الفصل الثالث

أهل الحل و العقد والجماعات السياسية المعاصرة

(الصفوة السياسية – الحزب السياسي – جماعات المصالح)

إن مفهوم أهل الحل والعقد علي النحو السابق بناؤه، يثير عددا من المفاهيم السياسية في النظرية السياسية الغربية، ذلك من منطلق المقارنة بينها وبين أهل الحل والعقد. من هذه المفاهيم التي تثار في دراسة الجماعات مفهوم الصفوة السياسية ما طبيعتها ؟ وما مصادر قوة الصفوة التي جعلتها تتبوأ وتتسم مراكز صنع واتخاذ القرار السياسي ؟

ثم يرد سؤال من منطلق المقارنة: هل أهل الحل و العقد صفوة سياسية كما تطرحها النظرية الاجتماعية السياسية أم أن أهل الحل والعقد شكل من أشكال الجماعات الوسيطة التي تطرحها نظرية النظم السياسية في دراسة الجماعات والرأي العام مثل الحزب السياسي، أو جماعات المصالح؟ من جانب آخر: هل أهل الحل والعقد طبقة حاكمة كما هي في الطرح الماركسي ؟.

الإجابة عن هذه التساؤلات بما يحدد طبيعة و موقع أهل الحل والعقد بالنظر إلى هذه الأشكال من الجماعات السياسية يفترض أولا تحديد هذه المفاهيم وبيان أبعادها النظرية حتي يتسني التعرف علي جوانب الاتفاق أو الاختلاف من خلال تحديد معايير معينة للمقارنة بينها وبين أهل الحل والعقد.

وعلي هذا تتحدد عناصر البحث فيما يلي:

١- الصفوة السياسية: المفهوم والنظريات في ضوء الرؤية الإسلامية.

٢- مصادر القوة السياسية للصفوة في ضوء شروط أهل الحل والعقد.

٣- الحزب السياسي وجماعات المصالح في ضوء مفهوم أهل الحل والعقد.

ويتم تحديد هذه المفاهيم كما تطرحها النظرية السياسية الغربية ثم عرضها علي الرؤية الإسلامية أهل الحل والعقد، بما يمكن من التعرف بشكل أعمق علي طبيعة أهل الحل والعقد.

المبحث الأول

الصفوة السياسية
(المفهوم والنظريات)

معني الصفوة:

إن كلمة (صفوة) في اللغة العربية من الصفو والصفاء، وهي نقيض الكدر، وصفوة كل شيء خالصه، والصفوة (بكسر الصاد) خيار الشيء وخلاصته، ويقال: في الإناء صفوة (بكسر الصاد) من ماء أو خمر أي قليل. وفي الجذر اللغوي نفسه (صفا) استصفي الشيء واصطفاه: اختاره، والاصطفاء هو الاختيار ، افتعال من الصفوة، ومن ثم تلتقي كلمة الصفوة في مدلولها اللغوي مع كلمة النخبة من حيث الجذر اللغوي (نخب)، فيقال: انتخب الشيء اختاره، والنخبة ما اختاره، ونخبة القوم خيارهم، ومنه الانتخاب بمعني الاختيار والانتقاء[١].

ومن ثم، فإن كلمتي الصفوة والنخبة في دلالتهما اللغوية تدلان علي الجماعة القليلة الممتازة من القوم، والذين لهم صفة الخيرية والصفاء في الجماعة المصطفاة من القوم ؟

أما كلمة صفوة في اللغة الإنجليزية Elite فإن أقدم استخدام معروف لها طبقا لقاموس أكسفورد، كان في سنة ١٨٢٣م، حينما كانت تطبق علي الجماعات الاجتماعية العليا، بيد أن المصطلح لم يستخدم استخداما واسعا في الكتابات الاجتماعية والسياسية الأوروبية بوجه عام، إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وفي ثلاثينيات القرن العشرين، حينما انتشر المصطلح وساد استخدامه في النظريات الاجتماعية للصفوة، وعلي الأخص تلك التي تضمنتها كتابات فلفريدو باريتو [٢].

النظرة الأساسية للصفوة:

تقوم الفكرة الأساسية لمفهوم الصفوة في اتجاهات دراسته المختلفة علي أساس التسليم بأن كل مجتمع يشتمل علي فئتين أساسيتين: فئة حاكمة قليلة العدد، وهي تضطلع بدور كبير في اتخاذ القرارات السياسية، وتهيمن علي عمليه التخصيص الإكراهي للقيم، وبيدها مقاليد الأمور، وفئة محكومة كثيرة العدد، وهذا الانقسام نتيجة حتمية لبناء القوة في أي مجتمع [٣]

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة صفا، ومادة نخب.،
مختار الصحاح، مادة صفو

(2)William Little The Shorter Oxford English dictionary on Historical Principles; V. I, (Oxford: The Clarendon press, 1947) P. 5911.

(٣) ت. بوتومور، الصفوة و المجتمع، دراسةفي علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق ص ٢٥
Suzan Keller, Beyond the Ruling Class, (New York: Aron press, 1979), pp, 7-9

(٣) ت بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص٢٥.

وتعود جذور هذه الفكرة تاريخيا -كما تري (سوزان كيلر)- إلي أعمال كل من أرسطو في كتاب السياسة وأفلاطون في الجمهورية، ثم حدثت بعد ذلك قفزة تاريخية كبيرة في تاريخ الفكرة (فكرة الصفوة) من أرسطو وأفلاطون، حتي سان سيمون، ثم تطورت على يد باريتو وموسكا.

تعريفات الصفوة السياسية:

تتعدد تعريفات الصفوة بحسب الزاوية التي ينظر منها كل كاتب، والباحث يعني برصد أهم هذه التعريفات.

ومن هذه التعريفات، ما يذهب إليه عالم الاجتماع البريطاني (ت بوتومور) من تحديد مستويات ثلاثة في هذا الخصوص:

١- مصطلح صفوة أو صفوات، وهو مفهوم عام يشير إلى الجماعات الوظيفية المهنية أساسا التي تتمتع بمكانة اجتماعية عالية، ولذلك فالمصطلح هنا يستخدم بدون تخصيص، ويري أننا بذلك ما زلنا في حاجة إلى مصطلح آخر يشير إلى الفئة التي تحكم المجتمع، تلك الفئة التي ليست جماعة وظيفية بالمعني الدقيق لهذه الكلمة، والتي تنطوي في الوقت نفسه علي أهمية اجتماعية كبيرة تستحق بها أن نمنحها اصطلاحا محددا وهو الطبقة السياسية.

٢- الطبقة السياسية، وتشير - كما يري بوتومور - إلى تلك الجماعات التي تمارس القوة أو التأثير السياسي، والتي هي موجهة أساسا إلي الكفاح من أجل الحصول علي القيادة الساسية، وفي داخلها المستوي الثالث (الصفوة الساسية).

٣- الصفوة السياسية، وهي جماعة صفوة داخلة في نطاق الطبقة السياسية وتتألف عادة من أولئك الذين يمارسون بالفعل القوة الساسية في المجتمع خلال فترة زمنية ثم يوضح بوتومور نطاق الصفوة الساسية حيث تشمل كبار موظفي الحكومة والإدارات العليا والقادة العسكريين. وفي بعض الأحيان الأسر ذات النفوذ السياسي، هذا فضلا عن أصحاب المشروعات الاقتصادية الكبري[١].

ويرى "بوتومور" أن الطبقة السياسية لا تقتصر فقط على الصفوة السياسية، بل إنها يمكن أن تضم "الصفوات المضادة" التي تتألف من قادة الأحزاب السياسية غير الحاكمة وممثلي المصالح الإجتماعية الجديدة أو الطبقات، فضلا عن رجال الأعمال والمثقفين الذين يبدون نشاطا ملحوظا في المجال السياسي، وعلى هذا تتألف الطبقة السياسية من جماعات مختلفة تشهد فيما بينها درجات مختلفة من التعاون أو المنافسة أو الصراع[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص٣٢.

ويؤكد H. Lasswell علي أن السياسة هي دراسة النفوذ وأصحاب التأثير. أما أصحاب التأثير - وهم الصفوة الحاكمة في نظره - فهم أولئك الذين يحصلون علي الأقصي مما يتنافس عليه الناس مثل الثروة والمهابة... الخ، وهذا هو أساس التميز بين الصفوة والجماهير[1].

وهناك من ينظر في تحديده لمفهوم الصفوة، ليس إلي حيازة وامتلاك القوة السياسية، وبالتالي القدرة علي التأثير، بل إلى مجالات التأثير المختلفة. ويري أن النخبة أو الصفوة تتنوع بتنوع مجالات التأثير، إذ يوجد نظام مركب قوامه عدة صفوات متخصصة ترتبط بالنظام الاجتماعي وبأنشطته المختلفة، فهناك نخبة عسكرية ونخبة تعليمية، ولبعض هذه الصفوات وزن اجتماعي أكبر، لأن أنشطتها ذات مغزي ودلالة اجتماعية كبري، وهذه الصفوة تسمي تسميات مختلفة مثل: الصفوة الحاكمة أو قمة ذوي النفوذ أو صفوة القوة؛ وهي التي تستثير اهتماما خاصا بالنظر إلى أنها المحرك الرئيسي للمجتمع بأسره، وتطلق عليها "سوزان كيلر" الصفوة الاستراتيجية، وتعني بها تلك الصفوة التي تضطلع من نفسها أو يوكل إليها مسئوليات التأثير علي المجتمع بأكمله، علي خلاف الصفوات الفرعية. والصفوة الاستراتيجية هي الصفوة التي يكون لها النطاق الأوسع والتأثير الأعظم[2].

كما تصنف " الصفوة الاستراتيجة " وفقا للمشكلات الوظيفية الأربع التي يجب علي كل مجتمع أن يجد لها حلا، إلى أربعة أشكال علي النحو الآتي:

١- الصفوة السياسية التي تعمل علي تحقيق الأهداف العامة للمجتمع.

٢- الصفوات التي تعمل للتكيف والأقلمة مع البيئة المحيطة، وهي النخب أو الصفوات الاقتصادية والعسكرية والدبلوماسية والعلمية.

٣- الصفوات التي تباشر مهام السلطة المعنوية، وهم الكهنة والفلاسفة والمثقفون وطليعة العائلات، وهي صفوات التكامل والحفاظ علي الإجماع المعنوي والتماسك الاجتماعي داخل النظام.

٤- الصفوات التي تحافظ علي تماسك المجتمع عاطفيا ونفسياً وهي التي تكون من مشاهير الفنانين والكتاب ونجوم السينما والمسرح وأبطال الرياضة (صفوات الحفاظ علي النمط الحضاري)[3].

---

(2) H. Lasswell, Politics, Who Gets, What, How, (New York: Meridian books, Inc., 1985), P13.

(3) Suzan, Killer, Elite, in: International Encyclopedia of the Social Sciences; (The Macmillan Company, the Free Press, 1968), pp. 26-67.

(3) Ibid, P.27.

وهناك من يحدد الصفوة السياسية في إطار العملية السياسية للنظام السياسي بما تتضمنه من مدخلات ومخرجات النظام السياسي، وهو امتداد للتحديد الوظيفي السابق الذي قدمته "سوزان كيلر"، ولكن من منطلق آخر يري أن القوة لا تقتصر علي وجه واحد كما ذهب إلى ذلك "روبرت دال" وأصحاب التعددية من أنها التأثير في صنع القرار السياسي[1]، هذا فقط وجه واحد من وجهين للقوة، فالحاكمون قد يفضلون بعض القرارات دون البعض الآخر، وقد يثيرون مسائل دون مسائل، بل إنهم قد يمنعون المسألة من أن تصبح موضوعا يتخذ بشأنه قرار، فالقوة لا تمارس فقط من خلال التأثير في المسائل والقرارات السياسية، وإنما قد يحاول أصحاب القوة أن يخلقوا من القيم الاجتماعية ومن الممارسات التنظيمية ما يحيل العملية السياسية إلى الاهتمام فقط بالمسائل التي يرغبون في اثارتها واتخاذ قرار بشأنها، وأطلق " باكراك وبارتز" علي هذه العملية تعبئة التحيز[2].

ويستطيع أصحاب القوة من خلال عملية تعبئة التحيز أن يحجبوا القضايا الأساسية Key - issues من الظهور علي المسرح السياسي، وهنا تتحول القضايا إلى لا قضايا Non-issues ، وحتي عندما تثار بعض هذه القضايا، فإن أصحاب القوة يمنعون اتخاذ قرار بخصوصها، وهنا يتحول القرار إلى لا قرار[3].

ونخلص من هذا إلى أن القوة لها وجهان:

أولهما التأثير في صنع القرار السياسي.

ثانيهما التدخل لمنع قضايا معينة من الإثارة أو من أن تحتل أولوية في مدخلات النظام السياسي، وبالتالي يمكن أن تتحدد الصفوة بالمجموعات الاتية:

١- أولئك الذين قاموا بعرض المشكلة علي صانعي القرار، ومن خلال ذلك تم العرض بشكل معين وفي إطار معلومات محددة، الأمر الذي يسمح لهم بإغفال بعض جوانب القضية أو في عدم عرض قضايا بأكملها أو التأثير في عرضها.

٢- أولئك الذين قاموا بالتداول والبحث والتفكير في البدائل المختلفة والحلول المقترحة للقضية موضع البحث.

---

(1) H. Lasswell, Kaplan, Power and Society, A Framework for political inquiry, (New Havan: Yale University P ress, 1950), p. 74-76.

(2) Peter Bachrack, Morton S. Baratz, "Two Faces Power, American political Social Sciences Review, Vol. 56, Dec. 1262, p. 949-950.

(3) P. Bachrack and M. S Baratz, "Decision and non-decision: An Analytical Framework, A. P. S. R. Vol. 57, Sep. 1963.

٣- أولئك الذين اتخذوا القرار، ومن ثم فإن دراسة النخبة تتم في إطار النظام السياسي كله (المدخلات، عملية التحويل، والمخرجات)[١].

نظريات الصفوة السياسية (بين الطبقة الحاكمة والصفوة السياسية):

تثير نظرية "الصفوة السياسية" مفهوم الطبقة الحاكمة عند " كارل ماركس". ومع أن كلا من الصفوة السياسية والطبقة الحاكمة يتفقان علي تأكيد التفرقة بين الحكام والمحكومين ، فمفهوم الصفوة السياسية يقابل بين الأقلية المنظمة الحاكمة من ناحية والأغلبية غير المنظمة أو الجماهير من ناحية أخري، وهذا جوهر نظرية الصفوة - كما رأينا- والعلاقة بين الحكام والمحكومين في هذا الإطار تبدو كأنها علاقة إيجابية، أما مفهوم الطبقة الحاكمة فهو يقابل بين الطبقة المسيطرة والطبقات الخاضعة والتي قد تكون علي درجة من التنظيم أو في حالة تأهب لإقامة تنظيمات.

وفي هذا الإطار الماركسي - الذي يستخدم مفهوم الطبقة الحاكمة- تجد أن الصراع بين الطبقات يصبح القوة الأساسية التي تحدث التغيير في البناء الاجتماعي. هذا بالإضافة إلى أن مفهوم الطبقة الحاكمة يفترض أن لهذه الطبقة مصالح اقتصادية مشتركة ومحددة، أي يشير إلى الأساس الذي ينهض عليه وضع الأقلية الحاكمة، وهو السيطرة الاقتصادية. أما مفهوم الصفوة السياسية فلا يشير كثيرا إلى الأسس التي بمقتضاها تمتلك الصفوة القوة السياسية[٢].

ونلاحظ أن مصطلح (الطبقة الحاكمة) قد استعمل من قبل منظري الصفوة وخاصة موسكا، دون قصد إلى مضمونه الماركسي وفحواه الأيديولوجي المشار اليه.

إن نظرية الصفوة في اتجاهها التقليدي الذي يمثله " فلفريد باريتو"، وجيتانو وموسكا وروبرت ميشيلز، برزت رد فعل لنظرية ماركس في الطبقة الحاكمة، محاولين البحث عن أساس جديد للقوة السياسية للصفوة الحاكمة، ومن ثم فإنه من المفيد أن نعرض باختصار لبعض القضايا التي توضح نظرية ماركس في الطبقة الحاكمة حتي يمكننا متابعة السياق الفكري لنظرية الصفوة.

يري "ماركس" أنه في كل مجتمع من المجتمعات - باستثناء أكثرها بدائية - فئتان من الناس يمكن التمييز بينهما في يسر، طبقة حاكمة وطبقة أو أكثر خاضعة أو محكومة، وأنه يمكن تفسير الوضع المسيطر الذي تحتله الطبقة الحاكمة إذا ما فسرنا ملكيتها للوسائل الأساسية للإنتاج الاقتصادي، وإن كانت سيطرتها تمتد أيضا لتشمل القوة العسكرية، والنشاط الفكري، وهناك صراع قائم بين الطبقة الحاكمة والطبقة أو

---

(١) د. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق. ص ٥٥.

الطبقات الخاضعة[1]، وأن طبيعة هذا الصراع ومجراه يتأثران أساسا بتطور القوي الإنتاجية، وأنه من السهل تحديد أبعاد الصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، ذلك لأن التعارض بين المصالح الاقتصادية يبدو أوضح ما يكون في هذه المجتمعات، والمجتمع الرأسمالي الحديث يتميز بتركز هائل في الثروة يصاحبه فقر مدقع. وصراع الطبقات هنا سوف ينتهي حتما بانتصار الطبقة العاملة وتسوده المساواة[2].

ولقد حاول كتاب الصفوة التقليديون تفنيد الأفكار الماركسية السابقة، مركزين تفنيدهم في ثلاث نقاط أساسية:

الأولي: القول بأن نظرية ماركس عن الطبقة الحاكمة ما هي إلا أيديولوجية مرحلية للطبقة العاملة وليست نظرية علمية بحال.

الثانية: رفضهم لتنبؤ ماركس عن مستقبل المجتمع اللا طبقي[3]، إذ تعتبر النظرية التقليدية للصفوة أن وجود أقلية صغيرة في المجتمع تهيمن علي عملية التخصيص الإكراهي للقيم فيه مسألة حتمية، وظاهرة عامة تنطبق علي مختلف المجتمعات البشرية، وتفترض تلك النظرية ضرورة توافر شروط أو مؤهلات ثلاثة لتجعل من تلك الأقلية صفوة، هذه الشروط أو المؤهلات هي الوعي الذاتي، والتماسك الداخلي، والتعاون بين أعضائها .

أما المحور الثالث الذي يختلف فيه مفكرو الصفوة مع الماركسية فهو رفضهم اعتبار ماركس أن الاقتصاد أو العامل الاقتصادي هو الركيزة الوحيدة للقوة السياسية، فرغم عداء كل من باريتو وموسكا لكارل ماركس وآرائه، فقد اعترفوا بأهمية العامل الاقتصادي ركيزة من ركائز القوة السياسية، ولكنهم عدوا العامل الاقتصادي ليس الأساس الوحيد للقوة السياسية، وإنما هناك أسس أخري لا تقل أهمية عن العامل الاقتصادي، وأن كان كتاب الصفوة التقليديين لا ينظرون إلى الفئة الحاكمة علي أنها طبقة اجتماعية، كما هو الحال بالنسبة لماركس، وإنما علي أساس أنها صفوة سياسية، باعتبارها بديلا للطبقة الحاكمة عند ماركس، طرحه باريتو وموسكا وروبرت ميشيلز، وحاولوا من خلاله أن يجردوا مفهوم الطبقة الحاكمة من مضمونه الاقتصادي أو معظمه علي الأقل، وأن يقدموا نظرية في تفسير المجتمعات [4] وبناء القوة السياسية.

ولقد تعرض مفهوم الصفوة منذ برز في الكتابات الاجتماعية والسياسية لتطورات

---

(١) المرجع السابق،ص ٤٤.

(2) Parry; Political Elites; Op.; D; 27-28.

(3) Ibid.; p. 32.

(٤) د. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، تحليل الجماعات الصفوة القديمة والجديدة، القاهرة، دار المعارف ١٩٨١، ص ٣٩.

تختلف باختلاف اتجاهات الدارسين للمفهوم والزاوية التي يدرسونه منها، وخاصة تفسيرهم لأساس القوة السياسية التي تملكها الصفوة والتي تعد سند وجودها. ومن هذه الزاوية نجد عدة اتجاهات نظرية في تناولها لمفهوم الصفوة ومصادر قوتها السياسية وتتلخص في الآتي:

أولا – الاتجاه النفسي في تفسير قوة الصفوة:

تعد نظرية "باريتو" التي ضمنها مؤلفه "العقل والمجتمع" أهم النظريات التقليدية في الصفوة، وهي جزء من علم الاجتماع العام عنده، وهو يري أنه لا بد أن يكون بالمجتمع تمايز اجتماعي، نظرا للتمايز بين الأفراد والمجموعات فيما لديهم من غرائز فطرية بيولوجية يترتب عليها تمايز في القوي العقلية والأخلاقية والجسمانية والشخصية والذكاء والمهارة والقدرات. (1)

وقد قسم "باريتو" المجتمع إلى مستويين:

١- المستوي الأدني أو اللاصفوة: ويشمل أولئك الذين لا يمارسون أي تأثير ممكن علي الحكومة.

٢- المستوي الأعلي وهم الصفوة: والصفوة عنده لها مفهوم واسع يشمل الأفراد الذين يحرزون تفوقا وامتيازا في كافة مجالات الحياة الاجتماعية. والصفوة بهذا المعني تنقسم إلى:-

(أ) صفوة حاكمة، وتتألف من الذين يلعبون دورا ملحوظا مباشرا أو غير مباشر في إدارة شئون الحكومة.

(ب) صفوة غير حاكمة وتتألف من بقية أفراد الصفوة بمعناها العام والذين ليسوا في مراكز القوة.

والصفوة السياسية عند "باريتو" ليست نتاجا للأوضاع الاقتصادية ولا تعتمد في وجودها علي المهارات التنظيمية، وإنما هي نتاج للعوامل النفسية الثابتة والتي أسماها الرواسب Residus والتي تعد انعكاسا للغرائز والميول الفطرية الإنسانية، وأهم هذه الرواسب لديه راسبان:

الأول: راسب التكامل

الثاني: راسب استمرار الجماعات ودوامها

وتميل الصفوة الحاكمة إلى الحصول علي القوة والمحافظة عليها بوسائل ترتبط بهذين

---

(1) Finer, Velfredo Pareto: Sociological writings¡ (Oxford:)

الراسبين، فأفراد الصفوة الذين يؤثر في سلوكهم راسب التكامل يميلون إلى استخدام الحيلة والخداع والمكر والدهاء، وهؤلاء يحكمون عن طريق الرضاء العام وذلك باختراع الأيديولوجيات والحلول التوفيقية. أما الأفراد الذين يسود لديهم راسب استمرار الجماعات فيميلون إلى استخدام العنف في الحصول علي القوة والمحافظة عليها، ويواجهون المعارضة بالسحق وفرض النظام العام بالإكراه[1].

