جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل

كلّية الحقوق و العلوم السياسية

قسم الحقوق

السلطة السياسية بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية

دراسة مقارنة

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر في القانون العام

تخصص: القانون العام الداخلي

من إعداد الطالب: تحت إشراف الأستاذ:

زعفري مراد بلحوت علي

لجنة المناقشة:

- أ. راشد كمال رئيسا
- أ. بلحوت علي مشرفا
- أ. يحياوي مختار ممتحنا

السنة الجامعية 2014م – 2015م

شكر و إمتنان

في البداية أشكر الله تعالى على ما مَنَّ به عَلَيَّ من القدرة البدنية و العقلية التي جعلتني مُؤَهلاً لإنجاز هذا البحث.

كما أتقدّم بالشكر والإمتنان إلى الأستاذ علي بلحوت الذي أفادنا بنصائحه و إرشاداته التي جعلت من هذا البحث أكثر منهجية و تدقيقا سواء من الناحية العلمية أو المعلوماتية.

كما لا أنسى الإخوة و الأصحاب الذين زوّدوني ببعض ما يحتاجه البحث من مراجع علمية، و كذالك الشكر الجزيل إلى موظفي مكتبة كلّية الحقوق و العلوم السياسية بجامعة جيجل الذين سهّلوا لي مهمّة إستعارة الكتب و الإنتفاع منها بكلّ أريحية و يسر.

بسم الله الّرحمن الّرحيم

<< إنّ أصل الدّاء هو الإستبداد السياسي و دواءه هو دفعه بالشورى الدستورية >>.

(عبد الّرحمن الكواكبي).

خـــطّــة البــحــث

مــقــدّمــة.

الفصل الأول: الإطار العام للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي و الفكر الديمقراطي.

ـــ **المبحث الأول:** مراحل تطور السلطة السياسية بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية.

- **المطلب الأول:** التطور التاريخي للسلطة السياسية في الإسلام.

الفرع الأول: السلطة السياسية في زمن الرّسول الأكرم (ص آ).

الفرع الثاني: السلطة السياسية في زمن الخلفاء الرّاشدين.

الفرع الثالث: السلطة السياسية في العصر الأموي والعبّاسي.

- **المطلب الثاني:** التطور التاريخي للسلطة السياسية في الفكر الديمقراطي.

الفرع الأول: السلطة السياسية في العصر اليوناني و الرّوماني.

الفرع الثاني: السلطة السياسية في العصور الوسطى.

الفرع الثالث: السلطة السياسية في العصر الحديث.

- **المطلب الثالث:** مقارنة للسلطة السياسية بين الفكرالإسلامي والفكرالديمقراطي من حيث الوقائع والأحداث التاريخية.

الفرع الأول: السلطة السياسية من حيث الوقائع والأحداث في الفكرالإسلامي.

الفرع الثاني: السلطة السياسية من حيث الوقائع والأحداث في الفكر الديمقرطي.

الفرع الثالث: تعقيب حول التطور التاريخي للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي.

ـــ **المبحث الثاني:** الأسس الدستورية للنظام السياسي بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية.

- **المطلب الأول:** الأسس الدستورية للنظام السياسي الإسلامي.

الفرع الأول: الحاكميّة للّه تعالى.

الفرع الثاني: مبدأ العدل و المساواة.

الفرع الثالث: مبدأ الشورى.

- **المطلب الثاني:** الأسس الدستورية للنظام السياسي الديمقراطي.

الفرع الأول: حاكميّة الأمّة أو الشعب.

الفرع الثاني: إحترام الحرّيات و المساواة.

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات.

- **المطلب الثالث:** مقارنة الأسس الدستورية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

الفرع الأول: مبدأ الحاكميّة بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

الفرع الثاني: مبدأ الحقوق والحرّيات بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

ـــ **المبحث الثالث:** مفهوم مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية.

- **المطلب الأول:** مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف الشورى.

الفرع الثاني: أساس مشروعية الشورى.

الفرع الثالث: قواعد ممارسة الشورى.

- **المطلب الثاني:** مبدأ الديمقراطية في الفكر الغربي.

الفرع الأول: تعريف الديمقراطية.

الفرع الثاني: أساس الأخذ بمبدأ الديمقراطية.

الفرع الثالث: أساليب ممارسة الديمقراطية.

- **المطلب الثالث:** مقارنة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية.

الفرع الأول: مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من حيث مدلول كلٍّ منهما.

الفرع الثاني: مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من حيث أساس كلٍّ منهما.

الفرع الثالث: مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية من حيث أسلوب ممارستهما.

الفصل الثاني: الآليات القانونية لتنظيم السلطة السياسية بين مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية.

ـــ **المبحث الأول:** السلطة التشريعية بين النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي.

- **المطلب الأول:** السلطة التشريعية في النظام السياسي الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.

الفرع الثاني: كيفية ممارسة السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.

الفرع الثالث: مجلس الشورى في النظام الإسلامي.

– **المطلب الثاني:** السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

الفرع الأول: تعريف السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

الفرع الثاني: الهيئات المخوّلة بالتشريع في النظام الديمقراطي.

الفرع الثالث: نماذج عن السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

– **المطلب الثالث:** مقارنة السلطة التشريعية بين النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي.

الفرع الأول: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث التعريف.

الفرع الثاني: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الممارسة.

الفرع الثالث: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الهيئات المخوَّلة بالتشريع.

ـــ **المبحث الثاني:** السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي .

– **المطلب الأول:** السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف الخلافة (الإمامة العظمى) في الفكر الإسلامي.

الفرع الثاني: شروط وإختصاصات الخليفة في النظام الإسلامي.

الفرع الثالث: مسؤولية الخليفة في النظام الإسلامي.

– **المطلب الثاني:** السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي.

الفرع الأول: الهيئة المخوّلة بممارسة السلطة التنفيذية.

الفرع الثاني: شروط وإختصاصات رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.

الفرع الثالث: مسؤولية رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.

– **المطلب الثالث:** مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

الفرع الأول: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الهيئة المخوَّلة بالتنفيذ.

الفرع الثاني: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الشروط و الإختصاصات.

الفرع الثالث: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث مسؤولية رئيس الدولة.

ـــ المبحث الثالث: السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

– **المطلب الأول:** السلطة القضائية في النظام السياسي الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف القضاء.

الفرع الثاني: القضاء في العهد النبوي وعهد الخلفاء الرّاشدين.

الفرع الثالث: قواعد القضاء في النظام الإسلامي.

– **المطلب الثاني:** السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.

الفرع الأول: دور السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.

الفرع الثاني: الهيئات المخوَّلة بالقضاء في النظام الديمقراطي.

الفرع الثالث: المبادىء الأساسية للقضاء في النظام الديمقراطي.

– **المطلب الثالث:** مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

الفرع الأول: مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث مضمون القضاء.

الفرع الثاني: مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الهيئات المخوَّلة بالقضاء.

الفرع الثالث: مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث مبادىء القضاء.

خـــــاتـــــمـــة.

مـقـّدمــة

تعتبر السلطة السياسية أحد العناصر المهمة الداخلة في تكوين الدولة الحديثة،وبالّرغم من تعّدد الآراء و التعريفات التي تطّرقت لهذا المفهوم، إلاّ أّنه يمكن القول بأّن جميع تلك التعريفات و المفاهيم تنصبُّ على جوهر واحد، وهو القدرة على حق ممارسة مجموعة من الصلاحيات السياسية داخل الدولة.

من هذا المنطلق يتضح دور و أهّمية السلطة السياسية في الأنظمة السياسية المقارنة على مختلف توجهاتها ومذاهبها الفكرية و الفلسفية، و هو الأمر الذي يجعل من مثل هذه السلطة حالة ضرورية في جميع المجتمعات الإنسانية.

ومّما لا شك فيه أّن السلطة السياسية لا تكون مشروعة– أو على الأقل لا تكون معبِّرة عن إرادة الأّمة– ما لم تكن منبثقة عن إرادة هذه الأخيرة، وهو ما يكاد يُ جمع عليه الكثيرون من أصحاب الّرأي ، لكّنه مع ذالك تبقى السلطة السياسية تعكس الأساس أو الفلسفة السياسية التي تستند إليها هذه السلطة، و من هنا فإّن مظاهرها تتلّون و تتعّدد بتعّدد الأسس و النظريات الفلسفية السياسية التي تترك أثرها على طبيعة النظام السياسي القائم.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أّنه بالّرغم من تعّدد مظاهر ممارسة السلطة السياسية في أنظمة الحكم السياسي، إلاّ أّن الجميع يرى أّن إرادة الأّمة تلعب دورا محوريا في إختيار نظام الحكم السياسي الذي يلاءم قّيمها و ثوابتها وهوّيتها الوطنية، وهذا الأمر لا يشذُّ عنه النظام السياسي الإسلامي أيضا.

و إذا كان الفكر السياسي الغربي إعتمد في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية من خلال إستناده على مبدأ الديمقراطية، فإّن الفكر السياسي الإسلامي لم يغفل حق الأّمة في إضفاء مثل هذه الشرعية ولكن من خلال ما يسمى بمبدأ الشورى.

كما يمكن القول بأّنه كما أّن هناك صور وأساليب متعّددة تَمُاَرسُ من خلالها الحالة الديمقراطية ، فإّنه بالمقابل يمكن أن تتعّدد الأساليب في تطبيق مبدأ الشورى بما يتلاءم مع

طبيعة النظام السياسي القائم، مع عدم الإخلال بحق الأّمة في الإختيار الذي يُمكّنُها من رسم معالم السلطة السياسية التي تراها مؤهلة لحماية حقوقها ومصالحها الوطنية و القومية.

ومّما لا شك فيه أنّ هذه النظرة أصبحت النموذج الأمثل في العصر الحديث الذي يكاد ينعقد عليها الإجماع، و بقدر ما تحققه السلطة السياسية من أهداف في ظلّ إرادة الأّمة، بقدر ما تكون سلطة ديمقراطية، طبعا مع أخذ ثوابت الأّمة وخصوصياتها بعين الإعتبار.

إنّ مبدأ الديمقراطية في الغرب بالّرغم من تحقيقه للكثير من الإيجابيات التي لا يمكن الإستهانة بها و لا إنكارها، إلاّ أنّ توظيفه بالمفهوم اللّيبرالي الغربي أّدى إلى وجود إنحطاط أخلاقي و روحي رهيب في أوساط المجتمعات الغربية، مّما جعل هناك عدم توازن بين الحّرية الفردية التي يقّدسها الغرب اللّيبرالي و بين الأخلاق الفطرية الإنسانية ، ولعلّ قيام بعض الدول الغربية بسنّ قوانين الزواج المثلي بإسم الحّرية الفردية يُعدُ أكبر شاهد على هذا الإنحطاط الّرهيب الذي سيؤّدي عاجلا أم آجلا إلى دخول الغرب في حالة صدام مجتمعي، ذالك أنّ الحّرية تقتل الحّرية، و أنّ هذه الحّرية ما لم تكن محاطة بضوابط الأخلاق الفطرية الإنسانية فإّنها ستأتي بنتائج عكسية.

ومّما لا شك فيه أنّفي الغرب اللّيبرالي أناس– ومنهم مفكرون ومثقفون – لا زالوا محافظين على فطرتهم الإنسانية.

أّما في ظلّ مبدأ الشورى فإنّ الأّمة تمارس حّريتها وإختياراتها في إطار المبادئ الإسلامية التي تُحضِنُها من الوقوع في براثن الإنحطاط الأخلاقي و الّروحي، فضلا عن ذالك فإنّ مبدأ الشورى يعطي الأولوية لإختيار الأفضل ضمن شروط شرعية محّددة.

وهنا لا بّد من التنويه إلى أنّ القصور الذي قد نراه حاصلا في بعض الدول التي تتبنى هذا المبدأ إّنما منشأه إساءة تطبيقه في الحياة السياسية، و ليس منشأه المبدأ بحّد ذاته.

فقد يكون تطبيق المبدأ ناجحا في دولة ما لأّنها أحسنت فهمه، بينما قد يكون تطبيقه فاشلا في دولة أخرى لأنها أساءت فهمه و توظيفه.

من هذا المنطلق لابّد من النظر إلى مبدأ الشورى من زاوية مدى حمايته لحقوق و مصالح الأّمة، لا من زاوية مدى حمايته لمصالح السلطة السياسية.

لعلّه من خلال ما تقدّم يتضح للقارئ الكريم مدى الأهّمية التي يتضمّنها موضوع الدراسة.

1- أهّمية الموضوع :

أ- لا شك أنّ النموذج الديمقراطي الغربي قد نجح إلى حدٍّ ما في الغرب اللّيبرالي، لكّنه فشل فشلا ذريعا في البلاد العربية و الإسلامية، و الشاهد على ذلك الواقع السياسي والإجتماعي والإقتصادي الذي تعيشه هذه البلدان، و لعلّ مردّ ذالك هو عدم مراعاة الأنظمة السياسية لهذه البلدان خصوصيات وثوابت المجتمعات العربية و الإسلامية، ممّا أدّى إلى ضياع الإستقلال السياسي لهذه البلدان والدخول في نفق التبعية الغربية المطلقة، حتى ولو كان ذالك على حساب قّيم وخصوصيات ومبادئ و مصالح شعوبها ، كلّ ذالك مع وجود تراث فكري إسلامي هائل تزخر به الحضارة الإسلامية.

ب- تلعب إرادة الأّمة دورا بارزا في منح الشرعية للسلطة السياسية، ذالك أنّ هذه الأخيرة ليست سوى تجسيد مؤسساتي لإرادة الأّمة، وسواء كانت هذه الإرادة مستندة إلى أساس مبدأ الشورى أو مبدأ الديمقراطية فإنّ النتيجة هي تَمَتعُ السلطة السياسية بالشرعية، مع الأخذ بعين الإعتبار بأنّ شكل هذه السلطة في هذه الحالة سوف يرُاعي خصوصيات وقّيم وثوابت الأّمة، ممّا يجعل السلطة السياسية منسجمة بحق مع إرادة الأّمة دون التعدّي عليها.

ج- يعتبر حرمان الأّمة من إختيار شكل السلطة السياسية التي تعّبر عن إرادتها بمثابة مقدّمة أولية لقتل إبداعات وكفاءات الأّمة، وتعطيل طاقاتها الفكرية وتشجيع للأمّية الفكرية والتي تكاد اليوم تكون متفشية في أغلب دول العالم الثالث.

مع العلم أنّ إختيار الأّمة يختلف أثره من حيث المبدأ الذي يعتمد عليه هذا الإختيار، فممّا لا شك فيه أنّ أثر هذا الإختيار على أساس مبدأ الشورى يختلف عنه على أساس مبدأ الديمقراطية ، وهذا أمر مهّم جِدًا، لأّنه هو الذي يحدّد شكل السلطة السياسية فيما بعد.

د- إنّ إعطاء الحّرية للأّمة في إختيار شكل سلطتها السياسية هو حق من الحقوق السياسية الأولية التي لا غنى عنها لأي أّمة تعشق الحّرية وتبغض العبودية، وبقدر ما تكون الأّمة مُدافعة عن هذا الحق بقدر ما تكون أّمة متحّررة وواعية و مدركة لأهّمية هذا الحق، والاّ فإنّ

مَثَلَهاَ سيكون كمثل الدواب والأنعام، ممّا يجعل حالها بين الأمم بلا قدر ولا قيمة، سواء من الناحية السياسية أو الإقتصادية أو الإجتماعية أو الثقافية أو الفكرية بل وحتى الرياضية، وهو ما نشاهده ونلمسه اليوم على أرض الواقع في ما يسمى بدول العالم الثالث.

2- إشكالية البحث :

لا شك أنّ تأثير مبدأ الشورى على كيفية ممارسة السلطة السياسية في الدولة له مميّزاته الخاصة التي تجعله متميّزا عن تأثير مبدأ الديمقراطية، من هنا يمكن تلخيص إشكالية الدراسة في السؤال التالي وهو: هل يمكن للسلطة السياسية في النظام الإسلامي القائم على مبدأ الشورى أن تستفيد من الآليات القانونية لممارسة السلطة السياسية في النظام الديمقراطي القائم على أساس مبدأ الديمقراطية ؟

و يتضمّن هذا التساؤل بعض الأسئلة الفرعية أهمّها :

أ- هل هناك علاقة بين مبدأ الشورى كمبدأ سياسي في أدبيات الحكم الإسلامي وبين مبدأ الديمقراطية بالمفهوماللّيبرالي الغربي؟

ب- ما مدى التمايز الحاصل بين آليات ممارسة السلطة السياسية في النظام الإسلامي، وبين آليات ممارستها في ظلّ النظام الديمقراطي؟

3- الدراسات السابقة :

من الدراسات التي تعرّضت لموضوع بحثنا ، الدراسات التالية :

أ- كتاب << الديمقراطيــة في الإسلام >> لعباس محمود العقاد، دار المعارف، مصر، دون سنة طبع.

بعد أن يتطرّق الكاتب في هذه الدراسة إلى ماهية الديمقراطية، وبعد أن يذكر مجموعة من الصور المجملة عن الديمقراطية في الإسلام، يتوصل إلى أنّ الديمقراطية في الإسلام هي ديمقراطية خاصة، لأنّها تخالف الديمقراطيات الأخرى في نشأتها وغايتها، وتتسع بأصول الحكم حيث تخرج من الصبغة المحلّية إلى الصبغة الإنسانية بل الكونية.

ومن هنا فهو يُطلق عليها إسم الديمقراطية الإنسانية، التي يرى أنّ شريعة الإسلام كانت

أسبق الشرائع إلى تقريرها، فهي ليست حِيلة من حِّيل الحكم لإتقاء شّر، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة، بل هي ديمقراطية يكسبها الإنسان لأّنها حق له يخّوله أن يختار حكومته، وبالتالي فهي ديمقراطية متمّيزة بخصائصها ومقوِماتها ومصدرها عن غيرها من صور الديمقراطية .

ب- كتاب << الإسلام و الديمقراطية >> لفهمي هويدي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة مصر ، الطبعة الأولى، 1993م .

بدأ الكاتب في دراسته هذه بطرح سؤال حول الموضوع مفاده : لماذا نقول إّنه لابّد لنا من الإسلام و الديمقراطية َمًعا ؟

و إذا إتفقنا على ضرورتهما َمًعا، فهل الجمع بينهما ممكن حقا ؟

للإجابة عن هذا الإشكال تعّرض الكاتب إلى محاولة معالجة إشكالية الآخر، من خلال التطّرق إلى مناقشة وتحليل ما أسماه بآيات السيف في القرآن الكريم، وكذلك إلى الموروث التاريخي الإسلامي، ثّم تطّرق بعد ذالك إلى ِذكر ما أسماه الأعمدة السبعة للنظام الإسلامي شَارِحًا لكيفية ممارسة الأّمة لولايتها، ليصل إلى أّن الديمقراطية هي أفضل صيغة إبتكرها العقل الإنساني حتى الآن للإدارة السياسية للمجتمع، كما يرى الكاتب في مصطلح الديمقراطية مصطلحا موازيا لمبدأ الشورى في الإسلام أو ترجمة معاصرة له، لكّنه في نفس الوقت يؤكّد بأّن الديمقراطية التي يقبلها في نظره هي تلك التي لا تحلّل حراما ولا تحّرم حلالا.

من هنا حاول الكاتب أن يثبت بأّن الجمع بين الإسلام والديمقراطية هو من قبيل المعلوم بالضرورة في أمور الدنيا، و أّن المصالحة بينهما إن لم تكن قائمة فعلينا أن نخترعها بأّي شكل كان تأمينا للحاضر والمستقبل، مقّررا أّنه لن تقوم لنا قائمة بغير الإسلام ولن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، و أّن طرح فكرة إّما الإسلام و إّما الديمقراطية هي فكرة خاطئة.

ج- كتاب << الديمقراطية بين العلمانية والإسلام >> لعبد الرزاق عيد و محمد عبد الجبار، دار الفكر ، دمشق سوريا ، الطبعة الأولى، 1999 م .

يتعرّض الكتاب في بدايته إلى أزمة الدولة والمجتمع في العالم العربي و الإسلامي، حيث ربط هذه الأزمة بأمَرْينِ مهمَّيْنِ هما :

– التناقض مع الهوية التاريخية الإسلامية لمجتمعات الدول.

– و فقدان الشرعية السياسية.

ثم يؤكّد الكتاب على ضرورة الخيار الحضاري الإسلامي لكّنه يشترط لأجل القيام بمثل هذا المشروع الحضاري شرطَيْنِ أساسِيّيْنِ هما :

– إستغلال الإمكانيات الحضارية التي يختزنها الإسلام بإعتباره مشروعا حضاريا في المقام الأول، والتي يمكن أن تقوم بدور كبير في تسريع عملية النهوض الحضاري إذا تّم توظيفها بشكل سليم.

– و إستغلال العلاقة التاريخية بين الإسلام وبين المجتمعات القائمة في العالم العربي و الإسلامي، و التي صارت تشكل جزءا أساسيا من الهّوية الثقافية لهذه المجتمعات ، و هذه الحقيقة تؤثر إيجابيا على مشروع النهضة و التغّيير إذا روعيت و إِسْتُثْمِرتْ في هذا المشروع، لكّنها يمكن أن تكون عقبة إذا تّم تجاهلها أو التناقض معها .

ولأجل النهوض الحضاري يتعّرض الكتاب إلى الخيار الديمقراطي كضرورة إجرائية من أجل هذا النهوض، حيث يتطلّب هذا الأخير حياة سياسية سليمة ومشاركة واسعة من قِبل المواطنين و إلى مؤسسات مستقّرة .

من هنا طرح الكتاب الإشكال التالي، و الذي مفاده :

إنّ الإسلام يعّبر عن مناخ حضاري و ثقافي معّين، و إنّ الديمقراطية تعّبر عن مناخ حضاري مخالف ، فكيف يمكن الجمع بينهما ؟

من أجل معالجة هذه المسألة يرى الكتاب أّنه من الممكن إنسجام الآلية الديمقراطية في المجال الحضاري الإسلامي من خلال المداخل التالية :

– التعامل مع الآليات الديمقراطية بوصفها آليات محاّيدة لا تستبطن أّي فلسفة مذهبية أو عقائدية.

– الإستناد إلى مشروعية الإنفتاح الحضاري على الثقافات الأخرى و التفاعل معها على قاعدة مرجعية القرآن المركزية في رفض أو قبول المفاهيم والآليات المستجدّة، و قد تبّين أنّ الإسلام لا يرفض هذه المستجدات لمجّرد أّنها جديدة أو قادمة من خارج الحدود الثقافية للإسلام.

– ربط الآليات الديمقراطية بمفاهيم إسلامية مركزية ذات دلالات سياسية، مثل مفهوم الخلافة الّربانية الذي يعطي الجماعة البشرية حق حكم نفسها بنفسها، ومفهوم حّرية الإنسان في تقرير مصيره ، وهكذا .

– إيجاد رابطة إجرائية بين الشورى الإسلامية التي لم يحدّد الإسلام شكلها وطريقتها وأسلوب تنفيذها، وبين الآليات الديمقراطية بإعتبارها أدوات و وسائل ممكنة و جائزة لتطبيق الشورى في حياة الناس عامّة و المسلمين خاصة .

4– أسباب إختيار الموضوع :

أ– إنّ وجود حالة الإلتباس والغموض عند البعض بالنسبة إلى مدى إرتباط مبدأ الشورى بمبدأ الديمقراطية من الأمورالتي حفّزتني للبحث بشكل علمي وموضوعي من أجل الوصول إلى نتيجة علمية منطقية نستطيع من خلالها الحكم على طبيعة هذه العلاقة.

ب– لقد ذهب بعض المفكرين والكُتاّب سواء ممّن كانوا محسوبين على الفكر اللّيبرالي الغربي أو المحسوبين على الفكر الإسلامي– خاصة منهم أتباع التيار السلفي الوهابي – إلى رسم صورة مفادها أنّ النظرية السياسية الإسلامية هي نظرية مناقضة تماما لمبدأ الديمقراطية ، ومن ثّمَ فلا يمكن إستفادة أحدهما من الآخر، بل ذهبوا بعيدا حينما حكموا بكفر من يتبنى المفهوم الديمقراطي بإعتباره مفهوما مخالفا لأصول الإسلام حسب زعمهم، و لأنّ خطورة التكفير في المجتمع الإسلاميلها أثار وخيمة لا يُحْمَدُ عقباها ، و هو ما نشاهده اليوم في ديار المسلمين لا لشيءإلاّ لوجود أراء متعدّدة و مختلفة في مسائل فكرية معّينة لا تمس بجوهر الّدين الإسلامي، ومنها مسألة الديمقراطية.

من هنا إرتأيتُ أَنْ أُبسِط القول في هذا الموضوع عسى و لعلّ أَنْ يكون بذرة خير لتأليف قلوب الأّمة الإسلامية .

ج- لا شك أنّ التغّيير لا يأتي من فراغ، قال تعالى { إنّ الله لا يغّير ما بقوم حتى يغّيروا ما بأنفسهم } (سورة الرعد ، الأية11)، و لا شكّ أيضا أنّ هذا التغّيير لا يمكن أن يحصل إلاّ من خلال إيجاد مفاهيم جديدة تتوافق وتطور العصر الحديث ، دون أن تكون مناقضة لأصول و ثوابت الدين الإسلامي .

من هذا المنطلق إرتأيتُ أن أتطّرق إلى مصطلح الديمقراطية في المفهوم اللّيبرالي الغربي ومقارنته بمصطلح الشورى في الفكر الإسلامي .

وعلى هذا إذا وجدنا أنّ مبدأ الديمقراطية يستطيع أنْ يُزَوِّدَنا بآليات قانونية تجعل من السلطة السياسية في الدولة سلطة ناجحة في أدائها السياسي و علاقاتها مع المجتمع ، فإنّ هذا لا يمنع من الأخذ بمثل هذه الآليات ، طبعا كل ذالك في إطار قّيم وثوابت الأّمة النابعة من دينها وهوّيتها الإسلامية.

5- منهج البحث :

نظرا لطبيعة موضوع الدراسة الذي يقوم على المقارنة التي تحتّم علينا ذكر بعض الوقائع التاريخية التي تدخل في صلب موضوع الدراسة، فقد إعتمدتُ في دراستي هذه على منهج المقارنة، مع الإعتماد أيضا على المنهج التاريخي والتحليلي، وهو ما دفعني إلى إيراد مجموعة من الآراء الفكرية والنظريات السياسية والأحداث التاريخية المتعلّقة بالموضوع، ومحاولة تحليلها والنظر فيها وربطها بموضوع الدراسة.

6-خطة البحث:

بما أنّ موضوع الدراسة يتناول أمورًا تَعُدُّ دراستها ذا أولوية مقارنة مع أمور أخرى مرتبطة بالدراسة ، فقد إرتأيتُ التطّرق إلى إعطاء صورة مجملة عن ماهية السلطة السياسية في مقّدمة الدراسة ، مع التعّرض إلى المسائل ذات الأولوية في معرض البحث .

و من هذا المنطلق جاء تناولي لموضوع << السلطة السياسية بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية – دراسة مقارنة – >> على أساس فصلين و ست مباحث و خاتمة.

– يشتمل الفصل الأول الذي خصصته للإطار العام للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي على ثلاث مباحث :

تعّرضتُ في المبحث الأول منه إلى مراحل تطور السلطة السياسية بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية و ذلك من خلال ثلاث مطالب ، تطّرقت في الأول منها إلى التطور التاريخي للسلطة السياسية في الإسلام، ثّم تعّرضت في المطلب الثاني إلى التطور التاريخي للسلطة السياسية في الفكر الديمقراطي ، و أّما المطلب الثالث فتعّرضت فيه إلى مقارنة للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي من حيث الوقائع والأحداث التاريخية.

أّما المبحث الثاني فتعّرضت فيه إلى الأسس الدستورية للنظام السياسي بين مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية و ذالك من خلال ثلاث مطالب أيضا ، تطّرقت في الأول منها إلى الأسس الدستورية للنظام الإسلامي، بينما تناولت في المطلب الثاني الأسس الدستورية للنظام الديمقراطي ، ثم ذكرت في المطلب الثالث مقارنة الأسس الدستورية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

و أّما المبحث الثالث فتناولتُ فيه مفهوم مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية، تعّرضت في المطلب الأول منه إلى مبدأ الشو رى في الفكر الإسلامي، ثّم تطّرقت في المطلب الثاني إلى مبدأ الديمقراطية في الفكر الغربي، وأّما المطلب الثالث فعقدتُ فيه مقارنة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية.

– أّما الفصل الثاني فخصصته لدراسة الآليات القانونية لتنظيم السلطة السياسية بين مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية، و يشتمل على ثلاث مباحث أيضا :

تعّرضت في المبحث الأول منه إلى السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من خلال ثلاث مطالب ، تطّرقت في الأول منها إلى السلطة التشريعية في النظام الإسلامي،، ثّم تناولت في المطلب الثاني السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي، وختمته بالمطلب الثالث من خلال مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

أّما المبحث الثاني فقد تناولتُ فيه السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي و ذالك من خلال ثلاث مطالب، تطّرقت في المطلب الأول منها إلى السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي، ثّم تناولت في المطلب الثاني السلطة التنفيذية في النظام

الديمقراطي، ثّم خصصت المطلب الثالث لمقارنة السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

و أّما المبحث الثالث فتناولتُ فيه السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من خلال ثلاث مطالب، تطّرقتُ في المطلب الأول منها إلى السلطة القضائية في النظام الإسلامي، ثّم تعّرضتُ في المطلب الثاني إلى السلطة القضائية في النظام الديمقراطي، و خصصتُ المطلب الثالث لعقد مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

الفصـل الأول

الإطار العام للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي

يشير مفهوم السلطة في علم السياسة والقانون الى الحق في ممارسة مجموعة من الأعمال ، بما في ذلك الحق في صنع القوانين ورسم السياسة العامّة1.

ولكي يتّم فهم السلطة السياسية كأحد أهم العناصر التي تقوم عليها الدولة لابدّ من التمّييز بين صاحب السلطة وبين من يمارسها ، فصاحب السلطة السياسية هي الدولة المُكَوَّنة من الحكام والمحكومين ، أّما من يمارسها فهو الحاكم أو الفئة الحاكمة2.

وتتأثر السلطة السياسية بطبيعة النظام السياسي القائم و بالنظريات الفكرية والفلسفية التي تستند عليها، من هذا المنطلق نجد هذه السلطة تأخذ أشكالا وألوانا في النظم السياسية المقارنة ، و منها النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي.

و بناًءا على ما تقدّم فسأتطّرق في هذا الفصل إلى الأطر العامّة التي ترتكز عليها السلطة السياسية في كُلٍّ من النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي ، وذلك من خلال ثلاث مباحث:

- **المبحث الأول:** أتناول فيه مراحل تطور السلطة السياسية بين مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية.
- **المبحث الثاني:** أتناول فيه الأسس الدستورية للنظام السياسي بين مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية.
- **المبحث الثالث:** و أتناول فيه مفهوم مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية.

1-محمد برهام المشاعلي، الموسوعة السياسية والإقتصادية، الطبعة الأولى، دارالأحمدي للنشر، القاهرة مصر، 2007، ص 79.

2- نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، الطبعة الأولى، الإصدار السادس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عّمان الأردن، 2010، ص 28.

المبحث الأول

مراحل تطور السلطة السياسية بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية

لا شك أنّ السلطة السياسية بالمعنى الحديث مرّت بمجموعة من المراحل التاريخية التراكمية التي مهدت من أجل الوصول إلى المعنى الذي هو متعارف عليه اليوم.

فقد كانت السلطة السياسية تستمدّ أساسها من القّوة و الصراع بين الجماعات البدائية، كما إستمدّت أساسها من السلطة الأبوية المتمثلة في ربّ الأسرة. كما وجدت السلطة السياسية أساسها أيضا في مجموعة عوامل متعدّدة كالقوة و الإقتصاد و الدّين و الفكر ...إلخ.

وكذالك إستمدّت هذه السلطة أساسها من الصراع بين طبقات المجتمع وسيطرة إحداها على الأخرى1.

وأخيرا جاءت النظريات العقدية التي أرجعت نشوء السلطة السياسية إلى فكرة العقد الإجتماعي الذي نشأت بمقتضاه السلطة السياسية2.

و سأتطّرق في هذا المبحث إلى المراحل التارخية التي مرّت بها السلطة السياسية في كُلٍّ من النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي، من هنا سأتعّرض لهذا الموضوع في ثلاث مطالب :

- **المطلب الأول:** و أتناول فيه التطور التاريخي للسلطة السياسية في الإسلام.
- **المطلب الثاني:** و أتناول فيه التطور التاريخي للسلطة السياسية في الفكر الغربي.
- **المطلب الثالث:** و أعقد فيه مقارنة للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي و الفكر الغربي من حيث الوقائع والأحداث التاريخية.

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع نفسه، ص 60-72.

2-رمزي الشاعر، الأيديولوجية وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مطبعة عين شمس، القاهرة مصر،1978،ص18.

المطلب الأول: التطور التاريخي للسلطة السياسية في الإسلام.

مرّت السلطة السياسية في الإسلام بمراحل متعدّدة يمكن إبراز أهّمها من خلال ممارستها في العهد النبوي الشريف (الفرع الأول)، ثم العصر الرّاشدي (الفرع الثاني)، وأخيرا العصر الأموي و العباسي (الفرع الثالث).

الفرع الأول: السلطة السياسية في زمن الرّسول الأكرم (ص آ).

كان للدولة الإسلامية الأولى مميّزاتها الخاصة بإعتبار أنّ السلطة السياسية فيها كانت تَمُارَسُ من قِبلِ الرّسول الأكرم صلى الله عليه و آله وسلم.

فقد كانت هذه الدولة هي أول دولة للمسلمين في التاريخ، وكانت السلطة العليا فيها لنبي الله صلى الله عليه وآله وسلم، وفي المدينة المنّورة (يثرب) مارست هذه الدولة سلطتها ونظمت مجتمعها و وضعت دستورها الأول و كان ذالك منذ السنة الأولى للهجرة1.

و الُمتَمَعِّنُ في سيرة الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وفي نهجه يجد هذا النهج دليلا على لزوم تشكيل الحكومة، و ذالك لأّنه هو صلى الله عليه وآله وسلم قام بتشكيل الحكومة، والتاريخ يشهد بذالك، و قام بتطبيق القوانين و تثبيت أنظمة الإسلام و إدارة المجتمع.

فأرسلالألُوِيَ إلى الأطراف، و جلس للقضاء، و نَصَّبَ القضاة، و وَجَّ السفراء إلى الخارج و إلى رؤساء القبائل و الملوك، و عقد المعاهدات و الإتفاقات، وقَادَ الحروب. و الخلاصة أّنه قام بتطبيق مسائل الحكم و الدولة2.

لكن أهّم عمل قام به الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بإعتباره قائدا سياسيا متمتعا بصلاحيات سياسية فضلا عن تمتعه بالقيادة الروحية و المعنوية، هو إصدار مايسمى بالصحيفة والتي تعتبر بمثابة دستور سياسي ينظم حياة المجتمع في المدينة المنّورة، وذالك بعد هجرته من مكة المكّرمة. ومن أهّم ما جاء في هذه الصحيفة ما يلي:

1-عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة،الطبعة الرابعة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت لبنان، 2001، ص65.

2- روح الله الموسوي المصطفوي الخميني، الحكومة الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز بقية الله الأعظم(ع)، بيروت لبنان 1998، ص 128.

– أنّ المسلمين أمّة واحدة من دون الناس.

– أنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

– أنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، و أنّ بينهم النصح و النصيحة، والبّر دون الإثم.

– أنّه لا يأثم إمرؤ بحليفه، و أنّ النصر للمظلوم.

– أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم.

–أنّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو إشتجار يُخاف فساده، فإنّ مردّه الى الله وإلى محمد رسول الله، وأنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة و أبرّه.

– أنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، و أنّه من خرج آمن ومن قعد آمن في المدينة، إلاّ منظَلَم وثَأَم، و أنّ الله جار لمن برّ و إتقى، ومحمد رسول الله1.

إنّ المتمعِن فيما جاء في هذه الصحيفة يجدها قد تضمّنت مبادئ عامّة درجت الدساتير الحديثة على وضعها، ولعلّ أهمّها تكوين الأمّة وتعريفها، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة لطوائفها، وهو أمر جديد في الحياة السياسية في جزيرة العرب، حيث نقل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قومه من شعار القبيلة والتبعية لها إلى شعار الأمّة2 .

وبالرّغم من وجود مظاهر قام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بإرسائها في المدينة المنوّرة، إلاّ أنّ بعض الكُتاّب ذهب إلى القول بأنّه << لا نستطيع التحدث عن إدارة جديدة أنشأها النبي في المدينة خلال السنوات الأولى من هجرته إليها...3 >>.

كما عبّر آخر بالقول << من المؤكّد أنّنا لا نجد فيما وصل إلينا من الآثار شيئا واضحا يمكننا – ونحن مقتنعون ومطمئنّون– أن نقول أنّه كان هناك نظام الحكومة النبوية4>>.

1–عبد الملك بن هشام الحِميَّري، السيرة النبوية، ج1، مكتبة المعرفة، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 501–507.

2– ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي–الكتاب الأول– الحياة الدستورية، الطبعة الأولى،دار النفائس، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 37.

3– منير العجلاني،عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار العلم للملاّيين، بيروت لبنان،2005، ص 95.

4– علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دار مصر للطباعة، القاهرة مصر،2005، ص 45.

وفي المقابل ذهب كُتاّب آخرون إلى أنّ الدولة التي أقامها الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كانت مناسبة لزمانه وعصره، ولُمَلَبِّيَةً لحاجات المجتمع آنذاك، و أنّه من غير العدالة و الإنصاف أن نأتي إلى مصطلحات هذا العصر لنحكم من خلالها على عدم وجود ذالك في عهد الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

ومن الذين ذهبوا هذا المذهب إبن تيمية الحرّاني، حيث قال في كتاب << الحسبة >>: << كان رسول الله(ص)يتولّى جميع ما يتعلّق بالأُمور الأمور،يولّي في الأماكن البعيدة عنه، وكان كذالك يؤمِّر على السرايا، ويبعث في الأموال الزكوية السُعاة فيأخدونها ممّن هي عليه ويدفعونها إلى مستحقيها الذين سمّاهم الله في القرآن، وكان يستوفي الحساب على العمّال، يحاسبهم على المستخرج و المصروف1 >>.

لكن المتأمِّل في المسألة بحق وإنصاف سوف لن يحتاج إلى كثير من النقاش، لأنّه إذا سلّمنا بأنّ الإسلام عقيدة و عبادة و نظام، فحينئذلا مفرّ من أن نسلّم بأنّ هذا النظام الوارد في الكتاب والسّنة قد وُضِعت الوسائل اللاّزمة لتطبيقه، وإلاّ كان نظاما نظريا لا قيمة له في الواقع العملي، فإمّا أن نسلّم بأنّ الإسلام نظام إلاّ أنّ هذا النظام لم يكن موضع تطبيق، وهو ممّا يأباه المنطق و العقل السليم، وإمّا أن نؤمن بأنّ هذا النظام قد أرسى قواعده الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كأحسن مايكون التنظيم وفقا للحاجات المجتمعية التي كانت في ذالك العصر2.

ويَرِدُ على منكري وجود النظام السياسي الإسلامي، بأنّ إنكار وجود هذا النظام يؤدي إلى إنكار ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، وبالتالي فهم ينكرون ضرورة تطبيق الأحكام الإسلامية، ممّا يجعل من هذه الأحكام أحكاما نظرية غير قابلة للتطبيق. على أنّ أهّم نقطة في النظام الذي أقامه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو نظرته إلى الجماعة الإسلامية كأُمة واحدة، آخذا في الإعتبار مصلحتها بالدرجة الأولى، وكذالك أفراد الجماعة فقد كانوا

1-أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،دون سنة طبع، ص 25.

2- ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 46.

ينظرون إلى مصلحة الأمّة، وهذا الأمر هو خير مقياس لِقُوَّي الأمّة، من هنا فإنّ الحكومات الناجحة هي التي تنظر في تصرّفاتها لمصلحة الجمهور و ينظر الأفراد لمصلحة الأمة1.

الفرع الثاني : السلطة السياسية في زمن الخلفاء الراشدين.

بعد إنتقال الرّسول الأكرم صلى الله عليه و آله وسلم إلى الرّفيق الأعلى لم يتردد أحد من المسلمين في ضرورة وجود حكومة بعده، فلم يقل أحد لا حاجة لنا بالحكومة، بل كان الجميع متفقون على ضرورة تشكيل الحكومة.

من هذا المنطلق تأسّست الحكومة بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في زمن الذين تصدّوا للخلافة بعده، وكان هناك نظام حكومي تجري من خلاله عملية الإدارة والتنفيذ2.

أَولاً : السلطة السياسية في زمن أبي بكر الصديق(رض).

إتفق المسلمون على ضرورة وجود حكومة أو سلطة سياسية تقوم بإدارة الدولة بعد وفاة الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، لكن مّما لا شك فيه أنّ الخلاف قد وقع حول من يتولى ذالك. و أول الخلاف وقع في سقيفة بني ساعدة.

فقد إجتمعت الأنصار في هذه السقيفة بعد وفاة رسول الله مباشرة، فقالو: نولي هذا الأمر بعد محمد، سعد بن عبادة، وأخرجو سَعْدًا إليهم وهو مريض... فحمد الله وأثنى عليه وذكر سابقة الأنصار في الدّين وفضيلتهم في الإسلام و إعزازهم للنبي وأصحابه، وجهادهم لأعدائه حتى إستقامت العرب وتوفي الرّسول وهو عنهم راض. و قال: إستبدّوا بهذا الأمر دون الناس، فأجابوه بأجمعهم أَنْ قد وُفِقْتَ في الرّأي وأصبت في القول فَوَلِّيكَ هذا الأمر.

فقال المهاجرون: نحن المهاجرون و صحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته و أولياؤه، فعلام تنازعوننا هذا الأمر بعده؟، فقالت طائفة من الأنصار: فإنّا نقول إذًا، منّا أمير ومنكم

1-أحمد أمين، موسوعة الحضارة الإسلامية، ج23، الطبعة الأولى، دار العزّة والكرامة للكتاب، وهران الجزائر، 2012، ص 219.

2- روح الله الموسوي المصطفوي الخميني، المرجع السابق، ص 64.

أمير، فقال سعد بن عبادة : هذا أول الوهن1.

سمع أبو بكر وعمر بذلك فأسرعا إلى السقيفة مع أبي عبيدة بن الجّراح، وإنحاز معهم أسيد بن حضير وعويم بن ساعدة و عاصم بن عدي من بني عجلان2.

فقال عمر : هيهات لا يجتمع إثنان في قرن... والله لا ترضى العرب أن يؤّمروكم ونبّيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم ... من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياءه و عشيرته.

قال عمر:فكثر اللّغط وإرتفعت الأصوات حتى تخّوفتُ الإختلاف، فقلت أبسط يدك يا أبا بكر لأبايعك، فلما رأى الأوس ذالك قامو فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانو أجمعوا عليه من أمرهم ... فأقبل الناس من كل جانب يبأّيعون أبا بكر3.

ولما بوّيع أبا بكر في السقيفة وكان في الغد، جلس أبو بكر على المنبر،فقام عمر فتكلّم قبل أبي بكر فحمد الله و أثنى عليه ... وذكر أنّ قوله بالأمس لم يكن من كتاب الله و لا عهدا من رسوله، ثّم قال : إنّ الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله (ص) ثاني إثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبأّيعوه. فبايع الناس أبا بكر بيعته العاّمة بعد بيعة السقيفة4.

الحقيقة أنّ هذه الأحداث تنّم عن عدم وضوح الرؤية لدى الرّعيل الأول من المسلمين حول آليات إنتقال السلطة السياسية آنذاك، مّما جعل الجميع ُيبدي رأّيه في القضية، ويمكن وصف هذه الأحداث بعدم الإستقرار السياسي بعد وفاة الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، الذي كاد أن يؤدي إلى نسف وحدة الأّمة التي حرص رسول الله على تكوينها.

ومّما يلاحظ على خلافة أبي بكر الصديق (رض) أّنها كانت ذات فترة قصيرة فضلا عن

1-محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، حوادث سنة 11 هجرية، ج2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 456.

2- عبد الملك بن هشام الحميَّري، المرجع السابق، ج4 ، ص 339.

3- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، ج2 ، ص 457.

4- عبد الملك بن هشام الحميَّري، المرجع السابق، ص ج4 ، ص 340.

أنّها شهدت قتال المرتّدين لبناء إستقرار الدولة الداخلي1.

ثانيا: السلطة السياسية في عهد عمر بن الخطاب (رض):

لم يكن إنتقال السلطة السياسية بعد وفاة أبي بكر الصديق(رض) صعبا كما هو الحال بعد وفاة النبي الأكرم (ص آ)، بإعتبار أنّ أبا بكر لم يفسح المجال للأّمة من أجل النظر في هذا الموضوع، بعد أن نصّ على خلافة عمر بن الخطاب في مرض وفاته.

فقد دعا أبو بكر، عثمان خَالِياً، فقال:

أكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلى المسلمين أما بعد. ثّم أغمَي عليه، فذهب عنه.

فكتب عثمان، أّما بعد فإّني إستخلفت عليكم عمر بن الخطاب ولم آلكم خيرا.

ثم أفاق أبو بكر، فقال: إقرأ عَلَيَّ، فقرأ عليه، فكّبر أبو بكر، وقال: أراك خِفْتَ أن يختلف الناس إن أفلتت نفسي في غشيتي؟، قال: نعم، قال: جزاك الله خيرا عن الإسلام وأهله2.

و أقّرها أبو بكر(رض) من هذا الموضع.

من خلال التأّمل في هذا النص يتضح لنا جليًّا أنّ الخليفة الأول إخترع آلية جديدة لإنتقال السلطة السياسية، وهي آلية النص على شخص بعينه.

وقد تمّيز عهد عمر بن الخطاب بإتساع رقعة الدولة الإسلامية نتيجة الفتوحات التي حدثت في عهده، ممّا جعل هناك إعادة النظر في إعادة الهيكل الإداري للدولة الجديدة وإيجاد تنظيم إداري أكثر إنسجاما مع المعطيات الجديدة، ولذلك إعقد الّرأي بعد المشاورة على الأخذ بنظام الدواوين، فأنشأ عمر ديوانَيْن: الأول ديوان المال أو ديوان العطاء، والثاني ديوان الإنشاء لحفظ الوثائق والمكاتبات الّرسمية3.

1-خالد الفهدوي، الفقه السياسي الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الأوائل للنشر، دمشق سوريا،2008، ص 46.

2- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، ج 1، ص 2138.

3- محمد رفعت عبد الوهاب، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، 2007، ص 245.

ثالثا: السلطة السياسية في عهد عثمان بن عفان (رض):

عرف إنتقال السلطة الى عثمان بن عفان آلية جديدة عُرفت بالشورى كما سّماها عمر بن الخطاب، لكّنها شورى محصورة في ستة نفر، هُم: علي وعثمان وطلحة والزبير وعبد الّرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص1.

وممّا قاله عمر وهو على فراش الموت بعد أن عّين أصحاب الشورى الستة:<< إنّ رجالا يقولون أنّ بيعة أبي بكر فلتة _ أي فجأة دون دراسة وتخطيط _ وقى الله شّرها، وإنّ بيعة عمر كانت من غير مشورة، والأمر بعدي شورى، فإذا إجتمع رأي أربعة فليتبع الإثنان الأربعة، وإذا إجتمع رأي ثلاثة وثلاثة فاتبعوا رأي عبد الّرحمن بن عوف2 >>.

ما يلاحظ على هذه الآلية الجديدة هو أنّ الشورى مورست في نطاق محدود جدّا، بل إنّ ترجيح رأي عبد الّرحمن بن عوف في حالة التساوي بين الأراء جعل هناك صورة جديدة لممارسة الشورى.

وقد ذهب بعض الكُتاّب إلى أنّ أحداث السنوات الست الأواخر من عهد عثمان كانت تعّبر عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي(ص آ)،ويتجلّى هذا الفراغ في عصرنا في ثلاثة مسائل رئيسية هي:

1- عدم إقرار طريقة واحدة مقّننة لتعّيين الخليفة، حيث تم تعّيين أبي بكر في ظروف إستعجاليه إستثنائية.

2- عدم تحديد مدّة ولاية الخليفة.

3- عدم تحديد إختصاصات الخليفة3.

1-أحمد بن يحي البلاذري، أنساب الأشراف، ج5 ، دار الفكر، دمشق سوريا، 1417هـ، ص 16.

2- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، ج4 ، ص 227.

3- محمد عابد الجابري، الّدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2004، ص 75-79.

رابعا: السلطة السياسية في عهد الإمام علي بن أبي طالب كّرم الله وجهه:

بعد مقتل عثمان بن عفان(رض) إنحلّ المسلمون من كل بيعة سابقة ملزمة لهم، فتهافتوا على علي بن أبي طالب كّرم الله وجهه ليبايعوه.

فأتاه أصحاب رسول الله(ص آ) فقالوا: إنّ هذا الّرجل قد ثِقُل و لا بدّ للناس من إمام، و لا نجد اليوم أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة و لا أقرب من رسول الله (ص آ).

فقال: لا تفعلوا فإّني أكون وزيرا خير من أكون أميرا.

فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايّعك.

قال: ففي المسجد، فإنّ بيعتي لا تكون خفيا، ولا تكون إلاّ عن رضى المسلمين1.

والملاحظ على هذه الآلية الجديدة هو أنّ الّرعية أو الأّمة هي التي تعرض أو ترشح الشخص لتولي السلطة و ولاية الأمر، وهو أمر لم يحصل من قبل، فضلا عن ذلك فإنّ المترشح يرفض أن يبايّع خفية ويشترط البيعة العاّمة في المسجد وبرضى جميع المسلمين.

فهذه الآلية تكتسي نوعا جديدا من الممارسة التي تفتقد إليها الآليات السابقة التي تّم من خلالها إنتقال السلطة السياسية.

وقد إتسمت فترة خلافة الإمام علي بن أبي طالب كّرم الله وجهه بمجموعة من الأحداث والتحدّيات والحروب التي إنتهت بإستشهاده على يد عبد الّرحمن بن ملجم الخارجي وهو قائم يصلي في المحراب.

الفرع الثالث: السلطة السياسية في العصر الأموي والعّباسي.

أَولاً : السلطة السياسية في العصر الأموي:

بإنتقال الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان أخذت شكلا جديدا لا عهد للمسلمين به من قبل، أهّمها حَصْرُ الملك في أسرة واحدة، وهي أسرة الأموّيين، وقد كانت من قبل تعتمد على إختيار الخليفة أو إختيار أهل الحل والعقد، بل جعلها معاوية كذلك وراثية، فعهد بالأمر من

1-محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، ج5 ، ص 152-153 .

بعده لإبنه يزيد1. وتحّولت الخلافة منذ ذالك الحين إلى ما يشبه نظام الملكية، مع تمسّك شكلي بفكرة البيعة التقليدية2.

وقد عرفت الخلافة الأموية بأّنها خلافة عربية خالصة، ذالك أّنها لم تستخدم إلاّ الأقرباء والأولياء، ولعلّ ذالك راجع إلى عدم الثقة في كل من هو خارج الأسرة الأموية وحاشّيتها و إن كان على درجة عالية من التقوى و الصلاح.

وقد لعب نقل الأمويّين العاصمة من المدينة المنورة إلى دمشق مسكن الّرومان، دورا كبيرا في اقتباس من المدنيات القديمة في نُظمهم وسياستهم، وهو الأمر الذي أضفى على الدولة الأموية شكلا جديدا لم تعهده دولة الخلافة3.

ولأّن الدولة الأموية أصبحت مترامية الأطراف بسبب الفتوحات التي حصلت في عهدها، فقد قّسم الأمويون دولتهم إلى ولايات يختلف عدد موظفيها الرؤساء، فجعلوا في كل ولاية أميرا يوجه سياستها الداخلية ويقود جيشها، يعاونه على هذا الأمر صاحب الشرطة ومعه عامل خراج يشرف على جباية الضرائب، وتُجمع أحيانا هاتان الوظيفتان في يد الأمير ثم القاضي وهو تحت سلطة الأمير من الناحية الإدارية فقط4.

وقد إستند النظام الإداري والعسكري في الدولة الأموية إلى الدواوين، وقد بدأت قليلة العدد ثم توسعت وتعددت حسب الحاجة. وأهم هذه الدواوين :

1- ديوان الخراج: وهو من أهم الدواوين جميعا، لأّنه يختص بالشؤون المالية للدولة، ويتولى تسجيل الأموال التي ترِد عليها أو ماينفق منها.

2- ديوان الّرسائل: يقوم بمراسلات الخليفة مع الولايات ومع عّمال الخراج، وقد إستُحدث زمن معاوية بن أبي سفيان، ولم يكن موجودا قبل ذلك، كما يشرف على الّرسائل الواردة من

1-أحمد أمين، المرجع السابق، ج 21 ، ص 117.

2- محمد حسن الزبيدي وصالح صادق البياتي، الدولة الأموية، الطبعة الأولى،الجامعة المفتوحة، طرابلس ليبيا، 2002، ص 178.

3- أحمد أمين، المرجع السابق، ج 21، ص 117.

4- محمد حسن الزبيدي و صالح صادق البياتي، المرجع السابق، ص 180.

الولايات.

3- ديوان الخاتم: إستحدث معاوية بن أبي سفيان هذا الديوان حتى لا تخرج التوقيعات بدون ختم، فلا يعلم ما تحتويه من أسرار غير الخليفة، فلا تتعرض هذه التوقيعات للتزوير أو التعديل.

4- ديوان البريد: إستحدث معاوية هذا الديوان بعد أن إتسعت الدولة وَبُعَدتْ الأقاليم عن بعضها البعض، و أصبح من الضروري نقل الّرسائل في سرعة متناهية لتسهيل الإتصال السريع بين الخليفة وبين عّمال الأقاليم، فكانوا يضعون مضمرات الخيل في عدّة أماكن، فإذا وصل صاحب الخبر المسرع إلى مكان منها وقد تعب فرسه، ركب غيره فرسا مستريحا، وكذلك يفعل في المكان الآخر حتى يصل بسرعة1.

كما عُرِفَ في العصر الأموي منصب الوزارة من حيث التسمية لا من حيث الإختصاص، وكان زياد بن أبيه أول من لقب بوزير في عهد معاوية بن أبي سفيان، وروح بن زنباع الجذامي في عهد عبد الملك بن مروان2.

لعلّه مما تقدم يتضح جليًا أنّ شكل السلطة السياسية لدى المسلمين قد إنقلب رأسا على عقب بوصول الأمويّين إلى سدّة الحكم من خلال تحول السلطة السياسية من نظام الخلافة إلى نظام الملك و الوراثة.

ثانيا: السلطة السياسية في العصر العباسي:

لم يكن حال السلطة السياسية في العصر العباسي أفضل منه في العصر الأموي، حيث يمكن الجزم بأن طريقة الحكم بقّيت على ماهي عليه مع بعض التعديلات الشكلية التي أَضْفَتْ على الدولة بعض الخصائص التي تمّيزت بها عن الدولة الأموية.

فبعد أن كانت هذه الأخيرة تعتمد في حكمها على الأقرباء والأولياء، أصبحت الدولة العباسية تشارك في شؤون حكمها مجموعة من الأعاجم الذين شاركوا بشكل أساسي في قيامها من

1-محمد حسن الزبيدي وصالح صادق البياتي، المرجع نفسه، ص 180- 182.

2- محمد حسن الزبيدي وصالح صادق البياتي، المرجع نفسه، ص 179.

خلال الثورة التي أعلنوها ضد الأمويّين، والتي نجحت في إسقاط الدولة الأموية1.

لقد نشأت فكرة الخلافة في بني العّباس من خلال محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الذي كان يرى أنّ نقل السلطة السياسية من بيت إلى بيتلا بد أن يـُ سبق بإعداد أفكار الأّمة إلى هذا النقل،فطلب من شيعته أن يؤلّفوا منهم دعاة يدعون الناس الى ولاية أهل البيت النبوي الشريف بدون أن يـُ سَمُّوا أحدا، خوفا من بني أمّية أن يقضوا على المدعو إليه إذا عُرِف.

ورأى العباسيون أنّ أفضل منطقة يبثّون فيها الدعوة هي الكوفة وبلاد خراسان، أّما الكوفة فلأّنها مهد التشّيع من قديم، فيمكنهم أن يأووا إليها ويجعلوها نقطة مواصلاتهم.

وأّما خراسان فسهولة الدعوة العباسية مبنية على أمرين:

الأول: أنّ فكرة التشّيع يفهمها الخراساني من المسلمين بسهولة، لأنّ مؤدّاها نقل الخلافة إلى بيت النبي(ص آ) صاحب الرّسالة وسيد الأّمة.

الثاني: أنّ البلاد الفارسية كانت ذات تاريخ وملك قديَمْين، ولذلك فائدة كبيرة في حياة النفوس، وقد عاملهم بنوا أمّية معاملة السادة للعبيد2.

ومن هنا كان للأعاجم دور كبير في إسقاط الحكم الأموي، وقد كافأهم العّباسيون بعد تأسيس دولتهم من خلال الإفساح لهم للمشاركة في تسّيير شؤون الدولة الجديدة، لكن تركيز السلطة السياسية كان بيد العباسّيين من خلال الصلاحيات المطلقة التي كان يتمتع بها الخليفة العّباسي.

ما يمكن إستخلاصه من خلال السلطة السياسية التي مارسها الأمويون والعّباسيون هو أنّ الدولة في هذين العهدين قامت على أساس الملكية الوراثية، وجعلت للرأي العام دورا محدودا، مؤسّسة ذلك على مبادئ كالحسبة والقضاء، إضافة إلى ذالك، و لأنّ العديد من غير العرب دخل في الإسلام، فقد أدخل هؤلاء معهم تقاليد جديدة حول السلطة والقانون، كالقانون الّروماني في دمشق و بيروت و مصر.

1-خالد الفهدوي، المرجع السابق، ص 550.

2- محمد بك الخضري، تاريخ الأمم الإسلامية – الدولة العباسية –، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 2004، ص 14.

إلاّ أنّ الفقهاء حاولوا تبني المبادئ والتقاليد الجديدة في المؤسّسات كولاية المظالم و إدخالها ضمن المبادئ والمفاهيم الإسلامية1.

فقد أقام الأمويون نظاما ملكيا هو الأول من نوعه في الإسلام، وسارت الحكومات التي جاءت من بعدهم على هذا النهج.

والنتيجة أنّ دولة المسلمين بعد الخلافة الراشدة << لم تكن إسلامية ولا غير إسلامية بأتّم مدلول الكلمتْيَن، كان قد تغّير فيها أساسان مهّمان من أسس الدستور الإسلامي،الأساس الأول: إنتخاب الأمير، والثاني: تسّيير نظام الدولة بالمشورة2 >>.

المطلب الثاني:التطور التاريخي للسلطة السياسية في الفكر الديمقراطي.

لعبت مراحل تطور السلطة السياسية في الفكر الغربي دورا كبيرا في بلَورة آليات ممارسة هذه السلطة، ومن أهّم العصور التي لعبت هذا الدور العصر اليوناني و الّروماني (الفرع الأول) والعصر الوسيط (الفرع الثاني)، فضلا عن العصر الحديث (الفرع الثالث).

الفرع الأول:السلطة السياسية في العصر اليوناني والّروماني.

أَولاً : السلطة السياسية في العصر اليوناني.

تعتبرأثينا النموذج الأمثل الذي يُ قتدى به قديماويُ َعوَّلُ عليه في مثل هذه الدراسات حديثا، حيث كانت أثينا سيدة المدن اليونانية بما فيها إسبرطة، فهي التي منحت الحضارة اليونانية القديمة وحدتها، و هي التي طالما هيمنت سياسيا على عالم بحر إيجة3.

ولعلّ أهّم الفلاسفة اليونانّيين الذين حاولوا معالجة مسألة السلطة السياسية في عصرهم هما أفلاطون و أرسطو طاليس.

1-أحمد الموصلي، جدليات الشورى والديمقراطية -الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي- ،الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2007، ص50 .

2- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، دار الفكر، دمشق سوريا،1995، ص 78.

3- مسعود طيبي، فكرة الجماعة في الحكم عند المسلمين ومفهوم الديمقراطية لدى اليونانّيين والّرومانّيين،- دراسة تحليلية مقارنة-،(رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، بوزريعة، جامعة الجزائر،2005)، ص 269.

1ـ السلطة السياسية عند أفلاطون:

يرى أفلاطون أنّ السلطة السياسية تتأسّس من خلال تلك الإرادة المتحدة للمدينة، فهو يرى أنّ هذه الإرادة هي مصدر السيادة1.

لكن في نظره يرى أنّه يستحيل أن يستقيم حال المدينة و تهدأ حدّة الشرور التي تصيب الدولة و التي تصيب الجنس البشري بأكمله، ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلدانهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا أو حكاما فلاسفة متعمّقين، و ما لم تتجمّع السلطة السياسية و الفلسفة في فرد واحد.

ولأجل أن يقنع أفلاطون الناس بهذه الفكرة ذهب إلى أنّ الطبيعة هي التي فطرت البعض بحيث يتعلّق بالفلسفة وبحكم الدولة، و فطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف و يُطيع من يحكمه2.

و من هذا المنطلق إعتبر أفلاطون أنّ أفضل أشكال الحكومات هي حكومة الحكماء التي تقوم على الحكمة و المعرفة ممّن يتوافر في أعضائها الفضيلة، و لا يؤثر في أن تكون لفرد أو لقلّة أو حتى لكثرة، كما لا يؤثر في شأنها عدم إصدار قانون عام، أو أن يكون الحاكم فقيرا أو غنيا، فهذه أمور لا تمس جوهر السلطة في شيء ما دام الحكم بيد الحكماء، فهم لا يفعلون إلاّ ماهو خير وعدل3.

لقد كان هدف أفلاطون في كتابه << الجمهورية >> هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة، وهو ماجعل تحقيق مثل هذه الدولة صعب المنال إِنْ لم يكن ضربًا من المحال.

لكن مع ذالك بقّيت أراؤه السياسية مؤثرة حتى في العصر الحديث، بما دعت إليه من ضرورة

1–محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، ج 1، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1967،ص 222.

2– مسعود طيبي، المرجع السابق، ص 310.

3– حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الديمقراطية والحّرية وحقوق الإنسان– دراسة في علم الإجتماع السياسي–،المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2006، ص 118.

التخطيط العلمي للمجتمع، وماينبغي على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية وإجتماعية1.

وقد قسّم أفلاطون الدولة المثالية إلى ثلاث طبقات هي:

1- طبقة القضاة والحكام، ويمثلها الفلاسفة.

2- طبقة المحاربين أو الحراس.

3- و طبقة المزارعين و الحرفّيين2.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ أفلاطون لا يرى تحقق جمهوريته المثلى من خلال تَوَسُعِهاَ أو كثرة عدد سكانها و لا بثرواتها، بل بعدالة الدولة و إستقرارها و سعادة مواطنيها، و هذه لا تتحقق إلاّ في وحدة الدولة التي لا تختلف مصالحها عن مصالح الفرد و لا تختلف مصالح الفرد عن مصالحها، فالفرد و الدولة عبارة عن عملة واحدة ذات وجهين، حيث تَصَُورُ عظمة الدولة في تأّملنا للفرد، و يمكن فهم حقيقة الفرد من خلال تصورنا وفهمنا لنظام الدولة3.

ومن هنا يتضح جليًّا أنّ الأساس الذي يستند عليه أفلاطون في إنشاء جمهوريته المثالية هو الأساس العقلي الذي لا يوجد إلاّ عند الفيلسوف، حيث أنّ هذا العقل هو وحده القادر على التحكم في السلطة السياسية التي من خلالها يمكن تحقيق العدل.

لكن سرعان ما تراجع أفلاطون عن جمهوريته المثالية التيظَظَّ َر لها في كتابه< الجمهورية > بعدما رأى أّنها أقرب الى عالم المثال منه الى عالم الواقع. ومن هذا المنطلق قام بتصنيف كتاب << القوانين >> الذي ظهر فيه كمشّرع أكثر منه كفيلسوف4.

ويؤكّد أفلاطون في هذا الأخير بأّن توزيع السلطة يكون بين عدّة هيئات هي:

أَلاًو: مجلس السيادة الُمكَوَّنمن عشرة أشخاص يهيمنون على دفّ ة الحكم وفقا للدستور.

ثانيا: جمعية تضّم الحكماء مهّمتها الإشراف على التطبيق السليم للدستور.

ثالثا: مجلس شيوخ منتخب مهّمته التشريع.

1-أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، مكتبة الأسرة، مصر ، 1994، ص 13.

2- مسعود طيبي، المرجع السابق، ص 311.

3- مسعود طيبي، المرجع نفسه، ص 312.

4- مسعود طيبي، المرجع نفسه، ص 324.

رابعا: هيئة لحلّ المنازعات التي تقوم بين الأفراد.

خامسا: هيئات للبوليس و أخرى للجيش مهّمتها الحفاظ على الأمن وسلامة التراب.

سادسا: هيئات تنفيذية وتعليمية لإدارة مرافق الدولة.

و من ثّمَ فإنّ أفلاطون يرى توزيع وظائف الدولة بين هذه الهيئات الست بالتوازن والتعادل حتى لا تنفرد هيئة بالحكم وتمسّ سلطة الشعب، ممّا يؤدي إلى وقوع إنقلاب أو ثورة1.

2ـ السلطة السياسية عند أرسطو طاليس:

إذا كان منهج أفلاطون يميل في رؤيته السياسية إلى حالة من النزعة العقلية الفلسفية، قبل تراجعه عنها في كتابه << القوانين >> الذي ظهر فيه كمشّرع أكثر منه كفيلسوف، فإنّ أرسطو طاليس ظهر من الوهلة الأولى أكثر واقعية مع ما كان يعيشه المجتمع الأثيني اليوناني.

فقد لعب كتابه << السياسية >> دورا هامًّا في الفكر الغربي خاصة وفي الفكر الإنساني عامّة، و ظلّ هذا الكتاب خلال قرون طويلة هو كتاب الفلسفة السياسية2. و قد بَيَّنَ أرسطو أنّ السلطة السياسية يجب أن تنبع من الجماعة و ليس من شخص الحاكم، و أنّ أفضل الحكومات هي الحكومة التي يسود فيها القانون3.

و هذا معناه أنّ شرعية السلطة السياسية عند أرسطو لا بدّ أن تتأسس من خلال إرادة و رِضَى الجماعة.

و إكتشف أرسطو بعد دراسته لمئة و ثمانية و خمسين (158) دستورا من دساتير المدن السياسية أنّ هناك ثلاث أشكال للحكومات هي: الملكية، و الأرستقراطية، و الديمقراطية.

و أنّ الحكومات الصالحة تشمل النظام الملكي و الذي يكون الحكم فيه فرديا، و النظام الأرستقراطي و الذي يكون الحكم فيه في يد الأقلية المتميّزة بميزة المولد، و أخيرا النظام

1–سعيد بوالشعير،القانون الدستوري والنظم السياسية، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010، ص 164.

2– حسين عبد الحميد أحمد رشوان،المرجع السابق، ص 122.

3– محسن خليل، المرجع السابق، ج 1، ص 222.

الدستوري و الذي يكون الحكم فيه للأكثرية

أّما الحكومات الفاسدة فيرى أرسطو أّنها تشمل النظام الإستبدادي أو حكم الطغيان، حيث يكون الحاكم فردا يستغلّ الحكم لمصلحته الخاصة، و النظام الأوليغارشي حيث تكون السلطة في يد أقلية من الأغنياء الذين يستغلّون الحكم لمصلحتهم الخاصة، و أخيرا حكم الديمقراطية* وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء الذين يستغلّون الحكم لمصلحتهم ضد الأغنياء1. ويُلاحظ على هذا التقسيم الذي قام به أرسطو و الحكم على صلاحية النظام الحاكم، أنّ النقطة الجوهرية التي يستند عليها في ذالك هي مدى خدمة النظام للمصلحة العامة التي هي أساس الحكم الصالح.

و لكي تتحقق هذه المصلحة العامة يرى أرسطو أنّ الحاكم لا بدّ أن يكون أكثر فضيلة و خيرية لأّنه يتمتع بمرتبة الإمارة و له حق الطاعة على بقية المواطنين2.

و يَعتبر أرسطو أنّ أفضل النظم هو نظام الدولة الدستورية التي يكون عمادها الطبقة المتوسطة، أّما الطبقتان الشديدة الثراء و الشديدة الفقر فلا يصلحان لرعاية مصالح المدينة و الإهتمام بشؤونها، لأنّ الأولى هدفها إقتناء المال و إكتنازه، و أّما الطبقة الفقيرة فلا يعنيهم سوى السعي وراء الّرزق لسدّ رمقهم، أّما الطبقة الوسطى فإنّ أفرادها يمتلكون قدًرا وسطا من الثروة و الفسحة من الوقت لممارسة الألعاب الرياضية التي تؤهلهم للدفاع عن المدينة و إكتساب المعرفة اللاّزمة لإدارة شؤون الحكم3. ممّا يعني أنّ الحكم الصالح عند أرسطو هو الحكم الذي يكون بيد الطبقة المتوسطة التي يراها أحرص على تحقيق المصلحة العاّمة.

من هذا المنطلق دعا أرسطو إلى نظام سياسي مختلط هو وسط بين الأوليغارشية و الديمقراطية، يكون الحكم فيه بيد الطبقة الوسطى التي يتصف أفرادها بالإعتدال ويتحقق

---

*يلاحظ أنّ مدلول الديمقراطية عند أرسطو يختلف عن مدلولها اليوم، فقد كان يعني بها حكم الرِّعاع أو حكم الغوغاء.

1-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 122- 123

2- مصطفى النشار، الحّرية والديمقراطية والمواطنة،- قراءة في فلسفة أرسطو السياسية -، الدار المصرية السعودية، مصر، 2009، ص 27.

3-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 124- 125.

فيها التوازن بين الغني والفقير، والقدرة على إدارة شؤون البلاد من أجل مصلحة الجميع، و قد أطلق أرسطو على هذه الطبقة إسم الدستورية، وأطلق على النظام الذي تحكم في ظلّه إسم نظام الحكم الدستوري، و في ظلّ هذا النظام يسود القانون لا الحاكم1.

