الحقوق العامة لكل الناس دون تميز، بل يسمح لهم بالحق في الاحتفاظ بذاتيتهم العقائدية، إن كانت مختلفة، و لم يفرض عليهم التلازم بين المواطنية والاعتناق، حيث « كقاعدة عامة هؤلاء يسري عليهم قانون الإسلام فيما يتعلق بشؤونهم الدنيوية، فيما عدا ذلك فهم أحرار في عقائدهم و شؤون دينهم »[3]

ولقد عملت النظرية السياسية المعاصرة على وضع تصور نموذجي للمواطنية وقطعت شوطاً في ترسيم مبادئ الحقوق العامة، وحقوق الإنسان والمواطن، حيث كان على رأسها حق المشاركة السياسية ب- حقوق الأقليات:

لم يعد مفهوم حقوق الأقليات منفصلا عن مفهوم الحقوق ومضمون العدل في العلم السياسي المعاصر، وفي أهداف الفقه الدستوري الذي أعطى لمفهوم الشعب وسيادته مضمونا تجاوز الاختلافات بين المجموعات السكانية، وبفضل مفهوم المواطنة الذي لم يصبح مقتصرا على فئة من الناس داخل الدولة على حساب فئة أخرى، ولقد رأينا كيف أن الإسلام قد وضع ذلك الأساس الذي يجعل العدل فوق الاختلاف بل وفوق الخصومة مما يجعل كل فرد من أفراد الشعب، بالمفهوم السياسي يتمتع بحقوقه وتكفله ضمانات العدالة، بغض النظر عن انتمائه العرقي أو الفكري أو الديني ومن باب أولى السياسي « إن المخاطر التي تحدق بنا حاليا من جراء مقولات كالتطويع أو التطهير العرقي هي التي ينبغي أن تحثنا على اكتشاف ثقافة ديمقراطية تتحدث قبل كل شيء بوصفها اعترافا بالآخر »[4].

---

1 - سورة المائدة، الآية:38.
2 - سورة يونس، الآية:99.
3 - السنهوري، مرجع سابق، ص:156.
4 - آلان تورين، مرجع سابق، ص:150.

ومن وجوه المشاركة السياسية لجميع المواطنين مشاركة غير المسلم في الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ولعل الفقه الإسلامي المعاصر أقر بهذه المشاركة التي لم يوجد دليل شرعي على منعها، مما يعطي لغير المسلم حقا سياسيا بصفته مواطنا للترشح والانتخاب ومن ثم حقا للتعبير عن رأيه بكل حرية « وإن انتخاب غير المسلم في مجلس الشورى لم يرد دليل من الشرع بتحريمه، أو منعه ،... »[1].

وإن هذا الاعتراف بالآخر، المختلف عرقيا أو دينيا أو فكريا عن الأغلبية هو اعتراف بالذات الجماعية، وهذا الاعتراف يضمن له حق الاحتفاظ بانتمائه المختلف « فالمواقف اللبرالية تدعوا المغتربين إلى تمثل ثقافة وإلى الانخراط في مجتمع يتماهيان هما بالذات بقيم جامعة إننا لا نستطيع وصف هذه المواقف بالديمقراطية يقولون للمغتربين انتقلوا من عالمكم المغلق إلى عالمنا المنفتح يطلبون منهم أن يتجردوا من ثقافتهم وأن يدخلوا عراة إلى عالم جديد غريب عليهم »[2].

وكمثال على ذلك قضية حجاب المرأة المسلمة في الغرب، التي تطرح بين الحين والأخر، فلا يمكن أن نكتفي بالاعتراف بالآخر لمجرد الاعتراف البعيد عن كل تعامل سياسي يعطيه وجوده الفاعل، « فالمسألة ليست مسألة الاعتراف بالآخر من حيث اختلافه، إذ أن ذلك غالبا ما يؤدي إلى اللامبالاة وإلى الفرز أكثر مما يؤدي إلى الاتصال والتواصل بل هي مسألة الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتا »[3].

له خصوصيته العقائدية والاجتماعية والثقافية، التي يعبر عنها بصفة تبدو مختلفة ومستقلة عن المجتمع الذي يعيش فيه، وهذه الذاتية هي جوهر كينونته الفكرية التي لا يمكن تجاوزها.

1 - محمود الخالدي، مرجع سابق، ص:185.
2 - آلان تورين، مرجع سابق، ص:187.
3 - المرجع ذاته، ص:197.

3- حقوق المرأة السياسية .

إن من الإشكاليات التي كانت مثار جدل في الفقه الدستوري خلال القرن العشرين وإلى الآن الحقوق السياسية للمرأة، وهذا سواء في فقه القانون الدستوري الغربي أو في فقه السياسة الشرعية، وبعد مراحل من الجدل والاجتهاد في كل منهما أصبح من الواضح أن تمتع النساء بحقوقهن السياسية أمرا منسجما مع الحقوق الإنسانية العامة ومع مقتضيات المواطنة والعدالة.

وإن الإسلام من خلال نصوصه الشريفة، أو من خلال واقع المجتمع الإسلامي سواء في عصر النبوة أو الخلافة الراشدة، يعطي صورة واضحة عن اعتراف مبكر وتقرير متقدم، وتوجيه في غاية الدلالة عن دور المرأة السياسية وحقوقها في المشاركة في الأمور العامة للمجتمع، يقول تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[1] " وهم" تعود على الرجال والنساء على السواء، لأن الخطاب يشمل الجميع، « ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك»[2] فالتكليف عام والله لا يضيع عمل عامل من الرجال أو النساء يقول تعالى:﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾[3].

1 - سورة الشورى، الآية:38.
2 - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:96.
3 - سورة آل عمران، الآية:195.

« وقد ورد النص بها تكليفا على الأمة كلها رجالا ونساء، ويتدرج هذا التكليف تحت أصل إسلامي أوضح وأظهر – وهو التسوية بين الرجال والنساء في الكيان البشري وفي التكليف والحساب والعقاب »[1].

يقول تعالى:﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[2].

وهذا هو المنطلق الإسلامي والأساس الشرعي الذي يبني عليه الإسلام أحكامه المتعلقة بحقوق المرأة عموما، والمبنية كما رأينا على أساسين مهمين:

أ – التكريم الإسلامي للمرأة ضمن التكريم العام للإنسان، وهو تكريم يشمل الذكور والإناث، وهو تأكيد على إنسانية المرأة، التي أخذت منها أعراف وتقاليد المجتمعات التي سقطت، شرقا وغربا، في نظرة دونية للمرأة، فجاء الإسلام ليضع ذلك التساوي الإنساني بين الذكور والإناث، معلنا عن وحدة الخلق ووحدة المصير، يقول تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[3].

ب – التكليف الإلهي العام للإنسان بذكوره وإناثه، حيث جاءت الرسالة الإسلامية بحكم التكليف للرجال والنساء سواء، دون تمييز، لهما ذات الواجبات وعليهما ذات الالتزامات، لا يضيع الله عمل أحدهما.

ولم يتوقف الإسلام عند هذا التأسيس المهم في حياة البشرية، ولكنه استمر في وضع معالم المجتمع الإيماني الذي تتضافر فيه وتتآلف إرادات الرجال والنساء على حد متكافئ في التكليف، التي تحول المجتمع الإسلامي بذكوره وإناثه في حركة عقائدية وحضارية دؤوبة، لترسيخ القيم والمبادئ السامية، التي تعبر عن مقاصد الشريعة في تحقيق المعروف ودفع المنكر، يقول تعالى:﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ

1 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص:312.
2 - سورة النحل، الآية:97.
3 - سورة النساء، الآية:1.

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1].

« هذه رابطة ولاية ووفاق بين الجنسين على مناصرة الحق ومخاصمة الباطل وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله رابطة ولاية يتحول بها المجتمع إلى خلية ناشطة لها منهج وغاية»[2] ومشاركة المرأة في العمل السياسي مثبتة في النص القرآني، بنص مستقل مما يدل على أهمية ومشروعية مشاركة المرأة في أهم عمل سياسي، مرتبط بمشروعية السلطة السياسية، وهي البيعة حيث يقول تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[3].

أمام هذه الحقائق القرآنية الواضحة التي بينت تفصيلا حقوق المرأة السياسية في أهم أوجه العمل السياسي، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي ميدان الشورى والبيعة ، وهذا ما يفتح المجال أمام المرأة في المشاركة السياسية بآلياتها المختلفة ولها الحق « ... أن تبدي رأيها في اختيار ممثلي الشعب والرئيس الأعلى للدولة وكذا في الاستفتاءات التي تجري بشأن الاختيارات الوطنية في إطار تعديل أو وضع الدساتير لأن ذلك يندرج ضمن المسؤولية الجماعية التي تحملتها المرأة منذ نزول الوحي إلى يومنا هذا ...»[4]، فقلد حصلت المرأة في الإسلام على حقوقها السياسية مباشرة، ودون عناء أو تأخر عن الرجل، بل منذ بداية الدعوة كانت المرأة حاضرة في المجال السياسي، ومشاركة في أعباء الدعوة ومجالاتها المختلفة «وعلى هذا الأساس نص القرآن الكريم على حق المرأة في الأمر بالمعروف والنهي عن

1 - سورة التوبة، الآية:71.
2 - **محمد الغزالي** ، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة و الوافدة، (دار ريحانة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:36.
3 - سورة الممتحنة، الآية:12.
4 - **محمد الغزالي**، قضايا المرأة بيت التقاليد الراكدة والوافية، ص:79.

وقد جاء اعتراف العالم متأخرا بالحقوق السياسية للمرأة، وجاءت الاتفاقيات الدولية والأممية منذ عهد قريب مثل:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان « 1948» والذي نص على الحق السياسي لكل شخص ففي المادة 21 منه « لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده،إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية »[1] الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة « 1952 » وعليه لا يمكن اليوم منع المرأة من ممارسة أي حق سياسي مكفول لكل المواطنين، فمن حقها التعبير الحر والانتخاب، والترشح للمناصب الإدارية وللمجلس النيابي «لم يرد أي دليل على تحريم انتخاب المرأة عضوا في مجلس الشورى فدل على أنه مباح»[2] وأي منع للمرأة لا يستند على أي حجة شرعية، فكما رأينا أن الخطاب الشرعي يشمل الرجال والنساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في الشورى أو في البيعة وأي حقوق سياسية معاصرة تقاس بهذه الحقوق السياسية الشرعية مستندة على مناط التكليف، الذي لا يفرق بين الرجل والمرأة، حيث « تقوم الرؤية الإسلامية للمرأة على صفتها الإيمانية باعتبارها فردا من أفراد الأمة تربطها ببقية أفرادها برابطة العقيدة، وهي الرابطة التي تصنع حركتها السياسية حيث تدور مع حركة الأمة وفعاليتها يهدف تحقيق مقاصد الشرع الذي يحكم الجماعة»[3] وعليه لا يمكن حرمان المرأة من حقوقها السياسية أو تهميشها من المجال السياسي.

« بل لا نبالغ إذا قلنا أن حرمان المرأة من الحقوق السياسية دون نص صريح في أصل الخلاف ومسائله، وأهمها حق الانتخاب والترشيح لعضوية المجالس النيابية التي تمارس مبدأ الشورى – هو الذي يعد مخالفا لمبادئ الشريعة الكلية »[4].

1 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، (طبع المرصد الوطني لحقوق الإنسان، الجزائر) ص:09.
2 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:185.
3 - **هبة رؤوف عزت**، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:97.
4 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص:311.

واليوم وقد قطعت المرأة شوطا العمل السياسي، وتجاوز الفكران الإسلامي والغربي مراحل طويلة في التنظير والتأصيل لهذه المشاركة، يبقى أن نشير إلى أن هناك فارقاً جوهرياً في مقصد هذه المشاركة « فعمل المرأة السياسي كما سلف هو تكليف شرعي وأمانة في التصور الإسلامي، في حين أنه في الكتابات الغربية حق تطالب به وهدف تسعى إليه ومكانة اجتماعية تتطلع للحصول عليها »[1].

الفرع الرابع : الرقابة الدستورية.

