دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الحرية السياسية بين الشريعة الاسلامية والنظم الوضعية المعاصرة
المصدر:	مجلة كلية الآداب
الناشر:	جامعة الزقازيق - كلية الآداب
المؤلف الرئيسي:	سيف، مصطفى علي محمد
المجلد/العدد:	ع 43
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2007
الشهر:	خريف
الصفحات:	399 - 440
رقم MD:	359475
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	النظم السياسية، الحرية السياسية، الشريعة الاسلامية ، الاسلام والسياسة ، النظام السياسي في الاسلام، الانتخابات ، القوانين والتشريعات
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/359475

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

"الحرية السياسية بين الشريعة الإسلامية و ا لنظم الوضعية المعاصرة"

إعداد

الدكتور/ مصطفى علي محمد سيف

مقدمة

** الحمد لله رب العالمين نحمده و نستعينه و نستغفره و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا من يهده الله فلا ضال له و من يضلل فلا هادي له.

** و أشهد أن سيدنا و نبينا محمد عبده و رسوله معلم البشرية و مخرج البشرية من الظلمات إلى النور عليه و على آل بيته و أصحابه أجمين صلاة و سلاما دائمين إلى يوم الدين.

أمـــا بعـــد

** فقد تخيرت موضوع "الحرية السياسية بين الشريعة الإسلامية و النظم الوضعية المعاصرة" عنوانا للبحث لما لهذا الموضوع من أهمية خاصة للإنسان و خاصة في هذا العصر بالإضافة إلى بيان أن الشريعة الإسلامية قد سبقت بكثير النظم الوضعية في معالجة هذا الموضوع على الوجه الأكمل دون قصور أو نقصان في حين أن النظم الوضعية قد عالجته و تناولته ليس بنفس الكيف التي عالجته به الشريعة الإسلامية و لا عجب في ذلك لاختلاف المصدر في الحالتين فمصدر الشريعة الإسلامية هو المولى عز و جل و رسوله الكريم و الذي قال عنه رب العزة "و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"[1] صدق الله العظيم. أما مصدر النظم الوضعية المعاصرة فهو الإنسان و ما يضعه الإنسان أو يعالجه و يتناوله من موضوعات قابل للقصور و النقصان وذلك طبقاً لطبيعة أما ما يعالجه الله سبحانه وتعالي ورسوله الكريم فقير قابل للقصور والنقصان بل يمتاز بالكمال فلا مجال للمقارنة في ذلك لاختلاف المصدر في كل هذا و قد تناولت هذا الموضوع في بابين:-

الباب الأول: الحرية السياسية في النظم الوضعية المعاصرة.

و قسمت هذا الباب إلى خمسة فصول هم:

الفصل الأول: الانتخاب و الترشيح في التاريخ.

الفصل الثاني: التكييف القانوني لحق الانتخاب.

الفصل الثالث: أهلية الانتخاب.

الفصل الرابع: الحرية السياسية في إعلانات الحقوق و دساتير النظم الوضعية المعاصرة.

الفصل الخامس: تقييم وضع الحرية السياسية في النظم السياسية المختلفة.

"١" سورة النجم الآية رقم ٣، ٤

الباب الثاني: الحرية السياسية في الشريعة الإسلامية و قسمت هذا الباب إلى أربعة فصول هم:

الفصل الأول: بيعة الخليفة.

الفصل الثاني: اختيار الخليفة.

الفصل الثالث: رقابة الأمة على أعمال الخليفة

الفصل الرابع: حدود مسئولية الحاكم و دور الأمة في عزله.

** هذا و اختتمت البحث بخاتمة موجزة و ببيان لأهم المراجع العلمية التي استعنت بها في كتابة البحث.

الباب الأول
"الحرية السياسية في النظم الوضعية المعاصرة"

تتضمن الحريات السياسية: حق الانتخاب و حق الترشيح و قد كانت الحرية السياسية من أسبق الحريات التي أهتم بها الفقه التقليدي ضمن الحريات المدنية فعن طريق ممارستها يمكن التحكم في توجيه أداة الحكم التي تسير دقة الأمور في الدولة.

فالحرية السياسية إنما تتمثل في المشاركة في الحكم إما عن طريق الديمقراطية المباشرة أو عن طريق الديمقراطية غير المباشرة (الديمقراطية النيابية).

و نظرا لكون الديمقراطية النيابية هي الصورة الغالبة في أنماط نظم الحكم الحديثة متمثلة بركنيها (الانتخاب و الترشيح) فقدآثرنا أن نتحدث عن هذين المظهرين في هذا الباب.

مفهوم الحرية السياسية: لعل من أقدم الحقائق التي آمن بها العقل البشري بعد بداية تكاثر الناس و اجتماعهم ضرورة قيامهم بالعمل على سد حاجاتهم بشكل منظم"١" و هذا الاتفاق لا بد أن يبدأ ببداية أساسية و هي: معرفة الهدف، ووجود فكرة لتحقيق ذلك الهدف ثم القيام بالتطبيق العملي بشكل فعال لكي تترتب النتائج على الأفعال. و من هنا نشات فكرة الدولة و التي هي مرحلة من مراحل تطوير البشرية في طريق التنظيم و هي ليست غاية في حد ذاتها بل هي وسيلة لتحقيق غاية هي: إيجاد تنظيم سياسي يحقق سعادة البشرية"٢" كما أدرك الناس إلى جانب ذلك أن الوصول إلى النتيجة- بشكل فعال- لا يكون إلا بانتظام معين في العمل، و هذا الانتظام بطبيعته لا يأتي بشكل مجد إلا بوجود موجه ومنظم للعمل يختاره الآخرون من بينهم ويوظفونه لتحقيقه فيصبح هو التالي الأمر الموجه باسمهم بناء على الصلاحية التي خولها من قبلهم. و من هنا بدأ ايمان الناس بضرورة وجود حاكم على رأس الجماعة، ليناط إليه الإشراف على تنفيذ ما اتفقوا عليه من أمر.

باسمهم وبناء على ذلك برزت إلى الوجود حقيقتان أساسيتان هما وجود فكرة لتحقيق رغبة متفق على ضرورة تطبيقها، على شكل قانون يعبر عن الإرادة العامة للمجتمع"٣" و التعبير عن الإرادة العامة لا يكون إلا باشتراك الجميع في رسم السياسة و الاتفاق على القانون الذي يحدد طريق العمل من قبل الجميع. و بذلك تتكون من الجميع هيئة شعبية يقوم أفرادها بالشئون العامة دون وساطة عنهم في ذلك، فيقومون بالتصويت على القوانين، و بتعيين الموظفين و الحكام و القضاة المؤقتين.

"١" الدكتور/ إبراهيم أباظه، الدكتور/ عبد العزيز الغنام- تاريخ الفكر السياسي (١٩٧٣م) ص١٨

"٢" الدكتور/ محمد حافظ غانم-مبادىء القانون الدولي العام- دار النهضة العربية (١٩٧٠م) ص٤٦

"٣" الدكتور/ عثمان خليل- المبادئ الدستورية العامة (١٩٥٦) ص١٨١ الدكتورسيد صبري- مبادئ القانون الدستوري (١٩٤٩) ص١٣٩.

و قد يترأى لمجموع الهيئة الفصل في بعض القضايا الهامة و العاجلة مباشرة من قبلهم. "و هي أقدم صور الديمقراطية المباشرة" و هذه الصورة تعتبر من أقل صور الديمقراطية انتشارا في العصر الحديث إذ لا وجود لها إلا في بعض المقاطعات السويسرية الصغيرة جدا لحقيقة مؤادها أن الديمقراطية بصورتها المباشرة غير ممكنة التطبيق إلا في دويلات صغيرة"١".

و يبدو أن الأخذ بهذا النظام (الديمقراطية المباشرة) مستحيل في العصر الحديث، حتى لو قصر تطبيقه على الوظيفة التشريعية البحته. و ذلك بسبب اتساع رقعة الدول، و كثرة عدد السكان و تضخم تلك الأعداد باستمرار، و ما صاحبه من كثرة المشاكل و تعقيدها إلى درجة أصبح يتعذر معها اشتراكهم جميعا في حلها، و حتى مناقشتها.

و لذا أخذ بعض دعاة الديمقراطية في القرن الثامن عشر مثل (مونتسكيو) و بعض رجال الثورة و المفكر في فرنسا يدعون إلى النظام النيابي الذي يقوم على أساس انتخاب الشعب لنواب له يتولون الحكم باسمه، و هي صورة (الديمقراطية غير المباشرة) في الحكم"٢"

هذا في الوقت الذي أبدى فيه رجال مثل (جان جاك روسو) يدافعون عن صورة الديمقراطية المباشرة في الحكم، و قيام الشعب بدون وساطة نواب عنه. و حجتهم في ذلك أن الجماعة السياسية لا تكون ممثلة إلا بنفسها، لأن الإرادة العامة للشعب لا يمكن تمثيلها و بالتالي هاجم (روسو) بمرارة الديمقراطية النيابية التي ظهرت في أنجلترا بقوله (كل قانون لم يوافق عليه الشعب باطل و لا يمكن أن نسميه قانونا... يظن الشعب الإنجليزي أنه حر، و لكنه واهم في ظنه، فهو ليس حرا إلا في فترة انتخاب أعضاء البرلمان، فإذا ما تمت عاد الشعب عبدا و فقد حريته و كيانه). و عزا (روسو) الآخذ بمثل هذه الصورة من الديمقراطية إلى ضعف الروح الوطنية، و فتورها و اعتبرها لذلك دون الديمقراطية المباشرة التي تعني بها الشعب الإنجليزي و التي يتولى فيها الشعب مباشرة السلطة التشريعية السيدة، و تعيين أفراد السلطة التنفيذية الخادمة و ضمنها السلطة القضائية، كما اعتبرها التعبير الصحيح لمنطق الحرية السياسية و ممارستها"٣". و يؤيد (روسو) في ذلك من المحدثين (جون ستيوارت ميل) الذي دافع عن فكرة الاختيار المباشر للحكام، كصورة أقرب للديمقراطية المباشرة من طريقة الانتخاب غير المباشر فهو يرى أن ما يمكن تحقيقه بالانتخاب غير المباشر يمكن تحقيقه بالانتخاب المباشر و العكس صحيح."٤"

"١" صول بادوفر. معنى الديمقراطية. ترجمة جور عزيز (١٩٦٧) ص١٢٩، ١٣٦

"٢" الدكتور ثروت بدوي. النظم السياسية. الجزء الأول (١٩٧٠م) ص١٩٧

"٣" الدكتور/ عبد الحميد متولي. المفضل في القانون الدستوري (١٩٥٢) ص٣٢١- و الكتور عثمان خليل المبادئ الدستورية العامة- ص١٨٢

"٤" جون ستيوارت ميل. الحرية. ترجمة عبد الكريم أحمد (١٩٦٦م) ص١٥

و لكن و إن كانت الديمقراطية المباشرة هي الصورة الصحيحة للديمقراطية من الوجهه النظرية البحتة، إلا انها صعبة التطبيق بل مستحيلة في هذا العصر. و هذه الحقيقة قد جعلت حتى المؤيدين لتلك الصورة من الديمقراطية يذعنون للبديل، و هي الديمقراطية غير المباشرة، و أنهم حتى عند مناداتهم بالديمقراطية المباشرة لم يكونوا يعنون بها اشتراك جميع أفراد الشعب في الحكم المباشر بصورة ديمقراطية كاملة خيالية غير ممكنة ولقد أوضح ذلك في العقد الاجتماعي حيث قال " الديمقراطية الكاملة "بمعنى الكلمة لم يكن لها وجود قط، و لن يكون لها وجود فمما يتعارض مع الطبيعة أن تحكم الأكثرية الأقلية"١" و لذلك أصبح انتخاب الحكام عن طريق نواب الشعب هو البديل الديمقراطي المقبول. يقول (جون ستيوارت ميل) " و لذلك... فخطة تصفية حق الانتخاب الشعبي المباشر بواسطة هيئة وسيطة مما يكن الدفاع عنها تماما"٢" و غالبية فقهاء القانون الدستوري في هذا العصر يميلون إلى تفضيل كون الانتخاب الشعبي المباشر بواسطة هيئة وسيطة لاختيار السلطة الحاكمة، و يعتبرونها من أصلح الوسائل الممكنة و أفضلها، و أكثرها ديمقراطية"٣" و يعتبرونها كذلك من أمضى الوسائل لتقييد السلطة، لأن الانتخاب يلزم السلطات تقديم حساب عن أعمالها، كما يضع الجزاءات لانحرافها، متمثلة في إقصاء الحاكم إذا انحرف عن السلطة أو الصلاحيات التي خول إياها.

"١" جون باردفر- المرجع السابق-صـ١٢٧.

"٢" جون ستيوارت- الحرية- ترجمة عبد الكريم أحمد و مراجعة الدكتور محمد أنيس صـ٩.

"٣" منهم أستاذنا الدكتور/ محمود حلمي- راجع المبادئ الدستورية العامة، طبعة دار الفكر العربي (١٩٧٠م) صـ٢٩٠.

الفصل الأول

"الانتخاب و الترشيح في التاريخ"

- في بلاد اليونان القديمة اعتبرت الديمقراطية المباشرة هي الأسلوب الأمثل للحكم إذ كان الحكم فيها حقا لكل الشعب من الوطنيين دون غيرهم، و كان الأسلوب المتبع لديهم، ضبط عدد الذين يحق لهم الاشتراك في الحكم و التعبير عن ارادتهم كوطنيين"١".
- و ذلك عندما وضع (سولون عام ٥٩٤ ق. م) أسس الديمقراطية اليونانية- بما أدخله من اصلاحات اجتماعية و سياسية عليها- و قضي بذلك على الحكم الأرستقراطي الذي ساد و هدأ في (أثينا) و أعطى الشعب كله- بما في ذلك الطبقة الشعبية- دوره في تسيير شئون الدولة و نظام الحكم بوجه عام.
- و منذ ذلك الحين بدأت مشاركة الوطنيين من عامة الشعب في (أثينا) في المؤتمر الشعبي الذي كان من ضمن اختصاصاته ابرام الإتفاقيات و المعاهدات و إعلان الحروب و تعيين كبار الموظفين و رجال التشريع على صورة هيئة فنية، و اختيار أعضاء المحاكم الشعبية، و التي كان قد أنشأها سولون في عهده أول مرة.
- ثم جاء دستور (كليستين) من بعد عام (٥٠٢ ق. م) و كان بمثابة الخطوة الثانية في هذا المجال، و كان من ضمن ما أقره الدستور- أن تكون مشاركة المواطنين في أجهزة الدولة على أساس الانتخاب، ثم أعقبه دستور (بروتاجوراس) عام ٤٨٥ ق.م. على نفس النهج تأسيسا للقاعدة التي نادى بها (بروتاجوراس) و التي تقضي باعتبار الإنسان هو الأصل في كيان الدولة. ثم تبنى تلك الفكرة (أفلاطون) من بعد"٢".
- و في الصين القديمة- نادى كل من كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م.) (مانشيوس ٣٧٢-٢٨٩ ق.م.)"٣" بمبدأ سيادة الشعب و أن الشعب مصدر كل سلطة و لذلك فإن عليه أن يباشر سلطاته بنفسه.

"١" د/ مصطفى الخشاب- تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية (١٩٥٣م) صـ ٥٥.

"٢" د/ إبراهيم أباظه و الدكتور عبد العزيز الغنام- المرجع السابق صـ ١١، ١٢، ١٣.

"٣" د/ مصطفى الخشاب- المرجع السابق صـ ٤٤، ٥٥.

- و ممن حمل لواء هذا المفهوم في القرون الوسطى (مونتسيكيو) الذي قال- أن على الشعب الذي يمتلك القدرة المطلقة في الحكم أن يقوم بكافة أعباء الحكم فيما يستطيع عمله و يحسن القيام به، و أن يعمل بواسطة وزرائه كل ما لا يحسن فعله بشرط أن يختار الوزراء الذين يعينون بواسطة الشعب و يعتبر (مونتسيكيو) ذلك من القواعد الأساسية للديمقراطية الصحيحة"١" و أما ما يتعلق بحق الترشيح فقد كان هناك أسلوبان رئيسيان- هما الأسلوب الديموقراطي و الأسلوب الأرستقراطي"٢" في اختيار فئات الترشيح أما الأسلوب الأرستقراطي فيقوم على تقسيم الناس إلى طبقات بحسب الغنى و الثروة فيكون الأكثر ثروة في أعلى الدرجات، و يوضع الفقراء في أدناها، و يتم الترشيح و الاختيار على هذا الأساس، و قد نادى بذلك كل من سرفيوس توليوس، و تتيوس ليفيوس، و دنيس و اليكانيس.
- أما الأسلوب الديمقراطي الذي اتبعه سولون في (أثينا) فيقوم على تقسيم الشعب إلى اربع طبقات من الأغنياء و الفقراء، فيشمل الترشيح أفرادا من الطبقات الأربع و هي تشمل الشعب كله، و بهذا تشترك كل الفئات في الحكم عن طريق مرشحيها.

كما عدل سولون في أسلوب الانتخاب نفسه، فجعل الاقتراع العام هو الأسلوب المتبع بعد الأسلوب السابق للانتخاب و الذي كان يراه فاسدا و هو أسلوب الاقتراع بهيئته المجردة (أي صورة الديمقراطية المباشرة).

- و من الأسس الذي قام عليها نظام الانتخاب- أنه لا يجوز أن ينتخب إلا من تقدم لذلك و أن من يقع عليه الاختيار يتعين عليه أن يتقدم للاختبار أمام بعض القضاة، الذين يجوز لكل واحد منهم أن يرميه بعدم اللياقة، فكان الاختيار جامعا بين الاقتراع العام و الاختبار"٣".
- و هكذا يتضح موقف الديمقراطيات القديمة التي كانت تعد الانتخاب وسيلة غير ديمقراطية لاختيار الموظفين او الحكام. و كان الاختيار بالقرعة هو الوسيلة الديمقراطية الصحيحة كونها تحقق المساواة و تكافوء الفرص أمام الجميع للوصول إلى إشغال الوظائف العامة.

"١" مونتيسكيو- القواميس و الشرائع- ترجمة يوسف أصاف، ١٨٩١م المطبعة العمومية بمصر صـــ١٣.
"٢" دكتور/ عبد الحميد متولي- المفصل في القانون الدستوري، ١٩٥٢م "الجزء الأول" صـــ٣٠٠.
"٣" مونيسكيو- المرجع السابق- صـــ١٤، صـــ١٥.