ومن ثمّ يتضح أنّ معنى الدستورية عند أرسطو يختلف عمّا هو عليه اليوم، حيث كان يرى في هذا المعنى ضرورة وجود طبقة متوسطة تدير السلطة السياسية ممّا يُصبغ عليها صفة الدستورية أو الحكم الدستوري.

وقد قام أرسطو بتقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث، هي:

1- وظيفة المداولة: و هي من إختصاص الجمعية العامّة أو مجلس يقضي في المسائل الهامّة.

2- وظيفة الأمر و النهي التي يقوم بها القضاء.

3- وظيفة القضاء: التي تقوم بها المحاكم2.

و قد أكّد على ضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية و التنفيذية، حيث تتولى كلٌ منهما هيئة مستقلّة عن الأخرى، كما أكّد على عدم تركيز أعمال الدولة في يد واحدة، بل يجب أن يُعهد بها إلى هيئات مختلفة تتعاون فيما بينها وتراقب بعضها.

كما يرى أنّ التشريع الذي هو القانون الوضعي لا بد من خضوعه للقانون الطبيعي، ذالك أنّ القانون الوضعي يستمدّ قوته الملزمة من القانون الطبيعي، وهذا الأمر هو ما يقضي به القانون الطبيعي3.

وأخيرا يجدر التنويه إلى أنّ رؤية أفلاطون وأرسطو للسلطة السياسية في أثينا اليونانية لم تكن الوحيدة التي حاولت إعطاء رؤية سياسية فلسفية لنظام الحكم السياسي في أثينا، بل كانت الإصلاحات الدستورية التي قام بها(كليستينيس) عام 507 ق م منعطفا حاسما على

1-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع نفسه، ص 125

2- سعيد بوالشعير، المرجع السابق، ص 146

3- أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، الطبعة الأولى، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، 2009، ص 138.

صعيد السلطة السياسية، حيث قام بتشكيل ثلاث هيئات سياسية هي :

1- الجمعية الشعبية: وكانت تتكّون من المواطنين الذكور في المدينة البالغين سن العشرين، وكانت تعقد إجتماعاتها عشر مرّات في العام الواحد.

2- مجلس الخمسمائةوي ُ نتخب سنويا بالإقتراع من جميع القرى، ولهذا المجلس مهّمتان رئيسّيتان هما:

- الإشراف على نشاط الحكام وتنسيق جهودهم.

- و إعداد جداول أعمال الجمعية الشعبية.

- المحاكم الشعبية: و كان أعضاؤها من المحلّفين ي ُ ختارون لكل دعوى بالإقتراع المباشر، و كانت مهّمتها حماية الدستور و الفصل في القضايا الشخصية، و كذالك البت في المسائل السياسية أيضا1.

مّما تقّدم يتضح أّن الأثينّيين كانوا يحاولون دائما إيجاد آليات قانونية لممارسة السلطة السياسية و إِنْ إختلفت الرؤى فيما بينهم حول كيفية إنشاء هذه الآليات و طبيعة عملها و إختصاصاتها.

ثانيا: السلطة السياسية عند الّرومان:

تأّسست روما كدولة مدينة قبل الميلاد بقرون، و كان لها حكومة ملكية و مجلس شيوخ و جمعية عاّمة، و بعد إنهيار النظام الملكي الّروماني نتيجة ثورة المزارعين الّرومانيين، ظهر ما يسمى بالعصر الجمهوري الذي حلّ فيه محلّ الملك حاكمان ينتخبهما مجلس الشيوخ، و هما القنصلان لإدارة الجمهورية و قيادة الجيش2. و قد أصبح مجلس الشيوخ في هذا العصر يتمتع بصلاحيات واسعة، حيث ينظر في السياسة الخارجية و ميزانية الدولة و يعطي رأّيه في مشاريع القوانين الذي يصادق عليها مجلس الشعب.

1-مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 14- 17- 18.

2- محمود السيد عبد الغني، التاريخ السياسي للجمهورية الّرومانية، الطبعة الأولى، المكتب الجامعي الحديث، دون سنة طبع ، ص 55.

و أصبح من حق الجمهور دخول هذا الأخير الذي يحق له وحده سنّ القوانين1.

و هنا تجدر الإشارة إلى أنّ الرّومان إستمدّوا أفكارهم السياسية من الفكر اليوناني، وخصوصا أفلاطون و أرسطو، وعلى هذا فإنّ الفكر السياسي الرّوماني لم يكن في الحقيقة فكرا أصيلا. ومن أهّم المفكرين الرّومانّيين الذين تأثروا بالفكر السياسي اليوناني" بوليب" و" شيشرون".

1ـ السلطة السياسية عند < بوليب >:

كان نظام الحكم الرّوماني في عهد " بوليب" نظاما جمهوريا، حيث إنسجمت فيه مختلف الطبقات التي كانت متصارعة، ممّا ساعد على الإستقرار السياسي الداخلي للجمهورية الرّومانية2.

و قد ذهب "بوليب" في رؤيته للنظم السياسية إلى ماكان يراه اليونانيون، فهو يصّنف الأنظمة الصالحة إلى: النظام الملكي، و النظام الأرستقراطي، و النظام الديمقراطي، بينما يصّنف الأنظمة الفاسدة إلى: النظام الإستبدادي، و النظام الأوليغارشي، و نظام الغوغاء3.

و يعتقد "بوليب" في نظرته السياسية بأّن سلطة القناصلة في النظام الجمهوري كانت تبدو و كأّنها سلطة ملكية، كما أّن مجلس الشيوخ كان يبدو وكأّنه سلطة أرستقراطية (أوليغارشية)*، أّما بالنسبة إلى مجلس الشعب وما يتمتع به من صلاحيات فإّنه يعّبر عن سلطة ديمقراطية4.

وقد تناول مهام كلّ شكل من أشكال الحكم بالتفصيل على حِدَةٍ ضمن دستور روما و نظامها السياسي، فيذكر بإيجاز مهام القناصلة و دورهم في قيادة الجيش خارج روما وداخلها، ومهام

1–محمود السيد عبد الغني، المرجع نفسه، ص 58.

2– طيبي مسعود، المرجع السابق، ص 361.

3– طيبي مسعود، المرجع نفسه، ص 362.

*الأوليغارشية هي سلطة القلائل، تعود في ظلّها كل سلطة الدولة إلى حفنة صغيرة من الأغنياء. (أنظر الفكر السياسي المعاصر– مصطلحات ومفاهيم –، عصام غصن عبود، دار الفكر، دمشق سوريا، 1990، ص 218).

4– محمود سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، مصر، 1995، ص 255.

مجلس الشيوخ في التسّيير الإداري و السياسي و الدور الذي يلعبه في الإقتصاد و القضاء و العلاقات الدولية، كما يتطّرق إلى مهام الشعب و مكانته من سلطة الجمهورية، فيرى على سبيل المثال أنّ من مهام الجمعية العامة التصديق على قوانين الجمهورية أو إعلان رفضها وإلغائها، وأخذ قرار الحرب والسلم، وإبرام التحالفات، وعقد المعاهدات والتصديق عليها أو إبطالها... إلخ. ليخلص في الأخير إلى أنّ مثل هذا النظام هو نظام حكم ديمقراطي1.

2ـ السلطة السياسية عند < شيشرون >:

يرى "شيشرون" بأنّ الدولة ليست سوى مؤسّسة سياسية يساهم فيها جميع المواطنين، نشأت كتعبير عن غريزة البشر من أجل إقامة الحكم العادل. و قد كان ينادي بالجمع بين النظام الملكي و الأرستقراطي و الديمقراطي، وضرورة تعديل القوانين نظرا لتغّير ظروف الحياة2.

فقد كان "شيشرون" يفضل نظام حكم مختلط تشارك فيه جميع الطبقات السياسية بنسب متساوية، يجمع بين الملكية وحكم النخبة والحكم الشعبي.

ويُفَضِلُفي هذا الحكم المختلط أن تكون السلطة العليا ملكية، يُمنح قسم منها للنخبة من الأشراف وتبقى المهام الأخرى للقضاة و إرادة الشعب3.

و ممّا تقدّم يتضح أنّ السلطة السياسية في العصر الّروماني لم تكن في الحقيقة سوى إمتداد وتجسيد للأفكار التي أسّسها فلاسفة اليونان، و خصوصا منهم أفلاطون وأرسطو طاليس.

1–طيبي مسعود ، المرجع السابق، ص 363– 364.

2– محمود سعيد عمران وآخرون، المرجع السابق، ص 260.

3– طيبي مسعود، المرجع السابق، ص 372.

الفرع الثاني: السلطة السياسية في العصور الوسطى.

تعتبر مرحلة العصور الوسطى في أوروبا إحدى المراحل المهّمة التي أثّر فيها الّدين المسيحي بشكل كبير على الفكر السياسي الغربي وعلى نظام الحكم في أروبا المسيحية. حيث تركت المبادىء المسيحية أثرا لا يمكن إنكاره نتيجة لتأثير تطور الكنيسة كمنظمة عالمية يجب طاعتها من قِبَلِ العالم المسيحي أجمع.

وبما أنّ كل مسيحي كان يؤمن بضرورة وجود سلطة تحكمه، وبما أنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع المسيحي يعيش في عَالَمَيْنِ وِفْقَ تعاليم الكنيسة، فهو في هذه الحالة يخضع لسلطتين: سلطة تسيطر على جسده و أخرى على روحه. أّما السلطة التي تتسلط على روحه فهي الله، وكانت الكنيسة تتولى سلطة الله، وأّما السلطة التي تتولى الإستئثار بالجسد فهي سلطة السادة الملوك. وقد سيطر الكهنة على أرواح الناس وتركوا أجسادهم للسادة الملوك في حالة من الإذلال و التبعية1.

لعبت النظريات الثيوقراطية دورا كبيرا في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية لملوك أروبا المسيحية. حيث تعتبر السلطة السياسية وفقا لهذه النظريات ذات أصل ديني، فسلطة الدولة مصدرها الإرادة الإلهية التي فوق إرادة البشر2.

لكن أهّم نَظَرِيَّتَيْنِ إستند إليها رجال الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى لتبرير سلطة الملوك و إضفاء الشرعية عليها،هي نظرية الإختيار الإلهي المباشر ونظرية الإختيار الإلهي غير المباشر.

أَولاً : نظرية الإختيار الإلهي المباشر:

بشّر بهذه النظرية رجال الكنيسة المسيحية، و التي حاولوا من خلالها دعم سلطة الملوك رغم طغيانهم و إستبدادهم.

1-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 135-136 .

2- عدنان طه الدوري، القانون الدستوري والنظم السياسية، الطبعة الأولى، الجامعة المفتوحة، طرابلس ليبيا، 2002، ص 117.

وطبقا لهذه النظرية فإنّه لا دخل للأفراد المحكومين في إختيار حكّامهم وملوكهم، حيث أنّ هذا الأمر خارج عن إرادتهم البشرية، لأنّ إختيار الحكام يرجع فقط لإرادة الله وحده الذي عهد إليهم بممارسة السلطة و تَوَلِّي السيادة داخل الدولة.

و بما أنّ الأمر على هذا الحال، فإنّ الحاكم سواء كان ملكا أم إمبراطورا لا يمكن أن يكون مسؤولا عن أعماله أمام الأفراد المحكومين، و إنّما يكون فقط مسؤولا أمام الله الذي إختاره و إختصه بالسلطة السياسية، وما على المحكومين إلاّ طاعة الحاكم حتى ولو كان مستبدًّا1.

و قد عبّر عن هذه النظرية القديس " بولس" من خلال خطاب ألقاه على أهل روما يقول فيه: << لتخضع كل نفس للسلاطين، لأنّه ليس من سلطان إلاّ من الله، والسلاطين الكائنة هي رتبة من الله، حتى أنّ من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله2 >> .

و في فرنسا بعد أن لاقت هذه النظرية إنتشارا واسعا في القرن السابع عشر تبناها الملوك بشكل واسع، نذكر من ذلك ما جاء في مذكرات لويس الرابع عشر، ملك فرنسا، حيث قال: << إنّ السلطة المُخَوَّلَة للملوك هي بتفويض من العناية الإلهية، فالله لا الشعب هو مصدر السلطة، ولا يُسأل الملوك عن مباشرة سلطتهم إلاّ أمام الله الذي خوَّلهم إياها3 >> .

و قد أكّد القِدّيس < بولس > على طاعة الحكام على الرّغم من تعسّفهم وما كان يلحق بالمحكومين من ظلم وجور على أيديهم، واعتبر هذه الطاعة بمثابة تقرّب الى الله، لأنّ كل سلطة على الأرض مردّها وأساسها هو الله، ومن ثَمَّ فلا مجال للخوض في الطريقة التي يباشر بها الحكام مهامهم.

لكن مع إنتشار إستبداد وجور الملوك في أروبا رأى فقهاء الكنيسة أنّه من الضروري تكّييف قول القديس " بولس"، فتحدّثوا عن حق مقاومة الأمير الجائر، فقالوا بأنّ الأمير مكلّف بمراعاة القوانين الإلهية لأنّه يتلقى سلطانه من الله، و الكنيسة فيروما مكلّفة من قِبل الله

1-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 21.

2- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 136.

3- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 118.

بالإشراف على مراعاة تلك القوانين، وبالتالي مراقبة تصرّفات الأمراء ومدى مراعاتهم للقوانين الإلهية، فعدم مراعاة تلك القوانين يُعَدُّ خيانة عظمى تفقده حق الحكم، ومن ثَمَ يفقد حق الطاعة1.

و الملاحظ على هذه النظرية أنّها لم تبّين الوسيلة أو الآلية التي من خلالها يتم إختيار الحاكم من قِبَلِ الله، ممّا يفتح الباب أمام أي إنسان ليدّعي أنّه هو المختار دون غيره.

ثانيا: نظرية الإختيار الإلهي غير المباشر :

إذا كانت نظرية الإختيار الإلهي المباشر لم تبّين لنا الوسيلة التي يختار الله بها الحاكم، فإنّ نظرية الإختيار الإلهي غير المباشر قد بّينت هذه الوسيلة، و ذلك من خلال الشعب لكن بإرادة من الله.

فَطِبقًا لهذه النظرية يختار الله الحاكم عن طريق توجيه الأحداث و وقائع التاريخ و إرادة البشر نحو هذا الإختيار، و بالتالي فالناس هنا ليسوا مُخَيَّرِينَ في إرادتهم، بل هم مجبرون على مسايرة الإرادة الإلهية لإختيار حاكم بعينه دون سواه2.

و من رواد هذه النظرية القديس " سانت توماس ألاكويني"، حيث يؤكّد أنّ كل سلطة مصدرها الله، و لكن الله ترك الناس يسندون هذه المهّمة لمن يشاؤون من الحكام.

و النتيجة في هذه الحالة هو أنّ السلطة السياسية تصبح ذو طابع مدني موكول أمرها للقوانين المدنية، و هو ما يفسر تباين أشكال الحكومات وطرائق الحكم، إلاّ أنّ هذا التباين لا يتعارض مع القول بأنّ الله هو مصدر السلطة3.

لقد بدأ من خلال هذه النظرية الإعتراف بدور الشعب في إختيار الحاكم، و إِنْ كان هذا الإختيار لا يمنع الحكم المطلق أو الإستبدادي الذي يمكن أن يمارسه الحاكم بعد إختياره، مستندا في ذلك إلى أنّ الإختيار قد تّم بإرادة من الله، وهو صاحب السيادة ومصدر السلطة4

1-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق ، ص 138.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 22.

3- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 13.

4- ماجد راغب الحلو، النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، 2000، ص 66.

من هنا يتضح جليًّا خطورة هذه النظرية التي تحاول أن تضفي نوعا من المنطق الدّيني الذي ينسجم مع ما كان الملوك يسعون إليه، وبعبارة أخرى، إنّ هذه النظرية من جهة أعطت حق الإختيار للشعب ومن جهة أخرى منحت سلطة سياسية مطلقة للحاكم، ممّا يعني أنّ الشعب بمجرّد إختياره للحاكم تصبح السلطة السياسية من حق الحاكم وحده لا ينازعه فيها أحد، لا الشعب و لا غيره، يمارسها نيابة عن الله لا عن الشعب.

و هنا ما دامت السلطة في ذاتها مستمدّة من الإرادة الإلهية، فيمكن للحاكم أن يستغلّ ذالك في تكريس الإستبداد و عدم رعاية مصالح الشعب ومخالفة إرادة الجماعة، فطالما أنّ سلطته مستمدّة من الله، فهو لا يخضع للمساءلة إلاّ من قِبَلِ الله، و لا يحق للشعب ممارسة هذه المساءلة1.

لكن القدّيس " سانت توماس" يرى أنّ الحاكم الذي يصل إلى السلطة على غير رِضَا الشعب هو غاصب أثيم، لأنّ الشعب هو صاحب الحق الأول في تعّيين ولي أمره، و بالتالي فلا طاعة له على الرّعية، لأنّه حاكم غاصب مستبّد، و الثورة عليه مشروعة مباركة.

إلاّ أنّ القدّيس يرجع و يقول بأنّ السلطة التي تنشأ على غير رِضَا الشعب هي سلطة شرعية إذا هي تمتعّت بِرِضَا الشعب فيما بعد2.

ولعلّ الأمر الذي جعل القدّيس " سانت توماس" يحكم بعدم شرعية السلطة التي لا تقوم على أساس رِضًا من الشعب، هو عقيدته المسيحية التي يرى من خلالها أنّ إرادة الشعب هي تجلي لإرادة الله، ممّا يعني أنّ أي حاكم يتربّع على السلطة دون إرادة الشعب التي هي إنعكاس لإرادة الله يُعتبر مغتصبا لسلطة الله، و بالتالي فهو غاصب أثيم يجوز إعلان الثورة عليه.

و قد آمن مجتمع العصور الوسطى بأنّ القانون هو ذالي يُحَقِقُ لكلّ فرد ما يلائم مكانته

1-ميلود المهذبي وإبراهيم أبو خزّام، الوجيز في القانون الدستوري-الكتاب الأول-، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، طرابلس ليبيا، 1996، ص 76.

2- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 139.

الإجتماعية من إمتيازات وما يتبع ذالك من واجبات، ولا يُ ستثنى الملك من ذالك.

كما كان إختيار الملك في هذه العصور يخضع لثلاث إعتبارات هي:

1- الوراثة.

2- الإنتخاب.

3- الحق أو الإختيار الإلهي1.

و تجد نظرية الحق الإلهي جذورها في الفكر السياسي اليوناني، حيث كان الحكام يصلون إلى السلطة و إدارة شؤون البلاد نيابة عن الله، و لم يكن لذالك أنظمة خاصة، فمنهم من كان يصل بالإنتخاب من طرف مجلس شيوخ المدينة، و منهم من كان يصل بالتدّرج أو حتى بإغتصاب السلطة، و لكّنهم كانو يحكمون و يشّرعون دائما بإسم الإله2.

الفرع الثالث: السلطة السياسية في العصر الحديث.

ترتكز السلطة السياسية في العصر الحديث على مبدأ مهم يعتبر ركيزة أساسية لأيّ نظام سياسي دستوري حديث، ألا و هو مبدأ الديمقراطية.

ويجد هذا المبدأ أساسه الفلسفي في نظرية العقد الإجتماعي التي نادى بها كثير من المفكّرين و الفلاسفة، حيث بلغت ذروتها و إزدهرت في فلسفات القرنين السابع عشر و الثامن عشر للميلاد3.

و تعتبر نظرية العقد الإجتماعي من النظريات التي حاولت تفسير نشأة الدولة وسلطتها السياسية بالإستناد للمبادئ الديمقراطية، خصوصا فيما يتعلق بالّرجوع إلى إرادة الشعب لإقامة السلطة الحاكمة4.

1-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع نفسه، ص 137.

2- أسعد مفّرج ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة- تعريف شامل بالسياسة فكرا وممارسة -، ج 1، دار النشر و التوزيع NOBRIS، بيروت لبنان، 2006، ص 64.

3- محمد كامل ليلة، النظم الساسية- الدولة والحكومة -، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1970، ص 484.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 120.

وقد إتفقت نظريات العقد الإجتماعي على أنّ فكرة إنشاء الدولة إنّما ترجع إلى العقد، و أنّ الأفراد قد إنتقلوا من الحياة البدائية التي كانوا يعيشونها إلى حياة الجماعة المنظمة بموجب العقد1.

و لكن هذه النظريات إختلفت فيما بينها من جهات ثلاث، هي:

1- من حيث وصف حالة الإنسان الفطرية السابقة على العقد.

2- من حيث تحديد أطراف العقد.

3- وأخيرا من حيث تحديد مضمون هذا العقد و نتائجه2.

و تتركز أفكار هذه النظريات حول حياة الأفراد الفطرية البدائية، و التي لم تستطع قوانينها تنظيم ما يستجدّ من أحداث وعلاقات إنسانية ومبتكرات تكنولوجية، ممّا جعل الأفراد يفكّرون في ترك هذه الحياة وتكوين مجتمع سياسي ينظم لهم جوانب الحياة المختلفة ويكفل لهم الإستقرار الدائم، كلّ ذالك دفعهم إلى إبرام عقد إجتماعي نشأت من خلاله السلطة الحاكمة3.

وقد تزعّم هذه النظرية ثلاثة من فُكِري وفلاسفة القرنَيْن السابع عشر والثامن عشر للميلاد، و هم: توماس هوبز، جون لوك، و جان جاك روسو.

أَولاً : نظرية العقد الإجتماعي عند هوبز (1586م ــ 1679م):

يعتبر المفكر الإنجليزي توماس هوبز من أنصار النظام الملكي في إنجلترا، وقد إِسْتُخْدِمَتْ نظرّيته عن العقد الإجتماعي لتبرير الحكم المطلق للملوك آنداك4.

ومن هذا المنطلق فقد كانت كتاباته تمُثل الدفاع عن حق الملك في الحكم عند أنصار سيادة البرلمان أثناء الحرب الأهلية التي نشبت في إنجلترا5.

يرى هوبز من خلال نظرّيته أنّ حالة الإنسان الطبيعية قبل إبرام العقد كان يسودها العنف

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 62.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 36.

3- رمزي الشاعر، المرجع السابق، ص 18.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 126.

5- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 63.

بدافع حبّ الذات و الدفاع عن المصالح الخاصة، ممّا جعل القّوة هي العامل الحاسم في توفير متطلّبات الحياة، بحيث يكون للقوي إمكانية إستعباد غيره و الإستحواذ على هذه المتطلّبات1. و نتيجة لهذه الحياة المليئة بالدَموِية و البؤس و الشقاء، أراد الأفراد التخلّص منها، فرأوا في إبرام العقد وسيلة ملائمة لبقائهم و إقامة حياة يسودها القانون و العدالة.

لكن هوبز يرى أنّ إبرام هذا العقد إنّما يتّم بين أفراد المجتمع أنفسهم من أجل إنشاء مجتمع منظّم تحت رئاسة حاكم واحد من بينهم، و بالتالي فالحاكم ليس طرفا في هذا العقد، لأنّ تحديد الحاكم هو نتيجة لإبرام العقد2.

ويؤكّد هوبز بأّنه في هذا العقد يلتزم كلّفرد فيه بالتنازل الكلّي و المطلق عن كافة حقوقه و حّرياته للسلطة التي أقامها مهما كانت مساوئها و إستبدادها، لأّنها مهما بلغت من السوء فلن تصل حالة الحياة التي كانو يعيشونها قبل إبرام العقد، بل إنّ وضع أيّ قيد على الحاكم أو ترتيب أي إلتزام عليه يجعل العقد الإجتماعي قاصرا عن تحقيق الغرض منه3.

والنتيجة المترتبة عن إبرام مثل هذا العقد هو تمتع الحاكم بسلطة مطلقة، فلا يحق للأفراد مخالفة هذا النظام مهما إستبّد أو تعسّف، و من هنا كان هوبز من أنصار الحكم المطلق4.

لكن هوبز يرى أنّ السلطة المطلقة للحاكم يمكن أن يكون لها حدود إستثنائية خاصة، و ذالك في حالة ما إذا لم يستطع هذا الحاكم مواصلة واجبه الّرئيسي، و هو كفالة الحياة و الأمن لرعاياه، ففي هذه الحالة يستطيع الشعب أن يتحّرر من إلتزاماته العقدية5.

ما يُلاحظ على هذه النظرية أّنها أرادت أَنْ تُضفي نوعا من الشرعية على السلطة السياسية المطلقة للحاكم، في مقابل منح الشعب حقوق بسيطة جِدًّا بالمقارنة مع ما أعطته من حقوق للحاكم، كما أنّ الإلتزامات التي ألقتها هذه النظرية على عاتق الشعب بالمقارنة مع إلتزامات

1-عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 121.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 37.

3- عبد الكريم أحمد، مبادىء التنظيم السياسي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1975، ص 45.

4- محسن خليل، المرجع السابق، ج 1، ص 168.

5- محمد عبد المعز نصر، النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1981، ص 75.

الحاكم، تجعل من الشعب يتحمّل كامل المسؤولية مع أنّ السلطة المطلقة بيد الحاكم، وهو ما يتنافى مع روح العدالة و المساواة.

ثانيا: نظرية العقد الإجتماعي عند جون لوك (1632ـ 1704م):

ينحدر جون لوك من عائلة إنجليزية بروتستانتية مُتدَيِّنة، ممّا دفع والده الذي كان يعمل محاميا إلى حَثّه على دراسة الفلسفة و الدّين، و لكّنه ما لبث أن تراجع عن ذالك ليدرس الطب في جامعة أكسفورد، و يتخرّج طبيبا سنة 1675م1.

يتفق جون لوك مع هوبز من حيث موضوع العقد الإجتماعي حيث يرى أنّ أصل نشأة المجتمع المنظّم يرجع إلى العقد، الذي نقل الأفراد من حالتهم الفطرية الطبيعية الأولى إلى مجتمع منظّم يوجد فيه سلطة حاكمة وطبقة محكومة.

ولكن لوك يختلف مع هوبز من حيث وصف حالة الإنسان الفطرية قبل العقد، وكذالك من حيث أطراف العقد، و أيضا من حيث مضمون هذا العقد ونتائجه.

فمن حيث وصف حالة الإنسان الفطرية قبل العقد، يرى جون لوك أنّ حياة الإنسان كانت حياة حرّة يسودها القانون الطبيعي* الذي ينشر العدل والمساواة بين الأفراد، و يُلزم الجميع بعدم الإعتداء على حقوق الغير، سواء في حياته أو حرّيته أو ماله. ونظرا لشعور الأفراد بالحاجة إلى هيئة تتولّى تنظيم حياتهم الإجتماعية بشكل أكثر إستقرارا و أفضل تنظيما، إتفقوا على تأسيس سلطة عليا تتولّى إدارة شؤونهم الحياتية وتحفظ أمنهم و إستقرارهم2.

أمّا من حيث أطراف العقد ومضمونه فإنّ لوك يرى أنّالعقد يُ برم بين أفراد المجتمع وبين الحاكم، يتّم التنازل فيه من قِبلِ الأفراد بالقدر الضروري من حقوقهم الطبيعية لإقامة السلطة،

1–نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 64.

*القانون الطبيعي عند لوك هو القاعدة الخالدة للناس جميعا وهو قانون العقل، والعقل هو قاعدة القياس المشتركة التي أعطاها الله للجنس الإنساني،والتي لا يستطيع أحد الخروج عليها، فلا إرادة الأفراد ولا إرادة المشّرع تستطيع مخالفة القانون العقلي، فالإرادة دائما خاضعة للعقل. والقانون الطبعي يقّر بالحقوق الطبيعية كحق الملكية وحق الحرية، وبالتالي فإنّ القانون الطبيعي يقضي بتنظيم تلك الحقوق عن طريق القانون الوضعي.(أنظرأشرف حافظ،المرجع السابق،ص 139).

2– عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 123.

مع الإحتفاظ بباقي الحقوق التي يجب على الحاكم حمايتها، وبالتالي فالسلطة التي تمنح للحاكم بموجب هذا العقد ليست مطلقة، بل هي مُقَيَّدةٌبما يكفل تمتّع الأفراد بحقوقهم الطبيعية الباقية و التي لم يتنازلوا عنها1.

ومن هذا المنطلق فما دام أنّ هناك شروطا فرضت الكثير من الإلتزامات على الحاكم بموجب هذاالعقد فهو مقيّد وملزم بتنفيد هذه الشروط، و إلاّ فإنّه من حق أفراد المجتمع مقاومته و فسخ العقد2.

ممّا تقدّم يتضح أنّ جون لوك كان يدعو إلى سلطة سياسية مقّيدة على عكس هوبز الذي كان من مُنَظِّرِي السلطة السياسية المطلقة، وهي نتيجة منطقية، بإعتبار أنّ لوك جعل الحاكم طرفا في العقد الذي يقّيده بمجموعة من الإلتزامات ممّايجعل سلطته مقيّدة، وهذا على عكس هوبز الذي لم يجعل الحاكم طرفا في العقد ممّا يجعله مُتحَلِّلاً من أيّ إلتزام، و هوما يجعل سلطته مطلقة و غير مقّيدة.

ثالثا: نظرية العقد الإجتماعي عند جان جاك روسو (1712م ــ 1778م):

يُعتبر جان جاك روسو الفيلسوف السياسي الذي أعطى زخما كبيرا لأفكار الثورة الفرنسية، خصوصا من خلال كتابه " العقد الإجتماعي". و إذا كان روسو يتفق مع لوك في وصف الحالة الفطرية للإنسان قبل إبرام العقد بأّنها حياة خير وسعادة يتمتّع فيها الأفراد بالحّرية و الإستقلال و المساواة، إلاّ أّنه يختلف معه في أسباب التعاقد و أطرافه، و بالتالي النتائج المترتبة عن هذا العقد3.

فعلى عكس لوك الذي كان يرى أنّ سبب هذا العقد هو ضمان إستمرارية المساواة والحّريات العاّمة وضمان السلم الإجتماعي، فإنّ روسو يرى أنّ الحياة الطبيعية التي كان يحياها الأفراد وفق القانون الطبيعي تعّرضت للفساد نتيجة تنامي النزاعات الفردية المتمثّلة بتغليب المصالح

1–نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 66.

2– محسن خليل، المرجع السابق، ج 1، ص 72.

3– نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 67.

الخاصة على المصلحة العامة، ممّا خلق حالة من التعارض والصراع بين أفراد المجتمع. لذالك إضطّر الأفراد إلى الإتفاق على العيش في مجتمع تسود فيه سلطة الجماعة من أجل المحافظة على حرّيتهم وضمان حقوقهم1.

و يؤكّد روسو بأنّ أطراف هذا العقد هم أفراد الجماعة من جهة بإعتبار كلّ فرد منهم، أّما الطرف الثاني فهو مجموع الأفراد (الأّمة) بوصفهم كائن جماعي مستقل، ومن هنا فهو لم يجعل الحاكم طرفا في العقد، و ذالك لأّنه لم يكن يعترف بالسلطة للحاكم بل لمجموع الأّمة، و الحاكم عنده ليس سوى مندوب عن الأّمة يمثّلها في ممارسة مظاهر السلطة لمصلحة الشعب كلّه، و إذا إنحرف عن المصلحة العاّمة فيجوز للشعب عزله2.

فروسو يرى أنّ الأّمة هي صاحبة السلطة التشريعية، وما الحكومة إلاّ سلطة تنفيذية تمارس إختصاصها لخدمة سيادة الأّمة و بتوكيل منها، و على هذا فإنّ القوانين يجب أن تصدر من الأّمة بإعتبارها صاحبة السلطة التشريعية3.

و يؤكّد روسو أنّ محتوى هذا العقد الإجتماعي يتضّمن تنازل الأفراد عن جميع حقوقهم و حرّياتهم الطبيعية و ذالك لأجل مصلحة مجموع الأّمة، و في مقابل ذلك تمنح السلطة العاّمة المُمَلَّة لهذا المجموع حقوقا مدنية جديدة للأفراد عوضا عن حقوقهم الطبيعية التي تنازلوا عنها4.

ما يُلاحظ على هذه النظرية هو أنّ روسو جعل أطراف العقد مقتصرة على الشعب نفسه، جعل الطرف الأول يتمثل في ذالك الكائن المستقل الذي هو الأّمة، وجعل الثاني الأفراد الطبيعيّين الذين يُكَوِّونَ مجموع الشعب، ممّا جعل السلطة السياسية بيد الشعب دون سواه، و الملاحظ أيضا أّنه لم يقّيد هذه السلطة بل جعلها سلطة مطلقة بيد الشعب، و بذلك يتمّيز عن هوبز الذي جعل مثل هذه السلطة بيد الملك، وكذلك عن لوك الذي جعل السلطة

1-عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 124.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 42.

3- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 124.

4- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 42.

السياسية بيد الحاكم وجعلها سلطة مقّيدة.

المطلب الثالث: مقارنة للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي من حيث الوقائع و الأحداث التاريخية.

سوف أقوم في هذا المطلب بعقد مقارنة تاريخية للسلطة السياسية من خلال التأّمل وتحليل الأحداث و الوقائع التاريخية، سواء في الفكر الإسلامي (الفرع الأول)، أو في الفكر الغربي (الفرع الثاني)، لنصل أخيرا إلى التعقيب على هذه الأحداث و الوقائع (الفرع الثالث).

الفرع الأول: السلطة السياسية من حيث الوقائع و الأحداث في الفكر الإسلامي.

لم يكن التاريخ يومًا مجّرد تلاحق أعمى للأحداث، بل كان ذو دلالة تتطور فيه الأفكار الإنسانية المتعلّقة بطبيعة النظام السياسي و الإجتماعي1. ولعلّه من خلال ما تقّدم2، وما نقلناه من أحداث و وقائع تاريخية خاصة بتطور السلطة السياسية في الفكر الإسلامي يتضح تاريخيا أنّ آليات إنتقال هذه السلطة وكيفية ممارستها لم تكن على وتيرة واحدة.

فإذا تأّملنا في الحكومة الأولى التي أّسسها الّرسول الأكرم صلى الله عليه و آله وسلم، نجدها تستمّد شرعّيتها من النصوص القرآنية، والمتمثّلة في الآيات التي تشير إلى مقام إمامته العظمى صلى الله عليه و آله وسلم، مُعْتبَِرة ً أنّ مقام النبوة و الّرسالة هو أمر ثابت له و مفروغ منه.

و من أهّم الآيات التي تشير إلى ذالك ما يلي:

1- قوله تعالى: { النَبِيُّ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ 3 }.

2- قوله تعالى: { أَقِيمُوا الصَلاَ ةَ و آتوُا الزَّكَاةَ و أَطِيعُوا الرَّسُولَ4 }.

1-فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة و النشر القاهرة مصر، 1993، ص 9.

2- راجع المطلب الأول من المبحث الأول (الفصل الأول)، ص 13.

3- سورة الأحزاب، الآية 6 .

4- سورة النور، الآية 56.

3- و قوله تعالى: {وَما كانَ لِمُؤمِنٍ وَ لا مُؤمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمرِهِم، وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً1 }.

و تفصيل البحث في هذا الموضوع، أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ قضاء الرّسول لِأمرٍ ما، و كونه أولى بالمؤمنين و وجوب طاعة أوامره، ليس مرتبطا ببيان أحكام الله تعالى أو بمقام النبوة لأن هذا أمر ثابت له بلا ريب، و إنّما طاعته في أوامره ونواهيه المقصود منها الأوامر الحكومية الصادرة عنه، بدليل أنّ آيات الطاعة وما تتضمّنه من جُمَلٍ متقدّمة عليها أو متأخّرة عنها، كمجيئها في سياق الأمر بإقامة الصلاة و إيتاء الزّكاة إنّما تكشف عن أنّ المقصود هو طاعة الأوامر الحكومية، ومن هنا فالنبوة و الإمامة (القيادة السياسية) إنّما نِحَتاَ من الله تعالى لرسوله (ص آ)2.

وقد تجسّدت هذه السلطة السياسية من خلال أوامره صلى الله عليه وآله و سلم في الحرب و السلام، و تَعيِّينِ الوُلاة وقادة الجيش، وإيفاد المراقبين لجمع المعلومات عن العدو، و في أواخر حياته الشريفة إرساله الكتب والرّسائل إلى كبار الحكام في عصره يدعوهم فيها إلى الإسلام. كما تجسّدت هذه السلطة أيضا من خلال القانون الأساسي الذي وُضِعَ من طرفه (ص آ)، وكانت مواصفاته التي بِنُيَت عليه الحكومة الإسلامية الأولى كالآتي:

1- أنّ المواطنين جميعا متساوون في الحقوق.

2- أنّ عنصر الأمّة هو من أبرز مواصفات هذه الحكومة، ولم تكن محصورة في إعتبار جغرافي أو عنصري، فالمسلمون من جميع أنحاء العالم كانوا أمّة واحدة.

3- أنّ حرّية الفكر والتعبير كانت من أوضح المميّزات التي تَطْبع هذه الحكومة في المدينة.

4- أنّ العدالة كانت القاعدة الصلبة للحكومة، بِغَضّ النظر عن الإختلاف الطبقي و العقائدي، و كانت المبدأ الأساس في هذه الحكومة.

1-سورة الأحزاب، الآية 36.

2- محمد يزدي، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران- الحكومة الإسلامية-، الطبعة الأولى، دار سبهر، طهران إيران، 1986، ص 70.

5–التعايش مع الآخرين من مختلف الأديان، كان حجر الزاوية في سياسة الحكومة1.

وما يـُ مكن إستخلاصه من هذه الأحداث و الوقائع التاريخية هو أنّ المجتمع الإسلامي الأول و الذي كان رسول الله (ص آ) أحدفرأاده لم يكن بلا سلطة سياسية أو حاكم يـُ دِيُر شؤونه و ينظّم أمور حياته السياسية. بل كان رسول الله (ص آ) و بمجّرد أن تهّيأت له الظروف المناسبة لتأسيس حكومته أصدر مباشرة القانون الأساسي الذي يعتبر في العصر الحديث بمثابة دستور لتنظيم شؤون الدول و بيان حقوق و واجبات الأفراد داخل الدولة، وقد أُطْلِقَ على هذا الدستور المحّمدي في كتب التاريخ والسِيَّر إسم "صحيفة المدينة المنّورة "، لكّنه مع إنتقال الّرسول الأكرم صلى الله عليه و آله وسلم إلى الّرفيق الأعلى، وجد المسلمون أنفسهم أمام فـَراغٍ للسلطة السياسية، ممّا جعلهم أمام أزمة سياسية تتمثّل في إفتقادهم لآليات تَنُظِم لهم كيفية إنتقال السلطة السياسية التي أصبحت تَمُثُّ فراغا دستوريا، و هو ماجعل الّرعيل الأول من المسلمين يخترعون آليات كادت أن تؤدي إلى صِدَامٍ داخلي بين أفراد المجتمع الإسلامي، و قد عّبر عن هذا الخلاف سعد بن عبادة في إجتماع سقيفة بني ساعدة حينما قال: << هذا أول الوهن >>.

و المتأّمل في آليات إنتقال السلطة في العصر الّراشدي يجدها منحصرة في أربع آليات لا خامس لها، تتمثل فيما يلي:

1– إختيار الخليفة أبي بكر الصديق (رض) من خلال إجتماع مجموعة من المسلمين في سقيفة بني ساعدة، إتفقت أغلبّيتهم الساحقة على بيعة أبي بكر، وكان هذا الإتفاق مُلْزِمًا لبقّية المسلمين.

2– الّنص على الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) من قِبَلِ أبي بكر في مرض موته، و إكتفى المسلمون بإمضاء هذا التعّيين.

3– إختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان (رض) عن طريق حصر الخليفة الثاني عمر بن

1–عزيز خان، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران–الحكومة الإسلامية والتشريع–، الطبعة الأولى، دار سبهر، طهران إيران، 1986، ص 197.

الخطاب حق تعّين الخليفة في ستة أشخاص.

4- إجتماع جماهير المسلمين وكبار الصحابة في المدينة على إختيار الإمام علي بن أبي طالب كّرم الله وجهه، و بمبادرة جماهيرية واسعة.

ما يلاحظ على هذه الآليات أّنها حصرت القيادة السياسية في رجال كلّ هم من قريش ممّا جعل الأنصار خارج هذه القيادة.

لكن أهّم حَدَثٍكان بِدَايَةَ إِنْحِرافٍ عن حق المسلمين في إختيار حاكمهم هو تحّول الخلافة إلى ملك عضوض، و ذالك بعد وصول معاوية بن أبي سفيان الأموي إلى الحكم من خلال إكراه النّاس على ذالك، و إستخدام المكر و الدهاء السياسي.

فقد ذكر إبن تيمية أنّ معاوية << لّما قدم المدينة حاجا، سمع صوتا في دار عثمان، فقال: ما هذا؟، فقالوا: بنت عثمان تندب عثمان: فصرف الناس ثم دخل عليها، فقال: يا إبنة العم، إنّ الناس قد بدلوا لنا الطاعة على كره، و بدلنا لهم حِلًما على غيظ، فإن رَدَدْنَا حِلْمَنا ردّوا طاعتهم، فلا أَسْمَعَنَّكِ بعد اليوم ذكرتِ عثمان1 >>.

ولعلّه من خلال هذا النص الذي ينقله إبن تيمية يتضح جليًّا أنّ معاوية بن أبي سفيان قد أّسس لآلية جديدة في إنتقال السلطة السياسية، وهي آلية بعيدة عن الآليات التي كانت معروفة في العصر الّراشدي، يمكن تسمّيتها بآلية القهر و الغلبة و الإكراه، و التي بموجبها يتّم الإنصياع و الطاعة لصاحب القّوة.

وما لَبِثَ معاوية بعد ذالك قبل مفارقته هذه الحياة أْن أّسس آلية أخرى لإنتقال السلطة، وهي آلية ولاية العهد التي دعا الناس بموجبها إلى بيعة إبنه يزيد، و أّنه ولي عهده الذي يتربّع على كرسي الحكم من بعده2.

و هكذا أصبحت الخلافة الأموية تتمّيز بمجموعة من الخصائص يمكن إيجازها فيما يلي:

1-أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية في الّرد على الشيعة القدرية، المجلّد الرابع، دار الفكر، دمشق سوريا، 2005، ص 407- 408 .

2-محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، أحداث سنة 60 هـ، المرجع السابق، ج 5 ، 460.

1-إنتقال الخلافة إلى البيت الأموي و حصرها فيه عن طريق الإكراه.

2- تنظيم الخلافة في البيت الأموي عن طريق ولاية العهد.

3- أصبحت الخلافة وراثية و قهرية.

و قد إتبّع العّباسيون نفس الآلية التي أسّسها معاوية أول الأمر، وهي الإستيلاء على السلطة عن طريق القهر و الغلبة، و ذالك من خلال إعلان الثورة ضد الأمويّين بإسم الإنتصار لأهل البيت النبوي الشريف، و التي إنتهت بسقوط الدولة الأموية و ظهور الدولة العّباسية التي حصرت السلطة السياسية بدورها في البيت العّباسي من خلال آلية ولاية العهد أيضا. و على هذا المنوال سار من جاؤوا بعدهم إلى أنْ سقطت هذه الخلافة سنة 1924م على يَدِ مصطفى كمال أتاتورك.

الفرع الثاني: السلطة السياسية من حيث الوقائع والأحداث في الفكر الديمقراطي

بالّرجوع إلى الأحداث و الوقائع التاريخية المتعلّقة بالسلطة السياسية في الفكر الغربي، نجدها قد إتّخذت حالة من التقّدم تارة و التأخر تارة أخرى، إلى أنْ وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

فقد عرف الفكر الغربي في أثينا اليونانية آليات لممارسة السلطة السياسية، خصوصا تلك الآليات التي شكلها " كليستينيس" عام 507 ق م، والمتمثّلة في الجمعية الشعبية ومجلس الخمسمائة وكذلك المحاكم الشعبية.

و قد جاء "بركليس" حفيد " كلستينيس" فيما بعد ليضع دستورا أتاح فيه لكلّ فرد من أفراد الدولة المشاركة في الأمور السياسية، ووضع جميع أفراد الشعب على قدم المساواة أمام القانون1.

ثّم جاء أفلاطون بعد ذلك ليجعل من السلطة حالة خاصة لا يمكن أن يتولاّ ها إلاّ من يسّميه بالملك الفيلسوف التي يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط هي:

1-الإستعداد بحكم الفطرة لتحصيل العلوم النظرية.

1-مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 73.

2- قوّة الحافظة بما يعنيه ذلك من تغلّب على النسيان.

3- حبّ العلم إلى حدّ طلب الكمال في جميع أجزائه.

4- حبّ الصدق وكره الكذب.

5- الإعراض عن اللذّات الحسّية و حبّ المال.

6- سُمُوُّ النفس و كبرها و عُلوُّ همّتها و إتصافه بالشجاعة.

7- الإستعداد الدائم للتحرّك ناحية الخير و الجمال.

8- الخطابة وما تقتضيه من فصاحة1.

وهذا معناه أنّ هذه الشروط متى ما توا فرت سواء في شخص أو في عدّة أشخاص فإنّهم حينئذ يمكنهم أَنْ يمارسوا السلطة السياسية، وما على الأمّة إلاّ أنْ ترضخ لطاعتهم ما دامت هذه الشروط متوفرة فيهم، و لهذا أطلق على هذه الحكومة تسمية حكومة الحكماء.

و الملاحظ على هذه الآلية أنّها أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، و لا عجب في ذالك ما دام أنّ أفلاطون إعتمد في ذالك على الأساس العقلي الذي لم ينظر إلى الواقع بعين الإعتبار.

و قد إكتشف أفلاطون نفسه هذه المثالية التي تكاد تكون مستحيلة التحقيق، ولهذا ذهب في كتابه << القوانين >> إلى ضرورة وجود دستور ينظم السلطة السياسية التي يجب توزيعها على مجموعة من الهيئات ليتسنى ممارسّتها، ممّا جعل من هذه الآلية أقرب إلى تجسيدها على أرض الواقع من آلية الجمهورية المثالية أو الملك الفيلسوف.

وقد جاء أرسطو طاليس فيما بعد ليجعل من الدولة الدستورية أفضل النظم للحكم، وجعل أساس قيامها الطبقة المتوسطة، كما قسّم وظائفها إلى ثلاث، وأكّد على الفصل بين السلطة التشريعية و السلطة التنفيذية.

لكن ما إن جاء العصر الوسيط حتى بدأ الفكر الغربي ينحدر إلى تأسيس سلطة سياسية مستغلاً الدّين المسيحي من أجل إرساء قواعد للحكم المطلق، ومن أهّم النظريات التي إعتمد

1-فريد العلبي، رؤية إبن رشد السياسية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2007، ص 84.

عليها في هذا المجال هي نظرية الحق الإلهي أو الإختيار الإلهي، وأنّ الله هو مصدر السلطة وليس الشعب. وما يلاحظ على هذه الآلية هو إعتمادها على نظرية الجبر، و أنّ الإنسان لا خيار له في إختيار محكوميه، ممّا جعل الملوك آنذاك يستغلّون هذه السلطة لممارسة أبشع أنواع الإنتهاكات الإنسانية.

ومع دخول القَرْنَيْنِ السابع عشر و الثامن عشر للميلاد ظهرت ما يسمى بنظريات العقد الإجتماعي، التي جعلت من الأمّة أو الشعب الأساس الذي بموجبه يُختار الحاكم، و أنّ شرعية السلطة السياسية إنّما تكون كذالك إذا كانت نابعة من إرادة الشعب، وأنّ الحاكم ماهو إلاّ مفوّض ونائب عن الشعب في ممارسة السلطة السياسية.

الفرع الثالث: تعقيب حول التطور التاريخي للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي.

لعلّه من خلال ما قدّمناه من وقائع وأحداث كانت عاملا حاسما في تطور السلطة السياسية سواء في الفكر الاسلامي أو الفكر الغربي، نستنتج من هذه الوقائع أنّ أشكال الحكومات هي على أربع صور:

1-الصورة الأولى: الحكومة الفردية القائمة على أساس القوّة مثل حكم الملوك والمتسلّطين، والتي تشكّل القوّة والعنف والقدرة العسكرية الأساس الأكبر لقيام السلطة وإدارة شؤون الحكم1.

وقد وُجِدَ هذا النمط من الحكومات في التاريخ الإسلامي كما وُجد في تاريخ أروبا المسيحية.

أما في التاريخ الاسلامي فإنّ المصداق الأبرز لهذا النوع من الحكومات هي الدولة الأموية و الدولة العبّاسية، فممّا تقدّم إتّضح أنّ مملكة بني أمّية إنّما تأسّست على كره وعدم موافقة من الناس، وهو ما إعترف به معاوية بن أبي سفيان الأموي نفسه، كما نقل ذلك إبن تيمّية الحرّاني عنه. و أما الدولة العبّاسية فقد قامت أيضا على الثورة ضد الأمويّين رافعة شعار الإنتصار لأهل البيت النبوي الشريف، ممّجعل الناس يلتفون حولها ويُدَعِّمونَها لإسقاط

1-ناصر مكارم الشيرازي، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران – الإنسجام بين ولاية الفقيه واحترام آراء الشعب –، الطبعة الأولى، دار سبهر، طهران إيران، 1986، ص 224.

الدولة الأموية، مع العلم أنّ كِلاَ الدَّوْلَتَيْنِ إنتهجتا نفس النهج السياسي مع الرّعية وهو الحكم الملكي المطلق، الذي لاحق للشعب فيه بالإختيار.

و قد جاء بعد ذالك فقهاء وعلماء ليؤسّسوا نظريا من أجل إضفاء نوع من الشرعية لهؤلاء الملوك من خلال الدعوة إلى طاعتهم وعدم الخروج عنهم.

و الحقيقة أنّ هذا التنظير ماهو إلاّ قياسا بالأحداث و الوقائع التاريخية التي فرضت السلطة على الناس بقّوة الحديد و النّار، وما على الناس إلاّ السمع و الطاعة.

وقد رُوِيت أحاديث لتجعل من طاعة الحاكم الظالم أمرا شرعيا لا يجوز الخروج عنه، كلّ ذالك من أجل شرعنة الأحداث التاريخية التي وقعت، فقد روى مسلم في صحيحه عن حذيفة بن اليمان (رض) قال: قال رسول الله (ص آ): << يكون بعدي أئمّة لا يهتدون بهداي ولا يستّنون بسّنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان أنس

قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟

قال: تسمع وتطيع للأمير و إن ضرب ظهرك و أخذ مالك فاسمع وأطع[1] >>.

وقد جاء الإمام النووي فيما بعد ليؤكّد على هذه الطاعة، حيث يقول: << وقال جماهير أهل السّنة من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين: لا ينعزل الأمير بالفسق والظلم وتعطيل حقوق النّاس، ولا يُخلع و لا يجوز الخروج عليه بذالك >>، و قال قبل ذالك: << وأّما الخروج على الأمراء وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين و إن كانوا فسقة ظالمين[2] >>.

وفي العصر الحديث ما زال من يُظّر للواقع التاريخي الذي سار على نهجه الأمويون والعّباسيون ومن جاؤوا بعدهم، فهذا محمد بن صالح العثيمين يقول: << إسمع وأطع في أي حال من الأحوال حتى في الأَثَرَة، يعني إذا إستأثرلأُة الأمر على الشعب فعليهم أيضا السمع والطاعة في غير معصية الله، فلو أنّ لأُة الأمور سكنوا القصور الفخمة و ركبوا

1–مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح – كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة –، ج 6، دار الفكر، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 20.

2 – يحي بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي – باب لزوم طاعة الأمراء في غير معصية –،ج 12، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1987، ص 229.

السيارات المريحة ولبسوا أحسن الثياب وتزّوجوا وصار عندهم الإماء وتنّعموا في الحياة أكبر تنّعم، و الناس سواهم في بؤس وشقاء وجوع، فعليهم السمع والطاعة، لأّن نا لنا شيء ولا قوة لهم شيء آخر[1] >>.

وما يُ ستشف من خلال هذه النصوص هو أنّ الواقع التاريخي ترك أثره السياسي على الفكر الإسلامي، وهذا كلّه على حساب النصوص القرآنية التي طالما أكّدت على العدل والمساواة ومقاومة الظلم والطغيان من أي مصدر كان، قال تعالى: {وَ لاَ تْرَكَنُوا إِلَى الذِينَ ظَلَمُوا فَ تَمَسَّكُمْ النَّارُ[2] }.

فَ ضْلاً عن ذالك فإنّ هناك روايات تؤكّد على محاربة الظلم والطغيان، منها ما روى محمد بن جرير الطبري في تاريخه عن الإمام الحسين عن رسول الله (ص آ) قال: << من رأى سلطانا جائرا مُسْتحَلاً لحرم الله ناكثا عهده مخالفا لسنة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم و العدوان، فلم يغّير عليه بفعل أو قول، كان حقا على الله أن يُ دخله مدخله[3] >>.

وفي المقابل فإنّ أروبا المسيحية عرفت الحكم الملكي المطلق خلال العصور الوسطى، وكما تقّدم فإنّ رجال الّدين المسيحي لعبوا دورا مهّما في التأسيس لمثل هذا الحكم من خلال نظرية الحق الإلهي التي تجعل من سلطة الحاكم مستمّدة من قِبَلِ الله، تارة بطريق مباشر وتارة بطريق غير مباشر.

و الحقيقة أنّ الخليفة أبو جعفر المنصور العّباسي قد سبق رجال الّدين المسيحي في تأسيس هذه النظرية لإعطاء الشرعية لحكمه المطلق، فهو يقول صراحة: << إّنما أنا سلطان الله في أرضه >>.

1محمد بن صالح العُ ثيمين، شرح رياض الصالحين من كلام سّيد المرسلين، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، 1425هـ، ص 659.

2- سورة هود، الآية 113.

3- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، أحداث سنة 61 للهجرة، خطبة الإمام الحسين(رض) إلى جيش الحّر بن يزيد الّرياحي(رض) ، المرجع السابق، ج 5 ، ص 565.

لكن ما يجب التنويه عليه في هذا المقام هو أنّ بعض رجال الدّين المسيحي مثل " سانت توماس"، كان يرى أنّ مثل هذا الحكم لابدّ أنْ يقوم على أساس إرادة الشعب التي هي مظهر لإرادة الله التي من خلالها تقوم سلطة أي حاكم، ولهذا لا يجوز الخروج عليه لأنّ ذلك مخالف لإرادة الله، ولكّنه يؤكّد من جانب آخر بأنّ الحاكم إذا تربّع على السلطة دون إرادة الشعب فهنا يجوز إعلان الثورة عليه، وهذا من الأمور التي تميّز فكر بعض رجال الدين المسيحي عن بعض رجال الدّين الإسلامي الذين لم يجيزوا الخروج على الحاكم حتى ولو تربّع على كرسي الحكم والناس له كارهون، فضلا عن منعهم حقوقهم وغصب أموالهم وظلمهم.

2-الصورة الثانية:حكومة الفرد الصالح، أي الحكومة التي تُدَار بواسطة فرد واحد، و يرضى الشعب كلّه أو أكثريته أنْ يُسَلِّموا أمورهم بيده، فهذا الحكم فردي ولكّنه ليس حكم القّوة و العنف و السيطرة1. و النموذج الأبرز لهذه الحكومة، هي الحكومة التي أقامها الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بعد هجرته إلى المدينة المنّورة، و الذي أصدر فيها القانون الأساسي الذي عُرف بالصحيفة.

وهنا لا بُدّ من التنبيه إلى أّنه صحيح أنّ الرّسول (ص أ) كان يستشير الناس في إدارة أمورهم، إلاّ أنّ الرّأي البات كان له لا لأحد سواه. ومن هذا المنطلق يتضح من مجريات التاريخ الاسلامي أنّ هذا النوع من الحكومات إّنما تأّسس في عهد النبي (ص أ) دون سواه، و ذلك لأنّ الفرد العادي – مهما كان صالحا- إلاّ أّنه معّرض للخطأ.

أّما في الفكر الغربي، ومن خلال التأّملات في الوقائع والأحداث التاريخية المتعلّقة بالسلطة السياسية لن تجد من إّدعى أنّ هناك حكومة قامت من هذا النوع، بل إّنهم نقلوا عن المسيح عليه السلام أنه قال << دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله >>، وقوله أيضا << ليست مملكتي في هذا العالم >>، وهو ما جعل رجال الدّين المسيحي يفصلون بين الدّين والدولة2.

1-ناصر مكارم الشيرازي، المرجع السابق، ص 225.

2- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 110.

لكّننا نجد أفلاطون في جمهوريته المثالية يحاول التأسيس لمثل هذه الحكومة من خلال الملك الفيلسوف الذي لا يأتي منه إلاّ الخير والعدل، إلاّ أنّ أفكاره هذه بَقِيتْ أفكارًا عقلية لم يمكن تحقيقها على أرض الواقع، ولهذا تراجع عن ذلك من خلال تصنيفه لكتاب < القوانين > الذي بَدَا فيه مُشَرِّعًا و ليس فيلسوفا.

3-الصورة الثالثة: حكومة حكم الشعب بالشعب على أساس الحرّية الشكلية. و يُقصد بهذا النوع من الحكومات تلك الحكومات التي مبناها في الظاهر هو إحترام أراء الشعب، و ذالك يتّم دون قيد أو شرط، فمن إختاره الشعب ومن أراده كان، سواء كانفيلسوفا عظيما يُنْتَخَبُ لرئاسة الجمهورية أو ممثلا سنمائيا و ربّما كان مُهرِّجًا أحيانا، فلا يختلف الأمر من هذه الزاوية، و إنّما المعيار هو، ماذا يريد الناس؟ و لمن يميلون؟1 .

و من خلال الواقع التاريخي نجد أنّ جذور مثل هذه الحكومة موجودة في نظرية العقد الإجتماعي و التي يمثّلها بشكل بارز جون لوك و جون جاك روسو، اللّذَيْنِ شاركا بشكل كبير في التنظير من أجل إنشاء مثل هذه الحكومة.

فقد كان روسو يرى أنّ حلّ المشكلة السياسية يكمن في أنْ تكون السيادة الفعلية للشعب في جملته ومن ثَمَّ لمجموع المواطنين يمارسونها بأنفسهم، فالقانون الذي لا يقّره الشعب مباشرة ليس قانونا في شيء، ومن هنا كان تصور روسو للنظام النيابي الإنجليزي في عصره حينما قال: << إنّ الشعب الإنجليزي يعتقد أنه حرّ، و الحقيقة أنّه ليس حرّا إلاّ عند عملية الإنتخاب، حتى إذا ما إنتهت هذه العملية إنقلب عَبْدًا للبرلمان الإنجليزي2 >>.

أمّا في التاريخ الإسلامي فلا نجد أساسا لمثل هذا النوع من الحكومات التي تقوم على أساس الحرّية المطلقة في إختيار الشعب للحاكم، وإنّما كان هناك حرية مقّيدة في إختياره وذالك في إطار مجموعة من الشروط التي يمكن إستنتاجها من خلال الوقائع والأحداث التاريخية، وهو

1-ناصر مكارم الشرازي، المرجع السابق، ص 225.

2- فضل الله محمد إسماعيل، أثر الفكر السياسي الغربي الحديث على النظم السياسية المعاصرة، الطبعة الأولى، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية مصر، 2002، ص 155.

ما حصل فعلا حينما حُصِر الترشح لإختيار الخليفة الأول في أبي بكر دون غيره، وكذالك حينما تّم الّنص من قِبل الخليفة الأول على عمر بن الخطاب ولم يكن للناس إلاّ أَنْ يبايّعوه، أما الخليفة الثالث فقد تّم إختياره من قِبلِ ما يسمى بجماعة أهل الحلّ والعقد، والتي كانت تضّم ستة أشخاص كانوا جميعهم مترشحين لمنصب الخلافة، وبعبارة أخرى، أنّ الخليفة الثاني حصر الترشيح لهذا المنصب في هؤلاء الستة ليختاروا واحدا منهم، لتأتي الأّمة فيما بعد وتبّايع من إختاروه.

لكن الحالة الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي يمكن تقريبها إلى حكومة الشعب بالشعب الذي يختار حاكمه بحّرية مطلقة هي واقعة تنصيب الإمام علي بن أبي طالب كّرم الله وجهه، الذي إجتمع عليه الناس دون أنْ يفرض عليهم أحد ذالك، وقد عّبر الإمام عن ذالك بقوله: << فما راعني إلاّ والناس كعرف الضبع إليَّ، ينثالون عليَّ من كلّ جانب، حتى لقد وُطِئَ الحسنان وشقّ عطفاي، مجتمعين حولي كربيضة الغنم[1]>>.

4- الصورة الّرابعة: و تتمثّل في حكومة الشورى المقّيدة، التي كانت تعتمد على إختيار مجموعة من الّناس للحاكم، لترضخ الأّمة فيما بعد لهذا الإختيار، وهو ما تّم من خلاله تنصيب عثمان بن عفان(رض) خليفة للمسلمين.

أّما تنصيب أبي بكر الصديق (رض) فقد كانت الشورى أوسع حيث فصل فيها المهاجرون و الأنصار و إنتهت بتنصيب أبي بكر، وإنْ كان هناك فئة لها وزنها في المجتمع الإسلامي لم تكن حاضرة أثناء التنصيب و هم بنوا هاشم وبعض كبار الصحابة.

1- الشريف الّرضي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج 1، دار الفكر، دمشق سوريا، 2000، ص 36.

المبحث الثاني

الأسس الدستورية للنظام السياسي بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية

يقوم النظام السياسي على مجموعة من الأسس الدستورية التي تحدّد طبيعة هذا النظام. ومن الأمور المهّمة التي يجدر الإشارة إليها في هذا المقام هو أنّ الأحداث والتطورات السياسية التاريخية لعبت دَوْرًا مُهِمًّا في التنظير لهذه الأسس سواء كان ذالك في النظام الإسلامي أو في النظام الديمقراطي، وهو الأمر الذي يجعلنا نقول بأنّ هذه الأسس إنّما هي في الحقيقة ذات جذور تاريخية.

و لأنّ وقائع الأحداث التاريخية تختلف من النظام الإسلامي عنه في النظام الديمقراطي، فإنّ النتيجة المنطقية لهذا الإختلاف التاريخي هي إختلاف الأسس الدستورية التي يقوم عليها كِلاَ النِظَامْيِن.

من هذا المنطلق سأحاول التطّرق إلى الأسس الدستورية لكلا النظامين، مع إجراء مقارنة بين هذه الأسس، و ذلك من خلال ثلاث مطالب:

المطلب الأول: و أتعّرض فيه إلى الأسس الدستورية للنظام السياسي الإسلامي.

المطلب الثاني: و أتعّرض فيه إلى الأسس الدستورية للنظام السياسي الديمقراطي.

المطلب الثالث: و أعقد فيه مقارنة بين الأسس الدستورية للنظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

المطلب الأول: الأسس الدستورية للنظام السياسي الإسلامي.

تتمثّل أهّم الأسس الدستورية في النظام السياسي الإسلامي في ثلاث أسس رئيسية،يتمثّل الأول منها في الحاكمّية لله تعالى(الفرع الأول)، بينمايتمثّل الثاني في أساس العدل و المساواة (الفرع الثاني)، وأخيرا يتمثل الأساس الثالث في مبدأ الشورى (الفرع الثالث).

الفرع الأول: الحاكمّية لله تعالى.

يعتبر مبدأ الحاكمية لله القاعدة الأولى من القواعد الدستورية العاّمة التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي.

أولاً :معاني الحاكمية في علم اللّغة و الإصطلاح:

1- معاني الحاكمّية في علم اللّغة:

الحاكمّية مصدر صناعي يؤّدي نفس المعنى الذي يؤّديه المصدر القياسي " الحكم"،ومن ثَمَّ فإنّ سبيل معرفة معناها وبيان دلالتها وتوضيح مضمونها،هو البدء بتوضيح جدرها اللّغوي (ح. ك. م) .

أ- الحكم: هو العلم والفقه والقضاء بالعدل، فالحكم بالشيء أنْ تقضي بأّنه كذا، سواء ألزمتَ ذالك غيرك أم لم تلزمه، فإذا قيل حَكَم بالباطل، فمعناه أجرى الباطل مجرى الحكم.

ب- ومادة الحكم أيضا من الإحكام وهو الإتقان، وإحتكم الأمر وأستحكم: وثق، وسورة محكمة:غير منسوخة، فالمحكم مالا يعرض فيه لشبهه من حيث اللّفظ و لا من حيث المعنى.

ج- وحكّمت فلانا: أي أطلقت يده فيما يشاء1.

وخلاصة القول، أنّ الحكم في المعنى اللّغوي هو ما كانت غايته المنع من الفساد بـ ُغْيَةَ

1-علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة مصر، دون سنة طبع، ص 126.

الإصلاح، و من ثَمَّ لا بدَّ أنْ يتَسِم بالإتقان و أَ نْ يؤسّس على الحكمة و إصابة الحق1.

2- معاني الحاكمّية في الإصطلاح:

تقّدم أنّ الجدر اللّغوي لمفهوم الحاكمّية هو الحكم، و قد جاءت النصوص الشرعية بمعاني متعّددة لمفهوم الحكم، يمكن إيجازها فيما يلي:

أ- الحكم بمعنى التحليل و التحريم في أمر العبادة و الّدين:

و قد جاءت الآيات القرآنية متضافرة للتأكيد على أنّ الله وحده دون سائر خلقه المختص بأمر التحليل و التحريم.

و من ذالك قوله تعالى: {يَاأَيُّهاالَّذِينَ لَمُو أُوفُو بِالْعقُودِ أُلِحَّتْلَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِإِلاَّ لَمِيُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُلِحِّيالصَيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّالله يَحْكُمُمَا يُرِيدُ2} .

أي إنّ الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما أراد تحليله وتحريم ما أراد تحريمه، وإيجاب ما أراد إيجابه عليهم، وغير ذالك من أحكامه وقضاياه، فأوفوا أّيها المؤمنون له بما عقد عليكم من تحليل ما أحلّ لكم وتحريم ما حّرم عليكم3.

ب- الحكم بمعنى القضاء والقدر:

وذالك في قوله تعالى {إِنْ الحُكْمُإِلاَّ للِّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الُمتَوَكِّلُونَ4}.

فإّنه يحكم في خلقه ما يشاء فينفذ فيهم حكمه، كما إذا قضى أمرا فلا رادّ لقضائه، وليس بمقدور أحد أن يُعَقِّبَ عليه5، {وَاللَّه يُحْكُم لا مُعَقِّبَلِ حُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيع الُحِسَابِ6} .

1-هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية – رؤية معرفية –، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995، ص 57.

2- سورة المائدة، الآية 1.

3- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 6، الطبعة الثالثة، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1968، ص 553.

4- سورة يوسف ، الآية 67.

5- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 13، المرجع السابق، ص 34.

6- سورة الّرعد، الآية 41.

ج- الحكم بمعنى الفصل والقضاء في الخصومات بين الناس:

و ذالك في قوله تعالى {إِنَّاللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ1 } .

فالله سبحانه وصف نفسه بأّنه الحاكم الذي يحكم بين العباد، بمعنى صاحب السلطة التي فصلت و تفصل فيما تنازعوا فيه، وقضت وتقضي فيما بينهم، وهذا القضاء والفصل يكون في الدنيا2.

ولا شكّ أّنه حتى يتحقق مثل هذا الفصل والقضاء لا بدّ من الرّجوع إلى الكتاب و السّنة النبوية الشريفة.

د- الحكم بالمعنى السياسي:

يمكن إستنباط هذا المعنى من خلال قوله تعالى: {وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّاللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّاللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً3 } .

وقد ذكر شهر بن حوشب بخصوص هذه الآيات أّنها نزلت في الأمراء بمعنى الحكم بين الناس،فهي خطاب من الله تعالى لولاّ ة الأمور بأداء الأمانة وإلى العدل في الحكم بين الناس، و أمر إلى الناس أنْ يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم4. ويشهد لذالك ماجاء في الحديث << لتنقضنّ عرى الإسلام عروة عروة، فكلّما إنتقضت عروة تشبث الناس بالّتي تليها، وأولُهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة 5 >>.

1-سورة الزمر، الآية 3.

2- محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة مصر، 1988، ص 34.

3- سورة النساء، الآيات 58-59.

4- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، المرجع السابق، ص 144.

5- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج 5، دار صادر للنشر، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 651، حديث رقم 22214، والحديث مروي عن أبي أمامة الباهلي.

ثانيا: أنواع الحاكمّية:

يمكن القول بأنّ الحاكمّية الإلهية تتعلّق بنوعين من الإرادة، الأولى تتمثّل بإرادة الله تعالى التكوينية، و الثانية تتعلّق بإرادة الله التشريعية.

و من هذا المنطلق فإنّ الحاكمّية الإلهية تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: الحاكمّية التكوينية: وهي إرادة الله الكونية التي تتمثّل في المشيئة العامّة المحيطة بجميع الكائنات، فكلّ ما كان ويكون لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة، لأنّها تعني القضاء الكلّي الناتج عن العلم الإلهي العام.

النوع الثاني: الحاكمّية التشريعية: و هي تلك التي تتعلّق بإرادة الله تعالى الخاصة بالتشريع، وتتمثّل هذه الإرادة في تصوّر عقدي عن الله و الكون والإنسان، ونظرية الشريعة العامّة، إضافة إلى النظرية الأخلاقية[1].

وعلى نحو العموم يمكن تحديد مفهوم الحاكمّية من وجهة نظر الشرع على أنّه سلطة عليا مطلقة لها وحدها حق إصدار الحكم على الأشياء والأفعال[2]. حيث أنّ جميع الأفراد من وجهة نظر الإسلام و العقل متساوون في الخلقة فلا يملك أيّ منهم حق المولوية والحاكمّية على الآخرين، فليس التمايز العنصري أو الجنسي أو القومي أو الجغرافي أو الطبقي أو غير ذالك، يشكّل مقتضيا لحق الولاية والحاكمّية على الآخرين فَالمِلكُ العالم ومن فيه هو الله تعالى والجميع متساوون أمامه ولا يملك أيّ منهم حق الحاكمّية على الآخر.

قال تعالى : { أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ[3] }.

و قد أُطْلِقَ على سلطة الحاكمّية أو القدرة العامّة لفظ " الأمر" وهو مظهر للأوامر وأنماط الإلزام. وقد إِسْتُعْمِلَتْ بهذا المعنى في مصطلح " صاحب الأمر[4] "، كما في قوله تعالى:

1-هشام أحمد عوض جعفر، المرجع السابق، ص 68.

2- محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة الجزائر، 1991، ص 24.

3- سورة الأعراف، الآية 54.

4- أحمد جّتي، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران- الحكومة الإسلامية والتقنين-،المرجع السابق،ص47

{إِنْ الأَمْرُ كُلَّهُ لِلَّهِ1 }.

