دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	مفهوم السيادة في العلوم السياسية
المصدر:	مجلة السودان
الناشر:	مركز السودان للبحوث والدراسات الاستراتيجية
المؤلف الرئيسي:	كرم االله، عبدالحميد مرحوم علي
المجلد/العدد:	س3, ع3
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2009
الشهر:	نوفمبر
الصفحات:	139 - 158
رقم MD:	928897
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EcoLink, HumanIndex
مواضيع:	السيادة، سلطة الدولة، السيادة في الإسلام
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/928897

© 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.

مفهـــوم الســـيادة في العلـــوم السـياسـية

د. عبد الحميد مرحوم على كرم الله

تعريف وخلفية تاريخية :

تشتق كلمة "Soverain" من الأصل اللاتيني soverainnum وهي تصف صاحب المرتبة الأعلى بشكل عام. كذلك كلمة "Suzerain" من الكلمة اللاتينية Sus"[1]

أصبحت فكرة السلطة المطلقة هي الأمر الذي يسعى إليه الملوك . استعانوا على ذلك بالطبقة الوسطى الناهضة ، وكذلك البرلمانات ، لتحطيم كل السلطات التي كانت تعترض طريقهم وأهمها السلطة البابوية. أدى ذلك إلى إحداث ثورة في الشكل الاجتماعي الإقطاعي القائم آنذاك. تمخضت هذه الثورة عما أصبح يعرف فيما بعد بالسيادة [2] .

تكونت في تلك الفترة طبقة جديدة وغريبة عن المجتمع الأوروبي ونظامه الإقطاعي، الذي كان يقوم على طبقتين، هما الطبقة العليا الممثلة في النبلاء ورجال الكنيسة، وتحتكر الثروة والسلطة. والطبقة الثانية من الفلاحين عبيد الأرض الذين كانوا يمثلون غالبية شعوب أوروبا آنذاك. هذه الطبقة الجديدة من التجار والمهنيين هي الطبقة الوسطى، التي قامت بتمويل الثورات في أوروبا ضد النظام الإقطاعي والسلطة البابوية. إذ كانت مصلحة هذه الطبقة الجديدة تتمثل في تركيز جميع السلطات في يد الملك، لإيجاد سلطة مركزية قوية تستطيع تحطيم كل الامتيازات مع القدرة على حماية التجارة الخارجية. وذلك يتطلب وجود سلطة ملكية مطلقة، بل وتحكمية [3] .

تعتبر الفترة التي عاشتها أوروبا منذ ظهور المسيحية، هي بداية العصر الحديث. وهي من أصعب الفترات الفكرية على الإطلاق في تاريخ أوروبا. إذ ثار في هذه الفترة صراع حاد بين الكنيسة والدولة. يعتبر ظهور المسيحية كنظام مميز مستقل عن الدولة، له الحق في حكم الجنس البشري في الشئون الروحية، أخطر حدث في تاريخ أوروبا

الغربية من الناحية السياسية والفكرية. الدافع إلى قيام المسيحية دافع ديني يستهدف الخلاص . لذلك فهي ليست فلسفة أو نظرية سياسية [4] .

تعريفـــات:

هنالك اتجاه غالب يعرف السيادة بأنها عبارة عن مجموعة اختصاصات تمارسها الدولة، في حدود النظام القانوني الدولي. كذلك عرفها فقهاء الألمان بأن فكرة السيادة هي اختصاص الاختصاص. كما عرفها غيرهم بأنها الاختصاص العام أو الاختصاص الشامل[٥].

عرف الدكتور صادق أبو هيف السيادة بأنها الوضع القانوني الذي يعطي الدولة الحق في أن تدير الشئون الداخلية والخارجية للإقليم[٦].

يعرف كوينسي السيادة بأنها المركز القانوني لوحدة تخضع للقانون الدولي وتعلو على القانون الداخلي.

أما عند بوتر فالسيادة لا تستبعد الخضوع للقانون من صناعة الغير. أي لا تقبل الخضوع لقانون من صياغة الغير، أي لا تقبل الخضوع لإرادة الغير، إلا إذا كان ذلك الخضوع إراديا. يذهب شوارزنجر إلى أن السيادة هي حجر الزاوية في النظام القانوني الدولي القائم . يقول أوبنهايمر إنه لا توجد سلطة فيما عدا القانون الدولي . تطبق على سلطة الدولة ذات السيادة.٤

يعرف ستارك السيادة بأنها البقية من السلطة التي تمكلها الدولة في نطاق الحدود التي يرسمها القانون الدولي[٧].

يعتقد ستارك أن السيادة ذات درجات . فبعض الدول تتمتع بقدر من السيادة والاستقلال يزيد عما تتمتع به دولة أخرى. وفي رأي متويك يمكن تعريف السيادة بأنها الشخصية المستقلة للدولة في علاقاتها مع الدول الأخرى أعضاء الجماعة الدولية. النقد الذي يوجه لهذا التعريف هو عدم جوازية أن تكون الدولة فوق القانون وفي نفس الوقت خاضعة له.

يقول جنكس إن مدرك السيادة قد تطور من مدرك التحرر من الإشراف الخارجي إلى مدرك المركز القانوني الكامل[٨].

اشتقت كلمة السيادة من اللفظ اللاتيني "Superanus" ومعناها الأعلى . وهي السلطة العليا في الدولة ولا تحدها سلطة أخرى . أي أنها السلطة المطلقة الغير محدودة التي تمارسها الدولة على رعاياها وعلى جميع المؤسسات داخل الدولة[٩].

السيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة . وميزة الدولة الأساسية الملازمة لها ، والتي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنتظم. ومركز إصدار القوانين والتشريعات. والجهة الوحيدة المخولة بمهمة حفظ النظام والأمن، وبالتالي المحتكرة الشرعية الوحيدة لوسائل القوة ولحق استخدامها لتطبيق القانون[١٠].

يطلق لفظ السيادة على سلطة الدولة في وضع القانون ثم في تنفيذه بكل وسائل القهر التي تشاء استخدامها . فالسيادة هي الوصف الذي يسمو بالدولة أن تتقيد قانونا إلا بإرادتها الخاصة، وأن تخضع لسلطان الغير [١١] .

يتوسع هذا التعريف في التفصيلات ، وهي لاشك من صميم مفهوم السيادة. لكن بالدخول في التفصيل، يهمل التعريف بعض التفاصيل الهامة . ويصبح بالتالي طويلا وقابلا للزيادة . وهذا يجعله غير عملي لحد كبير.

تطرقت هذه التعريفات في مجملها إلى تلازم السيادة بالدولة . وتجلى مظاهرها في إدارة الشئون الداخلية بإصدار القوانين والتشريعات . وتملك وحق استخدام وسائل القهر لتطبيق القانون .

انقسمت التعريفات المذكورة عالية إلى المجموعات التالية :

المجموعة الأولي من التعريفات اتجهت نحو الجانب القانوني وموضعها في مجال القانون الدولي العام. وأشارت الي عدم خضوع الدولة لقوانين الغير إلا إذا رغبت الدولة في التقيد بها.

المجموعة الثانية اتجهت لبيان وظائف السيادة تجاه الرعايا والمؤسسات داخل الدولة وإن لم تشر صراحة للمجال الخارجي للسيادة.