1- *الرقابة الدستورية في القانون الدستوري.*

إن حاجة المجتمع المنظم والمترابط في إطار الدولة يكون بحاجة إلى عقد عام يحدد أسس الدولة، وقواعد الحكم فيها، والعلاقات بين مؤسسات الدولة، ويضع المبادئ العامة التي تحكم المجتمع السياسي، والتقاليد والأعراف السياسية التي تحكم التعايش بين قواه وفرقه السياسية، وتُعتبر وثيقة المدينة نموذجا سابقا للدساتير الحديثة. التي اسند إليها هدا الأمر «وقد تجسد الدستور الأول، في التاريخ السياسي القانوني البشري، فيها عرف بصحيفة المدينة »[2]، حيث توفرت في هذه الوثيقة كل خصائص الدستور:

أ – إنها كانت وثيقة مكتوبة.

ب – أنها وضعت أسس الدولة الإسلامية في المدينة.

ج – نظمت العلاقات بين أتباع الديانات، أي بين المسلمين وغيرهم، في إطار الدولة الواحدة، ونصت على حقوق كل منهم.

وتعتبرا لدساتير في الدولة الحديثة تلبي تلك الحاجة في المجتمعات العاصرة فيكون الدستور هو المرجع الأساسي للقانون، « إن الدستور هو مجموعة من القواعد القانونية المتعلقة بتنظيم السلطة والتي تفرض عليها احترام بعض القواعد الأساسية في الحكم»[3] والدستور هو أعلى تشريع، ومرجع أساسي لكل التشريعات

1 - **هبة عزت رؤوف**، مرجع سابق، ص:117.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:74.
3 - **بوكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:67.

والقوانين،فمنه تكتسب القوانين والسلوكات السياسية شرعيتها، كما تحتاج هذه الوثيقة إلى حماية، وذلك من زاوية الحفاظ على مرجعية الدستور في شرعية القوانين أي «إن مبدأ حماية الدستور يستلزم خضوع القانون الأدنى للقانون الأعلى »[1] وبالنظر إلى هدا المفهوم فان كل القوانين والتشريعات تخضع إلى سقف الدستور، بمعنى إنها دوما منضبطة برقابة دستورية للحفاظ على شرعيتها وعدم تجاوزها للإطار القانوني المرسوم، وهذه الرقابة ضرورية لعدم استخدام القانون من طرف السلطة كيفما شاءت، دون احترام للإرادة العامة التي تتجسد، تشريعيا في الدستور بصفته عقدا سياسيا للدولة،وأصبحت الرقابة الدستورية اليوم من الآليات المعتمدة في حماية المجتمع من استغلال السلطة واحتكارها، وحماية الهوية من الاعتداءات المتجاوزة، أومن تجاوزات حكومية، فغالبا ما تحدد عناصر الهوية ومرجعية القانون في الدستور، والرقابة الدستورية توكل إلى هيئة سياسية مختصة أو إلى الهيئة القضائية«الرقابة على دستورية القوانين « إن عمل المجلس بسيط، إنه يقارن القانون الذي تجري مراقبته بالدستور بمعناه الواسع، أي بالكتلة الدستورية، ليستنتج ما إذا كان الأول ينتهك الثاني »[2] رقابة شائعة عندما يمكن أن يمارسها قاض فهذا النظام يتعارض إذا مع نظام الرقابة المكثفة " المركزة " حيث تحتكر مؤسسة واحدة الرقابة على دستورية القوانين »[3].

أ- الرقابة السياسية.

وتتم هده الرقابة عن طريق هيئة سياسة مختصة، وتكون إما بواسطة مجلس يسمى المجلس الدستوري وهو ذو صفة سياسية «والجدير بالذكر انه إذا كان يطغى الطابع السياسي على تشكيل المجلس فإن الطابع القضائي يطغى على أحكامه، فضلا عن كفاءة أعضائه مما يصغي عليه نسبيا استقلالية كبيرة »[4] وغالبا ما تسند إلى

1 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:223.
2 - **هنري روسيون**، المجلس الدستوري، تر: محمد واطفة، (المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، 2001م) ص:89، 90.
3 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:681.
4 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص:198.

المجلس الدستوري الفصل في الطعون الانتخابية. إلى جانب مهمته في فحص دستورية القوانين. وتختلف آليات عمله وعدد أعضائه من دولة إلى أخرى، ومن الانتقادات التي توجه إلى هذا القسم من الرقابة السياسية هو مدى كفاءة أعضاء المجلس ومدى نزاهتهم وحيادهم، فتأثر أعضاء المجلس بخلفياتهم السياسية والضغوط الممارسة عليهم خصوصا عندما يكونون من طرف السلطة السياسية، فهذا قد يمسّ في موضوعية إحكام المجلس الدستوري.

وقد تكون الرقابة السياسية عن طريق هيئة برلمانية كما حدث في الدول الاشتراكية «إن هذا النوع من الرقابة انتشر في الدول ذات الأنظمة الاشتراكية والغرض منه هو أن لا تعلو كلمة أية جهة على الهيئات المنتخبة الشعبية التي تمثل الشعب في ظل نظام الحزب الواحد الحاكم في البلاد »[1].

وطبعا فان الانتقادات الموجهة إلى هذا القسم أكبر، لأن حيادية الأعضاء غير مضمونة وذلك لأنهم يمثلون هيئة حزبية واحدة وهي التي تملك السلطة فيكون استغلال الرقابة الدستورية دائما يفسر لصالح السلطة السياسية، خصوصا في ظل نظام شمولي يتسم بوحدة القوة السياسية.

ب- الرقابة القضائية.

وهي رقابة يمارسها القضاء بهيئة مختصة واحدة أو بإسناد ذلك إلى القضاء بصفة عامة. حيث «تحدث الرقابة عن طريق الإلغاء أو الدعوى الأصلية عندما يقوم صاحب الشأن المتضرر من قانون معين بالطعن فيه مباشرة إمام المحكمة طالبا إلغاءه لمخالفته للدستور»[2] وغالبا ما تكون محكمة دستورية واحدة لها صلاحية البث في القضايا المطروحة أمامها، من زاوية دستورية القوانين التي تعطيها شرعية أو العكس «وينتج عن تقديم الدفع أن تتصدى المحكمة للفصل فيه وحسم الأمر بإعلان دستورية هذا القانون أو عدم دستوريته بحيث تمتنع عن تطبيقه إذا ما أيقنت بمخالفته للدستور ولهدا تسمى الرقابة عن طريق الدفع برقابة الامتناع »[3].

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق ، ص:199م.
2 - **مولود ديدان**، مرجع سابق، ص:97.
3 - المرجع ذاته، ص:99.

بمعنى انه هناك نوعين في الرقابة القضائية إما عن طريق الدعوى الأصلية وذلك قيام الجهة القضائية بالفصل في الدعاوى الأصلية المقدمة حول دستورية قانون ما، وإما أن تكون الرقابة عن طريق الدفع، وهنا تقوم الجهة القضائية المختصة بالامتناع عن تطبيق القانون، ولا تتدخل في الغاية وذلك احتراما للفصل بين السلطات«في حالة الرقابة عن طريق الدعوى، فإن صاحب الشأن يبادر بدعوى يطلب فيها إلغاء القانون، بعكس طريقة الدفع التي لا تحدث إلا عندما يطبق القانون بالتالي يمس مركزا قانونيا معنى للمعنى»[1].

وأنصار الرقابة القضائية يدافعون عنها، بصفتها أنزه وأكثر موضوعية من الرقابة السياسية، التي تفتقد إلى الاختصاص والاستقلالية، «ويذهب أنصار الرقابة القضائية،في دفاعهم عن الأجراء إلى إن تحكم اقرب هيئة إلى مباشرة هذه الرقابة،لأنه يقع على عاتقها، ضمن اختصاصها العام،أن ترفض تطبيق قانون غير دستوري »[2] ما إبعاد الفصل في الدستورية القانونية عن الخلفيات السياسية التي قد تؤثر في نزاهة الفصل ولذلك يفصل البعض الرقابة القضائية لأنها أكثر نزاهة تحكمها روح القانون وبواعث العدالة « إذ تتوافر في رجال القضاء ضمانات الحيدة والموضوعية، والاستقلال في مباشرة وظيفتهم من ناحية، كما أنهم – من ناحية أخرى مؤهلين بحكم تكوينهم للاضطلاع بجهة فحص القوانين للتعرف على مدى موافقتها لأحكام الدستور »[3] ومن الانتقادات التي توجه إلى الرقابة القضائية هي:

1- أنها تمسّ بمبدأ الفصل بين السلطات، فتتدخل السلطة القضائية في السلطة التشريعية وذلك عندما يصبح القضاء يراقب ما يصدر عن السلطة التشريعية، مما يشكل تداخلا بين السلطتين، ونوعا من التنازع بينهما، مما يشكل عائقا وثقلا قانونيا على الهيئة التشريعية.

1 - **حسين بودياب**، الوجيز في القانون الدستوري (دار العلوم، عنابة، الجزائر، دط، دس) ص:111.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:248.
3 - **مولود ديدان**، مرجع سابق، ص:96.

2- إن الهيئة القضائية هيئة معينة لا يمكن أن تعلو الهيئة التشريعية المنتخبة «إن الاعتراف بالرقابة يعني السماح لقضاة معنيين بمراقبة نواب منتخبين، مما يجعل سلطة القضاء سلطة أعلى من سلطة ممثلي الإرادة الشعبية المنتخبة »[1].

وذلك يطرح إشكالية التنازع بين سلطتين مختلفتين، إحداهما منتخبة وتمثل السيادة السياسية، وإحداهما معينة وتمثل بشكل ما السيادة القانونية، كما تطرح إشكالية علو إحدى السلطتين على الأخرى، كما أن تصوير أن السلطة القضائية دائماً تتمتع بالاستقلالية والنزاهة مسألة ليست محسومة، خصوصاً في مجتمعات تفتقد إلى النظام السياسي الذي يتمتع بالفصل بين السلطات.

2- *الرقابة الدستورية في فقه السياسة الشرعية.*

تكتسب الرقابة الدستورية أهميتها الشرعية ليس فقط من زاوية المصالح السياسية التي تحققها من منع الظلم والطغيان باسم القانون، والخروج عن التعاقد السياسي الذي يحكم الدولة والخروج عن النظام العام للمجتمع، ولكن تظهر أكثر في ضبط هده القوانين في إطار أحكام الشريعة الإسلامية، التي هي مسالة دستورية، حيث « يتضمن الدستور تحديد القواعد المتعلقة بكيفية ممارسة السلطة من خلال تحديد صلاحيات المؤسسات وكيفية تعينيها والعلاقات بين الحكام والمحكومين، كما يتولى تعيين العقيدة التي يرتكز عليها التنظيم الاجتماعي الأساسي للدولة »[2] فيكتسب القانون في المجتمع الإسلامي شرعية من عدم معارضته للشريعة الإسلامية لأنها المصدر الشريعي والمرجعي والأصلي فطاعة القانون التي ترسخ طاعة ولي الآمر مقرونة في الفقه السياسي الإسلامي بطاعة الله ورسوله التي تتجسد في الالتزام بالشريعة، يقول تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:213.
2 - **إدريس بوكرا**، مرجع سابق، ص:73.

ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[1] وبالتالي فان الرقابة الدستورية تكون من جهة رقابة على الالتزام بحماية القواعد السياسية التي تعبر عن الإرادة العامة للدولة. ومن جهة رقابة على الالتزام بالشريعة. فكل قانون مخالف للشريعة الإسلامية يكون قانونا غير دستوري ويفتقد إلى الشرعية، وأن شرعيته القانونية حتى ولو اتسمت شكلا بالشرعية فإن مجرد مخالفتها للشريعة الإسلامية يفقدها شرعيتها، لأن الشرعية في المفهوم الإسلامي يختلف عنه في المفهوم الدستوري الليبرالي، حيث دستورية القانون تتعلق بخضوع القانون إلى الشريعة الإسلامية. يقول تعالى﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلاً ﴾[2].