وقد ذهب جمهور العلماء وإنعقد الإجماع حينما بحثوا مسألة الحاكمّية على أّنها لله تعالى وحده2، وحكى الشوكاني عدم وجود الخلاف في ذالك3.

الفرع الثاني: مبدأ العدل والمساواة.

أَولاً : مبدأ العدل:

لقد أقّر الإسلام التفاوت بين الناس، فالناس يتفاضلون في المزايا والقدرات والُمؤهِّلاَتِ البدنية والعقلية والأخلاقية، والإسلام بحكمته وعدله لا يمكن أن يتجاهل حقيقة هذه الإختلافات في الطبيعة البشرية. ومن هذا المنطلق جاء العدل في الإسلام ليضع الأمور في مواضعها، وليضع الناس في مواضعهم دون ظلم أو إجحاف.

والعدل من أهّم المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي، بل إنّ الإسلام كلّه يقوم على العدل، وإذا كان لكلّ دين سِمَةٌ أساسية مميّزة، فتميّزت اليهودية بالشدّة والمسيحية بالمحبة، فإنّ الإسلام تمّيز بالعدل، وذالك لأّنه دين شامل ولأّنه آخر الأديان، فجمع الفضائل كلّها و وازنها في فضيلة هي من أهّم الفضائل، وهي العدل4.

ولذالك نجد القرآن الكريم يؤكّد في آيات عديدة على أهّمية هذا المبدأ القرآني العظيم5. كما نجد مرادفات لمصطلح العدل في القرآن الكريم، من قبيل مصطلح " القسط " و" الميزان "6.

1-سورة آل عمران، الآية 154.

2- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 35.

3- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1937، ص 8.

4- جمال البنا، روح الإسلام، مطبعة حسّان، مصر، 1972، ص 48.

5- أنظر سورة النحل الآية 90، وسورة النساء الآية 58، وسورة المائدة الآية 18، وكذالك سورة الشورى الآية 15.

6- أنظر سورة آل عمران الآية 18، وسورة المائدة الآية 42، وسورة النساء الآية 135، وسورة الأنبياء الآية 47، وسورة الحديد الآية 25، وكذالك سورة الشورى الآية 117.

وقد إستنكر القرآن الكريم " الظلم " وهو نقيض العدل إستنكارا شديدا في أكثر من مائتي وثمانين (280) موضعا1.

والعدل في أغلبه ليس نصوصا مكتوبة أو قوانين مسّجلة معلومة، وهذه القوانين الوضعية وغيرها هي مجّرد ضمانات لتساعد في الإقتراب من الحقيقة، ولكن المهم هو روح القانون، وهو يحتاج إلى الحكمة وبُعد النظر، وهذا ما يقودنا إلى السّر في إسقاط عمر بن الخطاب(رض) حدّ السرقة عن غلمان حاطب بن أبي بلتعة عندما سرقو ناقة رجل لأّنهم جياع2.

وقد عقّب إبن القّيم الجوزيه عن إسقاط هذا الحدّ بالقول: << وهذا محض القياس و مقتضى قواعد الشرع، فإنّ السَرِقَ إذا كانت مجاعة وشدّة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسدّ رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذالك له مَجَانًا على الصحيح، لوجوب المواساة وإحياء النفوس، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج 3 >>.

وما يُستنتج من كلام إبن القّيم أنّ العدل في الإسلام تتحكّم فيه الظروف الزمانية والمكانية، فقد يكون فعلٌ ما، في زمن ما ومكان ما عدلا، ولكنه قد يكون في زمان آخر ومكان آخر ظلما وليس عدلا.

ويرى الإسلام أنّ المكلّف بالعدل ليس رئيس الدولة ولا القاضي فحسب، بل إنّ كل موظف في الدولة مهما صغر منصبه الإداري مكلّف بالعدل بين من يلجأ إليه من ذوي الحاجات

1-جمال البنا، المرجع السابق، ص 50.

2- محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، الطبعة الأولى، دار الإعتصام، القاهرة مصر، 1980، ص 107 .

3- إبن القّيم محمد بن أبي بكر الزرعي، إعلام الموَّقعين عن ربّ العالمين، تحقيق محّي الّدين عبد الحميد، ج 3، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1955، ص 33.

والمعاملات، وعليه فإنّ جمهور فقهاء الإسلام إشترطوا في رئيس الدولة أن يكون عادلا1.

وإذا كان الظلم نَقيضٌ للعدل في مفهوم الفكر الإسلامي فإنّ القرآن الكريم قد حذّر من إيقاعه بالناس، قال تعالى {إِنَّما السَبِيلُ عَلَى الذِينَ يَظْلِمُونَ النَاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيم2 }.

بل أباح الإسلام القتال لردّ الظلم. قال تعالى { أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ3 } . ولم يسمح للمسلم بأن يجهر بالسوء إلاّ في حالة واحدة، هي تَعَرُّضُه للظلم، حيث قال تعالى { لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الجَهْرَ بِالسُوءِ مِنَ القَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِم4 }.

بل هناك تحريض على مقاومة الظلم، وشرعية قانونية معترف بها لتلك المقاومة، ففي الحديث الشريف:<< إنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمّهم الله بعقاب >>. وهذا الحديث يشير صراحة إلى أنّ الله يتوعّد الساكتين على الظلم بالعقاب إذا هم إستسلموا له5.

ثانيا: مبدأ المساواة :

المساواة لغة: المماثلة و المعادلة.

وأما إصطلاحا: قصد بها أنّ الأفراد أمام القانون سواء، دون تمّييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدّين أو اللّغة أو المركز الإجتماعي، في إكتساب الحقوق وممارستها، وتحّمل الإلتزامات و أدائها6.

1-سعدي أبو جيب، الوجيز في المبادىء السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار البلاد للطباعة والنشر، جدّة السعودية، 1982، ص 104.

2- سورة الشورى، الآية 42.

3- سورة الحج، الآية 39.

4- سورة النساء، الآية 148.

5- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة مصر، 1993، ص 111.

6- فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، بيروت لبنان، 1972، ص 21.

وقد طُبِّقَ مبدأ المساواة في الإسلام وسط أقوام كانت حياتهم تقوم على التمايز والإعتداد بالأصول والأنساب وعلى إهدار حقوق الأَوِّاء والنساء1.

ولهذا كان هذا المبدأ من أهّم المبادئ التي جدبت الشعوب الأخرى للإسلام2.

وتنبثق المساواة في الإسلام عن أصل هو الإيمان بإله واحد، فجميع المخلوقات متساوية أمام خالقها، ولها حقوق وعليها واجبات دون تمّيز بسبب الجنس أو اللّون أو الوطن أو الثروة3. وفي القرآن الكريم قوله تعالى{ يَاهَأَيُّهَا النَاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللَّهِ تَقْاكُمْ إِنَّاللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ4 } .

وظاهر خطاب الآية أنّها للناس كافّة، وعلّق عليها الأستاذ محمد عزّه دروزة في كتابه << الدستور القرآني والسّنة النبوية في شؤون الحياة >> قائلا :<< إنّه أُرِيدَ بها عدم تقرير التمايز بين البشر لأيّ سبب كان5 >>.

ومن صور المساواة التي أكّدت عليها النصوص الشرعية مايلي:

1- المساواة في المعاملة:

إنّ المواطن لا يريد من الدولة إلاّ أن تتولى معاملته على قدر المساواة مع أخيه المواطن، فلكلّ واحد منهما حقوق يجب أن تعطى، وواجبات يجب أن تؤدَّى، وكُلّما شعر المواطن بهذه المساواة كلّما كان إرتباطه بدولته أشدّ وأعمق. وهو أمر يكاد يكون نادرا في دول عالم اليوم.

وفي توجيه نبوي فريد من نوعه نقرأ هذا النص:

<< إياكم والإفراد، يكون أحدكم أميرا وعاملا فتأتي الأرملة واليتيم والمسكين، فيُقَالُ: أقعد حتى ننظر في حاجتك، فيُتركون منفردين لا يقضى لهم حاجة ولا يُؤْمَرُوا فينفضوا.

1-فؤاد عبد المنعم أحمد، المرجع نفسه، ص 8.

2- عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، مصر، 1966، ص 835.

3- فؤاد عبد المنعم أحمد، المرجع السابق، ص 20.

4- سورة الحجرات، الآية 13.

5- ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 85.

ويأتي الرجل الغني الشريف فيُقْعَدُ إلى جانبه، ثّم يقول ماحاجتك؟ فيقول : حاجتي كذا وكذا ، فيقول: أقضوا حاجته وعَجِّلُوا1 >>.

2- المساواة أمام القانون:

إنّ المبدأ الأول <<لا حكم إلاّ لله >> هو الذي تقوم عليه السياسة في دولة الإسلام، لذالك فإنّ رئيس الدولة، الذي هو عبد من عباد الله لا يمكن أن يكون خارجا عن هذا المبدأ2.

من هذا المنطلق ذهب علماء الإسلام إلى القول بوجوب خضوع الحاكم لقانون الإسلام نَصًّا أو إستنباطا3.

وفي تطبيق عملي لقاعدة المساواة يعطينا رسول الله (ص آ) درسا في سيادة القانون وسريانه على الجميع دون إستثناء، وهو<< أنّ قريشا أَهَمَّهُمْ أمر المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يُكَلِّمُ فيها رسول الله(ص آ)، قالوا: ومن يجترئ عليه إلاّ أسامة حِبُّرسول الله، فكلّمه أسامة، فقال رسول الله (ص آ): أتشفع في حَدٍّ من حدود الله، ثّم قام فخطب فقال: أيّها الناس إنّما هلك من كان قبلكم أنّهم كانو إذا سرق فيهم الشريف تركوه. وإذا سرق فيهم الضعيف أقامو عليه الحدّ، وايم الله لو أنّفاطمة بنت محمد سرقت لَقَطَعْتُ يدها4 >>.

ولعلّ في هذا الحديث ما يبّين أحد أهّم الأسباب التي تكون سببا في هلاك الأمم وسقوط الدول، وهو الظلم وعدم إقامة العدل بين الرّعية.

3- المساواة أمام القضاء:

والمقصود بها أنّ المواطنين في نظر القضاء يتساوون وأنّ الجهة التي تفصل في نزاعهم جهة واحدة، أي أنّ المحاكم التي تفصل فى النزاع لا تختلف بإختلاف مراكز الأشخاص

1-علاء الّدين علي المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج 3، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1989، ص 137.

2- سعدي أبو جيب ، المرجع السابق، ص 93.

3- محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، القاهرة مصر، 1344هـ، ص 22.

4- زكّي الّدين عبد العظيم المنذري، مختصر صحيح مسلم، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، 1977، ص 278. حديث رقم 1046.

المتقاضين أمامها.

فلا يجوز إنشاء محاكم خاصة لطبقة من النّاس لِ سُمُوِّ مكانتهم أو عُلوُّ درجتهم1.

وقد تجسّدت مثل هذه المساواة في الدستور الأول للمسلمين، والذي تمثّل من خلال < صحيفة المدينة المنورة > التي أكّدت أنّه << ماكان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو شِتجار يُ خاف فساده، فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله >>، ممّا يعني أنّ جميع من كانوا يعيشون في ظلّ الحكومة النبوية كانوا متساوين في الوقوف أمام القضاء بمقتضى هذه الصحيفة المباركة.

وممّا يجسّد هذه المساواة في الإسلام هذه الحادثة، التي مفادها أنّ علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه إفتقد درعه، فوجدها في السوق عند يهودي فلم يأخدها منه قسرا، وقال له: بيني وبينك قاضي المسلمين، فتحاكما إليه، فحكم القاضي لصالح اليهودي بسند الحيازة، لأنّ الحيازة سند الملكية2.

وقد أكّدت النصوص الشرعية على صور عديدة للمساواة منها:

ـ المساواة في الأصل المشترك(وحدة الأصل الإنساني)3 .

ـ المساواة بين الفقراء والأغنياء في التكاليف4.

ـ المساواة في العطاء من بيت المال5.

ومن هذا المنطلق، بإعتبار أنّ مبدأ المساواة مبدأ قرآني فإنّ مراعاته في ظلّ النظام السياسي للدولة الإسلامية يعتبر أمرا وجوبيا لا خيار للحاكم فيه، وذالك في إطار النصوص الشرعية الواردة في هذا المقام.

1–محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1970، ص 176.

2– وكيع محمد بن خلف بن حيان، أخبار القضاة، ج 2، دار عالم الكتب، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 200.

3– أنظر سورة النساء، الآية 1.

4– أنظر سورة النساء، الآية 134.

5– قال الرّسول الأكرم(ص آ): <<مَن ترك كلاً فإلى الله >>.(والكلّ: هو الولد الذي لم يترك له والده شيئا. أنظر كتاب < الأموال> للقاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هرّاس، الكليات الأزهرية، مصر، 1968 ، ص 236).

الفرع الثالث: مبدأ الشورى.

تعتبر الشورى إحدى المبادئ الدستورية المهّمة في النظام السياسي الإسلامي، ولهذا ذهب بعض المفكرين إلى أّن الداء السياسي منشأه إستبعاد الشورى عن الحياة السياسية، وهو ما عبَّر عنه عبد الرحمن الكواكبي. فإنّ أصل الداء هو الإستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية1.

من هنا سأتطّرق في هذا المقام الى مبدأ الشورى كأساس دستوري في النظام السياسي الإسلامي، وسأقوم بمعالجة هذا الموضوع من الناحية السياسية البحتة بعيدا عن الّرؤية الفقهية الإسلامية لهذا المبدأ، والتي سنحيل دراستها للمبحث الثالث من هذا الفصل. من الناحية النظرية لا بدّ أَنْ تَؤُسَّسَ الدولة الإسلامية على نظام شورى صحيح، أو بلغة حديثة، حكومة من الشعب تقوم على شكل شوري ديمقراطي، فالمنظومة السياسية القائمة على الشورى تنص على المساواة وحقوق الأفراد، وتقّيد وظيفة الدولة بخدمتها مصالح الجماعة، كما تنص هذه المنظومة على مسؤولية الحاكم أمام الله والجماعة وأحكام الشريعة، وبهذا تحّددت مبادئ هذه المنظومة بالعدل والمساواة بين الّرعية وحرية المعتقد والفكر2.

وذهب الإمام أبو حامد الغزّالي إلى أّن المشروعية السياسية ترتبط بالإختيار الحّر للجماعة وبموافقتها، وليس بخيار النخبة فقط3.

ويعتبر مبدأ الشورى من المبادئ التي تُدَعِّم القِيَّم الكبرى في الإسلام، بإعتباره ضرورة أساسية لإدارة المجتمع في أبعاده المختلفة، وهو وسيلة من وسائل تحصين القرار من الوقوع في محاذير الإستبداد والطغيان السياسي.

والشورى ليست لها صيغة جاهزة وناجزة، وإّنما هي مجموعة قّيم وأداب وأخلاقيات، وعلى

1-أحمد طلعت، الوجه الآخر للديمقراطية، دار الطريق للنشر والتوزيع، الجزائر، 1990، ص 48.

2- أحمد الموصلي، المرجع السابق، ص 36.

3- أبو حامد أحمد بن محمد الغزّالي، الإقتصاد في الإعتقاد، المطبعة المحمودية، القاهرة مصر، دون سنة طبع،ص215.

المجتمع أن يجسّد هذه القيّم ضمن آليات مناسبة للعصر، بحيث يتّم الإمتثال التام لجوهر قيّم الشورى. فاالشورى كعملية ليست خاصة بمجال من المجالات ، وإنما ينبغي أن تسود جميع جوانب الحياة1.

ويمكن القول بأنّ للشورى مجالان: الأول: يتمثل في مشورة الدولة لشعبها في الأمور المتعلّقة بهم وإدارة البلاد بالصيغة الإستشارية لا الإستبدادية.

والثاني: مشورة المسلمين فيما بينهم على إدارة شؤونهم. فإذا توفرت الشورى توفّر أمران:

الأمر الأول: مشاركة الناس في شؤون الدولة ومشاركتها مصاعبها ومشاكلها .

والأمر الثاني: صعود الْمُؤَلَهِينَ وأصحاب الكفاءات إلى مرافق الحكومة والإدارة، ممّا ينتج عنه تقدّم البلاد والعباد، وذالك لأنّ الشورى تأتي بالأفضل فالأفضل2.

من هنا كان مبدأ الشورى في الشؤون العامّة أهّم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، لا تستقيم شرعية أيّ حكم سياسي لحاكم غير معصوم، ولا تستقيم شرعية أي تصرّف في الشؤون العامّة للمجتمع دون أن يكون قائما على الشورى3.

وذالك لأنّ الشورى في جوهرها عبارة عن صيغة لتداول الرأي وتقليب وجهات النظر، وتمحيصها للوصول إلى صناعة الرّأي الأصوب والمنسجم مع مصالح المجتمع، لأنّ الجميع إشترك في صنعه، ولم يصلو إليه إعتباطا أو بشكل مستعجل ، بل تّم تدارس الأمر ومقارنة الأراء مع بعضها البعض إلى أن وصل الجميع إلى الرّأي الأفضل، فهي صيغة تجمع كل العقول وتستفيد من كلّ التجارب الإنسانية للوصول إلى الرّأي الأصوب4.

1-محمد محفوظ، الإسلام ورهانات الديمقراطية – من أجل إعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية –، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 2002، ص 58.

2- محمد محفوظ، المرجع نفسه، ص 58.

3- محمد مهدي شمس الدين، في الإجتماع السياسي الإسلامي – محاولة تأصيل فقهي وتاريخي–، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1992، ص 107.

4- محمد محفوظ، المرجع السابق ، ص 60.

فغاية الشورى هو تحقيق أكبر قدر ممكن من حرّية التفكير على أساس العدل والتعاون والتكافل، فالعدل والحرّية والتضامن في المجتمع تسبق وجود السلطة والدولة، لأنّهما أساس إنتماء الفرد للجماعة ومشاركته في تسّيير أمورها. ومن بين الأمور التي يجري التشاور بشأنها في المجتمع هو تحديد من يتولى السلطة وطريقة إختياره ومحاسبته1.

وذهب الشيخ محمد الغزالي إلى أنّ الشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات والحلال والحرام، فإنّ من هواة الكلام في الإسلام، جماعة رفضت أن تكون الأّمة مصدر السلطات ، لأنّ الحاكمّية لله لا للشعب، وظاهرٌ أنّ ذالك لعبٌ بالألفاظ ، أو جهل بالتشريع أو خدمة للإستبداد السياسي2، لأّنه لا أحد يقول بأنّ الحاكمّية في النظام السياسي الإسلامي مصدرها هو الشعب، ولكن من حق الشعب أن يمارس حياته السياسية في إطار المبادئ والأحكام الشرعية، وهذا أمر لا يتناقض مع الحاكمّية لله تعالى.

من هذا المنطلق فإنّ الشورى في الشريعة الإسلامية غير خاضعة لأيّ تحديد مُعَيَّنٍ في شكلها ونظامها، كما أنّ عدم إيراد أسلوب خاص للشورى في القرآن والسّنة النبوية من حيث الشكل والكيفية، يتماشى مع فكرة أنّ الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان3.

من هنا إنطلقت نظرة المصلحين إلىنُ ظُمِ الحكم من حيث قربها من مبدأ الشورى التي تدعو إليه الآيتان الكريمتان { وَ أُمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ4 } و { شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ5 } .

كما نظروا إلى أنّ مبادئ المساواة والحرّية وحكم القانون لا تتناقض مع جوهر الشريعة، و وجدوا أيضا أنّ تغيّر سلطة الحكام ومحاسبتهم وحق الناس في إختيار الحكام، كلّها أمور

1-توفيق الشاوي، فقه الشورى والإستشارة، الطبعة الأولى، دار الوفاء للنشر والتوزيع، مصر ، 1992، ص 192.

2- محمد الغزالي، أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة مصر ، 1990، ص 45.

3- علي خليفة الكواري، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2002، ص 24.

4- سورة الشورى، الآية 38.

5- سورة آل عمران، الآية 159.

لا تتعارض مع تعاليم الشريعة، بل تنسجم مع جوهر الإسلام. وكان شعار هؤلاء الرّواد هو: لماذا تخلّف العرب والمسلمون وتقدّم غيرهم؟1.

المطلب الثاني: الأسس الدستورية للنظام السياسي الديمقراطي.

يقوم النظام السياسي الديمقراطي على مجموعة من الأسس الدستورية التي لا غنى لأيّ نظام ديمقراطي عنها، وتتمثّل في حاكميّة الأمّة أو الشعب (الفرع الأول)، و إحترام الحرّيات و المساواة (الفرع الثاني)، وكذالك الفصل بين السلطات الثلاث (الفرع الثالث).

الفرع الأول: حاكميّة الأمّة أو الشعب.

يعتبر مبدأ حاكميّة الأمّة أو الشعب من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي الديمقراطي في الفكر الغربي، ويجد هذا المبدأ أساسه في العقد الإجتماعي، الذي هو عبارة عن مذهب أو فكرة ترى بأنّ الدولة قد أتت نتيجة لإتفاق حرّ بين الأفراد والشعب من ناحية، وبين الحاكم أو الهيئة الحاكمة من ناحية أخرى2.

و قد كان جون لوك وجون جاك روسو من أبرز الذين أسّسو لمبدأ حاكميّة الأمّة أو الشعب، فقد كان لوك يرى أنّ حلّ المشكلة السياسية إنّما يكون من خلال الديمقراطية النيابية، والتي من شأنها أن يسود البرلمان فيها كنائب عن الأمّة، ومن هنا كانت صلاحية فكر جون لوك كسند أيديولوجي لمبدأ سيادة الأمّة ولمعظم النظم الغربية المعاصرة3.

أمّا جان جاك روسو فقد إنتهى بعقده الإجتماعي إلى فكرة سيادة الشعب غير القابلة للتصرّف فيها أو التنازل عنها، وسيادة القانون المُعبِّرِ عن الإرادة العامّة، الأمر الذي لا تستقيم معه فكرة النظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة تنوب عن الأمّة صاحبة السيادة4.

1-علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 20.

2- محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 103.

3- محمد طه بدوي،النظرية السياسية-النظرية العامّة للدولة-،المكتب المصري الحديث،مصر، دون سنة طبع، ص 122.

4- محمد طه بدوي، المرجع نفسه، ص 122.

ومن خلال هذا التباين والإختلاف بين فلسفة جون لوك وفلسفة جان جاك روسو، جاء التبايُ ن أيضا في النظم السياسية الديمقراطية، حيث عّبر روسو عن النظام الديمقراطي المباشر، بينما عبَّر جون لوك عن النظام الديمقراطي غير المباشر.

أَولاً : نظرية سيادة الأّمة(جون لوك):

تتمثل الأّمة في تلك الجماعة التي تربط بين أفرادها الّرغبة في العيش المشترك، نتيجة الإحساسات المتشابهة، وكذالك نتيجة تراث مشترك من العادات والتقاليد وإتحاد المدينة، و روابط ترجع إلى الّين واللّغة والجنس، و هذه الجماعة بإستقرارها في بقعة معّينة من الأرض تتوثّق الصلات بين أفرادها، وتشتّد بينهم الّروابط و تقوى بمضي الزمن1.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى تقريب مفهوم سيادة الأّمة من مفهوم الديمقراطية بل وإعتبارهما مُصْطَلَحَيْنِ يعّبران عن فكرة واحدة ولكن من نَاحِيَّتَيْنِ، فالديمقراطية هي تعبير عن الشكل السياسي– أي نظام الحكم في الدولة–،أّما مبدأ سيادة الأّمة فهو عبارة عن التعبير القانوني2.

1– مضمون نظرية سيادة الأّمة:

وِفْقًا لهذه النظرية فإنّ السيادة تكون للأّمة وحدها ليست للحاكم أو الأفراد الُمكَوِّنِينَ للأّمة، فالسيادة ملك للأّمة جمعاء وليست مُلْكًا لأفراد الأّمة، وبعبارة أخرى، أّنه لا يمكن أن يكون كُلٌ منهم مالكا لجزء من السيادة، لأّن سيادة الأّمة تشُكّلُ وِحدة واحدة غير قابلة للتجزئة أو التصّرف فيها، وهي بهذه الصفة تشُكّلُ شخصية معنوية تتمّيز عن الأفراد الُمكَوِّنِينَ لها3.

وقد أُعِيدَ صياغة مبدأ سيادة الأّمة من خلال القول بأّنه << لا سيادة لفرد و لا لقلّة على الشعب >>، فهذالمبدأ يُ مثل إعادة صياغة لِمَبدأ سيادة الأّمة، وهو أكثر تعبيرا عن حقيقة الديمقراطية الدستورية اليوم وسلطة الُمشَرِّعِ فيها. إنّ السيادة حق أمر مطلق غير

1–محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 20.

2– نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 39.

3– عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 97.

منازع و غير مقّيدٍ خَوِّلُ صاحبه سلطة إصدار الأوامر1.

و في الممارسات الدستورية الديمقراطية المعاصرة ليس هناك حق مطلق غير منازع وغير مقّيد يخوِّل صاحبه إصدار الأوامر، حتى الشعب لا يملك هذا الحق المطلق، وإّنما يمارس الشعب سلطاته بموجب أحكام الدستور. وكل دستور ديمقراطي معاصر مقّيد بحقوق وحّريات عاّمة لايجوز مسّها وشرائع وعقائد يجب مراعاتها، من هنا كان مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلّة على الشعب أكثر تعبيرا عن حقيقة الديمقراطية الدستورية2.

ذلك أنّ نظرية سيادة الأّمة إستنبطها رجال الفقه الفرنسي القدماء من أجل إقرار إستقلال الملوك الخارجي ضد البابوات والأباطرة، وحيث جاءت الثورة الفرنسية إحتفظ رجال الثورة بنظرية السيادة ولكن نقلوها بمميّزاتها وخصائصها من الملك إلى الأّمة3.

و هذا معناه أنّ وجود دساتير ديمقراطية في العصر الحالي تنظم سيادة الأّمة من خلال آليات وضوابط قانونية دستورية، يجعل من هذه السيادة مقّيدة دستوريا.

2- النتائج المترتبة عن الأخذ بنظرية سيادة الأّمة:

مما تقّدم يتضح أنّ السيادة وِفْقًا لنظرية سيادة الأّمة غير قابلة للتجزئة و لا للتنازل عنها أو التصّرف فيها، فهي حق للأّمة وحدها، ممّا يترتب عن ذلك مجموعة من النتائج تتمثّل فيما يلي:

أ- **وجود مجلس نيابي:** وهذا معناه تطبيق الديمقراطية النيابية التي يقتصر دور أفراد الشعب فيها على إنتخاب ممثّليهم في المجلس النيابي4، وذالك لأّنه لما كانت الأّمة شخصا معنويا فهي تحتاج إلى أشخاص طبيعّيين ليمثلوها في ممارسة هذه السيادة التي تملكها، فهؤلاء الممثلين هم وكلاؤها الُمعَبِّرِينَ عن إرادتها5.

1-عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، القاهرة مصر، 1989، ص 143.

2- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 45.

3- عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، المرجع السابق، ص 144.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 98.

5- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 77.

ومن هذا المنطلق فالديمقراطية النيابية تقوم على إختيار الشعب لممثليه الذين يمارسون السلطة نيابة عنه لفترة محدّدة، دون حق هذا الشعب في ممارسة شؤون السلطة أو المشاركة فيها، فدوره يقتصر على مجرّد إختيار بعض النواب الذين يستقلّون تماما عن الشعب في مباشرة السلطة الآمرة1.

ب- إعتبار الإنتخابات وظيفة: ومعنى ذالك أنّ الأمّة حينما تقوم بعملية إنتخاب ممثليها فهي لاتمارس حقا و إنّما تؤدّي وظيفة، فليس للمواطن أن يدّعي حقا في التصويت2.

ذالك لأنّ الأفراد لا يملكون جزءا من السيادة، بل إنّ السيادة ملك كامل للأمّة، فهم عندما يقومون بإنتخاب من يمارس السلطة فإنّهم لا يستعملون حقا وإنّما يقومون بتأدّية وظيفة إختيار مرشحيهم لممارسة السلطة3. و على هذا فما دام الإنتخاب طبقا لمبدأ سيادة الأمّة مجرّد وظيفة لإختيار الأصلح، فإنّ للأمّة أن تحدّد الشروط اللاّزم توافرها في هيئة الناخبين لضمان حسن الإختيار لمن سيقومون بممارسة السلطة4.

ولهذا ذهب البعض إلى القول بأنّه ليس من اللاّزم تقرير نظام الإقتراع العام في الانتخابات وإنّما يجوز تبعا لمبدأ سيادة الأمّة الأخذ بنظام الإقتراع المقّيد الذي يشترط في الناخب أو المرشح نصابا ماليا معّينا أو حدًّا أدنى من التعليم أو شرط الإنتماء إلى طبقة معّينة من الطبقات5.

ج-النائب يكون ممثّلا للأمّة: و ذالك لأنّ النائب في البرلمان يمثل الأمّة وحدها كوحدة مستقلّة مجرّدة عن أفرادها، والتي تملك السيادة وحدها دون الأفراد، وهكذا طالما أنّ الأفراد الناخبين ليس لديهم أي جزء من السيادة فليس لهم بالتالي منح أي وكالة للنواب، وهكذا لا

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 42.

2- ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص 71.

3- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 99.

4- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 42.

5- محمد كامل ليلة، المرجع السابق، ص 212.

يستطيع ناخبوا كل دائرة إنتخابية أن يلزموا النائب بأّية تعليمات لأّنه ليس وكيلا عنهم، بل هو وغيره من النواب هم وكلاء الأّمة جمعاء، فوكالتهم وكالة عاّمة، ممّا يجعل إرادة الُمنتَخَبِ متحّررة من الخضوع لإرادة ناخبي دائرته الإنتخابية1.

د-القانون يعّبر عن الإرادة العاّمة للأّمة: و ذالك لأّن النواب لا يعّبرون عن إرادتهم الخاصة وإّنما عن إرادة الأّمة، ولا يُغَيِّرُ من ذالك أّن القانون يصدر بأغلبية أعضاء البرلمان، حيث أّن هذه الأغلبية هي التي تعّبر عن الإرادة الصحيحة للأّمة2.

ثانيا: نظرية سيادة الشعب (جان جاك روسو).

يُقْصَدُ من الشعب بمدلوله السياسيوأّلئك الذين يتمتعون بالحقوق السياسية، وهم من يُطْلَقُ عليهم جمهور الناخبين، أّي الذين توافرت فيهم الشروط العاّمة التي تؤهلهم لأّنْتُدْرَجَ أسماءهم في جداول الإنتخابات، وهم المقصودون بالأفراد طِبقا لنظرية سيادة الشعب3.

1- مضمون نظرية سيادة الشعب:

وِفقا لهذه النظرية تكون السيادة لمجموع أفراد الشعب، وذالك بالنظر إلى المجموع من جانب تكوينه من عدد الأفراد يشتركون بالتساوي في ممارسة السيادة، بحيث يكون لكلّ فرد منهم جزء من هذه السيادة. وقد عّبر عن ذالك جان جاك روسو قائلا: << لو فرضنا أّن الدولة تتكّون من عشرة آلاف مواطن فإّن كل مواطن يملك جزء من عشرة آلاف جزء من السلطة ذات السيادة 4>>.

ولكي تكون هناك سيادة حقيقّية للشعب لابدّ من المشاركة السياسية الفّعالة في عملية إتخاذ القرارات الجماعية الُمْلْزِمةِبقدر ما يُتَاحُعلى أرض الواقع من فُرَصٍ متساوية تسمح للمواطنين بالتعبير عن إختياراتهم، حول ما يجب أن تكون عليه القرارات الجماعية الملزمة5.

1-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 79.

2- ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص 72.

3- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 49.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 101.

5- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 31.

وتتفق نظرية سيادة الشعب مع سيادة الأّمة في كونهما يجعلان السيادة لجماعة الأفراد وليس لأشخاص الحكّام ، ولكّنهما يختلفان إختلافا موضوعيا جوهريا، فنظرية سيادة الأّمة تمنح السيادة للأّمة كوحدة لا تقبل التجزئة و مستقلّة عن الأفراد، بينما نظرية سيادة الشعب تعطي السيادة لأفراد الشعب أنفسهم وبذواتهم1.

2- النتائج المترتبة عن الأخذ بنظرية سيادة الشعب:

يتضح ممّا تقدّم في هذه النظرية أنّ السيادة مجزّأة بين أفراد الشعب، ممّا يترتب عن ذالك مجموعة من النتائج يمكن إيجازها فيما يلي:

أ-الإشتراك المباشر للشعب في ممارسة السلطة:

حيث أنّ الأفراد يمارسون شؤون الحكم مباشرة دون وساطة أحد، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه النظرية تتماشى مع نظام الديمقراطية المباشرة وكذالك شبه المباشرة، التي تَمُكّنُ الأفراد من إتخاذ بعض القرارات المتصلة بشؤون الحكم بأنفسهم عن طريق الإستفتاء أو الإعتراض أو الإقتراح أو عزل رجال السلطة، أو غيرها من الطرق التي لا تزال ممكنة التطبيق رغم زيادة عدد السكان في الدولة الحديثة2، ذلك لأنّ السيادة مادامت أّنها مجزّأة بين أفراد الشعب فهي تؤول إلى تمثيل مجزّأ أيضا، لكلّ مواطن حصة في الوكالة (أو التفويض) التي يعطيها الناخبون لِـ مُنْتَخَبِهِمْ3.

ب-خضوع النائب لإرادة ناخبيه:

في نظرية روسو الوكالة الإلزامية لا تعني فقط أنّ الُمنْتَخَبَ يجب عليه الخضوع لإرادة ناخبيه، بل أيضا هؤلاء يملكون حق عزل الُمنْتَخَبِ وإرغامه من جديد للخضوع إلى الإنتخاب في حالة خروجه عن إرادتهم، ويكون هذا العزل من خلال عرائض تقُدَّم من طرف عدد

1-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 85.

2- ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص 74.

3- موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1992، ص 59.

معّين من الناخبين1.

ج- القانون يكون معّبرا عن إرادة الأغلبية:

حيث أنّ نظرية سيادة الشعب ترى أنّ إرادة الأغلبية الُممثَلة في البرلمان هي التي تكشف عن القانون الذي يكون مُعَبًّرا عن إرادة الأغلبية، وما على الأقلّية الُمعارِضَة إلاّ الإذعان لرأيّ الأغلبية دون أي إعتبار آخر2. وعلى هذا فلا يُشترط في هذه النظرية أن يكون القانون مُعَبًّرا عن إرادة الأّمة بل يكفي إرادة الأغلبية.

د- الإنتخاب حق وليس وظيفة:

لأّنه مادام كل فرد من الأفراد يملك جزءا من السيادة الشعبية، فيكون بالتالي من حق كل فرد راشد عاقل أن يمارس الإنتخاب كحق أصيل له لا مجّرد وظيفة3.

لهذا فإنّ نظرية سيادة الشعب تتبنى حق الإقتراع العام، و لا تؤّيد تقّييد هذا الحق بشروط معّينة، كالكفاءة المالية والجنس والتعليم وغير ذلك من الشروط التي تفرضها نظرية سيادة الأّمة4.

الفرع الثاني: إحترام الحّريات و المساواة.

يعتبر مبدأ إحترام الحّريات والمساواة من المبادئ الأساسية في النظام السياسي الديمقراطي، حيث يُضفي هذا المبدأ سِمَةً خاصة على هذا النظام، ممّا يجعله مُتَمَيِّزًا عن الأنظمة الإستبدادية.

أَولاً : الحقوق والحّريات العامّة في النظام الديمقراطي:

لا شك أنّ الحّرية قيمة أساسية وشرط لإكتمال إنسانية الإنسان، فهي وسيلة التعبير عن فرح الوجود وعن حاجات النفس والجسد5.

1-موريس دوفرجيه، المرجع نفسه، ص 61.

2- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 55.

3- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 87.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 103.

5- عبد الرزّاق رزيق المخادمي، آخر الدواء- الديمقراطية-، الطبعة الأولى، دار الفجر للنشر، مصر، 2004، ص 41.

ومن هذا المنطلق عبّر جان جاك روسو عن الحرّية بالقول << إنّ التخلّي عن الحرّية هو بمثابة التخلّي عن أن تكون إنسانا1 >>.

فالحرّية مطلب فطري قامت ثورات الشعوب من أجلها للتخلّص من شعور العبودية، ولهذا إحتلّت هذه الكلمة مقاًما رفيعا لدى الشعوب2.

من هنا كان ضمان الحقوق والحرّيات العاّمة في الدستور الديمقراطي ذاتبُ ُعْدٍ رئيسي، وهذا البعُد يُ عتبر من مميّزات هذا الدستور، ذالك أنّ هذا الأخير َمغْنِيٌ بتوفير الحقوق والحرّيات العاّمة للأفراد والجماعات عنايته بتحديد إختصاصات السلطات وضبط تصرّف الحكّام3.

و إِنْتِنَادًا إلى الإتجاه الذي يعتنقه معظم الفقهاء يمكن تقسيم الحقوق والحرّيات العاّمة إلى مايلي:

- الحرّيات الشخصية.
- الحرّيات الفكرية.
- حرّية التجمع.
- الحرّيات الإقتصادية.
- الحقوق أو الحرّيات السياسية4.

1- الحرّيات الشخصية: وهي حرّيات جوهرية تتصل بحقوق أساسية للمواطن، فهي مرتبطة بشخص الإنسان، أيّ إنسان.

وتتمثل هذه الحرّيات الشخصية فيما يلي5:

1-كارل بوبر، الحرّية والديمقراطية، ترجمة عقيل يوسف عيدان، الطبعة الأولى، مركز الحوار للثقافة (تنوير)، الكويت، 2009، ص 1.

2- داوود الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية مصر، 2004، ص 15.

3- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 50.

4- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 204.

5- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص 205- 209.

أ-الحق في الوجود الإنساني:

ومعنى ذالك أن يشعر الإنسان بكيانه و وجوده وكرامته الإنسانية. ومن هذا المنطلق فإنّ هذا الحق يتضّمن من جهة أولى أن يعيش الإنسان حرًّا فلا يجوز إسترقاقه و لا إستعباده، ومن جهة ثانية عدم جواز تعريض الإنسان للقتل أو التعذيب أو المعاملة القاسية و الوحشية أثناء وقوفه أمام هيئة تحقيق من أي سلطة في الدولة.

ب-حّرية أو حق الأمن:

ومعناه أن يعيش الإنسان آمنًا على نفسه وماله هو و أُسْرَتهَُ، وبالتالي عدم جواز القبض عليه أو حبسه أو إعتقاله إلاّ في الحالات التي نصّ عليها القانون، كما لا يجوز إتخاذ الإجراءات الماّسة بالحّرية الشخصية إلاّ بناًءا على أمر صريح صادر من الهيئة القضائية المختصة.

ج-حّرية أو حق التنقل:

ومضمونها حق كلّ فرد في أن يذهب وينتقل إلى أيّ مكان داخل الدولة أو خارجها. وإذا كان هناك قيود إستثنائية على حّرية التنقل فلا بّد أن تكون طبقا لقرار قضائي وفي حالات إستثنائية.

د-حرمة المسكن:

ومعناه عدم جواز دخول المسكن دون رضا صاحبه كأصل عام، إلاّ في حالة وجود إذْنٍ قضائي، و تشمل حرمة المسكن كلّ مكان يسكن فيه الإنسان إّما بصورة معتادة أو حتى مؤقتة.

هـ-سّرية المراسلات و المخابرات الشخصية:

وهي منع قيام رجال السلطة العاّمة بفرض رقابتهم على خصوصية رسائل الأفراد الشخصية لكن إستثناًءا من هذا المنع يجوز فتح الّرسائل أحيانا أو التنصت على المخابرات الهاتفية بترخيص من الهيئة القضائية المختصة.

2-الحرّيات الفكرية:

يتمثّل هذا النوع من الحقوق و الحرّيات فيما يلي:

أ-حرّية العقيدة وممارسة الشعائر الدّينية:

ومضمون ذالك أنّ الإنسان حرّ في إعتناق الدّين الذي هو مقتنع به، كما تشمل هذه الحرّية حق الإنسان في ممارسة شعائره الدّينية الذي يعتقد بها، بشرط أن لا تخالف هذه الشعائر قواعد النظام والآداب العامة.

ب-حرّية الرّأي و التعبير:

و يتضمّن حق كافّة المواطنين الفعلي والمؤيد بحماية القانون في حرّية التعبير الفردي والجماعي، وخصوصا حق التعبير السياسي بما في ذلك نقد الحكام ونقد تصرّفات الحكومة ومنهجها، ونقد النظام السياسي القائم، وكذالك نقد النظام الإقتصادي والإجتماعي السائد، ونقد الإيديولوجيات السياسية المسيطرة1.

ج-حرّية المعلومات:

فمن حق المواطنين الفعلي والمُؤيَّدِ بحكم القانون في الوصول إلى مصادر المعلومات وتداولها، وخصوصا إلى المعلومات البديلة لمصادر المعلومات المعلنة رسميا، وتداولها بالقدر اللاّزم لِ تَحَرِّي الحقيقة الواجب معرفتها لإتخاذ القرارات الجماعية الملزمة، وتشمل هذه الحرّية واجب السلطات القيام بتسهيل الوصول إلى مصادر المعلومات البديلة، وتشجيع نشرها وتداولها2.

3-حرّية التجمع:

فمن حق المواطنين أن يتجّمعوا من خلال محافل و تنظيمات حرّة في ظلّ ما يسمى بمؤسّسات المجتمع المدني، بشرط أن يكون تجمعا يستهدف أهدافا إجتماعية مشروعة3.

1-علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 51.

2- علي خليفة الكواري، المرجع نفسه، ص 51.

3- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 213.

ومن حق المواطنين بحكم القانون في حرّية إنشاء التنظيمات غير الحكومية المستقلّة والإنضمام إليها، ويشمل هذا الحق أيضا حق التنظيم السياسي، مثل تشكيل الأحزاب السياسية وجماعات الضغط، وحق الإنضمام إليها بهدف الوصول إلى السلطة، أو التأثير في قرارات الحكومة1.

4-الحرّيات الإقتصادية:

وهي تشمل من جهة حق التملّك، وهو حرّية الفرد قانونا في أن يتملّك مالاً من الأموال سواء كان عقارا أو منقولا، وواجب الدولة في حماية ملكه وتأمين حقه القانوني في إستعمال وإستغلال هذا المال، ومن جهة أخرى حق كل فرد في ممارسة جميع الأنشطة الإقتصادية الحرّة و المشروعة، كالإستثمارات والمشروعات التجارية والصناعية والزراعية2.

5-الحقوق أو الحرّيات السياسية:

تتجمّع الحرّيات السياسية حول فكرة أساسية هي حق المواطنين في المشاركة بشؤون الحكم والشؤون العامّة للدولة، بإعتبار أنّ السيادة هي للشعب أو الأمّة التي هي مصدر السلطات جميعا3.

ويمكن إبراز أهّم الحقوق والحرّيات السياسية من خلال مايلي:

أ-حق إختيار السلطة الحاكمة:

و يتجسد ذلك من خلال حرّية الإنسان في الإختيار الحرّ وقدرته الحرّة على تحقيق تداول السلطة سلميا، فهذا الإختيار لا بُدَّ أن يكون مُتحَرِّرًا من كلّ أشكال الخوف والقهر والإكراه4. فسيادة الشعب لا معنى لها بدون مواطنين أحرار يمارسون هذا الإختيار بحرّية، والإنتخابات لا معنى لها بدون وجود مواطنين أحرار يُدْلُونَ بأصواتهم في صناديق الإختيار بدون خوف أو قيود، ونفس الشيء بالنسبة إلى تغّيير الأنظمة السياسية دون إراقة الدِّماءِ.

1-علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 51.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 214.

3- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص 215.

4- كارل بوبر، المرجع السابق، ص 11.

من هذا المنطلق فإنّ الديمقراطية تتطلّب وجود مجتمع أحرار، إذ لا يمكن تصور قيام الديمقراطية في مجتمع العبيد، أو في مجتمع تمَّتْ فيه مصادرة الحّرية وسلبها وحرمان الناس منها، من هنا فإنّ الحّرية هي بالدرجة الأولى الحق في الإختيار، و هو حق أصيل وليس منحة1.

ب-حق الترشح:

فمن حق المواطن في الدولة القانونية أن يترشح لأيّ منصب من المناصب السياسية في الدولة، مادامت الشروط القانونية متوفرة فيه2.

ج-حق التعددية السياسية:

حيث يعتبر تعدد القوى السياسية الفاعلة خاصية من خصائص المجتمعات المعاصرة، و المجتمع الديمقراطي يتميّز عن غيره بأّنه مجتمع واقعي لا يكبت بالقّوة مظاهر الإختلاف و لا ينكر حق التعدد. وممّا لا جدال حوله أنّ أفضل سبل التعبير السليم عن التعددية في مجتمع ما، هو الإعتراف بوجودها، وفتح سُبُلِ العمل السياسي المشروع أمامها3.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الحّرية السياسية ليس بالضرورة أن تكون مرتبطة بالحّريات الشخصية، ففي ظلّ الديمقراطية قد يكفل نظام الحكم الحّرية السياسية ويتجاهل الحقوق والحّريات الشخصية4.

وهذا ما نجده متحققا إلى حدٍّ كبير في دول العالم الثالث الذي لم يعرف الحّرية السياسية، بحيث لا تزال أغلب دول هذا العالم محرومة من الإنتخابات النزيهة، بل نجدها إنتخابات مزّورة تقوم بها الحكومة نيابة عن الشعب5.

1-كارل بوبر، المرجع نفسه، ص 12.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 215.

3- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 54.

4- أحمد صابر حوحو،(مبادىء ومقّومات الديمقراطية)، مجلّة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، دون سنة طبع، العدد 5 ، ص 332.

5- داوود الباز،النظم السياسية للدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، مصر،2006،ص202.

وأخيرا يجدر التنبيه إلى أنّ الحرّية في النظام الديمقراطي لا تعني أن يفعل الإنسان كل ما يريده دون ضوابط، لأنّ أشدّ الدول ديمقراطية تضع قيودًا على حرّيات الأفراد دون أن يُقصَد من ذلك إعدام الحرّيات أو التقليل من شأنها، بل تنظيمها من أجل الحفاظ على مصالح الجماعة و النظام العام1.

ثانيا: إحترام المساواة في النظام الديمقراطي:

يعتبر مبدأ المساواة مبدأ أساسيا مُهِمًّا في النظام السياسي الديمقراطي لا يَقِلُّ أهّمية عن مبدأ الحقوق و الحرّيات العامّة.

فالثقافة الديمقراطية هي في منطلقها الأول ثقافة مساواة، حيث تفترض هدم النظام التراتبي أو التفاضلي الموروث عن القرون الوسطى لِيَحُلَّ محلّه نظام المساواة الحديث2.

و المقصود من المساواة كأساس من أسس الديمقراطية هي المساواة القانونية السياسية، التي تعني عدم التمّييز بين الأفراد في تمتعّهم بالحقوق والحرّيات التي يكفلها الدستور والقانون، و أنّ خرق المساواة لا يجوز إلاّ لسبب متعلّق بالمصلحة العامّة و بمقتضى نص قانوني3.

وتتمثل المظاهر الأساسية للمساواة في النظام الديمقراطي فيما يلي:

1-المساواة أمام القانون:

ويُقصد بها أنّ أفراد المجتمع جميعهم سواسية أمام تطبيق القانون4. وقد نصّ الدستور الجزائري على هذا المبدأ بأنّ << كلّ المواطنين سواسية أمام القانون5 >>، وهذا معناه أّنه لا يمكن أن يكون هناك أي تمّييز أمام القانون بسبب المولد أو العرق أو الجنس أو الرّأي أو أي شرط أو ظرف آخر سواء كان ظرفا شخصيا أو إجتماعيا.

1-داوود الباز، المرجع نفسه، ص 203.

2- جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1998،ص40.

3- أحمد صابر حوحو، المرجع السابق، ص 334.

4-فؤاد عبد المنعم أحمد، المرجع السابق، ص 35.

5- المادة 29، دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مرسوم رئاسي رقم 96-438 مؤرخ في 1996/12/07 يتعلّق بإصدار نص تعديل الدستور، جريدة رسمية عدد 76 بتاريخ 1996/12/08، ص 6.

ولابدّ من التنبيه هنا إلى أنّ المساواة أمام القانون ليس معناه المساواة الفعلية في ظروف الحياة المادية، بل المقصود أنْ يتمتّع الجميع بحماية القانون دون تمّييز في المعاملة أو في تطبيقه عليهم1.

2- المساواة أمام القضاء:

ويعني بها أنّ جهة القضاء التي تقوم بالفصل بين المتقاضين لا تختلف بإختلاف الوضع الإجتماعي لهم، وهذا لا يمنع من تنّوع جهات القضاء تبعا لتخصصاتها2. وقد تجسّد هذا المبدأ في الدستور الجزائري الذي نصّ على أنّ << الكلّ سواسية أمام القضاء3 >>.

وبمقتضى هذا المبدأ فإنّ جميع المواطنين يقفون أمام محكمة واحدة بحيث لا تختلف بإختلاف الطبقات الإجتماعية، كما تكون إجراءات التقاضي مُوَّحَدَةً، وكذالك العقوبات المقّررة للجرائم.

3- المساواة في الحقوق السياسية:

والمقصود منها تلك الحقوق التي يتساوى المواطنون فيها من حيث المشاركة في شؤون الحكم والإدارة، كحق الإنتخاب وحق الإشتراك في إستفتاء شعبي وحق الترشح للبرلمان أو لرئاسة الدولة والوظائف العامّة4. وقد نصّت معظم الدساتير على هذا الحق، وخصوصا الحق في التصويت، ومنها الدستور الجزائري الذي نصّ على أنه << لكلّ مواطن تتوفر فيه الشروط القانونية أن يَنْتَخِبَ ويُنْتَخَبَ5 >>.

4- المساواة في الأعباء والتكاليف العامّة: ويشمل:

المساواة أمام التكاليف الضريبية و المساواة أمام أداء الخدمة العسكرية .

1-فؤاد عبد المنعم أحمد، المرجع السابق، ص 35.

2- السيد صبري، مبادىء القانون الدستوري، الطبعة الرابعة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994،ص 242.

3- المادة 2/14، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- ثروت بدوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، ج 1، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1970، ص 403.

5- المادة 50، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

أ- **المساواة أمام الضرائب:** و يتحقق ذالك من خلال مساهمة الأفراد في أداء الضريبة حسب مداخيلهم وثرواتهم مع إعفاء ذوي المداخيل الضعيفة1. و قد نصّ الدستور الجزائري على ذالك حينما نصّ على أنّ << كل المواطنين متساوون في آداء الضريبة2 >>

ب- المساواة في أداء الخدمة العسكرية: و ذالك من خلال إلتزام جميع المواطنين بأداء الخدمة العسكرية، إلاّ من كان يعاني من عدم القدرة البدنية أو العقلية لأداء هذا الواجب3.

5- المساواة في الإنتفاع بالمرافق العامّة:

يُقْصَدُ به أنّ جميع المواطنين سواسية من حيث الإنتفاع بالمرافق العامّة بما تَقَدِّمه من خدمات للمجتمع، سواء كانت مرافق إدارية أم تجارية أم إقتصادية.

و قد نصّ الدستور الجزائري على أنه << تسهر الدولة على التساوي في الالتحاق بالتعليم والتكوين المهني4 >>، كما نصّ أيضا على أنّ <<الرّعاية الصحية حق للمواطنين5>>.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ إنكار مبدأ المساواة بشكل عام، وعدم مراعاة حقوق الإنسان يحول دون فرُص التحَوُّلِ السلمي إلى الديمقراطية، وكذالك فإنّ إنكار المساواة السياسية بين المواطنين يفتح الباب للفتن و الحروب الأهلية، ومن هنا كان العمل من أجل إقرار مبدأ المساواة و الإعتراف بحقوق المواطنة وتوسيع نطاقها. فالحروب الأهلية والإنتفاضات الشعبية لم تقم عبر التاريخ إلاّ نتيجة لغياب المساواة6.

هذا ويُلاَحَظُ أنّ الحرّية والمساواة نجدهما في الغالب يُذكران معا، و ذالك لأنّ أغلب الفقهاء يَرَوْنَ أنه لا حرّية بدون مساواة، أي أنّه إذا لم تكن هناك مساواة بين الأفراد في التمتّع

1-فؤاد عبد المنعم أحمد، المرجع السابق، ص 224.

2- المادة 64، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

3- ثروت بدوي، المرجع السابق، ص 404.

4- المادة 4/53، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

5- المادة 1/54، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

6- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 35- 36.

بالحرّية، فإنه لا يصح حينئذ الإدّعاء أنّه توجد حرّية1.

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات.

يعود مبدأ الفصل بين السلطات إلى فلسفة القرن الثامن عشر، حيث نجد صياغته الحديثة في كتاب " روح القوانين " لمونتسكيو، بإعتباره سلاحا من أسلحة الكفاح ضد الحكومات المطلقة التي كانت قائمة على تركيز السلطات2.

و على نحو العموم فإنّ المقصود من هذا المبدأ هو توزيع وظائف الدولة على هيئات منفصلة تَستقِلُّ كُلٌّ منها عن الأخرى في مباشرة وظيفتها، بحيث يتحقق داخل الدولة سلطة تشريعية وظيفتها وضع القوانين، وسلطة تنفيذية مهّمتها تنفيذ هذه القوانين، وسلطة قضائية مهّمتها الفصل في المنازعات و الخصومات3.

ذالك أنّ تجميع السلطات في يَدٍ واحدة يؤدّي إلى الإستبداد، لأنّ الإنسان يتمادى في إستخدام حقه وسلطته، و للحدّ من ذالك وَجَبَ وضع قيود لتلك السلطة، و لا يتحقق ذالك إلاّ بوجود سلطة مقابلة لها، وعليه لا قيمة للقوانين إذا لم تكن السلطات مُوزَّعَةً بين هيئات مختلفة تعمل من أجل تحقيق المصلحة العامّة، و توُقِفُ كُلٌّ منها الأخرى عند إعتدائها على إختصاصاتها4.

فالحرّية السياسية لا يمكن ضمانها إلاّ في الحكومات المعتدلة، وهي لا تتحقق إلاّ عند عدم التعسّف في إستعمال الحق، وللوصول إلى عدم إساءة إستخدام السلطة يجب أن يقوم النظام على أساس أنّ السلطة تحُدُّ السلطة5.

لهذا نجد أنّ مبدأ الفصل بين السلطات يهدف إلى فصل البرلمان عن الحكومة من جهة، وفصل القضاء عن الحكّام من جهة ثانية، لضمان إستقلالية وإضعاف سلطة الحكام، كما

1-أحمد صابر حوحو، المرجع السابق، ص 334.

2- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 183.

3- نعمان أحمد الخطيب، المرجع نفسه، ص 183-184.

4- سعيد بوالشعير، المرجع السابق، ص 166.

5- أشرف حافظ، المرجع السابق، ص 140.

يهدف إلى المحافظة على الحرية ومنع الإستبداد، لأنّ الحّرية تنتفي إذا لم تكن سلطة القضاء منفصلة عن الحكّام1.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ هناك من يرى أّنه من الأفضل أَنْ يُطْلَقَ على مبدأ الفصل بين السلطات تسمية مبدأ " عدم الجمع بين السلطات " وذالك من أجل تجّنب الفهم الخاطئ لهذا المبدأ الذي قد يقود إلى التطّرف في الفصل بين سلطات الدولة الثلاث2.

وعلى ضوء مبدأ الفصل بين السلطات جرى الفقه الدستوري على التمّييز بين أنواع الأنظمة السياسية المعاصرة. فحيث يكون هذا الفصل من المرونة التي تسمح بالتعاون المتبادل بين السلطات نكون بصدد نظام برلماني، و حيث يتّم الفصل بين هذه السلطات بالجمود و المغالات نكون بصدد نظام رئاسي، أّما النظام المجلسي أو حكومة الجمعية فهو صورة يتنكّر فيها النظام لمبدأ الفصل بين السلطات، ويذهب بَعَلاً من ذالك إلى إدماج السلطة وتركيزها بيد الهيئة التشريعية3.

من هذا المنطلق فإنّ النظام الديمقراطي يقتضي لقيامه عدم الجمع بين السلطات في يد فرد أو هيئة واحدة، وعلى الدستور الديمقراطي أَنْ يكفل عدم الجمع بين كُلٍّ من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وعليه لتحقيق ذلك أن يُبَيِّنَ إختصاصات كلّ سلطة من السلطات الثلاث، إختصاصات تَمُكِّنُ كُلُّ واحدة منها إيقاف الأخرى عند حدود إختصاصاتها الدستورية، ويجب أن يراعى في توزيع الإختصاصات بين السلطات الثلاث ضرورة أَنْ تشمل تلك الإختصاصات جميع أبعاد السلطة التي يتطلّبها قيام الدولة بدورها كاملا، كما يجب أن يُرَاعَى ضرورة التوازي بين السلطات الثلاث، فضلا عن ضرورة مراعاة التعاون بينها، بما يكفل قيام الدولة بوظائفها إتجاه المجتمع الذي تحكمه4.

ومّما لا شكّ فيه أنّ تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات و إن كان الهدف الجوهري منه هو

1-أحمد صابر حوحو، المرجع السابق، ص 338 .

2- أحمد صابر حوحو، المرجع نفسه، ص 338.

3- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 184 .

4- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 49.

ضرورة عدم الجمع بين السلطات في يَدِ فرد أو مؤسّسة بما يُمَكِّنُ الدولة من أداء وظائفها إتجاه المجتمع الذي تحكمه، إلاّ أنّ هناك مجموعة من النتائج المهّمة التي تترتب عن الأخذ بهذا المبدأ، و التي من أهّمها:

1-ضمان مبدأ المشروعية: حيث يتّم خضوع الحاكم والمحكوم للقانون، فالسلطة بهذا المعنى تخضع للقانون الذي ينظّمها ويرسم حدود عملها ويقّرر بطلان تصرّفاتها إذا ما خالفته أو خرجت عن قواعده1.

من هنا فالنظام الديمقراطي يحتاج إلى دستور في العالم المعاصر، ويجري في هذا الدستور تحديد حقوق الشعب الرئيسية ونطاق صلاحيات الحكومة وأجهزة الدولة. والذين لا يؤمنون بمثل هذا الدستور إّنما هم في الحقيقة يمنحون الحق للسلطة في فرض رغباتها و وُجُهاتِ نظرها على الشعب وحينئذ يهيمن الإستبداد2.

ومن ثَمَّ فإنّ الأجهزة العاّمة في الدولة وبموجب الدستور الذي يحدّد وظائفها وإختصاصاتها تبقى خاضعة للّرقابة أَيًّا كانت طبيعتها و صُوَرُهَا، سواء كانت رقابة سياسية أم قضائية أم شعبية3.

2- منع الإستبداد وحماية الحّريات: ذالك أنّ الحّرية لا توجد إلاّ في الحكومات المعتدلة، ولكن حتى في الدول المعتدلة لا توجد الحّرية دائما فهي تتحقق فقط حينما تتقّيد السلطة ويمتنع إساءة إستعمالها. كما أنّ التمادي في إستعمال السلطة يؤّدي إلى الإستبداد ما لم يكن هناك حدود توقفه. وبهذا يكون مبدأ الفصل بين السلطات بما يحققه من رقابة متبادلة هو الكفيل بصيانة حقوق الأفراد وحّرياتهم، لأنّجمع السلطات وتركيزها في يَدٍ واحدة أو هيئة واحدة سوف يؤّدي إلى التحكّم والإستبداد وضياع هذه الحقوق و الحّريات4.

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 184.

2- محمد خاتمي، الديمقراطية و حاكمية الأّمة، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة الأولى، دار الفكر ، دمشق سوريا، 2003، ص 55- 56 .

3- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 185 .

4-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 194.

3- تحقيق إتقان العمل: حيث يعمل هذا المبدأ على تقسيم الوظائف المختلفة للدولة على هيئات مستقلّة، وهذا بدوره يؤدّي إلى إتقان هذه الهيئات لعملها، وهذا يتفق ومبدأ التخصص في العمل الذي يحقق الإجادة والإتقان1.

ممّا تقدّم يتضح أنّ النظام الديمقراطي يقتضي وجود دستور يمنع تركيز السلطة في يد فرد أو هيئة معيّنة، بل لابدّمن توزيعها على هيئات مستقلّة.

المطلب الثالث: مقارنة الأسس الدستورية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

سوف أتطرّق في هذا المطلب إلى مقارنة موضوعية بين الأسس التي يقوم عليها النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، وذالك من حيث الحاكمّية (الفرع الأول)، ومن حيث الحّريات والمساواة في كُلٍّ منهما(الفرع الثاني)، وأخيرا من حيث الفصل بين السلطات (الفرع الثالث).

الفرع الأول: مبدأ الحاكمّية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

من خلال ماتقدّم يتضح لَجِيًّا أنّ النظام الإسلامي يستند في أساسه على أنّ الحكم لله تعالى وحده، وبعبارة أخرى أنّ ماجاءت به الشريعة الإسلامية هو المرجع الأساس الذي يقوم عليه النظام الإسلامي، ومن هذا المنطلق فإنّ السيادة المطلقة في الإسلام للشرع لا للشعب. ذالك أنّ الإسلام لم يأتِ نَصٌّ واحد من نصوصه يدلّ على أنّ مثل هذه السيادة للشعب، بل إنّ جميع النصوص قد نصّت صراحة على أنّ السيادة للشرع لا للشعب2، و أنّ التشريع هو ما أتى به الوحي، لا مجلس الأّمة، وأنّالقانون الذي يُرْجَع إليه عند الإختلاف والمنازعات إنّما هو القرآن والسّنة والإجماع والقياس3.

من هذا المنطلق إِعْتِبَار ركن الحاكمّية الإلهّية في النظام السياسي الإسلامي أحد أهّم الرّكائز

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 186 .

2- أنظر سورة النساء الآية 58-59، سورة الشورى الآية 10، سورة النساء الآية 65 و 105، سورة الأحزاب الآية 36، و سورة المائدة الآية 48.

3- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 58.

التي يقوم عليها هذا النظام، ذالك أنّ القانون الكامل وِفْقَ المفهوم السياسي الإسلامي لا يمكن أَنْ يتحقق إلاّ من خلال هذه الحاكمّية، ويُ ستَدَلُّ على ذالك من خلال عدّة مقدّمات:

– المقدّمة الأولى: إنّ الإنسان يميل نحو الحياة المدنية، إمّا لكونه مَدَنِيًا بالطبع، أو لكونه مُسْتَخْدِمًا بالطبع.

– المقدّمة الثانية: أنّ الحياة الإجتماعية لا تستقرّ إلاّ بتعرّف أعضاء المجتمع على وظائفهم وحقوقهم، وهذا لا يتسنىَّ إلاّ بالتشريع.

– المقدّمة الثالثة: أنّ مهمّة التشريع الشاقّة لا يقوم بها إلاّ من إجتمعت فيه عدّة شروط، أهمّها: معرفة المُشَرِّع الكاملة بالإنسان، وعدم إنتفاعه من القانون الذي وضعه، و أَنْ يبني قانونه على صرح الإيمان.

– المقدّمة الرابعة: أنّ هذه الشروط لا توجد على وجه الكمال إلاّ في الله تبارك وتعالى خالق البشر 1.

و النتيجة هي أنّه إذا كان القانون الكامل وإستقرار الحياة الإجتماعية لا يتّم إلاّ من خلال التشريع الإلهي، فهذا معناه أنّ الحاكمّية الإلهّية تصبح ضرورة لا غِنَى عنها في النظام السياسي الإسلامي.

و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الرّكن في قوله تعالى: {إِنْ الحُكُم إِلاَّللِّه، أَمَر أَنْ لاَ تَعْبُدوا إِلاَّ إِيَّاه، ذَلِكَ الدِّينُالقَيِّم2 }.

و ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ الله تعالى إذا منح حق الحاكمّية لأحد و أعطاه حق التشريع بالتبعية في إطار الصلاحيات المُفَوَّضَة إليه فإنّه سيمتلك حق الأمر والنهي ووضع القوانين، وتكون ولايته حينئذ ولاية الله، وأمره أمر الله، وعصيانه عصيان الله. والمثال الأبرز لهذا المفهوم هم الأنبياء، فهم المنفّذون للأوامر والقوانين الإلهّية و يتمتّعون بوجوب الطاعة في

1–جعفر السبحاني، الإلهيات بين الكتاب والسّنة والعقل، الدار الإسلامية، بيروت لبنان، 1990، ص 500.

2– سورة يوسف، الآية 40.

إطار الولاية المُعطَاة لهم، قال تعالى: { مَنْ يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ1 }، وقال أيضا: { وَمَاكَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ2 }.
فالرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم في حياته حاكم و مشرّع3.

لكن السؤال المطروح في هذا المقام هو: هل يمكن للأمّة أنْ تمارس سيادتها في إطار المبادئ والنصوص الشرعية؟.

و هنا ظهرت دراسات حول مدى وجود مبدأ سيادة الأمّة في النظام الإسلامي، فتفرّق الباحثون فيه إلى طائفتَين، إحداهما إتجهت إلى أنّ الإسلام قد أخذ بهذا المبدأ، ومن رُواد هذه الطائفة محمد بخيت المطيعي في كتابه المعروف " حقيقة الإسلام وأصول الحكم "، و عبد الوهاب خلاّف في كتابه " السياسة الشرعية "، و علي عبد الرّزاق في كتابه " الإسلام وأصول الحكم "، وعبد الرّزاق السنهوري من خلال بحث له منشور بمجلّة المحاماة الشرعية، ومحمد ضياء الرّيس في كتابه " النظريات السياسية الاسلامية "4.

و أمّا الطائفة الثانية فقد ذهبت إلى أنّ الإسلام لم يأخذ بهذا المبدأ، ومن رُوادِهَا عبد الحميد متولي في كتابه " نظام الحكم في الإسلام "، وكذالك صلاح بَدُوس في كتابه " الخليفة تولّيته و عزله "5.

لكن أهّم إنجاز يمكن أنْ يشار إليه في هذا المقام ونحن في هذا القرن، هو سيادة الأمّة الذي دعا إليها البعض لكنّها سيادة في إطار الديمقراطية المبدئية أو الجمهورية المذهبية. وهي سيادة لا تتناقض مع أسس ومبادئ الشريعة الإسلامية، حيث تشكّلُ آراء الناس أساس قيام الحكومة، ولكن لا بشكل مطلق ودون قيد أو شرط وإنّما يتّم ذالك في إطار مذاهب الشريعة

1-سورة النساء، الآية 80 .

2- سورة الأحزاب، الآية 36.

3- أحمد جتّي، المرجع السابق، ص 48- 49 .

4- حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية مصر، دون سنة طبع، ص 222.

5-حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، المرجع نفسه، 226.

الإسلامية، فللّناس حق إبداء آرائهم، ويمكنهم أن يرشحوا أنفسهم أو ينتخبوا غيرهم ولكن كلّ ذالك مع لحاظ قواعد المذهب الخاص.

ومن الطبيعي أّنه لا يمكن إنتخاب أَيٍّ كان في هذا النوع من السيادة وتسليمه سدّة الحكم، ولا يمكن لأي قانون أَنْ يقع موقع الموافقة من قِبلِ المجلس البرلماني، وإّنما السيادة هنا لها إطار وحدود يرسمها المذهب الأساس1.

وعلى هذا فإّن المدار في هذا النوع من السيادة هو آراء الشعب سواء في التشريع أو التنفيذ، إلاّ أّن ذالك ليس مطلقا، و إّنما هو في إطار ما يحدّده المذهب الأساس لأيٍّ من السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية2.

وعلى عكس من ذالك فإّننا نجد في مبدأ سيادة الأّمة أو الشعب التي تستند إليه الأنظمة الديمقراطية سيادة مطلقة غير مقّيدة بشرط أو قيد، وبالتالي فهي تقوم على حرية مطلقة وليس في إطار ضوابط و مبادئ معّينة، حتى ولو كانت هذه الحّرية خارجة عن قواعد الفطرة الإنسانية، فضلاً عن القواعد الأخلاقية.

ومن هنا يتضح التمايز بين سيادة الأّمة التي يحترمها الإسلام ويجعل لها مكانا في نظامه السياسي وبين سيادة الأّمة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي.

الفرع الثاني: مبدأ الحقوق والحّريات بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

إتّضح ممّا تقّدم3 أّن الفكر الإسلامي يَعْترِفُ بحقوق الفرد وحّرياته في إطار الضوابط والقواعد الشرعية، وقد أعلن الإسلام تلك الحقوق والحّريات في زمن لم يكن للفرد فيه حق أو حّرية في وجه السلطة.

فقد عّبر الفكر الإسلامي عن فكرة إسلامية مفادها أّن للشعب حقوقا لدى السلطة، وأّن هناك مسؤوليات تقع على عاتق السلطة إلى جانب ما تمتلك من حقوق وصلاحيات.

1-ناصر مكارم الشيرازي، المرجع السابق، ص 226.

2- ناصر مكارم الشيرازي، المرجع نفسه، ص 226.

3- راجع الفرع الثاني من المطلب الأول، المبحث الثاني من الفصل الأول ص 60.

فقبل أنْ تُطرح فكرة المجتمع المدني ونحوها بألف ومئة عام تقريبا كان علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه يقول: << إنّ لي حق الوالي ولكم حق المُوَلَّى عليه >>، حيث بمجرّد أنْ نقول إنّ ثَمَّةَ حَقًا سيكون هناك واجب ومسؤولية في مقابلة. إنّ مشروعية السلطة في الإسلام تتحدّد بشرطين، أحدهما: أَنْ تؤدّي السلطة حق الشعب، والآخر: أَنْ تتولى توظيف صلاحياتها في أطر موضوعية جرى تحديدها1.

من هذا المنطلق يمكن القول بأنّ مبدأ الحقوق والحرّيات في النظام الاسلامي ليس مأخوذا من جذور غير إسلامية بل هو فكرة متصلة إتصالا وثيقا بمبادئ الدّين الإسلامي.

و لهذا يُعَبِّر رفاعة الطهطاوي في كتابه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " بالقول: << و ما يسّمونه الحرّية ويرغبون فيه، هو عَيْنُما يُطْلَقُ عليه عندنا العدل والإنصاف، وذالك لأنّ الحكم بالحرّية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة2 >>.

ويؤكّد خير الدّين التونسي أنّ التقدّم في المعارف وأسباب العمران لا يتّيسر للعرب والمسلمين بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دَعَامَتَيْ العدل والحرّية اللَّتَيْنِ هما أصلان في شريعتنا، و لا يخفى أنّهما ملاك القّوة والإستقامة3.