- و باعتبار أن الديمقراطية المباشرة هي الصورة المثلى و الوحيدة للديمقراطية الحقيقية لديهم فلم يكن هناك مجال للتفكير في اختيار الهيئة الشعبية ولجانها، لأنها تضم جميع المواطنين البالغين في الدولة، تلك هي الفكرة التي انتهجها (سولون) و نادى بها (جان جاك روسو) من بعد مع التأكيد على وجوب اختيار الموظفين الاداريين و القضاة لاستحالة قيام الجمعيات الشعبية- اي الشعب باسره بالنظر في جميع أمور الجماعة.
- و ذلك ما عناه (روسو) في العقد الاجتماعي حيث قال "الديمقراطية الكاملة لم يكن لها وجود قط و لن يكون لها وجود، لأنه مما يتعارض مع الطبيعة أن تحكم الأكثرية الأقلية"١".
- فنظام الانتخاب بشكله المعهود عليه الأن لم يكن له وجود إلا في أضيق الحدود، و لم يتعد استعماله و تطبيقه اختيار بعض الموظفين و القضاة ضمن الجهاز الفني أما بقية الموظفين و الهيئات التشريعية باكملها و الهيئات القضائية الأخرى فكانت تتكون من جملة الشعب دون انتخاب.
- ففي روما القديمة- كان الحكام الرومان- و منذ القرن الخامس قبل الميلاد يختارون عن طريق الانتخاب من قبل المجالس الشعبية التي كانت تتكون من الأحرار الأثرياء من سكان روما دون غيرهم من العامة و العبيد الأرقاء، وممن لا ينتسبون إلى عشيرة إذ كانت العشيرة الأبوية هي النواة الأولى لنظام الحكم فيها، و حتى ظهور نظام المدينة أي الدولة في العرف الحديث حيث بقي الأمر كذلك حتى طبق (الاتروسك) نظاما سياسيا جديدا كونت بموجبه المجالس الشعبية و لكنها كانت مقتصرة على الأشراف دون العامة أيضا و لم يكن من حق العامة كذلك أن يتمتعوا بحقوق القانون العام، و بقي الحال كذلك إلى أن ثار العامة حوالي عام (٤٩٤ ق.م.) على الوضع، فأقرت لهم على أثرها مجالس خاصة بهم، و ذلك في أوائل العصر الجمهوري، و لكن لم يعترف بمساواتهم في الحقوق السياسية من الأشراف و الأثرياء في روما إلا منذ القرن الثالث قبل الميلاد"٢".

"١" صول باروفر-معنى الديمقراطية_ ترجمة جورج عزيز، ١٩٧٢م صـــ١٢٧.
"٢" دكتور/صوفي أبو طالب- الوجيز في القانون الروماني- الجزء الأول صفحات ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٠.

الفصل الثاني

"التكييف القانوني لحق الانتخاب"

أبان الثورة الفرنسية و بداية تبلور التفاعل الشعبي و التطبيق الديمقراطي برزت إلى الوجود مشكلة التكييف القانوني للانتخاب، و هل الانتخاب وظيفة اجتماعية أو حق شخصي يثبت للفرد باعتباره جزءا من التكوين السياسي للمجتمع. و سنناقش فيما يلي كلا من المفهومين.

الانتخاب حق شخصي- ذهب البعض إلى أن الانتخاب حق شخصي، تأسيسا على حق كل فرد في المساواة أمام الحقوق المدنية و السياسية. و باعتبار أن كل فرد يمتلك جزء من السيادة الشعبية التي للأفراد، لأن سيادة الشعب ليست إلا حصيلة حقوق الأفراد في السيادة و لأن السلطة العامة التي يشكلها الشعب بالانتخاب إنما كونت لحماية حقوق الناخبين. تحقيقا للمصلحة العامة للجميع. فكل ذلك يشكل تأكيدا لثبات حق كل فرد في الانتخاب فالانتخاب إذن- وطبقا لهذه التبريرات يعتبر حقا طبيعيا لكل مواطن و هذه النظرية في التكييف القانوني لحق الانتخاب تلتقي مع نظرية (روسو) في السيادة حيث يرى أن السيادة- إنما هي الإرادة العامة المتكونة من مجموع الإرادات الفردية، و قد أخذها عنه بعض رجال الثورة الفرنسية من بعد و أثبتوها في وثيقة إعلان حقوق الانسان الصادرة عام ١٧٩١م ضمن النص الآتي- "القانون هو التعبير عن الإرادة العامة"[١] و ترتب على هذه النظرية في التكييف النتائج التالية:

١- ما دام الانتخاب حقا فرديا وطبيعيا لكل فرد في المجتمع بصفته عضوا في جماعة ذات سيادة فمن الواجب تقرير حق الاقتراع العام لكل المواطنين و لا يسوغ حرمان أحد منه إلا استثناء.

٢- إذا كان الانتخاب حقا فرديا فإنه يدخل ضمن الحقوق الشخصية التي يقرر صاحبها حرية استعماله لها أو عدم استعماله، و بالتالي فلا يلزم أحد على استعمال هذا الحق، و عليه فيكون التصويت اختياريا لا إجباريا.

و نادى بنظرية حق الانتخاب قلة من رجال الثورة الفرنسية مثل روسبير، و بيتون، و كوندرسيه[٢]

"١" د/ عبد الحميد متولي- الفصل في القانون الدستوري الجزء الأول هامش صـــ٣١٧.

"٢" د/ ثروت بدوي- النظم السياسية، الجزء الأول ١٩٧٠م، صـــ٢٠٠ و ما بعدها و الدكتور/ سيد صبري- مبادئ القانون الدستوري ١٩٤٩م صـــ١٣١.

الانتخاب وظيفة

- و ذهب الآخرون إلى أن الانتخاب وظيفة اجتماعية و ليس حقا فرديا، و لقد تبنت هذه النظرية الجمعية التأسيسية أبان الثورة.
- و هذه النظرية و النظرية السابقة في التكييف القانوني للانتخاب تقفان على طرفي نقيض و يرجع منبع الخلاف بينهما إلى الخلاف القائم في تفسير موضوع السيادة حيث يرى أصحاب النظرية الثانية- ان السيادة ملك لمجموع الأمة بشكل عام دون سائر الأفراد و هو مبدأ سيادة الأمة و ليس للفرد جزء من هذه السيادة. و لذا كان الانتخاب وظيفة اجتماعية، يجب على كل من كلف بها أداؤها، و هي بذلك كسائر الوظائف العامة يمكن قصرها على فئة تتوفر فيها شروط و ضمانات خاصة[١].
- و من ثم فليس لفرد أن يدعي الحق في ممارسة سلطة الانتخاب، لأنه ليس من حقه أن يدعي لنفسه جزءا من السيادة. فلا يعطي الفرد سلطة الانتخاب إلا موصفه مكلفا بالاشتراك في اختيار ممثلين للأمة.
- و يترتب على هذه النظرية نا ياتي:

١- لا يفرض على السلطة تقرير مبدأ الاقتراع العام و ليس لأحد أن يدعي الحق في الانتخاب، و بالتالي فالسلطة العامة أن تحدد بحرية من يمكنه أن ينتخب و يمارس هذه السلطة، كما يمكنها أن تحصر الانتخاب في طائفة محدودة من حيث كفائتها أو ثروتها أو تجعل الانتخاب عاما لجميع المواطنين.

٢- و حيث تقرر أن الانتخاب وظيفة، فيكون من حق الأمة إجبار الناخبين كأفراد على ممارسته، و جعله إجباريا قياسا على أي وظيفة اجتماعية أخرى"٢" و من خلال هذين المفهومين في شأن الانتخاب، و الخلاف القائم حول التكييف القانوني له، برزت إلى الوجود آراء أخرى خلاصتها تدور حول هذين المفهومين.

- و ذهب بعض الفقهاء إلى أن الانتخاب سلطة قانونية يحميها القانون بواسطة دعوى قضائية"٣" و ذهب إلى ذلك الرأي من القانونيين المحدثين الدكتور ثروت بدوي"٤".

"١" د/ ثروت بدوي- المرجع السابق صـــ ٢٣٠، ٢٣١.

"٢" د/ ثروت بدوي- المرجع السابق صـــ ٢٠٢.

"٣" د/ عبد الحميد متولي- القانون الدستوري و الأنظمة السياسية الجزء الأول (النظرية العامة للنظم السياسية) ١٩٧٠م صـــ٢٠٧ و الدكتور/ محسن خليل- النظم السياسية و القانون الدستوري ١٩٧١م، صـــ١٩٤، ١٩٥.

الفصل الثالث

"أهليـــة الانتخـــاب"

- لعل من الأمور ذات المغزى و العلاقة المباشرة بالحرية السياسية معرفة من لهم حق الانتخاب، و معرفة االأهلية المطلوبة في الناخبين من حيث اشتراط شروط معينة يقيد بها الناخب.
- و رغم أن الدول المتمدينة اليوم تأخذ بنظام الاقتراع العام، فإن الأمر لم يكن كذلك حتى عهد قريب حيث كان الانتخاب و الترشيح مقيدين بقيود تختلف من نظام إلى آخر، و من دولة إلى أخرى.
- و بعد أن عرفت طريقة الانتخاب كوسيلة ديمقراطية لاختيار الحاكم (الحكام) ورحبت الدول من بعد على الأخذ به في أحيان قليلة، و تركته في غالب الأحيان نظرا لظروفها.
- و على الرغم من أن الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية قد نادتا به بالديمقراطية لمبدأ وأسلوب للحكم وقررنا أن السلطة للشعب فإنهما تطبقاً ما نادتا ، بل وضعت دساتير كلتا الدولتين شروطا تقيد حق الانتخاب، كالنصاب المالي و الكفاءة.
- فقد كان الدستور الفيدرالى الأمريكي، و دساتير و قوانين الولايات المتحدة، و كذلك دساتير فرنسا المتعاقبة- فيما عدا دستور ١٧٩٣م- تقيد الانتخاب بشرط النصاب المالي و الكفاءة، و في محاولة لتبرير تلك القيود انبرى فقهاء الثورة الفرنسية يبتدعون النظريات حول سيادة الأمة، للمواءمة بين الديمقراطية و القيود.
- فقالوا- "إن الأمة كوحدة متجانسة هي التي تتمتع بالسيادة دون الأفراد، و تمثل في مجموعها مصالح عامة متفق عليها، لا مصالح فردية متضاربة و متعارضة، و حيث أن الأمة وحدة متجانسة فيكون اختيار ممثلي الأمة من فئة متجانسة هي الأخرى" و رشح رجال الثورة الفرنسية لذلك الدور (الطبقة المتوسطة) و التي توقعوا فيها التجرد و النزاهة، و بذلك قيدت فرنسا في دساتيرها حق الانتخاب بالشرط المـــالي مـــرة، و بالكفاءة مرة، و بهما مرة و كان ذلك نهج الدول الأوروبية الأخرى لفترة طويلة"١" و إليك الشروط.

"١" الدكتور/ ثروت بدوي- النظم السياسية- صـــ٢٠٨ و ما بعدها.

١- الانتخاب المقيد بالنصاب المالي

- يعتبر هذا الشرط من الشروط التي تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام، و هي الصورة الغالبة للانتخاب المقيد و بمقتضى هذا الشرط منع الذين لا يملكون نصابا ماليا معينا من حق الانتخاب، و قصر ذلك الحق على من كان حائزا أو مالكا لعقار له دخل معين أو كان مالكا لقدر من الثروة، أو كان ممن يدفعون ضريبة ما. قد أخذت بشرط النصاب و المالي دول شتى في دساتيرها و قوانينها، و استمر الوضع على ذلك فترة طويلة في بعض الدول"١".
- ففي بريطانيا حدد قانون الانتخاب سنة ١٤٣٠م حق الانتخاب ابالنصاب المالي و جعل النصابالذي يؤهل للانتخاب ضريبة يدفعها الناخب من منطقة ما أن يكون من المقيمين فيها، و أن يكون مالكا لعقار دا قيمة"٢" واستمر الحال في بريطانيا على ذلك حتى صدور قانون الانتخاب سنة ١٩١٨م و لعل فرنسا كانت أسبق الدول لإلغاء هذا القيد في أوروبا. فقد ألغت شرط النصاب المالي في الناخب في دستورها الصادر عام ١٨٤٨م"٣".
- و لقد حاول دعاة تقرير قيد النصاب المالي في الناخب تبرير ذلك بحجج منها: أن من لا يملك لا يهتم بشئون السياسة و الشئون العامة، و الثروة بالتالي هي التي تربط بين الفرد ووطنه الذي يعيش فيه، كما يسهل التأثير على الناخب الفقير لحاجته و إمكان شراء صوته و أن من يملك المال أدعى للميل لاكتساب قسط من التعليم و الثقافة العامة، لأن الثروة قرينة على المقدرة و الكفاءة و الثقافة. و أن مثل الناخب الذي لا يملك قسطا من المال، يميل عادة إلى النظريات و المبادئ المتطرفة الخطرة، و الأغنياء دون الفقراء هم الذين يتحملون النفقات العامة على شكل ضرائب و غيرها. و هم بالتالي تنعكس عليهم آثار السياسة المالية و الاقتصادية و غيرها من السياسات الحكومية، فكان من حقهم دون غيرهم أن يشاركوا في الحكم عن طريق الانتخاب. لأنهم أصحاب المصالح الحقيقية في البلاد، أخذا بالقائلة "حيث توجد المسئولية تكون السلطة"٤". لكن يبدو أن هذه الحجج لم تقو على الصعود أمام التيار القوي، وأمام مطالبة الأفراد و الجماعات بحقوقهم الانتخابية، لأن هذه الحجج لم تكن سوى ستار لإخفاء رغبة طبقات معينة لاحتكارالسلطة، ووضع الحواجز أمام الطبقات الفقيرة و التي تشكل الغالبية في المجتمع، لمنع وصولها إلى المشاركه في الحكم. و لكن المبدأ الديمقراطي يابى التفرقة بين ابناء الأمة الواحدة إذ أن الانتخاب المقيد يؤدي بسهولة إلى فسادها، فيداخلها التزييف، كما يؤدي إلى عزل كثير ممن لهم حق الانتخاب عن حقوقهم السياسية"٥".

"١" الدكتور عثمان خليل- المبادئ الدستورية العامة (١٩٥٦م) صـــ٢٣٣.

"٢" أيرون ألكسندر- الدستور البريطاني و نظام الحكم في مجموعة الأمم البريطانية، ترجمة محمد الهمشري و آخرين- صـــ ٣٨.

"٣" د/عثمان خليل-المرجع السابق صـــ٢٣٣.

"٤" د/ سيد صبري، مبادئ القانون الدستوري الطبعة الرابعة ١٩٤٩، المطبعة الحامدية صـــ١٣٣.

"٥" مشيل ستيوارت-نظم الحكم الحديثة- ترجمة أحمد كامل و مراجعة الدكتور/ سليمان الطماوي ١٩٦٢م صـــ٧٨، ٧٩.

٢- التقييد بالكفاية و التعليم

هناك شرط أخر لا تزال بعض الدساتير تلجأ إليه لتقييد حق الانتخاب، و يعتبر من الشروط المنافية لمبدأ الاقتراع العام، و هذا الشرط يتعلق بتوفير كفاية معينة في الناخب، كأن يكون حاصلا على مقدار معين من التعليم حتى يصبح ناخبا، كحصوله على شهادة دراسية معينة أو إلمامه بالقراءة و الكتابة على الأقل.

و لقد انتقد بعض فقهاء القانون الإسراف في إعطاء حق الانتخاب، وجواز تمتع الأمي به، و خصوصا إذا إنضم إليه إلغاء شرط النصاب المالي، و رأوا أن ليس من الموضوعية في شيء إعطاء هذا الحق لمن هو براء من العلم و المال معا. و اعتبروا أن من الخطأ اشتراك الأمي في الحكم الذي يستلزم معرفة و دراية بالأمور العامة و بما يحيط بالمواقف التي تحتاج إلى قرارات صائبة، و لا يتأتى ذلك إلا بالمعرفة و الإطلاع المبني أساسا على دراسة تجارب الآخرين و معرفة آرائهم، و لا يتيسر ذلك إلا لمن يعرف القراءة و الكتابة"١".

و قد لجأت بعض الدول التي أخذت بمبدأ الاقتراع العام إلى تضييق دائرة الناخبين الأميين، فاشترطت في الناخب الأمي سنا أكبر من المتعلم، و ذلك لتعويض نقص التعليم بخبرة السنين، كما فعل المشرع الإيطالي عام ١٩١٢م.

و على الرغم من أن قيد الكفاية العلمية ينافي مبدأ الاقتراع العام في الانتخاب و مبدأ سيادة الأمة و المساواة، فلا يزال قائما في بعض الولايات الأمريكية مع الجنوب، كدستور ولاية ماتشوسيت حيث يشترط في الناخب أن يكون ملما بالقراءة و الكتابة بالإنجليزية، أو أن يكون قادرا- كحد أدنى على قراءة الدستور الأمريكي و فهمه، و لو مترجما إلى غير الإنجليزية كولاية المسيسبي"٢" و يبدو أن هذا القيد قد قصد منه حرمان السود في تلك الولايات من حق الانتخاب، حيث أن غالبيتهم من الأميين، فأدى ذلك إلى استبعاد ثلث السكان في بعض المناطق عن الانتخاب ممن هم ضمن السن القانوني له"٣" و هناك من الدساتير ما لجأ إلى هذا القيد بقصد التخفيف من وطأة قيد النصاب المالي و ذلك بأن أعفت كبديل لشرط النصاب المالي من بلغ درجة معينة من التعليم كفرنسا في دستور عام ١٨٣٠م و أعقب ذلك إلغاء قيد النصاب المالي بالنسبة للموظفين و الضباط المتقاعدين"٤".

"١" الدكتور/ ثروت بدوي- النظم السياسية- الجزء الأول صـ ٢١٠ و ما بعدها.

"٢" د/ سيد صبري- مبادئ القانون الدستوري ١٩٤٩م صـ ١٣٣.

"٣" د/ سيد صبري- المرجع السابق- صـ ٢١١.

"٤" د/ سيد صبري- المرجع السابق- صـ ٢١١.

٣- الانتخاب غير المقيد

قدمنا أن الانتخاب العام يكون مقيدا، إذا اشترط فيه قيد ينافي مبدأ الاقتراع العام كالنصاب المالي، أو إذا اشترطت فيه كفاءة معينة كالتعليم فإذا لم يشترط في الناخب شيء من ذلك اعتبر الانتخاب غير مقيد، و لو اشترطت فيه بعض الشروط الأخرى التي تقيده.

◆ الشروط التي لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام

١- **الجنسية**- تقتصر على الوطنيين الذين يتمتعون بجنسية البلد، فيستبعد الأجنبي عن الاشتراك في هذا الحق مع الوطنيين فحق الترشيح و حق الانتخاب لا يمكن الاعتراف بهما الا لمن له ارتباط أصيل بالبلد الذي يعيش فيه، ارتباطا يجعله وثيق الصلة بتلك الأرض، حريصا على مصالحها و مصالح أهلها، عاملا على جلب النفع لها و دفع الضرر عنها. و تجمع دساتيرالدول في العصر الحاضر على حرمان الأجنبي من هذا الحق"١" و يرى فقهاء

القانون الوضعي و المشرعون في العصر الحاضر، أن حرمان الأجنبي من حق الانتخاب و الترشيح مما يمكن الدفاع عنه. و على الرغم من أن الجنسية هي الفيصل القانوني للتفريق بين الوطني و الأجنبي في العصر الحاضر، إلا أن هناك دول حرصا منها على استيفاء قيد الجنسية حقه- تلجأ إلى التفريق و التمييز بين الوطني الأصيل و الوطني العارض، أي أنها تميز بين صاحب الجنسية الأصلية و بين مكتسب الجنسية، فتقرر حرمان صاحب الجنسية المكتسبة من حقوقه السياسية إلى أجل، حتى يثبت تلك المدة ولائه لوطنه الجديد و تعلقه به عمليا. و هناك دول أخرى تأخذ بمبدأ المساواة بين صاحبالجنسية الأصلية والمكتسبة في حقوق الانتخاب والترشيح، و الحقوق السياسة بشكل عام و يميل إلى هذا الرأي الدكتور/ سيد صبري"٢" بينما يرى آخرون بأن تلك المساواة خطرة إلى أن يمكن التحقق من حسن نوايا المكتسبين للجنسية، و من هؤلاء الدكتور/ ثروت بدوي"٣" بل أن هناك من يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى بأن الشخص المكتسب للجنسية لا يحق له الاشتراك في الترشيح أو الانتحاب مطلقا، ثم يعطى أولاده حق الانتخاب دون الترشيح، ثم يكون لأحفاده كامل الحقوق السياسية و منها الانتخاب و الترشيح لتأصلهم بمرور المدة"٤" و ذلك حرصا على مصلحة البلد و أهله، و لكن هذا الحرص في راينا مبالغ فيه إلى حد كبير.