المجموعة الأخيرة اتجهت نحو التفصيل في مشتملات السيادة. أصبحت بذلك طويلة وقابلة للتعديل بالإضافة والحذف مما يجعلها غير عملية إلى حد كبير. كما تدير الشئون الخارجية كشخص من أشخاص القانون الدولي العام، دون الخضوع لإرادة أي جهة أخرى، إلا إذا رغبت الدولة في التقيد بقانون من صنع الغير بإرادتها الحرة.

معاني السيادة:

للسيادة معنى سلبي. ظهرت فكرة السيادة العامة في فرنسا في القرون الوسطى كفكرة سياسية، ثم انقلبت فيما بعد إلى فكرة قانونية، لها آثارها في مواجهة المحكومين . وقد نشأت نتيجة للصراع الذي قام به ملوك فرنسا ضد الإمبراطورية الرومانية والبابوية، لتخليص فرنسا من الخضوع لهما في الخارج، ومن الإشراف داخل فرنسا. وما كان لهما من سلطان بناءا على نظام الإقطاع، وذلك حتى أصبحت السلطة كلها في الداخل للدولة.

بدأت كفكرة سياسية وسلاح دفاعي، انتهى هذا الصراع في القرن السادس عشر بتحقيق استقلال فرنسا في مواجهة الإمبراطورية الرومانية والبابا. وبالتالي عدم خضوعها لسلطاتهما. كذلك ببسط سلطة الملوك على الإشراف في الداخل فأصبحت سلطة الدولة في الداخل هي أعلى السلطات. ولا توجد هيئة أخرى لها سلطة مساوية لسلطة الملوك، أو لا تخضع لها. بذلك أصبحت الدولة سلطة عليا ومطلقة في نفس الوقت، وعرفت بالسلطة

العليا أو السمو[١٢]. طبقاً لهذا المعنى يعتبر جانبان للسيادة: الأول: السيادة الخارجية أو الاستقلال والثانية السيادة الداخلية أو السلطة العليا.

يرى كاريه دومالبير أن السيادة بهذا المعنى السلبي تعتبر إحدى خصائص سلطة الدولة، أي سلطة الأمر والنهي والزجر. وتمثيل الدولة في الخارج والتعاقد باسمها، لكنها لا تختلط بها، لأن للأخيرة معنى إيجابي. كما يترتب عليها من مباشرة الحقوق والسلطة. بينما السيادة معنى سلبي يتلخص في عدم الخضوع لسلطة دولة أخرى، وعدم وجود سلطة مساوية في الداخل. بناءا على ذلك، وبقدر ما تتوافر هذه الخاصية أو الطبقة، بقدرما تملك الدولة مباشرة السلطات العامة. أي أنها تتناسب معها طردياً[١٣].

السيادة بالمعنى الإيجابي: سلطة الدولة العامة:

يتلخص ذلك في أن السيادة العامة ليست إحدى خصائص سلطات الدولة العامة. بل أن هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة للسيادة العامة. بذلك يكون للسيادة معناها الإيجابي الذي يظهر في سلطة الأمر والنهي والزجر في الداخل. وتمثيل الدولة في الخارج. وترتيب حقوق والتزامات عليها لغيرها من الدول بناءا على المعاهدات والاتفاقات الدولية. تتحلل سلطة الأمر والنهي والزجر في الداخل، إلى حق وضع القواعد العامة للأفراد، وإجبارهم على التزام حدودها ولو بالقوة عند الاقتضاء. تعتبر السيادة بهذا المعنى الإيجابي هي وظيفة الحكم، التي تظهر في الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية. وتضع عبارة السيادة مزاوجة لعبارة سلطة الدولة العامة، أي سلطة الأمر والنهي. أدى ذلك المعنى الإيجابي لفكرة السيادة إلى أمرين:

الأول: ذهب (بودان) إلى هذا المعنى. إذ ذكر في مؤلفه تحت عنوان (مظاهر مختلفة للسيادة) عدة سلطات، تعتبر صورا لحق الأمر والنهي باعتبارها أمثلة لفكرة السيادة العامة. ذكر منها حق عمل القوانين وإقرار السلم وإعلان الحرب والفصل في الخصومات وإنشاء المصالح.

الثاني: هو الخلط بين فكرة السيادة بمعناها التاريخي السابق ذكره، وبين فكرة سيادة الملك الشخصية، التي ظهرت في فرنسا بعد انتهاء الصراع ضد الإمبراطورية الرومانية والكنيسة في الخارج، ومن الإشراف في الداخل. وبما أن الملك كان محور الصراع السابق لتحقيق السيادة لفرنسا، فقد كان طبيعيا بعد أن أصبحت فرنسا ذات سيادة، أن يصبح الملك أيضا سيدا. فضلا عن أنه كان يباشر السلطات العامة، أي سلطة الأمر والنهي والزجر، في فرنسا كلها. ساعد ذلك الحدث التاريخي على الظن بأن السيادة هي نفس السلطات العامة. خاصة وأن الفقه في ذلك الوقت (بودان ولوسيو) كان يردد أن كل من يملك مباشرة السلطة العامة يعتبر سيدا. ساعد ذلك على ظهور المعنى الثالث للسيادة وهو خاص بالعضو الذي يملك السيادة[١٤].

المعنى الثالث: العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة:

كما ساعدت واقعة أن الملك هو الذي كان يباشر السلطات العامة في فرنسا بعد الصراع لتدعيم سيادة فرنسا، إلى وجود المعنى الثاني الإيجابي للسيادة، فكذلك ساعد على ظهور المعنى الثالث. لأن المبدأ الذي شاع في القرن السادس عشر أن كل من يملك مباشرة السلطة يعتبر سيدا. كان الملك هو العضو الوحيد الذي يملك مباشرة السلطة العامة في ذلك الوقت فاعتبر السيد، وبالتالي كان يعتبر أعلى عضو في الدولة. كما أن فكرة سيادة الملك الشخصية كانت تعتبر اختصاصا لا ينفصل عن شخصه.. من هنا كان اعتبار السيادة صفة شخصية للملك ، يملك بمقتضاها أعلى سلطة في الدولة. هذه السيادة الشخصية لا يستمدها الملك من الدولة ولا من النظام القانوني السائد فيها، بل هي حق أصيل له سابق على الدولة ودستورها . بذلك كان الملك يعتبر فوق الدولة . وجدت هذه الفكرة تعبيرا عنها في نظرية الحق الإلهي[١٥] .

انقضت نظرية الحق الإلهي بعد نجاح الثورة الفرنسية وظهرت فكرة سيادة الأمة. انتقلت بمقتضاها السلطة من الملك إلى جموع الشعب . تميزت بهذا المادة (٧٥) من دستور فرنسا عام ١٧٩٣م ، والمادة (٢) من دستور السنة الثالثة للثورة بقولها: (إن صاحب السيادة هو مجموع المواطنين الفرنسيين)[١٦] .

خصائص السيادة:

للسيادة خصائص تتميز بها عن غيرها، نحملها في الآتي:

الإطلاق: السيادة مطلقة . لا تحدها حدود سواء داخلية عند إدارة شئون الدولة في الداخل ولا خارجية عند إدارة شئون الدولة الخارجية، بمعنى أن الدولة تأتمر بأمرها وتضع حدودها بنفسها دون إملاء أو خضوع لسلطة أخرى.

العمومية: تشمل السيادة كل الجوانب التشريعية والتنفيذية والقضائية عند إدارة شئون الدولة في الداخل. واختصاصها بتحديد مصالح الدولة في الخارج وكيفية تحصيلها.