كما تمتّد الحقوق والحرّيات في الإسلام كأصل عام إلى كلّ مجال في الحياة لِتَمُارَسَ فيه، لا يحدّها في ذالك إلاّ ماجاء في كتاب الله تعالى وسّنة نبّيه صلى الله عليه وآله وسلم من نواهي4.

1-محمد خاتمي، المرجع السابق، ص 19- 20 .

2- عزّت قرني، (العدالة و الحرّية في فجر النهضة العربية)، مجلّة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1980، عدد 30، ص 37 .

3- عزّت قرني، المرجع نفسه، ص 7 .

4- مصطفى أبو زيد فهمي، فنّ الحكم في الإسلام، الطبعة الثالثة، مؤسسة المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر، 2003، ص 481- 482 .

كما تجدر الإشارة أيضا إلى أنّ المساواة التي سعت الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها هي مساواة مقّيدة يجري فيها التساوي بين الأفراد، كالمساواة بين أصحاب المراكز المتماثلة في الإستفادة من وضع معّين إذا تساوت ظروفهمتجاه هذا الوضع، وهو ما يُعَبَّر عنه بالمساواة القانونية، وليست المساواة المطلقة بين الأفراد في جميع الأحوال دون النظر إلى إختلاف الشروط و الظروف والتفاُوت في المواهب والإستعدادات والمهارات1.

من هذا المنطلق يتضح أنّ مبدأ الحقوق والحّريات والمساواة في النظام السياسي الإسلامي يتمّيز عنه في النظام الديمقراطي من حيث التقّييد وعدم التقّييد، فبينما نجد هذا المبدأُ مَارَسُ في النظام الإسلامي فيطِار قواعد وضوابط شرعية، نجده في النظام الديمقراطي يُمَارَسُ بدون وجود ضوابط وقواعد مادامت تلك الحّرية لا تمس بحقوق الآخرين، وهنا لابدّ من التنبيه إلى أنّ عدم المساس بحقوق الآخرين مع إعطاء الحّرية المطلقة فيه مغالطة، فمثلا لو نظرنا إلى حالة الإنحلال الأخلاقي في النظام الديمقراطي سنجده نوعا من الحّرية التي يكفل حمايتها هذا النظام، حيث تَمُارَسُ بدون قيود أو ضوابط، بينما لو تَمَعَّنا في مثل هذه الحّرية سنجدها تمس بحقوق الآخرين لأنّ هناك من لا يرضى بمثل هكذا حّرية، ومن ثَمَّ فإنَّ الحّرية المطلقة ستؤّدي حتما إلى المساس بحقوق الآخرين، أو على الأقل إستفزاز مشاعرهم الفطرية و الأخلاقية.

كما يتضح جليًّا من خلال تعّرضنا لمبدأ الحقوق والحريات في كُلٍّ من النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي أنّ هناك فرقا جوهريا يتمثل في أنّ الحقوق والحّريات في النظام الإسلامي إّنما تقوم على أساس أخلاقي وديني، حيث يشترك جميع الناس في الحقوق والواجبات على حدّ سواء، فإذا طالب الإسلام بالعدل فإّنه يطالب بذالك على الناس جميعا لا فرق بين أسودهم وأبيَّضهم، ولا فرق بين أَنْ يعامل الإسلام فردا من أّمته أو من أّمة أخرى.

1-علي قريشي، الحّرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر و الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة في الأصول النظرية و آليات الممارسة مع التطبيق على الوضع في الجزائر –، (رسالة دكتوراه دولة في القانون، كلّية الحقوق، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2004)، ص 46.

بينما نجد في النظام الديمقراطي أنّ مبدأ الحقوق والحّريات أساسه سياسي بالدرجة الأولى، فهو يدور في محور الأّمة الذي ينتسب إليها الفرد، وبعبارة أخرى إنّ الاسلام جعل من الحقوق والحّريات ذو بـُعْدٍ عالمي إنساني، يهدف إلى تحسين علاقة الناس مع بعضهم البعض من غير النظر الى الجنس أو اللّون أو الوطن، وَ وضَعَ تعاليمه على هذا الأساس.

أّما النظام الديمقراطي فإّنه ينظر إلى الحقوق والحّريات كما ينظر إلى القانون، فكما أنّ لكلّ أّمة قانونها الخاص، فكذالك لكلّ أّمة حقوقها وحّرياتها، فَمِحْوَرُ الحقوق والحّريات في هذا النظام هو الأّمة التي يعمل لصالحها السياسيون بقطع النظر عن غيرها من الأمم، فإذا كان هناك عمل ينفع الأّمة ويضّر سائر الأمم يقومون به حتى و إِنْ كان في ذالك هضم لحقوق وحّريات سائر الأمم.

والشاهد على ما نقول هو الواقع السياسي العالمي والذي يشهد على وجود دول تتمتع بأحقّية فعل أي شيء تراه مصلحة لها ولشعوبها، بينما لا يحق لدول أخرى أنْ تتمتع بأبسط مقوّمات الحياة الإنسانية، ومنها الحرّية، فالدول التي تتغنى بمبدأ الحّريات والمساواة في دُوَلِهاَ هي نفسها التي تحارب هذا المبدأ في دول أخرى، وفي مقدّمة هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية الداعم الأكبر للإستعمار في العصر الحديث، والتي بَنَتْ سياستها الخارجية على الدعم اللاّمحدود لـِ َما يسمى بدولة إسرائيل.

أّما داخل الولايات المتحدة الأمريكية فيقول " غريغ بالاست " : << لابدّ أّنك تقرأ الصحف وتشاهد التلفزيون، لذا فأنت تعرف نوع التقارير الصحفية التافهة والمسطحة والمسّممة تجاريا التي تحصل عليها في أمريكا، يمكنك أنْ تسمي هذا الكتاب(مالم تقرأه في نيويورك تايمز و ما لا يمكنك مشاهدته على محطة cbs)، على سبيل المثال: قبل خمسة أشهر من إنتخاب تشرين الثاني لعام 2000م، تحّرك حاكم فلوريدا(جيب بوش)للتخلّص من 57.700 شخصًا من قائمة المصوّتين َيفترض بأّنهم مجرمون لا يـُسمح لهم بالتصويت.

في الحقيقة معظمهم كانوا بريئين من الجرائم، ولكّنهم كانوا مذنبين لكونهم زنوجًا.

لقد كتبتُ هذا التقرير للصفحة الأولى من الصحيفة الأولى في الأّمة، ولكّنها كانت الأّمة الخطأ: بريطانيا، ظهر التقرير في صحيفة (الغارديان) الصادرة في لندن وفي أختها صحيفة

(الأبزيرفر) التي تصدر يوم الأحد، وكان بإمكانك مشاهدته على التلفزيون أيضا بأروبا في برنامج أخبار المساء على تلفزيون بي بي سي الذي يبث تحقيقاتي1 >>.

وهنا قد يقول قائل بأنّ مثل هذه التصرّفات الصادرة عن حاكم ولاية في أكبر دولة ديمقراطية في العالم المعاصر ليس بالضرورة أن يكون منسجما مع مبدأ الحرّيات والمساواة الذي هو أحد مبادئ الديمقراطية، فالعيب ليس في الديمقراطية بحدّ ذاتها بقدر ماهو في مَنْ يَدَّعونَ ممارستها.

و أنا أقول بأنّ الأمر ينطبق أيضا على ما يمارسه بعض المسلمين وما مارسوه عبر التاريخ، فإنّ الإسلام الذي كفل الحرّية والمساواة لجميع الشعوب على ظهر المعمورة شيء وما مارسه بعض المسلمين عبر تاريخهم شيء آخر.

فالحكم الأموي الذي ظهر فيه التميّيز السياسي والإجتماعي بين العرب و غيرهم لم يكن إلاّ بسبب بُعدهم عن المبادئ القرآنية في التعامل بالتساوي بين جميع الأعراق، بل جاءت فترة من الزّمن أُقْصِيَ فيها غير العرب وفي جميع المناطق عن مناصب كثيرة منها القضاء والإمامة في الصلاة، ولهذا السبب ظهرت العديد من القِوَى التي عارضت الحكم الأموي فوقع العديد من الثورات ضد الأمويّين2.

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

من المسلّم به أنّ الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان إلى جانب رسالته الدعوية يتولى سلطات الدولة الثلاث من تشريعية وتنفيذية وقضائية3.

ومن المعلوم أنّ إختصاصات الخليفة لم تُحدَّدْ لا عند بيعة أبي بكر و لا عند بيعة عمر و لا عند بيعة عثمان، والسبب هو أنّالنموذج الذي كان يهُيمِنُ على العقل السياسي

1-غريغ بالاست، أفضل ديمقراطية يستطيع المال شراءها، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، 2004، ص 7 .

2- أحمد الموصلي، المرجع السابق، ص 52- 53.

3- ذبيح ميلود، مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الدستوري الجزائري، (مذكرة ماجستير في القانون الدستوري، كلّية الحقوق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006)، ص 19.

الإسلامي آنذاك هو نموذج أمير الجيش.لكن مسألة الإختصاصات بدأت تطرح نفسها بِحِدَّةٍ من خلال المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان، و التي تتلخّص في مسألة واحدة، وهي أنّه تجَاوَزَ إختصاصاته، فقد عَيَّنَ أقاربه وتصرّف في خمس الغنائم...إلخ.

وعندما قامت الثورة ضده خَطَبَ في الناس، وكان من جملة ماقاله: << ألا فما تفقدون من حقكم؟، والله ماقصّرت في بلوغ ماكان يبلّغ من كان قبلي ولم تكونوا تختلفون عليه – يعني عمر بن الخطاب–فَضَلَفَ ضْلٌ من مال، فمالي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فَلِمَ كُنْتُ إِمَاًما؟ >>.

وعندما حاصروه وقالوا له: << أعزل عنّا عُمَّالَكَ الفساق وأستعمل علينا من لا يُنَهَمَ على دمائنا وأموالنا وأرُدْ علينا مظالمنا >>، فقال عثمان: <<ما أراني إذن في شيء إِنْ كُنْتُ أستعمل مَنْ هَوَيْتُمُ و أعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم >>.

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية عن وجهها على لسان الخليفة نفسه، لقد رفض إنتقادات الثوار، ومطالبهم لأنّه كان يرى أنّ من إختصاصاته التصرّف في << فضل المال >> كما يشاء، وأنّ من إختصاصاته وحده إختيار العمّال والولاة و أنّ الحكم والسلطة يفقد مضمونه إذا هو جُرِّدَ من هذه الإختصاصات1.

لعلّه ممّا تقدّم يتضح جليًّا أنّ الخليفة كان يرى أنّ السلطة السياسية ما كان يجب أن تكون إلاّ في يده وحده و أنّ إختصاصاته غير مقّيدة، ولعلّ ذلك راجع إلى أنّه كان يرى لنفسه ما كان لرسول الله (ص آ)، مع أنّ الفرق بين الإِثْنَيْنِ واضح، فإنّ نظرة المسلمين إلى الرّسول الأكرم (ص آ) كانت تختلف عن نظرتهم إلى غيره.

و قد تركت هذه الوقائع والأحداث أثرها اليوم، وكأنّها تشريع منزّل، حيث بموجبها ذهب البعض إلى أنّه لرئيس الدولة وحده حق تبني الأحكام الشرعية وإصدار الدستور وسنّ سائر القوانين2.

1–محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 79– 80 .

2– محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 324 .

مّما يعني أنّ السلطة السياسية تكون مركّزة بيد رئيس الدولة، وهذا معناه أنّ مبدأ الفصل بين السلطات في نظر هؤلاء هو مبدأ لا ينسجم مع الفكر الإسلامي على حدّ زعمهم.

الحقيقة أنّ السؤال المطروح في هذا المقام هو:

ما هو موقف الإسلام من مبدأ الفصل بين السلطات بإعتباره من منتجات الفكر الإنساني غير الإسلامي؟

لقد عالجت العديد من الكتابات الإسلامية الرّائدة هذه المسألة التي تطرّقت إلى موقف الإسلام من المنتجات الحضارية غير الإسلامية، وإنتهت إلى أنّ الإسلام يقّرر جواز الإنفتاح على الحضارات الأخرى والتفاعل معها بعد أَنْ تَلْفِظَ ما.

فالموقف الإسلامي السليم من الأفكار التي في النظم الإجتماعية والإقتصادية التي تمخّضت عن الحضارة الغربية ومفاهيم الإنسان الغربي عن الكون والحياة والإنسان، ليس موقف الرّفض المطلق و ليس موقف القبول المطلق، لأنّ الإسلام ينظّم شؤون الحياة جميعا، و لذالك فلا بد من عرض كلّ تغّيير جديد يطرأ على مظاهر الحياة الإنسانية في هذه المجالات على مبادئ الإسلام و أحكامه الخاصة بهذا المجال الذي طرأ التغّيير فيه.

وحينئذ فما خالف أحكام الإسلام لابُدَّ أَنْ يُرفَضَ نهائيا وبصورة قاطعة وحاسمة، وأّما ما إتفق مع أحكام الإسلام أو لم يخالفها فإنّ الإسلام يرحب به، بعد أَنْ يُطبعه بطابعه ويُسْبِغَ عليه من روحه و سِمَاتِهِ المميّزة1.

وعلى هذا يمكن القول بأنّ تركيز السلطة السياسية في يد واحدة أو فصلها عن بعضها بتوزيعها على عدّة هيئات إنّما يدخل في باب المباح في الفكر الإسلامي، بمعنى أنّ التركيز جائز والفصل جائز بشرط أنْ لا يؤدّي أيٌّ منهما إلى مفسدة2.

ومن هنا فإذا كان هدف مبدأ الفصل بين السلطات هو حماية وضمان حرّيات الأفراد ضد

1-عبد الرّزاق عيد و محمد عبد الجبار، المرجع السابق، ص 165 .

2- منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، 2003، ص 64.

الإستبداد الذي يلازم جمع وتركيز السلطات، فإنّ مبادئ الإسلام وروحه لا تتكر الأخذ بهذا المبدأ، لأنّ الإسلام يحترم و ينصّ على الحّريات و المساواة الإنسانية وهو ضد الإستبداد وضد ظلم الأفراد، وهو مع إحترام حّرية الّرأي و يرغّب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يوجبه، ومن ثَمَّ هذه الروح العاّمة تسمح تماما بل وتوجب تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، لأنّ ما ُيحقق مصالح الأفراد ويضمن الحّرية وإحترام الشرعية هو من الإسلام1.

وممّا تقّدم جميعا يتضح أنّ الإسلام لم يتطّرق إلى قضية الفصل بين السلطات بالمفهوم الحديث، حيث يعتبر هذا المبدأ من المبادئ التي أصبحت إحدى الأسس الدستورية في الدول القانونية الحديثة التي تستند على أساس ديمقراطي سليم، لكن الإسلام في نفس الوقت لم يمنع أتباعه من الإستفادة من كلّ منتجات الحضارات الإنسانية الأخرى بما يتلاءم وينسجم مع مبادئ الّدين الإسلامي الحنيف.

1-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 199.

المبحث الثالث

مفهوم مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية

يعتبر مبدأ الشورى أحد المبادئ الأساسية الجوهرية التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، ومن ثَمَ فإنَّ مفهوم هذا المبدأ يجد أساسه في الفكر الإسلامي المنبثق عن الكتاب والسنة. وفي المقابل يعتبر مبدأ الديمقراطية من المبادئ الجوهرية التي تستند عليها الأنظمة الديمقراطية الحديثة، حيث يجد هذا المبدأ أساسه الفلسفي في الفكر الغربي.

من هذا المنطلق ذهب بعض المفكرين الإسلاميّين إلى أنّ مفهوم مبدأ الشورى لاينسجم ولا يتوافق مع مبدأ الديمقراطية بإعتبار أنّ كلّ واحد منهما ينتمي إلى فكر مغاير عن فكر الآخر، بينما يرى فريق آخر بأنّه لا محذور من محاولة التوفيق والإنسجام بين هذين المَبْدَأَينِ مادام ذالك لا يتعارض مع الأسس والمبادئ الإسلامية العامّة للدّين الإسلامي الحنيف.

من هنا سأتطرّق إلى مفهومي الشورى والديمقراطية من خلال ثلاث مطالب:

- **المطلب الأول** : أتناول فيه مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي .
- **المطلب الثاني:** و أتناول فيه مبدأ الديمقراطية في الفكر الغربي .
- **المطلب الثالث:** و أعقد فيه مقارنة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية .

المطلب الأول: مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي.

من خلال هذا المطلب سأتعّرض إلى مبدأ الشورى من حيث تعريفه (الفرع الأول)، وأسس مشروعّيته (الفرع الثاني)، ثّم أتعّرض إلى قواعد ممارسته(الفرع الثالث).

الفرع الأول: تعريف الشورى.

أولاً :المعنى اللّغوي للشورى:

الشورى لغة: تعني المشورة بضّم الشين، ومنه شاورته في الأمر وإستشرته بمعنى1.

والَمشُْوَرة ُبفتح الميم وضّم المعجمية وسكون الواو، وبسكون المعجمية وفتح الواو، لغتان، والأولى أرجح2.

وشاوره في الأمر مشاورة، وشوارًا، طلب رأّيه فيه، وفي التنزيل العزيز:{وَشَاوِرْهُم فِي الأْمرِ} و إشتَور القوم، أي شاور بعضهم بعضا، وإستشار أمره، تبّين و إستنار.

و المستشار: هو العليم الذي يؤخذ رأّيه في أمر مهم، علمي أو فني أو سياسي أو قضائي أو نحوه. و المشورة ما ينصح به من رأّي أو غيره3.

وتقول: شاورته في الأمر، أي طلبت رأّيه وإستخرجتُ ما عنده4.

ومن هذا المنطلق فإنّالتعريف اللّغوي للشورى يعطينا أّنها تكون بين إثنين كما تكون بين جماعة، وأّنها تكون بالنصح والّرأي لمن يستشير ممّن يصلح قبول نصحه و رأّيه لعلمه وفكره ومكانته وتجاربه، و أنّ الأمر يظهر بِ ُبيَّنُ صوابه من خطئه بالمشورة و المشاورة5.

ثانيا: المعنى الإصطلاحي للشورى:

ذهب البعض إلى أنّ الشورى في الإصطلاح الفقهي هي:

إستطلاع الّرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور للحق6.

1-إسماعيل بن حّماد الجوهري، الصحاح للجوهري، ج 4، الطبعة الثالثة، دار العلم للملاّيين، بيروت لبنان، 1404ه، ص 705.

2- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 13، دار المعرفة، بيروت لبنان، 1986، ص 341.

3- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، مجّمع اللّغة العربية، القاهرة مصر، 2013، ص 499.

4- محمد بن مكّرم بن منظور الأنصاري، لسان العرب، ج 4، دار صادر، بيروت لبنان، 2003، ص 434.

5- محمد الداه بن أحمد، الّرأي والمشورة، دار طائر العلم للنشر، جدّة، السعودية، 1419ه، ص 5.

6- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، قطر،1985، ص 45.

وقال بعضهم الشورى هي: عرض الأمر على الخِبْرَة حتى يُعْلَم المراد منه1.

وذهب البعض الآخر إلى أنّ الشورى في الإصطلاح هي: إستطلاع الرّأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى الأقرب للحق و الأصوب2.

و الملاحظ على هذه التعريفات أنّها تَصْدُقُ على نوعية خاصة من الشورى، هي الشورى الفنية أو العلمية، بينما الشورى المقصودة هنا هي أعّم من هذا التعريف، فالرّسول صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدون من بعده كانوا يستشيرون الصحابة (رض) عامّتهم وخاصّتهم.

من هنا يمكن القول بأنّ الشورى في الإصطلاح هي: إستطلاع رأيّ الأّمة أو من ينوب عنها في الأمور العامّة المتعلّقة بالمصالح العامّة3. فالشورى هي إجتماع النّاس على إستخلاص الصواب، بطرح جملة أراء في مسألة لكي يهتدوا إلى قرار4.

ومن هذا المفهوم الإصطلاحي للشورى يُطلَق على المكان الذي يتّم فيه التشاور، مجلس الشورى5.

ومن جملة النصوص التي وردت في القرآن الكريم والسّنة النبوية يتضح أنّ المعنى الذي ورد في اللّغة والإصطلاح قريب من المعنى الذي تضمّنته النصوص الشرعية. وصارت كلمة الشورى جزءا من واقع العمل السياسي في ظل نظام الحكم في الإسلام، ولَبِنَةً من قاعدة " السلطان للأّمة "، و التي بدونها لا يكون الحكم إسلاميا6.

من هنا يتضح أنّ المعنى الإصطلاحي للشورى أخذ مَفْهُومَيْن مختلفَيْن هما :

الأول: يجعل من الشورى مقتصرة على مشاورة أهل الخبرة والإختصاص أو أهل الحل و العقد.

1-محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 142.

2- محمد الداه بن أحمد، المرجع السابق، ص 6.

3- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص 45.

4- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 142.

5- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 1، ص 105، قال: << إنّ القّراء كانوا أصحاب مجلس عمر ومشاورته >>.

6- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 142.

والثاني: يوسِّع مفهوم الشورى ليشمل جميع أفراد المجتمع، ويقترب بذالك من المفهوم الديمقراطي في المشاركة السياسية العامّة لأفراد المجتمع جميعا1.

ثالثا: موضوعات الشورى في الفقه الإسلامي:

حصل خلاف في مسألة موضوعات الشورى بين فقهاء المسلمين ، والمعنى المراد من قوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأُمرِ}. فما هو هذا الأمر؟ هل هو جميع شؤون المسلمين؟ أم هو ما كان في تدبير الحروب؟ أم ما كان في النظام الإداري للدولة؟.

فما هي الموضوعات التي تدخل في إطار الشورى بين الحاكم و المحكومين؟2.

الّي الأول: ذهب إلى أنّ الشورى تقع في جميع الأمور التي لا وحي فيها، وقد ذهب إلى هذا الرّأي بعض العلماء منهم إبن تيمية الحرّاني والآمدي و الزمخشري والحسن البصري والضحّاك وغيرهم3.

وذالك لأنّ مجال الشورى لا يكون فيما نزل فيه وحي، وإنما يكون في غير ذالك، حيث إنّ الأحكام الشرعية في منأى عن عقول البشر، فهي مستغنية بذاتها، والرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ما جاء إلا لتبليغها4. وقد ذكر سفيان بن عُيَيْنَة في قوله تعالى{وَشَاوِرْهُمْ فِي الأُمرِ} هو للمؤمنين أن يتشاوروا فيما لم يأتهم عن النبي (ص آ) أثر5.

و على هذا الأساس يمكن القول بأنّ مجالات الشورى في هذا المقام هي على ثلاثة أقسام:

1- فيما لا نصّ فيه: ويشمل جميع الأمور العامّة السياسية والإقتصادية والإجتماعية والإدارية و التشريعية.

2- فيما فيه نص ظني الدّلالة : ودور الشورى هنا ترجيح رأيّ على رأيّأو فَهْم على فَهْم، بما يتفق و المصلحة العامّة وبما لايخرج عن الضوابط الأساسية، وبما يحتمله النّص.

3- فيما فيه نص قطعي الدّلالة: كوجوب العدل مثلا، و دور الشورى هنا إختيار الوسيلة

1-عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، العالم الإسلامي المعاصر بين الشورى والديمقراطية – رؤية نقدية –، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 2001، ص 7.

2- سيد سابق، عناصر القوّة في الإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، مصر، 1963، ص 199.

3- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، مصر، 1955، ص 158.

4- محمود الخالدي، المرجع السابق، 145.

5- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المرجع السابق، ج 4، ص 152

المُثلى لتطبيق الحكم الشرعي، فحينما أمر الإسلام بالعدل، لا بدّ أن نبحث عن الوسائل المناسبة لتطبيق ذالك؟1.

ومن ثَمَ فإنّ تخصيص عموم كلمة { الأمر} في قوله تعالى {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمرِ} إنّما هو مخصّص بما لم ينزل فيه وحي، بحسب ما ذهب إليه هذا الإتجاه.

الرّأي الثاني: ذهب إلى أنّ الشورى لا تكون إلاّ في أمور الحرب، وقد نُسِبَ هذا الرّأي عن قتادة و الرّبيع وابن إسحاق والشافعي وابن القّيم الجوزيه وأبي علي الجبائي2.

ويُعَدُّ هذا الرّأي ضعيفا إلى درجة أنّ البعض حكم بالإتفاق بين العلماء على إمضاء الرّأي الأول ولم يَعْتَدُّ بالرّأي الثاني لشدّة ضعفه3.

من هذا المنطلق فإنّ مجالات وموضوعات الشورى تتسع لتشمل جميع المسائل التي لم يرد بشأنها نصّ شرعي، فهي تعتبر منطقة فراغ تشريعي يمكن ملأها من خلال آلية الشورى.

الفرع الثاني: أساس مشروعية الشورى.

تستند الشورى في مشروعيّتها بالأساس إلى مصدرَيْنِ مهمَّيْن من مصادر التشريع الإسلامي، و هما القرآن الكريم و السّنة النبوية الشريفة.

أولاً : الشورى في القرآن الكريم:

وَرَدَ مصطلح " الشورى" في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: يتعلّق بأمر خاص وشخصي بحت، وذالك في قوله تعالى{ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ، وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ4}.

1-عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، العالم الإسلامي المعاصر بين الشورى و الديمقراطية- رؤية نقدية-، المرجع السابق، ص 10.

2- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 155.

3-عبد الحميد إسماعيل الأنصاري،العالم الإسلامي المعاصر بين الشورى والديمقراطية- رؤية نقدية-،المرجع السابق،ص7

4- سورة البقرة ، الآية 232.

قال إبن كثير :<< قوله {فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا }، أي فإن إتفق والدا الطفل على فطامه قبل الحولْين ورأيا في ذالك مصلحة له وتشاورا في ذلك وأجمعا عليه فلاجناح عليهما في ذلك، فيؤخذ منه أنّ إنفراد أحدهما بذالك دون الآخر لايكفي، و لايجوز لواحد منهما أنْ يستبدّ بذلك من غير مشاورة الآخر1 >>.

الموضع الثاني:ويتعلّق بأمر موجه لرئيس الدولة2، وذالك في قوله تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ3 }.

قال الزمخشري : << {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ } ، يعني في أمر الحرب ونحوه ممّا لاينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم، ولِمَا فيه من تطّيب نفوسهم و الرّفع من أقدارهم. وعن الحسن (رض) قال: قد علم الله أنه مابه إليهم حاجة، ولكّنه أراد أن يَسْتنَّ به من بعده... وقيل كان ساداتالعرب إذا لم يُشَاوِروا في الأمر شُقَّ عليهم، فأمر الله رسوله صلى الله عليه وآله وسلمبمشاورة أصحابه لِئَلاَّ يثقل عليهم إستبداده بالرّأي دونهم4 >> .

أما سيد قطب فيقول في هذا الوضع: << وبهذا النّص الجازم و{ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ }، يقّرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، حتى ومحمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو من يتولاّه، وهو نص قاطع لا يدع للأّمة المسلمة شَكًا في أنّ الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه، أما شكل الشورى والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه أمور قابلة للتحوير و التطوير وِفق أوضاع الأّمة وملابسات حياتها، وكلّ شكل وكلّ وسيلة تتّم بها حقيقة الشورى لا مظهرها فهي من الإسلام5 >>.

فالقرآن جاء ناطقا بمشروعية الشورى كنظام من أنظمة الحكم التي جاء بها الإسلام، والمسلمون مطالبون شرعا بالتقّيد بما جاء به الشرع، وليس الأمر وقفًا على رسول الله (ص آ) بل هو أمر من الله تعالى لجميع المسلمين ليتشاوروا فيما بينهم في جميع الأمور،

1-أبو الفداء عماد الّدين بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دون سنة طبع، ص284.

2- سعدي أبو جيب، المرجع السابق، ص 130.

3- سورة آل عمران، الآية 159.

4- جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج 1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1966، ص 474- 475 .

5- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، الطبعة السابعة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1971، ص 119.

وعلى كل َمن وَلِيَ أمر المسلمين أَنْ يرجع إلى الأُمة يتشاور في شؤونهم، عملا بقوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ1 } >>.

الموضع الثالث:ويتعلّق بخطاب موجه للأُمة المسلمة2، وذالك في قوله تعالى:{ وَالَّذِينَ إِسْتَلَجُوا لِرَبِّهِمْ وَقَأَامُوا الصَلاَةَ وَ أُمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ3 } .

يقول سيد قطب بخصوص هذه الآية: << والتعبير يجعل أمرهم كلّه شورى ليصبغ الحياة كلّها بهذه الصبغة، وهو كما قلنا نصّ مكي قبل قيام الدولة الإسلامية، فهذا الطابع إذًا أعّم و أشمل من الدولة في حياة المسلمين.

إنّه طابع الجماعة الإسلامية في كلّ حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم فيها بعد. والواقع أنّ الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية، والجماعة تتضمّن الدولة وتنهض وإياها بتحقيق المنهج الإسلامي وهيمنته على الحياة الفردية والجماعية، ومن ثَمكان طابع الشورى في الجماعة مبكرًا، وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدولة وشؤون الحكم فيها، إنّه طابع ذاتي للحياة الإسلامية وسِمَةٌ مميّزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية، وهي من ألزم صفات القيادة4 >>.

ومن هذا المنطلق يتضح أنّالشورى في الإسلام لم تكن نتيجة حاجة ولّدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول(ص آ) في جزيرة العرب وفي الحجاز خاصة، وإنّما كانت نتيجة حكم إلهي نزل على قلب محمد بن عبد الله (ص آ) عند الذين يؤمنون برسالة خاتم الأنبياء، أّما الذين لم يؤمنوا بها فلا يسعهم إلاّ أن يقّروا واستنادا إلى الحقائق التاريخية أّنها كانت نتيجة بصيرة إصلاحية نافذة، تهدف إلى إنشاء المجتمع الصالح المستقّر المستمّر وبنائه، وإرساء قواعده الثابتة التي لا تتزعزع5.

ونخلص من كلّ ما تقّدم إلى القول بأّن الإسلام رغّب المسلمين جميعا إلى الشورى في كلّ ما يطرأ عليهم من أمر، وألزم رئيس الدولة بالتمسّك بها واعتمادها في تسّيير شؤون الدولة، وأّن الإسلام لم يَأْتِ بأسلوب خاص للشورى رحمة بالأّمة لتختار في كلّ عصر ما تراه

1-محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 144.

2- سعدي أبو جيب، المرجع السابق، ص 132.

3- سورة الشورى، الآية 38.

4- سّيد قطب، المرجع السابق، ج 5، ص 3165.

5- ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 66.

كفيلا بتحقيق الغاية المطلوبة منه1.

ثانيا: الشورى في السنة النبوية الشريفة:

نستطيع أن نقسِّم الشورى في عهد الّرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى قسمين:

القسم الأول: شورى وقعت بِـنَاءًا على طلب الّرسول الأكرم (ص آ)، أيّ أنّ الّرسول هو الذي سأل الناس أن يشيروا عليه، وإنْ شِئْتَ سّميتهَا بلغة العصر(شورى إيجابية)2.

ومن تطبيقات هذا النوع من الشورى مايلي:

1 – مشاورة الّرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه بعد إنتهاء غزوة بدر في مصير أسرى المشركين3.

2 – شاور النبي(ص آ) يوم غزوة أحد في المقام والخروج، فرأوا له الخروج، فلّما لبس لامته– أي درعه– وعزم قالوا: أقم، فلم يَمِلْ إليهم بعد العزم، وقال: لا ينبغي لنبي لبس لامته فيضعها حتى يحكم الله4.

3 – و شاور لَـيًّا وأسامة بن زيد رضي الله عنهما حينما رمى أهل الإفك أم المؤمنين عائشة (رض)، فسمع منهما، حتى نزل القرآن فجلد الّرامين، ولم يلتفت إلى تنازعهم، ولكن حكم بما أمره الله5.

4– وعن الحسن البصري قال: كان رسول الله (ص آ) يستشير حتى المرأة فتشير عليه بالشيء فيأخذ به6.

5– وشاور الّرسول علي بني أبي طالب كّرم الله وجهه لّما نزلت آية المناجاة {يَاهَأَيُّهَ ا الَّ ذِينَ لَمُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَفَ قَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَقَةً 7 }، في مدى طاقة المسلمين8.

6– ما رُوِيَ عن إبن عباس(رض) قال: لّما نزلت {وَشَاوِرْهُم فِي الأَمْرِ}، قال رسول الله

1–سعدي أبو جيب، المرجع السابق، ص 133.

2– ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 67.

3– محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 145.

4– أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 17، ص 103.

5– أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج 17، ص 104.

6– محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 146.

7– سورة المجادلة، الآية 11.

8– أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 17، ص 103.

(ص آ): أما إنّالله ورسوله لَغَنِيَّانِ عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأُمتي، فمن إستشار منهم لمْ يعدم رُشدًاومن تركها لم يعدم غَيًّا1.

القسم الثاني: شورى جاءته من بعض الصحابة إبتداءًا من غير طلب، و إن شئتَ سمّيتها بلغة اليوم(شورى سلبية)2.

و مثال هذا النوع من الشورى ما رواه الطبري في غزوة بدر، حيث قال:<< خرج رسول الله (ص آ) يبادر المشركين الى الماء، حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به، فقال الحباب بن المندر: يارسول الله، أرأيت هذا المنزل أنزلكه الله ليس لنا أنْ نتقدمه ولا نتأخره، أم هو الرّأي والحرب والمكيدة؟، قال:بل هو الرّأي والحرب والمكيدة، فقال يا رسول الله، فليس هذا لك بمنزل، فانهض بالنّاس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغوِّر ما سواه من القُلُب (الآبار)... فقال رسول الله (ص آ): قد أشَرتَ بالرّأي، فنهض ومن معه من الناس3 >>.

هذه مجموعة من الأحاديث التي ذكرت الشورى، والتي لم تكن الإستشارة فيها تتعدى تلك المسائل التي ذُكِرت في هذه الأحاديث.

ثالثا: الحكم الفقهي لمبدأ الشورى:

يتأرجح الحكم الفقهي للشورى في الفقه الإسلامي بين الوجوب والإستحباب، حيث هناك من ذهب الى القول بأنّها واجبة، بينما ذهب البعض الآخرلى كونها مستحبة لا يأثم تاركها.

1- الرأي القائل بوجوب الشورى:

ذهب إلى إعتماد هذا الرّأي أغلب الفقهاء المتأخرين، وقليل من الفقهاء المتقدّمين4، منهم:

أ-إبن عطّية: حيث ذهب إلى أنّ الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ووجوب عزل من لم يأخذ بها. وهذا منه دالّ على أنّ الأمر في الآية {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأُمرِ }، إنّما هو للوجوب5.

1-شهاب الّدين السيد محمود البغدادي الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 4، مطبعة المنيرية، مصر، دون سنة طبع، ص 106-107.

2- ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 67.

3- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، المرجع السابق، ص 650.

4- علي قريشي، المرجع السابق، ص 183.

5- محمد الداه بن أحمد، المرجع السابق، ص 28.

ب- إبن خويز منداد: حيث يقول: << واجب على الأُوّة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أُشْكِلَ عليهم في أمر الدّين،ووجوه الجيش فيما يتعلّق بالحرب، ووجوه النّاس في ما يتعلّق بالمصالح، ووجوه الكُتاّب والوزراء والعّمال فيما يتعلق بمصالح العباد وعمارتها1 >>.

ج- محمد طاهر بن عاشور: حيث ذهب في تفسيره إلى القول:<< واختلف العلماء في مدلول {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأُمرِ} هل هو للوجوب أو للندب، وهل هو خاص بالنبي (ص آ) أو عام له لأُوّة أمور الأّمة كلهم؟، فذهب المالكية إلى الوجوب و العموم2 >>.

د- محمد عبده: كتب الشيخ محمد عبده بحثا عن الشورى هذا بعض ما جاء فيه: << إذا علمنا أنّ مناصحة الأمراء أمر واجب على الرّعية، كما تدلّ عليه الآيات والأحاديث، وجب على لأُوّة الأمر أنْ لا يمنعوهم من قضاء هذا الواجب، فدلّ ذالك على أنّ الأمر في قوله تعالى {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأُمرِ} للوجوب لا للندب، وهو ما يُؤخذ من عبارات المحقّقين من علماء التفسير، فَوضح من هذا أنّ تصرّف الواحد في الكلّ ممنوع شرعا...3>>.

هـ- سيد قطب: حيث تدلّ عباراته في تفسيره على أّنه يرى وجوب الشورى، إذ يقول: << بهذا النّص الجازم {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأُمرِ} يقّرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم حتى ومحمد رسول الله (ص آ) هو الذي يتولاّ، وهو نَصٌّ قاطع لا يدع للأّمة المسلمة شكًا في أنّ الشورى مبدأ أساسي لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه4 >>.

من هذا المنطلق فإنّ هذا الإتجاه يرى في الشورى مسألة وجوبيه لابدّ من مراعاتها خصوصا في نظام الحكم، وبالتالي يعدُّ تاركها آثما لأّنه لم يقم بالواجب الشرعي.

2- أّلي القائل بإستحباب الشورى:

ذهب بعض الفقهاء بناءا على فهمهم الخاص للأدلّة الخاصة بالشورى إلى أنّ التكّييف الصحيح لمبدأ الشورى لم يَرِدْ في الفقه الإسلامي على سبيل الوجوب، وإّنما وَرَدَ على سبيل الإستحباب لأّنه لم يكن من المبادئ التي يلتزم بها الحكّام وأفراد الأّمة، وإّنما هو عمل مندوب إن قام به الحاكم أو المحكومين إستحقوا عليه الثواب في الآخرة والشكر في الدنيا، وإن تركوه فلا إثم عليهم، وإن كانوا قد تركوا الأولى فعله، وحسب هذا الرّأي فإنّ القول بالندب

1-محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 4، مؤسسة الرّسالة، بيروت لبنان، 2006، ص 250.

2- محمد طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 148.

3- ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 74.

4- سّيد قطب، المرجع السابق، ج 4، ص 119. أنظر رأّيه في آية { وشاورهم في الأمر }.

كان يمثل الإتجاه العام لدى الفقهاء المتقدّمين1.

ومن أصحاب هذا الإتجاه:

أ- أهل التأويل: ومنهم الطبري2 والآلوسي3 والزمخشري4 والقرطبي5 والقاضي أبو بكر بن العربي6، حيث إحتجوا بأنّ الله تعالى أمر نبيّه(ص آ)بالشورى ليتألّ ف قلوب أصحابه، وهوما يقتضيه سياق الآية {فَ بِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّ لِنتَ لَ هُمْ وَلَ وْ كُنتَ فَظًّ ا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَ ضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَ اعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَ هُمْ وَشَاوِرْهُ مْ فِي الْأَمْرِ }، لأنّه (ص آ) في غنى عن رأيهم، فهو لا ينطق عن الهوى، وهو معصوم من جهة التبليغ والتطبيق والمعصية، لذالك كان الأمر بالمشاورة، مع قيامه (ص آ) بممارستها عمليا في عدّة مواقف، ليرشد المسلمين إلى أمر مندوب فعله يثابون عليه.

ب- إبن كثير: حيث قال: << وكان رسول الله (ص آ) يشاور أصحابه في الأمر إذا حدث تطّيبًا لقلوبهم، وليكون أنشط لهم فيما يفعلونه7 >>، وعلى هذا يظهر أنّ إبن كثير يرى أنّ الشورى مندوبة والغرض منها تطّييب النفوس8.

ج- إبن القيّم الجوزية: حيث ذهب إلى أنّه من الفوائد الفقهية إستحباب مشورة الإمام رعيّته وجيشه9.

ورأى هذا الإتجاه أنّ كون الشورى لا تكون إلاّ في المباحات يدلّ على أنّها ليس فرضا، إلاّ أنّ الذي رجّح كونها مندوبة وليست مباحة، ثناء الله تعالى على المسلمين الذين يجعلون إبرام أمورهم شورى بينهم10، في قوله تعالى: {وَالَّ ذِينَ إِسْتَجَابُوا لِ رَبِّهِمْ وَأَقَ امُوا الصَّلَا ةَ وَأَمْرُهُ مْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ11 }.

1-علي قريشي، المرجع السابق، ص 195.

2- أنظر تفسير قوله تعالى { وشاورهم في الأمر } في جامع البيان للطبري، المرجع السابق، ج 4، ص 153.

3- شهاب الدين السيد محمود البغدادي الآلوسي، المرجع السابق، ج 4، ص 106-107.

4- جار الله محمود الزمخشري، المرجع السابق، ج 1، ص 474.

5- محمد بن أحمد القرطبي، المرجع السابق، ج 4، ص 249-252.

6- محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، ج1، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1968، ص 298.

7- عماد الدين بن كثير، المرجع السابق، ج1، ص 420.

8- محمد الداه بن أحمد، المرجع السابق، ص 28.

9- محمد بن أبي بكر الزرعي، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج2، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1950، ص 127.

10- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 152.

11- سورة الشورى، الآية 38.

الفرع الثالث: قواعد ممارسة الشورى.

سبق أنْ تطرّقنا إلى الأسس الشرعية التي يستند إليها مبدأ الشورى والتي من خلالها يمكننا إستخلاص مجموعة من القواعد التي تعدّ أبرز قواعد الشورى في النظام الإسلامي، والمتمثّلة فيما يلي:

القاعدة الأولى: إنّ الشورى ركيزة أساسية في بناء دولة الإسلام، وهو الأمر الذي كان الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يحرص عليه تمام الحرص1.

القاعدة الثانية: ليس للشورى أسلوب معّين.

فقد تكون بمبادرة من رئيس الدولة كما فعل رسول الله (ص آ) في أسرى بدر، وقد تكون بمبادرة من أحد الناس كما فعل الحباب بن المنذر (رض) في غزوة بدر حينما أشار بالنزول في مكان معّين، وكما فعل سلمان الفارسي(رض) يوم الخندق، حينما أشار على رسول الله (ص آ) بحفره.

وقد يقع خلاف بين رئيس الدولة وبعض رعاياه، فيلجأ للشورى دون الوصول الى نتيجة، وعندها يحق لرئيس الدولة تشكّيل لجنة عليا للشورى تقول كلمتها، كما فعل عمر(رض) في قسمة الأراضي2.

القاعدة الثالثة: إنّ موضوع الشورى يتناول كلّ أمور الحياة، إلاّ التي ورد فيها نص شرعي صريح، ويوضح عبد القادر عودة هذه القاعدة فيقول: << و إذا كانت الشورى فريضة من الفرائض الإسلامية فإنّما ليست مطلقة بحيث تمتّد إلى كلّ أمر، وإنّما تجب فقط فيما لم يقطع فيه القرآن والسّنة برأيّ، أمّا ما قطع فيه القرآن والسّنة برأيّ فهو خارج عن نطاق الشورى إلاّ أنْتكون الشورى في حدود التنفيذ والتنظيم لِـ َما نصّ عليه القرآن و بّينته السّنة3 >>.

و يبدو من الوقائع التي كانت موضوع الشورى في عهد رسول الله (ص آ) و الخلفاء الرّ اشدين أنّها كانت جديدة من جهة، وذات أهّمية خاصة من جهة أخرى.

وعليه فإنّ الخليفة يستطيع أن يتصرّف بكلّ موضوع يصادفه إذا كان قادرًا على إتخاذ ما فيه

1-سعدي أبو جيب، المرجع السابق، ص 144.

2- سعدي أبو جيب، المرجع نفسه، ص 144.

3- عبد القادر عودة، الإسلام و أوضاعنا السياسية، دار الفكر، دمشق سوريا، دون سنة طبع، ص 75.

الخير و الصلاح من قرار أو تدبير، والّذي حِيلُ إلى الشورى ماعدا ذلك من الأمور1.

و لا يتعارض مع عمومية الشورى أنّ هناك أمورا لا تخضع للمشاورة من إختصاصات ولّي الأمر بموجب تحديد الدستور لها2.

و هنا لابدّ من التنبيه إلى أنّ من أهّم الأعمال المنوطة بالشورى هو إختيار الخليفة.

القاعدة الّرابعة: إنّ الشورى لم تكن إلاّ لإشراك أهلها في حمل أمانة الحكم مع الخليفة، وهذه القاعدة لخّصها عمر بن الحطاب(رض) في كلام وجَّهه للأنصار الذين دعاهم للشورى في قسمة الأراضي، حيث قال: << إني لم أُزعجكم إلاّ لأنْ تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم >>، وما دام الأمر كذلك فإنّ على الخليفة أنْ يُتيح لأهل الشورى كلّ الظروف الملائمة ليشاركوه مسؤولية الحكم3.

القاعدة الخامسة: لا شيء في الشرع يمنع من الإستفادة من تجارب الآخرين، في كلّ ما فيه مصلحة للأّمة، فقد قَبِلَ رسول الله (ص آ) رأي سلمان (رض) بحفر الخندق حول المدينةوهو أسلوب فارسي، كما قَبِلَ عمر (رض) إنشاء الديوان وهو مقتبس من الّروم.

ومعلوم بداهة أنّ أخذ تجارب الغير وما أنتجوه، مقّيد بما فيه مصلحة الأّمة ولا يخالف قواعد دينها ولا يتنافى مع شخصّيتها المميّزة4.

القاعدة السادسة: أهل الشورى عددهم غير محصور، فقد قال رسول الله (ص آ) قَبْيلَ معركة بدر << أشيروا عليَّ أّيها الّناس >>.

وفي أسرى بدر شاور الّرسول صلى الله عليه وآله وسلّم أبا بكر وعمر وعلي بن أبي طالب.

وفي الصلح مع غطفان يوم الخندق إستشار إثنين، سعد بن معاد و سعد بن عبادة. وفي حصار الطائف إستشار شخصا واحدا هو نوفل بن معاوية الدّيلي. و إذا لم يكن للشورى عدد محصور، إلاّ أّنه لابدّ من أخذ واقع كل أمر بعين الإعتبار، فمن الأمور ماتكفي به مشورة واحد، ومنها ما يحتاج لإثنين، ومنها مايحتاج إلى أكثر من ذلك5.

1-سعدي أبو جيب، المرجع السابق، ص 145.

2- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، العالم الإسلامي المعاصر بين الشورى و الديمقراطية، المرجع السابق، ص 10.

3- سعدي أبو جيب، المرجع السابق، ص 146.

4- سعدي أبو جيب، المرجع نفسه، ص 147.

5- سعدي أبو جيب، المرجع نفسه، ص 147.

المطلب الثاني: مبدأ الديمقراطية في الفكر الغربي.

من خلال هذا المطلب سأتعرّض إلى مبدأ الديمقراطية في الفكر الغربي من حيث تعريفه (الفرع الأول)، وأساس الأخذ بهذا المبدأ(الفرع الثاني)، ثم الأساليب أو الصور التي يمارس من خلالها هذا المبدأ (الفرع الثالث).

الفرع الأول: تعريف الديمقراطية.

إتخذ تعريف الديمقراطية وجهات نظر متعدّدة عبر فترات تاريخية مختلفة و أيديولوجيات متنّوعة، من هنا سأتطّرق إلى إيراد مجموعة من التعاريف التي سأحاول من خلالها الوصول إلى توضيح هذا المصطلح.

التعريف الأول: من رواده " لورد بوايسن" و" لويل"، حيث يركّز هذا التعريف على أنّ الديمقراطية هي شكل لنظام الحكم، أو تجربة في الحكم، وبعبارة أخرى: فإنّ الديمقراطية هي عدم الإستبداد1.

التعريف الثاني: وقد ذهب فيه جمال علي زهران إلى أنّ الديمقراطية هي << أسلوب حياة ونظام يقوم على قناعة كاملة من مواطني المجتمع بقيمة الديمقراطية فكرا وممارسة، وقناعة كاملة بالمبادئ الأساسية من حرّية ومساواة وعدالة، وأنّ السيادة للشعب دون سواه، كما أنّ هذه المبادئ تستلزم آليات معّينة تجسّد المبدأ إلى واقع حّي متجدِّد، كتعدُّد الأحزاب والأفكار، و كلّ ما من شأنه تحقيق سياد الشعب ومصلحته العاّمة2 >>.

التعريف الثالث: ذهب إلى أنّ الديمقراطية هي ذالك النظام من أنظمة الحكم الذي يكون الحكم فيه أو السلطة، أو سلطة إصدار القوانين والتشريعات من حق الشعب أو الأّمة أو جمهور النّاس3.

1- عائشة عبّاش، إشكالية التنمية السياسية والديمقراطية في دول المغرب العربي- مثال تونس -، (مذكرة ماجستير، كلية العلوم السياسية و الإعلام، جامعة بن يوسف بن خدّة، الجزائر، 2007-2008)، ص 43.

2-جمال علي زهران، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، 2005، ص 22.

3- محمد شاكر الشريف، حقيقة الديمقراطية، دار الفكر، دمشق سوريا، دون سنة طبع، ص 42.

التعريف الّرابع: يرى أنّ الديمقراطية نظام سياسي إجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين،ومشاركتهم الحّرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العاّمة1.

التعرف الخامس: ويذهب إلى أنّ الديمقراطية هي ممارسة الحكم على أساس من رضا شعبي عام يكسبه شرعّيته التي تتطلب توافر الأداء الفّعال والإيجابي والمثمر من جانب الحكومة، حتى يشعر الشعب بثمار هذه الفّعالية على المدى القصير حتى يواصل منحها ثقته2.

التعريف السادس: يرى أنّ الديمقراطية عبارة عن تنظيم للسلطة السياسية التي تعتبر مشروعة عندما تقّر بتفوق السيادة الشعبية، وعندما ترمي إلى التعزيز الفعلي للسيادة، ولكن تنسيقها الفعلي يرتكز دوما بمعظمه على تفويض السلطة إلى طاقم متخصّص من خلال إنتخابات دورية وتنافسية من غير إقصاء فاضح لبعض القطاعات.

وتشير الديمقراطية كذلك إلى طريقة تنظيم السلطة السياسية التي لا تمارس فيها إرادة الأكثرية بشكل يسحق الأقلّيات أو المجموعات أيًّا كانت مصالحها، غير أنّ الديمقراطية تنتفي حينما يُحرم الناخبون من لَمَكَة الإختيار أو تنحية حكامهم سلميًّا3.

التعريف السابع: يرى فيه محمد قطب أنّ الديمقراطية هي الحكم التي تكون فيه السلطة للشعب، وتُطلق على نظام الحكم الذي يكون فيه الشعب رقيبا على أعمال الحكومة بواسطة المجالس النيابية، ويكون لنواب الأّمة سلطة إصدار القوانين4.

الُملاحظ على التعاريف المتقّدمة هو أّنها تختلف بإختلاف وجهات النظر التي تنظر إلى الديمقراطية من زوايا مختلفة، لكن الأمر الذي لا جدال فيه هو أنّ جميع التعاريف تركّز على أهّمية مشاركة الشعب في الحياة السياسية عن طريق ممارسة حق الإنتخاب وكذا التمثيل الشعبي5.

1- عبد الوهاب الكيالي، المرجع السابق، ج 2، ص 751.

2-نبيل راغب، موسوعة قواعد اللّعبة السياسية – دراسة تحليلية نقدية –، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2002، ص 114.

3- برتراند بادي، بيار برنيوم، و فيليب برو، قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة هيثم اللاُمع، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت لبنان ، 2005، ص 214- 215.

4-محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، الطبعة السابعة، دار الشروق، القاهرة مصر، 1413هـ، ص 178.

5- أحمد صابر حوحو، المرجع السابق،

الفرع الثاني: أساس الأخذ بمبدأ الديمقراطية.

يأخذ مبدأ الديمقراطية أساسه من مجموعة من الأسانيد والمبّررات المعنوية و العملية والفلسفية، التي تتمثّل فيما يلي:

أَولاً : الأساس المعنوي للديمقراطية:

ويتجسّد ذلك من خلال الّرأي العام الذي يعني إتجاه أغلبية أراء المواطنين إلى إتخاذ موقف معّين إتجاه إحدى القضايا أو المسائل الهاّمة التي تهّم المجتمع.

فمن الأسس التي جعلت الأخذ بمبدأ الديمقراطية في نظام الحكم هو رضا الّرأي العام للمواطنين عن الحكومة القائمة وعن رئيس الدولة. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنّ شرعية أي حاكم هو هذا الرضا الشعبي،ورضا الّرأي العام لا يكفي لتحققه أنْ تكون الحكومة منتخبة من الشعب بطريق مباشر أو غير مباشر، بل لا بدّ أن يستمّر هذا الرضا عنها كشرط لمشروعية بقاء السلطة والحاكم الذي يتولاّ ها1.

وعلى هذا الأساس فإّنه يوجد في الأنظمة الديمقراطية حالة معنوية عاّمة يعيشها الشعب في ظلّ مثل هذه الأنظمة ، تتمثل في ذالك الإحساس بالّرضا إتجاه المؤسسات السياسية الدستورية في هذا النظام، وإتجاه الأسلوب الذي تتعاطى به الحكومة الديمقراطية مع شعبها، ملّميا ُلوِّ د لدى الشعب حالة من الإحترام لكلّ ما يمثّل الدولة والحكومة، ولهذا نجد أنّ الشعب في مثل هذه الأنظمة يحترم القانون الصادر عن الحكومة لأّنه راض عنها حقيقةً وليس شكلاً كما هو في دول الطغيان والإستبداد، حيث نجد مثل هذا الّرضا ممزوجا بحالة من عدم الرِّضا النفسي وحبّ التمّرد وإعلان الثورة، وهو ما نراه حاصلا في الواقع المجتمعي لدى أغلب دول العالم الثالث.

من هذا المنطلق فمن الحق والإنصاف أنْ نقول:إنّ تَ بِعَةَ صلاحية الحكم وعدمه لا تعود إلى الحاكم وحده، بل إنّ جزءا كبيرا يتحّمله الشعب المحكوم نفسه، فالحكم فعل و إنفعال مستمّران بين الحاكم والمحكوم، والنتيجة التي نراها من تقّدم الأّمة أو تأخرها هي نتيجتهما معًا، لا نتيجة الحاكم وحده. والأثر الذي يقول كما تكونوا يُ ولَّى عليكم " هو قانون طبيعي، فحالة المحكوم تشكّل للحاكم – لا محالة– بالشكل الذي يتفق وحالته.

1– محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 158.

وقد علّمنا التاريخ أنّ تعسّف الحاكم لا يتّم و لا ينجح إلاّ نتيجة إستنامة المحكوم وضعف إحساسه، وصلاحية الحاكم مسبوقة دائما بتنبُّه المحكوم وحسن تقديره للعدالة والظلم.

لقد كان الحاكم يستطيع أنْ يحكم في سهولة وإلى عهد طويل شعبه على رغم أنفه بسلطانه وجبروته، ثّم هو يتحّمل أعباء الحكم على كتفه وحده، أّما اليوم فلا يستطيع حاكم مهما أوتَي من العقل والقّوة أن يحكم إلاّ برضا شعبه- ولو ظاهريا- وإنْ وُجِدَتْ حالات تخالف ذالك فهي شاذّة لا يسمح النظام الإجتماعي ببقائها طويلا. فلا ينجح حاكم و لا مصلح إلاّ إذا مَثَّلَ رأيّ النّاس1.

ونستطيع في العصر الحاضر أن نقيس أهّمية سعي الحكومات الديمقراطية إلى التقّرب من الّرأي العام وإستمالته ومحاولة إرضائه بإستمرار، إذا نحن لاحظنا وسائل الإعلام كيف أنّ الحكام في الدول الديمقراطية الغربية يسعون دائما لمعرفة إستطلاعات الّرأي التي تجريها الهيئات المتخصّصة حول مدى الّرضا الشعبي ونسبته لأشخاص الحكام الرئيسّيين، ذلك أنّ الإنهيار في شعبية الحاكم إذا ما إستمّر فهو يعني في النهاية عزل الحاكم2.

ثانيا: الأساس العملي للديمقراطية.

تعتبر الأسس العملية للديمقراطية من المسائل المهّمة التي لا غنى لأيّ دولة عنها في العالم المعاصر، حيث يمكن إيجاز مثل هذه الأسس فيما يلي:

1-الإحتكام إلى دستور ديمقراطي:

يعتبر الدستور الديمقراطي في العالم المعاصر ضرورة ملّحة لأيّ دولة تنشد الحكم الّراشد، حيث يجري في هذا الدستور تحديد حقوق الشعب الرئيسية ونطاق صلاحيات الحكومة وأجهزة الدولة.

إنّ تَقَبُّلَ الدستور وتطبيقه يعتبر حاجزا لمنع الفوضى والإستبداد، ويخلق حالة الأمن في البلاد، وفي بلاد كهذه تتحّدد الحقوق والواجبات للحكومة والمواطنين، وهو مايفرز حالة الأمن والإستقرار و يحقق للبلد تقّدمه3.

1-أحمد أمين، المرجع السابق، ج 11، ص 221.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 158.

3-محمد خاتمي، المرجع السابق، ص 55- 56.

ويقوم الدستور الديمقراطي على مجموعة من المفاهيم الديمقراطية تميّزه عن غيره من الدساتير، وهذه المفاهيم الديمقراطية يتّم تجسيدها في مؤسّسات دستورية تكفل أمرين جوهريَّين:

الأول: تنظيم السلطات في الدولة ووضع قيود دستورية على ممارسة السلطة.

الثاني: كفالة الحقوق والحرّيات العامّة للأفراد.

كميلُ لاحظ وجود هذه المفاهيم في صلب كل دستور ديمقراطي، و تتمثل هذه المفاهيم في مايلي:

- لا سيادة لفرد أوقلّة على الشعب.
- سيطرة أحكام القانون.
- الفصل بين السلطات.
- الحقوق و الحرّيات.
- تداول السلطة1.

2- المشاركة السياسة:

تجعل الديمقراطية من المشاركة في الحياة السياسية حقا لكلّ مواطن، يساهم من خلاله في الوصول إلى حكم الأغلبية الذي تستلزمه الديمقراطية2. وتقوم فكرة المشاركة السياسية على ضرورة إمتلاك المواطنين أفرادًا و جماعات الحدّ الأدنى من مصادر الإستقلال الإقتصادي و التصرّف الإجتماعي و الفعل السياسي، وذالك من خلال تأمين حقوقهم الإقتصادية والإجتماعية إلى جانب حقوقهم القانونية، وبواسطة ممارستهم على أرض الواقع حرّية التعبير والتنظيم، إضافة إلى حق إمكانية وصولهم إلى مصادر المعلومات البديلة التي تساعدهم على المشاركة السياسية الفعّالة.

ذالك أنّ التجربة الديمقراطية تبقى مجرّد حبر على ورق ونصوص دستورية وشكل ظاهري، إلى أنْ تتوافر للمواطنين أفرادًا وجماعات مصادر ووسائل المشاركة السياسية الفعّالة، والقدرة على ممارسة الحقوق وآداء الواجبات التي ينصّ عليها الدستور الديمقراطي3.

1- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 44.

2- جلين تندر، الفكر السياسي – الأسئلة الأبدية –، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة و الثقافة العالمية، القاهرة مصر، 1993، ص 108.

3-أحمد صابر حوحو، المرجع السابق، ص 336.

3-التعددية الحزبية:

مّما لا جدال فيه أنّ أفضل سُبُل التعبير السليم عن التعّددية في مجتمع ما، هو الإعتراف بوجودها، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها.

و هذا الإعتراف يجب أَنْ يتجسّد في حق القِوى المعبِّرة عن التعدد وتشكيل الأحزاب و الحركات السياسية وجماعات المصالح وقِوى الضغط، للتعبير عن آرائها والدفاع عن مصالحها بشكل علني سلمي مشروع يكفله الدستور. و هذه ميزة النظام الديمقراطي من حيث أّنه نظام واقعي لا يتعالى على حقائق التركيبة الإجتماعي1.

وتَعُدُّ حرّية تعدد الأحزاب السياسية المظهر الجوهري لهذه الديمقراطية، حيث تلعب الأحزاب دورا أساسيا في تقويم السلطة وكشف أخطائها وردّها إلى جادّة الصواب، كما أنّ الأحزاب السياسية تَعُدُّ مدارس حقيقية لتثقيف الشعب وتنويره وتبصيره2.

ومن هذا المنطلق فمن البديهي أنّ الطريق الديمقراطي لمشاركة الشعب يتطلّب تعدد الأحزاب السياسية التي تسعى إلى السلطة، الأمر الذي يفرز أغلبية تحكم و أقلّية تمثّل المعارضة، و إختيار الشعب هو المرجع في تحديد الأغلبية و المعارضة3.

ثالثا: الأساس الفلسفي للديمقراطية.

تعتبر نظرية العقد الإجتماعي ومبدأ سيادة الأّمة أو الشعب السند أو الأساس الفلسفي والّرئيسي الذي قامت عليه الديمقراطية الغربية.

فالديمقراطية على حدّ تعبير نظرية العقد الإجتماعي التي تنُسب إلى جان جاك روسو و جون لوك، هي أَلاًومذهب سياسي لا مذهب إجتماعي و إقتصادي ، وثانيا هي مسألة عقل و قلب وليس مسألة خبز4.

1- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 54.

2- أحمد سعيد نوفل و أحمد جمال الظاهر، الوطن العربي و التحّديات المعاصرة، الشركة العربية المتحدة، القاهرة مصر، 2008، ص 35.

3- أحمد صابر حوحو، المرجع السابق، ص 336.

4- عبد الّرزاق رزيق المخادمي، المرجع السابق، ص 36.

فجان جاك روسو الذي إعتبره رجال الثورة الفرنسية أبُ الديمقراطية أعلن في كتابه " العقد الإجتماعي1" أنّ مبدأ سيادة الأّمة هو مبدأ جوهري، حيث أنّ الأّمة وحدها هي صاحبة السيادة، وأنّ الحاكم أو الهيئة الحاكمة في الدولة ليس لها أيّ سيادة، بل سلطتها الآمرة تنبثق من سيادة الأّمة2.

الفرع الثالث: أساليب ممارسة الديمقراطية.

أَدَّى التباين والإختلاف الحاصل بين فلسفة جون لوك و فلسفة جان جاك روسو إلى الإختلاف في النظم السياسية التي قامت على أساس فلسفة كُلٍّ منهما في نظرته للعقد الإجتماعي.

ومن هذا المنطلق إتخذت الديمقراطية في الفكر الغربي ثلاث صور رئيسية تتمثّل فيما يلي:

أَولاً : الديمقراطية المباشرة:

يـُقصد من هذه الصورة وجود نظام سياسي من شأنه فيه أنْ يحكم الشعب نفسه بنفسه عن طريق الإجتماع في جمعيات عمومية3. وتَعُدُّ هذه الصورة أقدم صور الديمقراطية، حيث يمارس الشعب كلّه فيها الحكم بغير وسيط في كافّة مجالات الحكم من الناحية التشريعية و التنفيذية و القضائية4.

ويتعارض مبدأ الديمقراطية المباشرة مع مبدأ الديمقراطية التمثيلية الأكثر رواجا في الممارسة حيث يتكلّم الُمنْتَخُونَ بإسم الشعب5.

و يرى جان جاك روسو أنّ أيّنظام لا يتبنى الديمقراطية المباشرة لا يـُعَدُّ نظاما ديمقراطيا، لقد عّبر روسو عن ذالك في كتابه " العقد الاجتماعي " أثناء هجومه على الحكومة النيابية في إنجلترا واصفا إياها بأّنها تتنافى مع الحّرية6.

وقد مورست الديمقراطية المباشرة في المدن اليونانية القديمة، أّما في العصر الحديث فتُمَارَسُ في عدد محدود من الولايات أو الدويلات السويسرية في إطار الإتحاد الفدرالي للدولة

1-يمكن الّرجوع بهذا الخصوص إلى الفرع الأول من المطلب الثاني، المبحث الثاني من الفصل الأول، الذي تطّرقت فيه لنظريات العقد الإجتماعي بشكل مفصّل، ص 69 .

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 157.

3- عائشة عّباش، المرجع السابق، ص 46.

4- محمد شاكر الشريف، المرجع السابق، ص 5 .

5- برتراند بادي، بيار برنيوم، وفيليب برو، المرجع السابق، ص 217.

6- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 242.

السويسرية. ويُلاحظ أيضا أنّ إختصاصات جمعية الشعب في هذه الولايات محدود بالأمور الداخلية بكل ولاية، أّما الإختصاصات الهامّة المركزية فتتولاّها حكومة الإتحاد السويسري نظرًا لأنّ سويسرا دولة فدرالية1.

ويكاد يكون نظام حكومة الجمعية هو أقرب التطبيقات العملية لأفكار جان جاك روسو، ذالك أّنه بمقتضى هذا النظام توجد كل مظاهر السلطة وإختصاصاتها في يد جهة واحدة هي جمعية ممثلي الشعب.

و في هذا النظام لا يكون هناك فصل بين السلطات، وإّنما هناك دمج بين السلطات جميعا وجعلها كلها في يد ممثلي الشعب صاحب السيادة الأصيل، وهكذا فإنّ ممثلي الشعب في نظام حكومة الجمعية هم الذين يقومون – من الناحية النظرية – بكلّ الوظائف من تشريعية وتنفيذية وقضائية، إلاّ أّنه إذا كان ذالك هو الأصل من الناحية النظرية، فإّنه من ناحية التطبيق العملي يقوم ممثلوا الشعب بإختيار من يقومون – تحت إشرافهم– بالوظيفتين التنفيذية و القضائية2.

ثانيا: الديمقراطية غير المباشرة (النيابية):

وِفقا لنظام الديمقراطية النيابية يَنْتَخِبُ الشعب عددا من النواب يُكَوِّونَ الهيئة النيابية التي تتولّى ممارسة السلطة لمدّة معّينة بإسم الشعب و نيابة عنه، وبهذا يتمتّع النواب بحق ممارسة السلطة بشكل كامل دون أَنْ يمارس الشعب السلطة بنفسه كما هو الحال في الديمقراطية المباشرة، ولا يشارك الهيئة النيابية المنتخبة في ممارسة السلطة كما في نظام الديمقراطية شبه المباشرة3.

ولهذا فإنّ الديمقراطية النيابية تُفَرِّقُ بين صاحب السلطة (الشعب أو الأّمة) وبين من يمارسها وهم (النواب) مُمَثِلِين في برلمان منتخب يمارس صلاحيات تشريعية ومالية وصلاحيات سياسية بالشكل الذي يحدّده الدستور4.

ففي منطق الديمقراطية النيابية يقوم البرلمان بالوكالة عن الشعب بممارسة مظاهر الحكم

1–محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 254.

2– فضل الله محمد إسماعيل، أثر الفكر السياسي الغربي الحديث في النظم السياسية المعاصرة، الطبعة الأولى، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية مصر، 2002، ص 8.

3– عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 220.

4– نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 246.

والسيادة كنائب عن الشعب الأصديل، فالبرلمان إذن يعبِّر عن الإرادة العامّة للشعب صاحب السيادة، فكلّ ما يصدر عن النواب المنتَخبين من قوانين وقرارات إنّما يستند إلى قرينة عامّة هي أنّ القانون أو القرار الصادر يعتبر وكأنّه صادر عن إرادة الشعب1.

وتقوم الديمقراطية النيابية على مجموعة من الأركان الأساسية تتمثل فيما يلي:

الرّكن الأول: وجود برلمان منتخَب من قِبَلِ الشعب.

تعتبر الإنتخابات التنافسية حجر الزاوية في الديمقراطية النيابية، حيث يختار الناخبون بين عدّة مرّشحين لعضوية البرلمان2.

ومن هذا المنطلق إذا كانت دولة ما تأخذ بنظام المجلسْين في تكوين برلمانها وكان أحد المجلسْين مشكّلاً بغير الإنتخاب سواء بطريق التعّيين أو بطريق الوراثة، وكان المجلس الآخر مشكّلاً بالإنتخاب، فإنّ المجلس الثاني وحده الذي يتمتع بوصف المجلس النيابي نظرًا لتكوينه عن طريق إنتخاب الشعب دون المجلس الأول الذي يفتقد هذه الصفة3.

الركن الثاني: ممارسة البرلمان لسلطة فعلية:

في النظام الديمقراطي النيابي لابدّ للبرلمان أنْ يتمتع بسلطة حقيقية وفعلية، وتكون السلطة فعلية وحقيقية إذا كان قرار البرلمان نهائيا وتنفيذيا، بمعنى أنْ يملك ممارسة السلطة المنوطة به دون الرّجوع إلى شخص أو هيئة أخرى لإقرار ما يتمُّ التوصل إليه ضمن صلاحياته4.

كما أنّ السلطة الفعلية لهذه الهيئة النيابية تتجلّى في مجال التشريع والأمور المالية في الدولة ومراقبة السلطة التنفيذية5.

الركن الثالث: تأقيت عضوية البرلمان بمدّة معّينة.

تشترط الديمقراطية النيابية تحديد المدّة التي يقضيها نواب الأمّة في البرلمان، وبالتالي فإنّ تحديد مدّة نيابة البرلمان بأجل معلوم يؤدّي إلى شعور النواب بإلتمرار المسؤولية، ويُجَنِّبُ الشعوب خطر الإستبداد البرلماني6.

كما أنّ تأقيت عضوية الهيئة النيابية يعطي الفرصة للناخبين لتقدير أعضاء الهيئة النيابية

1-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 257.

2- موريس دوفرجيه، المرجع السابق، ص 58.

3- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 260.

4- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 253.

5- سعد عصفور، المبادىء الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية،منشأة المعارف،مصر،دون سنة طبع،ص182

6- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 255.

ومدى نجاحهم في تمثيل إرادة الشعب، حيث أنّهذا التأقيت يُوفر الفرصة للناخبين لتجديد عضوية الهيئة النيابية وذالك بإعادة المؤهلين منهم لهذه المهّمة وإستبعاد غيرهم1.

الركن الرابع: إستقلال الهيئة النيابية عن الناخبين:

ينفرد البرلمان في النظام النيابيبممارسة السلطة أثناء نيابته مستقلاً عن الناخبين الذين لا يحق لهم مشاركته السلطة بأيّ وجه2. وقد تحقق هذا الإستقلال على أساس نظرية الوكالة العامّة والتي تعتبر النائب وكيلا عن الأّمة بأسرها3.

ومن هنا لا يجوز الإدّعاء أمام القضاء بأنّ قانونا ما يخالف رأيّ جمهور الناخبين، لأنّ هذا الرأيّ إنّما يعبِّر عنه من الناحية القانونية البرلمان وحده4.

الركن الخامس: أن يكون النائب ممثّلاً للأّمة بأسرها:

وذالك لأنّ فكرة السيادة لا يملكها المواطنون على نحو مجزّأ، بل تملكها الأّمة بما هي حالة مستقلّة عن الأفراد. ولأنّ حق الإنتخاب ليس ملكًا خاصا لأيّ مواطن فإنّ صفة الناخب ليست إلاّ وظيفة عامّة يمنحها المجتمع حسب مصلحته5. ومن هذا المنطلق لم يكن النائب ملزَما بتقديم حساب لناخبيه، كما أّنه غير مسؤول مدنيا عن نيابته أمامهم، كما لا يجوز للناخبين عزل النائب متى شاؤوا أثناء نيابته6.

