

أثر الدولة القانونية في تطوير فقه النظام السياسي الإسلامي المعاصر.

إعداد

أ.د. يوسف محمد يوسف السيد الهنداوي

الأستاذ المساعد بقسم الشريعة الإسلامية
كلية دارالعلوم – جامعة القاهرة.

البريد الإلكتروني

youhendawy79@gmail.com

أثر الدولة القانونية في تطوير فقه النظام السياسي الإسلامي المعاصر

يوسف محمد يوسف السيد الهنداوي.

قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، القاهرة،

مصر.

البريد الإلكتروني: youthendawy79@gmail.com

ملخص البحث:

لهذا البحث هدف رئيس هو رصد أهم آثار الدولة القانونية في تطوير فقه النظام السياسي الإسلامي المعاصر، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف وضحت الدراسة ماهية الدولة القانونية، وعرضت لأهم مقوماتها، ودلت على قدرة النظام السياسي الإسلامي على التفاعل الإيجابي مع هذه الدولة والتأصيل لهذه المقومات واستيعاب الكثير منها، ثم عرضت في مبحثين متوالين لأهم آثار الدولة القانونية في تطوير فقه النظام السياسي الإسلامي بناء وأداء. واستخدمت الدراسة المناهج الآتية: الوصفي والتحليلي والاستنباطي والمقارن. وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج، منها: أن للدولة القانونية أثرها الواضح في تنبيه العقل المسلم على الإمكانيات الهائلة المعطلة في الإسلام، واستنفار الحركة الفقهية المعاصرة للقيام باستلهاام الوحي الشريف واستخراج قيم النظام السياسي الإسلامي من نصوصه ومبادئه وقواعده الكلية ومقاصده العامة، وأن الخصومة بين الدولة في الإسلام والدولة القانونية خصومة مفتعلة في كثير من النقاط، وأن الدولة في النظام السياسي الإسلامي أحق ما توصف بالدولة القانونية؛ وقد تفاعل العالم الإسلامي مع الدولة القانونية على المستوى التطبيقي تفاعلا إيجابيا، وبينت الدراسة أن النطاق الرئيس الذي يظهر فيه أثر الدولة القانونية هو استحداث آليات ووسائل زمانية ومكانية لإدارة الشأن العام، وقد نجحت الحركة الفقهية المعاصرة في تحليل هذه الآليات والوسائل تحليلًا عميقًا، والوقوف على مدى العمل بكل واحدة منها في ضوء كليات

الشريعة ومقاصدها، وأسفر ذلك عن قبول الكثير من هذه الآليات والوسائل، وكشفت الدراسة عن أن صعوبة الوقوف على معالم الدولة القانونية في المصادر الإسلامية راجع إلى وجود اختلاف كبير في الاصطلاحات، واختلاف ترتيب المسائل في مدوناتنا الفقهية عن الصياغات القانونية المعاصرة، والفصل بين دراسة الشريعة والعلوم السياسية والقانونية.

وتوصي الدراسة بإجراء المزيد من البحوث والدراسات لرصد أثر الدولة القانونية على المصطلحات والآراء في الفروع الفقهية القانونية الأخرى. الكلمات المفتاحية: الدولة القانونية، السياسة الشرعية، نظام الحكم، تطور الفقه الإسلامي، البناء السياسي، الأداء السياسي، الدولة الدستورية.

**The effect of the legal state on the development of
jurisprudence of the contemporary Islamic political system
yousof mohammad yousof alsaid alhendawy**

Department of Islamic Sharia, Faculty of Dar Al-

Ulum, Cairo University, Cairo, Egypt.

E-mail: youshendawy79@gmail.com

Abstract:

The main goal of this research is to monitor the most important effects of the legal state in the development of the jurisprudence of the contemporary Islamic political system, and in order to achieve this goal, the study explained the essence of the legal state, presented its main elements, demonstrated the ability of the Islamic political system to positively interact with this state, root these elements and absorb many of them, and then presented in two consecutive discussions the most important effects of the legal state in the development of the jurisprudence of the Islamic political system.

The study used several research methods: Description and analysis and conclusions and comparisons.

The study concluded with a number of results, including: that the legal state has a clear effect in alerting the Muslim mind to the enormous potential of Islam, and prompting the contemporary jurisprudential movement to take the initiative of the honorable revelation and extract the values of the Islamic political system from its text, principles, rules and general purpose, and that the conflict between the state in Islam and the legal state is in many respects, and that the state in the Islamic political system cannot be described as a legal state; The Islamic world interacted with the legal state at the applied level in a positive way, and the study showed that the main area in which the effect of the legal state is manifested is the creation of mechanisms and means of temporal and spatial management of public affairs. In the Islamic sources, this is due to the existence of a significant difference in terminology, and the difference in the order of the questions in our jurisprudential texts from contemporary legal texts, and the separation between the study of Shari'ah and the political and legal sciences.

The study recommends conducting more research and studies to monitor the impact of the legal state on terms and opinions in other legal jurisprudence branches.

Keywords: the legal State, the Islamic Law, the Ruling System, the Development of the Islamic Law, the Political Construction, the Political Performance, the Constitutional State.

بسم الله الرحمن الرحيم المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلاة وسلاما على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين. وبعد

فمع ظهور الدولة القانونية الحديثة، التي توصف - تارة - بأنها الدولة الدستورية، وتوصف تارة ثانية بأنها دولة المؤسسات، وثالثة بأنها دولة سيادة القانون.. إلى غير ذلك من الأوصاف = تغيرت الكثير من أنماط الحياة الإنسانية، واستجدت وسائل وآليات لإدارة الشأن العام لم يكن للناس عهد بها في أنظمة الحكم القديمة، صاحب ذلك ظهور الكثير من المصطلحات والمفاهيم والآراء السياسية المتداولة في هذا المجال، وقد أسهم الكثير من الباحثين في التنظير لهذه الدولة القانونية الحديثة، وبيان معالمها ومقوماتها، ووسائلها وإجراءاتها، وتفصيل آثارها على الحياة العامة والنظم السياسية المعاصرة.

ومع انتقال مفاهيم الدولة القانونية إلى الساحتين العربية والإسلامية تفاعلت الكثير من أنظمة الحكم القائمة معها تطبيقاً لآلياتها وإجراءاتها بدرجات متفاوتة، واشتملت كثير من نصوص دساتير الدول العربية والإسلامية على المصطلحات والمفاهيم والآليات المرتبطة بهذه الدولة.

وعلى جانب آخر تفاعلت الحركة الفقهية المعاصرة تفاعلاً كبيراً مع مصطلحات الدولة القانونية ومفاهيمها وآلياتها، أخذاً وعطاءً، وصدرت المئات من المؤلفات والبحوث الأكاديمية ورسائل الماجستير والدكتوراة بغية المقارنة بين الفقه الإسلامي والدولة القانونية، وإبراز نقاط التلاقي وبيان مواضع الافتراق، ومعالجة أخلاقية لبعض ثغرات التطبيق، وفي هذا السياق لم تكن مصطلحات الفقه الإسلامي ومفاهيمه وآراء علمائه بعيدة عن التأثير الكبير الذي أحدثته الدولة القانونية.

وتباينت مواقف المشتغلين بالفقه الإسلامي من الدولة القانونية، ويمكننا تصنيف هذه المواقف إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: ينظر إلى هذه الدولة القانونية باعتبارها منجزاً غربياً خالصاً، وإنكار أن تكون القيم السياسية الإسلامية قد أسهمت بأية إنجازات نحو تحقيق هذه الدولة، وقد تولد هذا الموقف عند بعض أصحاب هذا الاتجاه نتيجة سوء فهمهم لطبيعة النصوص الشرعية في هذا الشأن، بينما تولد عند آخرين منهم نتيجة تعمد منهم لتشويه الحقائق أو إنكارها.

الثاني: الجمود والرفض المطلق والقطعية العلمية لكل ما جاءت به هذه الدولة القانونية من منجزات وآليات، والانغلاق على صورة ذهنية معينة رسمها أصحاب هذا

الاتجاه للدولة في الإسلام، وفي رأيي أن أصحاب هذا التيار أوتوا من قبل جهلهم المركب بالإسلام ومنهج الاستدلال فيه، وعدم تفريقهم بين الثوابت والمتغيرات عامة، وفي النظام السياسي خاصة، مع امتيازه بالجمع بين ثبات المبادئ والغايات وتغير الوسائل والإجراءات. كما أن من أسباب الخلل عند أصحاب هذا الاتجاه - والذي قبله - عدم رجوعهم للوقوف على معالم نظام الحكم في الإسلام إلى المصدر الأصلي (نصوص الوحي الشريف والسنة النبوية المطهرة وسنة الخلفاء الراشدين المهديين)، وإنما اعتمدوا بالأساس على وقائع التاريخ.

الثالث: التفاعل الإيجابي الواعي مع منجزات الحضارة الإنسانية عامة، ومع آليات الدولة القانونية وإجراءاتها خاصة، وتحديد ما يؤخذ منها وما يرد، متسلحين في ذلك بقواعد الشريعة الإسلامية في تعاملها مع المنجزات الحضارية لغير المسلمين والذي بدأ في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم، وسار عليه المحققون من فقهاء الشريعة الإسلامية إلى يومنا هذا.

وأمام هذا التباين في المواقف أصبح التعريف بالدولة القانونية والوقوف على معالمها ورصد تأثيرها في مصطلحات الفقه الإسلامي ومفاهيمه وآرائه واجبا علميا، ويأتي هذا البحث للوقوف على أثر الدولة القانونية في واحد من أهم مجالات الفقه الإسلامي، وهو النظام السياسي الإسلامي، سواء منه ما يتعلق بقواعد البناء السياسي أو ما يتعلق بقواعد الأداء، مع بيان الأسس الكامنة في الفقه الإسلامي التي سهلت هذا التفاعل الإيجابي.

وقد عني البحث برصد أهم آليات الدولة القانونية، وتحليل موقف المشتغلين بفقه النظام السياسي الإسلامي المعاصر من كل آلية منها، وكيفية تأصيلهم الفقهي للقبول بهذه الآلية أو التسماع في استعمال مصطلح ما من مصطلحات الدولة القانونية أو رد استعماله، وكذلك رصد أهم المؤلفات الفقهية المعاصرة في هذا المحاور المختلفة التي تندرج في هذا المجال.

وعني البحث - أيضا - بيان سياق انتقال آليات الدولة القانونية ومصطلحاتها إلى النصوص الدستورية العربية والإسلامية، ونظرا لطبيعة البحث وضيق المساحة المخصصة له اكتفيت بذكر نصوص من الدستور المصري لعام ٢٠١٤ م وتعديلاته لسنة ٢٠١٩ م كنموذج لتفاعل دساتير الدول العربية والإسلامية مع الدولة القانونية تفاعلا إيجابيا، دون قطيعة مع مبادئ الشريعة الإسلامية وقيم الإسلام المتعلقة بالنظام السياسي.

وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم الدولة القانونية وأهم مقوماتها وقواعد الشريعة للتفاعل مع منجزاتها، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الدولة القانونية.

المطلب الثاني: مقومات الدولة القانونية.

المطلب الثالث: قواعد الشريعة للتفاعل مع منجزات الدولة القانونية.

المبحث الثاني: أثر الدولة القانونية في تطوير فقه البناء السياسي الإسلامي، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: إعادة بناء العلاقة التعاقدية بين الحكام والمحكومين.

المطلب الثاني: تطوير آليات تفعيل دور الأفراد في البناء السياسي.

المطلب الثالث: ترسيخ قواعد التداول والانتقال السلمي للسلطة.

المبحث الثالث: أثر الدولة القانونية في تطوير فقه الأداء السياسي الإسلامي، ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحديد صلاحيات الولايات العامة والفصل بين السلطات.

المطلب الثاني: تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة التنفيذية.

المطلب الثالث: تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة التشريعية.

المطلب الرابع: تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة القضائية.

المطلب الخامس: حدود طاعة السلطة السياسية وتنظيم المعارضة السلمية لها.

ثم ينتهي البحث بخاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات، وقائمة بأهم المراجع التي اعتمدت عليها الدراسة.

والله الموفق والمستعان

المبحث الأول

مفهوم الدولة القانونية وأهم مقوماتها وقواعد الشريعة للتفاعل مع منجزاتها.

تمهيد وتقسيم:

قبل أن نتناول أثر الدولة القانونية على المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالنظام السياسي الإسلامي، من الضروري بيان المقصود بمصطلح الدولة القانونية، وذكر أهم مقوماتها ومعالمها، وتأسيساً لبناء موقف سديد في سياق الحديث عن هذا الأثر نذكر بعض قواعد الشريعة الإسلامية في التفاعل مع منجزات الحضارة الإنسانية، والتي تعد الدولة القانونية من أهمها.

وبناء عليه، يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الدولة القانونية.

المطلب الثاني: مقومات الدولة القانونية.

المطلب الثالث: قواعد الشريعة للتفاعل مع منجزات الدولة القانونية.

المطلب الأول

مفهوم الدولة القانونية

شهدت أنظمة الحكم على مدار التاريخ الإنساني الممتد عبر آلاف السنين، تنوعاً بين دولة الفرد المطلق ودولة الشورى. وقد عانت الشعوب أنواعاً من المآسي والويلات بسبب غلبة النمط الأول، وهو نظام الحكم الفردي المطلق، الذي تكون فيه أمور الدولة تابعة لأهواء الحكام، وتغيب فيه إرادة الشعوب عن الفعل السياسي. وفي أعقاب العصور الوسطى، ومع بزوغ عصر النهضة في أوروبا ظهرت دعوات إصلاحية على يد الكثير من المفكرين، تجاوزت معها الشعوب؛ مطالبة بحقوقها المهضومة، وساعية لاستعادة حريتها المسلوبة، فأفضى ذلك كله إلى ظهور ما يسمى بـ "الدولة القانونية".

ويقصد بـ "الدولة القانونية" تلك الدولة التي يخضع فيها الجميع، حكماً ومحكومين، للقانون؛ إذ في ظل الدولة القانونية ينبغي أن تمارس السلطة الحاكمة مهامها واختصاصاتها وفق قواعد وإجراءات يتم التفاهم عليها من الجميع، وتطبق على جميع أعضاء الكيان السياسي. وتوصف الدولة بالقانونية ما دامت تخضع للقانون، بغض النظر عن شكلها الدستوري، فقد تأخذ الدولة بالنظام الرئاسي أو البرلماني أو الفيدرالي، ولا يسلمها ذلك وصفها بالقانونية^(١).

(١) انظر: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، الدكتور أحمد نعمان الخطيب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة السابعة (١٤١٣هـ/٢٠١١م) ١٧٣ وما بعدها.

المطلب الثاني

مقومات الدولة القانونية

حتى تستحق دولة ما وصف القانونية فإنه لا بد فيها من توافر عدة مقومات، تكون بمثابة ضمانات لخضوع السلطات العامة للقانون، وتمثل أهم هذه المقومات فيما يأتي^(١):

(١) وجود دستور:

يعد الدستور بمثابة القانون الأساسي الذي تنبثق عنه كافة القوانين داخل الدولة القانونية الحديثة، ويعتبر من أهم ضمانات خضوع الدولة، بمؤسساتها وحكامها وكافة أفرادها، للقانون؛ وتكمن وظيفة الدستور في اشتماله على التزام الدولة بحماية الحقوق والحريات العامة، وتضمنه القواعد المنظمة لبناء السلطات العامة داخل الدولة، والتي تبين اختصاصات كل سلطة منها، والقواعد المنظمة لمراقبة مدى التزام هذه السلطات بأحكامها، كما يتضمن الدستور قواعد تنظم الرقابة على القوانين ضماناً لاتساقها مع قواعده ومقاصده، وغير ذلك من القواعد التي لا وجود للدولة القانونية بدونها^(٢).

ويقع الدستور على قمة القوانين داخل الدولة، وقواعده تسمو على كافة القواعد القانونية الأخرى، ويجب ألا يخالف قانون من قوانين الدولة حكماً أو أحكاماً مما نص عليه الدستور.

لقد أصبح وجود دستور مكتوب أحد أهم مقومات الدولة القانونية في العصر الحديث، وبدأت حركة تدوين الدساتير في العصر الحديث من الولايات المتحدة الأمريكية، وانتشرت منها إلى فرنسا، ومنهما إلى دول الغرب، ثم إلى دول العالم الأخرى، ولم تقف الدول العربية والإسلامية بعيدة عن هذا التأثير، فأخذت كل دولة بتدوين دستورها الخاص.

والحق أن الاحتكام إلى قواعد دستورية مكتوبة ليس بالشيء الغريب على النظام السياسي في الإسلام؛ فمع دخول النبي صلى الله عليه وسلم المدينة كتب وثيقة يمكن اعتبارها وثيقة دستورية بامتياز، سميت بـ "وثيقة المدينة"، أو "الصحيفة"، تضمنت

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، د/ منير حميد البياتي، ٢٣ وما بعدها، والوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ١٨٢ وما بعدها.

(٢) انظر في تعريف الدستور والقانون الدستوري: الوسيط في القانون الدستوري، أ.د. جابر نصار، مركز التعليم المفتوح بجامعة القاهرة (٢٠٠٧م): ٥ وما بعدها، والوجيز في القانون الدستوري، حسني بوديار، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر (٢٠٠٣): ٩ وما بعدها.

العديد من المبادئ الحقوقية والتأسيسية للدولة الجديدة الناشئة^(١). وقد كان المرجو أن يستلهم الفقه السياسي الإسلامي هذه الواقعة الدستورية، ويمضي قدماً لوضع دساتير تستلهم القيم السياسية الإسلامية، لكن مما يؤسف له أن الفارق الزمني بين كتابة "وثيقة المدينة" ووضع أول دستور مكتوب في العالم الإسلامي، وهو دستور تونس الصادر عام ١٨٦١م^(٢)، بلغ اثني عشر قرناً، ثم تلاه دستور الدولة العثمانية عام ١٨٧٦م، وسمي بـ (القانون الأساسي)، ثم دستور مصر ١٨٨٢م^(٣).

وكتابة هذه الوثيقة زمن نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم يحسم الجدل القائل بعدم حاجة الدولة الإسلامية إلى وضع أية وثائق دستورية مكتوبة اكتفاء بالقرآن الكريم والسنة النبوية، فهذه الوثيقة تؤكد أهمية وجود قواعد دستورية مكتوبة ملزمة ممارسة السلطات العامة داخل الدولة أعمالها في ضوءها.

ومع وجود هذه الوثيقة يظهر خطأ القول بأن النظام السياسي الإسلامي لم يعرف القواعد الدستورية بمعناها الموضوعي، ويمكن تجنب هذا الخطأ بالتفرقة بين الدستور المدون والدستور غير المدون، فلا شك في وجود الدستور في الإسلام بالمعنى الثاني، والذين ينكرون تضمن مصادر التشريع الإسلامي للقواعد الدستورية إنما أوتوا من قبل عدم أخذهم بهذه التفرقة، ولا بد من الأخذ في الاعتبار اختلاف المصطلحات الدستورية في القرآن والسنة النبوية وممارسات الخلفاء الراشدين والمجتهدين عن تلك المصطلحات

(١) انظر نص هذه الوثيقة في كتاب: "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة"، لمحمد حميد الله، دار النفائس، الطبعة الخامسة (١٤٠٥هـ/١٩٨٩م): ٥٧ وما بعدها، وقد كتبت دراسات كثيرة حول هذه الوثيقة من أكثرها استيعاباً "الصحيفة: ميثاق الرسول" دستور دولة الإسلام في المدينة"، تأليف د. برهان زريق، دار النمر، ودار معد - دمشق، الطبعة الأولى (١٩٩٦م). ويوجد تفصيل لموقف الإسلام من وضع دستور حاكم للدولة بالمفهوم المعاصر في كتاب: "الإسلام والدستور"، توفيق بن عبد العزيز السديري.

(٢) صدر هذا الدستور في عهد محمد الصادق باي ١٨٦١م ويتكون من ٤٤ فصلاً موزعة على ١٣ باباً، وقد سبقه صدور عهد الأمان ١٨٥٧م من قبل الباي محمد، وقد اشتمل على مقدمة و ١١ قاعدة. انظر: إتحاق أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان لأحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩٩م مج ٢ ج ٤: ٢٤٠ وما بعدها.

(٣) انظر: الأئمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، د. محمد المختار الشنقيطي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى (٢٠١٨): ٥١٧ وما بعدها، وللإطلاع على التطور التاريخي للنظام الدستوري المصري ينظر: الوسيط في القانون الدستوري، أ.د. جابر نصار: ٢٠٧ وما بعدها.

الدستورية المستعملة في الدولة المعاصرة.

ومهما يكن من أمر، فلا مفر من الإقرار بتأثير الدولة القانونية الحديثة في إحياء فكرة وجود دستور مكتوب في الدول الإسلامية، فبات وجوده داخل الدولة الحديثة ركنا أساسيا لا يمكن قبول غيابه أو تجاوزه، وانعكس ذلك على ظهور الكثير من المصطلحات والمفاهيم والآراء الفقهية.

ونشطت الدراسات الفقهية للبحث عن موقف النظام السياسي الإسلامي من وجود الدستور، فصدر العديد من الأبحاث والكتب في هذا الموضوع، منها: كتاب "الإسلام والدستور"، لتوفيق بن عبد العزيز السديري^(١).

(٢) سيادة القانون:

يعد مبدأ "سيادة القانون" من أهم المبادئ التي امتازت بها الدولة القانونية عن غيرها من أنماط الدول الأخرى، وقد عرف هذا المبدأ من قبل الأمانة العامة للأمم المتحدة بأنه: "مبدأ للحكم يكون فيه جميع الأشخاص والمؤسسات والكيانات العامة والخاصة، بما في ذلك الدولة ذاتها، مسؤولين أمام قوانين صادرة علناً، وتطبق على الجميع بالتساوي، ويحتكم في إطارها إلى قضاء مستقل، وتتفق مع القواعد والمعايير الدولية لحقوق الإنسان"^(٢).

ويقضي هذا المبدأ كذلك اتخاذ تدابير لكفالة الالتزام بمبادئ سيادة القانون، والمساواة أمام القانون، والمسؤولية أمام القانون، والعدل في تطبيق القانون، والفصل بين السلطات، والمشاركة في صنع القرار، واليقين القانوني، وتجنب التعسف، والشفافية الإجرائية والقانونية^(٣).

فالمقصود بسيادة القانون إذن: أن تكون القواعد القانونية المقررة فوق إرادة الأفراد جميعاً، حكماً ومحكومين، بما يوجب على الجميع أن يلتزم بها في جميع تصرفاتهم، وإلا كانت تصرفات غير قانونية وغير مشروعة، ويوجب هذا المبدأ على الإدارة عدم اتخاذ أي

(١) نشر وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ).

(٢) تقرير الأمين العام بعنوان: "سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما

بعد الصراع، (٢٠١٦/٤/٢٠): ص ٥، وسيادة القانون كأساس وشرط لبناء دولة وطنية حديثة، مركز

حرمون للدراسات المعاصرة، ص ٧.

(٣) التقرير السابق، الموضوع نفسه.

قرار إداري أو عمل مادي إلا بمقتضى القانون أو تنفيذاً له.

لقد أصبح الالتزام بمبدأ "سيادة القانون" محل إجماع دولي؛ إذ تحرص دول العالم - بما فيها الدول الإسلامية - على التعهد بالالتزام به، وهو ما نص عليه دستور جمهورية مصر العربية الصادر (٢٠١٤م) والمعدل بالاستفتاء الشعبي عام (٢٠١٩م) في المادة (١) منه، وأكدته بتخصيص الباب الرابع ل ضمانات أعمال هذا المبدأ، وجعله بعنوان (سيادة القانون)، ونصت المادة (٩٤) على أن "سيادة القانون أساس الحكم في الدولة. وتخضع الدولة للقانون، واستقلال القضاء وحصانته وحيدته ضمانات أساسية لحماية الحقوق والحريات".