"١" الدستور السوفيتي الصادر أبان ثورة أكتوبر البلشفية في الإتحاد الشوفيتي عام ١٩١٨م.

"٢" دكتور/ سيد صبري- مبادئ القانون الدستوري ١٩٤٩ صـــ١٣٣.

"٣" دكتور/ ثروت بدوي- النظم السياسة الجزء الأول ١٩٧٠م صـــ٢١٣ و هذا ما أخذ به قانون الجنسية المصري رقم ١٩٥٠/١٦٠ في المادة العاشرة منه.

"٤" الدكتور/ وحيد رأفت و الدكتور وليم أبراهيم- القانون الدستوري- الطبعة المصرية بمصر/١٩٣٧م صـــ٢٤٨.

٢- شرط الجنس

يرتبط تقرير هذا الشرط في قوانين الانتخاب لأية دولة إلى حد كبير بالتقدم الاجتماعي و الثقافي للمرأة في تلك الدول، و مشاركتها الحياة العامة. و لم يكن حرمان النساء من حق الانتخاب و الترشيح- إلى عهد قريب- متعارضا مع مبدأ الاقتراع العام في غالبية الدول الديمقراطية و غيرها، غير أن هذا المفهوم قد أخذ يتغير في العصر الحاضر، و أصبحت معظم الدول تعترف بالحقوق الانتخابية للنساء، و أصبح حرمانهن من هذه الحقوق منافيا لمبدأ الاقتراع العام و للديمقراطية. و لقد كانت هناك بدايات لاشتراك المرأة في حق الانتخاب في روما القديمة، حيث شريفة فالريوس تقضي بوجوب تأليف هيئة قضائية من قبل الشعب. فعند حصول جناية خصوصية فيما يقع بين أفراد الشعب أنفسهم. أو جناية عمومية فيما يقع بين الشعب و الحكومة يقوم بانتخاب رجل من بين أفراده- و غالبا ما يكون من القضاة السابقين- ليتولى مسئولية الحكم في الجناية أو القضية الواقعة، و يسمى مراقب تحقيق القتل و يقوم هذا المراقب بتعيين قاض و محلفين للحكم في القضية. و كان من حق النساء الاشتراك في انتخاب مراقب تحقيق القتل المذكور، و يقابل ذلك المنصب منصب كبيرالقضاة أو عضو المحاكم العليا اليوم"١" و لعل اسبق الدول في تقرير حق الانتخاب للمرأة في العصر الحديث ولاية ويفج في الولايات المتحدة عام ١٨٦٩م، ثم تبعتها ولاية أخرى في ذلك حتى تم تعديل الدستور الفيدرالي عام ١٩٢٠م. والذي نص على تحريم تقييد حق الانتخاب بشرط الجنس سواء بالنسبة للانتخابات المحلية أو الفيدرالية. و بهذا اكتسبت المرأة حق الانتخاب و الترشيح الكامل لأول مرة في العصر الحديث و منذ بداية هذا القرن بدأ تقرير حق الانتخاب للنساء في أوروبا و غيرها من بلاد العالم و حصلت المرأة على حقوقها السياسية كاملة في معظم دول العالم.

هذا و لقد أسهب المؤيدون و المعارضون في إيراد حججهم، و اعتراضات كل فريق على الفريق الأخر فيما ذهب إليه من وجوب منح المراة حق الانتخاب و الترشيح أو عدم منحها ذلك الحق. و نورد فيما يلي طرفا من أهم الحجج و اعتراضات الفريقين:

١- أن الرجل اقدر على مباشرة الشئون السياسية و العامة، و الصبر عليها.

٢- أن طبيعة المراة و ما هيئت لها من أعمال كالحمل و الوضع و غيرها، و ما طبعت عليه من نفس شفافة و عاطفة رقيقة لا تتناسب و مشاق الاهتمام بالشئون العامة، و معاناة المهام التي تترب عليها.

٣- أنهن لا يشتركن في ضريبة الدم بالاشتراك في الخدمة العسكرية و الحرب فليس من العدالة اشتراكهن في الشئون العامة.

٤- أن النساء في الغالب الكثير من أحوالهن لا يملن إلى الاشتراك في الانتخابات فلم نجبرهن.

٥- أن احترام الرجل للمرأة يقل باشتراكها في الانتخابات و ذلك لعنصر المنافسة فيها.

٦- اشتراك النساء قد يشكل مشاكل في اختلاف وجهات النظر بين افراد الأسرة الواحدة.

"١" العلامة مونتسكيو- أصول النواميس و الشرائع، ترجمة يوسف أصاف. الجزء الأول صـــ٢٠٥.

◆ بينما يذهب المؤيدون لاشتراك المرأة في الحقوق السياسية و منها الانتخابات و الترشيح إلى اثبات ما ذهبوا إليه و الرد على حجج المعارضين لهم في رأيهم و من تلك الحجج:

١- قصر الانتخاب على الرجال دون النساء، يتعارض مع التطبيق السليم للديمقراطية الصحيحة.

٢- المبدأ الديمقراطي قائم على المساواة الفردية، بإثبات حق كل فرد في التمتع بالمنافع العامة، و منها الاشتراك بالشئون العامة كالانتخابات، و المرأة جزء من المجتمع، بل تشكل نصف المجتمع.

٣- المرأة اصبحت تشارك الرجل في جميع الأعمال تقريبا، و من ذلك العمل في الشئون العامة و المصالح الحكومية، فلم تمنع من من الاشتراك في الحكم.

٤- ليس صحيحا أن المراة لا تجند و لا تقاتل، فهناك جيوش كثيرة تشترك فيها النساء على قدم المساواة مع الرجل، فضلا على أن الضرائب تفرض على المراة كما تفرض على الرجل.

٥- للمرأة قضايا متعددة يجب أن تتاح لها الفرصة للدفاع عنها.

٦- اشتراك المرأة في الانتخاب و الترشيح قد أدى إلى تحسين كثيرا من الترشيحات الاجتماعية.

٧- إن صح أن الترشيح و ما يتلوه يشغل المراة عن بيتها، فليس صحيحا بالنسبة للانتخابات"١".

٨- المراة عملية أكثر من الرجل، لكونها أكثر أناة و دقة في العمل من الرجل"١".

و بعد فإن تقرير اشتراك المراة في الانتخاب يعتبر أمرا مفهوما و ذا مغزى من حيث المبدأ لما لهذا الاشتراك من فائدة وجدوى في الأمور العامة، سواء كان هذا الاشتراك كمنتخبة تدلي بصوتها لاختيار مرشحي الأمة، أو اشتراكها كمرشحة في برلمان الأمة و مجلسه. و خصوصا في المجالات التي تثبت فائدة اشتراكها فيها، كأصلاح النظم الاجتماعية، و نظام الأسرة و رعايتها اجتماعيا و رعاية الطفل، ورعاية الأم و غيرها من المجالات، فاشتراكها لتمثل مثل هذه النواحي أو تبحثها و تهتم بها أمر بديهي تفرضه طبيعة الأشياء. هذا من جهه و من جهه أخرى فإن المرأة عضوا في المجتمع، تمتلك كامل العضوية فيه. فلها حق التملك و التجارة و الاستثمار لأموالها، كما أن لها حق العمل و الكسب، و عموم الحقوق المعترف بها للإنسان في المجتمع.

"١" دكتور/ محمود حلمي مصطفى- المبادئ الدستورية العامة ١٩٧٠، دار الفكر العربي صـــ ٢٩٩ و ما بعدها.

"١" دكتور/ محمود حلمي مصطفى- المبادئ الدستورية العامة ١٩٧٠، دار الفكر العربي صـــ ٢٩٩ و ما بعدها.

و لما كانت السلطة المنتخبة إنما تنتخب لممارسة الحكم لصالح الجماعة فلها إذن أن تشترك في الحكم. و من ناحية ثانية، فهي تمتلك جزءا من المادة باعتبارها عضوا في الجماعة و لبنة في تكوينها. و من ناحية ثالثة لما كان من المعترف به بشكل ثابت لدى الجميع، بأن الديمقراطية إنما تعني المساواة الفردية و تعميم حكم الشعب، فالمرأة فرد من هذا الشعب و كل الشعب. فلكل هذه الاعتبارات و غيرها فإنه يبدو من الطبيعي تماما اثبات حق المرأة في الانتخابات من الناحية المبدئية، و ذلك أمر يتناسب و فلسفة النظم الوضعية فقط.

و أما عن تعميم هذا المبدأ من الناحية العملية التطبيقية، فهناك من يميل إلى تقرير أن الأولى أن يكون تحقيق اشتراك المرأة في الانتخاب و الترشيح تدريجيا حيث أنه من المناسب أن تدرس حالة المرأة في كل دولة على حدة لتقرير ما إذا كان من المناسب و المجدي إعطاءها هذا الحق أولا، ثم إذا كان الأمر بالإيجاب فيرى أن تحدد الدائرة التي يعترف فيها بهذا الحق للمرأة، فيعترف به مبدئيا للحائزات على ثقافة معينة، أو اللاتي قد بلغن عمرا معينا يكون أعلى مما قرر للرجال و لو إلى أجل، ثم يبدأ بالتطبيق باشتراك المرأة في الانتخابات المحلية كانتخابات المجالس البلدية و نحوها كمرحلة أولى ليتسنى اختبار النضج السياسي عندها، و ليقرر على ضوء تعميمه في الانتخابات العامة"١".

و هناك من يرى وجوب إطلاق هذا الحق للنساء دون قيود، كما للرجال، لأن الديمقراطية قائمة على أساس المساواة الفردية أي على تقرير حق كل فرد في الاشتراك في الشئون العامة باعتباره انسانا. و ما دامت المرأة انسانا فلا يفهم كيف تحرم من حقوق الإنسان"٢".

"١" دكتور/ عثمان خليل عثمان- المرجع السابق- صـ ٢٤١، صـ٢٤٢.

"٢" دكتور/ سيد صبري- مبادئ القانون الدستوري- ١٩٤٩ صـ١٣٥.

٣- شرط السن

تعني عملية الانتخاب اشتراك الناخب في الحكم، و تصريف الشئون العامة للبلاد، فمن الطبيعي أن يحتاج هذا الأمر إلى مقدرة عقلية جيدة، ونضج سياسي، لضمان سلامة الحكم على الأمور العامة التي تهم الجماعة كلها و من هذا المنطلق اتجهت الدول إلى تحديد سن معينة لتقرير حق الانتخاب كضمان لكفاية النضج و الخبرة، و القدرة على ممارسة الحقوق السياسية، و الحكم على الشئون العامة بدراية. و من الملاحظ أن تقدير سن البلوغ السياسي يختلف من دولة إلى أخرى حسب ظروفها الخاصة و قربها من التطبيق الديمقراطي أو بعدها عنه"١" فالدول المحافظة بمينية النزعة تتجه إلى رفع السن الازم لتقرير الحقوق السياسية"٢" متعللة بعلل و حجج مؤداها:

١- أن خفض السن المطلوب لتقرير الحقوق السياسية و منها حق الانتخاب يؤدي إلى سهولة التأثير على الناخب، لأن الشباب تنقصه الخبرة و تعوزه التجارب بعكس الشيوخ الذين حركتهم الحياة، و استفادوا من تجاربها التي أكسبتهم القدرة على حسن التصرف المتسم بالحكمة و العقل.

٢- مساواة العسكريين الملزمين بالخدمة بالمدنيين الذين أعفوا منها حيث أن قوانين كثير من الدول تقضي بحرمان العسكريين من الحقوق السياسية، مدة وجودهم في سلك الخدمة العسكرية- لوجهة نظر معينة- و حيث أن الخدمة العسكرية تؤدى من السن المساوي لتقرير حق الانتخاب للفرد، فلا يكون من المنطقي حرمان البلاد من أصوات خيرة ابنائها الذين يقومون بالخدمة العسكرية، بينما يقرر حق الانتخاب للذين أعفوا من الخدمة العسكرية، لذلك يرى هؤلاء رفع السن إلى ٢٥ سنة، و بذلك يتسنى للمجندين الذين أفوا خدمتهم العسكرية الاشتراك في الانتخابات، و الاستفادة من أصواتهم، و مساواتهم بمن أعفوا من تلك الخدمة.

٣- أنه و إن كان السن المقرر للبلوغ المدني- الذي يكون الفرد ببلوغه كامل الحق و الأهلية في تصريف شئونه الخاصة- أقل من ٢٥ سنة، فإنه لا تصح التسوية بين البلوغ السياسي و المدني، ذلك لأن الأمور السياسية و الحكم على الشئون العامة يحتاجان إلى نضج أكثر، لتعلق الأمر بصالح الكافة في المجتمع، و على الرغم من تلك الحجج فإن تخفيض السن المقررة للانتخاب- يساعد على توسيع دائرة الانتخاب، مما يؤدي إلى الاقتراب من التطبيق السليم للديمقراطية و من مبدأ الاقتراع العام، و الذي تتجه النظم بشكل متزايد إلى تطبيقه و تعميمه.

"١" دكتور/ ثروت بدوي- المرجع السابق صـــ٢١٩.

"٢" دكتور/ ثروت بدوي- المرجع السابق صـــ٢١٩.

٤- الاعتبار أو (الأهلية الأدبية)

و مؤداه اشتراط أن لا يكون الناخب قد تسبب بجرم وضع بسببه تحت طائلة فقدان الاعتبار المدني، أو الأهلية الأدبية، أو صدر بحقه حكم على جرم مزر بالكرامة و الشرف. و يعتبر هذا الشرط من الشروط المعارضة التي سنتها القوانين و إتفق مشرعوها على عدم جواز دعوة مرتكب مثل هذه الجرائم للمساهمة في شئون الدولة، و الاشتراك في اختيار من توكل إليهم سلطاتها العامة، و لا يعتبر هذا الشرط من الشروط المنافية لمبدأ الاقتراع العام، وتشترطه قوانين الانتخاب الحديثة باعتباره من الشئون التنظيمية. و لكن تحت تأثير النظريات الجنائية الحديثة يميل الاتجاه الديمقراطي إلى التضييق من حالات فقد الاعتبار، فيحصرها في حالات الأشخاص الذين صدرت بحقهم احكام جنائية مزرية و مخلة بالشرف و الكرامة لكي لا يسرف في حرمان الأفراد من حق الانتخاب، إذ أن هنالك من الجرائم ما لا تخل بالشرف كالجرائم السياسية و بعض المخالفات البسيطة كمخالفة لوائح المرور، كما أن هناك جنايات يجب أن تسقط معها أهلية مرتكبيها و يحرموا بالتالي من حقوقهم السياسية و لوضع مقياس دقيق لتعريف الأفراد بهذا الشرط تلجأ قوانين الانتخاب في الدول المختلفة إلى تنظيم هذه المسائل تنظيما دقيقا فتحدد أنواع الجرائم المخلة بالشرف و التي يترتب عليها الحرمان من الحقوق الانتخابية كالسرقة و الرشوة و التزوير، و خيانة الأمة و الإفلاس و غيرها كما توضح قوانين الانتخاب مدى تأثير الأحكام الصادرة في هذه الجرائم على مركز الشخص الإعتباري و جواز تمتعه بالتالي بالحقوق السياسية و وصولا إلى دقة التنظيم الصادرة في الجنح بالحكم الصادر في جناية أي في عقوبة جنائية- يؤدي بصاحبه إلى الحرمان من الحقوق السياسية،،، بعكس الأحكام الصادرة في الجنح و التي لا يترتب عليها الحرمان من الحقوق السياسية، إلا إذا نص الحكم على ذلك، أو كانت من الجرائم المخلة بالشرف"١".

هذا و شرط الصلاحية الأدبية لا غبار على اشتراطة لأن من حق المجتمع أن يأمن على مصالحه، و أن يسعى لوضعها في أيد امينة، و لكن هذا الشرط يستغل في بعض الدول بشكل غير دقيق و غير إنساني، إذ لا تفرق تلك النظم بين الجرائم المخلة بالشرف و الجرائم السياسية، فتصعد بالتالي إلى حرمان المخالفين لأرائها السياسية من حقوقهم الانتخابية بحجة فقد الأهلية الأدبية. و هناك من النظم ما ما تفرق بينهما، و لكن تعمد إلى ضمها إلى مجموعة الجرائم التي تفقد الشخص الصلاحية الأدبية و الاعتبار المدني.

"١" دكتور/ ثروت بدوي- النظم السياسية. الجزء الأول ١٩٧٠- صـــ ٢٢٢.

واضح أن ذلك ناقض للمبدأ الديمقراطي أساسا، و مخالف لمبدأ الاقتراع العام و هدر لحرية الرأي التي هي من أولى حقوق الإنسان، و أكثر النظم لجوءا إلى هذا الأسلوب هي النظم الثورية و الاشتراكية، و التي تلجأ إلى مثل الأساليب بحجة تأمين مكاسب الثورة، و القضاء على الثورة المضادة، و تركيز المبدأ الاشتراكي و أقرب الأمثلة لذلك ما جاء في الدستور السوفيتي الصادر عام ١٩١٨م حيث كان يحرم من الحقوق السياسية الملاك

العقاريين، و رجال الدين، والموظفين، و رجال الشرطة السابقين، و كل من لا يتعيش من جهده الخاص، حيث يعتبر الدستور السوفيتي جميع هؤلاء غير مؤهلين لممارسة الحقوق السياسية، و من أعداء الثورة البلشفية، و حجة المشروع السوفيتي في ذلك هو الحفاظ على مكاسب الثورة، و القضاء على الرأسمالية في الإتحاد السوفيتي"١" ثم جاء دستور سنة ١٩٣٦م و أغفل تلك الشروط"٢".

٥- شرط الكفاية العقلية

و هذا الشرط لا ينافي بحال مبدأ الاقتراع العام لأن الجنون مرض يقصد الإنسان عن كل جهد ذي بال في الأمور الخاصة به، فكيف بالأمور العامة، و لكي يلجأ إلى تقرير هذا الشرط بقصد حرمان بعض الأشخاص من حقوقهم الانتخابية لأسباب سياسية مستترة بعدم الصلاحية الفعلية، فإن بعض الشرائح تلجأ إلى جعل أمر تقدير عدم الصلاحية الفعلية في يد السلطة القضائية، دون السلطة الإدارية"٣".