بهذا يتضح أن الأساس الذي تقوم عليه الصفوة السياسية عند "باريتو" أساس نفسي (سيكولوجي)، حيث إن الصفوة السياسية هي الجماعة التي لها من الخصائص النفسية (الرواسب) ما يمكنها من الحصول علي القوة والاحتفاظ بها.

ثانيا – الاتجاه التنظيمي في تفسير القوة السياسية للصفوة:

من رواد هذا الاتجاه موسكا وروبرت ميشيلز، حيث إنهما قد نظرا إلى مفهوم الصفوة من زاوية مختلفة، بعبارة أخري فقد مثل موسكا وميشيلز اتجاها خاصا في دراستهما للصفوة السياسية. وقد تجد بلورة لفكرة موسكا عن الطبقة الحاكمة في عباراته التاليه "... في كل المجتمعات – ابتداء من تلك التي حققت بالفعل شوطا كبيرا من التقدم ثم شهدت أفولا بعد ذلك، حتي تلك التي لا تزال في قمة تقدمها وقوتها – طبقتان متميزتان من الناس: طبقة تحكم (بفتح التاء) وطبقة تحكم (بضم التاء)، والطبقة الأولي عادة ما تكون أقل عددا، وأقوي سيطرة علي وظائف السياسية وأشد احتكارا للقوة، فضلا عن تمتعها بالمزايا المصاحبة للقوة. أما الطبقة الثانية فهي الأكثر عددا، والخاضعة لتوجيه وتحكم الطبقة الاولي، الذي يتخذ أسلوبا أكثر أو أقل قانونية أو عنفا، وهي تمد الطبقة الأولي – من الناحية المظهرية علي الأقل – بالوسائل المادية والأدوات الأساسية والحيوية لبقاء النظام السياسي[2].

وقد ذهب "موسكا" إلى أن مصدر قوة الطبقة الحاكمة في قلة عددها وقدرتها التنظيمية العالية، وتقديرها الدقيق لمصادر القوة في المجتمع، فممالا شك فيه أن الجماعة الصغيرة أكثر سرعة في التنظيم والتماسك من الجماعة الكبيرة غير المنظمة، حيث تكون قنوات الاتصال في الجماعة الصغيرة أكثر سهولة ويسرا منها في الجماعة الكبيرة. هذا فضلا عن سرعة احتكاك أعضائها، الأمر الذي يؤدي إلى الاستجابة السريعة من قبل الأقلية للظروف المتغيرة، وهي استجابة لا تتاح علي هذا النحو للجماهير غير المنظمة التي تتخبط بحثا عن رد الفعل المناسب[3].

---

(1) Ibid., pp. 38-39

(2) G. Mosca, The Ruling Class; (New York: Mc- Graw- Hill Book Com.; 1939) p. 56.

(3) Ibid., p. 53.

كما تستمد الطبقة الحاكمة عند "موسكا" وجودها من تملكها لبعض الخصائص ذات القيمة العالية من وجهة نظر معظم الأفراد في المجتمع. وقد أشار إلى الثروة أو الاهتمام بالصالح العام أو التحكم في السلطة العسكرية أو المركز الديني، غير أنه أكد علي القدرات التنظيمية التي تتمتع بها هذه الأقلية علي أنها أهم هذه الخصائص جميعا[1] ويتضح من صياغة "موسكا" هذه، أنه بالرغم من إشارته إلى الثروة والتحكم في السلطة العسكرية، وهي إشارة تقربه من الصياغة الماركسية، إلا أن إصراره علي الأساس التنظيمي للطبقة الحاكمة وعلي كونها أقلية منفصلة عن الجماهير إلى حد ما هو السبب في كون صياغته أقرب إلى مفهوم الصفوة منها إلى مفهوم الطبقة الحاكمة[2].

وهناك عنصر آخر في نظرية "موسكا" يبدو أنه أسهم في تعديل خطوطها الأساسية، ففي العصور الحديثة لم تعد الصفوة تحتل مكانا عاليا فوق بقية قطاعات المجتمع، ذلك أنها قد غدت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمجتمع من خلال صفوة فرعية، وتشكل هذه الصفوة الفرعية جماعة كبيرة تمثل طبقة وسطي جديدة، أما فئات هذه الطبقة فتشمل الموظفين والمديرين وموظفي الياقة البيضاء والعلماء والمهندسين والمثقفين، ومهمة هذه الجماعات ليست قاصرة علي إمداد الصفوة (الطبقة الحاكمة بالمعني الضيق) بالكفاءات والمهارات، إنها في حد ذاتها عنصر حيوي في حكومة أي مجتمع[3].

وأيا ما كان الأمر فيما يقصده "موسكا" بمن هم عناصر الطبقة الحاكمة أو الصفوة السياسية، الا أن الأمر المؤكد أنه يعول علي القدرات التنظيمية الفائقة لعناصر الصفوة السياسية أساسا لقوتها السياسية وسيطرتها علي مواقع التأثير والنفوذ في المجتمع.

وقد حاول "روبرت ميشيلز" في مؤلفه الشهير (الأحزاب السياسية) تدعيم وبلورة تفسير "موسكا" لمصدر القوة السياسية للصفوة الحاكمة، وأن ذلك يعود إلى الطابع التنظيمي للصفوة السياسية، وانتهي "ميشيلز" من دراسته لعدد من الأحزاب الاشتراكية، ونقابات العمال في أوروبا فيما قبل الحرب العالمية الأولي إلى صياغة لقانونه الشهير "القانون الحديدي للأوليجاركية". وقد قصد "ميشيلز" بدراسته تلك إبراز بعض العوامل الاجتماعية والنفسية التي تحول دون تحقيق الديمقراطية، فالديمقراطية عنده تؤدي إلى الأوليجاركية، حيث إن التنظيمات قد تنشأ نشأة ديموقراطية قائمة على المساوة، ثم تتحول بمرور الوقت إلى تنظيمات خاضعة لحكم قلة من الأفراد يتحكمون في مواردها لخدمة أغراضهم الخاصة[4]. وهذه حتمية تؤكدها عوامل تنظيمية تعود إلى طبيعة

---

(1) Ibid., p. 54, 57, 59.

(٢) د. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، مرجع سابق، ٤٣.

(3) James H. Neisel, Makers of Modern Social Science, Pareto, Mosca, (New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965), p. 6.

(4) R. Michels, Political Parties, (New York: Dover Publication, Inc., 1959), p. 11,32.

التنظيمات المعاصرة وعوامل فنية معاصرة، وأخيرا عوامل نفسية، هذه العوامل تؤكد حتمية سيطرة القلة أو تؤدي إلى حتمية قيام الاوليجاريكة كما سماها.

(١) العوامل التنظيمية:

حيث تتسم التنظيمات المعاصرة بكبر حجمها، الذي يجعل قيام الديمقراطية داخلها -بمعني اشتراك كل الناس في اتخاذ القرارات وحل المشكلات- أمرا مستحيلا، وحينما ينشأ التنظيم وينمو عند حجم معين يصبح تقسيم العمل مطلبا أساسيا، حتي تتعقد الوظائف وتبدأ معالم البيروقراطية في الظهور[١].

(٢) عوامل فنية:

تعود إلى تعقد المشكلات المعاصرة التي يجب علي صانعي القرار مواجهتها، ففي إطار تقسيم العمل تزداد المهام والأدوار، تعقيدا كما تتطلب تدريبا ومعرفة فنية متخصصة، والتخصص يعني الخبرة الفنية، ومن ثم يبدأ قادة التنظيم في تأكيد أهمية الخبرة الفنية التي يستخدمونها وسيلة لإسباغ الشرعية علي سلطتهم[٢].

(٣) عوامل نفسية:

تعود إلى الطبيعة الإنسانية وميولها، فما إن يجعل القائد أو الرئيس علي السلطة ويتعود عليها يجد صعوبة في التنازل أو التخلي عنها، فضلا عن أن ممارسة القوة ذاتها تحدث تحولا سيكولوجيا في شخصية القائد، فتزداد ثقته بنفسه ويبالغ في عظمته، ويعمق من هذا الشعور أن الجماهير تنظر إلى من هم في الحكم كأن لهم حقا فيه، ولا يخذلونهم إلا في حالات نادرة رغم عدم صلاحيتهم[٣].

(٤) عوامل تعود إلى طبيعة الجماهير الخاضعة لسيطرة القلة:

فتلك الجماهير تتسم بالسلبية التي تتضح في عدم المواظبة علي حضور الاجتماعات السياسية، وترك إدارتها للموظفين المتفرغين، هذا فضلا عن اتسام الجماهير بعدم الكفاية السياسية، حتى إنها تميل باستمرار إلى تفويض من يتولى المهام السياسية المختلفة، حتي ولو كانت مؤهلاته وقدراته محدودة للغاية[٤].

هذه هي العوامل التي تحول دون إقامة حكم ديمقراطي، وتؤدي من وجهة نظر

---

(2) Ibid., pp. 26.

(2) Ibid., p. 31.

(3) Ibid., p. 33.

(4) Ibid., p. 29, 33.

وراجع أيضاً: د. فاروق يوسف، القوة السياسية، اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٧٩، ص ٨٧.

"روبرت ميشيلز" إلى نمو الاتجاهات الأوليجاركية في التنظيمات السياسية، وعلي الرغم من أن "روبرت ميشيلز" قد قصر تحليله على الأحزاب الساسية بصفة خاصة إلا أنه صاغ قانون الأوليجاركية ليطبق علي كافة التنظيمات ويتضمن ذلك تنظيم الدولة، وهذا ما يضع "روبرت ميشيلز" جنبا إلى جنب مع "باريتو" و موسكا" باعتبارهم يمثلون النظرة التقليدية للصفوة التي تذهب إلى أن كل الناس يحكمون بواسطة صفوة واحدة مترابطة.

ثالثا – الاتجاه الاقتصادي في تفسير القوة السياسية للصفوة:

سبقت الإشارة إلى أن كتاب الصفوة التقليديين أمثال "باريتو" و موسكا" قد قدموا مفهوم الصفوة بديلا للطبقة الحاكمة عند "ماركس"، وهدفوا إلى تفنيد ما تذهب إليه الماركسية من اعتبار العامل الاقتصادي هو الأساس الوحيد للقوة السياسية، ومنذ منتصف القرن العشرين أصبح كتاب الصفوة من التقدميين غير الراضين عن الديمقراطية الغربية بشكلها القائم، وحاولوا نقدها من خلال معالجتهم لمفهوم الصفوة، ومن ثم حاولوا أن يمزجوا في دراستهم لمفهوم الصفوة بين عناصر من الماركسية وأخري من الصفوة[1]. ومثل هذا الاتجاه الحديث في معالجة مفهوم الصفوة التقاء بين الطبقة الحاكمة بالمفهوم الماركسي والصفوة السياسية.

وأبرز محاولة للتوفيق بين مفهوم الطبقة الحاكمة لماركس ومفهوم الصفوة السياسية في اتجاهها التقليدي عند "باريتو" و موسكا و "روبرت ميشيلز" هي محاولة "جيمس بيرنهام".

والقضية الأساسية التي تقوم عليها نظرية "بيرنهام" هي أن النظام الرأسمالي المعاصر الذي يتسم بأسلوب خاص للإنتاج يسيطر عليه أصحاب المصانع والبنوك مع وجود نظام خاص للمعتقدات هو في تدهور مستمر، وأنه سيتحول تدريجيا إلى نموذج آخر للمجتمع أطلق عليه "المجتمع الإداري"[2] بمعني أنه مجتمع تسيطر عليه صفوة إدارية تتولي شئونه الاقتصادية والسياسية. ويحاول "بيرنهام" تشخيص الأزمة التي تمر بها الرأسمالية المعاصرة التي تتمثل في أنه قد أصبح هناك فصل بين ملاك القوي الإنتاجية (الرأسماليين) وإدارتها، ونتيجة لذلك سيجد الملاك الرأسماليون أنفسهم في موقف يشبه طبقة الأعيان التي تنفق أرباحها دون أن تسهم في عملية الإنتاج، وهذا يتيح لطبقة المديرين سيطرة علي القوي الانتاجية، هذه الطبقة الإدارية بسيطرتها علي أدوات الإنتاج وتحكمها في توزيع ناتج العملية الإنتاجية ومنعها الآخرين من الوصول إلى مواقعها حتى لاتتحكم في

---

(١) انظر: د. فاروق يوسف، القوة السياسية، مرجع سابق ص ٥٧، ٩٣

(2) V. Burnham, the Managarial Revolution, Op. Cit., P.29, 71.

الثروة في المجتمع فقط وتمثل القوة السياسية.

ويظهر تأثر "بيرنهام" بالنظرية الماركسية في تفسيره لمصدر القوة السياسية للصفوة. فتحكمها في وسائل الإنتاج هو الذي يمنحها الوضع المسيطر في أي مجتمع، وفي ذلك يقول: "... إذا أردنا أن نبحث عن الطبقة الحاكمة فعلينا أن نبحث عن الطبقة التي تحصل علي أعلي الدخول". وتتخذ القوة عند "بيرنهام" طابعا تراكميا، فالتحكم في وسائل الإنتاج يصاحبه بالضرورة قوة اقتصادية وسياسية واجتماعية، وان التحكم في اتخاذ القرارات السياسية يصاحبه قوة اقتصادية

وهكذا.. فإن تفسير "بيرنهام" للتغير الطبقي تفسير ماركسي، إلا أنه عاد إلى علماء الصفوة، فأخذ منهم الفكرة القائلة بأن هذا التغير سيؤدي بالضرورة إلى ظهور طبقة حاكمة جديدة [1]

هذا، وقد تضمنت نظرية "بيرنهام" تحليلا لدور المديرين، موضحا أنهم سيشكلون صفوة حاكمة، كما فرق بين فئتين من المديرين: الفئة الأولي، تشمل العلماء والمتخصصين في التكنولوجيا ومديري عملية الإنتاج والقائمين علي تنظيمها. أما الفئة الثانية، فتضم المديرين بالمعني الدقيق للكلمة الذين يشغلون قمة الأوضاع الإدارية[2].

هذه فكرة "بيرنهام" عن الصفوة الحاكمة في المجتمع الرأسمالي المعاصر، وهي كما هو واضح تختلف عن الاتجاه التقليدي لنظرية الصفوة في أنها لا ترجع القوة السياسية للصفوة إلى الاتجاهات السيكولوجية الثابتة (باريتو) أو إلى الخصائص التنظيمية للصفوة (موسكا وميشيلز)، وإنما ترجعها إلى القوة الاقتصادية، ومن ثم كان الاختلاف بينها وبين النظريات التقليدية والالتقاء بينها وبين الماركسية، في الوقت الذي تحتفظ فيه بوجهة النظر الصفوية في أن القلة هي التي تحتكر حتما اتخاذ القرارات السياسية في المجتمع[3].

رابعا- الاتجاه النظامي في تفسير قوة الصفوة (سي، رايت ميلز وصفوة القوة):

يشارك "رايت ميلز" "بيرنهام" في موقفه من أن بناء المكانة في الصفوة، أو بعبارة أخري أساس القوة السياسية للصفوة لا يفسر في ضوء العبقرية أو سيكولوجية الأفراد أعضاء الصفوة، وإنما يتعين دراسة الصفوة من خلال البناء الاجتماعي والاقتصادي

(1) Ibid., pp. 72-73
(2) Ibid., p. 80
(3) Ibid., p. 58

للمجتمع، إذ إن مراكز القوة ترتبط بتوزيع الأدوار الاجتماعية[1]. ومن ثم قام "ميلز" بدراسة الصفوة في الإطار الاقتصادي والاجتماعي لها، وانتهي إلى أن المجتمع الأمريكي تحكمه عدة مؤسسات رئيسية تسيطر عليها صفوة محدودة العدد، وإن الصفوة في المجتمع الأمريكي هي نتاج لطابع المجتمع النظامي الحديث، حيث تشغل نظم بعينها المواقع الحيوية في المجتمع[2].

ولقد عرف "ميلز" صفوة القوة بالطريقة نفسها تقريبا التي عرف بها "باريتو" الصفوة الحاكمة فهو يقول: " يمكن تعريف صفوة القوة في ضوء وسائل القوة بأنها تشمل أولئك الذين يشغلون الأوضاع القيادية، وميز بين ثلاث صفوات أساسية في الولايات المتحدة هي: رؤساء الشركات، والقادة السياسيون، وأخيرا القادة العسكريون[3]". ويري "ميلز " أن هذه الجماعات الثلاث تشكل - مجتمعة- صفوة قوة واحدة، لأن أفراد هذه الصفوة يتماثلون في أصولهم الاجتماعية، وبينهم علاقات أسرية وشخصية، بالإضافة إلى تبادل الأدوار فيما بينهم في المراكز العليا[4].

ومما يذكر هنا أن "ميلز" استخدم مصطلح "صفوة القوة" مفضلا إياه علي مصطلح "الطبقة الحاكمة" معللا ذلك بقوله: " إن مصطلح الطبقة الحاكمة يحمل ظلالا سيئة، فالطبقة مصطلح اقتصادي والحكم مصطلح سياسي، وعبارة الطبقة الحاكمة بهذا المعني تعني أن طبقة اقتصادية تحكم سياسيا. ويري أن هذا المعني يتسم بالضحالة والسطحية إذ إن "الطبقة الحاكمة" لا تشير إلى شيء يتعلق بالجوانب العسكرية في المجتمع[5]، ويعتقد "ميلز" أن تفسير الحتمية الاقتصادية أمر غير ممكن دون أن يؤخذ في الاعتبار كل من الحتمية السياسية والحتمية العسكرية[6].

وهكذا.. فإن جوهر مفهوم (صفوة القوة) يشير إلى تعدد مصادر القوة السياسية للصفوة، فهي ترجع إلى القوة الاقتصادية (رؤساء الشركات) وإلى السيطرة علي مراكز القرارات (القادة السياسين)، وأخيرا السيطرة علي أدوات العنف أو القوة العسكرية (القادة العسكريون) وهذا ما يميز "ميلز" عن النظرة التقليدية، ويجعله يمثل التقاء مع النظرية الماركسية، ولكنه يلتقي مع الفكر الصفوي في أن هذه الجماعات الثلاث، رغم تعدد مصادر قوتها، إلا أنها لا تشكل صفوات متعددة، وإنما تشكل جميعها صفوة قوة مترابطة وموحدة تمارس قوتها من خلال السيطرة علي المؤسسات في مجتمع المؤسسات.

---

(١) د. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٤، ص ٣٩٣.

(2) Parry, Op. Cit., p. 29.

(3) C. Wright Mills, The Power Elite, (New York: Oxford University Press, 1959), p. 276.

(4) Ibid., pp. 278-279

(5) Ibid., pp. 277-278

(٦) بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق، ص ١٥، ٢٥

خامسا – الصفوات المتعددة وصنع القرار:

لقد أثار الفكر الصفوي – بشكل عام – والاتجاه التقدمي منه بشكل خاص، انتقادات عديدة للنظريات الديمقراطية الغربية، بوصفها نمطا من أنماط النظم السياسية، الأمر الذي أثار رد فعل الليبراليين من علماء الاجتماع والسياسة للرد علي هذه الانتقادات، مما أضاف تطويرا جديدا لمفهوم الصفوة، والذي أطلق عليه " الاتجاه التعددي" بمعني تعدد الصفوات في المجتمع[1].

ويعد "روبرت دال" من أبرز ممثلي التعددية السياسية، حيث انتقد بحدة مفهوم الصفوة الحاكمة، الذي يشير إلى تركيز القوة السياسية في أيدي فئة قليلة العدد يشكلون فيما بينهم صفوة واحدة مترابطة، ويمارسون تأثيرا معينا علي الجماهير. ويري أنه لكي نسلم بهذا التأثير، أو بمعني أدق لكي نسلم بأن جماعة ما تمارس قوة وتأثيرا علي الآخرين، فانه لا بد من تحديد مدي التأثير، وموضوعات التأثير، ففي الإمكان المضاهاة بين النفوذ النسبي للأشخاص إذا كان يتعلق بالموضوع نفسه، وعلي هذا فإن البيان الذي يصدر عن النفوذ ولا يوضح تحديدا المجال الذي يمارس فيه النفوذ يعد شيئا خاليا من أي معني[2] يقول " دال: ".. لا يستطيع أي باحث أن يجزم بأنه حدد سيطرة مجموعة من الأفراد في مجتمع محلي أو في أمة بأسرها، دون أن يقيم تحليله علي فحص دقيق لعدد كبير من القرارات، بحيث تمثل هذه القرارات مجموعة القرارات التي اتخذت داخل النظام السياسي، أو علي الأقل عينة منها. ومن دراسة هذه القرارات نستطيع أن نتعرف علي ما إذا كان هناك جماعه معينة أم عدة جماعات استطاعت التأثير في صنع هذه القرارات[3].

وينتهي هذا الاتجاه إلى القول بالتعددية التي تعني نظاما اجتماعيا وسياسيا تكون فيه القوة منتشرة ومشاعة بين عدد كبير من الجماعات الخاصة ومنظمات المصلحة والأشخاص الممثلين لتلك الجماعات والمنظمات، ولا نستطيع أن تحدد معالم القوة بشكل قاطع لإن كل فرد في المجتمع يمتلك شيئا منها.

كما ينتهي الاتجاه التعددي في تحليله الأخير إلى معادلة القوة السياسية بالمشاركة في صنع القرار. بمعني أن ممارسة القوة السياسية تكون من خلال المساهمة في صنع القرارات الرئيسية في المجتمع، وذلك يأتي من خلال صفوات متعددة كل منها يمارس قوة في مجموعة معينه من القرارات الخاصة بمجال معين في المجتمع إذ لكل مجال من المجالات

---

(1) Parry, Political Elites, Op. Cit., pp. 64-69.

(2) R. Dahl, "The Concept of Power", Behavioral Science, Vol. 2, July, 1957, pp. 205 - 206

(3) R. Dahl, " A Critique of the Ruling; Elite Model", American Political Science Review, Vol., 52, 1, Jun., 1958 pp. 465-466.

صفوة تعكسه، وهكذا يصل مفهوم الصفوة إلى منعطف جديد حيث أدخل عليه تطور قوامه وجود صفوات متعددة في المجتمع، كل منها لها مصادرها الخاصة للقوة السياسية - أي أن هناك تعددا في مصادر القوة السياسية للصفوات. هذه الصفوات كل منها يمارس تأثيرا في مجال معين لا يمتد إلى مجال آخر حيث يبرز التأثير الخاص بصفوة أخري[1].