ومن الواجب التذكير أننا عندما نتكلم عن الشريعة فإننا نتكلم عن مصطلح مختلف عن مفهوم الفقه أو المذهب الفقهي. أو أحكام الفروع المختلفة، أو الاجتهادات التي لا يحصل حولها إجماع أو التي تحتمل الاجتهاد والرأي وتقدير المصلحة، فلا يمكن القول أن كل قانون قد يختلف مع رأي فقهي أو موقف مذهبي هو غير دستوري، فعندما نأخذ مثلا حكم الخمر فهذا يختلف مثلا عن حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد، فإذا كان الحكم الأول حكما إجماعيا يستند إلى النص الشرعي، ويقوم على حكمه الدليل القطعي، فإن الحكم الثاني حكم مختلف حوله، يفتقد إلى الإجماع.

وارتكاز التشريع على الفلسفة العقائدية التي تحكم المجتمع ليس بدعة إسلامية فكل مجتمع نجد أن دستوره يستند إلى الخلفية الحضارية والعقائدية التي يؤمن بها أغلبية هذا المجتمع فمثلا «عندما نعلم أن المجتمع الاشتراكي تحكمه – فعلا- قواعد قانونية بمفهوم الفلسفة الماركسية، أي يجب إن يكون القانون تعبيرا عن إرادة الطبقة العاملة، التي يجب أن تستحوذ على السلطة ووسائل الإنتاج، وبالنتيجة فان

1 - سورة النساء، الآية:59.
2 - سورة النساء، الآية:83.

الدستور لابد أن يجسد هذه الفلسفة »[1] فلا يمكن تصور دولة اشتراكية تخرج عن إطار الفلسفة الاشتراكية العامة وإلا لم توصف أنها دولة اشتراكية. وكذاك دولة ليبرالية تحكمها لفلسفة الليبرالية العامة التي تستند إلى مجموعة من المبادئ ذات الأصول العقائدي، والتي تنسجم مع الروح المسيحية ومن بينها:

أ – أسبقية القانون الطبيعي.

ب – الفصل بين الدين والدولة.

ج – سيادة السلطة المجسدة لإرادة المجتمع بإطلاق.

وكذلك النظام الإسلامي لا يستند إلا على مرجعيته العقائدية يقول تعالى:﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[3].

فبعد إنقطاع الوحي، الذي كان يمثل المصدر التشريعي الحاكم الذي يتحاكم إليه المجتمع، فإن هيئة المجتهدين من الأمة هي التي تتحمل مسؤولية الاستنباط الشرعي الذي يحمي المجتمع من الإنحراف عن الشرعة الربانية والطريق المستقيم، يقول تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَـٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[4].

1 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:224.
2 - سورة التوبة، الآية:122.
3 - سورة النحل، الآية:43.
4 - سورة الجاثية، الآية:18.

المبحث الثاني : مقاصد اعتبار الأغلبية في المجال السياسي .

المطلب الأول: مدخل في مقاصد السياسة الشرعية.

المطلب الثاني: الأغلبية والمقاصد الكلية.

بالنظر إلى المقاصد المراعاة في اعتبار الكثرة، تتبين أهميتها ومآلات ذلك من جلب مصالح جمة ودفع مضار عدة ، « فإن ضياع الحرية واستبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد ... وذلك، والرجال الذين لا يكسبون نصرا للدين في مجال الحرية ليسوا أهلا لقيادة، ولا أحقَاء بالبقاء في أي ميدان »[1]. استناداً إلى أصل التكليف المبني على حرية الاختيار البشري وعدم الإكراه، وذلك أن مناط التكليف هو العقل والحرية، فمع الإكراه يرفع التكليف.

« وأن ما يسمى بالمصالح المرسلة هي في الحقيقة مصالح معتبرة شرعا. وكل ما في الأمر أنها لم يرد في تسميتها وحفظها نصوص خاصة بل يدخل في ما علم – قطعا – من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح، ويدخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصلاح »[2] وذلك أن المصالح المرسلة بالنظر إلى مقاصدها الشرعية، ومآلاتها المعتبرة بما يحقق ما قصد إليه الشارع، تدخل تحت الأدلة العامة التي تحدد المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، « وهذا الضرب من المصالح، ليس بالقليل ولا بالهين، بل يكفي إن ما يعرف باسم «السياسة الشرعية » يقوم أساسا على حفظ المصالح المرسلة ... وهكذا أصبحت المصالح المرسلة تمس كيان الأمة ومصيرها»[3].

وعليه يسعى المكلف إلى النظر إلى مقاصد الأعمال، وما آلات الوسائل التي يتخذها وتكون هذه المقاصد مقاصد معتبرة للشارع، وما آلات تقرها الشريعة الربانية، وتدعو إليها الأحكام السماوية، ولا تكون هذه المقاصد مجرد تقديرات أو

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد العربية والإسلامية، ص:115.
2 - **أحمد الريسوني**، نظرية المقاصد عند الشاطبي(دار الكلمة، القاهرة، مصر، 1997م) ص:232.
3 - المرجع ذاته، ص:233.

تخمينات وهمية أو غير مقصودة للشارع، ذلك أن من حيث « إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد للشارع، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ... وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه »[1].

وهذا الانسجام بين الوسيلة والمقصد، حيث يعتبر المقصد ضابط لحكم وسيلته ولذلك تأخذ الوسيلة حكم مقصدها الشرعي، وتعتبر تبعاً لاعتبار الشارع لمقصدها وتدل عليها ذات الأدلة الكلية التي تدل على مصالحها المعتبرة.

« ومن القواعد الشرعية المهمة هنا، والتي يجب أن تقيد العمل برأي الإمام: القاعدة التي تقول: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وهي قاعدة متفق عليها بين أئمة الشريعة »[2] وتلك المصالح والمقاصد المرادة يقصد بها في الجملة جلب المنفعة ودفع المفسدة وجلب الخير ودفع الشر، وجلب الطيب ودفع الخبيث.

1 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:248.
2 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص:117.

المطلب الأول: مدخل في مقاصد السياسية الشرعية.

إن مقاصد الشريعة الإسلامية «هي الغايات التي أنزلت الشريعة لتحقيقها لمصلحة الخلق في الدارين »[1] ذلك أنها تكفل المصالح الدنيوية والأخروية، بما يحقق خلافة الإنسان وبما يرفع عنه المشقة والعسر، ويحوطه بالرحمة الربانية يقول تعالى:﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[2].

ويقول تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ [3].

ولذلك لا يحرم الله إلا ما فيه ضررا للإنسان، فما يؤذي وجوده، وينقض حياته ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾[4].

« والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء»[5] وهذا يشمل تفاصيل الشريعة وجزئياتها، وهي ثلاثة أقسام عند علماء المقاصد:

1- *ضرورية* : فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة»[6] سواء من جانب وجودها، في إقامتها أو من جانب درء إعدامها بدفع ما يؤدي إلى اختلالها والضروريات التي اتفق عليها العلماء خمسة: وهي حفظ الدين – وحفظ النفس والعقل والنسل ثم المال.

---

1 - **عوض بن محمد القرني**، المختصر الوجيز في مقاصد التشريع، (دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية 1998م) ص:19.
2 - سورة المائدة، الآية:6.
3 - سورة البقرة، الآية:185.
4 - سورة النحل، الآية:90.
5 - **الشاطبي**، الموافقات، ج2، ص:5.
6 - المرجع ذاته، ص:07.

2- ***الحاجيات***: وهي « أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب »[1].

فكل ما ييسر حياة الناس ويدفع عنهم الحرج والعسر والضيق فتتحقق مصالحهم المشروعة بأيسر الطرق، وأوسع المسالك وأهون السبل، يكون من مقصود الشارع واعتباره.

3- ***التحسينيات***: «وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»[2].

وهذا باب من أبواب مرونة الشريعة وسعتها، واعتبار للعقول التي تفكر فيما يصلح في تدبير الشؤون وتصريف الأمور، بما يتناسب وذوق العرف، وإيلاف العادات وما تستسيغه العقول المنيرة بما يخدم الكليات والمقاصد الخمسة لأنها أصل لباقي المصالح وبما أن هذه المقاصد هي مقاصد عامة وشاملة، عامة لجميع البشر وشاملة لجميع الميادين تبعا لعموم وشمول الشريعة، «مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل ولا بمحل وفاق دون محل خلاف »[3] ولذلك من اللازم أن تراعى هذه المقاصد في السياسة أولى وأهم لأنها دار الإمامة والرئاسة وهي مركز تدبير المصالح وتسيير شؤون الخلق وقد عرفت كذلك، فربطها الفقهاء في تعريفها بالتدبير للمصالح، حيث يقول عنها ابن خلدون «وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم »[4]وإقامة السلطة في الأحكام واجب شرعي، ومصلحة ضرورية لإقامة المصالح الدنيوية والأخروية ،فهي مصلحة عامة تتحقق باقي المقاصد فيها.

«و إذا كان الأصل في أحكام العبادات: أن تؤخذ بالتسليم ،و التقيد بالنص فالأصل في أحكام العاديات و المعاملات - أي في شؤون الحياة المختلفة- أن

1 - المرجع ذاته، ص: 08.
2 - المرجع ذاته، ص: 09.
3 - **الشاطبي**، الموفقات، ج2، ص:39.
4 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص:198.

ينظر فيها على عللها ومقاصدها، فإنها شرعت قطعا، لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة»[1] فولي الأمر هو الذي يشرف على. إدارة الحياة في الدولة، مما يجعل من المصلحة ميزانا و بابا يدخل منه إلى كل رأي أو تدبير أو قانون يضعه، أو موقفا يتخذه ،من خلال كل المؤسسات التي تمثيل ولاية الأمر. وكذلك اعتبر القانون الدستوري قيام السلطة ضرورة لقيام الدولة «والمؤكد أن السلطة السياسية ضرورية لقيام الدولة ،وهي أيضا ضرورية لكونها الوسيلة التي بواسطتها تستطيع الدولة القيام بوظائفها الداخلية والخارجية » [2] وتختلف مفاهيم المصلحة، فإن كانت منضبطة بالشريعة اعتبارا وترتيبا في فقه السياسة الشرعية، فإننا نجدها مهلهلة ومحصورة في الاعتبار المادي والفردي في مفهومها في القانون الدستوري والغربي الليبرالي حيث تعطي للمصلحة المادية، على حساب القيم الإنسانية، وتعطي الأولوية الفردية على حساب المصالح الاجتماعية العامة. وهذا باستحواذ السلطة على السيادة بدون مرجعية تشريعية «التي تقتضى-السيادة تصبح صاحبة سلطات وحقوق معينة ،خالصة ....وهكذا فالدولة - في نطاق حدود إقليمها- تتميز بكونها الممارسة لهذه الحقوق اللصيقة بالسلطة العمومية، التي تستمدها من كونها صاحبة السيادة في إقليمها »[3].

وهكذا تصبح قضية تقدير المصالح تابعة لما تقرره السلطة السياسية دون ضوابط أو حصر، ولذلك نرى في البلدان الحديثة اليوم، تشريعات تخرج عن أي اعتبار لمقاصد الدين أو ما تتعارف عليه العقول الراجحة مثل تشريع المحرمات والاستهزاء بحقوق الشعوب والمجتمعات وهذا خلاف مقصد الشريعة من نصب السلطات، وإقامة الولاية السياسية، إن اعتبار الأغلبية في المجال السياسي يراعي المصالح المقصودة من الشارع في نصب الإمامة من إقامة الدين وتدبير الدنيا، وهذه المصالح متعلقة بالكليات التي عليها مدار التشريع، وسنلاحظ أهمية هدا المبحث

1 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص: 124 .
2 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص:73.
3 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ج1، ص:140.

السياسي من خلال ذلك «ولقد ثبن أن الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلا أم آجلاً إما بجلب النفع لهم أو لدفع الضرر عنهم »[1].

وتقاس كل مصلحة بميزان وترتيب الكليات الخمسة، من زاوية حفظها أو من زاوية دفع إعدامها، وجودا أو عدما، فترد المصالح إلى الأسس المقاصدية لهذه الكليات لأنها أصل المصالح وميزان ترتيبها.