ويمكننا أن نجد تأصيلاً لمبدأ سيادة القانون في النظام السياسي الإسلامي في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً). (النساء: ٥٩)؛ إذ الخطاب في الأمر بالرد إلى الله ورسوله عند التنازع موجه إلى كافة أفراد الأمة، حكماً ومحكومين، وهو مما يؤكد سيادة القانون في الدولة الإسلامية، بالاحتكام إلى مرجعية قانونية أعلى من الأفراد والسلطة تلزمهم جميعاً.

وقد يظن البعض أن مبدأ "سيادة القانون" يتعارض مع القاعدة المقررة في علم أصول الفقه من أن "الحاكم هو الله تعالى وحده"؛ عملاً بقوله تعالى: (إن الحكم إلا لله). (الأنعام: ٥٦)، غير أن هذا التعارض غير قائم إلا في حال مخالفة القانون للشريعة الإسلامية. ولا شك أن لكل قانون مصادر يستقى منها، تختلف باختلاف المجتمعات الإنسانية، وقد نص الدستور المصري في المادة الثانية منه على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع"، ومما يدل على عدم التعارض أن الفقهاء يطلقون على القاضي اسم "الحاكم"؛ ذلك لأنه يفصل بين المتخاصمين، وينطق بحكمه المستخرج بتنزيل قواعد الشريعة على الواقعة المعروضة، ولم يمنعهم كون الحاكم حقيقة هو الله من هذا الإطلاق^(١).

وقد تفاعل الدرس الفقهي المعاصر مع مصطلح "سيادة القانون"، وتعرض كثير من

(١) انظر تأصيلاً لجواز إطلاق مصطلح الحاكمية على الاجتهادات البشرية السياسية في: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، نهضة مصر، الطبعة الثانية (٢٠٠٤) ص ٧٤ وما بعدها.

الدارسين والباحثين لبيان موقف النظام السياسي الإسلامي منه ومما يحمله من مفاهيم، ومن الدراسات المقارنة التي تفيد في بناء تصور جيد حول هذه القضية: "سيادة القانون بين الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية"، تأليف عبد الله مرسى، المكتب المصري الحديث، القاهرة (١٩٧٢م) في ٤٣٦ صفحة.

(٣) الإقرار بالحقوق والحريات العامة وحمايتها:

من مقومات الدولة القانونية إقرارها بالحقوق الأساسية والحريات العامة التي يحق لكل فرد من أفرادها الاستمتاع بممارستها، وتلتزم الدولة القانونية بحماية هذه الحقوق والحريات من تعسف السلطات العامة واعتدائها عليها.

وقد قطعت المجتمعات البشرية، على مدار التاريخ الإنساني، أشواطاً كثيرة في طريق ترسيخ هذا المفهوم، وفرض احترامه والالتزام به، وتطور الأمر في العصر الحديث بوضع موثائق دولية تلزم حكومات الدول الأعضاء في المنظمات الدولية باحترام هذه الحقوق والحريات العامة^(١).

ولا شك أن الإسلام أقر للناس بكافة الحقوق والحريات العامة ضمن فلسفته التشريعية التي تمزج بين المثالية والواقعية، كما تجمع بين القانوني والأخلاقي، غير أننا نؤكد على ضرورة عدم الربط بين وجود الإقرار بهذه الحقوق والحريات العامة في القلب من الشريعة الإسلامية وبين وجودها في الواقع أو التنظير والتأصيل لها.

لقد أقرت الشريعة الإسلامية لكل إنسان بحقوقه وحرياته الأساسية، وحرمت الاعتداء عليها بالانتقاص أو المنع، وقد مارست الشعوب الإسلامية بعض هذه الحقوق والحريات المقررة في ظل الأنظمة السياسية المختلفة، وإن تعرض بعضها، في فترات عديدة

(١) من هذه الموثائق والاتفاقيات الدولية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بالقرار ٢١٧ ألف (د-٣) المؤرخ بتاريخ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨م، ومنها: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، صدر واعتمد وفتح باب التوقيع والتصديق عليه والانضمام إليه بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرخ بتاريخ ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦م، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، صدر واعتمد وفتح باب التوقيع والتصديق عليه والانضمام إليه بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرخ بتاريخ ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦م وللإطلاع على نصوص هذه الموثائق الدولية يراجع النشرة الخاصة بمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان باللغة العربية تحت عنوان (المعاهدات الدولية الأساسية لحقوق الإنسان) وقد صدرت هذه النشرة عام (٢٠١٤م).

من هذا التاريخ، للانتقاص والاعتداء عليهما.

ولا ننكر أن الكتابات التنظيرية لهذا الموضوع كانت ضئيلة في تراثنا الفقهي، وأن نشاط الدراسات الفقهية المعاصرة المؤصلة لهذا الجانب المشرق في الشريعة الإسلامية كان من آثار هذا الوعي بضرورة حماية الحقوق والحريات العامة الذي رسخته الدولة القانونية. وقد يقال: إن النص على هذه الحقوق والحريات في الدساتير والقوانين الوطنية لم يضمن لها الاحترام والتفعيل من قبل كثير من الأنظمة الحاكمة على مستوى العالم، والحق أن هذا الخلل لا ينبغي أن ينسب للدولة القانونية، وإنما سببه غياب بعض ضمانات الدولة القانونية.

ويمكننا تحديد أثر الدولة القانونية في هذه النقطة في إيقاظ الوعي الجمعي نحو إحياء القيم السياسية الإسلامية المعطلة المتعلقة بالحقوق والحريات العامة، ولولا موافقة هذه القيم السياسية المعاصرة للقيم السياسية الإسلامية لما حظيت بهذا التفاعل الذي يشبه الإجماع، لولا وجود تشغيب من بعض الاتجاهات التي لا يعتد بهم في خرق الإجماع. وكأثر من آثار الدولة القانونية أصبحت هذه الحقوق والحريات محل اهتمام كبير على المستوى السياسي، وأصبحت الدساتير والقوانين الوطنية تحرص على النص عليها، بل ولأهميتها أصبحت محل اهتمام الموثيق والقوانين الدولية.

وقد تفاعل العالم الإسلامي مع القضية؛ فصدرت عدة إعلانات عن منظمات إسلامية، منها المشروع الصادر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بعنوان "شرعة حقوق الإنسان في الإسلام"، ١٤٠١هـ/١٩٨٠م^(١)، ضم ٢٥ مادة، وتمت إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، القاهرة، ٥ أغسطس ١٩٩٠م تحت عنوان (إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام).

ولأهمية الأمر، خصص الدستور المصري الباب الثالث لبيان الحقوق والحريات والواجبات العامة، تضمن ٤٢ مادة، شملت المواد من (٥١) إلى (٩٣)، بالإضافة إلى مواد أخرى كثيرة في أبواب متفرقة تنص على حقوق وحريات عامة غير التي ذكرت في الباب المشار إليه.

(١) نشره وشرحه الدكتور عدنان الخطيب في كتاب بعنوان "حقوق الإنسان في الإسلام. أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان"، صدر له الدكتور إبراهيم مذكور رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة الأسبق، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع - دمشق، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

وقد كان من آثار الدرس القانوني المعاصر اتساع دائرة الحقوق والحريات، وقد شجع هذا على اتساع الدراسات الشريعة الإسلامية في الحقوق والحريات، ولا نستطيع أن نحصي المؤلفات والدراسات والأبحاث التي ألفت لبيان موقف الإسلام من هذه الحقوق والحريات والتأصيل لها، ويكفي أن نذكر منها: كتاب "الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق" للدكتور محمد عمارة، عالم المعرفة - الكويت، ١٩٨٥ م، في ٢٢٩ صفحة، وألف الدكتور محمد فتحي عثمان في ذلك بعنوان "حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي"، دار الشروق، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، في ٢٠٠ صفحة، وفرج محمود حسن أبو ليلى، تحت عنوان "تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي: فكرية سياسية اجتماعية اقتصادية"، دار الثقافة - قطر، الطبعة الأولى (١٩٩٤م)، في ٢١٢ صفحة، وذهب بعض الباحثين إلى اعتبار حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة^(١).

وفي بيان مفهوم الحريات العامة في الشريعة الإسلامية والمقارنة مع الفكر الغربي الحديث، ألف عبد الحكيم حسن العبلي تحت عنوان "الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة"، دار الفكر العربي، ١٩٨٣ م، في ٧٤٩ صفحة، وقدم راشد الغنوشي دراسة بعنوان "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى (١٩٩٣م) في ٣٨٨ صفحة، ومن الدراسات الجادة عن موقف الإسلام من الحرية، تلك الدراسة التي قدمتها حورية يونس الخطيب، بعنوان "الإسلام ومفهوم الحرية" دار الملتقى للنشر، الطبعة الأولى (١٩٩٣م)، ونشر محمد على حسونة، بحثاً جيداً بعنوان "مفهوم الحريات العامة بين الشريعة والقانون: دراسة مقارنة"، مجلة مصر المعاصرة، صادرة الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع، مج ١٠٨ ع ٥٢٧، ٢٠١٧ م، في الصفحات ٣٤٩ - ٤١٢. ومن الدراسات الخاصة في مجال الحريات ما قدمه الدكتور فتحي محمد أبو الورد تحت عنوان: "مقصد الحرية وتطبيقاته في الفقه السياسي الإسلامي"^(٢).

(١) حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، تأليف كل من د. أحمد الريسوني ود. محمد الزحيلي ود. محمد عثمان شبير، كتاب الأمة صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر الطبعة الأولى ١٤٤٢٣هـ/٢٠٢٠ م، في ١٧٣ صفحة.

(٢) طبعته الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧ م، في ٧٣٤ صفحة، وأصل الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة التخصص الدكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

وقد يأخذ البعض على الدولة القانونية أنها تفتح المجال أمام اتساع الحقوق، بحيث يدخل فيها ما تأباه الشريعة الإسلامية ولا تعترف به، والحقيقة أن هذا ليس من لوازم الدولة القانونية؛ إذ من المعلوم أن لكل دولة نظامها التشريعي الذي يعكس خصوصية شعبها وينبع من دينها وأخلاقها^(١).

(٤) دولة المؤسسات لا الحكم الفردي المطلق:

تسوي أنظمة الحكم الفردي المطلق بين شخص الحاكم والدولة، وتجعل للحاكم صلاحيات مطلقة في التصرف في مقدرات الدولة وأفراد الشعب، وللقضاء على هذه الظاهرة جاءت الدولة القانونية بمفهوم "الشخصية الاعتبارية" للدولة، والذي تم بموجبه الفصل بين سلطة الدولة وأشخاص الحكام الطبيعيين، والنظر إليهم باعتبارهم وكلاء مؤقتين عن الشعب، لا يصح لهم ممارسة السلطة إلا من خلال القواعد الدستورية والقانونية المنظمة لذلك، والتي هي بمثابة بنود تعاقدية بينهم وبين أفراد المجتمع.

وقد اهتدى الفكر السياسي المعاصر إلى عدد من الضمانات لتحقيق الدولة القانونية، منها توزيع أعمال السلطة العامة على عدد من المؤسسات، بدلا من تركيزها في شخص واحد أو مؤسسة واحدة؛ إذ توزع مهام إدارة الدولة على ثلاث جهات، تمثل كل جهة منها سلطة يفصل بينها وبين السلطتين الأخريين بحدود فاصلة، وهذه السلطات هي: التشريعية والرقابية والتنفيذية والقضائية، ومن شأن توزيع السلطات على هذه المؤسسات، والفصل بينها، حصول التوازن المطلوب داخل مؤسسات الدولة، ومنع الاستبداد؛ إذ لا توقف السلطة عن تجاوزها إلا سلطة مثلها.

وإذا استلهمنا نصوص الشرع والتطبيق النبوي والراشدي لإدارة الشأن العام سهل علينا الوقوف على إشارات واضحة يمكن الاستناد إليها في الفصل بين الدولة، كشخصية اعتبارية، وشخص الحاكم^(٢)، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل). (آل عمران: ١٤٤)؛ إذ تقرر الآية أنه لا ينبغي

(١) وعلى سبيل المثال لا يمكن في ضوء قيم النظام السياسي الإسلامي ومنظومته الأخلاقية الإقرار بحق المثليين أو الحق في الإجهاض... وغيرها مما يمكن الإقرار بها في بعض الدول الغربية.

(٢) ثمة سؤال طرح أرسطو وهو: ما الأنفع للدولة: أن يحكمها رجل فاضل جدا، أم قانون جيد جدا؟، فرجح القانون الجيد على الرجل الفاضل، انظر: الأئمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: ١٠٥ وما بعدها.

ربط مستقبل الرسالة والقيم العليا بشخص أحد، حتى لو كان هذا الشخص هو رسول الله، ومما يؤكد حرص الإسلام على ترسيخ القيم العليا واعتلاؤها على الأشخاص عدم نصه على سلالة حاكمة، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحدد شخصا بعينه يلي أمور المسلمين من بعده.

(٥) الرقابة على أعمال السلطات العامة:

عدم التزام السلطة بالقواعد القانونية المنظمة لعملها احتمال وارد، وقد وضعت الدولة القانونية العديد من الوسائل لمواجهة هذا الاحتمال، منها الرقابة على أعمال السلطات العامة، وتشمل:

(أ) الرقابة القضائية:

وبموجبها يمكن مقاضاة الهيئات العامة وإخضاعها للقانون، ويستطيع القضاء الحكم بإلغاء القرارات والتصرفات الصادرة عن هذه الهيئات أو تعديلها، كما يستطيع الحكم بتعويض المضرورين منها متى كانت مخالفة للقواعد القانونية المقررة. ويمكن للأفراد اللجوء إلى الجهة القضائية المختصة لمخاصمة الجهة الإدارية التي يريد التظلم إزاء تصرف من تصرفاتها، ومن الجهات القضائية التي تقوم بهذا النوع من الرقابة في مصر: القضاء الإداري، والنيابة الإدارية، وقضاء مجلس الدولة... وغيرها^(١).

وتمتد الرقابة القضائية إلى السلطة التشريعية، ويتمثل ذلك في مراقبة دستورية القوانين الصادرة عنها والتأكد من موافقتها للدستور، ويقوم بهذا النوع من الرقابة في مصر المحكمة الدستورية العليا^(٢).

وتمتد رقابة القضاء على أعماله بنفسه، من خلال ما أخذت به الدولة القانونية من مبدأ تعدد درجات التقاضي، الذي يعد نوعاً من أنواع الرقابة، ومن خلال التفتيش القضائي الذي يراقب أعمال القضاة^(٣).

(١) انظر: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، الدكتور أحمد نعمان الخطيب: ١٨٩ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق: ١٨٦ وما بعدها، والوسيط في القانون الدستوري، د. جابر نصار: ١٤٥ وما بعدها.

(٣) سوف يأتي مزيد من البيان عن هذه الرقابة عند الحديث عن تأثير الدولة القانونية في المصطلحات والأراء المتعلقة بالسلطة القضائية.

(ب) الرقابة البرلمانية:

تقوم البرلمانات، بالإضافة لمهامها التشريعية، بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، وتشمل: الرقابة على الموازنة العامة إقراراً وتنفيذاً، وتوجيه الأسئلة من قبل أعضاء البرلمان إلى أعضاء السلطة التنفيذية، وطلب الإحاطة، والاستجواب الذي قد يؤدي إلى سحب الثقة... وغير ذلك من صور الرقابة. كما تشمل تشكيل لجان لتقصي الحقائق في موضوع ما أو لفحص نشاط إحدى الجهات الإدارية، أو الهيئات العامة، أو المشروعات العامة، وإبلاغ المجلس بحقيقة الأوضاع المالية، أو الإدارية، أو الاقتصادية، أو إجراء تحقيقات في أي موضوع يتعلق بعمل من الأعمال السابقة أو غيرها، ويقرر المجلس ما يراه مناسباً في هذا الشأن^(١).

(ج) الرقابة الإدارية:

استحدثت الدولة القانونية بعض الجهات الإدارية المستقلة بالرغم لتبعيةها للسلطة التنفيذية، تقوم بالرقابة على المؤسسات، ومن أمثلة ذلك في مصر الجهاز المركزي للمحاسبات.

وقد تأثرت النظم السياسية للدول الإسلامية بالدولة القانونية في الأخذ بالرقابة على أعمال السلطات العامة بصورها المختلفة، ونصت على ذلك في دساتيرها وقوانينها، ونشطت الدراسات الفقهية لتأصيل ذلك من المنظور الشرعي، ويمكن أن نرى تأصيلاً لهذا المبدأ في خطبة أبي بكر رضي الله عنه، وفيها: "يا أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم؛ فإن ضعفت فقوموني، وإن أحسنت فأعينوني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم"^(٢).

(١) انظر أمثلة لهذه الرقابة البرلمانية في المواد من (١٢٤) إلى (١٣٥) من الدستور المصري.

(٢) مصنف أبي عبد الرزاق، رقم (٢٠٧٠٢): ٣٣٦/١١.

المطلب الثالث

قواعد الشريعة للتفاعل مع منجزات الدولة القانونية

مما يعين الباحث في الوقوف على مدى إمكانية تفاعل النظام السياسي الإسلامي مع منجزات الدولة القانونية والإفادة منها ألا يظن أن التجارب التاريخية للدولة عند المسلمين هي الشكل النموذجي الذي لا ينبغي تجاوزه في أي شيء؛ بل علينا أن ندرك أن كثيراً مما شهدته هذه الدول ما هو إلا تجارب إنسانية تدور تصرفاتها بين الصواب والخطأ، وإذا أردنا الوقوف على القيم الحاكمة لإدارة الشأن العام فعلينا استلهاهما من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وسنة الخلفاء الراشدين.

وقد بين أهل العلم وجوب التمييز بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالرسالة، وهي من التشريع العام، وتصرفاته المتعلقة بالإمامة ورئاسة الدولة، وهي من التشريع الخاص، وأن موضع التأسي والاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وسنته بالتزامنا بالمبادئ والمعايير الكلية والمقاصد والغايات التي حكمت تصرفاته في كل من القضاء والسياسة^(١)، وإذا كان هذا هو المقرر إزاء تصرفاته صلى الله عليه وسلم، فما بالناس بتصرفات غيره من الخلفاء والولاة؟

ومما تقرر عند أهل العلم وقوع مسائل النظام السياسي في نطاق المعاملات، ويترب عليه أن الأصل في هذه المسائل - وتحديدًا ما كان منها متعلقًا بالوسائل والأدوات - الإباحة إلا إذا ورد الشرع بخلافها، وأنها تتغير بتغير الزمان والمكان وأحوال الناس؛ فإذا طرأ على الناس في وقت من الأوقات أو مكان من الأمكنة وسائل وأدوات جديدة تتحقق بها مصالح الأمة، وتدرأ بها المفاسد عنها، وجب مراعاتها واعتبارها عند الكشف عن الحكم الشرعي، وأن منهج الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمعاملات - ومنها إدارة الشأن العام - التهذيب والإصلاح، وليس الإنشاء والتأسيس، والمؤسسات نفسها اختراع إنساني، تنشأ وتتطور بتطور الفكر الإنساني، مع ضرورة التمسك بالقيم.

(١) يقول الشيخ علي الخفيف (السنة التشريعية: ٤٧): "ما صدر منه صلى الله عليه وسلم بوصف أنه وال أو قائد = واجب الطاعة في محيطه وفي ظرفه وفي بيئته وحين تتماثل الأمور، وليس بالشريعة الدائمة التي لا تتغير ولا تبدل ولا تخالف؛ لأن مثل ذلك إنما صدر ليكون وسيلة إلى غاية خاصة وهدف معين اقتضاه الوضع والزمن"، وانظر: محمد الرسول السياسي، د/محمد عمارة، مطبوع كهدية مع مجلة الأزهر، عدد شهر ربيع الأول (١٤٣٣هـ): ٥٦ وما بعدها.

ومن القواعد المقررة أن الإفادة من خبرات الأمم الأخرى في المجال السياسي وغيره - فيما لا يتعارض مع نص من نصوص الشريعة أو قاعدة مقرر فيها - أمر لا حرج فيه شرعا؛ إذ إن من المقرر في الفقه الإسلامي أنه يجوز للمسلمين أن يضعوا من النظم ما يحقق مصالحهم والعدل بينهم، كما أنه يجوز لهم أن يأخذوا بأفضل الوسائل والأدوات التي تؤدي إلى تحقيق مصالح المسلمين، وحل مشكلات حياتهم، وسواء في ذلك أكانت تلك الوسائل والأدوات من ابتكار المسلمين، أم كانت مما سبق إليها غير المسلمين، ويدخل ذلك تحت ما أسموه بـ "السياسة الشرعية"، التي يعرفها ابن عقيل بأنها "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي"^(١).

وقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم ببعض ما كان يعمل به غير المسلمين لوجود الحاجة إلى ذلك وتحقيق المصلحة به؛ فقد اتخذ خاتما - صلى الله عليه وسلم يختم به رسائله إلى الملوك والزعماء، لما قيل له: إن الملوك لا يقرءون الرسائل إلا إذا كانت مختومة^(٢)، كما أخذ صلى الله عليه وسلم بمشورة سلمان الفارسي - رضي الله عنه - في حفر الخندق عندما أخبره أن الفرس كانت إذا حوصرت عملت خندقا^(٣)، وسار على سنته خلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم؛ فقد اتخذ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الديوان الذي أحصى فيه أسماء المجاهدين وغيرهم من أهل العطاء، وكان ذلك بعدما أشار عليه واحد من المسلمين بهذا الأمر، فقال: "يا أمير المؤمنين، إني رأيت هؤلاء الأعاجم يدنون

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ) تحقيق/ نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد: ٢٩.

(٢) ورد ذلك في حديث أنس بن مالك قال: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى الروم قالوا: إنهم لا يقرءون كتابا إلا مختوما، فاتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما من فضة، كأني أنظر إلى وبصه ونقشه: (محمد رسول الله)". أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب الشهادة على الخط المختوم وما يجوز من ذلك، حديث رقم (٧١٦٢): ٣٣٣/٤. ومسلم في كتاب اللباس والزينة باب في اتخاذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما لما أراد أن يكتب إلى العجم، حديث رقم (٢٠٩٢): ١٦٥٧/٣.

(٣) الواقعة يذكرها أصحاب السير، كما ذكرها ابن حجر (فتح الباري: ٣٩٣/٧ وما بعدها) فقال: "فأما تسميتها الخندق فأجل الخندق الذي حفر حول المدينة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الذي أشار بذلك سلمان فيما ذكر أصحاب المغازي... قال سلمان للنبي صلى الله عليه وسلم: إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدينة، وعمل فيه بنفسه ترغيبا للمسلمين، فسارعوا إلى عمله حتى فرغوا منه، وجاء المشركون فحاصروهم".

ديوانا، ويعطون الناس عليه، قال: فدون الدواوين^(١).

على أنه ينبغي التنبيه دائما في هذا الخصوص على أمرين: أولهما: التفريق بين الأخذ بحل عملي لمشكلة ما، وبين الأخذ بالأسس الفكرية أو العقائدية التي قد يكون هذا الحل مبنيا عليها، فإذا كان الأول جائزا، فإن الثاني غير جائز، وبعبارة أخرى، فإننا لا نخالف الأحكام الشرعية الإسلامية ما دام أخذنا من غير المسلمين مقتصرنا على الحل دون العقيدة، وما دام الحل مهتديا بمبادئ الإسلام العامة وقواعده الكلية، وما دام الحل لا يعارض نصا صريحا في الشريعة^(٢). الثاني: أنه إذا اقتضى تغير الزمان والمكان والأحوال تغير بعض الأحكام، أو إثبات أحكام أخرى، فلا بد أن تكون تلك الأحكام الجديدة بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار لا تشهد عليها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها لكن لوحظ فيها جهة منفعة، فإنها يجوز العمل بها وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد باعتبارها، كما وقع لأبي بكر الصديق - رضي الله عنه - في توليته عهده بالخلافة لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وكترك عمر - رضي الله عنه - الخلافة شوري بين ستة، وكتدوين الدواوين، وضرب السكة، واتخاذ السجون، وغير ذلك كثير مما دعا إلى سنّه تغير الأحوال والأزمان، ولم يتقدم فيه أمر من الشرع، وليس له نظير يلحق به، ولوحظ فيه جهة المصلحة^(٣).