ومن الملاحظ أن كتاب التعددية - ومن بينهم "دال" و "سوزان كيلر" -رغم نقدهم لمفهوم الصفوة الموحدة والمترابطة عند " باريتو" و "موسكا" و " ميشيلز" وكذلك "بيرنهام" و "ميلز" إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتجاوزوا هذا المفهوم، بل تأثروا في تحليلاتهم بالتراث الفكري لعلماء الصفوة التقليديين. ويتضح ذلك بجلاء في بحث روبرت دال عن مفهوم (الرجل السياسي)، وتقسيمه للأفراد من حيث درجة اهتمامهم بالحياة السياسية إلى الطبقة السياسية والتي تتألف من الأفراد الذين لديهم درجة عالية جدا من الاهتمام بالحياة السياسية وهم يشاركون من الناحية النفسية في قرارات الحكومة، وهذه الطبقة تضم ذوي السلطة والباحثين عن السلطة والنفوذ، وهؤلاء الأفراد الذين يظهرون الاهتمام السياسي أكثر من غيرهم في معظم النظم السياسية، ويظهرون العناية واستشعار الأهمية تجاه القرار ومعرفته ونشاطه في هذا الخصوص، هؤلاء الأفراد لا يؤلفون نسبة كبيرة في الراشدين، بل يؤلفون مجرد أقلية[2].

أما الطبقة اللا سياسية، حيث يوجد عدد لا يستهان به من الناس لا يبدون أي اهتمام بالسياسة، ويكونون معدومي النشاط في مجالاتهم، ووجود النفور من السياسة واللا مبالاة عند الكثير من المواطنين أمر مألوف وشامل تقريبا، وراح "دال" يلتمس أسبابا لتلك اللامبالاة، منها ما يتوقعه الإنسان من احتمال تأثيره علي النتائج، وثقة الإنسان بتدني فاعليته السياسية وتقديره للمنافع التي تعود عليه من المشاركة والاهتمام السياسي[3].

ولعل تفرقة "دال" بين الطبقة السياسية والطبقة اللاسياسية تذكرنا بتفرقة باريتو بين الصفوة واللاصفوة، والطبقة الحاكمة عند "موسكا" وتلك المحكومة أو الخاضعة، وإن كان يوجد فرق يتركز في جانبين:

---

(١) في تحليل مفهوم القوة وانتشارها في المجتمع من منظور الاتجاه التعددي راجع:

Nelson W. Polsby, How to study Community Power: The pluralist Alternative; in: R. Bell, D. W. Wdwards, Political Power: A Reader in Theory and Research, (New York: The Free press, 1969) pp. 31-35.

(2) R. Dahl, Modern political Analysis, Op. Cit., pp. 56-57

(3) Ibid., pp. 59-61

أولهما – أن "دال" لم يربط بين سلوك الطبقة السياسية وبين نمط الفعل غير المنطقي، بل إنه صور سلوك هذه الطبقة السياسية وكأنه سلوك غير رشيد، فأعضاؤها لا يحسنون الاختيارات السياسية، ويتأثر سلوكهم إلى حد بعيد بالعادات والولاءات الشخصية والعواطف.

ثانيهما – أن الطبقة السياسية عند "دال" أكبر وأوسع نطاقا من الصفوة عند "باريتو" و "موسكا"، فهي تضم أي فاعل له اهتمام بالأمور السياسية، واستعداد للتأثير في مجراها، غير أن الأمر ليس مقصورا علي هذا الحد، فالطبقة السياسية لا تحكم كلها كما عند "موسكا"، بل إن فئة صغيرة منها تتولي مقاليد السياسة وهي الفئة التي تستطيع ان تستخدم ما يتاح لها من مصادر سياسية إلى أقصي درجة، هذه الفئة من الطبقة السياسية عند "دال " يسميها: "ذوي السلطان[1]"، إذ يرى أن الطبقة السياسية تضم في الغالب فئة من الناس تكون أكثر نشاطا من غيرها في طلب السلطان (الباحثون عن السلطان) وقد يحقق بعض الناس سلطانا يزيد على ما يحققه الآخرون، وهكذا نجد في الطبقة السياسية نفسها طبقتين فرعيتين، إحداهما للباحثين عن السلطان، والأخرى: للقادة من ذوى السلطان.

تبقي الإشارة في هذه الخلاصة إلى أن الكتاب التعدديين استطاعوا من خلال هذا الاتجاه أن يراجعوا المفاهيم الديمقراطية في السياسة، وحتي يتحاشوا ما وجهه لهم أنصار الصفوة من نقد فطوروا مفاهيم وتعريفات جديدة للديمقراطية تؤكد علي أنها منافسة بين الصفوات المختلفة في المجتمع من أجل الوصول إلى مراكز القوة، وهذا التصور للديمقراطية بوصفه نظاما سياسيا تتنافس فيه الأحزاب حول أصوات الجماهير، يعني أن الصفوات مفتوحة نسبيا وأنها تقوم علي أساس الجدارة[2]، كما أن فكرة المساواة التي تنطلق منها الديمقراطية والتي فندتها نظرية الصفوة يمكن إعادة تفسيرها علي أنها تكافؤ فرص، وبهذا المعني تصبح الديمقراطية خاصية للمجتمعات التي تكون فيها الصفوات – سواء أكانت اقتصادية أم ثقافية أم سياسية– مفتوحة لكل فرد من حيث المبدأ، والتي يكون الالتحاق بها متاحا لكل المستويات الاجتماعية المختلفة علي أساس الجدارة[3].

إن أهم سمة للنظام الديمقراطي هي في وجود مجموعة من الصفوات التي تتكون من أفراد محترفين قادرين علي إصدار قرارات أكثر كفاءة في تحقيق الصالح العام، بمعني أن التركيز ليس علي مدي المشاركة السياسية، وهذا ما دعا من يؤمنون بالديمقراطية والتعددية إلى تبني مفهوم الصفوة ووضعه في إطار وظيفي صريح، والمثال علي ذلك

---

(١) د. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، تحليل لجماعات الصفوة، مرجع سابق، ص ٦١-٦٢.

(2) R Dahl, Modern Potlitical Analysis, Op. Cit pp. 63-64.

(٣) ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق ١٢٥.

"سوزان كيلر" [1]

بهذا تتضح معالم مفهوم الصفوة السياسة والنظريات المختلفة في تنـاول المفهـوم مـع بيان لمصادر ولأسس القوة السياسية للصفوة التي أهلتها لتسنم مراكز اتخاذ القرار.

ونأتي الآن إلى عرض هذا المفهوم علي الرؤية الإسلامية لمفهوم اهل الحل والعقد.

---

(1) S. Keller, Elite, Op. Cit., p. 27.

المبحث الثاني

الصفوة السياسية في ضوء الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد

بعد عرض مفهوم الصفوة السياسية كما تحدده الكتابات السياسية في الفكر الغربي ورؤيتها لمصادر القوة التي ترتكز عليها الصفوة السياسية، واعتبارها قله حاكمة تسيطر علي مقاليد الأمور، أو اعتبارها الجماعة التي تسيطر علي مراكز صنع واتخاذ القرار السياسي، هل يمكن وفقا لهذا المفهوم اعتبار أهل الحل والعقد - وهي الجماعة التي تتولي أمور الأمة حلا وعقدا- صفوة سياسية ؟

الإجابة عن هذا السؤال تقتضي وضع مفهوم الصفوة السياسية والنظريات السالفة للصفوة السياسية ومصادر قوتها في ميزان الرؤية الإسلامية لمفهوم أهل الحل والعقد كما سبق بيانه، لتبين أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين المفهومين، وحتي يمكن أن نتبين هل هناك أرضية مشتركة يقف عليها المفهومان؟، أم أن كلا منهما له أرضه وحدوده التي يقف عندها ولا يتعداها إلى الآخر، بحيث يمكن القول إن كلا من المفهومين له استقلاله عن الآخر؟.

ومنهج المقارنة هنا ينبغي أن يركز علي بيان الفروق وليس الأشباه والنظائر، حتي لانقع في خطأ الحكم أو توهم الاتفاق أو الاختلاف وفقا للأشباه والنظائر، وهذا موضع خطر علمي، ولعل التركيز علي الفروق يجنبنا هذه الخطورة. فالنظريات الاجتماعية بشكل عام - ومن بينها النظريات السياسية - قامت علي أسس منهجية وأطر فكرية خاصة بها، ولها ظروفها التاريخية الخاصة بها، وتصدر في تحليلاتها وتفسيراتها عن منظومتها الفكرية الخاصة، بل وتطرح مشكلات اجتماعية وسياسية خاصة بها أيضا. الأمر الذي يفرض المقارنة بين المفهومين من منطلق البحث عن الفروق بشكل أساسي، وإن كانت النظائر والأشباه بين المفهومين لن تغفل بشكل كامل.

فما هي إذن أوجه المقارنة بين المفهومين ؟

هذه الأوجه يمكن صياغتها فيما يأتي:

١- ما مدي الاختلاف أو الاتفاق بين مفهومي الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد، من حيث القول بالحتمية الصفوية؟، بمعني التسليم بأن كل مجتمع يشتمل علي فئتين أساسيتين:

- فئة قليلة العدد، تتولي مقاليد القوة في المجتمع، بحيث تصبح صاحبة السلطة النهائية في صنع واتخاذ القرار السياسي.

- وفئة محكومة كثيرة العدد، عليها واجب الطاعة وتنفيذ القرارات التي تصدرها

الفئة الأولي؟.

٢-مامدي الاتفاق أو الاختلاف بين طبيعة كل من مفهومي الحل والعقد والصفوة السياسية، باعتبارهما جماعتين تملكان صلاحيات صنع واتخاذ الخطاب السياسي الملزم وممارسة الضبط السياسي في المجتمع ؟

٣- ما مدي الاختلاف أو الاتفاق في أسس أو مصادر القوة لكل من الجماعتين؟، ومن بعد؛ ما هي طبيعة القوة التي تحوزها كل من الجماعيتن ؟

٤- ما هي طبيعة المنطلقات أو المصادر والخلفية الفكرية لأهل الحل والعقد والصفوة السياسية ؟

٥- ما هي أوجه الاختلاف أو الاتفاق في طبيعة الغايات لكل من الجماعتين ؟

هذه هي الملامح الرئيسية أو الإطار الفكري للمقارنة بين المفهومين، التي سيتناولها البحث في الصفحات التالية:

أولا - الحتمية بين الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد

إن المقولة الأساسية التي تقوم عليها نظريات الصفوة، وتصل في التأكيد عليها إلى حد اعتبارها حتمية تاريخية - بمعني أن هذه المقولة تنطبق وبشكل حتمي علي كل المجتمعات في كل المراحل التاريخية المختلفة - هذه المقولة مفادها أن كل المجتمعات علي اختلاف مراحلها التاريخية وتطورها السياسي والاجتماعي تنقسم إلى مجموعتين من الأفراد: المجموعة الأولي قليلة العدد تملك سلطة صنع واتخاذ القرار السياسي وهي الفئة الحاكمة، والمجموعة الثانية كثيرة العدد، عليها واجب الطاعة للفئة الأولي وتنفيذ قراراتها.

هذه المقوله تتفق عليها نظريات الصفوة السياسية، وإن اختلفت في رؤيتها لمصادر قوة الصفوة السياسية. وقد سبق أن رأينا كيف يتفق مفهوم الطبقة الحاكمة عند "كارل ماركس" مع مفهوم الصفوة السياسية في التأكيد علي هذه التفرقة الاجتماعية أو الانقسام في المجتمع إلى حكام ومحكومين وإن تقررت هذه التفرقة علي أسس مختلفة بين كل منهما.

وإذا ألقينا نظرة علي الفكر السياسي الإسلامي لنستطلع الموقف من الحتمية الصفوية نجد أن هناك اتفاقا ما مع هذه الحتمية، ولكنه يختلف في فلسفة هذه الحتمية وتأسيسها اختلافا جذريا.

إن أحد المحاور الفكرية الرئيسية في الفكر السياسي الإسلامي هو البحث في وجوب إقامة السلطة الحاكمة وضرورتها، ويطرح تحت عنوان: "حكم نصب الإمامة" أو كما

عبر الإمام الجويني في غياث الأمم "وجوب نصب الأئمة وقادة الأمة "، وقد أولي فقهاء السياسة الإسلامية لموضوع "إيجاد قوة حاكمة" لحراسة الدين والذب عنه عناية فائقة، حتي إن جوهر بحث الإمامة يتعلق بالإمام وشروطه وحكم نصبه ومستنابيه وشروطهم باعتبارهم أهل الحل والعقد أولي الأمر الذين يحملون الناس علي مقتضي النظر الشرعي. وذلك الاهتمام بموضوع الإمامة وحكم نصبها يبلغ حد اعتبارهم الرئيس الأعلي للدولة قائما مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".

ويلخص الإمام ابن حزم الظاهري موقف الفكر السياسي الإسلامي من مسألة إقامة الفئة الحاكمة، أهل الحل والعقد، فيقرر اتفاق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج علي وجوب إقامة الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتي بها رسول الله (صلي اليه عليه وسلم) حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة - كما يقول - ما نري بقي منهم أحد[1].

نحن هنا إزاء موقفين في الفقه السياسي الإسلامي من قضية " إقامة الفئة الحاكمة "

الأولي: وجوب إقامة الفئة الحاكمة، وهم أولو الأمر أهل الحل والعقد.

الثاني: جواز[2] إقامة الفئة الحاكمة.

أما الرأي الأول القائل بوجوب إقامة الفئة الحاكمة، فهو رأي السواد الأعظم من فقهاء السياسة الإسلامية، وهو يذهب إلى فرض أو وجوب إقامة الإمامة (السلطة الحاكمة)، وعدوا هذا الفرض أو الواجب من الفروض الكفائية، بمعني أن الأمة بأسرها مسئولة عن إقامة هذا الفرض، ويكفي أن يقيمه عنها بعض منها " أهل الاختيار"، فإن لم يقم بهذا الواجب أحد من الأمة أثمت الأمة بأجمعها، فالحتمية أو الوجوب هنا

---

(١) ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٢) التعبير بالوجوب والجواز هنا اصطلاحات فقهية خاصة بالشريعة الإسلامية. حيث يري علماء أصول الفقه أن أفعال المكلفين (المسلم المكلف) كلها تقع في مرتبة أو أخري من هذه المراتب: الوجوب، الندب، الإباحة (الجواز)، الكراهة، والتحريم. والوجوب او الفرض أعلي هذه المراتب، والواجب أو الفرض هو ما طلب علي وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه ويرادف المحتوم واللازم، ويعرفه بعض علماء الأصول بأنه ما يذم تاركه، فترك كل فرض يستوجب ذما من الشارع ومع الذم العقاب. أما الجواز او المباح ما خير الشارع المكلف فيه بين الفعل والترك، له أن يفعل أو لايفعل، وهذه أقسام الحكم التكليفي وينبغي أن يفهم - في هذا الإطار - القول بوجوب أو جواز إقامة الفئة الحاكمة.

انظر في اقسام الحكم التكليفي للعباد بين المراتب السابقة ومفهوم الواجب وكيف أنه ما طلب الشارع فعله علي وجه الحتم واللزوم.

- د. حسين حامد حسان، أصول الفقه، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧. ص ٤٤-٧٦.

وجوب ديني التقصير فيه يوجب الإثم والعقاب من الله.

أما الرأي الثاني، وهو رأي القلة من فقهاء السياسة الإسلامية - النجدات من الخوارج والأصم - هذا الرأي يعد من حيث أهميته في فقه السياسة الإسلامية من تاريخ الأفكار السياسية الإسلامية، وقد عبر عن هذا المعني ابن حزم بقوله: "وهذه فرقة ما نري بقي منهم أحد". وهم يرون أنه لم يرد من الشارع نص قاطع علي فرضية أو وجوب قيام السلطة الحاكمة، وإنما أمر قيامها متروك للإنسان أن يفعلها أو يدعها، فلا يترتب علي تركها إثم، سواء في ذلك الفرد أو مجموع الأمة، والأمر متروك للجماعة تنظر فيه بحسب ظروفها وحاجتها عمليا لإقامة السلطة الحاكمة، وهذه الحاجة ترتبط وجودا وعدما بتحقق العدل في المجتمع، فلو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام[1].

فالرأيان يختلفان في تأسيس وجوب الإمامة، فبينما يربط الرأي الأول وجوب الإمامة بالشرع ويؤسسه علي الكتاب والسنة والإجماع، ويجعل إقامة السلطة الحاكمة في المجتمع أمرا قائما علي سبيل التأبد، لا يري ذلك أصحاب الرأي الثاني، حيث يربطون قيام السلطة بالضرورة الداعية إلى ذلك، وهي فقط إذا شاع الظلم وانمحي العدل في المجتمع، هنالك فقط تقوم الضرورة لإقامة السلطة، وإذا ساد العدل وانكف الظلم فلا حاجة بنا حينئذ إلى قيام السلطة.

ومما سبق يبين أن هناك اتفاقا بين الفقه السياسي الإسلامي - وبصرف النظر عن رأي الجواز - وفكر الصفوة السياسية فيما يتعلق بحتمية انقسام المجتمع إلى فئتين إحداهما حاكمة والأخري محكومة. ولكنهما في فلسفة هذا الانقسام الحتمي للمجتمع فإن كلا من الفكرين يفترق عن الآخر افتراقا لا التقاء فيه.

فمن المعلوم أن نظريات الصفوة قامت أساسا كرد فعل للنظرية الماركسية، وكان

---

(١) ابو حسن الاشعري، مقالات الإسلاميين، جـ ٢، مرجع سابق، ص ١٤٩.
يقول ابن خلدون في المقدمة: "... وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع... والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة علي العدل وتنفيذ أحكام الله لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع، ثم يعلل هذا الموقف فيقول: والذي حملهم علي هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا.. ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهو من توابعه كما اثني علي العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، فكأن هذه الفئة لا تري ضرورة لإقامة الفئة الحاكمة ما دامت الشريعة تنفذ لان للحكم مفاسده، فإذا تعطل تنفيذ الشريعة وتطبيق الأحكام، فإنه يجب إقامة الحاكم وارتكاب أخف الضررين وفقا للقاعدة الشرعية، حيث إن تعطيل تنفيذ الأحكام خطر يعظم عن مفاسد الحاكم.
مقدمه ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

الاهتمام الأساسي لكتابها الأوائل خاصة "باريتو" هو تفنيد آراء ماركس، واعتبار الماركسية لا تصلح أن تكون علما، بذل " باريتو" في ذلك جهودا مستميتة كي يكشف عن زيف التحليل الماركسي، ولعل ذلك هو السبب الذي دفع "باريتو" إلى إقامة نسق فكري يواجه الماركسية في كل جوانبها، وفي هذا الإطار تأتي المقولة الأساسية لنظرية الصفوة والخاصة بحتمية انقسام المجتمع إلى فئة حاكمة وأخري محكومة، بهدف دحض تنبؤ "ماركس" بوجود مجتمع لا طبقي قائم علي المساواة المطلقة، وبالتالي لا يوجد مبرر لما ذهب إليه "ماركس" من أن البناء الطبقي في المجتمع ليس حتميا[1].

الآراء السابقة آراء تبريرية ومواقف فكرية دفاعية، لذا فهي عرضة للتطوير والتعديل، بل والتجاوز، وهذا ما طرأ علي نظرية الصفوة في شكلها التقليدي الذي تقول فيه بوجود صفوة واحدة مترابطة ومستمرة، وانتهت في تطورها الفكري إلي القول بوجود صفوات متعددة ونماذج متنوعة للصفوات في المجتمع، نتيجة لانتشار القوة في المجتمع. وتناول التعديل والتطوير مصادر القوة للصفوة من التفسير السيكولوجي إلى التفسير التنظيمي ثم إلى القوة الاقتصادية... الخ علي نحو ما تم عرضه.

أما الفقه السياسي الإسلامي، فقد أوجب أقامة أهل الحل والعقد أولي الأمر وجوبا كفائيا أداء لحق الله، وأدلة وجوب إقامة الفئة الحاكمة ونصبها هي الكتاب والسنة والإجماع، بل والعقل، وهذا الوجوب مقتضاه إقامة مباديء الدين ومقاصده، ومن ثم فإن الشرع الإسلامي هو المهيمن علي الحاكم والمحكوم علي السواء، وهو الذي قرر الحقوق لكل منهما، حيث أعطي للحاكم بأوسع معانيه حق الطاعة علي الرعية، كما أعطي الرعية حقها علي الحاكم في تنفيذ شرع الله فيها، ومن ثم فإن وجوب إقامة الحاكم أمر نابع وناشئ من داخل التشريع الإسلامي ذاته، لا من خارجه، فضلا عن هيمنته علي العلاقة السياسية وضبطه لها بقيم يرسيها هذا التشريع[2].

أدلة وجوب إقامة أهل الحل والعقد:

١ - أدلة الكتاب والسنة: أما الكتاب فقوله سبحانه وتعالي:

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. [3]

ومن أدلة السنة القولية قوله (صلي الله عيه وسلم): "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"[4].

---

(١) د. السيد الحسيني، مقدمة كتاب ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق، ص ١٥، ١٧.

(٢) د. فتحي الدريني،خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٣) سورة: النساء آية (٥٩).

(٤) رواه الإمام أحمد و أبو داود، بإسناد حسن عن أبي سعيد وأبي هريرة

انظر الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقي الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، الجزء التاسع، مصر، ادارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٤هـ ص ١٥٧.

فإذا كانت الإمرة واجبة في الأمر الهين، وهو السفر والعدد الهين وهم ثلاثة، فبالأولي يكون تدبير مصالح الأمة دينا ودنيا يقتضي هذا الوجوب بإقامة الإمارة[1].

أما السنة الفعلية فقد سبقت الإشارة إلى تأسيس الرسول (صلي ا لله عليه وسلم) للدولة عقب هجرته، بعد أن مهد لها في مكة، وصار النبي (صلي ا لله عليه وسلم) أول رئيس لتلك الدولة التي قامت في المدينة، وما معاهدته مع يهود المدينة ثم مع غيرهم إلا مظهر من مظاهر السلطان الذي أخذ يباشره بصفته رئيسا للدولة الإسلامية الوليدة في المدينة المنورة، وقد أدرك الفقهاء اجتماع صفة - الرئاسة- مع صفة النبوة في شخص الرسول (صلي ا لله عليه وسلم)بهذه الصفة[2].

وقد أقام الرسول (صلي ا لله عليه وسلم) جهازا سياسيا وإداريا قوامه أهل الحل والعقد، الذين تحملوا معه (صلي ا لله عليه وسلم) عبء الدعوة ونشرها، وقد نهض هذا الجهاز بتلك المهمة مع غيرها من المهام الخاصة بتصريف شئون الدولة والمجتمع في ذاك الوقت.