الدوام: السيادة عنصر يتصف بالدوام. ما دامت الدولة قائمة فالسيادة عنصر ملازم لها لا ينقضي إلا بنهاية الدولة. كما أنه لا يتأثر بتغيير نظم الحكم داخل الدولة.

عدم القابلية للتنازل عنها أو جزء منها:

السيادة كل واحد لا يقبل القسمة، ولا يمكن التنازل عنه لأي جهة في الداخل أو الخارج . ولا يستقيم وجود سيادتين في دولة واحدة، نسبة ما يحدثه ذلك من اضطراب في إدارة الشئون الداخلية والخارجية للدولة[١٨] .

السيـادة و نوع الدولة :

تتعلق السيادة بنوعين من الدول:

النوع الأول: دول كاملة السيادة أو تامة السيادة، وهي الدول التي تستطيع من الناحية العملية إدارة شئونها دون اعتراض من الغير. سواء أكان حول ما يخص تصريف شئونها الداخلية أو الخارجية، بلا رقابة أو هيمنة من جهة ما خارجها. هذا الوضع تتمتع به كل الدول الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة [١٩].

تعنى الدولة كاملة السيادة أنها تستطيع السيطرة على ما بداخل الإقليم ومن بداخل الإقليم، بجانب حريتها خارجيا في تصريف شئونها دون مشاركة. هذا الأمر ضروري وطبيعي ومنطقي من الناحية العملية. لأنه لا يمكن تصور أن الإقليم الواحد يخضع لسيطرة أكثر من جهة [٢٠].

النوع الثاني: هو الدول ناقصة السيادة: يمكن القول بشأنها أن الدولة نشأت أصلاً كاملة السيادة على النحو الذي بيناه في النوع الأول. لكن تتأثر سيادتها بمجرد أن يقرر عليها بعض الإجراءات . عندئذ تكون قد فقدت عنصرا هاما من عناصر تكوينها. بهكذا الحال تتأثر شخصيتها الدولية. ينشأ في هذه الحالة وضع جديد تعطي الدولة من خلاله وضعا جديدا . قد تكون الدولة عندئذ محمية، بمعنى أن هنالك دولة كاملة السيادة تقوم بحمايتها. قد يأتي ذلك الأمر طواعية بأن توقع معاهدة بين الدولتين تحدد نطاق الحماية. قد تكون الحماية جبراً كما هو الحال في الأساليب الاستعمارية في التاريخ [٢١].

رغم اختلاف مصدر هذه الحماية سواء أكانت طوعية أو جبرية، إلا أن سيادة الدولة في الحالتين تكون قد انتقضت خاصة في الشئون الخارجية. مثال ذلك الحماية الجبرية حينما احتلت بريطانيا مصر في العام ١٨٨٢م، ثم أعلنت الحماية عليها.

لم تسترد مصر سيادتها إلا في العام ١٩٢٢م، عندما أعلنت بريطانيا من جانبها نهاية هذه الحماية، فيما عرف بتصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م [٢٢].

من أنواع الدول ناقصة السيادة أن تكون الدولة دولة تابعة، بالتالي تقوم الدولة المتبوعة بتصريف شئونها الخارجية كلها أو معظمها. لكن تحتفظ الدولة التابعة بسيادتها الداخلية، وتقيد بذلك شخصيتها القانونية [٢٣].

أن تكون الدولة تحت الانتداب. ظهر هذا النموذج في ميثاق عصبة الأمم ويهدف إلى تقنين وضع الأقاليم التي انتزعت من تركيا وألمانيا وهي (العراق، سوريا، لبنان، فلسطين وشرق الأردن). الحجة في ذلك أن الشعوب التي تسكن هذه الأقاليم لا تستطيع حكم نفسها.. عليه يفضل وضعها تحت إشراف دول متمدينة لتقوم على نهضتها [٢٤].

تكون الدولة ناقصة السيادة إذا وضعت تحت الوصاية. هذا الوصف من صنع منظمة الأمم المتحدة، التي قامت بعد عصبة الأمم بنهاية الحرب العالمية الثانية. يتضح الهدف

منه وفقاً للمادة (٧٦) من ميثاق الأمم المتحدة، مثل ترقية الإقليم الموصى عليه، مثال لذلك قرار الأمم المتحدة (أن دولة الصومال دولة مستقلة، لكن تصبح كذلك بصورة أفضل بعد عشرة سنوات). كذلك الحال بالنسبة للولايات الداخلية في اتحاد مركزي[٢٥].

السيادة المشتركة:

لأسباب تاريخية، يدار إقليم بمشاركة عدة أطراف، أو لوجود مناسبات وظروف سياسية معينة جعلت إدارته مشتركة. أي أن تخضع لما يعرف بالسيادة المشتركة. مثال لذلك الحكم الذي أصدرته محكمة العدل الدولية لأمريكا الوسطى في العام ١٩١٧م، الذي ينص على أن خليج فوتسكا، يخضع من حيث القانون إلى السيادة المشتركة لكل من السلفادور، هوندوراس ونياكاراغوا. هذا هو المثال الوحيد حاليا لإقليم تديره سيادة مشتركة[٢٦].

أشكال السيادة في التاريخ الإسلامي:

لم يعرف الإسلام شكلا واحدا لنظام الحكم يمكن الاستناد عليه، لتقييم صورة النظام السياسي الإسلامي، فاختلاف أساليب الحكم التي عرفها الإسلام، تبرز تنوع الأنظمة السياسية التي تعاقبت داخل الإمبراطورية الإسلامية. ليس فقط في مراحل زمنية مختلفة، وإنما أيضاً في المناطق الجغرافية المختلفة داخل نفس الإمبراطورية[٢٧]. لم تكن الخلافة هي الشكل الوحيد الذي عرفه التاريخ الإسلامي. إذ عرف بعد عهد الراشدين تنوعا في أشكال الحكم، دافع عنها الأمويون ثم العباسيون. هنالك أشكال أخرى محلية سادت في ظل أو علي هامش الخلافة العباسية. مثل الإمارات التابعة والمستقلة، التي تفردت بصورة تدريجية في المناطق الحدودية. كنظام الخلافة الأموية في الأندلس باسبانيا. ونظام الأمراء البويهيين الذي فرض نفسه طيلة قرن من الزمان على خلفاء بغداد. ثم عهد السلاطين السلاجقة ابتداءا من العام ١٠٤٥. ذلك غير المرابطين وأنظمة الحكم غير السنية مثل الفاطميين[٢٨]. ينطلق هذا التحليل من عدم وجود نص قرآني يحدد بشكل قاطع نوع الحكم والنظام السياسي. فالآية التي يعتمد عليها في تحديد شكل الحكم والتي تقول (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[٢٩] لا تشير إلى طبيعة الحكم بقدر ما تربط بين الطاعة السياسية والطاعة الدينية. المفترض ألا تكون لدى الخلفاء شرعية سلطة تساوي شرعية سلطة الرسول (ص). فالخليفة متبع للقرآن والسنة وليس مبتدعا. فإن خرج عليها فلا سمع ولا طاعة له على الناس. يستنتج البعض من ذلك أن السيادة

أصبحت عملياً تستمد من المبادئ وتقوم علي رضاء الأمة[٣٠]. استناداً علي مقولة أبي بكر الشهيرة في خطبته (إن أحسنت فأعينوني وان أخطأت فقوموني) .