ومما له دور ملحوظ في التفاعل الإيجابي مع منجزات الدولة القانونية التفرقة بين ثوابت الشريعة الإسلامية في هذا الجانب، وتتمثل بصورة أساسية في المبادئ والغايات، ومتغيراتها، وتتمثل بشكل أساسي في الوسائل والإجراءات^(٤).

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى كتاب قسم الفيء والغني باب التفضيل على السابقة والنسب: ٣٤٩/٦.

(٢) انظر: تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي: ٢٦.

(٣) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا: ٢٢٨.

(٤) انظر: النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات، يوسف الهنداوي، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، المجلد ١٢ العدد ٨٦ ديسمبر ٢٠١٧ م، ص ٤٠١ وما بعدها.

المبحث الثاني

أثر الدولة القانونية في تطوير فقه البناء السياسي الإسلامي

تمهيد وتقسيم:

يقصد بالبناء السياسي^(١) تلك القواعد التنظيمية التي يتم بموجبها تأسيس السلطة السياسية المختصة بإدارة الشأن العام لمجتمع من الناس، بداية من تحديد شكل هذه السلطة وكيفية اختيارها ومباشرتها اختصاصاتها ووضع القواعد المحددة للعلاقة بينها وبين بقية أفراد المجتمع والحاكمة لعملها... إلى غير ذلك.

ولا شك أن هذا البناء ليس عملية تنظيمية تتم بمعزل عن الفكر، بل بقدر ما يكون الأساس الفكري لهذا البناء قوياً بقدر ما يكتب له النجاح والقدرة على تحقيق الغايات العظيمة التي يهدف إليها أي نظام سياسي راشد.

وقد كان للدولة القانونية أثرها الملحوظ في تطور فقه البناء السياسي

الإسلامي، نذكر بعضها بشيء من التفصيل تحت المطالب التالية:

المطلب الأول: إعادة بناء العلاقة التعاقدية بين الحكام والمحكومين.

المطلب الثاني: تطوير آليات تفعيل دور الأفراد في البناء السياسي.

المطلب الثالث: ترسيخ قواعد التداول والانتقال السلمي للسلطة.

(١) اقتبسنا مصطلح "البناء السياسي" من كتاب "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية"، ومثله مصطلح "الأداء السياسي"، مع وجود فارق في الدلالة بين الاستعمالين.

المطلب الأول

إعادة بناء العلاقة التعاقدية بين الحكام والمحكومين

من أهم آثار الدولة القانونية ترسيخ مفهوم العلاقة التعاقدية بين القائمين على إدارة الشؤون العامة للدولة وكافة أفرادها، وقد استند المفكرون الغربيون في بيان أساس هذه العلاقة التعاقدية على نظرية العقد الاجتماعي^(١).

وإقامة العلاقة بين الحكام والمحكومين على أساس التعاقد مما كانت تفتقده أنظمة الحكم المطلق القائمة على منطق الغلبة والقوة أو منطق التفويض الإلهي، والتي كانت تعطي السيادة المطلقة للسلطة الحاكمة على حساب كافة الأفراد. أما في النظام السياسي الإسلامي فلا ريب أن هذه العلاقة التعاقدية بين السلطة وأفراد الشعب تضرب بجذورها العميقة فيه؛ فقد كان للفقه الإسلامي قصب السبق إلى اعتبار الولايات العامة من قبيل من العقود؛ فقد استعمل فقهاء الشريعة عند كلامهم عن الإمامة وأحكامها لفظ "العقد" صراحة، وبينوا أن الإمامة عقد من العقود، لا تتم إلا بمبايعة من الناس^(٢).

ويمكننا حصر أثر الدولة القانونية على فقه النظام السياسي الإسلامي المعاصر في أنها ساعدت على تجاوز الحجب التاريخية واستلهاهم هذه العلاقة من نصوص الوحي الشريف والممارسات السياسية في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ومن سار على دربهم.

وقد أثرت شبهات حول بعض المصطلحات والمفاهيم التي استعملت في بيان العلاقة

(١) ظهرت نظرية "العقد الاجتماعي" لتقدم تفسيراً للأساس الذي تستند عليه شرعية سلطة الدولة على الأفراد، وتبلورت معالمها في عصر التنوير، وتتلخص في أن الأفراد يقبلون بشكل ضمني أو صريح أن يتخلوا عن بعض حرياتهم ويخضعوا لسلطة الحاكم أو لقرار الأغلبية مقابل حماية بقية حقوقهم، وقد بلغت هذه النظرية قمة ازدهارها في أوروبا على يد "جون لوك" و "جان جاك روسو" وقد ناقش الأخير هذا المفهوم ومعالم هذه النظرية في كتابه "العقد الاجتماعي" أو "مبادئ الحقوق السياسية"، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية (١٩٩٥ م) أشرفت عليها اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو).

(٢) انظر في ذلك: الأحكام السلطانية، للماوردي: ٦ وما بعدها، وغيث الأمم، للجويني: ٤٦ وما بعدها. وللوقوف على مقارنة بين البيعة والعقد الاجتماعي يمكن مطالعة: البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث. دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية، الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، دار قباء - القاهرة، يقع في ٣٩٢.

بين السلطة الحاكمة وأفراد الشعب، من ذلك مصطلح "الرعية" الذي استعمل للتعبير عن الأفراد الخاضعين تحت رعاية غيرهم، سواء أكان مصدر هذه الرعاية الحالة الفطرية أم الأمر الشرعي أو العلاقة التعاقدية، وأصل هذا المصطلح وارد في كلام الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع فمستول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع وهو مستول عنهم..."^(١). وقوله صلى الله عليه وسلم: "ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة"^(٢).

ومع أننا نلاحظ بوضوح الدلالة الإيجابية التي يحملها المصطلح في هذا السياق، من الرعاية والحفظ وقيام الحاكم بمسئولياتهم تجاه المحكومين، وقد أدركت المرأة العربية تلك المسؤولية التي تقع على عاتق كل من يلي ولاية عامة المسلمين تجاه رعيته، وعندما اعتذر عمر الخطاب أمير المؤمنين بعدم علمه بحالها وحال أولادها، قالت: "يتولى أمرنا ويغفل عنا!"^(٣). إلا أن هذا اللفظ قد حمل دلالات سلبية وافدة من المصطلح الغربي "subject" الذي ترجم إلى اللفظ العربي: "رعية"، على الرغم من أنه اصطلاح يعبر عن درجة معينة من العلاقة بين الحاكم وجزء من المحكومين أدنى من بقية فئات المجتمع وأقل من درجة المواطنة في الحقوق، حيث "الرعايا" هم سكان المستعمرات الرومانية التي هي موضوع للحكم وممارسة السلطة، وليست طرفاً في علاقة تقوم على الحقوق والواجبات، وقد تم إحلال المضامين الأوروبية لهذا المفهوم محل المضامين الإسلامية، بل تم فرض هذه الدلالات على المفهوم التراثي وتفسيره طبقاً للفهم الأوروبي وأصبح يعبر عن علاقة فرعونية بين الحاكم والمحكوم^(٤).

(١) أخرجه البخاري في كتاب العتق باب كراهية التناول على الرقيق (٢٥٥٤) ٢/٢٢٢، ومسلم في كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم (١٨٢٩) ٣/١٤٥٩.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح، حديث (٧١٥٠) ٤/٣٣١.

(٣) انظر القصة بسياقها في: تخريج الدلالات السمعية له صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات، للخزاعي، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة الأولى (١٩٨٥م): ٥٩٢.

(٤) في مصادر التراث السياسي الإسلامي، نصر محمد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م: ٨٥ وما بعدها.

وهذا المصطلح - أعني مصطلح الرعاية - ليس غريبا على الاستعمال القانوني المعاصر؛ إذ يقال في الدراسات القانونية: "رعايا الدولة"، مع استعمال مصطلحات أخرى تفيد معناه، مثل: المواطنون - الشعب - الجمهور... وغيرها من المصطلحات التي ظهرت مع ميلاد الدولة القانونية ونمت مع نموها.

ويعد مصطلح "أهل الذمة" أحد المصطلحات التي استعملها الفقه الإسلامي للتعبير عن فئة خاصة من رعايا الدولة الإسلامية تشمل أولئك الأشخاص الذين يعيشون داخل الدولة الإسلامية، لكنهم يدينون بديانات أخرى غير الإسلام، اليهودية والنصرانية والمجوسية تحديدًا. وقد ظهر هذا المصطلح في وقت مبكر من ظهور الدولة الإسلامية، فقد ورد في الكتاب الذي كتبه لصاحب أيلة: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذه أمانة من الله ومحمد النبي رسول الله ليحنة بن رؤبة وأهل أيلة، سفنهم وسياراتهم في البر والبحر لهم ذمة الله وذمة محمد النبي..." وورد في العهد الذي أعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لوفد نصارى نجران: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغنائم وشاهدتهم وعشيرتهم وبيعهم..."^(١). وروي أن رجلا من أهل الذمة نخس بامرأة من المسلمين حمارها، ثم جابذها، فحال بينه وبينها عوف بن مالك وضربه، فأثنى عمر فذكر ذلك له، فدعا بالمرأة فسألها فصدقت عوفا، فأمر به عمر فصلب، ثم قال عمر: "أيها الناس، اتقوا الله في ذمة محمد - صلى الله عليه وسلم - فلا تظلموهم، فمن فعل منهم مثل هذا فلا ذمة له"^(٢).

ولا شك أن هذه الفئة تندرج تحت مصطلح "الرعاية" تنظيرا وتطبيقا، ولسنا في مجال ذكر الشبهات التي أثرت حول هذا المصطلح، أو تقييم مدى ملائمته لعصرنا الحاضر، وإنما يعيننا رصد الأثر الذي أحدثته الدولة القانونية في غيابه عمليا، وربما على المستوى التنظيري، الأمر الذي استتبع بدوره غياب الجزية، وهي تلك الضريبة المالية التي كان يدفعها أولئك الأشخاص المتسمون بهذا الاسم، مع ظهور التجنيد الإجباري وشموله لأهل الذمة وغيرهم^(٣).

(١) انظر نص كل من هذه الكتب في دلائل النبوة للبيهقي: ٢٤٧/٥ وما بعدها، ٣٨٩/٥.

(٢) أخرجه البيهقي ٢٠١/٩، حديث رقم (١٨٤٩٢)، وابن عساكر كنز العمال: ٢١٢/٢٤، حديث رقم (١١٤٥٩).

(٣) لفهبي هويدي مقال بعنوان "الجزية التي كانت" تكلم فيه عن تاريخ ظهور نظام الجزية قبل الإسلام، وتعليقات الفقهاء المسلمين وتأويلاتهم لها، ورجح أنها بدل عن حماية الدولة الإسلامية للذميين لإعفاءهم من واجب الدفاع عن دار الإسلام، ولذلك لما أخذت الدولة بالتجنيد الإجباري الشامل لكل المواطنين، مسلمين وغير مسلمين، لم يعد ثمة مبرر لدفع هذه الضريبة. انظر: "مواطنون لا ذميون" ونبه الدكتور محمد سليم العوا إلى هذا المعنى، وذكر أن الجزية لم تكن ملازمة لعقد الذمة في كل

وكان من آثار الدولة القانونية ظهور مصطلحات جديدة للتعبير عن العلاقة القانونية بين أفراد الشعب والدولة، منها مصطلح "الجنسية"، والتي تعني - بشكل عام - تلك الرابطة القانونية والسياسية القائمة بين الفرد والدولة التي ينتمي إليها، ينتج عنها حقوق والتزامات معينة متبادلة، وبموجب هذه الجنسية يصبح حاملها أحد رعايا الدولة (مواطناً)، ويصبح الشخص الذي لا يحملها أجنبياً عنها. ويستتبع هذا التقسيم تمتع من يحملون جنسية دولة معينة بمجموعة من الحقوق والمزايا لا يتمتع بها الأجنبي. وقد نص الدستور المصري على حق الجنسية في المادة (٦) منه: "الجنسية حق لمن يولد من لأب مصري أو لأُم مصرية، والاعتراف القانوني به ومنحه أوراقاً رسمية تثبت بياناته الشخصية، حق يكفله القانون وينظمه"، كما أحال على القانون في تحديد شروط اكتسابها.

وقد حفز ظهور هذه العلاقة القانونية الدرس الفقهي المعاصر لإجراء الكثير من الدراسات لبيان مفهوم الجنسية وأحكامها، ومن الدراسات الجادة في هذا الموضوع تلك الدراسة التي قام بها دكتور رَحِيل غرايبة بعنوان "الجنسية في الشريعة الإسلامية"، فند فيها رأي من ذهب إلى أن الجنسية في الشريعة الإسلامية مبنية على العقيدة، وأن المسلم وحده هو من يحمل جنسية الدولة الإسلامية، أما غير المسلم فإنه يكون أجنبياً عنها، وأن الجنسية تكتسب بالشهادتين والدخول في الإسلام وتفقد بالردة عنه، وبين أن هذا الرأي لا يعبر عن حقيقة نظرة الإسلام؛ فمن المعلوم تاريخياً أن دولة الرسول في المدينة كان تضم بجانب المسلمين: اليهود والنصارى والمجوس، وكان لهم حق الإقامة كما للمسلمين، وما زال هؤلاء يعيشون في دول الإسلام إلى عصرنا هذا، كما أن وثيقة المدينة نصت على أن اليهود بمختلف طوائفهم أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، بل إن القرآن نص على أن المسلمين الذين لم يهاجروا إلى المدينة ليس للمسلمين في المدينة من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا^(١).

ومن المصطلحات الجديدة التي صاحبت ظهور الدولة القانونية، والتي تستعمل للتعبير عن العلاقة بين الفرد والدولة التي يحمل جنسيته: مصطلح "المواطنة"، وعرفت بأنها "عضوية كاملة تنشأ من علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما

حال. انظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية: ٢٤٥ وما بعدها.

(١) الجنسية في الشريعة الإسلامية، د. رحيل غرايبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١١م) ص ١٢ وما بعدها، وانظر: "الوسيط في شرح أحكام الجنسية دراسة مقارنة بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية".

تتضمنه تلك العلاقة من واجبات، كدفع الضرائب، والدفاع عن البلد، وبما تمنحه من حقوق، كحق التصويت، وحق تولي المناصب العامة في الدولة"^(١).

وأكد الدستور المصري على هذا المبدأ في المادة (٥٣)، ونصها: "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والحريات والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب الدين، أو العقيدة، أو الجنس، أو الأصل، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الإعاقة، أو المستوى الاجتماعي، أو الانتماء السياسي أو الجغرافي، أو لأي سبب آخر".

وفي مقدمة الحقوق التي ازداد الوعي بها؛ كأثر من آثار الدولة القانونية، حق المواطنين في البناء السياسي، واستتبعه مناقشات حول حق غير المسلم وحق النساء في هذا البناء، وقد انتهى النقاش العلمي فيها إلى نتائج منها تعميم الحقوق السياسية على هذه الفئات، وخاصة في ظل الدولة القانونية التي ينفصل فيها الشخص عن المنصب إلى حد كبير، كما أن التشريع في الدولة المعاصرة لم يعد في يد السلطة التنفيذية أو القضائية، بل في أيدي المشرعين من أعضاء البرلمانات والمحاكم الدستورية ملتزمين في ذلك بالمرجعية التي نص عليها الدستور من وجوب اتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع.

وقد نشطت الحركة الفقهية المعاصرة في هذا الموضوع نشاطاً ملحوظاً، ومن المؤلفات التي تعين على بناء تصور كاف للنقاش العلمي داخل الفقه الإسلامي فيه، كتاب المستشار طارق البشري "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية"، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، وكتابه "بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي"، دار الشروق، ١٩٩٨، وكتاب "مواطنون لا رعايا" لخالد محمد خالد، و "مواطنون لا ذميون" لفهبي هويدي.

ومن المؤلفات التي اهتمت ببيان حقوق المرأة السياسية كتاب "المرأة والحقوق السياسية في الإسلام"، لمجيد محمود أبو حجر، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، وكتب أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي حسن كتاب "مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة"، دار السلام - مصر، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، تناول فيه الحقوق السياسية والاجتماعية والشخصية للمرأة في المجتمع الإسلامي بالدراسة المؤصلة الموثقة المقارنة.

(١) المواطنة في الإسلام. دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مقال للباحث رشيد حوراني، منشور على الإنترنت، اطلع عليه بتاريخ ٢٤/١١/٢٠٢٤ م: ص ٣.

المطلب الثاني

تطوير آليات تفعيل دور الأفراد في البناء السياسي

من الحقوق الأساسية التي رسخها ظهور الدولة القانونية: حق الأمة في بناء نظامها السياسي واختيار من يمثلها في إدارة شئونها العامة، ولسنا في حاجة إلى تقديم مزيد من الحجج والبراهين لتأكيد الدور الكبير الذي منحه النظام السياسي في الإسلام للأمة في مرحلة البناء السياسي، ولم يجعل الإسلام هذا الدور حقا للأمة بحيث يمكنها استعماله أو عدم استعماله، وإنما جعله واجبا من واجباتها التي يتحتم عليها القيام به^(١).

ويشير قوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم). (سورة الشورى: ٣٨). إلى أن الأمة صاحبة الحق الأصيل لمباشرة أمورها العامة، يدل على ذلك توجيه الخطاب الشرعي إلى الجماعة، وللأمة أن تولي أمرها لمن تختاره، فولاية الشأن العام للمسلمين لا يكون إلا بعقد من الأمة لا يسلبها هذا الحق كأصيل.

ولقد مارست الأمة هذا الدور في البناء السياسي - بصور مختلفة - بفاعلية منذ عصر الرسول - صلى الله عليه وسلم - من خلال "عقد البيعة" الذي علي أساسه تمت الهجرة النبوية إلى المدينة وتأسست أول دولة للإسلام فيها، كما مارسته في اختيار الخلفاء الراشدين؛ إذ لم يتول أحد منهم الخلافة إلا بإرادة الأمة واختيارها الحر عن طريق البيعة، والتي يمكن تقسيمها إلى: بيعة انعقاد، وهي فعل إيجابي يصدر من فئة خاصة هم أهل الحل والعقد، وبيعة رضا وطاعة، وهي فعل سلبي يصدر عن عامة الناس بالرضا وعدم الاعتراض على اختيار الهيئة الممثلة لهم^(٢).

غير أننا لا نملك إلا الاعتراف بأن هذا الدور الكبير الذي منحه الإسلام للأمة في البناء السياسي لم يشهد تطبيقا حقيقيا إلا في عصور قليلة من تاريخ الدول والممالك الإسلامية؛

(١) وقد كثرت الدراسات الفقهية المعاصرة في بيان هذا الحق وإقامة الدلائل على احترام النظام السياسي الإسلامي له والمقارنة في هذا مع الدولة القانونية الحديثة، وقدم عبد الله المالكي دراسة حول دور الأمة في البناء السياسي بعنوان "سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١٢م)، معتبرا ذلك تمهيدا ضروريا لفرض قضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام.

(٢) لمزيد من المعرفة حول البيعة السياسية يمكن مطالعة: البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، الدكتور أحمد محمود آل محمود، دار الرازي، في ٣٧٨ صفحة.

إذ سرعان ما كان هذا الدور يتقلص أو ينعدم في ظل العصور التي ساد فيها توريث الملك أو الاستيلاء عليه بالغبلة والقهر.

ومما بحثه العلماء في وقت متأخر عن عهد الخلفاء الراشدين مدى انعقاد الخلافة بولاية العهد، وقد كانت هذه الطريقة محل اعتراض من قبل الصحابة رضي الله عنهم عندما شرع معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما في أخذ العهد والبيعة لولده يزيد بن معاوية، وقد ذهب بعض العلماء إلى جواز انعقاد الإمامة بها، حتى ادعى الماوردي - رحمه الله - الإجماع على ذلك^(١)، غير أن المحققين بينوا أن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين، وأن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موت من صدر منه العهد باختيار أهل الوقت^(٢).

وذهب ابن حزم إلى أن انعقاد الإمامة بولاية العهد هو الوجه الذي يختاره ويكره غيره "لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ويرفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب"^(٣). ويبيّن أن الدافع إلى هذا القول ذلكم الهاجس الذي أرق العلماء والمفكرين المسلمين في معظم العصور الإسلامية والمتمثل في خوفهم من حصول الاختلاف والشغب والفرقة والاقتتال الناتج عن فراغ السلطة، وهو رد فعل للسياق التاريخي الذي عاشته النظم السياسية في هذا الوقت، الأمر الذي استطاعت الدولة القانونية الحديثة أن تقضي عليه - أو تقلل من وقوعه - عن طريق وضعها لقواعد تضمن الانتقال السلمي للسلطة عبر الانتخابات.

ولقد اجتهد الفقه الإسلامي في التنظير لكيفية ممارسة الأمة دورها في البناء السياسي؛ فظهرت نظرية أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد، التي هي أقرب إلى ما يسعى في النظم السياسية المعاصرة بـ "نظام الانتخاب غير المباشر"، ويمثل في هذه الهيئة العلماء والرؤساء

(١) قال الماوردي في الأحكام السلطانية والولايات الدينية (١١): "وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته". تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن القيم الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ١١.

(٢) الأحكام السلطانية، للفاضل أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، صححه وعلق عليه/محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): ٢٥.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور/عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ/١٩٩٦م): ١٦/٥.

ووجهاء الناس الذين يتيسر اجتماعهم^(١).

وفي السنة النبوية ما يدل على صحة اختيار الأمة طائفة من أفرادها يمثلونها أو ينيبون عنها في اتخاذ القرارات اللازمة في أمورها العامة، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأهل بيعة العقبة: "أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً"^(٢)، فجعل إليهم اختيار ممثلهم أي انتخابهم. ومن ذلك - أيضاً - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما جاءه وفد هوازن مسلمين، أراد أن يرد إليهم سبيهم، فقال لأصحابه: "فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا، فليفعل". فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم لهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنا لا ندرى من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم". فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا"^(٣). قال ابن بطال: "في الحديث مشروعية إقامة العرفاء؛ لأن الإمام لا يمكنه أن يباشر جميع الأمور بنفسه؛ فيحتاج إلى إقامة من يعاونه، ليكفيه ما يقيمه فيه"^(٤).

وقد توصلت الدولة القانونية إلى الكثير من الآليات العملية التي تمكن الأمة من ممارسة حقها في اختيار من يتولى إدارة شئونها العامة؛ من ذلك فرض نظام الانتخاب الحر المباشر، وعن طريقه تم توسيع نطاق أهل الاختيار، بالإضافة إلى الانتخاب غير المباشر عن طريق المجمع الانتخابي أو الهيئة الانتخابية.

وكأثر من أثار الدولة القانونية أخذت كثير من النظم السياسية في البلاد الإسلامية بنظام الانتخاب المباشر، في اختيار رئيس الجمهورية وأعضاء المجالس النيابية، ومن ذلك ما نصت عليه المادة (١٤٣) من الدستور المصري "ينتخب رئيس الجمهورية عن طريق

(١) لمزيد من النظر في هذا الموضوع يرجع إلى كتاب: "أهل الحل والعقد. صفاتهم ووظائفهم"، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، صادر عن رابطة العالم الإسلامي، السنة السابعة عشرة، العدد ١٨٥ عام ٢٤٢٩ هـ.