٢- الإجماع:

وهو دليل تاريخي يتلخص في أن الصحابة بادروا إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعدة لتأسيس النظام السياسي الذي يخلف النبي (صلي ا لله عليه وسلم)في إقامة أمر الدين. ولأهمية هذا الأمر، فقد أسرعوا إلى حسمه قبل تجهيز ودفن جثمان النبي (صلي ا لله عليه وسلم)[3].

٣- دليل وظيفي:

يرجع إلى الأهمية الوظيفية لأهل الحل والعقد كجماعة حاكمة، وقد أشار القرآن إلى ذلك حيث قال تعالي: **﴿ الذين إن مكنهم في الأرض أقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور﴾**[4]

وقوله تعالي: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[5] .

---

(١) يقول الشوكاني:.. وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القري والأمصار، ويحتاجون لرفع التظالم وفصل التخاصم أولي وأحري، وفي ذلك دليل لقول من قال: انه يجب علي المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام. انظر:
- الشوكاني، المرجع السابق، ج ٩ ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) د. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص ١٩٥.

(٣) انظر ابن جرير الطبري، تارخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، الجزء الثالث مصر،دار المعارف،١٩٦٢، ص ٢١١.

(٤) سورة الحج، آية (١٤).

(٥) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

فالذين يمكن الله لهم في الأرض ويصيروا أصحاب المكنة والقوة السياسية المنضبطة بشرع الله هم أهل الحل والعقد، وهم فئة من الأمة كما عبرت الآية الثانية وظيفتهم إقامة الدين، حيث إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشريعة كلها، وتنفيذ الشريعة واجب، فمن يتوقف عليه القيام علي الشريعة بتنفيذ أحكامها من المسلمين تجب إقامته بالنص الآمر، كما تجب طاعته، لأنها طاعة لله في شرعه، وهؤلاء هم أولو الأمر أهل الحل والعقد، ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وهذا المعني لم يعزب عن تفكير الإمام ابن تيمية، إذ أيد هذا المعني بقوله "إن ولاية أمر الناس (إقامه أهل الحل والعقد) من أعظم واجبات الدين، إذ لا قيام للدين إلا بها، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، كذلك سائر ما أوجبه من الجهاد وإقامة وتنفيذ الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة"[1].

وهذا ما أكده الإمام الغزالي في فلسفته السياسية بعبارة جامعة قال فيها: "لا يتم الدين إلا بالدنيا " ولذلك قيل: "الدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.." ويقرر أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، فضلا عن السعادة في الدنيا، وكل متوقف علي إقامة الإمام المطاع (أهل الحل والعقد كفئة حاكمة بالمعني الإسلامي)[2].

وهكذا ننتهي إلى أن المقولة الأساسية لنظرية الصفوة السياسية التي تقرر حتمية انقسام المجتمع إلى فئة قليلة حاكمة والأخري محكومة، تتفق اتفاقا ظاهريا أو شكليا مع ما يذهب اليه الفقه السياسي الإسلامي في وجوب إقامة أهل الحل والعقد كجماعة حاكمة، ولكن الاختلاف جذري بعد ذلك من حيث منطلق الحتمية الصفوية وغايتها، باعتبارها رد فعل للماركسية وتفنيدا لها، في الوقت الذي ينطلق الفقه السياسي الإسلامي من داخله وبأدلته ومقاصده الخاصة في تأسيس وإيجاب إقامة أهل الحل والعقد.

ولنتابع فيما يلي امعان النظر في أوجه المقارنة بين مفهوم الصفوة السياسية ومفهوم أهل الحل والعقد، لنتبين علاقة مفهوم أهل الحل والعقد بمفهوم الصفوة السياسية، ومدي الاتفاق أو الاختلاف بين المفهومين من مختلف الجوانب، لإلقاء مزيد من الضوء والبيان على مفهوم أهل الحل والعقد.

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ١٨٤.

(٢) الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد،مرجع سابق، ص ١٩٩ .

ثانيا – عناصر كيان القوة بين الصفوة السياسية والرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد

كيان القوة Power Structure مصطلح يشير إلى شكل أو نمط توزيع القوة في المجتمع، وهي في حالة الحركة والتفاعل[1]. وهناك اتفاق علي عدم المساواة أو اللا تكافؤ في توزيع الموارد السياسية، ومن ثم تظهر نماذج أو أشكال لتوزيع القوة في المجتمع، وكل نمط أو شكل من هذه الأشكال هو كيان للقوة، وجوهر البحث في الصفوة السياسية في أي مجتمع هو البحث عن بناء القوة، وكيف تتوزع،، والحائزين لها، وعلاقتهم بمن لا يملكون القوة. فالصفوة السياسية نتيجة لبناء القوة في المجتمع وشكل توزيعها التدريجي، وقد سبق أن رأينا نموذجين من نماذج توزيع القوة في المجتمع، أحدهما البناء الموحد للقوة أو نظرية الصفوة الواحدة المترابطة والمتماسكة وهي التي عبر عنها الاتجاه التقليدي في دراسات الصفوة لدي كل من "باريتو"، و موسكا و "روبرت ميشيلز"، والنموذج الثاني لتوزيع القوة هو النموذج التعددي الذي يري أن القوة لا تتركز في مركز واحد، بل تنتشر في المجتمع، ومن ثم تظهر عدة صفوات وليس صفوة واحد[2].

هذا فضلا عن النموذج الماركسي في توزيع القوة، الذي يري أن المجتمع ينقسم إلى طبقتين، إحداهما تتحكم وتسود نتيجة لتحكمها في وسائل الإنتاج، والطبقة الأخري معدمة لا تملك وتخضع لسيطرة الأولي.

وموضوع نمط توزيع القوة في المجتمع، وهي في حالة الحركة والتفاعل، يثير عدة نقاط تشكل أساسا للمقارنة بين الصفوة السياسية باعتبارها كيان قوة في المجتمع، والرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد في هذا الخصوص، هذه النقاط تتركز في الآتي:

١ – علاقات القوة المتفاعلة، فما هي طبيعة هذا التفاعل ؟

٢ – الصفوة تفسر في ضوء القوة السياسية حيازة وممارسة، فما مفهوم القوة ؟ وما حدوده ؟ وما الرؤية الإسلامية لهذا المفهوم ؟

٣ – الصفوة تحتل مراكز القوة السياسية في المجتمع نظرا لسيطرتها علي مصادر تلك القوة، وفقا لمعايير التجنيد السياسي المعتمدة في المجتمع، فما هي الرؤية الإسلامية للسيطرة علي هذه المصادر في ضوء تأسيسها لشروط أهل الحل والعقد.

الإجابة عن هذه التساؤلات تشكل إطار المقارنة فيما نحن بصدده.

---

(1) R. M. Emerson, Power Dependence Relations. in: M. E. Olsen,. Power in Societies. (London: Macmillanj 1970). pp. 44-53

(2) G. Parry, . Political Elites, Op. Cit., p. 66.

العنصر الأول - علاقة الفئة الحاكمة بالفئات المحكومة (**التفاعل السياسي**):

العلاقة السياسية بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة تشكل العنصر الأول في كيان القوة، وهي ما يمكن أن يعبر عنها بعلاقة (التفاعل السياسي)، هذه العلاقة لها خصائصها كما يصورها منظرو الصفوة السياسية، ومن ثم يأتي السؤال: ما تلك الخصائص ؟ وإلى أي حد يمكن أن تتفق أو تختلف معها الرؤية الإسلامية للعلاقة بين أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة (الرعية)؟

ويمكن تركيز خصائص العلاقة بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة كما تراها نظرية الصفوة في ضوء الرؤية الإسلامية علي النحو الآتي:

أ- أشكال الصراع والتوازن بين أطراف علاقة القوة السياسية:

إن نظريات الصفوة قامت في الأساس - كما سبق - لتفنيد ودحض المزاعم الماركسية وإثبات عدم علميتها، ومن بين تلك المزاعم الماركسية ما يراه "ماركس" من حتمية انقسام جميع المجتمعات - باستثناء المجتمعات البدائية - إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة صغيرة العدد منظمة حاكمة ومسيطرة، وطبقة كبيرة العدد محكومة خاضعة منظمة أو في طريقها إلى التنظيم، وهذه السيطرة للطبقة الحاكمة تفسر في ضوء ملكيتها لوسائل الإنتاج الأساسية في المجتمع وأن الصراع دائم ومستمر بين الطبقة الحاكمة (الصغيرة) والطبقة أو الطبقات الخاضعة (الكبيرة)، حتي ينتهي بانتصار الطبقات الخاضعة وقيام المجتمع اللاطبقي[1].

ومنظرو الصفوة - رغم معارضتهم للتنبؤ الماركسي بقيام المجتمع اللاطبقي، فإنهم يسلمون بوجود الصراع، ولكنه يدار لحساب قوة معينة تريد أن تحل محل الصفوة القائمة، فالجماهير توجه في كل الأحوال نحو تحقيق أهداف الفئة التي تقودها.

وفي التطور الفكري لنظرية الصفوة، ظهر الاتجاه التعددي في دراسة الصفوة من قبل الليبراليين المؤيدين للديمقراطية الغربية، وخلاصته أن القوة تنتشر في المجتمع ولا تتركز في مركز واحد، ومن ثم فإنه لا توجد في المجتمع صفوة قوة واحدة وإنما يوجد عدة صفوات، ومن خلال هذه التعددية أعاد هؤلاء مراجعة المفاهيم التي تطرحها الديمقراطية الغربية[2].

وفي هذا الإطار، فإن الاتجاه التعددي في دراسة الصفوة السياسية يذهب إلى أن

---

(١) ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) راجع: جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، جـ٢، ترجمة خيري حماد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣، ص ٥٣ وما بعدها.

المنافسة السياسية، وليس الصراع الثوري، تكون بين صفوات يفرزها انتشار وتوزع القوة بين هذه الصفوات، وأن هذه المنافسة السياسية بين الجماعات المختلفة هي التي تحمي الديمقراطية وتحقق التوازن في المجتمع بحيث يمكن المحافظة على وحدة المجتمع وتكامله نظرا لوجود ثلاثة عوامل:

العامل الأول: إن الصراع ليس كليا وشاملا، ولا تشترك كل الجماعات في كل مشكلة بالدرجة نفسها.

العامل الثاني: هناك حد أدني للاتفاق القيمي علي قواعد اللعبة الديمقراطية.

العامل الثالث: تداخل العضوية في الجماعات[1].

والواقع أن الاتجاهين السابقين في دراسة الصفوة وتكييف نمط توزيع القوة في المجتمع وتصورهما لطبيعة القوة -ما بين الصراع الذي يؤدي إلى التغيير، والمنافسة التي تهدف إلى تحقيق التوازن- يرجعان في امتدادهما إلى نموذجين في التحليل الاجتماعي يتنازعان النظرية الاجتماعية المعاصرة، ويختلفان في المنطلقات الفكرية والمنهاجية، بل والانتماء الأيديولوجي لكل منهما.

المنموذج الأول في التحليل الاجتماعي والسياسي هو النموذج الماركسي أو نموذج الصراع الذي يهدف إلى التغيير السياسي الثوري، والنموذج الآخر في التحليل هو نموذج البنائية الوظيفية الذي يهدف إلى خلق التوازن والتكيف والمحافظة علي الوضع القائم في المجتمع، فحيث تؤكد الوظيفية علي التجانس الاجتماعي والسياسي تؤكد الماركسية علي الصراع الاجتماعي والسياسي[2].

وكتاب الصفوة، وبخاصة الكلاسيكيون، استخدموا نظرية الصفوة في الدفاع عن مصالح الطبقة الوسطي، وتقديم سند قوي لها في مواجهة الطبقة العاملة التي ازدادت وعيا بفضل الاشتراكية الماركسية كأيديولوجية، إلا أنهم رغم ذلك وكما سبق بيانه لم يستطيعوا التخلص من مفهوم الصراع الذي اتخذ صياغة أخرى غير الصياغة الماركسية.

أما عن الرؤية الإسلامية للعلاقة السياسية التي تدور بين الصراع والمنافسة، فانها ترفض الصراع من أجل القيمة المادية باعتباره سلوكا عاما في الأمة، فضلا عن وجوده في العلاقة السياسية، لما يترتب عليه من نتائج اجتماعية لها خطورتها علي البناء الاجتماعي والسياسي، يقول ابن خلدون في تشخيص إشكالية الصراع من أجل السلطة

---

(1) M.E. Olsen, social Pluralism, in: op. cit, P. 183.

(٢) راجع: ت. بوتومور، علم الاجتماع، منظور اجتماعي نقدي، ترجمة وتقديم عادل مختار الهواري، المغرب فاس، نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، المغرب ص ٧٩.

وحيازة القيم المادية:... إن الملك (السلطة) منصب شريف ملذوذ يشتمل علي جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة[1].

الصراع من أجل تحصيل القوة بأنواعها، حيث إن كل من يزوال نشاطا سياسيا يهدف في الحقيقة إلى الحصول علي سلطة أو قوة لغايتها أو لمصالح معينه[2]. هذه الرؤية تأخذ بمعني المنافسة المادية المرفوضة، ففي الحديث الشريف: "فو الله ما الفقر أخشي عليكم، ولكني أخشي أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت علي من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم"[3]. أما إذا توجهت المنافسة إلى القيم المعنوية التي أرساها الإسلام، فهو توجه تكرسه وتدفع إليه الرؤية الإسلامية، لأن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت علي الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد[4].

بل إن مجرد طلب الإمارة أو السلطة والإعراب عن الرغبة فيها - وليس الصراع - ترفضه الرؤية الإسلامية، وتعده سبب منع من الإمارة، فلا يولي الإمارة من طلبها لنفسه أو زاحم عليها، أو نازع أهلها، وإذا أعطيها وكان ضعيفا عنها فعليه ألا يقبلها إلا إذا تعين لها، فإذا تعين لها فقد وجب عليه أن يقوم بحقها، فإذا تخلف فهو مأزور. وأحاديث الرسول (صلي الله عليه وسلم) المؤيدة لما سبق كثيرة، فعن عبد الرحمن بن سمرة عن رسول الله (صلي الله عليه وسلم)قال: "ياعبد الرحمن، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها[5].

وفي حديث آخر: " إنا والله لا نولي هذا أحداً سأله أو أحداً حرص عليه"[5].

كما تستبعد الرؤية الإسلامية التغيير عن طريق الصراع كما يطرحه نموذج الصراع، فالصراع بالمفهوم الإسلامي يتجه بالدرجة الأولي إلى القيم المعنوية لحمايتها وتأكيدها أكثر مما يتجه إلى القيم المادية، فالرؤية الإسلامية تهدف إلى التغيير، ولكنه تغيير نحو الأفضل معنويا، ابتداء من تقويض عقائد الوثنية والشرك ذات النتائج الضارة في جميع المجالات، تغيير الشرك بالتوحيد والجهل بالعلم، والكسل بالبطالة، والفقر بالغني غير

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٥١٢

(٢) د. علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية، القاهرة مكتبه نهضة الشرق، ١٩٦٨ص ٢٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب فرض الخمس. انظر: البخاري بحاشية السندي،الجزء الثاني مرجع سابق،ص٢٠٠.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ٥٢٦.

(٥) رواه مسلم في كتاب الإمارة: صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

المبطر، والضعف بالقوة، والأثرة بالتضامن، والفحش بالعفة إلى غير ذلك من القيم المعنوية التي نادي بها الإسلام في عملية بناء المجتمع الإنساني[١].

كذلك فإن الرؤية الإسلامية حينما تعمل علي الحفاظ علي النموذج الاجتماعي القائم لا تعمل علي تبرير الفساد الاجتماعي والاحتكار وخدمة الأهداف السياسية والمصالح الخاصة لطبقة دون أخري، وإنما تسعي إلى الحفاظ علي النموذج الإلهي أو النمط الاجتماعي الإسلامي الذي يتحدد ليس وفقا لتصورات الإنسان ونزعاته وأهدافه وإنما وفق الأصول الشرعية ومقررات الوحي[٢].

والخلاصة أن الرؤية الإسلامية تستبعد الصراع وسيلة للحصول علي القوة الاقتصادية، أو للتغيير الاجتماعي والسياسي بالمفهوم الاجتماعي الراديكالي، وحفاظه علي الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة ليس وفقا لما تطرحه البنائية الوظيفية، وإنما فقط لما تمتلكه الرؤية الإسلامية من خصوصية تتفق مع منطلقاتها العقائدية[٣].

ب- التفاعل السياسي علاقة سيطرة - خضوع:

العلاقة السياسية بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة كما تطرحها نظرية الصفوة تغلب وتلتبس بخصيصة أخري - إضافة إلى خصيصة الصراع أو المنافسة - هي السيطرة والتحكم من قبل الفئة الحاكمة والخضوع والانقياد من قبل الفئات المحكومة. وهذا يتضح من تعريفات القوة السياسية باعتبارها علاقة بين الحاكم والمحكوم، إذ يؤكد كثير من علماء السياسة الذين تعرضوا لمعني القوة في المفهوم السياسي علي معني السيطرة والسلطة والتحكم، وقليل منهم تعرض للربط بين معني القوة وبعض القيم الأخلاقية في حدود ضيقة[٤]، حيث إن القوة في معناها العام تعني القدرة النسبية لطرف من الأطراف للتغلب علي طرف آخر في المعاملات والصلات المختلفة بين الناس بعضهم وبعض[٥].

والدولة من وجهة نظر علماء الاجتماع السياسي هي مجتمع إنساني ذو موارد كبيرة، ادعي لنفسه بنجاح الحق الشرعي في احتكار حق استخدام القوة علي إقليم معين وامتلاك الموارد واحتكار الحق الشرعي لاستخدام القوة مما يمكن السلطات في

---

(١) راجع: سعيد جوي، فصول في الإمرة والأمير مرجع سابق، ص ١٣-١٥.

(٢) د. عماد الدين خليل، القرآن والمسألة الاجتماعية، المسلم المعاصر، عدد ١٠ أبريل، مايو، يونيو ١٩٧٧ ص٩٣.

(٣) المرجع السابق ص ٩٤ وما بعدها.

(٤) انظر نماذج من هذه التعريفات وكيف أن كثيرا منها يؤكد علي معني السيطرة والتحكم في: د. علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٤٨.

(٥) المرجع السابق ص ١٤٢.

الدولة من ممارسة الضبط الإجباري علي المواطنين بطرق متعددة مثل التأثير في توزيع القيم الاقتصادية، الإرهاب والردع، استخدام البوليس السري، القمع باستخدام العنف الحكومي[١].

أما الرؤية الإسلامية لعلاقة أهل الحل والعقد بالرعية فتستبعد ثنائية (سيطرة - خضوع). السيطرة بهذا المعني تحتمل الاستيلاء والتعدي وتجاوز الحد في الحقوق وهو ينافي العدل باعتباره ضابطا للعلاقة السياسية، السيطرة واحتكار الحق الشرعي (كما تصوره الرؤية الوضعية) في استخدام القوة استخداما غير منضبط بالقواعد الشرعية التي رسمت حدود هذا الاستخدام يصير قهرا، والقهر الغلبة والأخذ من فوق، والقاهر والقهار من صفات الله الذي قهر خلقه بسلطانه وقدرته وجرفهم على ما أراد طوعا وكرها، والقاهر الغالب جميع الخلق، وتقول أخذتهم قهراً أي من غير رضاهم[٢].

ومن الدلالة اللغوية وارتباط اللفظ بصفات الله، فإن القهر في المنظورالسياسي يعني التعسف والاستبداد السياسي أو التأله والتغلب، وتلك من سمات الملك الجبري، كما يعرفه ابن خلدون.. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر[٣].. وما كان منه (الملك) بمقتضي القهر والتغلب، فجور وعدوان لأنه حمل الكافة علي مقتضي الشهوة والغرض، وقد ذمه الشارع لما فيه من التغلب بالباطل (أي بإضفاء الشرعية بأنواعها - دستورية أو قانوية - أو تبريرات أيديولوجية .. الخ). وفي القرآن الكريم: ﴿**قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون**﴾[٤]. ﴿**وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا**﴾[٥]. وقال (صلي الله عليه وسلم) لمن ارتعد بحضرته كما يرتعد من الملوك: "هون عليك.. فما أنا بملك ولا جبار"[٦]، ﴿**وإذا بطشتم بطشتم جبارين**﴾[٧]، هذه النصوص تحوي مفاهيم سياسية تتعلق بالسيطرة والتسلط مثل الفساد السياسي، الغصب السياسي، التجبر السياسي، والبطش السياسي، جميعها مفاهيم ترفضها الرؤية الإسلامية، وتستبعد أن تلتبس بها العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم

---

(١) شهرزاد عواد، كيان القوة السياسية في السودان في الفترة من ١٩٦٩-١٩٨١ رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٨.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة قهر، والقهر بمعني العلو والغلبة والقدرة من صفات الله، أما القهر حين يلتبس بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم تصير حينئذ علاقة غلب (سيطرة - خضوع) وهي من سمات الفرعونية حيث قال فرعون كما نقل القرآن: (سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون) الأعراف آية ١٢٧. انظر: الزمخشري الكشاف جـ ٢، ص ١..

(٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق ص ٤٩٩-٥٧٧٠

(٤) سورة النمل، آية (٣٤) ٠

(٥) سورة الكهف، آية (٩٧).

(٦) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، جـ ٢، مرجع سابق، ص ١١٠١.

(٧) سورة الشعراء، آية (١٣٠)

كما في الطرح الصفوي.

وهذه المفاهيم التي ترتبط بثنائية (سيطرة - خضوع) وكما تراها الرؤية الإسلامية في إطار المفاهيم السياسية الفاسدة السابقة، يؤكدها الواقع التاريخي حيث صار فكر الصفوة وخاصة أفكار "باريتو" مصدرا رئيسيا للفكر الفاشي، بل كانت الصلة وثيقة بين "باريتو" وموسوليني"، كما لاحظ كثير من علماء الاجتماع الصلة الوثيقة بين "باريتو" والنازية والفاشية والعنصرية، حيث يرتبط التنظيم السياسي للمجتمع في رأي "باريتو" بتوزيع الرواسب التي ترتبط بالغرائز والعواطف الفطرية، بل إن هذه الغرائز تحدد الحياة الفكرية في المجتمع، وأنساق القيم والمعتقدات، ومن ثم كان المتغير البيولوجي هو المتغير الأساسي الذي يحدد ما عداه من متغيرات المجتمع[1].