ثالثا: الديمقراطية شبه المباشرة.

الديمقراطية شبه المباشرة مزيج من الدِيمُقْواطِيتَيْنِ النيابية والمباشرة، ففيها توجد هيئة نيابية منتخَبة تمارس جانبا كبيرا من شؤون الحكم بيلم الشعب، كما يُزاول الشعب بنفسه قسطا معّينا من أمور السلطة في الدولة7.

وفي مثل هذا النوع من الديمقراطيات يكون الُمنْتخَبُ مرتبطا إرتباطا وثيقا بإرادة الناخب8. ويستخدم الشعب عدّة وسائل لتحقيق مشاركته في السلطة وِفقا لنظام الديمقراطية شبه

1-عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 226.

2- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 256.

3- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، 227.

4- سليمان محمد الطّماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1988، ص 164.

5- موريس دوفرجيه، المرجع السابق، ص 60.

6- سليمان محمد الطّماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، المرجع السابق، ص 162.

7-ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص 217.

8- موريس دوفرجيه، المرجع السابق، ص 60.

المباشرة، و تتمثل هذه الوسائل فيما يلي:

- الإستفتاء الشعبي.
- الإعتراض الشعبي.
- الإقتراع الشعبي.
- إقالة النائب.
- حلّ البرلمان.
- و عزل رئيس الجمهورية.

1- الإستفتاء الشعبي:

يُقْصَدُ به عرض موضوع معّين على الشعب لأخذ رأّيه فيه بالموافقة أو الّرفض1. و بهذا يحتفظ الشعب بحق الفصل في بعض أمور الحكم الهاّمة وعدم حصرها في إطار الهيئة النيابية فقط2.

و ينقسم الإستفتاء الشعبي إلى أنواع متعّددة:

- فهو من حيث موضوعه ينقسم إلى إستفتاء دستوري وإستفتاء تشريعي وإستفتاء سياسي.
- ومن حيث ميعاد إجرائه ينقسم إلى إستفتاء سابق على القانون وإستفتاء لاحق على القانون.
- ومن حيث مدى وجوب إجرائه ينقسم إلى إستفتاء إجباري وإستفتاء إختياري.
- ومن حيث مدى قّوته الإلزامية، ينقسم الإستفتاء الشعبي إلى إستفتاء ملزِم وإستفتاء غير ملزم أو إستشاري3.

2- الإعتراض الشعبي:

يُقْصَدُ به حق المواطنين في إظهار عدم الّرضا على قانون أقّره البرلمان، و ذالك من خلال تقديم عريضة مُوَقَعةٍ من عدد معّين منهم في خلال مدّة محدّدة، يظلّ القانون خلالها غير نافذ، فيُعرض الأمر على الإستفتاء الشعبي، فإن وافقت عليه غالبّية الناخبين إستقّر ونُفِّذَ كما لو لم يُقدَّم إعتراض بشأنه، وإنْ رفضته سقط وإعتبُِر كأنْ لم يكنْ4.

1-ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، ص 218.

2- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 215.

3- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، 310- 312.

4- ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، 222.

ومن هذا المنطلق فإنّ الإستفتاء الشعبي يمرّ بمرحلتْين:

– المرحلة الأولى: هي إعتراض عدد معّين من الناخبين على القانون وطلب عرضه على إستفتاء الشعب، مع العلم بأنّ حق الإعتراض يحدّده الدستور بمدّة معّينة يجب على العدد المحدّد من الناخبين إستخدامه فيها، وإلاّ سقط حق الإعتراض الشعبي.

– المرحلة الثانية: وتتمثل في عرض القانون موضوع الإعتراض على الإستفتاء الشعبي ليُصدر الشعب موقفا نهائيا في أمر هذا القانون1.

3– الإقتراح الشعبي:

حيث يمكن للمواطنين أنْ يتدخّلوا لإرغام ممثليهم على معالجة مسألة ما، وذالك من خلال عرائض يُوقِّعها عدد معّين من الناخبين. وقد يكون الإقتراح مصاغا في صورة مشروع قانون متكامل مُعَدٌّ للقبول والتطبيق، وقد يأتي في صورة مجرّد بيان أو توضيح للخطوط العريضة للقواعد أو التعديلات التشريعية المطلوبة2.

وعلى هذا فالإقتراح الشعبي يتخّذ مجموعة من الخطوات تتمثل فيما يلي:

أ – الإقتراح يأتي من عدد معّين من الناخبين طبقا لما يحدّده الدستور.

ب – يُرسَل مشروع القانون المقتَرح أو فكرته للبرلمان.

ج – إذا لم يوافق البرلمان على مشروع القانون أو فكرته، فإنّالأمر يُعرَض على الإستفتاء الشعبي ليقرّر في النهاية مصير المشروع المقتَرح في الأصل من عدد معّين من الناخبين3.

ونجد تطبيقات مختلفة لنظام الإقتراح الشعبي بالنسبة لكلّ من التشريعات الدستورية والعادية في المقاطعات السويسرية، وكذلك في الإتحاد السويسري نفسه فيما يتعلّق بالمسائل الدستورية فقط. كما تسمح في الولايات المتحدة الأمريكية أربع عشرة ولاية للمواطنين بإقتراح تعديل الدستور مباشرة4.

4– إقالة النائب في البرلمان:

يُقصد بالإقالة تجريد النائب من صلاحّيته القانونية من خلال سحب ثقة الناخبين منه قبل نهاية مدّة ولايته، وذالك على أساس أنّ النائب يعتبر وكيلا عن الناخبين، يجب عليه تنفيذ

1–محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 312.

2– موريس دوفرجيه، المرجع السابق، ص 66.

3– محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 213.

4– ماجد راغب الحلو، المرجع السابق، 220.

توجيهاتهم و الإحتفاظ بثقتهم، فإنْ أخلّ بالتوكيل جاز لهم عزله.

ويتّم العزل بطريقتْين هما:

أ- إلزام المرشح كشرط لإنتخابه بتوقيع خطاب إستقالة بلا تاريخ، حتى يمكن إستخدامه عند الحاجة إذا إنحرف عن الطريق الذي يرضاه الناخبون، ويتّم ذلك غالبا عن طريق الحزب الذي يتبعه المرشح1.

ب- أّما الطريقة الأكثر أهّمية فتتمثل في طلب عدد معّين من الناخبين إقالة نائبهم، حيث يترتب عن هذا الطلب إجراء إنتخابات في الدائرة التي يمثلها النائب المطلوب إقالته، فإذا حاز طلب إقالة النائب أغلبية أصوات الناخبين يترتب عن ذالك إنسحاب النائب، أّما إذا أعيد إنتخابه بحصوله على أغلبية أصوات الناخبين فيعتبر منتَخبا من جديد ولمدّة جديدة2.

و في هذه الحالة من حقه إسترداد مصاريف الإنتخاب من الناخبين الذين كانوا قد طلبوا إقالته3.

5- حلّ البرلمان:

ويُ قصد به إعطاء الحق لعدد معّين من الناخبين في أنْ يطالبوا بحلّ الهيئة النيابية بجميع أعضائها، وفي هذه الحالة يُ عَرض الطلب على الشعب لإستفتائه فإذا حاز هذا الطلب على الأغلبية المقّررة في الدستور فإنّ ذالك يؤّدي إلى حلّ الهيئة النيابية قبل إنقضاء المدّة المقّررة لها عند إنتخابها، وبالتالي تجُرى إنتخابات جديدة4.

6- عزل رئيس الجمهورية:

المظهر الأخير للديمقراطية شبه المباشرة يتمثل في حق طلب عزل رئيس الجمهورية بواسطة الناخبين بشروط معّينة، وهي حالة نادرة قّررتها بعض الدساتير المحدودة جدا، من ذالك على سبيل المثال دستور" فيمر" الألماني الصادر في عام 1919م5.

وتعتبر المظاهر الثلاثة الأولى للديمقراطية المباشرة الأكثر إهتماما في الدول الحديثة التي يُ طَبَّقُ فيها هذا النوع من الديمقراطية، وخصوصا الإستفتاء الشعبي6.

1-محسن خليل، المرجع السابق، ج 1، ص 223.

2- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 218.

3- محسن خليل، المرجع السابق، ج1، ص 214.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 218.

5- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 316.

6- محسن خليل، المرجع السابق، ج 1، 216.

المطلب الثالث: مقارنة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية.

أتعرّض في هذا المطلب إلى مقارنة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية سواء من حيث مدلول كُلٍّ منهما(الفرع الأول)، أو من حيث الأساس الذي يستند إليه كلٌّ منهما (الفرع الثاني)، أو من حيث أسلوب كلّ واحد منهما في النظام السياسي (الفرع الثالث).

الفرع الأول: مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية من حيث مدلول كُلٍّ منهما.

لعلّه ممّا تقدّم يتضح لَجِيًّا أنَّ مبدأ الديمقراطية من حيث مدلوله الذي هو مجمع عليه، إنّما يشير إلى ضرورة وأهّمية مشاركة الشعب في الحياة السياسية عن طريق الإنتخاب والتمثيل الشعبي دون ضوابط أو قيود.

فالديمقراطية مبناها العدد لا الرّأي، لهذا فهي لا تشترط في الُمنْتخَب الأهلية التي تمُكّنه من القيام بأعباء الوظيفة الُمسندة إليه، وإكتفت بتوفير الأغلبية العددية المجّردة، فهي ترى تعيِّين الأكثر جمعا دون النظر إلى الكفاءة و الأهلية، أيْ إكتفت بالكم دون النوع، وينتج عن ذالك ما يُعبَّر عنه بديمقراطية الغوغاء، وتعني حكم الأكثرية التي لا تعرف المصلحة للجميع1.

فمن التناقضات التي تعاني منها الديمقراطية التناقض بين تعظيم حجم التمثيل السياسي وإنخفاض مستوى الكفاءة... أَيْ أنّ تعظيم التمثيل السياسي يعني ضرورة التعبير عن مصالح و رغبات أكبر عدد ممكن من الناس من خلال القرارات التي تصدر في هذا الصدد، ولا يمكن أنْ يتحقق هذا الإنجاز إلاّ من خلال توفير الفرصة للأغلبية إلى أقصى حَدٍّ ممكن، أي على مستوى الكم.

أّما على مستوى النوع فإنّ الكفاءة تعني إمكانية إتخاذ القرار في سهولة ويُسر دون عرقلة أو تعطيل. و هنا تكمن المفارقة الخطيرة بين ضخامة التمثيل ومستوى الكفاءة، فالأغلبية ليست دائما على صواب وخاصة إذا كان مستواها التعليمي أو وعّيها الثقافي ضعيفا هزيلا، خاصّة في البلاد التي تنتشر فيها الأّمية2.

من هذا المنطلق يتضح أنّ هناك فرقا شاسعا بين ديمقراطية التنفيذ و ديمقراطية التنفيس، ففي الحياة الواقعية– وليست الإعلامية– تقُاس كلّ الأشياء بقيمتها العملية، ومهما تحاور

1–محمد مهدي الآصفي، ولاية الأمر– دراسة فقهية مقارنة –، المجّمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت لبنان، 1996، ص 122.

2– نبيل راغب، المرجع السابق، ص 111– 112.

الناس وتجادلوا وعبَّروا عن أفكارهم وآرائهم، فإنّ العبرة في النهاية بالمحصِّلة الفعلية1.
فالصحافة مثلا في ديمقراطية التنفيس لا تسمع أي شرّ، لا ترى أي شرّ، ولا تذكر أي شرّ، وهذا الأمر واقع حتى مع الصحافة الأمريكية2.
كما أنّه ليس من الغريب أنْ يتّم سرقة الإنتخاب الرّئاسي في ديمقراطية التنفيس، وهو ما حصل في الإنتخابات الرئاسية الأمريكية في العام 2004م3. كما أنّ أفضل الديمقراطيات يمكن شراءها بالمال، وهو ما عبّر عنه < غريغ بالاست > بالقول: << بقدر ما ترقص مع الديمقراطّيين بقدر ما سيعود عليك4 >>.
كما أصبح مفهوم حرّية الإختيار أيضا محلّ شكّ في المجتمع الديمقراطي، فقد تحدّثَ " هربرت ماركوز" عن عملية تضّييق العالم السياسي للإنسان بما يتضّمنه من تقّييد لحدود الإختيار والحوار، وذالك من خلال أدوات الإعلام الحديثة ودورها في التأثير على أذواق وإختيارات الناس، ومن خلال طبيعة القضايا المطروحة للحوار السياسي في معظم الدول الغربية والتي لا تتعرّض لأسس النظام الإجتماعي، وإنّما تنصرف إلى السياسات والتفصيلات الجزئية، ومن خلال إنخفاض درجة المشاركة السياسية في المجتمع، وهو ما شجع عليه بعض مفكري الديمقراطية اللّيبرالية5.
من هنا يرى بعض الباحثين أن صورة حكم الشعب لصالح الشعب هي مثالية بإجماع كافّة الدارسين لمفهوم الديمقراطية، على أنّها لم تتحقق في الماضي وليست متحققة في الحاضر ومن غير المنتظر تحقيقها في المستقبل6 .
أما بالنسبة إلى مدلول الشورى كما ذهب في تعريفها أكثر الباحثين فإنّ مبناها الرّأي لا العدد، فلا يُقَدَّم لها إلاّ أصحاب الرّأي والحكمة والحِنكة والخبرة والدراية العلمية والعملية، فهي وظيفة لها مقصود شرعي لا يتحقق إلاّ إذا كانت لأهل الشورى الأهلّية، لهذا فإنّ الشريعة

1-نبيل راغب، المرجع نفسه، ص 109.
2- غريغ بالاست، المرجع السابق، ص 20.
3- غريغ بالاست، المرجع نفسه، ص 83.
4- غريغ بالاست، المرجع نفسه، ص 91-92.
5- علي الدين هلال،أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،الطبعة الثالثة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،2002،ص41
6- عبد الرّزاق رزيق المخادمي، المرجع السابق، ص 37.

الإسلامية إشترطت في أهل الشورى الأهلية التيُمكّنُهُم من القيام بأعباء الوظيفة1
ومن هنا فإنّ الشورى تكون منهيُ دركون الأمور ويَسبرون غَوْرها ويحيطون بدقائقها، و أنّ أكثر الناس قدرة على ذالك هم العلماء في كلّ مجال في الحياة، و وُجهاء الناس ورؤساؤهم الذين يقفون على أسرار الحياة السياسية، وهؤلاء هم أهل الرّأي والنظر، والناس تتَّبُع لُهم في الرّأي ، والرّجوع إليهم من صاحب الصلاحية واجب2.
كما أنّ أهل الشورى عند قيامهم بعملهم يلتزمون بما يقتضيه الأمر المعروض، فإنْ كان الأمر أمر خلافة و إمامة راعوا فيمنيُقَدَّم للوظيفة أهلية الخلافة، وقدّموا أهل الإختصاص في ذالك، لذا يشترط العلماء في أهل الحلّ والعقد الأهلية التي تَمُكّنهم من إختيار من هو أحق بالخلافة من غيره.
في حين أنّ الديمقراطية نَظرًا لأنّها تقوم على مبدأ الأكثرية العددية فهي لا تراعي التخصّص، فَتقُدِّم الأكثر جمعا، وإنْ لم يكن من أهل الإختصاص، فلا غرابة أنْ نرى الطبيب يُعَيَّن رئيسا للبلدية، والمهندس يُعَيَّن وزيرا للصحة، و هكذا3.

الفرع الثاني: مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية من حيث أساس كلٍّ منهما.

تعتبر الديمقراطية نظاما بشريا وتجربة حضارية من إفرازات العقل الإنساني في بحثه عن مصالحه التي تكّيفها الظروف الذاتية أو الإجتماعية أو القومية4.
فمفهوم الديمقراطية يستند في سياقه الحضاري إلى أساس فلسفي وضعي عُرِفَ في التاريخ السياسي بإسم " نظرية العقد الإجتماعي"هذه الفكرة بذُنِيَتْ على تصوّر تجريدي خيالي ليس له أي أساس واقعي لا من حيث الزّمان و لا من حيث المكان، الأمر الذي جعلها محلّ هجوم عنيف و إنتقادات كثيرة متواصلة، ممّا أدّى إلى عزوف الكثير من أنصارها عن التمسّك بها، والتجائهم إلى حجج عملية واعتبارات واقعية يبرّرون به المبدأ الديمقراطي5.
فالديمقراطية تُمارَسُ على أساس مبدأ سيادة الأمّة، حيث يعطي هذا المبدأ السلطة التامّة

1-محمد مهدي الآصفي، المرجع السابق، ص 123.
2- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 178.
3- محمد مهدي الآصفي، المرجع السابق، ص 124.
4- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 24.
5- علي قريشي، المرجع السابق، ص 100.

للأغلبية، حتى الخروج على ما قرّرته الأغلبية من قبل ومخالفته، ومن هنا فلا غرابة أنْ نرى أنّ الأكثرية أحلّت ماحرّمت من قبل، و أباحت ما منعت من قبل، لا لشيء إلاّ لأنّها ترى ذالك، فلا مساءلة و لا محاسبة من أحد عليها1.

ومن هذا المنطلق فالديمقراطية تعمل في إطار الأكثرية، تدور معها حيثما دارت، وتميل معها حيثما مالت، دون مراعاة لعقيدة أو شريعة ما، أو تقاليد وعادات المجتمع2، فهي قائمة على أساس قطع الصلة بين أحكام الشريعة و بين حياة الأفراد، وبعبارة أخرى أنّها تقوم على أساس فصل الدّين عن الدولة، وأنّه لا صلة للأديان بالجوانب التشريعية والتنفيذية والقضائية في الدولة3.

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أنّ مفهوم الديمقراطية المعاصرة يؤكّد على صفة المنهج، ويُبْعِدُ الديمقراطية عن شبهة العقيدة التي يستنتجها البعض من ملاحظة نتائج الممارسة الديمقراطية في مجتمع يحمل أفراده في الأصل معتقدات أثّرت في تفضيلاتهم وأدّت إلى توجيه إختياراتهم عند إتخاذ القرارات الديمقراطية، ومن ثَمَّ صُبِغَت التجربة الديمقراطية المعنية بصبغة عقائد يَدِينُ بها ذالك المجتمع. وممّا هو جدير بالتأكيد أنّ توصيف الديمقراطية المعاصرة بأنّها منهج وليست عقيدة، لا ينفي عن الديمقراطية كونها مجموعة من الحقوق، أو أنّها نَسَقٌ من المؤسسات والممارسات، أو بأنّها نظام حكم يُؤَمِّنُ الوصول إلى نتائج مرغوب فيها4.

و في المقابل نجد مبدأ الشورى في النظام الإسلامي يستند إلى أساس شرعي حيث أنّ هذا المبدأ مقّرر في القرآن الكريم وفي السّنة الشريفة بنصوص قاطعة، وتجسّدت في الواقع كفكرة حقيقية ثابتة زمانا ومكانا في عهدي النبوة والخلافة الراشدة في صورة ما يُعرف في الفقه الإسلامي " بعقد البيعة "، والذي يُرَتِّبُ حقوقا و إلتزامات محدّدة بين كُلٍّ من الحاكم والمحكوم5.

وتأسيسا على ذالك فإنّ تقرير نظام الشورى في الإسلام لم يكن نتيجة فكر أهل الإسلام و لا

1-محمد مهدي الآصفي، المرجع السابق، ص 126.

2- محمد مهدي الآصفي، المرجع نفسه، ص 127.

3- محمد مهدي الآصفي، المرجع نفسه، ص 128.

4- علي خليفة الكواري، المرجع السابق، ص 18.

5- علي قريشي، المرجع السابق، ص 101.

خَاصِّية من خصائص تفكيرهم، وإنما هو نظام ربّاني إختص الله به عباده المؤمنين، وجعله صفة من صفاتهم المميِّزة لهم، رأفة و رحمة بهم. وبناءا على هذا فإنّ الشورى- على خِلاَفِ الديمقراطية- ليست بالمذهب السياسي الذي تختلف وتتغيّر مبادؤه وصياغته، بحسب فكر الشعوب والأمم، وتباينُ ن فلسفتها ومعتقداتها، وإنما هي صياغة إلهية ثابتة لا تختلف مبادئها بحسب فكر الشعوب والدول الإسلامية، و إن تباينت طرق وأشكال ووسائل ممارستها1.

من هنا فالشورى تَمُارَسُ على أساس سيادة الشرع لا تحيد عنه و لا تخرج عليه، والقِلَّة والكثرة في ذالك سواء، فلا عبرة برأيّ أهل الشورى إذا خالفوا حكما شرعيا، أو قواعد وأحكام الشريعة العامّة، لذا نجد الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستوثقون وهم يعلنون بآرائهم بحضرة الرّسول الأكرم (ص آ)، هل هناك أمر من السماء بالمسألة؟ أم أنّ للرّأي فيها مجال؟2. من هذا المنطلق كانت الشورى مرتبطة إرتباطا وثيقا بالعقيدة، فهي شورى إيجابية في المقام الأول، فإذا خَلَتْ من هذه الصفة فلا قيمة و لا وزن لها في ميزان الشرع، بمعنى أنّالمستشار عندما يُدْلي برأيه ويعطي إستشارته، فإنّ رائده في ذالك الإيمان و التقوى، فهو يراقب الله فيما يقول ، فلا يقول بما فيه معصية أو ما يؤدّي إلى مفسدة تقرُّبا إلى الله سبحانه وتعالى، دون أَنْ يكون لغير ذالك من أثر في قوله و رأيه، من لِقَّة أو كثرة3.

الفرع الثالث: مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من حيث أسلوب ممارستهما.

إتضح ممّا سبق أنّ للديمقراطية ثلاث أساليب رئيسية تتمثّل في الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية غير المباشرة (النيابية)، والديمقراطية شبه المباشرة4.

والحقيقة أنّ إتخاذ الديمقراطية لهذه الأساليب الثلاثة إنّما راجع إلى الإختلاف في كيفية النظر إلى العقد الاجتماعي الذي تستند عليه الديمقراطية في الفكر الغربي، حيث أدّى التباينُ ن الحاصل بين فلسفة جون لوك ونظرته إلى العقد الاجتماعي وبين فلسفة جان جاك روسو إلى الإختلاف في كيفية ممارسة الديمقراطية.

إلاّ أنه بالرّغم من هذا الإختلاف فإنّ مبدأ الديمقراطية بشكل عام يقرّر أنّ الشعب بمعناه السياسي يمتلك السلطة العليا والمطلقة في تصور ورسم مقوِّمات النظام الإجتماعي، وضبط

1-علي قريشي، المرجع نفسه، ص 102.

2- محمد مهدي الآصفي، المرجع السابق، ص 130.

3- محمد مهدي الآصفي، المرجع نفسه، ص 130.

4- راجع الفرع الثالث من المطلب الثاني، المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 117.

منهاج حياة الشعب وتحديد مصلحته، و ذالك بالشكل الذي يكون متفقا مع إرادته السّيدة، والتي لا تحدّها قيود أو حدود فيما عدا النصوص الدستورية، والتي تكون هي أيضا ليست بمنأى عن التغّيير والتبديل وِفقا لمقتضيات المصلحة1.

من هذا المنطلق، و وِفقا لمبدأ " سيادة الشعب " أو " سيادة الأّمة " يكون من حق المجالس النيابية في ظلّ الديمقراطية الغربية أن تصدر – بناءًا على إرادة أغلبية النواب-من النُظِم والتشريعات ماتراه مُحَقِقًا لمصلحة الجماعة، و لا يهّم بعد ذالك أَنْتكون هذه النُظُم و التشريعات منسجمة مع القانون الأخلاقي ومع المصالح الإنسانية العاّمة أو متعارضة معها.

فبإسم سيادة الشعب، وكْون القوانين الصادرة من المجالس النيابية معبِّرة عن إرادته– أي إرادة الأغلبية– تكون هذه القوانين معبِّرة عن الحق والعدل والشرعية، لكونِها صادرة عن إرادة عُليا مطلقة، أصيلة وآمرة في المجتمع2.

أّما بالنسبة لمبدأ الشورى في النظام الإسلامي فليس هناك أساليب وصور معّينة ومحدّدة على سبيل الحصر كما هو في الديمقراطية الغربية، وإّنما هناك قواعد يجب مراعاتها عند تطبيق مبدأ الشورى3.

ومن بين أهّم القواعد التي يقوم عليها هذا المبدأ، هو أّن سلطة الأّمة وإرادتها تكون مقّيدة بنصوص الشريعة القطعية الثبوت والدلالة، المنصوص عليها في الكتاب والسنة، أو تلك التي تّم عليها الإجماع4.

وعلى هذا فإّن الشورى في النظام الإسلامي إّنما تكون داخل النصوص الشرعية، ولا يجوز للأّمة و لا يحق لها– ولو بإجماع أعضائها أو ممثّليها– أْن تغّير من أحكام الشرع القاطعة، أو تنحرف عن منهجه أو تخالف مبادئه، وذالك تحقيقا لما تراه مصلحة، لأّن ذالك يعتبر في نظر الشرع مفسدة وليس مصلحة، حيث أّنه قد حكم بعدم إعتبارها بل و إلغائها.

لذالك فإّن الشريعة الاسلامية– كما يقول علماء الأصول– لم تترك معيار التفرقة بين المصلحة والمفسدة لرغبات الناس و أهوائهم، ولذلك على عكس نُظُم الديمقراطيات الغربية5.

1–علي قريشي، المرجع السابق، ص 105.

2– لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع أنظر: محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 43– 53

3– راجع الفرع الثالث من المطلب الأول، المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 108.

4– محمد ضياء الّدين الرّيس، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 1969، ص 342.

5– علي قريشي، المرجع السابق، ص 105.

يقول الشيخ خلاّف<<... ومثل أيّة مصلحة يبدو للناس، تصادم نصًّا في الشريعة أو مبدأ عامًا قرّرته الشريعة، وتسمى هذه في إصطلاح الأصولّيين(المصالح الملغاة)، فلا خلاف بين العلماء في أنّه لا يُبنى عليها تشريع1 >>.

وعلى نحو العموم فإنّ التباين الجوهري بين الديمقراطية في الفكر الغربي والشورى في الفكر الإسلامي يتمثل في أنّ الديمقراطية << لا تضع قيودا شرعية ولا حدودا دينية على سلطة الأّمة والشعب، فسلطة الأّمة والشعب في فلسفة الديمقراطية لها أنْ تقّرر ما تريد حتى ولو أحلّت الحرام وحرّمت الحلال، والشاهد على ذالك التطبيقات الغربية للديمقراطية، فسلطة الشعب ومجالسه تبيح الزنا بالتراضي، وتشّرع الشذوذ الجنسي وتجعل من الّربا فلسفة الإقتصاد. بينما نجد في الشورى الإسلامية أنّ الأّمة والشعب مصدر السلطات والسلطان، بشرط أنْ لا تتعدى سلطة الأّمة حدود الحلال والحرام الشرعي، فسلطة الأّمة تعمل داخل إطار الشريعة وضِمن سيادة الشرعية الإلهّية (الحاكمّية الإلهّية)، وذالك بسنّ القوانين المتفقة مع فلسفة الشريعة عندما لا تكون هناك نصوص شرعية أو حدود مقّررة في القرآن الكريم والسنة النبوية2 >>.

1–عبد الوهاب خلاّف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، 1390هـ، ص 174.

2– علي قريشي، المرجع السابق، ص 107.

الفصل الثاني

الآليات القانونية لتنظيم السلطة الساسية بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية

تعتبر المؤسسة السياسية في أيّ نظام سياسي الَعَصَب الّرئيسي الذي تقوم الدولة من خلاله بتنظيم السلطة السياسية، حيث تَعُدُّ المؤسسة التشريعية والتنفيذية والقضائية آليات قانونية لاغنى عنها في أيّ نظام سياسي.

ومّما لا شك فيه أنّ طريقة ممارسة السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية لمهامها و وظائفها تختلف بإختلاف الأسس الدستورية التي يقوم عليها هذا النظام أو ذاك، حيث تؤثر هذه الأسس تأثيرا كبيرا و بارزا على كيفية ممارسة السلطة السياسية ومؤسساتها السياسية الدستورية.

من هنا كان التباين والإختلاف واضحا جليًّا بين المؤسسة السياسية الدستورية في النظام الإسلامي القائم على مبدأ الشورى وبين المؤسسة السياسية الدستورية في النظام الديمقراطي الذي يرتكز على مبدأ الديمقراطية.

من هذا المنطلق سأتطّرق في هذا الفصل إلى طريقة عمل السلطات الثلاث في كُلٍّ من النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي، بإعتبار هذه السلطات المِصْدَاقُ الأبرز للمؤسسة السياسية الدستورية، وذالك من خلال ثلاث مباحث هي:

المبحث الأول: و أتناول فيه السلطة التشريعية بين النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي.

المبحث الثاني: و أتناول فيه السلطة التنفيذية بين النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي.

المبحث الثالث: و أتعّرض فيه إلى السلطة القضائية في النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

المبحث الأول

السلطة التشريعية بين النظام السياسي الإسلامي و النظام الديمقراطي

يقوم التشريع الديمقراطي ومقاصده على قواعد تخالف قواعد التشريع الإسلامي، ذالك أنّ التشريع الديمقراطي مبنٌي على فكرة تأطير الحّرية الفردية ودعمها، في حين يجعل التشريع الإسلامي أفعال العباد مقّيدة بالحكم الشرعي1.

من هنا كان سَنّ السلطة التشريعية للقوانين في النظام الإسلامي محكوم بعدم الخروج عن ضوابط النصوص الشرعية والأخلاقية، وهو الأمر الذي لا تتقّيد به السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي. ذلك أنّ النظام الإسلامي يرى أنّ قبول تشريعات وأنظمة من غير الخالق يُعَدُّ في الحقيقة عبودية لغير الخالق وتقديسا له، وهذا ما فعلته الديمقراطية حينما فقدت التقديس والإحتياج للخالق و لجأت إلى تقديس الأّمة والشعب2.

من هنا تأخذ الآليات القانونية التي تمارِس السلطة التشريعية من خلالها وظائفها صبغة مختلفة في كلّ نظام على حِدَة.

و على هذا فإّنني سأتعّرض في هذا المبحث إلى إعطاء صورة عن السلطة التشريعية في كِلاَ النظاَمْين من خلال ثلاث مطالب:

المطلب الأول : أتعّرض فيه إلى السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.

المطلب الثاني : و أتعّرض فيه إلى السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

المطلب الثالث : و أعقد فيه مقارنة موضوعية بين السلطة التشريعية في النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

1-محمد أحمد مفتي و سامي صالح الوكيل، التشريع وسنّ القوانين في الدولة الإسلامية – دراسة تحليلية –، دار النهضة الإسلامية، بيروت لبنان، 1413هـ، ص 10.

2- محمد أحمد مفتي و سامي صالح الوكيل، المرجع نفسه، ص 17.

المطلب الأول: السلطة التشريعية في النظام السياسي الإسلامي.

في هذا المطلب سأتطّرق إلى تعريف السلطة التشريعية في النظام الإسلامي (الفرع الأول)، ثم كيفية ممارستها(الفرع الثاني)، ثم أتعّرض بعد ذالك إلى مجلس الشورى في النظام السياسي الإسلامي (الفرع الثالث).

الفرع الأول: تعريف السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.

يُقصد من السلطة التشريعية، الأعضاء أو الهيئات التي يحق لها سنّ القواعد أو القوانين التي يلتزم الكافة بمراعاتها، أو بمعنى أقرب:هو من يتولّى مهّمة التشريع الملزِم في إقليم الدولة1.

لعلّه من خلال هذا التعريف يمكن القول بأّن سلطة التشريع في النظام السياسي الإسلامي تأخذ مفهومَيْن حسب المعنى المقصود منها. أّما المعنى الأول فهو: إيجاد شرع مبتدأ، وأّما الثاني فهو: بيان حكم تقتضيه الشريعة القائمة التي جاء بها القرآن الكريم2.

فسلطة التشريع بالمعنى الأول ليست لغير الله تعالى، وذلك لقوله تعالى: { أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الأَمرُ3 }، و لقوله : { قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ4 }، و قوله سبحانه : { قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ5 }.

وأّما سلطة التشريع بالمعنى الثاني، فهو بيان حكم تقتضيه الشريعة القائمة، فهو الذي تولاّه الرّسول (ص آ) في بيان أحكام القرآن وتفسيرها وتطبيقها، قال تعالى: { وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

1-فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي- دراسة مقارنة-، الطبعة الثانية، مؤسسة الرّسالة، دون سنة طبع، بيروت لبنان، ص 149.

2- محمود حلمي ، المرجع السابق، ص 202.

3- سورة الأعراف، الآية 54.

4- سورة الأعراف، الآية 32.

5- سورة يونس، الآية 59.

لـ تَبُيِّنَلـ لنَّاسِ لَمذ ُزِّلَ إِلـَيْهِم1 }. ثّم تولّى ذالك بعد رسول الله (ص) علماء الصحابة ثّم خلفاءهم من بعدهم، بإعتبار أنّ المسلمين مُنفِّذُون للشريعة المنزّلة وعليهم أن يقوموا بأمورها، و لا شكّ أنّ من أهّم أمور القيام بالشريعة، التشريع للمسلمين فيما يَجِدُّ عليهم من أحوال بحكم تغيُّر الظروف والبيئات والعادات في إطار الشريعة الإسلامية2.

و التشريع بهذه الطريقة لا يكون إلاّ عن طريق الإجتهاد وبوسائله وشروطه المعروفة3

و قد كان المسلمون بعيدي النظر في الأمور والمسائل التي لم يَرِدْ فيها نَصٌّ شرعي، فما إحتاجوا فيه إلى رأيّ يستند إلى الشريعة أعملوارأيّ هم وإجتهدوا، وكان لإجتهادهم الأثر الواضح في حلّ كثير من المسائل التي إستجدّت في المجتمع الإسلامي بعد إرتفاع الوحي، وَ عُدَّ عملهم هذا تشريعا للأّمة، وقيل على من قام به مشرِّعا4.

ومن هنا فإنّ سلطة التشريعتفسير نصوصها حتى يـُعرف الوجه السليم من تطبيق تلك الأحكام وتنزيلها منزلتها من الشريعة وإجراء المصالح على وِفقها بعد وفاة الّرسول(ص آ)، فهذا الأمر يعتبر من التكليف الجماعي للأّمة الإسلامية5، وبعبارة أخرى، إنّ هذا الأمر يعتبر من الولاية العاّمة للمسلمين الذين يجب عليهم أنْ يقوموا بتلك المهام بأنفسهم، أو أن يـُوكّلوا أفرادا من بينهم يكون من مهامهم البحث والنظر (الإجتهاد)، ثّم التشريع للأّمة6.

فليس هناك ما يمنع مِنْ أنْ يختص نفر من الأّمة بالتفقه والمعرفة في مجالٍ معّين من شؤون الحياة ليكونوا من أهل الخبرة7، لقوله تعالى: { فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْطَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي

1-سورة النحل، الآية 44.

2- ضو مفتاح غمق، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي و النظم المعاصرة (الوضعية) – دراسة تحليلية –، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، دون سنة طبع، ص 19.

3- عبد الوهاب خلاّف، المرجع السابق، ص 12.

4- ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 19.

5- ضو مفتاح غمق، المرجع نفسه، ص 20.

6- إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج 4، دار إبن عفّان، السعودية، 1997، ص 125.

7- ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 20.

الدِّينِ1 }.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ النظام الإسلامي له مجلس تشريع أو سلطة تشريعية، وهو ما يُطلق عليه بمجلس الشورى، له سلطة النظر فيما يَعْرُضُ على المسلمين من وقائع وأحداث ليبحث عن الأحكام التي ينبغي أن تعطى لها وِفق الضوابط الشرعية، وتعتبر الأحكام الصادرة عنه مُلزِمة، و أنّ هذا المجلس ليس له أنْ يخالف الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والأحكام التي إنعقد عليها إجماع المسلمين2.

الفرع الثاني: كيفية ممارسة السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.

أَولاً : كيفية ممارسة جمهور الأّمة للسلطة التشريعية.

تعتبر الأّمة الإسلامية هي المخّولة بالقيام بالتشريع، ومعنى الأّمة هنا جمهورها القادرين على المساهمة في الإقتراح والمناقشة والتنفيذ، كما يحق للأّمة الإسلامية أنْ تنيط مهّمة التشريع إلى جماعة منها تثق في حسن رأّيهم ونصحهم للمسلمين، كيف لا والأّمة قد منحت السلطة لفرد منها وهو الخليفة (رئيس الدولة)، فأعطته حق إمضاء الأحكام فيها، والفصل في الخصومات ودعوة الأّمة للجهاد نيابة عنها3.

وجمهور الأّمة يضّم أهل الإختصاص والعلماء والعوام، لذالك– عادة– ما تتّم المشاورة في أمور عاّمة ومصالح تهّم الغالبية من جماعة المسلمين ليتخذوا بشأنها رأيًا يرْونه صوابا ويبقى بعد ذالك التنفيذ لمن هم مختصون به ليبحثوا أفضل السبل في تنفيذ رأي جمهور المسلمين، فالأّمة تبحث أُسُسًا عاّمة لإنشاء التدابير ولا تتدخل في التفاصيل، فذالك شأن أهل الإختصاص4.

1–سورة آل عمران، الآية 104.

2– حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، المرجع السابق، ص 284.

3– ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 105.

4– عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية – دراسة مقارنة –، الطبعة الثانية، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص227.

فمثلا إذا إتفق جمهور الأّمة على إعلان الحرب أو على إنشاء الّري والعمران فإّنهم إّنما يقّررون ذالك من خلال أفكار عاّمة، وتبقى صياغة ذالك الأمر وبحثه ودراسته بتفاصيله وجُزئياته لأهل الإختصاص1.

وقد كان جمهور الأّمة يمارسون ذالك بالتشاور عن طريق ما يلي:

1-دعوة المسلمين إلى المسجد:

فقد كان الخلفاء الراشدون (رض) إذا حدث أمر يستدعي أنْ شاوروا فيه المسلمين (جمهور الأّمة) دعوا الناس إلى المسجد عن طريق النداء إلى الصلاة جامعة، وبعد الصلاة يطرحون عليهم ما يريدون بحثه وأخذ الرأّيفيه، ثم يتولّى الناس النقاش، ولمن أراد منهم الكلام في الموضوع أنْ دلي برأّيه2.

2- الدعوة إلى الإجتماع في مكان غير المسجد:

وذلك في حالة ما إذا كان الإجتماع لا يتّيسر داخل المسجد لضيق حجمه، لذالك كانت الدعوة إلى الإجتماع تتّمخارجه أحيانا، فيُطَرحُ على المسلمين الموضوع ثم يبدأ النقاش، ومن ثَمَّ يكون الرأّي الذي ينبثق عنهم3.

3- دعوة المسلمين إلى الإجتماع جماعات جماعات:

وذالك بأْن يقوم الخليفة بطرح موضوع ما على جماعة من المسلمين، ثُمَّ بعدهم ينادي جماعة آخرين، وهكذا دون أْن يجمع المسلمين معًا في مكان واحد، وفي هذه الطريقة يتمكّن الخليفة من معرفة رأي المسلمين عن طريق تقسيمهم إلى جماعات. فمثلا عندما إحتاج المسلمون لإستحداث الدواوين جمع الخليفة عمر لإستشارة المهاجرين والأنصار ثّم إستشار مسلمة الفتح4.

1-عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة سلمان، بغداد العراق، 1965، ص 16.

2- محمد حسنين هيكل، الفاروق عمر، ج2، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، دون سنة طبع، ص 208.

3-ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 106.

4- ضو مفتاح غمق، المرجع نفسه، ص 107.

4- مشاورة أهل الأقاليم في أقاليمهم:

حيث كانت تجري مشاورة سكان الأقاليم في أقاليمهم، ثم يبعثون بالوفود محمّلة بأرائهم حول ما يُطرح عليهم من مواضيع1.

5-الإقتراح على الخليفة:

وذالك في حالة ما إذا كان هناك موضوع من المواضيع ترى الجماعة أو أحد الأفراد فيها أنها تعالَج بأوامر من الخليفة، وتحت إستشارة المسلمين، كما حصل مع المغيرة بن شعبة الذي إقترح على عمر بن الحطاب (رض) أنْ يؤرِّخ للناس، فعملوا التاريخ الهجري2.

ثانيا: كيفية ممارسة أصحاب الشورى للتشريع:

تتّم ممارسة أصحاب الشورى للتشريع من خلال آليات تتمثل فيما يلي:

1- طرح الإقتراح: يعتبر طرح الإقتراح من قِبَلِ أصحاب الشورى أمرًا مُتَعَيَّنا بما لهم من مزية القرب من مجريات الأمور في الدولة، وكان أهل الشورى يقترحون على الخليفة فرُادى أو جماعة أن يقوم بتدبير ما، كما يَعرضون عليه الحوادث التي جرت على الأّمة في أقاليم الدولة طلًبا للحكم الشرعي. وحينئذ يقوم الخليفة بطرح الموضوع إّما على جمهور الأّمة أو على أهل الشورى الذين معه بالمدينة حسب الأحوال وبما يستلزم موضوع البحث.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ طرح مواضيع الشورى لم تكن من خلال إجراءات رسمية كما هو جارٍ في هذا العصر3.

2- المناقشة أو تبادل الرّأي:

يُقصد من المناقشة تبادل الرأّي بين الناس و إبراز وُجهات النظر فيما بينهم، وفيها يشير كلّ واحد برأّيه في الموضوع المطروح للنقاش4. وقد كانت المناقشة تجري بين أهل الشورى جماعات و أفرادًا.

1-عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، المرجع السابق، ص 231.

2-ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 108.

3- ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 121.

4- إبراهم أنيس و آخرون، المرجع السابق، ج1، ص 501.

وكان الخليفة عادة ما يشارك معهم في المناقشة بإعتباره المسؤول عن التنفيذ، كما أّنه من أهل الرأيّ والنظر في الأّمة، فمن حقه بل من واجبه أنْ يكون حاضرًا فيها1.

و قد كان طرح الإقتراح و إجراء النقاش حوله في النظام الإسلامي يخضع للتمحيص ولمبدأ الشرعية قبل إجراء النقاش في أيّموضوع يـُطَرح سواء على الأّمة أو على أهل الشورى منها

ثالثا: كيفية النقاش و أسسه:

تقّدم الكلام عن أنّ الشورى لا تكون إلاّ في الأمور التي يجوز فيها البحث والنظر وإعطاء الرأيّ الخاضع لمبدأ الشرعية، فإذا كان موضوع البحث كذالك يتّم عرضه على:

1- جمهور الأّمة الإسلامية الحاضرين:

و ذالك فيما إذا كانت الحادثة من الأمور العاّمة وتستدعي مشاركة الأّمة ليقول الجمهور فيها رأّيه الذي يراه2.

2- أهل الشورى:

و ذالك فيما إذا كانت الحادثة مّما يُحتاج فيها إلى خبرة أو علم خاص، وفي هذه الحالة يطرح الخليفة الموضوع على أهل الشورى في ذالك المجال. فقد كان الخليفة عمر بن الخطاب إذا وَرَدَتْ عليه مسألة في الفقه توّجه إلى علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، و إبن عّباس، ونحوهم. و إذا كانت المسألة حربية توّجه بها إلى أرباب ذالك الفهم، وهكذا3.

وإذا إتفق أهل الشورى على رأيّ أخذ الخليفة بما إتفقوا عليه و أنفذه.

وهنا يجدر التنبيه إلى أنّ أهل الشورى حينما ينظرون في موضوع ما فإّنهم يأخذون القواعد القانونية في التشريع الإلهي على هذا النحو :

1-حسن صبحي أحمد عبد اللاّطيف، المرجع السابق، ص 201.

2-ضو مفتاح غمق، المرجع نفسه، ص 130.

3- سليمان محمد الطّماوي، عمر وأصول الإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1969، ص 160.

- **القرآن الكريم:** بإعتباره التشريع الإلهي الذي لا يجوز مخالفته.
- **السُنّة النبوية:** التي سنّها الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وهي وحي غير متلو.
- **الإجماع:** وهو ما يُجمع عليه أهل الإجتهاد بعد البحث والنظر في المسائل.
- العمل بما أجمع عليه أغلب الأراء عند النقاش في الأمور العامّة (السياسية)1.

الفرع الثالث: مجلس الشورى في النظام الإسلامي.

لا يكاد يخلو بَحْثٌ لمعاصر أعطى رأيه في نظام الشورى الإسلامي إلاّ وقرّر بأنّه لا بُدّ من نظامٍ لمجلس الشورى، لأنّه إذا كانت الأنظمة الديمقراطية في العالم قد أنشأت لأهل الرأيّ مجلسا خاصا يتداولون فيه شؤون الأمّة، بحيث لا تكاد تخلو دولة معاصرة من ذالك، فإنّ الأمّة الإسلامية التي إستوعبت فكرة التشاور ممّا يليق بها أنْ يكون لها مجلس يجتمع فيه أهل الرأيّ للبحث في شؤون المسلمين2.

و إذا رجعنا إلى سيرة النبي الأكرم (ص آ) نجد أنّ مجلس الشورى كان موجودًا في نظام الحكم، و إنْ لم تُطلق هذه التسمية بلفظها، فقد طلب الرّسول الأكرم (ص آ) من الأنصار يوم " بيعة العقبة الثانية " بعد أنْ بايعوه أنْ يختاروا من بينهم ذُقباء يرجع إليهم في أخذ الرّأي، فقال لهم صلى الله عليه وآله وسلم:

<< أخرِجوا إليَّ منكم إثني عشر نقيبا*، يكونون على قومهم بما فيهم >> ، قال كعب بن مالك: << فأخرجوا منهم إثني عشر نقيبا، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس3 >>.

وعلى هذا كان هؤلاء يُمثّلون مجلس شورى الأنصار من أجل رعاية شؤونهم أمام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم في مسائل الحكم والإدارة.

1-حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، المرجع السابق، ص 205.

2- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 182.

*النقيب: هو كبير القوم المعني بشؤونهم، و النقابة:جماعة يُختارون لرعاية شؤون من يمثلونهم. (أنظر المعجم الوسيط، مادة: نقب، المرجع السابق، ص 943).

3- عبد الملك بن هشام الحِميَّري، المرجع السابق، ج 2، ص 64.

وعندما تأّسست الدولة الاسلامية الأولى في المدينة المنورة، بادر الّرسول الأكرم (ص آ) إلى تشكيل أول مجلس للشورى في الدولة يتكّون من المهاجرين والأنصار، فهم أعضاء مجلس الشورى في عهد الرسول الأكرم (ص آ)، وهذا العمل السياسي في تشكيل جماعة للتشاور دليل على مشروعية وجود مجلس للشورى1.

أَولاً : أحكام عضوية مجلس الشورى:

يحق لكلّ من يعيش في ظلّ الدولة الاسلامية ويخضع لأحكام الإسلام ويحمل جنسية الدولة الإسلامية أنْ يكون عضوًا في مجلس الشورى، إذا كان بالغا عاقلا، سواء كان رجلا أم إمرأة، مسلًما كان أم غير مسلم، وذالك لأّن مجلس الشورى وكيل عن الناس في إعطاء الّرأي فقط، وليس له صلاحية التشريع، لأّن السيادة في نظام الحكم الإسلامي ليست للشعب و إّنما هي للشرع، وما دام مجلس الشورى وكيلا في الّرأي، فمن حق الناس في الدولة الإسلامية أنْ ُ وكّلُوا من يشاؤون مّمن هم أهلاً للوكالة2.

ولعضوية مجلس الشورى أحكام تتمثل فيما يلي3.

1- أنْ يكون أعضاء مجلس الشورى منتَخبون من قِبلِ الأّمة، ولا يصح أنْ يكونوا معّينين من قِبلِ رئيس الدولة تعّيينًا، وذالك لأّنهم ُوكلاء عن الناس في الّرأي، والوكيل إّنما يختار موكّله. وعلى هذا فإّن أعضاء مجلس الشورى لا يكونون أعضاء إلاّ بإختيار الأّمة عن طريق الإنتخاب.

2- أنْ يكون عضو مجلس الشورى مقيما في دار الإسلام، فالمسلم الذي يقيم في غير دار الإسلام إقامة دائمة يكون خاضعا لقوانينها وأحكامها، تابعا لها، فلا يكون له حق الشورى.

1-محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 183.

2- محمود الخالدي، المرجع نفسه، ص 184.

3- محمود الخالدي، المرجع نفسه، ص 184-187

3- جواز عضوية غير المسلم، وذالك حتى يتسنى له أنْ يُبدي رأيه في القانون الذي يسنّه مجلس الشورى، وفيما يَلْحَقهُ من ظلم الحاكم، ولذالك كان له أنْ يوكّل عنه من يشاء في الرّأي، مسلما أو غير مسلم، و أن يكون وكيلا عن جماعته و قومه، ذالك أنّ إنتخاب غير المسلم في مجلس الشورى لم يَرِد دليل من الشرع بتحريمه أو منعه.

4- جواز عضوية المرأة، حيث يجوز للمرأة شرعا أنْ تعطي رأيها للخليفة، لذالك يجوز للمرأة أنْ تكون عضوًا في مجلس الشورى. و الدليل على ذالك أنه لم يَرِد في الشرع أيّ دليل على تحريم إنتخاب المرأة عضوًا في مجلس الشورى، فدلّ على أنه مباح. فضلا عن ذالك فإنه لما فرِغ رسول الله (ص آ) من صلح الحديبية، أمرهم أنْ ينحروا ويحلقوا فرفض المسلمون جميعا ذالك، فدخل على زوجه أم المؤمنين أم سلمة (رض) وأخبرها بما صنعه المسلمون، فأشارت عليه أنْ يخرج وينحر ويحلق، فأخذ برأيها وفَعل كما قالت له، فهبّ المسلمون ينحرون ويحلقون1. وهذا دليل على حق المرأة في الشورى، وأنّ رسول الله (ص آ) كان يُشاور النساء.

ثانيا: صلاحيات مجلس الشورى:

يتمتع مجلس الشورى الإسلامي بمجموعة من الصلاحيات تتمثل فيما يلي:

1- التشريع فيما لا نصّ فيه: وهي ما يُعَبَّر عنها بمنطقة الفراغ في الفقه السياسي الإسلامي، والتي يمكن ملؤها من خلال التشريع الصادر من مجلس الشورى في إطار القواعد والضوابط الثابتة في نظام الحكم الإسلامي بما لا يتنافى مع القواعد العامّة لهذا النظام.

2- الرّقابة على دستورية القوانين: لمجلس الشورى بصفته وكيلا عن الأمّة في الرّأي، حق مراقبة أعمال الدولة في جميع المجالات لمنع وقوع سوء تطبيق الأحكام الإسلامية، وكذالك ما يقوم به رئيس الدولة من أعمال السياسة الداخلية، كالحكم والتعليم والصحة، و الإقتصاد

1-مسلم بن الحجاج النيسابوري، المرجع السابق، ج12، ص 141، و كذالك أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، < فتح الباري بشرح صحيح البخاري >، المرجع السابق، ج6، ص 271-276.

وسنّ القوانين و إصدار الدستور، أو السياسة الخارجية، والسياسة المالية، ورعاية شؤون الجيش، فإنّ مجلس الشورى من حقه إبداء الرّأي في جميع الأمور. ذلك كلّه من أجل ضمان بقاء السيادة للشرع، و أنْ يكون النظام داخل الدولة وِفق الأحكام الشرعية1.

3- حق المحاسبة: ما دام مجلس الشورى هو الوكيل عن الأّمة في الرّأي والمحاسبة فَرْضٌ على المسلمين، فإنّ مجلس الشورى يملك صلاحيات مطلقة في محاسبة الحكام على جميع الأعمال داخل الدولة، سواء كانت من الأمور الداخلية أم الخارجية أم المالية أم العسكرية. فمحاسبة الحكام هي ركيزة من ركائز سيادة الأّمة المستندة إلى الشرع، كي يتقّيد الحاكم بالشريعة وهو يتَوَّلى رعاية شؤونها، وللأّمة الحق في محاسبة الحاكم بأّية وسيلة تحقق ذالك، سواء من خلال ممثليها في مجلس الشورى، أم بالنصح مشافهة أم في نقد أعماله من خلال كلامٍعلى منابر المساجد، وقد تكون المحاسبة منظّمة بحيث تأخذ شكل إصدار الجرائد السياسية، أو في صورة تكوين أحزاب سياسية تكون مهّمتها محاسبة الحكام داخل مجلس الشورى أو خارجه كما في التجمعات الجماهيرية2.

4- حق إظهار عدم الرّضا عن المعاونين والُولاّة:

يمتلك مجلس الشورى إظهار عدم الرِّضا عن معاوني الخليفة (الوزراء) وعن الُولاّة، لأنّ منصبهم ليس منصب الخليفة، فالخليفة يتولّى مقاليد السلطة ببيعة المسلمين له، أّما المعاونون والُولاّة فإنّ الخليفة هو الذي يعّينهم تعّيينًا، ورأي مجلس الشورى في ذالك ملزِم، وعلى الخليفة عزلهم في الحال3.

ودليل ذالك أنّ الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأنّ وفد عبس شكاه. و أيضا فإنّ عمر بن الخطاب (رض) عزل سعد بن أبي وقاص عن الولاية لمجرّد الشكوى، وقال: << إني لم أعزله عن عجز و لا عن خيانة4 >>

1-فتحي عبد الكريم، المرجع السابق، ص 275.

2- محمود الخالدي، المرجع السابق، ص 189- 203.

3- محمود الخالدي، المرجع نفسه، ص 190.

4- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، المرجع السابق، ص 43.

ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فيكون إجماعا سكوتيا على أنّ أهل الولاية لهم الحق في إظهار السخط من واليهم والمطالبة بعزله، وعلى رئيس الدولة أنْ ينزل عند رغبة المسلمين في ذالك بعزله من منصبه.

وإذا جاز ذاك لأهل الولاية، فكذالك يجوز لمجلس الشورى وهو وكيل عن جميع الولايات في الدولة أنْ يُظهر عدم الرّضا عن الأُمّة أو المعاونين (الوزراء)، وعلى الخليفة أن يعزلهم1.

المطلب الثاني: السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

من خلال هذا المطلب سأتطّرق إلى السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي، وذالك من خلال تعريفها (الفرع الأول)، ثّم الهيئات المخّولة بالتشريع (الفرع الثاني)، مع أخذ نماذج تطبيقية للسلطة التشريعية في هذا النظام (الفرع الثالث).

الفرع الأول: تعريف السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

بما أنّ السلطة التشريعية هي عبارة عن هيئة تقوم بمهّمة التشريع الملزِم في إقليم الدولة. فمن هذا المنطلق يمكن القول بأنّ السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي هي عبارة عن مؤسسة سياسية تختص في العادة بوظيفة تشريع القوانين2.

وهذه المؤسسة السياسية قد تكون مجلسا برلمانيا نائبا عن الشعب كما هو حاصل في الأنظمة السياسية التي تمارس السلطة في ظل الديمقراطية غير المباشرة (النيابية). كما قد تكون الأّمة أو الشعب نفسه هو من يمارس هذه السلطة كما هو حاصل في الديمقراطية المباشرة3.

فالسلطة التشريعية في النظام الديمقراطي هي المسؤولة عن عملية التشريع والّرقابة على أداء السلطة التنفيذية، كما أّنها السلطة الممثّلة للشعب ومصالحه4.

1-ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 125.

2- محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 80.

3- ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 21.

4- باسم بشناق،(الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي- دراسة تحليلية في ضوء نظرية الفصل بين السلطات في القانون الوضعي-)، مجلّة الجامعة الإسلامية،الجامعة الإسلامية،غزّة فلسطين،2013،العدد1،ص 607.

والمقصود من عملية التشريع هنا، أي القواعد القانونية الملزِمة التي تنظم تصرّفات الجماعة داخل كيان الدولة، وبالتالي فإنّ هذا التشريع لا يشمل اللوائح التنفيذية التي هي من إختصاص السلطة التنفيذية، كما لا يشمل القواعد الدستورية1.

وهناك عدّة تسميات للسلطة التشريعية في النظام الديمقراطي تختلف بإختلاف الدول، فمن هذه التسميات: مجلس الشعب، مجلس النواب، مجلس الأّمة، الجمعية الوطنية، الكونغرس، مجلس العموم ...إلخ2.

وعليه يمكن القول أن السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي هي التي تمارس التشريع فِعليا من خلال الشعب نفسه أو المجالس النيابيةوأمن يُ خوِّله الشعب هذه الصلاحية، فسنّ القوانين يتّم بواسطة هيئات مخوَّلة قانونا بالتشريع، فالشعب أساسا هو من يضع القواعد الملزِمة أصالةً أو وكالةَ وِفق المنظور الحديث للسلطة التشريعية3.

ومن الخطورة أن يتقلّد هذه السلطة فرد واحد وهو رئيس الدولة أو مجموعة قليلة من الأفراد، كما أّنه من العسير أنْ يتولّى هذه المهّمة جميع المواطنين، من هنا فإنّ النظام الديمقراطي المعاصر إهتدى إلى حلٍّ مناسب، وهو إشراك المواطنين في إختيار أعضاء السلطة التشريعية إشراكا فِعليا حرًّا، حيث ينوبون عنهم لفترة محدودة في القيام بهذه المهّمة إلى جانب رئيس الدولة4.

وتختلف طريقة تشكيل السلطة التشريعية من دولة إلى أخرى وفق الظروف الإجتماعية والسياسية والجغرافية الخاصّة بكل دولة. وعادة مايتطّرق دستور الدولة إلى تحديد شكل السلطة التشريعية وطريقة إنتخاب أعضائها. و وِفق النظام الديمقراطي يتّم إنتخاب أعضاء السلطة التشريعية إنتخابا مباشرا من قِبلِ المواطنين ولِ فترات محدّدة، كما تتطّرق القوانين المُنَظِّمة لعمل السلطة التشريعية بشكل تفصيلي إلى طريقة عمل النواب ومسؤولياتهم بما

1-حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، المرجع السابق، 245.

2- باسم بشناق، المرجع السابق، ص 607.

3- ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 21.

4- حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، المرجع السابق، 245.

يُحقق خدمة المواطنين وحماية النظام الديمقراطي1.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّوجود الجهاز التشريعي في معظم النُظم السياسية المعاصرة لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّها تملك نفس القّوة والإختصاصات، فهي إمّا أنّها تتمتع بصلاحيات ومهام فِعلية كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية، و إمّا أنّها تمارس صلاحيات صورية و هامشية كما هو الحال في الأنظمة الشمولية2.

الفرع الثاني: الهيئات المخوّلة بالتشريع في النظام الديمقراطي.

تعتبر المجالس النيابية الهيئات الأصلية التي تمارس وظيفة التشريع في النظام الديمقراطي، إلاّ أنّوجود ضرورات فَسَحَ المجال للسلطة التنفيذية لممارسة بعض الأعمال المتصلة بهذه الوظيفة.

أولاً : المجالس البرلمانية:

نظرًا لتعذُر إجتماع الشعب في هيئة جمعية تشريعية ليُقرِّر السياسة العامّة ويسنّ القوانين بسبب إزدياد مساحة الدولة القومية وإزدياد عدد السكان، فقد أصبحت المجالس البرلمانية أهّم هيئة تقوم بالتشريع نيابة عن الشعب3.

ويتكّون المجلس البرلماني من مجلس واحد أو مجلسين، فهناك دول تتبنى نظام المجلسين وأخرى نظام المجلس الواحد، وهو ما سأتطّرق إليه بإيجاز:

1-نظام المجلس الواحد:

معناه أنْ يتولّى مهّمة الوظيفة التشريعية مجلس نيابي واحد، ويُطلق على هذا المجلس عدّة تسميات منها، مجلس النواب، ومجلس الشعب، والمجلس الوطني4.

ويتكّون هذا المجلس من عدد من النواب يتّم إختيارهم من طرف الشعب لينوبوا عنه

1-سليمان محمد الطّماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي – دراسة مقارنة-، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1979، ص 460- 462.

2- محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 81.

3- عصمت سيف الدولة، النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية، دار القاهرة للثقافة العربية، القاهرة مصر، 1976، ص 70.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 240.

ويتكلّموا باسمه في هذا المجلس، ومن خلال مجموع النواب في التقسيم الإداري للدولة يتكّون المجلس النائب عن الأّمة1.

ويُلاحظ أنّ الدول التي تأخذ بنظام المجلس الواحد، يتكّون فيها المجلس النيابي عن طريق الإنتخاب، وهذا راجع لطبيعة النظام النيابي الذي يقتضي وجود برلمان منتخب من الشعب2.

ومن المبرّرات التي جعلت بعض الدول تأخذ بنظام المجلس الواحد مايلي:

ـ أنّ نظام المجلس الواحد يؤّدي إلى تسهيل إجراءات التشريع وإبعادها عن التعقيد، ممّا يحقق السرعة في مواكبة تطور الحياة الإجتماعية.

ـ أنّ سيادة الأّمة وِحدة واحدة لا تتجزّأ بين مجلسين، من هنا كان لابدّ من مجلس واحد لتمثيل هذه السيادة.

ـ أنّنظام المجلس الواحد يُخَففُ من الصراع والتصادم أثناء العمل التشريعي، خلافا لنظام المجلسْين الذي ترتفع فيه إحتمالات ذالك، بسبب الإختلاف من حيث التشكيل والإختصاص، وهو ما يعزّز عمل السلطة التشريعية3.

2- نظام المجلسين:

يُقصد به أنْ تكون مهّمة التشريع مُناطة بمجلسْين يشتركان في تولّي السلطة التشريعية4.

وهناك عدّة مظاهر للإختلاف بين المجلسْين النيابِيْين سواء من حيث التشكيل أو من حيث الإختصاص.

ـ فمن حيث التشكيل فإنّالمجلس الأول الذي يُطلق عليه عادة مجلس النواب أو مجلس الشعب أو المجلس الوطني يتّم تشكيله عن طريق الإنتخاب العام، بإعتباره ممثلاً لإرادة الشعب، في حين يتّم تشكيل المجلس الآخر بطُرق متعدّدة مثل الوراثة أو التعّيين أو الجمع بين الإنتخاب والتعّيين، أو إنتخاب جميع أعضاء هذا المجلس بطريقة تختلف عن إنتخاب.

1-محسن خليل، المرجع السابق، ج1، ص 168.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 263.

3- عثمان طه الدوري، المرجع السابق، ص 241.

4- عثمان طه الدوري، المرجع نفسه، ص 232.

مجلس النواب1.

ويختلف المجلسان من حيث عدد أعضاء كُلٍّ منهما، حيث يكون عدد أعضاء المجلس الشعبي أكثر من عدد أعضاء المجلس الآخر، كما يظهر الإختلاف بين المجلسْين في شروط العضوية بكلٍّ منهما، وكذالك مدّة هذه العضوية التي تكون في المجلس الشعبي أقصر منها في المجلس الآخر2.

ـــ أّما من حيث الإختصاص فإنّ المجلس الشعبي يتمتع بسلطات أوسع من المجلس الآخر، وذالك لأنّالمجلس الذي يُ نتخَب مباشرة من قِبلِ الشعب هو الذي يكون أُولَى بالتوسيع في إختصاصاته3.

فمن جهة الأمور المالية فإنّ المجلس الشعبي يكون له حق إقتراح الضرائب أو زيادتها دون المجلس الآخر، كما تكون له الأولوية في مناقشة مشروع الميزانية4.

ومن جهة الأمور التشريعية فإنّ حق إقتراح القوانين مقتصر على المجلس الشعبي، كما قد يكون له حق الإصرار على مشروع قانون معّين بالّرغم من عدم موافقة المجلس الآخر5.

أّما من حيث الّرقابة على السلطة التنفيذية فإنّ المجلس الشعبي المنتخَب من قِبلِ الشعب يكون مُخَوَّلاً وحده بمنح الثقة للحكومة وسحبها منها، وذالك بناًءا على أّنه يتمتع بحق مساءلة الحكومة سياسيا، حيث يمكنه مساءلة أي وزير في الحكومة6.

كما تتضّمن أغلب الدساتير إعطاء الحق للمجلس الشعبي وحده توجيه الإتهام الجنائي إلى رئيس الدولة أو لأحد الوزراء في حالة كانت التهمة ذات علاقة بالوظيفة التي يقومون بها،

1-محمد كامل ليلة، المرجع السابق، ص 476.

2- عصمت سيف الدولة، المرجع السابق، ص 81.

3- يحي الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، 1971، ص 145-146.

4- عثمان طه الدوري، المرجع السابق، ص 239.

5- عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، 1990، ص 249.

6- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 359.

من قبيل الخيانة العظمى و الإختلاس و إساءة إستعمال السلطة1.

ومن المبرّرات التي جعلت بعض الدول تفضّل الأخذ بهذا النظام ما يلي:

ـ ملاءمة نظام المجلسْين لدولة الإتحاد الفدرالي كالولايات المتحدة الأمريكية وسويسرا، فالمجلس الشعبي يمثل شعب دولة الإتحاد الفدرالي، أّما المجلس الآخر فيمثل دويلات الإتحاد بغض النظر عن عدد سكانها أو مساحتها، وبذالك يتحقق التمثيل المتساوي لمختلف الدويلات2.

ـ السماح بتمثيل أصحاب الكفاءات والمصالح والطوائف المختلفة في المجتمع.

ـ منع إستبداد المجلس الشعبي بإعتبار أّنه حينما تكون السلطة التشريعية بيد مجلس واحد فإنّ ذالك قد يؤّدي إلى التعسف والإستبداد بها.

ـ منع التسّرع والخطأ في التشريع، عن طريق التدقيق في القوانين، والتأّكد من ملاءمتها لمتطلّبات المجتمع.

ـ التخفيف من حدّة النزاع بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، حيث أّن وجود مجلسْين يساعد على إحتواء الخلافات التي تظهر بين الحكومة وأحد المجلسْين3.

وقد نصّ الدستور الجزائري على نظام المجلسْين، حيث تتولّى مهّمة السلطة التشريعية غرفتان، هما المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأّمة4.

و يمرّ التشريع في النظام الديمقراطي بخطوات إجرائية حتى يصبح قابلا للتنفيذ، و تتمثل هذه الخطوات فيما يلي:

أ-**الإقتراح:** و هو إقتراح مشاريع القوانين، وهذا الحق منصوص عليه في صلب الدساتير المعاصرة5. و على كُلٍّ فإنّه بإقتراح مشروع القانون يصبح أساسا تدور عليه المناقشة،

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع نفسه، ص 360.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 268.

3- عبد الغني بسيوني، المرجع السابق، ص 253.

4- المادة 98، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

5- منها الدستور الجزائري، المادة 119، المرجع السابق.

ويمرّ بالإجراءات المنصوص عليها عند تقديم الإقتراحات1.

ب- مناقشة الإقتراحات: عندما يُقدَّم المقترح إلى المجلس، سواء كان مقترحا من قِبَل النواب أم من الهيئة التنفيذية، فإنّه يُسَجَّلُ في مكتب رئيس المجلس التشريعي، ثّم يحيله رئيس المجلس إلى إحدى اللّجان المتخصصة من أجل بحثه و دراسته من عدّة وجوه، وإذا قرّرت اللّجنة صلاحية المقترح للمناقشة، يقوم المجلس بجدَولته في جدول أعماله وتقديمه للمناقشة2.

و عندئذ يبدأ أعضاء البرلمان و مختلف الأطراف في طلب الكلمات، ويقومون ببحث الموضوع ودراسته، و يتداولون بشأنه مداولة عميقة قد ينتج عنها إستدعاء أهل الخبرة أو إرسال مشروع القانون بكامله إلى لجان ذات إختصاص3.و أثناء المناقشة تُعطى الفرصة كاملة لكلّ عضو من أجل إبداء رأيِه،ولا يُقفل باب المناقشة إلاّ بعد إنهاء جميع المتداخلين لمناقشاتهم4.

ج- الإقتراع أو التصويت: بعد إستيفاء المناقشة حول مشروع القانون يتعّين على المجلس النيابي أن يقوم بالتصويت عليه، ذالك أنّ الغرض الأساسي من الإقتراح و المناقشة هو إستخلاص القرار الذي تجمع عليه الأكثرية5. ويتوقف على عملية التصويت ظهور المشروع المقترح و من ثَمَّ تنفيذه، وتعتبر هذه العملية الإجراء الحاسم، كما تلعب فيه القِوى الضاغطة في الدولة وراء الكواليس دورًا هامًّا على الأعضاء من أجل التأثير عليهم بالموافقة أو الرّفض6.

1-ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 164.

2- ضو مفتاح غمق، المرجع نفسه، ص 166.

3- أندريه هوريو، القانون الدستوري، ترجمة أنطوان سعد، ج2، دار الأهلية للنشر، بيروت لبنان، 1974، ص 438.

4- أندريه هوريو، المرجع نفسه، ج2، ص 439.

5- فؤاد كامل، الأوضاع البرلمانية، الطبعة الثانية، دار الكتاب، القاهرة مصر، 1984، ص 202.

6- فوزي أبو ديات، المفاهيم الحديثة للأنظمة و الحياة السياسية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1984، ص 169

ثانيا: الهيئة التنفيذية:

يأتي إشتراك الهيئة التنفيذية في التشريع نتيجة للمبرِّرات العملية والفعلية التي تبرِّر قيامها بهذا الأمر، و ذالك بصفتها المسؤولة على التنفيذ في إقليم الدولة، وهي عندما تقوم بذالك تواجه في كُلِّ يوم من المسائل المتجدِّدة ما يجعل لإشتراكها مبرِّراً حتى تستبين الوجه السليم في إتخاذ القرار وتنفيذه1.

وتظهر مشاركة السلطة التنفيذية في التشريع من خلال ما يلي:

- إقتراح مشاريع القوانين2.
- الإشتراك في المناقشة داخل البرلمان.
- التصديق على القوانين المُصَوَّتِ عليها من قِبلِ البرلمان3.، أو الإعتراض عليها بطرق معّينة ومنصوص عليها4.
- المشاركة في التشريع عن طريق أوامر تشريعية لها قّوة القانون، بعد تصويت البرلمان عليها5.

وقد حدّدت معظم الدساتير المجالات التي تشُرِّع ُفيها السلطة التشريعية6، بينما تركت ما عدا ذالك لإختصاص السلطة التنفيذية، ممّا جعل السلطة التشريعية مقّيدة في ممارستها لوظيفة التشريع.

الفرع الثالث: نماذج عن السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.