٦- العسكريون و مباشرة الحقوق السياسية

هناك نظم تلجأ إلى حرمان العسكريون من الاشتراك في الانتخابات بحجج منها إبعاد الجيش عن السياسة، و ضمان الطاعة للجنود، و الحفاظ على الضبط و الربط العسكري و الحفاظ على وحدة الجيش، و قد يكون لهذا الإجراء ما يبرره، إلا أن مثل تلك الحجج أمور عارضة، تتبع بدقة تنظيم الجيش و سلامة بنائه، بمعنى أن تلك العوارض يمكن التغلب عليها بمراعاة وذلك مع احتفاظ أفراد الجيش بحقهم في الانتخاب، و هو حق ثابت بصفتهم وطنيين من رعايا الدولة هذا فضلا على أن حرمان العسكريين من الانتخاب يؤدي بشكل مطرد إلى رفع السن المطلوب للانتخاب. لذا نلاحظ أن معظم دول العالم اليوم تتجه إلى إلغاء هذا الشرط، و إعطاء العسكريين حق الانتخاب.

"١" د/ ثروت بدوي- النظم السياسية- الجزء الأول ١٩٧٠ صـــ٢٢٢.

"٢" أنظر الدستور السوفيتي الصادر عام ١٩٣٦م.

"٣" د/ ثروت بدوي- المرجع السابق عام ١٩٣٦م.

و هناك دول تلجأ إلى تنظيم ممارسة العسكريين لهذا الحق كفرنسا و أمريكا و بريطانيا و سويسرا و مصر و غيرها"١" وعلى ذلك فإن هذا القيد أصبح من القيود المنافية لمبدأ الاقتراع العام.

و على الجملة فإن هذه الشروط التي بدور الخلاف حولها بين اعتبارها منافية لمبدأ الاقتراع العام أو غير منافية له و تحديدا مبدأ الخلاف بين الرأيين إنما تتحكم فيه على ما يبدو عوامل شتى. كالمذهب الفكري، و أيديولوجية التنظيم السياسي، وظروف كل دولة على اعتبار أن المشرع لقوانين الانتخاب في كل دولة يضع في الاعتبار الأول ظروف الدولة، وأعرافها و تقاليدها"٢" عند صياغة مواد قانون الانتخاب، ثم يجري الدفاع النظري عن ذلك القانون و بيان مدى قربه من الديمقراطية.

"١" دكتور/ عثمان خليل عثمان- المبادئ الدستورية لعامة ١٩٥٦م صـــ٢٤٥.

"٢" ايرون الكسندر- ا الدستور البريطاني و نظام الحكم في مجموعة الأمم البريطانية صـــ ٨٠.

الفصل الرابع

"الحرية السياسية في إعلانات الحقوق و دساتير النظم المعاصرة"

تتفاوت نظرة الدول والنظم للحرية السياسية تبعا لفلسفة نظام الحكم القائم فيها، و مدى أخذه بالمبدأ الديمقراطي وتطبيقه له، و منذ القرن الثامن عشر بدأت غالبية الدول تميل إلى إقرار هذه الحرية باعتبارها من الحقوق الأساسية للإنسان و من دعائم حرية الرأي. و قد جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م مؤكدا لهذه الحرية، باعتبارها من حقوق الإنسان، فنص على أن "لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشئون العامة لبلاده إما مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا، كما نص في نفس المادة على أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، و يعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهه، و دورية تجري على أساس الاقتراع السري و على قدم المساواة بين الجميع، أو حسب إجراء مماثل يضمن حرية التصويت."[٣]

هذا و إن كانت نصوص الإعلان العالمي لا تعرض على الدول سوى إلتزام أدبي عير ملزم للتطبيق بشكل جدي، فإنها على الرغم من ذلك تعتبر خطوة على الطريق، و نفس الشيء يمكن قوله بالنسبة للإتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان و الحريات الأساسية و البروتوكول الملحق بها[١].

"الحرية السياسية في دساتير الدول العربية"

و في مجال الدساتير العربية، فقد نص الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١ على أن الانتخاب و الترشيح حق للموطنين المصريين، ثم قرر أن اشتراك المواطن و مساهمته في الحياة العامة واجب وطني[٢].

و لم يتكلم هذا الدستور عن الترشيح و ما يختص بشروط العضوية، بل ترد ذلك للقانون "يحدد القانون الشروط الواجب توافرها في أعضاء مجلس الشعب، و بين أحكام الانتخاب و الاستفتاء..."[٣].

"٣" المادة ٢١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، عن موسوعة حقوق الإنسان المجلد الأول، إعداد محمد توفيق أبو علم، الجمعية المصرية للإقتصاد و السياسة والإحصاء والتشريع صـــ١٤، صـــ٧٢، صـــ٢٩.

"١" د/ عبد العزيز محمد سرحان- الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان و الحريات الأساسية طبقا لمبادئ القانون الدولي ١٩٦٦ صـــ ٣٥٩، صـــ ٣٦٠.

"٢" د/ محمود حلمي دستورنا الجديد ما أقر و مما أضاف. مجلة إدارة قضايا الحكوم، العدد الأول السنة السابقة صـــ٤٢.

"٣" مادة ٨٨ من الدستور عام ١٩٧١ (٤) كالدستور المغربي عام ١٩٦٢.

بينما أشارت غالبية الدساتير العربية إلى الترشيح، و تحدثت عنه ولمن شروط العضوية لمجلس النواب و الشيوخ. و لم يشر إلى الانتخاب و شروط الناخبين إلا بعضها[٤] بل تركت تحديده للقوانين فنص الدستور الأردني على أن "مجلس النواب يتألف من أعضاء منتخبين انتخابا سريا عاما و مباشرا، وفقا لأحكام قانون الانتخاب"[٥].

و قد اشترط الدستور الأردني في العضو المنتخب لمجلس النواب أو المعين في مجلس الأعيان و الشيوخ، شروطا أجملها في الأتي:

لا يكون عضوا في مجلس الأعيان و النواب:

١- من لم يكن أردنيا.

٢- من يدعي بجنسية أو حماية أجنبية.

٣- من كان محجورا عليه، و لم يرفع الحجر عنه.

٤- من كان محكوما عليه بالسجن مدة تزيد على سنه واحدة بجريمة غير سياسية و لم يعف عنه.

٥- من كان له منفعه مادية لدى إحدى دوائر الحكومة بسبب عقد غير عقود استئجار الأراضي و الأملاك، و لا ينطبق ذلك على من كان مساهما في شركة أعضاؤها أكثر من عشرة أشخاص.

٦- من كان مجنونا أو معتوها.

٧- من كان من أقارب الملك في الدرجة التي تعين بقانون خاص"٦".

كما قررت نفس المادة على أنه إذا ظهرت حالة من حالات عدم الأهلية المنصوص عليها في الفقرات السابقة لأي من أعضاء مجلس الأعيان أو النواب أثناء عضويته أو ظهرت بعد انتخابه فإنه تسقط عضويته بموافقة ثلثي أعضاء المجلس، و يصبح محله شاغرا"٦" و معلوم أن النظام النيابي يقوم على أسس أربعة تقليدية تتردد في غالبية الدساتير و في مؤلفات الفقه الدستوري و هي:

١- اعتماد طريق الانتخاب في تشكيل البرلمانات.

٢- النص على تحديد فترة زمنية للبرلمان إلا في حالات استثنائية محددة.

٣- عدم جواز تحديد وكالة العضوية بقيد أو شرط، و استقلال البرلمان عن الناخبين مدة النيابة.

٤- النص على اعتبار العضو ممثلا لكل الشعب و ناطقا باسمه، و مستمدا نيابته عن الأمة"٧".

"٤" كالدستور المغربي الصادر عام/١٩٦٢

"٥" المادة ٦٧ من الدستور الأردني و المادة ٣ من الدستور السوري/ ١٩٥٠.

"٦" المادة ٧٥ من الدستور الأردني الصادر/ ١٩٥٢. "٦" مادة ٧٥ الدستور الأردني و المادة ٨٢ من الدستور الكويتي.

"٧" د/ سليمان محمد طماوي ا لسلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة ١٩٦٧م صـــ٥٨.

و باستعراضنا لمعظم الدساتير العربية اتضح أنها قد أخذت بكل أو معظم تلك المبادئ، و إن اختلفت التسميات فيما بينها.

و قد أحالت معظم تلك الدساتير على القانون كل ما يتعلق بالناخب و الانتخاب، و العضوية و عدد الأعضاء، و شرط السن وشرط الجنس، و الاعتبار و الصلاحية العقلية و الأدبية، كما تضمنت الدساتير العربية المبادئ الديمقراطية كمبدأ الاقتراع العام، و سرية الانتخاب، و كون الانتخاب مباشرا"١".

"١" المادة ٨٠ من دستور دولة الكويت، و الفصل ٤٤ من دستور المملكة المغربية. المادة ٦٢ من دستور الجمهورية العراقية الصادر ١٩٦٤م و الفصل ١٩ من دستور الجمهورية التونسية.... إلخ.

الفصل الخامس و الأخير

(تقييم وضع الحرية السياسية في النظم المختلفة)

و بعد فمن خلال تلك الدراسة لوضع الحرية السياسية و تقرير حق الانتخاب للأفراد على التاريخ، ابتداءا من عهد اليونان ثم الرومان، و مرورا بالقرون الوسطى و إلى اليوم و إذا ما استثنينا الوضع في المناطق التي أخذت بجدية التشريع الإسلامي و ذلك التشريع الذي تعرض لأول مرة- من بين الشرائع السماوية- لشئون الحكم و تنظيماته، أقول إذا ما استثنينا ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول بثقة أو أن نؤكد بأن الحرية السياسية بتقرير حق الاشتراك في الحكم قد أقرت كمبدأ عام، أو كحق الإنسانية، و التاريخ شاهد على ذلك، فحيث أقرت تلك

الحرية أو نودى بها نجد أنه قد اكتنفها القصور لما في تعميمها و تحقيق المساواة بين الأفراد في التمتع بها"٢" أو أسلوب تقريرها"٣" و تطبيقها و يرجع ذلك لسببين أساسيين:-

أولهما: أن الحقوق السياسية حيث أقرت، كانت تقرر كضرورة اقتضتها الظروف من أجل الوصول إلى هدف آخر وقتي معين. أو تحت ضغط يؤكد ثقله ضرورة إقرارها و لم تقرر كمبدأ سعى و اضعوه الوصول به إلى تقرير الحرية السياسية، و تعميمها كحق من الحقوق الإنسانية. حتى أن الحكومات الديمقراطية التي توالت في فترات قصيرة على بلاد اليونان والرومان لم يكن لها من مبدأ تقوم عليه، و لم يكن إشراكها للقبائل في انتخاباتها إعترافا بحق إنساني يتساوى فيه أحاد الناس، و إنما كان اعترافا بالقبيلة و اتقاءا لمعارضتها و إضرابها عن العمل في الجيش، و تلبية نفير الدفاع، و لا تعدوا أن تكون خططا عملية لأمن الفتنة، و لضمان الولاء من المجندين في الجيش و الأسطول من أبناء القبيلة و القبائل و أصحاب الصناعات و أية ذلك أن الحكومة الديموقراطية نشأت بين الأسبرطيين أصحاب النظم و الإجراءات السياسية و الإدارية و لم تنشأ بين الأثينيين أصحاب الفلسفات و البحوث النظرية و ليس هذا بالمستغرب من اليونان الأقدمين، إذا نظرنا إلى حقوق الانتخاب في الديمقراطيات الغربية إلى القرن العشرين...فإن هذا الحق كان يتدرج في التطبيق على حسب الحاجة إلى الناخبين في مصانع الحرب، و في جيوش المقاتلين، فنالهالعمال في البلاد الصناعية قبل أن يناله الزراع، و نالته المرأة بعد أن أصبحت عاملة في المصانع تنوب فيها عن الجند المقاتلين، و ناله السود في الولايات المتحدة و إن لم يمارسوه جميعا بالفعل بعد اضطرار الدولة إلى خدمتهم في المصانع و في الجيوش على التدريج بين الحربين العالميتين"٤".

"٢" أرسطو- السياسة- ترجمة أحمد لطفي السيد- الدار القومية للطباعة و النشر صـ ٢٩٧، دكتور/ مصطفى الخشاب- تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية- ١٩٥٣م صـ١٥١.

"٣" ميشيل ستيورات- نظم الحكم الحديثة- ترجمة أحمد كامل، و مراجعة الدكتور سليمان الطماوي صـ ٦٠، ٧٦.

"٤" عباس محمود العقاد- حقائق الإسلام و أباطيل خصومه- دار الكتاب العربي. بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٦٦ صـ٢٠٠-٢٠١.

و ثانيهما: أن المثل الأعلى الذي دعا إليه من ناصروا الحرية السياسية و هو تحقيق الحكم الديمقراطي، الوصول إلى الديمقراطية الصحيحة أو السليمة، و ذلك المثل الأعلى أو الديمقراطية لم يكن واضح المدلول، بل لم يحصل الاتفاق على المدلول التطبيقي للفظة ديمقراطية بشكل جدي و قاطع"١" فكمل جهه تفسرها بالشكل الذي يناسبها"٢" فنراها عند البعض تعني حكم الشعب و لكن حتى هؤلاء لم يحصل عندهم الاتفاق على كيفية الوصول إليه، و لا على الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، و يبقى الأمر رهن الاجتهاد من حيث تعيين مكان الحرية السياسية من التطبيق الديمقراطي، و من كون المقصود بالديمقراطية هو المذهب أو النظام"٣".

فالديمقراطية كما هو معلوم كلمة مركبة من كلمتين باللغة اليونانية معناها حكم الشعب، فإذا كانت الديمقراطية حكم الشعب فهل المقصود بها الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه، أم أن المقصود بها أنها الحكومة التي يرتضيها الشعب.

و واضح كما أسلفنا أنها ليست الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسة، لأن مثل هذه الحكومة كما يقول "روسو" لم توجد و لن توجد. حتى و لو كان الشعب قليل العدد كما كان في المدن اليونانية و إذا قيل أن المقصود بالحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق و غير حكم الأشراف و أنه غير ضروب الحكم الأوتوقراطية و الأرستقراطية و الثيوقراطية و الأوليجارشية و العسكرية.... فتكون التسمية سلبية على هذا

الاعتبار. و أما إذا قلنا أن الحكومة الديمقراطية (الشعبية) هي الحكومة التي يرتضيها الشعب، فحوادث التاريخ و أحداثه تثبت أن الشعوب القديمة قد أرتضت أحكام المستبدين و خضعت لها، بل حتى لأولئك الذين طغوا في الأرض و استبدوا بها، و حتى أن بعض المستبدين كانوا بمنزلة المعبودين لدى رعاياهم، يخولهم الرعايا حكم الأرباب، و لم يكن ظلمهم موضع اعتراض، و على ذلك فإذا كان المقصود بالحكم الديمقراطي هو الحكم الذي يرضى عنه الشعب، فيمكن حينئذ أن يقال أن الأمم لن تعرف نوعا من الحكم غير الحكم الديمقراطي منذ وجدت بينها الدول، و قام بأمرها أصحاب السلطان، و غنى عن القول أن ليس ذلك هو المقصود بالحكم الديمقراطي"٤" و على ذلك ليس صحيحا أن يقال أن الديمقراطية هي حكم الشعب، بمعنى أن يتولى الشعب كله كافة شئون الحكم. كما أنه ليس بالصحيح كذلك أن الحكومة الديمقراطية هي الحكومة التي يرتضيها الشعب و يطمئن إليها، و كذلك فإننا نقف أمام جملة من الحقائق تترتب على أساسها الأمور الآتية:-

---

"١" د/ محسن خليل- القانون الدستوري و النظم السياسية ١٩٧١ صـ ١٥٣.

"٢" صول بادوفر- معنى الديمقراطية ١٩٦٣م صـ ١١٢، صـ ١١٥، صـ ١٢٠.

"٣" د/ عبد الحميد متولي- القانون الدستوري و الأنظمة السياسية ٦٣ صـ ١٢٠، دكتور/ محمد كامل ليلة- النظم السياسية ٦٧ صـ ٤٧١، ٤٧٢ و دكتور/ محسن خليل النظم السياسية و القانون الدستوري ١٩٧١ صـ ١٦٠.

"٤" صول بادوفر- معنى الديمقراطية ١٩٦٧م صـ ١٢٧.

أن الذين جاءوا بالديمقراطية إلى عالم الفكرالسياسي هم اليونان القدماء"١" و أن النظام الديمقراطي لم يكن يعني عند اليونان- كما ثبت آنفا- أكثر من أمور إجرائية و تدبيرات سياسية لأمن الفتنة و استجلاب الولاء من المجندين للجيش و الأسطول من قبل أبناء القبائل في أوقات الحرب على وجه الخصوص. و لم تكن الديمقراطية عندهم مبدأ أو مذهبا قائما على الحقوق الإنسانية و السعي لإقرارها، و أن نفس هذا المفهوم للديمقراطية قد انتقل- كما أوضحنا- إلى الديمقراطيات الغربية.

فالديمقراطية إذن لا تعني الاعتراف بالحقوق الإنسانية، كما لا تعني الديمقراطية أسلوبا معينا أو طبقة محددة للحكم- متفق عليها- و أن الحرية السياسية تبعا لذلك لم يعترف بها كحق إنساني شخصي للإنسان في تلك الدول المتسمية بالديمقراطية منذ القدم، و حتى بدايات هذا القرن، و أنها حيث أقرت في هذا القرن لم تكد تعرف طريقها إلى التطبيق بشكل واف. و غير هذا و لا ريب هو المقصود بالديمقراطية الإنسانية، فإنها حقوق معترف بها للإنسان، و ليست خططا عملية يوجهها تكافؤ القوى بين الطوائف و جماهير الناخبين و ليست الديمقراطية الإنسانية التي تتقرر على أساسها حقوق الإنسان و حرياته الأساسية و منها الحرية السياسية مما يتصور بغير عناصر ثلاث"٢" لا انفصال بينها هي المساواة، و المسئولية الفردية، و قيام الحكم على الشورى، و على دستور معلوم من الحدود و المسئوليات يكون قوامه العصمة من الخطأ، و الاحترام من الناس، و تلك الأمور لم توجد في تشريع بعد إلا في شريعة الإسلام مما تثبت معه الحاجة الماسة إليه و إلى تطبيقة ضمانا لحقوق الإنسان- كل إنسان و حرياته.

"١" عباس محمود العقاد- الديمقراطية في الإسلام- دار المعاف بمصر- الطبعة الثالثة صـ١٣، صـ١٤.

"٢" عباس محمود العقاد- حقائق الإسلام و أباطيل خصومه- دار الكتاب العربي. بيروت، ١٩٦٦ صـ٢٠١.

الباب الثاني
"الحرية السياسية في الشريعة الإسلامية"

مفهوم الحرية السياسية

التشريع في الإسلام لله سبحانه و تعالى، و السلطان للأمة، و من هذا المنطلق ينحصر بحثنا في موضوع الحرية السياسية فيما يتعلق بالأمة، ونقصد بالحرية السياسية أن تكون الأمة نفسها مصدر السلطات، و من أهم الحقوق التي يجب أن تمنحها الأمة حتى تكون مصدرا للسلطات أن يكون لأفرادها الحق في اختيار الحاكم، و الحق في مراقبته و محاسبته، سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو عن طريق ممثلين عنهم يمثلون إرادة الأمة و هم أهل الحل و العقد فيها. و الواقع أنه وإن لم ترد في كتاب الله و لا في سنة رسوله صلى الله عليه و سلم نصوص صريحة في إقرار أي من الحقين السالفين، أو في بيان المقاومات و طرق الممارسة... إلا أن ذلك لا ينفي أن تكون الشريعة الإسلامية قد أقرته بإجماع الأمة أو غالبيتها في الصدر الأول.