والفئات المحكومة - كما تتصورها الصفوة - ينحصر دورها في الانقياد الناتج عن استخدام أدوات العنف والتلويح باستحدامها (الإرهاب والردع)، وهذا يصير في الرؤية الإسلامية إذلالا وليس انقيادا. قال تعالي: ﴿**قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة**﴾[2].

البديل الإسلامي المطروح في هذا الخصوص لا يقف كثيرا أمام المسميات (ملك حاكم، خليفة، إمام، أمير)، وإنما يغوص إلى أعماق أو خصائص العلاقة السياسية فيقر فكرة الضبط السياسي ولا يستبعدها، لكنه ينضبط أيضا بالحدود والمقاصد التي رسمها الشارع الإسلامي.. الغلب والتغلب بالحق وللحق، الغلب بالحق وقهر الكافة علي الدين ومراعاة المصالح (الشرعية) ".. فلو كان الملك مخلصا في غلبة الناس أنه لله ولحملهم علي عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموما، فقد قال سليمان: ﴿**قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لاينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب**﴾[3] لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك[4]. كما يعرف ابن خلدون في موضع آخر السلطة من المنظور الإسلامي بأنها حمل الكافة علي مقتضي النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها.

إن الرؤية الإسلامية للعلاقة بين أهل الحل والعقد والرعية تضعها في جانب الواجب وليس الحق، أو بعبارة أخري تغلب الواجب علي الحق في هذه العلاقة، والواجب علي الحاكم يرتبط بالمسئولية أمام الله وأمام الأمة، لا احتكارا لقوة ولا غصبا أو سيطرة علي حق عام أو خاص. الرعية هنا تؤدي واجبها نحو الحاكم في الطاعة في المعروف وليس في

---

(١) د. سمير أحمد نعيم، النظرية في علم الاجتماع، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩، ص ١٤٥.

(٢) سورة النمل، آية (٤٣).

(٣) سورة ص، آية (٥٣).

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٦٠٠.

المعصية، وهنا الطاعة ليست وليدة إرهاب وردع واستخدام للعنف، وإنما تنبع من الداخل وبأمر من الشرع، وتصير في الوقت ذاته أداء لواجب تكليفي أمر به الشارع. قال تعالي: ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1].

ج_ موقع العقيدة والأخلاق في العلاقة السياسية بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة:

سبقت الإشارة إلى أن فكر الصفوة نشأ أساسا لرفض الماركسية باعتبارها أيديولوجية للطبقة العاملة، ونظرة منظري الصفوة، خاصة "باريتو" للماركسية تنطلق من تفسيرهم الشامل ونظرتهم للأيديولوجيات والعقائد والقيم والمثل العليا، "فباريتو" يجعل السلوك الإنساني في معظمه سلوكا غير منطقي وغير عقلاني، تحركه قوي ثابتة ذات طابع بيولوجي وفطري هي الغرئز أو العواطف التي ترتبط بها الرواسب، والمشتقات من وجهة نظره هي الأساليب التي يلجأ إليها الناس ليكسبوا أفعالهم غير المنطقية الصفة المنطقية، هذه المشتقات أو التبريرات - حسب زعمه - إن هي إلا الأديان والعقائد والأيديولوجيات والنظريات غير العلمية، والقيم والمثل العليا، وهي تبريرات كاذبة يقدمها الناس لسلوكهم، والحقيقة في رأيه أن الناس لا يقومون في البداية بصياغة أفكارهم ونظرياتهم ، لكن العكس هو الصحيح، فالناس يتصرفون أولا ثم يبحثون عن أفكار ونظريات تبرر تصرفاتهم، ومن ثم فإن هذه المشتقات متغيرة وغير ثابتة، ولذا فلا يجب علينا في رأي "باريتو" أن نصدق أو نثق في أي نظريات أو أيديولوجيات أو عقائد[2].

ويحاول منظرو الصفوة - في سعيهم إلى صياغة نظريات سياسية ذات طابع علمي خالص - إقامة علم سياسي جديد يقوم علي الموضوعية والتحرر من الاعتبارات الأخلاقية، متخذين منهج البحث في العلوم الطبيعية أساسا منهجيا يستهدف التوصل إلى صياغة قوانين تشبه قوانين الفيزياء والعلوم الطبيعية، وفي هذا الإطار يأتي قانون الأوليجاركية الذي صاغه "روبرت ميشيلز" السابق الإشارة إليه.

والواقع أن موقف منظري الصفوة من الأيديولوجيات والقيم والأخلاق موقف يتسق مع المنطلقات الفكرية والأسس المنهجية التي تقوم عليها الوضعية الغربية في نظرتها للكون وللحياة والإنسان، حيث تتأسس النظرية الاجتماعية، والتي تنبثق عنها النظرية السياسية سواء من حيث الإطار الفكري ومجال الدراسة والاهتمام الموضوعي والقناعات الأيديولوجية، أو الأسس المنهجية، تتأسس في كل ذلك علي ما اصطلح علي تسميته

---

(١) سورة: النساء آية (٩٥).

(٢) د. سمير أحمد نعيم، النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٤٥.

بالوضعية أو العلمية كما يطرحها الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي[1].

ومن الملامح المنهجية للوضعية الغربية والتي توضح الموقف السابق لفكر الصفوة من الأخلاق والقيم والعقائد، اعتبارها الواقع والإحساس مصدرا وحيدا للمعرفة الانسانية، بحيث تنتهي إلى اختزال الحقيقة الاجتماعية في جانبها المادي والواقعي، حيث تتخذ من العلوم الطبيعية الإطار المنهجي، كما تختصر الطبيعة الإنسانية في جانبها العضوي، وهي في ذلك تقوم علي أساس علماني يستبعد أية تصورات دينية عن الحقيقة الاجتماعية في أوسع معانيها[2].

النزعة الإلحادية تصير مبررة ومشروعة وفقا لموقف الوضعية من العقائد، وتلك خصيصة للفكر والحضارة الغربية، لها جذورها الفكرية السابقة علي المسيحية في التراث اليوناني[3].

أما بالنسبة للأخلاق، فقد اقتنعت الوضعية الغربية بنسبية الأخلاق، وأن كل مجتمع يضع المثال الأخلاقي لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، ومن ثم انتهت الوضعية إلى ما أسمته بضرورة التزام الباحث بالحياد الأخلاقي، فالعلم ليس من شأنه أن يصدر أحكاما قيمية، ويرسم مثلا اجتماعية، وانتهت أيضا -نتيجة لهذه النظرة - ليس فقط إلى تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة، بل إلى تأكيد القيم السائدة وتبرير الواقع الاجتماعي والبرهنة علي مشروعية القيم والعادات الاجتماعية السائدة، بصرف النظر عن كونها حسنة أو قبيحة، ما دامت نتاجا للوسط الاجتماعي، فهو الذي يحدد السلوك والأخلاق، وكل عادة أو قيمة أقرها المجتمع مشروعة[4].

هذه بعض ملامح الوضعية العلمية التي تشكل أساسا منهاجيا للنظرية الاجتماعية والسياسية، التي انبثق عنها فكر الصفوة، وصدر متأثرا بها في موقفه من العقائد والأيديولوجيات والأخلاق، وبالتالي فهو فكر يجد امتداده في الفكر السياسي الذي لا يستبعد الأخلاق في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم فقط، بل يستنكر وجودها، فالسياسة والأخلاق كل منهما مجال منفصل عن الآخر[5].

والوضعية العلمية كان لها آثارها الاجتماعية والعلمية السيئة، وصار هذا الفكر تبريرا للممارسات السياسية الشمولية، الأمر الذي أدي إلى قيام تيار قوي في الدراسات

---

(١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الإسكندرية، دار عمر ابن الخطاب، ١٩٨٢، ص ١٥٦ وما بعدها.

(٤) محمد محمد أمزيان ، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق ٤٧-٤٨.

(٥) راجع: ميكيافللي ، الأمير، مرجع سابق، ص ١٤٠- ١٦٦.

الاجتماعية بشكل عام يرفض المقولات الوضعية، ويدعو إلى اعتبار العلوم الإنسانية علوما قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره[1]. الأمر الذي يعني تراجعا للوضعية واقترابا من المعياريه التي تقوم على أسس تناقض الأسس الوضعية.

وتعكس الرؤية الإسلامية استقلالا وتميزا بل وخصوصية في الفهم لموقفها من الوضعية والمعيارية، بحيث تجمع بينهما في إطار فهم مستقل لكل منهما عن معناهما الوضعي، وبالتالي يأتي تصورها المستقل للعلاقة السياسية بين أهل الحل والعقد والرعية، وترتكز علي الجمع بين المثالية والواقعية. المعيارية في الرؤية الإسلامية تفترق عنها في الرؤية الوضعية، فكلمة معيار بمعناها الوضعي تطلق علي النموذج المتخذ أساسا للقياس، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع[2].

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعي علي قاعدة أو مستوي سلوكي تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتمادا علي السلوك الذي يعد ملائما من وجهة نظر المجتمع[3].

المعيارية بهذا المعني تستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعيا وعرفيا، وهذا معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية التي تسود في المعيارية، الرؤية الإسلامية في هذا الخصوص تستمد معاييرها من مصدر خارج عن الذوات، تستمدها من الوحي الذي يتجرد عن النزعات الشخصية والذاتية.

المعيارية في دلالتها العلمية تستخدم للدلالة علي المنهج المعياري الذي يصف ما ليس تقريريا أو واقعيا، بل ما ينبغي أن يكون. أما الوضعية فتقوم علي المنهج الموضوعي الوصفي التقريري، النظرة الوضعية تري تعارضا بين المنهجين، فالدراسات الاجتماعية إما أن تكون وصفية تقريرية وبالتالي تكون علمية، وإما أن تكون معيارية غير علمية[4].

الرؤية الإسلامية تستبعد هذا التعارض، بل تجمع بينهما في إطار بحثي متكامل غير متعارض، يعبر عنه بالجمع بين المثالية والواقعية - باعتباره خصيصة عامة للإسلام ولفقهه السياسي، حيث يجتهد الدارس في مرحلة أولي من أجل فهم الواقع الاجتماعي واكتشاف قوانين الحركة والتطور والتكامل فيه، ويقف علي عوامل الانحطاط والارتقاء، وهنا يلتزم الحياد في إدراك الحقيقة ومعرفة الواقع، ثم لا يقف الأمر عند هذه

---

(١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص ٤٠٤.

(٢) معجم العلوم الاجتماعية، تأليف مجموعة من الأساتذة، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٥٥٦.

(٣) د. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩، ص٣٠٤.

(٤) راجع: د.علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية،مرجع سابق، الدراسة الأولي من ص١٠-٢٩.

المرحلة - كما تري الوضعية - حيث تتعالي علي الواقع ولا ترفعه[1] -بل تأتي المرحلة الثانية التي يعلن فيها الباحث موقفه، وهي مرحلة التقويم وطرح البديل في ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه العقيدي المستمد من الوحي[2].

الرؤية الإسلامية في علاقتها بالواقع تقوم علي أساس فهم المشكلة الاجتماعية الواقعية أولا، ثم تنزيل الحكم الشرعي بعد استنباطه من النصوص عليها، والمشكلة هنا مشكلة معاشه[3].

ومن ثم فإن الرؤية الإسلامية تعتمد الوحي مصدرا للمعرفة الإنسانية بالإضافة إلى المصادر الأخري، وتنطلق من فهم الواقع الاجتماعي نحو تقويمه، ومن ثم فإن العلم ملتزم أخلاقيا وليس حياديا، اللاأخلاقية أو التعالي علي إصدار الأحكام علي المجتمعات والاكتفاء بتفسيرها نظرة لا مكان لها في الرؤية الإسلامية، لأن الأخلاق تحددها مقررات سماوية وليس الواقع الاجتماعي أو أعراف الناس، هذا هو الفارق الأساسي الذي يميز الرؤية الإسلامية عن الوضعية، حيث تفترض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغي العمل علي تحقيقه واقعيا في حياة الناس، وقطاعات المجتمع. وهنا فإن الدارس للواقع الاجتماعي والسياسي من المنظور الإسلامي يتعين عليه الاهتمام بالقيم، باعتباره يقوم بدراسة مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعي المثالي أو النموذج الإلهي، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتي في التزام الحياد الأخلاقي[4].

وهنا يثور سؤال علي بساط البحث بخصوص العلاقة بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة في المنظور الإسلامي، فما هي طبيعة وخصائص النموذج الإسلامي للتعامل أو التفاعل السياسي من منطلق الرؤية المقارنة والنقد المتقدم للعلاقة السياسية بين الصفوة واللاصفوة كما تطرحها نظرية الصفوة؟

خصائص الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد والرعية:

تقودنا الإجابة عن السؤال السابق إلي بحث خصائص الرابطة الإيمانية السياسية[5]

---

(١) راجع د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٤، ص١٩١. وما بعدها.

(٢) د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٤، ص ٩٤.

(٣)د.عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الإسلامية،مرجع سابق،ص١٠٨.،ص ٩٤.

(٤) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق ص ١٤٦.

د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٥) في تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية باعتبارها وعاء يحتوي علي الرابطة الإيمانية السياسية وخصائص كل منها؛ انظر: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٤٥-٤٧٢.

التي تربط أهل الحل والعقد بالرعية في إيجاز.

الرابطة الإيمانية السياسية شكل خاص من أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما تصوره الرؤية الإسلامية. بعبارة أخري هي العلاقة بين أهل الحل والعقد الذين يتولون تدبير أمور الأمة وإدارة مصالحها الدينية والدنيوية من جانب، وبين الرعية التي يسوسونها علي مقتضي النظر الشرعي من جانب آخر.

هذه العلاقة لها خصائها المترابطة والمتداخلة بحكم انبثاقها من معين عقائدي واحد، وهي في جملتها تعبير عن المباديء والقيم الإسلامية التي تربط الجسد الاجتماعي السياسي الإسلامي[1]، في دلالتها السياسة. فالرابطة الإيمانية السياسية تلتبس في خصائصها بالمباديء والقيم الإسلامية، وقد تجسدت في التعامل السياسي بين أهل الحل والعقد وسائر الرعية، حيث القيم من خصائصها الشمول من حيث الموضوع والنطاق الشخصي، فلا يعرف الإسلام التجزئة في القيم بين الفردية والجماعية، وفصل السياسة وتجريدها عن الخلق والدين واعتبار أن لكل منهما ميدانه المستقل عن الآخر فصل مرفوض في الرؤية الإسلامية التي تعتبر أن الدين والأخلاق المنبثقة عنه ضرورة حيوية في النشاط الإنساني الذي يعتبر التعامل السياسي فرعا منه[2].

وتتلخص خصائص الرابطة الإيمانية السياسية في الآتي:

١- إنها رابطة عقيدية، فهي رابطة وارتباط، ربط بين أفراد الأمة في كيان واحد.

قالي تعالي: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**﴾[3]. وقال (صلي الله عيه وسلم) " تري المؤمين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكي عضو منه تداعي له سائر جسده بالسهر والحمي".

وقال (صلي الله عليه وسلم) "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ثم شبك بين أصابعه"[4]. فالعلاقة بين أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة (الرعية) علاقة رباط

---

(١) ترابط الكيان الاجتماعي والسياسي الإسلامي يمثل في قوته وتماسكه ترابط أعضاء الجسد الإنساني، كما يعبر الحديث: ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

رواه البخاري في الأدب باب رحمة الناس والبهائم ومسلم في البر والصلة (باب تراحم المؤمين وتعاطفهم) عن النعمان بن بشير. انظر البخاري بحاشية السندي جـ٤، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٧٨.

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدي المعتزلة بين الادراك الذاتي والفهم الاستشراقي،مرجع سابق، ص٩٠ -٩١. أحمد فؤاد الاهواني، القيم الروحية في الإسلام، مرجع سابق ٩-١٥.

(٣) سورة آل عمران، لآية (١٠٣).

(٤) رواه البخاري في كتاب الأدب، ومسلم في كتاب البر. انظر البخاري بحاشية السندي جـ٣، مرجع سابق، ص ٥٥.

يرفض الصراع ويستبعد النزاع ويحل محلها قيم التواد والتراحم.. الخ، التي توحد ولا تفرق بين عناصر الأمة حاكمين ومحكومين. وهي عقيدية، بمعني أن العقيدة الإسلامية وعاؤها الأكبر، فالتفاعل الساسي بين عناصر الكيان الاجتماعي الإسلامي يؤسس علي قواعد الشريعة الإسلامية، ويتم في إطار الالتزام بها، وهو في تفاعله وحركته يتغياها، حيث تصير حراسة الدين وتجسيد مقاصد الشريعة بشكل عام في الواقع الإنساني غاية كل علاقة سياسية.

٢- إنها تقوم علي المسئولية والواجب أكثر من قيامها علي السلطة والحق، فقد سئل (صلي الله عليه وسم): يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم، ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا ؟. فأعرض عنه، ثم سأله (ثانية)، فقال (صلي الله عليه وسلم): اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم[١]. فإثم التجاوز من قبل طرفي الرابطة يقع علي المتجاوز الذي يخرج عن مطلوب الإسلام في هذه العلاقة، وهناك حديث أكثر دلالة في هذا الخصوص قوله (صلي الله عليه وسلم): "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته... الحديث[٢].

وهذه النصوص عميقة الدلالة في هذا الخصوص، حيث تتحدد المسئولية في حالة الخروج عن الشريعة الإسلامية في التفاعل السياسي من كلا طرفي الرابطة، وهذه المسئولية:

أ- مسئولية دينية، يحاسب علي التقصير فيها يوم القيامة، لأن الله سائلهم عما استرعاهم[٣]، وكذلك طاعة الرعية لأهل الحل والعقد فيهم واجب شرعي، التقصير فيه يوجب المسئولية الدينية والدنيوية، كذلك " علي المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[٤].

ب- مسئولية دنيوية تطالب بها الرعية من كانت تحت رعايته، وتحاسبه أمام القضاء، وتعيده إلى الشرعية عملا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في توجهه للحاكم وللمحكوم، حيث تعم المسئولية كل أفراد الأمة عند حدوث أي خلل في

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٢) رواه البخاري في باب الجمعة في القري والمدن واللفظ له، ومسلم في الإمارة صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣١.

(٣) جزء من حديث رواه البخاري في ذكر بني إسرائيل، ومسلم في الإمارة وصحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣١.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ومسلم في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية
انظر: المنذري، مختصر صحيح مسلم جـ٢، مرجع سابق، ص ٩٣.

الممارسة ويكون خروجا علي الشرعية الإسلامية وطرفا الرابطة فيها سواء.

ومن منطلق تغليب المسئولية والواجب علي السلطة والحق في الرابطة الإيمانية السياسية، كان تصور فقهاء السياسة الإسلامية لواجبات الإمام (رئيس الدولة) ومستنابيه (المؤسسات المعاونة له). وفي حالة قيامه بواجباته تلك فقد وجب علي الرعية واجبات ينبغي أداؤها، النصرة والطاعة، فكلا طرفي العلاقة في حالة أداء لواجب أوجبه الشرع ووظيفة تستهدف تحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض، ومن ثم فإن السلطة والحق ما هي إلا وسائل لتمكين طرفي العلاقة أو الرابطة الإيمانية السياسية من أداء وظيفتها وواجبها. ومن ثم فإن التميز بين الحاكم والمحكوم تميز وظيفي يستبعد مفهوم التدرج الاجتماعي بكافة أشكاله حيث يقرر ابن جماعة ذلك فيقول: "وما سوي ذلك من واجبات الخليفة، فالسلطان فيه واحد من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم من فرض وسنة وطاعة ومعصية وحلال وحرام وغير ذلك من الأحكام"[1].

مفهوم الاستعلاء الذي يرتبط بثنائية (سيطرة - خضوع) لا مكان له في الرابطة الإيمانية السياسية، والطاعة أداء لواجب شرعي نابع عن موقف واع ملتزم وليست انقيادا أو خضوعا.

جـ - الرابطة الإيمانية السياسية رابطة رعاية:

سبق أن أشرنا إلى حديث "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته". الرعي والرعاية تعني الحماية، و والراعي الوالي، والرعية العامة، والرعاية حفظ، والمراعاة المحافظة والإبقاء علي الشيء[2]. ومن هذا المنطلق اللغوي فإن أهل الحل والعقد ولاة، والرعية هم العامة المرعية من قبل الرعاة الذين يتولون حفظ أمور الرعية وصيانتها وتوجيهها نحو الخير والصلاح. ومقومات الرعاية يمكن تركيزها في الآتي، فضلا عن كونها مسئولية وتكليف، فهي:

حفظ وأمانة وائتمان:

كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، أي حافظ مؤتمن، والرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره، وهي علاقة ارعواء، بمعني الرجوع والانكفاف عن كل انحراف أو خروج علي القيم والمقاصد الشرعية، وبالتالي فهي تلتبس بالرقابة والتناصح والاستجابة

---

(١) هناك من يعبر عن هذه الواجبات باعتبارها (حقوق) الرعية علي الراعي، والتي تعد واجبات الخليفة ومستنابيه و (حقوق) الراعي علي الرعية، وهي تعد واجبات الرعية نحو الراعي. مثال ذلك:- بدر الدين بن جماعة، ويلاحظ أنه تحدث عن واجبات وظيفية لكل طرف نحو الآخر.
انظر: بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١-٧٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رعي)

للنصح.

يقول (صلي الله عليه وسلم): "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة"[1]. وفي رواية: "فلم يحطها بنصحه لم يجد رائحة الجنة". وفي رواية لمسلم: "ما من أمير يلي أمور المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة"[2]. ومن هذا النص، فإن الغش والخيانة أو التدليس بكافة أشكاله لا مكان له في الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد ورعيتهم، والخير ومهمة الاستخلاف مقصد رابطتهم.

تلتبس الرعاية بالرفق والرحمة:

"اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"[3]. الرعاية تستبعد الحجاب والاحتجاب عن الرعية ومصالحهم، "من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين واحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[4].

وفي المقابل، فإن النصوص قد أكدت علي احترام ذوي الهيئات من الحكام لتحفظ لهم هيبتهم في النفوس.

"من أهان السلطان أهانه الله"[5].

- الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد (رعاة الأمة وولاتها)، وبين رعيتهم رابطة تضامن سياسي، حيث الغاية بين طرفي الرابطة الإيمانية السياسية تتمركز حول المصلحة الشرعية، ووحدة الغاية تستقطب النشاط الحيوي الإنساني بشكل عام والسياسي بوجه خاص، ومن ثم ينشأ التكافل السياسي بين أهل الحل والعقد وبين رعيتهم كأصل ملزم يتفرع عن مبدأ: (التكافل الاجتماعي)[6].