«بأن يعلم درجته بين الكليات الخمسة ومدى أهميتها في حفظها، ثم لينظر فإن كان الأخذ بها يعود بالنقض على ما هو أهم، وجب إطراحها وإهمالها، وإلا كانت مشروعة وأعطي لها من حكم الإباحة أو الندب أو الوجوب حسب قدر الحاجة إليها»[2] كما أن أحكام الشريعة كلها منوطة بمقاصد ومصالح، فالتزام الدولة بما يؤدي إلى تحقيق المصلحة التي قصدها الشارع، ومن أمثلة ذلك:

-في الضروريات مثل: إقامة القواعد الإسلامية، وإيجاب الجهاد وتحريم القتل وتحريم الخمور والمسكرات وما جاء في العقود المباحة بما ييسر المعاملات وتحريم الربا، والقصاص.

1 - الشاطبي، الموافقات، ج2، ص:6.
2 - محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ص:226.

المطلب الثاني: الأغلبية والمقاصد الكلية.

الفرع الأول: حفظ الدين.

لقد توفي الرسول ﷺ وقد أدى أمانة الرسالة وترك الأمة على المحجة البيضاء، تحتضن الهداية الربانية وتتخذ من الدين سبيلها المستقيم، ونعمتها الكاملة وزادها الذي لا ينضب، يقول تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾[1] فتحملت الأمة الأمانة بعزم واحتساب فهي التي استقبلت الإسلام فآمنت به ودافعت عنه ونشرت نوره، هذه الأمة التي رضي الله عنها فاصطفاها بين الأمم، وزكاها بالهداية والخيرية، كما رأينا فيما سبق هي الأولى بالرعاية لهذا الدين والوصاية على هذه الأمانة، والمكلفة بحفظ الرسالة ، وقد شهدت الأدلة على عصمتها وأهليتها فهي الأمة المجتباة التي كلفت بأداء الأمانة وتبليغ الدعوة والشهادة على الناس، يقول تعالى:﴿ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ ﴾ [2].

« وتعين لتحقيق تنفيذ الشريعة إيقاع حرمتها في نفوس الأمة، وإن يقن الأمة بسداد شريعتها تجعل طاعتها منبعثة عن اختيار»[3] ، والدين في الإسلام أمر عام منوط بالمكلفين جميعا، وليس أمرا خاصا تحتكره فئة من الناس من دون المؤمنين فهو شأن عام، هو حبل الاعتصام، وغاية المقاصد في مصالح الناس، تهون دونه المصالح وتجتمع عنده الغايات، والأمة على مر العهود كانت تجتمع على نصرة الدين وحماية بيضته، فكلما كانت لها فرصة التعبير عن كيانها إلا تهادت إلى رفع راية الإسلام، وكلما تضاءل دور الأمة وتوارى المجتمع الإسلامي خلف عصبيات استبدادية أو زعامات فرعونية أو عروش قارونية إلا وتراجعت قيم الدين، وتلاشت

1 - سورة المائدة، الآية03.
2 - سورة الحج، الآية:78.
3 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:194.

معاني الشريعة، ودب الفساد والهوان في الأمة وتداعى إليها أعداؤها ليناوشوها من كل جانب لهوانها، فطبع الملوك والمستبدون الفسوق، والطغيان.

«وسترى أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، فتعاليم الدين تنتهي بالناس إلى عبادة ربهم وحده، أما مراسيم الاستبداد فترتد بهم إلى وثنية سياسية»[1]، وذلك من طبيعة الإستبداد لأن آليته القمع والقهر بما يعود على رعيته بالذل والهوان فكما يقول "ابن خلدون": «.... وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيهم وكبح من أعنّتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم ورئموا المذلة والاستعباد»[2].

بل يأتي فساد الدين من هدم القيم التي يدعو إليها، فكثيرا ما يشيع الاستبداد سوء الأخلاق لأنه لا يمكن أن تكون الأخلاق الكريمة في المجتمع ويقوده سلطان طاغ فلا يكون طغيانه إلا من ذهاب أخلاقه وإلا ما كان مستبدا غاضبا « الاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل، وإلى مراغمة الحس وإماتة النفس ونبذ الجد وترك العمل إلى آخره»[3].

الفرع الثاني: حفظ النفس.

إن الصراع على السلطة والملك من أكبر المظاهر التي ميزت التجمعات البشرية وذلك بسبب فتنة الملك والسلطان، فكما يقول ابن خلدون: « إن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا »[4].

ولذلك عمل المفكرون والفلاسفة والعلماء قديما وحديثا على البحث في قواعد لتنظيم هذا الصراع، حفظا للأنفس وحقنا للدماء، وكم أذهب الصراع السياسي من الأرواح وكم حصد التنافس على العروش من رقاب « وأن الثمرة المطلوبة من

1 - محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص:17.
2 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص:157.
3 - الكواكبي، مرجع سابق، ص:121.
4 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص:143.

الإمام تطفئة الفتنة الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة»[1] وأي مبدأ يساهم في تنظيم تداول السلطة سلما وتشارك في الأمر بالإحسان والعفو، والوصول إلى السلطة بالرفق والحق، فهو يحقق مقصدا إسلاميا كليا في حفظ النفس الإنسانية، إن ترك السلطة والحكم مغنما مشاعا يأخذه من يأخذه بقوة السيف أو غصبا بالقهر والبطش أو الاستبداد به من دون الخلق فيسعى المهمّشون دونه إلى امتلاكه غلبة ، يؤدي إلى المجتمع إلى دوامّة من الفتن والخلاف الذي يحصد الخلق حصدا لا يخمد حتى ينطلق من جديد.

فيأتي معيار المشاركة السياسية ومبدأ الأغلبية الذي يمثل كل القوى السياسية لتحقيق الأمان وتفادي فتن الصراع ذلك « إن الاستبداد أعظم بلاء لأنه بلاء دائم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف للعمران وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصه سوء لا تنتهي » [2].

وكل هذا الوضع العام يعود على النفس بالخراب أو النقص، وبالهلاك أو العجز ،أما عندما نراعي قواعد الشورى، وأصول العمل السياسي السلمي، ونقرب المسافات بين السلطة والمجتمع تكون الدولة في أمان والناس في اطمئنان.

« إن من المهم أن ندرك أن استقرار المجتمع المسلم ونجاح حركات الإصلاح فيه لن يترسّخا إلا من خلال بناء عقلية مجتمع الشورى ونظامه، والتزام المنهج السلمي المدني مبدأ في السعي السياسي للإصلاح والتغيير»[3].

وإن عزّة الدين من عزة الأمة ولذلك روعي مقصد الوحدة والتماسك، وإن مراعاة الأغلبية يتجه إلى هذه الغاية في حفظ تآلف المجتمع.

1- الوحدة والاجتماع، فما اجتمع عليه الناس أو غلب الخلق كان محل ترابطهم وتآلفه وانتفى عنهم الاختلاف وتفرق وقد روعي توحيد البين وتآلف الناس في

1 - **الشاطبي**، الاعتصام، ص:480.
2 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص:17.
3 - **عبد الحميد أحمد أبو سليمان**، مرجع سابق، ص:70.

الشريعة الإسلامية يقول تعالى:﴿ إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[1].

والوسائل تأخذ أحكام مآلاتها ومقاصدها، وضابط اعتبار الكثرة ينفي الشقاق وينهي اختلاف الآراء ومثار الفتن وخصوصا في أمور السياسة التي كانت دائما محل النزاع وتخاصم الأهواء وتصارع المستبدين، وخصومات العصب، ومغامرات الطامعين والطامحين، مما فوّت مقاصد الشارع من وضع السلطان ومن حكمة الاجتماع والتوحد الذي هو من أسباب المنعة والعزة، فإذا لم يشعر المواطنون أن الدولة ليست من صنعهم، وأن السلطة جزء منهم، فيضيع باعث وحدتهم وسبب تآلفهم.

2- تحقيق التوازن داخل المجتمع، التوازن في أفكاره وفي جهاته وفي عصبياته ،لما في ذلك من أثر في توازنه واستقراره، ولا يكون ذلك إلا الإستنباء كثرته من قلته وأن تجد تلك العصبيات والأفكار والجهات آلية للمشاركة والتمثيل، أما إذا همشت لصالح فئة أو عصبة أو جهة فذلك من دواعي الفشل، وانهيار التماسك وتشتت القوى مما يعرض الدول للهزات والتمزق ...

3- *تحقيق العدل والمساواة* :

فالعدل الذي هو أساس الملك ، يقتضي عدم تهميش الكثرة لصالح القلة كما أن ذلك ينافي المساواة بين الناس، واستبعاده بلا وجه حق ولا زالت صيحة عمر بن الخطاب تدوي في آفاق الإنسانية ملخصة مفهوم كرامة المواطنة "متى استبعدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار".

ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: إِنَّمَا﴿ ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[2] فمعنى

1 - سورة الأنبياء، الآية:92.
2 - سورة الحجرات، الآية:10.

الإخوة يشمل التساوي على الإجمال يجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت فيها لأثر التفاوت فيه بين المسلمين من حيث أنهم مسلمون.

4- دفع الجور والطغيان الذي هو بلاء الأمم وخراب الدول « فإنه إذا جار السلطان وهو من له السلطة في تدبير الأمة والتصرف في شؤونها ، فسد كل شيء .... وانحطت الأمة في دينها ودنياها إلى أحطّ الدرجات، ولحقها من جرائه كل شرّ وبلاء وهلاك »[1].

وكما نلاحظ فإن مجمل المقاصد تعود للمصالح المعتبرة شرعا، والتي تعود إلى مصالح الإنسان في وجوده واستخلافه « ويجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت من الحين الذي فقدت فيه أساسا قيمة الإنسان »[2].

5- مراعاة الرضا العام ودفع الملل والفكر عن الأمة من طول بعاد الحكم فيتسلل إليهم حب التغيير ونقد الحاكم والافتئات على السلطان، وتتبع عيوبه، وهذا يكاد يكون من طبع المجتمعات والشعوب، فعمر وما أدراك ما عمر« وروي أنه لم يمت عمر رضي الله عنه حتى ملته قريش »[3].

6- ترسيخ منهج الصلح لنبذ كل صورة التنازع يقول تعالى:﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[4].

---

1 - **عبد الحميد ابن باديس**، تفسير ابن باديس، جمع: **توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان**، تخريج: أحمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995م) ص:338.

2 - **مالك بن نبي**، تأملات، تر: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر، الجزائر، الجزائر، ط2، 1986م) ص:94.

3 - **سيف بن عمر الضبي الأسدي**، الفتنة ووقعة الجمل، جمع: أحمد راتب عرموش (دار النفائس، بيروت لبنان، ط6، 1986م) ص:76.

4 - سورة الحجرات، الآية:9.

« والدلالة الحقيقية للتوجيه القرآني والمنهج النبوي هو منع اللجوء إلى العنف كوسيلة لتسوية الصراعات السياسية في المجتمع وأن ذلك أمر مبدئي»[1].

الفرع الثالث: حفظ العقل.

إن الحرية السياسية التي تفتح للمجتمع حرية الرأي والتعبير، وحرية المشاركة السياسية، وتكون الشورى ديدنها في إدارة شئون الدولة، فيقع إعمال العقل، في التفكير والرأي ،والعمل على الاجتهاد في حل مشاكل الناس، وتحقيق مصالح الخلق فيكون للعقل دوره الذي يحتفظ بنعمته، «فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم»[2] فقد شاع في الفقه الإسلامي عند الحديث على حفظ العقل التمثيل بتحريم الخمر، ولكن أوجه حماية العقل كثيرة، التي تحقق مقصد الشرع ومن ذلك إشاعة المعرفة والتعليم والصحة العقلية والنفسية، وفتح أبواب الفكر والإبداع ومناحي الشورى والاجتهاد كلها تصلح لهذا المقصد العظيم.

« لذا وجب المحافظة على هذه النعمة "العقل" ومراعاتها وصيانتها وجودا وعدما: المحافظة عليه بتزكيته وتطويره وتفكيره...»[3].

ولا يكون ذلك إلا بحرية سياسية مفتوحة، ترسخ حرية الرأي والتعبير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، « وأما حرية الأقوال فهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[4]

ولقد ظهرت هذه الحرية في أجمل مظهر في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام»[5].

---

1 - **عبد الحميد أحمد أبو سليمان**، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، (**المعهد العالمي لفكر** الإسلامي، عمان، الأردن- دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002م) ص:56.
2 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:80.
3 - **أبو شهاب الدين محمد حسين**، التوضيحات الأولية لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، (**المطبعة الصحراوية** ورقلة، الجزائر، 1994م) ص 40.
4 - سورة آل عمران، الآية:104.
5 - **الطاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:133.