عهد الخلفاء الراشدين مبادئ واضحة في هذا الشأن، بذلك لأن الإجماع إنما يمثل المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي. و بهذا يتبين خطأ من شذ عن الأمة سلفا و خلفا و زعم بأن الشريعة الإسلامية لم تعرض لنظم الحكم، و أن هذه النظم ليست من أمور الدين في شيء، و إنما هي من الأمور الدينوية، حيث ترك الإسلام للناس حرية التصرف فيها، و تأسيسا على ذلك قال الزاعم بأن الإسلام دين لا دولة"[1]

الإسلام دين و دولة و لا شك أن الإسلام دين و دولة و ذلك قول تؤيده وقائع التاريخ، فمما لا يستطيع أحد إنكاره انبثاق مجتمع جديد في المدينة له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره، و يعترف أفراده بقانون واحد، و تسير حياتهم فيه وفق نظام واحد يهدف إلى غايات مشتركة، فمجتمع تتوافر فيه مثل تلك العناصر و يعيش على أرض واحدة و تجمع أفراده روابط من الدين و اللغة و الجنس، لا شك أن مثل ذلك الوضع المتكامل يشكل دولة بكل مقوماتها، و لقد بدأت الدولة الإسلامية تمارس صلاحيتها من قبل النبي صلى الله عليه و سلم و الصحابة من حوله منذ الهجرة إلى المدينة و تكون الكيان الجديد"[2] و سنعرض في الصفحات التالية بإذن الله أهم مظاهر الحرية السياسية في الإسلام على النحو الآتي: ١- بيعة الخلافة ٣حق الأمة في رقابة أعمال الخليفة ٤- دور الأمة في عزل الخليفة وحدود مسئولياته . في أربع فصول كاملة.

"١" الشيخ علي عبد الرازق- كتاب الإسلام و أصول الحكم صـ ٨٠، ٨٥، ٩٠ طبعة القاهرة ١٩٢٥م.

"٢" الدكتور/ محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية صـ ١٧، ١٩ دار المعارف بمصر ١٩٦٦-١٠٦٧م.

الفصل الأول
بيعـــة الخليفـــة

١- ألقاب رئيس الدولة في الإسلام:-

الخلافة و الإمارة و إمامة المؤمنين، تلك ألفاظ ثلاثة أطلقت على رئيس الدولة الإسلامية في مختلف العصور، و ذلك تمييزا لها عن الملكية و الإمبراطورية الكسروية و القيصرية و أشباهها من الألفاظ التي شاع استعمالها إبان ظهور الإسلام"[1]للدلالة على نوع الحكم المطلق الخالي من الحرية و الشورى. في حين أن ما أطلق على رئيس الدولة الإسلامية إنما يقوم أساسا على تمثيل حق الأمة في حرية اختيار الحاكم و حق مراقبته و محاسبته.

يقول الشيخ رشيد رضا أن الخلافة و الإمامة العظمى و إمارة المؤمنين كلها بمعنى واحد"[2] فأول تلك المسميات لرئيس الدولة استعمالا في الإسلام كان لفظ الخلافة و قد اطلق على أبي بكر الصديق رضي الله عنه عقب بيعة السقيفة، يقول ابن خلدون في تعليل تلك التسمية " أما تسمية خليفة فلكونه يخلف رسول الله صلى الله عليه و

سلم"[٣]" و ثاني تلك المسميات استعمالا لفظ "أمير المؤمنين" و أول من لقب بهذا اللفظ ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، و قد دعاه أحد الصحابة بهذا اللقب فاستحسنه بعد أن كان يطلق عليه لقب (خليفة خليفة رسول الله)"[٤]" بتكرار لفظ خليفة و ثالث تلك الألفاظ استعمالا لقب (الإمام)، و قد عرف الجوهري لفظ إمام فقال: الإمام كل من يقتدى به، وإمام كل شيء قيمه و المصلح له، و القرآن إمام المسامين، و محمد صلى الله عليه و سلم إمام الأئمة يقول الله تعالى "يوم ندعو كل أناس بإمامهم" "٥".

٢- تعريف الخلافة:

الخلافة في اللغة: مصدر خلف، يقال خلفه في قومه يخلفه خلافة، ثم أطلقت الخلافة في الاستعمال على الرئاسة العظمى، و هي الولاية العامة على الامة و القيام بأمورها و النهوض بأعبائها.

"١" المستشار على على منصور، نظم الحكم و الإدارة بين الشريعة الإسلامية و النظم الوضعية، دار الفتح للطباعة، بيروت ١٣٩١م الطبعة الثانية صـــ ٢٤١.

"٢" الشيخ محمد رشيد رضا- كتاب الخلافة صـــ١٠١.

"٣" ابن خلدون المقدمة فصل ٢٦ صـــ ١٥٩، ٤ المقدمة ابن خلدون الفصل ٣٢ صـــ١٨٩.

"٤" المستشار على على منصور- المرجع السابق صـــ ٢٤٣.

"٥" سورة الإسراء الآية ٧١.

"٦" القلقشندي- مآثر الأناقة في معالم الخلافة جـــ٨ صـــ ٨.

و أحسن ما عرفت الخلافة أنها "النيابة عن الغير" إما لغيبة المنوب عنه و إما لموته، و إما لعجزه، و إما لتشريف المستخلف، و من هذا الوجه استخلف الله أولياءه على الأرض، قال تعالى "هو الذي جعلكم خلائف في الأرض""[١]" و الخلافة جمع خليفة، و خلفاء جمع خليف"[٢]" قال تعالى "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض""[٢]" و تعريف الخلافة اصطلاحا يقول ابن خلدون " الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها في الشرع إلى اعتبارها بمصالحهم في الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا"[٣]" و عرفها الماوردي بقوله "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا"[٤]" و لفظ الخليفة لم يعرف بهذا المعنى الذي صار يؤدى إليه إلا في الإسلام"[٥]".

٣- صلة الخليفة بالأمة: شاغل منصب الخلافة في الإسلام رجل اختارته الأمه ليكون ممثلا لها، و يتولى الإشراف على شئون دنياها و حماية دينها من التغيير و التبديل في الداخل، و حراسة الديار الإسلامية و الزود عن المسلمين من أي عدوان من الخارج، إلى جانب حفظ وحدة الأمة و منع فتنتها و تفرقها في كل حال. و تجب له الطاعة ما قام بذلك على هدي كتاب الله و سنة رسوله والحكم بهما، قال الله تعالى "أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم""[٦]" و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " إسمعوا و أطيعوا و إن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه ذبيبة""[٧]".

كما يجب على الأمة تجاهه النصيحة الطيبةو الإرشاد و التوجيه للخير و عدم الخروج عليه ما دام قائما على شرع الله، محكما كتابه الكريم بين الناس، قال تعالى "و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"[٨]" فالخليفة في الإسلام ليست له أي صفة من صفات العظمة أو القدسية في نظر المسلمين"[٩]" و في هذا يقول الشيخ محمد عبده "الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم و لا هو مهبط الوحي و لا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب و السنة" و يضيف إلى ذلك قوله فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، و الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، و هي التي تخلفه حتى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"[١٠]".

"١" سورة فاطر- الآية ٣٩

"٢" الراغب الأصفهاني- معجم مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق نديم مرعشلي- دار الكتاب العربي- بيروت صـــ١٥٦.

"٣" سورة ص الآية ٢٦. "٤" مقدمة ابن خلدون- الفصل ١٧٠ صـــ ١٦٩.

"٥" الماوردي- الأحكام السلطانية- صـــ٥، محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية- صـــ١٠١ الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر.

"٦" سورة النساء- الآية ٥٩. "٧" صحيح البخاري جـــ١ صـــ١٧٨.

"٨"سورة المائدة الآية ٤٤.

"٩" الدكتور/ محمد يوسف موسى- نظام الحكم في الإسلام صـــ ١٣٢، دار الكاتب العربي للطباعة و النشر بالقاهرة الطبعة الثانية.

"١٠" الشيخ محمد عبده- الإسلام و النصرانية صـــ ٦٣، ٦٥.

٤- حكم قيام الخلافة:

قيام الخلافة في الأمة الإسلامية واجب تترتب عليه مصالح الدين و الدنيا، و لقد أجمع كل أهل القبلة على أن قيامها واجب كفائي إذا قام بها بعض أفراد الأمة سقط الإثم عن الباقين، و إلا أثموا جميعا على ترك فرض من الفروض الضرورية و لم يشذ عليهم في هذا الإجماعتان من الخوارج "المحكمة" الأولى بضم الميم و فتح الحاء، و النجدات من الخوارج. و جماعة أخرى من المعتزلة و على رأسهم المسمى (بأبي بكر الأحم)"١".

أدلة القائلين بالوجوب: الدليل الأول: الإجماع الذي درج عليه الصدر الأول، فالصحابه لما بلغهم انتقال النبي صلى الله عليه و سلم إلى الرفيق الأعلى بادروا فورا إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعده، اشترك فيه كبار المهاجرين، و تركوا أهم الأمور لديهم، و منها تجهيز النبي صلى الله عليه و سلم و تشييعه، و تداولوا أمر الخلافة، و ذلك إجماع منهم على وجوب نصب إمام للمسلمين"٢".

يقول الشهرستاني في ذلك (و ما دار في قلبه أو في قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض عن إمام)، فدل ذلك على أن الصحابه و هم الصدر الأول كانوا عن بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام، فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة"٣".

و يقول ابن خلدون في ذلك "ثم أن نصب الإمام واجب، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة و التابعين، لأن أصحاب الرسول صلى الله عليه و سلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه و تسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك، و لم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، فاستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام"٤" و مما استدل به الماوردي في تعضيد الإجماع قوله تعالى (يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)"٥" فقال- فرض علينا طاعة أولي الأمر فينا و هم الأئمة المتأمرون علينا"٦".

"١" د/ محمد ضياء الدين الريس- المرجع السابق- صـــ ١٣٩.

"٢" د/ محمد ضياء الدين الريس- المرجع السابق- صـــ ١٢٨.

"٣" الشهرستاني- نهاية الأقدام صـــ ٤٨٠، النظريات السياسية الإسلامية صـــ ١٢٩.

"٤" ابن خلدون، المقدمة صـــ ١٦.

"٥" سورة النساء الآية ٥٩. "٥" الماوردي- الأحكام السلطانية صـــ٥.

"٦" ضياء الدين الريس- الايجي المواقف، جـــ٨، صـــ ٣٩٦، طبعة ساس المغرب.

و الدليل الثاني – هو دليل عقلي شرعي مقتضاه دفع أضرار الفوضى المترتبة على عدم قيام أحد بالإمامة و قيادة الأمة. و المفكرون يرتبون هذا الدليل على مقدمة مؤداها أن الإنسان محتاج للاجتماع، و محتاج إلى غيره ليتكامل به، و هو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله (الإنسان مدني بالطبع متنوع حاجات البشر يستلزم تقسيم العمل و توزيعه، و احتماع الناس و واحتكاكهم حين استيفاء حاجاتهم من بعضهم البعض يظهر اختلاف الأراء و تباين الأفكار، و عند ذلك قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي إلى الشارع و التواثب و قد يؤدي ذلك إلى هلاكهم جميعا)، و يقول الماوردي "لولا الولاء ، لكانوا فوضى مهملين و همجا مضاعين"[1] و وجوب قيام الإمامة في الناس أمر متفق عليه بينهم يقول الشاعر الجاهلي:

لا ينفع الناس فوضى لا سراة لهم و لا سراة إذا أجهالهم سادوا

كما ثبت حاجة الناس إلى الإمام ليقوم بتنفيذ الواجبات الدينية، و الإمامة في الصلوات بإقامة الجمع و الجماعة إلى جانب تحقيق الحاجات التي يقصدها الدين بالإشراف على حماية الناس و أموالهم و أعراضهم، و القيام على تنظيم المعرفة (العلم) بينهم، و كفالة حاجات الضعيف و العاجز من مأكل و مشرب و ملبس و مسكن، يقول الإمام الغزالي "و نظام الدين بالمعرفة و العبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة الأبدان، و بقاء الحياة و سلامة قدر الحاجات من الكسوة و المسكن و الأقوات و الأمن... فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، و إلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحماية نفسه من سيوف الظلمة، و طلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم و الطاعة و هما وسيلتان إلى سعادة الآخرة... أن الدنيا و الأمن على الأنفس و الأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع"[2].

٥- الحاجة إلى إقامة العدل الكامل:

لا تتحقق سعادة الناس و لاتتم وحدتهم، و لا تنتظم أمورهم إلا بإقامة إمام بينهم يستند إلى شريعة ثابتة و نظام أمثل لا يختلف عليه الناس، و لا بد من وجود التلازم بين الدين و الدنيا لأن العدل المطلق إنما هو العدل الإلهي الذي تشتمل عليه الشرائع السماوية و الخلافة في ذلك إنما هي استمرار لقيادة الأنبياء و هدايتهم للناس، يقول الإمام الغزالي رحمه الله " الدين أسس و السلطان حارس و ما لا اسس له فمحروم".

"١" الماوردي – المرجع السابق- صـــ٥.

"٢" الإمام الغزالي- الإقتصاد في الإعتقاد- صـــ١٣٥.

و هو نفس ما يقرره الماوردي حين يقول "السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حين يرى أهله الطاعة فيه فرضا و التناصر عليه حتما لم يكن للسلطان لبث، و لا لأيامه صفو" و هو ما أسميه (بمركز الولاء) الذي لا تستقيم حياة الأمة إلا بوجوده، كمثل أعلى يعمل الجميع من أجله. و ذلك هو المفهوم الإسلامي للإمارة و الخلافة، فهي تقوم على الدين و على إقامة العدل على أساسه، لأن عدم الخروج على أحكامه من نزع الهوى، و إقامة العدل على أساسه هو عنوان تقوى الإمام و صلاح أمر الرعية، يقول ابن عبد الله المغلي "أن الإمارة هي خلافة من الله و نيابة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم فما أعظم فضلها و ما أثقل حملها،لإن عدل الأمير ذبحته التقوى بقطع أوداج الهوى، فإن جار ذبحه الهوى بقطع أوداج التقوى"[1].

فواجب إقامة الحكم على دين الله و شرعه يوازي واجب إقامة الإمارة و الخلافة بين الناس، لأن في خروج الأمر عن ذلك الإعتبار، و ميل الناس إلى الحكم بالهوى ضياع للأمة، و خذلان لعزتها التي طالته بالإيمان و اتباع شرع الرحمن، وقد ورد عن عمر بن الخطاب قوله المأثور و المشهور في وصيته التي وجهها لجنده على أبواب العراق "نحن قوم أعزنا الله بالإسلام و لا عزة لنا بغيره، فإن تركناه أزلنا الله".

و الله سبحانه و تعالى لو لم يجعل هذا الدين صالحا كنظام للعمل يشمل أمور الدين و الدنيا إلى قيام الساعة لا خبر عن بعث رسول بعد محمد صلى الله عليه و سلم كما كان هذا الحال مع الأنبياء السابقين، و لكنه أخبر على لسان رسوله بأنه آخر الأنبياء و المرسلين، فبطلت حجة عدم صلاح هذه الشريعة للتطبيق بثبات صلاحها، فهي شريعة وافية، كاملة ، كافلة لجميع المصالح دينا و دنيا"[٢]".

"١" الإمام الغزالي- الإقتصاد في الإعتقاد- صـــ١٣٥. الإمام الماوردي – أدب الدنيا و الدين طبعة محمد علي صبيح بالقاهرة، ١٣٧٤هـــ- صـــ١١٢.

"٢" إسماعيل إبراهيم الأسعوري السلفي- تحذير أهل الإيمان من الحكم بغير ما أنزل الرحمن،طبعة مؤسسة النور بالرياض صـــ ٥٨.

و ما سبب ضعف المسلمين اليوم إلا لأنهم خالفوا كتاب ربهم و سنة نبيهم صلى الله عليه و سلم و تنكروا للسنة الكونية التي جعلها الله مادة حياة الأمم و رقيها فإذا رجعوا إلى ما عهده لهم دينهم، فإنهم لا بد أن يصلوا إلى الغاية، و يفوزوا بالعزة و الفلاح"[١]" هذا هو رأي جمهور العلماء من المسلمين، و عامة أهل القبلة في وجوب إقامة الإمامة بين المسلمين، و لم يشذ عنهم في ذلك إلا الأصم، و بعض المعتزلة و بعض الخوارج- على ما أسلفنا- و قالوا بجواز قيام الإمامة و لم يقولوا بوجوبها، و ما نقله الشهر ستاني من أقوالهم "أن الإمامة غير واجبة في الشرع و جوبا و لو امتنعت الأمة عن ذلك ما استحقوا اللوم و العقاب بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا و تعاونوا و تناصروا على البر و التقوى، و اشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه و تكليفه استغنوا عن الإمام و متابعته"[٢]".

و أصحاب هذا الرأي قلة لا يعتد بهم، و قد شذوا عن جمهور الأمة الإسلامية و إجماعها و يقول الماوردي "و عقدها أي الإمامة لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، و إن شذ عنهم الأصم"[٣]".

"١" الشيخ عبد الرحمن الناصر السعدي- واجب المسلمين أو السياسة الشرغية للهيئة الاجتماعية-طبعة مؤسسة النور بالرياض١٣٩٠هـــ، صـــ٢٣، ٢٤.

"٢" الشهرستاني- نهاية الأقدام- صـــ٤٨١.

"٣" الماوردي- الأحكام السلطانية- صـــ٥.

الفصل الثاني
اختيار الخليفة

١- الشورى:

يتم اختيار الخليفة في الاسلام على أسس الشورى و تقتضي الشورى أخذ رأي الجماعة في اختيارهم للإمام و هو ما يعبر عنه بالبيعة للخليفة، و تعتبر الشورى أحد الأصول السياسية الدينية، بل هي أهم قواعدها قال تعالى "و أمرهم شورى بينهم" "١" و قال سبحانه ""٢" و شاورهم في الأمر" فالآية الأولى تؤكد تلك القاعدة و الآية الثانية تأمر بها، باعتبار أنها من أهم ما فرضه الله على المؤمنين في إصلاح شئونهم، و تدبير أمورهم الكلية و الأساسية، ومنها إقامة الخلافة على أساسها"[٣]" فالمسلمون قد أرشدهم الله أن يسمعوا لمصالحهم العامة و علمهم كيفية الوصول إليها بأعمالهم لأفكارهم مجتمعين، فإذا تعينت المصلحة في طريق سلكوه، و إذا ظهرت المضرة في أمر تركوه، و من أهم تلك المصالح إقامة العدل بين الناس لقيادة الأمة، و أن لا يقدموا إليها إلا من يقوى على حماية المصلحة العامة في المسلمين.

و الشورى هي الوسيلة المثلى لتولية الخليفة، و لذا فلا يتفق مع روح الإسلام و أسسه الثابتة أن تكون تولية الخليفة عن طريق التوارث أو الاستيلاء و القهر، و ذلك أمر اتفق عليه المسلمون، يقول عبد القادر البغدادي "كل من قال بإمامة أبي بكر قال أن الإمامة لا تكون مورثة"[٤].

"١" سورة الشوري : الآية ٣٧ .

"٢" سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

"٣" الدكتور/ القطب محمد طبلية- نقد لكتاب مدخل إلى علم السياسة لهارولد لاسكي- مجلة كلية اللغة العربية و الدراسات الإسلامية- العدد الأول- السنة الأولى ١٣٩٢، ١٣٩٤هـ.