ومن ثم، تفسر المسئولية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم أو بين أهل الحل والعقد

---

(١) رواه البخاري في الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح، ومسلم في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث علي الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.
- المنذري مختصر صحيح مسلم، جـ، ص ٨٩.

(٢) انظر: د. مصطفي سعيد الخن وآخرون، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين و مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٣) المنذري، مختصر صحيح مسلم جـ٢، ص ٨٩.

(٤) رواه أبو داود في الخراج باب فيما يلزم الإمام من أمور الرعية، والترمذي في الأحكام باب عقوبة الإمام يغلق بابه أمام الرعية، انظر: الترمذي: سنن الترمذي (الجامع الصحيح) جـ ٢ مرجع سابق، ٣٩٥.

(٥) حديث حسن صحيح رواه الترمذي، سنن الترمذي جـ ٣، مرجع سابق، ص ٣٤١.

(٦) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق ص: ٩٥-١٠٢.

رعيتهم، أما هم فلأنهم رعاة وكل راع مسئول عن رعيته، وأما الرعية فلأن مسئولية الحاكم عنهم لا تلغي مسئوليتهم هم، حتى ولو كان حاكمهم نبيا مصطفي، لقوله سبحانه وتعالي: ﴿**فلنسئلن الذين أرسل إليهم ولنسئلن المرسلين**﴾[1].

إنها تلتبس بالعبادة، فكل نشاط حيوي يصدر عن الإنسان هو في نظر الإسلام مظهر للاعتقاد، باعتباره جوهره وروحه لا باعتبار مجرد ماديته الظاهرة، فالمعني الديني (العبادة) في الإسلام يتسع ليشمل مضمونه العمل بكافة صوره، فكان آيلا من حيث روحه وغايته - فضلا عن ماديته - إلى أن يكون عبادة، وعلي هذا يفسر قوله تعالي: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[2]. فاتساع مفهوم العبادة في الإسلام يشمل كافة ما يصدر عن الإنسان من عمل طوال حياته، إذا توخي الغرض الذي من أجله شرع[3]. وبناء علي ذلك فالنشاط السياسي أو الرابطه الإيمانية تلتبس بمفهوم العبادة باعتبارها من النشاط الإنساني الحيوي الذي تحتويه الحقيقة الدينية الإسلامية[4]. فجميع الولايات في الدولة الإسلامية- أو الإمارات- مقصودها أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هي العليا[5] . فمن عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين، ومن ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين، وإنما الضابط قوله تعالي: ﴿**إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم**﴾[6].

وهكذا فإن الرابطة الإيمانية السياسية باعتبارها رابطة عقيدية تلتبس بالرعاية والحفظ، وتقوم علي التناصح بين طرفيها، وتدور مع الواجب والمسئولية أكثر من

---

(١) سورة الأعراف، آية (٦).

(٢) سورة الذاريات، آية (٥٦).

(٣) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلام في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٤) في الحديث: إن ناسا قالوا يا رسول الله: ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم. قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به: إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة وكل تحميدة صدقة وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن المنكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة، (البضع: الجماع وهو معاشرة الرجل لزوجته) قالوا يارسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر. المندري مختصر صحيح مسلم، جـ١، ص ١١٤٩.

الحديث يفيد سعة مفهوم العبادة في الإسلام وأنه يشمل كل عمل يقوم به المسلم بنية صالحة وقصد حسن ولو كان من الأعمال العادية الفطرية المباحة.

راجع شرح الحديث في د. سعيد مصطفي الخن وآخرون، نزهة المتقين، جـ١، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٥) د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٣١٧.

(٦) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧.

والآيتان من سورة الانفطار (١٣، ١٤).

دورانها مع الحق والسلطة، والتكافل طابعها، والعبادة جوهرها وروحها، فإن الباحث يؤكد علي تميز وخصوصية الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد وبين رعيتهم، وإنها من حيث خصائصها تختلف عن أشكال العلاقه السياسية بين الحاكم والمحكوم كما تطرحها النظريات السياسية الغربية وخاصة نظرية الصفوة السياسية.

وننتقل الآن إلى محور آخر من محاور المقارنة بين الصفوة السياسية والرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد.

العنصر الثاني (مفهوم وخصائص القوة السياسية في ضوء الرؤية الإسلامية)

رأينا أن الصفوة السياسية- التي هي نتاج لكيان القوة، وكيفية توزيعها في المجتمع- تجد سندها وأساس وجودها أو تفسر في ضوء القوة، حيازة وممارسة، حيازة بالسيطرة علي مصادرها، وممارسة بالتأثير علي المجتمع، أو كما عبر بعضهم بالهيمنة علي التوزيع الإكراهي للقيم، ويظهر ذلك في شكل سلطة ونفوذ أو تعادل بعملية صنع القرارات في المجتمع .

وقد سبق بحث الرؤية الإسلامية لشروط ومعايير أهل الحل والعقد الذين يتولون تدبير أمور الأمة علي مقتضي النظر الشرعي.

وهنا يثور سؤال خلاصته: إذا كانت الصفوة السياسية تجد سندها وأساس وجودها في امتلاك القوة، بالسيطرة علي مصادرها في المجتمع، وتمارس عن طريقها الضبط والتأثير السياسي فيه، وأن أهل الحل والعقد يمارسون أيضا نوعا من الضبط والتأثير في المجتمع؛ فهل يمكن القول إن جماعة أهل الحل والعقد يملكون قوة سياسية كالتي تملكها الصفوة السياسية عن طريق السيطرة علي مصادر القوة في المجتمع ؟.

وبالتالي، هل يمكننا القول بأن اتفاقا ما قائم بين الجماعتين (الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد) من هذا الجانب ؟.

الإجابة عن هذا التساؤل تأتي من خلال التعرف علي مفهوم القوة السياسية ذاته كما يراه منظرو الصفوة، والتعرف علي الرؤية الإسلاميه لهذا المفهوم، بمعني تقييم هذه النظرة للقوة بعرضها علي الرؤية الإسلامية.

مفهوم القوة من المفاهيم المحورية التي ترتبط بدراسة الظاهرة السياسية، ومن ثم يثار نقاش وجدل حول طبيعته وأشكاله وطرق قياسه[1]. ومن أهم التعريفات لمفهوم القوة السياسية تعريفان تدور حولهما المناقشات المعاصرة لمفهوم القوة، وتنبع منهما تعريفات أخري للقوة، ويتمثلان في محاولة كل من "ماكس فيبر" وتالكوت بارسونز".

---

(١) راجع: شهرزاد عواد، كيان القوة السياسية في السودان، مرجع سابق، ص ٢١ - ٠١.

الرؤية الإسلامية لتعريف "ماكس فيبر" للقوة السياسية:

ينطلق "ماكس فبير" في تحليله ورؤيته للقوة من منطلق الصراع في المجتمع، حيث إن القوة في مفهومه هي احتمال قيام فاعل ما في نطاق علاقة اجتماعية بتحقيق إرادته الخاصة رغم مقاومة الآخرين، وذلك بغض النظر عن الأساس الذي يقوم عليه ذلك الاحتمال[١].

وقد نبعت من تعريف "فيبر" للقوة عدة تعريفات أهمها: تعريف " روبرت داهل" للقوة، حيث يري أن (أ) يمارس قوة علي (ب) بحيث يستطيع جعله يقوم بعمل ما لم يكن يفعله دون ذلك. والقوة لديه أو النفوذ الإكراهي علي حد تعبيره يشتمل على عنصرين:

أ- إكراه سلبي وهو التهديد بإنزال عقوبات صارمة في حالة عدم الإذعان.

ب- إكراه إيجابي وهو منح مكافآت في حالة الإذعان وكثير ما يهمله الكتاب في تعريفهم للقوة. فالقوة أو النفوذ الإكراهي يتمثل في أنه يمكن للإنسان أن يؤثر علي (أ) ليعمل شيئا لم يكن ليعمله بمحض إرادته عن طريق وعد يصدره إليه بتحسين أحواله كإعطائه مكافأة أو بتهديده بإساءة أحواله كتغريمه، أو بالجمع بينهما[٢].

وبصرف النظر عن أوجه النقد التي توجه إلى تعريف "فيبر" للقوة وما ينبع منه من تعريفات، فإنه يفترض وجود علاقة الصراع والعداء في علاقه القوة حيث (أ) يقضي علي مقاومة (ب)، وذلك يوحي بأن مصالح (ب) يضحي بها من أجل مصالح (أ)، ولكن ذلك يتجاهل أن علاقات القوة قد تكون علاقات ارتياح مشترك، حيث تكون القوة مصدرا يسهل تحقيق الأهداف لكل من (أ)، (ب) طرفي علاقة القوة[٣].

ويمكن من المنظور الإسلامي إبداء الملاحظات الآتية علي التعريف الفيبري للقوة:

١- إن تعريف "فيبر" للقوة، يفترض وجود الصراع والعداء بين طرفي علاقة القوة (الصفوة السياسية والجماهير). وقد سبق الإشارة إلى أن الرؤية الإسلامية ترفض الصراع في الرابطة الايمانية السياسية بين أهل الحل والعقد ورعيتهم، ليحل محله قيم الرفق والرعاية والحب [٤].

---

(١) د.إسماعيل علي سعد، نظرية القوة. مدخل في علم الاجتماع السياسي، الإسكندرية،١٩٧٨،ص٨٠-٨٦.

(2) R, Dahl, On the Concept of Power, Op. Cit. pp. 202-203.

(٣) د. إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٤) عن عوف بن مالك قال: سمعت رسول الله (صلي الله عليه وسلم) يقول: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم - المنذري، مختصر صحيح مسلم، جـ٢، ص ٩٣.

وهذا الصراع الذي يطبع علاقة القوة يرجع إلى طبيعة القوة كما يتصورها منظروها، واعتبارها امتيازا وقيمة في ذاتها، وأنها تراكمية، وبالتالي تصبح علاقة صراع مصالح بين أطراف الصراع، الأمر الذي تتحفظ عليه الرؤية الإسلامية كما سيبين فيما بعد.

ويمكن القول إن تعريف "فيبر" يقر الصراع بين المصالح ويبرره، لكن الرؤية الإسلاميه وإن كانت تعترف بالصراع، أو بالأحري تعترف بالنزاع بوصفه ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تقوم وتبرز في الواقع الاجتماعي والسياسي، لكنها لا تبرره ولا تقف عند حد توصيفه، بل تذهب إلى تقويمه بالرد إلى الأحكام المقررة شرعا بخصوص موضوع النزاع، وبذلك تعود الأوضاع إلى التوازن والاستقرار علي هذا الأساس الشرعي. يقول سبحانه وتعالي: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول إن كنتم تؤمنون با لله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[1].

كما يقول: **﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾**[2].

٢- التعريف الفيبري للقوة يجعل القوة مصدرا للشرعية، أو بعبارة أخري فإنه يجعل الأوضاع والترتيبات الناتجة عن علاقة القوة أوضاعا وترتيبات شرعية تسود وتسيطر في المجتمع، كما عبر أحد دارسي القوة "... لا شك في أن القوة بهذا المعني إن هي إلا محصلة الأشكال المختلفة للقوي التي تعمل وتتفاعل داخل النسق الاجتماعي، والتي ترسم في النهاية وتحدد الشكل والمسار اللذين يتخذهما النسق الاجتماعي السياسي"[3].

الرؤية الإسلامية تحدد مسبقا إرادة أهل الحل والعقد، التي تصير هنا واجبات ومسئوليات محددة النطاق بمطلوب ومقاصد الشرع، وليست رغبات أو مصالح خاصة لجماعة أو جماعات تمتلك القوة وتدير عن طريقها الصراع من أجل هذه المصالح، كما أن الترتيبات الناتجة عن ممارسة الضبط السياسي لا تصبح شرعية إلا إذا عرضت علي الأحكام الشرعية وانضبطت معها في ضوء العدالة بوصفها قيمة ضابطة للممارسة السياسية.

٣- الرعية - في مقابل اللا صفوة الذين تمارس في مواجهتهم القوة السياسية -لا يقاومون إرادة أهل الحل والعقد، وهم بصدد ممارستهم لواجباتهم السياسية، وتصير الطاعة واجبة دينا وليست انتزاعا بالقوة من خلال النفوذ الإكراهي بشقيه، وتصير كل من الممارسة من قبل أهل الحل والعقد والطاعة من قبل الرعية تصير عبادة، لأن كلا من الطرفين ينهض بواجبات شرعية تحقيقا لمهمة الاستخلاف في الأرض، والمقاومة في هذه

---

(١) سورة النساء، اية (٩٥).

(٢) سورة الأنفال، اية (٦٤).

(٣) د. إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص ١٠١.

الحالة سلوك سياسي غير شرعي[1].

٤- عنصرا السلطان (المكافأت والعقوبات) محددان شرعا بالحدود والتعزيرات والعقوبات المقررة والأجر والثواب، والأمر لا يترك للتقدير الذاتي كما في حالة فاعلي القوة.

الرؤية الإسلامية لتعريف تالكوت بارسونز للقوة السياسية:

في محاولة لتحاشي تعريف القوة من منطلق الصراع اقترح " بارسونز" تعريفا للقوة من منطلق " الرضا والاتفاق" بين أصحاب القوة والخاضعين لها، حيث القوة لديه: "القدرة المعممة لضمان القيام بالتزامات ملزمة بواسطة وحدات في نسق اجتماعي، وذلك عندما تصبح هذه الالتزامات مشروعة لارتباطها بالأهداف الجماعية، وعندما يتوقع في حالة التمرد والمقاومة اللجوء إلى الفرض عن طريق جزاءات سلبية موقفية[2]. والقدرة المعممة هي القوة التي يمكن نقلها من علاقة إلى أخري، والجزاءات السلبية الموقفية تعني استخدام الحرمان المادي بالإضافة إلى الابتزاز المعنوي[3].

وبصرف النظر عن النقد الداخلي لمفهوم (بارسونز) للقوة، فإن الباحث يري في هذا التعريف جوانب يمكن أن تقبلها الرؤية الإسلامية، وفقا لفهمها ومنطلقاتها الخاصة، ومن ذلك:

١- إن القوة ضمان للقيام بالالتزامات الملزمة، ومصدر هذا الإلزام هو الارتباط بالأهداف الجماعية، فكأن اكتساب الشرعية أو مصدر الشرعية ليس امتلاك القوة وما تتمخض عنه من أوضاع، وإنما الأهداف الجماعية التي يقبلها كل من طرفي علاقة القوة(الصفوة السياسية واللاصفوة أو الجماهير) وهنا تصير القوة وسيلة تستخدم كضمان لتنفيذ الالتزامات الملزمة.

والرؤية الإسلامية تري القوة بمفهومها الإسلامي، وهي وفقا لتعريف "بارسونز" الجزاءات السلبية بشكل خاص، الحدود والتعزيزات والعقوبات المقررة فقها، كل هذه وسائل تستخدم في حالة الخروج علي الأحكام الشرعية المقررة، والتي هي موضع اتفاق وقبول، وبالأحري موضع إيمان واعتقاد من الأمة، وذلك علي أن إقامة أحكام الشريعة وتجسيدها واقعا حيا في حياة الجماعة هي المهمة الأولي لأهل الحل والعقد، وأول

---

(١) في الحديث: " من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، رواه مسلم في كتاب الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن. المنذري، مختصر صحيح مسلم، حـ٢، ص ٩٤.

(2)T. Parsons, "On the Concept of Political Power, in: R. Lipset (eds): Class status and Power, (New York: The Free press, 1966), p. 244

(٣) د. إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص ٥٩.

الأهداف الكبري لها.

وجه الاتفاق إذن في جعل القوة وسيلة في الرؤيتين، وإن اختلفا في طبيعة القوة وحدودها وكيفية استخدامها.

٢- ويتفق تعريف "بارسونز" للقوة مع الرؤية الإسلامية في استبعاد مفهوم الصراع في علاقة القوة، ورفض فهمها علي أساس فكرة الإجبار والقهر وصراع المصالح، وهذا ما تؤكد عليه الرؤية الإسلامية، علي أن طاعة أهل الحل والعقد واجبة علي الأمة وجوبا دينيا في غير معصية.

ولكن الفروق تظل قائمة بين الرؤيتين، حيث إن استخدام القوة في الرؤية الإسلامية مقيد بالضوابط والأحكام المقررة، والقيم الضابطة للممارسة ومنها العدالة. كما أن الأهداف الجماعية ترتبط وتتحدد بالمقاصد العامة للشريعة وليست مطلقة أو متروكة لما تصطلح عليه الجماعة من أهداف كما في النظرية السياسية الغربية.

ومما سبق نتبين مفهوم القوة السياسية كما تطرحه الدراسات الاجتماعية والسياسية، والتحفظات التي ترد عليه من وجهة النظر الإسلامية، وهذه التحفظات مردها إلى طبيعة أو خصائص القوة السياسية كما يتصورها منظرو القوة والتي ترفضها الرؤية الإسلامية علي الوجه الآتي:

الرؤية الإسلامية لخصائص القوة السياسية:

يتحدث دارسو القوة عن خصائص وطبيعة القوة، ويذكرون منها ما يأتي:

١- القوة هدف وقيمة تطلب لذاتها، أو أنها وسيلة لتحقيق الأهداف والحصول علي القيم، ويقف وراء هذا الانقسام انقسام أيديولوجي، حيث يري الفكر الماركسي أن القوة السياسية وسيلة لتحقيق أهداف الطبقة المسيطرة اقتصاديا، بينما يميل الفكر الغربي إلى أن القوة قيمة من القيم التي يعمل الأفراد للحصول عليها لذاتها وليس لمجرد تحقيق أهداف أخري[١].

والرؤية الإسلامية في هذا المجال تؤكد خصوصيتها، حيث ترفض اعتبار القوة مجرد قيمة تطلب لذاتها، فالقوة حين تطلب لذاتها في غياب الضابط العقيدي تصير طغيانا يدمر أول ما يدمر أصحابها وحائزيها.

قال تعالي: ﴿**فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون. فأرسلنا عليهم**

---

(١) راجع: د. علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٢.

ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا﴾[1].

وقال: ﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثارا في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق﴾[2].

هذه أمثلة ضربها القرآن علي ما يؤول إليه اعتبار القوة المادية هدفا يطلب لذاته، وفي غياب العنصر العقيدي ضابطا، حيث تؤدي إلى حب الاستعلاء في الأرض بغير الحق ظلما وعتوا.

والرؤية الإسلامية تعد القوة وسيلة لغاية، هذه الغاية محددة إلهيا بمقصود الشارع، بمعني المجال الذي تستخدم فيه القوة أو أغراض استخداها، وهي أيضا مضبوطة أو مقيدة في كيفية الاستخدام داخليا بالعدالة، وتستخدم هنا في حفظ الشرعية من إقامة للحدود وحماية للأموال وحفظ للحقوق علي الوجه الذي رسمه الشارع، وخارجيا حيث الجهاد وسيلة لمساندة الدعوة، فيصير استخدام القوة هنا منضبطا بالقواعد الإسلامية المقررة فقها في باب الجهاد وآداب القتال.

فأما النصوص الدالة علي اعتبار القوة وسيلة لغاية كلية هي تحقيق "مهمة الاستخلاف في الأرض": قال تعالي: ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن النكر و لله عقبة الأمور**﴾[3].

فالتمكين في الأرض هو امتلاك القوة السياسية في أشمل معانيها. قال تعالي: ﴿**وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث شاء**﴾[4]. التمكين بهذا المعني يكون وسيلة من أجل إقامة الدين علي قواعده المستقرة، وتجسيده واقعا حيا في حياة الأمة، والدين كله أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في الداخل وفي الخارج علي السواء، ويكون التمكين غاية ومقصدا لحمل الدعوة إلى الخارج[5] وتبليغها للعالمين، حيث تصير القوة بمعني الجهاد مساندة للدعوة في انطلاقها في المجتمع الدولي. قال تعالي: ﴿**وأعدوا لهم ما آستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾[6].

فالقوة وسيلة لإرهاب العدو، عدو الله، وليس لإرهاب المسلمين[7].

---

(١) سورة فصلت، اية (٥١)، (٦١).

(٢) سورة غافر، اية (١٢).

(٣) سورة الحج، اية (١٤).

(٤) سورة يوسف، اية (٦٥).

(٥) انظر تأصيل مفهوم التمكين العقيدي وارتباطه بمفهوم الشرعية الإسلامية ص ٣١٠ وما بعدها.

(٦) سورة الانفال، أية (٦٠).

(٧) قارن ذلك بالقوة وسيلة وهدفا في النظرية الساسية الغربية. د. علي أحمد عبد القادر، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٦٦.

والقوة السياسية لا حدود لها، بمعني أنه كلما حصل الإنسان علي قدر منها تطلع إلى الاستزادة من ذلك إلى ما لا نهاية، سواء أكان ذلك بدافع نفسي أم اقتصادي أم سياسي أم غير ذلك[1]. وذلك ناتج من النظر إلى القوة علي أنها تعطي لمن يمتلكها مكاسب وامتيازات، فهي تعطي الشرف والهيبة والشهرة واللذة[2]، ومن ثم تصبح موضوعا للقتال والصراع بين من يملكون القوة وبين من يحاولون الوصول إلى القوة من صفوات القوة المنافسة، أو بعبارة أخري صراع بين صفوة القوة القائمة والصفوة أو الصفوات المضادة من الباحثين عن القوة والسلطة.

والرؤية الإسلامية لهذه الخاصة من خصائص القوة السياسية تتركز فيما نقله أبو عبيد عن رسول الله (صلي الله عليه وسلم): "... نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحلها وحقها وبئس الشيء الإمارة لمن اخذها بغير حقها وحلها، تكون عليه يوم القيامة خزيا وندامة"[3].

فالإمارة أو السلطة تتخذ قربة لله، ودينا كما عبر ابن تيمية، واتخاذها لأي غرض آخر يخرجها من الحل والقربة إلى الله من حيث المقصد إلى الرياء المحرم. وفقه النية وضبطها في جميع الأعمال كبيرها وصغيرها مع المقاصد الشرعية أمر له أهمية في الإسلام.

والنظر إلى القوة السياسية باعتبارها وسيلة تخول صاحبها امتيازات تدخل في باب الغلول المحرم. قال تعالي: ﴿**وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة**﴾[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) هذا المعني في خصائص القوة لم يكن غائبا في تحليل ابن خلدون للعصبية وغايتها، حيث يقرر أن الملك هو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس. المقدمة ص ٤٩٩ لأن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل علي جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، المقدمة مرجع سابق، ص ٥٢١.

والجدير بالذكر أن هذا التحليل لابن خلدون خاص بالملك الذي مقتضاه التغلب والقهر، وهو في نظره جور وعدوان.وهو يختلف عن الملك الذي هو مقتضي السياسة العقلية وأحكامها وهو مذموم أيضا لأنه بغير نور الله، أما المعتقد لديه فهو الملك القائم علي السياسة المفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها.