(٢) رواه أحمد في المسند، من حديث كعب بن مالك الأنصاري رضي الله تعالى عنه، حديث رقم (١٥٧٩٨): ٨٩/٢٥.

(٣) رواه البخاري في كتاب الوكالة باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز (٢٣٠٧): ١٤٧/٢، ومختصرا في كتاب الأحكام باب العرفاء للناس، حديث (٧١٧٦): ٣٣٧/٤.

(٤) فتح الباري: ١٦٩/١٣. والعرفاء جمع عريف - بوزن عظيم - وهو القائم بأمر طائفة من الناس، من عرفت بالضم وبالفتح على القوم أعرف بالضم فأنا عارف وعريف أي وليت أمر سياستهم وحفظ أمورهم وسعي بذلك لكونه يتعرف أمورهم حتى يعرف بها من فوقه عند الاحتياج.

الاقتراع العام السري المباشر، وذلك بالأغلبية المطلقة لعدد الأصوات الصحيحة، وينظم القانون إجراءات انتخاب رئيس الجمهورية".

وقد دار نقاش في الفقه الإسلامي المعاصر حول مدى جواز الأخذ بنظام الانتخاب المباشر، انتهى إلى جوازه، مع التأكيد على ضرورة الالتزام بأخلاقيات الإسلام، ولا حجة - فيما يبدو لي - للقول بعدم جواز الأخذ بأسلوب الانتخاب المباشر؛ لكونه يقتضي الأخذ برأي الأغلبية؛ إذ لا مانع شرع من الأخذ برأي الأغلبية - عند النزاع والاختلاف - فيما لا نص فيه من الأمور العامة نص من قرآن أو سنة، بل هو مبدأ أقره أهل العلم، ومن أمارات الاعتداد بالأغلبية ما قرره الغزالي: "وإذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياء وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع، فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح"^(١). ويقول: "ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"^(٢). ويقول ابن تيمية: "ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عباد؛ لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية؛ فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك"^(٣). كما أن المنع من الأخذ برأي الأغلبية في الأمور السياسية استدلالاً بأنها مذمومة في أكثر من آية في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين). (الأنعام: ١١٦) أمر لا يقبل على هذا النحو من الإطلاق؛ إذ الكثرة المذمومة في هذه الآية - وما ورد مثلها - إنما يراد بها الكثرة الكافرة الضالة عن سبيل الله تعالى، ولا يصح أن يوصف مجتمع ينحو نحو العدل والمصلحة بذلك. كما أنه لا حجة للقول بعدم جواز الأخذ بأسلوب الانتخاب - مباشراً أو غير مباشر - لكونه يقتضي ترشيح الشخص نفسه لرئاسة الدولة أو لعضوية مجلس من المجالس العمومية وهو لا يجوز؛ لما فيه من طلب الإمارة وهو منهي عنه؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "يا عبد الرحمن بن سمره، لا تسأل الإمارة؛ فإنيك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها"^(٤). فالذي عليه أهل التحقيق أن طلب الإمامة ليس مكروهاً في ذاته لمن

(١) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجعها/ محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ١٥٧ وما بعدها.

(٢) السابق: ١٥٩ وما بعدها.

(٣) منهاج السنة النبوية: ٥٣٠/١.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، حديث (٧١٤٦): ٣٣٠/٤، ومسلم في كتاب الإمارة باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، حديث (١٦٥٢): ١٢٧٣/٣.

أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها^(١)، وإلا فقد تنازع فيها أهل الشورى - الذين عينهم عمر الله عنه - فما رد عنها طالب، ولا منع منها راغب^(٢)، ويمكن حمل أحاديث النهي عن طلب الإمارة على طلب الولاية ممن يطلبها دنيا ورياسة واستعلاء لا القيام بفرضيتها، أو من ضعيف لا تتوفر فيه شروطها، دل على ذلك طلب نبي الله يوسف عليه السلام الولاية فيما حكى القرآن الكريم عنه: (اجعلي على خزائن الأرض). (يوسف: ٥٥). كما أن السنة الناهية عن طلب الولاية ورد فيها تعليل ذلك النهي بأنه التطلع المذموم إلى المسؤولية للاستعلاء بها وإشباع هوى في النفس، لا للقيام بفرضيتها، يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرزعة، وبئست الفاطمة"^(٣). وعن أبي موسى رضي الله عنه قال: "دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمَرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: "إنا لا نُؤَيِّ هذا من سألَه ولا من حرص عليه"^(٤).

وليس هناك ارتباط حتمي بين الترشيح والدعاية الانتخابية الزائفة التي يقوم بها كثير من المرشحين والتي تتضمن مدحهم لأنفسهم عند الناس وإصاق النقص بغيرهم على غير الحقيقة... إلى غير هذه المحرمات، وإنما يجوز للمرشح أن يعرف نفسه للناخبين، ويبين لهم فكرته ومنهجه في العمل، كل ذلك بصدق المسلم القوي الأمين، بعيدا عن الخداع والتمويه المحرمين في الشرع^(٥).

كذلك لا يسوغ القول بعدم جواز الأخذ بأسلوب الانتخاب - مباشرا أو غير مباشر - لكونه يسوي في التصويت بين البر والفاجر والمؤمن والكافر؛ إذ ليس هذا بلازم في القيام بعملية الانتخابات، وإنما يمكن للأمة المسلمة وضع الضوابط الشرعية التي تضمن

(١) ورد في حديث أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها. رواه مسلم في كتاب الإمارة باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، حديث (١٨٢٥) ٣/١٤٥٧.

(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي: ٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث (٧١٤٨): ٤/٣٣٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث (٧١٤٩): ٤/٣٣٠، ومسلم في كتاب الإمارة باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، حديث (١٧٣٣) ٣/١٢٧٣. وانظر في فقه أحاديث النهي عن طلب الإمارة في ضوء غيرها من النصوص الشرعية: الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) ١٨ وما بعدها.

(٥) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٣٣٦.

استبعاد من يجب استبعاده شرعا من التصويت، على غرار ما هو معمول به في النظم السياسية المعاصرة من إسقاط الحقوق السياسية عن بعض الأفراد بسبب صدور أحكام جنائية عليهم - مثلا - مع ضرورة الوضع في الاعتبار تطبيق قاعدة البراءة الأصلية التي تقتضي إجراء الأحكام على الظاهر، والله تعالى يتولى السرائر.

ويتبين لنا بالنظر في نصوص الشريعة وقواعدها العامة أن الطريقة التي يتعين بها الإمام تدخل في نطاق الوسائل والأدوات الواقعة في دائرة المتغيرات والمتروكة للاجتهاد بما يناسب الزمان والمكان والأحوال، بما يحقق مصالح الأمة، ويدراً عنها المفسد، وذلك في إطار المبادئ العامة للشريعة الإسلامية، ويترتب على هذا أنه إذا توافقت الأمة على قواعد دستورية تضع طريقة محددة لاختيار الحاكم، بحيث يمتنع انعقاد الإمامة بغير هذا الطريق المنصوص عليه، وجب الالتزام في هذه الحال بما ورد في هذه الوثيقة من قواعد تعد عقدا بين الحاكم والمحكوم يكون ملزما للطرفين.

وقد تفاعلت الدراسات الفقهية مع هذه الوسائل السياسية المستحدثة لبيان مدى قبولها ضمن إطار النظام السياسي الإسلامي، وقدمت عشرات الرسائل والأبحاث والكتب في ذلك، فقد قدم الدكتور محمد رأفت عثمان دراسة جادة بعنوان "رياسة الدولة في الفقه الإسلامي". وقدم الباحث فهد بن صالح العجلان محاولة لدراسة آلية الانتخابات كآلية لانتخابات رئيس الدولة ونواب البرلمان، بعنوان "الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي"، دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) وإن شأبها بعض القصور. ومن أهم الدراسات المقارنة بين النظام السياسي الإسلامي والدولة القانونية تلك الدراسة المستوعبة التي قام بها د/ منير حميد البياتي، بعنوان "النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية. دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة"، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الرابعة. وقدم الدكتور إسماعيل البدوي، دراسة مقارنة بعنوان "نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة"، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

ويمكن إجمال أهم النتائج التي خرجت بها هذه الدراسات أنه على الرغم من عدم معرفة النظام السياسي الإسلامي لهذه الآليات التي جاءت بها الدولة القانونية بتفاصيلها المعاصرة، إلا أنه لا يوجد ما يمنع من الأخذ بها متى ترتب عليها مصالح المسلمين، وفي التاريخ الإسلامي ما يؤيد أن أمر اختيار ولادة الأمور متروك للمسلمين: فقد عرفت البيعة والمبايعة ونبايع، والتي يقابلها: الانتخاب وننتخب ونختار والتصويت السري المباشر، وفي وقائع السنة ما يؤيد العمل برأي الأكثرية والأغلبية كما سبق.

ومن آليات الدولة القانونية لتطوير آليات الشورى والمشاورة، ما نصت عليه المادة (١٣٨) من الدستور المصري من إعطاء الحق لكل مواطن أن يتقدم بمقترحاته المكتوبة إلى مجلس النواب بشأن المسائل العامة، وله أن يقدم إلى المجلس شكاوى يحيلها إلى الوزراء المختصين، وعليهم أن يقدموا الإيضاحات الخاصة بها إذا طلب المجلس ذلك، ويحاط صاحب الشأن بنتيجتها.

ومن هذا الآليات - أيضا - حق الاستفتاء الشعبي، على نحو ما نصت عليه المادة (١٥١) بوجوب دعوة الناخبين للاستفتاء على معاهدات الصلح والتحالف وما يتعلق بحقوق السيادة، ولا يتم التصديق عليها إلا بعد إعلان نتيجة الاستفتاء بالموافقة. كما أعطت المادة (١٥٧) لرئيس الجمهورية الحق في دعوة الناخبين للاستفتاء في المسائل التي تتصل بمصالح البلاد العليا، وذلك فيما لا يخالف أحكام الدستور. وإذا اشتملت الدعوة للاستفتاء على أكثر من مسألة، وجب التصويت على كل واحدة منها.

المطلب الثالث

ترسيخ قواعد التداول والانتقال السلمي للسلطة

مثلت صعوبة التداول والانتقال السلمي للسلطة معضلة وقعت فيها معظم النظم السياسية قديما، وقد عانت الدولة الإسلامية - كغيرها - من هذه المشكلة، مما استتبع وقوعها في قبضة طغيان المستبدين المتغلبين، تحت ذريعة الخوف من الفوضى الناتجة عن الفراغ السياسي، وقد جسدت مقولة "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم"^(١) المشكلة تجسيدا كاملا.

لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن يستخلف أحدا لولاية أمر المسلمين من بعده، قاصدا بذلك تقرير مبدأ سياسي في غاية الأهمية، وهو أن الأمة بمجموع أفرادها هي صاحبة الحق في بناء نظامها السياسي، وهي التي تختار من ترضاه لإدارة شئونها العامة، غير ملزمة باتباع آليات بعينها ملء الفراغ السياسي من بعده، ويفهم ذلك في ضوء قوله: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"^(٢)، مكتفيا بتقرير القيم الحاكمة للنظام السياسي بأكمله، من وجوب الشورى والعدل واجتناب الظلم والجور... وغيرها.

وكان على فقهاء الأمة وأولو الأمر فيها أن يبذلوا ما في وسعهم لإيجاد آلية مناسبة تكفل للأمة ممارسة حقها في البناء السياسي، وتضمن حصول التداول السلمي للسلطة وملء الفراغ الواقع في منصب الإمامة لوفاة السابق أو لأي سبب آخر، غير أن الظروف السياسية التي تلت وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، من انتشار حركات الردة، وامتناع العديد من القبائل عن بعض شرائع، وفي مقدمتها الزكاة، ربما تكون هي التي حالت دون.

لقد شهد عصر الخلفاء الراشدين ملء الفراغ السياسي وشغل منصب الإمامة بطرق متنوعة، فأبو بكر الصديق رضي الله عنه تم اختياره من قبل الصحابة الحاضرين في

(١) تنسب هذه المقولة لعمر بن العاص رضي الله عنه، كما في فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان الطبعة الثانية (١٣٩١هـ - ١٩٧٢م): ٤٤١/١، وينسبها بعض مؤلفي الآداب السلطانية إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كما في حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر دار الوطن، الرياض، (١٤١٦هـ): ٧٠.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي حديث رقم (٢٣٦٣).

سقيفة بني ساعدة، بعد تشاور وخلاف حسم بالتراضي على توليته رضي الله عنه، وعندما أعلن هذا الترشيح على عامة أهل المدينة رضوا به، فصار الخليفة الأول لرسول الله، وأما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأصبح الخليفة الثاني باستخلاف أبي بكر له بناء على طلب من بعض الصحابة ورضا عامتهم، وقام عمر قبيل وفاته بترشيح ستة من كبار الصحابة يختار المسلمون واحدا من بينهم ليكون الخليفة، وانتهى الأمر باختيار عثمان بن عفان رضي الله عنه، وفي أواخر عهده حصلت فتنة كبرى انتهت بمقتله رضي الله عنه، فبادر أهل المدينة إلى بيعه علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ سعيا إلى ملأ الفراغ السياسي، وأملا في استتباب الأمور.

ونلاحظ أن إخلاص الصحابة رضي الله عنهم للقيم الإسلامية، وفي المقدمة منها قيمه السياسية، في جميع الحالات السابقة، هو الذي وقف مانعا من تجاوز حق الأمة في اختيار من يلي إدارة شئونها العامة، فقد كان الإجماع منعقدا على أن اختيار رئيس الدولة حق خالص للأمة، وإن لم تتفق على آلية للقيام بهذا الاختيار وشغل هذا المنصب عندما يكون شاغرا بوفاة أو لسبب آخر، غير أنه لم يحصل تحويل هذه القيمة السياسية إلى مؤسسات راسخة وإجراءات ثابتة، كانت الضمانة الوحيدة هي وفاء المسلمين، بمن فيهم الخلفاء، لقيم الإسلام السياسي، فلما اختفت هذه الضمانة تحت هواجس الفتنة تحولت الخلافة ملكا عضوضا قهريا، فبطي صفحة الخلافة الراشدة افتتحت صفحة الملك والوراثة وضاعت محاولات التداول السلمي للسلطة، وظهرت فكرة ولاية العهد والاستخلاف، وتبع ذلك تراجع حاد في دور الأمة في اختيار من يمثلها في إدارة شئونها العامة.

ويرجع بعض الباحثين^(١) السبب في انتقال الدولة الإسلامية من القيم السياسي إلى القيم الإمبراطورية مولدها بين الفراغ السياسي العربي من ناحية، وتخوم الإمبراطوريات الرومانية والفارسية من ناحية أخرى، فزاحمت قيم الإمبراطوريات قيم النظام السياسي الإسلامي فكانت الغلبة في العديد من الأحيان للقيم الإمبراطورية. حصل هذا تحت هواجس الخوف من الفوضى اختارت الطغيان السياسي، وحينما تخير الشعوب بين العذاب من فوقها (الاستبداد) والعذاب من تحتها (الفوضى) فهي تميل غالبا إلى اختيار الاستبداد، اعتباره أخف الضررين وخير الشرين، وهذا هو الاختيار الذي ساد في التراث السياسي الإسلامي.

(١) انظر: الأزمة الدستورية، الدكتور محمد مختار الشنقيطي: ٢٦٥ وما بعدها.

لقد كان من منجزات الدولة القانونية استعادة دور الأفراد في اختيار من يمثلها في إدارة شئونها العامة، وتحقيق التداول السلمي للسلطة، والذي تنتقل السلطة بموجبية بين القوى السياسية داخل الدولة من خلال اقتراع عام لانتخابات دورية تحترم نتائجه من قبل كافة القوى. أنتجت الدولة القانونية الكثير من الآليات العملية التي تكفل حصول التداول السلمي للسلطة والانتقال السلس لها في حال حصول فراغ لمنصب من مناصبها، ومن هذه الآليات:

(١) تحديد مدة الولايات العامة:

حيث تحدد كثير من النظم السياسية مدة معينة للولاية العامة، سواء أكانت رئاسة الدولة أو رئاسة الوزراء أو عضوية المجالس النيابية... وغيرها، من ذلك ما نص عليه الدستور المصري في المادة (١٤٠) المعدلة عام ٢٠١٩ م "يُنْتَخَب رئيس الجمهورية لمدة ست سنوات ميلادية، تبدأ من اليوم التالي لانتهاء مدة سلفه، ولا يجوز أن يتولى الرئاسة لأكثر من مدتين رئاسيتين متتاليتين". وفيما يتعلق بعضوية مجلس النواب نصت المادة (١٠٦) على أن "مدة عضوية مجلس النواب خمس سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ أول اجتماع له. ويجري انتخاب المجلس الجديد خلال الستين يوما السابقة على انتهاء مدته".

والواقع أنه لا يوجد في نصوص الشريعة ما يلزم بشيء فيما يتعلق بالمدة التي يحق للحاكم أن يملكها في الحكم، فإذا رجعنا إلى الفقه الإسلامي في هذه المسألة وجدنا الفقهاء يجعلون اختيار الإمام الجديد سببه إما موت الإمام الذي قبله أو عزل الأمة له بسبب يوجبه أو خلع نفسه بأن يستقيل، ولا يجعلون من بين ذلك أن تنتهي مدة إمامته^(١).

وإذا نظرنا في الممارسات السياسية منذ عهد الخلفاء الراشدين وعلى مدار تاريخ المسلمين حتى العصر الحديث، وجدنا أن الإمام كان يملك في الحكم مدة صلاحيته للإمامة، ولا يعزل منها إلا إذا وجد فيه ما يخل بمنصبه، وبدون ذلك لا تنتهي مدة إمامة الحاكم إلا بموته، فقد ولي الخلفاء الراشدون، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم الخلافة طيلة حياتهم، وكذلك كان الحال في الغالب الأعم فيمن جاء بعدهم من حكام المسلمين، الأمر الذي لم يجعل البحث في المسألة أمرا ملحا قديما، ولم ينشأ البحث في المسألة إلا حديثا حين اتجهت النظم السياسية المعاصرة إلى الأخذ بمبدأ تحديد مدة بقاء الحاكم في الحكم.

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ص ٢٦٤.

وقد ذهب البعض إلى أن من حقوق الإمام أن يبقى حاكماً ما دام صالحاً للإمامة، وليس له وقت محدد ينتهي إليه، حتى ينتهي أجله، أو تنتهي قدرته وطاقته في القيام بها، والمبرر لإعطاء الخليفة الحق في أن يحكم مدى الحياة من وجهة نظر هؤلاء، حتى يأمن الملق والنفاق، وحتى لا يستكين لأحد طمعاً في تجديد انتخابه مرة ثانية، والحاكم عندما ينظر يجب أن تكون نظريته شاملة، أي: ينظر إلى الشعب في مجموعه دون تفرقة بين طائفة وأخرى، وأن يعمل على أساس أنه باق مدى الحياة طال الزمن أو قصر، حتى يكون عمله خالصاً من الشبهات. ويقرر أصحاب هذا الرأي أن عدم تحديد مدة بقاء الحاكم في السلطة مما يخالف فيه الإسلام النظم الديمقراطية التي تحدد فترة معينة للرئيس، ثم بعدها ينتخب انتخاباً ثانياً، وفي هذه الحالة يكون همه جمع أكبر عدد من الأصوات المرشحة له، فيخص أعضاء حزبه ومرشحيه بالمصلحة دون غيرهم من الناس لكسب رضاهم^(١).

ومما استدل به القائلون بأن النظام السياسي الإسلامي لا يجيز تحديد مدة بقاء الإمام في الحكم بالممارسات السياسية للخلفاء الراشدين ومن بعدهم، إلا أنه استدلال قد جانبه الصواب - فيما نرى - لأن الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين تدور بين الثوابت والمتغيرات، ومن ثم فإنها لا تلزم المسلمين بشيء في هذه المسألة، كما أنه ينبغي أن ينظر في هذا السياق إلى أقوال الفقهاء على أنها اجتهادات قابلة للتغيير بتغير الزمان والمكان وأحوال الناس ما لم يوجد نص شرعي ملزم بشيء محدد فيجب المصير إليه، ولا يوجد نص في المسألة التي بين أيدينا.

ومما سبق تقريره من أن الدولة الإسلامية دولة تعاقدية، فالتحقيق أن يباح تحديد مدة للرئاسة يتفق عليها بين الأمة والحاكم أثناء بيعته؛ إذ لا تتنافى البيعة - وهي عقد - مع هذا الشرط، ثم هو وكيل عن الأمة، ومن حق الأصيل الاتفاق مع الوكيل على تحديد مدة للوكالة، ثم إن الفقهاء أجازوا أن يخلع الخليفة نفسه في أي وقت، فله أن يتفق على خلع نفسه ابتداءً معلقاً ذلك على أجل، وعندئذ تكون قد تحددت مدة للرئاسة^(٢). وعلى هذا يباح وفقاً لهذا الرأي أن يحتوي الدستور في النظام السياسي الإسلامي على

(١) انظر في عرض هذا الرأي: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، تأليف عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الطيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ٤١٩ وما بعدها.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: ٢٦٤.

نص يثبت مدة للرئاسة إذا رأت الأمة مصلحة في ذلك، ويكون ذلك شرطاً فيبيعة الأمير يلتزم به، معلوماً ومتفقاً عليه ابتداءً، وقد ورد في الحديث: "المسلمون عند شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً، أو شرطاً أحل حراماً"^(١)، وليس في هذا الشرط شيء من ذلك، ولا يوجد شيء في الكتاب والسنة يمنعه، فيصار إلى الأصل وهو الإباحة^(٢).

وهذا الرأي الثاني هو الذي نراه راجحاً؛ احتراماً لرغبة الطرف الأصيل في عقد الإمامة وهو الأمة، ولها أن تنص على تقييد مدة الحكم في وثيقة، وهذا ما أخذت به النظم السياسية الدستورية المعاصرة في معظم دول العالم الإسلامي وغيرها، وهو الذي نصت عليه الدساتير المصرية في العقود الأخيرة. وتجدر الإشارة إلى أن تحديد مدة بقاء الحاكم في الحكم ليس من لوازم الدولة القانونية، وإنما هو ضمانات من ضماناتها.

(٢) تحديد القواعد الإجرائية لانتقال السلطة:

وضعت الدولة القانونية آليات عملية لنقل السلطة السياسية عند فراغها بسبب الموت أو الاستقالة أو انتهاء الولاية أو سحب الثقة منها، من ذلك ما اشترطه الدستور المصري في مادة (١٤٠) من بدء إجراءات انتخاب رئيس الجمهورية قبل انتهاء مدة الرئاسة بمائة وعشرين يوماً على الأقل، ويجب أن تعلن النتيجة قبل نهاية هذه المدة بثلاثين يوماً على الأقل.

وفي ظل الدولة القانونية يمكن لرئيس الجمهورية أن يرغب في عدم الاستمرار في منصبه، فيقدم استقالته إلى جهة يحددها الدستور، كمجلس النواب أو غيره؛ من ذلك ما نصت عليه المادة (١٥٨) من الدستور المصري "لرئيس الجمهورية أن يقدم استقالته إلى مجلس النواب فإذا كان المجلس غير قائم، قدمها إلى الجمعية العامة للمحكمة الدستورية العليا".

وكآلية من آليات المراقبة البرلمانية يعطي الدستور المصري في المادة (١٦١) منه مجلس النواب الحق في اقتراح سحب الثقة من رئيس الجمهورية، وإجراء انتخابات رئاسية مبكرة، بناءً على طلب مُسبب وموقع من أغلبية أعضاء مجلس النواب على الأقل، وموافقة ثلثي أعضائه. ولا يجوز تقديم هذا الطلب لذات السبب خلال المدة الرئاسية إلا مرة واحدة. وبمجرد الموافقة على اقتراح سحب الثقة، يطرح أمر سحب الثقة من رئيس الجمهورية

(١) رواه البهقي في السنن الكبرى في كتاب الشركة باب الشرط في الشركة وغيرها: ٧٩/٦.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: ٢٦٤.