أَولًا: النموذج البريطاني:

يتكّون البرلمان البريطاني حاليا من مجلسْين هما:مجلس اللّوردات و مجلس العموم، إلاّ أنّ

1-ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 75.

2- المادة 119، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

3- المادة 126، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- المادة 127، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

5- المادة 124، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

6- منها الدستور الجزائري، المرجع السابق، وذالك في المادتين، 122 و 123 منه .

الُمَعبِّر الفعلي عن سيادة الشعب هو مجلس العموم ، الذي يمتلك صلاحيات واسعة لا سيّما في الأمور التشريعية و المالية1.

1-مجلس اللّوردات:

يتّمتشكيل مجلس اللّوردات عن طريق الوراثة أو التعّيين من النبلاء والأمراء ورجال الّدين2. ويتكّون من حوالي 1000 عضو، يكتسب العضوية فيه 800 عضو عن طريق الوراثة، 26 عضو من كبار الأساقفة، وتسعة أعضاء من كبار القضاة يتّم تعّيينهم من طرف الملكة3.

وفي الوقت الحاضر فإنّمجلس اللّوردات لا يتمتع بأيّ إختصاص، ماعدا حقه في تأجيل نفاذ القانون لمدّة سنة واحدة بعد تصويت مجلس العموم عليه، إلاّ أّنه بعد إنتهاء هذه المدة يصبح القانون ملزِما رغم معارضته4.

ورغم تناقص دور مجلس اللّوردات في مجال التشريع إلاّ أنّ دوره في خدمة المصالح الطبقية لأصحاب المشاريع الرأسمالية من ذوي النفوذ السياسي مازال قائما5.

2- مجلس العموم:

يتشكّل مجلس العموم عن طريق الإنتخاب العام مّما جعله المجلس النيابي الُمَعبِّر عن إرادة الشعب6. ويتكّون مجلس العموم من 635 عضوًا يتّم إنتخابهم لمدّة خمس سنوات، كما يَنتخِب هذا المجلس رئيسا له يسمى " المتحدِث "، ويتمتع هذا الأخير بصلاحيات واسعة في إدارة أعمال هذا المجلس7.

1-زهير أحمد قدورة، (المجلس التشريعي الثاني وتناقص دوره في النظم السياسية المعاصرة – دراسة مقارنة –)، مجلّة الزّرقاء للبحوث والدراسات، الأردن، 2006، العدد الأول ، ص 120.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، 335.

3- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، 291.

4- إسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت لبنان،1982،ص252

5- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 289.

6- ربيع فتح الباب، الظروف الخاصة بنشأة نظام إزدواج الهيئة التشريعية في النظم الديمقراطية الحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، 1992، ص 126.

7- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 289.

و لأنّ مجلس العموم هو الذي يمثّل الشعب لأّنه المجلس المنتخَب فإنّ له الكلمة الفصل في مجال التشريع والمجال المالي، كما يمتلك وحده حق رقابة الحكومة1.

إلاّ أنّ إختصاص مجلس العموم بمهّمة التشريع أصبحت نظرية بمرور الزمن، بإعتبار أنّ الحكومة أصبحت هي الأقوى من الناحية العملية في المبادرات التشريعية، لذلك يُلاَحظُ أنّ 90% من القوانين التي يصادِق عليها مجلس العموم تأتي من خلال إقتراحات الحكومة2.

ثانيا: النموذج الأمريكي:

تتكّون السلطة التشريعية (الكونغرس) في الولايات المتحدة الأمريكية من مجلسْين: الأول هو مجلس النواب والثاني هو مجلس الشيوخ3. حيث تّم تقسيم السلطة التشريعية بين هذْين المجلسْين بالتساوي، فمجلس النواب يضمن المساواة بين أصوات الناخبين ديمقراطيا، ومجلس الشيوخ يضمن المساواة في تمثيل الولايات4.

1-مجلس النواب:

يتكوَّن من أعضاء يختارهم الشعب كل سنتْين، فتختار كل ولاية عددًا يتناسب مع عدد سكانها، حيث يمثّل كل عضو 281000(مائتي و واحد وثمانين ألف مواطن)5. على أنْ يكون لكلّ ولاية نائبا مهَما قلّ عدد سكانها.

ويجب أنْ يكون المُرَشَح للنيابة في هذا المجلس قد أتّم الخامسة والعشرين من عمره، و أنْ يكون متمتعا بالجنسية الأمريكية لمدّة لا تقلّ عن سبع سنوات، كما يجب أن يكون من المقيمين في الولاية المرشَح فيها وقت الإنتخاب، كما يتّم إنتخاب رئيس مجلس النواب من

1-محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 335.

2- كمال الغالي، مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية، مطبعة الإسكان العسكرية، دمشق سوريا، 1986، ص 373

3- زهير أحمد قدورة، المرجع السابق، ص 124.

4- أوليفيه دوهاميل وايف ميني، المعجم الدستوري، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1996، ص 375.

5- زهير أحمد قدورة، المرجع السابق، ص 124.

طرف أعضاء هذا المجلس1.

2- مجلس الشيوخ:

يتكّون مجلس الشيوخ من عضَوْين لكلّولاية يـُ ختاران لمدّة ست سنوات مباشرة من قِبَلِ شعب كلّ ولاية، ويتّم تجديد ثلث أعضاء هذا المجلس كلّ سنتْين2.

ولكي يكون الشخص مؤَهلاً لعضوية مجلس الشيوخ لا بدّ أن يكون بالغا ثلاثين سنة من العمر، كما يـُ شترط فيه الجنسية الأمريكية لمدّة لا تقل عن تسع سنوات، فضلاً عن أن يكون مقيما في الولاية التي يترشح فيها أثناء إنتخابه. ويقوم برئاسة مجلس الشيوخ نائب الرئيس الأمريكي3.

وكقاعدة عامّة فإنّ إجتماعات مجلسي الكونغرس تكون منفصلة، إلاّ أنّ هناك حالات يعقد فيها الكونغرس إجتماعاً مُوحدًا، وهذه الحالات هي:

- وجود ضرورة لفرز أصوات هيئة الناخبين لرئيس الدولة.
- بمناسبة الإحتفالات الرّسمية ذات الطبيعة الحكومية.
- وعند سماع رسائل رئيس الدولة4.

و الأصل العام أنّ المجلسْين يشتركان مَعًا في ممارسة السلطة التشريعية، فلابدّ من إقرار القانون في المجلسْين معًا بالأغلبية المطلقة5. إلاّ أنّ هناك صلاحيات تكون خاصة بكل مجلس على حِدَة أهّمها6:

1-عدنان طه الدوري، المرجع السابق، 309.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 360.

3- إبراهيم عبد العزيز شيحا، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 142- 143.

4- عدنان طه الدوري، المرجع السابق، ص 310.

5- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 360.

6- نزيه رعد، القانون الدستوري و النظم السياسية، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس الغرب لبنان، 1995، ص 262.

أ-بالنسبة لمجلس النواب:

- يختص بالمبادرات التشريعية في المجال الضريبي.
- إنتخاب رئيس الجمهورية في حالة عدم حصول المترشحين على الأغلبية المطلقة.
- توجيه الإتهام الجنائي لرئيس الجمهورية والوزراء وكبار الموظفين.

ب- بالنسبة لمجلس الشيوخ:

- التصديق على الإتفاقات والمعاهدات الدولية.
- التصديق على قرارات رئيس الدولة الخاصة بتعّيين الوزراء وكبار الموظفين.
- إنتخاب رئيس مجلس الشيوخ بالوكالة في حالة غياب نائب رئيس الجمهورية أو رفضه رئاسة المجلس.
- ممارسة دور المحكمة في حالة توجيه إتهامات جنائية كالخيانة والفساد لرئيس الدولة أو الوزراء أو كبار الموظفين الإتحادّيين.

المطلب الثالث: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

سأتطّرق في هذا المطلب إلى مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي القائم على مبدأ الشورى وبين النظام الديمقراطي، وذالك من حيث تعريف كلّ واحد منهما (الفرع الأول)، ومن حيث ممارستها (الفرع الثاني)، ثّم من حيث الهيئات المخّولة بها (الفرع الثالث).

الفرع الأول: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث التعريف.

يتضح من خلال التعاريف المتقدِّمة للسلطة التشريعية في النظام الإسلامي أّنها تستند على أساس وجود شرع مبتدأ، يتمثل في الشريعة الإسلامية المأخوذة من الكتاب والسنة، وبالتالي فإنّ مصدر التشريع في النظام الإسلامي ليس بشريا، فالّذي له السلطة المطلقة في التشريع هو الله سبحانه وتعالى العالِم بمصالح العباد التي لا يمكن لهذا العقل الإنساني المحدود أَنْ يتوصَّل إلى معرفة كُنهها و حقيقتها.

و ليس للأّمة في هذا المقام إلاّ أّنها صاحبة الولاية في إجراء الأمور على وفق الشريعة الإسلامية بما يحفظ مصالحها السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية.

من هذا المنطلق فإنّ سلطة التشريع للأّمة مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلامية، فلا يمكنها أنْ تقوم بالتشريع على خلاف الكتاب و السنة حتى وإن إجتمعت على ذالك، وإلاّ عُدَّ ذالك تَعَدٍ على حدود الله تعالى الذي منح هذه السلطة السياسية للأّمة لتمارسها ضمن حدوده سبحانه و تعالى.

والسلطة الممنوحة للأّمة- بإعتبارها ممنوحة من الله- لا يمكن سحبها من الأّمة أو التنازع عليها، ولا يمكن أن تُنْسَبَ لفرد بِعَيْنه أو لجماعة، فهي للأّمة الإسلامية كمجموع و على الأّمة يقع عِبْأَ القيام بها1.

أّما في النظام الديمقراطي فإنّ الشعب أو الأّمة وِفْقًا لمفهوم السيادة هو من يمتلك السلطة المطلقة للتشريع دون قيود أو حدود.

فلا يوجد في النظام الديمقراطي شرع مبتدأ تستند إليه الأّمة في تشريعاتها، و إّنما هناك شعب له الحق في التشريع المطلق حتى ولو أّدى ذالك إلى الخروج عن الفطرة الإنسانية في بعض الأحيان، بل حتى لو كان هذا التشريع يضرّ بمصالح أمم و شعوب أخرى.

من هنا يتضح مدى الإرتباط بين التشريعات وبين النظرة العقائدية التي يؤمن بها كلّ شعب، فإنّأي تشريع لنظام الحياة يُبْنَى على نظرة عقائدية خاصة تنبثق عنها تلك التشريعات وتتلاءم معها وتحقق الأهداف المرسومة فيها2.

من هذا المنطلق لابدّ أن تتشخص للإنسان قبل كلّ شيء الرّؤية التي يعي بها نفسه وحياته ومبدأه ومصيره، كما لابدّ أن يدرك الهدف من وجوده، والجهة التي يكون مسؤولاً أمامها، وماهي المسؤوليات وحدودها؟، كلّ ذالك لابدّ أن يحصل الإنسان على جواب مقنع له، قبل

1-ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 34.

2- محمود الهاشمي، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران، الطبعة الأولى، مطبعة سبهر، طهران إيران، 1986، ص 283.

أن يُطَالَبَ بتنظيم حياته وِفق تشريعات و أنظمة معيّنة1.

فإذا كانت نظرة الإنسان ممتدّة إلى حياة أعمق وأبعد من هذه الحياة فسوف تختلف المعاّيير والأهداف لديه، وحينئذ سينظّم علاقاته الإجتماعية بما ينسجم مع تلك الأهداف والمعاّيير2.

ومن هنا فإنّ الإيمان بالله تعالى كمبدأ أعلى خالق للإنسان يُعتبر الأساس لمبدأ المسؤولية القانونية بحيث لا نتعقل بدونه معنى للقانون ولا للتشريع، حيث يكون القانون من دون الإيمان بالمبدأ الأعلى للوجود- مهما كان مصدره التشريعي – فارغا من عنصر الإلزام والنفاذ المشروع، ولا يمكن جَعْلَ الناس مسؤولين أمامه إلاّ بالقهر والقّوة، أو إيجاد قناعة طوعية لدى كلّ فرد إتجاه القوانين، الأمر الذي ذهبت إليه نظريات العقد الإجتماعي وهو مطلب واهٍ وغير واقعي3.

من هنا يتبّين مدى الترابط الوثيق بين التشريع والعقيدة الإسلامية في النظام الإسلامي، ممّا يجعل هناك بَوْنًا شاسعا بين مفهوم التشريع في النظام الديمقراطي ومفهومه في النظام الإسلامي.

الفرع الثاني: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الممارسة.

بالّرغم من أنّ الأّمة أو الشعب في كُلٍّ من النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي هما من يقومان بممارسة التشريع، إلاّ أنّ هناك مجموعة من النقاط التي يتمّيز كُلٌّ منهما عن الآخر، وتتمثل فيما يلي:

أولاً : إنّ ممارسة الأّمة الإسلامية للتشريع في نظام الحكم الإسلامي يعتبر واجبا على كُلِّ فرد مسلم مؤهل لأداء هذا الواجب الذي يعتبر من واجبات الولاية العامة للمسلم في إقامة شريعة الّدين الإسلامي، وللأّمة الإسلامية بعد ذلك أنْ تقوم بنفسها بهذا الواجب أو أن

1-محمود الهاشمي، المرجع نفسه، 283.

2- محمود الهاشمي، المرجع نفسه، ص 284.

3- محمود الهاشمي، المرجع نفسه، ص 284.

تفوّض من أجل القيام به جماعة منها تعّبر عن إرادتها.

بينما نجد في النظام الديمقراطي عدم إتفاق حول ذالك، فالبعض يرى أنّ ممارسة التشريع من قِبلِ الأفراد يعتبر وظيفة، بينما يرى البعض الآخر أنه حق، وذالك بناًءا على رؤية السلطة السياسية لمبدأ السيادة، هل هي للشعب أم للأّمة؟1.

ثانيا: إنّ ممارسة الأّمة الإسلامية للتشريع في النظام الإسلامي كان أسبق منه في النظام الديمقراطي، حيث مارس المسلمون الأوائل الوظيفة التشريعية من خلال دعوتهم إلى المسجد أو إلى مكان آخر وحتى في الأقاليم ومن خلال أسلوب الإقتراح على الخليفة، وقد مارسوا ذلك دفعة واحدة و دون مراحل، فقد كانت ممارستهم بموجب النصوص الشرعية التي تدعو الى التشاور والمشاورة، كما أنّ جميع المسلمين في ذلك سواء.

بينما في النظام الديمقراطي نجد أنّ ممارسة الأّمة للتشريع قد مّر بمراحل متعّددة، ولم يكن هذا الحق مقّرًرا أصلا لصالح الشعب، بل تحصّل عليه الشعب بعد ثورات دامية و إصلاحات كبيرة أّدت إلى حصوله على هذا الحق.

ثالثا: إنّ ممارسة الشعب للتشريع في النظام الإسلامي يقوم على أساس فلسفة الحاكمّية الإلهّية، بينما يمارس الشعب ذالك في النظام الديمقراطي على أساس فلسفة العقد الإجتماعي الذي يعطي حق التشريع المطلق للشعب2.

رابعا: تخضع ممارسة التشريع في النظام الإسلامي إلى مبدأ الشرعية، الذي هو محّدد ومعروف وثابت، والذي يتمثل في القرآن الكريم والسّنة المحمدية الأصيلة. بينما في النظام الديمقراطي تخضع هذه الممارسة لمبدأ دستورية القوانين التي يجب أن تكون موافقة للقواعد الدستورية التي تتغّير وتتبّدل بحسب الظروف والأحوال3.

خامسا: ممارسة التشريع في النظام الديمقراطي يخضع إلى مجموعة من التأثيرات التي تؤثر

1-ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، ص 78.

2- ضو مفتاح غمق، المرجع نفسه، ص 33.

3- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى و أثرها في الديمقراطية، المرجع السابق، ص 424.

على صيغة القانون، من هذه التأثيرات ضغط الرّأي العام، وكذالك تأثير السلطة التنفيذية بأدواتها داخل البرلمان.

بينما في النظام الإسلامي لا يوجد شيئ يؤثر على صيغة القانون، لأّنه مقّيد بِشْرعٍ مبتدأ، وهو الشريعة الإسلامية، حيث كُلُّها يخالف هذه الشريعة يُ ضْرَبُ به عرض الحائط1.

سادسا: يظهر من ممارسة التشريع في النظام الإسلامي أنّ هناك تَدَرُّج للقواعد القانونية وذالك من خلال سُمُوِّ المشرِّع الأساسي المتمثل في القرآن الكريم والسّنة النبوية الشريفة. وقد عرف النظام الديمقراطي أيضا مبدأ تدّرج القوانين، وجعل التشريع الأساسي المتمثل في الدستور هو الأسمى على جميع القوانين داخل الدولة.

سابعا: إنّ ممارسة السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي محدّدة بمجموعة من المجالات التي يحدّدها الدستور، و هو ما أصبح معمولا به في أغلب الدول المعاصرة، ممّا يجعل السلطة التنفيذية مبسوطة اليد في باقي المجالات التي تكاد لا تحصى .

بينما السلطة التشريعية في النظام الإسلامي مجالاتها تشمل جميع شؤون الأّمة الإسلامية، ممّا يجعلها مبسوطة اليد في إتخاذ أيّ إجراء قانوني تراه مناسبا لمعالجة مسألة ما.

الفرع الثالث: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الهيئات المخوَّلة بالتشريع.

تبّين ممّا تقدّم أنّ كِلاَ النظامْين الإسلامي والديمقراطي لهما هيئات مخّولة بممارسة الوظيفة التشريعية، إلاّ أنّ هناك مجموعة من الخصائص والمميّزات التي تجعل من الهيئة التشريعية في النظام الإسلامي تتميّز عن نظيرتها في النظام الديمقراطي.

أولاً : يتضح من خلال التأّمل في الهيئات التشريعية بالنظام الديمقراطي أّنها أُنشِأَتْ من أجل منع الإستبداد والتعسف من قِبَلِ السلطات الأخرى، ولهذا نجد أنّ هذه الهيئة التشريعية هي نتيجة للأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات الذي ماُوجِدَ إلاّ لأنّ واضعوه إفترضوا نزعة الإنسان إلى حبّ التسلط و الإستبداد السياسي.

1-حسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، المرجع السابق، ص 295.

بينما نجد الشارع المقدس في النظام الإسلامي قد إفترض حسن النية في الإنسان المسلم من خلال إيجاد جماعة تقوم بالشورى، و لعلّ ذالك راجع إلى وجود أحكام شرعية تمنع السلطة الحاكمة من التعسف و الإستبداد1.

ثانيا: إنّ المجالس النيابية في النظام الديمقراطي أصبح دورها في التشريع يتناقص شيئا فشيئا، حيث نجد السلطة التنفيذية هي من تقوم بالمبادرة بإقتراح القوانين، وهذا يمس بشكل كبير بالوظيفة التشريعية التي هي حق أصيل للبرلمان.

بينما نجد في النظام الإسلامي أنّ مجلس الشورى هو حجر الزاوية في أداء الوظيفة التشريعية، فإقتراحاته ومناقشاته هي الأساس في سنّ القوانين2.

ثالثا: من خلال ما تقدّم يتبّين أنّ أهل الشورى ليسوا سوى جماعة تشُكّلُ مايشبه مجلسا للشورى، يرجع إليهم رئيس الدولة والأّمة الإسلامية، إلاّ أنّ الملاحظ أنّ هذا المجلس لم يُعْرَفْ أّنه مختص بالتشريع، أو أّنه يعتبر مجلسا نائبا عن الأّمة الإسلامية، أو له إختصاصات محدّدة متفرّغ لها، بل إنّ هذا المجلس وُجِدَ من باب أنّ هناك أمورا مستجدّة تحتاج معالجتها إلى أهل العلم و الخبرة، وهو بذالك أشبه بمجلس لأهل الخبرة الذين يُرْجَعُ إليهم من قِبَلِ الخليفة أو الأّمة الإسلامية، إلاّ أّنه لا يوجد مانع من تنظيم ذالك وِفقا للظروف التي تسود الدول الإسلامية المعاصرة من خلال وجود برلمان متفّرغ للعمل التشريعي.

أّما النظام الديمقراطي فإنّ المجلس النيابي هو عبارة عن هيئة سياسية دستورية تحكمها مجموعة من القوانين، سواء من حيث الإجراءات، أو إختيار الأعضاء الذين يقومون بوظيفة التشريع ، أو طريقة تشكيل المجلس، أو تحديد الإختصاصات المنوطة بالمجلس، وهي المسائل التي لا تكاد تخلو من تنظيم أيّ دولة معاصرة لها3.

1-حسن صبحي أحمد عبد اللاّطيف، المرجع السابق، ص 301.

2- ضو مفتاح غمق، المرجع السابق، 60

3- ضو مفتاح غمق، المرجع نفسه، ص 79-80.

رابعا ما يُلاحظ على الهيئة التشريعية في النظام الديمقراطي أنّها لا تُعبِّر بحق عن الشعب الذي تمثّله، وِفقا للنُظم السياسية المتبعة حاليا، وذالك بسبب الأوضاع الإقتصادية و السياسية و الحزبية الموجودة في كلّ دولة.

فالمعسكر الشرقي ينتقد المعسكر الغربي بأنّ ديمقراطيته تعتبر ديمقراطية مجموعة من أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الصناعات المتحكّمين في مؤسسات الدولة، و هؤلاء النواب الذين يشكّلون البرلمان ماهُمْ إلاّ صنيعة هؤلاء المسّيطرين على أجهزة الدولة1.

و الحقيقة أنّ هذه الديمقراطية هي التي يحاول الغرباللّيبرالي تسويقها للدول العربية والإسلامية اليوم من أجل خدمة مصالحه السياسية والإقتصادية على حساب الشعوب العربية والإسلامية، وهو الواقع المُعَاش الذي نشاهده في العالم العربي والإسلامي.

وفي المقابل فإنّ المعسكر الغربي ينتقد المعسكر الشرقي بأنّ البرلمانات عبارة عن أشخاص لهم رؤية الحزب، وهميمثِلون طوائف محدّدة من المجتمع كالعّمال والفلاحين و لا يسمح بالترشيح لغير أنصار الحزب2.

أّما الهيئة التشريعية في النظام الإسلامي فهي مقّيدة بأحكام الشريعة، فالقانون الذي تسّنه هذه الهيئة يجب أنْ يراعى فيه مصالح الأّمة في إطار الضوابط الشرعية، وبالتالي فإنّ هذه الهيئة لا يجوز لها أنْ تخرج عن تلك الضوابط و إلاّ عُدَّ تشريعها باطلا.

1- محمد عصفور، الحّرية في الفِكْرين الديمقراطي والإشتراكي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة مصر، 1961، ص 344

2-محمد حامد الأفندي، النظم الحكومية المقارنة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة مصر، 1975، ص 82.

المبحث الثاني

السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي

تلعب السلطة التنفيذية في أيّ نظام سياسي دورًا مُهِمًّا في الحياة السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية...إلخ.

وتختص السلطة التنفيذية بالأساس بوظيفة تنفيذ وتحقيق أهداف السياسية العامّة، ولا يقتصر دور هذه السلطة عموما على تحقيق هذه الأهداف بل إنّه يتعدى ذالك إلى المشاركة في عملية تشكيل أو رسم السياسة العامّة1.

وعلى هذا الأساس فإنّه في النظام الإسلامي، كما هو في النظام الديمقراطي تلعب السلطة التنفيذية دورا مميّزا، وهو ما جعل هذا النوع من السلطات يصطبغ بصبغة الطبيعة السياسية لِ كُلٍّ من النظاَمْين.

من هذا المنطلق سأتطّرق في هذا المبحث إلى مجموعة من المسائل المتعلّقة بالسلطة التنفيذية في كُلٍّ من النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي وذالك من خلال ثلاث مطالب:

- **المطلب الأول:** و أتطّرق فيه للسلطة التنفيذية في النظام الإسلامي.
- **المطلب الثاني:** و أتعّرض فيه للسلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي.
- **المطلب الثالث:** و أعقد فيه مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

1-محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 83.

المطلب الأول: السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي.

سأتعرّض في هذا المطلب إلى تعريف الخلافة (الإمامة العظمى) في الفكر الإسلامي (الفرع الأول)، ثّم شروط وإختصاصات الخليفة (رئيس الدولة) في النظام الإسلامي (الفرع الثاني) ثّم لأختم بالتطرّق إلى مسؤولية الخليفة (الفرع الثالث).

الفرع الأول: تعريف الخلافة (الإمامة العظمى) في الفكر الإسلامي.

أولاً :المعنى اللّغوي للخلافة:

إستخلف فلانا من فلان: جعله مكانه، وخلف فلان فلانا إذا كان خليفته، يقال خلّفه في قومه خلافة1.

وفي القرآن الكريم { وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اُخْلُفْنِي فِي قَوْمِي2 }.

وتقول: خلفته، إذا جئت بعده.ويقال:خلّفت فلانا، أخلّفه تخليفا. و إستخلفته: أنا جعلته خليفتي. و إستخلفه: جعله خليفة.

والخليفة: الذي يُستخلف ممّن قبله. والجمع خلائف، جاؤوا به على الأصل، مثل كريمة وكرائم ، وهو الخليف ، والجمع خلفاء3.

ثانيا: المعنى الإصطلاحي للخلافة:

هناك عدّة تعريفات للخلافة (الإمامة العظمى) في الإصطلاح، منها:

1- تعريف التفتازاني: الإمامة هي رئاسة عامّة في أمر الدّين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم4.

2- تعريف الماوردي: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدّين وسياسة الدنيا5.

1-محمد بن مكّرم بن منظور، المرجع السابق، ج 4، مادّة خلف، ص 182.

2- سورة الأعراف، الآية 142.

3- محمد بن مكّرم بن منظور، المرجع السابق، ج 4، مادّة خلف، ص 183.

4- سعد الدّين التفتازاني، شرح مقاصد الطالبين في أصول الدّين،ج5، دار الكتب العلمية،بيروت،دون سنة طبع،ص232.

5-أبو الحسن بن علي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة طبع،ص29.

3- تعريف إبن باديس: الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر1.

4- تعريف رشيد رضا: الخلافة، والإمامة العظمى، و إمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الّدين والدنيا2.

من خلال التعاريف المتقدِّمة يتضح أنّ الخلافة والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة عبارة عن سياسة وقتية زمنية تختص بشؤون الناس، و إدارة أمورهم الّدينية والدنيوية، فمصطلح الخلافة له إرتباط وثيق بنظام الحكم في الدولة الإسلامية، بإعتبار أّنه جزء لا يتجزّأ من النظام السياسي الإسلامي ، فهم متفقون على وجوب وجود شخص يَخْلُفُ النبي الأكرم صلى الله عليه و آله وسلم.

فقد أجمع سلف الأّمة وأهل السّنة على أنّ نصب الإمام واجب على المسلمين شرعا لا عقلا فقط كما قال بعض المعتزلة3. كماتفق أهل السنّ ة على أنّ نصب الخليفة فرض كفاية، و أنّ الُمطَالَب به هم أهل الحلّ والعقد في الأّمة4.

وقد ذهب علماء أهل السّنة إلى أنّ الإمامة من فروع الّدين لا من أصوله، قال التفتازاني: << لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أَلَق، لرجوعها إلى أنّ القيام بالإمامة و نصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلّية تتعلّق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الأمر إلاّ بحصولها، ولا خفاء في أنّ ذالك من الأحكام العملية دون الإعتقادية5 >>.

1- عّمار طالبي، آثار عبد الحميد بن باديس، المجلّد 2 ج 1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1968، ص410.

2- محمد رشيد رضا، الخلافة، دار الأنيس، الجزائر، 1992، ص 15.

3- محمد رشيد رضا، المرجع نفسه، ص 16.

4- محمد رشيد رضا، المرجع نفسه، ص 17.

5-سعد الّدين التفتازاني، المرجع السابق، ج 2، ص27

و قال الآمدي: << إعلم أنّ الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللآبديات1 >>.

و قال الإيجي:<< هي عندنا من الفروع، و إنّما ذكرناها في علم الكلام تأَسِّيًا بمن قبلنا2>>.

يُلاحظ ممّا تقدّم في التّعريفين اللّغوي و الإصطلاحي أنّه لا يوجد تفاوت بين المَعْنَيْنِ، بإعتبار أنّ كلاهما بمعنى النيابة، و جَعْلِ شخص مكان آخر في حال غيبته أو موته.

الفرع الثاني: شروط و إختصاصات الخليفة (رئيس الدولة) في النظام الإسلامي.

أَولاً : شروط تولية الخليفة في النظام الإسلامي:

الشرط الأول: الإسلام

يعتبر شرط الإسلام في الخليفة من الشروط التي إتفق العلماء على وجوبها في من يتولّى منصب الخلافة.

قال القاضي عياض: << أجمع العلماء على أنّ الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنّه لو طرأ عليه الكفر إنعزل ، وكذا لو ترك إقامة الصلوات و الدعاء إليها3 >>.

و ذالك لأنّ الله تعالى يقول: { وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلا4 }.

فليس هناك سبيل أعظم من ولاية الإمام الأعظم5.

و على هذا فلا يجوز إنعقاد الخلافة لكافر أصلي أو مرتد، ذالك أنّه أيّ نظام سياسي مهما كانت طبيعته لا يمكن أن يقبل بإسناد الهيئة التنفيذية فيه إلاّ إلى شخص يؤمن بهذا النظام ومبادئه و ثوابته.

1- سيف الّدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللّطيف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة مصر، 1971، ص 363 .

2- عضد الّدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، دار عالم الكتب، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 395 .

3- يحي بن شرف النووي، المرجع السابق، ج3، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1840، ص541

4- سورة النساء، الآية 141.

5-أبو محمد علي بن حزم، الفصل في المِلل والأهواء والنِحل، ج4، دار الجيل، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 166.

الشرط الثاني: البلوغ.

وهو من الشروط الذي أجمع عليه علماء الأّمة الإسلامية إلاّ الشيعة الإمامية1.

قال إبن حزم: << و جميع فِرق أهل القبلة ليس منهم أحد يُجيز إمامة إمرأة و لا إمامة صبي لم يبلغ إلاّ الرافضة فإّنها تجيز إمامة الصبي2 >>.

فلا تصح رئاسة الصبي لسببين:

الأول: أّن الصبي محتاج في تسّيير أموره إلى ولّي، فكيف يجوز أنْ يُشرِف هو على أمور الأّمة3.

الثاني: أّن الصبي لعلمه بأّنه ليس مكلّفا و أّن أعماله لا تُحسب عليه شرعا، رّبما يخلُّ عمدًا بالمسؤولية المُلقاة على عاتقه4.

الشرط الثالث: العقل.

وهو شرط بديهي، حيث لا تنعقد إمامة فاقد العقل بجنون أو بغيره. قال الغزّالي:<< فلا تنعقد الإمامة لمجنون فإّن التكليف مناط الأمر وعصامه، و لا تكليف على صبي ومجنون لأّن الّرسول قال: (رُفِعَ القلم عن ثلاثة)، وعَدَّ الصبي حتى يبلغ و المجنون حتى يفيق5 >>.

الشرط الّرابع: الحّرية.

فلا تنعقد إمامة العبد، لأّنه إذا كانت أموره تسير بأوامر غيره فكيف يمكن أنْ توكل إليه أمور الأّمة6.

1-محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص123 .

2-أبو محمد علي بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، ج 3، ص 110.

3 - محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج 4، دار الفكر للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 130.

4- أحمد بن عبد الله القلقشندي،مآثر الإنافة في معالم الخلافة،ج1،دار الجيل،بيروت،دون سنة طبع، ص 35.

5- أبو حامد أحمد بن محمد الغزّالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الّرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة، القاهرة مصر، 1964، ص 180.

6-محمد رأفت عثمان، المرجع السابق، ص 128.

يقول إبن عابدين: << لأنّ العبد لا ولاية له على نفسه، فكيف تكون له الولاية على غيره، و الولاية المتعدِّية فرع للولاية القائمة1 >>.

و قد إشترط العلماء هذا الشرط بالإجماع2. ولم يخالف في ذالك إلاّ الخوارج فقد أجازوا أنْ يكون الإمام عبدًا3.

الشرط الخامس: الذكورة.

وقد إشترطها العلماء بالإجماع في من يتولّى منصب الخلافة4.

وقد إحتج العلماء على ذالك بما رواه البخاري من حديث أبي بكرة (رض) قال: قال رسول الله (ص آ): <<لن يـُفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة5 >>.

يقول: القلقشندي:<< و المعنى في ذالك أنّ الإمام لا يستغني عن الإختلاط بالرّجال و المشاورة معهم في الأمور، و المرأة ممنوعة من ذالك، و لأنّ المرأة ناقصة في أمر نفسها حتى أنّها لا تملك النكاح، فلا تُجَعل إليها الولاية على غيرها6 >>.

و قد ألحق العلماء الخنثى بالمرأة إحتياطا فلم يـُبيحوا له تولية منصب الإمامة و إِنْ ظهرت عليه ملامح الذكورة، كما هو شأنه في أمر القضاء، بل الإمامة أولى7.

الشرط السادس: الإجتهاد.

أجمع العلماء على وجوب توافر هذا الشرط في من يتولّى منصب الخلافة.

1- محمد أمين إبن عابدين، حاشية ردّ المحتار على الدّر المختار في شرح تنوير الأبصار، ج1، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1964، ص 512.

2- أحمد بن يحي بن المرتضى، البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ج5، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1975، ص 281.

3- عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، المِلل و النِحل، ج1، دار الفكر، دمشق سوريا، 1995، ص 158.

4- محمد رأفت عثمان، المرجع السابق، ص 130.

5- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ج9، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص55.

6- أحمد بن عبد الله القلقشندي، المرجع السابق، ج1، ص 31- 32.

7- محمد بن أبي العّباس الرّملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،ج7، دارالكتب العلمية، بيروت، 2003، ص389.

قال الإيجي: << الجمهور على أنّ أهل الإمامة ومستحقها َمنْ هو مجتهد في الأصول والفروع، ليقوم بأمور الدّين ُمتَمَكّنا من إقامة الحجج وحلّ الشبه في العقائد الّدينية، مستقلاً بالفتوى في النوازل والأحكام، َنصًّا واستنباطا، لأنّ أهّم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات، ولن يتّم ذالك بدون هذا الشرط1 >>.

وقد نقل شمس الّدين الّرملي الإجماع على ضرورة هذا الشرط فقال: << إنّ هذا الشرط لا بدّ منه في الإمامة كالقاضي، و أولى، بل ُحكِي فيه الإجماع2 >>.

الشرط السابع:العدالة.

العدالة َلَكَةٌ في النفس تمنع صاحبها من إرتكاب الكبيرة و الإصرار على الصغيرة3.

وقد عّبر بعض العلماء عن هذا الشرط بألفاظ مختلفة من قبيل " الصلاح في الّدين " كما ذكر ذالك الإمام الشافعي4. و عّبر عنه البعض " بالورع " كما ذكره حجة الإسلام أبو حامد الغزّالي5.

وقد إشترط الماوردي عّدة شروط لكي تتحقق العدالة المطلوبة، فقال في ولاية القضاء: << و العدالة أنْيكون صادق اللّهجة، ظاهر الأمانة، عفيف عن المحارم، ُمتَوَقِيا المآثم، بعيدا عن الّر يب، مأمونًا في الّرضا و الغضب، مستعمِلاً لمروءة مثله في دينه ودنياه6 >>.

و إعتبار العدالة في الإمام قال به الجمهور من علماء الأّمة، حيث أنّ هذا الشرط مطلوب في الشاهد والقاضي، ولا شكّ أنّ الخلافة أعلى مرتبة منهما7.

1-عضد الّدين الإيجي، المرجع السابق، ج 8، ص 349.

2- شمس الّدين محمد بن أبي العّباس الّرملي، المرجع السابق، ج 7، ص 389.

3- محمد رأفت عثمان، المرجع السابق، ص 143.

4- محمد بن إدريس الشافعي، الفقه الأكبر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، دون سنة طبع، ص 39.

5- أبو حامد أحمد بن محمد الغزّالي، إحياء علوم الّدين، ج2 الدار المصرية اللّبنانية، القاهرة، دون سنة طبع، ص 302

6- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 66.

7-محمد رأفت عثمان، المرجع السابق، ص 144.

الشرط الثامن: الكفاية الجسمية.

و المقصود بها سلامة الحواس والأعضاء ممّا يؤثر في الرأيّ و العمل1.

فقد إشترط العلماء أنْ يكون الخليفة سميعا بصيرا ناطقا.

فلا تنعقد إمامة الأصم لأنّ صممه يمنعه عن سماع مصالح الشعب، و لأنّ الصمم يعتبر مانعا من تولي القضاء، فالإمامة أولى2. ولا تنعقد إمامة الأعمى قال الغزّالي: <<إذْ لا يتمكّن الأعمى من تدبير نفسه فكيف يتقلّد عهدة العالم3 >>. و كذالك الأخرس لا تنعقد إمامته، لأنّ في خرسه تعطيلا لمصالح الأمّة4.

و أمّا بالنسبة لسلامة الأعضاء فقد رأى الماوردي أنّ ما يمنع من إنعقاد الإمامة هو فَقْدُ ما له تأثير في العمل، كفقد اليدْين، أو له تأثير في النهوض كفقد الرِّجلْين، فإنّ ذالك يؤدّي إلى عجزه عن القيام بحقوق الأمّة في العمل أو النهوض5.

الشرط التاسع: الشجاعة.

قال التفتازاني بعد أنْ ذكر بعض الشروط: << و زاد الجمهور إشتراط أنْ يكون شجاعاً لِئلاّ يجبن عن إقامة الحدود ومقاومة الخصوم6 >>.

الشرط العاشر: أن يكون قُريشيا.

يرى أهل السّنة وجميع فِرق الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة الذي شترط في الإمام أن يكون نسبه من قريش7.

1-عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة،ج 3 ، دار الباز للنشر، مكة السعودية، 1398هـ، ص 161.

2- أحمد بن عبد الله القلقشندي، المرجع السابق، ج 1، ص 33.

3- أبو حامد أحمد بن محمد الغزّالي، فضائح الباطنية، المرجع السابق، ص 181.

4- محمد رأفت عثمان، المرجع السابق، ص 168.

5- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 18 و 29.

6- سعد الدّين التفتازاني، المرجع السابق، ج 2، ص 203 .

7- أبو محمد علي بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، ج 4، ص 89.

قال النووي في سياق شرحه لحديث: << الناس تبَُّعٌ لقريش في هذا الشأن >>، وبعد أن ذكر مجموعة من الّروايات في ذالك قال: << هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أنّ الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وَمَنْ خالف فيه مِنْ أهل البِدع أو عرض بخلاف من غيرهم، فهو محجوج بإجماع الصحابة و التابعين1 >>. ويقول محمد رشيد رضا: << أّما الإجماع على إشتراط القُريشية فقد ثبت بالنقل و العقل، رواه ثقات الُمحَدِّثين...2 >>.

ثانيا: إختصاصات الخليفة في النظام الإسلامي

يمكن القول بأنّ الشريعة الإسلامية لم تبّين الأمور التفصيلية للنظام السياسي الإسلامي، بل إكتفت ببيان القواعد العاّمة التي يرتكز عليها هذا النظام، وتركت الأمور التفصيلية للمسلمين حسب أوضاعهم من حيث الّزمان والمكان، وهذا ينسحب بشكل واضح على إختصاصات رئيس الدولة في النظام الإسلامي، حيث أنّ معظم الكُتاَّب والباحثين إعتمدوا تطبيقات الخلفاء الراشدين3.

إلاّ أنّ أفضل من قام بتنظيم مسائل إختصاصات الخليفة و جَمَعَ الآراء المختلفة فيها هو الإمام الماروردي الشافعي في كتابه " الأحكام السلطانية و الولايات الدينية "، حيث يلخص الماروردي إختصاصات الخليفة بما يلي:

1-حفظ الّدين على أصوله المستقّرة، و ما أجمع عليه سلف الأّمة4. ونستطيع أنْ نُشبِّهَ هذا الواجب للخليفة بواجب رئيس الدولة الحديثة في الحفاظ على الدستور، الذي يتعهد به عند قسمه الذي يؤّديه عند تَوَلِّيهِ المنصب.

1-يحي بن شرف النووي، المرجع السابق، ج 12، ص 200.

2- محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص 30.

3- مروان محمد محروس المدّرس، مسؤولية رئيس الدولة في النظام الّرئاسي والفقه الإسلامي – دراسة مقارنة –، الطبعة الأولى، دار الأعلام، عّمان الأردن، 2002، ص 114.

4- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 18.

2- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين1. وهنا يقع على عاتق رئيس الدولة واجب نصب القضاة في المدن والأقاليم، وهو واجب رؤساء كلّ الدول.

فعلى رئيس الدولة الإسلامية تعّيين القضاة من جهة، وتنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاء من جهة أخرى، وهذا لا يمنع من أنْ تنُاط مهّمة تعّيين و إختيار القضاة إلى جهاز آخر، فالمهم هو تحقيق الغاية والهدف من وجود القضاة2.

3- حماية البيضة و الّذب عن الحريم ليتصّرف الناس في المعايش و ينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال3.

و هذا معناه أّنه من إختصاصات الخليفة المحافظة على الأمن الداخلي للدولة، و لاشكّ أّن عصرنا الحاضر يحتاج إلى أجهزة تنفيدية تعمل تحت إشراف الخليفة لتحقيق هذا الغرض، وذالك من خلال تخويلها بعض الصلاحيات في هذا المجال.

ومن هنا فلا مانع من أنْ يُفَوِّضَ رئيس الدولة هذا الإختصاص إلى جهة أخرى مثل وزارة الداخلية أو جهاز الشرطة ...إلخ.

4- إقامة الحدود* تُصَانَ محارم الله تعالى عن الإنتهاك وتُحفظ حقوق عباده من إتلاف و إستهلاك4. و إقامة الحدود يكون بتنفيذها وعدم التهاون في ذالك إذا وصل علمها إلى ولّي الأمر، سواء كان خليفة أم قاضيا، أم غير ذالك5.

5- تحصين الثغور بالعدّة المانعة والقّوة الدافعة6 ، ومن هنا فعلى الخليفة أن يعمل على

1-أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 18.

2- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 117.

3- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 18.

*الحدود: جمع حدّ، وهو في اللّغة: المنع. وفي الشرع:هي عقوبة مقدّرة وجبت حقًا للّه تعالى. (أنظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1938، ص 74.).

4- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 18.

5- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 119.

6- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 18.

حماية البلاد من الأعداء المتربِّصين بها، من خلال إعداد القّوة اللاّزمة لذالك عن طريق الصناعات العسكرية والبرامجالتكنولوجية المتعلّقة بتطوير المعدّات العسكرية.

6- جباية الفيء و الصدقات على ما أوجبه الشرع نصّا و إجتهادا، وتقدير العطايا، و ما يُستحق في بيت المال من غير سرف أو تقتير، ودفعِه في وقت لا تقديم فيه و لا تأخير1.

وعلى هذا فالخليفة مخّول بجمع الإيرادات اللاّزمة لعمل أجهزة الدولة، و لتوفير الخدمات لأفراد المجتمع، و لا يقوم الخليفة بفرض الضرائب دون ضوابط، بل يجب عليه أن يُجبي الأموال التي أمر بها الشارع، و حدّدها وَبيَّنها العلماء في كتبهم الفقهية. كما ليس بالضرورة أن يقوم بذالك بنفسه، بل يمكن أنْ يفوِّض ذالك لغيره2.

7- إستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، فيما يفوِّض إليهم من الأعمال و َيكِلُه إليهم من الأموال3. و من ثَمَّ فعلى الخليفة أنْ يراعي في إختيار مساعديه الكفاءة و القدرة على تحّمل المسؤولية.

8- أنْ يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأّمةوحراسة الملّة، فقد يخون الأمين و يغش الناصح4. و من هنا فعلى الخليفة أنْ يقوم بالإشراف على الأعمال بنفسه، و لا يطلق العنان لمساعديه دون مراقبة منه لهم.

9- و أهّم ما يجب على الخليفة المشاورة في كُلِّ ما لا نصّ فيه و لاجإماعا صحيحا يُحتج به، أو ما فيه نص إجتهادي غير قطعي، و لا سّيما أمور السياسة والحرب المبنية على أساس المصلحة العاّمة، وكذا طرق تنفيذ النصوص في هذه الأمور، حيث أّنها تختلف بإختلاف الزّمان و المكان5.

1-أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 18.

2- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 122.

3- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 18.

4- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 18.

5- محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص 48.

الفرع الثالث: مسؤولية الخليفة في النظام الإسلامي.

مّما تقدّم يتضح أنّ الخليفة في النظام الإسلامي يتمتع بسلطة واسعة، و هذه السلطة لا بدّ أن تكون متبوعة بالمسؤولية، حتى لا يصبح الخليفة شخصا مستبدًا و مُتَسَلِّطًا، من هذا المنطلق سأتطّرق إلى المسؤولية الدنيوية و الدّينية للخليفة في النظام الإسلامي.

أَوّلاً : المسؤولية الدنيوية للخليفة:

1- حق الأّمة في مساءلة الخليفة:

لا شكّ أنّ من حقوق الخليفة على الأّمة، السمع و الطاعة والنصيحة، و هذه الطاعة هي في حدود الشريعة الإسلامية، أيْ في نطاق القانون1.

فإن أطاعت الأّمة الخليفة في المعاصي و المنكرات، أَيْ فيما يخالف القانون الإسلامي، فإنّ الله يعّمها بعذاب جماعي2. و هذا يدلّ على واجبها في مساءلة الخليفة ، لأنّ ترتيب العقوبة على الفعل يدلّ على حُرْمَةِهِ3.

و قد قال الخليفة أبو بكر الصديق (رض) مخاطبا الأّمة بعد توليَّته الخلافة: << فإنْ أحسنتُ فأعينوني و إنْ أسأتُ فقوِّموني4 >>.

و هذا القول الذي قاله أبو بكر (رض) قاله على رؤوس الأشهاد وبمحضر من الصحابة، ولم ينكره عليه منكِر، فيُعَدُّ على رأيّ الكثيرين إجماعا، و الإجماع دلالته قطعية5.

ومّما تقدّم يتضح حق الأّمة في مراقبة ومساءلة أعمال الخليفة، وتقويمه في حالة خروجه عن القانون الإسلامي، فإنْ لم تستطع الأّمة إصلاحه و إرجاعه إلى جادّة الصواب، فإنّ

1-مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 139.

2- من الآيات التي وردت بهذا الخصوص، الآية 67-68 من سورة الأحزاب، والآية من 78 إلى 81 من سورة المائدة.

3- مصطفى إبراهيم الزلمي، دلالات النصوص وطرق إستنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي، مطبعة أسعد، بغداد العراق، 1983، ص 23.

4- جلال الّدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، الطبعة الثالثة، مطبعة المدني، القاهرة مصر، 1964، ص 69.

5- ياسين محمد مصطفى الشلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1969، ص 249.

للأّمة حق عزله.

2- أسباب عزل الخليفة:

من الأمور التي تستوجب عزل الخليفة في النظام السياسي الإسلامي ما يلي:

أ-الكفر أو الرّدّة عن الإسلام:

الكفر هو تكذيب النبي(ص آ) بما جاء به ممّا هو معلوم به من الّدين بالضرورة، وهو ضد الإيمان1. و الخليفة إذا إرتدّ فإنّ قراراته تَعُدُّ باطلة من تاريخ قيامه بأيّ عمل من الأعمال التي تدلّ على كفره و إرتداده عن الإسلام2.

ب- زوال العقل:

ينعزل الخليفة من منصبه بزوال عقله، ويُشترط لذالك أنْ يكون زوال العقل مُطْقَبًا لا يتخلّله إفاقة ، أّما إذا كان عارضا مَرْجُوًا زواله كالإغماء فهذا لا يبطل رئاسته، أّما إذا كان أكثر وقته نوما، فحكمه حكم من لا يُرجى شفاءه3.

و إذا كان أكثر وقته إفاقة، فقد إِخْتَلَفَ فيه برأَيْين: الأول: أّنه يبطل عقد الإمامة، والثاني: أّنه لا يبطلها4.

ج- ذهاب الحواس المؤثرة في الّرأي و العمل:

ويتعلّق بثلاث نواحي هي: العمى، الصمم، و الخرس.

ـ أّما العمى فإذا أُصِيبَ به الخليفة ينعزل من منصبه، أّما ضعف البصر، فيُحْظَر إنْ كان يستطيع معرفة الأشخاص فلا تبطل إمامته، أّما إن لم يكن كذالك فتبطل، و أّما العشى وهو عدم الإبصار لَيْلاً، فإنّه لا يمنع من إستدامة الإمامة5.

ـ و أّما الصمم، فقد إختُلِفَ فيه على ثلاثة آراء:

1-محمد رواس قلعجي وحامد صدقي قنيبي،معجم لغة الفقهاء،الطبعة الأولى،دار النفائس،بيروت لبنان،1985، ص338.

2- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 143.

3- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 20.

4- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 20.

5- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 21.

الأول: أنّه ينعزل به كإنعزاله بالعمى، لتأثيره في العمل.

الثاني: لا ينعزل، لأنّ الإشارة تقوم مقام السمع.

الثالث: فُرِّقَ بين ماذا كان يُحْسِنُ الكتابة أم لا، فإن كان يُحسنها لا ينعزل عن منصبه، و إن كان لايحسنها فيُعْزَلُ1.

ـــ أما الخرس فحكمه حكم الصمم فيما تقدم.

د- فَقْد الأعضاء:

إذا فَقَدَ الخليفة من الأعضاء، بحيث يخلّ ذالك بعمله و يجعله قَاصِرًا في أداء واجبه، فإنّه يُعزل من منصبه، كَفَقْدِ الرِّجْلَيْن أو اليَدَيْن2. و إنعزاله يكون من ساعة إعلان الأطباء عدم قدرتهم على علاجه3. أما إذا فقَدَ من الأعضاء مايؤثِر على بعض العمل، أو بعض النهوض دون بعض، كَفَقْدِ إحدى اليَدَيْن أو الرِّجلَيْن، فقد إختُلِفَ فيه إلى رأيَيْنِ:

الأول: أنّه يُعزل من منصبه، و الثاني: أنّه لا يُعزل4.

هـ- وقوع رئيس الدولة في الأسر:

فإذا وقع رئيس الدولة في قبضة الأعداء أسيرا، وجب على الأمّة أنْ تعمل على إنقاده و فكّ أسره، فإذعجزت عن ذالك يُعزل من منصبه5.

و- فسق الخليفة وظلمه للأمّة:

الفسق: بمعنى الترك لأمر الله تعالى، ويقع بالقليل من الذنوب و الكثير. ويُقال: الفاسق هو مَن إلتزم حكم الشرع و أقّر به ثّم أخلّ بجميع أحكامه أو ببعضها6.

1-أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 21.

2- أحمد بن عبد الله القلقشندي، المرجع السابق، ج 1، ص 70.

3- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 145.

4- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 22.

5- أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع نفسه، ص 23.

6-محمد بن محمد السماوي اليماني، الموسوعة العربية في الألفاظ الضدّية و الشذرات اللّغوية، ج5، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت لبنان، 1989، ص 232.

والمقصود بفسق الخليفة هو المعصية في الّدين من غير كفر و لا شرك، لأّنه لو أشرك فهو يـُعزل لرِدّته عن الإسلام1.

و قد ذهب معظم فقهاء أهل السنة و الجماعة إلى عزل الخليفة من منصبه إذا فسق، بشرط أنْ لا يؤّدي عزله إلى إحداث فتنة و إراقة دماء المسلمين وتفتيت وِحدتهم2.

قال عضد الّدين الإيجي: << إنّ للأّمة خلع الإمام و عزله بسبب وجيه، مثل أن يوجد منه ما يوجب إختلال أموال المسلمين و إنتكاس أمور الّدين، كما أنّ لهم نصبه و إقامته لإنتظامها و إعلائها. و إنْ أّدى خلعه إلى فتنة إِحْتمِلَ أدنى المَضَرَّتَيْنِ3 >>.

و من الأساتذة المعاصرين الذين أكّدوا على أنّ هذا الّرأي هو رأي أهل السنة والجماعة محمد عبد القادر أبو فارس4، ومحمد رأفت عثمان5 ، و حسن السيد بسيوني6، وسامي زين العابدين حّماد7.

ولهذا فقد أخطأ البعض و ظّن أنّ أهل السّنة والجماعة لا يـُجوِّزونَ عزل الفاسق، والحقيقة أنّهم يـُجوِّزونَه بشرط أنْ لا يؤّدي عزله إلى ضرر أكبر من ضرر وجود فاسق في الإمامة8.

1-مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 147.

2- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع نفسه، ص ص 148.

3- عضد الّدين الإيجي، المرجع السابق، ج 8، ص 377.

4- محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الّزرقاء، عّمان الأردن، 1989،ص264.

5- محمد رأفت عثمان، المرجع السابق، ص 40.

6- حسن السيد بسيوني، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب، القاهرة مصر، 1985،ص171

7- سامي زين العابدين حّماد، موسوعة الإدارة في الإسلام – مصادر التشريع ونظام الحكم و الإدارة في الإسلام –، دار سمير، جدّة السعودية، 1982، ص 199- 200.

8- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 152.

ثانيا: المسؤولية الدينية للخليفة:

تتمثل المسؤولية الدّينية للخليفة في ذالك الوازع الدّيني المنبثق عن إحساس الخليفة بمسؤوليته أمام الله عزّوجل، ولِ مِثْلِ هذه المسؤولية أثر كبير في ظبط سلوكيات الخليفة أثناء ممارسته لأعمال الدولة.

و تعتبر العقيدة الإسلامية هي المُوجِه و الظابط لأفكار الخليفة و سلوكه و نشاطه و سائر تصرّفاته، و لا يمكنه التخلّي عنها إلاّ حينما يتخلّى عن الإيمان، و يفقد بذالك أهّم شرط يؤهله لمنصب الخلافة في الإسلام1.

ومن أهّم أركان الإيمان، الإيمان باليوم الآخر، وهو من الأمور المهّمة التي تترك أثًرا روحانيا على سلوك الخليفة، و كثير من الآيات2 ربطت الإيمان باليوم الآخر بالإيمان بالله تعالى3.

وقد أكثر القرآن الكريم من ذكر اليوم الآخر وتفصيل أحوال ذالك اليوم، فللإنسان رسالة وهي الخلافة عن الله في الأرض و القيام بواجبات هذه الخلافة، و هو مسؤول عنها أمام الله عزّوجل4.

المطلب الثاني: السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي.

سأتعّرض في هذا المطلب إلى الهيئة المخّولة بممارسة التنفيذ في النظام الديمقراطي (الفرع الأول) ، ثّم شروط وإختصاصات رئيس الدولة في هذا النظام (الفرع الثاني)، وفي الأخير سأتعّرض إلى مسؤولية رئيس الدولة (الفرع الثالث).

1-مروان محمد محروس المدّرس، المرجع نفسه، ص 172.

2- أنظر سورة البقرة الآية 62 و232، وكذالك سورة التوبة الآية 29.

3- محمد نعيم ياسين، الإيمان – أركانه، حقيقته، نواقضه –، الطبعة الّرابعة، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الكويت، دون سنة طبع، ص 111.

4- محمد نعيم ياسين، المرجع نفسه، ص 111.

الفرع الأول: الهيئة المخوَّلة بممارسة السلطة التنفيذية.

أَولاً : رئاسة الجمهورية (رئيس الدولة):

يُقصد من مصطلح الجمهورية، الدولة التي يقودها أناس لا يبنون قّوتهم السياسية على أيّ مبدأ أو قّوة خارج سيطرة أو إرادة سكان تلك الدولة1.

ويُراد برئيس الدولة من حيث الفِعل و التصّرف – وليس من حيث المسّمى– الكيان الذي له أعلى سلطة تنفيذية في قيادة الدولة و إدارتها، فرئيس الدولة هو الرئيس المباشر لدولته و رمز سيادتها2.

و هذا الأمر في الحقيقة يختلف من نظام سياسي إلى آخر، فقد يكون رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة، كما هو الحال في النظام الديمقراطي الّرئاسي و مثاله الولايات المتحدة الأمريكية، و كما هو في النظام شبه الّرئاسي ومثاله النظام السياسي الفرنسي. كما قد يكون رئيس الوزراء هو رئيس الدولة الفعلي وهو ما يجسده النظام الديمقراطي البرلماني و مثاله النظام البريطاني، فرغم أنّ النظام البرلماني يوجد فيه رئيس الدولة، سواء كان رئيسا أو ملكا، إلاّ أنّ رئاسته شرفية لا تتعدى مجموعة من الصلاحيات الفخرية التي ينص عليها الدستور.

و قد تتخذ رئاسة الجمهورية في النظام السياسي الديمقراطي شكل مجموعة أشخاص– إثنين أو أكثر– فتكون القيادة جماعية، و ذالك كما هو الحال في نظام حكومة الجمعية و مثاله النظام السياسي السويسري. وفي أغلب الجمهوريات الحديثة يسمى رأس الدولة " رئيس " و يتّم تعّيينه عن طريق الإنتخابات.

ثانيا: الحكومة:

الحكومة الديمقراطية هي الحكومة التي يستند فيها مصدر السلطة إلى الشعب، والحكومة الديمقراطية لا تظهر فقط في أنظمة الحكم الجمهوري بل يمكن أنْ توجد في الحكم الملكي

1–محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 31.

2– ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2001، ص 201.

إذا كان نظاما ملكيا دستوريا، حيث تكون السيادة بيد الشعب1.

وتتخذ أشكال الحكومات المعاصرة في النظام السياسي الديمقراطي ثلاثة أنواع رئيسية هي:

1- حكومة النظام البرلماني:

يُعتبر مجلس الوزراء (الحكومة) الطرف الثاني الذي يشترك في تكوين السلطة التنفذية في النظام البرلماني، و الذي يتكّون من عدّة وزراء، و يرأسه رئيس مجلس الوزراء2.

و تعتبر الحكومة في هذا النظام المسؤولة عن السلطة التنفيذية، كما أّنها همزة الوصل بين الهيئة التنفيذية و الهيئة التشريعية.

و يعتبر رئيس مجلس الوزراء الرئيس الحقيقي للحكومة، و يتّم إنتخابه غالبا من حزب الأغلبية، أو من أحزاب التحالف التي تشكّل الأغلبية في البرلمان.

ويتمتع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني بموقع هام وفعَّال في رسم السياسة العاّمة للدولة3، فله الحق في إختيار الوزراء، كما يمكن إنهاء حكومته فور تقديم إستقالته، و له سلطة فصل الوزراء و حلّ البرلمان و الدعوة لإنتخابات عاّمة.

2- حكومة النظام الرّئاسي:

تعُتبر الحكومة في النظام الرّئاسي مجموعة من المساعدين لرئيس الدولة الذي يسيطر وحده على السلطة التنفيذية، فهم يأتمرون بأمره و ينفذون سياسته بشكل كامل، و لذا فهم ليسوا وُزراء، و إّنما هم عبارة عن أُمَناء يعاونون الرئيس في مهّمته التنفيذية4.

ومادام رئيس الدولة هو صاحب السلطة التنفيذية بشكل كامل فإّنه لا يوجد في هذا النظام مجلس وزراء كما هو الحال في النظام البرلماني، و من هنا فإّن رسم السياسة العاّمة هي رهن بإرادة و رؤية رئيس الدولة.

1-نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 225.

2- محمد رفعت عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 322.

3- عثمان طه الدوري، المرجع السابق، ص 279.

4- نعمان أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص 366.

3- حكومة نظام الجمعية النيابية:

تعُتبر الحكومة (السلطة التنفيذية) في نظام الجمعية النيابية أداة لتنفيذ سياسة السلطة التشريعية (البرلمان).

فالبرلمان هو الذي يقوم بتوجيه الحكومة ومراقبة أعمالها، و يتمتع بكافة الصلاحيات في تعديل أو إلغاء ما تتخذه الحكومة من قرارات إذا وجد فيها خروجا عن سياسته العامّة1.

كما يتّم تعّيين أعضاء الحكومة في نظام الجمعية النيابية من قِبلِ البرلمان الذي يستطيع إتخاذ القرار بعزلهم من مناصبهم إذا رأى هناك إنحراف في تنفيذهم لسياسته العامّة.

و ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أنّ هناك مِعْيَارَيْنِ رَئِيسِيَيْنِ للتمّييز أو المقارنة بين السلطات التنفيذية المعاصرة، هما:

أ- هل يمكن وصف رئيس السلطة التنفيذية بأّنه مؤثر و فعّال أو أّنه يقوم بمجرّد وظائف رمزية؟. فيكون رئيس السلطة التنفيذية مؤثرا وفعّالاً في حالة قيامه وإمتلاكه لقدرات وسلطات صنع وتنفيذ السياسة العامّة، و غير مؤثر وفعّال في حالة عدم قيامه بذالك...

ب- هل يمكن وصف رئيس السلطة التنفيذية بأّنه ينفرد بممارسة سلطاته، أو أّنه يشارك أعضاء وزارته في إختصاصاته و مسؤولياته؟.

تتوقف قّوة الرّئيس في هذا السياق عموما على عَامِلَيْن رئيسَيْين: الأول يتمثل في الشخصية، و الثاني في طبيعة ظروف البيئة السائدة.فَ تَمَتعُ رُئيس السلطة التنفيذية بسمات القيادة البطولية لا سّيما في أوقات الأزمات والحروب قد يُ قوي السلطة التنفيذية حتى و إن كان الدستور يقّر بإتساع مهام السلطة التشريعية2.

1-عثمان طه الدوري، المرجع السابق، ص 318.

2- محمد برهام المشاعلي، المرجع السابق، ص 83- 84.

الفرع الثاني: شروط و إختصاصات رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.

أَولاً : شروط تولّية رئيس الدولة في النظام الديمقراطي:

من الشروط التي يجب توافرها في المرشح لرئاسة الدولة في النظام الديمقراطي الحديث ما يلي:

1-الجنسية: و مقتضى هذا الشرط أَنْ يتمتع المرشح لرئاسة الدولة بجنسية الدولة الذي هو مرشح لرئاستها1.

و من الدساتير التي نصّت على هذا الشرط، الدستور الجزائري الذي نصّ على أّنه: << لا يحق أَنْ يُنتخَبَ لرئاسة الجمهورية إلاّ المرشح الذي يتمتع فقط بالجنسية الجزائرية الأصلية2 >>. كما نصّ الدستور الأمريكي على أّنه: << لا يكون أي شخص سوى المواطن بالولادة أو من يكون من مواطني الولايات المتحدة وقت إقرار هذا الدستور مؤهلا لمنصب الّرئيس3 >>.

و هذا التشدّد في إشتراط الجنسية مرجعه هو ضمان ولاء رئيس الدولة لبلادلاًوا تاَمًّا4.

2- السنّ: لم تكتف الدساتير في الأنظمة الديمقراطية على شرط البلوغ بالنسبة لرئيس الجمهورية، و لكّنها- لإعتبارات تتعلّق بخطورة المنصب- إعتمدت سنّ الّرشد، بعد أن يكون الفرد في هذه المرحلة قد خبر الأمور و أَعْتَدْه ُالتجارب5.

فمثلاً نصّ الدستور الأمريكي على أّنه << لا يكون ُمؤَهلاً لهذا المنصب أيّ شخص لم يبلغ سن الخامسة و الثلاثين6 >>.

1-كايد يوسف محمود قرعوش، طرق إنتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، الطبعة الأولى، مؤسسة الّرسالة، بيروت لبنان، 1987، ص 142.

2- المادة 1/73، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

3- المادة 1/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان.

WWW.1.UMN.EDU/HUMANRTS/ARAB/US-CON.HTML. بتاريخ 2015/04/15م.

4- سليمان محمد الطّماوي، مبادىء الدستور المصري والإتحادي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1958، ص 294.

5- كايد يوسف محمود قرعوش، المرجع السابق، ص 144.

6- المادة 1/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

كما هناك دساتير أخرى جعلت السن أربعين سنة كاملة، منها الدستور الجزائري الذي نصّ على ذالك1.

هذا في الدول الجمهورية، أّما الدول الملكية فإّنها لا تشترط سِنًّا معّينة لوارثة العرش و إّنما تشترطه لممارسة سلطاته الدستورية، وتجعل معظم هذه الدساتير هذه السّن 18 سنة2.

3- التمتع بالحقوق المدنية و السياسية:

نصّت على هذا الشرط العديد من الدساتير الحديثة، منها الدستور الجزائري الذي نصّ على وجوب تمتع المرشح لرئاسة الدولة بالحقوق المدنية و السياسية3، كما نصّ على ذالك الدستور المصري لسنة 1956م في المادة 120 منه، وكذالك الدستور العراقي لسنة 1964م في المادة 41، و الدستور التونسي لسنة 1959م في الفصل 39، والدستور السوري لسنة 1973م في المادة83 منه4.

ويظهر أّن إشترط مثل هذا الشرط في النظم الديمقراطية الحديثة يعود إلى ضرورة إتصاف المترشح لرئاسة الجمهورية بحسن السلوك في سيرته الإجتماعية، حيث يدلّ إفتقاد المترشح لحقوقه المدنية و السياسية على سوء سلوكه في المجتمع.

4- الإنتماء أو عدم الإنتماء لأسرة معّينة:

أّما إشتراط الإنتماء لأسرة معّينة فنجده في الأنظمة الملكية عموما، و مرّد ذالك يعود لأوضاع تاريخية خاصّة بهذه الدول.

فنجد أّن الملك في إنكلترا من أسرة جورج هانوفر، والملك في بلجيكا من أسرة ساكس كابورج، و الملك في السويد من أسرة برنادوت، والملك في هولندا من أسرة أورانج ناسو5.

1-المادة 3/73، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

2- كايد يوسف محمود قرعوش، المرجع السابق، ص 144.

3- المادة 4/73، الدستو الجزائري، المرجع السابق.

4- كايد يوسف محمود قرعوش، المرجع السابق، ص 145.

5- صلاح الّدين دّوس، الخليفة- تولّيته وعزله-، مؤسسة الثقافة الجماعية، الإسكندرية مصر، دون سنة طبع، ص281.

أّما الأنظمة الجمهورية فإّنها لا تشترط هذا الشرط1.

5- الّدين: تشترط بعض الدساتير في النظام الديمقراطي الغربي أْن يكون الّرئيس منتمًيا إلى دين أو مذهب ديني معّين .

فنجد أّن الدساتير الإنجليزية و السويدية و النرويجية و الدانمركية تشترط أن يكون الملك إنجيليا2.

وفي الدستور الجزائري نصّ على أّن المترشح لرئاسة الجمهورية يجب أْن َيدِينَ بالإسلام3.

ثانيا: إختصاصات رئيس الدولة في النظام الديمقراطي:

تطّورت سلطات رئيس الدولة بإعتباره رئيس الجهاز الإداري الأعلى في الدولة.

وذالك نتيجة التطّور الذي عرفه هذا الجهاز، حيث أصبح رئيس الدولة في الأنظمة الديمقراطية الحديثة يتمتع بمجموعة من الإختصاصات منها ماهو إختصاص تنفيذي ومنها ما هو إختصاص تشريعي.

1- الإختصاصات التنفيذية لرئيس الدولة.

أ- إختصاصته التنفيذية في الشؤون الداخلية:

أ1- إختصاص الّرئيس بتنفيذ القوانين: ُعتبر الّرئيس في الأنظمة الديمقراطية الحديثة المختص بتنفيذ القوانين بإعتباره رئيس السلطة التنفيذية، وهو ما نصّت عليه الدساتير الحديثة.

فقد نصّ الدستور الأمريكي على أّنه <<يُ َراعِي(أي رئيس الدولة) بأْن تَفُّذ القوانين بإخلاص4 >>.

1-كايد يوسف محمود قرعوش، المرجع السابق، ص 148.

2- صلاح الّدين دّوس، المرجع السابق، ص 281.

3- المادة 2/73، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- المادة 3/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

كما نصّ الدستور الفنزويلي على أنّ رئيس الدولة يقوم بتنفيذ هذا الدستور والقانون1.

أّما الدستور الجزائري فقد أُوكَلَ هذا الإختصاص إلى الوزير الأول الذي يسهر على تنفيذ القوانين و التنظيمات2.

أ2- إختصاص الرّئيس بتعّين الموظفين وإقالتهم: يُعَدُّ إختصاص الرّئيس بتعّيين وإقالة الموظفين من أهّم الإختصاصات التي تساعد الرّئيس في تنفيذ سياسته، و ذالك من خلال ضمانلاَوِ عدد كبير من الموظفين3.

وهو ما نصّت عليه معظم الدساتير الحديثة، منها الدستور الأمريكي الذي نصّ على أّنه: << يرشح وبمشورة مجلس الشيوخ وموافقته أنْ يُعيِّن سفراء و وزراء مفّوضين آخرين وقناصل و قضاة المحكمة العليا، وسائر موظفي الولايات الآخرين4 >>، كما نصّ الدستور الفنزويلي على إختصاص رئيس الجمهورية بتعّيين و عزل نائب رئيس الجمهورية التنفيذي، وتعّيين و عزل الوزراء، وتعّيين النائب العام للجمهورية ورؤساء البعثات الدبلوماسية، وتعّيين وعزل الموظفين العاّمين5.

وقد نصّ الدستور الجزائري على إختصاص رئيس الجمهورية بتعّيين أعضاء الحكومة، كما خَوَّلَه ُحق التعّيين في مجموعة من الوظائف والمهام6.

أ3- الإختصاصات العسكرية: نصّت معظم الدساتير الحديثة على أنّ رئيس الدولة هو القائد العام للقوات المسلحة، كما يملك الإدارة العليا للعمليات العسكرية، وهو ما نصّ عليه

1-المادة 1/236، دستور جمهورية فنزويلا البوليفارية، ترجمة محمد أحمد صالح، 1999م.

.WWW.MOKARABAT.COM/S 6619.HTM بتاريخ 2015/04/16م.

2- المادة 2/85، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

3- روبرت بوي و كارل فريديريك، دراسات في الدولة الإتحادية، ترجمة وليد الخالدي و برهان دجاني، مؤسسة فرانكلين، بيروت لبنان، 1965، ص 185.

4- المادة 2/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

5- المادة 3/236 و 15 و 16، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

6- المادة 78 و 79، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

الدستور الامريكي1 و الدستور الفنزويلي2، و كذالك الدستور الجزائري3.

ب- الإختصاصات التنفيذية لرئيس الدولة في الشؤون الخارجية:

لرئيس الدولة دور كبير في رسم السياسة الخارجية لبلاده، ويتضح هذا الدور من خلال الصلاحيات التي يتمتع بها في هذا المجال.