"٤" عبد القادر البغدادي المتوفي عام ٤٦٦هـ- أصول الدين- صـ١٨٤.

٢- طريقة تولية الخليفة:

أجمع مجتهدوا الفرق الإسلامية[١] على أن تولية الإمام تتم بإحدى الطريقتين و هما:

١- العهد إليه من الخليفة القائم بأن يكون هو الخليفة بعده.

٢- بيعة أهل الحل و العقد له بالإمامة على المسلمين[٢].

و هناك تقدير و من بعض المتأخرين، فيعترضون على تولية العهد من الخليفة السابق أو، إجازة عقد الإمامة من عدد قليل، و مبنى اعتراضهم أن مثل هذه الأراء تهدم مبدأ الاختيار و المبايعة من أساسة و أنها لا تتفق مع روح الشريعة و موافقة الإرادة العامة، و لهذا فإن القول بها إهدار لإرادة الجماعة[٣] و الواقع أنه لا محل لتوجيه مثل هذا النقد أو الإتهام، فهؤلاء الناقدون كما يقول الدكتور ضياء الدين الريس[٤] قد خدعوا بالظاهر و لم يفهموا المذهب على حقيقته. فأهل السنة ما كانوا ليقولوا أن عقد الإمامة يصح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا يفترضون أن المسلم به و المفهوم بداهة أن هذا الواحد لا يمثل نفسه فقط و لا يعبر عن رأيه وحده و إنما يمثل رأي الأمة و إتجاهها، أو رأي أهل الحل و العقد جميعا ويعبر عن أرائهم فهم لا يقصدون أن هذا الواحد أو الجماعة الصغيرة تقرر بإرادتها صحة العقد و إنما فهموا أن هذا العدد ممثل للأمة و لإرادتها العامة، أو لرأي الأكثرية فيها على الأقل فليست المسألة إلا حالة ترشيخ و تفويض و تمثيل و لمثل هذا الوضع ظواهر و شواهد تاريخية كثيرة، حيث تضع الأمة ثقتها في واحد أو جماعة- و ترضى أن يكون معبرا عن رأيها، و تفوض إليه التصرف في بعض شئونها ذلك وارد من الناحيتين النظرية و الواقعية فلا غرابة إذن و لا شذوذ إذا حكمنا بأن عقد الإمامة في مثل تلك الظروف يصح أن يرشح فيه رجل واحد ثم يوافق عليه الجميع أو الأكثرية باعتبار أن الاختيار في نهاية الأمر إنما يكون للأمة و مبدأ الانتخاب قائم على ذلك الأساس في العصر الحديث، ومسلم به، و لم يخرج عليه أحد[٥].

"١" إلا ما ذكر عن بعض الشيعة الذين إنتهى قولهم إلى أن الإمام صار مختفيا و إلى أن يظهر الإمام المختفي يولى أحد المجتهدين من الأمة ليكون نائبا عن الإمام المختفي.

"٢" الماوردي- الأحكام السلطانية- صـ ٦.

"٣" الشيخ محمد رشيد رضا- الخلافة- صـ١٢، ١٣.

"٤" د/ محمد ضياء الدين الريس- النظريات الإسلامية- صـ ١٨٣ و ما بعدها.

"٥" عبد القادر البغدادي- أصول الدين- صـ٢٨٨.

٣- موافقة الإرادة العامة:

لا بد أن يظفر اختيار الخليفة لمن يليه أو اختيار جماعة أهل الحل و العقد موافقة الأمة و رضاها أو رضا أكثريتها و علماء الأمة- ممن كتبوا في فقه السياسة الشرعية لم يكونوا يقصدون بالتعيين إلا جواز إدلاء الخليفة برأيه فيمن يراه صالحا للترشيح ليخلفه في ذلك المنصب و هو ما فعله أبو بكر رضي الله عنه، أو سعيه لتعيين جماعة تقوم باختيار الخليفة من بعده كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك مما جرى و وافقت عليه الأمة بأسرها في ذلك العهد.

و لإثبات ذلك نورد بعض الأدلة و هي:

ا- من ذلك ما قاله الأشعري عند تعليله لرأيه بجواز انعقادها بواحد قال أن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد و الورع إذا عقدها لمن يصلح لها، و إن عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع من لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة"[١].

ب- و منه ما قاله الماوردي "فإذا اجتمع أهل الحل و العقد للاختيار أو تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا و أكملهم شروطا، و من يرع الناس في طاعته و لا يتوقفون عن بيعته"[٢] وفيه إشارة واضحة إلى وجوب مبايعة الأمة للخليفة بعد اختيار أهل الحل و العقد ومعنى ذلك أن الأكثرية في الأمة إذا رفضت اختيار أهل الحل و العقد لم تنعقد البيعة بل للأمة مطلق الحرية في الموافقةعل اختيارهم أو رفضه و التوقف عنه إذ يقول الماوردي بعد ذلك معللا "لأنه عقد مراضاة و اختيار لا يدخله إكراه و لا إجبار" فإذا كان من حق من يصلح للإمامة يرفضها راغبا عنها و هو شخص واحد فليس من المعقول أن لا يكون مثل ذلك الحق للأمة و الممتنع عن قبول تولي الخلافة فرد منها.

ج- و من ذلك أيضا- أن العلماء قد اتفقوا على وجوب التعجيل بإقامة الإمام و إتمام البعة لأن به تتحقق وحدة الأمة وانتظام الأمر و منع النظام بين أفرادها فليس من المعقول أن يتحقق ذلك مع رفضهم لإمامة رجل قد عيته واحد من أهل الحل و العقد أو جماعة قليلة منهم، إذ أن تعيينه من قبل أهل الحل و العقد مع رفض الأغلبية له سيزيد النزاع مما تنتفي معه الحكمة من قيام منصب الخلافة.

"١" عبد القادر البغدادي- أصول الدين- صـ ٢٨١، ٢٨٢.

"٢" الماوردي- الأحكام السلطانية- صـ٧.

و من ذلك أيضا ما قاله شيخ الإسلام بن تيميه رحمه الله بعد أن قص هذا الأمر "و لا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود بالإمامة إنما يحصل بالقدرة و السلطان إلى أن قال "فالإمامة ملك و سلطان، و الملك لا يصير ملكا بموافقة واحد و لا إثنين و لا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يكون ملكا بذلك" و هكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونه عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه"[١]. أما ما يختص بمبايعة أبي بكر رضي الله عنه فقد قال موضحا ..... لو قدر أن عمر و طائفة معه بايعوه و امتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماما بذلك و إنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابه الذين هم أهل القدرة و الشوكة. و أبو بكر بايعه المهاجرون و الأنصار الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه و سلم و الذين بهم صار للإسلام قوة و عزة قد بايعوه و أما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ففي كل بيعة لا بد من سابق"[٢].

هـ- و لا أجد أوضح من هذه العبارات الرصينة الرائعة في تأكيد ما ذهبنا إليه و إثباته، و مما سنأتي على ذكره الأن عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطبة له يقول عمر ... ثم أنه بلغني أن فلانا قال: والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلانا... فلا يغرن أمرا أن يقول أن بيعة أبي بكر كانت فلتة"[٣]. فتمت و أنها

قد كانت كذلك إلا أن الله قد وقى شرها و ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبو بكر فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو و لا الذي قد بايعه تغره أن يقتلا"٤" فهذا التصريح من عمر بن الخطاب رضي الله عنه يدل دلالة قاطعة عل أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا بالرضا و الاتفاق و أن الإمامة لا أساس لها إلا بالشورى، و إلا اعتبرت اغتصابا لأمور المسلمين وحقوقهم. مما ننتهي معه إلى أن عهدا الخليفة لمن بعده بالخلافة، أو اختيار أهل الحل و العقد لا بعد و أن يكون تفويضا أو ترشيحا، و أن تمام العقد للخلافة إنما يتم بمبايعة الأمة أو أكثريتها للخليفة- و موافقتها، و الله أعلم.

"١" الماوردي- الأحكام السلطانية- صـــ٧.

"٢" ابن تيميه- منهاج السنة النبوية- جـــ١، صـــ١٤١، الطبعة الأولى ١٣٢١هـــ.

"٣" ابن تيميه- المرجع السابق- صـــ ١٤٢.

"٤" سيرة ابن هشام جـــ٤، صـــ ٣٣٨- و ابن سعد- الطبقات الكبرى، جـــ٣، صـــ ٣٤٤.

٤- مراحل الانتخاب و الترشيح للخلافة:

يمر انتخاب الخليفة في ثلاث مراحل، تتعلق المرحلة الأولى و الثانية بالترشيح و تتعلق المرحلة الثالثة بعملية الانتخاب العام، وذلك تبعا للسوابق التاريخية التي وردت إلينا منذ الصدر الأول تبين الكيفية التي تتم بها عمليتي الانتخاب و الترشيح في الاستخلاف على الأمة.

المرحلة الأولى

و فيها يعهد الخليفة القائم على الأمر فيوصي بتولية من يليه على أمر المسلمين كعهد ابي بكر لعمر رضي الله عنهما، و كاختيار عمر لسته من الصحابة ليكون الخليفة واحدا من بينهم"١" و قد يكون الترشيح في صورة أخرى من قبل أهل الحل و العقد بأن يقدموا واحدا أو أكثر من المرشحين للخلافة ليتم اختيار أحدهم، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه و أبو عبيده، عامر بن الجراح حين قدما أبا بكر للخلافة فبايعه الناس"٢".

المرحلة الثانية

و تنحسر هذه المرحلة في الموازنة و المفاضلة بين المرشحين للخلافة و هي مرحلة لها أهميتها من حيث أنها تختص بالكشف عن أفضل المرشحين ليقدم إلى الأمة فيقوم أهل الحل و العقد و من حضر من أهل الرأي و التقى و الورع في المفاضلة بين المرشحين، إلى أن يستقر قرارهم على واحد منهم و قد ذكر الماوردي الشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة فقال "و أما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة".

الأول- العدالة على شروطها الجامعة و يقصد بها التقوى و الورع و سمو الخلق....

الثاني- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل و الأحكام.

الثالث- سلامة الحواس من السمع و البصر و اللسان ليصبح معها مباشرة ما يدرك بها.

الرابع- سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة و سرعة قادراً علي النهوض.

الخامس- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية و تدبير المصالح.

السادس- الشجاعة و النجدة المؤدية إلى حماية البيضة و جهاد العدو.

"١" الدكتور/ محمد أحمد فرج السنهوري- الخلافة- صـــ ٨٤ و ما بعدها.

"٢" ابن قتيبه الدنيوري- الإمامة و السياسة- تحقيق د/ طه محمد الزيني- مؤسسة الحلبي للطبع و النشر- الجزء الأول صـــ ٢٨، ٢٩.

السابع- و هو أن يكون من قريش لورود النص فيه و انعقاد الإجماع عليه"١" و أردف الماوردي مؤيدا الرأي القائل بحصر الخلافة في قريش فقال "و لا اعتبار بضرار حين شد فجوزها في جميع الناس، لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة، عليها بقول النبي صلى الله عليه و سلم "الأئمة من قريش" فأقلعوا عن التفرد بها، و رجعوا عن المشاركة حين قالوا منا أمير و منكم أمير تسليما لروايته و تصديقا لخبرة و رضوا بقوله. "نحن الأمراء و أنتم الوزراء و قال النبي صلى الله عليه و سلم "قدموا قريشا و لا تقدموها" و ليس مع هذا النص المسلم به لمنازع فيه و لا قول لمخالف له"٢" و من العلماء من أكد على شرط النسب فاشترطوا في الخليفة أن يكون قرشيا أصيلا صحيحا و هو من كان من ولد قريش بن النضر بن كنانه إلى أن يصل نسبه إلى سعد بن عدنان"٣" و قد روي عن الإمام أحمد قوله "لا يكون من غير قريش خليفة" كما ذكر عنه ما يدل على عدم اشتراط العدالة و العلم و الفضل فقد روي عنه عبدوس بن مالك القطان قال: و من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة و سمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله و اليوم الآخر أن يبيت و لا يراه إماما عليه برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين"٤" و لم يجوز العلماء العهد بالبيعة للصبيان و الأطفال و إن عقد فهو باطل"٥" و أهل الشورى معينه كذلك و ذلك لأهمية الدور الذي يطلعون به وخطورته"٦" و قد عرف النووي (رحمه الله) أهل الحل و العقد بأنهم العلماء و الرؤساء و وجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم"٧" و يجتهد أهل الشورى في فحص الشروط و التأكد من توفرها في المرشح أو المرشحين ثم المفاضلة بينهم على ذلك الأساس ثم إعلام الأمة بقرارهم"٨".

المرحلة الثالثة ثم تاتي المرحلة الثالثة، و هي الخاصة بحق الأمة في أن تقول كلمتها فيمن رشح أهل الحل و العقد للخلافة فتبايع إن رضيت بمن اختار أهل الحل و العقد و ألا تتوقف، فيشترط لتمام البيعة أن تشترك بالموافقة عليها للخليفة كل الأمة أو غالبيتها.

"١" الماوردي- الأحكام السلطانية صـــ٦، أبو العلى الغراء، الأحكام السلطانية، مطبعة الحلبي سنة ١٣٨٦هـــ، صـــ٢٠

"٢" أبو العلى الغراء، الأحكام السلطانية، مطبعة الحلبي سنة ١٣٨٦هـــ، صـــ٢٠

"٣" أبو العلى الغراء، المرجع السابق، صـــ٢٠

"٤" الماوردي – المرجع السابق، صـــ١٠

"٥" الماوردي – المرجع السابق، صـــ٦

"٦" شرح الرملي- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج الجزء السابع صـــ ١٢٠

"٧" د/ سليمان الطماوي- عمر بن الخطاب- دار الفكر العربي، صـــ ٢٣٧

"٨" د/ سليمان الطماوي- عمر بن الخطاب- دار الفكر العربي، صـــ ٢٣٧

و دليلنا على ذلك رفض علي رضي الله عنه الاقتصار على بيعة القلة التي بايعته حتى خرج إلى المسجد ليبايعه أهل المدينة و من حضر"١".

٥- عدد أهل الاختيار اختلف العلماء في مسألة فرعية متصلة بموضوع الاختيار و هي- ما أقل عدد يمكن أن يحكم به صحة عقد الإمامة مع من يريدون المبايعة فقال الأصم- الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها"٢" و قال بعض الصحابة كمعاوية و طلحة وعائشة و غيرهم أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل و العقد من كل بلد"٣" و قال أخرون- بل تنعقد بمن يحضر من أهل العلم، و لم يشترطوا عددا معينا"٤" و الواضح أن تعيين عدد معين من أهل الحل و العقد للترشيح (و الاختيار) فيه تعسف، و ليس هناك من دليل يلزم بعدد معين و من السوابق التاريخية أن الإمامة قد انعقدت بواحد، و أن أبا بكر قد عقد الإمامة لعمر رضي الله

عنهما من بعده، و لذلك صح قيامها بواحد من أهل الحل والعقد. و قد يقع هنا بعض الخلط بين أهل الحل و العقد و بين أهل الاختيار من الأمة، فبالنسبة لأهل الحل و العقد فقد ثبت صحة الاقتصار على الخمسة منهم و مما دون الخمسة كذلك. و أما بالنسبة لأهل البيعة من الأمة فالذي يظهر- و الله أعلم- أنه لا بد من اشراك أكبر عدد منهم في البيعة، ذلك أكثر من تناول موضوع الخلافة من العلماء أكدوا اعتبار الناس و الأمة عند التعرض لذكر طاعة الإمام أو بيعته"٥" و معنى ذلك أن عموم لفظ الناس يدخل فيه أهل البيعة من الأمة و لا يشترط فيه حضور جميع الناس من أرجاء البلاد لتكمل بهم البيعة. بل ينيب الإمام من يقلبها عنه في الأقاليم باسمه بعد أن يعلن قبوله البيعة على تحكيم كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم.

"١" ابن قتيبة الدنيوري- الإمامة و السياسة، جـ١، صـ٤٧.
"٢" ابن خلدون- مقدمته- فصل ٣٠، طبعة الهندي ١٩٣٠، صـ ١٧٩.
"٣" البغدادي- أصول الدين- صـ ٢٨١، الماوردي- الأحكام السلطانية، صـ٦.
"٤" البغدادي- أصول الدين- صـ ٢٨١.
"٥" الماوردي- الأحكام السلطانية، صـ٧.

الفصل الثالث
(رقابة الأمة على أعمال الخليفة)

تقر في الإسلام حق الأمة في الرقابة على أعمال الخليفة و محاسبته على أعماله، و قد ثبتت الرقابة بنصوص ذات دلالات عليه في كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم و عمل الخلفاء الراشدين و من بعدهم.

١- أدلة وجوب الرقابة:

أ- من القرآن- يستدل من القرآن الكريم بعموم الآيات الدالة عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الأمر فيه عام للأمة، وليس هناك من موطن يعظم فيه أجر الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أكثر مما جعلت فيه ولاية أمور المسلمين العامة لأن أي تصرف في الخير أو الشر منه ينعكس تلقائيا و بشكل سريع على عامة الأمة، و يكون له أثره البالغ في مصالحها و شئونها، قال الله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله"١" و قوله سبحانه "و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون"٢" و قال جل ذكره "و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر"٣".

ب- و من السنة قول الرسول صلى الله عليه و سلم من "رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه و ذلك أضعف الإيمان"٤" و منه قوله صلى الله عليه و سلم محذرا من ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر "أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"٥".

"١" سورة آل عمران- الآية ١١٠.
"٢" سورة آل عمران- الآية ١٠٤.
"٣" سورة التوبة- الآية ٧١.
"٤" سنن ابن ماجه- الجزء الثاني- كتاب الفتن- صـ١٣٣٠.
"٥" المكي: دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين- الجزء الأول صـ ٤٨٠، ٤٨١.

و منه كذلك أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه و سلم – أي الجهاد أفضل، قال "كلمة حق عند سلطان جائر"[1].

ج– **عمل الخلفاء الراشدين و سيرتهم:** و قد ثبتت رقابة الأمة علي أعمال الخليفة على أصالة بقول أول خليفة في الإسلام و هو أبو بكر "رضي الله عنه" الذي استشعر وجوب رقابة الأمة على عمله و عمل الخليفة من بعده و قد درج الأمر على ذلك، فيقول الخليفة أبو بكر رضي الله عنه " أني وليت و لست بخيركم، وإن رأيتموني على حق فأعينوني ورأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، و إن عصيته فلا طاعة لي عليكم إلا أن أقواكم عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه و أضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق له أقول قولي هذا و استغفر الله لي و لكم"[2]. ومثله فعل عمر رضي الله عنه حين خطب بعد مبايعته فقال "إن رأيتم في إعوجاجا فقوموني" فرد عليه أحد المسلمين يقول من استقر في ذهنه أن الرقابة على أعمال الخليفة واجب كل مسلم داخلا في عموم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فقال "و الله لو وجدنا فيك إعوجاجا لقومناه بسيوفنا" فيرد عليه عمر رضي الله عنه "الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر بحد السيف"[3]. و كذلك عثمان رضي الله عنه حين قام عليه الناس ليحاسبوه على أفعاله فيما حملوه من مأخذ، أذعن لهم و قال في نهاية خطبته "فإذا نزلت من منبري فليأتي أشرافكم فليروني رأيهم فوالله إن ردني الحق عبدا لأذلن ذل العبيد"[4]. و تلك دلالة على قبول رقابتهم و إذعانه للحق و عدم خروجه على شيء من ذلك– و تطبيقا لثبوت مبدأ الرقابة كان الناس يكتبون إلى الخليفة عما ينكرونه من أعمال ولاتهم و أمثلة ذلك كثيرة تجل عن الحصر في التاريخ الإسلامي.