لا يعني ذلك أن طبيعة السلطة ظلت واحدة في تاريخ عهود الخلافات المختلفة. فقد برزت على مر التاريخ منذ بداية حكم الأمويين، ثلاث تصورات كبرى عن الحكم (تحدد طبيعة السلطة وشرعيتها؛ يرى الأول أن الخلافة يجب أن تعود إلى علي بن أبي طالب، لسببين أساسيين هما قرابتهٍ من الرسول صلى الله عليه وسلم وفترته في الإسلام. مما يعني أن تظل الخلافة امتيازا لعائلة الرسول صلى الله عليه وسلم تستمد منها شرعيتها. يعارض التصور الثاني التصور الأول معارضة أساسية. يمثلها الخوارج الذين يرون أن الخلافة يجب أن تعود إلي أفضل عناصر الأمة، دونما اعتبار للنسب والعصبية. كما يجب أن تكون مؤقتة. أي أن بقاء الخليفة مرهون بسياسته وليس بعصبيته. ويكون معرضا للعزل في حال خروجه عن الشريعة. أما التصور الثالث فانه يتسم بالطابع المحافظ، ويمثله أهل السنة، الذين تنتفي عندهم فكرة الحاكم الملهم أو المعصوم. لكنهم لا يوافقون في الوقت نفسه على حق إسقاط الخلافة أو استبدال الخليفة بعد تعيينه. وقد وقف هذا التصور وراء الدفاع عن الخلفاء الأمويين والعباسيين باعتبار أن الحاكم الذي اختارته الأمة لتولي قيادتها حسب مبادئ الشريعة، والذي يدافع عن مصالحها، لا يخاف العزل ولا الإسقاط. وقد تقابل الحكام الأمويون والعباسيون لجعل الخلافة وراثية بتعيين أبنائهم وأخذ البيعة لهم[٣١] .

انطلاقاً من هذا البعد، تبنى الخلفاء الأمويين منذ عصر الخليفة عبد الملك بن مروان عقيدة (الإرجاء)التي تفصل بين العمل والإيمان . والتي بموجبها لا يمكن لأحد أن يحكم على أعمال الآخرين، سواء أكان الخليفة أم غيره من عامة المسلمين. وبنفس المنطق لا يكون الخليفة - تمشيا مع هذا التصور السيئ - أن يري لنفسه أي صفة خارقة ولا يعتبر معصوما كما كان يفعل الناس بالخليفة. يعد هذا مؤشر آخر لوجوب طاعته لحماية الأمة من الفرقة. دافع العباسيون بعد ذلك عن نفس التصور للحكم الذي دعمه قبلهم الأمويون، وأبرزوه بشكل أساسي خلال القرن التاسع الميلادي على يد الفقهاء (الحنابلة). أكدت هذه المدرسة على وجوب إتباع وطاعة الخليفة تلافيا للفتنة. ومن هنا فإن معارضة الخليفة كان ينظر لها على أنها فتنة[٣٢] .

إذا كانت هذه اللمحة السريعة عن التصورات الكبرى التي سادت في مجال الحكم الإسلامي، تشير إلي عدم وجود شكل واحد للنظام السياسي في الإسلام، يحدد طبيعة الحكم ودور المعارضة، إلا أن هنالك محددات عامة لشكل الحكم الإسلامي، تتركز حول محورين أساسيين هما البيعة والشورى[٣٣] .

البيـــعة:

تعني البيعة ضمناً حربة اختيار الحاكم أو الخليفة من قبل الشعب. كما أنها بدورها توجب ولاء وطاعة الشعب له. فطاعة الحاكم واجبة نتيجة لمبدأ الاختيار. وهما ركنا البيعة.

حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على تطبيق هذا المبدأ بنفسه. حيث بويع أكثر من مرة مثل بيعة النساء في بيعة العقبة الأولى والثانية (البيعة الكاملة)، كانت بيعة العقبة محدودة ومقصورة على قادة أهل يثرب. ثم بيعة الشجرة وهي البيعة التي طلبها الرسول للهص‌لله ممن كانوا معه في الجيش يوم توجه إلى مكة. ويصل البعض من ذلك إلي نتيجة مؤداها أن الرسول (ص) أراد بإقرار مبدأ البيعة، جعل السلطة غير طلقة. وأنها تستمد عمليا من المبادئ وتقوم علي رضاء الأمة. خاصة أن البيعة والشورى قد ورد فيهما نص قرآني صريح[٣٤].

من الناحية النظرية، يقوم مبدأ البيعة على حرية الإرادة وانتفاء الإكراه. مما يتيح مجالا للمعارضة في حال إخلال الحاكم بشروط البيعة أو أخذها له بالإكراه. إلا أن الواقع العملي يشير إلى ممارسات مختلفة فيما يتعلق بالبيعة، التي تحولت خلال العهود الإسلامية إلى مجرد إجراء شكلي[٣٥]. بالذات في الحكم الأموي، حرصاً على استمرار الخلافة بغض النظر عن مضمونها. رؤى في هذا الإطار أن تكون هناك بيعتان (خاصة) و(عامة) إشارة إلى أن ثمة هيئة تمارس الاستشارة وتتخذ القرار. بالرغم مما أصاب هذه الممارسات من خلل في التطبيق، وحتى إذا ما تم الاختيار من الخاصة، تتم البيعة من العامة أي أفراد الأمة[٣٦].

تجدر الإشارة إلي أنه ليس هناك طريقة محددة لاختيار الحاكم. إذ أن هذا الأمر يختلف باختلاف الزمان والمكان ، ويتطور حسب الظروف والأحوال . يتضح ذلك من طريقة اختيار أبي بكر الصديق للخلافة يوم السقيفة ، بعد مفاوضة ومشاورة وجدل بين المهاجرين والأنصار . ثم في طريقة اختيار أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب، الذي عهد إليه بالخلافة بعد أن استشار كبار الصحابة فيمن يخلفه. أما عمر بن الخطاب فقد جعلها شورى بين ستة من الصحابة. فاختاروا من بينهم واحدا هو عثمان بن عفان. يستنتج البعض من ذلك أنه ليست هنالك طريقة معينة لاختيار الحاكم. إنما يرد ذلك إلي الأمة، التي تختار من الوسائل ما يتفق مع ظروفها وأحوالها. لكن بعد أن تتوفر الشورى كشكل أساسي[٣٧].

الشورى:

تعد الشورى المحور الثاني الذي يتحدد على أساسه شكل الحكم. يشير أغلب الباحثين في هذا المجال إلي أنها تعبر عن أسلوب ممارسة الحكم. وأحد المبادئ المهمة التي تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. يشير سيد قطب إلي أن وضع الشورى أعمق في حياة

المسلمين، من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة. فهو طابع أساسي للجماعة كلها. يقوم على أمرها كجماعة ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة[٣٨].

من هذا التعريف نجد أن الشورى تتجاوز المعنى اللغوي الاصطلاحي، الذي يعني التشاور وإبداء الرأي بين الجماعة. يشير البعض إلي أن التطور الذي حدث في عهد الخلفاء الراشدين قد أوجد نقدا آخر للشورى، على أساس آن (الهيئة) التي كانت تمارس الشورى زمن الرسول (ص) وبإشرافه، أصبحت هي المسئولة عن ذلك بعد وفاته. فالخليفة ليس رسولا وإنما هو أحد أعضاء الهيئة التي كان يستشيرها الرسول (ص).