وأجراء انتخابات رئاسية مبكرة في استفتاء عام، بدعوة من رئيس مجلس الوزراء، فإذا وافقت الأغلبية على قرار سحب الثقة، يُعفى رئيس الجمهورية من منصبه ويُعد منصب رئيس الجمهورية خالياً، وتجرى الانتخابات الرئاسية المبكرة خلال ستين يوماً من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء. وإذا كانت نتيجة الاستفتاء بالرفض، عُد مجلس النواب منحلًا، ويدعو رئيس الجمهورية لانتخاب مجلس جديد للنواب خلال ثلاثين يومًا من تاريخ الحل. ولمواجهة مشكلة فراغ السلطة السياسية بسبب وجود مانع مؤقت يحول دون مباشرة رئيس الجمهورية لسلطاته، فقد نص الدستور في المادة (١٦٠) أن يحل محله نائب رئيس الجمهورية، أو رئيس مجلس الوزراء عند عدم وجود نائب لرئيس الجمهورية أو تعذر حلوله محله.

وقررت المادة أنه عند خلو منصب رئيس الجمهورية للاستقالة، أو الوفاة، أو العجز الدائم عن العمل، يعلن مجلس النواب خلو المنصب. ويكون إعلان خلو المنصب بأغلبية ثلثي الأعضاء على الأقل إذا كان ذلك لأي سبب آخر. ويخطر مجلس النواب الهيئة الوطنية للانتخابات، ويباشر رئيس مجلس النواب مؤقتًا سلطات رئيس الجمهورية. وإذا كان مجلس النواب غير قائم، تحل الجمعية العامة للمحكمة الدستورية العليا ورئيسها، محل المجلس ورئيسه، فيما تقدم. وفي جميع الأحوال، يجب أن يُنتخب الرئيس الجديد في مدة لا تتجاوز تسعين يومًا من تاريخ خلو المنصب، وتبدأ مدة الرئاسة في هذه الحالة من تاريخ إعلان نتيجة الانتخاب. ولا يجوز لمن حل محل رئيس الجمهورية، أو لرئيس الجمهورية المؤقت، أن يطلب تعديل الدستور، ولا أن يحل مجلس النواب أو مجلس الشيوخ، ولا أن يُقيل الحكومة. كما لا يجوز لرئيس الجمهورية المؤقت أن يترشح لهذا المنصب.

وقررت المادة (١٦٢) أنه إذا تزامن خلو منصب رئيس الجمهورية مع إجراء استفتاء، أو انتخاب مجلس النواب، تُعطى الأسبقية لانتخاب رئيس الجمهورية، ويستمر المجلس لحين إتمام انتخاب الرئيس.

وقد أخذت معظم النظم الدستورية في البلاد الإسلامية بمثل هذه الآليات الضامنة للانتقال السلمي للسلطة، كأثر من آثار الدولة القانونية.

المبحث الثالث

أثر الدولة القانونية في تطوير فقه الأداء السياسي الإسلامي

تمهيد وتقسيم:

يقصد بـ "الأداء السياسي" تلك المرحلة التنفيذية التي يقوم فيها من اختارتهم الأمة لإدارة شؤونها العامة بالقيام عليها، سواء أكانت هذه الشؤون تنفيذية أم تشريعية ورقابية أم قضائية. وقد كان للدولة القانونية أثرها الملحوظ في المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بهذه المرحلة، نتناولها بشيء من التفصيل في المطالب التالية:

المطلب الأول: تحديد صلاحيات الولايات العامة والفصل بين السلطات.

المطلب الثاني: تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة التنفيذية.

المطلب الثالث: تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة التشريعية.

المطلب الرابع: تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة القضائية.

المطلب الخامس: حدود طاعة السلطة السياسية وتنظيم المعارضة السلمية لها.

المطلب الأول

تحديد صلاحيات الولايات العامة والفصل بين السلطات

أخذت الدولة القانونية بمبدأ توزيع السلطات والفصل بينها^(١)، والذي تتوزع بموجبه الأعمال المتعلقة بإدارة الشأن العام داخل الدولة على عدد من المؤسسات، لكل مؤسسة منها صلاحيات ومهام محددة، وقد استقر العمل على تقسيم أعمال الدولة على ثلاث سلطات، لكل سلطة منها اختصاصات محددة تميزها عن غيرها، وتضع الدولة القانونية القواعد التي تضمن الفصل بين هذه السلطات وعدم تدخل سلطة في اختصاصات أخرى، فضلاً عن تغول سلطة منها على اختصاصات السلطة الأخرى. وهذه السلطات هي: السلطة التشريعية والرقابية، ووظيفتها سن القوانين اللازمة، ومراقبة أعمال السلطة التنفيذية، والسلطة التنفيذية، ووظيفتها القيام على الأمور الإدارية، وإنفاذ القانون، والسلطة القضائية، ووظيفتها الفصل في النزاعات والقضاء بين الناس وفقاً للقانون.

وكانت الرغبة في حماية الحقوق والحريات العامة، وإقرار سيادة القانون، ومنع التعسف والاستبداد، وحسن سير أعمال الدولة وتحقيق مصالحها، هي الدافع للأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات؛ إذ تتحقق هذه الأهداف بالألا تجتمع مختلف السلطات، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في قبضة شخص أو هيئة واحدة^(٢).

والواقع أن مبدأ الفصل بين السلطات لم يكن معروفاً في النظم السياسية القديمة بهذا الوضوح الذي صار إليه في الدولة القانونية؛ لا على المستوى النظري، ولا المستوى التطبيقي؛ ففي نظام الحكم الإسلامي تحديداً، كان المتولي لمنصب الخلافة أو الإمامة على المستويين العملي والتنظيري يجمع بين الكثير من صلاحيات هذه السلطات الثلاث بصورة ما، صحيح أنه كان ملزماً في الأمور التشريعية بالوقوف عند الثوابت والاجتهاد في المتغيرات لاختيار الأصلح للمحكومين، سواء بنفسه - إن كان أهلاً للاجتهاد - أو بالاستعانة بالمجتهدين من علماء الأمة، أما السلطة القضائية فقد كان يتولاها الخلفاء في أول الأمر، ثم قلدها غيرهم بعد ذلك، لكنها بقيت مرتبطة بالخليفة بصورة أو بأخرى.

(١) يرجع الفضل في ظهور مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الحديث إلى مونتسكيو، وقد عرض نظريته في كتابه "روح القوانين" الذي نشره باللغة الفرنسية للمرة الأولى عام ١٧٤٨م، ونقله عادل زعيتر إلى العربية تحت عنوان روح الشرائع، نشرته مؤسسة هنداو.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: ٣٣٦ وما بعدها.

ومن أمارات عدم أخذ النظام السياسي الإسلامي بمبدأ الفصل بين السلطات على النحو الذي أخذت به الدولة القانونية، ما ذهب إليه ابن خلدون وغيره من مؤلفي الأحكام السلطانية من أن الخطط الدينية الشرعية، ومنها ولاية القضاء، مندرجة كلها تحت الإمامة الكبرى، التي هي الخلافة، ومستند هؤلاء في القول بدخول القضاء ضمن أعمال الخلافة أن الخلفاء في صدر الإسلام كانوا يباشرونه بأنفسهم، ولا يجعلونه إلى من سواهم، فلما كثرت أشغال الخلفاء من القيام بالسياسة العامة والجهاد والفتوحات وسد الثغور استخلفوا فيه من يقوم به تخفيفاً على أنفسهم^(١).

وفي رأينا أن هذه النظرة لا تصدر عن ثوابت شرعية يلزم أن تأخذ الأمة بها، بقدر ما ترصد واقعا تاريخيا عاشه هؤلاء العلماء، وهذا الواقع ليس ملزما للأمة في كل زمان ومكان، بل لها أن تنتقل إلى واقع آخر وتأخذ بتنظيم جديد، وهو ما أخذت به الدول الإسلامية المعاصرة بدرجات متفاوتة في التطبيق؛ إذ نصت معظم دساتيرها على الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وترتب على ذلك خروج كثير من أعمال الدولة من يد السلطة التنفيذية، وإسنادها إلى مؤسسات أخرى تشريعية وقضائية.

ومن هنا يتبين لنا خطأ استنتاج البعض - مستندا إلى الوقائع التاريخية السالفة الذكر والتنظير التراثي - أن نموذج الدولة في الشريعة الإسلامية، يقوم بذاته على الجمع بين السلطات وتمكين الإمام العادل منها مجتمعة، وبذلك تكون كل أجهزة الدولة - إن وجدت - مجرد تنظيم ذو طابع عملي محض باعتبار تبعيته للإمام العادل، وهو شخص طبيعي لا حكم عليه سوى وازعه الديني وانصياعه الأخلاقي لأحكام الدين، وبالتالي - هكذا يزعم هؤلاء - فإنه لا يمكن الحديث عن دولة - مؤسسة تأخذ شكل الشخص الاعتباري المنفصل عن شخص الحاكم، والذي يحتكم لنصوص دستورية تحدد سلطاته الثلاث المنفصلة التي يوقف بعضها بعضا وتبين مدى خضوعها لحكم القانون أسوة بالمواطنين، ويبني هؤلاء على ما سبق أن دولة الشريعة الإسلامية من المستحيل أن تكون هذه الدولة الدستورية^(٢).

والخلل في هذا الاستنتاج اعتبار الوقائع والتطبيقات التاريخية وما ذكره أصحاب

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون: ١١٤ وما بعدها، الأحكام السلطانية للماوردي: ٢٢ وما بعدها، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي: ٢٧ وما بعدها، وغيث الأمم في الباب الثامن الذي خصصه لبيان وظائف السلطة بعنوان تفصيل ما إلى الأئمة والولاة: ١٣٣ وما بعدها.

(٢) مقال بعنوان "مفهوم الدولة في الشريعة الإسلامية وأثره في تغييب مبدأ سيادة حكم القانون"، لأحمد عثمان، منشور على موقع الحوار المتمدن بالإنترنت، اطلع عليه بتاريخ ٢٠٢٤/٢/١٥ م.

الأدبيات السياسية من ثوابت النظام السياسي الإسلامي، مع وجود آراء فقهية معاصرة هي أقرب إلى أن تكون معبرة عن جوهر الإسلام، وهذا الخلل تقع فيه كثير من الأطروحات المقدمة من قبل غير المنصفين من المستشرقين والعلمانيين على حد سواء.

ومع إقرارنا بعدم وجود مصطلح "الفصل بين السلطات" في الفقه الإسلامي، فإننا لا نجد ضمن قواعد النظام السياسي الإسلامي ما يمنع من الأخذ بهذا المبدأ، بل لا نعدم ما يؤيد مشروعيته بعد ما دللنا على أن الدولة الإسلامية دولة تعاقدية بين الحاكم وكافة المحكومين، كما أن الأخذ بهذا المبدأ أو عدم الأخذ به واقع في دائرة المتغيرات، ولذلك انقسم الفقهاء المعاصرون إزاء هذه القضية إلى اتجاهين: اتجاه رافض للأخذ بهذا المبدأ، وآخر: يجيز الأخذ به في النظام السياسي الإسلامي^(١)، والذي نراه عدم جواز الإنكار على الأمة إذا تبنت هذا المبدأ بحجة أنه من اختراع غير المسلمين، أو بحجة مخالفته للممارسات السياسية للخلفاء الراشدين ومن بعدهم، أو بحجة مخالفته للأقوال الفقهية، وبما أن هذا المبدأ واقع في دائرة المتغيرات وليس في دائرة الثوابت، فإنه يمكن للمسلمين أن يعدلوا فيه بالقدر الذي يحقق المصالح ويدفع المفاسد.

ويجب أيضا أن نؤكد أن التداخل بين السلطات الثلاث في النظام السياسي الإسلامي لم يكن على نحو بالغ من السوء كما كان الحال في نظم الحكم السائدة عند غير المسلمين؛ فلقد كان وجود التشريع الإسلامي - من جهة - حصنا منيعا - في كثير من الأحيان - أمام تدخل السلطة الحاكمة - بدافع الهوى - في أمور التشريع، كما وقف القضاة المسلمون حصنا منيعا - في معظم الأحيان - أمام تدخل السلطة الحاكمة من الانحراف بالعدالة، وقد أفاض وائل حلاق في بيان تحقق مبدأ الفصل بين السلطات في نظام الحكم الإسلامي بما ليس متحققا بالشكل الأمثل في الدولة الحديثة. وذلك في كتابه الدولة المستحيلة^(٢).

وكان من آثار الدولة القانونية أن نشطت الدراسات الفقهية التنظيرية لهذا المبدأ وبيان مدى إمكان الأخذ به في النظام السياسي الإسلامي؛ من ذلك ما قدمه الشيخ عبد الوهاب خلاف من خلال كتابه: "السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع، القضاء، التنفيذ"، (١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م)، تتبع فيه ممارسة هذه السلطات الثلاث في العهود الإسلامية

(١) ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ١٦٢ وما بعدها.

(٢) الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمه عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤ م، الطبعة الأولى: ٨٥ وما بعدها.

منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم مروراً بعهد الصحابة الكرام ثم في عهد التدوين والأئمة المجتهدين، وقدم الدكتور سليمان الطماوي دراسة موسعة بعنوان "السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي"، دار الفكر العربي ١٩٩٦ م.

لقد أصبح مبدأ الفصل بين السلطات واقعا عمليا في أكثر نظم الحكم المعاصرة، وبه أخذت دساتير أكثر الدول الإسلامية، وفي رأينا أنه لولا وجود التأصيل العلمي لهذه المفاهيم لما أمكن وجود هذا الاتفاق بين المحققين من مفكري الأمة الإسلامية، ولابد في هذا السياق من التأكيد على أن الخلاف الفقهي في هذه المسألة قد حسم بالنصوص الدستورية أو القانونية التي أخذت بمبدأ الفصل بين السلطات الثلاث؛ حيث نصت المادة (٥) من الدستور المصري على أن "يقوم النظام السياسي على أساس التعددية السياسية والحزبية والتداول السلمي للسلطة والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وتلازم المسؤولية مع السلطة واحترام حقوق الإنسان وحرياته، على الوجه المبين في الدستور". وقد خصص الدستور الباب الخامس لبيان الأحكام المتعلقة بنظام الحكم، فقسم السلطة إلى ثلاث الأولى: السلطة التشريعية، ممثلة في مجلس النواب، وخصص المواد من (١٠١) إلى (١٣٨) لبيان الأحكام المتعلقة بها. الثانية: السلطة التنفيذية، ممثلة: في رئيس الجمهورية، والحكومة، والإدارة المحلية. وخصص لها المواد من (١٣٩) إلى (١٨٣). الثالثة: السلطة القضائية، وقد خصص المواد من (١٨٤) إلى (١٩٩) لبيان الأحكام المتعلقة بها.

ولقد كان الأخذ بهذا الفصل أثرا من آثار الدولة القانونية، ليس في المبدأ ذاته بقدر ما هو في آليات تفعيله، وسوف يأتي مزيد بيان لهذه الجزئية.

ومن مجموع ما سبق يتبين أن النظام الدستور المصري قد أخذ بمبدأ "الفصل بين السلطات" متوافقا بذلك مع الاتجاه الغالب في النظم السياسية المعاصرة، وهذا التوجه لا نجد له مانعا في الشريعة الإسلامية، بل ربما كان هذا الفصل أكثر تحقيقا لمصالح الناس لكونه حصنا منيعا أمام تكريس السلطة في يد شخص واحد، مع اعترافنا بأن هذه النصوص الدستورية تبقى عديمة الفائدة والجدوى إذا لم تفعل تفعيلها حقيقيا في الواقع.

المطلب الثاني

تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة التنفيذية

مما امتازت به الدولة القانونية اعتبار كافة الولايات والمناصب التنفيذية من قبيل "الوظيفة العامة"، وتلزم كل دولة في دستورها وقوانينها الوطنية بتوصيف واضح ومفصل لكل منصب من المناصب العامة، تنفيذيا كان أو تشريعيا ورقابيا أو قضائيا، يتضمن هذا التوصيف شروط من يجوز له تولي هذا المنصب، والأعمال التي تدخل في سلطته وفق شروط تعاقدية، وبهذا استطاعت الدولة القانونية تحويل القيم السياسية الحاكمة لممارسة السلطات العامة اختصاصاتها ومهامها إلى نصوص دستورية وقانونية مدونة، وتوجب الدولة القانونية على كل من يلي سلطة عامة مباشرة المهام التي تدخل في اختصاص سلطته وفق ما هو منصوص عليه في الدستور والقوانين الوطنية المختصة، وفي هذا إعمال لمبدأ سيادة القانون، ويترتب على ذلك تضييق السلطة المطلقة.

وفي الدولة القانونية يتم توزيع صلاحيات السلطة التنفيذية ذاتها على العديد من المؤسسات بدلا من تركيزها في مؤسسة واحدة؛ إذ تتفرع السلطة التنفيذية غالبا إلى رئاسة الجمهورية (في النظام الرئاسي ورئاسة الوزراء في النظام البرلماني) والحكومة والإدارة المحلية، ويعتبر رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية، يرعى مصالح الشعب ويحافظ على استقلال الوطن ووحده أراضيه وسلامتها، ويلتزم بأحكام الدستور ويباشر اختصاصاته على النحو المبين به، أما الحكومة فهي الهيئة التنفيذية العليا للدولة، وتتكون من مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم، ويتولى رئيس مجلس الوزراء رئاسة الحكومة، ويشرف على أعمالها، ويوجهها في أداء اختصاصاتها، بينما يتولى كل وزير وضع سياسة وزارته بالتنسيق مع الجهات المعنية ومتابعة تنفيذها والتوجيه والرقابة، وذلك في إطار السياسة العامة للدولة، أما الإدارة المحلية، فتقسم الدولة على أساسها إلى وحدات إدارية تتمتع بالشخصية الاعتبارية، منها المحافظات، والمدن، والقرى، وتمارس كل وحدة اختصاصاتها وفق ما ينص عليه القانون^(١).

(١) انظر مثالا لذلك الدستور المصري حيث خصص المواد من (١٣٩) إلى (١٦٢) لبيان الأحكام المتعلقة برئيس الجمهورية، وخصص المواد من (١٦٣) إلى (١٧٤) لبيان الأحكام المتعلقة بالحكومة، وقد خصص للإدارة المحلية المواد من (١٧٥) إلى (١٨٣) لبيان الأحكام المتعلقة بها. وقد بينت المواد المهام التنفيذية الموكلة لكل جهة من هذه الجهات.

وتحدد الدولة القانونية القواعد والآليات الدستورية التي يتم بموجبها إسناد السلطة في هذه الولايات العامة، سواء أكانت بطريق الانتخاب أو التعيين وفق شروط معينة. وقد تفاعل الفقه السياسي الإسلامي مع ما أخذت به الدولة القانونية من هذه الإجراءات السابقة انطلاقاً من اتفاقها مع القيم السياسية الإسلامية، التي تعتبر صلاحيات الولايات العامة داخل الدولة من الأمور التعاقدية، وقد أسهمت الممارسة السياسية للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين والدرس الفقهي الإسلامي في بيان ملامح صلاحيات الولايات العامة. مع الإقرار بتراجع هذه القيم في ظل الممارسات التطبيقية في التاريخ الإسلامي الذي شهد الكثير من المراحل لم تلتزم فيها السلطة التنفيذية بتلك القيم.

وفي ظل مقتضيات الدولة القانونية أصبح من المحتم إعادة النظر في مقولات وردت في التراث الفقهي ولا زالت تتردد في الأوساط العلمية، وضرورة إعادة تفسيرها، مثل: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، وإعطاء ولي الأمر الحق في تقييد المباح؛ واشتراط إذن الإمام في بعض التصرفات منها إذن الإمام بالجمعة وإحياء الأرض الموات، ويتصور حصول هذا الإذن في ظل الدولة القانونية بالرجوع إلى القوانين المنظمة ذات الاختصاص الذي تندرج تحته المسألة؛ وعليه يكون من الضروري إضافة قيد "في ضوء الدستور والقانون"، وصرف مفهوم "ولي الأمر" ليشمل وظائف السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وفي ضوء ما سبق يجدر التنبيه على خطأ يقع فيه بعض المشتغلين بالدراسات الفقهية يكمن في استعمالهم لمصطلح "الإمام" أو "ولي الأمر" منصرفاً إلى السلطة التنفيذية فحسب، وإسناد العمل التشريعي له، من أمثلة ذلك: "هل للإمام تحديد الجرائم وتقدير العقوبات، ولو على وجه التقريب له؟ وأجاب: نعم، له ذلك بل يجب عليه لأمرين: الأول أن ولايته على الأمة نظرية توجب عليه أن يسلك بها ما فيه العدل والمصلحة، الأمر الثاني: أن سلطة القضاء ملك له، وهو الذي يعطيها للقضاة نيابة عنه، فله الإطلاق للقضاة وله تقييدهم بنوع من العقوبات"^(١).

ومما امتازت به الدولة القانونية ضرورة وضع القواعد التفصيلية التي تحكم التصرف في المال العام، حيث يتم العمل بما يسمى "الموازنة العامة للدولة"، التي تشمل

(١) تقنين الفقه الإسلامي. المبدأ والمنهج والتطبيق، الشيخ أحمد فهد أبو سنة (الأستاذ بكلية الشريعة بالأزهر سابقاً).

على كافة الإيرادات والمصروفات المتوقعة خلال العام المالي تحديدا دقيقا، دون استثناء، ويوضع بذلك قانون يقدم كمشروع من قبل السلطة التنفيذية، ولا يصدر إلا بالموافقة عليه من قبل السلطة التشريعية، وينظم القانون القواعد الأساسية لتحصيل الأموال العامة وإجراءات صرفها^(١).

وتحرص الدولة القانونية على تحديد مرتبات أعضاء السلطة التنفيذية بقوانين خاصة، تحظر على أي منهم تقاضي مرتبات أو مكافآت أخرى، وتمنعهم طوال مدة توليهم المنصب من مزاولة مهنة حرة أو عملا تجاريا أو ماليا أو صناعيا، كما تحظر عليهم التعامل المالي مع الأموال العامة للدولة شراء أو بيعا، استئجارا أو تأجيرا، أو مقايضة، أو إبراما لعقد التزام أو توريد أو مقاوله... أو غير ذلك من التعاملات، ويقع باطلا أي من هذه التصرفات، ويتعين على كل عضو من أعضاء السلطة التنفيذية تقديم إقرار ذمة مالية عند توليه المنصب، وعند تركه، وفي نهاية كل عام. وإذا تلقى أي منهم، بالذات أو بالواسطة، هدية نقدية أو عينية، بسبب منصبه أو بمناسبته، تؤول ملكيتها إلى الخزانة العامة للدولة، كما تلزم الدولة القانونية بوضع قواعد تحديد المرتبات والمعاشات والتعويضات والإعانات والمكافآت التي تتقرر على الخزانة العامة للدولة، ويحدد حالات الاستثناء منها، والجهات التي تتولى تطبيقها^(٢).

ومما يتعلق بهذا المطلب مدى صلاحيات السلطة التنفيذية في التصرف في المال العام؟ حيث كان المال العام في ظل الكثير من أنظمة الحكم القديمة تحت إدارة الحكام، يتصرفون فيه تصرفهم في أموالهم الخاصة، فاستطاعت الدولة القانونية إعادة مبدأ حق الأفراد في ملكية المال العام إلى حيز التطبيق، والنص على التزام الدولة بالحفاظ عليها وحسن استغلالها وعدم استنزافها ومراعاة حقوق الأجيال القادمة فيها، والتصرف فيها بما يوافق الدستور والقوانين المختصة^(٣).