٢– نطاق الرقابة:

نطاق تلك الرقابة تشمل أساسا واجبات الخليفة من الحكم بما أنزل الله و إقامة العدل و الأمانة و لعلة بجمعها قوله تعالى "يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا رسوله و أولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول"[5].

"١" المكي– المرجع السابق– الجزء الأول، صـ ٤٨٢.

"٢" تاريخ الطبري– جـ٣، صـ٢٠٣.

"٣" د/ سليمان محمد الطماوي– عمر بن الخطاب– صـ ٢٦٧.

"٤" أبي سعد– الطبقات الكبرى، جـ٣، صـ ٧٠/٦٧.

"٥" سورة النساء– الآية ٥٩.

و قوله سبحانه و تعالى "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به إن الله سميعا بصيرا"[1]. كما تشمل رقابة الناس لأعمال الخليفة في حال ممارسته لسلطته التنفيذية لضمان عدم الإعتداء على حقوق الأفراد و حرماتهم و أولى الناس بالقيام بواجبات الرقابة و التوجيه لولي الأمر و إرشاده العالم. قال تعالى "و إذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبينه للناس و لا تكتمونه"[2]، فللمسلمين حق إرشاد الحاكم و الخليفة و نصحه، و لا يستلزم ذلك أن يكون هناك زلل بارز في عمل الخليفة حتى ينبه إليه بل تكون النصيحة و يكون الإرشاد و خاصة من العلماء في كل حين، لأن الخليفة غير معصوم، و قد كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يستشير أصحابه مع عصمته من الخطأ ليعلم المسلمين و من يلي الأمر من بعده الرقابه كحق ثابت من حقوق الجماعة قبل الإمام حفاظا على الصحة العامة للأمة. و إذا كانت الرقابة واجبة على المسلمين لعموم قول النبي صلى الله عليه و سلم– "من رأى منكم منكراً فليغيره ....."[3] يقول في ذلك ابن حزم رحمه الله "و الواجب إن وقع شئ من الجور– و إن قل — أن يكلم الإمام

في ذلك و يمنع عنه، فإن امتنع و رجع إلى الحق أذعن للقوة من البشر أو من الأعضاء، و لإقامة حد الزنا و القذف و الخمر فلا سبيل إلى خلعه، و إن امتنع عن إنفاذ شئ من هذه الواجبات عليه و لم يتراجع وجب خلعه، و إقامة من يقوم بالحق"[٤].

و تلك مبادئ أوردناها لتكون هي النبراس لبيان ما قرره الإسلام في شأن الرقابة على أعمال الخليفة. أما الأمثلة:" فإن ما يفخر به التايخ الإسلامي، الحرية الإسلامية و المساواة الإسلامية و الحكم الإسلامي ممارسة الأفراد لحقوقهم السياسية و نصح الحكام و إنكار مساوئهم، فقد مارسه المسلمون مع حكامهم حتى في أحلك الظروف و خصوا العلماء الذين لهم مواقف لا تنسى، و اعتبروه واجبا على القادر عليه يقول البغدادي "إذا زاغ الخليفة عن الحق كانت الأمة رقيبة عليه في العدول عن خطئه إلى الصواب، أو العدول عنه لغيره، و سبيلهم معه كسبيلهم مع خلفائه و قضاته و عماله أن زاغوا عن سنته عدل بينهم أو عدل عنهم"[٥].

"١" سورة النساء- الآية ٥٨.

"٢" سورة آل عمران- الآية ١٨٧.

"٣" سنن أبو داوود، جـ٢، صـ٤٨٦، السنن الكبرى للبيهقي جـ١٠، صـ ٩٠.

"٤" ابن حزم- الفصل في الملل و الأهواء و النحل، جـ٤، صـ ١٧٥-١٧٦.

"٥" البغدادي- أصول الدين- صـ١٧٨.

فقد مارس علماء المسلمين و عامتهم حق الرقابة على الولاة، و نصب أعينهم قول رسول الله صلى الله عليه و سلم "إن من أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[١].

٣- مظاهر الرقابة:

و من تلك المظاهر ما رواه الغزالي عن حادثة (طول قميص عمر رضي الله عنه)، فذكر أنه جاءت برود من اليمن فقسمها عمر بين المسلمين بالتساوي، فكان نصيب كل واحد من المسلمين بردا واحدا و أخذ عمر رضي الله عنه نصيبه من هذه البرود كأي واحد من المسلمين، فلبس عمر قميصه و صعد إلى المنبر يدعو الناس إلى الجهاد في سبيل الله، فقام إليه رجل من المسلمين فقال "لا سمع و لا طاعة يا عمر" فقال عمر لم ذلك، قال "لأنك استأثرت"- قال- "إن البرود اليمانية لما فرقتها حصل كل واحد من المسلمين على برد منها، و كذلك حصل لك، و البرد الواحد لا يكفيك ثوبا، و نراك قد فصلته قميصا و أنت رجل طويل، فلو لم تكن قد أخذت أكثر منه لما جاءك منه قميص"، فالتفت عمر إلى ابنه عبد الله و قال "يا عبد الله أجب عن كلامه"، فقام عبد الله و قال "إن أمير المؤمنين عمر لما أراد تفصيل برد لم يكفه فناولته من بردي ما تممه به"، فقال الرجل "أما الأن فالسمع و الطاعة"[٢].

و كتب السيرة و التايخ مليئة بمثل هذه الأمثلة التي تعتبر مدعاة فخرلكل مسلم. و تلك المواقف لخلفاء الإسلام ليست منة منهم، و لكنها التزام بالخط الذي اختطه النبي صلى الله عليه و سلم لمن بعده، و ذلك هو الالتزام بتعاليم الإسلام ومبادئه و منهجه الذي رسمه النبي صلى الله عليه و سلم بقوله "ألا كلكم راع و كل راع مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع و هو مسئول عن رعيته، و الرجل على أهل بيته راع و هو مسئول عن رعيته، و المرأة راعية على أهل بعلها و ولده و هي مسئولة عنهم، و العبد راع على مال سيده و هو مسئول عنه، الا كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته"[٣].

"١" الإمام أحمد بن حنبل- المسند، جـ٣، صـ٦١، سنن ابن ماجه، جـ٣، صـ ١٣٢٩.

"٢" الغزالى- إحياء علوم الدين- جـ٢، صـ ٣٣٨.

"٣"صحيح مسلم بشرح النووي- تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة- طبعة دار الشعب، المجلد الرابع- صـ٤٩١-٤٩٢.

و لا تتوقف مسئولية الخليفة إذا لم ينتبه إليه أحد ليرشده، بل إن منصبه يقتضيه الالتزام بالأمنة و ترك غش رعيته أو ظلم فرد منها أو سلب أحد حريته ضمن نطاق الالتزام السوي فيما تترتب عليه من مسئولية، أو يدخل ضمن نطاق وظيفته من تصرف.

و رسول الله صلى الله عليه و سلم يحذر كل من يلي أمر المسلمين من الخروج على ذلك المبدأ حين يقول "مامن عبد يسترعيه رعية يموت يوم يموت و هو غاضب لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة"[1].

بل على الخليفة و من يلي أمر المؤمنين أن يبذل جهده، و أن يستفرغ الطاقة في حفظ حقوق الناس، و كفالة حرياتهم التي وهبهم الله إياها غير منتظر لرقابة من أحد توقظه عند التقصير، أو تنهاه عند التجاور و الجور، يقول رسول الله صلى الله عليه و سلم "ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم و ينصح إليهم لم يدخل معهم الجنة"[2].

"١"صحيح مسلم بشرح النووي- المجلد الرابع، صـــ ٤٩٤.

"٢" رواه مسلم، أنظر صحيح مسلم بشرح النووي- المجلد الرابع، صـــ٤٩٤.

"٣"الماوردي- الأحكام السلطانية- صـــ١٥ و ما بعدها.

الفصل الرابع و الأخير

"حدود مسئولية الحاكم و دور الأمة في عزله"

من القواعد الأساسية لنظام الحكم في الإسلام تحديد مسئولية الحاكم، و محاسبة الأمة له على أعماله، و لقد أجمل الفقهاء المهام التي يجب على الخليفة القيام بها في الأتي:

١- حفظ الدين على أصوله المستقرة و ما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة، و بين له الصواب و أخذه بما يلزمه من الحقوق و الحدود.

٢- تنفيذ الأحكام بين الناس لدفع شجارهم، و قطع خصامهم، حتى يتم العدل و يؤخذ بحق المظلوم.

٣- نشر الأمن بين الناس و حماية مصالحهم حتى ينتشروا في الأرض أمنين على أنفسهم و أموالهم.

٤- إقامة الحدود و صيانة محارم الله من الانتهاك و حفظ حقوق العباد من الإتلاف.

٥- تحصيل الحدود (حدود الدولة) و حماية ثغورها، و الاستعداد لكل طارئ بالعدة الازمة حتى لا يطمع بالبلاد عدو، و لا يسفك لمسلم دم عدوانا.

٦- قتل المعتدي على حرية الأمة في عقيدتها، أو عقائد غير المسلمين بالفتنة أو القهر.

٧- تدبير الأمور المالية بجباية الغي و جمع الزكاة على ما أوجبه الشرع و وضعها في مصارفها.

٨- اختيار الأمناء و تقليد النصحاء في كل وظيفة جعل إليه أمر النظر فيها.

٩- أن يباشر بنفسه تناول مهام وظيفته، و تفقد أحوال الرعية، لينهض بحراسة الأمة و سياسة الملة، و لاينشغل عن وظيفته بلهو أو عبادة[1]. فما دام الخليفة قائما بأمر الله، فنفذ أحكام الشرع، ملتزما بها في أعماله و تصرفاته، حاكما بالعدل، راعيا لأمانته و عهده في حال كونه مستوفيا الشروك المطلوبة فيه، اعتبر إماما عادلا و وجب له على الأمة حقان- حق الطاعة و حق النصرة.

يقول الماوردي "و إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم و عليهم، ووجب له على الأمة حقان- حق الطاعة و حق النصرة ما لم يتغير حاله"[2] و لا يجوز الخروج علي مثل ذلك الإمام، و يعتبر الخروج عليه (بغيا)[3]. و تفصيل القول في هذين الحقين على الوجه الأتي:

"١" محمد بن علي بن طباطبا المشهور بابن الطقطقي المتفي عام ٧٠٩هـ، الفخري في الأداب السلطانية و الدول الإسلامية.

"٢" الماوردي- الأحكام السلطانية- صـ١٧.

"٣" ضياء الدين الريس- السياسة الإسلامية صـ ٢٩٣.

الطاعة لا خلاف بين علماء المسلمين على أنه لا يجوز الطاعة إلا فيما وافق الشرع و ما قال أحد بأن الطاعة جائزة في المعصية مع القدرة على دفعها و على رأس الأدلة التي يستنبط منها هذا الحكم قول رسول الله صلى الله عليه و سلم "أنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون و تنكرون فمن كره فقد برئ و من أنكر فقد سلم، و لكن من رضى و تابع قالوا يا رسول الله ألاتقاتلهم قال لا... ما صلوا"[١].

و قوله صلى الله عليه و سلم "السمع و الطاعة على المرء المسلم فيما أحب و كره ما لم يؤمر بمعصيه، فإن أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة"[٢].

النصرة و تكون نصرة الإمام بتأييده و معاونته على أداء مهمته، كما تكون نصرته بمعاونته إذا ووجه ببغي الباغي عليه دون حق لأن الباغي يسعى لتفرقة شمل الجماعة. يقول رسول الله صلى الله عليه و سلم "من أتاكم و أمركم جميع على رجل واحد يرد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فأقتلوه"[٣].

آراء **الفقهاء في عزل الخليفة** يذهب عامة الفقهاء إلى أن الأسباب المنتجة لعزل الخليفة من إمامة المسلمين هي:

أولا- العجز عن القيام بواجباته الموكولة إليه قبل الأمة سواء أكان ذلك العجز مترتبا على نقص بالحواس أو الأعضاء بحيث ترتب عليه عجزه عن كل أو أكثر التصرفات الداخلية ضمن وظيفته.

ثانيا- الفسق- الذي يترتب عليه الجرح في العدالة و الاستقامة عن العقيدة أو الطاعة أو هما معا.

و من الجرح في الطاعة- ارتكاب المعاصي و الإقدام على المنكرات تحكيما للشهوة و انقيادا للهوى فهذا فسق يمنع من استدامة الإمامة كما يمنع أصلا من انعقادها.

و من الجرح في العقيدة- ما تعلق بعقيدة الإمام و التزامه قواعد أصول الدين (التوحيد) فإذا ما تأول فيها خلاف الحق أو خرج عن نهج أهل السنة إلى مقولة الفرق الأخرى منع من استدامته من منصب الخلافة و خلع، فإذا كان يمنع من الإستدامة فيها فمنع انعقادها بالنسبة له أولى"[٤]. و على ذلك فلا خلاف بين الفقهاء في جواز عزل الخليفة إذا نقض العهد الذي ألزمه به عند الخلافة أو عجز عن القيام بمهامه بعلة لا يرجى صلاحها"[٥] و فيما عدا ذلك فالعلماء على خلاف في موضوع الصبر و النصح للخليفة الذي صار مستحقا للعزل بانتقاص أحد الشروط الأساسية لعقد الخلافة من قبله و هم في ذلك على رأيين.

"١" صحيح مسلم بشرح النووي- المجلد الرابع صـ٥٢٠، القصطلاني- شرح صحيح البخاري- جـ١٠، صـ٢٢٠.

"٢" القصطلاني- شرح صحيح البخاري- جـ١٠، صـ٢٢٠.

"٣" صحيح مسلم بشرح النووي- المجلد الرابع صـ٥١٩.

"٤" الماوردي – الأحكام السلطانية- صـ١٧.

"٥" الماوردي – الأحكام السلطانية- صـ٨٦.

الرأي الأول

يذهب عامة أهل السنة و الجماعة و علماء الأمة إلى تحريم الخروج على الإمام القائم و يقولون بوجوب الصبر و النصح له، و يستدلون على ذلك بآيات من كتاب الله و أحاديث من السنة.

فمن القرآن "يأيها الذين أمنوا أطيعوا الله و طيعوا الرسول و أولي الأمر منكم"[١].

و من السنة يستدلون بالأحاديث التي أمر رسول الله صلى الله عليه و سلم الناس فيها بالصبر و نهى فيها عن الخروج عن الإمام و من ذلك قوله عليه الصلاة و السلام "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض"[1] و بقوله "إذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فإكرهوا عمله، و لا تنزعوا يدا من طاعة"[2].

كما يستدلون بعمل الصحابة رضوان الله عليهم و اعتزال جمع منهم عن الاشتراك في الفتن و الحروب كسعد بن أبي وقاص و عبدالله بن عمر و أمامة بن زيد و محمد بن مسلمة الذين فبلوا سلطة الولاة من بني أمية مع ما فيها من الجور حفاظا على وحدة الأمة"[4].

الرأي الثاني

و يذهب أصحاب هذا الرأي إلى جواز الخروج عن الإمام إذا نقض من قبله شرطا من شروط العقد و لم ينتح عن الخلافة بعد أن يعلم برغبة الأمة في تنحيته ويستدلون على ذلك بأدلة منها القرآن عموم قوله تعالى "و تعاونوا على البر و التقوى، و لا تعاونوا على الإثم والعدوان"[5] و قوله سبحانه " و لا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض و لا يصلحون"[6] و من السنة قول رسول الله صلى الله عليه و سلم "السمع و الطاعة عل المرء المسلم فيما أحب و كره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة"[7] و عموم قوله صلى الله عليه و سلم "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه و ذلك أضعف الإيمان"[8].

"١" سورة النساء- الآية ٥٩.

"٢" صحيح البخاري جـ٩ صـ٦٣.

"٣" صحيح مسلم بشرح النووي- المجلد الرابع- صـ ٥٢١.

"٤" محمد ضياء الدين الريس- المرجع السابق، صـ ٣٠٧.

"٥" سورة المائدة- الآية ١٥١- ١٠٢.

"٦" سورة الشعراء الآية ٢.

"٧" القسطلاني- شرح صحيح البخاري، جـ١٠، صـ٢٢٠.

"٨" سنن أبي داوود، جـ ٣، صـ ٤٨٦.

كما يستدلون من الأثر- بما قاله أبو بكر رضي الله عنه "أطيعوني ما أطعت الله و رسوله فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم" و كذا قال عمر رضي الله عنه "إن رأيتم في إعوجاجا فقوموه" و جملة من ذهب لهذا القول من الفرق المعتزلة و الخوارج والزيدية و كثير من المرجئية و جملة القول أن جميع هؤلاء مجمعون على أن سل السيوف في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجب. و ممن ذهب إلى هذا القول كذلك ابن حزم الظاهري و أكد أن هذا هو مذهب كثير من أهل السنة و السلف"[1].

مناقشة الأراء: يرى أصحاب الرأي الأول عدم جواز حمل السيوف و الخروج على الإمام لما فيه من إضطراب الأحوال و سفك الدماء و حدوث الفتنة و الإعتداء على الحقوق و يكتفون لاحتراز كل ذلك بالنصح و الإرشاد للخليفة و عدم شق عصا الطاعة درءاً للمفاسد المترتبة عليه.

و يرى أصحاب الرأي الثاني الخروج على الإمام و عزله و خلعه بالقوة إن لم يترك منصبه بعد إعلامه بذلك. و نظرا لتعارض الأدلة الواردة و خصوصا من السنة حيث جاءت الأحاديث نصا في الموضوع- فقد ذهب بعض من قال بالرأي الثاني إلى القول بالنصح"[2] و حجتهم في ذلك أن الأحاديث الحاثة على الصبر إنما جاءت موافقة لعهود الأصل. و المعروف كما يقول بن حزم- أن ما جاء على خلاف الأصل شريعة زائدة و يكون ناسخا لما وافق معهود الأصل و تكون أحاديث الطاعة مرفوعة بأحاديث الخروج"[3] و لذا لا يجوز الأخد بالمنسوخ و

ترك الناسخ و الذي يظهر و الله أعلم أنه كان ممكن الجمع بين أحاديث الصبر و أحاديث السيف على أساس أنها تؤكد مبدأ واحد كان ذلك أولى من القول بالنسخ ومن العمل ببعضها و ترك العمل بالبعض الأخر. و يمكن تبين الجمع بين النصوص المختلفة-
ضمن النتائج الأتية:

"١" ابن حزم الأصولي- الفصل في الملل و النحل، جـ٤، صـ ١٧١، ١٧٣.

"٢" و منهم الإمام ابن حزم.

"٣" ابن حزم- الفصل في الملل و النحل، جـ١، صـ ١٧٣، ١٧٤.

١- أن الأصل المتفق عليه وجوب قيام إمام في الأمة يراعي شئونها و يمنع فرقتها.

٢- أن الأصل في الإمام أن يكون عادلا (عدلا).