ولذلك ارتبط كل عمل في الإسلام بالرضى وعدم الإكراه، وحتى في العقيدة يقول تعالى:﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[1].

....وعلى هذا الأساس فإن العقل مقصد إسلامي مراعى في الأحكام السياسية ،وترسيخ مبدأ الأغلبية في إطار مفهوم الشورى وضوابط الحكم في الإسلام يجعله داعما لهذا المقصد في مواجهة احتكار الرأي والتصرف في يد قلة، فيما ينزوي المجتمع بعلمائه وإطاراته ومفكريه وأصحاب الرأي فيه بعيدا عن إدارة الأمور العامة فتهدر نعمة العقول وتعدم فائدة التفكير، وكما رأينا فإن في الإسلام ما يبين قيمة العقل والحرية في السياسة الشرعية.

«القرآن الكريم دعوة ملحة إلى معرفة الله عن طريق التدبر في ملكوته والتفكر في صنوف خلقه، بل أنه ليعتبر الكفار دواباً، لأنهم عطلوا حواسهم وأهملوا مشاعرهم وأهدروا نعمة العقل التي أكرمهم الله بها»[2].

وبين الاستبداد والعقل حربا طويلة، حرب وجود ولذلك يعادي الاستبداد العلم لأنه النور الذي يقود العقول ومن ثمّ يدفع الناس إلى مقاومة الاستبداد والسعي إلى حقوقهم التي لا تكون مناسبة لاحتكار الاستبداد وطغيانه، «والخلاصة أن الاستبداد والعلم ضدّان متغالبان فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل، والعلماء الحكماء الذين ينبتون أحيانا في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير أفكار الناس »[3].

ولذلك غالبا ما يطارد المستبدون رجال العلم والفكر، ويحرمون الناس من أسباب المعرفة والتواصل ويضيقون من وسائل العلم والاتصال ومن مناهل البحث العلمي والأخذ بأسباب التطور.

---

1 - سورة البقرة، الآية:156.
2 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي، ص:192.
3 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص48.

1- تحري الحق في اجتماع العقول، وتآلف الظنون، فكما يستأنس العقل بقبول الجمهور في الفقه، وكثرة الرواة في نقل الحديث، وما تعارف عليه الناس في عرفهم .... فإنه على الأغلب يحالف التوفيق ما رأته عقول كثيرة، ومالت إليه نفوس عديدة « إن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لابد من مرجح والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العديدة، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد»[1].

2- غرس روح الإرادة والمسؤولية في الأمة، ونشر روح المبادرة والمشاركة في الأمور العامة، خصوصا أن الشريعة الإسلامية هي التي أعطت لمفهوم الأمة ذلك البعد الحركي والدور الفاعل، وذم الإسلام الأمم الخانعة الذليلة من مجتمعات تبع ... ونفهم ذلك من أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمفهوم الحضاري للنصيحة لأن فلسفة الإسلام في المجتمع تقوم على تصوره كيانا واحدا مترابطا كالجسد الواحد أو كالبنيان المرصوص ... بل جعل الإسلام من علامات الانتماء إليه وإلى جماعة المؤمنين الاهتمام بأمورهم، ولا يكون ذلك إلا باعتبار الرأي العام للمجتمع وتمكينه من التعبير عن إرادته وتوجهاته.

الفرع الرابع: حفظ المال.

إن بناء نظام سياسي متوازن ، تسوده الشفافية والرقابة ويتميز بنسبة التدافع كله يجعل الأمة في حيوية واجتهاد .

« فاعتماد الأكثرية هو الذي يحقق به شخصية الأمة لأنها تشعر بالمسؤولية»[2] وهذه الحيوية لا تنعكس فقط على استقرارها وأمنها وانسجامها، ولكن كذلك على حياتها الاقتصادية، وأصبح اليوم الترابط واضحا بين مدى الحريات السياسية في الدولة ونموها الاقتصادية، فأغلب الدول ذات الأنظمة السياسية الحرة تتمتع بالازدهار والنمو أما من أهم تداعيات الاستبداد السياسي الفقر والتخلف.

1 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة في الإسلام، ص:142.
2 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:99.

« حيث بات من الواضح أن المشاركة السياسية الجماهيرية تشكل ركنا أساسيا من أركان التنمية الشاملة وأن الإفتقار لهذا النوع من المشاركة يؤدي إلى تهديد كامل للعملية التنموية بل والأكثر من ذلك إلى تهديد النظام السياسي نفسه»[1].

فمشاركة الأغلبية السياسية في إدارة المصالح ، يعطي للمجتمع حيوية من حيث الإحساس بالمسؤولية والرقابة على الأملاك العامة وذلك من أوجه أهمها :

- إن السلطة التي تكون نتاج المشاركة والشورى وتمثيل المجتمع للأغلبية في إدارة شؤونها، وتدبير مصالح الدولة، يكون المال مشاعا تبعا لتقسيم السلطة يكون تقسيم الثروة، أما إذا داخلها الاستبداد والإنفراد فإن السلطة تنفرد بالمال مثل انفرادها بالمجد بل تتعدى ذلك إلى سلب ثروة المجتمع بطرق مختلفة، إن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبا أو بحجة باطلة وعرضة أيضا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين والواقعين في ظل أمان الإدارة الاستبدادية .

- إن الفساد المالي من أهم ملامح الأنظمة الاستبدادية حيث تغيب الراقبة والتدافع السياسي بين القوى المتعارضة، وتختفي الحرية وتتعطل آليات القضاء والعدالة.

1 - عامر رمضان أبو صاوية، التنمية السياسية في البلاد العربية والخيار الجماهيري (دار الرواد، طرابلس لبنان، 2002م) ص:60.

المبحث الثالث : مجالات العمل بالأغلبية.

المطلب الأول: مجال التولية في المناصب السياسية.

المطلب الثاني: مجال التشريع.

المطلب الثالث: مجال الشورى.

اعتماد العمل بالأغلبية في المجال السياسي تتنوع مجالاته حسب الاختصاص، رأينا أن الأغلبية لها صلة بالآليات السياسية في ترجيح الخيار السياسي، وتبعا لذلك فقد تكون عامة تشمل جميع المواطنين من جهة، وحسب المعنيين بهذا المعيار، فقد تكون عامة تشمل جميع المواطنين أو خاصة تعتمد في إطار شريحة تمثل مجلسا مختصا يكون ممثلا للإرادة العامة، ومن مجالات العمل بالأغلبية:

المطلب الأول: مجال التولية في المناصب السياسية.

وأهم المناصب السياسية التي تخضع إلى الاختيار الأغلبي العام هو المنصب الأكبر في رئاسة الدولة العامة، وقد رأينا من خلال مفهوم البيعة في فقه السياسة الشرعية أو في الانتخابات في القانون الدستوري في النظام الديمقراطي، وما يقال في المنصب الأعلى، يقال في المناصب السياسة العامة، وذلك بسبب أنها أقرب إلى الناس، وأنها تعتبر الأكثر ملائمة لكثير من المجتمعات الحديثة، التي لم تعد محكومة بالتمايز العصبي بين القبائل، الذي كان التمثيل لهذه الشرائع يتم عن طريق العرف الذي يعطي لشيخ القبيلة أو زعيم القوم حظوة التمثيل بموافقة القبيلة، وحماسها كان يشكل انتخابا عرفيا، فالعصبية بالمفهوم الخلدوني أصبحت اليوم عصبية انتخابية تستند على الولاء والتفويض السياسي ولا بد أن يكون هذا التفويض ظاهر بمعيار مادي عن طريق حسي كالأوراق الانتخابية التي تعبر عن الصوت « ويمكن أن تكون بعض المناصب والمهام يتولى الأمير تعيين من يقوم بها، وفي هذه الحالة يبقى للجمهور نوع من الرقابة إذا كان المنصب له اتصال بالجمهور، فيجب أن يراعى رأي الناس ورضاهم أو سخطهم على ممارسة صاحب الوظيفة لوظيفته »[1].

1 - أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص:453.

ولقد كان يراعى رضا الناس في تعيين الولاة في الخلافة الراشدة، بل أن العزل لبعض الولاة كان يتم بشكوى الناس وطلبهم، « وقد عزل عمر رضي الله عنه سعد بن أبي وقاص بالشكيّة، وقال: والله لا يسألني قوم عزل أميرهم ويشكونه إلا عزلته عنهم »[1].

كما أن تقييد المنصب زمنيا يكون أصلح، حتى يكون المسؤول أحرص على عمله وتكون الأمة دائما هي صاحبة التولية والعزل، فيتقدم المرشحون للمنصب إلى المجتمع فيفوض من يفوض، ويؤخر من يؤخر، فذلك حقه الشرعي « وجعل الولاية مقيدة بسنوات هذا طيب حتى يختبر وينظر، وكم من إنسان لا نظن أنه أهلا فيكون أهلا ، وكم من إنسان يكون بالعكس »[2].

وبالتالي فإن المهم في المسألة هو أن الولاية توكيل من المجتمع برضاه وتفويضه من اللازم أن يتمكن بآليات سلمية تسمح أن يعبر بها عن هذا التوكيل وإنهائه « ولا يمنع الإسلام من أن ينظم اختيار الإمام وانتهاء ولايته وإنهائها وأن تحدد له مدة يجدد له بعدها ما دام صالحا أو اختيار أي نظام لا يعارض ما تعارف عليه المسلمون في اختيار الخليفة وعزله »[3] لأنه كما أن هناك آلية للتفويض بواسطة الانتخاب فإن هناك وسائل دستورية للعزل أو إنهاء المهام، حيث تسمح بعض الدساتير لعدد من الناخبين إلى عزل النائب البرلماني مثلا أو حتى رئيس الجمهورية ولكن القانون الدستوري الحديث يبدو متغاضيا عن مسألة العزل، فهي أقل ضبطا، وهي أظهر في فقه السياسة الشرعية على الأقل من حيث دواعي العزل كما ذكرها "الماوردي" والتي تعود بالجملة إلى:

أ- جرح في عدالته.

---

1 - **جلال الدين عبد الله بن نجم**، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تح: **محمد أبو الأجفان**، عبد الله منصور، إشراف: محمد الحبيب بن الخوجة، بكر بن عبد الله أبو زيد، (دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1995م) ج3، ص:104.

2 - **محمد بن صالح العثيمين**، شرح كتاب السياسية الشرعية لابن تيمية، (الدار العثمانية، عمان، الأردن، 2004م)ص:25.

3 - **عبد العزيز عزت الخياط**، مرجع سابق، ص: 218.

ولقد كان يراعى رضا الناس في تعيين الولاة في الخلافة الراشدة، بل أن العزل لبعض الولاة كان يتم بشكوى الناس وطلبهم، « وقد عزل عمر رضي الله عنه سعد بن أبي وقاص بالشكيّة، وقال: والله لا يسألني قوم عزل أميرهم ويشكونه إلا عزلته عنهم »[1].

كما أن تقييد المنصب زمنيا يكون أصلح، حتى يكون المسؤول أحرص على عمله وتكون الأمة دائما هي صاحبة التولية والعزل، فيتقدم المرشحون للمنصب إلى المجتمع فيفوض من يفوض، ويؤخر من يؤخر، فذلك حقه الشرعي « وجعل الولاية مقيدة بسنوات هذا طيب حتى يختبر وينظر، وكم من إنسان لا نظن أنه أهلا فيكون أهلا ، وكم من إنسان يكون بالعكس »[2].

وبالتالي فإن المهم في المسألة هو أن الولاية توكيل من المجتمع برضاه وتفويضه من اللازم أن يتمكن بآليات سلمية تسمح أن يعبر بها عن هذا التوكيل وإنهائه « ولا يمنع الإسلام من أن ينظم اختيار الإمام وانتهاء ولايته وإنهائها وأن تحدد له مدة يجدد له بعدها ما دام صالحا أو اختيار أي نظام لا يعارض ما تعارف عليه المسلمون في اختيار الخليفة وعزله »[3] لأنه كما أن هناك آلية للتفويض بواسطة الانتخاب فإن هناك وسائل دستورية للعزل أو إنهاء المهام، حيث تسمح بعض الدساتير لعدد من الناخبين إلى عزل النائب البرلماني مثلا أو حتى رئيس الجمهورية ولكن القانون الدستوري الحديث يبدو متغاضيا عن مسألة العزل، فهي أقل ضبطا، وهي أظهر في فقه السياسة الشرعية على الأقل من حيث دواعي العزل كما ذكرها "الماوردي" والتي تعود بالجملة إلى:

أ- جرح في عدالته.