راجع مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٧٦-٥٧٧.

(٣) أبوعبيدة القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، القاهرة، دار الفكر. ١٩٧٦،ص١١.

(٤) سورة آل عمران، اية (١٦١).

وفي الحديث: "والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله تعالى يحمله يوم القيامة، فلا أعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رئي بياض إبطيه فقال: اللهم هل بلغت"[1].

وقد ركز أمير المؤمنين عمر بن الخطاب موقف أهل الحل والعقد من اعتبار السلطة أو القوة السياسية كسبا أو امتيازا بقوله: "... ألا وإني ما وجدت صلاح ما ولاني الله إلا بثلاث: أداء الأمانة، والأخذ بالقوة، والحكم بما أنزل الله، ألا وإني ما وجدت صلاح هذا المال (مال الأمة) إلا بثلاث: أن يؤخذ من حق، ويعطي في حق، ويمنع من باطل، ألاوإنما أنا في مالكم كوالي اليتيم إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف"[2].

والقوة السياسية باعتبارها امتيازا وكسبا لأصحابها تصير في الرؤية الإسلامية مرادفا لأكل أموال الناس بالباطل، والغصب السياسي والطغيان والعتو في الأرض.

هذا عن موقف الرؤية الإسلامية من خصائص القوة السياسية وكيف ترفض هذه الخصائص كما يتصورها دارسو القوة ومنظرو الصفوة السياسية، لما لها من رؤية خاصة من حيث المنطلق والطبيعة والمقصد.

الرؤية الإسلامية للضبط السياسي الذي يمارسه أهل الحل والعقد:

١- ويخلص الباحث إلى أن مفهوم القوة السياسية بمعني ممارسة الضبط السياسي من قبل أهل الحل والعقد لرعيتهم ليس غائبا في الرؤية الإسلامية، ولكنها قوة مقيدة استخداما بقيمة العدالة وبالحدود المرسومة لها في الشريعة، ومحددة غاية ومقصدا داخليا بإقامة الدين علي قواعده المستقرة، وخارجيا بحماية الدعوة ومساندتها، بل القوة في الممارسة محددة من حيث الشكل بالحدود والتعزيرات والعقوبات المقررة في فقه الشريعة ومن حيث طبيعتها في اختلاطها بالعنصر العقيدي والأخلاقي. قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس**﴾[3].

---

(١) رواه البخاري في الهبة باب من لم يقبل الهدية لعلة، ومسلم في الإمارة باب تحريم هدايا العمال. وعن أبي حميد عبد الرحمن بن سعيد الساعدي رضي الله عنه قال: استعمل النبي رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية علي الصدقة فلما جاء حاسبه رسول الله (صلي اليه عليه وسلم). فقال الرجل: هذا ما لكم وهذا هدية. فقال النبي (صلي الله عليه وسلم) له: فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا.. الحديث المنذري، مختصر صحيح مسلم، حـ ص ٩٠.

(٢) د. محمد أحمد عاشور (جمع وتحقيق وتعليق) خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ووصاياه، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٥، ص ٨٥.

(٣) سورة الحديد، آية (٥٢) وفي دلالة ارتباط الحديد بالكتاب والميزان في الآية وارتباط العدالة بالقوة حيث الحديد هو وسيلة القوة. راجع: الفخر الرازي، التفسير الكبير،مرجع سابق،ج٩٢،مجلد٥١.، ص ٢٤١-٢٤٤.

٢- القوة في المصادر الإسلامية لها مدلولها الخاص:

(أ) فهي قوة في البدن والعقل، ومن ثم فهي معيار صلاحية في أهل الحل والعقد على نحو ما سبق، فالقوة هنا تستعمل تارة في معني القدرة، نحو قوله تعالي: ﴿**خذوا ما ءاتيناكم بقوة**﴾[١].

وتستعمل في القلب نحو قوله تعالي: ﴿**وقالو من أشد منا قوة**﴾[٢].

(ب) القوة ترتبط بأدوات العنف، عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله (صلي الله عليه وسلم) وهو علي المنبر يقول: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة.. ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي".

فالقوة هنا تستخدم في العون من الخارج (خارج الذات) نحو قوله تعالي: ﴿**قال لو أن لي بكم قوة**﴾[٣].

قيل معناه: من أتقوي به من الجند، وما أتقوى به من المال، نحو قوله سبحانه وتعالي: ﴿**قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد**﴾[٤].

وهذه الآية تدلنا علي أن القوة ترتبط بالعدد والعدة وقوة الآلات، بالإضافة إلى قوة الأجساد، وهذه كلها من مستلزمات البلاء، والنجدة في الحرب[٥].

٣- الفكر الإسلامي عرف مفاهيم ومصطلحات أخري في مجال القوة:

أ- المكنة والتمكين: قال تعالي: **وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء**﴾[٦].

ب- العصبية والتغلب أو الغلب، والمنعة[٧].

---

(١) سورة البقرة، آية ٦٣.

(٢) سورة فصلت، آية ١٥.

(٣) سورة هود، الاية (٨٠).

(٤) سورة النمل،آلاية (٢٢).

وفي هذه المعاني: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن مرجع سابق، صص ٣٤٠.

(٥) راجع تفسير الآية في: الزمخشري، الكشاف، جـ٣، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

(٦) سورة يوسف، آية (٦٥).

(٧) لفظ " العصبية" ورد في الأصول الإسلامية مرتبطا بالقوة. ففي القرآن الكريم: (سورة القصص، آيه (٣): "ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة".

والعرب تقول: فلان لا تعصب سلماته: يضرب مثلا للرجل الشديد العزيز الذي لا يقهر ولا يستذل، والعصبية أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيته والتالب علي من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين، راجع لسان العرب، مادة عصب.

وما هو مذموم شرعا من العصبية لم يغب عن ذهن ابن خلدون،حيث أورد النصوص التي تذم العصبية=

حيث يقرر ابن خلدون في مقدمته أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فلا بد في الرياسة علي القوة أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع[1].

والعصبية والغلب عند ابن خلدون ليستا قوة مادية فحسب من عدد وعدة وعتاد، لكنهما تحتويان علي الجانب العقيدي. فالقوة مادية ومعنوية، حيث يقرر أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة علي قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء.

كما أن العصبية لازمة للدين، فالدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، فكل أمر تحمل عليه الكافة، فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الشريف "..... ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"[2]، والنموذج الإسلامي لنظام الحكم مقصوده الأساسي حمل الكافة على مقتضى الشرع والعقيدة، فيلزم له العصبية، وبعبارة الباحث يلزم توفر مقومات الضبط السياسي الشرعي لأهل الحل والعقد لممارسة دورهم وواجبهم المنوط بهم.

جـ الشوكة: من المصطلحات التي تدور في الفقه السياسي الإسلامي مع القوة وترتبط بها (الشوكة) قال تعالي: ﴿**وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم**﴾[3].

وغير ذات الشوكة هي العير، والشوكة كانت في النفير لعددهم وعدتهم، والشوكة هي الحدة، ومنها قولهم: شائك السلاح - أي تتمنون أن تكون لكم العير لأنها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة[4].

= الجاهلية وتندب إلى اطراحها، ثم يقرر أن الشرع ليس مراده فيما ينهي عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه وإهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوي التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتي تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة، وعلي ذلك فالعصبية حيث ذمها الشارع وقال: لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية، الفخر والنخوة، فإنما مراده حيث تكون العصبية علي الباطل وأحواله ... فإذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها الا بالعصبية " .

راجع: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠ .

(١) مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٤٨٩ .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨٩.

(٣) سورة الأنفال: آية (٧)

(٤) قصة طلب الرسول (صلي الله عليه وسلم) وأصحابه لعير قريش القادمة من الشام عوضا لهم، وقد تركوا الأهل والمال والولد في مكة حيث أجبروا علي الهجرة إلى يثرب (المدينة)، وعلم قريش بذلك وخروجها بالنفير للنيل من الرسول وصحبه، ومشاورة الرسول لهم، والوقائع التي سبقت غزوة بدر، وكيف كرهوا النفير (ذات الشوكة)، راجع القصة في: الزمخشري، الكشاف، ج٢، مرجع سابق، ص١٩٧-١٩٩.

والشوكة قوة لازمة للسلطة ابتداء أو تأسيسا، حيث يقرر الغزالي أن شروط ابتداء الانعقاد (للإمام) قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة، ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة علي رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس هيبته ومهابته، ومدار جميع ذلك علي الشوكة[1].

والشوكة -بمعني القدرة علي الضبط السياسي- من مقتضيات أهل الحل والعقد، ومنهم الإمام (رئيس الدولة)، حتي يتمكنوا من القيام بواجباتهم. يقول الغزالي: الصفة الأولي (للإمام) النجدة، ومراد الأئمة بالنجدة ظهور الشوكة وموفور العدة والاستظهار بالجند وعقد الأولوية والبنود والاستمكان بتضافر الأشياع والأتباع، من قمع البغاة والطغاة ومجاهدة الكفرة والعتاه وتطفئة ثائرة الفتن وحسم مواد الأرض قبل أن يستظهر شررها وينتشر ضررها[2].

وهكذا تتضح معالم الرؤية الإسلامية للقوة السياسية التي تحوزها الصفوة السياسية، ورأينا كيف تتحفظ الرؤية الإسلامية علي هذا المفهوم وخصائصه، وكيف تتحدد ملامح الضبط السياسي الذي يمارسه أهل الحل والعقد في مواجهة الرعية مفهوما وحدودا وأشكالا ومقصدا، والإطار الذي من خلاله تتحدد القوة في الرؤية الإسلامية.

ثالثا: أسس قيام الصفوة السياسية، والرؤية الإسلامية لشروط ومعايير أهل الحل والعقد:

هذا هو الجانب الأخير في الرؤية المقارنة بين أهل الحل والعقد والصفوة السياسية، وهو يتعلق بمؤهلات الصفوة السياسية، وهو ما يثير نقطتين:

إحداهما: أن الصفوة السياسية تفسر في سند وجودها على أساس امتلاكها أو سيطرتها على مصادر القوة السياسية كما سبق، وهي تتركز في القدرات التنظيمية للصفوة (موسكا وميشيلز) أو في الجوانب السيكولوجية (باريتو) أو في السيطرة علي المصادر الاقتصادية (برنهام)، أو في السيطرة علي الموسسات الكبري في المجتمع (سي. رايت ميلز).

ثانيتهما: يثار في هذا الخصوص موضوع " التجنيد السياسي" بمعني الوظيفة التي بمقتضاها يتم شغل الأدوار في النظام السياسي، حيث يحدث تبدل في القائمين بهذه الأدوار لأسباب مختلفة كالموت والاستقالة والاستبعاد أو ظهور أدوار جديدة[3] وهنا

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ١٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(3) G. Almond, Compartine Politics: A Developmental approach, (Boston: Littille Brewn: 1966), P.77.

تثور موضوعات مثل أنماط التجنيد والمعايير التي يتم التجنيد وفقا لها، حيث نجد التجنيد الأرستقراطي (التوارث) ومعاييره تقوم علي الولاء للنظام أو لشخص الحاكم أو الالتزام الأيديولوجي، أو القرابة والنسب، والنموذج الثاني للتجنيد هو التجنيد الديمقراطي الذي يؤسس معاييره علي أساس الاختيارات الموضوعية والإنجاز العلمي، والخبرة و الكفاءة، وامتلاك مهارات محددة[1].

وقد رأي (موسكا) أن التجنيد للطبقة الحاكمة ينحصر في نطاقين، فهو أولا إما أن يكون في نطاق المنحدرين من الجماعة الحاكمة وهو الاتجاه الأرستقراطي، وإما أن يكون من الطبقات الدنيا أي من المحكومين وهذا هو الاتجاه الديمقراطي، وكلا الاتجاهين يوجد في النظم السياسية مع اختلاف في درجة وجود أحدهما مع الآخر من وقت لآخر ومن مجتمع لآخر، فالمجتمع الذي تحكمه أرستقراطية مغلقة سوف يغلب سوف فيه الطابع الأرستقراطي في التجنيد، والمجتمع الذي تحكمه صفوة مفتوحة يغلب فيه الطابع الديمقراطي في التجنيد[2].

وفي هذا الصدد، تؤكد الرؤية الإسلامية استقلالها وتميزها، إذ تري التكامل والجمع وبالأحري المزج بين العنصر العقيدي والشوكة ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر وقد عبر عن ذلك ابن تيمية بقوله: "... ولما غلب علي كثير من ولاة الأمر إرادة المال والشرف وصاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان في ولاياتهم، رأي كثير من الناس أن الأمارات تنافي حقيقة الإيمان وكمال الدين ثم منهم من غلب الدين وأعرض عما لا يتم الدين إلا به من ذلك، ومنهم من رأي حاجته إلى ذلك فأخذه معرضا عن الدين لاعتقاده أنه مناف لذلك، وصار الدين عنده في محل الرحمة والذل لا في محل العلو والعز، وهاتان السبيلان الفاسدتان: سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج اليه من السلطان والجهاد والمال وسبيل من أقبل علي السلطان والمال والحرب ولم يقصد بذلك إقامة الدين، هما سبيل المغضوب عليهم، ولا الضالين الأولي للضالين النصاري، والثانية للمغضوب عليهم اليهود[3].

من هذا المنطلق فإن الرؤية الإسلامية ترفض اعتماد المصادر السابقة للقوة السياسية سندا لقيام الصفوة السياسية في غياب العنصر العقيدي والأخلاقي، حيث يؤدي ذلك إلى الطغيان والفساد السياسي بأشكاله التي أشير إليها سابقا، والمثال علي ذلك ضربه القرآن الكريم علي لسان فرعون مبررا طغيانه وتألهه السياسي بسيطرته علي الموارد

---

(١) في أنماط التجنيد ومعاييره وعيوب ومزايا كل نمط راجع
S, Keller, Beyond the Ruling Class, Op. Cit., pp 186-192.

(2) G, Parry, Political Elites, Op. Cit., pp. 38-40

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨٩-١٩٠ .

السياسية متمثله في القوة الاقتصادية والسياسية. قال تعالي: ﴿**ونادي فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون، أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين، فلولا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين، فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين، فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين**﴾[1].

يقول ابن تيمية: " وإنما يفسد فيها (الإمارة) حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها، وقد روي كعب بن مالك عن النبي (صلي الله عليه وسلم) أنه قال: "ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها، من حرص المرء علي المال والشرف لدينه"[2]، فأخبر أن حرص المرء علي المال والرياسة يفسد دينه، مثل أو أكثر من إرسال الذئبين الجائعين لزريبة الغنم، وقد أخبر الله تعالي عن الذي يؤتي كتابه بشماله أنه يقول: ﴿**هلك عني سلطانيه**﴾[3].

وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون، وجامع المال أن يكون كقارون، فجاءت الشريعة بصرف السلطان والمال في سبيل الله، وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس[4].

ومن ثم تؤسس الرؤية الإسلامية شروط الصلاحية لأهل الحل والعقد علي معياري القوة والأمانة. القوة بمعني الصلاحية للدور أو الواجب الوظيفي الذي يناط بكل عضو من أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم علي الوجه السالف بيانه. والأمانة بمعني العنصر الأخلاقي والذي يطلق عليه البعض معيار العدالة أو الورع، وتؤكد الرؤية الإسلامية في ذلك علي العنصر العقيدي باشتراطها العلم، وهو يختلف مقدارا من الإحاطة بالأحكام الشرعية المتعلقة بكل دور أو واجب وظيفي وحتي الوصول إلى مستوي الاجتهاد في كل فروع الشريعة.

من المنطلق السابق في جمع شروط أهل الحل والعقد بين معياري القوة والأمانة، فإن الرؤية الإسلامية تستبعد التوارث ومعايير التجنيد الأرستقراطي للصفوة، وتعتد فقط بمعايير الصلاحية كما تحددها الرؤية الإسلامية. وقد رد القرآن الكريم علي إنكار بني اسرائيل أن يكون طالوت ملكا وتمسكهم بمعيار وراثة الملك فيهم، وأن طالوت لا يملك المصادر الاقتصادية للقوة السياسية، قال تعالي: ﴿**قالوا أني يكون له الملك علينا ونحن**

---

(١) سورة الزخرف الآيات من ٥١-٥٥.

(٢) رواه الترمذي في الزهد، الترمذي، سنن الترمذي، جـ٤ مرجع سابق، ص ١٦.

(٣) سورة الحاقة، اية (٢٩).

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨٧-١٨٩.

أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال﴾[1].

ورفض القرآن زعمهم في معايير التجنيد السياسي (التوارث)، مصادر القوة المتمثلة في المال، وأرسي المعايير التي تعتد بها الرؤية الإسلامية. قال تعالي: ﴿قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾.

كما تختلف الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد عن نظرية الصفوة، حيث إن نظرية الصفوة تنطلق في تحديدها للصفوة السياسية وتفسيرها لأساس قوتها من الواقع، سواء تمثل هذا الواقع في حاضر المجتمع السياسي موضوع الدراسة (الدراسات الأمبريقية) فتفسر الصفوة من حيث هي صفوة في الواقع تفسيرا وصفيا تبريريا ليس أكثر، أو تنطلق في واقعيتها من الدراسة التاريخية للمجتمعات السياسية نحو التنظير السياسي.

الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد تنطلق من العقيدة والشريعة (الوحي) من حيث تحديدها لشروط أهل الحل والعقد كأساس لشرعية توليهم لأمور الامة، ولا تعتد بالخروج عن هذه الشروط، مهما كرسها الواقع، بحيث لا تعتمد في إطار الشرعية الإسلامية ولا تقبل الأمر الواقع إلا في إطار الضرورات التي تبيح المحظورات، إذ لم يكن في الإمكان وضع الشرعية موضع العمل والممارسة.

إذن..... فالرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد وشروط صلاحيتهم تنبع من خصائص هذه الرؤية في جمعها بين المثالية والواقع، ولا نقول معيارية، حيث الشروط محددة وحيا في ضوء الواقع العملي والحاجة الواقعية للممارسة السياسية.

والرؤية الإسلامية تؤكد علي ضرورة وجود العنصر العقيدي والأخلاقي ممتزجا بالقوة السياسية، فتصير أكسيرا إسلاميا جديدا للقوة، حيث تجمع الرؤية الإسلامية بين الدين والقوة في إطار من التكامل، بحيث أن انفكاك أحدهما عن الآخر يعد فسادا للدين والدنيا.

كما أن الرؤية الإسلامية لا تعتد بما تعتد به نظرية الصفوة في معايير التجنيد السياسي، حيث تؤسس الرؤية الإسلامية في هذا الصدد علي ضوء معايير الصلاحية التي تجمع بين الكفاية اللازمة عملا، والعلم الشرعي بأحكام وقواعد الواجب الوظيفي، مع تواجد العنصر الأخلاقي (الأمانة).

الصفوة تتحدد وجودا من منطلق دراسة الواقع السياسي والاجتماعي (دراسة أمبيريقية) وتوصيفية، سواء كان هذا الواقع حاضرا أو تاريخيا، بينما الرؤية الإسلامية في تحديدها لأهل الحل والعقد تنطلق من رؤيتها الخاصة والمحددة سلفا والتي تجمع من حيث

---

(١) سورة البقرة، ايه (٢٤٧).

الخصائص بين المثالية والواقع، والتي تستمد من نصوص الوحي قرآنا وسنة وما انداح حولهما من فكر.

من هذا الإجمال يخلص الباحث إلى القول بأن أهل الحل والعقد ليسوا صفوة سياسية كما تصورها منظرو الصفوة، وإنما هم جماعة قائمة علي تدبير أمر الأمة الإسلامية، وتملك في طبيعتها وشروطها وقواعد ممارستها وخلفيتها العقائدية فضلا عن المنطلق والغاية هي في كل هذا تملك تميزا وخصوصية يجعلها تختلف في كل هذه الجوانب عن الصفوة السياسية.

ويمكن أن يخلص الباحث إلى الملاحظات الآتية من منطلق المقارنة والتقييم للصفوة السياسية في ضوء الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد.

أولا..... إن الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد، وإن كانت تتفق مع نظرية الصفوة في القول بوجوب وحتمية الفئة الحاكمة، الا أن تأسيس وجوب إقامة أهل الحل والعقد ومنطلقه والغاية من هذا الوجوب وتلك الحتمية يختلف اختلافا جذريا عنه في الصفوة، الأمر الذي يجعل هذا الاتفاق ظاهريا وشكليا فقط.

ثانيا..... في إطار التعامل أو التفاعل السياسي بين الصفوة واللاصفوة من ناحية، وأهل الحل والعقد ورعيتهم من ناحية أخري، فإن الاختلاف جذرى في خصائص العلاقة السياسية بين الصفوة واللاصفوة، وبين خصائص الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد والرعية، حيث ترفض الرؤية الإسلامية مفاهيم الصراع والمنافسة، بمعني المنازعة وثنائية السيطرة - الخضوع في هذه الرابطة، كما ترفض استبعاد عنصري العقيدة والأخلاق من هذه العلاقة، فقد رأينا كيف تقوم الرابطة الإيمانية السياسية في خصائصها علي أساس من العقيدة وقيمها الأخلاقية الملزمة من الرعاية والرفق إلى التكافل، والتباسها بمفهوم العبادة.

ثالثا..... إن أهل الحل والعقد في علاقتهم بالرعية يمارسون نوعا من الضبط السياسي، وقد يبدو أن فى ذلك اتفاقا مع الصفوة السياسية، حيث تمارس القوة السياسية في أشكالها المختلفة تحقيقا لهذا الضبط، ولكن البون شاسع في طبيعة هذا الضبط وأساسه وغايته لدي الجماعتين (الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد)، حيث ترفض الرؤية الإسلامية مفهوم القوة السياسية من حيث التعريف والخصائص أساسا لهذا الضبط، أو بالأحري لهذا القهر السياسي بين الصفوة والجماهير، كما أن طاعة أهل الحل والعقد لا تفسر في ضوء القوة وحدها، وإنما تفسر في ضوء الأساس الديني، حيث تجب طاعة أولى الأمر وجوبا دينيا بنص الكتاب والسنة، ومن ثم فإن الضبط السياسي هنا يختلف في طبيعته عن القهر السياسي الذي تمارسه الصفوة في علاقتها بالجماهير.

ورأينا كيف تؤسس الرؤية الإسلامية مفهومها الخاص للقوة من حيث المضمون ومن حيث قيود الاستخدام شكلا وغاية ومجالات للاستخدام.