من هنا يصل أصحاب هذا الرأي إلي أن التطور قد أعطى الشورى تحديداً أكثر. حيث تهدف إلي إرساء حكم الجماعة، وضمان بقاء الدولة في سياستها للرعية.٥ تضيف تعريفات أخرى وظيفتين أساسيتين للشورى . الأولى هي تقرير أن أمر المسلمين يقوم على الشورى حتى لا يستبد أحد بالرأي. الثانية هي مشاورة المسلمين فيما يفرض عليهم من قضايا لم ينزل بها وحي. من هنا يستخلص البعض أن الشورى هي شورى مدنية وسياسية وليست شورى دينية[٣٩].

تعد الهيئة التي تشكلت في عهد الرسول (ص)، والتي ضمت عشرة من الصحابة، بمثابة السابقة أو النموذج، الذي اعتمد عليه العديد من المفكرين في موضوع الخلافة وأحكامها. كانت هذه الهيئة أشبه بهيئة الرسول (ص)، التي استأثرت بمنصب الخليفة ترشحه من بين أعضائها وتختاره ثم تبايعه بعد ذلك. ليصدق على قرارها من حضر من أهل المدينة من المهاجرين والأنصار[٤٠]. أهم الملاحظات التي يجمع عليها كثير من الباحثين حول هذه الهيئة وطريقة اختيارها ووظيفتها، أن معيار اختيار هؤلاء العشرة قد تم على أساس العصبية والنفوذ . إذ كانوا من قريش ويمثلون رموزا لأهم عائلاتها. بمعنى أنهم كانوا يتمتعون بنفوذ كبير بسبب مكانتهم الاقتصادية والاجتماعية. وهكذا فإن النفوذ والعصبية كانا معيار الاختيار الأول[٤١].

يستند على ذلك ما ذهب إليه بن خلدون من أن قريش كان لها الحق في هذا بمقتضى عصبيتها. بمعنى أن هذا الحق لم يكن حقا مطلقا لقريش، وإنما رآه بن خلدون حقا لها ما برزت العصبية القرشية. فأن ذهبت عصبيتها، ذهب معها هذا الحق . وانتقل إلى من تكون العصبية له من بعدها في أم القرى وغيرهم. وهو ما يعطي وزنا هاما لمبدأ العصبية في ذاته كمكون أساسي من مكونات تشكيل الهيئة الخاصة للشورى[٤٢].

لكن ما يهم الإشارة إليه في هذا المجال، هو أن تجربة الشورى في الدولة الإسلامية أخفقت بعد ذهاب الهيئة الأولى، التي نهضت بمهام ترشيح الخليفة وتنظيم عملية الشورى لاختياره. وتقرير هذا الاختيار من خلال عقد البيعة له. لعل الموقف من خلافة عثمان بعد السنة الخامسة منها ثم عزله وقتله، أظهر اضمحلال دور الشورى، بعد فشل أهل الشورى في قيادة الأحداث وإنقاذ الأمة من الانقسام. عندما اختلف من تبقى من هذه الهيئة التي تمثل أهل الشورى (علي والزبير وطلحة) بعد ذلك، بدا واضحا أن الشورى لم تعد مجرد

فلسفة للحكم، ولم تعد مؤثرة كما كانت. وأن دور الصحابة في قيادة المجتمع والدولة قد اضمحل أو انتهى[٤٣]. ورغم ذلك ظلت الشورى كتقليد يحرص عليه في العصور التي تلت عهد الراشدين. إذ أنه بعد استشهاد آخر أعضاء هيئة المهاجرين الأولين، انتهت دولة الخلافة ونظامها . انتقل الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان وبني أمية، تحولت الخلافة إلي ملك، كما يشير دكتور عمارة، فقد ذهبتٍ الشورى بذهاب دولة الخلافة ونظامها وفلسفتها في الشورى، لم نسمع عن شوري إلا حديثا ترددة الفرق الإسلامية المناهضة لنظام الحكم الذي ساد، وهو حديث نظري. أكثر من ذلك انه حديث يتناول الشورى، دون أن يقدم تصوراً بشكل تنظيمي يجسد الشورى في شكل مؤسسة من المؤسسات[٤٤].

ثار جدل من الناحية الفكرية حول كيفية ممارسة الشورى وتمحور حول شكلين أساسيين:

الأول: هو الشكل الفردي والثاني هو الشكل الجماعي . تعنى الشورى في صورتها الفردية أن يستمع الحاكم لآراء أهل الشورى كل علي انفراد . أما الصورة الثانية الجماعية فتقتضي وجود شكل منظم لاجتماع أهل الشورى، يدور فيه الحوار وتؤخذ الآراء أثناء اجتماعهم مع الحاكم بشكل جماعي[٤٥].

نخلص من ذلك إلي أمور أساسية حول الشورى كفلسفة للحكم الإسلامي. يمكن بلورتها حول ملاحظتين أساسيتين هما:

أولاً: أنها استندت أساساً على العصبية في اختيار الهيئة الأولى التي تشكلت من كبار الصحابة. كانوا إذا غاب أحدهم أو قتل أو توفي، تصبح الشورى في أقرب الناس الذين يماثلونه في الخصائص والصفات. بالتالي لم ترس أسس أو قواعد يمكن على أساسها استنباط شكل مؤسس يضمن استمراريتها. بقيت الشورى ـ حتى محاولات إحيائها بطرق مختلفة ـ في النطاق الفردي وليس المؤسسي.

الثانية: أن مؤسسية الشورى، أي وضعها موضع التنفيذ، اختلف من زمان لآخر. فشهدت مراحل صعود وهبوط وفق العهود التي مورست فيها. يمكن من خلال الاستعراض التاريخي السريع القولـ إن الرسول (ص) عندما هاجر عام ٦٦٢، أي بعد ١٣ عاما من الدعوة بمكة ـ إلى المدينة، حيث كونت الدولة الإسلامية الأولى وجمع بين المهاجرين والأنصار، راعى أن يكون أسلوب إدارته للمدينة قائما على أساس الشورى في الشئون التي لم يرد فيها نص قرآني[٤٦].

استمر الوضع في عهد الخلفاء الراشدين خاصة الثلاثة الأوائل. لكن بوفاة الخليفة الرابع انتهى حكم الخلفاء الراشدين، القائم على الشورى سواء في اختيار الحاكم أو في اختيار القرارات العامة[٤٧].

اختلف الأمر في العهد الأموي الأول (٤١ – ١٣٢ ه) (٦٦١ – ٧٥٠ م). لم يستمر اعتماد الحكم علي الشورى بعد انتقال الخلافة إلى معاويةٍ بن أبي سفيان. فتحولت الخلافة القائمة على الشورى إلى ملك، حتى وإن احتفظت شكليا بالخلافة . باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز. عمد خلفاء بني أمية إلي أساليب القوة والإلزام لأخذ البيعة بالقهر [٤٨].

استمر الحال في العهد العباسي (١٣٢ – ٦٥٦ ه) (٧٥٠ – ١٢٥٨ م)، بعد زوال الدولة الأموية، إذا استمرت دولة الخلافة وراثية ولم يبق منها إلا اسمها. حتى البيعة الشكلية التي كانت قائمة انتهت . استمر حرمان الأمة من المشاركة في شئون الحكم . أي انتهي فعليا أمر الشورى في الحكم . عرف العباسيون بالاستبداد، ففي عهدهم اضطهد الكثير من كبار الأئمة وبعض علماء الفقه الإسلامي . اضطهد الخليفة المنصور الإمام مالك من أجل فتوى سياسية . واضطهد الإمام أبو حنيفة وغيره لرفضه تولي مناصب قضائية [٤٩]. استمرت خلافة العباسيين إلى أكثر من خمسة قرون. ثم توارثها سلاطين بني عثمان في سنة ١٥١٧، إلي أن انتهت هذه الخلافة الاسمية على يد كمال أتاتورك في العام ١٩٢٤.