٣- أن جور الإمام أمر طارئ و لكنه ممكن في أي وقت لأنه بشر.

٤- أن الأصل في قيام الخلافة تحقيق الصالح العام للأمة فيما لا يتحقق إلا به.

٥- أن النبي صلى الله عليه و سلم قائل تلك الأحاديث، و هي بمجموعها بمنزلة واحدة من حيث وجوب العمل بها.

٦- أن عدل الإمام و جوره احتمالان واردان على قدر متساو في كل عصر من بعد عصر النبوة.

٧- قيام العدل في عصر لا يعني انتفاء الجور بعده كما لا يعني العكس بنفس النسبة.

٨- جور أي إمام أو تسلط جائر لا ينفي إمكانية إصلاح حاله بالنصح و الإرشاد.

٩- ثبوت امكانية الإصلاح لأي حاكم جائر و الصبر على بعض أذاه حتى يصلح الله حاله كاف لدفع دعوى النسخ لأحاديث الصبر و النصح و الإرشاد.

١٠- لا بد أن يبدأ الإصلاح للإمام من بداية الطريق بالنصح و الإرشاد ثم إخباره بعزل الأمة له ثم تنفيذه بالقوة إن كان ضرر بقاءه أعظم من الضرر المترتب على خلعه إذ أن من القواعد المقرره في الأصول دفع أعظم الضررين بأحفهما.

١١- إذا كان الكافر لا يقاتل إلا بعد الدعوة من باب أولى- أن لا يعصي الإمام و لا يعزل إلا بعد النصح و الإرشاد و ذلك يقتضي الصبر على أذاه حتى يرجع إلى الحق أو العزل.

١٢- أحاديث الصبر و أحاديث السيف إنما تجزم بذلك مبدأ واحد و هو تحقيق أعظم الخير بصلاح الإمام و صلاح الأمة به بأقل ضرر ممكن لذلك يقتضي البدء بالنصح و الإرشاد أولا مع الصبر حتى تتحقق النتائج بالنصح ثم تحقيق المصلحة بأدلة السيف و عزل الإمام لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق و ذلك إن لم تتحقق المصلحة إلا بالخروج عليه و خلعه.

* و بناءاً على ما ذكر فإن أدلة السيف و أدلة الصبر تعتبر وحدة متكاملة للدلالة على كل وضع بما يناسبه و الله أعلم.

"الخاتمـــــة"

الحمد لله الذي عمت أسماؤه الكريمة، و سمت صفاته العليه، الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم و الحمد لله أولا و أخيرا.

و صلوات الله و سلامه و تحياته و بركاته على عبد الله و رسوله محمد إمام الحق و سيد الخلق أجمعين.

رب بتوفيقك قد عملت، و لهذا القدر في بحثي قد وصلت، فإن أسأت فذلك بتقصيري و برحمتك ألوذ و أنت أرحم الراحمين، و إن أحسنت فذلك بفضلك وحدك. و بما علمتني في كتابك الكريم أدعوك.

- ربنا آتنا من لدنك رحمة، و هيئ لنا من أمرنا رشدا"[1].
- ربنا عليك توكلنا و إليك أنبنا و إليك المصير"[2].
- ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا"[3].
- ربنا و تقبل الدعاء"[4].

فقد انتهيت بحمد الله و توفيقه من كتابة البحث في موضوع الحرية السياسية بين الشريعة الإسلامية و النظم الوضعية المعاصرة. و قد قصدت من وراء ذلك البحث الكشف عن مدى عجز الفكر البشري من خلال ما سنه من نظم على معالجة أمر من أبرز الأمور التي تتعلق بآدمية الإنسان ألا و هو الحرية السياسية و كان دليلي إلى تلك المعرفة كتب التاريخ بالنسبة للنظم القديمة و قوانينها، و دساتير و إعلانات الحقوق و الاتفاقيات الدولية فيما تختص بالنظم المعاصرة.

و بالمقارنة بين تلك النظم و النظام الإسلامي تبين إنفراد النظام الإسلامي دون غيره بتقرير تلك الحقوق على أساس إنساني، كما برزت من خلالها عدالة الإسلام و مرونته في التطبيق، و إنفراده في صلاحية التطبيق كنظام يكفل للبشرية كلها حقوقها و سعادتها في الدارين. و لعل من نافلة القول التأكيد على أن شريعة الإسلام قد جاءت لتحقيق مصالح العباد، و أن ما أقرت من أحكام إنما قصدت بها حفظ مقاصدها في الخلق، و تحرير النفس البشرية من العبودية لغير الله، و إقرار المساواة بين الخلق في الحقوق و الواجبات.

١- سورة الكهف- الآية ١٠.

٢- سورة الممتحنة- الآية ٤.

٣- سورة البقرة- الآية ٢٨٦.

٤- سورة إبراهيم- الآية ٤٠.

و أبرز ما تمتاز هذه الشريعة خلودها و مرونتها فحيث وضع الكتاب الكريم و السنة المطهرة القواعد الكلية الثابتة كانت هنالك المصادر الفرعية الداخلة ضمن قاعدة الاجتهاد كالإجماع و القياس و الاستحسان، ليتناول من خلالها العلماء معالجة كل ما استحدث من أمر و معرفة حكمه في دين الله. و إمتاز الإسلام كذلك بأسلوبه في معالجة الحقوق السياسية بالإضافة إلى جميع الحقوق و الحريات بصفة عامة سواء من حيث إقرار تلك الحقوق، أو من تطبيقها فمن حيث إقرار الحقوق و الحريات الأساسية و منها الحرية السياسية للإنسان نظر الإسلام إلى الحرية على إنها حق طبيعي و وضروري و بديهي و أن تعطيلها في الإنسان يتناقض مع معنى التكليف و معنى الحياةالكريمة، كما يتعارض مع معنى الإنسانية في الإنسان من حب السيطرة و الاستيلاء و الاستزادة و هي موضوعة فيها لحكمة اقتضاها الخالق العظيم لتكون بمثابة وقود من الأمل المتجدد في الحياة و الانتفاع للكسب و العيش و البقاء، فقد وهب الله الإنسان الحرية والكرامة بها، و ميزه بالعقل على سائر مخلوقاته فحيث أقر سبحانه للإنسان حقا أحاطه بسياج من الضمانات تتمثل في العقوبات و الحدود التي أقرها و ألزم الجماعة، بالالتزام بها، كفالة لذلك الحق لأن كل حرية لا تحاط بأحكام لكفالتها

و ضمانها تفقد كل معنى لوجودها.

و الإسلام حيث أقر الحرية لم يجعلها مطلقة من كل قيد بل ربطها بحدود الالتزام بمبادئ الخير و جعل لها حدود انتهت إليها، حتى لا يتعدى باسمها على حق الغير في نفس الإتجاه، فالناس جميعا في نظر الإسلام أحرار و حرياتهم مطلقة ما لم تصطدم بالغير أو بحق الغير.

هذه هي نظرة الإسلام إلى الحرية بصفة عامة و خاصة الحرية السياسية و ذاك هو منهجه في إقراره لكافة الحقوق

و مختلف الحريات و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه و سلم.

"الباحث"

"مصطفى على محمد سيف"

فهرس المراجع

١- تفسير القرآن العظيم.
لأبي الغداء إسماعيل بن كثير القرشي البرمقشي (المتوفي عام ٧٧٤هـ دار المعارف، ١٩٥٦م.
٢- تفسير القرآن الكريم (المشهور بتفسير المنار) لمحمد رشيد رضا، طبعة المنار- ١٣٤٦هـ.
٣- الكشاف للزمخشري- و المتوفي عام ٥٣٨هـ، مطبعة الحلبي القاهرة، ١٣٨٥هـ.
٤- مفاتيح الغيب (المشهور بالتفسير الكبير) لفخر الدين محمد الرازي، المتوفي عام ٦٠٦هـ- المطبعة البهية- ١٣٥٧هـ.
٥- الإقتصاد في الإعتقاد- لأبي جامد الغزالى و المتوفي عام ٥٠٥هـ، بمطبعة الحلبى بالقاهرة و غيرها.
٦- الفصل في الملل و الأهواء و النحل- لأبي محمد على بن حزم بن غالب بن صالح الأندلس المتوفي عام ٤٥٦هـ، المطبعة الأدبية بالقاهرة ١٣١٧هـ.
٧- القول السديد في مقاصد التوحيد- للشيخ عبد الرحمن بن ناصر، مؤسسة النور بالرياض، ١٣٨٢هـ.
٨- الملل و النحل- للشهرستاني الأشعري و المتوفي عام ٥٤٨هـ، تحقيق محمد الكيلاني- مطبعة الحلبي ١٩٦٧ و غيرها.
٩- رياض الصالحين- للإمام محي الدين أبي زكريا يحيي بن شرف النووي المتوفي عام ٦٧٦هـ، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٨٥هـ و غيرها.
١٠- السنن الكبرى- لأبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (المتوفي عام ٣٥٨هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، صيدر أباد بالهند- ١٣٥٣هـ.
١١- سنن النسائي- لأبي عبد الرحمن بن شعيب النسائي (المتوفي عام ٣٤٣هـ)، المطبعة المصرية.
١٢- سنن أبن ماجة- لأبي عبدالله بن يزيد بن ماجه القزويني و المتوفي عام ٢٧٣هـ، المطبعة التجارية بمصر- ١٣٤٩هـ و غيرها.
١٣- سنن أبو داوود- سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفي عام ٢٧٥هـ، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٢هـ- و غيرها.
١٤- شرح صحيح البخاري- للقسطلاني، المطبعة الأميرية- ١٣٠٥هـ.
١٥- صحيح مسلم بشرح النووي- للإمام يحي بن شرف النووي- طبعة دار الشعب- تحقيق عبدالله أحمد أبوزينة و غيرها.
١٦- صحيح البخاري- لأبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري- طبعة دار الشعب، ١٣٨٨هـ.
١٧- نيل الأوتار شرح متقي الأخبار- لمحمد بن على بن محمد الشوكاني، مطبعة الحلبي الطبعة الثانية و غيرها.
١٨- منهاج السيرة النبوية لإبن تيمية، المطبعة الأميرية- ١٣٢١هـ.
١٩- المبسوط- لأبي بكر محمد السرخي المتوفي ٤٩٠هـ- مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٢٤هـ.
٢٠- الأحكام السلطانية و الولايات الدينية- لأبي الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردي و المتوفي عام ٤٥٠هـ- مطبعة الحلبي ١٣٨٦هـ.
٢١- متن المنهاج و مغني المحتاج- للنووي و المتوفي عام ٦٧٦هـ- مطبعة الحلبي.

٢٢- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. لمحمد بن أحمد الشربيني الخطيب (المتوفي عام ٩٧٧هـ) مطبعة مصطفى الحلبي.
٢٣- المهذب- لأبي إسحق إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازي (المتوفي عام ٤٧٦هـ) مطبعة مصطفى الحلبي.
٢٤- الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الحنبلي (المتوفي عام ٤٥٨هـ) تعليق الشيخ محمد حامد الفقي- الطبعة الثانية ١٣٧٦هـ.
٢٥- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و اكرعية لأبن تيمية و المتوفي عام ٦٦١هـ- تحقيق محمد إبراهيم البنا و محمد أحمد عاشور- طبعة دار الشعب ١٣٨٠هـ و السلفية- ١٣٨٧هـ.
٢٦- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية- لابن قيم الجوزية- تحقيق محمد حامد الفقي- مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢هـ.
٢٧- المغني- لابن قدامه المقدس، مطبعة المنار و غيرها.
٢٨- إحياء علوم الدين- للإمام أبي حامد الغزالي و المتوفي عام ٥٠٥هـ- مطبعة دار الشعب، ١٣٨٩هـ.
٢٩- أدب الدنيا و الدين- للإمام الماوردي و المتوفي عام ٤٥٠هـ- مطبعة صبيح بالقاهرة- ١٣٧٤هـ.
٣٠- الإمامة و السياسة- لابن قتيبة الدينوري- تحقيق طه الزيني، مطبعة الحلبي.
٣١- الفقه على المذاهب الأربعة- للشيخ عبد الرحمن الجزيري- دار المأمور للطباعة.
٣٢- قواعد الأحكام في مصالح الأنام- لعز الدين بن عبد السلام- تحقيق عبد الرؤوف سعد- مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ.
٣٣- مقدمة ابن خلدون- لعبد الرحمن بن خلدون، تحقيق د/ علي عبد الواحد وافي، الطبعة الأولى و الثانية و المقدمة عن طبعة الهند- ١٩٣٠م.
٣٤- المحلى- لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (المتوفي ٤٥٦هـ)، المكتبة المنيرية، ١٣٥٠هـ.
٣٥- الإصابه في تمييز الصحابة- لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفي عام ٨٥٢هـ)- مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ.
٣٦- سيرة ابن هشام- لأبي محمد الملك بن هشام (المتوفي عام ٢١٨هـ) طبعة الحلبي و غيرها.
٣٧- الطبقات الكبري- لمحمد بن سعد بن منيع البصري (المتوفي عام ٢٣٠هـ) طبعة بيروت، ١٣٨٦هـ.
٣٨- الفخري في الأداب السلطانية و الدول الإسلامية لمحمد بن على طباطبا الشهير بابن الطقطقي (المتوفي عام ٧٠٩هـ)، مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٨١هـ.
٣٩- الكامل في التاريخ لابن الأثير (المتوفي ٦٣٠هـ) الطبعة الأميرية.
٤٠- المعارف- لابن قتيبة، مطبعة القاهرة- ١٣٥٣هـ.
٤١- مختار القاموس لطاهر أحمد الزاوي الطرابلسي (المتوفي عام ٧٧٠هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٨٣هـ.
٤٢- المصباح المنير لأحمد بن علي المقري الفيومي (المتوفي عام ٧٧٠هـ)، مطبعة الحلبي.

٤٣- معجم مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي بيروت، ١٩٧٢م.
٤٤- الإسلام نظام إنساني- د/ مصطفى الرافعي، لجنة التعريف بالإسلام، الكتاب الحادي عشر، ١٣٨٤هـ.
٤٥- تنظيم الإسلام للمجتمع- للشيخ محمد أبو زهرة- دار الفكر العربي، ١٣٨٥هـ.
٤٦- تاريخ الفكر الإسلامي- و مصادره- د/ محمد أحمد فرج السنهوري- مذكرات لدبلوم الدراسات الشرعية الإسلامية.
٤٧- الجهاد في الإسلام- للشيخ أبو الأعلى المودودي، طبعو دار الفكر ببيروت.
٤٨- الحرية في الإسلام- د/ علي عبد الواحد وافي- دار المعارف عام ١٩٦٨م.
٤٩- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، للشيخ محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة.
٥٠- حقوق الإنسان في الإسلام- للشيخ الدكتور على عبد الواحد وافي، مطبعة نهضة مصر للطبع و النشر، ١٩٦٧م و غيرها.
٥١- حرية الفكر في الإسلام- للشيخ عبد المتعال الصعيدي- دار الفكر العربي- الطبعة الثانية.
٥٢- حقائق الإسلام و أباطيل خصومه- عباس محمود العقاد- دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م.
٥٣- الخلافة (أو الإمامة الكبرى) للشيخ محمد رشيد رضا، المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.
٥٤- الخلافة- د/ محمد أحمد فرج السنهوري.
٥٥- الديمقراطية في الإسلام- عباس محمود العقاد، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة.
٥٦- السياسة الشرعية للشيخ محمد البنا، دار الطباعة الحديثة- ١٣٥٨هـ.
٥٧- السياسة الشرعية (أو نظام الدولة الإسلامية)، للشيخ عبد الوهاب خلاف، المطبعة السلفية- ١٣٥٠هـ.
٥٨- محاضرات في النظم الإسلامية- محمد عبدالله العربي، القاهرة- ١٩٦٥م.
٥٩- النظريات السياسية الإسلامية، د/ محمد ضياء الدين الريس، دار المعارف بمصر ١٩٦٦م.
٦٠- نقد كتاب مدخل إلى علم السياسة لهارولد لاسكي- د/ القطب محمد طبلية، مجلة كلية اللغة العربية و الدراسات الإسلامية، تصدرها جامعة بنغازي بليبيا، العدد الأول، السنة الأولى ١٣٩٣/٩٣هـ- ١٣٩٣/٩٤هـ.
٦١- النظم الإسلامية- د/ حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
٦٢- نظام الحكم في الإسلام- د/ محمد يوسف موسى، الطبعة الثانية.
٦٣- الأنظمة السياسية و المبادئ الدستورية العامة، دكتور/ عبد الحميد متولي، الأسكندرية، ١٩٥٧م.
٦٤- الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان و الحريات الأساسية طبقا لمبادئ القانون الدولي، الدكتور/ عبد العزيز محمد سرحان- ١٩٦٦م.
٦٥- الاتجاهات الدستورية الحديثة- د/ عثمان خليل، مذكرات الطلبة، الدكتوراه ١٩٥٦م.
٦٦- تاريخ الفكر السياسي- د/ إبراهيم أباظة، و د/ عبد العزيز الغنام، دار النجاح ببيروت- ١٩٧٣م.
٦٧- تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية و القانونية، د/ مصطفى الخشاب- ١٩٣٥م.
٦٨- تاريخ النظم السياسية و القانونية، د/ زكي عبد المتعال- مطبعة نوري بالقاهرة- ١٩٣٥م.
٦٩- القانون الدستوري و النظم السياسية، د/ عبد الحميد متولي نشأت، دار المعارف بالأسكندرية- ١٩٧٤م.
٧٠- مبادئ القانون الدستوري، د/ سيد صبري، المطبعة العالمية، ١٩٤٩م.

٧١- المبادئ الدستورية العامة- د عثمان خليل- مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٦م.
٧٢- المبادئ الدستورية العامة و النظام الدستوري المصري- د عثمان خليل- مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.
٧٣- النواميس و الشرائع- مونتسكيو، ترجمة يوسف أصاف، المطبعة العمومية بمصر ١٨٩١م.
٧٤- النظم السياسية- د/ ثروت بدوي، مطبعة النهضة المصرية- ١٩٧٠م.
٧٥- النظم السياسيه- د/ محمد كامل ليلة، دار الفكر العربي، ١٩٦٨م و غيرها.
٧٦- النظم السياسية و القانون الدستوري، د/ محسن خليل، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.
٧٧- النظريات السياسية الإسلامية، د/ محمد ضياء الدين الريس، مطبعة الرسالة ١٩٥٧م.
٧٨- نظم الحكم و الإدارة، د/ علي علي منصور، دار الفتح للطباعة ببيروت/ ١٣٩١هـ.
٧٩- نظم الحكم الحديثة، ميشيل شيوارت، ترجمة أحمد كامل، و مراجعة د/ سليمان محمد الطماوي.
٨٠- الدستور المصري- ١٩٥٦م، دستور الجمهورية العربية المتحدة/ ١٩٦٤م، دستور جمهورية مصر العربية ١٩٧١م، دستور مصر الصادر عام ١٩٢٣م، و عام ١٩٣٠م.
٨١- دستور المملكة الأردنية الهاشمية، ١٩٥٢م.
٨٢- دستور الجمهورية التونسية ١٩٥٩م.
٨٣- دستور المملكة المغربية، ١٩٦٢م.
٨٤- دستور دولة الكويت، ١٩٦٢م.
٨٥- دستور الجمهورية العراقية المؤقت، ١٩٦٤م.