ويتوافق هذا مع القيم السياسية الإسلامية التي تعتبر المال العام هو مال الله، تأكيداً على حرمة وحق الأمة فيه، بما يستوجب التصرف فيه بالأمانة والعدل والحق وبما يحقق

(١) انظر مثالا لذلك المادتين (١٢٤) و (١٢٦) من الدستور المصري.

(٢) انظر مثالا لذلك المادة (١٤٥) من الدستور المصري فيما يتعلق بمرتب رئيس الجمهورية، والمادة (١٦٦) المتعلقة بمرتب رئيس مجلس الوزراء وأعضاء الحكومة، والمادتين (١٠٥)، (١٠٩) فيما يتعلق بمرتب أعضاء مجلس النواب، والمادة (١٢٨) بخصوص المرتبات والمعاشات... وغيرها.

(٣) انظر مثالا لذلك المادة (٣٢) من الدستور المصري.

مصالح الناس جميعاً، وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من التصرف فيه على خلاف ذلك، فقال: "إن رجالاً يتخوضون في مال الله بغير حق فلهم النار يوم القيامة"^(١). وأكد النبي صلى الله عليه وسلم على حدود السلطة السياسية في التصرف في المال العام، عندما قال: "إنما أنا قاسم وخازن، والله يعطي"^(٢). وقال: "ما أعطيك ولا أمنعكم، إنما أنا قاسم، أضع حيث أمرت"^(٣).

وقد طبق الخلفاء الراشدون هذه القيمة السياسية الإسلامية فكانوا أمناء على مال المسلمين، لم يأخذوا منه إلا نفقتهم ونفقة عيالهم، وتصرفوا في الباقي وفق ما يقتضيه الشرع، لما استخلف أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال: "لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مثونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال ويحترف للمسلمين فيه"^(٤). عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والى اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، وإن استغنيت استعفت"^(٥). قال السرخسي: "ففي هذا دليل على أن الإمام إنما يأخذ مقدار الكفاية من مال المسلمين، ثم هو يساويهم فيما سوى ذلك؛ لأنه بمنزلة الوصي في مال اليتيم"^(٦).

والمؤسف أن حقبا عديدة من التاريخ الإسلامي شهدت غيابا لهذه القيمة السياسية الأصيلة، حتى ضح الإمام ابن الجوزي بالشكوى مما رآه من سلاطين زمانه من تعديهم على المال العام (مال الله) وخلطهم بينه وبين أموالهم الخاصة فهم "لا يكادون يأخذون الدنيا من وجهها، ولا يخرجونها في حقها؛ فإن أكثرهم إذا حصل له خراج ينبغي أن يصرف إلى المصالح وهبه لشاعر، وربما كان معه جندي يصلح أن تكون مشاهرتة عشرة دنائير فأعطاه عشرة آلاف، وربما غزا فأخذ ما ينبغي أن يقسم على الجيش فاصطفاه لنفسه، هذا غير ما يجري

(١) أخرجه البخاري باب قول الله تعالى {فَأَن لَّهٗ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ}، حديث (٣١١٨).

(٢) أخرجه البخاري معلقا باب قول الله تعالى {فَأَن لَّهٗ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ}.

(٣) أخرجه البخاري باب قول الله تعالى {فَأَن لَّهٗ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ}، حديث (٣١١٧).

(٤) صحيح البخاري، كتاب البيوع باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث (٢٠٧٠).

(٥) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأيمان والنذور وأدنى ما يجزئ في كفارة اليمين، حديث (٧٣٩)، والبيهقي في السنن، كتاب قسم الفيء والغنى، باب ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، حديث (١٣٣٩٢).

(٦) شرح كتاب السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٧م) ج ٣ ص ١١٩.

من الظلم في المعاملات... فأكثر السلاطين يحصلون الأموال من وجوه ردية، وينفقونها في وجوه لا تصلح، وكأنهم قد تملكوها، وليست مال الله الذي إذا غزا أحدهم - باسمه - فغنم الأموال اصطفاها لنفسه، وأعطائها أصحابه كيف اشتهى^(١).

لقد كانت العودة إلى تفعيل هذه القيم السياسية المتعلقة بحماية حق الأمة في المال العام والتصرف فيه بما يحقق مصالح المجتمع بحاجة إلى آليات جديدة تضمن الالتزام بها، ووجد الفقه السياسي الإسلامي المعاصر في آليات الدولة القانونية ما يحقق ذلك، وفي ضوءها يلزم النظر إلى كثير مما ورد في التراث الفقهي من أحكام التصرف في الأصول العامة، وما ذكره في الإقطاع والتجوير والإذن بإحياء الأرض الموات.. وغيرها من المسائل، ليس باعتباره ثوابت شرعية بقدر ما كانت حلولاً مناسبة لأزمته^(٢).

وقد وضعت الدولة القانونية إجراءات عملية لمواجهة خروج السلطة التنفيذية في أعمالها على مقررات الدستور والقانون، وهو احتمال وارد، فجعلت القضاء حكماً بين الأفراد وممثلي السلطة، أو الفصل بين مؤسسة وأخرى. ومن الآليات التي جاءت بها الدولة القانونية الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، (القضائية) (البرلمانية) (الشعبية)، وسوف يأتي مزيد بيان حول هذه الأنواع من الرقابة.

وقد عرف الدولة الإسلامية نوعاً من القضاء "ديوان المظالم" غير أن هذه المؤسسة شابهها قصور عدم الفصل بين السلطات، فقد كانت ولاية المظالم للخليفة أحياناً ووزير التفويض وأمرأ البلاد والأقاليم، واختصاصاته النظر في تعدي الولاة على الرعية وجور عمال الخراج والضرائب ورد غصب الولاة من الرعية وغصب الأقوياء من الأفراد^(٣).

(١) صيد الخاطر، للإمام أبي الفرج جمال الدين بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، ت أسامة محمد السيد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الخامسة (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) ص ٣٩٤، ٣٩٦.

(٢) قدم د. خالد الماجد دراسة تفصيلية يمكن بمطالعتهما الوقوف على الكثير من الضوابط والقيم الإسلامية الحاكمة لهذا المجال بعنوان التصرف في المال العام.. حدود السلطة في حق الأمة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١٣م).

(٣) لمزيد من المعلومات ينظر: ديوان المظالم نشأته وتطوره واختصاصاته مقارناً بالنظم القضائية الحديثة، تأليف الدكتور حمدي عبد المنعم المستشار بمجلس الدولة، دار الشروق، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

المطلب الثالث

تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة التشريعية

وجود قواعد قانونية تنظم العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع على كافة المستويات ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، وقد عني الفكر الإنساني قديما وحديثا بالبحث عن يملك سلطة سن هذه القواعد القانونية؟ والمصادر التي تستقى منها؟ فيما يخص نظام الحكم الإسلامي، لا خلاف أن القواعد القانونية تستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع وقول الصحابي وشرع من قبلنا والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب... وغيرها من مصادر التشريع الإسلامي وفق منهج يراعي كليات الشريعة ومقاصدها وتحقيق المصالح، وأن استخراج هذه القواعد يقع ضمن المسؤولية العامة للأمة، تنيب عنها للقيام بهذه الوظيفة على سبيل الكفاية هيئة خاصة تتمتع بالأهلية العلمية، وقد نص الدستور المصري على هذه المرجعية في المادة (٢) "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع". ونصت المادة (٣) على أن "مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية، وشئونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية".

ولا شك أن تقييد السلطة التشريعية بهذه المرجعية، بحيث لا يمكنها سن ما يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية، فيه ضمانة لعدم انحرافها عن سبيل الاستقامة في سن هذه القواعد، وإذا حصل هذا فثمة ضمانة أخرى متمثلة في الرقابة القضائية على دستورية القوانين المسندة بالمحكمة الدستورية العليا، ويضم لها رقابة الفقه القانوني ورقابة الرأي العام.

وإذا بحثنا في النظم السياسية القديمة يتبين لنا أن سلطة وضع القواعد القانونية كانت حكرًا على السلطة التنفيذية ممثلة في الملك أو الإمبراطور، وقد كانت السلطة التنفيذية في تغولها على السلطة التشريعية تقرر ما تشاء من القواعد وتقضي بما تشاء على الأفراد، وقد ثارت الشعوب على هذا الوضع، وكان من منجزات الفكر السياسي ظهور الدولة القانونية فاشتترطت صدور القواعد القانونية المنظمة للشئون العامة عن سلطة مختصة بالتشريع تكون ممثلة لعموم الشعب، وليس عن السلطة التنفيذية، ولا يفهم ذلك تماما إلا في ضوء مبدأ الفصل بين السلطات.

ويكمن تأثير الدولة القانونية في هذا القضية في تشكيل الهيئة التشريعية، ترسيخا لمبدأ دولة المؤسسات ذلك المبدأ الذي تمتاز به الدولة القانونية، ولا يختلف النظام

السياسي الإسلامي عن النظم السياسية المعاصرة في هذه الجزئية إلا فيما يتعلق بمصادر التشريعية أو ما يسمى بالمرجعية التشريعية.

وقد نشطت الدراسات الفقهية للتفاعل مع هذا المنجز، ومن تلك الدراسات: "السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة. دراسة مقارنة"، تأليف د. ضو مفتاح غمق (٢٠٠٢م)، في ٢٣٠ صفحة.

وقد أصبح وجود سلطة تشريعية مستقلة عن السلطة التنفيذية واقعا عمليا في العالم المعاصر، ولا يستثنى من ذلك الدول الإسلامية، وقد أخذ الدستور المصري فخصص الباب الخامس نظام الحكم الفصل الأول السلطة التشريعية (ممثلة في مجلس النواب) مادة (١٠١) إلى (١٣٨) لبيان الأحكام المتعلقة بها. من ذلك ما نصت عليه المادة (١٠١) من أن "يتولى مجلس النواب سلطة التشريع وإقرار السياسة العامة للدولة، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة ويمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية وذلك كله على النحو المبين في الدستور". وقد أضافت التعديلات ٢٠١٩م بابا سابعا يختص بمجلس الشيوخ.

ومن المصطلحات المتعلقة بهذه القضية، والتي ثار النقاش حولها في حقل الدراسات الإسلامية مصطلح "التشريع"، حيث دار البحث حول صحة إطلاقه على عملية وضع القوانين؟ وهل يصح تسمية القائم بهذه العملية "شارعا" و "مشرعا"، حيث ذهب البعض إلى المنع من ذلك، بينما ذهب الآخرون إلى جواز هذه الإطلاقات بضوابط، ونحيل على بحث جيد للدكتور سعد بن مطر العتيبي تحت عنوان: "مصطلح التشريع ومشتقاته في الاستعمال الحقوقي"، منشور ضمن مجلة الأصول والنوازل، العدد الثاني عشر، رجب ١٤٣٥هـ، وقد انتهى إلى: أولا اتفاق علماء الشريعة الإسلامية على منع إطلاق وصف (المشرع) و (الشارع) على الأفراد والهيئات التي تسنّ القوانين الوضعية المخالفة للشريعة الإسلامية، ومنع إطلاق وصف (التشريع) و (التشريعات) على ما يضعه البشر من قوانين مخالفة للشريعة الإسلامية. ثانيا: وجود رأي مستحدث لبعض الفقهاء المعاصرين يخالف ما عليه جمهور العلماء، يرى إمكانية إطلاق تلك الأوصاف على من يستنّ الأنظمة والقوانين الإسلامية، إذا كانوا مجتهدين بالمفهوم الشرعي، وإمكانية إطلاقها على ما يسنه المجتهدون مع التزامهم بالمرجعية الإسلامية في مصادرها وقواعد تطبيقها. ثالثا: منع إطلاق لفظ (التشريع) ونحوه، على الأحكام والقوانين غير الشرعية دون قيد؛ وجرى بعض أهل العلم على وصفها بالتشريع المقيد بحقيقتها، فيقال: (الشرع المبدل) في مقابل الشرع المنزل، و (التشريع الوضعي) في مقابل (التشريع الإسلامي)، لوجود قيد يدفع اللبس لدى السامع أو

القارئ^(١).

وقد يستأنس لجواز استعمال المصطلح مع الالتزام بالمرجعية الإسلامية بقوله تعالى: (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به). (الشورى: ٢١).

ومن أهم آثار الدولة القانونية وضع قوانين فرعية مكتوبة بصياغة محكمة، ينظم كل واحد منها مجالا من مجالات المجتمع؛ فقانون ينظم الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ووصية.. ونحوها، وقانون ينظم المعاملات المدنية، وقانون يختص بالتجريم والعقاب، وآخر يختص بالإجراءات الجنائية لمحاكمة المتهمين في جرائم، وقانون ينظم الحركة التجارية... إلى غير ذلك.

والواقع أن وضع النظم السياسية للقوانين الحاكمة ليس مما استحدثته الدولة القانونية بشكل كامل، فقد وضعت النظم السياسية القديمة العديد من القوانين، وقد ذكر الدكتور صوفي أبو طالب نماذج لأشهر المدونات القانونية في الشرق قديما، منها: مدونة حمورابي، ومدونة بوكخوريس، ومدونة مانو، كما ذكر نماذج لأشهر المدونات القانونية في الغرب، منها: مدونة دراكون، ومدونة صولون، مدونة الألواح الاثنا عشر^(٢).

وفي ظل نظام الحكم الإسلامي، كان الاحتكام إلى قواعد قانونية، لكنها لم تكن مدونة على النحو الذي عرفه النظم السياسية المعاصرة، وبهذا يختلف القانون الإسلامي في صياغته عن القوانين الوضعية السابقة واللاحقة، ويختلف كذلك عن القوانين المعاصرة.

ولكن هل يقبل النظام السياسي الإسلامي بتدوين القواعد القانونية، وهو ما عرف بالتقنين^(٣)؟ وهل عرف العالم الإسلامي هذا التقنين على مدار تاريخه؟ ونبدأ بالإجابة عن الشق التاريخي قد نشأت حركة التقنين قريبا من معناه الفني في العالم الإسلامي في ظل الدولة العثمانية. وأكثر كل من السلطان محمد الفاتح (١٤٣٢ - ١٤٨١ م) والسلطان سليمان القانوني (١٤٩٥ - ١٥٦٦ م) من وضع القوانين التي سميت بقوانين نامه، وكانت هذه القوانين تنظم

(١) مصطلح التشريع ومشتقاته في الاستعمال الحقوقي، ص ٧٢.

(٢) انظر: تاريخ النظم القانونية، الدكتور صوفي أبو طالب: ١٢٤ وما بعدها.

(٣) يقصد بالتقنين Codification تجميع الأحكام القانونية المبعثرة بين مختلف القوانين والأحكام القضائية والعرف، وإصدارها في مجموعة واحدة لكل فرع من فروع القانون كالمديني والتجاري والجزائي وهكذا، وترتب الأحكام في كل مجموعة ترتيبا موضوعيا وفق تصنيف واضح تقسم فيه الأبواب والفصول وتوضع المواد القانونية في مكانها من هذا التصنيف بعد صياغتها بصياغة محكمة توضح مقصود الشارع دون شرح أو تطويل. انظر: تاريخ تقنين الشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر العدد ١١، سبتمبر ١٩٧٧ م.

بصورة أساسية مسائل الضرائب والأراضي والجيش والأوقاف، ونحو ذلك من الأمور العامة^(١). وبدخول ما يسمى بعهد التنظيمات تأثرت الدولة العثمانية بحركة التقنينات الأوروبية فأصدرت عددا من القوانين الجزائية، وقانون الأراضي (١٨٥٨ م)، ومجلة الأحكام العدلية (١٨٧٦ م) التي تمثل القانون المدني، وقانون حقوق العائلة (١٩١٧ م). وكذلك وضع محمد علي باشا العديد من القوانين الخاصة بالأراضي والعقوبات والمنشآت. ومع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي أصبح وجود قوانين مكتوبة تنظم كافة المجالات من ضرورات الدولة القانونية الحديثة، وقد أخذت كل دولة من الدول العربية والإسلامية في وضع قوانينها الخاصة، على اختلاف بين هذه الدول في المرجعية التي استمدت منها هذه القوانين.

ومما هو جدير بالملاحظة أن الاشتغال بالسؤال عن مشروعية التقنين كان متأخرا عن التطبيق الفعلي له، وقد ظهر مصاحبا للحركات السلفية المعاصرة.

وقد أسهمت حركة التقنين هذه في تنشيط الدراسات الفقهية المعاصرة، فنهض بعضها لدراسة بيان مدى مشروعية تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، فقدم الدكتور محمد زكي عبد البر دراسة جيدة بعنوان "تقنين الفقه الإسلامي. المبدأ والمنهج والتطبيق". تقع في ٣٦٦ صفحة، انتهى فيها إلى أنه "يجوز لولي الأمر إلزام القاضي بالقضاء بحكم معين من بين أقوال الفقهاء غير خارج في لك عن الشريعة الإسلامية نزولا على السياسة الشرعية لمصلحة الأمة ويجب على القاضي والرعية طاعة ولي الأمر في ذلك، وعلى هذا جرى العمل في الدول الإسلامية"^(٢).

لقد تمثل تأثير الدولة القانونية في تسليط الوعي بضرورة القانون المكتوب، وإلزام القضاة بإصدار أحكامهم وفق له.

ومما هو جدير بالملاحظة أن المملكة العربية السعودية التي كانت رائدة لاتجاه رفض تقنين أحكام الشريعة الإسلامية قد أخذت به مؤخرا، لكنها سمتة باسم "التنظيم"، وسمت

(١) لمزيد من المعلومات حول هذه القوانين ينظر: قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، رسالة دكتوراه، لأورهان صادق جانبولات، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٩، وقوانين نامة في الدولة العثمانية خلال القرنين ١٠-٩ هـ / ١٦-١٥ م، لمريم محمد، وأنيسة لراشي، ضمن أعمال الماجستير، جامعة، وتاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار لخليل إينالجيك، ترجمة د. محمد الأرناؤوط، دار المدد الإسلامي، الطبعة الأولى (٢٠٠٢ م) ص ١١١ وما بعدها.

(٢) تقنين الفقه الإسلامي. المبدأ والمنهج والتطبيق، نشر إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر، الطبعة الثانية (١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م): ٧٥.

القوانين الصادرة بـ "الأنظمة" تحاشيا لاستعمال مصطلح "التقنين" و "القانون"، ومما انتهت من وضعه ويجري العمل به حاليا: نظام المرافعات، ونظام الإجراءات الجنائية. وقد أثر للتشريع الإسلامي منهجه الخاص الذي يختلف فيه عن غيره من التشريعات التي عرفت البشرية، وقد أعطى هذا النظام التشريعي للقضاة مجالا واسعا في استنباط القاعدة القانونية على الواقعة القضائية المعروضة عليهم من مصادره المتنوعة التشريع الإسلامي القرآن الكريم نظامه القانوني الخاص به.

ومما هو جدير بالذكر أن عملية التقنين التي أصبحت ضرورة من ضرورات الدولة القانونية لا تتعارض مع المرجعية الإسلامية، فالتقنين هو صياغة فنية لقواعد يستمدّها القائمون عليه من مصادر محددة في النصوص الدستورية، وتختلف هذه المصادر من مجتمع لآخر، وقد حدد الدستور المصري هذه المصدرة في مبادئ الشريعة الإسلامية.

ويتفرع عن قضية التقنين تضيق مجال الاختيار أمام القاضي، حيث يصبح ملزما بالحكم بما هو منصوص عليه في القانون المختص، وهذا بدوره يجعلنا نعيد النظر فيما هو مقرر في الفقه الإسلامي من أن التعزير مفوض إلى رأي الحاكم (القاضي)، إذ أخذت النظم الجنائية المعاصرة بقاعدة: "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص" وتابعتها على ذلك الدول الإسلامية وطبقته في كافة الجنايات والحدود والتعزيرات.

لقد أصبح التجريم والعقاب فيما لم يرد بشأنه نص شرعي أو إجماع أو قياس من أعمال المجالس التشريعية شريطة التزامهم في ذلك بقواعد الشريعة الإسلامية وضوابطها المتعلقة بالتجريم والعقاب.

لقد كان من آثار الدولة القانونية ترسيخ مبدأ المساواة أمام القانون، وتتوجب هذه المساواة في عند تطبيق قواعد التجريم والعقاب، الأمر الذي يستتبع ترجيح قول فقهي على قول آخر إعمالا لهذا المبدأ، ومن ذلك ترجيح مذهب الحنفية في وجوب القصاص من المسلم للذمي، أخذا بعموم الأدلة الواردة في ذلك، وتفسيرا لحديث "لا يقتل مسلم بكافر"، على أن المراد ولا يقتل مسلم بكافر حربي ولا معاهد بكافر حربي كذلك، ولا يدخل في لفظ الكافر هنا الذمي والمعاهد. وهذا يبين أن أحد أهم آثار الدولة القانونية إمكان تفسير النصوص الشريعة والقيم السياسية التي تحملها هذه النصوص تفسير واضحا جليا^(١).

المطلب الرابع

(١) كنت خصصت مبحثا في رسالتي للدكتوراه بعنوان "اختلاف العقوبة باختلاف دين المجني عليه"، توقفت في هذه المسألة دون أن أرجح قولاً لضعف ملكي الفقهية آنذاك، أما الآن فأنا أرجح بكل اطمئنان قول الحنفية، وهذا من طرائف ما للدولة القانونية من آثار على الآراء الفقهية.

تطوير المصطلحات والآراء الفقهية المتعلقة بالسلطة القضائية

وجود جهاز قضائي يحقق العدالة بين المتقاضيين من أولى مهمات الدولة بشكل عام، وقيام هذا الجهاز بالرقابة القضائية على أعمال السلطات العامة من مقومات الدولة القانونية بشكل خاص، كما أسلفنا القول.

وقد أولى الإسلام القضاء اهتماما بالغا، تنظيرا وتطبيقا؛ استلهما لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وأفرد الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية كتباً خاصة ضمن مؤلفاتهم لبيان الأحكام المتعلقة بالقضاء وما يتعلق به من الدعاوى والبيانات.. وغيرها، كما عني المؤرخون بالكتابة عن القضاء في كل فترة زمنية والترجمة لأشهر قضائها، فأفردت كتب خاصة لتاريخ القضاة، منها: "قضاة مصر" للكندي، وأخبار القضاة لوكيع، وتاريخ قضاة الأندلس للنباهي... وغيرها.

وقد كان للدولة القانونية تأثير كبير في تطور السلطة القضائية في العصر الحديث تنظيمياً ومهنيًا، طال هذا التغيير النظم القضائية للعالم الإسلامي، وتفاعلت الدراسات الفقهية مع هذه التغييرات تفاعلاً إيجابياً، ساعد في ذلك أن النظام القضائي في الإسلام يجمع بين ثبات المبادئ والغايات وتغير الوسائل والأدوات.

من أهم ما جاءت بها الدولة القانونية إلزام القضاة بإصدار أحكامهم القضائية وفق قوانين مدونة صادرة عن السلطة التشريعية، وقد انعكس هذا الأمر على الرأي السائد في التراث الفقهي الإسلامي من عدم جواز ذلك، إلا أن أكثر الفقه المعاصر استقر على جوازه، وبهذا القول أخذت أكثر النظم القضائية في العالم الإسلامي، وقد سبق الوقوف مع هذه النقطة.

وسوف أتناول في الصفحات التالية أبرز تأثيرات الدولة القانونية على النظام القضائي الإسلامي، مع بيان كيف تفاعلت الدراسات الفقهية في كل منها:

(١) استحداث آليات تفعيل مبدأ استقلال القضاء.

(٢) تعدد درجات التقاضي.

(٣) تعدد أعضاء الهيئة القضائية.

(٤) ترسيخ مبدأ الاختصاص القضائي.