و قد نصّت على هذه الصلاحيات معظم الدساتير الحديثة، منها الدستور الأمريكي الذي نصّ على إختصاص رئيس الدولة بعقد المعاهدات4، والدستور الفنزويلي5، وكذلك الدستور الجزائري6. كما يختص بتعّيين البعثات الدبلوماسية و تبادل التمثيل الدبلوماسي، و هو ما نصّت عليه معظم الدساتير الحديثة منها الدستور الأمريكي7، والدستور الفنزويلي8، والدستور الجزائري9.

2- الإختصاصات التشريعية لرئيس الدولة:

أ-**حق إقتراح القوانين:** و هو إختصاص حتى و إِنْ لم تنص عليه بعض الدساتير بشكل صريح ومباشر، إلاّ أنّ رئيس الدولة يستطيع ممارسته من خلال آليات قانونية مُخَوَّلَة له، من قبيل توجيه الّرسائل إلى البرلمان.

ففي الولايات المتحدةالأمريكية يتدخل الرئيس الأمريكي لِلَفْتِ نظر الكونغرس إلى بعض المسائل المهّمة التي تكون بحاجة إلى تنظيمها بقانون، وبمقتضى هذا يقوم الرئيس بمخاطبة

1-المادة 2/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

2- المادة 5/236، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

3- المادة 1/77، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- المادة 2/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

5- المادة 4/236، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

6- المادة 11/77، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

7- المادة 2/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

8- المادة 4/236، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

9- المادة 77/الفقرة الأخيرة، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

الكونغرس برسالة مكتوبة أو شفهية، وهو ما يُصْطَلَحُ عليه بحق التوصية التشريعية1، و هذا خلافا للسلطة التنفيذية في النظام البرلماني، و التي تشترك مع السلطة التشريعية في إقتراح القوانين ومناقشتها داخل البرلمان2.

وقد نصّ الدستور الجزائري على حق المبادرة بالقوانين بالنسبة لِكُلٍّ من الوزير الأول و النواب3، على أَنْ تُعرض مشاريع القوانين التي يتقدّم بها الوزير الأول على مجلس الوزراء الذي يترأسه رئيس الجمهورية4.

ب- حق الإعتراض على القوانين: حيث نصّت معظم الدساتير على هذا الحق لرئيس الجمهورية، ومنها الدستور الأمريكي5 فَكُلُّ مشروع قانون يصادق عليه مَلْجِسَا النواب و الشيوخ يُرْسَلُ إلى الرّئيس قبل أنْ يصبح قانونا، فإنْ وافق عليه وَقَّعه، و إلاّ أعاده مع إعتراضاته إلى الكونغرس لإعادة النظر فيه.

كما نصّ على ذالك الدستور الجزائري من خلال حق رئيس الجمهورية طلب إجراء مداولة ثانية في قانون تّم التصويت عليه، وفي هذه الحالة لا يتّم إقرار القانون إلاّ بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس الشعبي الوطني6.

الفرع الثالث: مسؤولية رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.

أَولاً : الأسلوب المباشر لتحريك مسؤولية رئيس الدولة:

نصّت معظم الدساتير الحديثة على تحريك مسؤولية رئيس الدولة في حالة إقترافه لأعمال يمكن وصفها بالجناية من قَبِيلِ الخيانة و الفساد و الرشوة.

1- عمر حلمي فؤاد، الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة في النظامْين الرّئاسي والبرلماني، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1980، ص 57.

2- عثمان طه الدوري، المرجع السابق، ص 281.

3- المادة 1/119، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- المادة 3/119، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

5- المادة 7/1، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

6- المادة 127، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية تبدأ عملية التحقيق في الإتهام الجنائي مِن قِبل مجلس النواب، حيث يقدّم أعضاء هذا المجلس مشاريع قرارات تطالب بتوجيه الإتهام الجنائي إلى رئيس الدولة فَ تُحالُ مشاريع القرارات من قِبل رئيس مجلس النواب إلى اللّجنة القضائية الرّئيسية التي تتولّى إدارة تحقيقات الإتهام الجنائي1.

وفي حالة إتخاذ القرار بالإتهام تكون المحاكمة من إختصاص مجلس الشيوخ، حيث يُقْسِم أعضاء هذا المجلس يمينا توكيدًا، و بعد ذالك تبدأ جلسات المحاكمة، و يرأس الجلسة في هذه الحالة رئيس المحكمة العليا، وعندما تثبت إدانة رئيس الدولة، فإنّه يُشترط أن يصدر قرار الإدانة بموافقة ثلثي أعضاء المجلس الحاضرين، والحكم الصادر بالإدانة ينبغي أنْ لا يتعدّى العزل ومنع شغل أي وظيفة في الولايات المتحدة مُسْتَقْبلاً 2، هذا بالنسبة للنظام الرّئاسي الأمريكي.

أّما بالنسبة للنظام البرلماني فإنّ مسؤولية رئيس الدولة تختلف من دولة إلى أخرى، فالدول ذات الأنظمة البرلمانية الملكية تقرّر عدم مسؤولية رئيس الدولة سياسيا وجنائيا، وأّما الدول ذات الأنظمة البرلمانية الجمهورية فرئيس الدولة فيها غير مسؤول سياسيا فقط، أّما من الناحية الجنائية فإنّه يكون مسؤولا عن تصرّفاته التي تعتبر جرائم، سواء كانت تتعلّق بممارسة أعماله الوظيفية أو جرائم عادية3.

و من ثّم فإنّ المسؤولية السياسية في النظام البرلماني تقع على عاتق الوزراء سواء من خلال المسؤولية الفردية أم الجماعية4.

وقد نصّ الدستور الجزائري على تأسيس محكمة عليا تختص بمحاكمة رئيس الجمهورية عن الأفعال التي يمكن وصفها بالخيانة العظمى5 إلاّ أنّ هذه المحكمة لم تُنشأ إلى يومنا هذا.

1-سعد عصفور، المرجع السابق، ص 223.

2- سعد عصفور، المرجع نفسه، ص 226.

3- عبد الغني بسيوني، المرجع السابق، ص 277.

4- عثمان طه الدوري، المرجع السابق، ص 279.

5- المادة 158، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

ثانيا: الأسلوب غير المباشر لتحريك مسؤولية رئيس الدولة:

في الأسلوب غير المباشر لتحريك مسؤولية رئيس الدولة يتّم تحريك مثل هذه المسؤولية من خلال ما يلي:

1-تحريك مسؤولية رئيس الدولة أمام الشعب بمناسبة إعادة الترشيح لمنصب الرّئاسة:

وهذا الأسلوب إنّما يثار في الأنظمة السياسية التي يتّم فيها إختيار رئيس الدولة بواسطة الشعب، ولمدّة معيّنة يحدّدها الدستور1. وقد نصّت معظم الدساتير الحديثة على ذالك، منها الدستور الأمريكي2 والفنزويلي3 وكذالك الدستور الجزائري4.

و يعتمد إختيار الناخبين لرئيس الدولة في هذه الحالة على تقّيم أعماله السابقة، ومدى صدقه في تحقيق وعوده الإنتخابية أثناء فترة ولايته الأولى، فإذا رفض الشعب إعادة إنتخاب الرّئيس لفترة أخرى فإنّ ذالك يعتبر إنتقادًا لنهجه و سياسته السابقة5. كما يعتبر ذالك عزلاً ضمنيا لرئيس الدولة بواسطة الشعب، وبالتالي يمكن القول في هذه الحالة بنشوء المسؤولية السياسية للرئيس أمام الشعب6.

2- الرّأي العام: يؤدّي الرّأي العام دورًا كبيرًا في توجيه الرّئيس ومراقبة تصرّفاته، وهذا الأمر في الحقيقة يعتمد على مقدار الوعي السياسي للشعب ومدى نُضْجِهِ و وجود صحافة حرّة و مستقلّة.

فإذا كان الشعب في دولة معيّنة على درجة كبيرة من الوعي السياسي و الثقافة فمن شأن ذالك أن ينشأ رأيا عامًّا قويا و عادلا، خصوصا في حالة وجود أحزاب سياسية منظّمة و متماسكة، فحينئذ سيضع رئيس الدولة في حُسبانه أنّه يتعاون مع شعب مستنير و قويّ

1- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 87.

2- المادة 1/2، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

3- المادة 228 و 230 ، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

4- المادة 1/71 و 1/74، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

5- فؤاد العطّار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1964، ص 237.

6- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 88.

و رأي عام فعّال، ولهذا سيبذل أقصى جهده لإرضاء الشعب1. وهو الأمر الذي لا نكاد نجده إلاّ في الدول المتقدّمة حضاريا وفكريا وثقافيا وسياسيا وتكنولوجيا.

3- الأحزاب السياسية: تلعب الأحزاب السياسية دورًا كبيرًا في مراقبة أعمال السلطة التنفيذية، وخصوصا رئيس الجمهورية، فتجد أحزاب المعارضة التي لم تفز بإنتخابات الرّئاسة تصبّ جلّ إهتماماتها على نقد تصرّفات الرّئيس، و يزداد دور الأحزاب تأثيرا في حالة كون الرّئيس من حزب و الأغلبية في البرلمان من حزب آخر2.

و في الولايات المتحدة الأمريكية فإنّ هذه الأحزاب تمارس نوعا من الضغط و الرّقابة على الرئيس من خلال أعضاء الحزب المعارض في الكونغرس، ومن خلال قدرتها على إثارة الرّأي العام ضد الرئيس في قضية ما، و لذالك فهي تعتبر من الضمانات المهّمة لمنع الرّئيس من الشطط و الإنحراف3.

المطلب الثالث: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

سأتطرّق هنا إلى مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي سواء من حيث الهيئة المخوَّلة بالتنفيذ (الفرع الأول)، أو من حيث الشروط والإختصاصات (الفرع الثاني) أو من حيث مسؤولية رئيس الدولة في كِلاَ النِظَامَيْنِ (الفرع الثالث).

الفرع الأول: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الهيئة المخوَّلة بالتنفيذ.

إنّ تنفيذ الأحكام أدّى في نهاية المطاف إلى تطّور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطّورت وإتسعت مع تطّور وإتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري4.

1-عمر فؤاد أحمد بركات، المسؤولية السياسية لرئيس الدولة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة طبع، ص 122.

2- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 98.

3- مروان محمد محروس المدّرس، المرجع نفسه، ص 100.

4- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 66.

فلم يكن إلى جانب الخليفة في النظام الإسلامي حكومة تمارس السلطة التنفيذية معه، و إنّما كان هناك وُلاَّةٌ وعمّال في الأقاليم يساعدونه في ممارسة هذه المهّمة.

من هنا يمكن القول بأنّ المؤسسة التنفيذية في النظام الإسلامي تشبه إلى حَدٍّ بعيد حال المؤسسة التنفيذية في النظام الرّئاسي من حيث الشكل، حيث أنّ كلاهما يتصف بأحادية هذه المؤسسة.

على أنّه يجدر التنبيه هنا إلى أنّ أحادية المؤسسة التنفيذية في النظام الإسلامي إنّما كان نابعًا من أحادية الخليفة في الدولة الاسلامية الأولى، فقد كان العالم الإسلامي تحت حكم خليفة واحد، بينما نحن اليوم أمام دول إسلامية مُتَعَدِّدَةٍ، ممّا يعني تعدّد الخلفاء و تعدّد المؤسسات التنفيذية بتعدّد هذه الدول. حيث أصبح القبول الإسلامي العام بفكرة تعدّد الدول الإسلامية إجتهاد جديد في مقابل الإجتهاد القديم، القائل بأنّه لا يجوز أَنْ يكون هناك حاكمان (خليفتان) في وقت واحد1.

من هذا المنطلق يمكن القول بأنّ أحادية المؤسسة التنفيذية في النظام الإسلامي بعد ما كانت شاملة للعالم الإسلامي، أصبحت اليوم كلّ دولة إسلامية تتبنى المؤسسة التنفيذية التي تراها مناسبة مع طبيعة النظام السياسي الذي تقوم عليه كلّ دولة على حِدَة.

فبعد أنْ كان منصب الخليفة يتولاّه شخص واحد في صدر الإسلام و زمنا بعده على فرقة وإضطراب، قضت الضرورة بعد ذلك بتعدّده في الشرق و الغرب2.

ذالك أنّ الإسلام مُتَنَوِّعٌ في المكان و في الزمان، فليس من المنطقي تحديد بنية سياسية متجانسة خاصّة بهذا الدّين القديم3.

أمّا المؤسسة التنفيذية في النظام الديمقراطي فهي إمّا أحادية كما هو الحال في النظام الرّئاسي و إمّا أنّها ثنائية كما هو معمول به في النظام البرلماني.

1-محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق سوريا، 2004، ص 110.

2- عمّار طالبي، المرجع السابق، ص 411.

3-برتراند بادي، بيار برنيوم و فيليب برو، المرجع السابق، ص 54.

ففي النظام الّرئاسي نجد رئيس الدولة وحده المسيطر على السلطة التنفيذية، وبالتالي فهو وحده الذي يتمتع بتلك الإختصاصات الواسعة المخوَّلة لهذه الهيئة. أّما في النظام البرلماني فنجد السلطة التنفيذية مشكّلة من رأسْين إثنين، الأول: الملك أو رئيس الدولة الذي لا يتمتع سوى بمجموعة من الصلاحيات الفخرية، و الثاني: الحكومة التي تسيطر سيطرة تاّمة على الإختصاصات المنوطة بالهيئة التنفيذية.

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أّن تركيز السلطة السياسية في المجتمعات المتقّدمة في وقتنا الحاضر أصبح بمثابة حديث لا يمكن الإعتراض عليه في واقعه الفعلي، فالتركيز أصبح أسلوب ممارسة السلطة في ظل الديمقراطيات المعاصرة، فمهما كانت العراقيل النظرية التي تضعها أمامه الدساتير، فإّن التركيز بصفته ظاهرة، يبدو موضع ملاحظة في كلّ مكان سواء في إطار النظام الّرئاسي كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية، أو في النظام البرلماني كما هو الحال في المملكة المتحدة1.

فالهيئة التنفيذية لم تعد مجّرد هيئة تنفيذية –مُفَوَّذَة بالمعنى الإشتقاقي–، وإّنما أصبحت تمثل سلطة أساسية خلاّقة و دافعة لتتركّز في يدها القّوة الفعلية2.

الفرع الثاني: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الشروط و الإختصاصات.

أَولاً : مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الشروط.

من خلال ملاحظاتنا للشروط التي أوردناها في الّرئيس الأول للسلطة التنفيذية في كلّ من النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، يمكن إستخلاص مجموعة من النتائج تتمثل فيما يلي:

1– إنّ الشروط التي أوردها فقهاء الشريعة الإسلا مية تعتبر أَضْيَق نطاقا من نظيرتها في النظم الدستورية الديمقراطية، وهي شروط تكّرس بقّوة وحزم أَنْ يكون الخليفة في خدمة

1–عبد الّرضا حسين الطحان، تركيز السلطة السياسية لصالح الهيئة التنفيذية في المجتمعات المتقّدمة – نموذج فرنسا –، الطبعة الأولى، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ليبيا، 2001، 95.

2– عبد الّرضا حسين الطحان، المرجع نفسه، ص 98.

الشريعة الإسلامية، ومن هنا أغلق الفقهاء باب الترشح للخلافة لأيّ شخص لا تتوفر فيه هذه الشروط، على عكس النظام الديمقراطي الذي يفسح المجال لأشخاص قد تتعارض عقائدهم مع الإيديواوجية السائدة في الدولة.

فمن الممكن مثلا أنْ يصل قادة الأحزاب الشيوعية في فرنسا وإيطاليا إلى منصب رئاسة الدولة في البَلَدْين، إذا توافرت الظروف الإجتماعية التي تقف حتى الآن عقبة في طريق وصول هذه الأحزاب إلى مركز السلطة1.

2- يُلاحظ أنّ الدساتير في النظم الديمقراطية الحديثة أغفلت شرط العدالة في رئيس السلطة التنفيذية، وهو شرط أكّد عليه فقهاء الإسلام في النظام الإسلامي، إلى درجة أنّ زوال هذا الشرط من الخليفة بعد تنصيبه للخلافة يؤدّي إلى عزله.

<< فمّما يثير الدهشة أنْ ننظر إلى الفقه الوضعي في العصر الحديث فلا نجد فيه ذكرا للعدالة، أللاّهم إلاّ بصدد الكلام عن القضاء، حيث نجد كلمة القضاء وكلمة العدل تَعُبِّر عنها كلمة واحدة بالإفرنجية (justice)2 >>.

لكن من الممكن أنْ يقال بأنّ الدساتير الحديثة في النظام الديمقراطي قد إستغنت عن شرط العدالة بإيراد شرط آخر يتحقق به جزء من العدالة الظاهرية بمعناها غير الشرعي، وهو شرط التمتع بالحقوق المدنية و السياسية الذي يكون الشخص من خلاله مُؤهَّلاً للترشح لمنصب رئاسة الدولة3.

3- يُلاحظ على الفقه الإسلامي أنّه إشترط في الخليفة أنْ يكون قرشيا، ممّا يعني أنّ الخلافة لا تكون إلاّ في رجل من قريش بغض النظر عن موطنه. بينما نجد في الدساتير الحديثة أنّ رئيس الدولة يجب أنْ يكون متمتعا بجنسية الدولة التي يترشح فيها للرّئاسة.

1-صلاح الّدين دبوس، المرجع السابق، ص 284.

2- عبد الحميد متولي، المرجع السابق، ص 696- 697.

3- كايد يوسف محمود قرعوش، المرجع السابق، ص 151.

وما يجدر التنبيه عليه هنا هو أنّ الإجتهاد الفقهي المعاصر يرى أنّ مسألة النسب القرشي كانت متصلة بزمن نشأة الإسلام، وما كان لقريش من مكانة عند العرب لكّنها ليست شرطا أَبدِيًا، و إلاّ لقلنا إنّ كلّ حكام المسلمين منذ إنقطاع الخلافة القرشية حكمهم باطل، و تصرّفاتهم على الرّعية غير مشروعة، وهذا لا يقول به أحد1.

4- نجد الفقه الإسلامي قد إشترط الذكورة في المترشح لمنصب الخلافة وذالك بالإجماع، بينما نجد في الدساتير الحديثة القائمة على أساس النظام الديمقراطي لا تذكر هذا الشرط كما هو في كثير من الدساتير الغربية2.

كما نجد الدستور الجزائري بدوره لم ينص على هذا الشرط، مما يعني جواز ترشح المرأة لمنصب الرّئاسة، إلاّ أّنه منذ إستقلال الجزائر سنة1962م و إلى اليوم لم يحدث أَنْ إعتلت إمرأة في الجزائر هذا المنصب، و لعلّ ذالك راجع إلى تأثير التقاليد الدّينية و الإجتماعية في هذا البلد على الرّأي العام.

ثَانِيًا: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث إختصاصات رئيس الدولة.

من خلال التأّمل في إختصاصات رئيس السلطة التنفيذية في كُلٍّ من النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي يمكن إستخلاص مجموعة من النتائج المتمثلة فيما يلي:

1-من حيث تنفيذ القوانين: نجد أنّ هناك تشابه من جهة هذا الإختصاص، فكما أنّ الفقه الإسلامي نصّ على هذا الإختصاص للخليفة، نجد الدساتير الحديثة في الأنظمة الديمقراطية تُخوِّلُ هذا الإختصاص لرئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الوزراء.

2- من حيث تعّين الموظفين و إقالتهم: فنجد أنّ الخليفة له الحق في إختيار مساعديه وتعّيـ يرلاُوة وعّمال الأقاليم، مع مراعاة الكفاءة والقدرة في إختيارهم وتعّيينهم، و هو مايشبه إلى حَدٍّ بعيد ما نصّت عليه الدساتير الحديثة من حق رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء في

1-محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص 111.

2- كايد يوسف محمود قرعوش، المرجع السابق، ص 151.

تعّيين و إختيار طاقم حكومته.

3- من حيث الإختصاصات العسكرية: فكما أنّ الخليفة مختص بتحصين الثغور وإعداد الُعدّة المانعة و القوة الدافعة، ممّا يعني أّنه هو من يتكّفل بحماية البلاد من الأخطار الداخلية والخارجية التي تتهّددها من الأعداء، فإّننا نجد الدساتير الحديثة قد نصّت في معظمها على أنّ رئيس الجمهورية هو القائد العام للقوات المسلّحة.

4- من حيث الإختصاصات التشريعية: حيث يتجسد هذا الإختصاص للخليفة من خلال المشاورة و المناقشة مع أهل الحلّ والعقد أو مع الأّمة حسب الحالة، ومِن ثَمَّ فمن حقه بإعتباره أحد أعضاء الشورى أَنْ يقترح مايراه مناسبا للمسألة المطروحة للنقاش، أو أَنْ يعترض على ما لا يراه مناسبا.

و هو ماتنص عليه الدساتير الحديثة في الأنظمة الديمقراطية من حق رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الوزراء في إقتراح القوانين والإعتراض عليها.

الفرع الثالث: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث مسؤولية رئيس الدولة.

نجد في النظام الإسلامي أنّ مسؤولية الخليفة مسؤولية مزدوجة، فهي من جهة مسؤولية دنيوية ومن جهة أخرى مسؤولية دينية.

فالمسؤولية الدنيوية جزاءها مرتبط بالحياة الدنيا فيما لو أخلّ الخليفة بالواجبات الملقاة على عاتقه، فمن حق الأّمة مساءلة الخليفة، ومن حقها عزله من منصبه في ما لو طرأ عليه أحد أسباب العزل.أّما المسؤولية الدينية للخليفة فهي مرتبطة بالحياة الآخرة، وهي ليست مسؤولية معنوية أو أدبية، و إّنما هي مسؤولية حقيقية، هاّمة وفّعالة ومنتجة، بل قد يكون تأثيرها على الخليفة في ضبط سلوكه وجميع تصرّفاته وأعماله على منهج الإستقامة والعدل، أكثر من تأثير أيّ مسؤولية أخرى1.

وذلك أنّ الدولة في الإسلام لها أساس عَقَدِي تقوم عليه، و هو العقيدة الإسلامية التي يؤمن

1-منير حميد البّياتي، المرجع السابق، ص 120.

بها الحاكم والرّعية على حَدٍّ سواء1.

من هنا فإنّ هذه العقيدة تعتبر بمثابة صمّام الأمان لجعل سلوكات وتصرّفات الحاكم تنسجم مع أحكام القانون الإسلامي وعدم الخروج عنه.

ولعلّه من خلال ما أوضحناه من إزدواجية مسؤولية الخليفة في النظام الإسلامي يتضح لَجِيًّا أنّ كِلاَ المسؤولَيْتَين لهما نتيجتَين مختلفتَين.

فالمسؤولية الدنيوية هي مسؤولية جزائية، بمعنى أنّ نتيجتها هو إيقاع الجزاء المناسب على الخليفة في الحياة الدنيا في حالة إخلاله بها، و أّما المسؤولية الدينية فهي مسؤولية وِقائية، حيث تقَي و تمنع الخليفة من الوقوع في المحظور، كما أنّ جزاءها هو جزاء أخروي.

و المُلاحظ أنّ فقهاء الإسلام قد حدّدوا الأساليب التي يتّم إتباعها لتحريك مسؤولية الخليفة ومحاسبته على هذا الأساس، فلا مانع من وجود نص دستوري يحدّد أسباب مساءلة الرئيس وكيفية مساءلته و الإجراءات المتبعة و الجهة التي تقوم بمساءلته ومحاسبته2.

بينما نجد مسؤولية رئيس الدولة في النظم السياسية القائمة على أساس الديمقراطية هي مسؤولية دنيوية، و لعلّ ذالك راجع إلى أنّ النظام الديمقراطي الحديث يقوم على أساس فصل الدّين عن الدولة، فلا يوجد شيء في هذا النظام إسمه المسؤولية الدينية.

فرئيس الدولة في النظام السياسي الديمقراطي مسؤول سياسيا و جنائيا.

ففي النظام الرّئاسي مثلا نجد رئيس الدولة مسؤول سياسيا، و إنْ لم يتم الإشارة إلى هذه المسؤولية بصورة مباشرة– كما هو الحال في دستور الولايات المتحدة الأمريكية– وإّنما تّم الإشارة إلى المسؤولية الجنائية، ذالك أنّ أيّ جريمة يرتكبها رئيس الدولة تكون المسؤولية الجنائية هي الأساس القانوني لإثارة المسؤولية السياسية3 .

أّما في النظام البرلماني فإنّ المسؤولية تختلف بإختلاف طبيعة النظام السياسي، فإنْ كان

1–مروان محمد محروس المدّرس، المرجع السابق، ص 176.

2– مروان محمد محروس المدّرس، المرجع نفسه، ص 182.

3– مروان محمد محروس المدّرس، المرجع نفسه، ص 181.

ملكيًا دستوريا فإنّ المسؤولية السياسية والجنائية تقع على عاتق الحكومة، و إنْ كان جمهوريا برلمانيا فإنّ رئيس الدولة لا يُسأل سياسيا ولكنّه يُسأل جنائيا.

كما أنّ تحريك مسؤولية رئيس الدولة في النظام الديمقراطي تتّم وفق إجراءات معّينة، وتتّم محاكمته أمام هيئة قضائية خاصة، وهو ما لا نجده في النظام الإسلامي.

المبحث الثالث

السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

تعتبر السلطة القضائية من الأهّمية بمكان في أيّ نظام سياسي ومنها النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي. وتتأثر السلطة القضائية في كُلٍّ من هذْين النظاَمْين بالأيديولوجيا السياسية التي يعتمد عليها كلّ نظام منهما.

و مّما لا شك فيه أنّ القضاء في النظام الإسلامي له خصائصه وقواعده الخاصّة المستمدّة من الشريعة الإسلامية السمحاء التي تجعله مُقَيَّدا بمجموعة من الضوابط التي لا يجوز الخروج عنها. و كذالك الأمر بالنسبة للقضاء في الأنظمة السياسية الديمقراطية، فله خصائصه و قواعده الخاصّة.

من هذا المنطلق سأتطّرق في هذا المبحث إلى السلطة القضائية في النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي و ذالك من خلال ثلاث مطالب:

المطلب الأول: أتعّرض فيه إلى السلطة القضائية في النظام الإسلامي.

المطلب الثاني: و أتطّرق فيه إلى السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.

المطلب الثالث: و أعقد فيه مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

المطلب الأول: السلطة القضائية في النظام الإسلامي.

سأتطّرق في هذا المطلب إلى تعريف القضاء لغة و إصطلاحا (الفرع الأول)، ثّم إلى الخصائص التي يتمّيز بها القضاء في النظام الإسلامي (الفرع الثاني)، و أختم أخيرا بالتطّرق إلى القواعد الأساسية التي يقوم عليها هذا القضاء (الفرع الثالث).

الفرع الأول: تعريف القضاء.

أَولاً : المعنى اللّغوي للقضاء:

قال إبن منظور: القضاء الحكم، و الجمع: الأقضية أو القضايا، و قال: قال أهل الحجاز: القاضي معناه في الّلغة: القاطع للأمور المحكم لها، و إستقضى فلان، أي جُعِل قاضيا يحكم بين الناس، و معنى القضاء، الفصل في الحكم1.

و من المعاني الّرئيسية للقضاء في اللّغة معنى الحكم، أي الإيجاب والإلزام2، و قد ورد في القرآن بهذا المعنى، قال تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَأَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ3 }، أي حكم بعبادته وعدم عبادة غيره على سبيل الإلزام4.

و يعتبر هذا المعنى أنسب المعاني إلى المعنى الإصطلاحي، لأنّأصل الحكم في اللّغة المنع، و هذا المعنى يوجد في القضاء، لأنّ غايته منع الناس عن الظلم5.

ويؤّيد هذا أنّ لفظ الحكم جاء في القرآن الكريم بمعنى القضاء، كما في قوله تعالى:{وَ أَنْ أُحْكُمْ بَيْنَهُمْبِمَا أَنْزَلَاللَّهُ6 }، فإنّ الحكم في الآية بمعنى القضاء، ولذالك سُمِّيَ القاضي في

1-محمد بم مكّرم بن منظور الأنصاري، المرجع السابق، مادة قضى، ج 15، ص 186-187.

2-جبر محمود الفضيلات،القضاء في صدر الإسلام- تاريخه ونماذج عنه-،شركة الشهاب،الجزائر،دون سنة طبع،ص10

3- سورة الإسراء، الآية 23.

4- أبو العّباس أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 12.

5- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 11.

6- سورة المائدة، الآية 49.

إصطلاح الفقهاء حاكما1.

ثانيا: المعنى الإصطلاحي للقضاء:

1- المعنى الإصطلاحي عند المالكية:

قال إبن رشد: حقيقة القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام2.

ويُلاحظ على هذا التعريف أنّ القضاء لا يتحقق إلاّ بثلاثة أمور هي:

أ-**الإخبار**: وهو التّبيين و الإظهار سواء كان بالقول أو بالكتابة أو بالإشارة.

ب- الحكم الشرعي: أي المستند لمصادره الشرعية، فلو أخبر القاضي بحكم غير شرعي فإنّه لا يعتبر قضاءا، أو يعتبر قضاءا باطلاً .

ج- الإلزام: و هو تنفيذ الإخبار على الغير قهرًا، و هذا الإلزام يستمدّ قّوته من النصوص الشرعية وليس من القاضي. فإذا لم يكن هناك إلزام كان الإخبار بالحكم الشرعي فتوى لا قضاءا3.

2- المعنى الإصطلاحي للقضاء عند الحنابلة:

قالوا: القضاء: تبّيينُ الحكم الشرعي والإلزام به و فصل الخصومات4.

وهذا التعريف يشبه إلى حَدٍّ بعيد تعريف المالكية، إلاّ أنّ " فصل الخصومات لم يُذكر عندهم، لأّنه نتيجة للقضاء وليس هو قيدًا إحترازيا5.

3- المعنى الإصطلاحي للقضاء عند الشافعية:

عرّفه القليوبي فقال: القضاء الحكم بين الناس، أو الإلزام بحكم شرعي6.

1-جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 11.

2- إبراهيم بن محمد بن فرحون المالكي، تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج1، دار عالم الكتب، الرّياض السعودية، ص 7.

3- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 12.

4- إبراهيم بن محمد بن فرحون المالكي، المرجع السابق، ج1، ص 12.

5- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 12-13.

6- أحمد سلامة القليوبي و أحمد البرلسي عميرة، حاشيتا القليوبي و عميرة، ج 4، دار الفكر، بيروت لبنان، 1995، ص 295.

وعرّفه عميرة فقال: إظهار حكم الشرع في الواقعة من مطاع1.

وهناك تعريف يشير إلى وظيفة القاضي، و هو: القضاء، الحكم الذي يستفيده القاضي بالولاية، وهو إظهار الحكم الشرعي في الواقعة فيمن يجب عليه إمضاؤه، بخلاف المفتي فإنّه لا يجب عليه إمضاؤه2.

4- المعنى الإصطلاحي للقضاء عند الحنفية:

قال الصنعاني: القضاء في الشرع هو إلزام ذي الولاية بعد الترافع، و قيل هو الإكراه بحكم الشرع في الوقائع الخاصّة لمعيَّن أو جهة، و المراد بالجهة كالحكم لبيت المال أو عليه3.

الفرع الثاني: القضاء في العهد النبوي وعهد الخلفاء الرّا شدين.

أَولاً : القضاء في العهد النبوي الشريف:

تولّى الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم الفصل في الخلافات التي كانت تقع بين أفراد المجتمع الإسلامي بوصفه الحاكم و القاضي الأول في الدولة الإسلامية الأولى، و ذالك تجسيدا لقوله تعالى {إِنَّما كَانَ قَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ4 }.

وقد جاء دستور المدينة – المتمثل في الصحيفة التي أصدرها رسول الله في المدينة بعد هجرته إليها- في الصبغة التنفيذية على هذه الآية الكريمة، حيث نصّت المادة 23 من هذا الدستور على أنّه: << و أنكم مهما إختلفتم فيه من شيئ فإنّ مردّه إلى الله و إلى محمد5 >>.من هنا تولّى الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم سلطة القضاء بتكليف

1-أحمد سلامة القليوبي و أحمد البرلسي أعميرة، المرجع نفسه، ج 4 ، ص 295.

2- عبد الله بن حسن الكوهجي، زاد المحتاج بشرح المنهاج، ج4، الشؤون الدينية، قطر، 1982، ص 510.

3-محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام بشرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، ج4، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، 2006، ص 116.

4- سورة النور، الآية 51.

5- عبد الملك بن هشام الحِميَّري، المرجع السابق، ج 1، ص 503.

من الله تعالى، و على الرّغم من ذالك إلاّ أنّه عيّن بعض الصحابة في مناصب قضائية1.

ومن أشهر قُضاته صلى الله عليه و آله وسلم :

- علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه.
- حذيفة بن اليمان العبسي (رض).
- معاذ بن جبل (رض)2.

وقد كان منهجه وطريقته صلى الله عليه وآله وسلم في القضاء تعتمد على ما يلي:

1- تطبيق النّص إن وُجِدَ ذلك3: ومثاله قطع يد مَنْ سرق رداء صفوان بن أمّية (رض)، حيث أنّ النبي (ص آ) قال لّما أمر بقطع يده فشفع فيه، قال: هلا كان ذالك قبل أن تأتيني به4وما يُفهم من هذا الحديث أنّ الرّسول الأكرم صلى الله عليه و آله وسلّم طّبق قوله تعالى: {وَ السَارِقُ وَ السَارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا، نَكَالاً مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ5 }.

2- الإجتهاد6: و ذالك في حالة عدم وجود نصّ شرعي، و في هذه الحالة يقوم الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بإستنباط حكم الواقعة و الحكم به.

ومثل هذا الإجتهاد هو في الحقيقة وحي، لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق عن الهوى7. و مثاله، تخيّر الولد المميّز بين أبيه و أمّه.

1-باسم بشناق، المرجع السابق، ص 617.

2- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 79-86.

3- جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 61.

4-أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، دار السلام للنشر والتوزيع، الرّياض السعودية، 2004، ص 263.

5- سورة المائدة، الآية 38.

6- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 62.

7-جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 62.

فعن أبي هريرة (رض) أنّ إمرأة قالت: يا رسول الله إنّ زوجي يريد أَنْ يذهب بإبني وقد نفعني وسقاني، فجاء زوجها، فقال النبي(ص آ): يا غلام هذا أبوك و هذه أُمك فخذ بيد أيهما شئت، فأخذ بيد أُمه فانطلقت به1. فقد حكم رسول الله (ص آ) في حضانة الولد المميّز بإجتهاده، وهو يعتبر تشريع منه معصوم عن الخطأ، لأنّه معصوم في ذالك.

3- قضاء الرّسول الأكرم(ص آ) بالبّينة والدليل: و هنا تكون البّينة والدليل هما الأصل، سواء كان الشهود شهود صدق أم شهود زور، و سواء كانت اليمين صادقة أم فاجرة، فالحكم ينفذ و يبقى دَيْنًا ليوم القيامة، و الحق لا يسقط عن الذّمة. فالخطأ إذا وقع هنا إنّما هو في طريق الحكم و ليس في الحكم نفسه، و هذا هو الفرق بين الخطأ في الحكم و الخطأ في طريق الحكم2.

وهو ماتشير إليه رواية أم المؤمنين أم سلمة (رض) قالت: قال رسول الله (ص آ): إنّكم تختصمون إِلَيَّ، فلعلّ بعضكم أنْ يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قطعتُ له من حق أخيه شيئا فإنّما أقطع له قطعة من النار3.

من خلال دراسة القضاء في عهده صلى الله عليه وآله وسلم يتضح أنّ هناك عدّة مميّزات تتمثل فيما يلي4 :

أ- لم يكن القضاء منصبا له صفة الإستمرارية و الدوام، بل كان من يكلّفه الرّسول (ص آ) بالقضاء تنتهي مهمّته بإنتهاء الفصل في القضية، و إذا كانت الوظيفة ولاية عامّة مثل ولاية معاذ بن جبل (رض) كان القضاء جزءا من الولاية العامّة5.

1- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، المرجع السابق، ص 243.

2- محمد بن إسماعيل الصنعاني، المرجع السابق، ج 4، ص 127.

3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، المرجع السابق، ص 288.

4- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 99-101

5-تتمثل ولاية معاذ بن جبل (رض) في ولايته على اليمن، حيث بعثه الرّسول الأكرم (ص آ) إليها وقال له: << كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ ، قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ ، قال: فبسّنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سّنة رسول الله؟، قال: أجتهد الرّأي و لا ألْوِ...>>. (أنظر أبو داوود السجستاني، سنن أبي داوود، كتاب الأقضية، باب الإجتهاد في الرّأي، ج 3، دار الفكر، بيروت لبنان، دون سنة طبع، ص 592).

ب- كان القضاء من الناحية الموضوعية يقوم على الحكم بكتاب الله ثّم بسّنة رسوله ثّم الإجتهاد بالّرأي، كما يدلّ على ذالك حديث معاذ بن جبل (رض).

ج- كان القضاء من ناحية طرق الإثبات يقوم على الحكم الظاهر منها دون الحكم بالواقع.

د- عدم وجود هيئة معّينة لتنفيذ الأحكام أو أناس مخصوصون لذالك.

هـ- عدم وجود مكان معّين للقضاء، فكان يحكم صلى الله عليه و آله وسلم حسب المكان الذي تْقُع فُيه الدعوى.

و- لم يكن في العهد النبوي تسجيل للأحكام و أخذ المحكوم له صورة عن الحكم.

ثانيا: القضاء في عهد الخلفاء الّراشدين:

لّما كان الخليفة في الإسلام هو من ينوب عن صاحب الشرع في الدعوة إلى الّدين والمحافظة عليه وسياسة أمور الّناس به، لذالك كانت له أيضا سلطة القضاء1.

1-القضاء في عهد أبي بكر الصديق (رض):

تولّى أبو بكر الصديق (رض) سلطة القضاء بنفسه2، كما أسند هذه المهّمة أيضا لمجموعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب (رض) و أبو موسى الأشعري (رض) و معاذ بن جبل (رض) ، وقد كان هؤلاءّ قُضاته على البلاد3.

و قد إعتمد منهج أبي بكر الصديق (رض) في القضاء على ما يلي:

ـ القرآن الكريم، وهو المصدر الأول للقضاء.

ـ السنة النبوية، وهي المصدر الثاني.

ـ الإجماع، وهو المصدر الثالث، من خلال مشاورة أهل العلم و الفتوى.

1- باسم بشناق، المرجع السابق، ص 617.

2- أنظر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، حديث رقم 7266، ج10 ، ص 8.

3- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 124.

ــ الإجتهاد و الّرأي، و ذالك عند عدم وجود نصّ أو إجماع1.

وأهّم ما مّيز القضاء في عهد أبي بكر الصديق (رض) ما يلي2:

– كان القضاء محصورا في الإطار الذي كان عليه في عهد رسول الله(ص آ)، و ذالك من حيث قلّة الوقائع، و عدم فصل القضاء عن الولاية، حيث كان جزءا من الولاية العاّمة.

– زيادة مصدرْين للقضاء، و هما الإجماع و الإجتهاد لعدم وجود نصّ شرعي.

2– القضاء في عهد عمر بن الخطاب(رض):

في بداية عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض) إستمّر حال القضاء على ما كان عليه في عهد أبي بكر الصديق(رض)3 ، و كان عمر يقضي بنفسه بين الناس4، كما أسند هذه المهّمة إلى مجموعة من الصحابة منهم علي بن أبي طالب كّرم الله وجه، و زيد بن ثابت (رض)، و السائب بن يزيد(رض)5.

وقد كان منهج عمر بن الخطاب (رض) في القضاء يعتمد على ما يلي6:

ــ القرآن الكريم.

ــ السّنة النبوية الشريفة.

ــ إن لم يوجد حكم في النص إنتقل إلى قضاء أبي بكر (رض).

ــ إن لم يجد في قضاء أبي بكر، جمع رؤساء القوم من المهاجرين و الأنصار وطرح عليهم الواقعة.

ــ الإجتهاد بعد إنعدام الحلّ في الخطوات السابقة.

1–جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 126– 127.

2– جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 132.

3– باسم بشناق، المرجع السابق، ص 617.

4– أنظر جلال الّدين السيوطي، تنوير الحوالك بشرح موطأ مالك، ج 2، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1969، ص22

5– جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 149.

6– جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 172–173

و من أهّم مميّزات القضاء في عهد عمر بن الخطاب (رض) ما يلي1:

– عدم تحديد صلاحية القاضي، فكان يقضي في الأموال والأعراض والحدود والجنايات.

– إضافة قاضي ثاني مع القاضي الأول، كما حصل في المدينة من تعّيين زيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب للقضاء مَعًا.

– تقسيم القضايا.

– فصل الولاية عن القضاء جزئيا خارج المدينة، فمثلا عبد الله بن مسعود كان على بيت المال، وعمار بن ياسر واليا، وشريح قاضيا، على الكوفة، و لكن بقّيت السلطة القضائية بيد الخليفة، وهذا يعني عدم الفصل الكلي بين الولاية و القضاء.

– فرض مرتبات للقضاة.

3– القضاء في عهد عثمان بن عفان (رض):

يتضح من نصّ البيعة التي بويع بها عثمان (رض) أّنه كان على نهج الخليفيتْيَن من قبله، حيث عمل بكتاب الله وسّنة رسوله و سيرة أبي بكر و عمر2.

ومن الصحابة الذيلاَّهُم عثمان مهّمة القضاء في عهده، عبد الله بن أبي السرح(رض) و عمرو بن العاص (رض) و أبو موسى الأشعري(رض)، وقد كان هؤلاءلاَّهُ قَهُ على الأمصار3.

ومن المميّزات التي تمّيز بها القضاء في عهد عثمان بن عفان (رض)، عدم إستقلال القضاء إستقلالا تاّما، حيث بقي الأمر في المدينة بيد الخليفة، وبقي إستشارة القضاة و لالُّوة للخليفة في إصدار الأحكام و ما صَعُبَ من القضايا4.

1–جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 204–205.

2– جلال الّدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، المرجع السابق، ص 220.

3– جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، ص 214.

4– جبر محمود الفضيلات، المرجع نفسه، ص 226.

4- القضاء في عهد علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه:

تضمّن كتاب الامام علي كرّم الله وجهه الذي وجهه إلى واليه على مصر، مالك بن الأشتر النخعي (رض)كثيرا من المسائل المتعلّقة بالقضاء1.

والناظر في هذا الكتاب يجد أنّ منهج الإمام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه هو الإعتماد على كتاب الله وسنّة رسوله و إجماع الأمّة، فإن لم يجد إجتهد برأيه.

ورغم الأحداث المتلاحقة في زمنه إلاّ أنّ القضاء تميّز بما يلي2:

ـ إستقلال الوالي في إختيار القضاة.

ـ إستقلال القضاء في عهد الإمام علي، و إنْ لم يكن إستقلالا بالمعنى المتعارف عليه اليوم،إلاّ أنّ القاضي لا يرجع إلى الخليفة في إستشارته في إصدار الأحكام.

ـ ترسيخ معنى المساواة بين الخصوم على مستوى القمّة و القاعدة.

ـ أول من أحدث طرق جديدة في القضاء، مثل التفريق بين الشهود، والتفريق بين المُدَّعِي و المُدَّعى عليه.

ـ متابعة القضاة فيما يصدرونه من أحكام، ومراجعة القضاة إذا ظهر خطأهم.

ـ أصبح هناك كاتب للقاضي.

ـ أجاز الإمام علي كرّم الله وجهه إستئناف الحكم والتظلّم منه عند غير القاضي الذي أصدر الحكم ممّن هو أعلى منه درجة.

ومع بداية عهد الخلافة الأموية إنقطع الخليفة عن مباشرة وظيفة القضاء، وترك أمر القضاء للقضاة الذين قام بتعّيينهم، و كان للخليفة الحق بعزل القضاة متى شاء3.

وقد كان القضاء في العصر الأموي بسيطا كما كان في عهد الخلفاء الرّاشدين، حيث كان

1-الشريف الرّضي، المرجع السابق، ص 82.

2- جبر محمود الفضيلات، المرجع السابق، 262.

3- سعيد صبحي عبده، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام – دراسة مقارنة –، دار النهضة العربية للنشر، القاهرة مصر، 1999، ص 225.

القاضي يحكم مستعينا بالكتاب والسّنة والإجماع1.

وفي عهد العباسّيين إستمرّ الوضع على ما كان عليه في عهد الخلافة الأموية، حيث إمتنع خلفاء هذه الحِقبة من النظر في قضايا الناس، كما شهدت هذه الحِقبة نشأة المذاهب الأربعة، وأصبح القاضي ملزَما بأمر الخليفة أَنْ يصدر حكمه وِفق هذه المذاهب أو إحداها2.

كما ظهر قاضي المظالم الذي أصبح مُخْتَصًّا بالنظر في المنازعات الإدارية أصلا، وهذا الإختصاص شبيه بإختصاص القضاء الإداري في العصر الحديث.

وقد كان قاضي المظالم لا يتوقف نظره للقضية على إقامة الدعوى كما هو الشأن في القضاء الإداري، بل كان في وُسْعِه أَنْ يتصدى للقضية من دون دعوى، كما هو الحال بالنسبة لتعدّي الولاة على الرّعية، و ردّ الغصوب متى لَزِمها، و فيميل جْبونه كُتّاب الدواوين من أموال...إلخ3.

الفرع الثالث: قواعد القضاء في النظام الإسلامي.

يقوم القضاء في الإسلام على مجموعة من القواعد التي يجب مراعاتها من قِبَلِ السلطة القضائية، و يمكن إجمالها فيما يلي:

القاعدة الأولى: مبدأ المساواة أمام القضاء.

يعتبر المواطنون جميعهم سواسية إتجاه القضاء في النظام الإسلامي، سواء من حيث حضورهم أمام القضاء، أو إجراءات التقاضي وأصول المرافعات، أو قواعد الإثبات وسريان النصوص عليهم، أو تنفيذ الأحكام الصادرة بحقهم، لا فرق في ذلك بين طبقة إجتماعية و أخرى، و قد أكّد الفقهاء المسلمون هذا المعنى في التسوية بين الخصوم4.

1-أبو الحسن بن علي الماوردي، المرجع السابق، ص 74.

2- سعيد صبحي عبده، المرجع السابق، ص 226. والمذاهب الأربعة هي المذهب المالكي والحنفي والحنبلي والشافعي.

3- سعيد عبد المنعم الحكيم، الرّقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، مجموعة رسائل دكتوراه، دون دار نشر، دون سنة طبع، ص 689.

4- منير حميد البياتي، المرجع السابق، ص 215.

من هنا لا بدّ للمحاكم التي تفصل في الجرائم والمنازعات أنْ لا تختلف بإختلاف الوضع الإجتماعي للأشخاص المتخاصمين، بحيث تكون هناك محاكمة خاصة بطبقة إجتماعية دون أخرى.

و قد إنتهى فقهاء المسلمين إلى وضع شروط المساواة أمام القاضي، فأوجبوا عليه ما يلي:

– يستمع القاضي إلى المُدَّعِي و يطلب المُدَّعَى عليه أمامه إلى مجلس القضاء، دون تفرقة بين غني أو فقير، قويّ أو ضعيف.

– يحقق عدالة الإجراءات القانونية، فيُ سَوِي بين الخصوم في هذه الإجراءات و في إشاراته و نظراته و مجلسه...إلخ.

– يحكم بالعدل، على أنّ هذا لا ينافي إختلاف العقوبة تَبَعًا لإختلاف ظروف المجرمين ولو كانت الجريمة واحدة، ولا ينافي وجود محاكم لكلّ نوع من الجرائم، كمحاكم الأحداث مَثَلاً1.

القاعدة الثانية: وحدة المصدر في القضاء الاسلامي.

فالمرجع في نظر جميع القضايا والمخاصمات هو الشريعة الإسلامية، فهي الأصل والأساس المعتمد في جميع أحكام القضاء، وليس هناك سلطان ذو هيمنة على القضاء في الإسلام سوى أحكام الشريعة الإسلامية2.

القاعدة الثالثة: مبدأ إستقلالية القضاء.

القضاء في الإسلام سلطة مستقلّة غير تابعة لأحد من الخلق، فالقاضي إنّما يسير بوحي من النصوص الشرعية، ولم تكن هناك من صلة بين السلطة التنفيذية (الخليفة والوزراء والأمراء والولاة والعمّال) وبين القضاة إلاّ من ناحية التولية والعزل3.

ويمكن التعبير عن مثل هذه الاستقلالية بالاستقلالية الوظيفية التي تجعل من القاضي يقوم بعمله بكل حرّية وأمانة وإخلاص دون ظغوطات من أحد مهما كان شأنه في الدولة

1–عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص 30.

2–فهد بن منصور العرجاني، المبادىء والأصول القضائية في الشريعة الإسلامية، منتدى المحامين العرب. WWW.MOHAMOON.–MONTADA.COM بتاريخ 2015/04/28م.

3– ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 403.

الإسلامية. ومن هنا قرّر فقهاء الإسلام عدم جواز عزل القاضي دون سبب مُبرِيحٍ لذالك1.

القاعدة الرّابعة: مبدأ تسبيب الأحكام القضائية.

و المراد بتسبيب الحكم القضائي << ذِكر القاضي لِما بَنى عليه حكمه القضائي من الأحكام الكلّية، وأدلّتها الشرعية، وذكر الوقائع المؤثرة في القضية، وصفة ثبوتها بطرق الحكم المعتدّ بها2 >>.

و بيان الحكم بالتعليل مبدأ جار في التشريع القضائي في الإسلام، وهي طريقة القرآن الكريم والسّنة المطهرة في بيان الأحكام، وذكر عللها المؤثرة.

فقد قضى الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بحضانة إبنة حمزة لخالتها وقال:

<< الخالة بمنزلة الأم >>، قال الحافظ إبن حجر العسقلاني: << وفيه من الفوائد أنّ الحاكم يبّين دليل الحكم للخصم3 >>.

القاعدة الخامسة: مبدأ سرعة البت في الفصل بالمنازعات.

فمن الأسس المقّررة في القضاء الإسلامي الإسراع في البت في القضية المعروضة، وعدم التأخير إلاّ لمبّرر يدعو إلى التأخير، ويكون فيه مصلحة معتبرة، وهذا الذي كان عليه القضاء في عهد الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، حيث كان يقضي بين الخصوم في مجلس المخاصمة4.

وهنا يجدر التنويه إلى أنّ سرعة البت في القضايا مشروط بأنْ يكون ذالك بعد دراسة عميقة للقضية، ناشئة عن الفهم الشرعي لها.

قال المُوَفق إبن قدامة: << وإذا إتصلت به الحادثة وإستنارت الحجة لأحد الخصمْين حكم، وإن كان فيها لُبس أمَرهما بالصلح، فإنْ أَبيا أَخَّرُهَما إلى البيان، فإن عجّلهما قبل البيان لم

1-عبد الرّحمن حبنكة الميداني، الوجيز في العقيدة الإسلامية، ج1، دار القلم، دمشق سوريا، 1983، ص 290.

2- فهد بن منصور العرجاني، المرجع السابق.

3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ص 622.

4- فهد بن منصور العرجاني، المرجع السابق.

يصح حكمه1 >>.

القاعدة السادسة: مبدأ السهولة و التيسير في الإجراءات القضائية.

و هو مبدأ مستنبط من العديد من الآيات والأحاديث الشريفة التي تدعو إلى رفع الحرج عن الأمّة، منها قوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ2 }.

و في صحيح البخاري عن أبي هريرة (رض) عن النبي (ص آ) قال: إنّ هذا الدّين يسر، ولن يشادّ الدّين أحد إلاّ غلبه، فسدّدوا و قاربوا3 >>. قال الإمام الشاطبي <<الأدلّة على رفع الحرج في هذه الأمّة بلغت مبلغ القطع4 >>.

و يندرج تحت هذا المبدأ العام في الشريعة الإسلامية أحكام المرافعات في القضاء الإسلامي، فقد بُني على التيسير في إجراءاته و التسهيل في طرقه، بما يوصل إلى مقصوده الأصلي وهو إحقاق الحق وإنصاف المظلوم5.

القاعدة السابعة: تدوين المرافعة.

والمراد بتدوين المرافعة << كتابة مرافعة الخصمْين من الدعوى والإجابة والبّينات والأيمان والنكول، وجميع المناقشات والإفادات المتعلّقة بها، وكتابة الحكم وأسبابه في محضر الحكم6 >>.

و قد ذُكِر أنّ أول من دَوَّن الخصومات والأقضية، القاضي سليم بن عنز، قال الذهبي: <<... وعن إبن حجيرة قال: إختُصِم إلى سليم بن عنز في ميراث، فقضى بين الورثة، ثّم تناكروا فعادوا إليه، فقضى بينهم وكتب كتابا بقضائه، وأشهد فيه شيوخ الجند، فكان أول من

1-عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، ج5، مكتبة القاهرة، مصر، 1968، ص 566.

2- سورة المائدة، الآية 6.

3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج5، المرجع السابق، ، ص 115.

4- إبراهيم بن موسى الشاطبي، المرجع السابق، ج1، ص 520.

5- فهد بن منصور العرجاني، المرجع السابق.

6- فهد بن منصور العرجاني، المرجع نفسه.

سجل بقضائه1 >>.

القاعدة الثامنة: مبدأ الإستبيان و التثبت.

ومرجع هذا المبدأ الآيات2 والأحاديث التي نصّت عليه، منها حديث رسول الله (ص آ):

<< يا علي إذا جلس إليك الخصمان فلا تقضي بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعتَ من الأول، فإنّك إذا فعلتَ ذالك، تَبَيَّنَ لك القضاء3 >>.

كما يلزم من هذه القاعدة مراجعة الحق إذا تبّين خطأ الحكم القضائي.

فإذا قضى القاضي بحكم ثّم تبيَّنَ له خطأ ما حكم به، وجب عليه نقضه، لأنّ الّرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل4.

القاعدة التاسعة: مبدأ توقيع الجزاء من السلطة القضائية المختصة.

و هذا مبدأهم لكونه يـُقلّـلُ من الإضطراب الإجتماعي، حيث لو عوقب كلّ جَانٍ من المجني عليه لوقع غُلوٌّ من هذا الأخير لحقده على المعتدي، و لأصبح العقاب ثأراً متتاليا لا نهاية له، ولـَزَادَالفساد كلّما وقع عقاب، و لذالك وجب إيقاع الجزاء من جهة قضائية مستقلّة بعد الإدانة5.

المطلب الثاني: السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.

في هذا المطلب سأتطّرق إلى دور السلطة القضائية في النظام الديمقراطي(الفرع الأول)، ثّم إلى الهيئات المخوَّلة بالقضاء في هذا النظام (الفرع الثاني)، و أختم أخيرا بالتطّرق إلى المبادئ الأساسية للقضاء في النظام الديمقراطي(الفرع الثالث).

1-محمد بن أحمد الذهبي، سيَّر أعلام النبلاء، ج4، مؤسسة الّرسالة، بيروت لبنان، 2001، ص 132.

2- أنظر سورة ص، الآية 21- 22.

3- محمد بن إسماعيل الصنعاني، المرجع السابق، ج4، ص 121.

4- إبراهيم محمد الحريري، القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، الطبعة الأولى، دار عمار للنشر، 1999، ص 68.

5- الشريف بن عقون، غاية العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،(مذكرة ماجستير في العلوم الإسلامية، فرع أصول الفقه، كلّية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2005)، ص 64.

الفرع الأول: دور السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.

يتمثل دور السلطة القضائية في تطبيق القانون الصادر عن السلطة التشريعية في حال خرقه من قِبَلِ المواطنين أو من قِبَل الأجهزة الرّسمية للدولة، أو في حالة المنازعات بين المواطنين أنفسهم، أو المنازعات بين أجهزة الدولة و المواطنين1.

وِ وِفق النظام الديمقراطي ومبدأ الفصل بين السلطات، فإنّ السلطة القضائية تعمل على الحرص و السهر على تطبيق القانون بشكل متساوٍ، سواء بين المواطنين أنفسهم أم بين المواطنين وأجهزة الدولة الرّسمية والأعضاء المكوِّنين لها.

وتختلف طريقة تشكيل السلطة القضائية بين الدول الديمقراطية، فمنها من يأخذ بنظام القضاء الموَّحد كما هو الحال في إنجلترا، ومنها من يأخذ بنظام القضاء المزدوج كما هو الحال في فرنسا، ولكن جميع هذه النظم تكفل للمواطنين وجود عدّة درجات من التقاضي أمام عدد من المحاكم المختلفة.

كما تكفل هذه النظم إنشاء محاكم متخصصة بنزاعات ومجالات معّينة، بما يضمن في النهاية تحقيق الحدّ اللآزم من العدالة والمساواة.

ويتّم ضمان إستقلال السلطة القضائية في النظم الديمقراطية من خلال قانون خاص يحدّد جهة الإشراف على عمل القضاء وكيفية تعّيين أعضائها، كما ينظم القانون طريقة تعّيين القضاة وشروط عزلهم، وصلاحياتهم وكلّ ما يتعلق بطريقة عملهم2.

و قد نصّت الدساتير الحديثة على الدور الفّعال الذي تلعبه السلطة القضائية في مجال الحرص على تطبيق القانون، فقد نصّ الدستور الأمريكي على أنّ << السلطة القضائية تشمل جميع القضايا المتعلّقة بالقانون والعدل التي تنشأ في ظلّ أحكام هذا الدستور وقوانين الولايات المتحدة، والمعاهدات المعقودة أو التي ستُعقد بموجب سلطتها، كما تشمل جميع

1-باسم بشناق، المرجع السابق، ص 608.

2، سليمان محمد الطّماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة و الفكر السياسي الإسلامي- دراسة مقارنة- المرجع السابق،ص 468.

القضايا التي تتناول السفراء والوزراء المفّوضين والقناصل وجميع القضايا الداخلة في إختصاص الأميرالية والملاحة البحرية، والمنازعات التي تحدث بين إثنين أو أكثر من الولايات، وبين إحدى الولايات ومواطني ولاية أخرى1...>>.

كما نصّ الدستور الفنزويلي على أّنه:<< يتوجب على أجهزة السلطة العدلية التعامل مع القضايا التي هي من إختصاصها عن طريق الإجراءات التي يحدّدها القانون، وتنفيذ أحكامها والعمل على تنفيذها2 >>.

و كذالك نصّ الدستور الجزائري على أّنه:<< تحمي السلطة القضائية المجتمع والحّريات، وتضمن للجميع و لكلّ واحد المحافظة على حقوقهم الأساسية3 >>.

و على هذا يتضح لَجِيًّا أنّ دور السلطة القضائية في النظام الديمقراطي يقف على مسافة واحدة من الجميع، فالحقوق والحّريات التي يتمتع بها الجميع مصونة ومحمية من قِبَلِ السلطة القضائية، التي تقوم بدورها الّرقابي في حالة خرق هذه الحقوق والحّريات سواء من قِبَلِ المواطنين أم من قِبَلِ الأجهزة الإدارية للدولة، و هو الأمر الذي يجعل من السلطة القضائية في النظام الديمقراطي صّمام الأمان في حماية حقوق وحّريات الأفراد داخل المجتمع.

الفرع الثاني: الهيئات المخوَّلة بالقضاء في النظام الديمقراطي.

تشمل الأجهزة المخوَّلة بالقضاء في النظام الديمقراطي جميع الجهات القضائية بمختلف أنواعها ودرجاتها وتشكيلاتها4. وهذه الجهات القضائية سواء كانت تستند على مبدأ القضاء الموَّحد أو القضاء المزدوج إلاّ أنّ دورها هو الحرص على عدم إختراق القانون من أي جهة كانت و من أي شخص كان.

1-المادة 2/3، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

2- المادة 2/253، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

3- المادة 139، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- الغوثي بن ملحة، القانون القضائي الجزائري، الطبعة الثانية، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر، 2002، ص 133.

وقد نصّ الدستور الأمريكي على أنّ << السلطة القضائية في الولايات المتحدة الأمريكية تَنُاطُ بمحكمة عليا واحدة وبمحاكم أدنى درجة1...>>.

كما نصّ الدستور الفنزويلي على أنّه << يتكّون نظام العدل من محكمة العدل العليا والمحاكم الأخرى التي يحدّدها القانون2...>>.

أمّا التنظيم القضائي في الجزائر فإنّه يشمل النظام القضائي العادي و النظام القضائي الإداري و محكمة التنازع3.

و يتضح من خلال هذا التنظيم أنّ القضاء الجزائري إعتمد مبدأ إزدواجية القضاء، والذي بموجبه تم فصل القضايا التي تكون الدولة أو الولاية أو البلدية أو إحدى المؤسسات العمومية ذات الصبغة الإدارية طرفا فيها، عن القضايا التي تكون بين الأفراد4.

و هو التنظيم المتبع في الأنظمة السياسية الديمقراطية التي تقوم السلطة القضائية فيها على أساس مبدأ إزدواجية القضاء.

فبالنسبة لأجهزة النظام القضائي العادي في الجزائر أبقى الدستور الجزائري5 على بعض الجهات القضائية التي أُنشِئَتْ بموجب الدساتير السابقة و هي: المحكمة العليا و المجالس القضائية و المحاكم6.

و تعتبر المحاكم في التنظيم القضائي الجزائري والأنظمة القضائية المقارنة هي القاعدة الأساسية التي يقوم عليها النظام القضائي بشكله الهرمي7.

1-المادة 1/3، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، المرجع السابق.

2- المادة 3/253، دستور فنزويلا البوليفارية، المرجع السابق.

3- المادة 2، القانون العضوي رقم 11/05 مؤرخ في 2005/07/17، يتعلّق بالتنظيم القضائي.

4- لمزيد من التفصيل أنظر المادة800-801-802-901-902- 903 ، قانون رقم 09/08 مؤرخ في2008/02/25 يتضمّن قانون الإجراءات المدنية والإدارية، جريدة رسمية عدد 21، بتاريخ 2008/04/23، ص 3.

5- أنظر المادة 1/152، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

6- رشيد خلوفي، قانون المنازعات الإدارية – تنظيم وإختصاص القضاء الإداري –، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، 2005، ص 165.

7- عبد العزيز سعد، أجهزة ومؤسسات النظام القضائي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 89.

و بعد تبني نظام الإزدواجية القضائية تُعَدُّ المحاكم قاعدة النظام القضائي العادي، وهي تفصل في جميع القضايا التي تدخل ضمن إختصاصها ولا يخرج عن ولايتها إلاّ ما إِسْتُثْنِيَ بموجب النصوص الواردة في قانون الإجراءات المدنية والإدارية1.

و خلافا للقضاء المزدوج فإنّ القضاء المُوَحَّد يمتاز بميزة أساسية وهي محاولة إقامة المساواة المطلقة بين الفرد والدولة عن طريق إخضاعهما لقاضي واحد، و السبب في ذالك طغيان فكرة تقديس الفرد في بعض الأنظمة السياسية كما هو الحال مع القضاء الأمريكي و الإنجليزي2بينما القضاء المزدوج يُخْضِع الفرد للقضاء العادي الذي يتميّز عن القضاء الإداري الذي تخضع له الدولة ومؤسساتها الإدارية العامّة، كما هو الحال في فرنسا التي تَعُدُّ مهد نشأة هذا النوع من القضاء، وقد تبعتها في ذلك العديد من الدول الحديثة ومنها الجزائر.

أمّا المجالس القضائية فَتَعُدُّ جهة إستئناف للأحكام القضائية الصادرة عن المحاكم في الدرجة الأولى، وفي جميع المواد حتى ولو كان وصفها خاطئا3.

و تبعًا لذالك تَعُدُّ المجالس القضائية كقاعدة عامّة الجهة القضائية في النظام القضائي العادي ذات الدرجة الثانية، وهي تجسيد لمبدأ التقاضي على درجتْين4.

و أمّا المحكمة العليا فهي قمّة هرم النظام القضائي العادي، ويُطلق عليها في مصر محكمة النقض، وفي تونس محكمة التعقيب، وفي فنزويلا محكمة العدل العليا، وأمّا في الجزائر و الولايات المتحدة الأمريكية فيُطلق عليها إسم المحكمة العليا، وهي هيئة قضائية دستورية.

وفي الجزائر أُنشِئَتْ هذه المحكمة بموجب الدستور5، كما يمكن تحديد صلاحياتها طبقا للدستور بما يلي:

1-عمار بوضياف، النظام القضائي الجزائري، دار ريحانة، الجزائر، 2003، ص 236.

2- لمزيد من التفصيل أنظر مسعود شيهوب، المبادىء العامّة للمنازعات الإدارية – الأنظمة القضائية المقارنة و المنازعات الإدارية-، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص 31-66.

3- المادة 34، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

4- محند أمقران بوبشير، النظام القضائي الجزائري، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1994،ص216.

5- المادة 152، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

– توحيد الإجتهاد القضائي في جميع أنحاء البلاد والسهر على إحترام القانون.

– تَمُارِس رقابتها على تسبيب الأحكام القضائية.

– تقدير نوعية القرارات القضائية التي ترُفع إليها.

– تشترك في برامج تكوين القضاة.

– تعمل على نشر قراراتها وجميع التعليقات والبحوث القانونية والعلمية لتدعيم توحيد الإجتهاد القضائي1 .

أّما بالنسبة لأجهزة النظام القضائي الإداري في الجزائر فإّنها تشمل مجلس الدولة و المحاكم الإدارية2. حيث تعتبر هذه الأخيرة جهات الولاية العاّمة في المنازعات الإدارية، و تختص بالفصل في أول درجة3، و لا يخرج عن إختصاصها إلاّ ما إِسْتثُْنِي بنص4.

بينما يـُعَدّ مجلس الدولة الهيئة القضائية الإدارية العليا في التنظيم القضائي الجزائري5، و هو تابع للسلطة القضائية6.

وقد أناط المشرِّع الجزائري بمجلس الدولة على غرار مجلس الدولة الفرنسي إختصاصات قضائية وأخرى إستشارية، فهو يعتبر محكمة إبتدائية ومحكمة استئناف وجهة نقض7، وله إختصاصات إستشارية تتمثل في إبداء رأّيه في مشاريع القوانين وإقتراح التعديلات بشأنها8.

1–رشيد خلوفي، المرجع السابق، ص 125.

2– المادة 4، قانون عضوي رقم 11/05، المرجع السابق.

3– المادة 800، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

4– رشيد خلوفي، المرجع السابق، ص 212.

5– المادة 2/152، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

6– المادة 2، قانون عضوي رقم 01/98، مؤرخ في 1998/05/30 ، يتضّمن إختصاصات مجلس الدولة وتنظيمه وعمله، جريدة رسمية عدد 37 بتاريخ 1998/06/02م.

7– المواد 901–902–903، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

8–المادة 4 و12 ، قانون عضوي رقم03/98، مؤرخ في 1998/06/03،يتعلّق إختصاصات محكمة التنازع و تنظيمها و عملها، جريدة رسمية عدد 39 بتاريخ 1998/06/07م.

وأّما بالنسبة لمحكمة التنازع فإّنها تتولّى الفصل في حالات تنازع الإختصاص بين المحكمة العليا ومجلس الدولة1 ، ممّا يعني أنّ محكمة التنازع تختص بالفصل في منازعات الإختصاص بين الجهات القضائية الخاضعة للنظام القضائي العادي والجهات القضائية الخاضعة للنظام القضائي الإداري، و لا يمكن لمحكمة التنازع التدخل في منازعات الإختصاص بين الجهات القضائية الخاضعة لنفس النظام2.

الفرع الثالث: المبادىء الأساسية للقضاء في النظام الديمقراطي.

يقوم التنظيم القضائي في النظام الديمقراطي على مجموعة من المبادئ الجوهرية التي لا يمكن لأيّ نظام ديمقراطي الإستغناء عنها، و تتمثل هذه المبادئ فيما يلي:

أَولاً : مبدأ إستقلالية القضاء.

يُ قصد من إستقلالية القضاء إستقلاليته كسلطة وكيان عن السُلطتْين التشريعية و التنفيذية، وكذلك إستقلال القُضاة كأشخاص و عدم وضعهم تحت رهبة أيّ سلطة حاكمة3.

وعلى هذا فإنّ القاضي في النظام الديمقراطي لا يكون تابعا لأيّ سلطة أخرى مهما عَلَتْ ، ذالك أنّ هذه التبعية من شأنها المساس بحقوق المتقاضين و بمبادئ العدالة وسيادة القانون.

وقد نصّت دساتير الدول الحديثة على هذا المبدأ ومنها الدستور الجزائري الذي أكّد على إستقلالية السلطة القضائية4. كما أكّدت نصوص قانونية أخرى على حيادية القاضي و إستقلاّليته5، ممّا يعني أنّ المشّرع الجزائري قد نصّ على إستقلالية القضاء كهيئة و كأشخاص.

1-المادة 4/152، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

2-المادة 3، قانون عضوي رقم 03/98، المرجع السابق.

3- سالم روضان الموسوي، مبدأ إستقلال القضاء .

WWW.AR.JURISPEDIA.ORG/INDEX.PHP بتاريخ 2015/04/30م.

4- المادة 138، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

5- المادة 4، قانون عضوي رقم 11/04، مؤرخ في 2004/04/06 ، يتضّمن القانون الأساسي للقضاء.

ثانيا: مبدأ حق اللّجوء إلى القضاء.

يعتبر هذا المبدأ من الحرّيات العامّة والأساسية فهو حق نصّت عليه دساتير الدول الحديثة، فلن يكون لإستقلالية القضاء أيّ معنى إذا لم يستطع المواطن اللّجوء إلى القضاء بكل حرّية للدفاع عن حقوقه1.

وقد أكّد الدستور الجزائري على هذا المبدأ حيث نصّ على أنّ القضاء في متناول الجميع2، كما نظّم القانون كيفية ممارسة هذا الحق، حيث أكّد قانون الإجراءات المدنية والإدارية على أنّه:<< يجوز لكلّ شخص يَدَّعِي حقا رفع دعوى أمام القضاء للحصول على ذالك الحق أو حمايته3 >>.

ثالثا: مبدأ حياد القاضي.

يعتبر هذا المبدأ من الأسس الهامّة التي يقوم عليها القضاء في النظم الديمقراطية، و قد نصّت عليه المواثيق والإعلانات العالمية، فضلا عن النّص عليه في دساتير وقوانين الدول الحديثة. فقد نصّ عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أكّد على أنّ عرض أيّ خصومة و نزاع يجب أَنْ يكون عرضه على قضاء عادل ونزيه، وأنْ يُلْزَم القاضي بسلوك مُعيَّن يُبْعِدُه عن كلّ شبهة تمسّ حِيَادِيتَه4.