يتضح بذلك أنه لم يوجد مجلس للشورى بالمعني المعروف في العصر الحديث، أي هيئة تتكون من عدد معين وفقا لشروط معينة وذات اختصاصات محددة. يسري ذلك على عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين رغم إتباعهم للشورى [٥٠]. إذ كان المجتمع العربي له طابعه القبلي، فقد كان رؤساء القبائل والبطون هم الذين لهم الحق في تمثيل الجماعة التي يتزعمونها والذين يشكلون هيئة الشورى. سمي هؤلاء بعد عهد الرسول (ص) أهل الحل والعقد. يلاحظ في هذا المجال أنه لا وجود لأي قواعد محددة لمعرفة أهل الحل والعقد. وهي نفس القضية التي يطرحها مبدأ الشورى، أي عدم وجود شكل مؤسسي منظم لها.

يشير السيد سابق، إلى وظيفة أهل الحل والعقد بقوله:(أن أكمل سلطة ما استندت إلي إرادة الأمة كما قرره علماء القانون . لهذا فقد أعطى الإسلام الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد من الرؤساء والعلماء والقادة وأهل الرأي، حق اختيار الحكام. كما أعطاهم حق عزلهم جريا على القاعدة القائلة إن من يملك المسئولية ليستقيم الأمر، يملك العزل عند اعوجاجه. ويضيف الدكتور علي جريشة بأن عزل الحاكم إذا ما حاد عن الشرائع، هو وسيلة إقامة النظام السياسي الإسلامي . لكنها وسيلة خطيرة قد تؤدي إلى فتنة . من ثم وجب استخدامها على نحو دقيق، بحيث لا تتاح للعام والخاص على السواء، وإلا عدل عن هذه الوسيلة سداً للذرائع [٥١]. من هنا يرى أن يكون أمر المسلمين إلى هئتين (أهل الاجتهاد)، يستنبطون الأحكام من أجل مواجهة الحاجات الجديدة، وأهل الحل والعقد لمواجهة سائر الأحكام العامة التي تهم المسلمين. إذا كان أفراد هاتين الهيئتين على مستوى من العلم والمسئولية تمكنهم أن يتعدوا الناس، وإذا كانوا هم الذين يعقدون البيعة للحاكم أو الخليفة في الابتداء، فإنه يمكن النظر إليهم باعتبارهم ممثلين للأمة. وأن ينقضوا

البيعة للحاكم، إذا أخل بالشريعة وخرج عن النظام، واستنفذت الوسائل في تقويمه. بذلك لا يري إعطاء حق العزل بالنسبة للحاكم للعامة، لما قد يؤدي إليه ذلك من الفوضى والفتنة[٦١].

الواقع أنه ليس هنالك تعريف واحد يعبر عنه مصطلح أهل الحل والعقد. يعرف التراث الفقهي مصطلحات أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاجتهاد وأهل الاختيار. يذكر القرآن الكريم مصطلح أولي الأمر. يصعب التفرقة الدقيقة بين هذه المصطلحات، كما يصعب بصفة حاسمة تحديد مصدر مصطلح أهل الحل والعقد. وإن كان هناك شبه اتفاق على أن أول من كتب في هذا الشأن هو الإمام أبو الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠ هـ في كتابه (الأحكام السلطانية). استنتج البعض من أقواله أن أهل الاختيار يقومون باختيار الحاكم وهم (أهل الحل والعقد) و(أهل الشورى). يحدد الإمام الماوردي ثلاثة شروط يجب توفرها فيهم. هي العدالة، العلم والرأي والحكمة[٦٢]. هذه شروط عامة يصعب معها الفصل أو القطع، فيما إذا كان أهل الشورى هم من العلماء أو الساسة أو من غيرهم، يشير د. محمد ضياء الريس إلى أن البغدادي في كتابه(أصول الدين) يسمي أهل الاختيار بأهل الاجتهاد[٦٣]. يرى البعض بأن الشورى غير ملزمة في الإسلام وأنها فقط للاستنارة. وأن للحاكم الحرية في الأخذ بما اتفق عليه أهل الشورى أو عدم الأخذ بها. في المقابل تجتهد بعض الآراء في هل الشورى ملزمة للحاكم حتى لا تكون السلطة مطلقة ؟. يبرز رأي آخر يحيل القضية إلى الأمة أي الشعب . فهو الذي يحدد في النهاية ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم لا. الواضح أن تعدد الآراء في هذا الصدد يرجع إلى عدم قطع القرآن وحسمه فيما يتعلق بالشورى. يستنتج البعض أنه إذا كان أساس الحكم في الإسلام هو الشورى، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أخذ رأي الجماعة واعتباره ملزما للحاكم أو الخليفة . فالشورى للاستنارة ولا حق للحاكم الاستبداد بالرأي أو عدم الانتفاع بالشورى، لكن له الحق في الأخذ والرد بعد المناقشة. أي أن المراد من الشورى عدم الانفراد بإدارة الأمور، واستبيان كافة الأمور وكافة الآراء. لكن القرار ينفرد به ولي الأمر(أي الحاكم) ولو يخالف رأي الأكثرية. يضاف إلي ذلك أن الخليفة مسئول عن أعماله فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأي غيره ثم محاسبته عليه[٦٤].

الشورى والنظم الديمقراطية الحديثة:

نخلص من ذلك أن الحكم استنادا إلي مبدأ الأغلبية الذي تعرفه النظم الديمقراطية الحديثة يوازي (الشورى) في النظام الإسلامي. لكن مع اختلافات جوهرية في غياب الإجماع حول مدى إلزامية الشورى للحاكم. بالإضافة إلي عدم وجود شكل مؤسسي تحدده قواعد الحكم الإسلامي لممارسة الشورى في إطاره . كذلك أن تعريف أهل الحل والعقد وأهل الشورى الذي يوازي السلطة التشريعية حسب التعريفات الحديثة، لا يخضع لمعايير

ثابتة و يختلف من مدرسة إلى أخرى. فضلاً عن أن أهل الحل والعقد كانوا خاضعين من الناحية العملية للخليفة في كثير من الأمور. بالتالي لم يعرف في التاريخ الإسلامي الفصل بين السلطات التي تعرفه النظم الديمقراطية الحديثة. فلم توجد مؤسسات سياسية مستقلة يمكن أن تقضي حكم الشورى وتعطي لأهل الحل والعقد استقلاليتهم.

في إطار المقارنة بين الشورى والديمقراطية ، تجدر الإشارة إلي نقطة مهمة، وهي موقعها في مسألة التعددية الحزبية. فإذا كانت الأحزاب السياسية هي أساس النظم الديمقراطية الحديثة ، فان نظام الحكم الإسلامي القائم علي الشورى يقف فيها موقفين:

الأول رافضين لها حرصا علي الوحدة وتجنبا للفرقة. الثاني تقبلها وفق شرط مهم، وهو التزامها بالشريعة الإسلامية . حيث يكون الاختلاف بين الأحزاب حول الوسائل وليس في الأهداف. من هنا لا يسمح بتكوين أحزاب تخرج في أهدافها عن إطار الالتزام بالتشريع الإلهي. الموقف الأخير لا يقبلها إلا بشروط محددة ، أهمها الالتفاف حول الهدف النهائي الذي تسعي إليه الأحزاب وهو (السعي لتطبيق الشريعة الإسلامية)، مع إمكانية الاختلاف حول تحقيق هذا الهدف . فيكون هذا هو المنطق في قبول فكرة التعددية الحزبية وان ظلت مكروهة. في كلتا الحالتين تختلف النظرة إلي التعددية الحزبية جوهريا عن نظرة النظم الديمقراطية الحديثة لها.