(١) استحداث آليات تفعيل مبدأ استقلال القضاء.

أشرنا في موضع سابق إلى أن الرقابة القضائية أحد أهم ضمانات الدولة القانونية، وقد أشرنا كذلك إلى أن الدولة القانونية أخذت بمبدأ توزيع السلطات، فأفردت للقضاء سلطة سميت بـ "السلطة القضائية"، وجعلتها مستقلة عن السلطتين: التشريعية الرقابية والتنفيذية، وهذا بدوره يمثل ضماناً من ضمانات استقلال السلطة القضائية.

كما قررت الدولة القانونية عدداً آخر من الضمانات لتحقيق استقلال القضاء، مثل النص على مبدأ الاستقلال في الدساتير والقوانين الوطنية، والنص على وجوب إصدار الأحكام القضائية وفقاً للقانون، وتجريم التدخل في شئون العدالة أو القضايا، ومنع السلطة التنفيذية من عزل القضاة، وجعل اختصاص تعيين وترقية ونقل وندب وإعارة رجال القضاء والنيابة العامة وكذلك سائر شئونهم والرقابة على أعمالهم إلى مجلس أعلى يشكل من القضاة أنفسهم وفق قانون منظم لهذه الأمور... إلى غير ذلك.

والناظر إلى الوقائع التاريخية المتعلقة بتنظيم القضاء في الدولة الإسلامية يجد القضاء عملاً من أعمال الإمامة؛ فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتولاه بنفسه أو يولي من يتولاه بالنيابة عنه، خاصة في الأماكن البعيدة^(١)، وكذلك فعل خلفاؤه الراشدون، ومع امتداد الدولة واتساع أعمال الخلافة كان الخلفاء يولون القضاء ولا يتولونه بأنفسهم إلا نادراً، اللهم إلا قضاء المظالم، ونشأ منصب قاضي القضاة الذي يختار قضاة الأقاليم.

ومع تبعية القضاء لمؤسسة الخلافة (السلطة التنفيذية) فقد كان القضاء في الأغلب مستقلاً في أحكامهم التي يصدرونها وفق أحكام الشرع الشريف، فقد مثل مبدأ وجوب الحكم بالشريعة الإسلامية ضماناً لاستقلال أحكام القضاة في التاريخ الإسلامي.

لكن التاريخ الإسلامي لم يخل من فترات عديدة كانت السلطة التنفيذية تسرف في عزل القضاة، وقد تتغول على اختصاصات القضاة، بإنشاء بعض المجالس الموازية للقضاء الشرعي تحت مسمى "المظالم" أو "قضاء السياسة"، مثلما حصل في أواخر الدولة المملوكية^(٢)، وهذه الوقائع توجب ضرورة الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات كضمانة

- (١) مثلما ولى معاذاً رضي الله عنه على اليمن، وعلي بن أبي طالب.

- (٢) ذكر صورة لهذا د. محمد غرابية الرحيل في بحث له بعنوان "مبدأ استقلال القضاء ومدى مراعاته في العهد المملوكي" منشور في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالأردن، العدد ١٤ في الصفحات ١٦٧ - ٢١٦.

أساسية لتحقيق العدالة القضائية.

وقد تفاعلت الدراسات الفقهية مع هذه القضية تفاعلاً إيجابياً بالقبول لمبدأ الفصل بين السلطات، الذي يقضي باستقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، وعلى مستوى التطبيق يكاد يكون النص على استقلال السلطة القضائية محل إجماع من قبل النظم السياسية العربية والإسلامية.

ولا يصح أن يحتج أحد على عدم جواز ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم باشر أعمال القضاء باعتباره إماماً للمسلمين، وأن الخلفاء الراشدين فعلوا ذلك أيضاً؛ ذلك لأن فعله صلى الله عليه وسلم المجرد لا يستدل منه على وجوب الالتزام بمثل هذا التنظيم، وقد سبق أن بينا أن تصرفاته صلى الله عليه وسلم بوظيفته إماماً ليست من التشريع العام، ثم إن النظام السياسي نظام تعاقدى كما أسلفنا، يصح أن يشترط فيه أفراد الدولة على النظام السياسي اشتراطات تدون في الدستور وتكون ملزمة؛ وعليه فإن منع السلطة التنفيذية من التدخل في أعمال القضاة مبدأ متسق مع مبادئ النظام السياسي الإسلامي.

(٢) تعدد درجات التقاضي.

يقصد بمبدأ "تعدد درجات التقاضي" أن يكون من حق الخصوم التقاضي على أكثر من درجة، أمام أكثر من محكمة؛ بغية تدقيق الحكم القضائي وتمحيصه؛ ودفعاً لما قد يصاب به في الدرجة الأولى من خطأ أو خلل، فإذا أعيد النظر في القضية - بناء على طعن مقدم من أحد الخصوم أو كليهما - من قبل قضاة الدرجة الأعلى، أمكنهم الوقوف على الخلل وإصلاح الخطأ إن وجد بنقض هذا الحكم، وإلا أمضوا الحكم الأول كما هو وجعلوه نافذاً.

ويرتبط مبدأ "تعدد درجات التقاضي" في التنظيم القضائي المعاصر بما يسمى الطعن في الأحكام القضائية وإمكان نقضها، حيث يعطى الحق لكل محكوم عليه في الطعن على الحكم بطريقتين: الطريق العادية، وتكون بطلب استئناف الحكم الصادر ضده من محكمة الدرجة الأولى، أو طلب المعارضة في حال ما لو صدر الحكم عليه غيابياً، وهذا الحق عام في جميع القضايا، ما لم ينص القانون على خلاف ذلك، ولا يشترط لطلب الاستئناف أو المعارضة وجود سبب معلوم، بل إن مجرد عدم قبول الشخص للحكم أو قناعته به يخول له الحق في ذلك، وتوجد طريق أخرى غير عادية، وهي الطعن بالنقض، يمكن من خلالها للمحكوم عليه الطعن على الحكم وطلب نقضه بشرط أن يبين الطاعن بالحكم عيباً.

وقد استتبع العمل بمبدأ تعدد درجات التقاضي تنوع المحاكم إلى محاكم جزئية،

ومحاكم ابتدائية، ومحاكم استئناف، ومحاكم نقض. ولكل نوع من هذه المحاكم اختصاص يختلف فيه عن غيره، وتنص النظم القانونية المعاصرة على الأحكام المتعلقة بالتقاضي وإجراءاته وتنظيم المؤسسات القضائية في عدد من القوانين منها: قانون المرافعات أو قانون تنظيم التقاضي وقانون الإجراءات الجنائية وقانون تنظيم السلطة القضائية... وغيرها. وقد أثار ظهور مبدأ "تعدد درجات التقاضي" في النظم القضائية الحديثة أسئلة عديدة الفقه الإسلامي المعاصر حول مدى جواز الأخذ به؟ ومدى جواز الطعن في أحكام القضاء وطلب استئنافها أو معارضتها أو نقضها؟ ومدى جواز نقض حكم قضائي صادر من قبل مصدره أو من قبل قاض آخر؟

ويمكن القول بأن التنظيم القضائي الإسلامي لم يشهد تعدد درجات التقاضي على هذا النحو الذي هو عليه في التنظيم القضائي الحديث، وكان من الممكن اعتبار قضاء المظالم صورة من صور تعدد درجات التقاضي، غير أن اختلاف اختصاص هذا النوع من القضاء عن اختصاص القضاء العادي يمنع من هذا.

ومع ذلك؛ فقد ذهب فقهاء الشريعة إلى القول بجواز الطعن على الحكم القضائي متى وجد لذلك سبب مقبول^(١)، كما ذهبوا إلى القول بجواز نقض الحكم القضائي في أحوال مخصوصة، اتفقوا في بعضها، واختلفوا في البعض الآخر^(٢).

والأصل الذي بني عليه هذا القول أن الحكم القضائي متى صدر من قاض مجتهد، فإنه لا يقبل النقض لا من قبل القاضي الذي أصدر الحكم نفسه، ولا من قبل قاض آخر، ما دام للحكم وجه من الصواب، وهذا القول مناسب لما كان عليه التنظيم القضائي الإسلامي قديماً، حيث لم يكن يلزم القاضي بمذهب أو قول معين فيما يقضي فيه، بل كان يقضي بما يؤديه إليه اجتهاده، وهنا نكون أمام حكم قضائي مبتنى على اجتهاد، فلو سوغ

(١) استعملت ألفاظ متعددة للدلالة على اعتراض المحكوم عليه على الحكم القضائي منها: الاعتراض على الحكم، أو التظلم منه، أو طلب مراجعته، أو طلب تدقيقه، أو طلب تمييزه، والطعن عليه. وكلها ألفاظ متقاربة، لا بأس من التعبير بأي منها على هذا المعنى. وللإطلاع على دراسة تفصيلية لصور الطعن وأحكامه ينظر: الطعن في أحكام القضاء. دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة من الباحث أحمد جدامي، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة (٢٠١٢م).

- (٢) كأن يخالف نصاً شرعياً من الكتاب أو السنة مخالفة جلية أو يخالف الإجماع، انظر: الهداية: ٣٨٠/٥ وما بعدها. والحاوي للماوردي (١٧٤/١٦ وما بعدها)، والمغني لابن قدامة ٣٤/١٤ وما بعدها، ومجلة الأحكام المادة (١٨٣٨).

نقضه من قبل قاض آخر باجتهاد جديد، كان في هذا نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهو ممنوع وفق القاعدة الفقهية^(١).

ومما له صلة بالقضية، ما عرضه الفقهاء لحكم تتبع القاضي الأحكام القضائية الصادرة عن سلفه، فأشاروا إلى عدم وجوب ذلك عليه، واختلفوا هل يصح أن يفعل ذلك تطوعاً أم لا؟ فأجاز بعضهم ذلك، ولم يجزه البعض إلا بطلب من المحكوم عليه يتظلم فيه من الحكم في قضية بعينها^(٢). ويبدو أن بعض الفقهاء اعتبروا تظلم المحكوم عليه من قبيل الدعوى، ولهذا لا تسمع دعواه مجملة حتى يصفها بما تصح الدعوى بمثله، فإذا وصفها نظر الحاكم فيها، فإن كان الحكم بمثلها لا يجوز أن ينقض، رد المتظلم عنه ولم يعده وأعلمه أن حكمه نافذ عليه، فإن كان الحكم مما ينقض مثله، اختلفوا بعد سماع هذه الدعوى منه في الحال التي يستجيز به القاضي الحالي إحضار القاضي الأول على ثلاثة أوجه: أحدهما: أنه لا يستجيز إحضاره بمجرد الدعوى حتى يقيم بها المتظلم بينة تشهد له بصحة دعواه، والوجه الثاني: إن اقترن بدعواه أمانة تدل على صحتها من كتاب قضية أو محضر ظاهر الصحة أحضر به الأول، وإن تجردت الدعوى عن أمانة لم تحضره. والوجه الثالث: أنه يحضره على الأحوال كلها، لاحتمال الدعوى وحسم التظلم ورفع الشناعة^(٣).

ومما سبق يتبين أن الفقه الإسلامي يجيز للمحكوم عليه التظلم من الحكم القضائي بشرط أن يقدم أسباباً موضوعية لذلك، والأخذ بهذا المبدأ محل اتفاق بين النظام القضائي الإسلامي والنظم القضائية المعاصرة، وإن اختلف النظام في التنظيم والإجراءات، ففي حين خصصت النظم القضائية المعاصرة درجة قضائية أعلى للنظر في هذا التظلم (محاكم النقض) قد جعل فقهاء الشريعة الإسلامية قديماً جهات الاختصاص نقض الأحكام متعددة، فقد ينقض الحكم من قبل القاضي الذي أصدره، أو من قبل أي قاض آخر، أو ولي الأمر العام، أو من ينوب عنه في تصفح أحكام القضاة من خلال قضاء المظالم.

ومع ظهور النظام القضائي في الدولة القانونية وانتشاره ظهر رأي معاصر يرى جواز توحيد جهة نقض الأحكام، بناء على القول بجواز تخصيص القضاء بالمكان والزمان والنوع، وهي مصلحة ضرورية لمواكبة مستجدات العصر، ولتطوير النظام القضائي.

(١) انظر المراجع السابقة، المواضع نفسها.

(٢) انظر: الهداية: ٣٨٠/٥ وما بعدها. والحاوي للماوردي: ١٦/١٧٤ وما بعدها، والمغني لابن قدامة ٣٧/١٤.

(٣) انظر: الحاوي للماوردي: ١٦/١٧٥ وما بعدها.

يبقى السؤال عن جواز الأخذ بما عرفته النظم القضائية المعاصرة من إعطاء الحق للمحكوم عليه في طلب استئناف الحكم أمام درجة أخرى من درجات التقاضي من دون إبداء أي سبب لهذا الاستئناف؟ لا نجد فيما بين أيدينا من مصادر الفقه قول في هذه المسألة، غير أن مجلة الأحكام العدلية أجازت هذه الصورة تحت اسم (التمييز)، ولم تشترط إتيان المحكوم عليه ببينة على عدم موافقة الحكم للأصول، بل ربطت ذلك بالقناعة الشخصية للمحكوم عليه، فقد نصت المادة رقم (١٨٣٩) على أنه: "إذا لم يقنع المحكوم عليه بالحكم الواقع في حق دعوى، وطلب تمييز الإعلام الحاوي الحكم يدق الإعلام المذكور، فإذا كان موافقا لأصوله المشروعة يصدق، وإلا ينقض"، وقد جاء في الشرح أن: المذكور، فإذا كان موافقا لأصوله المشروعة يصدق وإلا ينقض ذلك يوقف تنفيذ الحكم، وأنه يجوز من المحكوم عليه، أو المحكوم له^(١).

وتأسيسا على ما انتهى إليه اتجاه كبير في الفقه الإسلامي تنظيرا، وما أخذت به معظم أنظمة الحكم في الدول الإسلامية المعاصرة من التقنين وإلزام القضاة بإصدار الأحكام وفق قانون صادر عن السلطة التشريعية، ولم يعد استنباط الحكم المناسب من مصادر الشريعة الإسلامية أمرا متروكا للقاضي، وإنما عليه فقط استظهار النصوص القانونية الملزمة والاجتهاد في تنزيلها على القضية التي تحت نظره، ففي ظل هذا المستجد فإنه يبدو أن الاختلاف حول جواز الأخذ بتعدد درجات التقاضي لم يعد له ما يبرره.

ولتغير الحال على هذا النحو، بدأت النظم القضائية في الدول الإسلامية تميل إلى تقنين درجة قضاء ثانية بعد درجة القضاء الأولى؛ لأجل الاستيثاق من أحكام القضاة، والاطمئنان إلى عدم اشتماله على أية مخالفة في تطبيق القانون.

والناظر في الشريعة الإسلامية يجد في مبادئها وقواعدها العامة ما يتسع لمثل هذه التنظيمات التي تحقق العدالة والدقة، فهدف القاضي الوصول إلى الحقيقة الواقعية، ويعالج الخطأ الوارد فيه بالمعارضة والاستئناف والوصول إلى الحقيقة القانونية ويعالج الخطأ الطعن بالنقض.

وقد تفاعلت الدراسات الفقهية المعاصرة لبيان مدى أخذ النظام القضائي الإسلامي به، ومن الدراسات في هذا الموضوع "درجات التقاضي في الفقه الإسلامي تطبيقاً على النظام القضائي السوداني. دراسة مقارنة" الطبعة الأولى ١٩٨٩م مطبعة دار العناني،

(١) شرح مجلة الأحكام العدلية.

القاهرة، لحيدر أحمد دفع الله، ودراسة أخرى بعنوان "تعدد درجات التقاضي في الفقه الإسلامي والقانوني. دراسة تطبيقية"، منير بن نايف الشيباني، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، رسالة مقدمة إلى أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، لاستكمال متطلبات الحصول على الماجستير في العدالة الجنائية.

(٣) تعدد أعضاء الهيئة القضائية.

ومما استحدثته النظام القضائي في الدولة القانونية المعاصرة - أيضا - أن يكون النظر في الدعاوى وصدور الأحكام فيها عن طريق هيئة قضائية تتألف من أكثر من قاض، وليس عن طريق قاض واحد. ومن أمثلة ذلك ما نصت عليه المادة (٩) من قانون السلطة القضائية المصري من اشتراط أن تكون الأحكام الصادرة من المحاكم الابتدائية من ثلاثة أعضاء، وفق ما نصت عليه، ومثلها في ذلك الأحكام الصادرة من محاكم الاستئناف، وفق ما في حين نصت المادة (٧). بينما نصت المادة (٣) على أن أحكام محكمة النقض يجب أن تصدر من خمسة قضاة. ولا يجوز صدور الحكم عن قاض واحد إلا في المحاكم الجزئية، وفق ما نصت عليه المادة (١٤).

ومع أن العمل في القضاء الإسلامي كان جاريا على صدور الحكم عن قاض واحد، إلا أن النظم القضائية في الدول الإسلامية أخذت بهذا التنظيم القضائي، ولا ريب أن اشتراك أكثر من قاض في إصدار الحكم القضائي يجعل القضاء أقرب إلى الصواب، لذلك لا نرى مانعا شرعيا من الأخذ بهذا التنظيم تحقيقا لمقصد العدل. وإذا رجعنا إلى القرآن والسنة لا نجد نصا ملزما لشكل السلطة القضائية، غاية ما توجبه هذه النصوص الحكم بالعدل (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل). (النساء: ٥٨).

(٤) ترسيخ مبدأ الاختصاص القضائي.

مما أخذت به النظم القضائية في الدولة القانونية الحديثة مبدأ الاختصاص القضائي، ويقصد به أن يكون لكل جهة قضائية الحكم في قضايا عامة أو خاصة ومعينة وفي حدود مكانية معينة، يسمى الأول بالاختصاص الموضوعي بينما يسمى الآخر بالاختصاص المكاني، ووفق لهذا المبدأ يقسم القضاء من حيث الموضوع، إلى مدني، وتجاري، وجنائي، وعسكري، وأحوال شخصية، وإداري، ودولي.. إلخ. ويأتي الأخذ بهذا المبدأ في سياق الرغبة في التخصص الدقيق الذي هو سمة من سمات العصر الحديث لما له من فوائد

كثيرة.

والواقع أن النظام القضائي الإسلامي لم يوجد فيه مثل هذا الاختصاص الموضوعي الدقيق، فقد كان القاضي ذهب جمع كبير من الفقهاء متأثرين في ذلك بواقعهم إلى أن للقاضي ولاية عامة، ففي بداية المجتهد: "وأما فيما يحكم؟ فاتفقوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق، كان حقا لله أو حقا للأدمين، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا المعنى، وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء".

ولاية القضاء في الإسلام قد تكون عامة وقد تكون خاصة، وليس لها حد معين، وإنما تستفاد من ألفاظ التولية والأحوال والعرف فللإمام أن يقلد القاضي عموم النظر في عموم العمل وله أن يقلده خاصا فيهما أو في أحدهما ولا تخرج ولاية القاضي عن عموم أو خصوص.

والواقع أن اختصاص القضاة في التاريخ الإسلامي كان يضيق ويتسع حسب الأمكنة والأزمنة، وزيادة أعمال الولاة واتساع رقعة الدولة ومدى ثقة الخلفاء في القضاة علما وذكاء واستقامة وفطنة.

وقد تنوعت مؤسسات العدالة القضائية في التاريخ الإسلامي؛ فوجد القضاء الشرعي (القضاء العادي) ووجد بجانبه ديوان المظالم، وقضاء الحسبة، وقضاء العسكر، وفي بعض الفترات وجد ما عرف باسم قضاء السياسة. وعلى الرغم من وجود هذه الجهات القضائية منذ عصر مبكر في النظم الإسلامية، إلا أنها تختلف اختلافا بينا عن المؤسسات القضائية المعاصرة تنفيذا لمبدأ الاختصاص.

وقد تفاعلت الدراسات الفقهية المعاصرة لدراسة هذا المبدأ وبيان مدى إمكانية العمل به في النظام القضائي الإسلامي، ومن الدراسات في هذا "الاختصاص القضائي في الفقه الاسلامي مع بيان التطبيق الجاري في المملكة العربية السعودية"، ناصر بن محمد مشري الغامدي، وهي عبارة عن رسالة مقدمة إلى جامعة أم القرى لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله.

المطلب الخامس

حدود طاعة السلطة السياسية وتنظيم المعارضة السلمية لها

أمر القرآن الكريم بطاعة كل من ولي أمرا عاما من أمور المسلمين، واستعمل للتعبير عن أشخاص الحكام والولاة مصطلح "أولي الأمر"، في قوله تعالى: (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم). (النساء: ٥٩). والمقصود بـ (الأمر) في الآية الكريمة: الشأن العام للمسلمين، وقد ورد بهذا المعنى في أكثر من موضع في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم)، وقوله: (وشاورهم في الأمر).

وقد يفهم من الآية أنها توجب الطاعة لأولي الأمر بأشخاصهم، لكن هذا الفهم سرعان ما يزول عندما نتأمل استعمال العطف مع عدم تكرار الفعل "أطيعوا"، الأمر الذي يدل على أن طاعة هؤلاء مقيدة بطاعة الله ورسوله، وليست طاعة مطلقة، وطاعة أولي الأمر في حال التزامهم بكتاب الله ورسوله هي في الحقيقة خضوع للقانون (الكتاب والسنة)، لا لأشخاص الولاة، وقد وضع النبي ضابطا لهذه الطاعة فقال صلى الله عليه وسلم: "إنما الطاعة في المعروف"^(١)، بل لا يملك الحاكم بشخصه أن يأمر بأمر مخالف للقانون.

وهذا الأمر بطاعة (أولي الأمر) مسبوق بأمر أولي الأمر أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل.

وقد أشرنا من قبل بأن الدولة القانونية دولة مؤسسات، وأن الخضوع فيها ليس خضوعا لأشخاص الحكام بأعينهم، وإنما بصفاتهم، كل بحسب ما يمثله من وظيفة داخل مؤسسات الدولة؛ فالخضوع والسمع والطاعة في الدولة القانونية إنما هو خضوع للقانون، وينبغي على هذا أن أي أمر يصدر عن الحكام ومن دونهم إذا كان خارجا عن القانون فإنه لا يفرض طاعة على أحد من أفراد الدولة.

لقد كان العرب لا يعرفون إلا الطاعة للأشخاص الذين هم من قبيلتهم، ولا ريب أن هذه الطاعة الشخصية لا تقيم نظاما سياسيا جامعا؛ وعليه فقد حملهم الإسلام على الطاعة السياسية والالتزام بالقانون ودولة المؤسسات مهما كان الأشخاص الذين

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث (٧١٤٥): ٣٢٩/٤ وما بعدها، ومسلم في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث (١٨٤٠): ١٤٦٩/٣.

يمثلونهم، وهذا من أعظم إنجازات الإسلام على المستوى السياسي، وفي ضوء هذا نفهم جيداً حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"^(١).

لقد أحدثت فكرة طاعة أولي الأمر، أي الدولة بكل مؤسساتها ومسؤوليها، نقلة ثقافية سياسية مغايرة لما كان عليه الناس في الجاهلية، حيث كانوا يعيشون ويموتون، وليس لهم ارتباط لازم بأمر ولا بدولة ولا رئيس دولة، فنبه الحديث على أن من مات على هذا النحو، فقد مات على نمط أهل الجاهلية، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"^(٢).

قال القاضي عياض: "أي: على هيئة ما مات عليه أهل الجاهلية، من كونهم فوضى لا يدينون لإمام"^(٣).

ونلاحظ ورود المصطلح في صيغة الجمع "أولي الأمر" مما يشير إلى أن ولاية الأمور، ليسوا فرداً واحداً (رئيس الدولة)، وإنما هم أفراد متعددون موزعون على مؤسسات الدولة المختلفة.