و قد نصّ الدستور الجزائري على أنّ القانون يحمي المتقاضي من أيّ تعسف أو أيّ إنحراف يصدر من القاضي5، ومن هنا جاء القانون الأساسي للقضاء ليفرض على القاضي التحفظ الذي يضمن له الحياد و الإستقلالية6، كما منع على القاضي الإنتماء إلى الأحزاب

1-وجدي راغب فهمي، (دراسات في مركز الخصم أمام القضاء المدني)، مجلّة العلوم القانونية والإقتصادية، جامعة عين شمس، مصر، 1976، العدد 1 ، ص 115.

2- المادة 2/140، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

3- المادة 1/3، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

4- المادة 10 ، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، قرار الجمعية العامّة للأمم المتحدة رقم 217، مؤرخ في 1948/12/10

5- المادة 150، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

6- المادة 7، قانون عضوي رقم 11/04، المرجع السابق.

السياسية1، وممارسة بعض النشاطات مثل النشاط الصناعي والتجاري المربح2، كما منح قانون الإجراءات المدنية و الادارية الحق للمتقاضي في طلب ردّ القاضي عن النظر في الدعوى في الحالات التي نصّ عليها القانون3.

رابعا: مبدأ مجانية القضاء.

ذالك أنّ طبيعة مرفق القضاء وهيئته تفرض أنْلا يتلقّ ى القضاة أجورهم من الخصوم، و إّنما يتلقون رواتبهم من قِبلِ الدولة، بإعتبار أنّ فرض أتعاب القضاء على المتقاضي من شأنه أنْ يجعل المرفق القضائي في خدمة فئة إجتمعاية ميسورة، و هذا تمّييز مرفوض يتنافى وروح العدالة. من أجل ذالك أقّرت جميع الأنظمة القانونية مجانية القضاء، مع التنويه إلى أنّ فرض بعض الّرسوم القضائية لا يتنافى مع هذا المبدأ حيث تعتبر رسوما رمزية، و ذالك حتى لا يكون مجانية القضاء سببا في رفع الدعاوى الكيدية4.

وفي الجزائر صدر الأمر رقم 79/69متعلّق بالمصاريف القضائية الذي بّين الّرسوم القضائية وكيفية التعامل معها.

خامسا: مبدأ التقاضي على درجتْين.

وهو مبدأ يقوم على ضرورة وجود محكمة من الدرجة الأولى التي تقوم بإصدار حكم إبتدائي، ومحكمة من الدرجة الثانية يقوم المتقاضي بالإستئناف أمامها ضد الحكم الصادر في حقة من محكمة الدرجة الأولى ، وذالك بهدف التطبيق السليم والصحيح للقانون.

و قد أخذ المشرِّع الجزائري بهذا المبدأ حيث نصّ عليه في قانون الإجراءات المدنية و الإدارية5.

1–المادة 14، المرجع نفسه.

2– المادة 18، المرجع نفسه.

3–المادة 241، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

4– عمار بلغيث، الوجيز في الإجراءات المدنية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 6.

5– المادة 6، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

سادسا: مبدأ علنية الجلسات.

ففي النظام الديمقراطي يجب أَنْ تكون جلسات القضاء مفتوحة للجميع، سواء المعنيِّين بالقضية أم غير المعنيِّين بها، و هو الأمر المعمول به في النظام القضائي للدول الحديثة.

و قد أكّد الدستور الجزائري على هذا المبدأ، حيث نصّ على أنّالأحكام القضائية يُ نطق بها في جلسات علنية1، كما نصّ القانون على أَنْ تكون الجلسات علنية ما لم تمس بالنظام العام أو الآداب العامة أو حرمة الأسرة2.

سابعا: مبدأ الوجاهية.

مبدأ الوجاهيةفي اللّغة اللاّتينية معناه << يجب سماع الطرف الآخر أيضا >>، و مضمون مبدأ الوجاهية أنّ كل طرف من أطراف الدعوى له الحق و قد تمكّن فعلاً أثناء سير الدعوى من عرض ونقاش كلّ واقعة، أو أيّ وسيلة قانونية قدّمها خصمه3.

و قد نصّ المشرّع الجزائري على ضرورة أَنْ يلتزم القاضي و الخصوم بمبدأ الوجاهية4.

ويعتبر هذا المبدأ من المبادئ الأساسية التي يجب إحترامها أمام أي جهة قضائية ، و حتى أمام جهة غير قضائية كالمجالس التأديبية5.

ثامنا: مبدأ المساواة أمام القضاء.

مضمون هذا المبدأ أنّ المتقاضين يقفون أمام نفس المحاكم و بنفس الإجراءات مهما إختلف الوضع الإجتماعي لهؤلاء المتقاضين بلا تمّييز فيما بينهم6.

و قد أقّر الدستور الجزائري هذا المبدأ، حيث نصّ على أنّ الجميع سواسية أمام القضاء7،

1-المادة 144، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

2- المادة 7، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

3- وجدي راغب فهمي، المرجع السابق، ص 117.

4- المادة 3/3، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

5- وجدي راغب فهمي، المرجع السابق، ص 117.

6- وجدي راغب فهمي، المرجع نفسه، ص 118.

7- المادة 2/140، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

و تأكّد تكريس هذا المبدأ في قانون الإجراءات المدنية والإدارية الذي نصّ على أنّه: << يستفيد الخصوم أثناء سير الخصومة من فرُص متكافئة لعرض طلباتهم و وسائل دفاعهم1 >>.

إنّ مبدأ المساواة أمام القضاء يتنافى مع تخصيص هيئة لتفصل في منازعات تخص فئة إجتماعية دون أخرى، و عليه تطبيقا لمبدأ المساواة يجب على كلّ ذي صفة سياسية أو إدارية أو برلمانية أن يتجرّد من صفته و هو واقف أمام القضاء، و أنْ لا يستعمل صفته للتأثير على القاضي2.

تاسعا: مبدأ تسبيب الأحكام.

يعتبر تسبيب الأحكام الوسيلة المؤثرة في إقناع الخصوم، و الدليل الذي يبرهن على سلامة الأحكام وموافقتها للقانون و العدالة، فلا بدّ للقاضي أنْ يشير في حكمه إلى الأدلّة التي دفعته للإقتناع بهذا الحكم دون غيره.

وقد نصّ الدستور الجزائري على وجوب تسبيب الأحكام القضائية3، كما أكّد قانون الإجراءات المدنية و الإدارية على وجوب تسبيب الحكم القضائي من حيث الوقائع و القانون، و أنْ يُشار في الحكم إلى النصوص القانونية، و يجب أنْ يستعرض بإيجاز وقائع القضية و طلبات و إدعاءات الخصوم و وسائل دفاعهم4.

1- المادة 2/3، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

2-وجدي راغب فهمي، المرجع السابق، ص 118.

3- المادة 144، الدستور الجزائري، المرجع السابق.

4- المادة 277/ 1 و2، قانون رقم 09/08، المرجع السابق.

المطلب الثالث: مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.

سوف أتعرّض في هذا المطلب إلى مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث مضمون القضاء في كُلٍّ منهما(الفرع الأول)، ومن حيث الهيئات المخوَّلة بالقضاء(الفرع الثاني)، و كذالك من حيث المبادئ التي يقوم عليها القضاء في كِلاَ النظامْين (الفرع الثالث).

الفرع الأول: مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث مضمون القضاء.

من خلال ما تقدّم يتضح جليًّا أنّ القضاء في الإسلام يتضمّن معنى الفصل بين الناس في الخصومات حَسْمًا للتداعي وقطعا للنزاع عن طريق الأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب و السّنة1. و لعلّ إستناد القضاء في الإسلام إلى الأحكام الشرعية القائمة على الكتاب و السّنة يجعله مرتبطا إرتباطا وثيقا بالعقيدة الإسلامية.

و من الأمثلة التي تدلّ على إرتباط القضاء في الإسلام بالعقيدة، تعظيم اليمين، حيث يعتبر تعظيم يمين الدعوى أشدّ رهبة في نفس الحالف، وكُلٌّ بحسب دينه2، و هذا التعظيم يكون سواء من حيث الصيغة أو الزمان أو المكان.

أّما من حيث الصيغة كأْن يقول القاضي قُلْ << والله الذي لا إله إلاّ هو عالم الغيب والشهادة، الّرحمن الرحيم، الطالب الغالب، المدرك المهلك، الذي يعلم من السّر ما يعلم من العلانية، الكبير المتعال، إنّ لي على فلان كذا3...>>.

وتفخيم اليمين بهذه الصيغة إّنما هو لتعظيم شأنها في نفس الحالف الذي يكون في هذه الحالة أقلّ تجاسرا و إقبالا على الكذب.

1-إبراهيم محمد الحريري، المرجع السابق، ص 12.

2- محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، 1982، ص 329.

3- إبراهيم محمد الحريري، المرجع السابق، ص 110.

و أّما من حيث الزمان فكأْن يقع اليمين في يوم جمعة أو في شهر رمضان مثلاً، أو غير ذالك من الأزمنة المباركة.

و أّما تعظيم اليمين من حيث المكان، كأْن يكون بين الّركن والمقام في مكّة، وعند منبر رسول الله (ص آ) في المدينة، و عند الصخرة في بيت المقدس، وغيرها من الأماكن المقدسة في الإسلام1.

ومن الأمثلة أيضا على إرتباط القضاء الإسلامي بالعقيدة، الإقرار، و ذالك لأّن إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ2. و الأصل في ذالك قوله تعالى: {وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ3 }، حيث أمره الله تعالى بالإملال، فلو لم يُقْبلْ إقراره لما كان لإملاله معنى4.

من هنا كان الإقرار في القضاء الإسلامي ذات صلة وثيقة بالعقيدة الإسلامية وبالوازع الديني عند المُقِر، فالإقرار للوارث إن كان المُوَرِّثُ مريضا مرض الموت، إعتمد القائلون بصحته من العلماء على الوازع الّديني للمُقِر، حيث أنّالحال التي وصل إليها من المرض تُقَبِّرُهُ أكثر من الله تعالى وتبُعده عن محاباة بعض الورثة5.

من هنا يتضح أّن مضمون القضاء في الإسلام مرتبط بعقيدة الإسلام، و هو ما يجعل القاضي والمتقاضي ملَزمان بمبادئه و أحكامه الشرعية إلتزاما عمليا وعقائديا، ويجعل من الأحكام الصادرة عن هذا القضاء أحكاما لها هَيْبَتهُا و إحترامها من قِبَلِ المسلمين.

و أّما بالنسبة لمضمون القضاء في النظام الديمقراطي فإّنه لا صلة له بأّي عقيدة أو دين، ذالك أّن هذا النظام يقوم على فصل الّدين عن الدولة، و أّن الّدين مكانه هو الكنيسة و لا دخل له في تنظيم شؤون الناس وحياتهم الإجتماعية والسياسية، من هنا نجد هذا القضاء لا يتحّرك في حالة المساس بالقّيم والثوابت الّدينية بل وحتى الأخلاق الفطرية الإنسانية، بينما

1-- إبراهيم محمد الحريري، المرجع نفسه، ص 111.

2عبد الله بن حسن الكوهجي، المرجع السابق، ج4، ص 325.

3- سورة البقرة، الآية 282.

4- إبراهيم محمد الحريري، المرجع السابق، ص 93.

5- علاء الّدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1984، ص 150.

نجده يتحرّك للدفاع عن القوانين الوضعية في حالة خرقها، حتى و إن كانت قوانين تبيح ما لا ترضاه الفطرة الإنسانية السليمة من قبيل الزنى والشذوذ الجنسي والسلوكيات المنافية للأداب العامّة، وهو ما أدّت إليه الحرّية المطلقة في النظام الديمقراطي الغربي.

و حتى إن كان هناك إحترام للأحكام الصادرة عن القضاء في النظام الديمقراطي فإنّ هذا الإحترام من قِبلِ المواطنين ليس منشأه الإيمان بدين ما، بقدر ما هو إحترام نابع عن إعتقادهم بلزوم التقيّد بأحكام القانون الوضعي.

الفرع الثاني: مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الهيئات المخوَّلة بالقضاء.

يتضح من خلال ما تقدّم عن القضاء في العهد النبوي الشريف والعهد الراشدي أنّ الهيئات المخوَّلة بالقضاء في النظام الإسلامي لم تكن عبارة عن هياكل ومؤسّسات قضائية كما هو الحال اليوم، و إنّما كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده الخلفاء هم من يقومون بفضّ المنازعات والخصومات بين الناس، كما كانوا يُعيِّنون أُناسًا يقومون بهذه الوظيفة، و هو أمر كان يتماشى مع المجتمع الذي كان قائما آنذاك.

و هنا تجدر الإشارة إلى أنّ قيام الرّسول الأكرم (ص آ) وكذالك الخلفاء من بعده بتعيِّين القُضاة من طرفهم ليس معناه أنّ وظيفة القضاء لم تكن مستقلّة، سواء من حيث حرّية القاضي في إتخاذ الأحكام و القرارات القضائية التي يراها مناسبة للواقعة المطروحة أمامه، أم من حيث سريان أحكام القانون على الجميع دون إستثناء، بمن فيهم الخليفة.

لكنّه مع إتساع رقعة الدولة الإسلامية وكثرة الأجهزة و الدواوين داخل هذه الدولة، بدأ القضاء يتحوّل إلى جهاز قائم بذاته، وظهر نوع جديد من القضاء لم يعهده المسلمون من قبل، من قبيل قضاء المظالم الذي يشبه إلى حَدٍّبعيد ما يُعرف بالقضاء الإداري في العصر الحديث.

وفي المقابل نجد أنّ القضاء في النظام الديمقراطي مخوَّل لمجموعة من الأجهزة القضائية

التي تختلف من حيث درجاتها وتشكيلاتها، وهو الأمر الذي أصبح معمولا به في الدول الحديثة على مختلف توجهاتها السياسية.

والُملاحظ على هذه الأجهزة القضائية أّنها تقوم بوظائفها تحت إشراف السلطة التنفيذية ممثلّة بما يسمى بوزارة العدل، بالّرغم من إقرار معظم دساتير الدول الحديثة على أّن السلطة القضائية هي سلطة مستقلّة، و هو الأمر الذي يجعل هناك نقطة إشتراك بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، فكما أّن الخليفة و الذي يمثل السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي هو َمن كان يُ شرف على وظيفة القضاء سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر، مع إستقلالية القضاء، فإّن السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي ُمَمثلّةً بوزارة العدل هي من تشرف على عمل هذا الجهاز ،مع الإعتراف الدستوري بإستقلالية عمله.

من هذا المنطلق يمكن القول بأّن النظام الإسلامي كان َسابقً ا في الإعتراف بإستقلالية السلطة القضائية خصوصا من حيث القيام بعملها الذي لا يتأثر بأي تأثير ما عدى النصوص القانونية المتمثلّة في أحكام الشريعة الإسلامية، و هو الأمر الذي يقوم عليه أيضا القضاء في النظام الديمقراطي، حيث لا يتأثر القضاء إلاّ بالنصوص القانونية .

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أّن الإسلام ومع تطوُّر المجتمع الإسلامي، لا يمنع إنشاء أجهزة قضائية سواء كانت محاكم إبتداءية أم مجالس قضائية أم محاكم عليا ، وِفقً ا لمبدأ التقاضي على درجتْين مادامت الغاية والهدف من إنشائها هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الحق و الإنصاف و العدالة التي يسعى القضاء الإسلامي بدوره إلى تحقيقها، ذالك أّن هذه الآليات الحديثة ليس لها علاقة بأحكام الشريعة الإسلامية بقدر ما هي أمور تنظيمية ترك فيها الشارع فسحة للمسلمين لينظروا في كيفية و طريقة إنشائها بما يتلائم و مصلحة المجتمع الإسلامي.

الفرع الثالث: مقارنة السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث مبادىء القضاء.

لعلّه ممّا تقدّم من تطرّقنا للمبادئ الأساسية للتنظيم القضائي في كُلٍّ من النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي، يتضح أنّ هذه المبادئ تكاد تكون متشابهة نوعا ما بالرّغم من إختلاف الفكر الذي تنبثق منه هذه المبادئ. فإنّه ممّا هو معلوم بالضرورة أنّ مستند المبادئ التي تحكم القضاء الإسلامي هو الشريعة الإسلامية المتمثّلة في الكتاب والسّنة ، و التي هي مصادر لإستنباط الحكم الشرعي، وهذا خلافا لمبادئ القضاء في النظام الديمقراطي فإنّ مستندها هو القانون الوضعي.

من هذا المنطلق يمكن القول بأنّ مردّ التشابه في الحقيقة ليس هو تأثر أحد النظامْين بالآخر بقدر ماهو إنسجام كُلٍّ من النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي مع الفكر الفلسفي الذي يقوم عليه كُلٌّ منهما، و إذا كان النظام الديمقراطي حريصا على حقوق الفرد والمواطن داخل الدولة ممّا جعله يؤسس قضاءا قائما على مبادئ تحمي هذه الحقوق والحرّيات، فإنّ النظام الإسلامي بدوره لم يُهمل هذه الحقوق وجعلها محمية ومُصَانة من خلال النصوص الشرعية، و جعل المبادئ التي تنظم القضاء الإسلامي طريقا لحماية هذه الحقوق والحرّيات.

وعلى الرّغم من أنّ النظام الديمقراطي قد تميّز بمبادئ تحكم القضاء، و ذالك نظرا للتطوُّر الإجتماعي الحاصل في الحياة البشرية، من قبيل التطور في كيفية الإثبات و خاصة من خلال الإستعانة بالخبراء والمختصين، وفي تعدد المحاكم ودرجاتها، بما يُضفي على الأحكام ثباتا و إستقرارا، إلاّ أنّ هذا لا يتناقض مع روح القضاء في الإسلام مادام ذالك يؤدّي إلى تحقيق الهدف الرّئيسي من إقامة القضاء، وهو إقامة العدل و الإنصاف بين أفراد المجتمع الإسلامي بل و حتى الإنساني أيضا، و إنْ دلّ هذا على شيئ فإنّما يدلّ على أنّ السلطة القضائية في الإسلام لم تكن تستند في مبادئها الأساسية على شريعة تُهمل حقوق الأفراد و المواطنين داخل الدولة الإسلامية، بل كانت حريصة على أنْ يكون حفظ كرامة وحقوق المواطن هو الهدف بالدرجة الأولى، كلّ ذالك في إطار النصوص الشرعية.

من هنا أعتقد أنّ المبادئ الأساسية التي تحكم التنظيم القضائي اليوم، كانت جُذورها موجودة في النصوص الشرعية الإسلامية، و كان القضاء الإسلامي سَبّاقًا في تطبيقها على المنازعات والخصومات التي تعُرض عليه، بل إنّ الحكومة الإسلامية الأولى بقيادة الرّسول الأكرم صلى الله عليه و لآله وسلم كانت نِبراسًا يُستضاء به في كيفية ممارسة السلطة القضائية.

خـــاتـــمـــة

إنّ التمايز بين نظام الشورى و النظام الديمقراطي ليس معناه الإختلاف المطلق بينهما، و إنّما هناك أوجه للإختلاف وأخرى للإتفاق.

أمّا بالنسبة لأوجه الإختلاف الحاصل بين نظام الشورى و نظام الديمقراطية فيمكن إيجازها فيما يلي:

أَوَلاً : نجد أنّ الصلاحيات الممنوحة لأهل الشورى (مجلس الشورى) هي صلاحيات مقيّدة بالنصوص الشرعية.

أمّا بالنسبة للصلاحيات الممنوحة لأعضاء المجلس النيابي في النظام الديمقراطي فهي مطلقة، حيث يمكن لهم سنّ أيّ قانون حتى ولو كان منافيا للفطرة الإنسانية ما دام ذالك يُرضي أغلبية الشعب.

ثانيا : يُلاَحَظُ على مبدأ الشورى الإسلامي أنّه مبدأ ينبثق من تعاليم الشريعة الإسلامية، كما أنّه مرتبط بقيّم أخلاقية نابعة من الإسلام المحمدي الأصيل، ومن هنا نجد أسسه العامّة ثابتة لا تقبل الخضوع للأهواء المنحرفة.

بينما نجد النظام الديمقراطي لا يؤمن بشيء إسمه ثبات القِيَّم الأخلاقية، فما هو حلال اليوم قد يكون حراما في المستقبل والعكس صحيح، فالقِيَّمُ الأخلاقية في النظام الديمقراطي هي قِيَّم نسبية تتحكم فيها رغبات وأهواء الأكثرية.

ثالثا : يُلاحظ على الحقوق والحرّيات العامّة في نظام الشورى الإسلامي أنّها مرتبطة بواجب ديني وإجتماعي، هدفها تحقيق المقاصد الشرعية. والمطالبة بها واجب الأمّة الإسلامية جميعا، وعدم المطالبة بها يعتبر بمثابة إثم تحاسَب عليه الأمّة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد هذه الحقوق والحرّيات في النظام الإسلامي مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلامية السمحاء.

بينما في النظام الديمقراطي نجد مثل هذه الحقوق مرتبطة بالقانون الوضعي الذي هو متغيّر بحسب الظروف والأحوال، كما يصف هذا النظام هذه الحقوق بأنّها حقوق وحرّيات

فردية، وهو بذالك يريد أن يُغَلِّبَ الجانب الفردي لهذه الحقوق، على عكس نظام الشورى الذي غَلَّبَ فيها جانب الأمّة ككل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد الحقوق والحرّيات في النظام الديمقراطي مطلقة وغير مقيّدة ما عدى بالنصوص القانونية التي لا تستند إلى أيّ ضابط أو قِيَّم أخلاقية، بل إنّها قد تخرج حتى عن الفطرة الإنسانية.

رابعا : نلاحظ أنّ مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الديمقراطي قد طُبِّقَ بحيث أصبح هناك فصل – سواء كان مرنا أم جامدًا – بين السلطات الثلاث من الناحية العضوية و الوظيفية. بخلاف مبدأ الشورى، حيث نجد هذا الفصل بطريقة أخرى تتجسّد من خلال هيمنة و سيطرة الشريعة الإسلامية على جميع مظاهر السلطات الثلاث في الدولة الإسلامية، فالسلطة التنفيذية المتمثّلة بالخليفة لها إختصاصاتها التي لا يجب أن تتعدّاها، و السلطة التشريعية مقيّدة بصلاحيات وضوابط لا يجوز خرقها، وكذالك السلطة القضائية فهي ملزمة بالتقيّد بالأسس العامّة للقضاء الإسلامي.

و أمّا بالنسبة لأوجه الإتفاق بين نظام الشورى و نظام الديمقراطية، فمن خلال ما تطرّقنا إليه في هذا البحث يمكن إيجازها في ما يلي:

أَوَلاً : نلاحظ أنّ مبدأ الديمقراطية يقوم على ضرورة وجود مجلس برلماني يُمَثِّلُ الأمّة، ومن ثَمَّ فإنّ أيّ مسألة يتمّ طرحها خارج هذا المجلس تعتبر مسألة غير شرعية وغير مطابقة للقانون.

و كذالك الأمر في نظام الشورى، فإنّه من الواجب طرح المسائل المتعلّقة بمصالح الأمّة الإسلامية من خلال عرضها على أهل الشورى (مجلس الشورى)، ومن ثَمَّ فإنّ أيّ موضوع يتعلّق بمصلحة الأمّة يتمّ عرضه خارج هذا المجلس يترتب عنه مخالفة أمر شرعي وقانوني.

ثانيا : من خلال ما تقدّم يتضح أنّه من الممكن إعتبار أعضاء المجالس البرلمانية بمثابة أهل الشورى، طبعا مع وجوب تحقق شرط الإلتزام بالقيّم الأخلاقية والدينية والسلوك الحسن في عضوية المجالس البرلمانية بالنسبة لنظام الشورى، وكذالك جواز عضوية المرأة في المجلس النيابي، وكذالك أهل الذمّة الذين يمثّلون أقلّية دينية في الدولة الإسلامية

وهي مسائل في الحقيقة لا تكاد تختلف عمّا هو معمول به في النظام الديمقراطي، ما عدا شرط الإلتزام بالقيّم الأخلاقية والدينية والسلوك الحسن الذي يجب أن يتحلى به النائب في نظام الشورى.

ثالثا : يُلاحظ في النظام الديمقراطي أنّ مبدأ الأغلبية هو الذي يتحكم في الحياة السياسية داخل الدولة الديمقراطية.

وهذا الأمر في الحقيقة لا يختلف عمّا هو موجود في نظام الشورى، وهذا ما أَثْبَتُّهُ من خلال الأحداث والوقائع التاريخية التي تعرّضتُ لها في سياق هذا البحث، فإنّ شورى الأغلبية هي التي كانت سائدة، وحتى في الحالات التي تمّ فيها تنصيب الخليفة من خلال النّص فإنّ البيعة له لم تكن لتتمّ إلاّ من خلال موافقة أغلبية أفراد الأمّة الإسلامية.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أنّه بالرّغم من وجود نقاط إختلاف وتمايز بين نظام الشورى ونظام الديمقراطية، إلاّ أنّه من الممكن إلى حَدٍّ بعيد أن يستفيد كلّ واحد منهما من الآخر، خصوصا مع إنفتاح الدّين الإسلامي على كلّ ما هو جديد في ثقافات وعلوم الشعوب الأخرى التي لا تتناقض والمبادىء الجوهرية لهذا الدّين.

من هذا المنطلق يمكن لنظام الشورى أن يستفيد من مجموعة من المظاهر الأساسية في النظام الديمقراطي، والمتمثّلة فيما يلي:

ــ الإستفادة من صور الديمقراطية الثلاث، و الذي أراه أنّه لا تتعارض مع جوهر الدّين الإسلامي الحنيف، فضلاً عن أنّه لا علاقة لها بالأحكام الشرعية ولا بالعقيدة الإسلامية بقدر ما لها علاقة بكيفية تنظيم السلطات داخل الدولة، وهي مسائل ترك فيها الشارع المقدس للمسلمين فسحةً و مجالاً لينظروا في كيفية تنظيمها بما يتلاءم مع مقاصد الشريعة الإسلامية ومصالح الأمّة.

ــ الإستفادة من نظام الإنتخابات العامّة، وهو ما أصبح متلائماً مع الظروف العصرية الحديثة، بدلاً من نظام البيْعة الذي كان متلائمًا مع ظروف المجتمع الإسلامي في الصدر الأول من الإسلام، و ممّا لا شكّ فيه أنّ نظام الإنتخاب العام القائم على الإختيار الحرّ و النزيه يؤدّي إلى نفس النتيجة التي يؤدّي إليها نظام البيعة .

ــ الإستفادة من نظام التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي، فممّا لا شكّ فيه أنّه في العصر الحديث لا يمكن وصف نظامٍ بأنّه ديمقراطي وهو يقوم على أساس الحزب الواحد دون إشراك الفعاليات الأخرى في المجتمع معه في إدارة شؤون الحكم.

ــ الإستفادة من نظام الترشيح الإنتخابي من خلال الدعاية و الإعلان عن الترشح و طرح برامج العمل السياسي، التي يطّلِع عليها المنتخِبون ليختاروا ما يَرَوْنَهُ مناسبا لطموحاتهم و آمالهم.

أمّا بالنسبة للنظام الديمقراطي فإنّه يمكنه الإستفادة من مظاهر الشورى الإسلامية و يستلهم من معانيها الأخلاقية، والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

ــ الإستفادة من الوازع الدّيني الذي إهتمّ به نظام الشورى إهتماما عظيما، و إذا كانت الأنظمة الديمقراطية الحديثة تقوم على فصل الدّين عن الدولة فلا بأس أن تجعل هذا الوازع لديها منبثقا من الضمير الأخلاقي الحيّ .

ــ الإستفادة من الحقوق و الحرّيات العامّة في نظام الشورى الإسلامي، والتي تتميّز بطابعها الإنساني الأخلاقي العالمي، بدل حصرها في الأمّة أو الشعب داخل الدولة في النظام الديمقراطي. كما يمكن لهذا الأخير أن يستفيد من التقيّيد و الضوابط الشرعية التي تقوم عليها الحرّيات العامّة في نظام الشورى، وعدم جَعْلِها حرّيات وحقوق مطلقة.

ــ الإستفادة من الشروط الأخلاقية للمرشَحين في نظام الشورى، من هنا فعلى النظام الديمقراطي أن لا يكتفي بتلك الشروط التي تتوافر في الكثير من الناس دون الأخذ بعين الإعتبار الشروط التي تجعل من ممثل الأمّة أو الشعب قدوة و أسوة يُحتذى بها في جميع المجالات الحياتية.

وأخيرا أقول إنّ المتأمّل في نظام الشورى الإسلامي تأمّل تدقيق وتمحيص سيجد أنّ هذا النظام يهتمّ إلى حدٍّ بعيد بما تتبنّاه الديمقراطية المعاصرة، لكن الفرق بينهما هو أنّ ديمقراطية الشورى هي ديمقراطية مقيّدة بالنصوص والضوابط الشرعية، بينما الديمقراطية الغربية مبنية على ما تشتهيه الأمزجة والأهواء، وهذا هو الفرق الجوهري بين الديمقراطيَّتَيْن. وهو الأمر الذي يجعلني أقطع بأنّ نظام الشورى في الإسلام كان سَبَّاقًا

في إرساء القواعد والأسس الديمقراطية القائمة على إحترام الآخر وإحترام الأقلّيات في الدولة الإسلامية، وهو ما نصّت عليه النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة.

المصادر و المراجع

القرآن الكريم.

أَولاً : الكتب :

1- أحمد عبد الكريم، مبادىء التنظيم السياسي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1975م.

2- أحمد فؤاد عبد المنعم، مبدأ المساواة في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، بيروت لبنان 1972م.

3- أحمد محمد الداه، الرّأي والمشورة، دار طائر العلم للنشر، جدّة السعودية، 1419هـ.

4- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، دار صادر للنشر، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

5- أبو جيب سعدي، الوجيز في المبادىء السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار البلاد للطباعة والنشر، جدّة السعودية، 1982م.

6- أبو ديات فوزي، المفاهيم الحديثة للأنظمة و الحياة السياسية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1984م.

7- أبو فارس محمد عبد القادر، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الزرقاء، عمّان الأردن، 1989م.

8- إبن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

9- إبن تيمية أحمد بن عبد الحليم ، منهاج السنة النبوية في الرّد على الشيعة و القدرية، دار الفكر، دمشق سوريا، 2005.

10- إبن تيمية أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، القاهرة مصر، 1955.

11- إبن حيّان وكيع محمد بن خلف، أخبار القضاة، دار عالم الكتب، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

12- إبن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

13- إبن العربي محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1968م.

14- إبن خلدون عبد الّرحمن، المقّدمة، دار الباز للنشر، مكّة السعودية، 1398هـ.

15- إبن حزم أبو محمد علي، الفصل في المِلل والأهواء والنِحل، دار الجيل، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

16- إبن عابدين محمد أمين، حاشية ردّ المحتار على الّدر المختار في شرح تنوير الأبصار، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1964م.

17- إسماعيل فضل الله محمد، أثر الفكر السياسي الغربي الحديث على النظم السياسية المعاصرة، الطبعة الأولى، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية مصر، 2002م.

18- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، قطر ، 1985م.

19- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، العالم الإسلامي المعاصر بين الشورى والديمقراطية – رؤية نقدية –، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 2001م.

20- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية – دراسة مقارنة –، الطبعة الثانية، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

21- الآلوسي شهاب الّدين السيد محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، مطبعة المنيرية، مصر، دون سنة طبع.

22- الآمدي سيف الّدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللّطيف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة مصر، 1971م.

23- الآصفي محمد مهدي، وِلاية الأمر – دراسة مقارنة – ، المجّمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت لبنان، 1996م.

24- الأسود صادق، الرّأي العام كظاهرة إجتماعية وقّوة سياسية، مكتبة التحرير، بغداد العراق، 1990م.

25- الأفندي محمد حامد، النظم الحكومية والسياسية المقارنة، مكتبة النهضة العربية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

26- الإيجي عضد الّدين، المواقف في علم الكلام، دار عالم الكتب، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

27- البلاذري أحمد بن يحي، أنساب الأشراف، دار الفكر، دمشق سوريا، 1417هـ.

28- البّنا جمال، روح الإسلام، مطبعة حسّان، القاهرة مصر، 1972م.

29- الباز داوود، الشورى والديمقراطية النيابية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية مصر، 2004م.

30- الباز داوود، النظم السياسية للدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية مصر، 2006م.

31- البّياتي منير حميد، النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية، دار وائل للنشر والتوزيع، عّمان الأردن، 2003م.

32- البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان دون سنة طبع.

33- التفتازاني سعد الّدين، شرح مقاصد الطالبين في أصول الّدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

34- الجابري محمد عابد، الّدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2004م.

35- الجرجاني الشريف، التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1938م.

36- الجمل يحي، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة مصر،1971

37- الحكيم سعيد عبد المنعم، الرّقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة – مجموعة رسائل دكتوراه-، دون دار نشر، دون سنة طبع.

38- الحريري إبراهيم محمد، القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، الطبعة الأولى، دار عمّار للنشر، 1999م.

39- الحِميَّري عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، مكتبة المعرفة، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

40- الحِلو ماجد راغب، النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، دون سنة طبع.

41- الخطيب نعمان أحمد، الوسيط في النظم الدستورية والقانون الدستوري، الطبعة الأولى، الإصدار السادس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، 2010م.

42- الخطيب محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

43- الخميني روح الله الموسوي المصطفوي، الحكومة الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز بقية الله الأعظم (ع)، بيروت لبنان، 1998م.

44- الخضري محمد بك، تاريخ الأمم الإسلامية – الدولة العباسية-، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 2004م.

45- الخالدي محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة الجزائر،1991م.

46- الدوري عدنان طه، القانون الدستوري والنظم السايسية، الطبعة الأولى، الجامعة المفتوحة، طرابلس ليبيا، 2002م.

47- الذهبي محمد بن أحمد، سِيَّر أعلام النبلاء، مؤسسة الرّسالة، بيروت لبنان، 2001م.

48- الرّضي الشريف، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار الفكر، دمشق سوريا، 2000م.

49- الرّيس محمد ضياء الّدين، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة مصر، 1969م.

50- الّرملي محمد بن أبي العّباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2003م.

51- الزحّيلي محمد مصطفى، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، 1982.

52- الزلمي مصطفى إبراهيم، دلالات النصوص وطرق إستنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي، مطبعة أسعد، بغداد العراق، 1983م.

53- الزمخشري جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1966.

54- الزرعي محمد بن أبي بكر(إبن القّيم)، إعلام المَوقعين عن ربّ العالمين، تحقيق محي الّدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة مصر، 1955.

55- الزرعي محمد بن أبي بكر(إبن القّيم)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1950م.

56- الزبيدي محمد حسن و البياتي صالح صادق، الدولة الأموية، الطبعة الأولى، الجامعة المفتوحة، طرابلس ليبيا، 2002م.

57- الزبيدي محمد بن محمد، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الّدين، دار الفكر، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

58- السبحاني جعفر، الإلهيات بين الكتاب والسّنة والعقل، الدار الإسلامية،بيروت،1990.

59- السيوطي جلال الّدين، تاريخ الخلفاء، الطبعة الثالثة، مطبعة المدني، القاهرة، 1964.

60- السيوطي جلال الّدين، تنوير الحوالك بشرح موطأ مالك، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة مصر، 1969م.

61- السجستاني أبو داوود، سنن أبي داوود، دار الفكر، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

62- السمرقندي علاء الّدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1984م.

63-الشلبي ياسين محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي و قواعد الملكية و العقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1969م.

64-الشهرستاني عبد الكريم بن أبي بكر، المِلل والنِحل، دار الفكر، دمشق سوريا، 1995

65- الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1937م.

66- الشريف محمد شاكر، حقيقة الديمقراطية، دار الفكر، دمشق سوريا، دون سنة طبع.

67- الشيرازي ناصر مكارم، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران

- الإنسجام بين ولاية الفقيه وإحترام آراء الشعب-، الطبعة الأولى، دارسبهر،طهران،1986

68- الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، دار إبن عفان، السعودية، دون سنة طبع.

69- الشافعي محمد بن إدريس، الفقه الأكبر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، دون سنة طبع

70- الشاوي توفيق، فقه الشورى والإستشارة، الطبعة الأولى، دار الوفاء، مصر، 1992م.

71- الشاعر رمزي، الأيديولوجية وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مطبعة عين شمس، القاهرة مصر، 1978م.

72- الصنعاني محمد بن إسماعيل، سبل السلام بشرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

73- الطبري محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

74- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبعة الثالثة، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة مصر، 1968م.

75- الطّماوي سليمان محمد، مبادىء الدستور المصري والإتحادي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1958م.

76- الطّماوي سليمان محمد، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة

مصر، 1988م.

77- الطّماوي سليمان محمد، عمر وأصول الإدارة الحديثة، دارالفكر العربي،القاهرة، 1969

78- الطّماوي سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي – دراسة مقارنة –، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1979م.

79- الطحان عبد الّرضا حسين، تركيز السلطة السياسية لصالح الهيئة التنفيذية في المجتمعات المتقّدمة – نموذج فرنسا –، الطبعة الأولى، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ليبيا، 2001م.

80- العوا محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق سوريا، 2004م.

81- العطار فؤاد، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، دون سنة طبع.

82- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت لبنان، 1986م.

83-العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، دار السلام للنشر و التوزيع، الّرياض السعودية، 2004م.

84- العلبي فريد، رؤية إبن رشد السياسية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2007م.

85- العجلاني منير، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار العلم للملاّيين، بيروت،2005

86- العثيمين محمد بن صالح، شرح رياض الصالحين من كلام سّيد المرسلين، دار الوطن للنشر، السعودية، 1425هـ.

87- الغزّالي أبو حامد أحمد بن محمد، الإقتصاد في الإعتقاد، المطبعة المحمودية، القاهرة مصر، دون سنة طبع.

88- الغزّالي أبو حامد أحمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار

القومية للطباعة، القاهرة مصر، 1964م.

89- الغزّالي أبو حامد أحمد بن محمد، إحياء علوم الّدين، الدار المصرية اللّبنانية، القاهرة مصر، دون سنة طبع.

90- الغزالي محمد، أزمة الشورى في المجتمعات العربية و الإسلامية، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة مصر، 1990م.

91- الغزال إسماعيل، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت لبنان، 1982م.

92- الغالي كمال، مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية، مطبعة الإسكان العسكرية، دمشق سوريا، 1986م.

93- الفضيلات جبر محمود، القضاء في صدر الإسلام – تاريخه ونماذج عنه –، شركة الشهاب، الجزائر، دون سنة طبع.

94- الفهدوي خالد، الفقه السياسي الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الأوائل للنشر، دمشق سوريا، 2008م.

95- القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الّرسالة، بيروت، 2006م.

96- القلقشندي أحمد بن عبد الله، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، دار الجيل، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

97- القليوبي أحمد سلامة و عميرة أحمد البرلسي، حاشّيتا القليوبي و عميرة، دار الفكر، بيروت لبنان، 1995م.

98-القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل هّراس، الكلّيات الأزهرية،مصر،1968.

99- القاسمي ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي – الحياة الدستورية –، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

100-الكوهجي عبد الله بن حسن، زاد المحتاج بشرح المنهاج،الشؤون الدينية،قطر،1982م

101- الكواري علي خليفة، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، الطبعة الثانية، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2002م.
102- الموصلي أحمد، جدليات الشورى والديمقراطية – الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي–، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2007م.
103- المودودي أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، دار الفكر، دمشق سوريا، 1995م
104- المهذبي ميلود و أبو خزّام إبراهيم، الوجيز في القانون الدستوري، مكتبة طرابلس
105- المنذري زكي الّدين عبد العظيم، مختصر صحيح مسلم، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، 1977م.
106- المخادمي عبد الرزّاق رزيق، آخر الدواء – الديمقراطية –، الطبعة الأولى، دار الفجر للنشر، مصر، دون سنة طبع.
107- المدّرس مروان محمد محروس، مسؤولية رئيس الدولة في النظام الّرئاسي والفقه الإسلامي – دراسة مقارنة –، الطبعة الأولى، دار الأعلام، عّمان الأردن، 2002م.
108- الميداني عبد الّرحمن حبنكة، الوجيز في العقيدة الإسلامية، دار القلم،دمشق،1983
109- المقدسي عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، مصر، 1968م.
110- المرتضى أحمد بن يحي، البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مؤسسة الّرسالة، بيروت لبنان، 1975م.
111- الماوردي أبو الحسن بن علي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.
112- المالكي إبراهيم بن محمد بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام، دار عالم الكتب، الّرياض السعودية، دون سنة طبع.
113- النشار مصطفى، الحّرية والديمقراطية والمواطنة– قراءة في فلسفة أرسطو السياسية– الدار المصرية السعودية، مصر، 2009م.
114- النيسابوري مسلم بن الحجاج،الجامع الصحيح،دار الفكر،بيروت لبنان،دون سنة طبع
115- النووي يحي بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي، بيروت

لبنان، 1987م.

116- الهاشمي محمود، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران- مصدر التشريع في النظرية الإسلامية -، الطبعة الأولى، مطبعة سبهر، طهران إيران، 1986.

117- الهندي علاء الّدين علي المتقي، كنز العّمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الّرسالة، بيروت لبنان، 1989م.

118- بوبشير محند أمقران، النظام القضائي الجزائري، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994م.

119- بوضياف عمار، النظام القضائي الجزائري، دار ريحانة، الجزائر، 2003م.

120- بوالشعير سعيد، القانون الدستوري والنظم السياسية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010م.

121- بوي روبرت و فريديريك كارل، دراسات في الدولة الإتحادية، ترجمة وليد الخالدي و برهان دجاني، مؤسسة فرانكلين، بيروت لبنان، 1965م.

122- بوبر كارل، الحّرية والديمقراطية، ترجمة عقيل يوسف عيدان، الطبعة الأولى، مركز الحوار للثقافة (تنوير)، الكويت، 2009م.

123- بالاست غريغ، أفضل ديمقراطية يستطيع المال شراءها، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، 2004م.

124- بدوي محمود طه، النظرية السياسية – النظرية العاّمة للدولة -، المكتب المصري الحديث، مصر، دون سنة طبع.

125- بدوي ثروت، النظم السايسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1970م

126- بسيوني عبد الغني، النظم السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، 1990م.

127- بسيوني حسن السّيد، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب، القاهرة مصر، 1985م.

128- بركات عمر فؤاد أحمد، المسؤولية السياسية لرئيس الدولة، دار الفكر العربي، القاهرة

مصر، 1985م.

129- بلغيث عمار، الوجيز في الإجراءات المدنية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992م.

130- بن ملحة الغوثي، القانون القضائي الجزائري، الطبعة الثانية، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر، 2002م.

131- تندر جلين، الفكر السياسي – الأسئلة الأبدية –، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، مصر، 1993م.

132- جعفر هشام أحمد عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية – رؤية معرفية –، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995م.

133- جّتي أحمد، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران – الحكومة الإسلامية والتقنين –، الطبعة الأولى، دار سبهر، طهران إيران، 1986م.

134- حافظ أشرف، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، الطبعة الأولى، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عّمان الأردن، 2009م.

135- حسين محمد الخضر، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، القاهرة مصر، 1344هـ.

136- حلمي محمود، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1970م.

137- خاتمي محمد، الديمقراطية و حاكمّية الأّمة، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق سوريا، 2003م.

138- خان عزيز، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران – الحكومة الإسلامية والتشريع–، الطبعة الأولى، دار سبهر، طهران إيران، 1986م.

139- خليل محسن، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1967م.

140- خلاّف عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، 1390هـ.

141- خلّوفي رشيد، قانون المنازعات الإدارية – تنظيم وإختصاص القضاء الإداري-، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005م.

142- دبوس صلاح الّدين، الخليفة – تولّيته وعزله -، مؤسسة الثقافة الجماعية، الإسكندرية مصر، دون سنة طبع.

143- دوفرجيه موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة أنطوان سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1992م.

144- رشوان حسين عبد الحميد أحمد، الديمقراطية والحّرية وحقوق الإنسان – دراسة في علم الإجتماع السياسي -، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2006م.

145- رعد نزيه، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس الغرب لبنان، 1995م.

146- رضا محمد رشيد، الخلافة، دار الأنيس ، الجزائر، 1992م.

147- زهران جمال علي، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، 2005م.

148- زيدان عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة سلمان، بغداد العراق، 1965م.

149- سابق سّيد، عناصر القّوة في الإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، مصر، 1963م

150- سيف الدولة عصمت، النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية، دار القاهرة للثقافة العربية القاهرة مصر، 1976م.

151- سعد عبد العزيز، أجهزة و مؤسسات النظام القضائي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م.

152- شمس الّدين محمد مهدي، في الإجتماع السياسي الإسلامي- محاولة تأصيل فقهي

و تاريخي –، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992م

153– شيحا إبراهيم عبد العزيز، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

154– شيهوب مسعود، المبادىء العامّة للمنازعات الإدارية – الأنظمة القضائية المقارنة و المنازعات الإدارية –، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999م.

155– صبري السّيد، مبادىء القانون الدستوري، الطبعة الرابعة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990م.

156– طالبي عمار، آثار عبد الحميد بن باديس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1968م.

157– طلعت أحمد، الوجه الآخر للديمقراطية، دار الطريق للنشر والتوزيع،الجزائر،1990

158– طرابيشي جورج، في ثقافة الديمقراطية، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، 1998م.

159– عبد الرزّاق علي، الإسلام و أصول الحكم، دار مصر للطباعة، القاهرة ، 2005م.

160– عبد الوهاب محمد رفعت، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، 2007م.

161– عبد اللّطيف حسن صبحي أحمد، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية مصر، دون سنة طبع.

162– عبد الكريم فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة –، الطبعة الثانية، مؤسسة الرّسالة، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

163– عبد الغني محمود السّيد، التاريخ السياسي للجمهورية الرّومانية، الطبعة الأولى، المكتب الجامعي الحديث، دون سنة طبع.

164– عوّد عصام غصن، الفكر السياسي المعاصر – مصطلحات و مفاهيم –، دار الفكر، دمشق سوريا، 1990م.

165- عمران محمود سعيد وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، مصر، 1995م.

166- عمارة محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة مصر، 1988م.

167- عفيفي محمد الصادق، المجتمع الإسلامي و أصول الحكم، الطبعة الأولى، دار الإعتصام، القاهرة مصر، 1980م.

168- عماد الّدين بن كثير أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دون سنة طبع.

169- عودة عبد القادر، الإسلام و أوضاعنا السياسية، دار الفكر، دمشق، دون سنة طبع.

170- عصفور سعد، المبادىء الأساسية في القانون الدستوري و النظم السياسية، منشأة المعارف، مصر، دون سنة طبع.

171- عصفور محمد، الحّرية في الفكرْين الديمقراطي و الإشتراكي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة مصر، 1961م.

172- عثمان محمد رأفت، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

173- علي أبو العّباس أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، دون سنة طبع.

174- عبده سعيد صبحي، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام – دراسة مقارنة –، دار النهضة العربية للنشر،القاهرة مصر، 1999م.

175- غمق ضو مفتاح، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي و النظم المعاصرة (الوضعية)- دراسة تحليلية –، دار الهدى للنشر، دون بلد نشر، دون سنة طبع.

176- فوكوياما فرنسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسن أحمد أمين، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة مصر، 1993م.

177- فهمي مصطفى أبو زيد، فنّ الحكم في الإسلام، الطبعة الثالثة، مؤسسة المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر، 2003م.

178- فتح الباب ربيع، الظروف الخاصة بنشأة نظام إزدواج الهيئة التشريعية في النظم الديمقراطية الحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، 1992م.

179- فؤاد عمر حلمي، الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة في النظامْين الرّئاسي و البرلماني، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1980م.

180-قطب سيّد، في ظلال القرآن، الطبعة السابعة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1971م.

181- قطب محمد، مذاهب فكرية معاصرة، الطبعة السابعة، دار الشروق،القاهرة،1413ه

182- قرعوش كايد يوسف محمود، طرق إنتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرّسالة، بيروت لبنان، 1987م.

183- كامل فؤاد، الأوضاع البرلمانية، الطبعة الثانية، دار الكتاب، القاهرة مصر، 1984م

184- ليلة محمد كامل، النظم السياسية – الدولة والحكومة -، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1970م.

185- مطر أميرة حلمي، جمهورية أفلاطون، مكتبة الأسرة، مصر، 1994م.

186- متولي عبد الحميد، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، مصر، 1966م

187- متولي عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، القاهرة مصر، 1989م.

188- محفوظ محمد، الإسلام و رهانات الديمقراطية – من أجل إعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية -، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 2002م.

189- مفتي محمد أحمد و الوكيل سامي صالح، التشريع وسنّ القوانين في الدولة الإسلامية – دراسة تحليلية -، دار النهضة الإسلامية، بيروت لبنان، 1413ه.

190- نصر محمد عبد المعز، النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت

لبنان، 1981م.

191- نوفل أحمد سعيد و الظاهر أحمد جمال، الوطن العربي والتحدّيات المعاصرة، الشركة العربية المتحدة، القاهرة مصر، 1993م.

192- هويدي فهمي، الإسلام والديمقراطية، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة مصر، 1993م.

193- هوريو أندريه، القانون الدستوري، ترجمة أنطوان سعد، دار الأهلية للنشر، بيروت لبنان، 1974م.

194- هلال علي الدّين، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2002م.

195- هيكل محمد حسنين، الفاروق عمر، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة مصر، دون سنة طبع.

196- ياسين محمد نعيم، الإيمان – أركانه، حقيقته، نواقضه –، الطبعة الرابعة، دار الوفاء للنشر و التوزيع، الكويت، دون سنة طبع.

197- يزدي محمد، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران – الحكومة الإسلامية –، الطبعة الأولى، دار سبهر، طهران إيران، 1986م.

ثانيا: النصوص القانونية:

1-الدساتير:

أ-دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مرسوم رئاسي رقم 96-438، مؤرخ في 1996/12/07م، يتعلّق بإصدار نص تعديل الدستور، جريدة رسمية عدد 76 بتاريخ 12/08/ 1996م.

ب- دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

ج- دستور جمهورية فنزويلا البوليفارية.

2- القوانين العضوية:

أ- قانون عضوي رقم 01/98، مؤرخ في 1998/05/30 م، يتضّمن إختصاصات مجلس الدولة وتنظيمه وعمله، جريدة رسمية عدد 37 بتاريخ 1998/06/02م.

ب- قانون عضوي رقم 03/98، مؤرخ في 1998/06/03م، يتعلّق بإختصاصات محكمة التنازع وتنظيمها وعملها، جريدة رسمية عدد 39 بتاريخ 1998/06/07م.

ج- قانون عضوي رقم 11/04، مؤرخ في 2004/04/06 م، يتضّمن القانون الأساسي للقضاء.

د- قانون عضوي رقم 11/05، مؤرخ في 2005/07/17م، يتعلّق بالتنظيم القضائي.

3- المعاهدات والمواثيق الدولية:

أ- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، قرار الجمعية العامّة للأمم المتحدة رقم 217، الصادر بتاريخ 12/10/ 1948م.

4- القوانين العادية:

أ- قانون رقم 09/08 ، مؤرخ في 2008/02/25 م، يتضّمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية، جريدة رسمية عدد 21 بتاريخ 04/23/ 2008م.

ثالثا: الدوريات العلمية:

1-بشناق باسم، (الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي – دراسة تحليلية في ضوء نظرية الفصل بين السلطات في القانون الوضعي -)، مجلّة الجامعة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، غزّة فلسطين، 2013م، العدد الأول.

2- حوحو أحمد صابر، (مبادىء ومقوِّمات الديمقراطية)، مجلّة المفكر، كلّية الحقوق و العلوم السياسية، جامعة بسكرة، الجزائر، دون سنة طبع، العدد الخامس.

3- فهمي وجدي راغب، (دراسات في مركز الخصم أمام القضاء المدني)، مجلّة العلوم القانونية والإقتصادية، جامعة عين شمس، مصر، 1976م، العدد الأول.

4- قدورة زهير أحمد، (المجلس التشريعي الثاني وتناقص دوره في النظم السياسية المعاصرة- دراسة مقارنة -)، مجلّة الزرقاء للبحوث والدراسات، الأردن، 2006،العدد الأول

5- قرني عزّت، (العدالة والحرّية في فجر النهضة العربية)، مجلّة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م، العدد الثلاثون.

رابعا: المعاجم والقواميس والموسوعات العلمية:

1-المعاجم و القواميس:

أ- أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجّمع اللّغة العربية، القاهرة مصر، 2013م.

ب- الأصفهاني علي بن الحسين أبو الفرج، المفردات في غريب القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة مصر، دون سنة طبع.

ج- الأنصاري محمد بن مكّرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر، بيروت،2003م

د- الجوهري إسماعيل بن حمّاد، الصحاح للجوهري، الطبعة الثالثة، دار العلم للملاّيين، بيروت لبنان، 1986م.

هـ- بادي برتراند، برنيوم بيار و برو فيليب، قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة هيثماللُّمع، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت لبنان، 2005م.

و- قلعجي محمد رواس و قنيبي حامد صدقي، معجم لغة الفقهاء، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت لبنان، 1985م.

ي- وايف ميني أوليفّيه دوهاميل، المعجم الدستوري، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1996م.

2- الموسوعات العلمية:

أ- أمين أحمد، موسوعة الحضارة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار العزّة والكرامة للكتاب، وهران الجزائر، 2012م.

ب- الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسة، الطبعة الرّابعة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت لبنان، 2001م.

ج- المشاعلي محمد برهام، الموسوعة السياسية والإقتصادية، الطبعة الأولى، دار الأحمدي للنشر، القاهرة مصر، 2007م.

د- الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة علم السياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

هـ- اليماني محمد بن محمد السماوي، الموسوعة العربية في الألفاظ الضّدية و الشذرات اللّغوية، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت لبنان، 1989م.

و- حمّاد سامي زين العابدين، موسوعة الإدارة في الإسلام – مصادر التشريع و نظام الحكم والإدارة في الإسلام –، دار سمير، جدّة السعودية، دون سنة طبع.

ي-راغب نبيل، موسوعة قواعد اللّعبة السياسية – دراسة تحليلة نقدية –، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2002م.

ع- مفرّج أسعد ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة – تعريف شامل بالسياسة فكرًا و ممارسة –، دار النشر و التوزيع NOBRIS ، بيروت لبنان، 2006م.

خامسا: الرّسائل و المذكرات الجامعية:

1-بن عقون الشريف، غاية العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، (مذكرة ماجستير في العلوم الإسلامية، فرع أصول الفقه، كلّية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2005م).

2- طيبي مسعود، فكرة الجماعة في الحكم عند المسلمين ومفهوم الديمقراطية عند اليونانّيين والرّومانّيين – دراسة تحليلية مقارنة –، (رسالة دكتوراه، كلّية العلوم الإجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، بوزريعة، جامعة الجزائر، 2005م).

3- عبّاش عائشة، إشكالية التنمية السياسية والديمقراطية في دول المغرب العربي – مثال تونس –، (مذكرة ماجستير، كلّية العلوم السياسية والإعلام، جامعة بن يوسف بن خدّة، الجزائر، 2007م- 2008م).

4- قريشي علي، الحرّية السياسية في النظام الدستوري المعاصر و الفقه الإسلامي – دراسة

مقارنة في الأصول النظرية وآليات الممارسة مع التطبيق على الوضع في الجزائر –، (رسالة دكتوراه دولة في القانون، كلّية الحقوق، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2004م)

5– ميلود ذبيح، مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الدستوري الجزائري، (مذكرة ماجستير في القانون الدستوري، كلّية الحقوق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2006م).

سادسا: المواقع الإلكترونية:

1–دستور الولايات المتحدة الأمريكية، جامعة مينسوتا، مكتبة حقوق الإنسان.

WWW.1.UMN.EDU/HUMANRTS/ARAB/US/–CON.HTML.

2– دستور جمهورية فنزويلا البوليفارية، ترجمة محمد أحمد صالح، 1999م.

WWW.MOKARABAT.COM/S6619.HTM.

3– فهد بن منصور العرجاني، المبادىء والأصول القضائية في الشريعة الإسلامية، منتدى المحامين العرب.

WWW.MOHAMOON.MONTADA.COM

4– سالم روضان الموسوي، مبدأ إستقلال القضاء.

WWW.AR.JURISPEDIA.ORG/INDEX.PAP

الـفـهـرس

مــقـدّمـــة.....**01**

الفصل الأول: الإطار العام للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي.....**11**

– المبحث الأول: مراحل تطور السلطة السياسية بين مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطة.....**12**

المطلب الأول: التطور التاريخي للسلطة السياسية في الإسلام.....**13**

الفرع الأول: السلطة السياسية في زمن الرّسول الأكرم (ص آ)..... **16**

الفرع الثاني: السلطة السياسية في زمن الخلفاء الرّاشدين..... **16**

أَولاً: السلطة السياسية في زمن أبي بكر الصديق (رض)..... **16**

ثانيا: السلطة السياسية في زمن عمر بن الخطاب (رض)..... **18**

ثالثا: السلطة السياسية في عهد عثمان بن عفان (رض)..... **19**

رابعا: السلطة السياسية في عهد علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه..... **20**

الفرع الثالث: السلطة السياسية في العصر الأموي و العّباسي..... **20**

أَولاً : السلطة السياسية في العصر الأموي..... **20**

ثانيا: السلطة السياسية في العصر العّباسي..... **22**

المطلب الثاني: التطور التاريخي للسلطة السياسية في الفكر الديمقراطي... **24**

الفرع الأول: السلطة السياسية في العصر اليوناني والرّوماني..... **24**

أَولاً: السلطة السياسية في العصر اليوناني..... **24**

1– السلطة السياسة عند أفلاطون..... **25**

2- السلطة السياسية عند أرسطو طاليس.....**27**

ثانيا: السلطة السياسية عند الّرومان.....**30**

1- السلطة السياسية عند بوليب.....**31**

2- السلطة السياسية عند شيشرون.....**32**

الفرع الثاني: السلطة السياسية في العصور الوسطى.....**33**

أَولاً: نظرية الإختيار الإلهي المباشر.....**33**

ثانيا: نظرية الإختيار الإلهي غير المباشر.....**35**

الفرع الثالث: السلطة السياسية في العصر الحديث.....**37**

أَولاً: نظرية العقد الإجتماعي عند هوبز (1586م – 1679م).....**38**

ثانيا: نظرية العقد الإجتماعي عند جون لوك (1632م – 1704م).....**40**

ثالثا: نظرية العقد الإجتماعي عند جان جاك روسو(1712م – 1778م)...**41**

المطلب الثالث: مقارنة للسلطة الساسية بين الفكر الإسلامي والفكر الديمقراطي من حيث الوقائع والأحداث التاريخية.....**43**

الفرع الأول: السلطة السياسية من حيث الوقائع والأحداث في الفكر الإسلامي.....**43**

الفرع الثاني: السلطة السياسية من حيث الوقائع والأحداث في الفكر الديمقراطي.....**47**

الفرع الثالث: تعقيب حول التطور التاريخي للسلطة السياسية بين الفكر الإسلامي و الفكر الديمقراطي.....**49**

– المبحث الثاني: الأسس الدستورية للنظام السياسي بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية.....**55**

المطلب الأول: الأسس الدستورية للنظام الإسلامي.....**56**
الفرع الأول: الحاكمّية لله تعالى.....**56**
أَولاً: معاني الحاكمّية في اللّغة والإصطلاح.....**56**
1– معاني الحاكمّية في علم اللّغة.....**56**
2– معاني الحاكمّية في الإصطلاح.....**57**
ثانيا: أنواع الحاكمّية.....**59**
الفرع الثاني: مبدأ العدل والمساواة.....**60**
أَولاً: مبدأ العدل.....**60**
ثانيا: مبدأ المساواة.....**62**
الفرع الثالث: مبدأ الشورى.....**66**
المطلب الثاني: الأسس الدستورية للنظام الديمقراطي.....**69**
الفرع الأول: حاكمية الأّمة أو الشعب.....**69**
أَولاً : نظرية سيادة الأّمة (جون لوك).....**70**
1– مضمون نظرية سيادة الأّمة.....**70**
2– النتائج المترتبة عن الأخذ بنظرية سيا دة الأّمة.....**71**
ثانيا : نظرية سيادة الشعب (جان جاك روسو).....**73**
1– مضمون نظرية سيادة الشعب.....**73**
2– النتائج المترتبة عن الأخذ بنظرية سيادة الشعب.....**74**
الفرع الثاني: إحترام الحرّيات و المساواة.....**75**
أَولاً : الحقوق والحرّيات العامّة في النظام الديمقراطي.....**75**
1– الحرّيات الشخصية.....**76**

2- الحرّيات الفكرية.....**78**

3- حرّية التجمع.....**78**

4- الحرّيات الإقتصادية.....**79**

5- الحقوق أو الحرّيات السياسية.....**79**

ثانيا: إحترام المساواة في النظام الديمقراطي.....**81**

1- المساواة أمام القانون.....**81**

2- المساواة أمام القضاء.....**82**

3- المساواة في الحقوق السياسية.....**82**

4- المساواة في الأعباء و التكاليف العامّة.....**82**

5- المساواة في الإنتفاع بالمرافق العامّة.....**83**

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات.....**84**

المطلب الثالث: مقارنة الأسس الدستورية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.....**87**

الفرع الأول: مبدأ الحاكميّة بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.....**87**

الفرع الثاني: مبدأ الحقوق و الحرّيات بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.....**90**

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.....**94**

- المبحث الثالث: مفهوم مبدأ الشورى و مبدأ الديمقراطية.....**98**

المطلب الأول: مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي.....**99**

الفرع الأول: تعريف الشورى.....**99**

أَولاً : المعنى اللّغوي للشورى.....**99**
ثانيا: المعنى الإصطلاحي للشورى.....**99**
ثالثا: موضوعات الشورى في الإسلام.....**101**
الفرع الثاني: أساس مشروعية الشورى.....**102**
أَولاً: الشورى في القرآن الكريم.....**102**
ثانيا: الشورى في السّنة النبوية الشريفة.....**105**
ثالثا: الحكم الفقهي لمبدأ الشورى.....**106**
الفرع الثالث: قواعد ممارسة الشورى.....**109**
المطلب الثاني: مبدأ الديمقراطية في الفكر الغربي.....**111**
الفرع الأول: تعريف الديمقراطية **111**
الفرع الثاني: أساس الأخذ بمبدأ الديمقراطية.....**113**
أَولاً : الأساس المعنوي للديمقراطية.....**113**
ثانيا: الأساس العملي للديمقراطية.....**114**
ثالثا: الأساس الفلسفي للديمقراطية.....**116**
الفرع الثالث: أساليب ممارسة الديمقراطية.....**117**
أَولاً : الديمقراطية المباشرة.....**117**
ثانيا: الديمقراطية غير المباشرة (النيابية).....**118**
ثالثا: الديمقراطية شبه المباشرة.....**120**
المطلب الثالث: مقارنة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية **124**
الفرع الأول: مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من حيث مدلول كُلٍّ منهما...**124**
الفرع الثاني: مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من حيث أساس كُلٍّ منهما...**126**

الفرع الثالث: مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من حيث أسلوب ممارستهما...**128**
الفصل الثاني: الآليات القانونية لتنظيم السلطة السياسية بين مبدأ الشورى
و مبدأ الـديــمـقــراطـيــة.....**131**
المبحث الأول: السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي..**132**
المطلب الأول: السلطة التشريعية في النظام السياسي الإسلامي.....**133**
الفرع الأول: تعريف السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.....**133**
الفرع الثاني: كيفية ممارسة السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.....**135**
أَولاً : كيفية ممارسة جمهور الأّمة للسلطة التشريعية.....**135**
ثانيا: كيفية ممارسة أصحاب الشورى للتشريع.....**137**
ثالثا: كيفية النقاش و أسسه.....**138**
الفرع الثالث: مجلس الشورى في النظام الإسلامي.....**139**
أَولاً : أحكام عضوية مجلس الشورى.....**140**
ثانيا: صلاحيات مجلس الشورى.....**141**
المطلب الثاني: السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.....**143**
الفرع الأول: تعريف السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.....**143**
الفرع الثاني: الهيئات المخوَّلة بالتشريع في النظام الديمقراطي.....**145**
أَولاً : المجالس البرلمانية.....**145**
ثانيا: الهيئة التنفيذية.....**150**
الفرع الثالث: نماذج عن السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي.....**150**
أَولاً: النموذج البريطاني.....**150**

ثانيا: النموذج الأمريكي.....**152**

المطلب الثالث: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.....**154**

الفرع الأول: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث التعريف.....**154**

الفرع الثاني: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الممارسة.....**156**

الفرع الثالث: مقارنة السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الهيئات المخوَّلة بالتشريع.....**158**

المبحث الثاني: السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي...**161**

المطلب الأول: السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي.....**162**

الفرع الأول: تعريف الخلافة (الإمامة العظمى) في الفكر الإسلامي.....**162**

أَولاً: المعنى اللّغوي للخلافة.....**162**

ثانيا: المعنى الإصطلاحي للخلافة.....**162**

الفرع الثاني: شروط وإختصاصات الخليفة (رئيس الدولة) في النظام الإسلامي.....**164**

أَولاً : شروط تولية الخليفة في النظام الإسلامي.....**164**

ثانيا: إختصاصات الخليفة في النظام الإسلامي.....**169**

الفرع الثالث: مسؤولية الخليفة في النظام الإسلامي.....**172**

أَولاً : المسؤولية الدنيوية للخليفة.....**172**

ثانيا: المسؤولية الّدينية للخليفة.....176
المطلب الثاني: السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي.....176
الفرع الأول: الهيئة المخوَّلة بممارسة السلطة التنفيذية.....177
أَولاً : رئاسة الجمهورية (رئيس الدولة).....177
ثانيا: الحكومة.....177
الفرع الثاني: شروط وإختصاصات رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.....180
أَولاً : شروط تولية رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.....180
ثانيا: إختصاصات رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.....182
1- الإختصاصات التنفيذية لرئيس الدولة.....182
2- الإختصاصات التشريعية لرئيس الدولة.....184
الفرع الثالث: مسؤولية رئيس الدولة في النظام الديمقراطي.....185
أَولاً : الأسلوب المباشر لتحريك مسؤولية رئيس الدولة.....185
ثانيا: الأسلوب غير المباشر لتحريك مسؤولية رئيس الدولة.....187
المطلب الثالث: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.....188
الفرع الأول: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الهيئة المخوَّلة بالتنفيذ.....188
الفرع الثاني: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الشروط و الإختصاصات.....190

أَولاً : مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث الشروط.....**190**

ثانيا: مقارنة للسلطة التشريعية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث إختصاصات رئيس الدولة.....**192**

الفرع الثالث: مقارنة للسلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي من حيث مسؤولية رئيس الدولة.....**193**

المبحث الثالث: السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي..**196**

المطلب الأول: السلطة القضائية في النظام الإسلامي.....**197**

الفرع الأول: تعريف القضاء.....**197**

أَولاً : المعنى اللّغوي للقضاء.....**197**

ثانيا: المعنى الإصطلاحي للقضاء.....**198**

الفرع الثاني: القضاء في العهد النبوي و عهد الخلفاء الراشدين.....**199**

أَولاً : القضاء في العهد النبوي الشريف.....**199**

ثانيا: القضاء في عهد الخلفاء الراشدين.....**202**

الفرع الثالث: قواعد القضاء في النظام الإسلامي.....**206**

المطلب الثاني: السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.....**210**

الفرع الأول: دور السلطة القضائية في النظام الديمقراطي.....**211**

الفرع الثاني: الهيئات المخوَّلة بالقضاء في النظام الديمقراطي.....**212**

الفرع الثالث: المبادىء الأساسية للقضاء في النظام الديمقراطي.....**216**

المطلب الثالث: مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي و النظام الديمقراطي.....**221**

الفرع الأول: مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث مضمون القضاء.....**221**

الفرع الثاني: مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث الهيئات المخوَّلة بالقضاء.....**223**

الفرع الثالث: مقارنة للسلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي من حيث مبادىء القضاء.....**225**

خـاتـمـة **227**

الـمـصـادر و الـمـراجـع.....**232**

الـفـهـرس.....**252**

يقوم نظام الشورى الإسلامي على مجموعة من المفاهيم و الأركان و الثوابت التي تجعله متميّزا عمّا هو موجود في النظام الديمقراطي، لكن هذا لا يعني أنّ نظام الشورى بعيد عمّا تتبناه الديمقراطية المعاصرة ، فالفرق الجوهري بينهما هو أنّ ديمقراطية الشورى هي ديمقراطية مقيّدة بالنصوص و الضوابط الشرعية، بينما ديمقراطية الغرب مبنية على ما تشتهيه الأمزجة و الأهواء، و كِلاهما يمكنه الإستفادة من الآخر مع حفاظ كُلٍّ منهما على ثوابته و قيّمه الأيديولوجية.

من هنا يمكن القول بأنّ نجاح السلطة السياسية في أيّ دولة هو في الحقيقة مرهون بمدى أخذها بالمبدأ الفلسفي و السياسي الذي يتلاءم مع قِيَم و ثوابت شعبها و أُمّتها.

Le systéme de la choura islamique se base sur un ensemble de notions et ses constantes qui le rendent différent de ce qui existe dans le système democratique, mais cela se ne signiffié pas que le système de la choura est loin de ce qui est adopté par la democratie moderne, donc, la différence essentielle entre eux est que la democratie de la choura est une democratie limitée par les textes et les normes religieuses, tandis que la democratie de l'occident est construite sur ce que les humeurs et les passions implorent, et l'un des deux peut bénéficier de l'autre en concervant ses constantes et ses valeurs idéoloqique.

d'ici on peut dire que le succés du pouvoir politique dans m'importe quel Etat est hypothéque par la prise du principe philosophique et politique qui conforme les valeurs et les constantes en ce qui concerne son peuple et sa comunauté.

Nom du document : السلطة السياسية
Répertoire : F:
Modèle : C:\Users\pc\AppData\Roaming\Microsoft\Templates\Normal.dotm
Titre : مقدمة
Sujet :
Auteur : pc
Mots clés :
Commentaires :
Date de création : 19/05/2015 08:10:00
N° de révision : 2
Dernier enregistr. le : 19/05/2015 08:10:00
Dernier enregistrement par : pc
Temps total d'édition : 1 Minute
Dernière impression sur : 19/05/2015 08:14:00
Tel qu'à la dernière impression
Nombre de pages : 271
Nombre de mots : 71 026 (approx.)
Nombre de caractères : 390 649 (approx.)