هذا بجانب رؤية بعض المفكرين الإسلاميين عن الديمقراطية والدولة الإسلامية بوجه عام. يحدد أبو الأعلى المودودي خصائص الدولة الإسلامية في ثلاث؛ أولا : ليس لطبقة أو حزب نصيب في الحاكمية، فان الحاكم الحقيقي هو الله. ليس لأحد من دون الله شيء في أمر التشريع . لا يستطيع المسلمون جميعا إن يشرعوا قانونا ولا يقدرون علي أن يغيروا سننا مما شرع الله لهم. ثالثا إن الدولة الإسلامية لا تؤسس شرعها إلا علي ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي (ص) من عند ربه، مهما كانت الظروف والأحوال والمخلوقات التي بيدها زمام هذه الدولة . ويضيف بان هذه الخصائص ليست ديمقراطية . فالديمقراطية عبارة عن منهج للحكم عبر الجهود . لا يسن من التشريعات إلا حسب ما توحي إليهم عقولهم ... هذه هي خصائص الديمقراطية وأنت تري إنها ليست من الإسلام في شيء.

غير أن هناك تطور لا يمكن تجاهله نتيجة لاحتكاك الحضارة الإسلامية بالحداثة في عالمنا المعاصر . و ما حركة الإصلاح التي شهدتها الخلافة العثمانية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، إلا رد فعل المجتمع الإسلامي نتيجة احتكاكه بالحضارة الغربية الحديثة . كان لهذه الحركة اتجاهان : الأول سياسي ويتمثل في جهاز الدولة ، واستتبعه بناء جهاز إداري ، واستصدار العديد من القوانين المنظمة لقطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية . الثاني توجه فكري عبرت عنه الحركة الفكرية والأدبية ككتاب عثمانيين مجددين . كذلك الحركة السياسية للسلطان عبد الحميد الثاني ، مثلتها تنظيمات (تركيا الفتاة ثم جمعية الاتحاد والترقي) وحزب الحرية والائتلاف (والجمعيات الإصلاحية المختلفة. نخلص من كل ذلك إلي إن الإسلام لم يأت بأحكام تفصيلية في شأن إدارة الدولة . لم يوضح مثلا كيف تختار الحكومة التي تحكم الدولة أو شكلها. كذلك عدم

بيان اختيار أهل الحل والعقد . جاء الإسلام بموجهات عامة تحدد الإطار العام مثل الشورى ، مع ضرورة العدالة . جاء النص القرآني (وإذا حكمتم بين الناس إن تحكموا بالعدل) لكن كيف تقام هذه العدالة ؟ كل ذلك متروك للاجتهاد.

للدولة الإسلامية بهذا الشكل ، سيادة تتصف بالعدالة والمساواة والشورى . نسبة لان الدولة كيان معنوي ، فلابد من وجود شخص أو أشخاص يملكون سيادتها. بالتالي عرفت هذه الدولة ما يعرف بالإمامة الكبرى . فالإمام (الحاكم أو الخليفة) يسهر من اجل معالجة قضايا الأمة وهو المسئول عن تدبير الأمور الدنيوية والرئاسة الدينية.

يري الباحث إن مفهوم السيادة في الإسلام المبني علي دعائم العدالة والمساواة والشورى مفهوم متقدم ومتطور. ولا يتعارض مع النظم السياسية الحديثة ، المبنية علي الوحدة الحزبية السياسية، كمكون أساسي للبناء الديمقراطي الحديث . الذي يسعي للتداول السلمي للسلطة وبطريقة مقننة ومعروفة . ويسعي كذلك لتحقيق الرفاهية للمواطنين . هذه توجهات لا تخرج عن التوجهات الإسلامية العامة . ويعد ذلك تقابلية النظام السيادي الإسلامي ، للتعامل الايجابي مع النظم الحديثة مع إعلاء شأن الشريعة الإسلامية ٍ وهو توجه لا يعترض عليه احد . إذ أن الدولة الإسلامية معنية برفاهية غير المسلمين تماما كما تعني برفاهية المسلمين . وقد حدثت أمثلة كثيرة في التاريخ الإسلامي تدل علي عناية أولي الأمر الكبيرة ، بمن انضموا لسلطان الدولة الإسلامية ٍمن الشعوب المختلفة ولم يجحفوا في حقهم ، مما دفع الكثيرين منهم لاعتناق الإسلام طوعا وبلا إكراه.

مظاهر السيـــادة

للسيادة ثلاثة مظاهر عند فقهاء القانون الدولي هي:

أولاً: الاستقلال الداخلي والخارجي:

أن تكون للدولة حرية التصرف في شئونها الداخلية والخارجية . وعدم الخضوع في ذلك لهيئة أو رقابة من الدول الأخرى. يعبر عن ذلك المظهر باستقلال الدولة الداخلي والخارجي .

ثانيا: السلطان الشخصي:

أن يكون للدولة سلطان على رعاياها سواء أكانوا مقيمين داخل الإقليم أو خارجه. يعبر عن ذلك بالسلطان الشخصي أو السيادة الشخصية .

ثالثا: السيادة الإقليمية:

أن يكون للدولة سلطان على كل ما يوجد داخل إقليمها من أشخاص وأملاك. يعبر عن ذلك بالسلطان الإقليمي أو السيادة الإقليمية . وهما يعبران عن فكرة واحدة إذ تضمن

السيادة الإقليمية علاقة الدولة بإقليمها. أما الاستقلال الداخلي فيعني علاقة الدولة بالأفراد والمؤسسات وجميع الأشخاص المقيمين على أرضها.

تحقق السيادة الكاملة إذا استكملت الدول مظاهر السيادة ومارستها بشكليها الداخلي والخارجي.

السيادة الناقصة حالة استثنائية . إذ أن الدولة ناقصة السيادة ، هي الدولة التي لا يكون لها مطلق الحرية في ممارسة سيادتها الداخلية والخارجية ، لارتباطها بدولة أخرى أو خضوعها لمنظمة دولية كعصبة الأمم أو الأمم المتحدة.

الحياد:

من الدول التي وضعت في حالة حياد دائم بلجيكا في العام ١٨٣١، واستمر حيادها حتى العام ١٩١٤م ، عندما خرقته ألمانيا في عام ١٩١٩م . قررت معاهدات الصلح إلغاء حياد بلجيكا، لكن بعد أن وافقت بلجيكا على ذلك . المثال التقليدي للدول المحايدة في العصر الحديث هي سويسرا.

الأوروبي الآن. هذا إلى جانب ملاحظة الحركة القوية في إنشاء البرلمان الأوروبي لتدعيم الناحية الاقتصادية في الاتحاد الأوروبي بالناحية السياسية.