---

1 - **جلال الدين عبد الله بن نجم**، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تح: **محمد أبو الأجفان**، عبد الله منصور، إشراف: محمد الحبيب بن الخوجة، بكر بن عبد الله أبو زيد، (**دار الغرب الإسلامي**، بيروت لبنان، 1995م) ج3، ص:104.

2 - **محمد بن صالح العثيمين**، شرح كتاب السياسية الشرعية لابن تيمية، (الدار العثمانية، عمان، الأردن، 2004م)ص:25.

3 - **عبد العزيز عزت الخياط**، مرجع سابق، ص: 218.

ب- نقص في بدنه يمنعه من مزاولة مهامه، وتأدية التزامات القيادة، وواجبات الأمانة.

المطلب الثاني: مجال التشريع.

« والأمة في حل من السمع والطاعة بداهة إذا حكمت على أساس من جحد الفرائض وإقرار المحرمات ونهب الحقوق و إجابة الشهوات ...لان معنى ذلك أن الحكم قد مرق من الإسلام وفسق عن أمر الله، و أن الحاكمين أنفسهم قد انسلخوا عن الدين، فليس لهم على احد عهد ! »[1].

يعتبر الاجتهاد الجماعي من ذوي الاختصاص من أوثق الاجتهادات مما فيه من تشاور وتداول في أمر تشريعي لبلوغ وجه الحق فيه، ولقد عرف الاجتهاد الجماعي منذ الخلافة الراشدة « وإذا كان الخلفاء الراشدون، وهم أعلم الأمة بأحكام الله تعالى وسنن نبيه ﷺ وهم أصلح الناس وأتقاهم، فقد أخذوا بمبدأ التشريع الجماعي فيما لا نص فيه،..... فكيف بالأزمان اللاحقة والمتأخرة »[2] فالدولة الإسلامية الحديثة بحاجة إلى تنظيم مسألة الاجتهاد من خلال هيئة جماعية استشارية في مسائل التي تتعلق بالأحكام الشرعية، أو تكون هيئة الرقابة الدستورية لها كفاءة شرعية لمراقبة شرعية القوانين الصادرة، والإسلام لم يترك العملية التشريعية عملية سائبة ، متروكة للهوى ولكل من هب ودب، خالية من أية ضوابط ومعالم مادية« فإنه لا يمكن تصور العملية التشريعية في المنظور الإسلامي إلا على أساس معرفة علمية دقيقة ،ليس فقط للميادين التي تتولى القاعدة التشريعية تنظيمها، وإنما يجب أن تنصب هذه المعرفة على الإنسان، باعتباره أهم عنصر مستهدف في عملية إعداد القواعد القانونية في المجتمع »[3].

فيكون لخيار أغلب المجتهدين قيمة دستورية تضبط العملية التشريعية لأنه في المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يكون التشريع في تناقض مع أحكام الشريعة الثابتة

1 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي، ص:162.
2 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص:447.
3 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ج1، 92.

يستخرج منهم الرأي فيها لم ينزل به الوحي وهذا مهم، وكم من إنسان ليس شيئا في عينك لكنه عنده رأي ما ليس عندك فاستخرج آراء الناس من عقولهم»[1] فيكون الرأي في المجتمع الإسلامي حقا عاما لكل مواطن كما أنه مشمولا بآلية مجلس خاص للشورى، يضم أصحاب الرأي في المجتمع للنظر في أمور الناس ومصالحهم وتقنين علاقاتهم بما ينظم أحوالهم وقد رأينا أوجه ذلك عندما تناولنا آلية الشورى وبما أن الرأي يتعلق بمصالح الناس المرسلة التي لها علاقة بخبرة الناس وتجاربهم وفطنة فكرهم فهي مسألة عامة يتقدم إليها من يفوضه الناس لمعرفتهم برجاحة رأيه « ذلك أن الشارع الحكيم لم ينص على كل شيء بل هناك أشياء ترك النص عليها مطلقا وأشياء نص عليها بإجمال على وجه كلي وأشياء نص عليها بالتفصيل المناسب لها»[2].

كما أن للاختصاص دوره في مجال الشورى، فيستشار كل في اختصاصه، أو تكون الشورى مسلكا إداريا في كل مجال فكل ميدان أو اختصاص يدير أموره بالشورى.

« ففي الأمور الشرعية يستشار أهل العلم الشرعي، وفي الأمور الحربية يستشار أهل العلم بالحرب، وفي أمور الصناعة يستشار أهل العلم بالصناعة، وفي أمور الزراعة يستشار أهل العلم بالزراعة، وهكذا لأن كل أحد يدرك مالا يدركه الآخر»[3].

فتحتاج الدولة إلى هيئة شورية تتداول شؤون الأمة ومصالح الناس المرسلة فيتعاون أصحاب الخبرات والرأي على إقامة القواعد القانونية والقرارات الرسمية التي تخدم الصالح العام ، وتحافظ على نظام الدولة فتكون الأغلبية معيارا لترجيح الرأي بعد مناقشة ،وبما أن الشورى مبدأ إسلامي، وصفة إيمانية ، فهي سلوك إداري يجب أن يشيع في تسيير المصالح والإدارات والمجالس، فيكون إبداء الرأي حقا

1 - **محمد الصالح بن العثيمين**، مرجع سابق، ص:452.
2 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص:71.
3 - **محمد صالح العثيمين**، مرجع سابق، ص: 53.

راسخاً وتداوله بين المعنيين واجبا ملزما والتصويت على أحد خياراته إلى قراره رأيا رسميا فهذا أحوط لتحقيق المصالح الدينية والدنيوية.

وإن الاستبداد السياسي لهو من أقبح التغيرات التي أصابت أمتنا بالوهن والضعف فهانت على الخصوم والأعداد، وقصرت عن تحقيق معاني الخلافة في الأرض والشهادة على الناس بما حل بحياتنا السياسية من التهلهل بسبب فرعونية سياسية استغلت استكانة الأمة إلى الهدوء والسكينة وأمان والرهبة من الفتنة وسفك الدماء.

وإن من أقبح الصفات في الأنظمة السياسية سواء بصفتهم المؤسساتية أو الشخصانية هو الاستبداد بالرأي وترك المشاورة

« فإذا لم يقم الخليفة بواجباته ينفسخ العقد أو يفسخ ويتحلل الطرف الآخر «الأمة» من التزاماته وقد يبدوا أمرا طبيعيا في عصرنا »[1].

وقد ذهب فقهاء السياسة الشرعية مذاهب بين التوسعة والضيق في العوارض التي توجب عزله ، ولكن اتفقت في الاتجاه العام وهي:

أ: الخروج من الإسلام.

ب: جرح في عدالته الشخصية ويمكن تحديد ذلك بارتكاب الكبائر.

ج: نقص في بدنه تحول دون تأدية مهامه.

« لأن القول بالسقوط بحكم القانون في حالة الفسق هنا، أن ذلك قد يحدث بدون علم الأمة وتكون أعماله التي قام بها بعد الفسق باطلة شرعا دون أن يعلم الناس ذلك وهذا يخل باستقرار الأوضاع القانونية والسياسية وثباتها»[2]. إن طغيان الفرد جريمة غليظة ، و إن الحاكم يستمد مشروعيته في الشريعة الإسلامية من تفويض الامة ورضاها المعبر عن جماعتها.

1 - السنهوري، مرجع سابق، ص:213.
2 - المرجع ذاته ، ص:213.

خاتمـــة

إن جميع الفصول والمباحث التي تناولتها، وتعرضت فيها إلى العديـد مـن الإشكاليات بالتحليل والنقد، تفتح آفاقاً رحبة لمزيد من البحث، والعمق والتوسع، بما يساعد على وضع معالم أساسية، على أساس النتائج التي بدت تتمخض، والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: إن البعد التاريخي لكثير من المبادئ والمفاهيم السياسية والدسـتورية، تـشكل مسيرة من التطور، تجعلنا نفهم أن مبدأ "الأغلبية" كباقي المفاهيم، يمكن فصله عـن مساره التاريخي، لإعادة صياغته حسب المستوى المعاصر، وحسب الفلسفة السياسية لحضارتنا الإسلامية.

ثانياً: إن "للأغلبية" بصفتها الدستورية، تمتلك من المشروعية في مقابـل الاسـتبداد واغتصاب السلطة، ما يجعلنا أما قراءة جديدة لأهمية هذا المبدأ، في إعادة الاعتبـار لفروض سياسية إسلامية، مثل الشورى، والبيعة، والحسبة، ... الخ.

ثالثـاً: إن الآليات المعاصرة للتعبير، بإمكانها أن تكون وسـائل لتحقيـق المقاصـد الشرعية من مبادئ السياسية الشرعية، فإن الشورى والبيعة وغيرهما مبادئ وأنظمة شرعية بحاجة إلى إحيائها بوسائل وأساليب تناسب ما توصلت إليه علوم الاتـصال ووسائله وآليات التعبير الحر.

رابعاً: إن لاعتبار "الأغلبية" في فقه السياسة الشرعية، ضوابط مختلفة تجعلها أكثـر فاعلية في تحقيق المراد منها في فرض سلطة الأمة وسيادة الـشعب، ودور القـوى الاجتماعية في المشاركة السياسية، وفي ذات الوقت تحقق مقصد جلـب المـصالح والمعروف ودفع المضار والمكروه.

خامـساً: بالنظر إلى ما آلات اعتبار "الأغلبية" في تحقيق الكليات وجلـب المـصالح الضروريات، بما يحفظ للشريعة والأنفس والعقول والأموال وجودهـا، فـإن فـي

اعتبارها مصلحة عامة يقوم من خلالها نظام المجتمع والدولـــة علـــى أســـس مـــن المقاصد المشروعة.

سادساً: إن مجالات العمل "بالأغلبية" في المجال السياسي بما يساهم في إشاعة روح الشورى والتعاون على البر والتقوى، وبنشر النظام في دواليب الإدارات، فتخـــضع القرارات إلى معيار محسوس يفسح مجالاً لحرية العقل والاجتهاد ويـــستنير بمعـــالم الهدى في الوصول إلى الحقائق والرشاد.

ســـابعاً: لازال الاجتهاد السياسي مفتوحاً على كثير من المباحث، خصوصاً في مجال السياسة الشرعية، بما يضمن للدولة قوتها وللمجتمع فاعليته وللأمّة قـــدرتها علـــى تحمل أمانتها في قيادة العالم والشهادة عليه وتبليغ دعوتها الإسلامية العالمية، التـــي تصلح لكل زمان ومكان.