ومما يؤكد أن الطاعة المأمور بها في الإسلام هي الطاعة السياسية التي تعني "سيادة القانون" أنها ليست طاعة مطلقة، وإنما هي طاعة مقيدة (بالمعروف).

ومع ظهور الدولة القانونية ظهرت مصطلحات مثل: "الخضوع للقانون"، و "سيادة القانون"، وحلت محل مصطلح "الطاعة"، والعبرة بالمقاصد المعاني لا بالألفاظ والمباني، والطاعة لا تعني الطاعة الخضوع للقانون فحسب، وإنما تعني - أيضاً - الالتزام بالقانون ديانة.

ونحن نجزم أن القيم السياسية الإسلامية هي الأقدر على ترسيخ مبدأ سيادة القانون، عبر إيجابها للطاعة السياسية، وأن هذه الطاعة ليست طاعة للحكام بأشخاصهم، وإنما بصفاتهم وما يمثلونه من مؤسسات الدولة.

روى الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى: (وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ): "قال ابن زيد: إن

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية حديث رقم (٧١٤٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الفتن باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أمورا تنكرونها، حديث رقم (٧٠٥٣)، ومسلم باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، حديث رقم (١٨٤٩).

رسول الله صلى الله عليه وسلم نبي هو خيرته من خلقه، ثم لم يستحل له أن يأمر بأمر إلا بشرط. لم يقل: "ولا يعصينك" ويترك، حتى قال: "في معروف": فكيف ينبغي لأحد أن يطاع في غير معروف، وقد اشترط الله هذا على نبيه"^(١).

وقد تساءل الزمخشري عن السر في تقييد عدم المعصية (أي الطاعة) لرسول الله بأن تكون في معروف، مع أن النبي المعصوم لا يأمر إلا بمعروف، فقال: "فإن قلت: لو اقتصر على قوله: (وَلَا يَعْصِيَنَّكَ)، فقد عُلِمَ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يأمر إلا بمعروف؟ قلت: نبه بذلك على أن طاعة المخلوق في معصية الخالق جديرة بغاية التوقي والاجتناب"^(٢). إن البيعة لرسول الله كانت بصفة النبوة أولاً، وبصفة الإمامة ثانياً؛ فإذا كانت بيعه الرسول - نبيا وقائداً - قد قيدت فيها الطاعة بالمعروف، فما بالك بمن دونه من الحكام؟ وكيف بمن عرف منهم بفسادهم وظلمهم وطغيانهم؟ وفي ظل الدولة القانونية أصبح "المعروف" المقيد به الطاعة المأمور به هو "معروفاً مكتوباً تعاقدياً"، لا "معروفاً خاضعاً لتفسيرات وأهواء الحكام".

إذن في ظل الدولة القانونية أصبح من الممكن إضافة قيد في وجوب طاعة السلطة التنفيذية، وهو أن يكون بما لا يتعارض مع الدستور والقانون، فليس له أن يأمر بما يخالف القانون أو يمنع الناس من التصرفات القانونية التي يجيزها القانون، كما ليس له أن يتصرف في الأموال العامة والخاصة إلا بمقتضى الدستور والقوانين المنظمة. في ظل الدولة القانونية يمكننا تفسير العديد من المصطلحات الفقهية المقابلة لمصطلح "الطاعة"، منها: "العصيان"، "والبغي"، "والخروج"، وتصنيف هذه الأفعال على أنها جميعاً جرائم تندرج تحت مخالفة القانون أو الخروج عليه، ويسهل علينا في ضوء ذلك التفريق بين هذه الجرائم وبين المعارضة السلمية المنضبطة بضوابط الدستور والقانون، والتي يمكنها انتقاد تصرفات السلطة التنفيذية، فهذه الصور من المعارضة لا تدخل في العصيان.

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، للإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر، الطبعة الأولى (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م): ٦٠٠/٢٢ وما بعدها.

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م): ٩٩/٦.

لقد نظمت الدولة القانونية الدستورية المعارضة السلمية للسلطة التنفيذية، وحددت لها قنوات شرعية، وبهذا يكون للدولة القانونية فضل القضاء على فكرة المعارضة المسلحة والتفريق بينها وبين المعارضة الدستورية القانونية.

وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم في معارضة السلطة فمن ثوابت النظام السياسي الإسلامي أن الأمة - وهي صاحبة السلطة ومن حقها أن توكل فيها من يمارسها نيابة عنها - من حقها مراقبة هذا الوكيل لتطمئن على حسن تصرفه فيما وكل فيه، ولا سيما وأن هذه الوكالة مقيدة بممارسة السلطة لتنفيذ الشرع، فإذا مارس الحاكم السلطة في الحدود المشروعة أعانته الأمة في ذلك، وإن هو خرج على شيء من ذلك كان للأمة حق تقويمه، بل هو واجب شرعي تأثم الأمة إذا قصرت في القيام به مع القدرة.

وقد ثبت هذا في كثير من النصوص الشرعية، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"^(١). وقوله صلى الله عليه وسلم: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"^(٢). وقال صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له إنك ظالم، فقد تودع منهم"^(٣). وأكدت الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين الذين أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع سننهم حين قال "فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين"، على هذا المبدأ، من ذلك ما قاله أبو بكر رضي الله عنه: "فإني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"^(٤).

وقد جاءت الدولة القانونية بالعديد من الوسائل من ذلك ما نصت عليه المادة (٧٣) من الدستور المصري على أن للمواطنين حق تنظيم الاجتماعات العامة، والمواكب والتظاهرات، وجميع أشكال الاحتجاجات السلمية، غير حاملين سلاحاً من أي نوع، بإخطار على النحو الذي ينظمه القانون. وحق الاجتماع الخاص سلمياً مكفول، دون الحاجة إلى

(١) رواه أبو داود في كتاب الملاحم باب الأمر والنهي، حديث (٤٣٤٤): ٣٣٣/٤، وابن ماجه في كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث (٤٠١١): ١٣٢٩/٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک في کتاب معرفة الصحابة باب ذکر عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخيه من الرضاعة وأسد الله وأسد رسوله صلى الله عليه وسلم حمزة بن عبد المطلب، رقم (٤٨٨٤) ١٩٥/٣.

(٣) رواه أحمد في المسند، مسند عبد الله بن عمرو، حديث (٦٧٨٤) ٣٩٤/١١.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في باب لا طاعة في معصية، رقم (٢٠٧٠٢) ٣٣٦/١١.

إخطار سابق، ولا يجوز لرجال الأمن حضوره أو مراقبته، أو التنصت عليه. ونصت المادة (٧٤) على أن للمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية، بإخطار ينظمه القانون. ونصت المادة (١٥) على أن الإضراب السلمي حق ينظمه القانون. ولا شك أن الدولة القانونية بحاجة إلى قيم النظام السياسي الإسلامي حتى تبقى هذه المعارضة معارضة إيجابية ملتزمة بأخلاقيات الإسلام ومبادئه التي تحتم استعمال هذه الآليات والحقوق الدستورية بما يحقق المصالح دون جلب للمفاسد.

ومن آليات الدولة القانونية التي قررتها الدولة القانونية لمحاسبة السلطة السياسية إذا ما تجاوزت ما نصت عليه المادة (١٥٩) من الدستور المصري على أن يكون اتهام رئيس الجمهورية بانتهاك أحكام الدستور، أو بالخيانة العظمى، أو أية جناية أخرى، بناء على طلب موقع من أغلبية أعضاء مجلس النواب على الأقل، ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس، وبعد تحقيق يجريه معه النائب العام. وإذا كان به مانع يحل محله أحد مساعديه. وبمجرد صدور هذا القرار، يوقف رئيس الجمهورية عن عمله، ويعتبر ذلك مانعا مؤقتا يحول دون مباشرته لاختصاصاته حتى صدور حكم في الدعوى.

ويحاكم رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة يرأسها رئيس مجلس القضاء الأعلى، وعضوية أقدم نائب لرئيس المحكمة الدستورية العليا، وأقدم نائب لرئيس مجلس الدولة، وأقدم رئيسين بمحاكم الاستئناف، ويتولى الادعاء أمامها النائب العام، وإذا قام بأحدهم مانع، حل محله من يليه في الأقدمية، وأحكام المحكمة نهائية غير قابلة للطعن. وينظم القانون إجراءات التحقيق، والمحاكمة، وإذا حكم بإدانة رئيس الجمهورية أعفى من منصبه، مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى.

هذه الآليات القانونية من شأنها إجراء مبادئ النظام السياسي الإسلامي من دائرة التنظير والإقرار إلى دائرة التفعيل والتطبيق.

الخاتمة

وضحت الدراسة في سبيل تحقيق لمقصدها الرئيس المتمثل في رصد أهم آثار الدولة القانونية في تطوير فقه النظام السياسي الإسلامي، ماهية الدولة القانونية وعرضت لأهم مقوماتها، وبينت قدرة النظام السياسي الإسلامي على التفاعل الإيجابي مع هذه الدولة والتأصيل لهذه المقومات واستيعاب الكثير منها، ثم عرضت في مبحثين متوالين لأهم آثار الدولة القانونية في تطوير فقه النظام السياسي الإسلامي، وخصصت المبحث الأول منهما لبيان هذه الآثار في جانب البناء السياسي، بينما خصصت الثاني لبيان هذه الآثار في جانب الأداء السياسي.

وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج، منها:

١. أن للدولة القانونية أثرها الواضح في تنبيه العقل المسلم على الإمكانيات الهائلة المعطلة في الإسلام، واستنفار الحركة الفقهية المعاصرة للقيام باستلزام الوحي الشريف واستخراج قيم النظام السياسي الإسلامي من نصوصه ومبادئه وقواعده الكلية ومقاصده العامة، سواء على مستوى البناء أو مستوى الأداء، بدلا من استنساخ تجارب تاريخية مثلت إلى حد ما بعدا عن هذه القيم.
٢. أن الخصومة بين الدولة في الإسلام والدولة القانونية خصومة مفتعلة في كثير من النقاط.
٣. أن النطاق الرئيس الذي يظهر فيه أثر الدولة القانونية هو استحداث آليات ووسائل زمانية ومكانية لإدارة الشأن العام، وقد نجحت الحركة الفقهية المعاصرة في تحليل هذه الآليات والوسائل تحليلا عميقا، والوقوف على مدى العمل بكل واحدة منها في ضوء كليات الشريعة ومقاصدها، وأسفر ذلك عن قبول الكثير من هذه الآليات والوسائل، ساعد على ذلك امتياز النظام السياسي الإسلامي بالجمع بين ثبات المبادئ والغايات وتغير الوسائل والأدوات.
٤. أن الدولة في النظام السياسي الإسلامي أحق ما توصف بالدولة القانونية؛ إذ من المقررات أن هذه الدولة بكافة أشخاصها ومؤسساتها مطالبة بالاحتكام إلى قانون غير ذاتي المصدر أو شخصي الطابع، بما يضمن تحقيق أهم مقوم من مقومات الدولة القانونية والمتمثل في سيادة القانون.
٥. أن العالم الإسلامي تفاعل مع الدولة القانونية على المستوى التطبيقي تفاعلا إيجابيا، وتكاد دول العالم العربي والإسلامي تجمع على الأخذ بآليات هذه الدولة ومؤسساتها، غير أن الذي يعيب هذا التطبيق اقتصره على الجانب الشكلي

الظاهري دون إعمال حقيقي لهذه الآليات في كثير من الأحيان، الأمر الذي يعيق هذه الدول من حصاد الآثار الجيدة لهذه الدولة من سيادة القانون وحماية الحريات والحقوق وتحقيق العدالة.. ونحوها.

٦. أن وقوف بعض الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي موقف الرفض من الدولة القانونية بزعم تعارضها مع الإسلام أسهم في تضليل الشعوب وإقعادها عن المطالبة باحترام آليات هذه الدولة؛ إذ لا شك أن الحس الديني محرك أساسي لمطالب الأمة بما تعتقده من صميم دينها وعقيدتها، ولا أدل على ذلك من مركزية قضية المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية في الوعي الشعبي والوعي الثقافي، غير أن الموقف السلبي الذي يقفه البعض من منجزات الحضارة الإنسانية بشكل عام ومنجزات الدولة القانونية بصورة خاصة موقف لا يوصل إلى نتائج إيجابية، بل الواجب التفاعل الإيجابي، أخذا ورداء، وإضافة وعطاء، ويكفي ألا تكون هذه المقررات مخالفة للنصوص الصريحة الشرعية، ففرق بين اشتراط أن يكون الأمر منصوحا على مشروعيته وبين الاكتفاء باشتراط ألا يكون مخالفا لمقررات الشريعة، والكلام نفسه يقال عن الموقف الجامد على المصطلحات الفقهية ورفض استعمال مصطلحات الدولة القانونية بحجة الحفاظ على الهوية موقف لا ينتج، وقديما قال الفقهاء: العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

٧. أن صعوبة الوقوف على معالم الدولة القانونية في المصادر الإسلامية راجع لوجود اختلاف كبير في الاصطلاحات، واختلاف ترتيب المسائل في مدوناتنا الفقهية عن الصياغات القانونية المعاصرة، وقد أسهم كل الفصل بين دراسة العلوم الدينية والعلوم السياسية والقانونية، وادعاء البعض الاجتهاد مع الجهل، في تعميق هذه المشكلة.

ومن التوصيات:

- ١) إجراء دراسات تحليلية مقارنة لنصوص دساتير الدول العربية والإسلامية تبين مدى استيعاب هذه الدساتير لمقومات الدولة القانونية ومدى توافقها أو اختلافها مع قيم الإسلام المتعلقة بالنظام السياسي.
- ٢) إجراء المزيد من الدراسات حول تفعيل قيم الشريعة المتعلقة بالبناء والأداء السياسي واستلهاهم المنظومة الأخلاقية الإسلامية من أجل التطوير آليات الدولة القانونية والتغلب على ثغرات الخروج عن التطبيق الأمثل لها.
- ٣) أن يتم إجراء هذه البحوث العلمية وفق المنهج المقارن، وأن يشترك فيها العلماء

والباحثون من تخصصات: الشريعة والقانون الدستوري والسياسة والأخلاق والاجتماع.. وغيرها.

(٤) إجراء المزيد من البحوث والدراسات لرصد أثر الدولة القانونية على المصطلحات والآراء في الفروع الفقهية القانونية الأخرى كالنظام الاقتصادي والنظام القضائي والنظام الجنائي النظام الدولي.. وغيرها.



المراجع

- (١) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان لأحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩٩ م.
- (٢) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، تحقيق أحمد مبارك البغدادى، دار ابن القيم الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م).
- (٣) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ)، صححه وعلق عليه/ محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م).
- (٤) الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، د. محمد المختار الشنقيطي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى (٢٠١٨ م).
- (٥) الإسلام والدستور، توفيق بن عبد العزيز السديري، نشر وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٥ هـ).
- (٦) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بالقرار ٢١٧ ألف (د-٣) المؤرخ بتاريخ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ م
- (٧) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، تأليف عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الطيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- (٨) أهل الحل والعقد. صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله بن إبراهيم الطريفي، صادر عن رابطة العالم الإسلامي، السنة السابعة عشرة، العدد ١٨٥ عام ١٤٢٩ هـ
- (٩) البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث. دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية، الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، دار قباء - القاهرة.
- (١٠) البيعة في الإسلام: تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، الدكتور أحمد محمود آل محمود، دار الرازي، بدون تاريخ.
- (١١) الجامع الصحيح، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٩ هـ) اعتنى به محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وقصي محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية - القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٠ هـ).
- (١٢) الجامع الصحيح، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١ هـ)، دار الفكر، بيروت. لبنان، بدون تاريخ.

- (١٣) الجنسية في الشريعة الإسلامية، د. رحيل غرايبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١١ م).
- (١٤) الحرية أو الطوفان، د/ حاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية (١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨ م).
- (١٥) الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاق، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر ٢٠١٤ م.
- (١٦) السنة التشريعية، للشيخ علي الخفيف، منشور ضمن العدد (٥٦) سلسلة في التنوير الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يناير (٢٠٠١ م).
- (١٧) السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية. بيروت لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م).
- (١٨) الصحيفة: ميثاق الرسول "دستور دولة الإسلام في المدينة"، تأليف د. برهان زريق، دار النميز، ودار معد - دمشق، الطبعة الأولى (١٩٩٦ م).
- (١٩) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١ هـ) تحقيق/ نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد.
- (٢٠) الطعن في أحكام القضاء. دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة من الباحث أحمد جدامي، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة (٢٠١٢ م).
- (٢١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م).
- (٢٢) الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨ م).
- (٢٣) العقد الاجتماعي أو "مبادئ الحقوق السياسية"، جان جاك روسو، نقله إلى العربية عادل زعتر، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية (١٩٩٥ م) أشرفت عليها اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو).
- (٢٤) العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، صدر

واعتمد وفتح باب التوقيع والتصديق عليه والانضمام إليه بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرخ بتاريخ ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦م.

(٢٥) العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، صدر واعتمد وفتح باب التوقيع والتصديق عليه والانضمام إليه بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرخ بتاريخ ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦م.

(٢٦) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١١هـ/١٩٩٠م).

(٢٧) المعاهدات الدولية الأساسية لحقوق الإنسان، النشرة الخاصة بمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان باللغة العربية، وقد صدرت هذه النشرة عام (٢٠١٤م).

(٢٨) المواطنة في الإسلام. دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مقال للباحث رشيد حوراني، منشور على الإنترنت، اطلع عليه بتاريخ ١١/٧/٢٠٢٤م.

(٢٩) الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي (١٥٢. ٢٤٤هـ)، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس (٩٣. ١٧٩هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

(٣٠) النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات، يوسف الهنداوي، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، المجلد ١٢ العدد ٨٦ ديسمبر ٢٠١٧م.

(٣١) النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية. دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة د/ منير حميد البياتي، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الرابعة.

(٣٢) الوجيز في القانون الدستوري، حسني بودييار، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر (٢٠٠٣م).

(٣٣) الوسيط في القانون الدستوري، أ.د. جابر نصار، مركز التعليم المفتوح بجامعة القاهرة (٢٠٠٧م).

(٣٤) الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، الدكتور أحمد نعمان الخطيب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة السابعة (١٤١٣هـ/٢٠١١م).

- (٣٥) الوسيط في شرح أحكام الجنسية دراسة مقارنة بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية.
- (٣٦) تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار لخليل اينالجيک، ترجمة د. محمد الأرناؤوط، دار المدد الإسلامي، الطبعة الأولى (٢٠٠٢ م).
- (٣٧) تاريخ تقنين الشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر العدد ١١، سبتمبر ١٩٧٧ م.
- (٣٨) تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الدكتور صوفي أبو طالب، طبعة دراسية، بدون تاريخ.
- (٣٩) تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي تأصيل ونقد، تأليف أ.د/ أحمد بن سعد حمدان الغامدي، دار ابن رجب ودار الفوائد - مصر، الطبعة الثانية (١٤٣٤هـ/٢٠١٣ م).
- (٤٠) تخرج الدلالات السمعية له صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات، للخزاعي، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة الأولى (١٩٨٥ م).
- (٤١) تقرير الأمين العام بعنوان: "سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع" ((S/٢٠٠٤/٦١٦).
- (٤٢) تقنين الفقه الإسلامي. المبدأ والمنهج والتطبيق، الشيخ أحمد فهبي أبو سنة (الأستاذ بكلية الشريعة بالأزهر سابقاً)، نشر إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ/١٩٨٦ م).
- (٤٣) جامع البيان في تأويل القرآن، للإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ/٢٠٠١ م).
- (٤٤) حدود السلطة في حق الأمة، د. خالد الماجد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١٣ م).
- (٤٥) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر دار الوطن، الرياض، (١٤١٦هـ).
- (٤٦) حقوق الإنسان في الإسلام. أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، الدكتور عدنان الخطيب، صدر له الدكتور إبراهيم مذكور

- رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة الأسبق، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع - دمشق، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- ٤٧) حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، تأليف كل من د. أحمد الريسوني ود. محمد الزحيلي ود. محمد عثمان شبير، كتاب الأمة صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر الطبعة الأولى ١٤٤٢٣هـ/٢٠٢٢م.
- ٤٨) ديوان المظالم نشأته وتطوره واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة، تأليف الدكتور حمدي عبد المنعم المستشار بمجلس الدولة، دار الشروق، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- ٤٩) روح القوانين، مونتسكيو، نشره باللغة الفرنسية للمرة الأولى عام ١٧٤٨م، ونقله عادل زعير إلى العربية تحت عنوان روح الشرائع، نشرته مؤسسة هندأوي.
- ٥٠) سيادة القانون كأساس وشرط لبناء دولة وطنية حديثة، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، بدون بيانات نشر.
- ٥١) سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، عبد الله المالكي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١٢م).
- ٥٢) سنن أبي داود للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢). ٢٧٥هـ)، تعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، ومعه معالم السنن للخطابي، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).
- ٥٣) سنن ابن ماجه، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٩-٢٧٣هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الجيل . بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٨٨م).
- ٥٤) شرح كتاب السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- ٥٥) صيد الخاطر، للإمام أبي الفرج جمال الدين بن الجوزي (٥٩٧هـ)، ت أسامة محمد السيد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الخامسة (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).
- ٥٦) مقصد الحرية وتطبيقاته في الفقه السياسي الإسلامي، د. فتحي أبو الورد، الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧م، وأصل الكتاب رسالة

- مقدمة لنيل درجة التخصّص الدكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- (٥٧) غياث الأمم عند التياث الظلم لإمام الجرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) تحقيق د/مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع-الإسكندرية.
- (٥٨) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (٨٥٢.٧٧٣هـ)، دار المعرفة، بيروت. لبنان (١٣٧٩هـ).
- (٥٩) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجعته/ محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
- (٦٠) في مصادر التراث السياسي الإسلامي، نصر محمد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- (٦١) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الأستاذ الدكتور/محمد سليم العوا، دار الشروق، الطبعة الثانية (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- (٦٢) فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان الطبعة الثانية (١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م).
- (٦٣) قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، رسالة دكتوراه، لأورهان صادق جانبولات، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٩م.
- (٦٤) قوانين نامة في الدولة العثمانية خلال القرنين ٩-١٠هـ/ ١٥-١٦م، لمريم محمد، وأنيسة لراشي، ضمن أعمال الماجستير.
- (٦٥) مبدأ استقلال القضاء ومدى مراعاته في العهد المملوكي"، د. محمد غرابية الرحيل، منشور في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالأردن، العدد ١٤.
- (٦٦) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله، دار النفائس، الطبعة الخامسة (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٩م).
- (٦٧) محمد الرسول السياسي، د/محمد عمارة، مطبوع كهدية مع مجلة الأزهر، عدد شهر ربيع الأول (١٤٣٣هـ).
- (٦٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١.١٦٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت، الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

- (٦٩) مصطلح التشريع ومشتقاته في الاستعمال الحقوقي، د/ سعد بن مطر المرشدي العتيبي، منشور نسخة pdf على موقع الألوكة.
- (٧٠) المصنف، للحافظ عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
- (٧١) مفهوم الدولة في الشريعة الإسلامية وأثره في تغييب مبدأ سيادة حكم القانون"، لأحمد عثمان، منشور على موقع الحوار المتمدن بالإنترنت، اطلع عليه بتاريخ ٢٠٢٤/٢/١٥م.
- (٧٢) مقدمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من تاريخه المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ البربر والعرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر) تأليف عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان (١٤٣١هـ/٢٠١١م).
- (٧٣) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، نهضة مصر، الطبعة الثانية (٢٠٠٤م).
- (٧٤) منهاج السنة النبوية لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- (٧٥) مواطنون لا ذميون، فهدى هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