لا يرجح الباحث فكرة الوصول إلى مبدأ انهيار السيادة كلياً ، على الرغم من كل الشواهد والتطورات التي طرأت على مبدأ السيادة . ذلك لأن النزعة القومية وفكرة التكتل البشرى ، هي مسائل تاريخية من بداية عصر الإنسان على الأرض . على الرغم من كل التغيرات التي طرأت . فإن الصراع بين هذه التكتلات البشرية بسبب التعصب الديني أو التعصب الذاتي الوطني أو القومي لم ينته حتى الآن . لذلك فإن التكتلات التي قد تلجأ إليها بعض الدول ، قد تنجز في المستقبل وتتطور إلى الحد الذي يجعل الدولة ذات السيادة ، تشعر بالارتياح والطمأنينة للحفاظ على سيادتها و بقائها من مركز قوة .

المصادر والمراجع:

1. Hanuton et le gres, Dictionaire Francais Amglats, Paris, Liberarie Classique Internationale, 1901, p-8181

٢. سيلبات، جورج هـ: تطور الفكر السياسي، ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة، دار المعارف، مارس ١٩٧١م، ج ٣، ٢٤٦٧.

٣. المرجع نفسه ، ص ٤٦٧ ٣

المرجع نفسه ، ص ٢٦٤

٤. د. مفيد شهاب، القانون الدولي العام، أشخاص القانون الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص: ٥٨-١٠٠.

٥. د. علي صادق أبو هيف، القانون الدولي العام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط، ١٩٨٥م.

٦. د. محمد طلعت الغنيمي، الغنيمي في قانون السلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص: ٥٨٢.

٨. المرجع نفسه، صد: ٥٨٢

٩. المرجع السباق، ص: ٤٨٣.

١٠. المرجع السابق، صك ١.٥٨٣

١١. المرجع السباق، ص: ٥٨٤.

١٢. د. صلاح الدين عبد الرحمن الدومة، المدخل في العلوم السياسية، ط٢ن مطبعة جي تاون، ٢٠٠٣م، الخرطوم، ص: ١٠٨.

١٣ د. عبد الوهاب الكيالى ، مرجع سابق ، ص: ٣٥٦.

١٤. محمد توفيق مصلفي، السيادة والحريات، مطبعة مصر، الخرطوم، (بدون)، ص: ٥.

١٥. جيليتك جورج، الدولة الحديثة، الجزء ٢، ١٩١٣م، الترجمة الفرنسية، ص: ٧٢ وما بعدها.

١٦. كاريه دو ماليير، النظرية العامة للدولة، الجزء الأول، باريس، ١٩٢٠م، ص: ٦٩ وما بعدها.

١٧. د. عبد الفتاح ساير داير ، نظرية أعمال السيادة ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢٢.

١٨. المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

١٩. المرجع نفسه ، ص٢٣ .

٢٠. محمد توفيق مصطفي ، مرجع سابق ، ص ٧ — ٨.

٢١. د. حامد سلطان ، مرجع سابق ، ص ١٠٤.

٢٢. د.هالة مصطفي ، النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر ، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية ، ط١ ، يناير ١٩٩٦ ، ص٦١ .

٢٣. المرجع نفسه ، سورة النساء آية ٥٩ ، ص ٦١.
٢٤. دومينيك سورديل ، الإسلام في القرون الوسطي ، ترجمة علي قور ، بيروت، دار التنوير ، ط١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٣.
٢٥. د. نزار عبد اللطيف الحديثي ، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين ، بغداد ، دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠١.
٢٦. د. هالة مصطفي ، المرجع نفسه ، ص ٦٣ ١.
٢٧. دومينيك سورديل ، المرجع نفسه ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ١.
٢٨. BASSAM TIBI , A TYPOLOGY OF ARAB POLITICAL SYSTEM IN SAMIH K.FARSOUN ARAB SOCIETY :CONTINUITY AND CHANGE , LONDON GROOM HELM, 1985 , P.51 .
٢٩. د. نزار عبد اللطيف الحديثي ، المرجع نفسه ، ص ٢٠٠ — ١٢٠١.
٣٠. BASSAM TIBI , IBID , OP.CIT P. 51 ١.
٣١. نزار عبد اللطيف الحديثي ، المرجع نفسه ، ص ١٢٠٨.
٣٢. السيد سابق ، عناصر القوة في الإسلام ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٣، ص ١٩٨ — ١٩٩ ١.
٣٣. سيد قطب ، في ظلال القرآن ، المجلد السابع ، ج ٦ ، ص ١٢٩٢.
٣٤. د. نزار عبد اللطيف الحديثي ، المرجع نفسه ، ص ٢٠٨ ١.
٣٥. السيد سابق ، المرجع نفسه ، ص ١٩٨ — ١١٩٩ .
٣٦. محمد عمارة ، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٣ ، ص ٦١ — ٦٤ ١.
٣٧. محمد عمارة ، المرجع نفسه ، ص ١١٧٧.
٣٩/٣٨. عبد المتعال الصعيدي ، السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ، القاهرة دار الفكر العربي ١٩٦٢ ، ص ٢٥ ١.
٤٠. د. نزار عبد اللطيف الحديثي ، المرجع نفسه ، ص ٢١٤ — ٢١٥ ١.
٤١. محمد عمارة المرجع نفسه ، ص ٧٧ — ١٧٩.
٤٢. المرجع نفسه ، ص ٧٩ ١.
٤٣. د. حسين مؤنس ، عالم الإسلام ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٣ ، ص ١٧٧ ١.

٤٤. د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، دراسة مقارنة، بيروت، منشورات المكتبة العربية ، ط٢ ، ١٩٨٠، ص ١١٢.

٤٤. د. حسين مؤنس ، المرجع نفسه ، ص ١٢١ .

٤٥. د. عبد الجيد إسماعيل الأنصاري ، المرجع نفسه ، ص ١٤ — ١٥ ١.

٤٦. د. عبد الحميد متولي ، مبادئ نظم الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٦ ، ص ٦٨٥ ١.

٤٧. د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ، المرجع نفسه ، ص ٢٣٠ — ١٢٣٢.

٤٨. السيد سابق ، المرجع نفسه ، ص ١٩٩ ١.

٤٩. د. علي جريشة ، أركان الشريعة الإسلامية ، حدودها و أثارها ، القاهرة مكتبة وهبة ، ١٩٧٩، ص ٩٨ ١.

٥٠. د المرجع نفسه ، ص ٩٩ ١.

٥١. علي بن محمد حبيب البصري الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة ، دار الفكر للطباعة ، ١٩٨٣ ، ص ١٦.

٥٢. محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، القاهرة ، دار التراث ، ١٩٧٩ ، ص ٢٢٤ ١.

٥٣. محمود بابلي المحامي ، الشورى في الإسلام ، بيروت ، دار الإرشاد ، ١٩٦٨ ، ص ٥٧ — ١٦٠.

٥٤. المرجع نفسه ، ص ١٠١ — ١١٠٥.

٥٥. د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ، المرجع نفسه ، ص ١٦٤ — ١١٧١.

٥٦. المرجع نفسه ، ١٧١ — ١٧٣ ، ١٢٢١.

٥٧. محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٤، ص ١١١٦.

٥٨. أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام والسياسة ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ ، ص ٢٨ — ٣١ ١.

٥٩. EDWARD MORTIMER , FAITH AND POWER , THE POLITICS OF ISLAM , 1982 P.P 84 – 89

60. Ibid PP 84 89.

61. Ibid PP 84 89 .

٦٢. د. محمد بهاء الدين القمري، علم السياسة وتطور الفكر السياسي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص: ١٦٧.
٦٣. المرجع نفسه، ص: ١٦٧ 2.
٦٤. د. عبد المنعم زنابيلي، تطور مفهوم الحياد عبر المؤتمرات الدولية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧م، ص: 129.