وبالله التوفيق.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الأعلام.
- قائمة المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

السورة	طرف الآية	الرقم	الصفحة
البقرة	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾	30	96
	﴿ أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾	100	68
	﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾	143	69-60
	﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ	256	187

	وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾		
	﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴾	165	59
	﴿... يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾	185	177
البقرة	﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾	257	60
آل عمران	﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾	104	186
	﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ	110	57

	وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۖ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾		
	﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾	159	67
آل عمران	﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ... ﴾	195	163
النساء	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾	01	164
	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ	29	160

	كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾		
النساء	﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾	58	158-07
النساء	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾	59	172-136
	﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	83	167
	﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	142	70
المائدة	﴿ ... ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ	03	181

	فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾		
المائدة	﴿...مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾	06	177
	﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾	08	159
	﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	38	160
التوبة	﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	71	164
	﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ	122	174

	لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾		
يونس	﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾	99	161
يوسف	﴿ فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾	15	70
	﴿ ... وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	21	58
	﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	40	146
	﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴾	102	70
	﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾	103	69
النحل	﴿ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا	32	

	كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾		
	﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُّوحِيٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾	43	174-121
	﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾	90	177
	﴿ مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾	97	164
الإسراء	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾	70	129-96
الأنبياء	﴿ إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾	92	184
الحج	﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾	41	96-08
	﴿ ... هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى	78	181

	ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...﴾		
المؤمنون	﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ ﴾	02-01	70
	﴿ رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ ﴾	106	11
النور	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾	27	160
النمل	﴿ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِي فِيٓ أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾	32	65
القصص	﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾	04	62-16
	﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴾	08	63
	﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَٰهَٰمَٰنُ	38	17

	عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجۡعَل لِّي صَرۡحًا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴾		
	﴿ وَٱسۡتَكۡبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ إِلَيۡنَا لَا يُرۡجَعُونَ ﴾	39	64
	﴿ إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوۡمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيۡهِمۡۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلۡعُصۡبَةِ أُوْلِي ٱلۡقُوَّةِ إِذۡ قَالَ لَهُۥ قَوۡمُهُۥ لَا تَفۡرَحۡۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ ﴾	76	64
	﴿ فَخَسَفۡنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلۡأَرۡضَ فَمَا كَانَ لَهُۥ مِن فِئَةٖ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُنتَصِرِينَ ﴾	81	64
الروم	﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ ﴾	3-2-1	11
الأحزاب	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينًا ﴾	36	146
	﴿ وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ ﴾	37	25

الشورى	﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾	38	-66-25 163
الزخرف	﴿ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴾	54	62
الجاثية	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	18	174
الفتح	﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾	10	-67-10 132
	﴿ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾	18	132
الحجرات	﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾	09	185
	﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ	10	184-12

	أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾		
الممتحنة	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ يُبَايِعۡنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشۡرِكۡنَ بِٱللَّهِ شَيۡـٔٗا وَلَا يَسۡرِقۡنَ وَلَا يَزۡنِينَ وَلَا يَقۡتُلۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأۡتِينَ بِبُهۡتَٰنٖ يَفۡتَرِينَهُۥ بَيۡنَ أَيۡدِيهِنَّ وَأَرۡجُلِهِنَّ وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي مَعۡرُوفٖ فَبَايِعۡهُنَّ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُنَّ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾	12	165
النازعات	﴿ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدۡبَرَ يَسۡعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾	22-21 24-23	62

فهرس الأحاديث النبوية

الرقم التسلسلي	طرف الحديث	الصفحة
01	- « قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله، قال: إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر السّاعة، قال: وكيف إضاعتها؟ قال: إذا وُسّد الأمر إلى غير أهله فانتظر السّاعة».	07
02	- « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلّون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم».	71
03	- « مَنْ خرج من الطّاعة وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية، ومَنْ قاتل تحت رايَة عمية، يغضب لعصبة أو يدعوا إلى عصبة، فقتل، فقتلة جاهلية، ومَنْ خرج على أمتي يضرب برّها وفاجرها ولا يتحاش من مؤمنها، ولا يفي بذي عهد عهده، فليس مني ولست منه».	71
04	- « مَنْ أتاكم وأمركم جميعٌ على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه».	72
05	- « وشاور النبي ﷺ أصحابه يوم أحد في المقام والخروج فرأوا له الخروج... وشاور عليا وأسامة فيما رمى أهل الإفك عائشة، فسمع منهما حتى نزل القرآن».	73
06	- « مَنْ خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة، لا حجة له، ومَنْ مات	73

	وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ».	
07	- «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».	87
08	- «كنا نبايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، يقول لنا: "فيما استطعت" ».	136

فهرس الأعلام

الرقم	اسم العلم	الصفحة
01	سقراط	18-17
02	أفلاطون	18
03	أرسطو، طاليس	19
04	شيشرون، مرقس توليوس	20
05	ابن رشد، أبو الوليد محمد	29
06	الفارابي، أبو نصر محمد	36-29
07	الماوردي، أبو الحسن علي	32-31-30
08	ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمان	34-33
09	لوثر، مارتن	39
10	ماكيا فيلي، نيكولا	39
11	بودان، جان	39
12	روسو، جان جاك	44-40
13	لوك، جون	40
14	هوبز، توماس	40
15	باركلي، جورج	40
16	هيوم، دافيد	40
17	هيغل، فريدريك جورج	44-43
18	ماركس، كارل	44
19	إنجلز، فريدريك	44
20	بن عبد الوهاب، محمد	50
21	الأفغاني، جمال الدين	50
22	الكواكبي، عبد الرحمان	50
23	عبد الرزاق أحمد السنهوري	51
24	المودودي، أبو الأعلى	52

25	الباقلاني، أبو بكر	76
27	الآمدي، أبو الحسن علي	76
28	الجويني، أبو المعالي عبد الملك	79
29	الشاطبي، أبو إسحاق محمد	82
30	ابن سينا، أبو علي الحسين	36
31	الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد	81
32	النظام، أبو إسحاق إبراهيم	75
33	الأصم، أبو بكر بن كيسان	30
34	عمرو بن العاص	85
35	علي عبد الرازق	133
36	أبو هريرة، عبد الرحمان بن صخر	07
37	أبو بكر الصديق	121
38	عبد الله بن عمر بن الخطاب	121
39	ابن تومرت، أبو عبد الله محمد	122
40	عمر بن الخطاب	121
42	عبد الرحمان بن عوف	133
43	عبادة بن الصامت	132
44	عثمان بن عفان	132
45	علي بن أبي طالب	133
46	ابن تيمية، أبو العباس أحمد	134
47	أسماء بنت عمرو	134
48	نسيبة بنت كعب	134
49	الخميني، آية الله	36
50	الجد بن قيس أبو عبد الله	132
51	الجصاص، أبو بكر	61
52	سعيد بوشعير	10

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم برواية حفص.

2- ابن خلدون، أشهر مؤرخ عرفه الإسلام، رحاب عكاوي (دار الفكر بيروت لبنان، ط1، 1998م).

3- إتمام الوفاء، الخضري بك، تح: محمد الإسكندراني، (دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، دط، 2005م).

4- الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي في الفقه الإسلامي، محمد شمس الدين (المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م)

5- الإجماع، دراسة فكرية من خلال تحقيق باب الإجماع من كتاب "الفصول في الأصول" لأبي بكر الجصاص، زهير شفيق كبي (دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، 1993م).

6- الأحكام السلطانية، الماوردي، تح: مصطفى رباب (المكتبة العصرية بيروت، لبنان، ط1، 2000م).

7- أحكام القرآن، ابن عربي، تح: عبد الرزاق المهدي (دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، 2004م).

8- الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تح: سيد الجميلي (دار الكتاب العربي ط3، بيروت، لبنان، 1998م).

9- إحياء علوم الدين، الغزالي، تخريج: الحافظ الغرافي، (دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، دط، دس).

10- الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق (مؤسسة الفنون المطبعية الجزائر، الجزائر، دط، دس).

11- الإسلام والاستبداد السياسي، محمد الغزالي (دار المعرفة، الجزائر الجزائر، دط، دس) .

12- الإسلام والعلمانية، يوسف القرضاوي، (دار الشهاب، الجزائر، الجزائر ط2، 1989م).

13- الإسلام والمشكلات السياسية، جمال الدين محمد محمود، (دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط1، 1992م).

14- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني تح: علي محمد البجاوي (دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992م).

15- أصل التفاوت بين الناس، روسو (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر).

16- أصول الفقه، وهبة الزحيلي (دار الفكر، دمشق، سوريا،ط1، 1986م).

17- أصول القانون الدستوري والنظم السياسية، محمد أرزقي نسيب (دار الأمة الجزائر، الجزائر، دط، دس).

18- الإعتصام، الشاطبي، علق عليه: محمود طعمه حلبي (دار المعرفة، بيروت لبنان، 1997م).

19- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، (طبع المرصد الوطني لحقوق الإنسان الجزائر، الجزائر، دط، دس).

20- الإله والدولة، ميخائيل باكونين، (دار المعارف، سوسة، تونس، دط 1992م).

21- الإنجيل (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م).

22- البداية والنهاية، ابن كثير (مكتبة المعارف، بيروت لبنان، مكتبة النصر الرياض، السعودية، 1965م).

23- البرهان في أصول الفقه، الجويني، علق عليه: صلاح بن محمد بن عويطة (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م).

24- تاريخ الفكر السياسي، نورا لدين حاروش (دار الأمة، الجزائر، الجزائر 2004م).
25- تأملات، مالك بن نبي، تر: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق، دار الفكر، الجزائر، ط2، 1986م).
26- تحول السلطة في بداية القرن الواحد و العشرين، تر: حافظ الجمالي، أسعد صقر: (اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1991م).
27- تدوين الدستور الإسلامي، المودودي (شركة الشهاب، الجزائر، الجزائر دط، دس).
28- تراثنا الفكري في ميزان الشرع و العقل، محمد الغزالي، (دار المعرفة الجزائر، الجزائر، دار ريحانة، الجزائر، الجزائر، دط، دس).
29- تفسير ابن باديس، عبد الحميد بن باديس، جمع: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان (دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م).
30- تفسير ابن كثير، ابن كثير (دار الأندلس، بيروت، لبنان، دط، دس).
31- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، (المطبعة البهية المصرية، د ب، د ط، دس).
32- التنمية السياسية في البلاد العربي والخيار الجماهيري، عامر رمضان أبو صاوية (دار الرواد، طرابلس، لبنان، 2002م).
33- التوراة (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م).
34- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، دط 1967م).
35- الجماعات الضاغطة، جان مينو، تر: بهيج شعبان، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الجزائر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1971م).
36- الجامع الصحيح، الترمذي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987م).

37- الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، راشد الغنوشي (دار قرطبة، دب دط، دس).

38- حق الحرية في العالم، وهبة الزحيلي (دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2000م).

39- حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، مولاي ملياني بغدادي (قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، دس).

40- حقوق الإنسان، محمد سعادي (دار ريحانة، الجزائر، الجزائر، ط1، 2002م).

41- الخلافة بين الأصالة والحداثة، نعماني المالكي، (منشورات دحلب الجزائر، الجزائر،د ط، 1997م).

42- الخلافة والملك، أبو الأعلى المودودي، تر، أحمد ادريس (شركة الشهاب دط، دس).

43- الخلافة، رشيد رضا، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر 1992م)

44- دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، د. محمد بديع شريف، د. زكي المحاني، د. أحمد زكي عبد الكريم، (دار اقرأ، بيروت، لبنان، 1984م).

45- دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، ألان مينك (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر، ط2، 1990م).

46- الدولة والدين، برهان غليون (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2004م).

47- السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي، (منشورات دار الكتب الجزائر، الجزائر، ط8، 1980م).

48- سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله الدارمي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس).

49- سنن النسائي بشرح السيوطي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دس).

50- السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، محمد أحمد مفتي سامي صالح الوكيل (جامعة أم القرى، السعودية، 1999م).
51- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي (مكتبة وهبة، القاهرة مصر، 1998م).
52- السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط6، 1997م).
53- السياسة المدنية، الفارابي، علق عليه: علي بوملحم (دار الهلال، بيروت لبنان، ط1، 1996م).
54- السياسة بين النظرية والتطبيق، محمد علي عبد المعطي محمد، علي عبد المعطي محمد (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1985م).
55- السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، حسن الترابي (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2004م).
56- السيرة النبوية ، محمد سعيد رمضان البوطي، (دار الفكر، الجزائر الجزائر، ط11، 1991م).
57- السيرة النبوية، ابن هشام، تح: وليد بن محمد سلامة، خالد بن محمد بن عثمان (مكتبة الصفا، مصر، ط1، 2001م).
58- شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين (الدار العثمانية، عمان، الأردن، 2004م).
59- الشورى، أساسها التشريعي وبعدها الغائي، رائف محمد النعيم (جهينة عمان، الأردن، ط1، 2004م).
60- صحيح البخاري، البخاري، (تح : محمود عبد القادر عطا، (دار التقوى القاهرة، مصر، ط1، 2001م).
61- صحيح مسلم بشرح النووي، النووي، (مكتبة الإيمان، القاهرة، مصر دط، دس).

62- صحيح مسلم، مسلم تج: احمد زهوة، احمد عناية (دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، ط1، 2004م).

63- ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي، (مكتبة رحاب، الجزائر الجزائر، دط، دس).

64- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الكواكبي، (مؤسسة الفنون المطبعية الجزائر، الجزائر،1991م) .

65- الطبقات الكبرى، ابن سعد (دار صادر، بيروت، لبنان، دط، د س).

66- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم تج: محمد أبو الأجفان، عبد الله منصور، إشراف: محمد الجيب بن الخوجة بكر بن عبد الله ابوزيد (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1995م).

67- العقيدة والفكر والإسلامي، محمد هشام سلطان (مكتبة رحاب، الجزائر الجزائر، ط2، 1988م).

68- علم الاجتماع السياسي، سليم ناصر بركات (منشورات جامعة دمشق – دمشق ، سوريا، دط،2000م).

69- العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، عبد الحميد أحمد أبو سليمان (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن – دار الفكر، دمشق سوريا، 2002م).

70- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز – ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه محب الدين الخطيب، (دار المعرفة بيروت، لبنان، دس).

71- الفتنة ووقعة الجمل، سيف بن عمر الضبي الأسدي، جمع: أحمد راتب عمروش (دار النفائس، بيروت، لبنان، ط6، 1986م).

72- الفردية، زين بن علي، (مركز التراث والبحوث اليمن، ماري لاند، و.م.أ، 2000م).

73- الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، محمد الغزالي (دار المعرفة الجزائر، الجزائر، دط، دس).
74- فقه الخلافة، عبد الرزاق أحمد السنهوري، تح: توفيق محمد الشاوي نادية عبد الرزاق السنهوري (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).
75- الفلسفة السياسية عند العرب، أحمد الداية، تج، عمر المالكي (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الجزائر، دط ، 1971م).
76- في ظلال القرآن، السيد قطب (دار الشروق، القاهرة، مصر ط14،1987م).
77- في نظرية الدولة والنظم السياسية، محمد نصر مهنا (المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، دط، دس).
78- القانون الدستوري والنظم السياسية، سعيد بوشعير (ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، الجزائر، ط5، 2003م).
79- قضايا المرأة بين التقاليد الراكد والوافدة، محمد الغزالي (دار المعرفة الجزائر، الجزائر، دط، دس).
80- قواعد نظام الحكم في الإسلام، محمود الخالدي، (مؤسسة الإسراء قسنطينة الجزائر، ط1، 1991م).
81- كتاب التوحيد، محمد عبده (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر دط، دس).
82- كتاب الولايات، أحمد يحي الونشريسي، تعليق: محمد أمين بلغيث (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، دط، دس).
83- الكشاف، الزمخشري (دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1977م).
84- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تج: أحمد عمر هاشم (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1985م).
85- كيف نصنع المستقبل، روجيه غار ودي، (مؤسسة الفنون المطبعية الجزائر، الجزائر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2003م).

86- لسان العرب، ابن منظور، (دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2003م).
87- المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، موريس دوفرجيه، تر: جورج سعد (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1992م).
88- المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، موريس دو فرجيه، تر: جورج سعد (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1992م).
89- ما هي الديمقراطية، آلان تورين، تر: حسن قبسي، (دار الساقي، بيروت لبنان، 2001م).
90- مباحث في القانون الدستوري، مولود ديدان (دار النجاح للكتاب، الجزائر الجزائر، دط، 2005م).
91- مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، خالد الزعبي (المركز العربي للخدمات الطلابية، عمان، الأردن، 1996م).
92- مبدأ الشورى في الإسلام، محمد الميلجي، (مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة مصر، دس).
93- المبسط في علوم الحديث، يحي مختار غزاوي (مؤسسة الريان، الرياض السعودية، دط، 1991م).
94- المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي، (اتحاد الكتاب العربي، دمشق، سوريا، 1997م).
95- المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، توفيق المديني (اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997م).
96- مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، دورية الإسلام و الديمقراطية (العدد4 السنة 3، 2000م) .
97- المجلس الدستوري، هنري روتسيون، تر: محمد وطفة (المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).

98- المجلس الدستوري، هنري روسيُون، تر: محمد وطفة (المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).

99- محاضرات الغزالي، محمد الغزالي، مر: محمد قطب (مكتبة رحاب الجزائر، الجزائر، دط، دس).

100-مختار الصحاح، أبو بكر الرازي، رتبه: محمود خاطر (دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).

101-المختصر الوجيز في مقاصد التشريع، عوض بن محمد القرني، (دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية، ط1، 1998م).

102-المدينة والسياسة، دراسة في " الضرورة في السياسة لابن رشد "، (مركز الكتاب للنشر، دمشق، سوريا، ط1، دس).

103-مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي (دار السلفية، الجزائر، الجزائر 1991م).

104-المرأة والعمل السياسي، هبة رؤوف عزت (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر دط، دس).

105-مراتب الإجماع، ابن حزم (منشورات دار الآفاق الجديدة: بيروت، لبنان ط2، 1980م).

106-مسند الإمام أحمد، إعداد: أبو هاجر محمد السعيد (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس).

107-معجم الأصوليين، أبو الطيب مولود السريري الشوبي، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م).

108-المعجم الدستوري، أوليفيه ميل. إيف ميني، تر: منصور القاضي، مر: زهير شكر (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1996م).

109-معجم الفلسفة، محمود يعقوبي، (دار الميزان، الجزائر، الجزائر، ط3، دس).

110-معجم المفسرين، عادل نـــويهض (مؤســـسة نـــويهض الثقافيـــة ، دب، ط3 1988م).

111-المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية، فوزي أبو ذيـــاب (دار النهـــضة العربية، بيروت، لبنان، 1971م).

112-مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمـــد التلمساني (منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، الجزائر، دط، دس).

113-المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مر: محمد خليل عيتـــاني (دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 2005م).

114-مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، (الشركة التونـــسية، تـــونس تونس، دط، دس) .

115-مقدمات في السياسة المدنية، بوعرفة عبد القادر، (رياض العلوم، الجزائـــر الجزائر، ط1، 2005م).

116-المقدمة، ابن خلدون، تح: درويش جويدة، (الدار العصرية، بيروت لبنـــان دط، 2002م).

117-الممارسة الديمقراطية للسلطة، بوعلام بن حمودة، (دار الأمة، برج الكيفان الجزائر، ط2، 1999م).

118-من أصول الفكر الإسلامي، محمد فتحي عثمان، (مؤسسة الرسالة، بيـــروت لبنان ط2، 1984م).

119-من فقه الدولة، يوسف القرضاوي، (دار الشروق، بيروت، لبنان، دس، دط).

120-منهاج السنة، ابن تيمية، تج: محمد رشا سالم (دار الكتب، بيروت، لبنان دط، 1986م).

121-الموافقات، الشاطي (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2000م).

122-موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي ألفا، راجعه: جورج نحل، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د1، 1992م).

123-موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي ألفا، راجعه: جورج تخل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992م).

124-الموسوعة العربية، إشراف محمود محمد (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م).

125-نظام الحكومة الإسلامية، التراتيب الإدارية، محمد عبد الحي الحسني الإدريس علق عليه: علي محمد دندل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2001م).

126-نظام الخلافة الإسلامية، مصطفى حلمي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 2004م).

127-النظام السياسي في الإسلام، عبد العزيز عزت الخياط، (دار السلام القاهرة، مصر، ط2، 2004م).

128-النظام السياسية والقانون الدستوري، عبد الكريم عُلوان (دار الثقافة عمان، الاردن، ط1 ،2001م).

129-نظرات في الفكر السياسي الإسلامي، محمد قاسم (دار الصفوة، بيروت لبنان، ط1، 1993م).

130-النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس (دار التراث القاهرة، مصر).

131-النظريات الفقهية، يوسف عبد الفتاح المرصفي، (مؤسسة المختار، القاهر مصر، ط1، 2001م).

132-نظرية التقريب والتغليب، احمد الريستوني (دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط1، 1997م).

133-نظرية السلطة عند الشيعة، توفيق السيف (المركز الثقافي العربي بيـــروت لبنان، ط1، 1998م).
134-النظرية السياسية لابن خلدون، محمد محمود ربيع، (دار الهنا للطباعة، دبلد 1981م) .
135-نظرية المقاصد عند الشاطبي، احمد الريسوني، (دار الكلمة، القاهرة مصر، 1997م).
136-النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، محمد محمـــود جمعة، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، دط،1999م) .
137-النظم السياسية عبر العصور، أحمد أمين سليم، محمود سعيد رمضان، محمد علي الفوزي (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م).
138-النظم السياسية والقانون الدستوري، عبد الكريم علوان (دار الثقافة، عمـــان، الأردن، 2001م).
139-النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي، عبد الغني بسيوني، (الدار الجامعيـــة دب، دس).
140-نهاية الديمقراطية، جان ماري جوينو، تر: ليلى غاني (دار الأزمنة الحديثـــة بيروت، لبنان، 1998م).
141-الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي (دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان).
142-الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، الأمين شـــريط (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر).
143-الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، أبو بكر ادريـــس (دار الكتاب الحديث، الجزائر، الجزائر، دط، 2003م).
144-الوجيز في القانون الدستوري، حسين بودياب، (دار العلوم عنابة الجزائر، دط، دس).

145-الوجيز في القانون الدستوري، الأمين شريط، (ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، الجزائر، 1999م).

146-الوجيز في فلسفة القانون، إدريس فاضلي (ديوان المطبوعات الجامعية، دط 2003م).

147-اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، محمد بديع شريف (دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط2، 1984م).

148-معجم المفسرين، عادل نويهض (مؤسسة نويهض الثقافية، دب، ط3، 1988م).

فهرس الموضوعات

الموضوعات الصفحة

المقدمة.....01

الفصل الأول: لمحة تاريخية عن تطور المفهوم السياسي للأغلبية 13

المبحث الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل النهضة الأوربية.....16

المطلب الأول:تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل الإسلام 16

- الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في المجتمعات القديمة 16
- الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة والإنجيل 21

المطلب الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الإسلامي 24

- الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في دولة الخلافة 24
- الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه السني 27
- الفرع الثالث: المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الشيعي 35

المبحث الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية ما بعد النهضة الأوربية 38

المطلب الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الغربي 38

- الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في فكر النهضة الأوربية ...38
- الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في النظريات السياسية المعاصرة 38

المطلب الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ...50

الفصل الثاني: مشروعية الأغلبية في المجال السياسي 55

المبحث الأول: مشروعية الأغلبية في المجال السياسي في الفقه السياسة الشرعية 57

المطلب الأول: اعتبار الأغلبية في النصوص الشرعية 57

- الفرع الأول: اعتبار الأغلبية في القرآن الكريم 57
- الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية في السنة النبوية 71

المطلب الثاني: اعتبار الأغلبية في الاجتهاد الفقهي 74
- الفرع الأول:. اعتبار الأغلبية في الإجماع 74
- الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية في العرف 80
- الفرع الثالث: اعتبار الأغلبية في الترجيح الفقهي 82
- الفرع الرابع: اعتبار الأغلبية في علم الحديث 83
- الفرع الخامس: اعتبار الأغلبية في علم المقاصد 84
- الفرع السادس: اعتبار الأغلبية عقلاً 86

المبحث الثاني: مشروعية الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر 89
المطلب الأول: مبدأ السيادة 89
- الفرع الأول: السيادة القانونية 90
- الفرع الثاني: السيادة السياسية 90

المطلب الثاني: نظرية حقوق الإنسان 94
- الفرع الأول: نظرية حقوق الإنسان في الفقه الدستوري 94
- الفرع الثاني: نظرية حقوق الإنسان في فقه السياسة الشرعية 96

الفصل الثالث: آليات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.....98
المبحث الأول: آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري 100
المطلب الأول: آليات الانتخاب..... 100
- الفرع الأول: المدلول السياسي للانتخاب 100
- الفرع الثاني: أنواع الانتخاب 101

المطلب الثاني: آليات أخرى.....106
- الفرع الأول: الاستفتاء 106
- الفرع الثاني: التصويت 108
- الفرع الثالث: الاستطلاع 108
- الفرع الرابع: الجماعات الضاغطة 110