رابعا.... الصفوة السياسية تفسر وتجد سند وجودها في سيطرتها علي مصادر القوة الاقتصادية والسياسية والتنظيمية، في غياب العنصر العقيدي والأخلاقي، الأمر الذي تجعله الرؤية الإسلامية أساسا للطغيان السياسي.

المبحث الثالث

أهل الحل والعقد والجماعات الوسيطة

(الحزب السياسي وجماعات المصالح)

إن البحث فى مفهوم أهل الحل والعقد، ومحاولة التعرف علي طبيعة هذا المفهوم، يثير سؤالا من منطلق المقارنة والتعرف علي موقع جماعة أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم بين الجماعات التي تطرحها نظرية النظم الساسية، هذا السؤال فحواه: هل يمكن أن تعد جماعة الحل والعقد حزبا سياسيا ؟ وإن لم تكن كذلك، فهل تعد جماعة من جماعات الضغط أو المصالح، وذلك لما لهذه الجماعات الوسيطة من دور كبير في الحياة الساسية كما تجسدها الخبرة المعاصرة؟

الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التعرف علي مفهوم كل من الحزب السياسي وجماعات الضغط، وما تثيره من قضايا تتعلق بالنشأة والوظيفة، كل ذلك في ضوء الرؤية الإسلامية لمفهوم الحل والعقد[1].

أولا - أهل الحل والعقد والحزب السياسي:

الحزب السياسي تنظيم دائم -بمعني أنه لايستند في وجوده على قيادة معينة- يتم على المستويين القومى والمحلى، وفى كلا المستويين يسعى الحزب للحصول على مساندة شعبية، بهدف الوصول إلى السلطة وممارستها من أجل تنفيذ سياسة محددة[2].

والعنصر الحاسم في تعريف الحزب هو سعيه للوصول إلى الحكم، والاستيلاء على السلطة السياسية لتنفيذ برنامجه، فالحزب أداة للوصول إلى الحكم أو الاحتفاظ بالسلطة السياسية بناء على برنامج سياسى معين، ولكي يتمكن من ذلك لابد له من شكل من

---

(١) البحث في هذا الجانب لا يتعلق بموقف الإسلام من الأحزاب، وانما البحث هنا يبين طبيعة جماعة أهل الحل والعقد والحزب السياسي باعتبارهما جماعتين تتعلقان بالحركة والممارسة السياسية.

(2) J. La Palombara, and M. Weiner, Political Parties and Political Development, (princeton: University press, 1966). p. 6.

أشكال التنظيم ليستطيع تنظيم الجهود وتكتيل القوي في سبيل الحصول على أكبر عدد من الأصوات فى الانتخابات[١].

ومصطلح الحزب فى ضوء الرؤية الإسلامية ليس دخيلا على المصادر الإسلامية، فقد ورد اللفظ فى القرآن الكريم. وفيه سورة كاملة (سورة الأحزاب). وقد ورد فى السنة كثير من الأحاديث، فالحزب لغة جماعة الناس، والأحزاب جنود الكفار تألبوا وتظاهروا علي النبي (صلي الله عليه وسلم). قال تعالى: ﴿**وثمود وقوم لوط وأصحاب لئيكة أولئك الأحزاب**﴾[٢]. وقال: ﴿**فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون**﴾[٣]. فالحزب "كل طائفة هواهم واحد[٤].

قال تعالي: ﴿**أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون**﴾[٥]، فإن الحزب من المنطلق اللغوي تجمع بين الناس إما على الخير وإما على الشر، ومن ثم فإن اللفظ لا يحمل أى ترجيح قيمي إلا إذا أضيف إلى ما يحدده ويضفي عليه القيمة حزب الله أو حزب الشيطان[٦].

إن الرؤية الإسلامية ترفض ما يمكن أن يعد العنصر الحاسم في تعريف أو مفهوم الحزب؛ وهو التعلق بالسعي للوصول إلى السلطة من خلال المنافسة والصراع السياسي. فالنصوص صريحة فى المنع ليس فقط من المنافسة والصراع من أجل السلطة والإمرة، بل مجرد طلبها والسعي إليها سبب مانع منها، فمن سأل الإمارة والسلطة وحرص عليها تسد عليه أبوابها. قال (صلي الله عليه وسلم): "إنا لا نولى علي هذا العمل أحدا سأله ولا أحدا حرص عليه"[٧].

هذا المنع من طلب الإمارة هو فى حقيقته رفض للصراع من أجل السلطة وهو جوهر الظاهرة السياسية كما تطرحها النظرية السياسية الغربية، هذا الصراع يؤدي إلى

---

(١) د. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص٦٣.

(٢) سورة ص، آية : ١٣.

(٣) سورة المؤمنين، آية : ٥٣.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة حزب.

(٥) سورة المجادلة، آية: ٢٢.

(٦) د- نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية بالقاهرة. راجع في الاحزاب: د- سعاد الشرقاوي " النظم السياسية في العالم المعاصر " جـ١، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٨٢. ص ١٩٨-٢٤٣. راجع رأيا في موقف الإسلام من الأحزاب السياسية وتشكيل الجماعات في السياسة في: خالد إسحاق، الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر: عدد ٤٤ يوليو سبتمبر ١٩٨٥ ص ١١-٤٦.

(٧) رواه البخاري في كتاب الأحكام. ومسلم فى الإمارة: انظر صحيح مسلم يشرح النووي الجزء الثاني عشر، مرجع سابق، ص ٢٠٢ .

نتائج لها خطرها على الأمة، فالآليات الحزبية كما هي في واقع الممارسة ترفضها الرؤية الإسلامية[1]، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر فإن الحرص علي الإمارة دليل اعتبارها امتيازا وسلطة وسيطرة وتمتعا، وهي مفاهيم سبق تبين رفض الرؤية الإسلامية لها، إذ تضع الإمارة موضع الواجب والعبء الثقيل والمسئولية أمام الله ثم أمام الأمة، وفقا لهذا فإنه لا يمكن أن نعد أهل الحل والعقد حزبا سياسيا من هذا الوجه.

ومن منطلق الدور الذي يؤديه الحزب في الحياة السياسية نجد الحزب السياسي يقدم للمواطن أداة وطريقة لتنظيم نفسه مع الآخرين الذين يشاركونه الرأي أو الفكر أو العقيدة السياسية وتجميع أنفسهم لممارسة التأثير على السلطة، ومن ثم يصير الحزب أحد قنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم.

الرؤية الإسلامية للرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد وبين رعيتهم رابطة مباشرة لا تعرف الوسيط، إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الرؤية الإسلامية هي علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر أي عقبات اجتماعية أو نظامية[2].

إن فكرة طغيان السلطة السياسية، ومن ثم ضرورة وجود جماعة وسيطة تحد من هذا الطغيان فكرة لا وجود لها في ظل قيمة العدالة باعتبارها قيمة ضابطة للممارسة السياسية الإسلامية وشرطا من شروط الصلاحية للولاية العامة.

ويبرز في هذا الخصوص مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في توجهه للحاكم ومحاسبته علي تجاوزه، إذ إن واجب كل فرد في الأمة أن يقوم به مباشرة ودون وسيط، ورفض الحاكم لتنفيذ مقتضي هذا الواجب خروج عن الشرعية، ومن ثم يبين لنا أنه لا يمكن بحال أن نعد أهل الحل والعقد حزبا سياسيا من هذه الزاوية، حيث العلاقة السياسية مباشرة ولا تعرف الوسيط، وهنا نتذكر مفهوم الحجاب ونهي السلطان عن أن يحتجب عن رعيته أو يغلق بابه دون الرعية.

وقد يفهم الحزب السياسي بأنه حركة تحدي للحاكم والسلطان بقصد تحقيق نوع معين من أنواع الإصلاح الدستوري (أو السياسي)، وبهذا المعني تصير كلمة الحزب مرادفا وتعبيرا عن المعارضة[3] التي ترتبط بذلك الشكل من أشكال النظم السياسية، حيث تنقسم الحياة السياسية بين طرفين أحدهما في السلطة وهو الحكومة والتي تقف

---

(١) راجع: صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧، ص ١٤، ٢٨، ٦٩، ٤٨.

(٢) د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق) سلوك المالك في تدبير الممالك، جـ ١، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق) سلوك المالك في تدبير الممالك، جـ ١، المرجع السابق، صص ١١٦

منها موقف الضد أو الرفض، وتصير المعارضة فى تلك المجتمعات تعبيرا عن حرية (الأقلية) فى ان تعارض فى مواجهة حق الأغلبية فى أن تحكم.

أما المعارضة فى الرؤية الإسلامية فتفترق عن المعنى السابق لها حيث يمكن القول إن المعارضة ما هي إلا اللفظ الشائع أو الاصطلاح السياسي المعاصر الذي يستخدم فى نطاق الفكر السياسي ليصير تعبيرا عما أرسته الشريعة من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

المعارضة فى الفقه السياسي الإسلامي جوهرها التصدي للانحراف عن النموذج الإسلامي الأمثل لنظام الحكم، وقواعد الممارسة السياسية كما أرستها الشريعة الإسلامية، ومن ثم فالمعارضة فى التصور الإسلامي سلوك لا يرتبط بشكل معين للحياة السياسية، ولا تشترط التنظيم الحزبي الذي تعرفه المجتمعات الغربية، حيث يقوم بها الفرد دون اشتراط انتمائه أو عضويته فى تنظيم معين.

ومن ناحية أخرى فإن المعارضة لا تقوم على حق مستمد من الإرادات الشعبية التى أوصلت شخصا ما أو حزبا ما إلى الحكم، ولكنها واجب تكليفى بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثم فلا يعنيها الوصول إلى السلطة بقدر ما يعنيها تصحيح الخطأ، ووقف المنكر الذي قامت لتعارضه[2].

المعارضة فى نظرية النظم السياسية الغربية تختلف عن مفهومها في الفقه السياسي الإسلامي فى الوجوه الاتية:

١- الشريعة بأوامرها ونواهيها موجهة إلى الحاكم والمحكوم على السواء، ومن ثم فإن ذلك التصور الغربي لمصطلح المعارضة الذي يقوم علي انقسام الحياة السياسية بين طرفين: أحدهما يقوم بدور الحكومة والآخر يقوم بدور المعارضة، يواجهه التصور الإسلامي الذي يصير فيه الفرد حاكما ومحكوما فى آن واحد حيث إن كل فرد (راع) وكل فرد مسئول عن رعيته، ومن ثم المعارضة ليست دورا بقدر ما هي موقف يتخذه الفرد بغض النظر عن كونه حاكما أو محكوما متي ظهرت دواعيه الشرعية المتمثلة أساسا فى القيام بالشورى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٢- النظرة العضوية التكاميلة المسيطرة على التصور الإسلامي للوجود السياسي والاجتماعي والتى من أهم آثارها أن يكون لكل عضو فى هذا الجسد دوره ولديه الصفات والمؤهلات الكفيلة بتمام تأديتها، ومن ثم فإن الاتجاه نحو وضع الشرائط والصفات - علي النحو السابق - هو أهم ضامن لتمام تأدية العضو لوظيفته وبحيث

---

(١) راجع: د. نيفين عبد الخالق مصطفي، المعارضة فى الفكر السايس الإسلامي مرجع سابق، ص ٢٨-٣٠

(٢) د. نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص ٣٦.

يصبح فقد هذه الشرائط بمثابة فقدان للأهلية والصلاحية التى تكفل للعضو البقاء فى وظيفته. ومن ثم فإن هذا الجسد السياسي الإسلامي إن كان يعرف توزيع الأدوار إلا أنه لا يعرف ذلك التبادل في الأدوار بين حكومة مرة ومعارضة مرة أخري، فكل دور له أهله الذين لديهم الصفات والشرائط الكفيلة بتمام تأديته لهذا الدور، ومن ثم فلا يمكن تصور تبادل الأدوار إلا إذا تم تصور إمكانية تبادل الصفات والشرائط المطلوبة لتمام تأدية الدور[1]، ومن ثم فإن شرعية المعارضة تعتمد علي اتصافها بصفات معينة هى صفات القائم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بحيث إن فقد هذه الصفات يفقد المعارضة شرعيتها وتصير معارضة المعارضة نهيا عن المنكر واجبا.

والفرد فى قيامه بالمعارضة (فى الرؤية الإسلامية) إنما يقوم بهذا عن ولاية مباشرة بما عليه من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمسلم ولى المسلمين ونائبهم وممثلهم جميعا فى كل ما يتعلق بتطبيق الشريعة بما له من هذه الولاية، وتتمثل فيما يملكه الفرد المسلم من رفع دعوي الحسبة دون أن يقال لا مصلحة شخصية لك، بعكس الدعوي فى النظم الوضعية حيث لا مصلحة فلا دعوي[2].

الفكر السياسي الغربي ينظر إلى المعارضة من خلال مبدأ الحرية الذي يصير تعبيرا عن حرية الفرد فى أن يقرر بنفسه الطريقة والأسلوب الذى يعيش وفقه وعن حريته فى أن يخالف الجماعة فى ذلك، الرؤية الإسلامية ترفض ذلك، فالإسلام كل متكامل لايقبل التجزؤ أو التبعيض، ومن ثم فهو يؤخذ كله أو يترك كله، الحرية تقتصر على الدخول تحت مظلة الشريعة، ولا تتعداه إلى حرية الإنشاء ﴿**لا اكراه في الدين**﴾.

﴿**من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾. أما بعد قبول الدخول تحت مظلته فعليه الالتزام بالخضوع الكامل للقواعد الآمرة والناهية المنزلة، ولا يعني ذلك أن حرية الإنسان منقوصة، بل إن كمالها يتمثل في العبودية لله وحده، وهذا يحمل معني تحرره من كافة أنواع العبودية[3]، وتجعل الهيمنة العليا للإدارة الإلهية علي كل من الحاكم والمحكوم، وبهذا يقف كلاهما على قدم المساواة أمام القانون الإلهي، وهذا يعني أن السلطة مقيدة بالأحكام الشرعية.

والخلاصة أن أهل الحل والعقد مكلفون بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، تعبيرا عن المعارضة لكل ما يخالف الشرع، باعتبارهم جماعة قادرة على ذلك، وأن هذا

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩-٣١، ٣٦.

(٢) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٧٧ ص ٧٧.

(٣) راجع: ابن تيميه، العبودية في الإسلام، نشره قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٩٨ هـ، ص ١١٧ وما بعدها.

لا يعفى الأفراد من القيام بأداء هذا الواجب، ولا سيما حين يقصرون عن القيام به، والقيام بهذا الواجب لا يتوقف على الانتماء إلى تنظيم معين أو انطلاقا من الإرادة الشعبية التى تتمثل فى الهيئة الناخبة، ومن ثم فإن جماعة أهل الحل والعقد لا تعد حزبا من هذا الوجه أيضا.

يبقي فارق جوهري بين أهل الحل والعقد والحزب الساسي، انطلاقا من الموقف العقائدي والعلاقة بين الدين والسياسة، حيث إن أهل الحل والعقد يديرون أمور الأمة وفقا لما تقتضيه الشريعة الإسلامية التي تهيمن علي الوجود السياسي تأسيسا وحركة ومقصدا.

الأحزاب السياسية التى أفرزتها الخبرة الغربية، وبالنظر إلى هذا الوجه فإنه رغم أن نشأتها كانت على أساس دينى، وبسبب خلافات دينية، ومن أجل مصالح وأهداف دينية، إلا أن ازدهار فكرة الفصل بين الدين والسياسة، وتبني مبدأ العلمانية فى النظم السياسية الغربية جعل هذا الفصل يمتد إلى النظام الحزبي[1]، بحيث تصير الأحزاب في الفترة الراهنة من حيث طبيعتها تعبيرا عن العلمانية، ودلالة هذا فيما نحن بصدده ألا يتعدي طرف على إختصاصات الآخر، وقيام جماعة دينية بنشاط سياسي فيه خروج على هذا المفهوم، لأن العمل السياسي والتنظيمات السياسية اختصاص أصيل للدولة طبقا للمبدأ.

ولذلك كان طبيعيا أن يشجب الداعون لمبدأ الفصل بين الدين والدولة كل محاولة لقيام جماعة دينية ذات صبغة سياسية، وهذا ما تؤمن به الغالبية العظمي من الأحزاب السياسية الحديثة القومية النزعة والعلمانية المذهب، والرؤية الإسلامية ترفض هذا الفصل بين الدين والسياسة، حيث إن الإسلام عقيدة وشريعة، والسياسة جزء من أحكامه، وبمعني آخر فإن الدين يحتوي السياسة، والسياسة فرع من فروع الدين[2].

مما سبق نخلص إلى أنه لا يمكن بحال اعتبار جماعة أهل الحل والعقد تنظيما سياسيا بالمعني الحزبي، لأن الرؤية الإسلامية ترفض الحزب السياسي تعريفا ووظيفة وموقفا من الدين، أما أهل الحل والعقد فهى جماعة تدبر شئون الأمة وتنطلق من الشريعة وتستهدفها.

ثانيا – أهل الحل والعقد وجماعات الضغط:

إن جماعات الضغط تلعب فى الواقع دورا مهما فى الحياة السياسية فى كل البلدان

---

(١) د. فاروق عبد السلام، الاحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة، مكتب قليوب للطباعة والنشر د.ت. ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨ – ١٣٣.

لغربية، ودورها أكثر قوة بوجه خاص فى الولايات المتحدة الامريكية، وجماعات لضغط تنظيمات تقوم للدفاع عن مصالح معينة عن طريق التأثير على عملية صنع لسياسات والقرارات الحكومية، بمعنى أنها تؤثر عليها لإرغامها علي تحقيق مطالبها دون محاولة الوصول إلى السلطة، وهذا هو الفارق بينها وبين الأحزاب.

ويرجع اشتراك جماعات الضغط فى النشاط السياسي إلى أحد سببين:

الأول: أن يجد أصحاب المصلحة أعضاء جماعة الضغط أنفسهم فى وضع يستحيل عليهم فيه حل مشاكلهم بالوسائل الخاصة التى بين أيديهم، بمعني أن معونة سلطات الدولة تكون ضرورة لا غني عنها لحل مشاكل جماعة الضغط.

الثاني: عدم رضاء أصحاب المصالح عن طريق سير الأمور، وعن الأوضاع القانونية في المجتمع، ويدفع هذا الشعور بعدم الرضا أصحاب المصالح إلى السعي لتعديل النظام القانوني بالضغط لإصدار تشريعات ولوائح جديدة[1].

وبطبيعة الحال، فإن نشاط جماعات الضغط لا يتعلق بممارسة السلطة بشكل مباشر أو بمحاولة الوصول اليها، وإنما يتركز نشاطها فى تحقيق مصالحها بالتأثير علي السلطة[2]، بينما أهل الحل والعقد يباشرون تدبير أمور الأمة، وبالتالي فهم أصحاب الولايات العامة، ومن هذا الوجه فلا اتفاق بينهما من حيث الطبيعة.

جدير بالذكر أن الرؤية الإسلامية ترفض تصور وجود جماعات الضغط فى النموذج الإسلامي لنظام الحكم لسببين:

١- إن القائمين على أمور ومصالح الرعية لا يحتجبون دون رعيتهم، حيث يقول (صلي الله عليه وسلم): " من ولاه الله شيئا من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة[3].

٢- إن من الوسائل التي تستخدمها جماعات الضغط تقديم الأموال بسخاء[4]، هذا أمر يدخل فى باب رشوة الحكام المنهي عنه شرعا كما في حديث ابن اللتبية الذي سبق.

ونخلص فى ختام الباب إلى أن مفهوم أهل الحل والعقد يتعلق باعتبارهم جماعة تقوم

---

(١) راجع أسباب ذلك فى: اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية جـ١، مرجع سابق، ص ٤١١-٤٢١.

(2) Hennery, M- Ehrmann, Interest Groups, in: International Encyclopedia of Social Sciences, vol. 7, op Cit, p. 486 0

(٣) الترمذي. سنن الترمذي، جـ ٢ مرجع سابق، صص ٣٩٥.

(٤) هوريو، القانون الدستوري والموسسات السياسية جـ١، مرجع سابق، ص ٤١١.

علي تدبير أمور الأمة دينا ودنيا، وفقا لمقتضي الشرع الإسلامي، وقد تبينا أبعاد المفهوم وشروطه العامه، وكيف أنه مفهوم كلي يشمل مجموعة ن المفاهيم الفرعية المكونة له أو قل هو مفهوم يمثل نسقا من المفاهيم المترابطة بناء ووظيفة من حيث العناصر: المجتهدون ، أهل الخبرة والاختصاص من الفنيين، أمراء الأجناد. الخ، وتميز مفهوم أهل الحل والعقد عما يختلط به أو يتشابك من مفاهيم وظيفية أخري: أهل الاختيار، المستشارون (أهل الشوري) .

ثم وضحت الملامح المؤسسية لمفهوم أهل الحل والعقد باعتباره من الأبنية الوظيفية التى تنبع وتحدد بالرؤية الإسلامية تأسيسا وغاية، كل ذلك في إطار من التميز والخصوصية التى تستمد من خصوصية المصدر العقيدي الذى ينبنى علي أساسه مفهوم أهل الحل والعقد.

وقد برزت هذه الخصوصية للمفهوم وللرؤية الإسلامية التى استمد منها المفهوم بأبعاده وشروطه فى مقارنته بالجماعات السياسية الأخري، حيث تبين تميزه عن مفهوم الصفوة السياسية والحزب السياسي وجماعات الضغط، كما أنه لا يختلط بمفهوم التكنوقراط، وليس بينهم (اكليروس) أو طبقة رجال الدين بالمفهوم الكنسي الذين يمكلون سلطة دينية كما جسدتها الخبرة الكنسية فى العصور الوسطي.

هذه الخصوصية وهذا التميز الذي برز فى مفهوم أهل الحل والعقد وما يرتبط به من مفاهيم نظامية يؤكد وبحق أن الرؤية الإسلامية تملك منطقها الخاص بها، وبناءها المتميز الذي يعبر عن منظومة فكرية معينة، وهذه الخصوصية تنعكس وبالضرورة على اللغة التى هى أقنية الفكر، الأمر الذي يؤدي بنا إلى التأكيد على ضرورة تحديد المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالفقه السياسي الإسلامي انطلاقا من المصادر الإسلامية دون التأثر بما يفرزه الفكر الغربي من مفاهيم هى بالتأكيد تحمل الخلفيات والمضامين الأيديولوجية الكامنة فى منظومتها الفكرية.

وهذا بلا شك لا يؤدي فقط إلى الوضوح الفكري للرؤية الإسلامية، ولكن يوفر ثراء فى منظومة المفاهيم الإسلامية الأصيلة التى ينبغى أن تخرج إلى الاستخدام الفكري وإلى الحياة الفكرية والعلمية.